

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER  
PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

*Texte und Untersuchungen*

Begründet von Clemens Baeumker · Fortgeführt von Martin Grabmann  
in Verbindung mit Bernhard Geyer · Ludwig Ott · Franz Pelster † · Artur M. Landgraf †  
herausgegeben von MICHAEL SCHMAUS

---

BAND XL · HEFT 2

DIE ENTWICKLUNG  
DER AKZEPTATIONS- UND VERDIENSTLEHRE  
VON DUNS SCOTUS BIS LUTHER

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG  
DER FRANZISKANERTHEOLOGEN

VON

WERNER DETTLOFF



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNSTER WESTFALEN

DIE ENTWICKLUNG  
DER AKZEPTATIONS- UND  
VERDIENSTLEHRE  
VON DUNS SCOTUS BIS LUTHER

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG  
DER FRANZISKANERTHEOLOGEN

VON  
WERNER DETTLOFF



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNSTER WESTFALEN

(1963)



Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

264/164

Imprimatur

N. 4—258/63. Monasterii, die 29 Augusti 1963  
Vicarius Generalis de mand.

Quiel, Consiliarius ecclesiasticus

© Ashendorff, Münster Westfalen, 1963 Printed in Germany  
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen und  
tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.  
Ashendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1963

P. CONCORDIUS LINDER O. F. M.

† 23. MÄRZ 1959



## Vorwort

Auf Anregung des Hochwürdigsten Herrn Prälaten Professor Dr. Michael Schmaus ging ich im Jahre 1949 daran, die Rechtfertigungslehre des Scotusschülers Johannes de Bassolis zu untersuchen. Dabei stellte sich heraus, daß vor allem das Kernstück seiner Rechtfertigungslehre, die Akzeptationstheorie, nicht ohne die genaue Kenntnis der scotischen Lehre von der *acceptatio divina* zu verstehen und zu beurteilen ist. So wandte ich mich zunächst der Lehre des Duns Scotus zu. Die damalige Untersuchung wurde 1952 von der Hohen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München als Doctor-Dissertation angenommen und erschien 1954 im Druck. Die Fortsetzung der Untersuchung, zu der das Thema drängte, konnte ich erst nach einer Unterbrechung von mehreren Jahren in Angriff nehmen. Ihr einstweiliges Ergebnis ist die vorliegende Arbeit, die von der Hochwürdigsten Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen wurde, wofür ich der Fakultät meinen Dank ausspreche.

Mein Dank gebührt ferner der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die durch ein großzügiges Stipendium meinen Lebensunterhalt während meiner Forschungsarbeit gesichert und durch einen ebenso großzügigen Zuschuß den Druck meiner Untersuchung ermöglicht hat. Danken darf ich außerdem der Bayerischen Staatsbibliothek in München, insbesondere der Handschriftenabteilung, P. DDr. Dionys Schötz OFM, der mir auch für diese Arbeit stets die Schätze der von ihm geführten Bibliothek des Franziskanerklosters St. Anna in München zur Verfügung gestellt hat, P. Dr. Valens Heynck OFM für manchen wertvollen Hinweis und dem Verlag Aschendorff, der die Drucklegung übernahm.

In ganz besonderem Maße weiß ich mich jedoch meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Michael Schmaus, verpflichtet. In dem von ihm gegründeten und geleiteten Grabmann-Institut an der Universität München hat er vor allem durch das reiche und ständig wachsende Handschriftenarchiv für die mediä-

## VIII

vistische Forschung einzigartige Möglichkeiten geschaffen. Meine Arbeit hat er nicht nur angeregt, sondern auch mit stetem Interesse begleitet und schließlich in die »Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mittelalters« aufgenommen. Nicht zuletzt aber war er es, der mir in entscheidender Weise die Wege zu meiner jetzigen wissenschaftlichen Arbeit geebnet hat. Für alles das sei ihm an dieser Stelle mein ergebenster Dank gesagt.

München, Ostern 1962

Werner Dettloff

# Inhaltsübersicht

Quellen . . . . .	XI
Literatur . . . . .	XV
Einleitung . . . . .	I
Erster Teil	
THEOLOGEN DES 14. JAHRHUNDERTS	
Erstes Kapitel	
Zeitgenossen des Duns Scotus, die nicht	
Scotisten waren . . . . .	4
I. Aus dem Franziskanerorden	
§ 1 Alexander von Alexandria . . . . .	4
§ 2 Wilhelm von Nottingham . . . . .	10
§ 3 Robert Cowton . . . . .	14
§ 4 Petrus Aureoli . . . . .	22
§ 5 Rückblick . . . . .	92
II. Aus dem Weltklerus und dem Dominikanerorden	
§ 6 Heinrich von Harcleý . . . . .	94
§ 7 Herveus Natalis . . . . .	100
§ 8 Thomas Anglicus . . . . .	102
§ 9 Durandus de S. Porciano . . . . .	107
§ 10 Petrus de Palude . . . . .	128
§ 11 Jacobus von Lausanne . . . . .	138
§ 12 Rückblick . . . . .	139
Zweites Kapitel	
Scotisten im engeren und weiteren Sinne	
I. Unmittelbare Schüler des Duns Scotus	
§ 13 Hugo de Novo Castro . . . . .	144
§ 14 Johannes de Bassolis . . . . .	151
§ 15 Antonius Andreas . . . . .	164
§ 16 Franciscus de Mayronis . . . . .	168
§ 17 Anfredus Gonteri . . . . .	180
§ 18 Petrus de Aquila . . . . .	186
§ 19 Rückblick . . . . .	188
II. Sonstige Scotisten u. von Duns Scotus beeinflusste Autoren	
§ 20 Franciscus de Marchia . . . . .	189
§ 21 Landulfus Caracciolo . . . . .	190
§ 21 Landulfus Caracciolo . . . . .	192
§ 22 Wilhelm de Rubione . . . . .	196
§ 23 Johannes Rodington . . . . .	200

§ 24 Johannes de Ripa . . . . .	205
§ 25 Franciscus von Perugia. . . . .	236
§ 26 Petrus von Candia . . . . .	244
§ 27 Rückblick . . . . .	252
Drittes Kapitel	
§ 28 Wilhelm von Ockham . . . . .	253
Viertes Kapitel	
Sonstige Theologen des 14. Jahrhunderts . . .	291
§ 29 Johannes Baconthorp . . . . .	292
§ 30 Walter Chatton . . . . .	306
§ 31 Robert Holcot . . . . .	310
§ 32 Gregor von Rimini . . . . .	313
§ 33 Alfons von Toledo . . . . .	322
§ 34 Johannes von Mirecourt . . . . .	325
§ 35 Adam Wodham . . . . .	329
§ 36 Petrus von Ailly . . . . .	332
§ 37 Heinrich Heimbuche von Hessen . . . . .	334
§ 38 Rückblick . . . . .	337
Zweiter Teil	
THEOLOGEN DES 15. UND BEGINNENDEN	
16. JAHRHUNDERTS	
Erstes Kapitel	
Scotisten und Scotuskommentatoren . . . . .	339
§ 39 Wilhelm von Vaurouillon . . . . .	340
§ 40 Nicolaus de Orbellis . . . . .	343
§ 41 Pelbart von Temeswar . . . . .	343
§ 42 Johannes von Köln . . . . .	344
§ 43 Nicolaus Denyse . . . . .	346
§ 44 Paulus Scriptoris, Petrus Tartaretus und Franciscus Lychetus . . . . .	347
§ 45 Rückblick . . . . .	349
Zweites Kapitel	
Jacobus Almain und Johannes Maior von Hadington	
§ 46 Jacobus Almain . . . . .	350
§ 47 Johannes Maior von Hadington . . . . .	351
Drittes Kapitel	
§ 48 Gabriel Biel . . . . .	353
Schluß. . . . .	361

# Quellen

## I. Handschriften

*Assisi, Bibl. Comm.*

124 (Alexander von Alexandria I–III<sup>1</sup>)

172 (Wilhelm von Alnwick I–III)

*Basel, Universitätsbibliothek*

B IV 4 (Thomas Sutton, Quaest. I–II)

*Berlin, Staatsbibliothek*

Theol. Fol. 114 (Robert Cowton I)

Theol. Fol. 536 (Petrus Aureoli I)

*Bologna, Bibl. Comm.*

600 (1115) (Nicolaus de Orbellis III–IV)

*Brügge, Grand Sém.*

41 (Johannes Rodington I–IV)

*Cambridge, Gov. and Caius Coll.*

300 (Wilhelm von Nottingham I–IV)

324 (378) (Robert Cowton I)

*Erfurt, Stadtbücherei*

C A 2<sup>o</sup> 369 (Thomas Sutton, Quaest. I–II)

*Erlangen, Universitätsbibliothek*

257 (Landulfus Caracciolo II)

*Florenz, Bibl. Med. Laur.*

Plut. 30 dext. 2 (Hugo de Novo Castro I<sup>2</sup>)

*Florenz, Bibl. Naz.*

Conv. sopp. A III 641 (Hugo de Novo Castro II)

Conv. sopp. B VI 121 (Petrus Aureoli II–III)

Conv. sopp. C V 357 (Walter Chatton I–IV)

*Göttingen, Universitätsbibliothek*

Theol. 118 (Wilhelm von Ockham I–IV, Quodl.)

*London, Brit. Mus.*

Royal 11 C VI (Johannes Baconthorp I–III)

*München, Staatsbibliothek*

Clm 4400 (Robert Holcot I–IV)

Clm 5590 (Heinrich von Oyta, Lect. Prag.)

Clm 8453 (Petrus von Candia I–IV)

Clm 8718 (Franciscus von Perugia I–IV)

Clm 8854 (Franciscus de Mayronis, Conflatus)

Clm 8867 (Heinrich von Oyta, Lect. Paris.)

Clm 8881 (Petrus von Candia I–IV)

- Clm 11591 (Heinrich von Hessen, Lect. Eberb.)  
 Clm 13447 (Petrus de Aquila I, II, IV)  
 Clm 14383 (Herveus Natalis, Contra Durandum)  
 Clm 17468 (Heinrich von Oyta, Lect. Paris.)  
 Clm 18339 (Petrus de Aquila I–III)  
 Clm 18364 (Heinrich von Oyta, Lect. Paris.)  
 Clm 26309 (Durandus de S. Porciano II<sup>2</sup> und III<sup>2</sup>)  
 Clm 26650 (Alfons von Toledo I)  
*München, Universitätsbibliothek*  
 Fol. 52 (Wilhelm von Ockham I–IV)  
*Neapel, Bibl. Naz.*  
 VII C 28 (Johannes von Mirecourt I–III)  
*Oxford, Ball. Coll.*  
 197 (Antonius Andreas I–IV)  
*Oxford, Magd. Coll.*  
 99 (Thomas Anglicus, Contra Rob. Cowton et Duns Scotum)  
*Oxford, Merton Coll.*  
 93 (Robert Cowton I)  
 138 (Thomas Sutton, Quaest. I–II)  
*Oxford, Oriel Coll.*  
 70 (Antonius Andreas I–IV)  
*Padua, Bibl. Univ.*  
 1560 (Johannes de Anglia in Op. Oxon. I)  
*Paris, Bibl. Mazarine*  
 898 (Petrus de Palude I)  
 915 (Adam Wodham I)  
*Paris, Bibl. Nat.*  
 Nat. lat. 12330 (Durandus de S. Porciano I<sup>1</sup> und II<sup>2</sup>)  
 Nat. lat. 14570 (Johannes von Mirecourt I)  
 Nat. lat. 15363 (Petrus Aureoli, Scriptum)  
 Nat. lat. 15864 (Hugo de Novo Castro I)  
 Nat. lat. 15868 (Herveus Natalis I–II)  
 Nat. lat. 15886 (Walter Chatton I–IV)  
 Nat. lat. 15887 (Walter Chatton I–IV)  
 Nat. lat. 15892 (Adam Wodham I)  
*Paris, Bibl. Univ.*  
 194 (Petrus von Ailly I)  
*Reims, Bibl. de la ville*  
 502 (Herveus Natalis, Reprobationes excusationum Durandi)  
*Todi, Bibl. Comm.*  
 12 (Thomas Anglicus, Contra R. Cowton et D. Scotum)

*Tours, Bibl. Munic.*

359 (Antonius Andreas I–III)

*Troyes, Bibl. Munic.*

501 (Heinrich von Harcleý, Quaest.)

*Vatikan, Bibl. Apost. Vat.*

Vat. lat. 696 (Johannes Gerson, Comp. theol.)

Vat. lat. 901 (Franciscus de Mayronis, Quaest.)

Vat. lat. 955 (Adam Wodham I)

Vat. lat. 984 (Hugo de Novo Castro II)

Vat. lat. 1072 (Durandus de S. Porciano I<sup>3</sup> und II<sup>3</sup>)

Vat. lat. 1073 (Petrus de Palude II)

Vat. lat. 1075 (Durandus de S. Porciano, Quodl.)

Vat. lat. 1076 (Durandus de S. Porciano, Quodl.)

Vat. lat. 1082 (Johannes de Ripa I)

Vat. lat. 1096 (Franciscus de Marchia I–II)

Vat. lat. 1107 (Gratianus von Brescia I–II)

Vat. lat. 1113 (Anfredus Gonteri I)

Vat. lat. 5306 (Johannes Rodington I)

Vat. lat. 6768 (Petrus Aureoli I)

Vat. lat. 13687 (Heinrich von Harcleý I)

Barb. lat. 791 (Franciscus de Marchia II–IV)

Borgh. 123 (Petrus Aureoli I)

Borgh. 311 (Alexander von Alexandria I<sup>2</sup>)

Borgh. 329 (Petrus Aureoli, Scriptum)

Pal. lat. 340 (Johannes von Mirecourt I)

Ross. lat. 252 (Alexander von Alexandria I–III<sup>1</sup>)

Ross. lat. 431 (Thomas Anglicus, Contra Rob. Cowton I–III)

*Wien, Nationalbibliothek*

1468 (Jacobus von Lausanne I–IV)

1496 (Landulfus Caracciolo I)

1542 (Jacobus von Lausanne I)

3729 (Heinrich von Oyta, Lect. Prag.)

## II. Gedruckte Werke

Adam Goddam (Wodham),

*Super quattuor libros sententiarum*, Paris 1512.

Alphonsus Toletanus,

*In primum librum sententiarum*, Venedig 1490.

Andreas de Novo Castro,

*Primum scriptum sententiarum*, Paris 1514.

Antonius Andreas,

... *in quattuor sententiarum libros* ..., Venedig 1578.

- Bonaventura,  
*Commentaria in IV libros sententiarum...*, Quaracchi 1934–1939  
(Ed. min.).
- Durandus de S. Porciano,  
*In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quattuor*,  
Lyon 1563.
- Franciscus Lychetus,  
*In Io. D. Scotum super I sententiarum*, Neapel 1512.
- Franciscus de Mayronis,  
... *in IV sententiarum*, Avignon 1695.
- Gabriel Biel,  
*Super quattuor libros sententiarum*, Lyon 1514.
- Gregorius Ariminensis,  
*Super primum et secundum sententiarum*, Venedig 1532.
- Guilhelmus de Ockham,  
*Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earundemque  
decisiones*, Lyon 1495.
- Guillelmus de Rubione,  
... *disputatorum in quattuor libros magistri sententiarum*, Paris 1518.
- Guillermus Vorrillong,  
*Super quattuor libros sententiarum noviter correctus et apostillatus*, Venedig  
1496.
- Herveus Natalis,  
*Scripta in IV Petri Lombardi sententias*, Venedig 1505 und Paris 1647.
- Jacobus Almainus,  
*Dictata ... super sententias magistri Roberti Holcot...*, Paris 1526.
- Johannes Baconus (Baconthorp),  
*Quaestiones in quattuor libros sententiarum et quodlibetales*, Cremona 1618.
- Johannes de Bassolis,  
*In quattuor sententiarum libros*, Paris 1517.
- Johannes de Colonia,  
*Quaestiones magistrales in divina subtilissimi Scoti volumina sententiarum,  
Quodlibetorum...*, Basel 1510.
- Johannes Duns Scotus,  
*Opera omnia*, Paris 1891–1895 und Vat. 1950ff.
- Johannes Maior,  
*In primum, secundum, tertium et quartum sententiarum...*, Paris 1519.
- Nicolaus Denyse,  
*Opus super sententias...*, Rouen 1506.

- Nicolaus de Orbellis,  
*Super sententias* . . . , Hagenau 1503.
- Paulus Scriptoris,  
*Lectura* . . . *declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo*, Carpi 1506.
- Pelbartus de Temeswar,  
*Aureum Rosarium Theologiae ad sententiarum quattuor libros pariformiter quadripartitum*, Hagenau 1503–1508.
- Petrus de Alliaco,  
*Quaestiones super libros sententiarum*, Straßburg 1490.
- Petrus Aureoli,  
*Commentariorum in primum librum sententiarum* . . . , Rom 1596; . . . *in secundum, tertium et quartum librum sententiarum (et Quodlibeta)*, Rom 1605.
- Petrus de Palude,  
*Super tertium sententiarum*, Paris 1517.
- Petrus Tartaretus,  
. . . *commentaria sive* . . . *reportata in quattuor libros sententiarum et quodlibeta Ioannis Duns Scoti* . . . , Venedig 1583.
- Robertus Holcot,  
*Super quattuor sententiarum* . . . , Lyon 1510.
- Thomas Anglicus,  
*Contra Ioannem Scotum primo sententiarum libro*, Venedig 1523.
- Thomas de Aquino,  
*Summa theologica*, Turin 1937.

## Literatur

Mit Rücksicht auf den Raum haben wir in die folgende Übersicht nur die unmittelbar zitierte Literatur aufgenommen und davon abgesehen, auch die darüber hinaus durchgesehenen Monographien und Aufsätze anzuführen. Nicht genannt sind auch die Artikel aus den bekannten Lexika.

Agnello de Guimarães, *Hervé Noël* († 1323). Etude biographique. ArchFrPr 8 (1938) 5–81.

Amoròs, Léon, *Hugo von Novo Castro O. F. M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*. FranzStud 20 (1933) 177–222.

Auer, Johann, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. II. Teil: Das Wirken der Gnade. FrbTheolStud LXIV. H. Freiburg i. Br. 1951.

- Balič, Carlo, *De critica textuali scholasticorum scriptis accomodata*. Ant 20 (1945) 267–308.
- Baudry, Léon, *Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences*. ArchHistDoctrLittMA 18 (1943/45) 337–369.
- Ders., *Guillaume d'Occam*. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. T. I: L'homme et les oeuvres. Paris 1949.
- Birkenmajer, Alexander, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Beitr. zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Bd. XX, H. 5. Münster i. W. 1924.
- Borchert, Ernst, *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Tractat De communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme*. Beitr. XXXV, 4/5. Münster i. W. 1940.
- Buytaert, Eligius, *Peter Aureoli, Scriptum super Primum Sententiarum*. (Franciscan Institute Publications, Text Series Nr. 3.) Edited by Eligius M. Buytaert O. F. M. Bd. I: Introduction, Prologue – Distinction I. St. Bonaventure N. Y./Louvain/Paderborn 1953.
- Combes, André, *Jean de Vippha, Jean de Rupa ou Jean de Ripa*. Note sur une correction à apporter à la table des manuscrits latins du nouveau fonds à la bibliothèque national et sur l'histoire littéraire de Jean de Ripa. ArchHistDoctrLittMA 14 (1939) 253–290.
- Dettloff, Werner, *Zur Beurteilung der skotischen Akzeptionslehre*. WissWeish 16 (1953) 144–146.
- Ders., *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*. Franz Forsch, H. 10. Werl 1954. [Der Einfachheit halber zitiert als: Dettloff, Acceptatio.]
- Ders., *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*. WissWeish 19 (1956) 197–211.
- Ders., *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*. Ebd. 22 (1959) 17–28.
- De Wulf, Maurice, *Histoire de la philosophie médiévale*. 6. éd. entièrement refondue. 3 Bde. Louvain-Paris 1934–1947. [= De Wulf, Histoire].
- Doucet, Victorin, *Der unbekannte Scotist des Vaticanus lat. 1113 Fr. Anfredus Gonteri O. F. M. (1325)*. FranzStud 25 (1938) 201–240.
- Ders., *Commentaires sur les Sentences*. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmueller. Quaracchi 1954. [= Doucet]
- Dreiling, Raymundus, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung*. Beitr. XI, 6. Münster i. W. 1913.

Ehrle, Franz, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V.* Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites. FranzStud, B. H. 9. Münster i. W. 1925. [=Ehrle, Peter von Candia]

Élie, H., *Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500.* ArchHistDoctrLittMA 25–26 (1950–51) 193–243.

Emmen, Aquilin, *Heinrich von Langenstein und die Diskussion über die Empfängnis Mariens.* In: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag, hrsg. von J. Auer und H. Volk, München 1957, 625–650.

Feckes, Carl, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule.* Münstr. Beitr. z. Theol., H. 7. Münster i. W. 1925.

Fußnegger, Gerold, *Neues über Franz von Perugia.* FranzStud 25 (1938) 285–287.

Glorieux, Palémon, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol.* La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. ArchFrHist 26 (1933) 257–281.

Ders., *Le commentaire sur les Sentences attribué à Jean Gerson.* Rech ThéolAncMéd 18 (1951) 128–239.

Hechich, Barnabas, *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum Cowton O. F. M.,* Rom 1958.

Heilig, Konrad Josef, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen.* RömQschr 40 (1932) 105–176.

Heynck, Valens, *zur Lehre der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts.* FranzStud 24 (1937) 18–58.

Ders., *Die Reuelehre des Skotusschülers Johannes de Bassolis.* Ebd. 28 (1941) 1–36.

Ders., *Attritio sufficiens.* Bemerkungen zu dem Buche von H. Dondaine O. P. »L'attrition suffisante« (Paris 1943). Ebd. 31 (1949) 76–134.

Ders., *Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciaro, vom 26. November 1546 über die Gnadengewißheit.* Ebd. 31 (1949) 274–303, 350–395.

Ders., *Ockham-Literatur 1919–1949.* Ebd. 32 (1950) 164–183.

Ders., *zur Kontroverse über die Gnadengewißheit auf dem Konzil von Trient.* Ein bisher unbeachtetes Gutachten des Franziskanerkonventualen Jakobinus Malafossa. FranzStud 37 (1955) 1–17, 161–188.

Ders., *Der Skotist Hugo de Novo Castro O. F. M.* Ein Bericht über den

Stand der Forschung zu seinem Leben und zu seinem Schriftum. FranzStud 43 (1961) 244–270.

Hoffmann, Fritz, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxford-Kanzler Johannes Lutterell*. Nach der Handschrift CCV der Bibliothek des Metropolitankapitels. BreslStudHistTheol – NF, 9. Breslau 1941.

Iserloh, Erwin, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Mit einer Einleitung v. Joseph Lortz. Wiesbaden 1956.

Koch, Josef, *Die Jahre 1312–1317 im Leben des Durandus de S. Porciano, O. P.* MiscFrancEhrle I, Rom 1924, 265–306.

Ders., *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. Pr.* Xenia Thomistica III, Rom 1925, 327–362.

Ders., *Durandus de S. Porciano, O. P.* Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil: Literaturgeschichtliche Grundlegung. Beiträge XXVI, Münster i. W. 1927. [= Koch, Durandus]

Ders., *Jakob von Metz, der Lehrer des Durandus*. ArchHistDoctrLitt MA 4 (1929) 169–232.

Ders., *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozeß*. RechThéolAncMéd 7 (1935) 353–380, 8 (1936) 79–93, 169–197.

Kürzinger, Josef, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*. Beitr. XXII, 5/6, Münster i. W. 1930.

Landgraf, Arthur Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. I. Teil: Die Gnadenlehre, Bd. 1. Regensburg 1952.

Lang, Albert, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*. Beitr. XXX, 1/2. Münster i. W. 1930.

Ders., *Heinrich Tottin* v. Oyta. Beitr. XXXIII, 4/5. Münster i. W. 1937.

Langlois, Charles-Victor, *Jean de Bassolis Frère Mineur*. Rev HistFranc 1 (1924) 288–295.

Lechner, Josef, *Franz von Perugia, O. F. M., und die Quästionen seines Sentenzenkommentars*. FranzStud 25 (1938) 28–64.

Lennerz, Heinrich, *Ex schola Scoti*. Greg 12 (1931) 466–469.

Little, Andrew George, *The Grey Friars in Oxford*. Oxford 1892.

Ders., *The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century*. Arch FrHist 19 (1926) 803–874.

Longpré, Ephrem, *Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham O. F. M.* Ebd. 22 (1929) 232f.

- Maier, Anneliese, *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. DivThom (Fr.) 25 (1947) 147–166, 317–337.
- Dies., *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den »Cancellarius« nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona*. Greg 29 (1948) 213–251.
- Dies., *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*. ArchFrHist 46 (1953) 161–194.
- Dies., *Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts*. Ebd. 51 (1958) 369–409.
- Meier, Ludger, *De schola Franciscana Erfordiensis saeculi XV*. Ant 5 (1930) 57–94, 157–202, 233–262, 443–474.
- Meller, Bernhard, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*. FrbTheolStud, H. 27, Freiburg i. Br. 1954.
- Michalski, Konstanty, *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*. MiscFrancEhrle I, Rom 1924, 218–264.
- Pannenberg, W., *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*. Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengeschichte, Bd. 4. Göttingen 1954.
- Pasiecznik, M., *John de Bassolis, O. F. M. I. The Life of John de Bassolis*. FrancStud 13 (1953) H. 4, 59–77.
- Pelster, Franz, *Thomas von Sutton, O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*. ZKathTheol 46 (1922) 212–253, 361–401.
- Ders., *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*. MiscFrancEhrle I, Rom 1924, 307–356.
- Ders., *Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli, O. F. M., († 1322)*. EstEcl 9 (1930) 462–479, 10 (1931) 449–474.
- Ders., *Franziskanerlehrer um die Wende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts in zwei ehemaligen Turiner Handschriften*. (Nach Aufzeichnungen von Kardinal Ehrle †). Greg 18 (1937) 291–317.
- Ders., *Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Wilhelm von Ware, zum ersten Buch von einem Unbekannten und von Martin von Alnwick im Cod. 501 Troyes*. Schol 27 (1952) 344–367.
- Ders., *Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W. von Macclesfield O. P., H. von Harclay und anonymer Autoren der englischen Hochscholastik im Cod. 501 Troyes*. Schol. 28 (1953) 222–240.
- Ders., *Zur Überlieferung des Quodlibet und andere Schriften des Petrus Aureoli, O. F. M.* FrancStud 14 (1954) 392–411.
- Pelzer, Auguste, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326*. RevHistEccl 18 (1922) 240–270.
- Roth, Bartholomäus, *Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben*,

seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Franz Forsch, H. 3. Werl 1936.

Rubert, C., *Fr. Guillermo Rubió, O. F. M.* Apuntes bio-bibliografico-doctrinales. ArchIbAm 30 (1928) 5–32, 32 (1929) 145–181, 33 (1930) 5–42, 34 (1931) 161–176, 321–340.

Schmaus, Michael, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.* II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Beitr. XXIX, 1/2, Münster i. W. 1930. [= Schmaus, *Der Liber propugnatorius*]

Ders., *Uno sconosciuto discepolo di Scoto.* Intorno alla prescienza di Dio. RivFilNeoscol 24 (1932) 327–355.

Ders., *Thomas Wylton als Verfasser eines Kommentars zur aristotelischen Physik.* Eine Feststellung von Dr. Ludwig Hödl. Bayer. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Klasse, Sitz.-Ber. Jg. 1956, H. 9, München 1957.

Schmücker, Rainulf, *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli.* FranzForsch, H. 8, Werl 1941.

Schwamm, Hermann, *Magistri Ioannis de Ripa, O. F. M., doctrina de prescientia divina.* Inquisitio historica. Romae 1930.

Ders., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern.* Phil. u. Grenz., V. Bd., 1–4. H., Innsbruck 1934. [= Schwamm, *Vorherwissen*]

Stegmüller, Friedrich, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi.* T. I: Textus. Würzburg 1947. [= Stegmüller, RS I]

Trapp, Damasus, *Augustinian Theology of the 14th Century.* Augustiniana 6 (1956) 146–274.

Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie.*<sup>11</sup> Berlin 1928.

Valois, Noël, *Pierre Auriol, Frère Mineur.* HistLittFrance 33 (1906) 479–527.

Veuthey, Léon, *Pour l'histoire de la philosophie scolastique.* Alexandre d'Alexandrie, maître de l'université de Paris et ministre général de Frères Mineurs (1270–1314). ÉtFranc 43 (1931) 145–176, 319–344, 44 (1932) 21–42, 193–207, 321–336, 429–467.

Vignaux, Paul, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle.* Paris 1934.

Wegerich, Erich, *Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts.* FranzStud 29 (1942) 150–197.

Würsdörfer, Josef, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini.* Beitr. XX, 1. Münster i. W. 1917.

Xiberta, Bartomeu, *De mag. Johanne Baconthorp.* AnalOrdCarm 6 (1927) 3–128.



## EINLEITUNG

Im Anschluß an unsere Untersuchung der Akzeptionslehre des Duns Scotus<sup>1</sup> haben sich zwangsläufig die Fragen erhoben: Welche Bedeutung hat die scotische Lehre von der *acceptatio divina* für die Rechtfertigungslehre Luthers? Besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen Duns Scotus und Luther? Hat Duns Scotus mit seiner Akzeptionslehre das *simul iustus et peccator* Luthers vorbereitet? Und wenn ein Zusammenhang vorhanden ist, inwiefern hat dann Duns Scotus die entsprechende Vorbereitung geleistet? Rein äußerlich scheint eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Betonung der »Annahme« durch Gott und der »Gerechterklärung« durch Gott zu bestehen, und es kommt hinzu, daß tatsächlich auch eine geschichtliche Verbindung von Luther zurück zu Duns Scotus gegeben ist, nämlich über Gabriel Biel und Wilhelm von Ockham.

Die nun folgende Untersuchung will jener Entwicklung von Duns Scotus bis Luther nachgehen und dadurch auch die Arbeiten ergänzen, die vor allem C. Feckes<sup>2</sup> und P. Vignaux<sup>3</sup> für einige Theologen und unter bestimmten Gesichtspunkten schon geleistet haben. Um nicht ins Uferlose zu geraten, haben wir unser Thema von vornherein in doppelter Hinsicht eingeschränkt: im Hinblick auf die Probleme und im Hinblick auf die Theologen. Die Einschränkung auf die Akzeptions- und Verdienstlehre ist sachlich begründet, insofern die vor allem von Duns Scotus entwickelte Akzeptionslehre einerseits die Kernfrage der Rechtfertigungslehre zu beantworten sucht, wodurch ein Mensch gerechtfertigt wird, worin der Grund für die Verdienstlichkeit seiner Werke liegt und andererseits auch seinsmäßige Aussagen über die Rechtfertigung und ihre Bedingungen macht, und insofern es auch für die Beurteilung der Rechtfertigungslehre Luthers insbesondere um die Fragen geht, wodurch der Mensch gerechtfertigt wird und ob das *simul iustus et peccator* nur im konkret-heilsgeschichtlichen oder auch im ontologischen Sinne zu verstehen ist. Bei der Verdienstlehre werden wir im allgemeinen nur das *meritum vitae aeternae* berücksichtigen, nicht

<sup>1</sup> W. Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954; vgl. 230f.

<sup>2</sup> C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925.

<sup>3</sup> P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934.

auch das *meritum gratiae*. Ausgeklammert sind auch die Fragen um die Leistungsfähigkeit der reinen Menschennatur im allgemeinen, einbezogen jedoch die Frage, wie sich die *natura pura* zur *acceptatio divina* verhält. Die Einschränkung auf die besondere Berücksichtigung der Franziskanertheologen ist geschichtlich insofern begründet, als die Entwicklung der Rechtfertigungslehre von Duns Scotus bis Luther vor allem im Bereich der Franziskanertheologen beziehungsweise der Scotistenschule verlief oder doch wenigstens bis zu einem gewissen Grade vom scotisch-scotistischen Denken beeinflusst war. Da die Franziskanertheologen jedoch ständig im Gespräch mit Lehrern aus dem Weltklerus und anderen Orden standen und der Scotismus selbst nicht auf den Franziskanerorden beschränkt war, müssen auch andere Theologen mit herangezogen werden. Daß unsere Auswahl auch auf diesen oder jenen Autor hätte verzichten und statt dessen den einen oder anderen hätte mit einbeziehen können, soll nicht in Abrede gestellt werden; wir glauben jedoch, die wichtigen und charakteristischen Autoren erfaßt zu haben.

Der Themastellung entsprechend ergeben sich für unserer Untersuchung zunächst geschichtlich zwei große Gruppen: die Theologen des 14. Jahrhunderts und die Theologen des 15. Jahrhunderts. Da die Theologie des 15. Jahrhunderts sich aber auch formal und sachlich von der des 14. Jahrhunderts unterscheidet, ist diese Einteilung ebenso sachlich berechtigt. Innerhalb der Gruppen hätte die Reihenfolge der einzelnen Theologen auch eine andere sein können, als wir sie gewählt haben, wir mußten uns aber für eine entscheiden und wählten im allgemeinen die nach der bekannten oder mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit anzunehmenden Abfassungszeit der Sentenzenkommentare oder sonstiger einschlägiger Schriften der betreffenden Autoren.

Methodisch wollen wir grundsätzlich so vorgehen wie bei unserer Untersuchung der scotischen Akzeptationslehre, d. h. wir wollen uns nicht darauf verlegen, aus den einzelnen Werken die entscheidenden Sätze zu sammeln und durch Kompilation solcher Texte mosaikartig ein Bild der Lehre des betreffenden Autors oder der Theologen eines bestimmten oder des gesamten Zeitraumes zusammenfügen, sondern es kommt uns darauf an, möglichst deutlich werden zu lassen, in welchem Zusammenhang und in welcher Weise der einzelne Autor die betreffenden Probleme gesehen und behandelt, welche Lösungen er vorgebracht hat und wie manche Entwicklungen verlaufen sind. Da nicht alle Autoren gleich bedeutend und eigenständig sind, versteht es sich von selbst, daß zur Vermeidung

ung unergiebigter Wiederholungen bei den Textanalysen nicht alle in der gleichen Weise und in dem gleichen Umfang zu Wort kommen werden. Das Hauptinteresse wird den Theologen des 14. Jahrhunderts bzw. der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu gelten haben. Luther wird in unserer Untersuchung nicht mehr mit einbezogen. In der Hauptsache werden wir uns jeweils mit *I Sent., dist 17* zu befassen haben; bei vielen Autoren müssen jedoch auch andere Stellen herangezogen werden, vor allem *II Sent., dist 26–28*.

Die Werke, die wir berücksichtigen müssen, sind zum großen Teil nur handschriftlich erhalten. Wo Druckausgaben vorliegen, wurden, sofern es erforderlich erschien und möglich war, Handschriften zum Vergleich herangezogen, da bekanntlich die Wiegen- und Frühdrucke der scholastischen Autoren nicht immer gleich zuverlässige Texte bieten. Nur geringfügige Varianten teilen wir im allgemeinen jedoch nicht mit. Die lateinischen Texte werden in der heute üblichen Schreibweise wiedergegeben.

ERSTER TEIL  
THEOLOGEN DES 14. JAHRHUNDERTS

---

Erstes Kapitel

**Zeitgenossen des Duns Scotus, die nicht Scotisten waren**

Von den Theologen, die ungefähr zur gleichen Zeit wie Duns Scotus lehrten, ohne daß sie seine Schüler oder ausgesprochene Anhänger gewesen sind, behandeln wir zunächst einige Franziskaner und dann Theologen aus dem Weltklerus und dem Dominikanerorden. Es sind dies die Franziskaner Alexander von Alexandria, Wilhelm von Nottingham, Robert Cowton und Petrus Aureoli, aus dem Weltklerus Heinrich von Harcley und aus dem Dominikanerorden Hervaeus Natalis, Thomas Anglicus, Durandus de S. Porciano, Petrus de Palude und Jacobus von Lausanne.

I. AUS DEM FRANZISKANERORDEN

§ 1 Alexander von Alexandria

Alexander Bononi, nach seinem Geburtsort Alexandria in Piemont auch Alexander von Alexandria genannt, ist um 1270 geboren und hat Ende des 13. Jahrhunderts in Paris studiert. Als er 1303 Partei für Bonifaz VIII. gegen Philipp den Schönen ergriff, mußte er Paris verlassen und wurde Lector Sancti Palatii in Rom. Später kehrte er wieder nach Paris zurück, 1307–1308 war er daselbst Magister Regens<sup>1</sup>, 1313 wurde er Ordensgeneral, und am 5. Oktober 1314 ist er in Rom gestorben. In Paris war er wohl nicht Schüler<sup>2</sup>, sondern Kollege des Duns Scotus und später, durch Gonsalvus von Balboa dazu designiert, dessen Nachfolger auf dem Pa-

<sup>1</sup> P. Glorieux, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle.* ArchFrancHist 26 (1933) 281.

<sup>2</sup> So J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenehre in der Hochscholastik II*, Freiburg i. Br. 1951, 70 und 155.

riser Lehrstuhl<sup>3</sup>. Über Leben, Werke und philosophische Lehren Alexanders informiert am eingehendsten L. Veuthey<sup>4</sup>. Was schon M. Schmaus festgestellt hat, daß Alexander in keine bestimmte Richtung eingeordnet werden kann<sup>5</sup>, ergibt sich auch aus der Arbeit von Veuthey. Er ist weder im eigentlichen Sinne Bonaventuraner, noch Scotist, noch Thomist, noch Nominalist, noch ist er als Eklektiker zu bezeichnen; er ist vielmehr ein »augustinianus ab aristotelismo temperatus ac disciplinatus«<sup>6</sup>, der sich die Eigenständigkeit seines Urteils in allem bewahrt hat. Erhalten sind von ihm neben den Sentenzenkommentaren Erklärungen der Heiligen Schrift, ein Metaphysik-Kommentar, *Quaestiones quodlibetales*, ein *Tractatus de usuris* und ein *Tractatus de anima*, alle jedoch nur handschriftlich. Literarkritisch ungelöste Probleme bestehen immer noch im Hinblick auf seinen Sentenzenkommentar, der in zwei verschiedenen Redaktionen vorliegt. Uns standen der Cod. Vat. Ross. 252 (= VR) und der Cod. lat. 124 der Bibl. Comm. von Assisi (= Ass) für die erste Redaktion des ersten Buches und der Codex Borghese 311 der Bibl. Vaticana für die zweite Redaktion des ersten Buches zur Verfügung<sup>7</sup>. Wir können uns jeweils auf die Untersuchung von I Sent., dist. 17 beschränken.

*I Sent., dist. 17, nach der ersten Redaktion*

In der ersten Fassung seines Kommentars zum ersten Sentenzenbuche, die vor 1303 anzusetzen ist<sup>8</sup>, erörtert Alexander von Alexandria im ersten, uns interessierenden Teil der dist. 17 vier Fragen: 1. »Utrum praeter donum caritatis increatae sit ponere donum caritatis creatae.«<sup>9</sup> 2. »Utrum caritas sit amabilis ex caritate.«<sup>10</sup> 3. »Utrum caritas sit certitudinaliter cognoscibilis ab habente.«<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1928, 621; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus II*, Münster 1930, 236; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale II*, Louvain-Paris 1936, 330.

<sup>4</sup> *Pour l'histoire de la philosophie scolastique*. Alexandre d'Alexandrie, maître de l'université de Paris et ministre général des Frères Mineurs (1270–1314). *ÉtFranc* 43 (1931) 145–176, 319–344; 44 (1932) 21–42, 193–207, 321–336, 429–467.

<sup>5</sup> M. Schmaus, *a. a. O.*, 664.

<sup>6</sup> A. Tectaert in der Rezension der genannten Untersuchung von L. Veuthey in *CollFranc* 4 (1934) 84–92, hier 92.

<sup>7</sup> Vgl. Stegmüller, *Repert. Comm. in Sent. Petri Lombardi, I*, Würzburg 1947, nn. 55 und 56; zu den literarkritischen Problemen vgl. auch Fr. Pelster, *Franziskanerlehrer um die Wende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts in zwei ehemaligen Turiner Handschriften* (Nach Aufzeichnungen von Kardinal Ehrle). *Greg* 18 (1937) 291–317, hier 311–317. Pelster meldet gegen die Authentizität von Vat. Ross. 252 Bedenken an.

<sup>8</sup> Stegmüller, *a. a. O.*, 55.    <sup>9</sup> VR 26ra; Ass 20va.

<sup>10</sup> VR 26va; Ass 21ra.

<sup>11</sup> VR und Ass a. a. O.

4. »Utrum caritas sit cognoscibilis in universali et quid sit a non habente.<sup>12</sup>« Diese vier Fragen entsprechen in der Anordnung und auch fast wörtlich in der Formulierung denen, die Bonaventura an der gleichen Stelle behandelt. Bei Bonaventura lauten sie: 1. »Utrum praeter caritatem increatam poni debeat habitus caritatis creatus.<sup>13</sup>« 2. »Utrum caritas diligenda sit ex caritate.<sup>14</sup>« 3. Utrum quis certitudinaliter scire possit se esse in caritate.<sup>15</sup>« 4. »Utrum caritas in universali sit cognoscibilis etiam a non habente eam.<sup>16</sup>« Die Abhängigkeit von Bonaventura ist auch bei der Behandlung der Fragen sehr deutlich. Die Begriffe *acceptatio* und *acceptare* fallen nur ein paarmal. So im Zusammenhang mit der Frage, ob der die Caritas Besitzende mit Sicherheit erkennen könne, daß er sie besitze. Alexander verneint diese Frage und gibt als Grund dafür an, daß die Caritas die göttliche Akzeption impliziert und wir nicht wissen können, ob wir genehm und lieb sind<sup>17</sup>. Im einzelnen sind die Ausführungen Alexanders in seinem ersten Kommentar für die Entwicklung der Akzeptionslehre ohne einen unmittelbaren Beitrag.

Zu den beiden Handschriften wäre zu erwähnen, daß sie sehr gut übereinstimmen. Der Cod. Vat. Ross. bringt mehrfach am Rand *ex - tra* - Vermerke und Einschübe, die in der Handschrift von Assisi nicht zu finden sind.

*I Sent., dist. 17, nach der zweiten Redaktion*

Wenn auch die Akzeptionslehre im zweiten Kommentar Alexanders, der nicht vor 1309 anzusetzen ist<sup>18</sup>, nicht die Rolle spielt wie bei Duns Scotus und anderen Theologen, so ist doch bemerkenswert, daß Alexander hier sehr viel mehr als in seinem ersten Kommentar von der *acceptatio divina* redet, und man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß Alexander in der Zwischenzeit Gelegenheit hatte, die scotische Lehre wenigstens bis zu einem gewissen Grade näher kennen zu lernen. Die Tatsache, daß die Akzeptionslehre erst im zweiten Kommentar Alexanders eine näher umrissene Gestalt gewinnt, dürfte auch dagegen sprechen, in diesem einen Schüler des Duns Scotus zu sehen. Als solcher hätte er sich doch wohl schon in seinem ersten Kommentar eingehender mit den

<sup>12</sup> VR 26vb; Ass 21rb.

<sup>13</sup> Ed. min. I, 236b.

<sup>14</sup> Ed. min. I, 240a.

<sup>15</sup> Ed. min. I, 242a.

<sup>16</sup> Ed. min. I, 244a.

<sup>17</sup> »... dicendum quod quamdiu homo vivit, non potest certitudinaliter scire nec de se nec de alio: non de alio... de se etiam non potest scire, cuius ratio est, quia caritas implicat divinam acceptionem et quia nescimus, utrum sumus deo accepti et cari, ideo etc.« VR 26va; Ass 21ra.

<sup>18</sup> Stegmüller, *a. a. O.*, 56.

Thesen seines Meisters befaßt. Der Einfluß Bonaventuras ist auch in der zweiten Fassung von I, 17 unverkennbar, aber ebenso unverkennbar dürfte auch die Anregung sein, die von Duns Scotus ausgegangen ist.

Für die zweite Redaktion stand uns die Handschrift Borgh. 311 zur Verfügung. Nach einem Überblick über die Ansicht des Lombarden<sup>19</sup> stellt sich Alexander im ersten Teil der *Distinctio* drei Fragen: 1. »Utrum caritas sit habitus creatus«. 2. »Utrum hic habitus possit cognosci a nobis«. 3. »Utrum hic habitus sit amabilis ex caritate«<sup>20</sup>. Wir finden in ihnen faktisch die vier Fragen des ersten Kommentars wieder; die zweite Frage des zweiten Kommentars hat lediglich die dritte und vierte des ersten Kommentars zusammengekommen. Für unser Akzeptationsproblem ist nur die erste *Quaestio* von Interesse: »Utrum caritas sit habitus creatus«.

Alexander gliedert den Stoff dieser *Quaestio* in drei Artikel. Der erste zeigt, daß nach allgemeiner Lehre ein *Habitus* erforderlich ist, der zweite zeigt, wie dieser *Habitus* näherhin beschaffen ist und der dritte, wie dieser *Habitus* sich zur Gnade verhält.

Für die These des ersten Artikels führt Alexander drei Gründe an. Von den beiden ersten sagt er, daß sie »virtualiter sunt in scripto fratris Bonaventurae«<sup>21</sup>. Sie stehen bei Bonaventura I Sent., dist 17, p. 1, a. un., q. 1, an vierter und fünfter Stelle unter *Sed contra*<sup>22</sup>. Uns interessiert die *secunda ratio* Alexanders. Sie bringt der Sache nach das gleiche wie das entsprechende Argument Bonaventuras, trägt jedoch unverkennbar scotische Züge. Rein äußerlich tritt das schon dadurch hervor, daß Alexander dauernd mit den Begriffen *acceptare*, *acceptus*, *acceptatio* arbeitet, während sich bei Bonaventura kein solcher Ausdruck findet. Die Unterscheidung und die Frage nach dem Früher oder Später von *acceptatio actus* und *acceptatio personae* bzw. *acceptatio habitus* klingt bei Alexander an, was bei Bonaventura schon infolge seiner anderen Terminologie nicht der Fall ist. Die für Duns Scotus wichtige Unterscheidung zwischen *ratio meriti* und *ratio acceptationis*<sup>23</sup> scheint Alexander nicht erfaßt zu haben; er hat sie sich hier wenigstens nicht zu eigen gemacht<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Fol. 73ra–va.

<sup>20</sup> 73va.

<sup>21</sup> 73vb.

<sup>22</sup> Ed. min. I, 237b.

<sup>23</sup> Die *ratio meriti* ist die göttliche Akzeptation, die *ratio acceptationis* vornehmlich die *Caritas*. Vgl. Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina* . . . , 52f. u. a.

<sup>24</sup> Das Argument *Alexanders* lautet: »Principium merendi est in nobis formaliter, sed caritas est principium merendi; ergo est in nobis sicut forma. Maior sic ostenditur: mereri est per actum deo acceptum, quia actus meritorius non est nisi actus proportionatus fini, actus autem non est proportionatus fini, nisi sit acceptus, sed actus non

Im zweiten Artikel, in dem sich Alexander über die nähere Beschaffenheit der Caritas äußert, knüpft er an die drei für die These des ersten Artikels vorgebrachten Argumente an und nennt die Caritas einen »habitus distinctivus iusti ab iniusto«, einen »habitus acceptativus« und eine »rectissima affectio animi«<sup>25</sup>. Bei der Erklärung der zweiten Qualifikation sagt Alexander, wie es zur weißen Farbe gehöre, *formaliter* weiß zu machen, so gehöre es zum Liebeshabitus, *formaliter* lieb zu machen. Lieb machen und akzeptiert machen, bedeutet für ihn dasselbe. Er fügt jedoch hinzu, daß die Akzeption dazu nur von seiten des Akzeptierten, nicht von seiten des akzeptierenden Gottes erforderlich ist, was seinen Grund darin hat, daß das Akzeptieren Gottes ein innergöttlicher Akt ist, dessen Grund nichts Geschaffenes sein kann<sup>26</sup>. Dieser Text verdient insofern Aufmerksamkeit, als darin das von Duns Scotus immer wieder betonte und konsequent berücksichtigte Axiom *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* berührt und ausdrücklich anerkannt wird<sup>27</sup>. Einen weiteren Gedanken, der uns auch bei Duns Scotus begegnet ist, finden wir in der Erklärung der dritten Qualifikation der Caritas als *rectissima affectio animi*. Wie ein Akt recht ist, der mit dem göttlichen Willen gleichförmig ist, so ist jener Habitus die Rechtheit, welcher der Grund dieser Gleichförmigkeit im Akt ist, ein solcher ist aber die Caritas; denn eben dadurch, daß die Caritas der *habitus acceptativus* ist, ist sie auch ein *habitus conformativus*: wie nämlich Gott sich selbst liebt, so akzeptiert er diejenigen, welche ihn in entsprechender Weise lieben<sup>28</sup>. Der

est acceptus, nisi cliciens sit acceptum, quia non quia bona facimus, ideo boni sumus, sed e converso quia boni sumus, bona facimus, ita quod acceptationem actus acceptatio praevia per modum habitus; et hoc dicimus, quia principium merendi est principium acceptandi, sicut ergo est principium acceptandi, ita est principium merendi . . . « 73vb. Das Argument *Bonaventuras* lautet: »Item, caritas est principium merendi; sed non quia bona facimus ideo boni sumus, sed magis e converso: ergo caritas prius facit bonum, quam eliciat actum: sed cum aliquis de non bono fit bonus, necesse est aliquid poni in ipso de novo, et hoc non potest esse actus: ergo habitus«. Ed. min. 237b.

<sup>25</sup> 74ra.

<sup>26</sup> »Nam sicut de ratione albedinis est facere album formaliter, ita de ratione caritatis est facere carum formaliter; facere autem carum et acceptum pro eodem habeo. Requiritur ad hoc acceptatio ex parte acceptati et non ex parte dei acceptantis, cuius ratio est, quia acceptare dei est quidam actus eius intrinsecus, cuius ratio non potest esse aliquid creatum.« 74ra.

<sup>27</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 84ff., 92; ebenso ders., Zur Beurteilung der skotischen Akzeptionslehre. *WissWeish* 16 (1953) 145.

<sup>28</sup> »... sicut actus est rectus, qui conformatur voluntati divinae, ita ille habitus est rectitudo, qui est ratio huius conformitatis in actu; talis autem est caritas. Nam eo

Anklang an Duns Scotus liegt in der Begründung, die Alexander am Schluß gibt und die in etwa dem entspricht, was Duns Scotus zu der Frage sagt, warum die Caritas *ratio formalis* der göttlichen Akzeption ist: der Grund liegt darin, daß der Mensch, der die Caritas besitzt, an der Liebe teilhat, mit der Gott sich selbst liebt<sup>29</sup>.

Im dritten Artikel weist Alexander auf, daß *gratia* und *caritas* identisch sind und versucht von daher eine Rechtfertigung der Magisterlehre in dem Sinne, daß neben der *gratia* nicht eine *caritas* als *habitus creatus* nötig ist<sup>30</sup>. In der Antwort auf ein *argumentum principale* vertritt er schließlich auch die Ansicht, daß Gott *de potentia absoluta* eine Seele auch ohne den eingegossenen Liebeshabitus akzeptieren könnte, daß er es *de potentia ordinata* aber nicht tut<sup>31</sup>.

### Zusammenfassung

Das Ergebnis unserer Untersuchung der Texte des Alexander von Alexandria ist nicht reich. Es umfaßt folgende Einzelheiten:

1. Im Hinblick auf die scotische Akzeptionslehre unterscheiden sich die beiden Redaktionen Alexanders insofern, als die erste kaum von Duns Scotus berührt zu sein scheint, während sich in der zweiten sehr wohl scotische Einflüsse feststellen lassen, auch wenn Alexander nicht den Eindruck erweckt, daß er konsequent und tiefer in die Lehre des Duns Scotus eingedrungen ist. Das Ganze legt jedoch den Schluß nahe, daß Alexander sich wohl erst vor der zweiten Redaktion seines Sentenzenkommentares etwas näher mit der Akzeptionslehre des Duns Scotus beschäftigt hat.

2. Schon rein äußerlich sind die Ausführungen Alexanders in seinem zweiten Kommentar weitgehend durch die Terminologie der scotischen Akzeptionslehre bestimmt. Inhaltlich konnten wir folgende Hauptgedanken feststellen:

a. Mit Duns Scotus vertritt Alexander die Meinung, daß die göttliche Akzeption *de potentia dei absoluta* ohne die Caritas erfolgen kann, daß sie *de potentia dei ordinata* jedoch nicht ohne sie erfolgt.

ipso quod caritas est habitus acceptativus, eo ipso est habitus conformativus; sicut enim deus diligit se ipsum, ita acceptat diligentes se modo congruo.« 74ra.

<sup>29</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 90f.

<sup>30</sup> 74ra.

<sup>31</sup> »... quod de potentia absoluta posset (scil. deus) acceptare animam sine dispositione infusa (scil. caritate), de potentia autem ordinata non acceptat nisi praevio aliquo habitu.« 74ra. – Zur Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* vgl. bes. E. Borchert, *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme*, Münster 1940, 46–74. Dazu: W. Pannenberg, *Die Prädestinationlehre des Duns Scotus* ... , 133–139.

b. Ähnlich wie Duns Scotus lehrt Alexander, daß die von der Caritas herrührende Akzeptabilität ihren Grund darin hat, daß die Caritas den Menschen, der sie besitzt, an der Liebe Gottes zu sich selbst teilnehmen läßt.

c. Alexander anerkennt der Sache nach ausdrücklich das von Duns Scotus vertretene Axiom *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*; eine nähere Begründung dieses Satzes finden wir jedoch bei ihm in diesem Zusammenhang nicht.

d. Die Unterscheidung und die Frage nach dem Früher oder Später von *acceptatio actus* und *acceptatio personae* bzw. *acceptatio habitus* können wir bei Alexander feststellen; die Unterscheidung zwischen *ratio meriti* und *ratio acceptationis*, auf die Duns Scotus entscheidenden Wert gelegt hatte, vermissen wir jedoch bei ihm<sup>32</sup>.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß das Quodlibet Alexanders<sup>33</sup> keine für unser Problem einschlägige Quaestio enthält.

## § 2 Wilhelm von Nottingham

Wilhelm von Nottingham war um 1312 Lector in Oxford<sup>34</sup>, später Provinzial und ist am 5. Oktober 1336 zu Leicester gestorben. Sein Sentenzenkommentar ist in der Handschrift Cambridge, Gonville and Caius College, 300, enthalten und als solcher von E. Longpré identifiziert worden<sup>35</sup>. Longpré hat auch darauf hingewiesen, daß Robert Cowton Wilhelm von Nottingham zitiert<sup>36</sup>, woraus sich schließen läßt, daß der Sentenzenkommentar des Robert Cowton nach dem des Wilhelm von Nottingham geschrieben ist.

Nach kurzen Bemerkungen über Probleme, die mit der *invisibilis missio* des Heiligen Geistes gegeben sind und auf deren Behandlung an anderer Stelle verwiesen wird, wendet Wilhelm von Nottingham sich der ersten und für uns in Frage kommenden Quaestio von I, 17 zu, die er in der geläufigen Weise formuliert und ganz auf das Akzeptationsproblem konzentriert: »Utrum praeter praesentiam spiritus sancti sit necesse ponere caritatem creatam in anima viatoris ad hoc, ut actum meritorium eliciat et a deo acceptetur«<sup>37</sup>. Die Lösung der Frage gibt Wilhelm in vier Teilen: er erklärt

<sup>32</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 160f.

<sup>33</sup> Vat. lat. 932, fol. 1r–27v (qq. 1–16) und fol. 72v–80r (qq. 17–21).

<sup>34</sup> Vgl. A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, 165f.

<sup>35</sup> E. Longpré, *Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham O. F. M.* ArchFrancHist 22 (1929) 232–233.

<sup>36</sup> Oxford, Merton College, 91, fol. 6ra; vgl. Longpré, a. a. O., 232. Die entsprechende Stelle steht bei Wilhelm von Nottingham in der erwähnten Handschrift fol. 1vb–2vb.

<sup>37</sup> 54rb.

erstens, was es bedeutet, daß Gott einen Menschen zum ewigen Leben akzeptiert oder nicht akzeptiert, zweitens, weshalb ein Akt des Menschen *completive* verdienstlich und des ewigen Lebens würdig genannt werden kann, er zeigt drittens, daß die geschaffene Caritas zur Akzeption nicht absolut notwendig ist und viertens, daß es sich hierfür nur um eine bedingte Notwendigkeit handelt<sup>38</sup>. Diese Übersicht zeigt bereits, daß wir es bei Wilhelm von Nottingham mit einem Theologen zu tun haben, der sich bis zu einem gewissen Grade deutlicher auf der Linie der scotischen Thesen bewegt.

Daß Gott jemanden zum ewigen Leben akzeptiert, bedeutet nichts anderes, so sagt Wilhelm im ersten Abschnitt, als daß er will, daß der Akzeptierte selbst auf Grund der Disposition, die er dann hat, würdig ist, das ewige Leben zu erlangen. Daß Gott jemanden nicht akzeptiert, besagt hingegen, daß Gott nicht will, daß der betreffende Mensch der Disposition entsprechend, die er dann hat, würdig sei, das ewige Leben zu erlangen. Man sollte nicht übersehen, daß Wilhelm in diesem Zusammenhang »non velle« statt »nolle« sagt. Er tut es offenbar, um nicht im Sinne einer Reprobationsthese verstanden zu werden<sup>39</sup>.

Bei der Erörterung des zweiten Abschnittes seiner Lösung, was unseren Akten die eigentliche Verdienstlichkeit für das ewige Leben gibt, setzt Wilhelm von Nottingham voraus, daß es sich dabei um ein *meritum de condigno* handelt<sup>40</sup>, was, wie er im Verlauf erklärt, besagt, »quod inter ipsum et praemium sit proportio qualitatis«<sup>41</sup>. Nach kurzem Eingehen auf fremde Meinungen äußert Wilhelm schließlich seine eigene. Es scheint mir, so beginnt er, daß unsere Akte jene Kondignität, durch die sie des ewigen Lebens würdig sind, nicht aus sich, nicht *totaliter* aus dem freien Willen und auch nicht aus der zeitlichen Gegenwart des Heiligen Geistes haben, der

<sup>38</sup> »Ideo primo videndum est . . . , quid sit proprie deum hominem acceptare ad vitam aeternam; secundo, unde sit completive, quod actus humanus potest dici meritorius et condignus vita aeterna; tertio ex his ostendam, quod non sit necesse caritatem creatam in anima necessitate absoluta ad hoc quod etc.; et quarto ostendam hoc esse necessarium necessitate condicionata.« 55ra.

<sup>39</sup> »Dico igitur, quod deum acceptare aliquem ad vitam aeternam nihil aliud est quam velle ipsum acceptum pro illa dispositione, quam tunc habet, esse dignum consequi vitam aeternam; non acceptare est deum non velle — non dico nolle, sed non velle — aliquem secundum dispositionem, quam pro tunc habet, esse dignum consequi vitam aeternam.« 55rb.

<sup>40</sup> »Secundo videndum est, unde est, quod actus nostri, scilicet liberi arbitrii, possunt esse digni vel meritorii vitae aeternae, merito dico de condigno.« 55rb.

<sup>41</sup> 55va.

durch die Gnade in uns wohnt, sondern aus der Anordnung bzw. dem Gesetze Gottes, durch das er von Ewigkeit her »ordinatissime« festgesetzt hat, daß jeder Mensch im Pilgerstande, der von der Gnade des in ihm wohnenden Heiligen Geistes geformt ist und einen gnadenhaften Akt hervorbringt, auch des ewigen Lebens würdig sein werde<sup>42</sup>. Die auch von Duns Scotus für das Zustandekommen des verdienstlichen Aktes geforderten Faktoren sind also hier, wenn auch nur ganz kurz, berührt: die Tätigkeit des freien Willens, die Gnade und die göttliche Akzeption. Es folgt noch ein Beispiel, das die Gratuität des *praemium vitae aeternae* auch für den *actus gratuitus* dartun soll. Wilhelm von Nottingham begründet hier seine These zwar nicht ausdrücklich mit dem Axiom *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* wie Duns Scotus, seine Ausführungen lassen jedoch vermuten, daß seinen Gedanken dieses Axiom zugrunde liegt.

Daraus, daß es von einem freien göttlichen Willensentscheid abhängt, daß jeder Mensch, der die Gnade besitzt, von Gott akzeptiert und gerettet wird und jeder, der die Gnade nicht besitzt, nicht akzeptiert und nicht gerettet, sondern verdammt wird, folgert Wilhelm seine dritte These, daß *de potentia dei absoluta* der Mensch auch ohne irgendeinen geschaffenen Habitus gerechtfertigt und akzeptiert werden und das ewige Leben erlangen könne, weil Gott seine Macht nicht an die Sakramente und infolgedessen auch nicht an irgendwelche andere geschaffene Formen gebunden hat. Und er fügt hinzu, daß Gott, wenn er das so wollte, nicht schlecht oder ungeordnet wollte<sup>43</sup>.

Im vierten Artikel vertritt Wilhelm dann die bekannte Ansicht, daß *de potentia dei ordinata* die Caritas zum verdienstlichen Handeln erforderlich ist. Dabei fällt auf, daß Wilhelm, ähnlich wie Robert

<sup>42</sup> »Quidem igitur dico breviter, quod mihi videtur, quod illam condignitatem, qua actus nostri sunt condigni vita aeterna, non habent ex se nec totaliter ex libero arbitrio nec etiam ex praesentia temporali spiritus sancti inhabitantis per gratiam, sed ex dispositione sive lege dei, qua ab aeterno ordinatissime instituit et ordinavit, quod quicumque viator informatus gratia spiritus sancti inhabitantis in eo actum gratuitum eliceret et foret condignus vita aeterna.« 55va.

<sup>43</sup> »Ex hoc facile est videre tertium, quia ex quo dependet divino decreto, quod omnis habens gratiam sit acceptus deo et salvabitur et non habens gratiam non sit acceptus nec salvabitur, sed damnabitur, quantum est ex parte talis dispositionis et tale decretum sicut eius executio extrema dei liberalitate processum et per consequens potuit aliud decrevisse, sequitur, quod loquendo de dei potentia absoluta posset homo iustificari et acceptari et consequi vitam aeternam sine aliquo habitu creato in anima viatoris; nec enim alligavit potentiam suam sacramentis nec per consequens quibuscumque aliis formis creatis . . .« 55vb.

Cowton, offenbar nicht an eine aktive Beteiligung der Caritas denkt. Er sagt lediglich ganz allgemein »mediante habitu caritatis« und daß die Seele durch die Caritas »formaliter grata« wird<sup>44</sup>. Was die Formulierung dieser vierten These nur mehr vermuten ließ, wird in der Erwiderung auf ein Argument ziemlich deutlich. Dort unterscheidet Wilhelm beim verdienstlichen Akt die *substantia actus*, die *totaliter* vom Willen stammt, und die *circumstantia actus*, auf Grund deren der Akt verdienstlich und der göttlichen Akzeption würdig genannt wird und die *principaliter* von Gott herkommt und erst in zweiter Linie vom Willen, der seinen Akt mit entsprechender Anstrengung und in der von Gott vorgeschriebenen Weise hervorbringt<sup>45</sup>. Von einer aktiven Beteiligung der Caritas ist in diesem, die Ansicht des Wilhelm von Nottingham im übrigen klar aus-sprechenden Text gar nicht die Rede. Von da aus ist es auch verständlich, daß Wilhelm von Nottingham auf die scotische Lehre von *voluntas* und *caritas* als *causae partiales* des verdienstlichen Aktes nicht eingegangen ist. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Wilhelm im weiteren Verlauf erklärt, die göttliche Akzeption, da sie nicht absolut in der Seele existiert, besage eine Beziehung zum akzeptierenden Gott und könne vom Menschen nicht ohne Offenbarung erkannt werden<sup>46</sup>.

Wenn Wilhelm von Nottingham seine Gedanken auch wohl-tuend geordnet darlegt, so muß man zu seinem Beitrag für das Akzeptationsproblem selbst doch sagen, daß ein gewisser Einfluß des Duns Scotus zwar spürbar ist<sup>47</sup>, daß seine Behandlung der Fragen, gemessen an der des Duns Scotus, jedoch nur sehr skizzen-haft und wenig in die Tiefe gehend wirkt. In II Sent., dist. 28, erfahren wir über das hier Gesagte hinaus zu unserem Problem

<sup>44</sup> »Pro quarto tamen articulo dico, quod de potentia dei ordinata, qua secundum legem suae sapientiae statuit, quod nunquam aliquis acceptaretur nec per actum suum mereretur nisi mediante habitu caritatis, quem sibi conferret et quo formaliter anima esset sibi grata, non potest aliquem acceptare stante hac lege nisi mediante tali habitu medio actum meritorium et deo acceptum eliciat, quo mereatur et ex illo praemietur.« 55vb. Zu Robert Cowton s. u.

<sup>45</sup> »... dicendum, quod de ratione actus meritorii duo sunt: scilicet substantia actus, et hoc est totaliter a voluntate, et circumstantia actus, qua scilicet dicitur meritorius vel acceptatione divina condignus, et hoc est principaliter a deo disponente mediante quacumque causa vel quocumque modo ab ipso praestituto et secundario ab ipsa voluntate actum suum secundum debitum conatum eliciente et modum a deo praestitutum pro suo posse observante.« 56ra.

<sup>46</sup> »... quia istam acceptationem, cum non sit absolute in anima, sed dicat respectum ad deum acceptantem nec potest homo scire, nisi sit ei revelatum . . .« 56va.

<sup>47</sup> Wilhelm von Nottingham führt Duns Scotus auch gelegentlich an, allerdings nicht mit besonders charakteristischen Äußerungen; vgl. 54rb und 54va.

auch nichts, Wilhelm verweist dort vielmehr auf seine Ausführungen in I, 17<sup>48</sup>.

### § 3 Robert Cowton

Der englische Franziskaner Robert Cowton war ein Zeitgenosse des Duns Scotus, er hat wohl mit ihm zusammen studiert und wurde sein Nachfolger als Lector der Sentenzen in Oxford. Unter den Oxforder Magistern finden wir jedoch seinen Namen nicht. Vielleicht ist er später Magister in Paris gewesen, vielleicht aber auch Baccalaureus geblieben. Sein auf dem Kontinent kaum bekannter Sentenzenkommentar war in England weit verbreitet; es gibt eine *Abbreviatio* seines Kommentars von Johannes Sharp und eine andere von Richard Sneddisham<sup>49</sup>. Robert Cowton hatte seinen Kommentar nach dem »Opus Oxoniense«, heutiger Kenntnis entsprechend also nach der *Ordinatio* des Duns Scotus<sup>50</sup>, und nach dem Sentenzenkommentar Wilhelms von Nottingham<sup>51</sup> verfaßt. Er gilt als sehr unabhängiger Denker<sup>52</sup>. Unserer Untersuchung liegen folgende drei Handschriften zugrunde: Berlin, St.-B., Theol. Fol. 114 (= B), Cambridge, Gonv. Cai. Coll., 334 (378) (= C) und Oxford, Merton Coll., 93 (= O). Von Bedeutung ist für uns nur I Sent., dist. 17.

Die Frage in I, 17 bei Robert Cowton lautet: »Utrum habitus caritatis informans voluntatem sit principium elicivum actus dilectionis meritoriae«<sup>53</sup>. Nach fünf positiven und drei negativen Argumenten teilt Robert zunächst zwei Ansichten mit, welche die eingangs gestellte Frage zu beantworten suchen. Die erste Lehrmeinung unterscheidet zwischen den *habitus acquisiti* und den *habitus supernaturaliter a deo infusi* und sagt, daß dort, wo es sich um einen von Gott übernatürlich eingegossenen Habitus handelt, dieser Sein und Handeln verleiht, also – wie sich aus späteren Stellungnahmen Roberts noch deutlicher ergibt – Totalursache

<sup>48</sup> 157va.

<sup>49</sup> Vgl. De Wulf, *Histoire II*, 209, 211, 265; III, 75; F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, . . ., 251, Anm. 1; A. G. Little, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth century*. ArchFrancHist 19 (1926) 873f.; ferner F. Pelster in LThK<sup>1</sup> III, 68 und B. Hechich, *De Immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M.*, Rom 1958 (über Robert Cowton 19ff., bibliographische Hinweise bes. 19, Anm. 47–55).

<sup>50</sup> Pelster, *Thomas von Sutton, O. P.*, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. ZKTh 46 (1922) 218f., 393.

<sup>51</sup> Vgl. S. 10.

<sup>52</sup> De Wulf, *Histoire III*, 75; H. Lennerz, *Ex schola Scoti*. Greg 12 (1931) 467: »... non Scotista dici potest ...«

<sup>53</sup> B 123ra; C 72vb; O 119va.

des Aktes ist<sup>54</sup>. Robert Cowton lehnt diese Ansicht ab. Die zweite von ihm angeführte Meinung lehrt, daß Wille und übernatürlicher Liebeshabitus zusammen als voneinander unabhängige und in ihrer Kausalität ungeschmälerte Teilursachen den einen verdienstlichen Akt hervorbringen<sup>55</sup>. Dabei handelt es sich offenbar um die Ansicht des Duns Scotus, wie sie dieser vor allem in der *Lectura prima* entwickelt hat<sup>56</sup>. Wir finden allerdings bei Robert Cowton die scotische Lehre nicht in allen ihren Elementen wieder, insbesondere nicht, wie Duns Scotus das Kausalitätsverhältnis zwischen *voluntas* und *caritas* im Hinblick auf die Substanz des Aktes und im Hinblick auf seine Verdienstlichkeit zu klären sucht.

Robert Cowton lehnt auch diese Ansicht ab und bietet als dritte seine eigene Meinung. Danach ist bei einer Handlung ein Dreifaches zu unterscheiden: die Substanz des Aktes, die Bestimmung des Objekts und die bestimmte Weise des Handelns im Hinblick auf das bestimmte Objekt<sup>57</sup>. Mit Berufung auf Aristoteles weist Robert im Verlauf darauf hin, daß bei Willenshandlungen die Substanz des Aktes von der Potenz, der *modus agendi* vom Habitus kommt, also der Habitus nicht wegen der Substanz des Aktes, sondern nur wegen der *circumstantia* erforderlich ist, was Robert nicht nur auf die erworbenen, sondern auch auf die eingegossenen Habitus bezieht<sup>58</sup>. Im Anschluß daran wirft er die Frage auf, ob die vom Habitus herrührende *modificatio* des Aktes dem von der Potenz hervorgebrachten Akt innerlich etwas neues Reales hinzu-

<sup>54</sup> »Primi dicunt sic: quod secus est loqui de habitibus supernaturaliter infusi a deo et de habitibus acquisitis, quia habitus infusi non praesupponunt potentiam, quam perficiunt, constitutam in esse supernaturali, (sed ipsi habitus advenientes constituunt potentias, quas perficiunt in tali esse supernaturali) quod excedit naturam (B: et natura), et quod eiusdem formae est dare actum primum (scilicet ipsum esse praeivium) et operationem consequentem, ut ab eodem, id est a forma ipsa, habeat res esse et operari.« B 123rb; C 73ra; O 119vb–120ra. ( ) fehlt in B.

<sup>55</sup> »Ideo dicunt de caritate . . . , quod concurrit cum voluntate respectu actus meritorii ut partialis causa non ut tota causa actus meritorii, ut voluit alia opinio, sed ambo simul voluntas et caritas sunt una perfecta causa, ita tamen quod neutrum debet alteri causalitatem, sed unum movet in ordine suo non motum prius ab alio . . . « B 123va; C 73rb; O 120va.

<sup>56</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 34 ff.

<sup>57</sup> » . . . quod possumus considerare in actione tria: scilicet substantiam actus, determinationem obiecti et modum determinatum agendi circa determinatum obiectum.« B 124ra; C 73vb; O 121rb.

<sup>58</sup> »In potentiis autem appetitivis substantia actus est a potentia . . . , modus agendi est ab habitu . . . , ut sic habitus non requiritur propter substantiam actus, sed propter solam circumstantiam . . . et hoc dico tam de habitibus acquisitis quam de infusis.« B 124rb; C 74ra; O 121 rb.

fügt<sup>59</sup>. Robert führt eine Ansicht an, welche diese Frage bejaht und sucht ihr gegenüber die Lösung dadurch voranzutreiben, daß er die Frage selbst näher präzisiert. Die erwähnte Lehrmeinung hatte gesagt, daß der übernatürliche und verdienstliche, unter Mitwirkung der Caritas hervorgebrachte Akt zwei Elemente aufweist: die Substanz des Aktes und seine Übernatürlichkeit, die eine gewisse absolute Qualität ist, welche *subiective* in der Substanz des Aktes existiert wie etwa die Schnelligkeit der Bewegung in der Bewegung<sup>60</sup>. Um diese Auffassung zu widerlegen, zielt Robert in seiner Gegenfrage auf die jenem übernatürlichen Akt innewohnende Qualität, näherhin ob sie *formaliter* ein gewisses Lieben ist oder nicht<sup>61</sup>. Robert bereitet dann seine eigene These mit mehreren Argumenten vor, die nicht wenig dialektisches Können verraten:

1. Antwortet man auf die Frage, ob jene dem übernatürlichen Akt innewohnende Qualität *formaliter* ein gewisses Lieben ist, mit Ja, dann handelt es sich beim verdienstlichen Liebesakt um eine Zusammenfügung mehrerer Liebestätigkeiten, und da nach der zur Diskussion stehenden Ansicht der Habitus die Totalursache jenes Aktes ist, könnte der Habitus für sich allein lieben und infolgedessen auch beseligt werden. Wenn es sich bei dieser Qualität nicht *formaliter* um ein Lieben handelt, dann würde etwas derartiges, zur Substanz des Aktes Hinzukommendes, die Substanz des Aktes mehr aus der Spezies der Liebe herausziehen als jenen Akt in einer Spezies Liebe zu konstituieren; denn was nicht *formaliter* Lieben ist, konstituiert auch nicht etwas *formaliter* als eine bestimmte Liebe<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> »Sed additne modificatio (B: diffinitio) actus ab habitu aliquid novum reale intrinsecum super actum elicited a potentia.« B, C und O a. a. O.

<sup>60</sup> »Dicunt aliqui quod sic: ita quod actus supernaturalis et meritorius (O: meritorie) elicited assistente caritate in via duo habet in se scilicet substantiam actus et supernaturalitatem, et supernaturalitas est qualitas quaedam absoluta subiective existens in substantia actus, sicut (O: quia) velocitas motus est quaedam qualitas in motu. . .« B, C und O a. a. O.

<sup>61</sup> »Contra quaero de ista qualitate in actu, quid sit: aut est formaliter aliquid diligere aut non.« A. a. O.

<sup>62</sup> »Si sic, igitur est ibi in actu meritorio aggregatio plurium dilectionum, et cum secundum te habitus sit tota causa illius (O: illius actus), habitus separatus posset diligere et beatificari per consequens. Si non sit aliquid diligere formaliter nec operatio secunda tale quid adveniens substantiae actus magis traheret substantiam actus extra speciem dilectionis quam constitueret ipsum in aliqua specie dilectionis, quia quod non est formaliter aliquid diligere, non constituit aliquid in aliqua specie dilectionis.« B und C a. a. O.; O 121va.

2. Wenn der Akt auf Grund jener Übernatürlichkeit, die ihm inneohnt, *formaliter* verdienstlich ist, da er, sofern diese Übernatürlichkeit fehlt, nicht verdienstlich ist, folgt, daß, wenn jene Qualität nicht *formaliter* ein Lieben wäre, das tatsächliche Verdienst nicht *formaliter* in einer Liebe bestünde, sondern in etwas, das *formaliter* keine *dilectio acceptabilis* ist<sup>63</sup>.

3. Alles von irgendeiner Ursache *naturaliter* Verursachte ist, wenn es ebenfalls *naturaliter* im Leidenden aufgenommen wird, an sich etwas Natürliches und nicht imstande, etwas im übernatürlichen Sein zu konstituieren. Darum handelt es sich aber bei jener Qualität, da sie von der Caritas »necessario et naturaliter et modo naturae« verursacht ist wie die Erwärmung vom Feuer und der Akt sie »naturaliter et modo naturali« empfängt. Jenes Empfangene ist also etwas rein Natürliches; der Akt kann deshalb wegen jener Qualität niemals übernatürlich genannt werden<sup>64</sup>. – Zu diesem Argument ist zu bemerken, daß der Begriff *naturalis* darin nicht eindeutig verwendet wird. Er bezeichnet sowohl den Gegensatz zu *supernaturalis* als auch den Gegensatz zu *elicitus*. Dadurch wird aber das Argument seiner Kraft beraubt.

4. Da der Akt nach der angeführten Meinung auf Grund jener Qualität *formaliter* übernatürlich und verdienstlich genannt wird, wäre das, auf Grund dessen der Mensch »potissime et formalius« verdient, nicht vom Menschen verursacht und an sich auch nicht in der Gewalt des Menschen; es käme vielmehr vom Habitus, wenn man es genau nimmt, und vom notwendig gegebenen leidenden Empfänglichen, und dann stammte das Materialere und Unvollkommenere beim Verdienst vom Menschen, das Formalere und Aktualere dagegen nicht<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> »Item: cum actus sit meritorius formaliter ratione illius supernaturalitatis in actu, quia ipsa sublata non est meritorius formaliter, sequitur, quod, si illa qualitas non esset aliquod diligere formaliter, quod meritum actuale non consisteret formaliter in aliqua dilectione, sed formaliter consisteret in aliquo, quod non est formaliter aliqua dilectio (acceptabilis).« A. a. O.; () fehlt in O.

<sup>64</sup> »Item: ... omne naturaliter causatum ab aliqua causa, si naturaliter (etiam) recipitur in passo, est secundum se quid naturale non potens constituere aliquid in esse supernaturali ... , sed tale quid est illa qualitas quam ponis, quia causata a caritate necessario et naturaliter et modo naturae sicut calefactio ab igne et actus naturaliter et modo naturali recipit eam, igitur illud receptum est quid naturale mere, igitur ex illa nunquam dicitur actus supernaturalis.« A. a. O.; () fehlt in C, B weicht im Wortlaut gelegentlich unbedeutend ab.

<sup>65</sup> »Item: cum ratione illius dicatur actus formaliter supernaturalis et meritorius secundum te, illud, ratione cuius homo potissime meretur et formalius, non esset hominis nec causatum ab homine nec esset illud secundum te (C und O: se) in potestate hominis, sed esset praecise ab habitu et necessario posito passo susceptivo,

Robert Cowton weist auch den Einwand zurück, die Caritas verursache jenes auf übernatürliche Weise, weil sie selbst auf übernatürliche Weise ins Dasein getreten ist, da ja dann z. B. auch ein neu geschaffenes Feuer auf übernatürliche Weise erwärmt und sein Erwärmen übernatürlich wäre<sup>66</sup>. Auch die Substanz des Aktes wäre dann von sich aus ohne jene Qualität übernatürlich, weil auch der Wille und die ganze intellektive Seele durch die (übernatürliche) Erschaffung ins Dasein gelangen<sup>67</sup>. Und man kann auch nicht sagen, fährt Robert fort, daß diese Übernatürlichkeit dem Akt nur eine Beziehung hinzufüge und daß sie vom Habitus herrühre und die Substanz des Aktes von der Potenz, weil dann die Beziehung das unmittelbare Ziel des Aktes des Handelnden wäre, was Aristoteles widerspricht<sup>68</sup>.

Nach weiteren Argumenten, auf die wir nicht mehr einzugehen brauchen, kommt Robert zur geschlossenen Formulierung seiner eigenen Lehre. Ohne irgendetwas Verwegenes behaupten zu wollen, so beginnt er, kann man also sagen: Wie die Caritas nicht Ursache der Substanz des Aktes ist, so ist sie auch nicht Ursache eines anderen, das *formaliter* und *subiective* zum Akt gehört. Die Caritas ist aber notwendig, damit der Akt der Gottes- und Nächstenliebe von Gott als verdienstlich für die Seligkeit akzeptiert werde, und zwar auf Grund eines göttlichen Gesetzes. Gott hat es nämlich so bestimmt, daß er keinen Akt eines Menschen für den ewigen Lohn akzeptiert, wenn die Caritas an ihm nicht beteiligt ist, obgleich er, wenn es ihm gefallen hätte, es auch anders hätte anordnen können. Ein vom Willen mit Unterstützung des Caritas hervorgebrachter Akt heißt also nicht wegen etwas Absolutem oder Relativem verdienstlich, das *formaliter* von der Caritas im Akt verursacht wird, sondern durch äußere Benennung, so wie ein Akt als Akt eines *animal* bezeichnet wird, nicht von einer anderen *animalitas* her, die *formaliter* dem Akt innewohnt, sondern weil er aus der Potenz eines

et tunc illud, quod materialius et imperfectius esset in merito, esset ab homine, sed quod formalius et actualius esset non ab homine.« C 74ra–b; B und O a. a. O.

<sup>66</sup> »Nec valet dicere, quod caritas causat illud supernaturaliter, quia caritas supernaturaliter venit in esse, quia tunc ignis de novo creatus supernaturaliter calefaceret et esset eius calefactio supernaturalis.« C und O a. a. O.; B 124va.

<sup>67</sup> »Item: tunc substantia actus de se esset supernaturalis sine illa qualitate, quia voluntas venit in esse (etiam) et tota anima intellectiva per creationem.« A. a. O. C weicht in der Wortstellung ab, () fehlt in B.

<sup>68</sup> »Nec potest dici, quod ista supernaturalitas in actu addit solum respectum et quod sit ab habitu et substantia actus a . . . potentia, quia (B: et) tunc respectus esset immediatus terminus actus agentis, quod non potest dici secundum philosophum 5. physicorum.« C und B a. a. O.; O 121 vb.

*animal* kommt. So wird auch ein Akt verdienstlich oder *carus deo* genannt, weil er aus der Potenz eines Menschen kommt, der *carus deo* ist, d. h. der durch den Liebeshabitus in einem solchen Sein konstituiert ist und dessentwegen Gott den Akt als verdienstlich akzeptiert. Und er wird übernatürlich genannt von dem Ziele her, insofern er nämlich auf ein Ziel gerichtet ist, das die Fähigkeit der Natur übersteigt. Ein Akt wird also verdienstlich und übernatürlich durch eine äußere Benennung genannt und nicht auf Grund von etwas, das dem Akt vom Habitus her *formaliter et subiective* innewohnt<sup>69</sup>.

Noch genauer als in dieser Erklärung seiner eigenen These äußert sich Robert über die Bedeutung der Caritas für die Verdienstlichkeit eines Aktes in seiner Stellungnahme zur ersten von ihm angeführten Lehrmeinung<sup>70</sup>, nach der die Caritas das übernatürliche Sein und infolgedessen auch das übernatürliche Handeln verleiht und damit Totalursache des verdienstlichen Handelns ist. Robert sagt dazu, daß der Akt der Gottesliebe seiner Substanz nach ein natürlicher Akt ist und nur den Willen im Sein der Natur voraussetzt. Der Wille kann nämlich von sich aus Gott auf natürliche Weise über alles lieben; die Caritas ist jedoch bezüglich der Art und Weise erforderlich, in welcher der Wille auf Gott hinstrebt: als auf das beseligende Gut, welches das Handeln des Menschen akzeptiert. Bei der Erklärung seiner eigenen These hatte Robert ja ausdrücklich davon gesprochen, daß Gott auf Grund einer eigenen Anordnung keinen Akt des Menschen als verdienstlich akzeptiert »nisi assistente caritate«<sup>71</sup>, wobei das *assistere*, wie wir gleich noch

<sup>69</sup> »Ideo absque omni assertione temeraria . . . videtur dicendum: quod sicut caritas (O: voluntas) non est causa substantiae actus ita nec alicuius alterius, quod sit formaliter et subiective in actu, sed necessitas ponendi caritatem est, ut actus dilectionis qua diligitur deus et proximus acceptetur a deo in ratione meriti, cui beatitudo retribuatur et hoc ex lege dei, sic enim deus statuit, ut nullum actum hominis acceptet ad praemium aeternum nisi assistente caritate, quamvis, si sibi placuisset, potuisset aliter statuisset. Actus igitur elicited a voluntate assistente caritate dicitur meritorius non per aliquid, quod formaliter causatur in actu a caritate absolutum vel respectivum, sed denominatione extrinseca, sicut actus dicitur animalis non ab alia animalitate, quae sit formaliter in actu, sed quia est a potentia animalis; sicut etiam (C: ideo enim) dicitur actus meritorius vel carus deo, quia est a potentia hominis cari deo per habitum caritatis constituti in esse tali per habitum, in quo deus acceptat actum in ratione meriti. Et dicitur supernaturalis ex fine pro eo, quod (B und O: quo) tendit in finem, qui excedit facultatem naturae . . . Dicitur actus meritorius et supernaturalis extrinseca denominatione, non ex aliquo, quod insit actui formaliter et subiective ab ipso habitu.« A. a. O. Die drei Handschriften weichen in Einzelheiten wieder geringfügig voneinander ab.

<sup>70</sup> Vgl. S. 14 f.

<sup>71</sup> Vgl. Anm. 69.

deutlicher sehen werden, nicht im eigentlich aktiven Sinne gemeint ist. Die Caritas wird also bestimmter Umstände des Aktes wegen vorausgesetzt. Sie ist nicht erforderlich für die Substanz des Aktes und auch nicht, um den Akt hervorzubringen, sondern als Disposition, welche die Potenz auf ein bestimmtes Objekt und in bestimmter Weise hinlenkt. Ohne die Caritas wäre nämlich weder der verdienstlich Handelnde noch sein Akt Gott wohlgefällig. Das Folgende zeigt deutlich, daß Robert in der Caritas nur so etwas wie einen *ornatus animae* sieht und ihr damit eine eigentlich aktive Beteiligung am verdienstlichen Akt abspricht: So wie körperliche Schönheit zuweilen die Ursache dafür ist, daß jemand den Träger der Schönheit selbst und seinen Akt akzeptiert, d. h. also wohlgefällig findet, und dennoch die Schönheit nicht das hervorbringende Prinzip des Aktes ist, den jener Schöne selbst hervorbringt, so ist auch die Schönheit der Seele, welche die Caritas ist, zwar Grund dafür, daß die Seele und in ähnlicher Weise die Liebe der Seele von Gott akzeptiert wird, aber sie ist nicht hervorbringendes Prinzip des Aktes, wenn sie auch, wie Robert ausdrücklich noch einmal bemerkt, das Prinzip disponiert. Die Caritas ändert also nichts an der Intensität des Liebesaktes, sie verleiht dem Akt nur eine besondere *circumstantiatio*<sup>72</sup>. Diese besondere *circumstantia* hält Robert nur für eine gewisse Beziehung, die sich für den Akt daraus ergibt, daß er entsprechend der Neigung des Habitus im Hinblick auf das gemäßige Objekt hervorgebracht wird. Und wenn es sich bei dieser *circumstantia* um etwas Absolutes handelte, dann wäre es ein Absolutes, das nicht zur Substanz des Aktes gehörte<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> »Ad primam opinionem, quod caritas dat esse supernaturale igitur et agere, respondeo: quod actus diligendi deum quantum ad substantiam actus naturalis est et solum praesupponit voluntatem in esse naturae. Voluntas enim de se potest diligere (deum) super omnia naturaliter, quantum (tamen) ad modum tendendi in tale obiectum requiritur caritas, ut voluntas scilicet tendat in ipsum tamquam in bonum beatificans acceptans operationem: ita quod caritas et esse supernaturale praesupponitur actui circumstantiatio, non autem substantiae actus nec ad hoc ut eliciens, sed ut dispositio inclinans potentiam in determinatum obiectum et determinato modo; sine (enim) caritate nec esset agens meritorie acceptum deo nec actus agentis. Sicut pulchritudo corporalis quandoque est causa, quare aliquis acceptat ipsum subiectum pulchritudinis et actum illius, ut patet de illis, qui diligunt propter delectabile et tamen pulchritudo non est principium elicativum actus, quem elicit ipse pulcher, sic pulchritudo animae, quae est caritas (est causa, quare anima accepta est a deo et similiter dilectio animae et tamen caritas) non est principium elicativum actus; bene tamen volo, quod sit dispositio principii. Unde ita intensum actum potest homo habere ex solis naturalibus sicut cum caritate, quamvis non simili modo circumstantiatum.« B 124vb; C 74va–b; O 122ra–b. () fehlt in B.

<sup>73</sup> »Et si quaeratur, quid sit ista circumstantia, puto, quod sit respectus quidem consequens actum ex hoc quod elicitur secundum inclinationem habitus respectu debiti

### Zusammenfassung

1. Wie schon aus der Fragestellung von I, 17 hervorgeht, richtet Robert Cowton sein Hauptaugenmerk auf die Beteiligung der Caritas beim verdienstlichen Akt. Wenn er auch einmal von einem »assistere« der Caritas spricht<sup>74</sup> und die disponierende Funktion der Caritas darin sieht, daß sie den Willen auf Gott hinlenkt<sup>75</sup>, womit eine gewisse Aktivität angedeutet sein könnte, so spricht er in entscheidenden Äußerungen der Caritas doch die eigentliche aktive Beteiligung am verdienstvollen Handeln ab und sieht in ihr faktisch nur mehr so etwas wie einen *ornatus animae*<sup>76</sup>. Es ist für die Entwicklung seiner Gedanken vielleicht ein Nachteil, daß er sich hier in der Hauptsache nur mit der extremen Auffassung auseinandersetzt, nach der die Caritas Totalursache des verdienstlichen Handelns ist und nicht mit der vermittelnden scotischen Lehre von Wille und Caritas als Teilursachen des verdienstlichen Aktes, wie Duns Scotus sie vor allem in der *Lectura prima* von Oxford behandelt hat und sie Robert Cowton als dem Nachfolger des Duns Scotus in Oxford auch in ihren Einzelzügen eigentlich bekannt gewesen sein müßte.

2. Zu beachten ist ferner, daß nicht nur die Verdienstlichkeit, sondern auch die Übernatürlichkeit des Aktes nach Robert Cowton nur auf einer äußeren Benennung beruht<sup>77</sup>, und daß er den übernatürlichen Liebeshabitus faktisch mit den erworbenen Habitus auf eine Stufe stellt<sup>78</sup>.

3. Wie die Leugnung der Aktivität der Caritas und ihre inadäquate Behandlung als übernatürlicher Habitus eine gewisse Verarmung in der Gnadenauffassung Roberts darstellt, so auch das Fehlen des personalen Moments im Verhältnis Gottes zum begnadeten Menschen, wie es Duns Scotus etwa dadurch zum Ausdruck brachte, daß er eine Wirkung der Caritas darin sah, den Menschen in die Liebesbewegung einzubeziehen, mit der Gott sich selbst liebt<sup>79</sup>.

4. Da der Caritas keine Aktivität zukommt, ändert sie nichts an der Intensität des Liebesaktes, sondern sie macht aus dem seiner Substanz nach ganz allein vom Willen hervorgebrachten Akt nur einen *actus specificè circumstantiatus*. Die besondere *circumstantia*, die von der Caritas herrührt, liegt im *tendere in deum ut bonum beatificans acceptans*

obiecti (et si esset absolutum, adhuc esset extra substantiam actus).« B, C und O a. a. O.; () fehlt in B und C.

<sup>74</sup> S. 19, Anm. 69.

<sup>75</sup> S. 20.

<sup>76</sup> S. 20.

<sup>77</sup> S. 19.

<sup>78</sup> S. 14f. und 20.

<sup>79</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 90f. und 100.

*actum*<sup>80</sup>. Der Begriff der *circumstantia*, den Robert Cowton in diesem Zusammenhang verwendet, wird auch noch bei anderen Theologen, nicht zuletzt bei Petrus Aureoli eine Rolle spielen.

5. Die Begrifflichkeit Roberts läßt an Exaktheit manches zu wünschen übrig. Er unterscheidet zwar zwischen *supernaturalis* und *meritorius*, aber weniger zwischen *carus* und *meritorius*; vor allem unterscheidet er nicht deutlich genug zwischen *naturalis* als Gegensatz zu *supernaturalis* und *naturalis* als Gegensatz zu *elicitus*<sup>81</sup>. Auch das Verhältnis von *acceptatio divina* und *meritum* ist nicht näher erklärt.

6. Im Vergleich zur Akzeptionslehre des Duns Scotus wirkt die Roberts sehr dürftig. Auch Duns Scotus schreibt der Caritas keine zur Akzeption nötige Wirkung auf Gott zu; er kann das jedoch mit Hilfe des von ihm konsequent beachteten und wohlbegründeten Prinzips »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« tun, ohne den Wert der Caritas selbst herabzusetzen. Robert Cowton spricht demgegenüber davon, daß die Caritas nur auf Grund einer göttlichen Anordnung für das verdienstliche Handeln erforderlich ist, ohne dafür eine nähere Begründung zu geben. Man gewinnt den Eindruck, daß Robert Cowton von den durch Duns Scotus zur Diskussion gebrachten Thesen und Theorien zwar nicht ganz unberührt geblieben ist, daß er ihnen jedoch nicht die entsprechende Bedeutung beigelegt hat. Er hat sie sich weder konsequent zu eigen gemacht, noch sich um eine eingehende Auseinandersetzung mit ihnen bemüht.

#### § 4 Petrus Aureoli

Unter den Theologen aus der Zeit um und unmittelbar nach Duns Scotus wie des 14. Jahrhunderts überhaupt, die wir zu behandeln haben, kommt dem Franziskanererbischof Petrus Aureoli eine hervorragende Bedeutung zu. Nicht zuletzt wegen seiner Eigenständigkeit vor allem gegenüber Thomas von Aquin einerseits und Duns Scotus andererseits hat er immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt. Daß wir seine Akzeptionslehre hier sehr ausführlich darlegen, hat nicht nur darin seinen Grund, daß er selbst sehr viel über sie geschrieben hat, sondern daß sie auch auf die späteren Theologen einen unbestreitbaren Einfluß ausgeübt hat, insofern sie nämlich immer wieder deren Kritik herausforderte, soweit es sich vor allem um Verfechter der Grundthese des Duns Scotus handelte, daß die Caritas für die

<sup>80</sup> S. 19f.

<sup>81</sup> S. 17.

göttliche Akzeptation nicht absolut notwendig sei und die Caritas selbst auch nicht mit absoluter Notwendigkeit von Gott akzeptiert werde.

Über das Leben des Petrus Aureoli läßt sich heute mit einer gewissen Sicherheit folgendes sagen: Er ist um 1280 in Aquitanien geboren und wohl vor 1300 in den Franziskanerorden eingetreten; er studierte in Toulouse, wo er mit Jacobus Duèse Freundschaft schloß, der daselbst Lehrer des kirchlichen und weltlichen Rechts war und später Papst Johannes XXII. wurde. Ob Petrus Aureoli um das Jahr 1304 in Paris Schüler des Duns Scotus war, läßt sich kaum mit Sicherheit ausmachen. 1314 war er Lector in Toulouse und vorher am Generalstudium des Ordens in Bologna. Von 1316 bis 1318 hielt er seine Sentenzenvorlesung in Paris und erklärte dort nach seiner Promotion zum Magister bis 1320 die Heilige Schrift. Die Zeit von 1320 an gehört den Quodlibeta. Ende 1320 wurde er Provinzial der aquitanischen Provinz, jedoch schon im Februar 1321 zum Erzbischof von Aix ernannt und im Juni 1321 von Papst Johannes XXII. selbst konsekriert. Wahrscheinlich am 10. Januar 1322 ist Petrus Aureoli in Avignon oder in Aix gestorben<sup>82</sup>.

Aus seinen zahlreichen Werken kommen für unsere Untersuchung in der Hauptsache zwei Fassungen von I, 17 seines Sentenzenkommentares in Betracht. Der Sentenzenkommentar des Petrus Aureoli ist in verschiedenen Redaktionen, teils als *Ordinatio* und teils als *Reportatio*, erhalten und stellt selbst ein schwieriges literarkritisches Problem dar, das bis heute noch nicht als endgültig gelöst angesehen werden kann. E. Buytaert setzt sich in der Einleitung zu seiner begonnenen Ausgabe des *Scriptum super Primum Sententiarum* des Petrus Aureoli mit den verschiedenen Meinungen zu dieser Frage auseinander, wie sie von N. Valois, R. Dreiling, A. Birkenmajer, F. Pelster, G. Mollat, A. Teetaert, R. Schmücker, F. Stegmüller und A. Maier vertreten werden und schließt sich der Auffassung von A. Maier an<sup>83</sup>. Mit Pelster stimmt A. Maier darin

<sup>82</sup> Vgl. Peter Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum* (Franciscan Institute Publications, Text Series Nr. 3). Edited by Eligius M. Buytaert O. F. M., Bd. I: Prologue – Distinction I. St. Bonaventure N. Y./Louvain/Paderborn 1952, Einleitung VII ff.

<sup>83</sup> A. a. O., XVI–XXI. Dazu: N. Valois, *Pierre Auriol, Frère Mineur*. HistLittFrance 33 (1906) 479–527; R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung*, Münster/W. 1913; A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, ebd. 1924; F. Pelster, *Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli*, O. F. M., († 1322). EstEcl 9 (1930) 462–479, 10 (1931)

überein, daß den Reportationen die Pariser Vorlesungen des Petrus Aureoli aus den Jahren 1316–1318 zugrundeliegen; im Gegensatz zu Pelster vertritt sie jedoch die Ansicht, daß die große *Ordinatio* zum ersten Buche vor der Pariser Zeit verfaßt sein muß. Veranlaßt sah sie sich dazu durch eine Notiz am Schlusse des Explizit des Cod. Borgh. 329, einer für Papst Johannes XXII., dem das Werk gewidmet ist, geschriebenen Prachthandschrift, wonach diese Abschrift der *Ordinatio* schon im Mai 1317 beendet war, was zu dem Schluß nötigt, daß die Ausarbeitung der *Ordinatio* beendet war, bevor Petrus Aureoli seine Lehrtätigkeit in Paris aufnahm, da der Schreiber an der Prachthandschrift mehrere Monate zu tun hatte. Fr. Pelster hat später übrigens diesem Schluß von A. Maier ausdrücklich zugestimmt<sup>84</sup>. Während also normalerweise die *Ordinatio* eines Autors zeitlich hinter den Reportata liegt, ist dies bei Petrus Aureoli umgekehrt.

Die Reportationen des ersten Buches bergen insofern eine Schwierigkeit, als die drei bisher bekannten und von Pelster angegebenen und eingehend beschriebenen Handschriften<sup>85</sup> zwar zu Beginn völlig übereinstimmen, aber – wie A. Maier später nachgewiesen hat<sup>86</sup> – am Schluß, nach dist. 32, voneinander abweichen<sup>87</sup>. A. Maier konnte zeigen, daß der Codex Borgh. 123 *eine Fassung* darstellt, und daß die Handschriften von Berlin und Padua, wenn sie nach dist. 32 auch nicht ganz genau übereinstimmen, doch offensichtlich zusammengehören und *eine andere Fassung* repräsentieren<sup>88</sup>. Im Kommentar des Cod. Vat. lat. 6768, fol. 21r–49v, hat A. Maier die Fassung entdeckt, die wohl mit den dist. 33 ff. der Handschriften von Berlin und Padua zusammengehört<sup>89</sup>. Nach eingehender Untersuchung von

449–474; G. Mollat, *Auriole (Pierre d')*, *DictHistGéogrEccl* V, 760–762; A. Teetaert, *Pierre Auriol ou Oriol*, *DictThéolCath* XII, 1810–1881; R. Schmücker, *Propositio per se nota*, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli, *Werl* 1941; F. Stegmüller *RS I*, 314–316; A. Maier, *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. *DivThom* (Fr.) 25 (1947) 147–166, 317–337; dies., *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den »Cancellarius« nach der Handschrift Ripoll<sup>bis</sup> in Barcelona*. *Greg* 29 (1948) 213–251.

<sup>84</sup> Fr. Pelster, *Zur Überlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli*, *O. F. M. FrancStud* 14 (1954) 392–411, hier 393.

<sup>85</sup> Es handelt sich um die Handschriften Borgh. 123; Padua, S. Antonio, Ms. 292; Berlin, Staatsbibl., Cod. theol. lat. Fol. 536 (jetzt in Tübingen).

<sup>86</sup> *Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts*. *ArchFrHist* 51 (1958) 369–393.

<sup>87</sup> A. a. O., 371 ff.

<sup>88</sup> A. Maier bietet a. a. O., 374–376, die *Quaestionentitel* der Berliner Handschrift von dist. 33 an und vermerkt jeweils, wenn sich die betreffende *Quaestio* auch in der Handschrift von Padua findet.

<sup>89</sup> A. a. O., 377 ff.

Vat. lat. 6768 kommt sie zu dem Ergebnis, daß die Quaestionen von Vat. lat. 6768, die sich auf I Sent., dist. 33–48, beziehen, mit der Berliner Reportation übereinstimmen und die Quaestionen zu I, 1–32, von denen verschieden sind, die Borghese, Berlin und Padua bieten, welche ja für diesen ersten Teil des ersten Buches übereinstimmen. Da die Abweichungen des Vat. lat. 6768 zu I, 1–32, sich nicht durch die bloße Tätigkeit eines Abbréviateurs erklären lassen, muß man annehmen, daß im Vat. lat. 6768 eine eigene Reportation vorliegt, die offenbar auch auf eine eigene Vorlesung zurückgeht. Die Textfassungen des ersten Buches, wie sie Berlin und Padua bieten, stellen also eine Kompilation aus dem Borghese-Kommentar und der Reportation des Vat. lat. 6768 dar<sup>90</sup>. Ein Vergleich mit anderen noch vorhandenen Handschriften zeigt übrigens, daß dieser kompilierte Text die allgemein übliche Redaktion gewesen ist, während die geschlossene Borghese-Redaktion und die geschlossene Reportation des Vat. lat. 6768 Ausnahmen darstellen<sup>91</sup>.

Es erhebt sich nun die Frage, auf welche Vorlesung die Reportatio des Vat. lat. 6768 zurückgeht und in welchem Verhältnis sie zum Borghese-Text steht. A. Maier ist auch dieser Frage nachgegangen<sup>92</sup> und mit Hilfe der Bekanntschaft der Texte des Petrus Aureoli mit dem Quodlibet des Thomas Wylton, für das sich ein *terminus post quem* angeben läßt, zu dem wohlbegründeten Schluß gekommen, daß die Berlin-Padua-Reportation und damit auch die des Vat. lat. 6768 mindestens in ihrem Teil ab dist. 33 nicht vor 1316 entstanden sein kann. Schwerer sind die Fragen nach der Entstehungsgeschichte der dist. 1–32 von Berlin, Padua und Borghese und des Borghese-Textes ab dist. 33 zu beantworten. Nach gewissenhafter Prüfung der Texte und Kombinationsmöglichkeiten hält A. Maier die Lösung für die wahrscheinlichste, daß es sich beim ganzen Borghese-Text um eine *Ordinatio* handelt<sup>93</sup>, deren erster Teil, dist. 1–32, vielleicht früher verfaßt war als der zweite ab dist. 33, die selbst jedoch unvollendet geblieben ist, insofern sie wenigstens nicht die letzte Überarbeitung durch den Autor erfahren hat. Trotz der Lücken muß jedoch der erste Teil bis dist. 32, vielleicht ohne Wissen oder wenigstens ohne Absicht des Autors, an die Öffentlichkeit gelangt sein. Er wurde auf jeden Fall verbreitet. Das fehlende letzte Drittel ergänzte man durch eine während

<sup>90</sup> A. a. O., 382.

<sup>91</sup> A. a. O., 383.

<sup>92</sup> A. a. O., 383 ff.

<sup>93</sup> Das »*Expliciunt reportationes . . .*« unter dem eigentlichen *Explicit* braucht nicht dagegen zu sprechen; vgl. a. a. O., 389.

der Vorlesung selbst aufgenommene Reportation, da auch das große, Papst Johannes XXII. gewidmete *Scriptum super primum sententiarum* in Paris kaum verbreitet gewesen sein konnte, als Petrus Aureoli dort seine Sentenzenvorlesungen begann. So dürfte das ergänzende Reportatum der Handschriften von Berlin und Padua auf diese Pariser Vorlesung zurückgehen. Darüber hinaus mag der eine oder andere Hörer zu eigenem Gebrauch eine Reportation der ganzen Vorlesung angefertigt haben, wie sie etwa der Codex Vat. lat. 6768 enthält.

A. Maier kann die Ergebnisse ihrer Untersuchungen dahingehend zusammenfassen, daß wir vom Kommentar des Petrus Aureoli zum ersten Sentenzenbuche nicht zwei, sondern drei bzw. vier verschiedene Redaktionen zu unterscheiden haben:

»1) das große Scriptum, das jedenfalls schon beendet, wenn auch wahrscheinlich noch nicht veröffentlicht war, als Aureoli im Herbst 1316 seine Pariser Vorlesung begann; erhalten u. a. in einer vielleicht vom Verfasser selbst korrigierten (und von Johann XXII. mit Randbemerkungen versehenen) Handschrift, Borgh. 329.

2) eine Reportation, die mit ziemlicher Sicherheit auf die Pariser Vorlesung zurückgeht; erhalten in einer Abbreviation im Vat. lat. 6768.

3) eine nicht ganz vollendete Ordinatio, deren letztes Drittel (dist. 33–48) sicher nicht vor 1316 entstanden ist, während die zwei ersten Drittel älter sein können; erhalten im Borgh. 123.

4) eine gemischte Form, die offenbar – neben dem Scriptum – die bekannteste und am meisten verbreitete war. Sie folgt bis dist. 32 dem Text des Borgh. 123 und entspricht von dist. 33 an der Reportation des Vat. lat. 6768; erhalten in den Hss. Berlin theol. lat. Fol. 536 und Padua S. Antonio 292, abbreviiert in der Compilatio des Vat. lat. 946 und erfaßt im Quaestionenverzeichnis des Ms. 243 der Stadtbibliothek von Toulouse.<sup>94</sup>«

Damit haben wir den neuesten Stand der Forschung zu den genannten Fragen skizziert. Unsere Untersuchung wird die einschlägigen Werke des Petrus Aureoli in der Reihenfolge vornehmen, die chronologisch am meisten gerechtfertigt erscheint: zunächst das große Scriptum zum ersten Sentenzenbuch, das Papst Johannes XXII. gewidmet wurde und dann die nach A. Maier unvollendet gebliebene Ordinatio. Der Kommentar des Vat. lat. 6768 enthält nur ausgewählte Quaestionen der beiden ersten Bücher. Unter den

<sup>94</sup> A. a. O., 392f.

– übrigens nur wenigen – Quaestiones des ersten Buches sind die für uns einschlägigen leider nicht vorhanden. Der Sentenzenkommentar des Petrus Aureoli ist bekanntlich auch gedruckt<sup>95</sup>. Diese Ausgabe bietet eine Mischung verschiedener Redaktionen. Das erste Buch bringt das vollendete Scriptum, die Bücher II und IV sind Reportationen der Pariser Vorlesung. Der Text des dritten Buches weicht zumindest bis dist. 23 von den überlieferten Handschriften ab. Da der Druck gerade des ersten Buches durchaus nicht einwandfrei ist, legen wir unserer Untersuchung des großen Scriptum den Cod. Borgh. 329 zugrunde, den wir laufend mit der ebenfalls sehr wertvollen Handschrift Paris, nat. lat. 15363 vergleichen, wobei wir auf die Abweichungen vor allem des Druckes aufmerksam machen werden<sup>96</sup>. Für die unvollendete Ordinatio zum ersten Buche benutzen wir Borgh. 123 und die Berliner Handschrift, für die dist. 20. des dritten Buches, die wir auch kurz heranziehen, müssen wir uns mit dem Druck begnügen<sup>97</sup>.

A. Dist. 17, q. 1, nach dem Scriptum super Primum Sententiarum

Die Frage, die Petrus Aureoli erörtert, lautet: »Utrum caritas sit aliquis habitus creatus in anima vel ipsamet persona spiritus sancti.«<sup>98</sup> Er gibt zunächst einen Überblick über die Ansicht des Petrus Lombardus und ihre Begründung, daß der Heilige Geist selbst die Liebe ist, durch die wir Gott und den Nächsten lieben; er nennt negative und positive Antworten auf die sich aus der Magisteransicht erhebende Frage, ob die Caritas ein geschaffener Habitus in der Seele oder die Person des Heiligen Geistes selbst ist und skizziert schließlich, wie er selber das Problem behandeln will. Der erste Artikel soll noch einmal kurz die Lehre des Magisters und einiger von seiner Meinung abweichender Theologen darlegen, der zweite sich mit der Caritas als *actus primus* befassen, insofern sie die Seele begnadet und Gott lieb und wohlgefällig macht, der dritte mit der Caritas als *actus secundus*, insofern sie verdienstliche Akte hervorbringt, und der vierte soll allgemein der Frage nach dem Verhältnis des Habitus zu seinem Akt nachgehen<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> Rom 1596 und 1605.

<sup>96</sup> E. Buytaert begnügt sich für seine Edition zwar mit Borgh. 329, wir halten es jedoch für nützlich, auch die genannte Pariser Handschrift heranzuziehen.

<sup>97</sup> Vom Codex Sarnano E 92 (vgl. V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences*, Ad Claras Aquas 1954, n. 661) waren keine Fotokopien zu erhalten.

<sup>98</sup> Borgh. 329 (= B), fol. 205rb; Paris, nat. lat. 15363 (= P), fol. 125rb; Druck (= D), S. 404a.

<sup>99</sup> B 205rb–206rb; P 125rb–vb; D 404a–407a.

*I. Verschiedene Antworten auf die Frage:  
Ist die Caritas ein geschaffener Habitus oder der Heilige Geist?*

Die *Opinio Magistri*, wie sie im allgemeinen verstanden wird, faßt Petrus Aureoli dahin zusammen, daß der Heilige Geist selbst die Caritas ist, die uns zu Menschen macht, welche Gott und den Nächsten lieben, und daß kein geschaffener Habitus erforderlich ist, der Caritas genannt würde<sup>100</sup>. Unter den Theologenmeinungen, die von der Lehre des Lombarden abweichen, bringt Petrus Aureoli zunächst die Ansicht des *Duns Scotus*, wobei er in freier Weise die Gedanken von *Ordinatio I*, dist. 17, q. 3, a. 2, n. 29 wiedergibt<sup>101</sup>. Daß er die scotische Lehre nach der *Ordinatio* berichtet, dürfte insofern eine gewisse Beachtung verdienen, als er damit Gedanken wiedergibt, die er in der Form kaum in der Pariser Sentenzenvorlesung des Duns Scotus gehört haben kann, sondern aus dem Studium der *Ordinatio* kennen gelernt haben muß<sup>102</sup>. Petrus Aureoli sagt richtig, daß nach scotischer Lehre ein geschaffener Liebeshabitus nicht *absolut* notwendig sei, damit Gott den Menschen für die Seligkeit akzeptiere. Der Grund für diese scotische Ansicht ist in dem bekannten Satz ausgesprochen: »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«, den Petrus Aureoli zwar nicht wörtlich, aber doch sachlich anführt. Daß *de facto* die Caritas zur Akzeptation erforderlich ist, liegt an der göttlichen Anordnung. Duns Scotus zählt also zu den Theologen, die in der Caritas einen geschaffenen Liebeshabitus sehen<sup>103</sup>. Für die Annahme eines geschaffenen Gnadenhabitus führt Petrus Aureoli ferner *Thomas von Aquin*, S. Th. I/II, q. 110, a. 1, an<sup>104</sup>, wobei er auf die Frage nach dem Unterschied oder der Identität von *gratia* und *caritas* ausdrücklich nicht eingeht<sup>105</sup>. Als dritten Theologen nennt Petrus Aureoli in diesem Zusammenhang *Wilhelm von Ware*<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> »Circa primum ergo considerandum est, quod magistri sententiarum fuit opinio, quod spiritus sanctus ipse sit caritas, qui nos dilectores facit dei et proximi nec exigitur (D: existit) habitus aliquis creatus, qui caritas (D: creatura) dicatur.« B 206va; P 125vb; D 407a.

<sup>101</sup> Um nicht falschen chronologischen Vorstellungen Vorschub zu leisten, sprechen wir statt vom »Opus Oxoniense« lieber von der »Ordinatio«, auch wenn die Editio Vaticana den genauen Bestand dieser *Ordinatio* noch nicht im einzelnen herausgearbeitet hat. Vgl. dazu Dettloff, *Acceptatio*, 125f. und 152ff.

<sup>102</sup> Vgl. dazu die biographische Einleitung von E. Buytaert, *a. a. O.*, bes. X.

<sup>103</sup> Vgl. B 206va–b; P 126ra; D 407b–408a.

<sup>104</sup> Der Druck zitiert fälschlich q. 10; die beiden Handschriften verweisen richtig auf q. 110.

<sup>105</sup> B 206vb–207ra; P 126ra–b; D 408a.

<sup>106</sup> B 207ra; P 126rb; D 408a–b.

## II. Die Bedeutung der Caritas für das Wohlgefallen Gottes am Menschen

Beim »esse acceptum« handelt es sich um eine gewisse Benennung des Geschöpfes, die von einem inneren Akt der göttlichen Liebe und Akzeption her erfolgt, beginnt Petrus Aureoli. Wenn es nun heißt, daß eine Seele *accepta deo* ist, so bedeutet das nichts anderes, als daß das göttliche Wohlgefallen auf sie fällt, so daß sie für Gott lieb, wohlgefällig und akzeptabel ist. Mit dieser formalen Wirkung verhält es sich aber offenkundig nicht so wie mit dem Weißsein und anderen absoluten Wirkungen. Wenn deshalb eine geschaffene Form formal das Gott-genehm- und das Von-Gott-geliebt-sein verleiht, dann ist diese Form mit Notwendigkeit das Objekt des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe. Petrus Aureoli entwickelt seine Ansicht in drei Thesen und geht zunächst der Frage nach, ob es eine solche Form bzw. eine solche geschaffene Qualität gibt<sup>107</sup>. Dabei setzt er sich mit *Duns Scotus* auseinander, nach dem aus der Natur der Sache und mit absoluter Notwendigkeit<sup>108</sup> kein geschaffener Liebeshabitus zur göttlichen Akzeption erforderlich ist. Dieser Auffassung hält Petrus Aureoli seine *erste These* entgegen:

1. *Es gibt eine geschaffene Form, die aus der Natur der Sache und mit Notwendigkeit das göttliche Wohlgefallen findet und durch deren Vorhandensein in der Seele diese selbst begnadet und Gott lieb und wohlgefällig und von Gott akzeptiert wird*<sup>109</sup>.

Der erste Grund, den Petrus Aureoli für seine These anführt, geht von der Unwandelbarkeit Gottes aus, wonach die Voraussetzung für die Akzeption in dem einen und für die Nichtakzeption in dem andern Falle nicht in Gott bzw. im göttlichen Willen liegen kann, sondern im Objekt liegen muß, das an einem entsprechenden, ebenfalls unwandelbaren Objekt des göttlichen Wil-

<sup>107</sup> »Circa secundum vero considerandum, quod, cum esse acceptum, gratum et carum sit quaedam denominatio creaturae ab actu intrinseco divinae dilectionis et acceptionis, non est aliud animam esse gratam nisi divinam complacentiam cadere (D: cadens) super eam, ita ut sit cara (so D; B und P: care), dilecta et placens et acceptabilis ipsi deo. Manifeste patet, quod non est sic de isto effectu (P und D; B: affectu) formali, sicut de esse albo et ceteris effectibus absolutis. Unde si aliqua forma creata dat formaliter esse acceptum vel dilectum a deo, forma illa de necessitate obiectum est divinae complacentiae et dilectionis. Unde rationabiliter inquiritur punctus (D: perventus) iste, utrum sit aliqua talis forma et qualitas creata, cuius quidem veritas colligi poterit ex triplici propositione.« B 207ra; P 126rb; D 408b.

<sup>108</sup> »...ex vera natura rei et secundum absolutam necessitatem« B 206va; P 126ra; D 407b.

<sup>109</sup> »...quod (est) aliqua forma creata, quae ex natura rei et de necessitate cadit sub dei complacentia et per cuius existentiam in anima ipsa gratificatur et fit deo accepta et dilecta et cara.« B 207ra; P 126rb; D 408b. () fehlt in D.

lens *formaliter et inhaerenter* partizipiert oder nicht partizipiert. Dieses dem veränderlichen Objekt inhärierende unveränderliche Objekt kann nicht die göttliche Wesenheit selbst sein, weil diese keinem anderen *formaliter* inhäriert, es kann vielmehr nur etwas Geschaffenes sein, und zwar nicht eine geschaffene Substanz, weil auch diese der Seele nicht inhärieren kann, sondern nur eine aktuelle Form<sup>110</sup>. Diese aktuelle Form bzw. dieses *formaliter* Inhärierende ist auch nicht bloß ein »respectus animae ad divinam essentiam« und auch nicht irgendeine »habitus rationis«, sondern etwas Absolutes. Petrus Aureoli sucht diese seine Auffassung mehrfach zu begründen<sup>111</sup>. Dabei interessiert vor allem das Argument, in dem er sich gegen einen wichtigen Punkt der scotischen Lehre richtet. Wie wir an anderer Stelle bereits gezeigt haben<sup>112</sup>, ist nach Duns Scotus die Caritas nicht *ex natura rei* und mit Notwendigkeit Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens im Sinne der *acceptatio ad vitam aeternam*, weil Duns Scotus das ernsthaft wohl kaum anfechtbare Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« konsequent beachtet. Petrus Aureoli argumentiert nun demgegenüber: Wie das Gottlieb-Sein sich zum göttlichen Willen verhält, so auch das Von-Gott-gehaßt-Sein. Nichts wird nun aber von Gott gehaßt, ohne daß der göttliche Wille in ihm etwas *ex natura rei* Hassenswertes und Verabscheuenswertes findet, was *formaliter* das Gehaßtsein verleiht. Die Sünde wird nämlich *ex natura rei* von Gott gehaßt, also wird umgekehrt niemand von Gott akzeptiert, sofern in ihm nicht etwas ist, das *ex natura rei* akzeptabel macht<sup>113</sup>. Dieses Argument verdient insofern besondere Beachtung, als Petrus Aureoli dadurch faktisch die Ca-

<sup>110</sup> »Nullus enim actus immutabilis et aeternus transit de novo super obiectum aliquod, nisi quia eius obiectum aeternum et immutabile formaliter participatur de novo (formaliter) ab obiecto illo materiali, super quod noviter transit. . . : ergo necesse est, ut in Ioanne participare(tur) formaliter et inhaerenter aliquod obiectum immutabile et aeternum divinae dilectionis; illud autem non potest esse divina essentia, quia nulli formaliter inhaeret; erit ergo aliqua creatura. Non potest (autem) poni, quod sit aliqua substantia creata, quia nec illa potest animae inhaerere. Ergo relinquitur, quod sit actualis forma, qua anima Ioannis post sanctificationem diligebatur caritative et per cuius carentiam prius non acceptabatur.« B 207ra–b; P 126rb–va; D 408b–409a. () fehlt in D.

<sup>111</sup> B 207rb–va; P 126va; D 409a–b.

<sup>112</sup> *Acceptatio*, 84 ff., 92; ebenso in: *Zur Beurteilung der scotischen Akzeptionslehre*. WissWeish 16 (1953) 145.

<sup>113</sup> [»Praeterea: sicut se habet esse carum (deo) ad voluntatem divinam sic et esse oditum a deo.] Sed nihil est oditum a deo, quin divina voluntas reperiat in eo aliquid (odibile et) detestabile ex natura rei, quod dat formaliter esse oditum. Peccatum enim ex natura rei oditur a deo iuxta illud . . . quoniam non deus volens iniquitatem tu es. Ergo per oppositum nullus acceptatur caritative a deo, nisi quatenus est in eo aliquid, quod ex natura rei acceptabile reddit.« B207va; P 126va; D 409b. () fehlt D, [] fehlt in P.

ritas auf eine Seinsebene mit dem Sündenhabitus stellt, der nur als erworbener Habitus verstanden werden kann. Das wird vor allem in der Auseinandersetzung des *Wilhelm von Ockham* mit der Ansicht des Petrus Aureoli deutlich werden<sup>114</sup>.

Petrus Aureoli argumentiert weiter: Entgegengesetzte Formen haben *ex natura rei formaliter* entgegengesetzte Wirkungen. Wenn daher die weiße Farbe *ex natura rei* das Weißsein verleiht, dann verleiht die schwarze Farbe *ex natura rei* das Schwarzsein, und zwar nicht nur auf Grund einer Willensäußerung oder irgendeiner Festsetzung. Nachdem also die Ungerechtigkeit für Gott hassenswert ist und das Gehäßtsein verleiht, ist nicht ersichtlich, warum es nicht irgendeine dieser Ungerechtigkeit entgegengesetzte geschaffene Form geben soll, welche *formaliter* und *ex natura rei* das Geliebt- und das Akzeptiertsein verleiht<sup>115</sup>. Wenn Petrus Aureoli hier die Bemerkung einschleift: »... und zwar nicht auf Grund einer Willensäußerung oder irgendeiner Festsetzung«, dürfte er dem Zusammenhang nach Duns Scotus in dem besonderen Punkt seiner Lehre gemeint haben, daß die Caritas nur auf Grund göttlicher Anordnung und damit eben nicht *ex natura rei* zur Akzeption erforderlich ist<sup>116</sup>. Die scotische Lehre selbst wäre damit jedoch nicht eigentlich getroffen. Nach ihr erstreckt sich die göttliche Anordnung zwar darauf, daß vornehmlich die Caritas ratio acceptationis ist, Duns Scotus hält aber auch der Caritas als einem geschaffenen Liebeshabitus gegenüber konsequent daran fest, daß nichts Geschaffenes mit Notwendigkeit von Gott akzeptiert wird. Auf dieses »mit Notwendigkeit« und das »*ex natura rei*« legt aber Petrus Aureoli gerade Wert. Er wird jedoch kaum in der Lage sein, über die Tatsache der göttlichen Anordnung hinaus mehr als bloße Konvenienzgründe beizubringen, die auch Duns Scotus als solche durchaus gelten läßt, die aber für ein »*ex natura rei*« im strengen Sinne, was gleichbedeutend mit »*de necessitate*« im strengen Sinne ist, eben nicht ausreichen<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> S. u. S. 255ff.

<sup>115</sup> »Et confirmatur, quia formae oppositae habent formaliter effectus oppositos ex natura rei. Unde si albedo dat esse album ex natura rei, nigredo ex natura rei dat esse nigrum, non solum voluntarie aut secundum aliquod institutum. Postquam ergo iniquitas ex natura rei est odibilis deo et dat esse oditum, non apparet, cur non sit possibilis aliqua forma creata sibi opposita, quae dat formaliter et ex natura rei esse dilectum et acceptum.« B 207va; P 126vb; D 409b.

<sup>116</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 160, Nr. 4 und die dort angegebenen Texte.

<sup>117</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 161; auch 80 ff. Bzgl. »*ex natura rei*« und »*de necessitate*« s. die vorliegende Untersuchung, Anm. 109.

Im nächsten Argument geht Petrus Aureoli von dem Grundsatz aus, daß unter entsprechenden Voraussetzungen Liebe Gegenliebe verdient. Er beruft sich auf Prov. 8,17: »Die mich lieben, liebe ich« und zieht daraus den Schluß, daß Gott also *ex natura rei* jeden liebt, mit anderen Worten, jeden lieben *muß*, der ihn liebt und die habituelle Liebe besitzt, wofür er zur Bekräftigung noch Joh. 14,21 anführt: »Wer mich liebt, der wird auch von meinem Vater geliebt werden.<sup>118</sup>« Auch mit diesem Argument von Gott als dem »rationabilissimus dilector«, dem wir in der späteren Diskussion der Lehre des Petrus Aureoli noch häufig begegnen, gelangt Petrus Aureoli jedoch nicht über den Bereich der *potentia dei ordinata* hinaus, und die »rationalis inductio« oder das »rationabile inductivum«<sup>119</sup> weist erneut auf das Anliegen seiner gegen Duns Scotus gerichteten These: daß Gott für seinen Akzeptationsakt einen entsprechenden Grund braucht, der *ex natura rei* in der Caritas gegeben ist.

Den Gedanken fortführend, argumentiert Petrus Aureoli weiter: Wer *ex natura rei* die Gerechtigkeit, die Liebe und die übrigen Tugenden liebt, liebt *ex natura rei* auch denjenigen, welcher an diesen Tugenden teilhat, d. h. diese Tugenden besitzt. Gott liebt nun aber unwandelbar und mit naturhafter Notwendigkeit die Liebe, die Gerechtigkeit und jede Tugend. Unwandelbar liebt er nämlich sich selbst und infolgedessen will er auch unwandelbar die Liebe zu sich, und darüber hinaus ist er unwandelbar gerecht und vollkommen. Nach Augustinus ist aber niemand gerecht, der die Gerechtigkeit nicht liebt, und nach Aristoteles ist niemand gut, der sich nicht an guten Werken freut, und niemand nennt jemanden gerecht, der nicht an gerechtem Tun seine Freude hat. Mit derselben Notwendigkeit also, mit der Gott seine eigene Gerechtigkeit liebt und an der Liebe zu sich Wohlgefallen hat, hat er auch an jeder Seele Wohlgefallen, die an seiner Gerechtigkeit und der habituellen Liebe zu ihm teilhat, und infolgedessen verleiht die habituelle Liebe

<sup>118</sup> »Praeterea: non dubium, quod deus est rationabilissimus dilector (D: delectator). Non amat enim absque rationali inductione (P: rationabili inductivo; D: rationali dilecto), sed dilectio et amor secundum rectam rationem meretur redamationem, dum tamen cetera diligibilia sint. Quamvis enim vitiosus non mere(a)tur suo amore, ut redametur a virtuoso, quia amicitia virtuosa fundatur super communicatione virtutum, ut patet VIII. ethicorum et IX. Nihilominus amans [aliquem] (et) virtuosus existens suo amore meretur redamari iuxta illud sapientis leges amicitiae descriptis Prov. VIII: ego diligentes me diligo. . . Ergo ex natura rei deus diligit omnem diligentem se et habentem habitualem caritatem secundum quod salvator testatur Io. XIV: Si quis diligit me. . .« B 207va; P 126vb; D 409b. () fehlt in D, [] fehlt in P.

<sup>119</sup> S. Text in Anm. 118.

zu Gott *ex natura rei* das Von-Gott-akzeptiert-Sein<sup>120</sup>. Was man durchgehend feststellen kann, ist wohl dies: Petrus Aureoli scheint zu übersehen, daß Duns Scotus weder der Caritas noch einem *actus bonus* oder einem *actus caritate formatus* seinen inneren Wert absprechen will<sup>121</sup>. Bei der hier gemeinten *complacentia divina*, nämlich der *acceptatio divina ad vitam aeternam*, geht es jedoch darum, daß die betreffenden Akte als verdienstlich für das ewige Leben angenommen werden, daß also Gott für diese Akte dem Menschen etwas gibt: den Lohn des ewigen Lebens. Zu diesem Belohnen kann aber Gott durch nichts Geschaffenes, durch nichts Außergöttliches, im eigentlichen Sinne genötigt werden, weil er nichts Außergöttliches *ex natura rei* nötig hat und infolgedessen auch *ex natura rei* bzw. *de necessitate* niemandes Schuldner werden kann. Dadurch, daß Petrus Aureoli die für die Rechtfertigungslehre notwendige Einschränkung des Akzeptationsbegriffes auf die *acceptatio specialis*, wie Duns Scotus sie versteht, nicht auch in der entsprechenden Weise vornimmt, gerät er zur scotischen Lehre immer wieder in Widerspruch.

Daß Petrus Aureoli hier einen anderen Akzeptationsbegriff verwendet als Duns Scotus, kommt auch im folgenden letzten Argument zum Ausdruck, das nach dem strengen Maßstab, den wir von Duns Scotus her kennen, genau so wenig stichhaltig ist wie die vorausgehenden. »Acceptum« ist etwas, das in Wahrheit Freude macht, »akzeptabel« und schön ist, sagt Petrus Aureoli. Es folgen eine Berufung auf Aristoteles und im Anschluß daran Ausführungen darüber, daß Tugenden immer erfreuen, und schließlich die Folgerung, daß Gott *ex natura rei* an den Tugenden Wohlgefallen hat und das vor allem an der habituellen Liebe zu ihm<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> »Praeterea: quicumque ex natura rei diligit iustitiam, caritatem et ceteras virtutes (ex natura rei diligit participantem istas virtutes); . . . sed immutabiliter deus et necessitate naturae diligit caritatem et iustitiam et omnem virtutem. Immutabiliter enim diligit se et per consequens immutabiliter vult sui dilectionem et insuper iustus est immutabiliter et perfectus (D: et immutabiliter perfectus). Nullus autem est iustus, qui iustitiam non diligit secundum Augustinum, unde philosophus dicit primo ethicorum, quod non est bonus, qui non gaudet de bonis operibus (, non enim iustum utique aliquis diceret) non gaudentem iusta operatione. Ergo deus ea necessitate qua diligit suam iustitiam et complacet in sui amore, complacet etiam in omni anima participante eius iustitiam et ipsius habitualem (D: eius habitudinalem) amorem et per consequens habitualis amor dei dat ex natura rei esse acceptum deo.« B 207va-b; P 126vb; D 409b-410a. () fehlt in D.

<sup>121</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 106 ff., 112 ff., 123 ff.

<sup>122</sup> »Praeterea dico, acceptum est, quidquid secundum veritatem delectabile est et acceptabile et pulchrum. Dicit enim philosophus III. ethicorum, quod virtuosus tamquam bene dispositus est regula et mensura eorum, quae delectabilia et placentia sunt secundum veritatem. Pravo enim delectabilia sunt vitia et nunc istud, nunc

2. *Die Form, welche ex natura rei die Seele Gott wohlgefällig macht, geht nicht aus der göttlichen Akzeptation hervor*<sup>123</sup>.

Diese zweite These richtet Petrus Aureoli gegen die Ansicht, die er zu Beginn für die Annahme eines geschaffenen Gnadenhabitus an zweiter Stelle angeführt hat und erörtert damit ein Problem, dem wir in dieser Form und in diesem Zusammenhange bei Duns Scotus nicht begegnet sind. »Fuit autem aliorum opinio . . .«, sagt Petrus Aureoli, er meint jedoch offensichtlich *Thomas von Aquin*, *S. Th. I/II*, q. 110, a. 1, wie es auch die Handschriften und der Druck vermerken<sup>124</sup>. Petrus Aureoli gibt kurz die Hauptgedanken des hl. Thomas im *corpus articuli* wieder, ohne jedoch den Satz direkt zu zitieren, in dem das Gegenteil seiner eigenen These ausgesprochen ist und der in der Antwort auf das erste *argumentum principale* steht: Was im Menschen »*deo gratum*« ist, geht ursächlich aus der göttlichen Liebe hervor<sup>125</sup>. Für die Ablehnung dieser These nennt Petrus Aureoli drei Gründe:

1) Das, wodurch die göttliche Akzeptation und Liebe der Seele zugewandt wird und an dem teilzuhaben der formale Grund dafür ist, daß die Seele akzeptiert wird, kann nicht aus der Liebe Gottes zu der Seele hervorgehen. Daraus würde nämlich folgen, daß die Seele zumindest *ordine rationis* geliebt wäre, bevor ihr eine solche Form innewohnte. In der vorigen These ist jedoch erklärt worden, daß die Teilhabe an dieser Form die Seele wohlgefällig macht und die göttliche Liebe der Seele zuwendet. Sie kann also nicht aus der göttlichen Liebe hervorgehen<sup>126</sup>.

illud . . . Sed constat, quod virtutes secundum seipsas pulchrae sunt et bonae et delectabiles secundum veritatem et maxime amor dei. Unde dicit philosophus in I. ethicorum, quod delectabiles sunt operationes secundum virtutem et pulchrae et bonae et non sunt divisa haec tria: optimum, iustissimum et delectabilissimum; sed (D: quia) omnia haec existunt in operationibus optimis virtuosis. Ergo videtur, quod deus ex natura rei complaceat in virtutibus, sed quam maxime et ultimate in sua habituali amore.« B 207vb; P 126vb; D 410a.

<sup>123</sup> »Secunda vero propositio est, quod huiusmodi (B und P: huius) forma, qua ex natura rei redditur anima deo grata, non profluit ex divina acceptatione in anima.« B, P und D a. a. O.

<sup>124</sup> B 206vb.207ra; P 126ra–b; D 408a.

<sup>125</sup> » . . . causatur autem ex dilectione divina, quod est in homine deo gratum, ut dictum est (scil. in corp. art.)« *Thomas von Aquin*, *S. Th. I/II*, q. 110, a. 1, ad 1.

<sup>126</sup> »Illud enim, quo (D dafür: Nam quo) divina acceptatio et dilectio applicatur ad animam et cuius participatio est animae formalis ratio, ut acceptetur, non potest provenire ex dilectione super animam transeuntem. Sequeretur enim, quod anima prius esset dilecta saltem ordine rationis, quam talis forma esset in ea . . . Sed declaratum est in (P und D: ex) praecedenti propositione, quod participatio huius formae (D: quod huiusmodi forma) reddit animam gratam et applicat dilectionem divinam

2) Das zweite Argument greift auf die Unwandelbarkeit Gottes zurück: Ein ewiger und unveränderlicher Akt kann sich unmöglich von neuem auf die Seele richten, es sei denn ‚die Seele hat von neuem teil an einem ewigen und unveränderlichen Objekt. Wer diese These verneint, behauptet, daß die Liebe Gottes, die unveränderlich und ewig ist, sich von neuem der Seele zuwendet, woraus dann in ihr der Liebes- und Gnadenhabitus hervorfießt. Die Seele hat also *formaliter* teil an einem Objekt der ewigen und unveränderlichen göttlichen Liebe, das vom Gnadenhabitus verschieden ist. Das ist jedoch unmöglich, weil es dann in der Seele zwei in den gnadenhaften Zustand versetzende Formen gäbe: die eine, durch die der Seele die göttliche Liebe zugewandt würde, die andere der Gnadenhabitus, der aus dieser Liebe hervorgeht. Diese Ansicht kann man also nicht vertreten<sup>127</sup>.

3) Wie die *dilectio* sich zu dem verhält, worauf sie sich richtet, so verhält sich die *dilectio caritativa* zur akzeptierten und begnadeten Seele. Aus der allgemeinen Liebe Gottes, die nichts anderes ist als das Wohlgefallen Gottes an jeder Kreatur, fließt nicht die Kreatur in ihrem Sein hervor, weil sonst, da Gott jede Kreatur unveränderlich liebt, alle unveränderlich im Sein hervorgingen. Die Wirklichkeit der Kreaturen ist daher der Grund für die Liebe zu allem, was ist, und ihr Wirklichsein geht nicht daraus hervor, daß sie geliebt werden. Genau so ist es mit der Caritas: auch sie fließt nicht in der begnadeten Seele aus der *dilectio caritativa*, sondern sie ist vielmehr der Grund dafür, daß die *dilectio caritativa* Gottes der Seele zugewandt wird<sup>128</sup>.

ad animam. Ergo non potest (pro)fluere in anima ex dilectione dei.« B 207vb; P 126vb; D 410a. () fehlt in D.

<sup>127</sup> »Praeterea: impossibile est actum aeternum et immutabilem de novo transire super animam nisi propter participationem novam in anima obiecti immutabilis et aeterni. Sed secundum negantem hanc propositionem (dei) dilectio, quae immutabilis et aeterna transit [de novo] super animam et ex [hoc] profluit (D: probat, quod profluit) in ea habitus (B und D: actus) caritatis et gratiae. Hoc autem est impossibile, quia tunc essent in anima duae formae gratificantes: prima quidem, per quam applicaretur ad animam divina dilectio, secunda vero habitus gratiae profluens ex dilectione. Ergo (illud) poni non potest.« B 207vb; P 126vb; D 410a. () fehlt in D, [] fehlt in P.

<sup>128</sup> »Praeterea: sicut se habet generalis dilectio ad illud, super quod transit, sic (B und D: sicut) se habet caritativa dilectio ad animam acceptam et gratam. Sed ex generali dei dilectione, qua complacet in omni creatura, non profluit (P: affluit) creatura in esse, alias, cum immutabiliter diligat omnem creaturam, immutabiliter profluent omnes in esse. Unde creaturarum realitas est ratio omnia diligendi [, quae sunt], nec ex hoc, quod diliguntur, realitates earum in esse profluunt. Ergo nec caritas [profluit] in anima grata ex dilectione caritativa, sed magis est ratio, quod dei caritativa dilectio applicatur ad eam.« B 207vb; P 126vb-127ra; D 410a. () fehlt in D, [] fehlt in P.

Dem hl. Thomas geht es in S. Th. I/II, 110, 1, darum, daß die Liebe, die Gott einem Menschen zuwendet, in diesem Menschen etwas bewirkt. Wie weit Petrus Aureoli in seiner Kritik diesem Anliegen gerecht wird, muß dahingestellt bleiben, da eine Untersuchung dieser Frage in unserem Zusammenhang zu weit führen würde.

3. *Die Form, durch welche die Seele accepta wird, ist eine gewisse habituelle Liebe Gottes, die von Gott selbst der Seele eingegossen und nicht aus den reinen Naturkräften erzeugt wird*<sup>129</sup>.

Wie in der zweiten, so sagt Petrus Aureoli auch in seiner *dritten These* näheres über die Caritas selbst: über ihr Sein – daß sie ein Habitus ist – und darüber, wie sie in die Seele kommt – daß sie der Seele von Gott selbst eingegossen wird. Beide Teile der These gehören jedoch zum Grundbestand der Theologie, und Petrus Aureoli bringt in seinen Argumenten auch kaum bemerkenswerte neue Gedanken, so daß wir darauf verzichten können, sie im einzelnen darzulegen. Wie wenden uns sogleich der Zusammenfassung zu, die Petrus Aureoli anschließend selbst gibt.

4. *Zusammenfassung: Wesen, Funktion und Name der Caritas*

Petrus Aureoli selbst beginnt den folgenden Abschnitt mit »Colligendo itaque ex praedictis . . .«, und die Schreiber der beiden Handschriften haben ihm die Überschrift gegeben: »Conclusio articuli praecedentis«<sup>130</sup>, was dann kommt, ist jedoch mehr als eine bloße Zusammenfassung, ein bloßes Zusammentragen schon vorgelegter Gedanken, sondern eine verhältnismäßig ausführliche Darlegung der Caritaslehre in ihren Grundzügen. Petrus Aureoli entfaltet sie in *fünf Thesen*:

1) Die Caritas ist die habituelle Liebe Gottes.

Schon früher war dargetan worden, daß die Caritas es ist, welche zwischen uns und Gott die Beziehung freundschaftlicher Liebe vollendet und die göttliche Wiederliebe verdient<sup>131</sup>. Die weitere Gedankenführung des Petrus Aureoli geht davon aus, daß die aktuelle

<sup>129</sup> »Tertia quoque propositio est, quod forma, qua anima fit accepta, est quaedam dei habitualis dilectio, quae ab ipso infunditur nec ex puris naturalibus generatur.« B 207vb-208ra; P 127ra; D 410a.

<sup>130</sup> B 208rb; P 127rb; D 411b hat unsinnigerweise als Überschrift: »Contra articulum . . .«

<sup>131</sup> »Dicitur autem habitualis dei dilectio. Probatum est enim supra, quod illa est, quae complet inter nos et deum amorem amicitiae et quae meretur divinam redamationem.« B 208rb; P 127rb; D 411b.

Liebe nichts anderes ist als das Wohlgefallen und das Sichfreuen an etwas, und daß die Freude aus der Verbindung von Entsprechendem mit Entsprechendem entsteht. Deshalb – darauf weist nun Petrus Aureoli hin – bringt die Harmonie von Geliebtem und Geliebtem notwendig eine aktuelle Liebe mit sich. Harmonie aber besteht zwischen Ähnlichem und Gleichförmigem. Eine Eigenschaft, die den Willen mit Gott gleichförmig macht, bewirkt daher, daß der Wille sich an Gott freut und Wohlgefallen an ihm findet, und infolgedessen ist die habituelle Liebe Gottes nichts anderes als eine gewisse in der Seele bestehende Gleichförmigkeit mit Gott, aus der hervorgeht, daß die Seele, wenn man aktuell an Gott denkt, Wohlgefallen an ihm findet. Danach ist also die Caritas nichts anderes als eine gewisse Wirklichkeit, die der Seele eine solche Gleichförmigkeit verleiht, daß man deshalb sagen kann, sie befinde sich in einer gewissen habituellen Liebe Gottes, auch wenn nicht aktuell geliebt wird. Zum Schluß bemerkt Petrus Aureoli noch, daß es sich bei der Gottebenbildlichkeit der Seele um eine andere Gleichförmigkeit handelt als bei der Caritas, daß also, mit anderen Worten, die Caritas nicht wegen der schon vorhandenen Gottebenbildlichkeit überflüssig ist.<sup>132</sup> Nicht übersehen wollen wir, daß Petrus Aureoli die Caritas hier ausdrücklich eine »realitas« nennt, und ferner, daß das subjektiv-psychologische Moment in der Caritaslehre des Petrus Aureoli offensichtlich eine gewisse Rolle spielt.

2) Die Caritas wird von Gott selbst unmittelbar eingegossen.

Auch wenn sich der Mensch aus seinen rein natürlichen Kräften an Gott freuen und sich daraus ein Habitus der Liebe zu ihm bilden kann, wäre dieser Habitus doch nicht die Caritas, weil er den betreffenden Menschen nicht zu der Liebe mit allen den *circumstantiae* führen würde, mit Rücksicht auf die Gott ihn akzeptiert. Diese *cir-*

<sup>132</sup> »Est autem advertendum, quod, cum amor actualis nihil aliud sit quam in aliquo complacere et delectari, delectatio (D: dilectio) autem oritur ex coniunctione convenientis cum convenienti, ut patet X. ethicorum, necesse est, ut convenientia amati cum amato amorem inferat actuale. Convenientia autem est inter similia et conformia; unde qualitas conformativa voluntatis ad deum voluntatem facit delectari in deo et complacere in eo et per consequens nihil aliud est dei habitualis dilectio quam quaedam dei conformitas existens in anima [ex qua] provenit, dum actu cogitatur de deo, ut anima complacere in eo. Secundum hoc ergo caritas non est aliud quam quaedam realitas talem conformitatem tribuens animae, quod ex hoc dicitur in quadam habituali dilectione dei, etiam dum (non) amatur in actu. Et si dicatur, quod anima seipsa est imago dei, dicendum, quod haec conformitas est alterius rationis. Licet enim una anima alteri sit conformis, non tamen ex hoc delectatur in alia et per eundem modum est in proposito.« B 208rb-va; P 127rb; D 411b. () fehlt in D, [] fehlt in P.

*cumstantiae* sind nämlich unzählbar und unbekannt, so daß der Mensch weder durch die Führung der Klugheit oder der natürlichen Ratio oder durch die Führung des Willens oder irgendeines Habitus die Unversehrtheit der *cumstantiae* erreichen kann, die Gott in dem Akt, durch den er geliebt wird, fordert, wenn er nicht durch den Antrieb des Heiligen Geistes geführt wird. Dieser Antrieb des Heiligen Geistes ist jedoch etwas Geschaffenes in der Seele und heißt Caritas<sup>133</sup>. In dem Hinweis auf bestimmte *cumstantiae*, die als Voraussetzung für die göttliche Akzeptation gegeben sein müssen, kündigt sich ein weiterer Gedanke an, der in der Entfaltung der Akzeptations- und Verdienstlehre des Petrus Aureoli von Bedeutung ist.

3) Auf diesen habituellen Einfluß des Heiligen Geistes, der die habituelle Liebe ist, fällt unveränderlich und ewig das göttliche Wohlgefallen<sup>134</sup>.

Für diese dritte These nennt Petrus Aureoli vier Gründe, die wir in ihren Hauptgedanken wiedergeben:

a. Gott will unveränderlich mehr geliebt als geehrt werden; denn das Geliebtwerden trägt seinen Wert in sich<sup>135</sup>.

b. Gott hat notwendig Wohlgefallen an der Liebe zu sich selbst, mit der er sich selbst liebt, und deshalb wird er auch unveränderlich an der Liebe Wohlgefallen haben, mit der er von seinem Geschöpf in der entsprechenden Weise geliebt wird<sup>136</sup>.

c. Gott verabscheut unveränderlich das Gehaßtwerden, und das kann er nur, wenn sein Haß Sünde, ungerecht und für ihn verab-

<sup>133</sup> »Dicitur autem ab ipso immediate infusa, quia etsi ex puris naturalibus homo possit delectari in deum et ex [hoc] habituari in amore ipsius, non tamen ille habitus caritas esset, quia non duceret in amorem cum omnibus circumstantiis, secundum quas [deus] acceptat illum; illae enim innumerabiles sunt et ignotae, [ita] ut nec ductu prudentiae aut rationis naturalis nec ductu voluntatis aut alicuius habitus possit homo pertingere ad integritatem circumstantiarum, quas deus exigit in actu, quo diligitur, nisi ex instinctu spiritus sancti ducatur, qui quidem instinctus est aliquid creatum in anima et illud caritas appellatur.« B 208va; P 127rb; D 411b–412a. [] fehlt in P.

<sup>134</sup> »Dicitur autem, quod super huiusmodi habituaalem influxum, qui est habitualis dilectio, transit (D: et transit) immutabiliter ab aeterno divina complacentia...« B, P und D a. a. O.

<sup>135</sup> »Hoc rationabiliter dicitur: Tum quia deus immutabiliter vult amari plus [etiam] quam honorari. Philosophus enim determinat VIII. ethicorum, quod amari secundum se delectabile est et melius quam honorari et quod amari est eligibile secundum se.« A. a. O. [] fehlt in P.

<sup>136</sup> »Tum quia deus de necessitate complacet in amore sui, quo diligit seipsum, quare (D: quam) in amore, quo diligitur a creatura, sicut oportet et quomodo, immutabiliter complacebit.« B und D a. a. O.; P 127rb–va.

scheuenswert ist, was wiederum zur Folge hat, daß er es nur kann, wenn das Geliebtwerden, so wie es den geforderten Umständen entspricht, für ihn akzeptabel ist<sup>137</sup>.

d. Die Liebe zu Gott ist eine gewisse Teilhabe an der unveränderlichen göttlichen Rechtheit; der göttliche Wille wäre nämlich nicht recht, wenn er sich nicht durch den Akt der Liebe auf die Gottheit richtete. Von da aus wird deutlich, daß die Liebe zu Gott, welche die erforderlichen *circumstantiae* aufweist, eine gewisse unverrückbare Rechtheit ist, und deshalb ist es auch unmöglich, daß sie etwas Informes oder Böses ist und infolgedessen von Gott nicht akzeptiert wird<sup>138</sup>. Dieses Argument dürfte in dem Zusammenhang das wichtigste sein. Es geht von einem Gedanken aus, der uns auch bei *Duns Scotus* begegnet ist:<sup>139</sup> das göttliche Wohlgefallen ruht auf dem Liebeshabitus, der Caritas, weil der diesen Liebeshabitus besitzende Mensch an der Liebe Gottes zu sich selbst teilhat. Nicht unwichtig ist jedoch, daß bei *Duns Scotus* der Ton dabei auf der Teilnahme an der göttlichen Liebesbewegung selbst liegt, während er bei *Petrus Aureoli* auf der jener göttlichen Liebesbewegung innewohnenden göttlichen Rechtheit zu liegen scheint. Wie wir an anderer Stelle gesehen haben<sup>140</sup>, ziehen *Duns Scotus* und *Petrus Aureoli* auch nicht die gleichen Folgerungen aus jenem Gedanken. Für *Petrus Aureoli* ist es unmöglich, daß die Caritas von Gott nicht akzeptiert wird, sie führt vielmehr *ex natura rei* und *de necessitate* zur göttlichen Akzeption, nach *Duns Scotus* gilt für den geschaffenen Liebeshabitus, auch wenn er die Teilhabe an der göttlichen Selbstliebe verleiht, das Axiom: »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«<sup>141</sup>.

Zum Schluß geht *Petrus Aureoli* noch kurz der Frage nach, wie Gott einen solchen Habitus von Ewigkeit her unveränderlich akzeptieren kann, da dieser Habitus doch gar nicht ewig ist. In seiner Antwort berührt er von neuem seine These von der notwendigen

<sup>137</sup> »Tum quia immutabiliter detestatur (P: detestabile) odiri; unde non potest facere, quin eius odium sit peccatum et iniquum et detestabile sibi et per consequens nec facere, quin amari, sicut oportet secundum debitas circumstantias, sit acceptabile sibi.« A. a. O.

<sup>138</sup> »Tum quia dei amor est (D: qui est) quaedam participatio divinae rectitudinis immutabilis; voluntas enim divina recta non esset, nisi in deitate ferretur per actum dilectionis, unde patet, quod amor dei debite circumstantionatus est rectitudo quaedam inobliquabilis (D: inobliquabiliter). Unde impossibile est, quod sit (quid) informe aut malum et per consequens quod non sit deo acceptum.« (A. a. O.) fehlt in D.

<sup>139</sup> Vgl. *Dettloff*, *Acceptatio*, 90 und die dort interpretierten Texte.

<sup>140</sup> S. 31.

<sup>141</sup> Vgl. Anm. 112.

Akzeption der Caritas: Das Wesen der über sich selbst hinausgehenden Liebe ist Gott unveränderlich wohlgefällig wie dem Gerechten das Wesen der Gerechtigkeit. Weil es Gott nun unveränderlich wohlgefällt, sich unveränderlich zu lieben, deshalb ist es notwendig, daß das Gott-Lieben »in genere et secundum propriam rationem« Gott wohlgefällt und auch in jedem Menschen das Wohlgefallen Gottes findet, wenn es gebührend geschieht und die entsprechenden *circumstantiae* aufweist<sup>142</sup>.

4) Der Liebeshabitus bewirkt, daß die Liebe Gottes auf die Seele übergeht, welche an diesem Habitus teilhat<sup>143</sup>.

Fürs erste könnte der Eindruck entstehen, daß diese These über die vorausgegangene hinaus nichts Neues bringt. Beim näheren Zusehen zeigt sich jedoch, daß Petrus Aureoli hier zwar denselben Sachverhalt, diesen aber von einer anderen Seite her angeht. Während er vorher zu erklären versuchte, warum das göttliche Wohlgefallen unveränderlich und ewig auf die Caritas fällt, will er jetzt begreiflich machen, wie es möglich ist, daß der ewige und unveränderliche Akt des göttlichen Wohlgefallens jeweils die Seelen ergreift, welche die Caritas besitzen. Der in der Theologie dieser Zeit viel behandelten Frage, wie die Unveränderlichkeit Gottes und seines ewig unveränderlichen Aktes mit dem bedingten und zeitlich durchaus nicht *per se* unbefristeten Wohlgefallen Gottes an einem Menschen zu vereinbaren ist, muß Petrus Aureoli hier erneut seine Aufmerksamkeit zuwenden.

Mit der Liebe Gottes muß man es sich so vorstellen, wie es sich etwa mit einem ewigen und unwandelbaren Blick verhielte, der auf eine bestimmte Farbe gerichtet wäre, an der nacheinander verschiedene Körper partizipieren. In dem Augenblick nun, in dem ein Körper jene Farbe annähme, würde er anfangen, unter den betreffenden Blick zu fallen. Sobald er jedoch jene Farbe verlöre, entginge er auch sofort dem vorhin genannten Blick. Ähnlich verhält es sich nun mit der ewigen Liebe Gottes. Sie richtet sich unveränderlich auf die Liebe, mit der Gott selbst geliebt wird. Das Gott-Lieben ist nämlich seinem Wesen nach Gott im höchsten Grade angenehm,

<sup>142</sup> »Et si ulterius proceditur quaerendo, quomodo potest deus ab aeterno talem habitum [immutabiliter] acceptare, cum non sit, dicendum, quod ratio amoris super se transeuntis (P: transeuntis) (est) sibi placens immutabiliter, sicut iusto placet ratio iustitiae. Unde quia deus immutabiliter complacet [immutabiliter] se amare, necesse est, quod amare deum in genere et secundum propriam rationem deo complacat et in quocumque reperiat debite et secundum circumstantias congruentes.« B 208vb; P und D a. a. O. () fehlt in D; [] fehlt in P.

<sup>143</sup> »Dicitur autem, quod (dei) dilectionem transire facit [super] animam, a qua participatur hic habitus.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D; [] fehlt in P.

und deshalb gefallen alle vernunftbegabten Geschöpfe, die im Laufe der Zeit diese Liebe gewissermaßen wie eine Gewand anziehen, Gott und sind akzeptabel, ohne daß Gott selbst sich ändert<sup>144</sup>. Dagegen kann nun der Einwand erhoben werden, daß der Grund für die Liebe zwar ein allgemeiner, aber im einzelnen im Geiste eines jeden Geschöpfes jeweils von neuem gegeben ist, was zur Folge hat, daß die Liebe Gottes sich ändert, weil ihr Objekt sich ändert und nach seinem realen und partikulären Sein ein neues ist, auch wenn die Liebe Gottes sich nach dem allgemeinen Grund für die Liebe nicht ändert. Die Antwort, die Petrus Aureoli auf diesen Einwand gibt und für die er sich zum Teil auf Aristoteles beruft, besagt kurz: Wie jemand, der das allgemeine Wissen besitzt, daß ein Dreieck drei Seiten hat, dieses Wissen keineswegs zu erneuern braucht, wenn ihm irgendwo ein Dreieck begegnet und er erkennt, daß auch dieses drei Seiten habe, so kann auch Gott, der es allgemein liebt, in der rechten Weise geliebt zu werden, wenn er sieht, daß er von diesem oder jenem Menschen so geliebt wird, jeden einzelnen solchen Menschen lieben, ohne daß dadurch der Akt seiner Liebe irgendeine Veränderung erfährt<sup>145</sup>.

5) Eine solche habituelle Liebe verdient Caritas genannt zu werden<sup>146</sup>.

Zur Begründung dieser letzten These unterscheidet Petrus

<sup>144</sup> »Sic enim intelligi oportet de divina dilectione, sicut esset de aliqua aeterna et immutabili visione, quae, si ferretur immutabiliter in aliquem colorem, qui quidem color participaretur a diversis corporibus successive. In illo enim tunc, quo corpus aliquod (D: ad) illum colorem indueret (D: induceret), inciperet (D: incipere) cadere sub ipsa (D: seipsa) intuitione; ubi vero a colore illo desisteret, statim effugeret praedictam visionem. Consimiliter in proposito aeterna dei dilectio cadit immutabiliter super amorem divinum, quo ipse deus diligitur. Amare namque (D: Nam amare) deum est [sibi] acceptissimum secundum (suam) rationem, propter quod per successiones temporum rationales creaturae induentes istum amorem placent quidem deo et acceptabiles sunt absque ulla sui mutatione.« B und P a. a. O.; D 412a–b. () fehlt in D; [] fehlt in P.

<sup>145</sup> »Et si dicatur, quod ratio amoris universalis est et innovatur particulariter in mente cuiuslibet creaturae, et ita videtur, quod mutetur dei dilectio propter [hoc,] quod obiectum eius mutatur et sit novum secundum suum esse reale et particulare, quamvis non mutetur (D: immutetur) secundum generalem rationem amoris, dicendum, quod sicut (D: sic) de scientia dicit philosophus I. posteriorum, quod, qui scit omnem triangulum habere tres vel omnem dualitatem esse parem secundum specificam rationem, absque (D: ab) omni innovatione (D: invocatione) scientiae, dum occurrit triangulus in latere seu pulvere simul inducendo, cognoscit, quod ille habet tres et ille et ille, in quacumque materia sint, sic deus diligens amari debite secundum propriam rationem, dum intuetur amari se ab isto vel illo, diligit [illos] absque dilectionis suae mutatione.« B, P und D a. a. O.; [] fehlt in P.

<sup>146</sup> »Dicitur autem, quod talis habitualis amor merito caritas appellatur.« B, P und D a. a. O.

Aureoli bei der Liebe, wiederum mit Berufung auf Aristoteles, zunächst zwei Akte. Der erste Akt der Liebe besteht in dem Wohlgefallen am Geliebten, der zweite in dem Wohlwollen für ihn und darin, für dieses Wohl auch nach Möglichkeit zu sorgen. In beider Hinsicht nun verdient der Liebeshabitus den Namen Caritas. Er verdient nämlich die Liebe Gottes hinsichtlich des ersten Aktes; denn Gott hat Wohlgefallen daran, geliebt zu werden, weshalb jemand, der dem Habitus nach die Liebe Gottes besitzt, verdienstermaßen Gott wohlgefällt. Der Liebeshabitus verdient den Namen Caritas ferner auch hinsichtlich des zweiten Aktes. Dieses Habitus wegen will Gott nämlich für den Menschen die größten Güter, da er ihm das ewige Leben garantiert, falls er nicht von der Freundschaft abfällt. In seinen weiteren Ausführungen macht Petrus Aureoli noch die Bemerkung, daß »caritas« dasselbe bedeute wie »gratia« und betont nochmals, daß der Liebeshabitus mit Fug und Recht Caritas genannt werde, »quae reddit deo hominem gratum et acceptum et non solum acceptum, immo care acceptum, nec solum care, immo carissime, quia ad carissima et preciosissima dona«<sup>147</sup>.

Was Petrus Aureoli bei der Erklärung der ersten seiner fünf zusammenfassenden Thesen gesagt hat, scheint in seinen Schlußbemerkungen zu dieser fünften These eine gewisse Ergänzung zu erfahren. Er nannte damals die Caritas eine gewisse Wirklichkeit<sup>148</sup>, und hier wehrt er sich dagegen, der Caritas nur eine relative und nicht auch eine formale Bedeutung zuzuschreiben. Es stimmt nicht, sagt er, wie es einige sich vorstellen, daß die Caritas bewirkt, daß der Mensch in Hinordnung auf ein größeres Gut akzeptiert wird, ohne ihn *formaliter* wohlgefallend und angenehm zu machen. Danach verdiente die Caritas nämlich nicht den ersten Akt der Freundschaft, sondern den zweiten, und das ist falsch<sup>149</sup>. Zwischen

<sup>147</sup> »Cum enim primus actus amoris sit complacere (D: complacentia) in amato, secundus autem velle sibi bona et procurare pro posse, ut philosophus dicit in II. rhetoricae, ex utroque actu habitus merito dicitur caritas. Promeretur enim dilectionem dei quantum ad primum actum, complaceat namque deo amari, ut dictum est, unde habens amorem dei secundum habitum merito deo placet. Et promeretur insuper quantum ad actum secundum; ex hoc enim deus vult homini maxima bona, quia vitam aeternam procurat pro posse, nisi ab amicitia illa discedat. Sic igitur, cum caritas sit nomen gratum et importat idem quod gratia, merito talis habitus caritas dicitur, quae reddit deo. . .« B und D a. a. O.; P 127va-b.

<sup>148</sup> S. 37.

<sup>149</sup> »Nec est verum, quod aliqui imaginantur, quod solum caritas faciat acceptari hominem in ordine ad maius bonum et non reddat eum formaliter placentem et acceptum. Secundum hoc enim non meretur caritas primum actum amicitiae, sed secundum, quod falsum est.« B 208vb-209ra; P 127vb; D a. a. O.

Gott und dem Menschen entsteht also durch den Liebeshabitus eine *formaliter* begründete Freundschaft. Petrus Aureoli weist aber darauf hin, daß es sich dabei nicht um eine Freundschaft auf der Basis der Gleichheit handelt, welche die Freunde zu Gleichem verpflichtet, sondern um eine Freundschaft auf der Basis eines Verhältnisses<sup>150</sup>, wobei es uns zukommt zu gehorchen und Gott, Gutes zu schenken<sup>151</sup>.

Den Abschluß dieses Artikels bildet dann eine Stellungnahme zur Caritaslehre des Petrus Lombardus, die zu Beginn der dist. 17 bereits kurz skizziert worden war. Hier geht Petrus Aureoli erneut und ausführlich auf sie ein, bemerkt am Anfang, daß es schwierig sei, den Magister richtig zu interpretieren, bemüht sich dann aber offensichtlich um eine *benigna interpretatio*. Im einzelnen brauchen wir darauf nicht einzugehen<sup>152</sup>.

### III. Caritas und Verdienst

Während sich Petrus Aureoli im zweiten Artikel mit der Caritas als *actus primus* befaßt hat, behandelt er sie nun als *actus secundus*, d. h. es geht ihm nun um die Frage, welche Bedeutung der Caritas beim Hervorbringen des verdienstlichen Aktes zukommt. Vier bzw. fünf<sup>153</sup> verschiedenen Lösungsversuchen stellt Petrus Aureoli drei eigene Thesen gegenüber.

#### 1. Die verschiedenen Lösungsversuche

Als ersten Versuch, die Bedeutung der Caritas für den verdienstlichen Akt zu bestimmen, nennt Petrus Aureoli die Ansicht des hl. Thomas von Aquin, wie dieser sie in S. Th. II/II, q. 23, a. 2, vertritt. Petrus Aureoli gibt die Gedanken des hl. Thomas ausführlich wieder, einzelne Sätze sogar fast wörtlich. Danach wird die Caritas dem menschlichen Willen vom Heiligen Geiste als habituelle Form hinzugegeben, um den Willen zum Liebesakt geneigt zu machen und so dem Akt selbst die Leichtigkeit und das Erfreunde zu verleihen<sup>154</sup>. Diese Auffassung vermag jedoch nach Ansicht des

<sup>150</sup> Er hatte kurz vorher auch von einer »amicitia . . . secundum analogiam, qualem habemus ad deum«, gesprochen. A. a. O.

<sup>151</sup> »Unde inter deum et hominem (consurgit) ratione istius habitus amicitia . . . ; non enim est amicitia secundum aequalitatem, quae amicos ad paria obligat, sed secundum proportionem; ex parte quidem nostra [est] obsequi et ex parte dei dona largiri.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D; [] fehlt in P.

<sup>152</sup> B 209ra–b; 127vb–128ra; D 413a–b.

<sup>153</sup> Die zweite von Petrus Aureoli angeführte Meinung erscheint in zwei Versionen.

<sup>154</sup> Petrus Aureoli faßt die Lehre des hl. Thomas im Anschluß an diesen selbst so

Petrus Aureoli die Notwendigkeit des übernatürlichen Liebeshabitus nicht zu beweisen. Er macht eine Reihe von Gründen gegen sie geltend. Auf seine Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin näher einzugehen, würde zu weit führen und manche unnötige Wiederholungen bringen.

Nach dem zweiten von Petrus Aureoli angeführten Lösungsversuch wird die Caritas eines bestimmten Umstandes des Liebesaktes wegen gefordert. Nach einer Version dieser Auffassung bezieht sich diese *circumstantia* auf das Objekt des Aktes, insofern der Mensch Gott nämlich aus seinen rein natürlichen Kräften nur als den Ursprung des Seins, als *obiectum beatificum* jedoch nur mit Hilfe des von Gott geschenkten Liebeshabitus lieben kann. Nach einer anderen Version bezieht sich die *circumstantia* auf den Modus des Liebesaktes, der darin besteht, Gott über alles zu lieben<sup>155</sup>. Auch diesen zweiten Lösungsversuch lehnt Petrus Aureoli in seinen beiden Versionen ab, und er vermag stichhaltige Gründe für seine Ablehnung vorzubringen, mit denen wir uns im einzelnen jedoch wiederum nicht zu befassen brauchen.

Von größerem Interesse ist für uns, wie Petrus Aureoli sich mit Duns Scotus auseinandersetzt, dessen Ansicht er an dritter Stelle nennt. Nach scotischer Auffassung wäre danach die Caritas weder für die Substanz des Liebesaktes, noch wegen irgendeiner *circumstantia* oder der Gutheit auf seiten des Aktes gefordert, sondern nur wegen der *circumstantia meriti*, wegen der Verdienstlichkeit also, welche vom akzeptierenden Willen Gottes anhängt. Gott hat nämlich bestimmt, daß kein Akt akzeptiert werde und verdienstlich sei, der nicht von einem Menschen hervorgebracht wird, der den Liebeshabitus besitzt, was jedoch nicht ausschließt, daß Gott einen Menschen und seinen Akt auch ohne jenen Habitus akzeptieren könnte, wenn er es anders festgesetzt hätte<sup>156</sup>. In den Handschriften Borghese 329

zusammen: »... necesse est, ut voluntati superaddatur aliqua forma habitualis, per quam inclinetur ad actum caritatis et fiat actus ille proprius et sibi connaturalis et delectabilis, alioquin esset actus imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum nec esset facilis et delectabilis, quod potest esse falsum.« B 209va; P 128ra; D 414a.

<sup>155</sup> »Propterea dixerunt alii, quod caritas exigitur propter ali(qu)am circumstantiam actus dilectionis; quorum quidam dixerunt illam circumstantiam se tenere ex parte obiecti, licet enim ex naturalibus diligatur deus, inquantum est principium essendi, sub ratione tamen obiecti beatifici diligi non potest secundum eos sine dono dei et habitu caritatis. . . Alii vero dixerunt, quod huiusmodi circumstantia tenet se ex parte modi, qui est deum diligere super omnia.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D.

<sup>156</sup> »Et ideo dixerunt alii, quod non exigitur caritas propter substantiam actus dilectionis aut propter aliquam circumstantiam et bonitatem se tenentem ex parte actus, sed (tantum) propter circumstantiam meriti, quae se tenet ex parte voluntatis dei

und Paris 15363 ist diese Lehrmeinung als »*opinio scoti*« vermerkt, der Druck hat sogar »*Opinio Scoti primo Sent. dist. 17 q. 2*«. Obwohl, wie wir gleich sehen werden, die Ansicht des Duns Scotus hier nicht ganz genau wiedergegeben ist, müssen wir doch annehmen, daß Petrus Aureoli tatsächlich an dieser Stelle an die Lehre des Duns Scotus denkt und sie wiedergeben will. Nicht so leicht läßt es sich jedoch ausmachen, auf welches Werk des Duns Scotus er sich dabei stützt. Die Angabe des gedruckten Textes, daß es sich um I Sent., dist. 17, q 2, handele, kann sich diesmal zumindest nicht auf die *Ordinatio* beziehen, da sich dort an der genannten Stelle andere Fragestellungen und Gedanken finden. Duns Scotus befaßt sich in *Ordinatio* I, 17, 2 zwar mit Potenz und Habitus als Teilursachen für das Zustandekommen des Aktes, spricht dort aber hauptsächlich vom Habitus im allgemeinen und nicht vom übernatürlichen Liebeshabitus und dementsprechend auch nicht vom verdienstlichen Akt; erst gegen Ende der 3. *Quaestio* kommt Duns Scotus kurz auf das Kausalitätsverhältnis von *voluntas* und *caritas*<sup>157</sup>. *Ordinatio* I, 17, 2 unterscheidet sich hier von der *Lectura prima*, I, 17, 1, wo Duns Scotus auch Potenz und Habitus als *causae partiales* behandelt, mit dem Habitus aber von vornherein den übernatürlichen Liebeshabitus meint, der zusammen mit dem menschlichen Willen den verdienstlichen Akt hervorbringt<sup>158</sup>. Wir finden in der *Lectura prima* sehr wohl die Gedanken, auf die Petrus Aureoli in seiner – übrigens sehr kurzen – Wiedergabe der scotischen Lehre anspielt, die Frage, inwiefern die *Caritas ratio acceptationis* ist und welche Bedeutung ihr deshalb für die Verdienstlichkeit zukommt, hat Duns Scotus jedoch ausführlicher und ausdrücklich in der Pariser Vorlesung behandelt, wie wir sie aus *Rep. Par.* I, 17, 2 kennen, und dieser Umstand, daß Petrus Aureoli hier Gedanken der Pariser Vorlesung des Duns Scotus bekämpft, kann uns davor bewahren, etwa aus der Tatsache allein, daß er zu Beginn der dist. 17 die scotische Lehre im Anschluß an die *Ordinatio* wiedergegeben hat, voreilige Schlüsse für die Beantwortung der Frage zu ziehen, ob Petrus Aureoli selbst Schüler des Duns Scotus in Paris war oder nicht<sup>159</sup>. Nicht auszuschließen wäre darüber hinaus, daß Petrus Aureoli bei der »*opinio Scoti*«, um die es jetzt geht, an Ausführungen des Duns Scotus im *Quod-*

acceptantis... Statuit enim deus, ut nullus actus acceptus sit nec meritorius, nisi eliciatur ab habente habitum caritatis, non quin sine illo habitu posset deus acceptare hominem et actum eius, si aliter statuisset.« B 209vb; P 128rb; D 415a. () fehlt in D.

<sup>157</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 130–133 und 147 ff.

<sup>158</sup> *A. a. O.*, 30–51.

<sup>159</sup> S. 28.

libet, q. 17, gedacht hat; er spielt jedenfalls auf Probleme an, die dort behandelt werden, kann sich für die Lehrmeinung, die er hier mitteilt, jedoch auch nicht in jeder Hinsicht auf dieses Werk berufen<sup>160</sup>.

Mit dem Lösungsversuch des Duns Scotus, wie er ihn vorhin kurz skizziert hatte, ist Petrus Aureoli nicht einverstanden. »... nec istud rationabiliter dici videtur«, sagt er und bringt fünf Argumente für seine Ablehnung. Im ersten Argument beruft er sich auf die Heilige Schrift und führt aus: Wie Gott kein *acceptor personarum* ist, so ist er auch kein *acceptor actuum*<sup>161</sup>; er wäre jedoch sowohl das eine wie das andere, wenn er Person und Akt nicht wegen einer ihnen innewohnenden Gutheit, sondern nur wegen eines Habitus akzeptieren würde, der keine Gutheit verleiht, also kann man diese Meinung nicht vertreten<sup>162</sup>. Damit wirft Petrus Aureoli also Duns Scotus vor, daß er erstens der Caritas abspricht, dem Liebesakt eine gewisse Gutheit zu verleihen und zweitens, daß er, weil so am *actus caritate formatus* nichts eine göttliche Akzeption begründet, auf seiten Gottes bei der Akzeption eine gewisse Willkür annimmt. Es ist nun zu fragen, ob dieser doppelte Vorwurf gerechtfertigt ist. Nach eingehender Prüfung der scotischen Lehre selbst müssen wir die Frage verneinen. Der erste Vorwurf ist unberechtigt, weil Duns Scotus in Wirklichkeit nicht gelehrt hat, daß die Caritas dem Akt keine besondere Gutheit und Vollkommenheit verleiht. Aus der *Lectura prima* hat sich vielmehr klar ergeben, daß nach Duns Scotus der Liebesakt durch die Caritas eine seinsmäßige Veränderung erfährt: er wird durch die Mitwirkung der Caritas »perfectior«, und dieses »perfectior« bedeutet mehr als etwa eine bloße Intensitätssteigerung, weil auch die *summa intensio* niemals die *perfectio* erreichen kann, welche die Caritas verleiht<sup>163</sup>. Noch eingehender befaßt sich Duns Scotus mit dieser Frage im *Quodlibet*, q. 17, wo er sorgfältig den Unterschied zwischen der *dilectio naturalis* und der *dilectio meritoria* herausarbeitet. Eindeutig sagt er, daß die Caritas dem Akt zwar keine neue reale Entität verleiht, daß also zwischen einem Akt, an dem die Caritas beteiligt ist und einem Akt, an dem sie nicht beteiligt ist, keine

<sup>160</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 105–120.

<sup>161</sup> Vgl. *Röm.* 2, 11; *1 Petr.* 1, 17.

<sup>162</sup> »Sed nec istud rationabiliter dici videtur. Sicut enim deus non est personarum acceptor sic nec actuum; sed esset personarum acceptor et actuum, si acceptaret personam et actum non propter bonitatem inexistentem, (sed) propter habitum nullam bonitatem ponentem; ergo illud poni non potest.« B 209vb–210ra; P 128rb; D 415a. () fehlt in D.

<sup>163</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 57.

*differentia specifica per se* besteht, daß der von der Caritas geformte Akt aber eine *per accidens* andere Vollkommenheit besitzt als der rein natürliche Akt. Klar sagt Duns Scotus, daß der Akt der Caritas über die natürliche Rechtheit hinaus eine eigene Gutheit besitzt, die von der *inclinatio caritatis* zu ihrem Objekt, d. h. zu Gott, herührt<sup>164</sup>. Es ist falsch, Duns Scotus zu unterstellen, die Caritas sei für die Gutheit oder die Vollkommenheit des Aktes ohne Belang, weil die Bedeutung der Caritas für die göttliche Akzeption nach seiner Lehre mehr in einer anderen Richtung zu suchen ist und weil vor allem auch die von der Caritas dem Akt verliehene Vollkommenheit nicht *ex natura rei*, wie Petrus Aureoli sagen würde, die göttliche Akzeption im Gefolge hat und die Verdienstlichkeit bewirkt<sup>165</sup>. Und damit haben wir auch das berührt, was den zweiten Vorwurf des Petrus Aureoli gegen Duns Scotus entkräftet. Petrus Aureoli geht immer davon aus, daß ein *actus caritate formatus* nicht nur *de potentia dei ordinata*, sondern auch *de potentia dei absoluta*, eben *ex natura rei*, von Gott zu akzeptieren ist, und das ist eine These, die in scharfem Gegensatz zur, wie wir gezeigt haben, durchaus begründeten scotischen Auffassung steht<sup>166</sup>.

Noch nicht geklärt haben wir damit jedoch, wie Petrus Aureoli zu der von ihm, wie wir gesehen haben, nicht ganz richtig wiedergegebenen scotischen Lehre kommt. Drei Gründe dürften im Bereich der Möglichkeit liegen: entweder unterstellte er Duns Scotus hier eine bestimmte Auffassung, um ihn leichter bekämpfen zu können, oder er kannte die *Lectura prima* und das *Quodlibet* nicht und schloß aus dem bloßen Fehlen positiver Aussagen über die durch die Caritas herbeigeführte Gutheit und Vollkommenheit des *actus caritate formatus* in den anderen Werken darauf, daß Duns Scotus eine solche ausdrücklich verneint habe, oder ihm fehlte die spekulative Kraft oder der Wille, die in diesem Zusammenhang mitunter wahrhaft subtilen Gedankenwege des Duns Scotus mitzugehen. Eine gewisse böswillige Unterstellung anzunehmen, haben wir wohl kaum ein Recht. Ebenso müssen wir sicher grundsätzlich vorsichtig sein, bei einem Denker vom Range des Petrus Aureoli einen gewissen Mangel an spekulativer Kraft oder spekulativem Eifer in Betracht zu ziehen, obgleich man sich tatsächlich ganz allgemein bei den Theologen um und nach Duns Scotus des Eindrucks nicht erwehren kann, daß sie zu ihrem eigenen Nachteil und zum Schaden vor allem des scotischen Anliegens weder die begriffliche Exaktheit, noch die Schärfe des Denkens, noch — was

<sup>164</sup> *A. a. O.*, 124.<sup>165</sup> Näheres dazu *a. a. O.*, 83–103.<sup>166</sup> S. 30.

besonders wichtig ist — den Sinn für die entsprechenden größeren theologischen Zusammenhänge aufweisen, wie wir ihn bei Duns Scotus gerade für unseren Zusammenhang kennen gelernt haben<sup>167</sup>. Wir werden im Verlauf unserer Untersuchung noch eingehender darauf zu sprechen kommen. Vielleicht haben also auch bei Petrus Aureoli wenigstens bis zu einem gewissen Grade jene eben genannten Faktoren mitgewirkt, um sein echtes Verstehen der scotischen Thesen zu verhindern und immer wieder seine Opposition zu wecken. Und vielleicht ist nicht nur bei der Beurteilung des Petrus Aureoli, sondern auch jener anderen Theologen stets mit zu berücksichtigen, daß nicht alle Werke des Duns Scotus gleichermaßen bekannt waren, was auch die zahlenmäßig unterschiedliche handschriftliche Verbreitung nahelegt.

Die Elemente der übrigen Argumente haben wir bei Petrus Aureoli schon kennen gelernt, wir können deshalb darauf verzichten, die Texte im einzelnen anzuführen. Das zweite Argument richtet sich erneut dagegen, daß Duns Scotus angeblich die durch die Caritas bedingte Gutheit des übernatürlichen Liebesaktes leugnet; das dritte und das vierte handeln wieder davon, daß der *actus caritate formatus ex natura rei* verdienstlich ist. Das fünfte Argument sucht von der *ex natura rei* notwendigen Akzeptation des übernatürlichen Liebesaktes durch Gott aus zu beweisen, daß diesem Akt auch *ex natura rei* eine gewisse Gutheit eignet. Diese gewisse Gutheit des Aktes lehrt, wie wir gesehen haben, Duns Scotus auch; er wertet sie jedoch anders und würde sie nicht so beweisen wie Petrus Aureoli, da ihn immer der Grundsatz leitet: »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«. Aus einer tatsächlichen Akzeptation durch Gott ließe sich für Duns Scotus nicht eine diese Akzeptation *per se* bedingende Gutheit ableiten<sup>168</sup>.

Als letzten Versuch, die Frage nach der Bedeutung der Caritas für die Verdienstlichkeit des Liebesaktes zu beantworten, nennt Petrus Aureoli eine Ansicht, die in den beiden Handschriften als »opinio Hervaei« bezeichnet wird. Der Druck gibt sogar genau Quodlibet V, q. 11, an. Die von Petrus Aureoli vorgelegte Lehre findet sich aber an der angegebenen Stelle bei Hervaeus Natalis nicht, und wir haben bei diesem auch keine andere Quaestio gefunden, auf die man sich in diesem Zusammenhang berufen könnte. Nach der von Petrus Aureoli zitierten Meinung bewegt der Heilige Geist den Willen des Menschen zum verdienstlichen Liebes-

<sup>167</sup> Dettloff, *Acceptatio*.

<sup>168</sup> B 210ra; P 128rb-va; D 415a.

akt als ein erkanntes und vom Intellekt vorgestelltes Gut, so wie auch andere Objekte den Willen bewegen. Diese vorausgehende Erkenntnis ist notwendig, weil der verdienstliche Akt sonst nicht aus freier Wahl und Entscheidung, sondern allein aus dem Antrieb des Heiligen Geistes hervorginge. Ein *bonum movens* setzt jedoch, insofern es durch den Intellekt erfaßt ist, im Strebevermögen eine gewisse Gleichförmigkeit voraus, von der das gleichförmige Urteil im Intellekt abhängt. Also muß der Wille irgendeine habituelle Disposition besitzen, durch die er zum Akt der Gottesliebe geneigt gemacht und bewegt wird, woraus dann im Intellekt das Urteil folgt, durch das Gott als liebenswertes Gut erfaßt wird. Diese notwendige habituelle Disposition des Willens ist die *Caritas*<sup>169</sup>. Dieser Lehrmeinung wirft Petrus Aureoli zwei Fehler vor. Der erste besteht darin, daß ein übernatürlicher Habitus gefordert wird, damit der Wille von Gott, der durch den Intellekt als Gut erfaßt ist, bewegt werde. Demgegenüber lehrt nämlich die Erfahrung, und Petrus Aureoli hat bereits früher versucht, das zu beweisen, daß der Mensch Gott aus seinen reinen Naturkräften über alles und als *obiectum beatificum* lieben kann, was nicht geschehen könnte, wenn Gott, als höchstes Gut erfaßt, den Willen nicht ohne übernatürlichen Habitus bewegte. Der zweite Fehler liegt in der Behauptung, das Urteil des Intellekts, wodurch Gott als liebenswert erklärt wird, setze im Willen einen übernatürlichen Habitus voraus. Auch hier lehrt die Erfahrung das Gegenteil; denn die Philosophen haben gesagt, daß Gott das höchste Gut und das im höchsten Maße Liebenswerte ist, und dasselbe Urteil fällt faktisch auch derjenige, welcher Gott aus seinen reinen Naturkräften liebt. Auch diese Ansicht, so schließt Petrus Aureoli, vermag also keine

<sup>169</sup> »Quocirca (D: Circa quod) dixerunt alii, quod spiritus sanctus movet [voluntatem] ad actum amoris meritorii (D: meritorium) ut quoddam bonum cognitum praesentatum per intellectum, sicut et movent voluntatem alia obiecta; quod, si moveret sine cognitione praevia [B hat: »quod si non moveret...«; wir müssen hier jedoch P und D den Vorzug geben, in denen dieses »non« fehlt. Mit »moveret« folgen wir wieder B gegenüber P, wo es »movent« und D, wo es »moverent« heißt], sequeretur (P: sequitur), quod actus meritorius non esset electivus et ex deliberatione, sed ex solo impulsu spiritus sancti. Sed constat, quod bonum movens in quantum apprehensum per intellectum praesupponit in appetitu conformitatem aliquam, ex qua dependet in intellectu conforme iudicium... Ergo necesse est ponere in voluntate aliquam dispositionem habitualement, qua inclinetur et moveatur voluntas ad actum dilectionis dei, ex qua etiam consequatur (D: consequitur) iudicium in intellectu, quo deus apprehendatur sub ratione diligibilis boni. Sic igitur exigitur habitus caritatis, ut voluntas moveatur ad dilectionem dei ipso apprehenso sub ratione diligibilis [et] ut ista apprehensio proveniat in intellectu ex inclinatione voluntatis conformatae deo per caritatem.« B und P a. a. O.; D 415a–b. [] fehlt in P.

befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, weshalb die Caritas zum verdienstlichen Akt erforderlich ist<sup>170</sup>.

## 2. Die Thesen des Petrus Aureoli

Den vier bzw. fünf verschiedenen Versuchen, die Frage nach der Bedeutung der Caritas für die Verdienstlichkeit des Liebesaktes zu beantworten, mit denen Petrus Aureoli nicht einverstanden ist, stellt er selbst nun seine eigene Lehre gegenüber, die er in drei Thesen zusammenfaßt. Diese Thesen berücksichtigen drei Sachverhalte, die in diesem Zusammenhang zu beachten sind und die, worauf Petrus Aureoli zu Beginn ausdrücklich hinweist, die Lösung des Problems sehr erschweren. Es handelt sich erstens darum, daß die Caritas in Bezug auf den Liebesakt etwas bewirkt, was das natürliche Vermögen nicht erreichen kann; zweitens, daß beim gnadenhaften Akt der Gottesliebe immer das freie Entscheidungsvermögen des Willens beteiligt ist und drittens, daß die Beteiligung der Caritas so beschaffen ist, daß man nicht mit Gewißheit feststellen kann, ob man die Caritas besitzt oder nicht<sup>171</sup>.

1) *Um Gott verdienstlich zu lieben, brauchen wir notwendig den Einfluß des Heiligen Geistes, der unseren Willen zum hinsichtlich aller circumstantiae unversehrten und vollkommenen Akt der Gottesliebe führt.*

Petrus Aureoli geht mit seiner ersten These auf das Problem ein, auf das er in der Einleitung zu diesem Abschnitt zuerst hingewiesen hat: daß der Mensch aus seinem natürlichen Vermögen nicht genügend Kraft zu dem geforderten Akt der Gottesliebe

<sup>170</sup> »Haec autem opinio videtur deficere in duobus: Primo quidem, quod ait voluntatem indigere habitu supernaturali, ut moveatur a deo apprehenso (per intellectum) sub ratione boni; docet namque experientia et probatum est supra, quod homo existens in puris naturalibus potest deum diligere super omnia et (P und D: etiam) sub ratione obiecti beatifici. Non posset autem, si deus apprehensus sub ratione summi boni non moveret voluntatem sine habitu supernaturali. Secundo vero in hoc, quod ait, quod iudicium intellectus, quo deus diligibilis iudicatur, praesupponit in voluntate habitum supernaturalem, siquidem oppositum experiamur. Iudicaverunt enim philosophi, quod deus est summum bonum et (summum) diligibile et hoc etiam practice iudicatur ab eo, qui ex puris naturalibus diligit deum. Unde patet, quod hic modus (dicendi) non assignat convenienter, quid sit illud, propter quod caritas exigatur.« B 210ra-b; P und D a. a. O. () fehlt in D.

<sup>171</sup> »Restat ergo inquirere, quod secundum veritatem in hoc puncto dicendum sit. Est autem hoc valde difficile propter tria, quae salvari oportet: primum (P: primo) quidem, quod [aliquid] faciat caritas circa actum dilectionis, ad quod non potest attingere [naturalis facultas]; secundum vero, quod actui dilectionis gratuitae (semper) cooperetur liberum arbitrium voluntatis; tertium autem, ut illud tale [sit], quod lateat operantem in tantum, ut non possit percipere certitudinaliter, quod sit in caritate. Hoc ergo patere poterit (D: potest) sub triplici propositione.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D; [] fehlt in P.

besitzt, weil eine Vielheit und Unversehrtheit von Umständen zusammentreffen muß, wenn der Akt akzeptiert und entsprechend hervorgebracht sein soll<sup>172</sup>. Wer die immer mit äußerster Sorgfalt eingehaltene Gedankenordnung bei Duns Scotus kennt, dürfte sich wohl ein wenig wundern, daß Petrus Aureoli in dem soeben angeführten Text sagt: »... quod actus sit acceptus et debito modo elicitus« und nicht: »... debito modo elicitus et acceptus«, weil *de potentia dei ordinata* die Akzeptation erst derfolgt, wenn der Akt »debito modo elicitus« ist. Wir wollen jedoch eine solche Feststellung bei Petrus Aureoli nicht überbewerten, zumal er der göttlichen Akzeptation für die Verdienstlichkeit des Aktes nicht die Bedeutung zumißt wie Duns Scotus, aber vielleicht dürfen wir doch auch in dieser Kleinigkeit ein weiteres Zeichen dafür sehen, daß wir es bei Petrus Aureoli eben nicht mit einer solchen bis ins Letzte genauen Begrifflichkeit und Gedankenführung zu tun haben wie bei Duns Scotus. Wichtiger als dies ist aber etwas anderes, worauf wir schon aufmerksam gemacht haben und was im folgenden Abschnitt noch deutlicher in Erscheinung tritt: daß für Petrus Aureoli die *circumstantiae* beim verdienstlichen Akt eine besondere Rolle spielen. Es ist zwar so, daß Petrus Aureoli mit Hilfe dieses Begriffes zu unserem Problem bis zu einem gewissen Grade ähnliche Aussagen macht wie Duns Scotus ohne ihn, wir glauben aber nicht fehl zu gehen, wenn wir die relativ häufige Verwendung dieses Begriffes, der in der Lehre von den *fontes moralitatis* einen hervorragenden Platz hat, als einen gewissen Hinweis darauf betrachten, daß das ethische Moment in der Akzeptationslehre des Petrus Aureoli im Vergleich zur scotischen Akzeptationslehre stark betont ist. Welche theologische Bedeutung dies hat, muß die weitere Untersuchung zeigen.

Für seine erste These bringt Petrus Aureoli sechs Argumente. Das erste von ihnen stellt den verdienstlichen Akt der Gottesliebe dem guten bzw. vollkommenen sittlichen Akt gegenüber und sagt, daß zum Akt der Gottesliebe mehr *circumstantiae* gefordert sind als zum (im gewöhnlichen Sinne) sittlich guten und vollkommenen Akt. Wessen Liebe nämlich nicht jeden Akt der Tugend und die Erfüllung aller Gebote Gottes und die Flucht vor allem, was er verboten hat, befiehlt, der liebt Gott nicht vollkommen, sagt Petrus Aureoli weiter und beruft sich dafür vor allem auf Aristo-

<sup>172</sup> »Prima quidem, quod ex puris naturalibus homo non sufficit ad actum, quo tenetur diligere deum propter circumstantiarum multitudinem et integritatem, quam oportet concurrere ad hoc, quod actus sit acceptus et debito modo elicitus.« B, P und D a. a. O.

teles, nach dessen Lehre es zum Wesen der Freundschaft gehört, in den Wünschen miteinander übereinzustimmen, weil Gegensätzlichkeit im Wollen und in den praktischen Ansichten – nicht in den spekulativen Ansichten! – die Freundschaft auflöst. Aus der Tatsache, für deren Feststellung Petrus Aureoli sich wiederum auf Aristoteles berufen kann, daß niemand die *circumstantiae*, welche der sittliche Akt fordert, vollkommen und unversehrt aus einem erworbenen Tugendhabitus aufzubringen vermag, zieht er dann den Schluß, daß der Mensch erst recht nicht aus seinen natürlichen Kräften zu der *integritas circumstantiarum* gelangen könne, welche der Akt der Gottesliebe fordert, vornehmlich wenn es sich um jene *circumstantiae* handelt, daß alle göttlichen Wünsche erfüllt werden<sup>173</sup>.

Das zweite Argument geht von dem Satz des Aristoteles aus, daß der Mensch von Gott oder einer höheren Ursache zu jenen Akten angetrieben wird, durch die er glücklich und glückselig wird. Es gibt aber keine Akte, so folgert Petrus Aureoli im Anschluß an Aristoteles weiter, zu denen der Mensch mehr von Gott angetrieben oder von einer höheren Ursache bewegt werden muß, als die verdienstlichen Akte, die den Menschen zur ewigen Glückseligkeit führen. Also ist es begreiflich, daß der Mensch zu den verdienstlichen Akten vom Heiligen Geiste geführt wird gemäß Gal. 5, 18: »Wenn ihr vom Heiligen Geiste geführt werdet, steht ihr nicht unter dem Gesetz«<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> »Plures enim circumstantiae exiguntur ad actum dilectionis divinae, quam ad actum habentem bonitatem et perfectionem moralem. Non enim deum perfecte diligit, cuius dilectio non imperat omnem actum virtutis et impletionem (D: plenitudinem) omnium mandatorum [dei] et fugam omnium prohibitorum ab eo. Est enim de ratione amicitiae concordare in votis (D: voluntate), ut dicitur in II. rhetoricae (c. 4), unde contrarietas voluntatum et practicarum opinionum dissolvit amicitiam, quamvis non contrarietas opinionum speculativorum, ut philosophus dicit [in] IX. ethicorum (c. 6)... Sed constat, quod circumstantias, quas actus moralis exigit, nullus perfecte et integre potest coacervare ex habitu virtutis acquisitae... Ergo multo fortius ex puris naturalibus non poterit homo pertingere ad circumstantiarum integritatem, quam exigit actus divinae dilectionis et potissime, cum hoc cadat inter (D: in) circumstantias illas, quod omnia vota divina impleantur.« B a. a. O.; P 128va–b; D 415b–416a. [] fehlt in P.

<sup>174</sup> »Praeterea: philosophus in libello de bona fortuna dicit, quod homo agitur a deo vel a causa superiori ad actus illos, quibus dicitur bene fortunatus et felix. Sed non sunt actus aliqui, ad quos magis debeat homo agi a deo et a superiori causa moveri, quam actus meritorii, qui ducunt hominem ad aeternam felicitatem. Unde et philosophus dicit in I. ethicorum (c. 1, t. 2), quod, si aliquid aliud est donum deorum datum hominibus, rationabile (D: rationale) (est) et felicitatem datum dei esse magis quam de aliquo alio humanorum bonorum quanto optimum est. Ergo videtur, quod ad actus meritorios homo ducatur a spiritu sancto secundum illud apostoli ad Gal. V., si spiritu ducimini, non estis sub lege.« B 210rb–va; P und D a. a. O. () fehlt in D.

Das dritte Argument stützt sich auf Paulus und Augustinus: Zu jenen Akten, durch die der Mensch die Gotteskindschaft verdient, wird er vom heiligen Geiste angetrieben und geführt. Der Apostel sagt nämlich Röm. 8,14: »Die vom Heiligen Geiste getrieben werden, sind Söhne Gottes«. Durch die Liebe zu Gott und zum Nächsten wird aber der Mensch zu einem Sohne Gottes; denn nach Augustinus ist es allein die Caritas, welche die Söhne des Reiches von den Söhnen des Verderbens scheidet. Und nun zieht Petrus Aureoli den Rückschluß: Also wird der Mensch zu den Akten der Gottes- und Nächstenliebe, sofern sie verdienstlich sind, vom Heiligen Geiste getrieben<sup>175</sup>.

Während nach Duns Scotus die Caritas innerhalb unserer Heilsordnung die Voraussetzung für das besondere Verhältnis des akzeptierten Menschen zum akzeptierenden Gott ist, ihr also eine personale Bedeutung zukommt, verhilft sie nach Petrus Aureoli dem Menschen vor allem dazu, alles zu erfassen und zu erfüllen, was Gott geboten hat und von einem Akt verlangt, der verdienstlich sein soll. Sie hat nach Petrus Aureoli also mehr eine ethisch-praktische Bedeutung. Dies kommt besonders deutlich im nun folgenden vierten Argument zum Ausdruck: Man kann unmöglich aus den rein natürlichen Kräften einen Akt erreichen, durch den virtuell das ganze göttliche Gesetz und jedes Gebot Gottes erfüllt wird. Der Menschengeist ist nämlich nicht imstande, alle jene Gebote aktuell zu erfassen und den Willen auf alle zugleich hinzulenken. Und wenn auch alle Gebote Gottes zugleich erfaßt werden könnten, wäre der Wille wegen seiner Fehlerhaftigkeit doch zu keinem Akt fähig, der alles erreicht, was das göttliche Gesetz befiehlt. Petrus Aureoli bringt zur näheren Erklärung das Beispiel vom lecken Schiff und fährt fort: Im Akt der Gottes- und Nächstenliebe wird aber, wie es Gal. 5, 13b–14, heißt, virtuell das ganze Gesetz und jedes Gebot erfüllt: »Dient einander durch die Liebe des Geistes; denn das ganze Gesetz wird durch das eine Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«. Es ist also unmöglich, ohne den Antrieb des Heiligen Geistes jenen von Gott geforderten Akt vollkommen hervorzubringen<sup>176</sup>.

<sup>175</sup> »Praeterea: ad actus illos, quibus homo meretur filiationem [divinam], agitur et ducitur a spiritu sancto. Dicit enim apostolus ad Romanos VIII., quod, qui a spiritu dei aguntur (D: moventur), hi filii sunt dei; sed per dilectionem dei et proximi homo efficitur filius dei: sola enim caritas est, quae dividit inter filios regni et filios perditionis secundum Augustinum XV. de Trinitate, ergo ad actus dilectionis dei et proximi, prout sunt meritorii, agitur homo a spiritu sancto.« B, P und D a. a. O. [] fehlt in P.

<sup>176</sup> »Praeterea: impossibile est actum attingere ex puris naturalibus, in (D: etiam) quo impletur (P: completur) virtualiter universa divina lex et omne dei mandatum.

Der Grundgedanke des fünften Arguments ist, daß man auf vielfache Weise irren, jedoch nur auf eine einzige Weise das Rechte tun kann, letzteres nämlich nur dann, wenn der betreffende Akt alle erforderlichen *circumstantiae* aufweist, und das gilt besonders für den Gott wohlgefälligen Liebesakt, weshalb dieser nicht ohne die besondere Hilfe Gottes hervorgebracht werden kann. Wir können darauf verzichten, dieses Argument ausführlich wiederzugeben und uns sofort dem letzten für die erste These zuwenden. Auch in ihm geht es wieder um die *circumstantiae*; die Art und Weise, wie Petrus Aureoli jedoch die Notwendigkeit des göttlichen Einflusses begründet, dürfte näherer Beachtung wert sein: Wann immer etwas sich zu etwas hinneigt, das nach einer bestimmten Richtschnur geregelt und mensuriert ist, muß es mit Rücksicht auf jenes jene Richtschnur erwerben und in sich haben, wenn das möglich ist, oder wenigstens etwas, das nach ihr regelt. Das wird deutlich bei der *ratio recta*, welche die Richtschnur der menschlichen Akte hinsichtlich der sittlichen Gutheit ist. Man muß nämlich nach Aristoteles die Richtschnur der *ratio recta* in sich haben, welche die Tugend der Klugheit ist, wenn die menschlichen Akte sittlich vollzogen und sittliche Tugenden erworben werden sollen. Die Richtschnur für die gnadenhafte Liebe ist aber der göttliche Wille. Dann nämlich ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten wohlgefällig und dann wird sie verdienstlich, wenn bei ihr zusammentrifft, was der göttliche Wille fordert und was im Hinblick auf sie verlangt wird. Also muß man entweder den göttlichen Willen in sich haben, wenn der Akt der gnadenhaften Gottesliebe hervorgebracht werden soll, oder wenigstens etwas, das nach seiner Willensäußerung Richtschnur verleiht und antreibt. Der göttliche Wille kann jedoch nicht

Impossibile est enim, quod mens humana omnia illa mandata actu comprehendat et voluntatem in omnia dirigat simul; et esto, quod possent omnia insimul comprehendere, voluntas non posset actum elicere omnia attingentem, quae dicat lex divina, propter sui defectibilitatem, sicut (aliqui) consueverunt exemplum ponere de navi ex parte multiplici perforata. Non potest enim insimul omnia foramina obturare, ne aqua ingrediatur, homo, qui existit in navi, quamvis possit (unum vel duo vel in aliquo determinato numero, consimiliter etiam non potest) homo ex puris naturalibus vitare omnem defectum et implere quicquid lex praecipit et cavere ab omni eo, quod vetat (D: necat) maxime insimul et in unico actu. Sed in actu dilectionis dei et proximi impletur virtualiter universa lex et omne mandatum secundum illud apostoli ad Gal. V.: Per caritatem spiritus servite [invicem]; omnis enim lex in uno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut teipsum. Unde caritas praecipit (D: praecepit) omnem actum virtutis elici propter deum et est virtus generalis et praeceptiva (D: praeceptorum), sicut iustitia legalis et ita (D: in) unico actu impletur tota lex in virtute. Ergo impossibile est, quod actus ille perfecte eliciatur nisi ex ductu spiritus sancti.« B und P. a. a. O.; D 416a–b. () fehlt in D; [] fehlt in P.

in uns sein, weil er eine Substanz und identisch mit Gott ist. Infolgedessen ist es nötig, daß vom göttlichen Willen irgendein Einfluß ausgeht, der zu dem Liebesakt hinlenkt und antreibt, welcher in jeder Hinsicht nach dem göttlichen Willen selbst ausgerichtet ist. Da nun die *ratio recta* uns nicht zur Erreichung des göttlichen Wohlgefallens in allen unseren Akten führen kann, wir aber Gott nicht vollkommen lieben, wenn wir nicht in allen Akten sein Wohlgefallen finden, ist es mit Notwendigkeit erforderlich, daß wir durch eine andere Richtschnur, die uns zutiefst innewohnt, zu diesem Wohlgefallen geführt werden. Das aber ist nichts anderes als der Einfluß des Heiligen Geistes, durch den unser Wille zu dem in jeder Hinsicht, d. h. in Bezug auf jede *circumstantia*, unversehrten und vollkommenen Liebesakt geführt und angetrieben wird<sup>177</sup>.

Auch in diesem Argument ist die Tendenz unverkennbar, die Caritas nicht so sehr personal, als vielmehr ethisch-praktisch zu werten. Wir können dieser Charakterisierung nach allem bisherigen jetzt noch ein weiteres Moment hinzufügen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Caritas nach der Lehre des Duns Scotus in der von Gott gesetzten Heilsordnung die Voraussetzung für das neue Gottverhältnis schafft, das durch die göttliche Akzeptation herbeigeführt wird, vor allem, weil der Mensch, der die Caritas besitzt, in den Strom der Liebe einbezogen ist, mit der Gott sich selber liebt, dann können wir sagen, daß Duns Scotus der Caritas nicht nur eine

<sup>177</sup> »Praeterea: quodcumque aliquid inclinatur ad aliquod regulatum (D: relatam) et mensuratum secundum aliquam regulam, oportet respectu illius acquirere et habere in se regulam illam, si sit possibile, vel saltem aliquid, quod regulet secundum illam. Et hoc patet in recta ratione, quae est regula actuum humanorum quantum ad bonitatem moralem. Oportet enim habere in se regulam rectae rationis, quae est virtus prudentiae, si actus humani (D: huiusmodi) debent moraliter fieri et virtutes morales acquiri, ut philosophus dicit in VI. ethicorum (c. 1). Sed regula gratuita dilectionis est divina voluntas; tunc enim est grata dilectio dei et proximi et tunc redditur meritoria, dum circa eam concurret, quod divina voluntas exigit et quidquid circa eam requiritur (P: requirit). Ergo vel oportet habere in se voluntatem divinam, si debeat (D: debeatur) elici actus dilectionis gratuita erga deum, vel saltem aliquid regulans et impellens secundum nutum ipsius. Voluntas autem non potest esse in nobis, cum sit subsistens et id quod deus; ergo necesse est, ut a divina voluntate derivetur influxus aliquis (D: aliquid) dirigens et impellens ad actum dilectionis regulatum (D statt »regulatum«: tum in regula tum) in omnibus circumstantiis secundum ipsam voluntatem. Unde cum recta ratio non possit dirigere (B: diligere) nos ad exsequendum divinum beneplacitum in omnibus actibus nostris; deum autem perfecte non diligimus, nisi in cunctis actibus ipsius beneplacitum impleamus, per necessitatem exigitur, ut ex alia regula intime existente in nobis ad huiusmodi beneplacitum dirigamur. Hoc autem non est aliud quam influxus spiritus sancti, quo voluntas nostra ducitur et agitur ad actum dilectionis integrum et perfectum secundum omnem circumstantiam.« B 210va-b; P 128vb-129ra; D 416b.

betont personale, sondern eine theozentrisch-personale Bedeutung zuerkennt. Und wenn wir beachten, daß nach Petrus Aureoli die Caritas vornehmlich dazu dient, dem Menschen zu einem *actus perfecte circumstantiatus* zu verhelfen, dann können wir bei ihm nicht nur von einer betont ethisch-praktischen, sondern auch von einer in gewissem Sinne anthropozentrischen Sicht der Caritas sprechen.

2) *Der Einfluß des Heiligen Geistes, der dem Menscheng Geist die Richtschnur gibt und ihn zu den für den Liebesakt erforderlichen circumstantiae führt, muß als etwas angenommen werden, das dem Willen anhaftet und mit dem der Wille zusammenwirkt.*

Mit seiner zweiten These trägt Petrus Aureoli der zu Beginn dieses Abschnittes an zweiter Stelle genannten Notwendigkeit Rechnung, daß beim verdienstlichen Liebesakt immer das freie Entscheidungsvermögen des menschlichen Willens beteiligt sein muß. Seine These enthält drei Aussagen. Erstens muß es sich bei dem zur Frage stehenden Einfluß des Heiligen Geistes um etwas *Anhaftendes* handeln, zweitens um etwas, das dem *menschlichen Willen* anhaftet und drittens um etwas, mit dem der menschliche Wille *zusammenwirkt*<sup>178</sup>. Für die erste Aussage bringt Petrus Aureoli drei Argumente: daß der Einfluß des Heiligen Geistes nicht der Liebesakt selbst sein kann, daß er auch nicht der Heilige Geist sein kann, daß er vielmehr etwas *Habituelles* ist. Für die zweite Aussage folgen zwei Argumente. Das erste legt positiv dar, daß der habituelle Einfluß des Heiligen Geistes dem Willen anhaften muß, weil der Wille die Seelenpotenz ist, aus der die Rechtheit aller Akte hervorgeht und der Akt der Gottesliebe virtuell und präzeptiv die Rechtheit aller menschlichen Akte in der Ordnung auf Gott einschließt. Das zweite Argument zeigt auf, daß der Intellekt als Träger des habituellen Einflusses nicht in Frage kommt. Die dritte Aussage, daß der menschliche Wille mit jenem Einfluß des Heiligen Geistes zusammenwirken muß, wird durch ein Argument gestützt.

Die Aussagen, die Petrus Aureoli hier macht, stellen keine Besonderheiten dar, und wenn auch seine Beweisführung immer eine gewisse Selbständigkeit aufweist, so sind die Gedanken, die er hier entwickelt, doch nicht so charakteristisch für sein Denken, daß wir im einzelnen auf sie eingehen müßten<sup>179</sup>.

<sup>178</sup> »Secunda vero propositio est, quod huiusmodi spiritus sancti influxus, quo mens (hominis) regulatur et ad debitas circumstantias agitur circa actum dilectionis, poni necesse est aliquid immansivum ex parte voluntatis (se) tenens et cui cooperatur voluntas; patet autem haec propositio quoad triplicem sui partem.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D.

<sup>179</sup> B 210vb–211ra; P 129ra–b; D 417a–b.

3) Niemand vermag mit Sicherheit zu wissen, ob er jenen Einfluß des Heiligen Geistes in sich hat<sup>180</sup>.

Für diese These und ihre Begründung gilt das gleiche, was wir zur vorigen gesagt haben. Wir können uns mit ihrer bloßen Mitteilung begnügen und wollen lediglich bemerken, daß auch dafür, daß der Mensch nicht mit Sicherheit weiß, ob er die Caritas besitzt und von Gott akzeptiert ist, für Petrus Aureoli der Gedanke eine hervorragende Rolle spielt, daß der Mensch weder eine ausreichende Kenntnis der zum verdienstlichen Akt der Gottesliebe erforderlichen noch der erreichten *circumstantiae* haben kann<sup>181</sup>.

#### IV. *Habitus und Akt*

Veranlaßt durch das Caritasproblem, behandelt Petrus Aureoli im vierten Artikel, jedoch nahezu ausschließlich ganz allgemein, die Bedeutung des Habitus für den Akt. Sechs verschiedenen fremden Ansichten stellt er wiederum drei eigene Thesen gegenüber. Es erübrigt sich für unseren Zusammenhang, die Gedanken dieses Artikels ausführlich wiederzugeben. Erwähnt sei lediglich zunächst, daß Petrus Aureoli bei der Erörterung der ersten Lehrmeinung erneut auf die Notwendigkeit der Caritas als *influxus et medium* hinweist, wodurch der Heilige Geist den menschlichen Willen zu dem Liebesakt führt, der alle erforderlichen *circumstantiae* aufweist<sup>182</sup>. Ferner ist beachtenswert, daß sowohl die beiden Handschriften wie auch der Druck die dritte und die vierte angeführte fremde Ansicht als »Opinio Scoti« und als »Opinio alia rationabilis secundum Scotum« bezeichnen. Der Druck gibt darüber hinaus für beide an: I Sent., dist. 17, q. 2. Die erste der beiden Ansichten lehrt, daß der Habitus beim Akt nur »inclinative« beteiligt ist und im übrigen weder eine aktive noch eine passive Kausalität besitzt<sup>183</sup>. Eine solche Lehrmeinung kann jedoch nicht als »Opinio Scoti« bezeichnet werden. Sie findet sich in keinem Werke des Duns Scotus in diesem Zusammenhang als dessen eigene Ansicht und in der Form, wie sie Petrus Aureoli wiedergibt, in I, 17 nicht einmal unter den von Duns Scotus angeführten fremden Lehrmeinungen. Für die zweite Duns Scotus zugeschriebene Ansicht kann man sich tatsächlich auf Duns Scotus und zwar auf Ord. I, dist. 17, q. 2, berufen<sup>184</sup>. Sie besagt,

<sup>180</sup> »Tertia propositio est, quod (iste) spiritus sancti [(sanctus)] influxus latet habentem, ita ut cognosci non possit per certitudinem eius inexistencia.« B 211ra; P 129rb; D 417b. ( ) fehlt in D; [ ] fehlt in P.

<sup>181</sup> B 211ra-va; P 129rb-va; D 417b-418b.

<sup>182</sup> B 211vb; P 129vb; D 419a.

<sup>183</sup> B 212ra; P 129vb-130ra; D 419b-420a.

<sup>184</sup> Ed. Vat. V, 152; Vivès X, 48a-49a.

daß der Habitus Teilursache auch im Hinblick auf die Substanz des Aktes ist. Zu beachten ist jedoch, daß Duns Scotus, abgesehen von kurzen Bemerkungen in I, 17, 3, in der *Ordinatio* vom natürlichen und nicht vom verdienstlichen Akt und dementsprechend auch nicht vom übernatürlichen Liebeshabitus, sondern vom Habitus im allgemeinen spricht, weshalb diese seine Ausführungen für unser Caritasproblem nicht sonderlich von Bedeutung sind<sup>185</sup>. Sehr eingehend hat Duns Scotus den Begriff der *causae partiales* auf *caritas* und *voluntas* in Bezug auf den verdienstlichen Akt in der *Lectura prima* angewandt und dort die These vertreten, daß beide, Wille und Liebeshabitus, zusammen als Teilursachen mit je eigener vollkommener Kausalität den einen verdienstlichen Akt hervorbringen, d. h.: beide sind sowohl an der Substanz des Aktes wie auch an seiner Verdienstlichkeit beteiligt. Im Hinblick auf die Substanz des Aktes kommt jedoch dem Willen die höhere und dem übernatürlichen Liebeshabitus die untergeordnete Kausalität zu, im Hinblick auf seine Verdienstlichkeit ist es umgekehrt<sup>186</sup>. Auf diesen Versuch, das Caritasproblem zu lösen, wie ihn Duns Scotus in der *Lectura prima* vorlegt, geht Petrus Aureoli jedoch nicht ein. Vielleicht können wir doch daraus schließen, daß er die *Lectura prima* nicht gekannt hat, auch wenn sich früher<sup>187</sup> in etwa einmal die Vermutung nahelegte, er habe bei der Wiedergabe einer »*Opinio Scoti*« an die *Lectura prima* gedacht.

Seine eigene Meinung zur Frage nach der Bedeutung des Habitus für den Akt faßt Petrus Aureoli, wie schon erwähnt, in drei Thesen zusammen. Die erste besagt, daß der Habitus der Potenz weder eine neue Aktivität noch irgendeine Kausalität verleiht, sondern daß seine Kausalität auf die Kausalität der Potenz zurückgeführt wird<sup>188</sup>. In der zweiten These lehrt Petrus Aureoli, daß der Habitus im Willen die Freude an der Ausführung des Aktes herbeiführt, welche die Wurzel aller anderen *circumstantiae* auf seiten des Aktes ist, und daß er dem Intellekt und dem Willen die Determination gibt<sup>189</sup>. Erst die dritte These geht über die rein philosophische Problematik hinaus und behandelt den übernatürlichen Liebeshabitus. Sie lautet: Die Caritas disponiert den Willen, und zwar nicht, um ihn für den Akt empfänglich zu machen, son-

<sup>185</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 132f.

<sup>186</sup> *A. a. O.*, 34ff.

<sup>187</sup> S. 45.

<sup>188</sup> B 213rb-va; P 131ra; D 422b-423a.

<sup>189</sup> B 213va-214rb; P 131rb-va; D 423a-424a. Das »*Quod habitus inducit . . . dilectionem*« im *Quaestionenverzeichnis* von Buytaert, a. a. O., 49, ist nach beiden Handschriften und auch von der Sache her in »... inducit . . . delectationem« zu korrigieren.

dern damit er aktiv ist; und diese Disposition bewirkt, daß der Wille den Akt der Gottes- und Nächstenliebe so ausführt, daß er alle *circumstantiae* aufweist, die der Heilige Geist fordert<sup>190</sup>.

Die zweite These, die Petrus Aureoli zum Thema »Caritas und Verdienst« aufgestellt hat, lehrte, daß die Caritas als etwas angenommen werden muß, das dem Willen anhaftet und mit dem der Wille zusammenwirkt<sup>191</sup>. Wenn darin von einem Zusammenwirken von Wille und Caritas gesprochen wird, ist damit zugleich von der Caritas eine gewisse Aktivität ausgesagt. Wie diese Aktivität näherhin beschaffen ist, in welcher Richtung sie sich betätigt, sagt Petrus Aureoli jetzt. Zunächst erklärt er, was unter jener den Willen aktivierenden Disposition zu verstehen ist: Das, woraus die *circumstantiae* hervorgehen, die auf seiten des Objekts und nicht des handelnden Subjekts liegen, bezieht sich auf den Willen, insofern er aktiv und nicht suszeptiv ist<sup>192</sup>. Die Freude, die Leichtigkeit und die übrigen *circumstantiae*, auf Grund deren man sagt, daß ein Mensch tugendhaft handle, gehen daraus hervor, daß der Wille durch einen Habitus disponiert ist, der eine Naturgemäßheit im Akt bewirkt, so daß die Potenz ihn selbst als etwas Naturgemäßes empfängt. Die *circumstantiae* der Zeit, des Zieles und des Objekts jedoch, die im eigentlichen Sinne auf seiten des Aktes liegen und auf Grund deren man sagt, daß ein Mensch Tugendhaftes tue, wobei es auch vorkommen kann, daß er nicht freudig und tugendhaft handelt, beziehen sich auf den Willen, nicht insofern er den Akt empfängt, sondern insofern er ihm die Richtung gibt und ihn verursacht. Sache dieses aktiven Willens ist es, diese *circumstantiae* für den Akt zusammenzubringen. Aus dem früher Gesagten ist es jedoch klar, daß die Caritas sich auf den Akt bezieht hinsichtlich der *circumstantiae* auf seiten des Aktes und des Objektes. Sie lenkt den Akt zur Unversehrtheit und Gleichzeitigkeit aller *circumstantiae*, die der Heilige Geist fordert. Sie verleiht aber nicht die Leichtigkeit, die Ergötzlichkeit und die ähnlichen *circumstantiae* auf seiten des Handelnden. Nicht jeder Mensch, der im Stande der Gnade ist, erfährt nämlich Freude, wenn er Gott liebt

<sup>190</sup> »Tertia quoque propositio est, quod caritas disponit voluntatem (humanam) non quidem, ut est receptiva actus, sed ut est activa; ex qua quidem dispositione provenit, ut voluntas actum dilectionis dei et proximi secundum omnem circumstantiam habeat exigitam a spiritu sancto.« B 214rb; P 131va; D 424b. () fehlt in B und P.

<sup>191</sup> S. o., S. 56.

<sup>192</sup> »Quod enim sit dispositio voluntatis, prout activa est, apparet ex hoc, quod illud, a quo proveniunt circumstantiae se tenentes ex parte obiecti et non illae, quae se tenent ex parte agentis, respicit voluntatem, prout activa est et non in quantum susceptiva.« B 214rb; P 131va–b; D 424b.

und auch nicht, wenn er Tugendwerke vollbringt. Und deshalb verleiht die Caritas zwar, Tugendhaftes, dies aber nicht unbedingt freudig und tugendhaft zu tun. Das „virtuose agere“ versteht Petrus Aureoli im Sinne des Aristoteles als freudig, leicht, unveränderlich und willig handeln. Er kann nun den ersten Hauptgedanken seiner These folgendermaßen zusammenfassen: Also disponiert die Caritas den Willen nicht, damit er für die Liebe empfänglich, sondern damit er zum Akt fähig ist und diesen Akt den geforderten *circumstantiae* gemäß verursacht<sup>193</sup>. Petrus Aureoli geht dann noch weiter auf die Frage ein, ob die Caritas nicht doch eine gewisse Leichtigkeit u. s. w. beim Liebesakt verleiht und zeigt auf, warum das nicht der Fall ist, außer es entsteht aus den mit Hilfe des übernatürlichen Liebeshabitus vollzogenen Akten ein gewisser erworbener Habitus, der vom eingegossenen Liebeshabitus verschieden ist.

Das »disponere« der These war im ersten, groß angelegten Argument unter anderem näher erklärt als »dirigere« im Sinne eines »movere ad.« Der Einfluß der Caritas muß nun noch näher spezifiziert werden: Das, was den Willen dem Antrieb des Heiligen Geistes entsprechend bewegt, betrachtet ihn (den Willen) als aktiv. Der Akt des praktischen Intellektes nämlich, der den Willen bewegt, bewegt ihn nur, insofern er zu diesem Akt vom Willen determiniert wird, nicht jedoch mittels eines Wollens. Das *liberum arbitrium*, das Intellekt und Willen einschließt, determiniert sich nämlich selbst; die erste passive Determination erfolgt jedoch im

<sup>193</sup> »Delectatio quidem et facilitas (D: felicitas) et ceterae circumstantiae, quibus homo dicitur agere virtuose, proveniunt ex hoc, quod voluntas est disposita habitu connaturalitatem faciente in actu, ut ipsum potentia recipiat quasi quoddam connaturale, sicut dictum est supra. Circumstantiae vero temporis, finis et obiecti (D: et finis obiecti), quae se tenent proprie ex parte actus et secundum quas homo dicitur agere virtuosa dato etiam, quod (non) agat delectabiliter et virtuose, respiciunt voluntatem, non ut suscipit actum, sed ut dirigit et causat. Ad ipsam enim, ut activa est, spectat, has circumstantias congregare (D: cognoscere) circa (D: contra) actum, sed manifestum est ex dictis superius, quod caritas respicit actum quantum ad circumstantias se tenentes ex parte actus et obiecti. Dirigit enim actum ad integritatem et similitudinem (D: similitudinem) omnium circumstantiarum, quas exigit spiritus sanctus; non dat autem facilitatem, delectabilitatem (D: delectationis) et similes circumstantias se tenentes ex parte agentis. Non enim omnis existens in gratia experitur delectationem in diligendo deum nec in exercendo opera virtuosa; unde dat caritas agere virtuose, etsi [non] delectabiliter et (so P; in B und D fehlt das »et«) virtuose sumendo virtuose agere, sicut sumit philosophus III. ethicorum (c. 6, t. 10) pro delectabiliter, faciliter, immobiliter agere et prompte. Ergo caritas voluntatem (D: quae voluntatem) disponit, non prout est (D statt »prout est«: potest esse) receptiva dilectionis (D: dilectio), sed in quantum activa est et actum causans secundum circumstantias debitas.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D; [] fehlt in P.

*liberum arbitrium* ohne Spruch des Intellekts, die erste aktive Determination dagegen kommt aus der Freiheit des Willens. Deshalb werden Wille und praktischer Intellekt, aus denen sich das *liberum arbitrium* zusammensetzt, zwar im *arbitrium* des Intellekts determiniert, sie determinieren aber aus der Freiheit des Willens, und wenn diese Determination erfolgt ist, wird dem Willen selbst das Wollen eingeprägt. Danach besitzt also der Wille als aktiver seine Aktivität über das *arbitrium*. Dieses *arbitrium* ist aber manchmal die Schlußfolgerung aus einem vorausgehenden Rat, manchmal ist es auch ein Schluß, welcher dem vorausgehenden Rat entgegengesetzt ist, manchmal ist es auch keine Schlußfolgerung aus einem Rat, wie bei den tugendhaften Menschen, aber auch nicht dem Rat entgegengesetzt, wie bei den lasterhaften, sondern ein gewisser Antrieb ohne Begründung, wie es bei den Glückskindern der Fall ist, von denen man sagt, daß sie ohne Rat durch die Einwirkung einer höheren Ursache gut zum Guten getrieben und geleitet werden. Ein solcher Antrieb muß aber aus einer Determination des Willens hervorgehen, weil kein Akt des Intellekts das Wollen wirksam und letztlich bewegt oder bestimmt, wenn nicht jener, der aus der Determination des Willens als einem Teil des *liberum arbitrium* hervorgeht<sup>194</sup>. Bei diesem letzten Gedanken von dem Antrieb ohne Begründung knüpft nun Petrus Aureoli an, um die Funktion der Caritas beim verdienstlichen Akt zu erklären: Da also diejenigen, welche die Caritas besitzen, von einem Antrieb bewegt werden wie die wahrhaft Glücklichen und vom Glück Geleiteten, ist es notwendig, daß sich im Willen, insofern dieser aktiv und fähig ist, den

<sup>194</sup> »Praeterea: illud, quod movet voluntatem secundum instinctum spiritus sancti, respicit eam, ut est activa. Actus enim practici intellectus, qui movet voluntatem, ut supra demonstratum est, non movet eam, nisi in quantum determinatur ad istum actum a voluntate, non tamen mediante volitione. Liberum enim arbitrium includens intellectum et voluntatem determinat seipsum, sed prima passiva determinatio est in arbitrio sine sententia intellectus; prima vero activa determinatio est ex voluntatis libertate: unde voluntas et intellectus practicus, ex quibus constituitur liberum arbitrium, determinatur quidem in arbitrio intellectus, sed determinat ex libertate voluntatis quo determinato imprimatur volitio in ipsa voluntate. Secundum hoc ergo voluntas ut activa habet suam activitatem super arbitrium. Hoc autem arbitrium est aliquando conclusio (D: connotatio) praecedentis consilii, aliquando vero est conclusio (D: connotatio) opposita ad praecedens consilium, aliquando vero non est conclusio (D: connotatio) consilii, sicut est in virtuosus, nec oppositum consilio, sicut est in vitiosis, sed instinctus quidam absque ratione, sicut contingit in fortunatis, qui dicuntur bene agi et dirigi ad bonum absque consilio ex immissione causae superioris . . . Talis autem instinctus oportet, quod proveniat ex determinatione voluntatis, quia nullus actus intellectus (D: intellectus actu) movet aut imprimat volitionem efficaciter et ultimate nisi ille, qui provenit ex determinatione voluntatis, prout (est) pars liberi arbitrii.« B 214va; P 132ra; D 425a. () fehlt in D.

praktischen Intellekt zu determinieren, der Einfluß des Heiligen Geistes befinde, aus dem im Intellekt das Urteil hervorgeht, das als Antrieb des Heiligen Geistes betrachtet wird. Daher wird jener Antrieb, demgemäß der in der Caritas Existierende handelt, nicht unmittelbar dem Intellekt, sondern dem Willen als aktivem zuteil, damit die Beschaffenheit des *liberum arbitrium* gewahrt wird, das determiniert wird, insofern es *arbitrium* und determiniert, insofern es *liberum* und Wille ist<sup>195</sup>.

Mit Hilfe der Gedanken des Aristoteles vom Antrieb ohne Begründung bei den *bene fortunati* hat Petrus Aureoli nun auch einen Beitrag zur Lösung der in diesem Zusammenhang an und für sich unausweichlichen Frage geleistet, wie denn das Zusammenwirken von Caritas und menschlichem Willen zu denken sei, ohne daß die menschliche Freiheit gefährdet wird. Er kommt später noch einmal auf dieses Problem. Zunächst dient ihm jedoch der aristotelische Gedanke noch dazu aufzuzeigen, wie die Caritas es bewirkt, daß der Mensch in einem *actus caritate formatus* alle geforderten *circumstantiae* erreicht, ohne diese *circumstantiae* selbst im einzelnen zu kennen. Er sagt: Der Antrieb des Heiligen Geistes in dem, der die Caritas besitzt, ist nicht geringer als der Antrieb der höheren Ursache im *bene fortunatus*, wenn man einen solchen annimmt. Aristoteles sagt aber, daß die *bene fortunati* aus einem solchen Antrieb ohne Begründung und vorausgehende Überlegung zum Guten bewegt werden. Das Herz befiehlt ihnen einfach, daß sie so oder so handeln müssen; sie kennen die Ursache und das Kommende nicht, und dennoch führt sie jener Antrieb zum Guten und zu unvorhergesehenen *circumstantiae*. Und nun kann Petrus Aureoli schließen und damit den zweiten Hauptgedanken seiner These herausstellen: Also wird auch der Antrieb des Heiligen Geistes den in der Caritas Existierenden zum Liebesakt unter allen *circumstantiae* bewegen, welche die Gutheit des Aktes zustande bringen, ohne daß der Mensch diese *circumstantiae* voraussieht oder erkennt<sup>196</sup>. Nicht un-

<sup>195</sup> »Cum igitur existentes in caritate moveantur ex instinctu sicut vere felices et bene fortunati, necesse est, ut in voluntate, prout activa est (et) determinativa practici intellectus, sit influxus spiritus sancti, ex quo proveniat in intellectu iudicium, quod (D: quo) reputatur spiritus sancti instinctus. Unde ille instinctus, secundum quem agit existens in caritate, non immediate influitur intellectui, sed voluntati, prout activa est, ut (salvetur) condicio liberi arbitrii, quod determinatur in quantum arbitrium et determinat in quantum liberum et voluntas.« B 214va-b; P a. a. O.; D 425a-b. () fehlt in D.

<sup>196</sup> »Non est enim inferioris condicionis instinctus spiritus sancti in habente caritatem quam instinctus causae superioris in bene fortunato, si aliquis talis ponatur. Sed philosophus dicit in libello praealligato (scil. de bona fortuna), quod ex instinctu tali

interessant ist es übrigens, daß Petrus Aureoli hier nur von der Gutheit spricht, die durch die *circumstantiae* erreicht wird und nicht von der Verdienstlichkeit oder der Akzeptabilität. Es ist die Feststellung einer Kleinigkeit, aber vielleicht dürfen wir auch darin ein Zeichen dafür sehen, wie sehr es Petrus Aureoli auf das Ethische ankommt: daß die Caritas den Liebesakt zu einem besonders bzw. vollkommen guten Akt macht.

Die beiden bisher genannten Hauptgedanken der These bezogen sich vor allem auf die Wirkungen der Caritas. Im folgenden erklärt Petrus Aureoli nun noch näher, wie die Caritas als Einfluß des Heiligen Geistes selbst zu verstehen ist. Er vergleicht sie mit der *virtus formativa*, die dem Samen innewohnt und nach Averroes von den Himmelskörpern abgeleitet und auf Grund ihrer Wirkungen einem Intellekt ähnlich ist, ohne jedoch — das setzt Petrus Aureoli voraus — eine *virtus intellectualis* zu sein. Petrus Aureoli berührt kurz die Schwierigkeiten, die sich für die alten Philosophen und Naturwissenschaftler bei der Erklärung dieser *virtutes formativae* ergaben und zieht daraus den Schluß, daß eine Form, welche die Bedeutung einer gewissen Kraft und eines gewissen Einflusses hat, auch wenn sie in sich nicht vernunftbegabt ist und keinen Intellekt besitzt, weil sie gleichwohl die Kraft und der Einfluß eines mit Intellekt begabten Wesens ist, wie ein solches Wesen wirkt. Der Grund dafür ist, daß die Tätigkeit nicht so sehr der Kraft zugeschrieben wird als vielmehr dem Handelnden und dem jene Kraft Einflößenden. Ähnlich nun verhält es sich mit der dem Willen inhärierenden Caritas, und damit kommen wir zum dritten Hauptgedanken der These des Petrus Aureoli: Auch der Caritas kommt mehr die Eigenschaft eines Einflusses und einer abgeleiteten Kraft als einer vollkommenen, aus sich selbst handelnden Form zu. Die Caritas kann also den Willen, der selbst aktiv und fähig ist, das *arbitrium* zu determinieren, zu dem Urteil disponieren, daß Gott geliebt werden müsse, wann es nötig ist, wie es nötig ist, wieviel es nötig ist und so fort in Bezug auf die anderen *circumstantiae*, die der Heilige Geist kennt<sup>197</sup>.

bene fortunati moventur sine ratione et (D: ex) praedeliberatione ad bonum, unde dictat eis cor sic agendum vel sic, causam et quae ventura sunt ignorantes, et tamen ille instinctus ducit (D: inducit) ad bonum et circumstantias improvisas. Ergo et instinctus spiritus sancti existentem in caritate movebit ad actum dilectionis sub omnibus circumstantiis afferentibus bonitatem absque hoc, quod homo (illas pro-) videat aut (D: ac) cognoscat.« B, P, D a. a. O. () fehlt in D.

<sup>197</sup> »Licet forma non vivida (D: invida) nec rationalis, si habet esse quietum, non possit (varias) circumstantias et diversitates coniungere, forma tamen, quae modum habet influxus alicuius intelligentis potest in huiusmodi varietatem circumstantiarum.

Zum Schluß hebt Petrus Aureoli selbst fünf Gedanken hervor, die sich aus seinen Darlegungen ergeben:

1) Daß man die Caritas eine »forma in fieri« nennen kann, wobei das »in fieri« jedoch nicht als Aufeinanderfolge oder Veränderung und auch nicht als Erhaltung zu verstehen ist, sondern eben im Sinne jener *virtus formativa*, die nicht aus sich selbst handelt, sondern deren Tätigkeit mehr demjenigen zugeschrieben wird, von dem sie abgeleitet wird<sup>198</sup>.

2) Daß über die Caritas hinaus kein anderer *influxus spiritus sancti* bzw. keine andere *motio specialis spiritus sancti* zum verdienstlichen Handeln erforderlich ist, da die Caritas nichts anderes als jene *motio* bzw. jener *influxus* des Heiligen Geistes ist<sup>199</sup>.

3) Daß die Caritas nicht die Freiheit des Willens aufhebt.

Da wir bisher nur verhältnismäßig wenige Äußerungen des Petrus Aureoli zu dem damit berührten Problem kennen gelernt haben, wollen wir auf das, was er hier sagt, genauer eingehen,

Unde commentator VII. metaph., co. 31, dicit de virtute formativa, quae est in semine, quod illa derivata est a corporibus caelestibus et est similis intellectui; . . . Unde patet . . . , quod forma, quae habet rationem cuiusdam virtutis et influxus, licet in se sit irrationalis (D: rationis expers) et absque intellectu, quia tamen virtus et influxus intelligentis est, operatur modo (B: hoc modo) intellectuali . . . , cuius ratio est, quia actio non attribuitur virtuti, sed magis agenti et influenti illam virtutem . . . Sed dictum est supra, quod caritas, prout est in voluntate, habet magis condicionem influxus et virtutis derivatae (D: divinae) quam formae perfectae a se (D: statt »a se«: anima) ipsa agente. Ergo ipsa poterit disponere voluntatem, prout activa et directiva (so D, B und P haben: determinata; wir geben hier ausnahmsweise D den Vorzug, weil seine Lesart sowohl von der Sache her als auch im Hinblick auf vorausgegangene Texte den Vorzug verdient) est arbitrii, ad hoc, quod iudicet deum diligendum, quando oportet, sicut oportet, quantum oportet et secundum alias circumstantias, quas novit spiritus sanctus.« B 214vb–215ra; P 132ra–b; D 425b–426a. () fehlt in D.

<sup>198</sup> »Ex istis itaque (D: inquam) patet: quod caritas dicitur forma (D: formaliter) in fieri; non per fieri accipiendo successionem et innovationem, sicut dicitur motus in fieri: caritas enim (D: autem) non est in continua innovatione; nec etiam accipiendo fieri pro conservatione, quia secundum hunc modum omnia sunt in continuo conservari et fieri; sed accipiendo per fieri esse formae habentis rationem virtutis et derivati (D: divini) influxus sicut vis formativa in rebus naturalibus, quae dicitur vis animae. Sunt enim tales formae, quae non agunt a se, sed magis earum actio attribuitur derivanti (D: divinitati) nec (P: sed) intenduntur (D: intendunt) tales formae per se, ut si(n)t unum entium in rerum natura, sed propter operari et fieri aliorum.« B, P und D a. a. O. () fehlt in D.

<sup>199</sup> »Patet etiam, quod non (B: quomodo) exigitur alius influxus spiritus sancti ultra caritatem, sicut dixerunt aliqui, quod existens in caritate non potest elicere actum meritorium sine speciali motione spiritus sancti ultra caritatem motionem aliam (P: aliquam) intendentes. Hoc autem ponere non potest, quia caritas non est aliud quam illa spiritus sancti motio et influxus.« B, P und D a. a. O.

obgleich wir über das bisher von ihm Gesagte hinaus kaum neue Gedanken und Gesichtspunkte erfahren.

Es wird auch deutlich, schreibt Petrus Aureoli, daß weder die Caritas bzw. die Gnade das *liberum arbitrium* vernichtet, noch daß das *liberum arbitrium* das Wirken der Gnade aufhebt. Beide zusammen wirken vielmehr beim verdienstlichen Akt mit. Die Caritas tut es, indem sie die Aktivität des Willens disponiert, durch den das *arbitrium* und der Spruch des Intellekts determiniert werden, womit nicht gesagt ist, daß die Caritas dem Willen eine neue Aktivität hinzufügt, sondern daß sie die früher bereits vorhandene zur Erreichung aller vom Heiligen Geiste geforderten *circumstantiae* disponiert. Der Wille ist dagegen am verdienstlichen Akt beteiligt, indem er diesen Akt erreicht, der diese geforderten *circumstantiae* aufweist. Die Caritas disponiert demnach den Willen, daß er imstande ist, den Intellekt zu dem Urteil zu determinieren, wann und wie Gott seinem Wohlgefallen entsprechend geliebt werden muß, aus welchem Urteil die gleichförmige Bewegung des Willens folgt und die Gott wohlgefällige, d. h. von Gott akzeptierte Liebe sich vollendet<sup>200</sup>. Wenn man bedenkt, wie ausführlich Duns Scotus sich, vor allem in der *Lectura prima*, gerade um dieses Problem des Zusammenwirkens von Wille und Caritas bemüht hat, muß man sagen, daß Petrus Aureoli sich die Lösung dieser Frage wesentlich leichter gemacht hat.

4) Daß auch die Engel der Caritas bedürfen, weil erstens auch sie nicht imstande sind, alle Gott wohlgefälligen *circumstantiae* im Geiste zu erfassen, und weil sie zweitens, wenn sie diese vielleicht im spekulativen Intellekt erfassen können, das doch nicht im praktischen und bewegenden Intellekt vermöchten wegen der Fehlerhaftigkeit der geschaffenen geistigen Natur, die unendliche Möglichkeiten des Fehlens besitzt, und wenn sie in irgendeiner Hinsicht nicht fehlt, dies nur vermag, weil der Heilige Geist sie gleichsam an der Hand hält und beeinflußt<sup>201</sup>. — Auch im Zusammenhang mit den Engeln

<sup>200</sup> »Patet etiam, quod caritas et gratia non evacuant (B und P: evacuat) liberum arbitrium nec liberum arbitrium gratiam tollit, immo ambo concurrunt ad actum meritorium: caritas quidem per modum disponentis activitatem voluntatis, qua determinatur arbitrium et sententia intellectus, non quod afferat caritas novam activitatem ad voluntatem, sed quia priorem disponit ad attingendum omnes circumstantias exigitas a spiritu sancto; voluntas autem per modum attingentis huiusmodi actum sic circumstantiatum. Unde caritas disponit voluntatem ad hoc, ut determinare valeat intellectum ad iudicandum, quando et quomodo debeat deus diligere (D: intelligi) secundum beneplacitum suum, a quo iudicio sequitur (D: consequitur) conformis motio voluntatis et completur dilectio deo accepta.« B, P und D a. a. O.

<sup>201</sup> »Patet etiam, quod angeli indigent caritate: tum quia nec ipsi possunt omnes circumstantias deo beneplacitas comprehendere mente; tum quia, si forte valeant eas

tritt also die praktische Funktion der Caritas zur Erreichung der erforderlichen *circumstantiae* durch bestimmtes Tun hervor.

5) Daß man nicht sagen kann, wie einige es wollten, es könne aus den reinen Naturkräften ein Liebesakt hervorgebracht werden, der in allem dem ähnlich ist, welcher mit Hilfe der Caritas hervorgebracht wird und nur nicht verdienstlich wird, wenn er nicht aus der Caritas hervorgeht. Das ist nicht wahr, weil, wenn alle *circumstantiae*, die in dem einen zusammentreffen, auch in dem andern wären, Gott den einen wie den andern akzeptierte, da beider Gutheit gleich wäre<sup>202</sup>.

Die beiden Grundgedanken der Akzeptationslehre des Petrus Aureoli kommen in diesen letzten Sätzen des *corpus quaestionis* noch einmal zum Ausdruck: die erst vorhin noch erwähnte ethisch-praktische Bedeutung der Caritas für die Erreichung der erforderlichen *circumstantiae* beim verdienstlichen Liebesakt und ferner die Notwendigkeit, mit der die göttliche Akzeptation eines *actus debite circumstantialis* erfolgt. Von letzterer hat Petrus Aureoli hier zwar nur indirekt gesprochen, indem er sie einfach voraussetzte, im Hinblick auf seine allererste These<sup>203</sup> müssen wir jedoch annehmen, daß er auch hier an eine Notwendigkeit *ex natura rei* und nicht nur *de potentia dei ordinata* denkt.

#### V. Die Antworten auf die Argumente

Die Antworten auf die Argumente, welche die groß angelegte Quaestio beschließen, bringen im allgemeinen keine neuen Gedanken, so daß es sich erübrigt, sie im einzelnen wiederzugeben. Zu erwähnen wäre vielleicht, daß auch in ihnen die *circumstantiae* wieder eine wichtige Rolle spielen, was die von uns wiederholt herausgestellte Bedeutung dieses Begriffes und der dazugehörigen Sache bei Petrus Aureoli in diesem Zusammenhang erneut unterstreicht. Bedeutsamer, als es vielleicht auf den ersten Blick erscheint, ist jedoch die Antwort auf das achte Argument für die Magisterlehre. Im Zusammenhang mit früheren Äußerungen des Petrus Aureoli

apprehendere intellectu speculativo, non tamen intellectu practico et motivo propter defectibilitatem naturae intellectualis creatae, quae modis infinitis habet deficere, et si non deficiat in circumstantia aliqua, hoc habet ex mantenentia et influxu spiritus sancti.« B und D a. a. O.; P 132rb–va.

<sup>202</sup> »Patet etiam, quod non est verum, quod aliqui dicere voluerunt, actum dilectionis similem per omnia elici posse ex puris naturalibus ei, qui ex caritate elicitur, nisi quod non erit (D: exit) efficax ad merendum, si non proveniat ex caritate. Hoc siquidem non est verum, quia, si omnes circumstantiae, quae concurrunt in uno, essent in alio, deus aequè unum sicut alterum acceptaret, cum aequalis esset bonitas utriusque.« B, P und D a. a. O.

<sup>203</sup> S. 29.

und in Gegenüberstellung zur scotischen Lehre vermag sie die Caritasvorstellung des Petrus Aureoli weiter zu verdeutlichen. Wir müssen uns deshalb genau mit ihr befassen.

Zur Frage nach der Bedeutung der Caritas für das Wohlgefallen Gottes am Menschen hatte Petrus Aureoli seine Ansicht in drei großen Thesen entwickelt. Die Grundgedanken dieser drei Thesen faßte er am Schluß des betreffenden Artikels noch einmal in fünf Punkten zusammen. Bei der Erläuterung des ersten Punktes sprach er davon, daß die Caritas eine gewisse Wirklichkeit sei, die der Seele eine solche Gleichförmigkeit mit Gott verleiht, daß man sagen kann, sie befinde sich in einer gewissen habituellen Liebe Gottes, auch wenn sie nicht ständig aktuell liebt<sup>204</sup>. Später wehrte sich Petrus Aureoli dagegen, der Caritas gleichsam nur eine relative und nicht auch eine formale Bedeutung zuzuschreiben. Er betonte in dem Zusammenhang, daß die Caritas durchaus nicht nur bewirkt, daß der Mensch in Hinordnung auf ein größeres Gut akzeptiert wird, sondern daß sie ihn auch *formaliter* Gott wohlgefallend und angenehm macht<sup>205</sup>. In der Antwort auf das achte Argument für die Magisterthese, daß die Caritas kein geschaffener Habitus sei, finden diese Gedanken eine weitere Ergänzung. Das Argument hatte gelautet: Kein geschaffener Habitus ist Gott akzeptabler und mehr lieb, als es die Seele selbst ist, die nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes geformt wurde. Wenn aber die Caritas ein geschaffener Habitus ist, dann ist irgendeine Qualität, die weder etwas Belebtes noch etwas Geistiges ist, Gott mehr lieb und angenehm als die Seele selbst. Also kann die Caritas, durch welche die Seele Gott wohlgefällig ist, nicht irgendeine Qualität oder ein geschaffener Habitus, sondern nur eine göttliche Person sein<sup>206</sup>. In seiner Antwort sagt Petrus Aureoli, daß es durchaus nicht erforderlich ist, daß die Caritas, welche die Seele Gott lieb macht, selbst Gott lieb ist, genau so wenig wie die Teilbarkeit, auf Grund deren ein Stück Holz teilbar ist, selbst Teile hat. Wie sich der Blick auf ein weißes Holz der weißen Farbe wegen richtet, so richtet sich das göttliche Wohlgefallen auf eine *anima cara* der Caritas wegen. Und es ist nicht ungeziemend, daß nach dem allgemeinen Wohlgefallen die Seele

<sup>204</sup> S. 37.

<sup>205</sup> S. 42.

<sup>206</sup> »Nullus creatus habitus est deo acceptabilior et magis carus, quam sit anima ipsa, quae ad imaginem et similitudinem dei formata est. Sed si caritas sit habitus creatus, aliqua qualitas, quae non est res vivida nec intellectualis, erit magis cara et accepta deo, quam sit anima ipsa, quia propter quod unumquodque tale et illud magis. Ergo caritas, qua anima est grata deo, non potest esse qualitas aliqua vel habitus creatus, sed tantum divina persona.« B 206ra; P 125va; D 406a.

Gott mehr gefällt als die Caritas, weil die Seele eine vornehmere Washeit ist, und daß dennoch nach einem gewissen besonderen Wohlgefallen, wie es unter Tugendhaften der Fall ist, Gott mehr Wohlgefallen an der Caritas hat. Tugenden sind nämlich für den Tugendhaften schön und erfreulich, und jeder will lieber geliebt als geehrt werden, wie aus Aristoteles hervorgeht. Dennoch ist zu beachten, daß niemand am Geliebtwerden Wohlgefallen hat, insofern dieses eine gewisse Qualität ist; denn wenn es irgendwo in der Luft existierte, würde sich niemand darum kümmern. Das Geliebtwerden ist also insofern akzeptabel, als es einem Freunde innewohnt, weil es dadurch vom Liebenden besessen wird; und deshalb wird besser genannt, was eine Seele *formaliter* wohlgefällig macht, als was auf Grund seines eigenen Wesens wohlgefällig ist<sup>207</sup>.

Das Argument hatte sich gegen die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus für den Menschen, um das göttliche Wohlgefallen zu finden, ausgesprochen, weil sonst etwas, das in sich weder etwas Belebtes noch etwas Geistiges ist, von Gott höher geschätzt würde als die lebendige und geistige menschliche Seele. Petrus Aureoli lehnt dieses Argument zunächst mit der Begründung ab, daß man aus der Tatsache, daß die Caritas den Menschen Gott wohlgefällig macht, nicht darauf schließen muß, daß die Caritas in sich selbst Gott wohlgefällig ist und, das können wir ergänzen, erst recht nicht wohlgefälliger als der Mensch in sich selbst. Da jedoch die Caritas den Menschen, der sie besitzt, zu einem Gott liebenden Menschen macht, kann sie unter dieser besonderen Rücksicht Gott wohlgefälliger sein als der Mensch, auch wenn der Mensch in sich eine vornehmere Washeit darstellt als die Caritas. Dieses

<sup>207</sup> »Ad octavum dicendum, quod illa (D: una) regula ‚propter [quod] unumquodque tale‘ non habet locum in causis formalibus. Propter albedinem namque lignum est album et propter partibilitatem et quantitatem habet partes; nec tamen partibilitas habet partes nec albedo est alba . . . Consimiliter ergo caritas formaliter (D: formalis) dat animae, ut sit cara, nec tamen in se oportet, ut sit cara. Vel dicendum, quod sicut visio transit in lignum album propter albedinem, sic divina complacentia (transit in animam caram per caritatem, nec est inconueniens, quod complacentia) generali placeat plus deo anima quam caritas, quia nobilior quidditas est et quod tamen quadam complacentia speciali, qualis est inter virtuosos, plus complacet in caritate. Virtutes enim sunt pulchrae et delectabiles virtuoso (D: delectabilia virtuosa) et unusquisque complacet et vult amari etiam (D: et) plus quam honorari, ut patet VIII. ethicorum (c. 4). Et tamen advertendum, quod nullus complacet in amari, ut est quaedam qualitas, quia si poneretur in aere existens, nullus de illo curaret. Acceptabile est ergo amari, in quantum inest amico, quia per ipsum possidetur ab amante; et ideo melius dicitur, quod facit animam acceptam formaliter, quam quod sit secundum suam rationem (acceptum).« B 215va–b; P 132vb–133ra; D 427a–b. () fehlt in D. Zum »propter quod unumquodque tale . . .« vgl. T. Pesch, *Institutiones logicales I* (Freiburg i. Br. 1888), 464 und II (ebd. 1890), 394.

größere Wohlgefallen Gottes an der Caritas ist nach Petrus Aureoli also doch nicht ein größeres Wohlgefallen an der Caritas schlechthin, kein absolutes, sondern nur ein relatives, d. h. die Caritas besitzt nicht als Eigenschaft in sich, sondern nur insofern ihren höheren Wert, als sie einer Person innewohnt.

Duns Scotus ist der Frage nach dem Wert und der Bedeutung der Caritas für die göttliche Akzeption ausführlich in der Pariser Sentenzenvorlesung nachgegangen. Er befaßte sich dort damit unter einem doppelten Gesichtspunkt: erstens, warum die Caritas *ratio formalis* der göttlichen Akzeption ist und zweitens, in welcher Weise die Caritas *ratio formalis* der göttlichen Akzeption ist oder anders ausgedrückt, wie dieses *ratio-formalis-Sein* näher zu bezeichnen ist. Zur Beantwortung der ersten Teilfrage sagte Duns Scotus zunächst folgendes über den Habitus im allgemeinen: 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. Im Anschluß daran spricht Duns Scotus über den Habitus in seiner Bedeutung für die Potenz und sagt zugleich das, was für die Beantwortung der eben genannten ersten Teilfrage das Wesentliche ist: 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 sich selbst liebt, 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 liebt, darum will er auch, daß die anderen Vernunftwesen ihn lieben, und er akzeptiert auch diese andern, insofern sie eben jenes Objekt, nämlich Gott, lieben. Vorher hatte Duns Scotus gesagt, daß der Wille seiner Natur nach auf ein Objekt hingeneigt ist, nach dem er mittels eines Habitus verlangt. Hier knüpft er an, wenn er fortfährt: Wenn also jener Liebeshabitus *ratio formalis* des Liebenden ist, dann ist er auch *ratio obiectiva secundaria*<sup>208</sup> für die Akzeption. Diese *ratio* besteht also darin, daß der Habitus des Willens naturhaft auf das geliebte Objekt, also auf Gott, hingeneigt sein kann; und so kann dieser Habitus, nämlich die Caritas, die *ratio formalis* sein, auf Grund deren der betreffende Mensch, der sie

<sup>208</sup> Auf diesen Begriff kommen wir gleich noch näher zu sprechen.

besitzt, von Gott geliebt wird, und zwar aus demselben Grunde von Gott geliebt wird, aus dem Gott selbst liebenswert ist<sup>209</sup>.

In der eben kurz wiedergegebenen Antwort auf die erste Teilfrage, warum die Caritas *ratio formalis* der göttlichen Akzeption ist, hat Duns Scotus auch schon die zweite Teilfrage beantwortet, wie dieses *ratio-formalis-Sein* näher zu bezeichnen ist: er nennt die Caritas *ratio formalis obiectiva secundaria* für die göttliche Akzeption. Diese Antwort bedarf jedoch noch einer näheren Erklärung. Im Kommentar zum vierten Sentenzenbuche weist Duns Scotus auf eine doppelte Unterscheidung innerhalb der *ratio formalis* hin. Es gibt eine *ratio formalis elicitiva* und eine *ratio formalis*, der er im vierten Buche zwar keinen entsprechend präzisen Namen gibt, die man aber wohl mit der in I, 17 genannten *ratio formalis obiectiva* gleichsetzen kann. Die *ratio formalis obiectiva* wäre danach die, wodurch etwas *formaliter tale* ist; so ist z. B. die Wärme *ratio formalis obiectiva* dafür, daß etwas warm ist. Die *ratio formalis elicitiva* dagegen entspricht der *causa proxima* irgendeiner Wirkung; so ist die Wärme die *ratio formalis elicitiva* des Warmmachens. Auf das Problem der göttlichen Akzeption angewandt, hieße das dann: die *ratio formalis elicitiva* ist die *ratio formalis* des Akzeptierens, die *ratio formalis obiectiva* ist die *ratio formalis* der Akzeptabilität. Die erste liegt in Gott, die zweite auf seiten des zu akzeptierenden Menschen, und zwar nach Duns Scotus vornehmlich in der Caritas<sup>210</sup>. Das *ratio-formalis-Sein* der Caritas wäre damit jedoch noch nicht genügend geklärt. Duns Scotus fragt nun, ob die Caritas tatsächlich die *ratio formalis obiectiva* der göttlichen Akzeption ist. Er bejaht diese Frage, grenzt aber den für unseren Zusammenhang möglichen Geltungsbereich des Begriffes ab. Er sagt: Die Caritas kann nicht *ratio formalis obiectiva prima* sein, weil das *obiectum primum* des göttlichen Willens die göttliche Wesenheit selbst ist. Die Caritas ist jedoch *ratio formalis obiectiva secundaria* für die göttliche Akzeption. Die Caritas ist ferner auch keine *ratio formalis . . . necessaria acceptandi*, weil nur das *obiectum primum* des göttlichen Willens, also die göttliche Wesenheit selbst, notwendig von ihm zu wollen ist; die Caritas ist nur eine *ratio formalis obiectiva secundaria habitans acceptationis*, d. h. sie macht etwas nur geeignet, *terminus* der göttlichen Akzeption zu sein<sup>211</sup>.

Wenn wir nun die Ansichten des Duns Scotus in dieser Frage mit denen des Petrus Aureoli vergleichen, tun wir das selbstverständlich

<sup>209</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 90f. und die dort interpretierten Texte.

<sup>210</sup> »Vornehmlich«, weil auch die freie Tätigkeit des menschlichen Willens für die göttliche Akzeption auf seiten des Menschen vorausgesetzt wird. Vgl. a. a. O., 100.

<sup>211</sup> A. a. O., 86f.

in einer ganz bestimmten Absicht: wir wollen feststellen, welche Bedeutung Petrus Aureoli in der Entwicklung der nachscotischen Akzeptationslehre zukommt und wie seine Lehre im Hinblick auf die Reformatoren zu beurteilen ist. Unsere Untersuchung ist von der Tatsache ausgegangen, daß vor allem über *Wilhelm von Ockham* und *Gabriel Biel* eine geschichtliche Linie von Duns Scotus zu Luther führt. Wir wissen ferner, daß Duns Scotus nicht selten eine Entleerung des Gnadenbegriffes vorgeworfen wird<sup>212</sup>, und wir wissen, daß man gelegentlich Duns Scotus in diesem Punkte als Vorläufer der Reformatoren bezeichnet. Es läßt sich jedoch nachweisen, und unsere Untersuchung der scotischen Akzeptationslehre dürfte das auch getan haben<sup>213</sup>, daß dieser Vorwurf gegen Duns Scotus unberechtigt ist und in der Hauptsache auf ungenügender Kenntnis der scotischen Lehre beruht. Da nun aber tatsächlich jene historische Verbindung zwischen Duns Scotus und Luther besteht, muß schließlich bei irgendwem die Fehlentwicklung eingesetzt haben, bzw. es müssen bestimmte Theologen Träger einer solchen Fehlentwicklung geworden sein. Es erhebt sich also die Frage: Ist Petrus Aureoli in bestimmter Hinsicht für eine solche Fehlentwicklung verantwortlich zu machen?

Um bei dem nun folgenden Vergleich zwischen Duns Scotus und Petrus Aureoli zu einem entsprechenden Ergebnis zu gelangen, müssen wir die Frage stellen: Wer von beiden sieht die Caritas mehr als Wert in sich? Dazu ist zu sagen:

1. Beide gehen davon aus, daß die Caritas eine Realität ist, was sich schon daraus ergibt, daß für beide die Caritas etwas Geschaffenes ist und der *terminus* einer Erschaffung nur etwas Wirkliches sein kann.
2. Beide sprechen von einer gewissen ursächlichen Bedeutung der Caritas für die göttliche Akzeptation, beide schränken diese ursächliche Bedeutung jedoch in bestimmter Hinsicht ein. Für Duns Scotus ist die Caritas nur in begrenzter Weise *ratio formalis* der göttlichen Akzeptation, nämlich *ratio formalis obiectiva secundaria habitans acceptionis divinae*; Petrus Aureoli schränkt die Bedeutung der Caritas als *ratio formalis* selbst ein, indem er betont, daß diese Bedeutung nicht so sehr in der Eigenschaftlichkeit der Caritas liegt als vielmehr in ihrer Funktion.

Beide Einschränkungen sind von verschiedener Art, so daß nicht leicht zu sagen ist, welcher von beiden Theologen eine adäquatere

<sup>212</sup> Vgl. a. a. O., 224–227 und die dort genannte Literatur.

<sup>213</sup> Vgl. auch *WissWeish* 16 (1953) 144–146.

Caritasvorstellung vertritt. Vielleicht kommen wir einer Klärung näher, wenn wir einen Umweg über die weitere Frage nehmen, warum jeweils die ursächliche Bedeutung der Caritas für die göttliche Akzeptation eingeschränkt wird. Duns Scotus muß den Begriff der Caritas als *ratio formalis* für die göttliche Akzeptation in der genannten Weise begrenzen, weil anders nicht der Grundsatz gewahrt bliebe: »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«. Petrus Aureoli, der dieses Axiom nicht oder zumindest nicht mit der Konsequenz berücksichtigt, schränkt die ursächliche Bedeutung der Caritas für die göttliche Akzeptation ein, indem er ihr zwar einen hohen Rang vor Gott zubilligt, sie diesen aber letztlich nur besitzen läßt, insofern sie einer Person inhäriert, die durch sie zu einer Gott liebenden Person wird. Ihr kommt also ein gewisser Funktionswert zu, der jedoch, um ein so hoher Wert zu sein, sehr eng an den Funktionsträger gebunden ist. Während Duns Scotus also die Bedeutung der Caritas als eines geschaffenen Habitus im Hinblick auf den nur durch die absolute Gutheit des göttlichen Wesens wahrhaft gebundenen göttlichen Willens einschränkt, ohne dabei den Wert der Caritas in sich herabzumindern, erfolgt die Einschränkung bei Petrus Aureoli im Hinblick auf die Caritas als *ratio formalis* in sich selbst. Die Antwort auf unsere in dem Zusammenhang wichtige Frage, bei welchem von beiden ein gefüllterer Caritasbegriff vorliegt, muß deshalb wohl lauten, daß dies bei Duns Scotus der Fall ist, was wiederum besagt, daß von einer gewissen Entleerung des Gnadenbegriffes, sofern von einer solchen in den beiden vorliegenden Fällen überhaupt die Rede sein kann, höchstens bei Petrus Aureoli zu sprechen wäre. Vielleicht ist es aber richtiger zu sagen, daß bei Petrus Aureoli ein gewisser Ansatz zu einer solchen Auflösung des Gnadenbegriffes vorliegt. Wir kommen auf die Caritasvorstellung des Petrus Aureoli noch zurück.

## VI. Zusammenfassung – Petrus Aureoli und Duns Scotus

### 1. Zusammenfassung

Rückschauend auf dist. 17, q. 1, des großen *Scriptum super primum sententiarum* läßt sich sagen, daß Petrus Aureoli den ganzen Fragenkomplex im Vergleich zu vielen anderen Theologen sehr ausführlich behandelt hat. Er setzt sich dabei immer auch mit verschiedenen anderen Autoren auseinander, von denen vor allem Thomas von Aquin und Duns Scotus zu nennen sind, denen gegenüber Petrus Aureoli immer wieder seine Eigenständigkeit zu wahren sucht. Auch philosophische Probleme werden häufig und ausführlich erörtert, man gewinnt jedoch nicht den Eindruck, daß dies um ihrer

selbst willen geschieht. Den Begriff der *acceptatio divina* definiert Petrus Aureoli nicht eigens, wie es beispielsweise Duns Scotus getan hat<sup>214</sup>, was darauf schließen läßt, daß dieser Begriff zur Zeit des Petrus Aureoli bereits geläufig genug war, um auf seine nähere Erklärung verzichten zu können.

Zur Caritas- und Akzeptationslehre selbst lassen sich folgende Hauptgedanken herausstellen:

- 1) Es gibt eine geschaffene Form, welche selbst *ex natura rei* und mit Notwendigkeit das göttliche Wohlgefallen findet und bewirkt, daß die Seele, welcher sie inhäriert, von Gott mit Notwendigkeit akzeptiert wird<sup>215</sup>.
- 2) Diese Form geht nicht aus der göttlichen Akzeptation hervor, sondern dieser voraus<sup>216</sup>.
- 3) Diese Form ist eine gewisse habituelle Liebe Gottes, die von Gott selbst der Seele eingegossen und nicht aus den reinen Naturkräften erzeugt wird<sup>217</sup>.
- 4) Diese habituelle Liebe wird mit Recht Caritas genannt<sup>218</sup>.
- 5) Die Caritas ist ein Einfluß des Heiligen Geistes, der den menschlichen Willen zu einem Akt der Gottesliebe befähigt und führt, welcher alle die *circumstantiae* aufweist, welche zur Verdienstlichkeit gefordert sind, und so bewirkt die Caritas für den Liebesakt etwas, das das natürliche Vermögen des Menschen nicht erreichen kann<sup>219</sup>.
- 6) Die Caritas, dieser dem menschlichen Willen inhärierende Einfluß des Heiligen Geistes, wirkt mit dem menschlichen Willen zusammen, ohne dessen Handlungsfreiheit zu beeinträchtigen, welche selbst eine notwendige Voraussetzung zum Verdienen auf seiten des Menschen ist<sup>220</sup>.
- 7) Niemand kann mit Sicherheit wissen, ob er jenen habituellen Einfluß des Heiligen Geistes, die Caritas, besitzt oder nicht<sup>221</sup>.
- 8) Wenn Gott den Menschen vor allem der Caritas wegen akzeptiert, so liegt der Grund dafür nicht so sehr im washeitlichen Charakter der Caritas als vielmehr darin, daß sie den Menschen zu einem Gott in der geforderten Weise liebenden Menschen macht<sup>222</sup>.

Über diese Hauptgedanken hinaus, die sich weitgehend an die Thesen anschließen, wie sie Petrus Aureoli selbst formuliert hat, muß noch hervorgehoben werden, daß Petrus Aureoli trotz Ablehnung ähnlicher Gedanken an anderer Stelle<sup>223</sup> der Caritas auch

<sup>214</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 84 ff. und die dort zitierten Texte.

<sup>215</sup> S. 29.      <sup>216</sup> S. 34.      <sup>217</sup> S. 36.      <sup>218</sup> S. 41.      <sup>219</sup> S. 50f. und 58f.

<sup>220</sup> S. 50 und 56.      <sup>221</sup> S. 57.      <sup>222</sup> S. 67f.

<sup>223</sup> B 209va-b; P 128rb; D 414a-b.

eine gewisse psychische Wirkung zuschreibt<sup>224</sup>, und daß bei ihm die ethisch-praktische Bedeutung der Caritas sehr deutlich hervortritt und die göttliche Akzeption dementsprechend auch von dieser ethisch-praktischen Wirkung der Caritas abhängig gemacht wird<sup>225</sup>. Auf andere Eigentümlichkeiten der Caritas- und Akzeptionslehre des Petrus Aureoli werden wir noch bei deren Vergleich mit den Lehren des Duns Scotus zu den gleichen Fragen zu sprechen kommen.

## 2. Petrus Aureoli und Duns Scotus

Wenn wir nun die Lehren des Duns Scotus und die des Petrus Aureoli miteinander vergleichen, gehen wir von vier Fragen aus: Worin stimmt Petrus Aureoli mit Duns Scotus überein? – Worin vertritt er einen entgegengesetzten Standpunkt? – Worin geht er über Duns Scotus hinaus? – Was ist bei Petrus Aureoli grundsätzlich anders als bei Duns Scotus?

### 1) Mit Duns Scotus

Die Texte des Petrus Aureoli erwecken sehr bald ganz allgemein den Eindruck, daß es sich bei ihm um einen Theologen handelt, der in seinen Fragestellungen und auch in seinen Lösungen von Duns Scotus beeinflusst ist, wobei es unberücksichtigt bleibt, ob Petrus Aureoli ihm im einzelnen zustimmt oder nicht. Petrus Aureoli gehört ferner zu den Theologen, die wie Duns Scotus *gratia* und *caritas* identifizieren. Als im eigentlichen Sinne übereinstimmend ist jedoch nur zu betrachten, daß Petrus Aureoli wie Duns Scotus die Kernfrage der Rechtfertigung im Hinblick auf die *acceptatio divina* stellt und erörtert.

### 2) Gegen Duns Scotus

Ausdrücklich gegen Duns Scotus gerichtet ist die erste These, die Petrus Aureoli aufstellt, wonach die Caritas *ex natura rei* und *de necessitate* das göttliche Wohlgefallen findet und die Akzeption der Seele bewirkt, der sie inhäriert<sup>226</sup>. Dieser gleich zu Beginn der Quaestio ausgesprochene entscheidende Gegensatz durchzieht, wie wir gesehen haben, auch die weiteren Ausführungen des Petrus Aureoli<sup>227</sup>. Für das von Duns Scotus konsequent verfochtene Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« scheint ihm jegliches Verständnis zu fehlen.

<sup>224</sup> S. 36f.

<sup>225</sup> Dazu verweisen wir auf das, was Petrus Aureoli immer wieder im Zusammenhang mit den geforderten *circumstantiae* über die Caritas gesagt hat.

<sup>226</sup> S. 29.

<sup>227</sup> Vgl. z. B. S. 46f.

## 3) Über Duns Scotus hinaus

Eine Fragestellung und eine Aussage, die wir in der Form und in dem Zusammenhang bei Duns Scotus nicht gefunden haben, kommen in der zweiten, vor allem gegen Thomas von Aquin gerichteten Hauptthese zum Ausdruck, daß nämlich die Caritas nicht eine Folge, sondern die Voraussetzung der göttlichen Akzeption ist<sup>228</sup>. Das über Duns Scotus Hinausgehende liegt hier nicht im Inhalt der These, sondern lediglich in der Tatsache, daß eine solche These überhaupt aufgestellt wurde.

## 4) Anders als Duns Scotus

Nicht nur umfangreicher, sondern auch wichtiger als das bisher beim Vergleich mit Duns Scotus Hervorgehobene ist das, was bei Petrus Aureoli anders ist als bei Duns Scotus. Im einzelnen stellen wir folgendes fest:

a) Man kann im allgemeinen das System des Petrus Aureoli undifferenzierter als das des Duns Scotus nennen. Seine Terminologie ist nicht so ausgebildet wie bei Duns Scotus, und wir vermissen bei ihm auch manche Unterscheidungen, die bei Duns Scotus sehr zur Klärung der Probleme beigetragen haben und durchaus nicht etwa nur theologisch-philosophische Spitzfindigkeiten darstellen<sup>229</sup>. An und für sich braucht in der Undifferenziertheit eines Systems nicht unbedingt ein Mangel zu liegen; im Falle des Petrus Aureoli werden wir aber doch wenigstens in mancher Hinsicht von einem solchen sprechen müssen.

b) Der Begriff der *acceptatio divina* ist bei Petrus Aureoli nicht so genau bestimmt wie bei Duns Scotus, und das trägt mit dazu bei, daß Petrus Aureoli in Widerspruch zu Duns Scotus gerät<sup>230</sup>.

c) Was Petrus Aureoli von Duns Scotus unterscheidet, ist nicht zuletzt seine Caritasvorstellung. Dieser Unterschied läßt sich ganz allgemein charakterisieren als eine Verschiebung von der betont *theozentrisch-personalen* Betrachtung der Caritas bei Duns Scotus zu einer mehr *anthropozentrisch-ethisch-praktischen* Betrachtung der Caritas

<sup>228</sup> S. 34.

<sup>229</sup> Man denke etwa an die Unterscheidungen innerhalb der *acceptatio* bei Duns Scotus in *acceptatio actus* und *acceptatio personae*, *acceptatio simpliciter* und *acceptatio secundum quid* (vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 160), an die sorgfältige Klärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen *caritas* und *voluntas* beim verdienstlichen Akt (a. a. O., 34 ff.) oder an die Bestimmung der Caritas als *ratio formalis* der göttlichen Akzeption, an die wir bereits (S. 69 f) erinnert haben, und vergleiche das mit dem, was Petrus Aureoli zu den gleichen oder verwandten Fragen geboten hat.

<sup>230</sup> Vgl. S. 32 f.

bei Petrus Aureoli<sup>231</sup>. Petrus Aureoli schreibt der Caritas abweichend von Duns Scotus auch eine gewisse psychische Wirkung auf den Menschen zu, dem sie inhäriert<sup>232</sup>. Während für Duns Scotus in der Caritas als solcher ein gewisser Grund für die göttliche Akzeptation liegt, sieht Petrus Aureoli die ursächliche Bedeutung der Caritas für die göttliche Akzeptation nicht so sehr in ihrer Eigenschaftlichkeit, also nicht so sehr in der Caritas als solcher, als vielmehr in ihrer Funktion<sup>233</sup>. Welcher Schwerpunkt für Petrus Aureoli auf der funktionalen Bedeutung der Caritas liegt, geht auch aus der Häufigkeit hervor, mit der er von den zum verdienstlichen Liebesakt erforderlichen *circumstantiae* spricht, an deren Zustandekommen die Caritas wesentlich beteiligt ist: die Caritas führt den Menschen also in entscheidender Weise zum vor Gott verdienstlichen Tun<sup>234</sup>.

d) Aus der ersten, gegen Duns Scotus gerichteten These des Petrus Aureoli ergibt sich auch, daß dieser eigentlich nie ausdrücklich die Frage nach der *ratio meriti* stellt. Nach Duns Scotus, für den auch der *actus caritate formatus* der *acceptatio divina* bedarf, um verdienstlich zu sein, liegt die *ratio meriti* in der göttlichen Akzeptation<sup>235</sup>. Petrus Aureoli, für den ein *actus caritate formatus ex natura rei* und *de necessitate* ein *actus acceptus* ist, scheint nicht die Notwendigkeit empfunden zu haben, neben der Frage nach der *ratio acceptationis* auch noch die Frage nach der *ratio meriti* zu erörtern.

### 3. Abschließende Bemerkungen

Auf die Frage, die wir im Verlauf unserer Untersuchung gelegentlich berührt haben, welche Werke des Duns Scotus Petrus Aureoli bekannt gewesen sein dürften, können wir keine befriedigende Antwort geben. Wenn wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß Petrus Aureoli aus irgendwelchen Gründen die Ansichten des Duns Scotus nicht immer und unbedingt den Texten entsprechend genau wiedergegeben hat, können wir damit rechnen, daß Petrus Aureoli sowohl die *Ordinatio* wie auch die Pariser Sentenzenvorlesung (ob aus eigenem Hören oder durch eine *Reportatio*, bleibe dahingestellt) und vielleicht auch das *Quodlibet* gekannt hat. Wie es mit der *Lectura prima* steht, die auch zur Zeit des Petrus Aureoli

<sup>231</sup> Nach Duns Scotus verleiht die Caritas dem menschlichen Akt zwar auch eine neue und größere Vollkommenheit; der Grund jedoch, warum sie in besonderer Weise *ratio formalis* der göttlichen Akzeptation ist, liegt im Objekt der Caritas, also in Gott selbst, und darin, daß sie den Menschen in die Liebesbewegung einbezieht, mit der Gott sich selbst liebt. Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 90f. und 100.

<sup>232</sup> S. 36f.

<sup>233</sup> S. 72.

<sup>234</sup> S. 51f., 54f., 55f., 62f.

<sup>235</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 54.

handschriftlich wenig verbreitet gewesen sein dürfte, läßt sich noch weniger genau sagen<sup>236</sup>.

Wie wir eingangs erwähnten, haben wir für unsere Untersuchung den Text der für Papst Johannes XXII. geschriebenen Prachthandschrift Borgh. 329 zugrundegelegt und zum Vergleich die Handschrift Paris, nat. lat. 15363 und den Druck herangezogen. Die beiden Handschriften stimmen nahezu völlig überein. Abweichungen beschränken sich fast nur auf gelegentliche Schreibfehler, auf andere Wortstellungen und mitunter auch auf die Wahl anderer gleichbedeutender Worte. In den wenigen Fällen, wo die Abweichungen je einen anderen Sinn ergaben, verdiente die Handschrift Borghese öfter den Vorzug als die Pariser Handschrift. Da jedoch mitunter auch die Pariser Handschrift den Vorzug verdiente, halten wir daran fest<sup>237</sup>, daß es nützlich wäre, für eine Edition auch die Pariser Handschrift heranzuziehen und sich nicht nur auf die einfache Wiedergabe des Borghese-Textes zu beschränken. Nicht so gut wie über die Handschriften kann das Urteil über den gedruckten Text ausfallen. Wenn er auch zum weitaus größten Teil mit den beiden Handschriften übereinstimmt, so enthält er doch nicht selten grob sinnentstellende Wortfehler und Textauslassungen, so daß eine genaue Interpretation des Werkes nach dem gedruckten Text allein nicht durchgehend gewährleistet wäre.

*B. I, 17 nachdem Kommentar des Codex Borghese 123*

Auf die literarkritischen Probleme des Kommentars im Codex Borghese 123 sind wir bereits eingegangen<sup>237a</sup>. Wie ebenfalls schon vermerkt, legen wir unserer Untersuchung als zweite Handschrift den Codex theol. Fol. 536 der Berliner Staatsbibliothek zugrunde, der von dist. 33 ab zwar eine andere Redaktion enthält, bis dist. 32 jedoch die gleiche Textfassung bietet wie Borghese 123. Der Einfachheit halber zitieren wir im folgenden Borghese 123 als »Bo« und Berlin 536 als »Bl«.

Der Text im Borghese-Kommentar ist für I, 17 wesentlich kürzer als im großen Scriptum. Der uns interessierende Teil über die Notwendigkeit der Caritas ist in vier Quaestionen gegliedert: 1. »Utrum possit reperiri aliquid in creatura, quo formaliter anima sit deo cara.« 2. »Utrum deus possit animam acceptare de novo absque nova infusione alicuius creati.« 3. »Utrum ad actum meritoriae dilectionis elicendum necessario requiritur aliquis habitus creatus vel sufficit

<sup>236</sup> Vgl. S. 44f. und 57f.

<sup>237</sup> Vgl. Anm. 96.

<sup>237a</sup> S. 23ff.

sola assistentia spiritus sancti, ut dicit magister.« 4. »Utrum ad eliciendum actum dilectionis meritoriae requiritur habitus aliquis saltem propter concursum et integritatem debitarum circumstantiarum«<sup>238</sup>.

Wenn der Aufbau äußerlich auch ein anderer ist, so lassen die einzelnen Fragen doch erkennen, daß wir es in diesem Kommentar im wesentlichen mit den gleichen Problemen zu tun haben wie im großen *Scriptum*. Petrus Aureoli scheint also in seinen verschiedenen Werken das Caritasproblem nicht in der Weise unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt zu haben wie etwa Duns Scotus in der *Lectura prima*, in der Pariser Vorlesung und im *Quodlibet*. Wir werden den Gedankengang des Petrus Aureoli verfolgen und kurz skizzieren, näher jedoch nur dort auf seine Ausführungen eingehen, wo er uns in irgendeiner Form etwas Neues zu sagen hat.

## I. Die Caritas und das göttliche Wohlgefallen am Menschen

### 1. Die erste Quaestio: »Utrum possit reperiri aliquid in creatura, quo formaliter anima sit deo cara.«

Der Fragenkreis, den Petrus Aureoli in der ersten Quaestio behandelt, entspricht ungefähr dem des zweiten Artikels der ersten Quaestio im *Scriptum*<sup>239</sup>. Mit den beiden Argumenten, die er an den Anfang setzt, konzentriert er seine Ausführungen jedoch von vornherein auf eine engere Begrenzung. Das erste Argument gibt das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« wieder<sup>240</sup>, das zweite beruft sich für die entgegengesetzte Auffassung auf Prov. 8,17<sup>241</sup>. Dem *corpus quaestionis* schickt Petrus Aureoli dann einige Bemerkungen voraus, die den Sinn der Frage näher erklären sollen. Das Gottwohlgefällig-Sein ist eine formale

<sup>238</sup> Bo 78ra; Bl 44rb.

<sup>239</sup> S. 29 ff.

<sup>240</sup> »Circa primam quaestionem arguo primo, quod nihil possit reperiri in creatura, quo posito anima sit deo formaliter et necessario cara, sic: nullum contingens creatum extra potest esse necessaria (Bl: necessario) formalis ratio actus divini necessarii (so Bl; Bo: necessaria) ad intra et aeterni. Sed acceptio, qua deus animam acceptat et anima est deo cara passive, est actus divinae voluntatis intrinsecus, necessarius et aeternus. Igitur nullum reale creatum potest esse tale, quod posito eo in anima eo ipso sit deo cara.« Bo 78ra; Bl 44rb.

<sup>241</sup> »Ad oppositum arguo sic: Prov. IX (richtig: VIII): Ego diligentes me diligo. Sed hoc non esset verum, nisi dilectio, qua anima diliget deum, esset illud, quo anima est a deo dilecta et cara; igitur etc.« A. a. O.

Wirkung der Caritas. Da die Caritas jedoch eine relative Form ist, unterscheidet sich ihre formale Wirkung von der einer absoluten Form. Bei den absoluten Formen – wie etwa, wenn man sagt, ein Stück Holz ist weiß wegen seiner weißen Farbe – ist nämlich die formale Wirkung eine innere Benennung von etwas her, das dem Benannten innerlich und formal innewohnt wie bei unserem Beispiel die Benennung »weiß« von der weißen Farbe her. Das Lieb- und Angenehmsein ist jedoch eine gewisse äußere Benennung von einem Äußeren her. Wenn man nämlich sagt, daß ich dir lieb oder angenehm bin, dann besagt das nichts anderes, als daß ich von dem Akt deiner Akzeption her, durch den du mich liebst, so benannt werde. Daß eine Seele Gott lieb und angenehm ist, besagt dann also nichts anderes als eine Benennung der Seele vom Akt der göttlichen Akzeption und des göttlichen Wohlgefallens her; und wenn infolgedessen irgendeine Form *formaliter* das Liebsein verleiht, dann nicht absolut, sondern in der Ordnung auf den Akt des göttlichen Wohlgefallens, insofern jene Form den Akt des göttlichen Wohlgefallens als Formalobjekt bestimmt<sup>242</sup>. Damit hat sich Petrus Aureoli vielleicht begrifflich klarer als an der entsprechenden Stelle im *Scriptum*<sup>243</sup> über den Beziehungscharakter des *acceptum esse* geäußert. Im Anschluß daran stellt er ähnlich wie im *Scriptum* die Kernfrage der ersten *Quaestio* heraus, ob es in der Gott wohlgefälligen Seele irgendeine Form oder Qualität gibt, auf die sich das göttliche Wohlgefallen mit Notwendigkeit richtet, so daß die Seele »*primo et formaliter*« von Gott akzeptiert und von einer solchen Form her »*materialiter et denominative*« Gott lieb und wohlgefällig genannt wird<sup>244</sup>.

<sup>242</sup> »Circa primum sciendum est, quod esse carum est effectus formalis <caritatis et tunc> sciendum, quod [in formis respectivis formalis effectus non se habet eodem modo ut] in formis absolutis; nam in formis absolutis, puta cum dicitur, lignum est album albedine, ibi effectus formalis est denominatio intrinseca ab aliquo, quod intrinsece et formaliter est in denominato, ut album (dicitur) ab albedine. Sed esse carum vel acceptum est quaedam denominatio (extrinseca) ab aliquo extrinseco, quod est tale; nam (cum) dicor carus vel acceptus tibi, non aliter [est], nisi quia denominor talis ab actu acceptionis tuae, qua diligis me et habes carum me. Tunc ergo animam esse deo carum et gratum (Bl: acceptum; richtig: caram et gratam bzw. acceptam) non est aliud quam denominatio animae ab actu divinae acceptionis et complacentiae, et ideo si aliqua forma [det esse] carum formaliter, hoc non est absolute, sed in ordine ad actum divinae complacentiae, in quantum forma illa terminat actum divinae complacentiae in ratione formalis obiecti.« Bo 78ra–b; Bl 44rb–va. () fehlt in Bo; [] fehlt in Bl. Für <> hat Bo: non se habet eodem modo sed.

<sup>243</sup> Vgl. Anm. 107.

<sup>244</sup> »Hic est igitur punctus, cum anima sit deo cara, utrum aliqua forma et qualitas sit in anima, super quam tendat necessario divina complacentia, ut dicatur primo et

Die Antwort auf diese Quaestio erfolgt in drei Artikeln. In den *conclusiones* der beiden ersten finden wir – allerdings in umgekehrter Reihenfolge – die beiden ersten Hauptthesen des zweiten Artikels aus dem *Scriptum* wieder, die gegen Duns Scotus und Thomas von Aquin gerichtet waren<sup>245</sup>. Für die gegen Thomas gerichtete *Conclusio* bringt Petrus Aureoli zwei Argumente an Stelle von dreien im *Scriptum*. Sie sind zwar im Wortlaut und mitunter auch inhaltlich anders, bringen aber nichts nennenswertes Neues<sup>246</sup>.

Wie im *Scriptum* so ist auch im Borghese-Kommentar die Auseinandersetzung mit der Auffassung des Duns Scotus ausführlicher als mit der des heiligen Thomas. Petrus Aureoli hat hier jedoch seinen Gegensatz zu Duns Scotus vielleicht noch schärfer formuliert. Während es im *Scriptum* hieß: »*Quod est aliqua forma creata, quae ex natura rei et de necessitate cadit sub dei complacentia et per cuius existentiam in anima ipsa gratificatur et fit deo accepta et dilecta et cara*«<sup>247</sup>, heißt es jetzt: »... *quod aliquid est in anima nostra, quo anima est necessario necessitate absoluta deo accepta et cara obiective*«<sup>248</sup>. Von den drei Argumenten, die Petrus im Borghese-Kommentar für seine These gegen Duns Scotus vorbringt, sind uns zwei wenigstens in ihren Grundgedanken und -tendenzen schon im *Scriptum* begegnet; ihr Aufbau und ihre Formulierung wirken jedoch neu durchdacht und gestaltet. Sie bieten demnach sachlich nichts Neues, legen aber nicht die Annahme nahe, daß Petrus Aureoli in seinem zweiten Kommentar im wesentlichen etwa nur seine Ausführungen im ersten abgeschrieben habe. Das dritte Argument betont zunächst – und dieser Gedanke ist dem *Scriptum* gegenüber neu –, daß man bei Gott nichts Überflüssiges annehmen dürfe. Wenn man deshalb der Meinung beipflichte, daß der von Gott akzeptierten Seele etwas innewohnt, auf Grund dessen sie akzeptiert wird, muß man auch annehmen, daß dieses Etwas ein notwendiger Grund für die Akzeption ist, weil sonst nicht ersichtlich würde, zu welchem Zweck es sich in der Seele befindet<sup>249</sup>. In

formaliter a deo accepta et anima a tali forma dicatur materialiter et denominative deo cara et accepta.« Bo 78rb; Bl 44va.

<sup>245</sup> S. 29 und 34.

<sup>246</sup> Bo 78rb–va; Bl 44va.

<sup>247</sup> Vgl. Anm. 109.

<sup>248</sup> Bo 78va; Bl 44va.

<sup>249</sup> »Tertio arguo . . . , quod nullum superfluum est in deo ponendum; sed ex dictis sanctorum est manifestum, quod deo animam acceptante aliquid est in anima, quo anima redditur deo cara. Sed si illud non esset ratio necessario acceptandi, sed posset non acceptare, illud esset omnino superfluum. Non enim apparet ratio, ad quid oportet illud esse in anima.« Bo 78vb–79ra; Bl 44vb.

der weiteren Begründung dieses Arguments kehren jedoch wiederum aus dem *Scriptum* bekannte Gedanken wieder<sup>250</sup>. Was wir zur entsprechenden Stelle im ersten Kommentar gesagt haben, müssen wir auch hier feststellen: Petrus Aureoli scheint zu übersehen, daß Duns Scotus weder der *Caritas* noch einem *actus bonus* oder einem *actus caritate formatus* seinen inneren Wert absprechen will. Das Verhältnis Gottes zu einem solchen Akt ist jedoch ein anderes als unser Verhältnis zu einem solchen Akt. Auch wenn wir einem geschaffenen Wert begegnen, der nicht ein Wert *per se*, sondern nur *secundum quid* ist, insofern er nämlich nur an der Gutheit Gottes teilhat – und um einen solchen handelt es sich ja auch bei der *Caritas* –, sind wir, sofern wir uns gerecht verhalten wollen, genötigt, auf diesen Wert in einer entsprechenden Weise zu antworten. Als kontingente Wesen haben wir also nicht das Recht, uns einer solchen Wertantwort zu entziehen. Was uns bindet, bindet jedoch keineswegs in gleicher Weise Gott. Absolut notwendiges Objekt des göttlichen Willens ist nur das Wesen Gottes selbst und niemals etwas Außergöttliches. Dieser Satz gilt ganz allgemein, und er gilt erst recht, wenn wir ihn im Zusammenhang mit der *acceptatio specialis* sehen, um die es hier letztlich geht: daß nämlich ein bestimmter Akt als verdienstlich für das ewige Leben angenommen werden soll. Konnte man Petrus Aureoli nach seinem ersten Kommentar noch zugute halten, daß er in seiner These gegen Duns Scotus bei dem »*ex natura rei*« und dem »*de necessitate*« vielleicht nur an eine relative Notwendigkeit denkt, so scheint das nach den bisherigen Ausführungen in seinem zweiten Kommentar nicht möglich zu sein, da er hier ausdrücklich von der absoluten Notwendigkeit spricht<sup>251</sup>. Am Schluß des dritten Artikels, den wir der Sache wegen hier vorwegnehmen wollen, werden wir jedoch belehrt, daß Petrus Aureoli auch in seinem zweiten Kommentar sachlich doch nur eine relative Notwendigkeit meint. Dort, wo er exakt zu dem Argument Stellung nimmt, daß nichts Geschaffenes *ratio* eines innergöttlichen und ewigen göttlichen Aktes sein kann, trifft er zunächst eine Unterscheidung in Bezug auf den Begriff des *ratio*-Seins. *Ratio*-Sein kann erstens so verstanden werden, daß eine solche *ratio* zwischen der göttlichen Potenz und dem Akt vermittelt und zwar in dem Sinne, daß sie erforderlich ist, damit die Potenz den Akt hervorbringt. So verstanden, wäre der Satz, den Petrus Aureoli angreift, wahr; er selbst versteht den Begriff in seiner These aber nicht so. Zweitens kann der Begriff *ratio* so verstanden werden, daß eine solche *ratio* zwischen

<sup>250</sup> Vgl. S. 32f.

<sup>251</sup> Vgl. S. 80. Zum *Scriptum* vgl. S. 33.

dem Akt und dem Materialobjekt vermittelt; und dann ist jener Satz nicht wahr. So versteht Petrus Aureoli den Begriff jedoch in seiner These. Danach hat der göttliche Wille zuerst Wohlgefallen an seinem eigenen Wesen, an zweiter Stelle an allen einfachen Warheiten der Geschöpfe, insofern sie gewisse Nachahmungen des göttlichen Wesens sind und in gewisser Weise am göttlichen Wesen teilhaben. Drittens hat der Wille Gottes in besonderer freundschaftlicher Liebe Wohlgefallen an den Vollkommenheiten einfachhin und an den einzelnen Tugenden und an der Liebe, die auf ihn selbst gerichtet ist. So wie es nämlich unmöglich ist, daß Gott nicht Wohlgefallen an seiner eigenen Liebe zu sich selbst habe, so ist es unmöglich, daß er an jeder anderen Liebe, die auf ihn selbst gerichtet ist, kein Wohlgefallen habe, wo immer sie sich findet. Da also die Seele an diesen Tugenden durch den einzigen Akt der Gottesliebe teilhat, ist es unmöglich, daß Gott an einer solchen Seele als an einem Materialobjekt, das an einem Formalobjekt teilhat, kein Wohlgefallen habe. Und deshalb vermittelt etwas derartiges, d. h. etwas derartiges Geschaffenes, zwischen dem Akt und dem Materialobjekt, d. h. der Seele, nicht zwischen der Potenz und dem Akt<sup>252</sup>.

Die Unterscheidung in Bezug auf das *ratio*-Sein, die Petrus Aureoli hier vornimmt, wirft wohl ein etwas anderes Licht auf den Sinn seiner These, befriedigend geklärt hat er aber auch damit seine Auffassung nicht, da das, was er in der eben wiedergegebenen Antwort auf das Argument für die scotische Ansicht sagt, dem widerspricht, was er früher gesagt hat. Wir hatten darauf aufmerksam gemacht, daß er im zweiten Kommentar im Unterschied zum

<sup>252</sup> »Ad argumentum in oppositum respondendo distinguendo maiorem propositionem, cum dicitur, quod nullum contingens creatum potest esse ratio actus divini intrinseci et aeterni, qualis est complacentia dei, dico, quod esse hoc modo rationem potest esse dupliciter: vel quod talis ratio mediet inter potentiam divinam et actum, ita quod necessario exigatur ad hoc, quod potentia actum eliciat, et sic propositio est vera, sic autem non intelligo in proposito; secundo potest intelligi, quod talis ratio mediet inter actum et obiectum materiale, et sic illa maior non est vera, sic autem ego intelligo in proposito. Unde voluntas divina primo complacet in sui essentia (Bl: esse); secundo complacet in omnibus quidditatibus simplicibus creaturarum, inquantum sunt imitationes et participationes quaedam divinae essentiae; tertio speciali amore amicitiae complacet in perfectionibus simpliciter et virtutibus singulis et in amore respectu sui ipsius. Sicut enim impossibile est deum non complacere in amore suo respectu sui ipsius, sic impossibile est deum non complacere in omni alio amore ubicumque reperto respectu sui ipsius. Cum igitur anima participet (Bo: participat) has (Bo: secundas) virtutes unica (Bo: unicas) dei dilectione (Bo: dilectioni), impossibile est deum non complacere in tali anima sicut in obiecto materiali participante obiectum formale, et ideo talia mediant inter actum et obiectum materiale scilicet animam, non inter potentiam et actum.« Bo 79rb-va; Bl 45ra-b.

Scriptum ausdrücklich von einer absoluten Notwendigkeit spricht<sup>253</sup>, in jener Antwort bekennt er sich aber faktisch doch wieder nur zu einer relativen Notwendigkeit, zu einer Notwendigkeit, die ihren Grund in der Teilhabe an der göttlichen Wesenheit hat, also zu einer bloßen *necessitas secundum quid* und nicht zu einer *necessitas per se*. Die Gegnerschaft des Petrus Aureoli zu Duns Scotus in diesem Punkte kann man ähnlich beurteilen wie etwa die der Thomisten zu den Scotisten in Bezug auf die Unendlichkeit der Verdienste Christi, eine Gegnerschaft, die allerdings nicht so sehr zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus selbst als vielmehr zwischen den Schulen beider zum Ausdruck kommt. Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben<sup>254</sup>, behauptet weder Thomas von Aquin eine absolute Unendlichkeit der Verdienste Christi, noch leugnet Duns Scotus ihre relative Unendlichkeit. Und in ähnlicher Weise können wir hier sagen: weder behauptet Petrus Aureoli eine absolute Notwendigkeit der göttlichen Akzeption eines *actus caritate formatus*, noch leugnet Duns Scotus die relative Notwendigkeit einer solchen Akzeption, wenn er diese auch noch in einer anderen Weise begründet hat, als es Petrus Aureoli tut<sup>255</sup>. Beide Theologen weichen also in der Sache gar nicht so weit voneinander ab; beide haben je andere Ausgangspositionen und setzen je andere Akzente.

Der dritte Artikel bringt sachlich die dritte These des zweiten Artikels aus dem Scriptum<sup>256</sup>, daß es sich bei der *ratio acceptationis* um die habituelle Liebe handelt, mit welcher der Mensch Gott wiederliebt und die auf einen besonderen Einfluß des Heiligen Geistes zurückgeht, ohne den der Mensch von sich aus nicht zur Erkenntnis aller zum Akt erforderlichen *circumstantiae* gelangte<sup>257</sup>. Die Liebe, mit welcher der Mensch Gott wiederliebt, ist von grundlegender Bedeutung für den *amor amicitiae* zwischen Gott und dem Menschen. Alle Tugenden wirken zusammen, um das göttliche Wohlgefallen zu erlangen, die *redamatio* gibt jedoch allem die Form und die Vollendung. Die das gesamte Verhalten des Menschen

<sup>253</sup> S. 80.

<sup>254</sup> Dettloff, *Acceptatio*, 194 ff., bes. 199.

<sup>255</sup> A. a. O., 89.

<sup>256</sup> S. 36.

<sup>257</sup> »Nec obviat, si dicatur, quod tunc anima ex puris naturalibus posset esse deo accepta et cara deo, enim quod talis redamatio non potest (esse) sine speciali impulsu spiritus sancti (nec) haberi ab anima ipsa (nec) acquiri, cum anima de se ignoret omnes circumstantias, quae secundum (Bl: est) dictamen rationis divinae ac regulae [eius] ad istum actum necessario exiguntur . . .« Bo 79rb; Bl 45ra. () fehlt in Bo; [] fehlt in Bl.

prägende, informative Funktion der Gnade bzw. der Caritas bringt der Schluß des Satzes zum Ausdruck, daß nämlich die Gnade für Petrus Aureoli nicht irgendeine Qualität in der Seele oder eine einzelne Tugend bezeichnet, sondern die Integrität aller Tugenden<sup>258</sup>. Ein Satz, der fürs erste vielleicht etwas befremdet, den man aber durchaus akzeptieren kann, wenn man ihn aus dem unmittelbaren Zusammenhang interpretiert. Zu erwähnen wäre schließlich noch, daß in der ersten Quaestio zweimal der Begriff *acceptatio passiva* vorkommt<sup>259</sup>, der uns von Duns Scotus her bekannt ist und das bezeichnet, was auf seiten des Menschen der *acceptatio activa* auf seiten Gottes entspricht<sup>260</sup>. Im Scriptum sind wir nicht auf diesen Begriff gestoßen.

2. Die zweite Quaestio: »Utrum deus possit animam acceptare de novo absque nova infusione alicuius creati.«

Die zweite Quaestio geht das Problem »Caritas und göttliches Wohlgefallen am Menschen« von der anderen Seite an. Suchte die erste Quaestio vor allem klarzumachen, daß die Caritas von Gott notwendig akzeptiert wird, will die zweite die Notwendigkeit der Caritas für die göttliche Akzeption darlegen. Diese Fragestellung entspricht in etwa der des ersten Artikels der ersten Quaestio im Scriptum, d. h. sie läuft am Ende auf eine Erörterung der Ansicht des Petrus Lombardus hinaus, es finden sich in dieser zweiten Quaestio jedoch auch Gedanken, die uns im Scriptum im Zusammenhang mit der ersten Hauptthese des zweiten Artikels begegneten.

Zu Beginn seiner Responsio geht Petrus Aureoli auf den Unterschied zwischen dem *amor simplicis complacentiae* und dem *amor caritativus et amicitiae* Gottes ein. Der *amor amicitiae* Gottes ist gegründet auf der *communicatio virtutum* und wird vollendet durch die gegenseitige *redamatio*. Wir wollen nicht übersehen, daß Petrus Aureoli hier bei der Erklärung des *amor dei caritativus et amicitiae* einen ausdrücklichen Wert auf die *redamatio* legt, ein Begriff, den wir in diesem Zusammenhang bei Duns Scotus nicht kennen gelernt haben und der bei Petrus Aureoli doch wohl erneut die schon mehrfach hervorgehobene praktische Bedeutung und Funktion der Caritas

<sup>258</sup> »Unde omnes virtutes concurrunt quidem ad actum divinae complacentiae amorosae, redamatio autem dat formam et complementum (Bl: completam), ex quo infero, quod gratia non nominat mihi in anima qualitatem aliquam sive virtutem unam, sed nominat mihi integritatem omnium virtutum . . .« Bo 79rb; Bl 45ra.

<sup>259</sup> Bo 78ra; Bl 44rb und Bo 79ra–b; Bl 45ra.

<sup>260</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 149.

unterstreicht<sup>261</sup>. Im weiteren Verlauf der Quaestio treffen wir immer wieder auf bereits bekannte Gedanken und Argumente, deren Wiederholung wir uns ersparen können.

## II. Die Caritas und das verdienstliche Handeln

1. Die dritte Quaestio: »Utrum ad actum meritoriae dilectionis elicendum necessario requiritur aliquis habitus creatus vel sufficit sola assistentia spiritus sancti, ut dicit magister«.

In der dritten Quaestio finden wir im wesentlichen Gedanken des dritten Artikels im Scriptum<sup>262</sup>. Petrus Aureoli begnügt sich hier jedoch damit, seine Ansicht durch die Negation von vier fremden Lehrmeinungen zum Ausdruck zu bringen, ohne selbst eigene Thesen vorzulegen, wie er es im Scriptum getan hat. Die ersten beiden *conclusiones negativae*, wie er sie selbst nennt<sup>263</sup>, entsprechen der Ablehnung des an zweiter Stelle angeführten Lösungsversuches im Scriptum, der in zwei Versionen erschienen war<sup>264</sup>; die dritte *conclusio negativa* entspricht der Ablehnung der scotischen Ansicht im Scriptum<sup>265</sup>. Die Formulierung der Gedanken ist nicht so klar und übersichtlich wie im Scriptum; im übrigen erfahren wir nichts Neues. Die vierte *conclusio negativa* besagt, daß die Caritas nicht notwendig wegen der Substanz des Aktes einer anderen Spezies gefordert sei<sup>266</sup>. In der Begründung dafür begegnen uns, wenn auch reichlich verschwommen, Gedanken aus der Ablehnung der thomasischen Ansicht im Scriptum<sup>267</sup>. In der Formulierung der

<sup>261</sup> »... amor dei potest quodam modo distingui in amorem generalem, qui est amor simplicis complacentiae, quo diligit quidditates omnium creaturarum, in quantum sunt quaedam participationes divinae essentiae, et hoc modo diligit non solum angelum vel animam, sed diabolum et omnem creaturam, de quo dicitur, diligis omnia et nihil odisti eorum, quae fecisti. Secundo in amorem speciale, qui est amor caritativus et amicitiae, quo diligit animam in gratia existentem, de quo dicitur (per apostolum), deus dilexit nos ante mundi constitutionem. Et est differentia inter amorem, ut sumitur primo modo et amorem, ut sumitur secundo modo, quia primo modo (dicitur) simplex complacentia non exigens in dilecto redamationem, non enim omnis creatura potest redamare; alius autem dicitur amor caritativus et amicitiae, qui fundatur super communicationem virtutum et perficitur per mutuam redamationem, quam theologi vocant (amorem) caritativum, quo anima dicitur (deo) cara et amica.« Bo 79va; Bl 45rb. () fehlt in Bo.

<sup>262</sup> Vgl. S. 43 ff.

<sup>263</sup> Bo 79vb; Bl 45vb. Bo hat fälschlich: conclusiones necessariae.

<sup>264</sup> S. 44 f.

<sup>265</sup> A. a. O.

<sup>266</sup> »Quarta conclusio est, quod non requiritur necessario caritas propter substantiam actus alterius speciei ...« Bo 80va; Bl 46ra.

<sup>267</sup> S. 43 f.

*conclusio negativa* selbst läßt sich jedoch die von Petrus Aureoli im *Scriptum* bekämpfte These des hl. Thomas kaum erkennen. Auf Einzelheiten brauchen wir nicht weiter einzugehen.

2. Die vierte Quaestio: »Utrum ad eliciendum actum dilectionis meritoriae requiritur habitus aliquis saltem propter concursum et integritatem debitarum circumstantiarum«.

Petrus Aureoli beschließt seine Ausführungen zu unserem Problem im Kommentar des Codex Borghese 123 mit der These, die er als erste positive eigene These den Ablehnungen der fremden Lösungsversuche im *Scriptum* folgen ließ<sup>268</sup>, daß nämlich die Caritas zur Hervorbringung des verdienstlichen Aktes wenigstens wegen der Unversehrtheit der zu einem solchen Akt geforderten *circumstantiae* notwendig erforderlich ist. Er legt seine Ansicht in zwei Conclusionen vor: erstens, daß der Wille aus seinen rein natürlichen Kräften zum verdienstlichen Liebesakt, der alle zu einem solchen Akt geforderten positiven und privativen *circumstantiae* aufweist, nicht imstande ist, und zweitens, daß zu einem solchen, diese *circumstantiae* aufweisenden Akt der besondere Antrieb des Heiligen Geistes erforderlich ist<sup>269</sup>. Bei der Begründung dieser Conclusionen arbeitet Petrus Aureoli wieder mit Gedanken, die uns aus dem *Scriptum* vertraut sind, er handhabt sie jedoch auch hier in freier Weise. Berührt wird in dem Zusammenhang auch der Satz, der im *Scriptum* als eigene These hervorgehoben wurde, daß niemand mit Sicherheit wissen könne, ob er jenen Antrieb des Heiligen Geistes besitze oder nicht<sup>270</sup>.

### III. I, 17 nach dem Borghese-Kommentar und dem *Scriptum*

Schon die Fragestellungen im Borghese-Kommentar ließen darauf schließen, daß wir es hier im allgemeinen mit den gleichen Problemen zu tun haben wie im großen *Scriptum*, daß also Petrus Aureoli die Caritas- und Akzeptationslehre nicht unter neuen Gesichtspunkten zu behandeln beabsichtigte. Die Untersuchung der Texte hat das bestätigt. Eine eigene Zusammenfassung des Lehrgehaltes

<sup>268</sup> S. 50.

<sup>269</sup> »Utrum ad eliciendum . . . , respondeo . . . ponendo duas conclusiones: prima est, quod ex puris naturalibus non potest voluntas in actum (meritorium) dilectionis [meritoriae] circumstantionatum omnibus circumstantiis et positivis et privativis, quas exigit talis habitus; secunda est, quod respectu talis actus sic circumstantionati necessario requiritur specialis impulsus spiritus sancti.« Bo 80vb; Bl 46rb. () fehlt in Bo; [] fehlt in Bl.

<sup>270</sup> S. 57.

erübrigt sich infolgedessen hier, weil diese auf eine Wiederholung der Grundgedanken und Hauptthesen hinauslief, die wir im Anschluß an das *Scriptum* hervorgehoben haben. Beim Vergleich beider Kommentare wollen wir uns deshalb auf eine allgemeine Charakterisierung und auf das beschränken, was, wenn es auch nichts eigentlich Neues darstellt, doch manches aus dem *Scriptum* unterstreicht oder verdeutlicht.

1. Wenn auch der zweite Kommentar dem ersten gegenüber keine eigentlichen neuen Gedanken bringt, so erweckt er doch nicht den Eindruck, als ob Petrus Aureoli darin lediglich eine gekürzte Wiedergabe seiner ausgefeilten Ausarbeitungen im *Scriptum* geboten habe. Nicht nur der äußere Aufbau ist anders, auch die Beweisführungen und einzelne Argumente selbst sind oft neu durchdacht und neu gestaltet. Leider ist das nicht immer der Klarheit und Übersichtlichkeit des Ganzen zugute gekommen. Wie wir in der literarkritischen Einleitung erwähnten<sup>271</sup>, neigt A. Maier zu der Annahme, daß es sich beim Borghese-Text um ein *Ordinatio* handelt, die nicht die letzte Überarbeitung durch den Autor erfahren hat. Diese Annahme, daß es sich um ein im Letzten unvollendet gebliebenes Werk handelt, könnte der von uns untersuchte Text bestätigen. Wie ebenfalls erwähnt<sup>272</sup>, besteht die Möglichkeit, daß I, 17 nach dem Borghese 123 zeitlich vor dem großen *Scriptum* liegt. Auf Grund der von uns untersuchten Texte sehen wir uns nicht in der Lage, hierzu etwas Entscheidendes zu sagen. Da sich faktisch beim Vergleich beider Kommentare keine eigentlichen Lehrunterschiede feststellen ließen, ist das für die Beurteilung der Lehre des Petrus Aureoli auch nicht von Belang.

2. Der Beziehungscharakter des *acceptum esse* ist im Borghese-Kommentar deutlicher zum Ausdruck gebracht als im *Scriptum*<sup>273</sup>.

3. Neu im Vergleich zum *Scriptum* ist die Verwendung des Begriffes *acceptatio passiva*<sup>274</sup>.

4. In der Beantwortung der Frage, ob die *Caritas* von Gott mit Notwendigkeit zu akzeptieren ist oder nicht, formuliert Petrus Aureoli im Borghese-Kommentar seinen Gegensatz zu Duns Scotus zunächst zwar schärfer als im *Scriptum*, insofern er einmal ausdrücklich von einer absoluten Notwendigkeit spricht<sup>275</sup>, seine Ausführungen kurz danach zeigen jedoch deutlicher, als es im *Scriptum* der Fall war, daß es sich für Petrus Aureoli letztlich auch hier um eine nur relative Notwendigkeit handelt. Der Gegensatz zu Duns

<sup>271</sup> S. 24 ff.

<sup>272</sup> S. 25 f.

<sup>273</sup> S. 78 f.

<sup>274</sup> S. 84.

<sup>275</sup> S. 80.

Scotus ist also nicht so scharf, wie Petrus Aureoli selbst es offenbar angenommen hat<sup>276</sup>.

5. Mit besonderer Deutlichkeit ist die informative Funktion der Caritas im Hinblick auf das gesamte Tun und Verhalten des Menschen ausgesprochen<sup>277</sup>.

6. Die Äußerungen über Art und Notwendigkeit der *redamatio*<sup>278</sup> und die wiederholten Hinweise auf die Bedeutung der Caritas für die Erreichung der zum verdienstlichen Akt erforderlichen *circumstantiae* zeigen erneut die betont ethisch-praktische Betrachtungsweise der Caritas bei Petrus Aureoli.

Zu den beiden Handschriften ist zu sagen, daß wir keiner von beiden den Vorzug geben möchten. Die Fälle, wo man der Lesart der einen zuungunsten der anderen folgen muß, dürften sich die Waage halten. Im allgemeinen sind beide Texte gut.

#### C. Ergänzungen aus dem übrigen Werk des Petrus Aureoli

Da das Quodlibet des Petrus Aureoli keine einschlägige Quaestio für unsere Untersuchung enthält, bleiben uns zur Ergänzung von I, 17 nur II, 28 und III, 20 bzw. III, 19.

#### I. Bemerkungen zum meritum de condigno

II Sent., dist. 28, handelt von der Gnade als Vervollkommnung des *liberum arbitrium* und erörtert in einer einzigen Quaestio die beiden Probleme: »Utrum merito debeatur praemium de condigno«<sup>279</sup> und: »Utrum possumus mereri et adimplere divina mandata sine gratia«. Die Textüberlieferung des Druckes wie auch des Codex B VI 121 der Bibl. Naz. von Florenz, den wir mit heranziehen, ist nicht immer zufriedenstellend. Wir wollen versuchen, wenigstens den Sinn richtig zu erfassen.

Im Zusammenhang mit der zweiten Frage stellt Petrus Aureoli fest, daß Verdienst und Lohn nicht in einer *aequalitas valoris*, sondern in einer *aequivalentia proportionis* stehen. Wie das Geschöpf sich zum Verdienst verhält, so verhält sich Gott zum Lohn. Obwohl also der Lohn mein Verdienst unschätzbar übersteigt, besteht doch zwischen beiden ein Verhältnis. Wenn ich tue, was ich kann, auch wenn es ganz wenig ist, gibt Gott dennoch etwas, das in sich zu diesem in einem Verhältnis steht. Man kann auch sagen, daß dir das ge-

<sup>276</sup> S. 81f.

<sup>277</sup> S. 83f.

<sup>278</sup> S. 84f.

<sup>279</sup> So der Codex B VI 121 der Bibl. Naz. von Florenz, dessen Follierung, wenigstens auf Grund der verfügbaren Fotokopien, nicht immer genau auszumachen ist. Der Druck, Rom 1605, 275a, hat: »Utrum praemio debeatur meritum de condigno.«

schuldet wird, was das Ziel deines Handelns war<sup>280</sup>. Verdienstliche Werke sind aber solche, die ihrer Natur nach auf ein Ziel gerichtet sind, und deshalb ist es billig, daß ihnen ihr Ziel zuteil werde, welches nach dem Willen<sup>281</sup> der göttlichen *decentia* die Herrlichkeit ist. Es ziemt sich nämlich nicht, ein bloßes Geschenk für das Verdienst zu geben, wie gering dieses auch im Vergleich zur ewigen Himmelsherrlichkeit sein mag. Wie es gerecht ist, daß dem organischen Körper die Seele eingegossen wird, weil er auf die Seele als auf sein Ziel hin angelegt ist, so verhält es sich in unserem Falle mit dem Verdienst im Hinblick auf den Lohn<sup>282</sup>.

Was Petrus Aureoli hier sagt, ist nicht ohne weiteres eindeutig. Seiner Denkweise nach, wie wir sie kennengelernt haben, müßte er sich eigentlich für ein *meritum de condigno* aussprechen. In dem Text, in dem wir dies erwarten, fällt jedoch der Terminus nicht. Im Gegenteil, Petrus Aureoli spricht sogar einmal ausdrücklich von einem »congruum«. Die Tendenz des ganzen Textes scheint jedoch durchaus in der Richtung der Hauptthese seiner Akzeptationslehre zu liegen, d. h. wie er die Ansicht vertritt, daß Gott die *Caritas ex natura rei* und *de necessitate* akzeptiert, stellt er kaum in Abrede, daß der Mensch durch sein verdienstliches Handeln den ewigen Lohn *de condigno* verdient. Der Text legt jedoch nahe, daß gegebenenfalls der Begriff der Kondignität wie jenes »de necessitate« nicht im absolut strengen Sinne genommen werden darf.

## II. Bemerkungen zur Frage nach dem Verhältnis zwischen acceptatio actus und acceptatio habitus

Im Anschluß an den vorhin interpretierten Text stellt Petrus Aureoli die Frage, was nun eigentlich jenen Lohn verdient: der Akt oder der Habitus. Manche sagen, daß der Habitus das Entschei-

<sup>280</sup> So glauben wir den sowohl im Druck wie auch in der Florentiner Handschrift unklaren Text sinngemäß wiedergegeben zu haben. Den Text selbst bringen wir später im Zusammenhang.

<sup>281</sup> Nach der Florentiner Handschrift: nach der Zuvorkommenheit.

<sup>282</sup> »... quod meritum et praemium non consistunt in aequalitate valoris, sed aequivalentia (so die Florentiner Handschrift; der Druck hat »inaequivalentia«, was wohl dem Zusammenhang nach als »in aequivalentia« zu lesen ist) proportionis, ut sicut se habet creatura ad meritum sic deus ad praemium. Quamvis ergo praemium inaeestimabiliter excedat meritum meum, tamen est ibi proportio, quod si ego facio, quod possum, licet minimum, tamen deus dat, quod in se est proportionabile isti. Vel potest dici, quod tibi debetur illud, propter quod est factum (Cod. Flor.: quod finis debetur illud, quod est ad finem). Opera autem meritoria (sunt) quaedam, quae sunt ex natura sua ad finem, ideo congruum est, quod reddatur eis finis [suus], qui secundum voluntatem (Cod. Flor.: comitatem) decentiae divinae est gloria. Non enim decet tantum donum reddere pro merito qualicumque (Cod. Flor.: qualecum-

dende sei. Demgegenüber kann man sich auf Aristoteles berufen, welcher sagt, daß nicht diejenigen gekrönt werden, welche zu kämpfen wissen und kämpfen können, sondern die tatsächlich einen verdienstvollen Akt ausführen. Im Gegensatz dazu kann man sich wiederum fragen, wie man dann mit dem Genesiswort zurecht kommen wolle, daß Gott auf Abel, d. h. auf den Habitus, und auf seine Gaben, d. h. auf den Akt, geschaut habe, wonach es scheint, daß Gott den Habitus vor dem Akt akzeptiert habe. Petrus Aureoli gibt darauf zur Antwort, der Habitus sei wohl die Wurzel des Verdienstes, weshalb die Akzeptation dem Akte des Habitus wegen anhafte; dennoch wird aber dem Akt und nicht dem Habitus die Akzeptation zuteil<sup>283</sup>. Die Stelle Gen. 4,4: »Respexit deus ad Abel et ad munera eius«, wird in diesem Zusammenhang von vielen Scholastikern angeführt. Auch bei Duns Scotus geschieht das. Seine Berufung auf dieses Bibelwort hat jedoch in den verschiedenen Werken einen verschiedenen Sinn. Die Fragestellung, von der er ausgeht, ist auch jeweils eine andere als im vorliegenden Falle bei Petrus Aureoli, weshalb sich ein Vergleich der Äußerungen beider Theologen nicht rein schematisch durchführen läßt. Im übrigen ist die Sache nicht wichtig genug, um ausführlich darauf einzugehen<sup>284</sup>.

### III. Die Quaestio über die Unendlichkeit der Verdienste Christi

Die *acceptatio divina* spielt bekanntlich nicht nur in der Rechtfertigungslehre, sondern auch in der Soteriologie eine Rolle, auch wenn das nicht bei allen Theologen in gleicher Weise und in gleichem Maße zutage tritt. Bei Duns Scotus ist das sehr deutlich, und auch Petrus Aureoli erörtert das Akzeptationsproblem im Rahmen seiner Soteriologie. Dabei geht es um die Frage, ob das Erlöserverdienst Christi unendlich ist oder nicht. Die Antwort, die ein Theologe auf diese Frage gibt, steht naturgemäß in engem Zusammenhang mit der Antwort auf die Frage, ob die Sünde eine

que) ad minus circa [aeternam] gloriam. Unde sicut iustum est, quod corpori organisato infundatur anima eo, quod est ad animam ut ad finem, sic est in proposito de merito in ordine ad praemium.« Druck 276a; Cod. Flor., fol. 27vb (?). () fehlt im Druck; [] fehlt im Cod. Flor.

<sup>283</sup> »Sed quid est illud, quod meretur illud praemium, utrum actus vel habitus? Respondeo, aliqui dicunt quod habitus. Sed contra philosophus VI. ethicorum dicit, quod non coronantur, qui sciunt et possunt pugnare, sed qui exercent actum meritorium (Cod. Flor.: meritorie). Sed quomodo verificatur illud Genesis: respexit deus ad Abel, ecce habitum, et munera eius, ecce actum; ergo primo videtur acceptasse habitum quam actum. Respondeo: habitus bene est radix meriti, unde acceptatio videtur inesse actui propter habitum; actui tamen, non habitui, redditur praemium.« A. a. O.

<sup>284</sup> Zu Duns Scotus vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 163–165.

unendliche Beleidigung Gottes ist oder nicht und schließlich auch, ob die Caritas mit Notwendigkeit von Gott akzeptiert wird oder nicht. Duns Scotus, der die zuletzt genannte Frage negativ beantwortet, sofern es sich um die strenge, absolute Notwendigkeit handelt, hat, wie wir gesehen haben, sowohl der Sünde als Beleidigung Gottes wie auch den Erlöserverdiensten Christi eine absolute Unendlichkeit abgesprochen, weil es sich im Falle der Sünde wie der Erlöserverdienste Christi um geschaffene, also endliche Naturen handelt, die *principium quo* sind, woraus die entsprechenden Handlungen hervorgehen. Mit Rücksicht auf Gott, gegen den die Sünde gerichtet ist, kommt jedoch nach Duns Scotus der Sünde eine gewisse Unendlichkeit, eine *infinitas secundum quid*, zu, und mit Rücksicht auf die Person des göttlichen Logos, welche das *principium quod* der Erlöserverdienste Christi ist, spricht er diesen ebenfalls eine *infinitas secundum quid* zu<sup>285</sup>. Der Unterschied zwischen Petrus Aureoli und Duns Scotus, den wir schon in der Caritas- und Akzeptationslehre kennengelernt haben, wird sich konsequenterweise auch bezüglich der anderen eben erwähnten Fragen zeigen müssen, und das ist auch tatsächlich der Fall.

Im Kommentar zum dritten Sentenzenbuch erörtert Petrus Aureoli die Frage: »Utrum meritum passionis Christi fuerit infinitum«<sup>286</sup>. Von diesem dritten Buche gibt es verschiedene Redaktionen. Wie Stegmüller vermerkt<sup>287</sup>, weichen III Sent., dist. 1–23, q. 4, a. 2, in der gedruckten Ausgabe von allen Handschriften ab. Doucet macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß die Handschrift Sarnano E 92 ohne Zweifel diejenige ist, welche Kardinal Costanzo Sarnano für seine Edition als Grundlage gedient hat<sup>288</sup>. Es war uns nicht möglich, Fotokopien dieser Handschrift zu bekommen, so daß wir für die Redaktion, die der Druck bietet, nur auf diesen selbst angewiesen waren. Für die andere Redaktion stand uns der schon zitierte Codex B VI 121 der Bibl. Naz. von Florenz zur Verfügung. Beide Textfassungen weichen zwar schon im Aufbau relativ stark voneinander ab, geben jedoch auf die entscheidende Frage im wesentlichen die gleiche Antwort, daß nämlich die Verdienste Christi unendlich sind. Ohne Duns Scotus ausdrücklich zu nennen, setzt sich Petrus Aureoli doch wieder hauptsächlich mit ihm auseinander. Diese Auseinandersetzung ergeht sich in zahl-

<sup>285</sup> Vgl. zum Ganzen a. a. O., 190–200.

<sup>286</sup> III Sent., dist. 20, q. 1, art. un.; Romae 1605, 468a. Nach dem schon zitierten Florentiner Codex ist es III Sent., dist. 19.

<sup>287</sup> RS I, 661.

<sup>288</sup> Doucet, 661.

reichen Argumenten, die immer wieder die *infinitas ex natura rei* der Verdienste Christi dartun sollen, der Tendenz des Ganzen nach also eine eigentliche Unendlichkeit, die aber doch im Letzten nicht mehr als eben eine *infinitas secundum quid*, also eine streng genommen uneigentliche Unendlichkeit beweisen. Man kann jedoch wohl sagen, daß Petrus Aureoli die Unendlichkeit der Verdienste Christi noch stärker urgirt als die Notwendigkeit der Akzeption der Caritas, weil innerhalb der erforderlichen *circumstantiae* der Person des Handelnden eine entscheidende Bedeutung zukommt; denn »condicio personae pertinet ad bonitatem intrinsecam actus«<sup>289</sup>. Die Unendlichkeit der Verdienste beruht dann nach ihm nicht darauf, daß Gott sie mit Rücksicht auf die Person des göttlichen Logos als unendlich akzeptiert, sondern auf der Unendlichkeit der Person des göttlichen Logos selbst. Das führt Petrus Aureoli zu seiner Antwort auf die Quaestio: Das Verdienst des Leidens Christi ist unendlich und besitzt *ex natura rei et intrinsece* eine unendliche Akzeptabilität<sup>290</sup>. Es gefällt ihm nicht, wie er zu Beginn der Auseinandersetzung mit Duns Scotus sagt, alles dem göttlichen Willen oder der göttlichen Akzeption zuzuschreiben<sup>291</sup>. Der relative Charakter der Unendlichkeit der Verdienste Christi, der letztlich auch in den Ausführungen des Petrus Aureoli, wie sie der Druck bietet, ausgesprochen ist, tritt im Text der Florentiner Handschrift, wo Petrus Aureoli offenbar die Bedeutung der Unterscheidung zwischen dem *principium quod* und dem *principium quo* der Verdienste genauer berücksichtigt, noch deutlicher zutage. Dort schließt der Artikel mit dem Satz: Wenn auch das Verdienst Christi endlich ist, insofern es ein geschaffener Akt ist, ist es doch der *circumstantia* wegen etwas Unendliches<sup>292</sup>.

Form von Duns Scotus beeinflusst waren, sei es, daß sie, wie Alexander von Alexandria, Wilhelm von Nottingham und Robert Cowton,

## § 5 Rückblick

Die Untersuchung der vier Franziskanertheologen, die ungefähr zur Zeit des Duns Scotus lehrten, aber nicht seine Schüler gewesen sind und auch nicht als Scotisten im eigentlichen Sinne bezeichnet werden können, hat zunächst ergeben, daß sie alle in irgendeiner

<sup>289</sup> Druck 469b.

<sup>290</sup> »Tunc ad quaestionem dico, quod meritum passionis Christi est infinitum habens infinitam acceptabilitatem ex natura rei et intrinsece.« A. a. O.

<sup>291</sup> »Hoc non placet mihi, videlicet sic omnia attribuere voluntati divinae vel acceptioni divinae.« 468b.

<sup>292</sup> »Ad articulum dicendum, quod, licet meritum Christi sit finitum, in quantum est actus creatus, ratione tamen circumstantiae aliquid infinitum . . .«

Form von Duns Scotus beeinflußt waren, sei es, daß sie, wie Alexander von Alexandria, Wilhelm von Nottingham und Robert Cowton, sich seine Gedanken mehr oder weniger zu eigen machten, oder daß die scotischen Thesen einen scharfen Gegensatz heraufbeschworen wie bei Petrus Aureoli. Von den drei zuerst genannten Theologen ist *Alexander von Alexandria* derjenige, welcher am meisten mit Duns Scotus übereinstimmt. Er führt zur Stütze seiner Ansicht von der nur bedingten Notwendigkeit der Caritas für die göttliche Akzeption auch das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« an, begründet es selbst aber nicht näher. *Wilhelm von Nottingham* und *Robert Cowton* arbeiten demgegenüber zwar mit den Folgerungen aus diesem Axiom, nennen es selbst aber nicht. Wir weisen eigens darauf hin, weil der Gedanke, der jenem scotischen Satz zugrunde liegt, von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Akzeptionslehre des Duns Scotus selbst wie auch der von ihm hierin in irgendeiner Form abhängigen Theologen ist.

Bedeutsamer an Wilhelm von Nottingham und Robert Cowton ist, daß sie der Caritas keine Aktivität beim Hervorbringen des verdienstlichen Aktes zuschreiben, und daß Robert Cowton nicht nur die Verdienstlichkeit, sondern auch die Übernatürlichkeit eines Aktes auf einer bloßen *denominatio extrinseca* beruhen läßt, was wohl darauf zurückzuführen ist, daß er nicht hinreichend klar zwischen *carus* und *meritorius* unterscheidet<sup>293</sup>. *Petrus Aureoli* betont die Funktion der Caritas beim verdienstlichen Handeln wieder sehr stark. Seine Caritasvorstellung unterscheidet sich jedoch von der des Duns Scotus vor allem durch ihren anthropozentrisch-ethisch-praktischen Akzent im Gegensatz zur betont theozentrisch-personalen Sicht der Caritas bei Duns Scotus<sup>294</sup>. Als eigentlichen Gegensatz zu Duns Scotus stellt Petrus Aureoli jedoch selbst seine These heraus, daß die Caritas ihrer Natur nach und mit Notwendigkeit von Gott akzeptiert wird. Wie wir gesehen haben, ist dieser Gegensatz aber sachlich durchaus nicht so konsequent, wie Petrus Aureoli ihn selbst empfunden zu haben scheint; denn es handelt sich auch bei ihm im Grunde nicht um eine strenge, absolute Notwendigkeit, sondern nur um eine relative<sup>295</sup>. Der Begriff der *circumstantia*, der uns im Zusammenhang mit dem Akzeptionsproblem auch bei Wilhelm von Nottingham und Robert Cowton begegnet ist, spielt bei Petrus Aureoli in demselben Zusammenhang eine auffallend größere Rolle.

Von allen vier Theologen gemeinsam läßt sich sagen, daß ihre Ausführungen zum Akzeptionsproblem, gemessen an denen des Duns Scotus, um vieles undifferenzierter sind und wenig in die Tiefe

<sup>293</sup> Vgl. S. 21.

<sup>294</sup> S. 75f.

<sup>295</sup> S. 74.

gehen, und daß sie ihre Terminologie bei weitem nicht so genau ausgearbeitet und konsequent durchgeführt haben wie Duns Scotus. Überlegungen über das Verhältnis zwischen der *acceptatio divina* und dem *meritum*, daß die *acceptatio divina* die eigentliche *ratio meriti* ist, vermißt man ebenfalls bei allen; bei Petrus Aureoli ist das verständlich<sup>296</sup>, bei den andern jedoch nicht unbedingt.

## II. AUS DEM WELTKLERUS UND DEM DOMINIKANERORDEN

### § 6 Heinrich von Harcley

Heinrich von Harcley gilt als der bedeutendste Theologe aus dem Weltklerus an der Oxforder Universität zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Er ist um 1270 geboren, war 1296 Magister Artium, ungefähr 1310 Magister Theologiae, seit 1312 Kanzler der Oxforder Universität und ist 1317 in Avignon gestorben, wo er im Streit mit dem Dominikanerorden die Sache der Universität am päpstlichen Hofe vertrat. Seine Werke sind nur handschriftlich erhalten. In seinen Anschauungen steht er fast immer im Gegensatz zu Thomas von Aquin, manchmal auch zu Duns Scotus<sup>297</sup>. Während durch F. Pelster nur *Quaestiones ordinariae* Heinrichs bekannt geworden sind, konnte C. Balič vor kurzem mit hoher Wahrscheinlichkeit den anonymen Kommentar des Cod. Vat. lat. 13687 als das erste Buch des Sentenzenkommentars Heinrichs von Harcley identifizieren<sup>298</sup>. Bei unserer Untersuchung können wir uns auf die dist. 17 dieses Kommentars beschränken, deren Hauptteile auch in einer der Quaestiones Heinrichs im Codex 501 von Troyes enthalten sind, welche wir ebenfalls heranziehen<sup>299</sup>. Wenn auch schon F. Pelster die Hauptgedanken der Akzeptationslehre Heinrichs von Harcley nach der

<sup>296</sup> S. 76.

<sup>297</sup> Vgl. F. Pelster in LThK<sup>1</sup> IV, 924; ders., *Heinrich von Harcley, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*. MiscFrEhrle I, Rom 1924, 307–356, bes. 308–320; ders., *Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W. von Macclesfield O. P., H. von Harcley und anderer Autoren der englischen Hochscholastik in Cod. 501 Troyes*. Schol 28 (1953) 222–240, bes. 228–234 und 236–240; C. Balič in LThK<sup>2</sup> V, 190 (dort auch die neueste Literatur).

<sup>298</sup> ...Ioannis Duns Scoti... opera omnia... IV, Civ. Vat. 1956, Adnotationes 1\*–6\*. Gegen die Annahme von Balič, daß das zweite Buch Heinrichs im Cod. Vat. Borgh. 346 enthalten ist, wurden von A. Maier begründete Bedenken angemeldet in: *Zu einigen Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts*. ArchFrHist 51 (1958) 393–405.

<sup>299</sup> Eine genaue Beschreibung des Cod. 501 von Troyes gibt F. Pelster in: *Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen des Wilhelm von Ware, zum ersten Buch von einem Unbekannten und von Martin von Alnwick im Cod. 501 Troyes*. Schol 27 (1952) 344–367.

Quaestio der Handschrift von Troyes kurz zusammengefaßt hat<sup>300</sup>, so halten wir es doch nicht für überflüssig, in unserem Rahmen und nun auf der Grundlage zweier Handschriften nochmals darauf einzugehen, zumal der Codex der Vaticana einen ausführlicheren Text bietet<sup>301</sup>. Nicht unerwähnt sei, daß der ausführlichere Text des Cod. Vat. lat. 13687 der Untersuchung nicht wenig Mühe bereitet. Rein äußerlich handelt es sich um eine zum Teil recht unsorgfältig und fehlerhaft geschriebene Handschrift, und die Durchführung der Gedanken ist nicht sehr übersichtlich. Der Aufbau der *Distinctio*, wie ihn das Quaestionenverzeichnis, fol. 98rb, angibt, ist nur zum Teil und nicht ohne Schwierigkeiten im Text selbst wiederzufinden. Die Handschrift der Vaticana zitieren wir im folgenden als »V«, die von Troyes als »T«.

Die Frage lautet bei Heinrich von Harcley: »Utrum caritas, qua diligimus deum et proximum, sit aliquid creatum in anima«<sup>302</sup>. Nach zwei Argumenten »quod non« diskutiert er die Magisterlehre, daß die Caritas der Heilige Geist sei, und erörtert dann Fragen wie, was unter »gratum faciens« zu verstehen sei und inwiefern die Caritas *ratio acceptationis* ist. Wie wir schon angedeutet haben, erfolgt die Behandlung der Probleme jedoch keineswegs so geordnet, wie es das soeben angegebene Schema nahelegen könnte. Die Argumente für und wider die Magisterlehre erörtert Heinrich erst im zweiten Teil und geht im Anschluß daran auf die *argumenta principalia* ein; im dritten Teil, in dem neue Argumente zur Diskussion gestellt werden, äußert er sich u. a. über den verdienstlichen Akt und über den übernatürlichen Akt. Den Abschluß der *Distinctio* bildet eine nochmalige Bemerkung über den verdienstlichen Akt.

Das erste Argument gegen die Annahme eines geschaffenen Liebeshabitus, das Heinrich zu Beginn nennt, ist insofern interessant, als es auf Grund des berühmten Axioms »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« die Annahme eines geschaffenen Liebeshabitus als Voraussetzung für die göttliche Akzeptation leugnet: Das, bei dessen Haben derjenige, der es hat, nicht Gott nicht wohlgefällig sein kann, ist nichts Geschaffenes; die *gratia gratum faciens*

<sup>300</sup> Schol 28 (1953) 238f.

<sup>301</sup> Die Vermutung von Pelster, Schol 28 (1953) 230, daß Troyes 501. fol. 82rb, in der *responsio* abbricht, erweist sich nach Vat. lat. 13687 als nicht zutreffend; auch dort schließt die *dist.* 17 an der gleichen Stelle, und es folgt die *dist.* 18, welche die *augmentatio caritatis* behandelt. Troyes 501 weist nur zahlreiche und zum Teil große Lücken auf. In der Handschrift der Vaticana umfaßt I, 17 fol. 45vb–48va, die Quaestio in der Handschrift von Troyes, die kaum enger geschrieben ist, reicht von fol. 81va–82rb.

<sup>302</sup> V 45vb; T 81va.

ist aber ein Habitus, da derjenige, der ihn hat<sup>303</sup>, Gott nicht »non gratus« sein kann; also ist die Gnade selbst nichts Geschaffenes<sup>304</sup>. In der Begründung des Obersatzes heißt es dann weiter: Nichts Geschaffenes, d. h. nichts Außergöttliches, ist für Gott notwendiger Grund, etwas zu wollen und infolgedessen auch, etwas zu akzeptieren, sondern nur sein eigener Wille; wenn also jemand dadurch, daß er die Gnade besitzt, notwendig Gott wohlgefällig ist, dann kann die Gnade nichts Geschaffenes sein<sup>305</sup>. Das Argument hat ferner hervorgehoben, daß das »gratum facere« der *gratia* nicht im effektiven, sondern im formalen Sinne zu verstehen ist<sup>306</sup>. Die Stellungnahme Heinrichs zu diesem Argument nehmen wir gleich vorweg. Auch sie ist im Rahmen der Entwicklung des Akzeptationsproblems nicht uninteressant. Heinrich geht von den Voraussetzungen des Arguments aus, daß also durch die Gnade jemand *formaliter gratus* ist. Seine Erwiderung muß sich dann gegen die Behauptung richten, die Gnade könne kein geschaffener Habitus sein, weil nichts Geschaffenes Gott im eigentlichen Sinne nötigen kann, etwas zu wollen, d. h. in diesem Falle, etwas oder jemanden zu akzeptieren. Der Hauptgedanke seines Gegenargumentes ist folgender: Es gibt nichts, was Gott einfachhin nötigen könnte, etwas *a principio* zu wollen. Wenn jedoch ein Geschöpf ins Dasein gesetzt ist, folgt daraus notwendig, daß Gott etwas anderes wolle, ohne das jenes Geschöpf nicht sein kann. So ist es z. B. nicht notwendig, daß Gott die Materie schaffe; wenn aber die Materie ins Dasein gesetzt ist, so ist damit *eo ipso* die Notwendigkeit gegeben, daß Gott auch die Form wolle. Auf das Caritasproblem angewandt, besagt das: Es ist nicht nötig, daß Gott *a principio* die Gnade erschaffe; wenn er aber die Gnade geschaffen hat, dann ist es nötig, daß Gott will, daß derjenige, welcher die Gnade besitzt, des ewigen Lebens würdig sei, weil sich sonst der Widerspruch ergäbe, daß jemand »gratus« und »non gratus« zugleich sei<sup>307</sup>. Heinrich von Harclay läßt also das

<sup>303</sup> Die Wortverwandtschaft von »habitus« und »habens«, auf die es dem Argument offensichtlich ankommt, wird im Deutschen nicht so deutlich wie im Lateinischen.

<sup>304</sup> »Illud, quo habito habens non potest esse deo non gratus, illud non est aliquid creatum; sed gratia gratum faciens est habitus, quia habens eum non potest esse deo non gratus: ergo ipsa non est aliquid creatum.« V 45vb; fehlt in T.

<sup>305</sup> »... nullum creatum, quod est aliud a deo, est sibi necessaria ratio aliquid volendi nec per consequens aliquid acceptandi nisi sola sua voluntas. . . ; si ergo habita gratia aliquid est necessario gratus, gratia non erit aliquid creatum.« V 46ra; fehlt in T.

<sup>306</sup> »... nam gratia gratum faciens non dicitur effective faciens, sed formaliter gratum. . . « V 45vb.

<sup>307</sup> »Ad primum principale, cum dicitur, nulla creatura est necessaria ratio deo aliquid volendi ergo nec acceptandi, dico, quod supposito, sicut supponit argumentum, quod gratia sit illud, quo aliquis est formaliter gratus, sicut albedo, quo quis est

Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« an sich gelten, unterscheidet jedoch zwischen einer Nötigung Gottes zu einer Tätigkeit »a principio« und zu einer Tätigkeit »secundum quid«. Diesen zweiten Begriff verwendet Heinrich selbst hier zwar nicht ausdrücklich, er trifft aber die Sache, um die es ihm geht. Die Nötigung Gottes zu einer Tätigkeit *a principio* lehnt Heinrich ab, die Nötigung zu einer Tätigkeit *secundum quid* bejaht er. Für die Caritas- und Akzeptationslehre zieht er daraus jedoch eine Folgerung, die nicht mit dem übereinstimmt, was wir bei Duns Scotus und seinen Anhängern zu dieser Frage zu hören gewöhnt sind. Weitere Texte geben uns noch näheren Aufschluß.

Nach der kurzen Erörterung und Ablehnung der Magisterlehre führt Heinrich zur Lösung der Hauptfrage eine Ansicht an, die näherhin erklären soll, was »gratum faciens« bedeutet. Mit dieser *Opinio* beginnt übrigens auch der Text der Handschrift von Troyes<sup>308</sup>. Das »gratum faciens« kann in doppeltem Sinne verstanden werden: als »gratificans effective« und im Sinne einer »formalis ratio a parte obiecti (scil. subiecti) grati«, wodurch dieses Objekt bzw. Subjekt selbst *gratum et acceptatum* ist<sup>309</sup>. Als *gratificans effective* kann das *gratum faciens* nichts Geschaffenes, sondern nur der Wille Gottes sein, weil das *gratum facere* bzw. das Akzeptieren allein Sache dessen ist, der den Lohn zu verleihen hat, auf den hin akzeptiert wird. Den Lohn, um den es hier geht, kann aber nur Gott verleihen<sup>310</sup>. Versteht man das *gratum faciens* als *ratio acceptandi*, dann,

formaliter albus, difficile est solvere. Tamen hoc concesso potest dici, quod, licet aliqua creatura (so nach Anfred Gonteri, Vat. lat. 1113, fol. 107va, der diesen Text fast wörtlich übernommen hat; bei Heinrich von Harcley heißt es hier statt »aliqua creatura«: littera ista) non sit simpliciter necessaria ratio deo volendi aliquid a principio, tamen posita creatura in esse ex hoc sequitur deum velle aliquid aliud esse, sine quo illud non potest esse; verbi gratia non est necessario deum creare materiam, tamen cum ponitur materia in esse, eo ipso necesse est deum velle formam. Ita dico, quod non est necessario deum creare gratiam a principio, tamen ipsa posita necesse est deum velle habentem gratiam esse dignum vita aeterna, quia aliter sequeretur contradictio, quod esset gratus et non esset gratus.« Nur V 46va.

<sup>308</sup> An Stelle der argumenta principalia und der kurzen Behandlung der Magisterlehre, wie sie Vat. lat. 13687 bringt, heißt es dort im Anschluß an die fast gleichlautende Hauptfrage einfach: »Respondeo: posita opinione magistri et improbata est una opinio, quae dicit sic: . . .« T 81va.

<sup>309</sup> »Alio modo potest dici. . . (die Textfassung von T s. vorige Anmerkung): quod aliquid dicitur (T: esse) gratum faciens potest dupliciter intelligi: vel quod sit gratificans effective, vel quod sit gratum faciens, quia est formalis ratio a parte obiecti (T: subiecti) grati, pro quanto ipsum est gratum et acceptatum.« V 46ra; T 81va.

<sup>310</sup> »Primo modo dico, quod gratum faciens non est aliquid creatum, sed sola dei voluntas, cuius ratio est, quia (V statt »cuius ratio est, quia«: quod faciliter potest probari) illius solius est gratum facere vel (V: et) acceptare, cuius (V: cum) solius est

so sagt Heinrich, ist nichts Geschaffenes ein notwendiges *gratum faciens*; daß dennoch etwas Geschaffenes in diesem Sinne *gratum faciens* ist, ist bedingt und wahr<sup>311</sup>. Das besagt mit anderen Worten: nichts Geschaffenes ist mit Notwendigkeit – *ex natura rei* bzw. *de necessitate*, würde Petrus Aureoli sagen, wenn er eine solche These verträte – *ratio acceptandi*; unter gewissen Umständen kann jedoch auch etwas Geschaffenes *ratio acceptandi* sein. Den ersten Teil dieser Aussage begründet Heinrich in der üblichen Weise damit, daß nichts Geschaffenes notwendiger Grund eines inneren Aktes des göttlichen Willens sein kann<sup>312</sup>. Daß der zweite Teil der Aussage richtig ist, sagt Heinrich, kann nicht durch einen notwendigen Grund, sondern nur »per auctoritatem et testimonium« bewiesen werden. Der Autoritätsbeweis Heinrichs stützt sich dann vor allem auf Röm. 5,5<sup>313</sup>.

Wenn Heinrich von Hareley hier auch nicht ausdrücklich das Begriffspaar *potentia absoluta* und *potentia ordinata* verwendet, so läuft das, was er sagt, sachlich doch auf diese Unterscheidung hinaus: daß *de potentia dei absoluta*, also an sich und mit absoluter Notwendigkeit, nichts Geschaffenes Gott zur Akzeption nötigen könne, daß *de potentia dei ordinata*, also auf Grund einer bestimmten göttlichen Anordnung, jedoch auch etwas Geschaffenes *ratio acceptandi* sein kann. Und in diesem letzteren Sinne ist die Caritas bzw. die Gnade *ratio acceptationis*<sup>314</sup>. Darauf hatte auch schon Pelster hingewiesen<sup>315</sup>. Über Pelster hinaus glauben wir jedoch sagen zu können, daß zwischen der Auffassung etwa des Duns Scotus und seiner Anhänger und der Heinrichs in dieser Frage ein Unterschied besteht. Dieser Unterschied wird deutlich, wenn wir der Frage nachgehen, worin für Duns Scotus einerseits und für Heinrich von Hareley andererseits der Grund für die Akzeption der Caritas durch Gott liegt. Für Duns Scotus liegt dieser Grund letztlich in dem Willensentschluß Gottes, alle gnadenhaften Akte als verdienstlich für das ewige Leben zu akzeptieren, obwohl die Gnade selbst als etwas Geschaffenes von sich aus Gott nicht zur Akzeption nötigen kann. Für

praemium, ad quod acceptatur, conferre, sed solius dei est praemium conferre, ergo etc.« T 81va; V 46ra.

<sup>311</sup> »Si vero intelligitur (T: intelligatur) aliquid esse gratum faciens, quia est ratio acceptandi, sic dico, quod nullum creatum esse gratum faciens est necessarium, tamen aliquod creatum isto modo esse gratum faciens est contingens et verum.« V 46ra–b; T a. a. O.

<sup>312</sup> V und T a. a. O.

<sup>313</sup> V und T a. a. O.

<sup>314</sup> »... et dico, quod illud, quod est ratio acceptandi creaturam acceptabilem ad vitam aeternam est gratia creata in anima.« V und T a. a. O.

<sup>315</sup> Schol 28 (1953) 238f.

Heinrich von Harcley scheint jedoch dieser Grund einfachhin in der Tatsache der Erschaffung bzw. der Verleihung der Caritas zu liegen. Das geht daraus hervor, daß Heinrich in den längeren Ausführungen über die Caritas als *ratio acceptationis* nur ganz allgemein von der Tatsächlichkeit und Bedingtheit der Akzeption der Caritas durch Gott spricht und sich dafür auf das Zeugnis der Heiligen Schrift beruft, während er dort, wo er sich näher über die Art und Weise dieser Bedingtheit äußert, nämlich in seiner Erwiderung auf das erste *argumentum principale*, sagt: » . . . non est necessario deum creare gratiam a principio, tamen ipsa posita<sup>316</sup> necesse est deum velle habentem gratiam esse dignum vita aeterna . . . «<sup>317</sup>. Das besagt aber nicht weniger, als daß die Caritas selbst, sofern sie vorhanden ist, mit Notwendigkeit von Gott akzeptiert wird. Und dafür finden wir bei Heinrich von Harcley sogar einen ausdrücklichen Beleg, wo er davon spricht, daß Gott *de potentia sua absoluta* einen, der die Gnade besitzt, nicht nicht akzeptieren könne<sup>318</sup>. Inkonsequent erscheint es demgegenüber dann allerdings wieder, wenn er am Schluß der *Distinctio* die göttliche Akzeption als einen ganz und gar freien inneren Akt des göttlichen Willens bezeichnet<sup>319</sup> und die Ansicht, daß Gott auch einen ohne die Caritas hervorgebrachten Akt akzeptieren könnte, damit begründet, daß keine notwendige Verbindung zwischen dem göttlichen Willen und etwas Geschaffenem besteht<sup>320</sup>.

Die übrigen Ausführungen Heinrichs bringen für unseren Zusammenhang nichts nennenswertes Neues. Über die nähere Beschaffenheit der Caritas, insbesondere über ihre Aktivität, äußert er sich weiter nicht. Zusammenfassend müssen wir sagen, daß seine Akzeptationslehre unverkennbare scotische Züge aufweist, daß sie jedoch im Ganzen auch recht dürftig bleibt und vor allem nicht frei von Inkonsequenzen ist. Ob diese Inkonsequenzen bis zu einem gewissen Grade wenigstens auf die nicht gerade ideale Textüberlieferung zurückzuführen sind, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein<sup>321</sup>.

<sup>316</sup> Die Handschrift Troyes 501, welche diesen entscheidenden Satz als Einschub am Rand von fol. 81va bringt, hat statt »posita«: *data*. <sup>317</sup> S. Anm. 307.

<sup>318</sup> » . . . dico, quod posito, quod gratia non possit esse informis, ita quod deus de potentia absoluta non posset non acceptare habentem gratiam . . . « V 46vb; fehlt in T.

<sup>319</sup> » . . . quia illa acceptatio est actus intrinsecus divinae voluntatis omnino libere. « V 48va; fehlt in T.

<sup>320</sup> » . . . non est . . . necessaria connexio inter voluntatem divinam et aliquam creaturam, et ideo potest deus acceptare actum dilectionis, etsi nullam aliam creaturam creat in potentia elicitive illius actus. « V 48va; fehlt in T.

<sup>321</sup> Vgl. S. 204f.

Zum Schluß noch eine kurze Bemerkung über die beiden Handschriften: Vat. lat. 13687 bietet den um vieles ausführlicheren, Troyes 501 den korrekteren Text.

## § 7 Herveus Natalis

Herveus Natalis folgte zwar durchaus nicht in allem den Lehren des hl. Thomas, gilt aber doch als Führer der französischen Thomistenschule des beginnenden 14. Jahrhunderts. Er kommentierte die Sentenzen an der Pariser Universität 1302–1303, wurde 1307 Magister Theologiae, 1309 Provinzial der französischen Dominikanerprovinz, 1318 Ordensgeneral und starb 1323 zu Narbonne. Herveus gehört zu den Theologen, die sich stark in wissenschaftlicher Polemik hervorgetan haben. So schrieb er gegen Heinrich von Gent, Jacobus von Metz, Duns Scotus, Petrus Aureoli und vor allem gegen Durandus de S. Porciano<sup>322</sup>. Seine Werke sind zum Teil gedruckt, darunter der Sentenzenkommentar und die Quodlibeta. Wir haben Herveus Natalis in unsere Untersuchung mit einbezogen und erwähnen ihn auch hier wegen der Bedeutung, die ihm objektiv zukommt. Wir mußten allerdings feststellen, daß er zu unserem Problem selbst keinen nennenswerten Beitrag geleistet hat. Die Quodlibeta enthalten keine für uns einschlägige Quaestio. In seiner Schrift »Contra Durandum« setzt er sich zwar mit Durandus, I Sent., dest. 17, q. 1, a. 2, auseinander<sup>323</sup>, behandelt aber nur Fragen, die mehr für den Kampf gegen Durandus als für unseren Zusammenhang wichtig sind. Auch seine im Cod. 502 der Stadtbibliothek von Reims enthaltenen *Reprobationes excusationum Durandi* lassen im Hinblick auf unsere Probleme an Klarheit zu wünschen übrig<sup>324</sup>, weshalb wir auch auf diese Schrift nicht weiter eingehen.

Aus dist. 17 des ersten Buches seines Sentenzenkommentares kommen allenfalls die ersten drei Quaestiones in Betracht: 1. »Utrum caritas dicat aliquid creatum in anima, quae sit habitus voluntatis«<sup>325</sup>. 2. »Utrum caritas sit accidens«<sup>326</sup>. 3. »Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium«<sup>327</sup>. Die weiteren Quaesti-

<sup>322</sup> Vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P., I*, Münster 1927, 211–271; ders. in LThK<sup>1</sup> IV, 1010f.; A. de Guimarães, *Hervé Noël († 1323)*. Étude biographique. ArchFrPraed 8 (1938) 5–81; Stegmüller, *RS I*, 348; B. Decker in LThK<sup>2</sup> V, 284 (dort auch weitere neue Literatur).

<sup>323</sup> Clm 14383, fol. 96va–b.

<sup>324</sup> Fol. 113va. Vgl. J. Koch, *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano*. Xenia Thomistica III, 359.

<sup>325</sup> Hervaeus Natalis, *Scripta in IV P. Lombardi Sent.*, Venetiis 1505, fol. 34ra; Parisiis 1647, p. 87b; dazu Paris, nat. lat. 15868, fol. 41ra.

<sup>326</sup> 35ra; 90a; 42rb.

<sup>327</sup> 35rb; 91a; 42vb.

onen handeln über die *augmentatio* und die *diminutio caritatis*. Wie schon die Fragestellungen vermuten lassen, bringen uns die Quaestiones 2 und 3 nichts Einschlägiges. Die erste Quaestio behandelt die genannte Frage unter zwei Gesichtspunkten: »Utrum voluntas sine aliquo habitu existente in anima possit elicere actum diligendum vitae aeternae meritorium« und unter der Voraussetzung, daß das nicht geschehen kann: »Utrum ad hoc sufficeret habitus gratiae sine caritate, quae sit habitus proprius voluntatis«<sup>328</sup>. Der erste Artikel, welcher die Frage unter dem zuerst genannten Gesichtspunkt angeht, beschäftigt sich in der Hauptsache mit der Magisterlehre und der Ansicht derer, die diese für probabel halten. Herveus lehnt diese Meinung ab, weil sie nach seiner Überzeugung in mehrfacher Hinsicht unzulänglich ist; er schließt sich der Meinung derer an, die einen *habitus medius* bzw. *medians* annehmen. Herveus behandelt zwar das Problem mit einer gewissen Eigenständigkeit; in unserem Zusammenhang erübrigt es sich jedoch, im einzelnen auf seine Ausführungen einzugehen<sup>329</sup>. Der zweite Artikel verdient insofern Beachtung, als wir hier im Verlauf unserer Untersuchung erstmals auf einen Theologen stoßen, der *gratia* und *caritas* nicht identifiziert, sondern unterscheidet, wobei auch deutlich wird, daß der Nichtidentifizierung von *gratia* und *caritas* die Nichtidentifizierung von Seelensubstanz und Seelenpotenzen entspricht<sup>330</sup>. Zu beachten ist vielleicht noch, daß Herveus zur Verdienstlichkeit eines Aktes neben seiner Übernatürlichkeit auch die Voraussetzung fordert, daß der Akt in der Gewalt des Verdienenden liegt<sup>331</sup>. Die Bedeutung des akzeptierenden göttlichen Willens für die Verdienstlichkeit wird hier gar nicht in Betracht gezogen. Für den Thomisten Herveus Natalis liegen also offensichtlich die Schwerpunkte der Verdienstlehre anderswo als für die Theologen, welche die Caritas- und Verdienstlehre in Abhängigkeit von oder in Auseinandersetzung mit Duns Scotus behandeln. Das dürfte auch daraus hervorgehen, daß Herveus sich in seiner Polemik gegen Durandus im Hinblick auf I, 17 auch nicht um die Fragen kümmert, die in einem gewissen Zusammenhang mit den scotischen Thesen stehen. Mit diesen kurzen Feststellungen müssen wir uns bei Herveus Natalis begnügen.

<sup>328</sup> 34ra; 87b; 41ra.

<sup>329</sup> Vgl. 34rb-vb; 88a-89b; 41ra-42ra.

<sup>330</sup> Vgl. 34vb; 89b; 42ra-b.

<sup>331</sup> »...ad rationem meriti non sufficit actum esse supernaturalem, alioquin actibus gloriosis mereremur, sed oportet, quod sit in potestate illius, cuius est actus meritorius...« 35ra; 90a; 42rb.

## § 8 Thomas Anglicus

Der Name »Thomas Anglicus« ist immer noch eine *crux* der Mediävisten. Wie M. Schmaus hervorgehoben hat<sup>332</sup>, gibt die Bezeichnung »Thomas Anglicus« nur Aufschluß über die englische Herkunft des betreffenden Autors mit Namen Thomas. Mit Sicherheit läßt sich darüber hinaus wohl nur sagen, daß in den mittelalterlichen Handschriften viele Werke Thomas Anglicus zugeschrieben werden, die auf keinen Fall von demselben Verfasser sein können<sup>333</sup>. Endgültig zu klären, wer sich jeweils hinter diesem Thomas Anglicus verbirgt, ist der Forschung bisher nicht gelungen. In der Hauptsache geht die Diskussion um Thomas Sutton (um 1300 Mag. Theol. in Oxford), Thomas Wylton (zwischen 1311 und 1314 Mag. Theol. in Paris) und in etwa auch Thomas von Yorz (lehrte 1292–1293 in Oxford) und Thomas Waleys (gest. um 1349). Von den genannten vier Theologen dürften wiederum, wie schon angedeutet, Thomas Sutton und Thomas Wylton im Vordergrund, d. h. in engerer Wahl stehen. Unsere Untersuchung wird sich selbstverständlich vor allem mit dem berühmten Liber propugnatorius »Contra Ioannem Scotum primo sententiarum libro« zu befassen haben<sup>334</sup>. Während man lange Zeit Thomas Sutton für den Verfasser dieses Werkes hielt, neigen die Forscher heute wohl mehr zu der Annahme, daß es von Thomas Wylton stammt<sup>335</sup>. Die Handschriften Vat. Rossian. 431, fol. 48v–57r, Todi 12, fol. 105va–109rb und Oxford, Magd. Coll. 99, fol. 204rb–209ra enthalten nur zwei Quaestionen über die Gnadenvermehrung: »Utrum caritas augeatur in essentia sua per additionem caritatis ad caritatem« und »Utrum caritas augeatur in infinitum«. Auch unter dem Namen des Thomas Sutton überlieferte Quaestionen zur Caritaslehre in den Handschriften Erfurt, C. A. 2<sup>o</sup> 369, fol. 9va–16ra, Basel, Univ. Bibl., Ms. B IV 4, fol. 80vb–84va und 134vb–136ra und Oxford, Merton Coll. 138, fol. 266rb–278rb und 199vb–200vb behandeln nur die Vermehrung und die Verminderung der Gnade und die Frage, ob *caritas* und *gratia* real identisch sind. Wir müssen uns also auf den Liber propugnatorius beschränken.

Die Polemik gegen Duns Scotus, I Sent., dist. 17, entfaltet Thomas Anglicus in sechs Quaestionen: 1. »Utrum habitus habeat rationem

<sup>332</sup> Thomas Wylton als Verfasser eines Kommentars zur aristotelischen Physik, München 1957, 3; dort auch weitere einschlägige Literatur.

<sup>333</sup> Schmaus, a. a. O.

<sup>334</sup> Vgl. M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius*. Münster 1930.

<sup>335</sup> Schmaus, *Thomas Wylton als Verfasser...*, 4, Anm. 2; ferner Stegmüller, *RS I*, 842.

principii activi respectu actus.« 2. »Utrum habitus moralis in quantum virtus sit aliquo modo principium activum respectu bonitatis moralis in actu morali.« 3. »Utrum necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili.« 4. »Utrum habitus supernaturalis se habeat active respectu operationis meritoriae.« 5. »Utrum, quando augetur caritas, corrumpatur caritas praeeexistens, ita quod nulla realitas maneat eadem numero in maiori et minori.« 6. »Utrum illud positivum caritatis praeeistentis, quod manet in augmento, sit tota essentia caritatis intensae«<sup>336</sup>. Man wird nicht jede dieser Quaestionen als ausdrücklich gegen eine an entsprechender Stelle bei Duns Scotus stehende Quaestio gerichtet betrachten dürfen; denn was Thomas Anglicus in den Quaestionen 1–4 behandelt, hat Duns Scotus in seiner *Ordinatio* den Quaestionen 1–3 zugewiesen, wobei auch die Reihenfolge der einzelnen Fragen nicht die gleiche ist: 1, 2 und 3 bei Thomas Anglicus entspricht 2, 3 und 1 bei Duns Scotus. Zwischen dem *Liber propugnatorius* einerseits und der *Lectura prima* oder der *Reportatio Parisiensis* des Duns Scotus andererseits bestehen keine Einteilungsbeziehungen<sup>337</sup>.

In den beiden ersten Quaestionen hat Thomas Anglicus nichts in unserem Rahmen Nennenswertes gegen Duns Scotus vorzubringen; in der dritten befaßt er sich mit der scotischen Interpretation der Magisterlehre, was wir auch übergehen können. Von Bedeutung ist die vierte Quaestio. Drei Dinge sind es, die er Duns Scotus als »minus bene dicta« vorhält: 1. daß nach seiner Auffassung der Gnadenhabitus sich effektiv wie eine Teilursache verhalte, 2. daß er *gratia* und *caritas* identifiziert und 3. daß er unserem Akt in sich nicht eine vollständige Verdienstlichkeit zuschreibt<sup>338</sup>. In Bezug auf den ersten Vorwurf sagt Thomas Anglicus kurz, aber unmißverständlich, daß seines Erachtens weder die *gratia* noch die *caritas* noch irgendein Habitus sich im Hinblick auf den hervorgebrachten Akt aktiv verhalte<sup>339</sup>. Das Hauptgewicht legt er auf die Auseinandersetzung mit der scotischen These, daß der Grund für die vollständige Verdienstlichkeit unserer Akte nicht in etwas liegt, das uns als den Handelnden innewohnt. Diese Meinung, so sagt Thomas

<sup>336</sup> Thomas Anglicus, *Contra Ioannem Scotum primo sententiarum libro*, Venetiis 1523, fol. 86ra–92rb.

<sup>337</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 13, 59 und 128.

<sup>338</sup> »In ista vero quaestione sunt aliqua minus bene dicta. Quod enim ponit primo habitum gratiae se habere effective tamquam causa partialis. . . Item videtur semper supponere, quod gratia et caritas sint idem. . . Item ponit, quod actus noster non habet rationem completi meriti per aliqua intrinseca ipsi agenti.« 90rb.

<sup>339</sup> »In ista quaestione mihi videtur dicendum, quod nec gratia nec caritas nec aliquis habitus se habeat active respectu actus eliciti.« 90va.

Anglicus, zerstört unser *meritum de condigno*<sup>340</sup>. Die Gründe, die er gegen Duns Scotus anführt, sind folgende: 1. Was nicht in uns ist, kann uns nicht als den Handelnden und tätig Seienden zugeschrieben werden; wenn also das vollendende Prinzip des Verdienstes nicht in uns liegt, folgt daraus, daß wir nicht vollständig und vollkommen verdienen, was absurd ist<sup>341</sup>. 2. Weil nach der scotischen Meinung die Vollendung des Verdienstes nur *dispositive* in unserer Gewalt liegt, und da eine solche Disposition nicht *de condigno* ist, folgt, daß wir nicht *de condigno* verdienen<sup>342</sup>. 3. Wenn irgendein Akt akzeptiert zu werden verdient, dann verdient er das entweder *de condigno* oder nicht. Wenn ja, dann hat eine solche Akzeptation notwendig die Verleihung des ewigen Lebens zur Folge, sofern nicht noch irgendein Mißverdienst eintritt. Also verdient jemand durch einen solchen vom Willen und der Gnade hervorgebrachten Akt *ex condigno* in vollendender Weise das ewige Leben; denn wer irgendetwas hinreichend verdient, der verdient auch das hinreichend, was auf jenes notwendig folgt. Wenn er jedoch nicht *de condigno* akzeptiert zu werden verdiente, dann verdiente er einfachhin nichts *de condigno*; und da er auf dieselbe Weise das Vorausgehende verdient und das, was notwendig darauf folgt, und da auf die Akzeptation notwendig das ewige Leben folgt, wird er, wenn er das Vorausgehende *secundum quid* verdient, auch das darauf Folgende *secundum quid* verdienen, nämlich das ewige Leben. Man kann nun sagen, daß jemand durch diesen Akt, insofern man ihn im Hinblick auf das betrachtet, was der *ratio meriti* vorausgeht, die Seligkeit *secundum quid* verdient, daß er aber, betrachtet man denselben Akt als von Gott akzeptierten Akt, das ewige Leben einfachhin verdient. Diesen Rettungsversuch tut Thomas Anglicus mit der Bemerkung ab, daß der Akt als von Gott akzeptierter Akt nur auf Grund dessen in der Gewalt des Menschen ist, was im Menschen der Akzeptation vorausgeht. Wenn er also durch jenes Vorausgehende nicht vollständig in der Gewalt des Menschen ist, dann handelt es sich auch nicht um ein vollständiges und ausreichendes Verdienst<sup>343</sup>. 4. Wenn man

<sup>340</sup> »Istud videtur destruere meritum nostrum de condigno.« 90rb.

<sup>341</sup> »Quod patet primo, quia illud, quod non est in nobis, non est attribuendum nobis tamquam agentibus vel operantibus; si ergo in nobis non sit principium completivum meriti, sequitur, quod nos non meremur complete et perfecte, quod videtur absurdum.« A. a. O.

<sup>342</sup> »Secundo, quia secundum istum completio meriti non est in potestate nostra nisi dispositive, et cum talis dispositio non sit de condigno, sequitur, quod non meremur de condigno.« 90va.

<sup>343</sup> »Tertio sic: Aliquis actus meretur acceptari: aut ergo meretur de condigno aut non. Si sic, ergo ad talem acceptationem sequitur necessario collatio vitae aeternae, nisi

sagt, daß der Mensch die Akzeption seines Aktes nicht *de condigno* verdient, verdient er sie also auch im Besitz der Gnade nur *de congruo*, und der mit Hilfe der Gnade hervorgebrachte Akt ist vor der vorhin genannten Akzeption nur *de congruo* verdientlich. *De congruo* kann aber jemand auch verdienen, bevor er die Gnade besitzt. Also ist nach dieser Ansicht nicht ersichtlich, daß die hinzugekommene Gnade den Akt, insofern er aus der Gnade kommt, in einer anderen Weise verdientlich macht, als dies vor der Verleihung der Gnade der Fall gewesen ist<sup>344</sup>.

Thomas Anglicus geht bei seiner Argumentation gegen Duns Scotus von der Voraussetzung aus, daß wir *de condigno* verdienen können und glaubt von da aus die scotische These, daß unseren Akten in sich nicht eine vollständige Verdienstlichkeit zukomme, *ad absurdum* führen zu können. Seine Argumente erreichen ihr Ziel jedoch nicht, weil das »de condigno« durchaus nicht so ohne weiteres feststeht. Wie sich herausstellt, handelt es sich nämlich auch für Thomas Anglicus nicht um ein *de condigno* im absoluten, sondern nur im relativen Sinne. Das geht deutlich hervor aus seiner Erwiderung auf ein Argument, das dartun soll, daß der Wille durch das, was ihm selbst innewohnt, nicht vollständig verdienen kann. Thomas Anglicus sagt dazu, daß der Akt durch die Gnade und die Caritas hinreichend verdientlich für das ewige Leben wird, und daß Gott einem so Handelnden den Preis des ewigen Lebens nicht entziehen könnte, sondern ihm den so hervorgebrachten Akt notwendig mit der Seligkeit vergelten würde. Dann fügt er jedoch

sequatur aliquod demeritum. Ergo per talem actum elicited a voluntate et gratia aliquis ex condigno meretur complete vitam aeternam, quia, qui sufficienter meretur aliquid, meretur etiam sufficienter illud, quod ad ipsum necessario consequitur. Si autem non mereatur acceptari de condigno, ergo simpliciter nihil meretur de condigno. Et cum eodem modo mereatur antecedens, et illud, quod necessario consequitur, et ad acceptationem necessario sequatur collatio vitae aeternae: si secundum quid mereatur antecedens, secundum quid etiam merebitur consequens, id est vitam aeternam. Sed potest dici: quod per actum istum consideratum quantum ad ea, quae praecedunt rationem meritorii, meretur aliquis secundum quid beatitudinem; sed per actum ipsum, in quantum est acceptus deo, meretur vitam aeternam simpliciter. Hoc nihil est, quia actus quantum ad hoc, quod est acceptus deo, non est in potestate hominis nisi ratione illius, quod praecedit in homine acceptationem. Ergo si per illud praecedens non sit complete in potestate hominis, non est meritum completum et sufficiens.« A. a. O.

<sup>344</sup> »Item si dicat, quod homo non meretur de condigno acceptationem sui actus: ergo solum meretur de congruo habita gratia, et actus elicited mediante gratia est meritorius ante acceptationem praedictam non nisi de congruo; sed de congruo mereri potest quis etiam ante gratiam habitam, ergo secundum hoc non videtur, quod gratia apposita faciat actum meritorium, quantum est ex gratia aliter, quam fuit ante gratiam collatam.« A. a. O.

die wichtige Einschränkung hinzu: nicht allerdings notwendig mit absoluter, sondern bedingter Notwendigkeit<sup>345</sup>. Wie Thomas Anglicus sich diese Bedingtheit näherhin vorstellt, geht aus dem Schluß seiner Antwort hervor: Nachdem jemandem die Gnade oder die Caritas verliehen wurde, kann ihm der Lohn nicht weggenommen werden, es sei denn, er lasse sich ein Mißverdienst zu Schulden kommen<sup>346</sup>. Weil aber Gott freiwillig die Caritas verleiht, darum ist das Ganze einfachhin freiwillig, auch wenn es ein *necessarium ex suppositione* ist. Man kann auch sagen, daß bei keinem Verdienst der göttliche Wille ausgeschlossen ist, weil niemand irgendeinen Lohn verdienen könnte, der ihm gegen den göttlichen Willen verliehen werden müßte<sup>347</sup>.

Die Einschränkung des »de condigno« beruht bei Thomas Anglicus also nicht wie bei Duns Scotus auf der Tatsache, daß auch die Gnade etwas Geschaffenes ist und als solches den göttlichen Willen nicht absolut nötigen kann, sondern ähnlich wie etwa bei Heinrich von Harcleý auf der Möglichkeit für Gott, die Gnade zu verleihen oder nicht zu verleihen.

Abschließend können wir aus der Polemik des Liber propugnatorius ein Zweifaches hervorheben: die Aktivität der Caritas bzw. der Gnade im Hinblick auf den verdienstlichen Akt wird ausdrücklich geleugnet<sup>348</sup>, und die scotische These, daß die *ratio meriti* auch

<sup>345</sup> »Ad rationem illam, qua probatur, quod voluntas non possit complete mereri per ea, quae sunt sibi intrinseca, dico, quod per gratiam et caritatem efficitur actus sufficienter meritorius vitae aeternae, nec deus posset sic operanti auferre praemium vitae aeternae, sed necessario retribueret illi beatitudinem pro actu sic elicito: non quidem necessario necessitate absoluta, sed necessitate suppositionis. . . « 90va–b.

<sup>346</sup> »Et ita dico, quod postquam alicui collata est gratia vel caritas, non potest ab eo auferri praemium sine iniuria sui, nisi demereatur.« 90vb. Aus dem Text geht unseres Erachtens nicht eindeutig hervor, worauf das »sine iniuria sui« zu beziehen ist: ob auf den etwa den Lohn verweigernden Gott oder auf den ein Unrecht, d. h. ein Mißverdienst sich zu Schulden kommenlassenden Menschen. Bezieht man es auf Gott, dann wird die Tendenz, die in den übrigen Äußerungen des Thomas Anglicus deutlich wird, noch verstärkt.

<sup>347</sup> »Sed quia deus voluntarie dat caritatem, ideo totum est voluntarium simpliciter, licet sit necessarium ex suppositione. Vel potest dici, quod non in omni merito excluditur voluntas divina, quia nullus mereri poterit quodcumque praemium sibi contra voluntatem divinam conferendum. Et sic argumentum nihil concludit.« Der Text schließt a. a. O. unmittelbar an den aus Anm. 346 an. Auch hier haben wir eine gewisse Schwierigkeit, nämlich das »non in omni merito«, was streng genommen heißen müßte: »nicht in jedem Verdienst«. Wir haben uns jedoch für die obige Interpretation entschieden, weil sich die wörtliche Übersetzung kaum in den Sinnzusammenhang fügen dürfte.

<sup>348</sup> S. 103. Thomas Anglicus kann sich dafür auf Thomas von Aquin berufen, insofern dieser lehrt, daß der Mensch auch im Stande der Gnade aus sich selbst ohne neuen

eines im Stande der Gnade hervorgebrachten Aktes letztlich in der göttlichen Akzeptation liegt, wird abgelehnt. Die Begründung dieser Ablehnung trifft jedoch das eigentliche scotische Anliegen nicht, und sie bleibt darüber hinaus nicht ganz frei von gewissen Inkonsistenzen und Unklarheiten. Neues und Entscheidendes hat auch der Verfasser des *Liber propugnatorius* gegen Duns Scotus nicht vorgebracht.

### § 9 Durandus de S. Porciano

Durandus de S. Porciano, einer der umstrittensten Theologen seiner Zeit<sup>349</sup>, ist um 1275 zu St. Pourçain geboren und 1334 in Meaux gestorben. Um 1300 war er Schüler des Jacobus von Metz. In den Jahren 1307–1308 kommentierte er im Kloster St. Jacques zu Paris die Sentenzen, 1312 wurde er Magister Theologiae, 1313 Lector S. Palatii in Avignon, 1317 Bischof von Limoux, 1318 von Le Puy und 1326 von Meaux. Von seinem Sentenzenkommentar gibt es drei Redaktionen. Die erste, die J. Koch als ein Werk aus einem Guß bezeichnet<sup>350</sup>, war 1308 vollendet und umfaßte alle vier Bücher. Ihrer stark antithomistischen Tendenzen wegen, worin Durandus wohl bis zu einem bestimmten Grade von seinem Lehrer Jacobus von Metz beeinflusst war, wurde Durandus durch das Generalkapitel seines Ordens von Saragossa im Jahre 1309 verworfen. Er arbeitete daraufhin seinen Kommentar in den Jahren 1310–1311 um. Koch nennt diese zweite Fassung ein Verlegenheitsprodukt<sup>351</sup>. Sie umfaßt nur die Bücher II–IV. Die Umarbeitung nützte ihm jedoch nicht viel; denn 1314 verwarf eine vom Generalkapitel von Metz beauftragte Kommission 91 seiner Thesen. Durandus leistete schriftlich wie mündlich zum Teil Widerruf, vertrat aber in der dritten Redaktion mehrfach wieder seine ursprünglichen Ansichten. Diese dritte Redaktion, nach Koch voll von Kompromissen<sup>352</sup>, umfaßt wieder alle vier Bücher und wurde

helfenden göttlichen Antrieb nicht Gutes tun und die Sünde meiden könne, wenn es sich auch bei dieser neuen göttlichen Hilfe nicht um eine neue habituelle Gnade handelt. Vgl. S. Th. I/II, q. 109, a. 9.

<sup>349</sup> Vgl. J. Koch, *Die Jahre 1312–1317 im Leben des Durandus de S. Porciano*, O. P., MiscFrancEhrle I, 265–306, zum Konflikt mit seinem Orden 273–289; ders., *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin...* Xenia Thomistica 3 (1925) 327–362; ders., *Durandus de S. Porciano I*, Münster 1927; ders., *Jakob von Metz, der Lehrer des Durandus*. ArchHistDoctLittMA 4 (1929) 169–232; ders., *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozeß*. RechThéolAncMéd 7 (1935) bes. 370.

<sup>350</sup> *Durandus I*, 83.

<sup>351</sup> *A. a. O.*, 73.

<sup>352</sup> *A. a. O.*, 83.

häufig gedruckt<sup>353</sup>. A. Maier weicht in der Beurteilung der literar-kritischen Probleme um den Sentenzenkommentar des Durandus um ein Geringes von Koch ab. Sie will ihre Ansicht jedoch nicht als sichere Behauptung, sondern als Vermutung verstanden wissen. Danach wäre nicht die erste, sondern die zweite Redaktion eine Reportatio der Pariser Vorlesung, welche nicht, wie Koch annimmt, 1307–1308, sondern, wie man früher annahm, 1310–1311 gehalten wurde. Bei der ersten Redaktion handelte es sich dann um eine Ordinatio, die Durandus vor der Pariser Vorlesung und nach der Sentenzenklärung in einem Ordensstudium ausgearbeitet hat<sup>354</sup>. Aus dem Schlußwort des Durandus zur dritten Redaktion<sup>355</sup> wird deutlich, daß indiskrete Freunde die erste Fassung entwendet und verbreitet haben, ehe sie ganz vollendet war<sup>356</sup>.

Die Quodlibeta, von denen wir auch eines für unsere Untersuchung heranziehen, stammen aus den Jahren 1312–1316<sup>357</sup>.

Da von der ersten Redaktion des zweiten Buches heute keine Handschrift bekannt ist und keine zweite Redaktion des ersten Buches existiert, und da ferner Durandus in der zweiten Redaktion des zweiten Buches die uns interessierenden Fragen nicht behandelt hat<sup>358</sup>, haben wir folgende Texte zu untersuchen: I, 17 der ersten und der dritten Redaktion, II, 26–27 der dritten Redaktion und Quodlibet I, qq. 6–7. Für I, 17<sup>(1)</sup> benutzen wir die Handschrift Paris, nat. lat. 12330, für I, 17<sup>(3)</sup> den Druck von Lyon aus dem Jahre 1563 und die Handschrift Vat. lat. 1072 und für das Quodlibet Vat. lat. 1075.

Wenn wir Durandus de S. Porciano vor Petrus de Palude und Jacobus von Lausanne behandeln, so bedarf das insofern einer kurzen Begründung, als seine Werke, die wir zu untersuchen haben, zum Teil später entstanden sind als die Sentenzenkommentare der

<sup>353</sup> Paris 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, 1550; Lyon 1533, 1563, 1569; Antwerpen 1567; Venedig 1571, 1586.

<sup>354</sup> A. Maier, *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den »Cancellarius« nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona*. Greg 29 (1948) 227.

<sup>355</sup> A. a. O., 224f.

<sup>356</sup> A. a. O., 224f. und 228.

<sup>357</sup> Vgl. dazu auch J. Koch in LThK<sup>1</sup> III, 496 und B. Decker in LThK<sup>2</sup> III, 612; ebenso Stegmüller, *RS I*, 192–198.

<sup>358</sup> Nach der Handschrift Paris, nat. lat. 12330 enthält die zweite Redaktion von II, 26 die Fragen: 1. »Utrum ille, qui est in gratia, possit cognoscere certitudinaliter se habere gratiam.« (Fol. 80rb–vb.) 2. »Utrum gratia augeatur.« (80vb.) 3. »Utrum divisio gratiae per operantem et cooperantem sit bona.« (81ra–b.) II, 27 behandelt die Frage: »Utrum virtus sit habitus.« (81rb.) Die gleichen Quaestiones werden für die zweite Redaktion des zweiten Buches von Clm 26309, fol. 142vb–143va bezeugt. Eine Quaestio: »Utrum habens gratiam possit mereri gloriam de condigno«, wie in der dritten Redaktion, findet sich in der zweiten nicht. Vgl. dazu auch Stegmüller, *RS I*, 192.

beiden andern genannten Theologen. Wir nehmen Durandus vorweg, weil die erste Redaktion seines Sentenzenkommentars eben doch den Kommentaren des Petrus de Palude und des Jacobus von Lausanne vorausgegangen ist und diese auf jene zurückgreifen. Was Durandus später zu unseren Fragen sagt, dürfen wir außerdem ohnehin in der Hauptsache als Rechtfertigung und Ergänzung dessen betrachten, was er ursprünglich gelehrt hat. Daß die Durandus-Problematik als solche nicht Gegenstand unserer Untersuchung sein kann, versteht sich von selbst. Wir berücksichtigen diese nur, soweit sie im Zusammenhang mit dem Beitrag steht, den Durandus für die Akzeptations- und Verdienstlehre geleistet hat<sup>359</sup>.

*Die erste Redaktion von I Sent., dist. 17*

I, 17<sup>(1)</sup> umfaßt vier Quaestionen: 1. »Utrum in creaturis sit aliquis habitus necessarius ad eliciendum actum dilectionis meritoriae«<sup>360</sup>. 2. »Utrum caritas detur secundum proportionem naturalium«<sup>361</sup>. 3. »Utrum caritas possit augeri«<sup>362</sup>. 4. »Utrum caritas possit diminui«<sup>363</sup>. Uns interessiert nur die erste Quaestio. Durandus gibt ihre Lösung in drei Abschnitten: er legt zunächst eine unzulängliche Auffassung vor und verwirft sie, bietet dann die *positio vera* und ihre Begründung und löst schließlich gegen die *positio vera* vorgebrachte Einwände.

Bei der an erster Stelle skizzierten *positio insufficientis* handelt es sich wie bei den meisten Autoren um die Ansicht derjenigen, welche in irgendeiner Form die Magisterlehre zu rechtfertigen suchen<sup>364</sup>. In der darauf folgenden *positio vera* entwickelt Durandus seine eigene Lehre. Dabei geht er zunächst von dem Gedanken aus, daß man von der Tätigkeit auf die Form schließen kann, und daß auf die Caritas eine doppelte Tätigkeit zurückzuführen ist: sie macht den Menschen Gott lieb, und sie ist vervollkommnend am verdienstlichen Werk beteiligt<sup>365</sup>. Man muß nun sehen, welcher dieser beiden Tätigkeiten wegen es notwendig ist, einen geschaffenen Liebeshabitus anzunehmen<sup>366</sup>. Damit der Mensch Gott lieb wird, sagt nun

<sup>359</sup> Die Caritas- und Verdienstlehre wurde schon kurz behandelt von J. Koch in: *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin...* Xenia Thomistica 3 (1925) 356–362.

<sup>360</sup> Paris, nat. lat. 12330, fol. 21rb.

<sup>361</sup> 22ra.

<sup>362</sup> 22rb.

<sup>363</sup> 23vb–24vb.

<sup>364</sup> 21va.

<sup>365</sup> »Quantum ad secundum sciendum est, quod operatio facit scire formam; caritatis autem duplex est operatio: prima est reddere hominem deo carum, secunda est perficere ad opus meritorium...« 21va.

<sup>366</sup> »Videndum est ergo, propter quam harum operationum necesse sit ponere caritatem habitum creatum.« 21va.

Durandus, bedarf es keines solchen Habitus, und als Grund gibt er dafür an: Die Wirkung folgt der Zeit oder der Natur nach ihrer Wirkursache; jedes *donum habituale*, das im Menschen ist oder sein kann, beruht *effective* aber darauf, daß der Mensch Gott lieb ist. Also folgt das *donum habituale* oder die Caritas oder was immer der Natur oder der Zeit nach dem Umstand, daß der Mensch Gott lieb ist. Das Frühere kann nun aber ohne das Spätere sein, wenigstens auf Grund göttlicher Kraft, vor allem aber folgt das Spätere nicht mit absoluter Notwendigkeit auf das Frühere; also kann der Mensch ohne die Caritas oder irgendein anderes *donum habituale* Gott lieb sein<sup>367</sup>. Zur Begründung des Untersatzes führt Durandus aus: Das Prinzip jeder freien Mitteilung ist die Liebe. Was auch immer aber dem Menschen gegeben wird, das wird ihm freiwillig und nicht aus Notwendigkeit oder irgendeiner Verpflichtung gegeben. Da also das Gott-lieb-Sein Ursache jeder Gabe ist, die uns von Gott verliehen wird, sind wir früher Gott lieb, als uns die Caritas oder was immer für eine andere Gabe verliehen wird. Wenn sie uns verliehen wird, wird sie uns jedoch frei verliehen, weshalb es auch möglich ist, daß sie nicht verliehen wird, und so wären wir »cari« ohne »caritas« oder eine andere Gabe; es handelte sich dabei vielmehr um eine Benennung wie beim *esse amatum* oder beim *esse dilectum*. Wenn das aber auch, so fährt Durandus fort, die Notwendigkeit der Caritas in dieser Hinsicht ausschließt, weil Gott das so machen kann, setzt es dennoch die Entität der Caritas; denn wie unsere Liebe von einem erkannten Gut verursacht wird, so ist die Liebe Gottes Ursache irgendeines Gutes in dem, den Gott liebt, und so ist auf Grund dessen, daß jemand *deo carus*, d. h. *dilectus*, ist, was eine äußere Benennung ist, in diesem gemäß göttlicher Anordnung die Gabe der Caritas, wodurch er *formaliter* und durch äußere Benennung *carus* ist<sup>368</sup>.

<sup>367</sup> »...de prima operatione, quae est reddere hominem deo carum..., videtur dicendum, quod propter eam non est necessarium ponere caritatem habitum creatum, sed potest esse deo carus sine caritate ipsum informante. Cuius ratio est, quia effectus sequitur suam causam efficientem tempore vel natura; sed omne donum habituale, quod est vel esse potest in homine, est effective ab eo, quod est hominem esse carum deo. Ergo donum habituale sive caritas sive quodcumque aliud sequitur natura vel tempore illud, quod est hominem esse deo carum; sed prius potest esse sine posteriore, saltem virtute divina, maxime autem posterius non sequitur ad prius necessitate absoluta, ergo homo potest esse deo carus absque caritate vel quocumque dono habituali.« 21va.

<sup>368</sup> »Maior patet de se, sed minor probatur: quia principium cuiuslibet communicationis liberalis est amor; quidquid autem datur homini, totum datur liberaliter et non ex necessitate vel ex aliqua obligatione. Ergo cum esse deo carum est causa cuiuslibet doni nobis a deo collati, prius ergo sumus deo cari, quam confertur nobis

Wichtiger als das, was Durandus im Hinblick auf die an erster Stelle genannte Tätigkeit der Caritas, das »*deo carum reddere*«, ausgeführt hat, ist das, was er über ihre zweite Tätigkeit, das »*perficere ad opus meritorium*« sagt. Die von ihm dabei vertretenen Ansichten über das *meritum de congruo* und das *meritum de condigno* haben nämlich zu seiner Verurteilung von 1314 beigetragen<sup>369</sup>. Mit Rücksicht auf diese Verurteilung wollen wir Durandus hier ausführlicher zu Wort kommen lassen. Er sagt: In Bezug auf die zweite Tätigkeit, das »*perficere ad opus meritorium*«, muß man, sofern es sich um ein *de condigno mereri* des ewigen Lebens handelt, annehmen, daß die Caritas ein geschaffener Habitus in der Seele ist. Betrifft es dagegen nur ein *de congruo mereri* des ewigen Lebens, dann ist es nicht notwendig, daß die Caritas etwas Geschaffenes in der Seele ist<sup>370</sup>. Für beide Teile dieser These, also bezüglich des *mereri de condigno* und des *mereri de congruo* führt Durandus mehrere Gründe an. Zunächst für den ersten Teil:

1. Kein natürlicher Akt ist *de condigno* verdienstlich im Hinblick auf ein übernatürliches Ziel; denn zwischen dem Verdienst und dem Lohn, dem Ziel und dem, was zu dem Ziele hinführt, muß ein Verhältnis bestehen, das zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen nicht gegeben ist. Jeder Akt des Willens ist aber, wie sehr immer dieser auch vom Heiligen Geiste bewegt wird, ein rein natürlicher Akt, sofern der Wille nicht von einem übernatürlichen Habitus geformt ist, und infolgedessen ist er nicht *de condigno* verdienstlich für ein übernatürliches Ziel, wie es die Seligkeit bzw. das ewige Leben ist<sup>371</sup>. Der Untersatz dieses Arguments wird noch

*caritas vel quodcumque aliud donum; et quando confertur, sed libere, propter quod potest non dari, et sic essemus cari sine caritate vel alio dono, sed illa denominatio esset sicut esse amatum vel dilectum. Istud autem, etsi excludat necessitatem caritatis quoad hoc, quia deus posset sic facere, ponit tamen entitatem caritatis, quia sicut dilectio nostra causatur a bono cognito, ita dilectio dei est causa alicuius boni in eo, quem diligit et ita ex eo, quod aliquis est deo carus, id est dilectus, quae est denominatio extrinseca, sit in eo secundum ordinationem divinam donum caritatis, per quod est carus formaliter et denominatione extrinseca.*« 21va–b. Nach unserer Handschrift fügt Durandus hinzu: »sic arguit frater Thomas 2a 2ae, q. 44, a. 5. . . « Diese Berufung ist jedoch unzutreffend. In Frage kämen *S. Th I.* q. 20, a. 2; I/II, q. 110, a. 1 und III, q. 82, a. 2.

<sup>369</sup> Vgl. Koch, *Durandus I*, 87 und 120.

<sup>370</sup> »Ex secundo autem operatione, quae est perficere ad opus meritorium, oportet ponere caritatem esse habitum creatum in anima, si tamen contingat de condigno mereri vitam aeternam; si tamen non contingat vitam aeternam mereri de condigno, sed solum de congruo, non est necesse caritatem esse aliquid creatum in anima.« 21vb.

<sup>371</sup> »Primum patet dupliciter. Primo sic: Nullus actus pure naturalis est meritorius de condigno finis supernaturalis; oportet enim inter meritum et praemium, finem et ea, quae sunt ad finem, esse proportionem, quae non est inter naturale et supernatu-

eigens begründet: Nichts, was nur *in potentia* so beschaffen ist, wird durch irgendein Agens *actu* so beschaffen, wenn es nicht von ihm etwas *formaliter* Vervollkommnendes empfängt; denn das Agens vervollkommnet niemals das Passum durch sich selbst, sondern durch etwas in das Passum Hineingesenktes. In unseren Falle ist es so, daß der Akt des Willens an sich, nämlich das Gott-Lieben, sich nur in passiver Potenz dazu befindet, übernatürlich zu sein, weshalb der Mensch Gott auch natürlich liebt. Wie sehr auch immer also der Wille effektiv vom Heiligen Geiste bewegt wird, niemals wird sein Akt übernatürlich und infolgedessen auch nicht verdienstlich sein, wenn dem Willen von Heiligen Geiste nicht ein Habitus aufgeprägt wird, der ihn *formaliter* vervollkommnet. Ob man diesen Habitus Caritas oder Gnade nennt, das spielt weiter keine Rolle<sup>372</sup>.

2. Der zweite Grund lautet: Wenn der Heilige Geist den Willen zum verdienstlichen Akt bewegt, so kann das entweder mit Hilfe des erkannten Objekts allein oder in der Weise geschehen, daß er den Willen auf das erkannte Objekt hin geneigt macht. Das erste scheidet aus; denn in der natürlichen Liebe, mit der Gott auf natürliche Weise geliebt wird, bewegt Gott den Willen nach Art des erkannten Objekts, und dennoch ist ein solcher Akt nicht *de condigno* verdienstlich. Andernfalls würde nämlich folgen, daß wir aus den reinen Naturkräften verdienen könnten, was pelagianisch ist. Auch das zweite scheidet aus; denn das von Gott in unserem Willen verursachte Wollen und Lieben wäre entweder dem Begriff und Wesen nach ganz und gar wie das Wollen und Lieben, das vom Willen ohne einen solchen Antrieb hervorzubringen ist oder nicht. Wäre es dem Begriff und Wesen nach dasselbe, dann wäre das eine genau so zu beurteilen wie das andere, d. h. wenn der eine Akt nicht verdienstlich ist, dann ist es der andere auch nicht. Wäre es jedoch dem Begriff und Wesen nach etwas anderes, dann entweder in Bezug auf das Wesen oder etwas Hinzugefügtes. Nicht in Bezug

rale. Sed omnis actus voluntatis, quantumcumque moveatur a spiritu sancto, nisi ipsa sit informata aliquo habitu supernaturali, est pure naturalis: ergo non est meritorius de condigno finis supernaturalis, qualis est beatitudo seu vita aeterna.« 21vb.

<sup>372</sup> »Maior patet ex iam dictis, minor probatur: quia nihil, quod est tale in potentia solum, fit actu tale per quodcumque agens, nisi recipiat ab eo aliquid formaliter perficiens; agens enim nunquam perficit passum secundum seipsum, sed secundum aliquid immissum in passum. Nunc est ita, quod actus voluntatis secundum se, puta diligere deum, est tantum in potentia passiva, ut sit supernaturalis, unde et naturaliter homo diligit deum. Ergo quantumcumque voluntas effective moveatur a spiritu sancto, nunquam erit actus eius supernaturalis et per consequens nec meritorius, nisi a spiritu sancto imprimatur voluntati aliquis habitus ipsam formaliter perficiens, sive ille habitus sit caritas vel gratia, quocumque nominetur, non est vis.« 21vb.

auf das Wesen des Aktes; denn wie das Sehen, das der Mensch von Natur aus besitzt, spezifisch dasselbe ist wie das, was der Blinde von Gott durch ein Wunder empfängt, so ist das Wollen, das der bloße Wille ohne Antrieb des Heiligen Geistes hervorbringt, in Bezug auf das Wesen des Aktes dem Begriff und Wesen nach dasselbe wie das, was er mit einem solchen Antrieb hervorbringt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den Grund für den Unterschied dieser Akte in etwas dem einen Akte Hinzugefügtem zu sehen, das ihm den Wert verleiht, verdienstlich zu sein, und jenes Hinzugefügte nennen wir den übernatürlichen Habitus, durch den der Akt des Willens mit dem Wert versehen wird, der in einem Verhältnis zum übernatürlichen Lohn steht<sup>373</sup>.

Mit einem Einwand gegen seine bisherigen Ausführungen, auf den Durandus eingeht, brauchen wir uns nicht näher zu beschäftigen; wir wenden uns gleich seiner Begründung des zweiten Teiles seiner These zu, der sich auf das *meritum de congruo* bezieht. Sofern es sich also um ein *de condigno* Verdienen des ewigen Lebens handelt, muß ein geschaffener Liebeshabitus im Willen angenommen werden. Wie steht es jedoch bezüglich des *meritum de congruo*? Durandus sagt: Handelt es sich bloß darum, das ewige Leben *de congruo* zu verdienen, dann braucht kein geschaffener Liebeshabitus angenommen zu werden. Zwei Gründe führt er dafür an:

1. Das *meritum de congruo* beruht nicht auf dem Wert des Werkes, so daß der Lohn schuldigerweise gegeben wird, sondern auf dem Maßstab dessen, der den Lohn gibt, damit der Lohn mehr aus Gnade als einer Schuld zufolge gegeben wird. Die Caritas wird

<sup>373</sup> »Secundo sic: Si spiritus sanctus movet voluntatem ad actum meritorium, hoc erit vel per modum obiecti cogniti solum vel per modum inclinantis voluntatem in obiectum cognitum. Non primo modo, quia in dilectione naturali, qua deus naturaliter diligitur, deus movet voluntatem per modum obiecti cogniti et tamen talis actus non est meritorius de condigno, alioquin sequeretur, quod possemus mereri ex puris naturalibus, quod est haeresis Pelagiana, quare etc. Nec secundo modo, quia velle et diligere causatum a deo in voluntate nostra aut esset omnino eiusdem rationis cum velle et diligere eliciendo a voluntate sine tali motione aut non. Si esset eiusdem rationis, idem esset iudicium de utroque, scilicet quod si unus actus non est meritorius, alius. . . Si vero sit alterius rationis, hoc potest esse vel quoad essentiam vel quoad aliquid additum. Non quoad essentiam actus, quia sicut est idem videre secundum speciem, quod habet homo a natura et. . . quod caecatus recipit a deo per miraculum, ita est velle eiusdem rationis, quod elicit voluntas nuda absque motione spiritus sancti et velle, quod elicit cum tali motione quoad essentiam actus. . . Restat ergo, quod non possit esse distinctio istorum actuum nisi per aliquid additum actui, quod dat actui valorem, quod sit meritorius, et illud additum dicimus habitum supernaturalem, quo actus voluntatis efficitur valoris proportionati ad praemium supernaturale, quare etc.« 21vb.

aber nur als geschaffener Habitus angenommen, um dem Werke Wert zu verleihen, wie es aus den oben dargelegten Gründen hervorgeht. Wenn es sich also nur um ein *meritum de congruo* in Bezug auf das ewige Leben handelt, ist es nicht nötig, die Caritas als geschaffenen Habitus anzunehmen<sup>374</sup>.

2. Ohne die Caritas kann man die Caritas *de congruo* verdienen, also auch das ewige Leben. Das Antecedens ist klar; denn die erste Caritas und die erste Gnade kann man *de congruo* verdienen. Zum Beweis des Consequens sagt Durandus: Beim *meritum de congruo* kommt nicht das Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn in Betracht, sondern die Freigebigkeit des Gebenden. So schenkt beispielsweise der König für eine ähnliche Tat *de congruo meriti* einmal ein Pferd und ein andermal eine Burg; in ähnlicher Weise kann also Gott für dieselbe Tat ohne die Caritas *de congruo* die Caritas gewissermaßen wie ein Pferd und das Paradies wie die Burg schenken. Ein solches Verdienst beruht nämlich völlig auf der göttlichen Akzeption, durch die Gott unsere Werke aus reiner Gnade als mit dem ewigen Leben zu belohnende akzeptierte<sup>375</sup>.

Damit schließt das Corpus der Quaestio; die Erwidernungen auf die entgegenstehenden Argumente können wir übergehen. Die Ausführungen des Durandus sind hier im Vergleich zu denen mancher anderer Theologen wohltuend übersichtlich, wenn auch der Autor die Probleme offenbar nicht so gründlich durchdacht und so ausführlich dargelegt hat wie in seinen späteren Abhandlungen über die gleichen Fragen. Im einzelnen wollen wir folgendes hervorheben:

1. Für das »reddere hominem deo carum« ist nach Durandus kein geschaffener Liebeshabitus erforderlich, weil dieser als *donum*

<sup>374</sup> »Patet ergo, quod, si contingat vitam aeternam mereri de condigno, necesse est ponere, quod caritas sit habitus creatus in voluntate. Si vero non contingat vitam aeternam mereri de condigno, sed solum de congruo, non oportet hoc ponere, cuius ratio est duplex. Prima, quia meritum de congruo non innititur valori operis, ut sic reddatur merces ex debito, sed innititur regulae numerantis, ut magis reddatur merces secundum gratiam quam secundum debitum. Sed caritas non ponitur habitus creatus, nisi ut det valorem operi, sicut patet ex rationibus supradictis; ergo si contingat solum mereri vitam aeternam de congruo, non oportet ponere caritatem esse habitum creatum.« 21vb.

<sup>375</sup> »Secunda talis est: Sine caritate convenit caritatem mereri de congruo, ergo etiam vitam aeternam. Antecedens patet, quia primam caritatem et primam gratiam de congruo (scil. meremur). Probatio consequentiae: quia in merito de congruo non attenditur proportio meriti ad praemium, sed liberalitas dantis, ut iam dictum est. Verbi gratia pro consimili actu rex dat de congruo meriti aliquando equum, aliquando castrum; ergo similiter pro eodem facto absque caritate potest deus de congruo dare caritatem tamquam equum. . . et paradisum tamquam castrum. Tale enim meritum totum consistet in acceptance divina, qua deus gratuite acceptaret opera nostra renumeranda vita aeterna.« 21vb–22ra.

*habituale* dem »*deo carum esse*« nicht vorausgeht, sondern folgt. Der geschaffene Liebeshabitus folgt aber auf das »*deo carum esse*« nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern auf Grund göttlicher Anordnung<sup>376</sup>.

2. Ein geschaffener Liebeshabitus ist auch nicht erforderlich, um das ewige Leben *de congruo* zu verdienen, weil es beim *meritum de congruo* nicht auf das Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn, sondern nur auf die Freigebigkeit des Belohnenden ankommt<sup>377</sup>.

3. Der geschaffene Liebeshabitus ist jedoch erforderlich, wenn es sich darum handelt, das ewige Leben *de condigno* zu verdienen, weil beim *meritum de condigno* Verdienst und Lohn in einem entsprechenden Verhältnis stehen müssen. Da der Lohn übernatürlich ist, muß also auch der verdienstliche Akt übernatürlich sein. Der Akt ist aber nur übernatürlich, wenn der übernatürliche Habitus den menschlichen Willen zum übernatürlichen Handeln befähigt. Ein bloßer Antrieb des Heiligen Geistes genügt nicht<sup>378</sup>.

4. Wie diese Übersicht zeigt, ist Durandus auf manche wichtige Frage nicht eingegangen. Er äußert sich z. B. nicht unmittelbar und näher über die Aktivität der Caritas beim verdienstlichen Akt und auch nicht über ihr Verhältnis als Mitursache zum daran ebenfalls beteiligten Willen. Wir wollen jedoch nicht übersehen, daß bei Durandus der Gedanke an die Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* anklingt<sup>379</sup>, und daß bei ihm in den Ausführungen über das Verdienst der Gedanke an das Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn und der Gedanke an die *acceptatio divina* eine Rolle spielen, auch wenn das, was er zu beidem sagt, noch nicht sonderlich differenziert ist. Der Widerspruch der Kommission von 1314 auch gegen seine Verdienstlehre<sup>380</sup> hat ihn dazu veranlaßt, diese noch weiter zu entwickeln und seine Thesen genauer zu formulieren. Nicht unerwähnt sei schließlich auch, daß die Handschrift Paris, nat. lat. 12330, einen sehr korrekten Text bietet.

*Quodlibet I, qq. 6 und 7*

Die Quodlibeta des Durandus haben literarkritisch kaum weniger Probleme aufgegeben als seine Sentenzenkommentare. J. Koch hat auch hier Klarheit gebracht<sup>381</sup>. Das Quodlibet, mit dem wir uns zu befassen haben, ist das erste, das Durandus in Avignon, und zwar im Advent 1314 disputiert hat<sup>382</sup>. Wie Koch zeigen konnte, ist es

<sup>376</sup> S. 109f.

<sup>377</sup> S. 114.

<sup>378</sup> S. 111 ff.

<sup>379</sup> S. 110.

<sup>380</sup> Vgl. Koch, *Durandus I*, 120.

<sup>381</sup> *A. a. O.*, 93 ff.

<sup>382</sup> *A. a. O.*, 121.

in engem Zusammenhang mit der Verurteilung von 1314 zu sehen und im großen und ganzen als ein Widerruf vor der Öffentlichkeit zu betrachten. Darüber hinaus gibt es uns Einblick in die Entwicklung des Durandus, dem die Urteile der Ordenskommission nicht nur auf Grund ihrer Autorität, sondern auch aus wissenschaftlichen Gründen Anlaß wurden, die Probleme und seine eigenen Thesen neu zu durchdenken<sup>383</sup>.

Die erste Quaestio, mit der wir uns hier zu beschäftigen haben, behandelt das Problem: „Utrum ad hoc, quod aliquis homo sit formaliter deo gratus vel carus, necessario sit ponere gratiam vel caritatem esse habitum creatum in anima“<sup>384</sup>. Die zweite Quaestio lautet: »Utrum necessarium sit ponere in nobis gratiam vel caritatem habitualement ad hoc, ut mereamur aliquid apud deum«<sup>385</sup>. Beide Fragen behandelt Durandus im Zusammenhang mit den »effectus divini pertinentes ad statum gratiae«; sie könnten ebenso gut in der dist. 17 des ersten Buches eines Sentenzenkommentares stehen.

Bei der an erster Stelle genannten Quaestio brauchen wir uns nicht weiter aufzuhalten. Sie bringt im wesentlichen das gleiche, was Durandus in seiner ersten Redaktion von I, 17 im ersten Teil der ersten Quaestio über die Notwendigkeit des geschaffenen Liebeshabitus zum »hominem deo carum reddere« ausgeführt hat. Lediglich der Begriff »formale« bzw. »formaliter« ist genauer erklärt, und die Anwendung der Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* im Hinblick auf die Verleihung der Caritas ist deutlicher herausgearbeitet<sup>386</sup>.

Von größerer Wichtigkeit ist die an zweiter Stelle genannte Quaestio: »Utrum necessarium sit ponere in nobis gratiam vel caritatem habitualement ad hoc, ut mereamur aliquid apud deum«. Nach einem negativen Argument führt Durandus<sup>387</sup> als entgegengesetztes sachlich ein Urteil der Kommission von 1314 an: Jeder Akt des Willens ohne die Gnade und die Caritas ist rein natürlich. Wenn also die Gnade nicht notwendig zum Verdienen ist, dann vertritt man die Ansicht, daß wir entweder aus den reinen Naturkräften verdienen können, was pelagianisch ist, oder daß wir überhaupt nichts verdienen können, was auch gegen den Glauben ist<sup>388</sup>. Wenn

<sup>383</sup> A. a. O., 121f.

<sup>384</sup> Vat. lat. 1075, fol. 5rb.

<sup>385</sup> 5vb.

<sup>386</sup> 5rb–5vb.

<sup>387</sup> Vgl. dazu Koch, *Durandus I*, 120.

<sup>388</sup> »In contrarium arguitur sic: quia omnis actus voluntatis sine gratia et caritate est pure naturalis; si igitur gratia non sit necessaria ad merendum, tenetur, quod vel ex puris naturalibus possumus mereri, quod est haeresis Pelagiana, vel quod nihil possumus mereri, quod iterum est contra fidem.« 5vb.

wir dieses Argument, in dem also das Urteil der Kommission enthalten ist, mit dem vergleichen, was Durandus in der ersten Redaktion von I, 17 gelehrt hat, müssen wir feststellen, daß dieses Urteil die Lehre des Durandus zumindest in ihrem Kern und Anliegen nicht trifft. Auf jeden Fall muß Durandus nun seine Auffassung so darlegen, daß er nicht so leicht mißverstanden werden kann. Er äußert sich in seiner Responsio zunächst über den Begriff des *meritum* und die Unterscheidung zwischen *meritum de congruo* und *meritum de condigno* und behandelt dann die Quaestio im Anschluß an die beiden Glieder der Unterscheidung<sup>389</sup>.

Durandus beginnt mit dem Begriff »meritum«: Verdienst, *meritum*, nennt man eine Handlung, für die demjenigen gegenüber, der handelt, die Verpflichtung, das *debitum*, entsteht, daß ihm etwas gegeben werde. Wie es nun ein doppeltes *debitum* gibt, so gibt es auch ein doppeltes *meritum*. Man spricht von einem *debitum de condigno*, wenn auf Grund der Natur und der Beschaffenheit des Werkes der Mensch würdig wird, daß ihm *ex iustitia* auf der Grundlage der Gleichheit zwischen Werk und Lohn nach gerechter Schätzung ein bestimmter Lohn gegeben wird. Ein *debitum de congruo* liegt vor, wenn auf Grund der Natur des Werkes ein solcher Lohn nicht geschuldet, sondern nur auf Grund der Freigebigkeit des Belohnenden gegeben wird. Auf das *debitum de condigno* bezieht sich das *meritum de condigno*, und dem *debitum de congruo* ist das *meritum de congruo* zugeordnet<sup>390</sup>.

Nach dieser Begriffserklärung sagt nun Durandus klar und unmißverständlich, daß nur zum *de congruo* Verdienen kein geschaffener Liebes- bzw. Gnadenhabitus in uns erforderlich ist. Und daß dazu keiner notwendig ist, geht daraus hervor, daß nach der Meinung aller der Sünder, der die Gnade noch nicht besitzt, durch Bußbetun die rechtfertigende Gnade verdient<sup>391</sup>. Es ist nämlich billig, also *congruum*, daß Gott einem, der die Güter der Natur Gottes wegen

<sup>389</sup> »Respondendo circa istam quaestionem est ponenda quaedam distinctio de merito et deinde pertractabitur quaestio secundum membra distinctionis.« 5vb.

<sup>390</sup> »Quantum ad primum notandum est, quod meritum dicatur actio, per quam ei, qui agit, efficitur debitum aliquid dari. Sicut est duplex debitum, ita est duplex meritum. Quoddam enim est debitum de condigno, quando ex natura et condicione operis efficitur homo dignus, ut ex iustitia sibi reddatur talis merces propter aequalitatem inter opus et mercedem secundum iustam aestimationem. Aliud est debitum de congruo, quando non debetur talis merces ex natura operis, sed redditur solum ex liberalitate dantis. . . . Meritum igitur de condigno respicit debitum primo modo dictum, meritum vero de congruo respicit debitum secundo modo dictum.« 5vb-6ra.

<sup>391</sup> »Hoc supposito dicendum, quod ad merendum solum de congruo non est necessarium ponere in nobis gratiam vel caritatem habitualement, quod patet, quia secundum omnes peccator carens gratia poenitendo meretur de congruo gratiam iustificantem.« 6ra.

gut gebraucht, die Güter der Gnade gibt<sup>392</sup>. Von diesem Gedanken aus kommt Durandus dann zu dem Schluß, daß Gott *de potentia absoluta* auch die Seligkeit unter ein solches Verdienst fallen lassen könnte<sup>393</sup>. Das Beispiel vom König, der für dieselbe Tat, wenn er will, ein Pferd oder eine Burg schenken kann, das wir aus der ersten Redaktion von I, 17 bereits kennen, wird in diesem Zusammenhang auch hier wieder angeführt. Schließlich weist Durandus zur Begründung seiner These erneut darauf hin, daß das *meritum de congruo* eben mehr auf der Freigebigkeit des Belohnenden als auf dem Wert des Werkes beruht. Für ein seiner Gattung und seinen Umständen nach gutes Werk die Seligkeit zu verleihen, für das jetzt die rechtfertigende Gnade verliehen wird, das überschreitet nicht, ja erreicht nicht einmal die Grenze der göttlichen Freigebigkeit; infolgedessen könnte *de potentia dei absoluta* die Seligkeit genau so unter das Verdienst eines solchen Werkes fallen wie jetzt die Gnade, und deshalb ist es eben nicht notwendig, wegen eines *meritum de congruo* einen geschaffenen Gnaden- oder Liebeshabitus in der Seele anzunehmen<sup>394</sup>. Wie übrigens Petrus de Palude hervorgehoben hat<sup>395</sup>, ist durch diese Auffassung keineswegs pelagianistischen Tendenzen Vorschub geleistet, sondern die Gnadenhaftigkeit um so stärker betont.

Beim *meritum de condigno* unterscheidet Durandus zwischen dem *meritum de condigno stricte et proprie sumptum* und dem *meritum de condigno large sumptum*<sup>396</sup>. Das *meritum de condigno* im strengen Sinne ist eine freiwillige Handlung, für die jemandem *ex iustitia* ein Lohn geschuldet wird, und zwar so, daß, wenn dieser Lohn nicht gegeben wird, derjenige, der zu belohnen hat, ungerecht handelt und einfachhin

<sup>392</sup> »Congruum enim est, ut bene utenti bonis naturae propter deum det deus bona gratiae.« 6ra.

<sup>393</sup> »...posset enim deus de potentia absoluta facere, quod gloria vel beatitudo caderet sub tali debito et merito.« 6ra.

<sup>394</sup> »Ratio autem omnium istorum est, quia meritum de congruo plus innititur liberalitati dantis quam valori operis; dare autem gloriam pro opere bono ex genere et circumstantiis, pro quo nunc datur gratia iustificans, non excedit, immo nec adaequatur liberalitatem divinam: ergo beatitudo vel gloria posset de potentia absoluta dei cadere sub merito talis operis, sicut nunc cadit gratia; et sic propter tale meritum non est necessarium ponere gratiam vel caritatem esse habitum creatum in anima.« 6ra.

<sup>395</sup> S. u. S. 133.

<sup>396</sup> »De merito autem de condigno est subdistinguendum, quia quoddam est meritum de condigno stricte et proprie sumptum (et aliud large).« 6ra. () fehlt im Text von Vat. lat. 1075; es handelt sich jedoch um eine Auslassung, die wir aus der dritten Redaktion von I, 17 (Lugduni 1563, p. 126a, und Vat. lat. 1072, fol. 50vb) ergänzen können, worin die entscheidenden Ausführungen dieser Quaestio des Quodlibet fast vollständig und wörtlich aufgenommen wurden.

und im eigentlichen Sinne ungerecht ist. Ein solches *meritum de condigno* gibt es zwischen Mensch und Mensch, nicht aber zwischen einem Menschen und Gott<sup>397</sup>. Was immer wir nämlich von Gott empfangen, ganz gleich, ob es sich dabei um die Gnade oder um die Seligkeit, um ein zeitliches oder um ein geistliches Gut handelt, das empfangen wir viel mehr und vornehmlicher aus der Freigebigkeit Gottes, als daß es uns aus der Verpflichtung auf Grund eines Werkes gegeben wird. Infolgedessen fällt ganz und gar nichts unter ein *meritum de condigno* im strengen und eigentlichen Sinne<sup>398</sup>. Die Eindringlichkeit, mit der Durandus hier seinen Standpunkt vertritt, könnte das persönliche Engagement verraten, in dem er denen gegenüber seine Sache verteidigt, die ihn angeklagt haben, weil sie sein Anliegen nicht richtig verstanden haben oder vielleicht auch nicht ohne weiteres verstehen wollten. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß sich ähnliche Ausführungen schon in der ersten Redaktion von II, 27 fanden, was II, 27 des Petrus de Palude nahelegt, der Durandus auch an jener Stelle zitiert<sup>399</sup> und dessen zweites Buch in etwa zur Rekonstruktion der ersten Redaktion des zweiten Buches des Durandus dient.

Wenn man, so fährt Durandus fort, weder den Göttern noch den Eltern nach Aristoteles etwas Gleichwertiges wiederzugeben vermag, so gilt das erst recht Gott gegenüber. Gott kann auf Grund eines Werkes, das wir getan haben, niemals in dem Sinne unser Schuldner werden, daß er, sofern er uns nicht das Geschuldete gäbe, ungerecht wäre<sup>400</sup>. Der Grund dafür liegt darin, sagt Durandus weiter, daß wir das, was wir sind und was wir haben, ob es sich nun um gute Habitus oder gute Akte handelt, aus der unverdient schenkenden und erhaltenden göttlichen Freigebigkeit besitzen. Und während z. B. Heinrich von Harcley die Ansicht vertritt, daß Gott, wenn er die Caritas geschaffen oder verliehen hat, auch notwendig dem die Caritas Besitzenden den ewigen Lohn geben

<sup>397</sup> » . . . meritum de condigno stricte et proprie sumptum est actio voluntaria, propter quam alicui debetur merces ex iustitia sic, quod, si non redditur, ille, ad quem pertinet reddere, iniuste facit et est simpliciter et proprie iniustus; et tale meritum de condigno meretur inter homines, sed non hominis ad deum.« 6ra.

<sup>398</sup> »Sed quidquid a deo accipimus, sive sit gratia sive gloria, bonum temporale sive spirituale . . . potius et principalius recipimus ex liberalitate dei, quam redditur ex debito operis; igitur nihil penitus cadit sub merito de condigno sic accepto.« 6ra.

<sup>399</sup> S. u. S. 134.

<sup>400</sup> »Sed nullus potest reddere deo aequalens dicente philosopho VIII. ethicorum, quod in his, quae sunt ad deos et ad parentes, impossibile est aequalens reddere; igitur multo minus est possibile, quod ex quocumque nostro opere deus fiat nobis debitor, ita ut, si non redderet debitum, esset iniustus.« 6ra–b.

müsse<sup>401</sup>, argumentiert Durandus: Weil niemand dadurch, daß er ein unverdientes Geschenk gegeben hat, dazu verpflichtet wird, noch mehr zu schenken, sondern viel mehr der Empfangende dem Schenkenden verpflichtet wird, darum wird aus den guten Habitus, den guten Akten oder Gewohnheiten, die uns von Gott geschenkt sind, Gott selbst in keiner Weise verpflichtet, uns auf Grund irgendeiner Gerechtigkeitspflicht noch etwas weiteres zu schenken, so daß er, sofern er es nicht schenken wollte, ungerecht wäre, sondern wir sind viel mehr Gott verpflichtet. Das Gegenteil davon zu denken oder zu sagen, wäre nach Durandus verwegen oder gotteslästerlich, weshalb Gott, wenn er einem im Stande der Gnade Gestorbenen nicht die Seligkeit gäbe, nichts Ungerechtes täte. Es wäre auch nicht ungerecht, wenn er einem die Seligkeit wegnähme, der sie schon besitzt. Dafür beruft sich Durandus auf Mt. 20, 15: »Ist es mir nicht erlaubt zu tun, was ich will . . .« und Job 1, 21: »Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen . . .« und betont nochmals, daß Gott durch ein Geschenk nicht *ex iustitia* zu weiteren Geschenken verpflichtet wird und das, was wir für unsere guten Werke von ihm erhalten, viel mehr und vornehmlicher uns aus seiner Freigebigkeit gegeben wird als auf Grund einer Verpflichtung gegenüber unserem Werk<sup>402</sup>.

Zum Schluß geht Durandus noch auf den Einwand ein, daß Gott zwar nicht durch eines unserer Werke unser Schuldner wird, wohl aber auf Grund seiner eigenen Verheißung, wie sie etwa in Jak. 1, 12 ausgesprochen ist: »Selig der Mann, der Versuchung erduldet; denn wenn er sich bewährt, wird er den Kranz des Lebens empfangen, den Gott denen versprochen hat, die ihn lieben«. Diesen Einwand läßt Durandus aus zwei Gründen nicht gelten. Erstens besagt eine göttliche Verheißung in der Heiligen Schrift

<sup>401</sup> S. 96f.

<sup>402</sup> »Causa autem huius est, quia id, quod sumus et quod habemus, sive sint habitus sive actus boni, totum est in nobis ex liberalitate divina gratis dante et conservante. Et quia ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, sed potius recipiens obligatur danti, ideo ex bonis habitibus et ex bonis actibus seu usibus nobis a deo datis deus non obligatur nobis ex aliquo debito iustitiae ad aliquid amplius dandum, ita quod, si nollet dare, esset iniustus, sed potius nos sumus deo obligati. Et sentire seu dicere oppositum esset temerarium et blasphemium, propter quod, si decedenti in gratia deus non daret gloriam, nihil iniustum faceret, et si habenti gloriam auferret eam, non esset iniustus. Quinimmo si conqueretur quis, posset ei deus dicere illud dictum evangelicum: an non licet mihi . . . Et ille, qui hoc pateretur, deberet dicere illud Iob primo: Dominus dedit, . . . Quia, cum omne bonum sit ex gratuito dono dei, ex hoc, quod deus dat quaedam, non obligatur ad dandum alia, ita ut non dando sit iniustus, et si quid pro bonis operibus nobis datur vel redditur, potius et principalius est ex libertate dei dantis quam ex debito nostri operis.« 6rb.

nicht irgendeine Verpflichtung, sondern sie bezeichnet lediglich eine Anordnung der göttlichen Freiheit, und zweitens braucht er seine These über das *meritum de condigno* auch durch den Hinweis auf die göttliche Verheißung nicht widerlegt zu sehen, weil das, was nicht aus Verdienst eines Werkes, sondern auf Grund der vorausgegangenen Verheißung verliehen wird, eben nicht, weil das Werk ein *meritum de condigno* ist, sondern nur oder vornehmlich der Verheißung wegen verliehen wird. Und so handelt es sich mit Rücksicht auf die göttliche Verheißung auch nicht um das *debitum*, von dem hier die Rede ist<sup>403</sup>. Ein *meritum de condigno* im strengen Sinne, so wie es Durandus definiert hat<sup>404</sup>, kann also der Mensch vor Gott nicht erreichen, und deshalb ist für ein solches *meritum*, da es dem Menschen einfachhin unmöglich ist, auch kein Liebeshabitus in uns erforderlich, ja wenn man ihn deshalb annähme, würde man ihn vergebens annehmen<sup>405</sup>.

Sprechen wir jedoch vom *meritum de condigno* im weiten Sinne und verstehen darunter eine gewisse Würdigkeit, die Gott auf Grund seiner Anordnung an unseren Werken fordert, wenn sie mit dem ewigen Lohn belohnt werden sollen, dann muß wegen eines solchen *meritum* in uns die habituelle Gnade oder Caritas angenommen werden. Das läßt sich biblisch begründen und durch rationale Überlegungen stützen<sup>406</sup>. Von den zahlreichen Zeugnissen aus der Heiligen Schrift nennt Durandus zwei: aus dem Alten Testament Ps. 83,12: »Gratiam et gloriam dabit dominus« und aus dem Neuen Testament Röm. 6,23: »Gratia autem dei vita aeterna . . .« In beiden Stellen ist nach Durandus ausgesprochen, daß nach gött-

<sup>403</sup> »Quod, si quis dicat, quamvis deus non constituatur debitor ex aliquo nostro opere, constituitur debitor ex sua promissione, quam exprimit scriptura sacra Iacobi primo: beatus vir etc., et sequitur: accipiet coronam vitae, quam repromisit deus diligentibus se, non valet propter duo: primum est, quia promissio divina in scripturis sacris non sonat in aliquam obligationem, sed insinuat meram dispositionem libertatis divinae; secundum est, quia, quod redditur non ex merito operis, sed ex promissione praecedente, non redditur ex merito operis de condigno, sed solum vel principaliter ex promissione, et ita non est illud debitum, de quo loquimur.« 6rb.

<sup>404</sup> S. 118f.

<sup>405</sup> »Et sic patet, quod meritum de condigno stricte et proprie acceptum . . . non est hominis ad deum, et ideo propter tale meritum, cum sit homini simpliciter impossibile, non est necesse in nobis ponere gratiam vel caritatem habitualement, et si poneretur, frustra poneretur.« 6rb.

<sup>406</sup> »Si autem loquamur de merito de condigno large sumpto pro quadam dignitate, quam deus ex sua ordinatione requirit in operibus nostris ad hoc, ut remunerentur vita aeterna, sit necessarium propter tale meritum ponere in nobis gratiam vel caritatem habitualement, et hoc patet auctoritatibus sacrae scripturae et rationali persuasione.« 6rb.

licher Anordnung die Gnade der Glorie vorausgeht, daß also die Glorie nur dem verliehen wird, der vorher die Gnade besaß, die vornehmlich zum Verdienen gegeben wird, wofür er sich auf 1 Kor. 15, 10 beruft: «... plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia dei mecum»<sup>407</sup>. Die »probabilis persuasio« ergibt sich aus dem Vergleich zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Seligkeit und dem, was zu jeder von beiden führt. Wie sich die übernatürliche Seligkeit zur natürlichen verhält, so verhält sich das, was zur übernatürlichen Seligkeit führt, zu dem, was zur natürlichen Seligkeit führt. Die übernatürliche Seligkeit übersteigt aber die natürliche, weil sie auf einem von Gott eingegossenen und nicht auf einem aus unseren Akten erworbenen Habitus beruht wie die natürliche Seligkeit. In ähnlicher Weise unterscheiden sich also die verdienstlichen Akte von den Akten, die uns zu einer natürlichen Seligkeit führen, weil sie aus Potenzen hervorgehen, die von einem übernatürlichen Habitus geformt sind. Dieser Habitus aber heißt Gnade oder Caritas, und deshalb ist zum Verdienen der Herrlichkeit oder Seligkeit auf Grund vernunftgemäßer göttlicher Anordnung die die Seele formende Gnade oder Caritas erforderlich<sup>408</sup>.

Danach faßt Durandus noch einmal seine Auffassung über die Notwendigkeit des geschaffenen Liebeshabitus für das *meritum de congruo*, für das *meritum de condigno* im strengen und das *meritum de condigno* im weiten Sinne zusammen, wie wir sie bereits ausführlich kennengelernt haben<sup>409</sup>. In dem Zusammenhang weist Durandus

<sup>407</sup> »Auctoritates sacrae scripturae, quamvis sint plures ad praesens, tamen adducentur duae tantum. Prima est veteris testamenti in psalmo, ubi dicitur, quod gratiam et gloriam dabit dominus; secunda est Rom. VI, ubi dicitur, quod gratia dei est vita aeterna. Ex quarum qualibet apparet secundum rationabilem intellectum, quod gratia praeit (so nach dem wörtlich in die dritte Redaktion von I, 17 übernommenen Text, Ed. Lyon 1563, fol. 47va und Vat. lat. 1072, fol. 51ra; Vat. lat. 1075 hat »ponit« statt »praeit«) gloriam secundum ordinationem divinam nec confertur gloria nisi prius habenti gratiam, quae tamen datur principaliter ad merendum secundum illud apostoli prima ad Cor. XV: plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia dei mecum.« 6rb-va.

<sup>408</sup> »Idem patet probabili persuasione tali: Sicut se habet beatitudo supernaturalis ad naturalem, sicut (richtig »sic«, wie es auch Lyon, fol. 47va und Vat. lat. 1072, fol. 122b haben) se habent illa adinvicem, quae perducunt ad utramque beatitudinem. Sed beatitudo supernaturalis excedit naturalem, quia est per habitum divinitus infusum, non ex nostris actibus acquisitum sicut beatitudo naturalis. Ergo similiter actus meritorii differunt ab actibus perducentibus nos ad beatitudinem naturalem, quia procedunt a potentiis informatis per aliquem habitum supernaturalem . . . ; hic autem habitus vocatur gratia vel caritas, quare ad merendum gloriam vel beatitudinem requiritur ex divina ordinatione rationabili gratia vel caritas informans animam.« 6va.

<sup>409</sup> 6va.

übrigens auch darauf hin<sup>410</sup>, daß seine Verdienstlehre durchaus der Tradition folgt und sich insbesondere eng an die Ausführungen des hl. Thomas von Aquin in S. Th. I/II, q. 114, a. 1, anschließt. In der Erwiderung auf das zweite *argumentum principale*, das, wie wir wissen, im Kern eine Stellungnahme der Kommission von 1314 zu seiner Verdienstlehre enthält, wehrt er sich noch einmal eindringlich gegen die Fehldeutungen, die man damals seinen Thesen gegeben hatte, vor allem gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Die Erwiderung selbst bringt uns jedoch nichts Neues<sup>411</sup>.

*I, 17 und II, 27 in der dritten Redaktion*

I, 17 nimmt in der dritten Redaktion des Sentenzenkommentares des Durandus einen viel größeren Raum ein als in der ersten. Die Auseinandersetzung um verschiedene seiner Thesen aus der ersten Redaktion hat darin zum Teil ausführlichen Niederschlag gefunden. Durandus behandelt die üblichen drei Problemkreise über die Notwendigkeit, die Vermehrung und die Verminderung der Caritas, schiebt aber noch manche andere Frage dazwischen. Uns interessieren die beiden ersten Quaestionen: »Utrum necessarium sit caritatem esse habitum creatum, ut homo sit deo carus« und: »Utrum necesse sit ponere gratiam habitualement ad merendum«<sup>412</sup>. II, 27 beziehen wir gleich mit ein, weil Durandus ausdrücklich darauf verweist und die dort erörterten Probleme nicht nur in engem Zusammenhang mit denen von I, 17 stehen, sondern die Ausführungen selbst sich auch nahtlos in I, 17 einfügen lassen, was nicht zuletzt daraus hervorgeht, daß Durandus in Quodlibet I, q. 7, einen großen Teil dessen, was er in II, 27 bietet, im Zusammenhang mit dem bringt, was er aus Quodlibet I, 7 in die letzte Fassung von I, 17 aufgenommen hat.

Was Koch vermerkt<sup>413</sup>, konnte unsere Untersuchung bestätigen: in die endgültige Redaktion von I, 17 und II, 27 hat Durandus weite Partien aus dem genannten Quodlibet übernommen. Die Texte, die wir aus Quodl. I, 7 zitiert haben, finden wir fast vollständig und wörtlich dort wieder. Es ist deshalb überflüssig, seine Gedanken aus I, 17 und II, 27 der dritten Redaktion ausführlich wiederzugeben. Es würde faktisch auf eine Wiederholung dessen hinauslaufen, was wir bereits analysiert haben. So beschränken wir

<sup>410</sup> Darauf hat auch Koch eigens aufmerksam gemacht: *Durandus I*, 121, Anm. 4.

<sup>411</sup> Vgl. 6va-b.

<sup>412</sup> Ed. Lyon 1563 (= L), fol. 46va-47vb; Vat. lat. 1072 (= V), fol. 49vb-51rb.

<sup>413</sup> *Durandus I*, 126, Anm. 21.

uns auf das, was in irgendeiner Form über das Quodlibet hinausgeht und für unseren Zusammenhang erwähnenswert ist. Auch das erschöpft sich jedoch in einer kurzen Bemerkung aus II, 27. Die Quaestio lautet: »Utrum habens gratiam possit mereri gloriam de condigno«<sup>414</sup>. Durandus verweist zunächst auf seine Unterscheidungen in Bezug auf das *meritum de condigno*, wie er sie in I, 17 dargelegt hat und behandelt dann in der Hauptsache das Problem der Kondignität unserer Verdienste fast wörtlich wie in Quodlibet I, 7<sup>415</sup>. Etwas ausführlicher als im Quodlibet äußert er sich dann einmal über die Eigenart des *meritum de condigno* im weiteren Sinne. Er sagt, dieses *meritum* liegt in der Mitte zwischen dem *meritum*, das einfachhin *de congruo* ist und vor dem Empfang der rechtfertigenden Gnade gegeben sein kann, und dem *meritum*, das einfachhin, also im strengen Sinne *de condigno* ist. Vergleicht man nun das *meritum de condigno* im weiteren Sinne mit dem *meritum simpliciter de congruo*, dann kann man es ein *meritum de condigno* nennen; vergleicht man es jedoch mit dem *meritum de condigno* im strengen Sinne, dann kann man es ein *meritum de congruo* nennen<sup>416</sup>.

Allgemein läßt sich sagen, daß in I, 17 und II, 27 der endgültigen Fassung vielleicht noch häufiger als im Quodlibet auf die Unterscheidung von *potentia dei ordinata* und *potentia dei absoluta* hingewiesen wird und auch der Begriff »acceptatio« häufigere Anwendung findet. Durandus äußert sich zu unseren Problemen im übrigen noch an etlichen anderen Stellen<sup>417</sup>, sagt jedoch dem bisher Dargelegten gegenüber dort sachlich nichts Neues.

### Zusammenfassung

1. Von den drei *loci classici* für die Akzeptations- und Verdienstlehre aus dem Werk des Durandus bietet die erste Redaktion von I, 17 einen sehr kurzen Text, der im Vergleich zu den späteren Ausführungen über die gleichen Probleme fast nur den Eindruck einer Skizze erweckt. Die größte Bedeutung haben Quodlibet I, qq. 6 und 7. Hier setzt sich Durandus mit seinen Gegnern ausein-

<sup>414</sup> L 152va; V 176rb.

<sup>415</sup> Vgl. die Texte von Anm. 398-402.

<sup>416</sup> »Et hoc meritum est medium inter meritum, quod est simpliciter de congruo et ante gratiam, et meritum, quod est simpliciter de condigno; et ideo comparatum ad utrumque potest dici utrumque: quia comparatum ad meritum ante gratiam potest dici de condigno, et comparatum ad meritum de condigno simpliciter potest dici de congruo.« L 153ra; V 177ra.

<sup>417</sup> II, d. 5, q. 3; d. 35, q. 2; d. 41, q. 1; d. 42, q. 2; III, d. 13, q. 1; d. 20, q. 1; d. 20, q. 2; d. 24, q. 3; IV, d. 15, q. 5; d. 16, q. 2.

ander, die ihn seiner Verdienstlehre wegen, wie er sie in der ersten Redaktion von I, 17 vorgetragen hat, angegriffen und verurteilt haben. Im Hinblick auf entstandene Mißverständnisse legt er seine Ansicht sehr ausführlich und eindringlich dar und entfaltet und präzisiert dabei vor allem seine Auffassung über das *meritum de condigno*. Wie sich aus *Petrus de Palude*, II Sent., dist. 27, schließen läßt, dürfte Durandus sich schon in der ersten Redaktion von II, 27 ausführlicher über das *meritum de condigno* geäußert haben als in der ersten Redaktion von I, 17<sup>418</sup>. Seine Ausführungen in den Quaestionen 6 und 7 des ersten Quodlibet finden sich fast wörtlich in I, 17 und II, 27 der dritten Redaktion seines Sentenzenkommentars. Was er dort über Quodlibet I, 6-7 hinaus oder anders sagt, ist für unsere Fragen kaum von Bedeutung.

2. Aus der Lehre des Durandus heben wir folgendes hervor:

a) Die Caritas ist nicht als notwendige Voraussetzung für das »*deo carum esse*« zu betrachten, sondern als dessen Folge, die zwar nicht mit absoluter Notwendigkeit, aber auf Grund göttlicher Anordnung eintritt<sup>419</sup>.

b) Ein geschaffener Liebeshabitus ist auch nicht für ein *meritum de congruo* erforderlich, weil es bei diesem nicht auf eine Entsprechung von Verdienst und Lohn, sondern einzig und allein auf die Freigebigkeit des Belohnenden ankommt<sup>420</sup>. Auch die Seligkeit könnte *de potentia dei absoluta* unter das *meritum de congruo* fallen<sup>421</sup>.

c) Während es sich bei dem unter a) und b) Gesagten um Thesen handelt, die Durandus nicht nur im Quodlibet und in der dritten Redaktion seines Sentenzenkommentares, sondern bereits in der ersten Redaktion von I, 17 klar vertreten hat, entnehmen wir seine endgültige und entfaltete Ansicht über das *meritum de condigno* erst dem Quodlibet bzw. den sich eng daran anschließenden I, 17 und II, 27 der dritten Redaktion seines Sentenzenkommentares. Durandus unterscheidet zwischen einem *meritum de condigno* im strengen und einem *meritum de condigno* im weiten Sinne. Ein *meritum de condigno* im strengen Sinne, das dann vorliegt, wenn für eine bestimmte Handlung *ex iustitia* ein bestimmter Lohn geschuldet wird, kann es nur zwischen Mensch und Mensch, nicht aber zwischen einem Menschen und Gott geben, weshalb man auch nicht davon sprechen kann, daß für den Menschen ein geschaffener Liebeshabitus notwendig ist, damit er *de condigno* im strengen Sinne verdienen könne. Für etwas, das einfachhin unmöglich ist, ein Hilfsmittel annehmen zu wollen, wäre sinnlos<sup>422</sup>. Unter dem

<sup>418</sup> S. u. S. 134.

<sup>419</sup> S. 109f.

<sup>420</sup> S. 113f.

<sup>421</sup> S. 118.

<sup>422</sup> S. 119ff.

*meritum de condigno* 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 Liebeshabitus notwendig<sup>423</sup>. Dieses *meritum de condigno* im weiten Sinne liegt in der Mitte zwischen dem einfachen *meritum de congruo* und dem strengen *meritum de condigno*. Im Vergleich zum einfachen *meritum de congruo* kann man es ein *meritum de condigno* nennen, im Vergleich zum strengen *meritum de condigno* kann man es als *meritum de congruo* bezeichnen<sup>424</sup>. Diese Charakterisierung geht von der Voraussetzung aus, daß mit dem *meritum de condigno* im weiten Sinne kein *debitum iustitiae* verbunden ist, daß also Gott niemals des Menschen Schuldner im eigentlichen Sinne werden kann<sup>425</sup>, sondern daß auch der Lohn, den Gott für ein in Verbindung mit der Caritas verrichtetes Werk gibt, letztlich auf seiner Freigebigkeit beruht. Das *debitum iustitiae* ist auch nicht dadurch gegeben, daß Gott für bestimmte Werke den Lohn des ewigen Lebens verheißen hat, weil eine göttliche Verheißung nicht eine Rechtspflicht Gottes begründet, sondern lediglich eine Anordnung der göttlichen Freigebigkeit zum Ausdruck bringt<sup>426</sup>.

d) Die göttliche Freigebigkeit wird von Durandus in seiner Verdienstlehre immer wieder betont. Daß sie auch beim *meritum de condigno* im weiten Sinne ihre Bedeutung behält, begründet Durandus spekulativ damit, daß, wie niemand durch ein Geschenk, das er gibt, verpflichtet wird, noch weitere Geschenke zu geben, Gott nicht verpflichtet ist, wenn er die Gnade gegeben hat, auch noch die Seligkeit zu schenken. Durandus sagt darüber hinaus ausdrücklich, 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<sup>427</sup>.

e) Ganz allgemein ist zu bemerken, daß Durandus vor allem im Quodlibet und in der dritten Redaktion des Sentenzenkommentares mit der Unterscheidung von *potentia dei absoluta* und *potentia dei ordinata* arbeitet und auch den Begriff »acceptatio« verwendet. Was wir schon nach der Untersuchung der ersten Redaktion von I, 17 festgestellt haben, gilt auch nach Untersuchung der späteren Texte: Durandus ist auf manche in diesem Zusammenhang wichtige Fragen nicht eingegangen. So hat er sich z. B. auch später nicht näher über die Art der Beteiligung der Caritas beim verdienstlichen Akt geäußert.

<sup>423</sup> S. 121f.<sup>424</sup> S. 124.<sup>425</sup> Vgl. S. 119ff.<sup>426</sup> S. 120f.<sup>427</sup> S. 119f.

3. Für das wichtigste halten wir das, was Durandus über die Kondignität unserer Verdienste lehrt, näherhin: daß er diese Kondignität ganz ausdrücklich einschränkt zu einem *de condigno secundum quid*, zu einer Kondignität im uneigentlichen Sinne. Wie weit Durandus in dieser Tendenz etwa von Duns Scotus beeinflußt ist, dürfte sich nicht ohne weiteres ausmachen lassen. Er beruft sich jedenfalls nirgends auf ihn. Gemeinsam mit Duns Scotus hat er auf jeden Fall die Konsequenz, mit der er die Uneigentlichkeit unserer Verdienste herausstellt. In der Begründung dieser Uneigentlichkeit weicht er jedoch von Duns Scotus ab. Duns Scotus lehnt die strenge Kondignität unserer Verdienste ab, weil nichts Geschaffenes an sich Gott in irgendeiner Weise zu etwas nötigen kann und auch die am verdienstlichen Akt beteiligte Caritas etwas Geschaffenes ist<sup>428</sup>. Dabei lehrt Duns Scotus ausdrücklich, daß die Caritas dem menschlichen Akt, an dem sie beteiligt ist, einen besonderen, übernatürlichen Wert verleiht. Da dieser Wert aber auch als übernatürlicher ein geschaffener Wert ist, liegt die *ratio meriti* letztlich in der Akzeptation durch Gott, der nach dem Zeugnis der Offenbarung, also *de potentia ordinata*, unsere Werke als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren will, wenn sie den Wert besitzen, den ihnen die bei ihnen mitwirkende Caritas verleiht. Durandus geht bei seiner Begründung der Uneigentlichkeit der Kondignität unserer Verdienste einfachhin von der Situation des schenkenden Gottes dem beschenkten Menschen gegenüber aus. Die Tatsache, daß er in diesem Zusammenhang immer wieder die göttliche Freigebigkeit betont, ist an sich theologisch zunächst nicht negativ zu beurteilen, wir glauben jedoch, daß dann im einzelnen der Wert der Gnade dabei zu kurz kommt. Durandus wertet die Gnade hier zwar nicht ausdrücklich ab, er bewertet sie aber nicht adäquat, wenn er zur Begründung dafür, daß der Besitz der Gnade nicht notwendig den Empfang der Seligkeit zur Folge hat, durch den Hinweis auf die unbedingte und unbedingbare göttliche Freigebigkeit gleichsam nur vom schenkenden Gott aus argumentiert, ohne zugleich dennoch den besonderen Wert der Gnade herauszustellen, sich vielmehr über den Wert der Gnade in diesem Zusammenhang faktisch ausschweigt. Während Duns Scotus also nicht nur von der absoluten Unabhängigkeit des göttlichen Willens spricht, sondern auch die Caritas als solche in ihrem seinsmäßigen Rang und Wert hervortreten läßt, diese als etwas Geschaffenes nur in das rechte Verhältnis zum allem Geschaffenen gegenüber absolut unabhängigen göttlichen Willen setzt, spricht Durandus nur von der absoluten Unabhängigkeit des gött-

<sup>428</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 222 ff.

lichen Willens. Duns Scotus behält den göttlichen Willen und seine Akte einerseits und die Caritas als Objekt dieser Akte andererseits zugleich im Blick, Durandus dagegen konzentriert sich nur auf den göttlichen Willen und seine Akte und übersieht dabei das Objekt dieser Akte, die Caritas, in ihrer Bedeutung an sich und damit auch für den verdienstlichen Akt. Diese inadäquate Bewertung der Caritas entspricht der zu Beginn dieser Zusammenfassung erwähnten Ansicht des Durandus, daß die Caritas *de potentia dei ordinata* nicht Voraussetzung der göttlichen Akzeptation, sondern erst deren Folge ist. Auch diese Auffassung wird der Bedeutung der Caritas nicht gerecht. Dieser Eindruck bleibt auch bestehen, wenn man berücksichtigt, daß Durandus an und für sich der Caritas eine formale Wirkung zuschreibt. Vor der Verleihung des *donum habituale caritatis* kann der Mensch *denominatione extrinseca* »deo carus« sein; hat er das *donum caritatis* erhalten, ist er *formaliter et denominatione extrinseca* »deo carus«<sup>429</sup>. Im Hintergrund dieser inadäquaten Beurteilung der Caritas dürfte übrigens wenigstens bis zu einem gewissen Grade die unzureichende Unterscheidung zwischen *carus* als »caritate formatus« und als Synonym für »acceptus ad vitam aeternam« stehen, ein Mangel, den wir häufig genug auch bei anderen Theologen feststellen.

4. Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß Durandus mit seiner These, Gott wäre nicht ungerecht, wenn er einem die Seligkeit Besitzenden diese wieder wegnähme, in die Akzeptationslehre ein gefährliches Element eingeführt hat, das, von Späteren überspitzt, einen wichtigen Bestandteil der negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation bildet, auf die wir noch öfter zu sprechen kommen werden. Auf das Verhältnis dieser und verwandter Ansichten zur scotischen Lehre von der nicht absolut notwendigen Akzeptation der Caritas werden wir ebenfalls noch eingehen müssen<sup>430</sup>.

## § 10 Petrus de Palude

Der Dominikaner Petrus de Palude lebte von etwa 1280 bis 1342, las 1309-1310 in Paris über die Sentenzen, erlangte 1314 die theologische Magisterwürde an der Universität Paris und lehrte dort bis 1317. Im Jahre 1314 gehörte er zu der Kommission, die Durandus de S. Porciano verurteilt hat. Nach 1317 bekleidete er höhere

<sup>429</sup> Vgl. Anm. 368.

<sup>430</sup> Auf die Fragwürdigkeit der Caritas- und Verdienstlehre des Durandus suchte u. a. auch C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 97f., hinzuweisen. Seine Kritik bezieht sich jedoch auf andere Punkte als die unsrige.

Ämter innerhalb des Ordens und der Kirche. Er hinterließ zahlreiche und umfangreiche Werke, die jedoch nur zum Teil gedruckt sind. Uns interessiert sein Sentenzenkommentar, der im allgemeinen hauptsächlich gegen Durandus gerichtet ist. Die Bücher III und IV sind mehrfach gedruckt, I und II nur handschriftlich erhalten. Trotz seiner Zugehörigkeit zum Dominikanerorden und seiner Gegnerschaft zu Durandus ist Petrus de Palude nicht in allen Stücken Anhänger des hl. Thomas von Aquin<sup>431</sup>. Wir haben uns im folgenden mit I, 17 und II, 26-27 zu befassen. Für das erste Buch liegt unserer Untersuchung die Handschrift 898 der Bibl. Mazarine von Paris zugrunde und für das zweite Buch der Codex Vat. lat. 1073.

*I Sent., dist. 17*

Petrus de Palude folgt in I, 17 der klassischen Einteilung in die zwei Hauptteile über die Notwendigkeit und über die Vermehrung der Gnade<sup>432</sup>. Der für uns einschlägige erste Hauptteil behandelt vier Fragen: 1. »Utrum necesse sit ponere caritatem esse aliquid creatum ad hoc, quod faciat hominem esse deo carum.« 2. »Utrum caritas sit necessaria propter solam acceptationem personae sine hoc, quod sit principium actus.« 3. »Utrum caritas sit necessaria propter supernaturalitatem actus.« 4. »Utrum caritas sit necessaria propter efficaciam merendi«<sup>433</sup>. Es geht also um die Magisterlehre, um die Aktivität der Caritas, um die Bedeutung der Caritas für die Übernatürlichkeit des Aktes und um die Bedeutung der Caritas für die Verdienstlichkeit des Aktes.

Die erste Frage, ob man einen geschaffenen Liebeshabitus annehmen müsse, damit dieser den Menschen Gott lieb mache, verneint Petrus de Palude, sofern man die geschaffene Caritas als *causa formalis* für notwendig hält, so daß der Mensch ohne diese Caritas nicht »deus carus« sein kann, wie er nicht weiß ohne die weiße Farbe sein kann. Er bejaht die Frage, wenn man die Caritas im Sinne einer *causa efficiens* versteht, insofern der Mensch durch die Caritas des ewigen Lebens würdig wird. Diese Bejahung erfolgt aber nur bedingt; denn Petrus de Palude läßt auch die Möglichkeit offen, daß jemand ohne die geschaffene Caritas »deus carus« bzw. »acceptus« sein kann<sup>434</sup>. Ausführlich und nicht wenig umständlich

<sup>431</sup> Vgl. J. Koch, *Durandus I*, 272 ff.; ders. in LThK<sup>1</sup> VIII, 173 f.; dort auch die wichtigsten bibliographischen Hinweise, die im allgemeinen auch heute weder überholt sind noch wesentlich zu ergänzen wären. Vgl. auch Stegmüller, *RS I*, 677.

<sup>432</sup> Vgl. die Übersicht in Paris, Bibl. Maz., 898, p. 188a.

<sup>433</sup> 188a, 189b, 190b, 191b.

<sup>434</sup> »Respondeo: dicendum, quod si ly propter dicat habitudinem causae formalis, ut sit sensus, caritas creata est necessaria ad esse carum sic, quod non potest homo esse

scheint Petrus de Palude - einige Jahre vor seiner Beteiligung an der Verurteilung des Durandus - hier auch bemüht zu sein, die These des Durandus von der Caritas als bedingte Folge, nicht als Voraussetzung des »*deus carus esse*« zu halten. Im übrigen behandelt er verschiedene Gedanken, die uns bei anderen Theologen in der Form der ausdrücklichen Auseinandersetzung mit den Argumenten für und wider die Magisterlehre begegnet sind, in dieser ersten Quaestio in freier Weise.

Die zweite Quaestio erörtert in der Hauptsache die Frage nach der Aktivität der Caritas. Petrus de Palude skizziert zwei Lehrmeinungen. Die erste spricht der Caritas jegliche Aktivität ab. Die Caritas dient nach ihr nur dazu, den Menschen, der sie besitzt, zu einem *subiectum carum* zu machen<sup>435</sup>. Die zweite Lehrmeinung vertritt hingegen die Auffassung, daß die Caritas sehr wohl auch an der Hervorbringung des verdienstlichen Aktes beteiligt ist<sup>436</sup>. Petrus de Palude führt fünf Gründe für diese Ansicht an und schließt das *corpus quaestionis* mit der Bemerkung, daß er diese zweite Meinung für die bessere hält<sup>437</sup>.

Gegenstand der dritten Quaestio ist die Bedeutung der Caritas für die Übernatürlichkeit des Aktes. Petrus de Palude sagt dazu u. a., daß zur Verursachung eines übernatürlichen Aktes vornehmlich eine dem Handelnden von einem übernatürlichen Handelnden eingeprägte Kraft erforderlich ist, worunter er nicht nur eine Bewegung, sondern etwas *habitualiter* Bleibendes versteht<sup>438</sup>. Den seinsmäßigen Unterschied des von der Caritas mit hervorgebrachten Aktes zum Akt des bloßen natürlichen Willens setzt Petrus de Palude als selbstverständlich voraus, äußert sich an dieser Stelle jedoch nicht näher darüber.

Auf die Frage, die uns interessiert, geht Petrus de Palude am ausführlichsten in der vierten Quaestio ein: »*Utrum caritas sit*

*carus deo sine caritate creata sicut nec albus sine albedine: sic non est necesse. Si autem ly propter dicat habitudinem causae efficientis, ut sit sensus, caritas creata est necessaria propter esse carum deo, quia per caritatem fit homo dignus vita aeterna, non tamen, quod non possit esse deo carus vel acceptus sine caritate, et sic est ponere caritatem.*« 188a.

<sup>435</sup> »... quod caritas non est necessaria propter actum, quia nihil omnino facit ad actum, sed solum facit subiectum carum ex caritate in voluntate.« 190a.

<sup>436</sup> »Alius modus dicendi est, quod caritas facit ad eliciendum actum meritorium...« 190a.

<sup>437</sup> »Et ideo videtur dicendum melius, quod caritas sit necessaria propter actus meritorios eliciendos et non solum propter agentem...« 190a.

<sup>438</sup> »Ergo... ad causandum actum supernaturalem principaliter requiritur virtus agentis impressa a supernaturali agente; virtus dico habitualiter manens et non solum motio ipsa.« 191a.

necessaria propter efficaciam merendi«<sup>439</sup>. Er bejaht diese Frage bezüglich des *meritum de condigno*<sup>440</sup>. Der Mensch kann durch irgendeinen Akt nur etwas *de condigno* verdienen, wenn sein Wille sowohl im Hinblick auf die Substanz als auch auf die *efficacia actus* vornehmlich aktives Prinzip eben dieses Aktes ist. Zu einem für das ewige Leben verdienstlichen Akt ist der Mensch jedoch nur durch die in ihm existierende geschaffene Caritas imstande<sup>441</sup>. Zur Begründung seiner Ansicht führt er weiter aus: Aus den reinen Naturkräften kann der Mensch aktives Prinzip des Aktes seiner Substanz nach und im Hinblick auf ein natürliches, nicht aber ein übernatürliches Ziel sein, wie es etwa Pelagius gelehrt hat. Deshalb muß der Mensch die *efficacia*, ein übernatürliches Ziel zu verdienen, von anderswoher haben. Wie aber nichts etwas tun kann, sofern es nicht *formaliter* das Prinzip, jenes zu tun, in sich hat, so kann es auch nicht wirksam handeln, wenn es nicht das Prinzip, wirksam zu handeln, besitzt. Da also nach dem Glauben Prinzip, Wurzel und *efficacia* zu verdienen die Caritas ist, kann unmöglich jemand aus sich einen verdienstlichen Akt hervorbringen, wenn er die Caritas nicht in sich hat, die das Prinzip des Verdienens ist<sup>442</sup>. Im folgenden scheidet Petrus de Palude die Möglichkeit, daß etwa der Heilige Geist selbst zusammen mit dem menschlichen Willen den verdienstlichen Akt hervorbringt, mit der Begründung aus, daß dann ja der Heilige Geist verdienen würde, was absurd ist. Das Verdienkönnen muß also im Menschen selbst liegen. Der vorliegende Text ist nicht ganz glatt, es geht aber doch deutlich genug daraus hervor, was gemeint ist: zum verdienstlichen Handeln muß sich die Caritas *formaliter et intrinsece* dem freien menschlichen Willen verbinden, auf den die Substanz des Verdienstes zurückgeht<sup>443</sup>. Wie schon zu

<sup>439</sup> 191b.

<sup>440</sup> »Dicendum, quod propter efficaciam meriti de condigno oportet ponere caritatem creatam . . .« 191b.

<sup>441</sup> »Homo non meretur aliquid de condigno per actum, nisi voluntas sit principium activum illius et principaliter quoad substantiam et efficaciam. Sed homo non potest hoc habere ex se respectu actus meritorii vitae aeternae nisi per caritatem creatam in eo existentem.« 191b.

<sup>442</sup> ». . . ex puris naturalibus potest esse homo principium actus quoad substantiam actus et finem naturalem, sed non supernaturalem, sicut dixit Pelagius. Ideo oportet, quod efficaciam merendi finem supernaturalem habeat aliunde. Sicut autem nihil potest agere aliquid, nisi in se formaliter habeat principium agendi illud, sic non potest efficaciter agere, nisi habeat principium efficaciter agendi . . . Cum igitur secundum fidem principium et radix et efficacia merendi sit caritas, impossibile est, quod ex se faciat actum meritorium ille, qui in se non habet caritatem, quae est principium merendi.« 192 a.

<sup>443</sup> »Si spiritus sanctus cum voluntate eliceret actum meritorium, tunc aut radix merendi et posse mereri ut mereri esset in spiritu sancto et sic spiritus sanctus mere-

Beginn der Quaestio betont Petrus de Palude auch hier, daß die Freiheit zur *ratio meriti* gehört<sup>444</sup>. Bevor er auf die *rationes principales* antwortet, macht er noch einen Versuch, mit Hilfe des bekannten Beispiels von den zwei Männern, die zusammen einen Kahn ziehen, das Zusammenwirken von Wille und Caritas zu erklären, ohne jedoch dabei Näheres über ihr Kausalitätsverhältnis zu sagen.

*II Sent., dist. 26–27*

Wie es häufig der Fall ist, werden auch bei Petrus de Palude im zweiten Buche Fragen behandelt, die in enger Beziehung zur Problematik der dist. 17 des ersten Buches stehen. Dem Kommentar des Petrus de Palude kommt insofern noch eine besondere Bedeutung zu, als er häufig Durandus zitiert und uns, was wir schon erwähnt haben, so die Möglichkeit bietet, wenigstens in einzelnen Stücken Einblick in die erste Redaktion des Durandus-Kommentars zum zweiten Buche zu erhalten, von der selbst uns heute keine Handschrift bekannt ist. Unserer Untersuchung liegt der Codex Vat. lat. 1073 zugrunde.

Die Quaestionen in II, 26 behandeln folgende Probleme: 1. »Utrum gratia sit aliquid creatum in anima.« 2. »Supposito quod sic: utrum differat a virtute.« 3. »Utrum sit in essentia animae sicut in subiecto.« 4. »De divisione gratiae per operantem et cooperantem.« Die Fragen in II, 27 lauten: 1. »Utrum habens gratiam mereatur gloriam de condigno.« 2. »An habens gratiam possit certitudinaliter cognoscere se habere eam.« 3. »Utrum gratia augeatur per quemlibet actum meritorium<sup>445</sup>. Von Bedeutung für unsere Untersuchung ist jeweils die erste Quaestio jeder Distinctio.

Die erste Quaestio von II, 26 bringt nicht allzu ausführlich im wesentlichen nichts anderes als die Problematik, die durch die berühmte These aus der Caritaslehre des Petrus Lombardus aufgeworfen wurde und vornehmlich in I, 17 behandelt wird. Erwähnenswert ist jedoch zunächst, daß Petrus de Palude, bevor er in Form von drei Thesen seine eigene Meinung vorträgt, eine *Opinio* bringt, die der Codex Vat. lat. 1073, fol. 108va, am Rand mit »d.« bezeichnet und die tatsächlich Durandus in der ersten Redaktion von I, 17 als »positio vera« mitteilt und näher begründet<sup>446</sup>. Duran-

retur . . . , absurdum est autem ponere in spiritu sancto meritum. Ergo oportet, quod in homine sit posse mereri, et formaliter et intrinsece caritatem inhaerentem ipsi libero arbitrio creato, a quo est substantia meriti . . . « 192a.

<sup>444</sup> »De qua tamen sciendum . . . , quod libertas est de ratione meriti.« 192a.

<sup>445</sup> Vgl. Vat. lat. 1073, fol. 108va und 113va.

<sup>446</sup> Paris, nat. lat. 12330, fol. 21rb–22ra; vgl. dazu S. 109ff.

dus scheint jedoch das gleiche Problem an der gleichen Stelle wie Petrus de Palude auch noch in der ersten Redaktion seines Kommentars zum zweiten Buche behandelt zu haben<sup>447</sup>. Ob Petrus de Palude sich hier auf I, 17 oder II, 26 der ersten Durandus-Redaktion bezieht, läßt sich deshalb nicht genau ausmachen. Erwähnenswert ist ferner eine Bemerkung des Petrus de Palude zum zweiten *argumentum principale*. Dieses lautet: Ein verdienstliches Werk hängt von der Gnade und dem freien Willen ab; wäre also die Gnade nicht etwas Geschaffenes in der Seele, dann erfolgte das Verdienen durch den bloßen freien Willen, und das wäre pelagianisch<sup>448</sup>. In der Erwiderung am Schluß der Quaestio zitiert Petrus de Palude zunächst eine fremde Ansicht: »Ad secundum secundi respondent«, die am Rand wieder als von Durandus stammend bezeichnet ist: Zum *meritum de condigno* ist die habituelle Gnade erforderlich, zum *meritum de congruo* dagegen die Gnade, welche in der *acceptatio divina* besteht, und so erfolgt das Verdienen in keiner Weise durch den bloßen freien Willen ohne Gnade, wie es Pelagius gelehrt hatte<sup>449</sup>. Petrus de Palude fügt dem hinzu: Das ist eine gute Antwort; denn wenn Gott ohne Habitus akzeptiert, dann geschieht beim Verdienst mehr von der Gnade Gottes her als von seiten des Menschen, als wenn er mit dem Habitus akzeptiert, wenn es sich dann auch weniger um ein *meritum de condigno* handelt<sup>450</sup>. Damit ist immerhin zugegeben, daß, sofern man die *ratio meriti* in der *acceptatio divina* sieht, die Gnadenhaftigkeit des Verdienens in besonderer Weise zur Geltung gebracht wird, was u. a. ja auch immer das grundsätzliche Anliegen des Duns Scotus war. Darüber hinaus ist diese Zustimmung des Petrus de Palude zu Durandus insofern beachtlich, als dessen Auffassung über das *meritum de condigno* und das *meritum de congruo* mit von der Kommission verurteilt wurde, zu der auch Petrus de Palude einige Jahre später gehörte<sup>451</sup>.

Die erste Quaestio von II, 27 beschäftigt sich ausführlich mit dem *meritum de condigno*. Petrus de Palude nennt im ersten Artikel

<sup>447</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, 192.

<sup>448</sup> »Opus meritorium dependet ex gratia et libero arbitrio; si ergo gratia non esset aliquid creatum in anima, contingeret mereri per solum liberum arbitrium, quod est error Pelagii, ergo etc.« Vat. lat. 1073, fol. 108va.

<sup>449</sup> »... quod ad meritum de condigno requiritur gratia habitualis; sed ad meritum de congruo requiritur gratia, quae est acceptatio divina: et ita nullo modo contingit mereri per solum liberum arbitrium sine gratia, ut dicebat Pelagius.« 109ra.

<sup>450</sup> »Et haec est bona responsio, quia plus esset de gratia dei in merito et minus ex parte hominis, si sine habitu deus acceptet quam si cum habitu, licet minus esset de merito condigni.« 109ra.

<sup>451</sup> Vgl. Koch, *Durandus I*, 120.

verschiedene Meinungen anderer, untersucht diese näher im zweiten und formuliert im dritten seine eigene Lehre. Im ersten Artikel läßt er auch wieder Durandus zu Wort kommen; wir erfahren jedoch im wesentlichen nichts anderes, als was wir von Durandus selbst im Quodlibet und in der letzten Redaktion seines Sentenzenkommentars gehört haben. Es verstärkt sich lediglich der Eindruck, daß Durandus sich schon in der ersten Redaktion von II, 27 und nicht erst im Quodlibet eingehender mit dem *meritum de condigno* befaßt hat, wenn er auch dort seinen Gedanken mit Rücksicht auf seine Verurteilung noch größere Klarheit gegeben und seine Thesen noch ausführlicher dargelegt haben mag<sup>452</sup>. In seiner Erörterung richtet Petrus de Palude das Hauptaugenmerk auf die Anwendung der Begriffe *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* in diesem Zusammenhang, was, worauf wir noch zurückkommen werden, für sein Verständnis des Begriffes *meritum de condigno* nicht ganz unwichtig ist. Seine eigene Auffassung legt Petrus de Palude in drei Thesen vor: 1. Durch die Gnade ist von seiten des Menschen ein *meritum de condigno* möglich. 2. Gott wird durch dieses *meritum*, auch wenn in gewisser Weise die Verpflichtung zu etwas Gutem daraus entsteht, dennoch nicht Schuldner des Geschöpfes. 3. Jene Kondignität des Verdienstes ist auf die *iustitia distributiva* und nicht auf die *iustitia commutativa* bezogen<sup>453</sup>.

Zur Begründung der ersten These führt Petrus de Palude aus: Ein Freund ist einfach dadurch, daß er zur Freundschaft angenommen wurde, würdig, daß ihm die Geheimnisse und die gemeinsamen Güter mitgeteilt werden, weil der Freund das andere Selbst ist; der Feind dagegen oder der Nichtfreund kann sich für die Freundschaft disponieren. Bevor er sie aber erlangt hat, kann er nicht jener Dinge würdig sein, die Freunden eigentümlich sind. Da also der Mensch durch die Gnade Freund Gottes wird, verdient er die Glorie *ex condigno*, weil er eben dadurch, daß er Freund Gottes ist, der Güter würdig ist, die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Das gilt jedoch nicht vom Sünder oder von einem Menschen in seinen rein natürlichen Eigenschaften und Kräften. Dieser kann sich aber für die Freundschaft disponieren, nicht allerdings *ex condigno* wie unter Menschen, wo einer gehalten ist, den andern zu lieben und infolge-

<sup>452</sup> Vgl. S. 118f.

<sup>453</sup> »Quantum ad tertium, quid tenendum, tria videnda sunt: primo quod tamen gratia esse meritum condigni ex parte hominis; secundo quod per istud meritum, etsi aliquo modo fiat boni debitum, non tamen fit deus creaturae debitor; tertio quod illa condignitas meriti pertinet ad iustitiam distributivam et non commutativam.« 115ra.

dessen, sofern jener ihn beleidigt hat, zu vergeben, vor allem wenn er sich bessern will. Gott aber ist nicht in der Weise verpflichtet zu lieben, aber auch nicht zu vergeben und zur Freundschaft aufzunehmen, weil sogar auch ein Mensch, der verpflichtet ist, alle zu lieben, nicht verpflichtet ist, einen Fremden und noch viel weniger einen Feind, wie immer er sich erweisen mag, zum vertrauten Umgang aufzunehmen, wenn er nicht will, auch wenn er guten Willens wäre<sup>454</sup>.

In der Begründung seiner zweiten These schließt sich Petrus de Palude einer im ersten Artikel zitierten *Opinio* an, daß das *meritum de condigno*, um das es hier geht, Gott auch nicht *ex opere operato* verpflichtet, weil wir, wie es Gott gegenüber der Fall ist, denjenigen, welchem wir nichts Gleichwertiges zu geben vermögen, erst recht nicht zum Schuldner machen können<sup>455</sup>. Das Abgehen von einer strengen Kondignität des menschlichen Verdienstes, das schon aus den bisherigen Äußerungen des Petrus de Palude deutlich wurde, kommt noch klarer im zweiten Argument für die zweite These zum Ausdruck, das er weitgehend Durandus<sup>456</sup> entlehnt hat. Petrus de Palude geht von dem Gedanken aus, daß die Tatsache, daß jemand etwas gibt, diesen nicht verpflichtet, noch mehr zu geben. Gott gibt nun dem Menschen alles, wodurch er verdient, sogar den Akt, den er *principaliter* wirkt. Auch Gott erwächst jedoch daraus keine weitere Verpflichtung. Petrus de Palude lehnt es sogar 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 nicht auch selbst wieder entbinden könne. In den göttlichen Verheißungen sieht Petrus de Palude mehr als in etwas anderem Voraussagen und Bezeugungen des göttlichen

<sup>454</sup> »Primum patet . . . , quia amicus ex hoc, quod est receptus ad amicitiam, dignus est, ut communicentur sibi secreta et communia bona, quia amicus est alter ipse. Inimicus vero vel non amicus potest se disponere ad amicitiam, sed ante ipsam non potest esse dignus illorum, quae sunt amicis propria. Cum igitur per gratiam homo sit amicus dei, meretur gloriam ex condigno, quia eo ipso dignus est bonis, quae praeparavit deus his, qui diligunt illum; non autem peccator aut qui est in puris naturalibus, sed potest se disponere ad amicitiam, non quidem ex condigno, sicut apud homines unus tenetur alium diligere et per consequens, si offenderit, remittere, maxime si vult emendare; deus autem sic non tenetur diligere, sed nec remittere nec ad amicitiam recipere, quia nec forte homo, qui tenetur omnes diligere, tenetur, nisi velit, extraneum et multo minus inimicum quantumcumque se exhibentem recipere ad familiaritatem, etiam si esset de bona voluntate.« 115ra.

<sup>455</sup> »Secundum patet, quia istud meritum non obligat deum neque ex opere operato, quia cui non possumus reddere aequivalens, multo minus ipsum facere debitorem, ut dictum est ab aliis in primo articulo.« 115ra.

<sup>456</sup> S. 119f.

Planes, von dem Gott, das will Petrus de Palude offenbar sagen, jedoch auch wieder abgehen könnte. Er schließt seine Argumentation mit der Bemerkung, daß Gott ohne Ungerechtigkeit einen Gerechten nicht retten und sogar zur *poena damni*, ja sogar zur *poena sensus* verdammen könne; denn wenn er, ohne ungerecht zu sein, einen Unschuldigen vernichten kann, was schlechter für ihn wäre, kann er ihm auch das Sein erhalten und den größten Schmerz auferlegen<sup>457</sup>. Daß diese Beweisführung theologisch keineswegs einwandfrei ist, liegt auf der Hand; sie läßt sich mit Rücksicht auf die Unwandelbarkeit Gottes nicht halten. Die Unwandelbarkeit Gottes verlangt nämlich, daß Gott zu den Verheißungen steht, die er gegeben hat. Scotischer Einfluß auf das Denken des Petrus de Palude kann, vielleicht über Durandus, in der Einschränkung der strengen Kondignität unserer Verdienste gegeben sein. Die Begründung, die Petrus de Palude für diese Einschränkung gibt, zeigt jedoch den großen Unterschied zu Duns Scotus. Dieser begründet die nicht strikte Kondignität der Verdienste auch des begnadeten Menschen mit dem »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«, lehrt aber niemals, daß Gott sich an eine Verheißung, die er gegeben hat, nicht zu halten brauche. Im Gegenteil, er hat sogar ausdrücklich gesagt, daß Gott zwar frei ist in der Aufstellung der Gesetze seiner Heilsökonomie, daß er aber, wenn er sie aufgestellt hat, dann auch selbst an sie gebunden ist<sup>458</sup>. Petrus de Palude hingegen bleibt uns die eigentliche Begründung seiner Ansicht schuldig. Den Vorwurf, der gegen Duns Scotus wiederholt, aber zu Unrecht, erhoben wurde, kann man Petrus de Palude nicht ersparen: daß er nämlich die Möglichkeit einer gewissen Willkür im göttlichen Verhalten den Menschen gegenüber lehre. Nicht unvermerkt darf im übrigen bleiben, daß Petrus de Palude in der Entwicklung seiner Gedanken erheblich weiter gegangen ist als Durandus. Petrus de Palude ist im Rahmen unserer Untersuchung der erste Theologe, bei dem sich unverkennbar und nicht nur mehr im Ansatz wie etwa bei Durandus faktisch jene negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation

<sup>457</sup> »Secundo, quia ex hoc ipso, quod homo dat, non tenetur plus dare; sed deus dat homini omnia, quibus meretur, etiam actum ipsum, quem principaliter operatur. Ergo ex hoc ipse non obligatur nec etiam ex promisso, quia nemo potest sibi legem imponere, a qua non liceat sibi recedere . . ., unde promissiones dei sunt magis quaedam praedictiones et protestationes propositi divini quam aliud. . . . Nihilominus sine iniustitia posset non salvare et etiam damnare poena damni iustum, et videtur quod et poena sensus, quia si sine iniustitia potest adnihilare innocentem, quod esset ei peius, multo magis servare sibi esse et dare sibi maximum dolorem.« 115ra.

<sup>458</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 89, v. a. die Bemerkung zur Lesart der Handschrift A (= Wien, nat. lat. 1423).

findet, auf die wir noch bei zahlreichen Theologen der Folgezeit stoßen werden.

Für die Begründung seiner dritten These verweist Petrus de Palude auf die Argumente der im ersten Artikel zitierten Meinungen, die das *meritum de condigno* dem Bereich der *iustitia distributiva* zuweisen<sup>459</sup>. Daß er das auch tut, unterstreicht sein Bemühen, die strenge Kondignität der Verdienstlichkeit unserer im Stande der Gnade verrichteten Werke herabzumindern; denn bei der *iustitia distributiva* geht es nicht so sehr wie bei der *iustitia commutativa* darum, daß für etwas Vorhandenes etwas möglichst gleichwertiges anderes gegeben wird.

### Zusammenfassung

1. Die Probleme, die vor allem im Anschluß an die scotische Akzeptationslehre zustimmend oder ablehnend von den einzelnen Theologen behandelt werden, spielen bei Petrus de Palude offensichtlich eine größere Rolle als etwa bei seinem Ordensgenossen Herveus Natalis, auch wenn er mit dem Begriff »acceptatio« kaum arbeitet.

2. Hervorgehoben zu werden verdient, daß Petrus de Palude der Ansicht den Vorzug gibt, die der Caritas beim verdienstlichen Akt selbst auch Aktivität zuspricht<sup>460</sup>. Eine genaue Klärung des Kausalitätsverhältnisses zwischen der Caritas und dem Willen, die beide zusammen am Zustandekommen des verdienstlichen Aktes beteiligt sein müssen, bleibt er schuldig. Das Moment der Freiheit des verdienstlichen Aktes wird von ihm besonders betont<sup>461</sup>.

3. Wichtig ist ferner, daß Petrus de Palude, wenn auch nicht so ausdrücklich in seinen Äußerungen, so doch der Sache nach kein *meritum de condigno* im strengen Sinne vertritt. Die Herabminderung der strengen Kondignität tritt bei ihm deutlicher in Erscheinung, als es sonst bei Theologen nichtscotistischer Prägung wohl üblich ist. Wenn wir ihn zu den Nichtscotisten zählen, wollen wir jedoch nicht in Abrede stellen, daß gewisse scotische Einflüsse in der Behandlung dieser Frage bei ihm angenommen werden können. Sie mögen über Durandus auf ihn wirksam geworden sein, dessen Meinung er sich trotz seiner bekannten Gegnerschaft zu ihm wenigstens bis zu einem gewissen Grade hier zu eigen gemacht hat. In einem entscheidenden

<sup>459</sup> 115ra.

<sup>460</sup> S. 130.

<sup>461</sup> S. 131f.

Punkt ist er sogar, und zwar in negativer Richtung, über Durandus hinausgegangen<sup>462</sup>. Auf die mangelhafte Begründung seiner Einschränkung der strengen Kondignität unserer Verdienste haben wir eigens aufmerksam gemacht<sup>463</sup>.

4. Wir haben darauf hingewiesen<sup>464</sup>, daß Durandus mit seiner These, Gott wäre nicht ungerecht, wenn er einem die Seligkeit Besitzenden diese wieder wegnähme, in die Akzeptationslehre ein gefährliches Element eingeführt hat. Was bei ihm nur mehr im Ansatz vorlag, tritt bei Petrus de Palude offen zutage. In seiner Überspitzung der genannten Durandus-These glauben wir einen entscheidenden Faktor der negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation sehen zu müssen, wie sie uns bei den Theologen der Folgezeit häufig begegnet. Nicht uninteressant ist dabei, daß wir im Zusammenhang mit der negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation im allgemeinen auch immer auf das Argument von der Möglichkeit der *annihilatio* treffen, das Petrus de Palude ebenfalls in diesem Zusammenhang verwendet<sup>465</sup>.

5. Anhangsweise sei noch vermerkt, daß Petrus de Palude in III Sent., dist. 19, wo er sich mit den Verdiensten Christi befaßt, auch auf den Unterschied zwischen einem *actus caritate formatus meritorius* und einem *actus non meritorius et non caritate formatus* zu sprechen kommt. Er lehnt einen spezifischen Unterschied ab, weil sonst der Mensch *per evidentiam* erkennen könnte, ob er die Caritas besitzt oder nicht<sup>466</sup>.

## § 11 Jacobus von Lausanne

Nachfolger des Petrus de Palude an der Pariser Universität war der vor allem als Prediger bedeutende Jacobus von Lausanne. Er kommentierte 1314–1315 in Paris die Sentenzen, wurde 1317 Magister der Theologie und starb 1322. Wie Petrus de Palude gehörte auch er 1314 zur Kommission gegen Durandus. Seine nur zum Teil gedruckten theologischen Werke sind wenig originell. Der Sentenzenkommentar ist nur handschriftlich erhalten und in der Hauptsache eine Kompilation aus Petrus de Palude und Durandus<sup>467</sup>.

<sup>462</sup> S. 138f. Zu Durandus vgl. S. 120.

<sup>463</sup> S. 136f.

<sup>464</sup> S. 128.

<sup>465</sup> S. 136.

<sup>466</sup> »... quod non differt (scil. actus caritatis meritorius) specie a non meritorio, quia aliter posset homo scire per evidentiam se habere caritatem . . .« Super tertium Sententiarum, dist. 19, q. 2; Parisiis 1517, fol. 97va.

<sup>467</sup> Vgl. J. Koch, *Durandus I*, 279ff.; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius II*; ders. in LThK<sup>1</sup> V, 259f.; Stegmüller, *RS I*, 386; J. B. Schneyer in LThK<sup>2</sup> V, 842 (hier auch neueste Literatur).

Wir benutzen den Codex lat. 1542 der Wiener Nationalbibliothek<sup>468</sup>.

Die Frage in I, 17 lautet bei Jacobus von Lausanne: »Utrum ad eliciendum actum caritatis meritoriae vel dilectionis requiritur habitus caritatis in voluntate«<sup>469</sup>. In der Behandlung des aufgeworfenen Problems finden wir Anklänge an Petrus de Palude, in der Hauptsache jedoch Lösungen und Argumente des Durandus in seiner noch relativ undifferenzierten ersten Redaktion von I, 17. Jacobus von Lausanne übernimmt Durandus ausgiebig und zum Teil sogar wörtlich. Das gilt sogar für die Auffassung, daß die Caritas nicht Voraussetzung, sondern in der gegebenen Heilsordnung Folge des »carus deo esse« ist, und für die von der Kommission, deren Mitglied auch Jacobus von Lausanne war, beanstandete These des Durandus über das *meritum de congruo*<sup>470</sup>. Im ganzen sind seine Ausführungen so, daß es sich erübrigt, weiter auf sie einzugehen.

## § 12 Rückblick

Wenn wir zunächst auf Heinrich von Harcley und die Dominikanertheologen zurückblicken, die wir untersucht haben, können wir folgendes feststellen: Bei *Heinrich von Harcley* ließ sich deutlich ein gewisser Einfluß des Duns Scotus und seiner Akzeptationslehre erkennen, ein tieferes Eindringen in die Grundgedanken dieser scotischen Theorie und ihre konsequente Durchführung haben wir jedoch in ähnlicher Weise vermißt wie bei den vorher behandelten Franziskanern. *Herveus Natalis* hat weder in seinem Sentenzenkommentar noch in seinen polemischen Schriften gegen Durandus etwas Nennenswertes zur Entwicklung des Problems beigetragen. Etwas ähnliches gilt auch bezüglich *Thomas Anglicus*. *Durandus*, in seinen Tendenzen möglicherweise bis zu einem gewissen Grade von Duns Scotus beeinflusst, zeigte im Ansatz schon in der ersten Redaktion von I, 17 und dann besonders in der erweiterten Ausarbeitung seiner Gedanken im *Quodlibet* und in der dritten Redaktion seines Sentenzenkommentars eine bemerkenswerte Eigenständigkeit, die jedoch nicht in jeder Hinsicht positiv zu beurteilen ist. Bei *Petrus de Palude* und *Jacobus von Lausanne* fällt auf, daß sie, obwohl sie beide

<sup>468</sup> Die Handschrift Wien, nat. lat. 1468 skizziert fol. 6rb–va nur ganz kurz Hauptpunkte der Magisterlehre und handelt ab fol. 6va ebenso knapp über die *augmentatio caritatis*.

<sup>469</sup> Wien, nat. lat. 1542, fol. 23rb.

<sup>470</sup> Darauf hat auch Koch schon hingewiesen; vgl. *Durandus I*, 284, Anm. 28.

mit zu der Kommission gehörten, die Durandus verurteilt hat, dennoch entscheidende Gedanken aus dessen Caritas- und Verdienstlehre übernahmen. Das gilt hinsichtlich der These des Durandus, daß die Caritas in der gegebenen Heilsordnung nicht Voraussetzung, sondern Folge des »*deo carum esse*« ist und weitgehend hinsichtlich der Verdienstlehre des Durandus, die Petrus de Palude sogar in einem Punkte in äußerst bedenklicher Weise überspitzt.

Wenn wir dann die bisher behandelten Theologen insgesamt einer kurzen Beurteilung unterziehen, verzichten wir selbstverständlich darauf, alle schon erwähnten Einzelheiten zu wiederholen; wir beschränken uns auf das Wichtigste. Danach sind wir eigentlich nur auf drei Theologen gestoßen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen: Petrus Aureoli, Durandus de S. Porciano und Petrus de Palude.

*Petrus Aureoli*, der sich ausdrücklich immer wieder in Gegensatz zu Duns Scotus stellt, hat in die Caritasvorstellung einen deutlichen anthropozentrisch-ethisch-praktischen, ja sogar psychologischen Akzent hineingebracht. Bei ihm fällt das starke moralische Interesse am Tun und in gewissem Maße auch die Betonung der Erfahrung des Gnadenstandes auf, und er gehört zu den Theologen, die für das Duns Scotus in seinen Überlegungen ständig leitende Axiom »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« offensichtlich kein rechtes Verständnis haben. Petrus Aureoli glaubt immer wieder dafür eintreten zu müssen, daß einem unter Beteiligung der Caritas gewirkten Akt mit Notwendigkeit der Lohn des ewigen Lebens gebührt, scheint aber dabei, wie wir gezeigt haben, zu übersehen, daß seinen Ausführungen gerade im Hinblick auf diese seine These die letzte Konsequenz fehlt. Die Bedeutung der *acceptatio divina* als *ratio meriti* hat Petrus Aureoli genau so wenig gesehen, wie sie auch die Duns Scotus gegenüber positiver eingestellten Theologen nicht herausgestellt haben.

*Durandus*, in seiner Tendenz, die strenge Kondignität der Verdienste auch des begnadeten Menschen zu einer bloßen Kondignität im weiten Sinne, also zu einer uneigentlichen Kondignität einzuschränken, vielleicht von Duns Scotus beeinflusst, unterscheidet sich von diesem jedoch in der Begründung dieser Einschränkung. Durch seine allzu einseitige Betonung der unbedingten und unbedingbaren Freigebigkeit Gottes und der damit verbundenen inadäquaten Bewertung der Caritas in sich und in ihrer Bedeutung für den verdienstlichen Akt dürfte er späteren nominalistischen Tendenzen gewissen Vorschub geleistet haben. Zu welch bedenklichen Über-

spitzungen seine Gedanken schon in seinem unmittelbaren Einflußbereich geführt haben, konnten wir an *Petrus de Palude* sehen, der ja nicht einmal zu seinen eigentlichen Anhängern zu zählen ist. Petrus de Palude verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil er im Rahmen unserer Untersuchung der erste Theologe ist, bei dem eine negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation deutlich eingesetzt hat. In der Begründung der Kondignitätsauffassung liegt unseres Erachtens der schwache Punkt der Verdienstlehre des Durandus. Die inadäquate Bewertung der Caritas, die im Zusammenhang mit seiner Kondignitätsauffassung steht, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er *de potentia dei ordinata* in der Caritas nicht die besondere Voraussetzung der göttlichen Akzeptation, sondern deren Folge sieht. Der Kritik an der Grundtendenz seiner Verdienstlehre, insofern diese nämlich auf die absolute Unabhängigkeit Gottes zielt, möchten wir nicht schlechthin zustimmen, weil dieser Kritik, die sich schon sehr bald bei den Zeitgenossen des Durandus zeigte, theologische Voreingenommenheiten zugrundeliegen, die zwar bis heute nicht verschwunden sind, die sich aber dennoch nicht hinreichend begründen lassen, was wir im Zusammenhang mit der scotischen Akzeptationslehre gezeigt zu haben glauben. Fragwürdig und gefährlich wurde diese Tendenz bei Durandus, weil er ihr einseitig folgte und, wie erwähnt, die Caritas dabei in ihrem Wert und in ihrer Bedeutung übersah.

Im ganzen ist etwas nicht zu übersehen, das für die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre nicht ohne Bedeutung ist: bei keinem der Theologen aus der Zeit um und unmittelbar nach Duns Scotus, die wir hier untersucht und die sich in irgendeiner Form scotische Gedanken oder auch nur Begriffe zu eigen gemacht haben, ist auch nur annähernd vergleichbar etwas von der Konzeption, der Klarheit der Begriffe und der Konsequenz der Durchführung der Gedanken festzustellen, wie wir es bei Duns Scotus selbst kennen gelernt haben. Da es sich bei der scotischen Akzeptationslehre jedoch um einen Versuch handelt, schwierige theologische Sachverhalte zu klären, bei dem alle Elemente sorgfältig beachtet und aufeinander abgestimmt bleiben müssen, wenn das Ganze in allen Stücken theologisch richtig bleiben soll, braucht man sich nicht zu wundern, wenn ein nur oberflächliches Aufgreifen nur einzelner scotischer Gedanken zu einer in mancher Hinsicht gefährlichen Entwicklung führt. Man hat nicht selten den Eindruck, daß diese Theologen Duns Scotus gar nicht im notwendigen Maße verstanden haben, daß sie teilweise mit Gedanken arbeiten, deren Herkunft und deren Verknüpftsein sie nicht kennen

oder worüber sie sich zumindest nicht genügend Rechenschaft geben. Die Akzeptationslehre ist bei Duns Scotus vor allem in die Gotteslehre eingebaut und im Letzten auch nur von der Gotteslehre her zu verstehen. Herausgelöst aus dem Gesamtgefüge, in das sie hineingehören und wofür sie auch konzipiert sind, können seine Gedanken leicht ihre Überzeugungskraft, mitunter sogar ihre Berechtigung verlieren.

## Zweites Kapitel

### Scotisten im engeren und weiteren Sinne

Die zweite Gruppe der Theologen des 14. Jahrhunderts, die wir zu untersuchen haben, umfaßt die Scotisten, wobei wir darauf verzichten, zwischen reinen Scotisten und nominalistisch beeinflussten Autoren zu unterscheiden, weil es sich herausgestellt hat, daß dieser Unterschied bei Berücksichtigung aller Probleme kaum exakt zu machen ist. Wir legen unserer Einteilung mehr chronologische Gesichtspunkte zugrunde. Wir behandeln zunächst unmittelbare Schüler des Duns Scotus und danach sonstige Scotisten.

#### I. UNMITTELBARE SCHÜLER DES DUNS SCOTUS

Von den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus kommen in Frage: Hugo de Novo Castro, Johannes de Bassolis, Antonius Andreas, Franciscus de Mayronis, Anfred Gonteri und Petrus de Aquila. Wilhelm von Alnwick, der an sich auch in diese Reihe gehörte, fällt für unsere Untersuchung weg, weil er sich mit den Problemen, um die es uns geht, nicht weiter befaßt hat. Er erörtert nach der uns zur Verfügung stehenden Handschrift nicht alle sonst üblichen Quaestionen. In I, 17 handelt er nur über die Vermehrbarkeit der Caritas<sup>1</sup>, die Quaestionenauswahl zum zweiten Buch ist noch knapper als die zum ersten und enthält nichts Einschlägiges für uns; ebenfalls unergiebig sind zwei Quaestionen aus dem dritten Buch: »Utrum praeter caritatem infusam sit necesse ponere caritatem *acquisitam*«<sup>2</sup> und: »Utrum caritas infusa sit unus habitus secundum speciem specialissimam«<sup>3</sup>. Hugo de Novo Castro haben wir in diese Reihe mit aufgenommen, obwohl nicht ganz sicher feststeht, daß er unmittelbarer Schüler des Duns Scotus war.

<sup>1</sup> »Circa 17. dist. quaero, utrum caritas vel aliqua forma possit augeri secundum essentiam.« Assisi, Bibl. Comm., 172, fol. 57v–59r.

<sup>2</sup> 81r–v.

<sup>3</sup> 81v–82v.

## § 13 Hugo de Novo Castro

Über Hugo de Novo Castro sind wir im allgemeinen nur recht mangelhaft unterrichtet. Die wichtigsten bisherigen Forschungsergebnisse über sein Leben und seine Werke hat L. Amorós zusammengetragen, er ist jüngst von V. Heynck ergänzt und weitergeführt worden<sup>4</sup>. Nach Amorós stammt Hugo nicht aus England, wie man vor allem im Anschluß an Wadding angenommen hatte, sondern aus dem deutschen Sprachraum<sup>5</sup>. Daß Hugo unmittelbarer Scotuschüler war, ist zwar nicht absolut sicher, aber sehr wahrscheinlich. Er gilt im allgemeinen als so treuer Anhänger und Kenner des Duns Scotus, daß man in ihm mehr als einen bloßen Leser seiner Schriften sieht. Wir reihen Hugo de Novo Castro unter die unmittelbaren Schüler des Duns Scotus ein, ohne jedoch damit irgendeine Entscheidung treffen zu wollen. Hugos Bild und Name befanden sich auch unter denen der vierzehn scotustreuen Lehrer am alten Scotusgrab in Köln. Als Abfassungszeit für seinen Sentenzenkommentar wird bis jetzt die Zeit zwischen 1307 und 1317 angenommen; er hat die Sentenzen in Paris kommentiert<sup>6</sup>. 1322 wurde Hugo Magister der Theologie und nahm offenbar als Mag. Reg. der Pariser Ordenshochschule am Kapitel von Perugia im Jahre 1322 teil<sup>7</sup>. Hugo de Novo Castro war auch Doctor der Rechte<sup>8</sup>. Wann er gestorben ist, wissen wir nicht.

Die Sentenzen hat Hugo in der Bücherfolge I, II, IV und III kommentiert. Auffallend ist die Verschiedenheit in der Redaktion der vier Bücher. Mit einer gewissen Sicherheit nimmt Amorós eine zweite Redaktion von II und III an, ob auch von I und IV eine zweite Redaktion vorliegt, ist nach ihm nicht zu sagen<sup>9</sup>. Im allgemeinen gilt Hugo als nahezu skrupelhaft treuer Scotist, er bringt aber dabei auch persönliche Argumente und selbständige Fragestellungen, was uns auch die Texte zeigen werden, die wir zu untersuchen haben. Er wendet sich gegen Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, der bei ihm »Doctor Subtilis« genannt wird, gegen

<sup>4</sup> *Hugo von Novo Castro O. F. M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen.* FranzStud 20 (1933) 177-222; hier auch die einschlägige Literatur. Vgl. auch A. Emmen in LThK<sup>2</sup> V, 515f. Zu V. Heynck s. u.

<sup>5</sup> Eine Stelle aus I Sent., dist. 25, q. 1, spricht dafür. Vgl. *a. a. O.*, 178f.

<sup>6</sup> *A. a. O.*, 183. V. Heynck hält es für wahrscheinlich, daß der Sentenzenkommentar vor 1312/1313 entstanden ist. Der gewöhnlich angeführte terminus ante quem 1317 beruht nach ihm offenbar auf einer falschen Angabe (Druckfehler?) bei Sbaralea. Vgl.: *Der Scotist Hugo de Novo Castro OFM.* FranzStud 43 (1961) 244-270, bes. 257.

<sup>7</sup> Amorós, *a. a. O.*, 180f.

<sup>8</sup> Vgl. das Incipit von »De victoria Christi« im Clm 18779.

<sup>9</sup> Amorós, *a. a. O.*, 184ff.

Durandus, Gottfried von Fontaine, Ägidius von Rom und Jacobus von Viterbo. Von Wilhelm von Vaurouillon wird Hugo ausgiebig zitiert.

Wir haben uns mit I Sent., dist. 17, q. 1 und II Sent., dist. 27, q. 2 zu befassen. Für I, 17 steht uns die Handschrift Paris, nat. lat. 15864, zur Verfügung. Im Hinblick auf das Problem der doppelten Redaktion ist es vielleicht nicht uninteressant, daß die sieben Quaestionen von I, 17 in dieser Handschrift, die man anscheinend nicht mit Sicherheit einer bestimmten Redaktion zuweisen konnte<sup>10</sup>, genau so lauten wie in der Handschrift Florenz, Laur., Plut. 30 dext. 2, fol. 29va–33ra, die als zweite Redaktion gekennzeichnet wird<sup>11</sup>. Für II, 27 benutzen wir Vat. lat. 984 und Florenz, Bibl. Naz., Conv. sopp. A III, 641. Auch von diesen beiden Handschriften ist die erste bei Stegmüller nicht näher gekennzeichnet, während die zweite als *redactio secunda* vermerkt ist. Es stellte sich heraus, daß beide Handschriften in den von uns untersuchten Texten nicht mehr voneinander abweichen, als es normalerweise bei verschiedenen Handschriften derselben Redaktion der Fall ist.

*I Sent., dist. 17, q. 1*

Die Fragen in I, 17 lauten: 1. »Utrum gratia et caritas sint idem re«<sup>12</sup>. 2. »Utrum caritas intendatur in se et in sua natura«<sup>13</sup>. 3. »Utrum, quando caritas augeatur, nihil minor praecedens corrumpatur«<sup>14</sup>. 4. »Utrum caritas augeatur per adventum novae partis realis«<sup>15</sup>. 5. »Utrum caritas habeat terminum infinitum«<sup>16</sup>. 6. »Utrum caritas viatoris possit esse aequalis caritate comprehensoris«<sup>17</sup>. 7. »Utrum caritas possit minui cum effectu«<sup>18</sup>.

Ein Vergleich dieser Quaestionenübersicht mit den Fragestellungen des Duns Scotus in der Lectura prima, der Reportatio Parisiensis und der Ordinatio zeigt, daß Hugo im Aufbau von I, 17 sehr stark von Duns Scotus abweicht. Wir haben uns hier lediglich mit der ersten Quaestio Hugos zu befassen. Sie nimmt im Rahmen seiner gesamten Ausführungen keinen großen Raum ein und ist auch für unsere Fragen nicht sonderlich ergiebig. Hugo fragt nach der Identität von *gratia* und *caritas* und bejaht diese. Bei einem der Gründe, die er dafür anführt, berührt er auch kurz Dinge, die unser Thema betreffen. Um die Identität von *gratia* und *caritas* zu beweisen, vergleicht Hugo die Caritas mit der Wärme. Wie die Wärme sowohl das Sein wie das Handeln verleiht, auch wenn man der

<sup>10</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, 366.

<sup>11</sup> Stegmüller, *a. a. O.* und Amorós, *a. a. O.*, 204f.

<sup>12</sup> Paris, nat. lat. 15864, fol. 21va.

<sup>14</sup> 22rb.

<sup>15</sup> 22vb.

<sup>16</sup> 23rb.

<sup>17</sup> 23va.

<sup>13</sup> 22ra.

<sup>18</sup> 23vb.

Ansicht sein mag, daß sie nach einer gewissen Ordnung früher das Sein als das Handeln verleiht, so kann man die Caritas, insofern sie das »esse gratum deo« verleiht, »gratia« nennen, und insofern sie das Handeln verleiht, heißt sie im eigentlichen Sinne »caritas«, was ein gewisses zur Gottesliebe Geneigtmachendes besagt. Deshalb sagen die Kirchenväter alles, was sie von der Gnade aussagen, auch von der Caritas aus<sup>19</sup>. Im Anschluß daran weist Hugo noch darauf hin, daß es zwei Arten von göttlicher Akzeption des Menschen gibt: eine *acceptatio de congruo* und eine *acceptatio de condigno*. Die *acceptatio de congruo* ist die Voraussetzung für die Eingießung der Caritas, und die *acceptatio de condigno* wird von der Caritas bewirkt<sup>20</sup>.

Der Ertrag aus I, 17 ist nicht groß. Immerhin sind zwei Aussagen darin enthalten, die zwar nichts Neues darstellen, aber doch etwa im Hinblick auf Durandus nicht unwichtig sind. Das aktive Moment der Caritas ist genau so deutlich ausgesprochen wie das essentielle (die Caritas verleiht Sein und Handeln), und die Caritas ist klar als Voraussetzung und nicht als Folge der speziellen göttlichen Akzeption bezeichnet. Nicht uninteressant ist darüber hinaus, daß Hugo, während man sonst im allgemeinen nur von einem *meritum* bzw. *debitum de congruo* und *de condigno* spricht, auch zwischen einer *acceptatio de congruo* und *de condigno* unterscheidet.

*II Sent., dist. 27, q. 2*

Wichtiger als I, 17 ist für uns II, 27, 2. Die Frage lautet: „Utrum habens gratiam possit mereri de condigno vitam aeternam per actus virtuosos“<sup>21</sup>. Hugo teilt das *corpus quaestionis* in drei Artikel. Im ersten Artikel klärt er die Begriffe *meritum de condigno* und *meritum de congruo*, im zweiten setzt er sich mit der Auffassung des Durandus auseinander und im dritten legt er seine eigene Lehre dar.

Die Begriffserklärung entspricht der, die etwa auch Durandus gegeben hat: beim *meritum de condigno* besteht eine *aequalitas* zwischen *meritum* und *praemium*, beim *meritum de congruo* ist diese *aequalitas* nicht gegeben, hier liegt das Hauptgewicht auf der *liberalitas dantis*<sup>22</sup>. Die

<sup>19</sup> »... sicut calor dat esse et dat operari, licet prius ordine quodam intelligatur dare esse quam operari, et ideo caritas, in quantum dat esse gratum deo, potest dici gratia, in quantum vero dat operari et dicitur proprie caritas, quae dicit quoddam inclinativum ad deum diligendum etc. Unde omnia, quae dicuntur de gratia, dicuntur etiam de caritate a sanctis ...« 21vb.

<sup>20</sup> »Est etiam advertendum, quod duplex est acceptatio hominis a deo: una est de congruo et illam praesupponit infusio ... caritatis, alia est de condigno et istam facit caritas.« 21vb.

<sup>21</sup> Vat. lat. 984 (= V), fol. 120rb; Florenz, Bibl. Naz., A III 641 (= F), fol. 87vb.

<sup>22</sup> V 120va; F 87vb.

bekannte Ansicht des Durandus wird vereinfacht, d. h. vor allem ohne die Unterscheidung von *meritum de condigno* im strengen und im weiten Sinne, aber im Prinzip richtig wiedergegeben. Die Behauptung, daß der Mensch durch einen Tugendakt zusammen mit der Gnade bei Gott die Seligkeit nicht *de condigno* verdienen kann, sagt Hugo, kann unter dreifachem Gesichtspunkt erfolgen: entweder weil ein solcher Akt einfachhin nicht *de condigno* verdienstlich ist, oder, wenn er *de condigno* verdienstlich ist, dann jedoch nicht vor Gott, oder schließlich, wenn er vor Gott verdienstlich ist, dann dennoch nicht *de condigno* verdienstlich für die Seligkeit<sup>23</sup>. Der erste Gesichtspunkt scheidet nach Hugo aus, weil auch nach der von ihm bekämpften Ansicht das *meritum de condigno* sich auf den Wert der betreffenden Handlung stützt, aber jede Tugend und ihr Akt inneren Wert besitzt, weshalb der Tugend und ihrem Akt *ex natura rei* gemäß dem Wert ihrer selbst ein *meritum de condigno* entspricht<sup>24</sup>. Man kann weiter auch nicht sagen, daß ein solches Werk zwar *ex natura rei* und auf Grund inneren Wertes *de condigno* verdienstlich, vor Gott aber nicht *de condigno*, sondern nur *de congruo* verdienstlich sei. Nach Hugo wäre eine solche Ansicht widersinnig, und für ebenso widersinnig hält er es, anzunehmen, daß Gott den betreffenden Akt zwar belohne, jedoch nicht mit Rücksicht auf die Würde und den Wert dessen, was er belohnt. Der gnadenhafte Tugendakt ist also nicht nur einfachhin, sondern auch vor Gott *de condigno* verdienstlich<sup>25</sup>. Die Fortsetzung der Argumentation Hugos zeigt allerdings, daß er hier rein von der *potentia dei ordinata* aus spricht. Er sagt weiter: Deshalb ist es also nicht wahr, daß Gott aus bloßer

<sup>23</sup> »Contra istam opinionem arguitur sic: quia, si non contingit hominem per actum virtuosum cum gratia mereri apud deum gloriam de condigno, hoc est vel quia talis actus simpliciter non est meritorius de condigno, vel si meritorius de condigno, non tamen apud deum, vel si meritorius apud deum, non tamen est meritorius gloriae de condigno.« F 88ra; V 120va bietet einen vor allem durch ein Homoioteleuton entstellten Text. Wie wir eingangs schon erwähnt haben, bieten beide Handschriften an und für sich den gleichen Text, der Florentiner Codex ist jedoch erheblich sorgfältiger geschrieben und erscheint im ganzen zuverlässiger.

<sup>24</sup> »Primum non potest dici, quia etiam secundum istum (F: illud) meritum de condigno innititur valori operis, sed omnis virtus et eius actus habet valorem intrinsecum; ergo ex natura rei virtuti et actui eius respondet meritum de condigno secundum valorem ipsius.« V und F a. a. O.

<sup>25</sup> »Nec potest dici, quod, licet talis sit meritorius de condigno ex natura rei, non tamen apud deum, sed tantum de congruo. Hoc enim statim videtur contra rationem, quod scilicet iste actus ex natura rei et intrinseco valore sit meritorius et meritorius ex condigno ex natura rei, non tamen apud deum, sed tantum de congruo, et quod deus se habeat ut praemians (F: praemium) respectu huius actus, non tamen secundum dignitatem vel valorem eius, quod praemiatur. Igitur actus virtuosus ex gratia est meritorius de condigno non solum simpliciter, sed etiam respectu dei.« F 88ra;

Freigebigkeit einen solchen Akt belohnt, weil er, da es sich ja nicht um die absolute Freigebigkeit Gottes handelt, dann keinen Wert im Akt berücksichtigen würde. Bei einer solchen Belohnung (nach F: bei einer solchen Tätigkeit) wird aber von Gott der Wert und die Kondignität des Aktes berücksichtigt, und deshalb treffen bei einer solchen Belohnung Freigebigkeit und Gerechtigkeit zusammen: die Gerechtigkeit, insofern Gott den Akt der Kondignität und dem Wert eben dieses Aktes entsprechend belohnt, und die Freigebigkeit, insofern keine Notwendigkeit einfachhin besteht, den betreffenden Akt anzunehmen. Wie das näherhin zu verstehen ist, dafür verweist er auf später<sup>26</sup>. Auch der dritte Gesichtspunkt, daß ein solcher Akt zwar *de condigno* vor Gott verdienstlich, aber nicht *de condigno* verdienstlich für das ewige Leben sei, scheidet nach Hugo aus, weil die Gnade dem Akt einen übernatürlichen Wert verleiht. Ein Tugendakt, so erklärt man, der einen natürlichen Wert besitzt, ist aber nach den Philosophen *ex natura rei* verdienstlich für einen natürlichen und menschlichen Lohn; infolgedessen ist ein durch die Gnade vollkommener Tugendakt auf Grund seines inneren übernatürlichen Wertes verdienstlich für einen übernatürlichen und göttlichen Lohn, nämlich für das letzte Ziel und das glückselige Leben<sup>27</sup>.

Seine eigene Meinung faßt Hugo im dritten Artikel in drei Hauptgedanken zusammen. Der erste besagt, daß der von der Gnade geformte Tugendakt seinen inneren Wert besitzt, weshalb er unter diesem Gesichtspunkt *ex natura rei* für irgendeinen Lohn verdienstlich ist<sup>28</sup>. Der zweite Hauptgedanke besagt kurz, daß der Mensch jenen Akt und alles, wodurch er zu diesem Akt kommt, von Gott hat und daß, von da aus gesehen, kein Verdienst gegeben zu

V 120va–b bietet wieder einen stellenweise etwas abweichenden Text, den im einzelnen wiederzugeben, hier zu weit führen würde.

<sup>26</sup> »Unde non est verum, quod ex sola liberalitate praemiet talem actum, quia, quando non est liberalitas dei absoluta, nullum valorem aspiceret tunc in actu; sed in tali praemiatione (F: operatione) aspicitur a deo valor et condignitas actus, et ideo in tali praemiatione concurrunt liberalitas cum iustitia: iustitia, in quantum praemiat actum secundum condignitatem et valorem ipsius actus, liberalitas, in quantum non est necessitas (simpliciter), quod accipit (F: accipiet) hunc actum, ut infra patebit.« V und F a. a. O.; () fehlt in F.

<sup>27</sup> »Non potest etiam dici tertium, scilicet quod talis actus sit meritorius de condigno apud deum, non tamen vitae aeternae, quia gratia largitur actui valorem supernaturalem; sed actus virtuosus, exponitur, valore naturali est meritorius praemii naturalis et humani secundum philosophos ex natura rei, ergo actus virtuosus perfectus per gratiam ex valore intrinseco supernaturali est meritorius praemii supernaturalis et divini, quod est finis ultimus et vita beata.« V und F a. a. O.

<sup>28</sup> »Primum est, quod actus virtuosus informatus gratia habet valorem suum intrinsecum; unde (ut) sic consideratur, meritorius [est] ex natura rei alicuius praemii.« V und F a. a. O. () fehlt in V, [] fehlt in F.

sein scheint, das Gott einfachhin zu irgendeiner Wiedererstattung nötigte, daß der Mensch vielmehr deshalb, weil er diesen Akt selbst von Gott hat, mehr Gott verpflichtet wird als Gott ihm. Wenn Gott also einen solchen Akt akzeptiert und im Hinblick auf seinen inneren Wert belohnen will, dann ist das in gewisser Weise Sache seiner Freigebigkeit und seiner Barmherzigkeit und nicht seiner Gerechtigkeit einfachhin<sup>29</sup>. Die Gerechtigkeit, die hier tatsächlich in Frage kommt, charakterisiert Hugo als *iustitia dominativa* bzw. *paterna*, und er selbst schließt seine Ausführungen zu diesem Punkt mit der Feststellung: Dem inneren Wert des Aktes nach hat also der Tugendakt *ex natura rei* inneren Wert; daß aber Gott diesen Akt seinem inneren Wert nach belohnen will, das ist teils Sache seiner Freigebigkeit und seiner Barmherzigkeit, teils seiner väterlichen bzw. herrscherlichen Gerechtigkeit<sup>30</sup>. Wir sehen also, daß auch bei Hugo de Novo Castro das »*ex natura rei*« eine nicht unerhebliche Einschränkung erfährt. Sie läuft sachlich, was wir schon angedeutet haben<sup>31</sup>, auf eine Einschränkung auf den Bereich der *potentia dei ordinata* hinaus. Drittens sagt Hugo schließlich, daß unter der Voraussetzung dieser Anordnung der Akzeptation des Aktes nach seinem inneren Wert zwischen dem guten, von der Gnade geformten Akt und dem Lohn der Seligkeit eine Gleichheit im Sinne der *iustitia distributiva* besteht, und zwar so, daß, wie der natürliche Akt seinem inneren Wert nach sich zum Lohn bzw. zum zu erreichenden natürlichen Gut, so sich der auf irgendeine Weise übernatürliche Akt zum übernatürlichen Lohn der Seligkeit verhält. Und das ist eine Art *aequalitas proportionis*, wie sie bei der *iustitia distributiva* gewahrt wird, nicht eine Art *aequalitas commensurationis*, wie sie bei der *iustitia commutativa* erforderlich ist. Der Lohn, sagt Hugo, überschreitet in dem einen wie dem andern Falle das Verdienst, und er meint dabei offenbar: sowohl der natürliche wie der übernatürliche Lohn<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> »Secundum est, quod istum actum habet homo a deo et omne illud, per quod (in) istum actum exit, et ideo considerando actum in ordine ad eliciendum (V: elicentem) respectu dei non videtur ibi esse meritum obligans simpliciter deum ad aliquam recompensationem; immo quia talem actum habet a deo, ex hoc magis tenetur deo quam deus sibi, simpliciter loquendo, quod ergo deus acceptet talem actum et velit praemiare secundum considerationem valoris intrinseci actus, hoc est liberalitatis et misericordiae aliquo modo et non iustitiae simpliciter.« V und F a. a. O. () fehlt in V.

<sup>30</sup> »Secundum valorem intrinsecum actus est igitur in actu virtuoso valor intrinsecus ex natura rei, sed quod deus velit remunerare istum actum secundum valorem intrinsecum, partim pertinet ad liberalitatem et misericordiam, partim ad iustitiam paternam sive dominativam...« V 120vb-121ra; F a. a. O.

<sup>31</sup> S. 147.

<sup>32</sup> »Tertium est, quod supposita hac ordinatione acceptationis actus secundum valorem intrinsecum aequalitatis iustitiae distributivae invenitur inter actum bonum informa-

Danach faßt Hugo seine Antwort auf die *Quaestio* nochmals zusammen und betont, daß also der Mensch, der die Gnade besitzt, *de condigno* das ewige Leben als das übernatürliche Ziel, auf das hin die entsprechende Handlung tendiert, verdienen kann, und in diesem Sinne, so glaubt er, sei auch Thomas von Aquin zu verstehen<sup>33</sup>. Die Antworten auf die *argumenta principalia* bringen dem *corpus quaestionis* gegenüber nichts Neues.

#### *Zusammenfassung*

Hugo de Novo Castro, dem immer wieder nicht nur genaue Scotuskenntnis, sondern auch große Scotustreue nachgesagt wird<sup>34</sup>, zeigt bei der Behandlung des Caritas- und Verdienstproblems schon in der Anlage der *Quaestiones* eine auffallende Eigenständigkeit. Der Haupttext ist bei ihm nicht wie bei Duns Scotus I, 17, sondern II, 27. Auch wenn er sich nicht ausdrücklich auf Duns Scotus beruft, lassen sich doch gewisse Grundanliegen der scotischen Akzeptationslehre in groben Zügen bei ihm erkennen. Hauptanliegen ist ihm die Auseinandersetzung mit Durandus. Dabei greift seine Kritik den Punkt an, den wir bei Durandus als den entscheidenden bezeichnet haben<sup>35</sup>. Die einseitige Weise, in der Durandus ein wichtiges Anliegen des Duns Scotus aufnahm und dadurch verfälschte, mag den Scotusanhänger Hugo de Novo Castro dazu veranlaßt haben, die von Durandus vernachlässigte oder sogar übersehene Seite um so entschiedener hervorzukehren. So geht es Hugo vor allem darum, den inneren Wert des verdienstlichen Aktes an sich und auch vor Gott immer wieder zu betonen. Daß es sich dabei jedoch nicht um einen Wert handelt, der Gott in absoluter Weise zur Akzeptation bzw. zur Belohnung mit dem ewigen Leben zu nötigen vermöchte, kommt klar zum Ausdruck<sup>36</sup>, auch wenn Hugo viel häufiger und eindringlicher vom inneren Wert unserer gnaden-

tum gratia et praemium, quod est gloria (beide Handschriften haben »gratia«, dem Sinne nach muß es aber »gloria« heißen), per istum modum, quia sicut se habet actus naturalis secundum valorem suum intrinsicum ad praemium sive bonum naturale consequendum, sic actus aliquo modo supernaturalis ad supernaturale, quod est gloria, et hoc quaedam est aequalitas (V: qualitas) proportionis, quae servatur in iustitia distributiva non commensurationis, quae requiritur in commutativa; praemium enim excedit meritum hic et ibi.« V 121ra; F a. a. O.

<sup>33</sup> »... homo habens gratiam potest mereri de condigno vitam aeternam sicut finem supernaturalem (V: naturalem), in quem talis operatio tendit... et secundum ista, ut credo, est intelligendus Thomas in Summa et scripto.« V 121ra; F 88ra.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934, 229 ff.

<sup>35</sup> S. 127f.

<sup>36</sup> Bes. S. 148f.

haften Handlungen und der Kondignität unserer Verdienste spricht. Daß er keine Kondignität im strengen Sinne meint, geht u. a. auch aus der Zuweisung unserer Belohnung an die *iustitia distributiva* und aus der Verwendung der Begriffe *iustitia paterna* und *iustitia dominativa* hervor<sup>37</sup>. Im einzelnen hat unsere Untersuchung folgendes ergeben:

1. Die Caritas ist nach Hugo nicht Folge, sondern Voraussetzung der göttlichen Akzeption, und sie verleiht dem Menschen nicht nur ein neues Sein, sondern sie befähigt ihn auch zu einem neuen Handeln<sup>38</sup>.

2. Hugo lehrt ausdrücklich, daß wir mit Hilfe der Caritas *de condigno* das ewige Leben verdienen können; er versteht jedoch diese Kondignität nicht im strengen Sinne. Die gnadenhaften Handlungen besitzen zwar einen inneren Wert, sie nötigen Gott aber nicht absolut zur Belohnung. Ein Gleichheitsverhältnis zwischen menschlichem Verdienst und göttlichem Lohn besteht in gewisser Weise nur nach dem Maßstab der *iustitia distributiva*, die als *iustitia paterna* bzw. *dominativa dei* mit der *liberalitas* und der *misericordia dei* bei der Verleihung des ewigen Lohnes zusammenwirkt<sup>39</sup>.

3. Auch Hugo de Novo Castro gehört zu den Theologen, deren sachliche Abhängigkeit von Duns Scotus nicht in die Tiefe geht. Das ist auch wohl der Grund, weshalb seiner Kritik an Durandus, obwohl sie am entscheidenden Punkt ansetzt, letztlich doch die nötige Präzision und Durchschlagskraft fehlt. Nicht uninteressant ist, daß Hugo sich nicht ausdrücklich auf Duns Scotus beruft, dafür aber offensichtlich auf eine Übereinstimmung mit Thomas von Aquin Wert legt, was aber wohl darauf zurückzuführen ist, daß auch Durandus sich für seine Lehre vom *meritum de condigno* auf Thomas von Aquin beruft<sup>40</sup>.

## § 14 Johannes de Bassolis

Nach dem Explicit einer heute verschollenen Handschrift hat Johannes de Bassolis um 1313 (in Reims) die Sentenzen kommentiert<sup>41</sup>. Außer diesem Datum ist uns nur das Todesjahr dieses Theologen bekannt. Er ist 1347 gestorben. Johannes de Bassolis war ein, vielleicht sogar der Lieblingsschüler des Duns Scotus, und er gilt als treuer Vermittler und Verteidiger der Lehre seines Meisters, wenn er auch in manchen Fragestellungen und Lösungen eine bemerkens-

<sup>37</sup> A. a. O.      <sup>38</sup> S. 146.      <sup>39</sup> S. 149.

<sup>40</sup> S. 150. Zu Durandus vgl. S. 123.

<sup>41</sup> Vgl. A. Maier, *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. DivThom (Fr.) 25 (1947) 317 ff.

werte Selbständigkeit bewahrt. In der Bußlehre ist er beispielsweise traditionsgebundener als Duns Scotus<sup>42</sup>. Es muß sich zeigen, wie seine Akzeptations- und Verdienstlehre zu beurteilen ist. Die vier Bücher seines Sentenzenkommentares liegen nur gedruckt vor<sup>43</sup>, Handschriften sind nicht erhalten, zumindest sind keine bekannt<sup>44</sup>.

Wie Duns Scotus, so behandelt auch Johannes de Bassolis unsere Probleme ausführlich und *ex professo* in I, 17. Die *Distinctio* ist in vier *Quaestiones* eingeteilt: 1. »Utrum necesse sit ponere in mente viatoris caritatem habitum creatum ad hoc, quod sit accepta deo et possit mereri de condigno vitam aeternam«<sup>45</sup>. 2. »Utrum caritas augeatur vel possit augeri«<sup>46</sup>. 3. »Utrum caritas possit augeri in infinitum«<sup>47</sup>. 4. »Utrum caritas possit aliquando minui in habente ipsam«<sup>48</sup>. Diese Einteilung weist sachlich zwar auf die Probleme hin, die auch Duns Scotus in seinen verschiedenen Kommentaren zu I, 17 behandelt hat, das Schema selbst entspricht im einzelnen jedoch keiner der Einteilungen des Duns Scotus.

Wir haben uns mit der ersten *Quaestio* zu befassen. Johannes de Bassolis behandelt nicht, wie es sich von der Fragestellung her nahelegen würde, zuerst die Bedeutung der *Caritas* für das »deum acceptum esse« und danach für das »mereri de condigno«, sondern erörtert beide Probleme im ersten Artikel unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta*, im zweiten unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei ordinata* und befaßt sich schließlich im dritten mit der *Caritas*lehre des Petrus Lombardus und ihrer Interpretation.

Im ersten Artikel bringt Johannes de Bassolis zunächst eine *Opinio*, welche die *Caritas* für absolut notwendig hält, damit der Mensch »carus deo« sei und das ewige Leben *de condigno* verdienen könne<sup>49</sup>. Für diese Ansicht führt Johannes de Bassolis nicht weniger

<sup>42</sup> Vgl. V. Heynck, *Die Reuelehre des Skotusschülers Johannes de Bassolis*. FranzStud 28 (1941) 1–136.

<sup>43</sup> Paris 1517.

<sup>44</sup> Vgl. A. Maier, a. a. O., 317, Anm. 1. – Zu Johannes de Bassolis vgl. allgemein M. Pasiecznik, *John de Bassolis, O. F. M.* FrancStud 13 (1953) H. 4, 59–77; 14 (1954) 49–80. Aus älterer Zeit wäre besonders zu erwähnen Ch.-V. Langlois, *Jean de Bassolis, Frère Mineur*. HistLittFrance 36, 349–355.

<sup>45</sup> Johannes de Bassolis, *In quattuor Sententiarum libros*, Parisiis 1517, fol. 111ra.

<sup>46</sup> 114ra. <sup>47</sup> 117rb. <sup>48</sup> 119vb.

<sup>49</sup> »Quantum ad primum est una opinio, quod ad hoc, quod anima sit cara vel mens, oportet necessario ponere in ipsa caritatem habitum creatum, quo formaliter sit cara et operetur meritorie.« 111ra. Noch deutlicher nach Aufzählung der Argumente für diese These: »Haec est positio, quod necessaria est caritas, quae est habitus creatus, in mente formaliter sibi inhaerens, qua sit actu et formaliter cara et accepta et qua possit meritorie operari et mereri vitam aeternam de condigno; et hoc est necessarium, ut dicunt, necessitate absoluta, ita quod implicet contradictionem, quod mens sit deo

als elf Argumente an. Wir brauchen uns nicht weiter mit ihnen zu befassen, weil wir ihre Gedanken im wesentlichen bereits kennen. Johannes de Bassolis sagt zwar nicht, um wessen Meinung es sich hier handelt, der These selbst nach könnte jedoch Petrus Aureoli gemeint sein, auch wenn die von Johannes de Bassolis für diese Meinung angeführten Argumente nicht eigentlich denen des Petrus Aureoli entsprechen. Eine größere Schwierigkeit als die nicht genau wiedergegebenen Argumente bereitet für die Annahme, daß es sich um die Ansicht des Petrus Aureoli handelt, die Datierung der Sentenzenkommentare beider Theologen. Wenn Johannes de Bassolis um 1313 die Sentenzen kommentiert hat, kann er zumindest nicht das große *Scriptum super primum sententiarum* des Petrus Aureoli benutzt haben, da dieses erst 1316 fertig geworden sein dürfte<sup>50</sup>. Auch die *Reportatio* der Pariser Vorlesung kommt nicht in Frage, da diese erst in die Jahre 1316–1318 fällt. Möglich wäre es höchstens, daß Johannes de Bassolis der im Codex Borghese 123 enthaltene Kommentar des Petrus Aureoli vorgelegen hat, dessen *Distinctiones* 1–32 vor 1316 entstanden sein können<sup>51</sup>. Die Argumente, die Johannes de Bassolis für die fragliche *Opinio* anführt, passen jedoch zu denen des Borghese-Kommentars noch weniger als zu denen des großen *Scriptum*. A. Maier vermutet, daß das *Scriptum* des Petrus Aureoli der Niederschlag einer früheren *Lectura* in einem Ordensstudium gewesen ist – Petrus Aureoli war bekanntlich 1312 *Lector* in Bologna und 1314 in Toulouse – und seinen Ordensoberen schon bekannt war, als sie ihn auf dem Generalkapitel im Frühjahr 1316 als *Baccalarius Sententiarum* für Paris bestimmten<sup>52</sup>. Ob auch ein Ordensmitbruder wie Johannes de Bassolis schon so früh Kenntnis von dem Werk des Petrus Aureoli besessen hat, muß selbstverständlich sehr fraglich bleiben. Die Vermutung schließlich, daß der Sentenzenkommentar des Johannes de Bassolis, wie er uns gedruckt vorliegt, auf eine Überarbeitung zurückgeht, die erst einige Jahre nach 1313 erfolgte und zu der Johannes Zeit gehabt haben kann, da er 1347 gestorben sein soll, kann nicht mehr als eine vage Hypothese sein. Mit der Zuweisung der von Johannes de Bassolis genannten Lehrmeinung an Petrus Aureoli müssen wir also sehr vorsichtig sein, auch wenn es sich tatsächlich um Thesen handelt, die Petrus Aureoli vertreten hat.

*cara et operetur meritorie, nisi habeat istum habitum caritatis creatum sibi formaliter inhaerentem.*« 111va.

<sup>50</sup> Vgl. S. 26.

<sup>51</sup> A. a. O.

<sup>52</sup> A. Maier, *Literarhistorische Notizen*... Greg 29 (1948) 219.

Johannes de Bassolis lehnt die erwähnte Ansicht ab und vertritt die These, daß man *de necessitate absoluta*, wo also, fügt er erklärend hinzu, das Gegenteil einfachhin unmöglich ist und einen Widerspruch in sich schließt, in der Seele keinen geschaffenen Habitus annehmen muß, damit diese Gott lieb oder angenehm ist und verdienstlich handelt; vielmehr kann sie – wohlgemerkt: *de necessitate absoluta* – ohne jeden geschaffenen übernatürlichen Habitus von Gott zur Seligkeit akzeptiert werden und verdienstlich handeln<sup>53</sup>. Für beide Teile dieser These bringt Johannes de Bassolis nun gesondert je eine Reihe von Argumenten. Zur Begründung dafür, daß die *Caritas de necessitate absoluta* nicht zum »carum vel acceptum deo esse« notwendig sei, spricht er den Kerngedanken gleich im ersten Argument aus. Von Gott *actualiter* akzeptiert bzw. Gott *actualiter* lieb sein, sagt er, ist nichts anderes als von Gott in der Hinordnung auf das höchste zu erreichende Gut gewollt sein. Es ist aber klar, daß die Seele durch keinen Habitus oder irgendetwas der Seele selbst Innewohnendes von Gott *actu* gewollt ist, sondern einzig und allein durch das göttliche Wollen, wie sie durch das göttliche Erkennen erkannt ist, nicht aber durch etwas ihr Innewohnendes. Und wie die göttliche Wesenheit und nicht das Geschöpf der Grund für das göttliche Erkennen des Geschöpfes ist, so ist auch nichts der Seele Innewohnendes der Grund dafür, daß Gott die Seele akzeptiert, sondern die göttliche Wesenheit<sup>54</sup>. Damit ist nichts anderes zum Ausdruck gebracht als der Hinweis darauf, daß das absolut notwendige Objekt des göttlichen Intellekts wie des göttlichen Willens einzig und allein die göttliche Wesenheit ist, der Gedanke, der dem scotischen Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« zugrunde liegt. Die folgenden Argumente, die Johannes de Bassolis für den ersten Teil seiner These anführt, sind faktisch Anwendungen dieses im ersten ausgesprochenen Prinzips. Der Gedanke, daß Gott seinen Willen und seine Freiheit nicht an die Sakramente gebunden hat, taucht auf; ebenso finden wir die

<sup>53</sup> »Istam autem opinionem non teneo, sed videtur mihi sine praeiudicio dicendum quod loquendo de necessitate absoluta (cuius oppositum est simpliciter impossibile et implicans contradictionem) non est necesse ponere in mente aliquem habitum creatum ad hoc, ut sit cara vel accepta deo et ut operetur meritorie, sed quod sine omni habitu creato supernaturali, qui sit gratia vel caritas, possit a deo acceptari ad gloriam et potest meritorie operari.« 111va.

<sup>54</sup> »Esse actualiter acceptum a deo vel carum non est nisi esse volitum ab ipso in ordine ad bonum summum consequendum, ut patet. . . Sed planum est, quod nullo habitu nec aliquo intrinseco ipsi menti mens est actu volita a deo, sed sola volitione divina, sicut intellectione divina est intellecta, non autem aliquo sibi intrinseco, ut patet, nec est etiam ratio acceptandi ipsam, sed sola divina essentia, sicut et ratio intelligendi creaturam non est creatura, sed divina essentia, ergo etc.« 111va.

Unterscheidung zwischen der *acceptatio ad gloriam* und der *acceptatio ad gratiam*. Nicht unbeachtet sollte aber wohl bleiben, daß Johannes de Bassolis wie verschiedene andere Theologen sich nicht damit begnügt, diese These in positiver Richtung zu entwickeln, daß also *de potentia dei absoluta* ein Mensch auch ohne die Caritas von Gott zum ewigen Leben akzeptiert werden kann, sondern daß er die *potentia-absoluta*-Spekulation auch in die negative Richtung führt: daß Gott auch einem für die Caritas Disponierten *de potentia sua absoluta* die Caritas nicht verleihen und einen die Caritas Besitzenden und im Stande der Gnade Sterbenden auch nicht beseligen könne<sup>55</sup>. Diese negative Möglichkeit, von der Johannes de Bassolis hier spricht, scheint sich selbstverständlich aus der zuerst herausgestellten positiven zu ergeben, die Gott *de potentia absoluta* auch nach Duns Scotus zukommt. Es ist aber doch zu beachten, daß hier von dieser negativen Seite der *potentia dei absoluta* ebenso ausdrücklich geredet wird, was bei Duns Scotus keineswegs der Fall ist. Ein Verhalten, wie es Johannes de Bassolis hier an den Tag legt, könnte man sich so erklären, daß die Theologen, welche die absolute Notwendigkeit der Caritas für die göttliche Akzeptation ablehnten, sich durch die Opposition ihrer Gegner dazu herausgefordert sahen, ihre Meinung auch dadurch zu verdeutlichen, daß sie diese in möglichst viele Richtungen zu entfalten und weiterzuführen suchten. Daß sie sich dabei bewußt waren, das Gewicht der theologischen Spekulation mehr und mehr auf einen unfruchtbaren und sogar gefährlichen Bereich zu verlagern und damit jene fragwürdige nominalistische *potentia-dei-absoluta*-Spekulation anzubahnen, wird man ihnen jedoch wohl kaum ohne weiteres unterstellen dürfen.

Für den zweiten Teil seiner These, daß *de potentia dei absoluta* die Caritas auch nicht zum Verdienen des ewigen Lebens notwendig ist, äußert Johannes de Bassolis die entscheidenden Gedanken auch bereits im ersten Argument. Er zählt drei Dinge auf, die *de potentia dei absoluta* zum verdienstlichen Werk erforderlich sind: der Akt muß *ex genere* gut sein, er muß *debite circumstantiatus* sein, und zwar vor allem im Hinblick auf das notwendige Ziel und auf das Moment der Freiheit, und er muß von Gott in Hinordnung auf das zu erreichende Ziel akzeptiert sein. Sind diese drei Bedingungen erfüllt,

<sup>55</sup> Z. B.: »Potest (scil. deus) contingenter et libere velle vel acceptare ad gloriam immediate, cuicumque non repugnat gloria, sicut et gratiam, cuicumque non repugnat gratia vel caritatem, cuicumque non repugnat caritas. . . Ergo et stante quocumque actu ex parte acceptati ad caritatem potest sibi non infundere caritatem et non velle sibi caritatem, ita stante quocumque habitu creato ex parte creaturae dico, quod potest ipsum non acceptare ad gloriam.« 111vb.

dann ist der Akt verdienstlich; diese drei Bedingungen können jedoch ohne irgendeinen geschaffenen Habitus erfüllt sein<sup>56</sup>. Mit diesem Argument bewegt sich Johannes de Bassolis treu in scotischen Bahnen. Das gleiche gilt wenigstens bis zu einem gewissen Grade sachlich auch vom dritten Argument; wir müssen jedoch berücksichtigen, daß Duns Scotus nicht ausdrücklich mit dem Begriff des *meritum de condigno* operiert, sondern lediglich der Sache nach eine Kondignität unserer Verdienste im strengen Sinne ablehnt. Johannes de Bassolis sagt: Wenn der Liebeshabitus notwendig und zwar mit absoluter Notwendigkeit zum Verdienen erforderlich ist, dann nur wegen der Kondignität des Verdienstes im Vergleich zum Lohn, weil es nur durch einen solchen Habitus in der Seele ein *meritum de condigno* geben kann. Es ist aber klar, daß auch, wenn ein solcher Habitus vorhanden ist, das Verdienst viel geringer und weniger gut ist als der Lohn. Keine Gerechtigkeit aber, die *iustitia commutativa* nicht und auch nicht die *iustitia distributiva* fordern, daß für ein geringeres Gut ein größeres Gut gegeben wird. Also muß wegen der Kondignität ein solcher Habitus nicht notwendig angenommen werden<sup>57</sup>. Im Gegensatz zu Duns Scotus steht jedoch das fünfte Argument, das Johannes de Bassolis in diesem Zusammenhang vorbringt. Darin schließt er nicht nur aus, daß die Caritas etwas zur *facilitas* und zur *delectatio in actu* beiträgt, sondern lehrt u. a. auch ausdrücklich, daß die Caritas nichts zur Substanz des verdienstlichen Aktes tut<sup>58</sup>. Damit hätte Johannes de Bassolis die aktive Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Liebesakt auch seiner Substanz nach geleugnet, die Duns Scotus ausdrücklich gelehrt hat<sup>59</sup>. Es ist allerdings die Frage, ob man auf Grund dieses Textes die wirkliche Auffassung des Johannes de Bassolis schon feststellen kann. Ein wenig später spricht er nämlich auch davon, daß die Caritas

<sup>56</sup> »Ad opus meritorium non requiritur, nisi quod sit actus bonus ex genere, circumstantiatus debite, praecipue circumstantia debiti finis et liberi, et a deo acceptatus in ordine ad praemium consequendum, quia istis positus actus est meritorius; sed haec omnia inveniri possunt in voluntate (et) in actu eius sine quocumque habitu creato.« 111vb. () von uns ergänzt.

<sup>57</sup> »Si habitus caritatis necessario requiritur ad merendum et de necessitate absoluta, hoc non videtur nisi propter condignitatem meriti ad praemium, quia non potest esse meritum condignum nisi per habitum talem in mente; sed planum est, quodposito tali habitu adhuc meritum est multo infimius et minus bonum quam praemium. Nulla autem iustitia nec commutativa nec distributiva exigunt, ut pro minori bono reddatur maius bonum; ergo propter condignitatem non est necessario ponendus talis habitus.« 112ra.

<sup>58</sup> »... ad actum dilectionis meritorium caritas nihil facit: nec quantum ad substantiam actus, quia tunc esset voluntas...« A. a. O.

<sup>59</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 161, Nr. 10.

»nichts« zur Akzeption beiträgt, weil sie diese nicht bewirkt, da die Akzeption »mehr« vom göttlichen Willen bewirkt wird, an dem es liegt, *effective* zu belohnen. Wenn er auf der einen Seite von einem »mehr« der Beteiligung des göttlichen Willens spricht, kann das doch nur sinnvoll sein, wenn die Caritas auch etwas und nicht einfachhin »nichts« dazu tut. Wir werden uns aus anderen Texten größere Klarheit verschaffen müssen<sup>60</sup>. Abschließend faßt Johannes de Bassolis seine Ansicht noch einmal kurz zusammen: Es ist nicht notwendig, zum *de condigno* Verdienen in der Seele *de necessitate absoluta* die Caritas anzunehmen; dazu genügt vielmehr, daß der Akt *ex genere* gut, *debite circumstantionatus*, von einer *persona cara* und einer freien Seele hervorgebracht und schließlich von Gott in Hinordnung auf den zu erreichenden Lohn akzeptiert ist. Alle diese Bedingungen, sagt er, können seines Erachtens *de potentia dei absoluta* ohne den geschaffenen Habitus der Caritas erfüllt sein<sup>61</sup>. Deutlicher als am Anfang der Argumentation spricht Johannes de Bassolis hier ausdrücklich vom *meritum de condigno*, und aus der Schlußzusammenfassung geht auch hervor, daß er der *acceptatio personae* der *acceptatio actus* gegenüber eine gewisse Priorität einzuräumen scheint, worin er übrigens mit Duns Scotus übereinstimmt<sup>62</sup>. Aus der Ablehnung des Einwandes, den er danach noch erwähnt, daß der Mensch, wenn die Erfüllung der genannten Bedingungen ohne die Caritas zum verdienstlichen Akt genügt, auf natürliche Weise wissen könnte, daß er verdiene, wird erneut deutlich, welche entscheidende Bedeutung Johannes de Bassolis der göttlichen, aus reiner Freigebigkeit hervorgehenden Akzeption für die Verdienstlichkeit unserer Handlungen zuerkennt<sup>63</sup>.

Aus den Antworten auf die Gründe für die zu Beginn angeführte fremde Lehrmeinung, die Johannes de Bassolis nun folgen läßt, greifen wir die Gedanken heraus, die für unseren Zusammenhang wichtig sind. So sagt Johannes de Bassolis in der Antwort auf das

<sup>60</sup> »... nec ad acceptationem, quia nec efficit ipsam, sed magis divina voluntas, cuius (nicht »cuiusmodi«!) est praemiare effective...« 112ra-b.

<sup>61</sup> »Dico ergo, quod non est necesse necessitate absoluta ponere caritatem in mente ad merendum de condigno, sed ad hoc sufficit, quod actus sit bonus ex genere, circumstantionatus debite, a persona cara et libera mente et acceptatus a deo in ordine ad praemium consequendum, quae omnia iudicio meo loquendo de potestate absoluta possunt haberi sine tali habitu.« 112rb.

<sup>62</sup> Dettloff, *Acceptatio*, 160, Nr. 2a.

<sup>63</sup> »Dices ad hoc, quod, si illa sufficerent sine caritate ad actum meritorium, sequeretur, quod homo naturaliter posset scire se mereri. Dico, quod non sequitur nec scire potest se esse acceptatum, quia hoc provenit ex mera liberalitate divina, quam non potest naturaliter scire.« A. a. O.

erste Argument, daß Gott *de potentia absoluta* einen Menschen, der die Caritas besitzt, auch nicht akzeptieren könne, ja er glaube sogar, daß Gott *de potentia absoluta* einen solchen Menschen verwerfen und verdammen könne, so daß die Seele des Menschen nicht durch die Caritas *formaliter et actu* »cara« ist, sondern daß sie auf Grund des göttlichen Willensaktes eine »mens cara et acceptata« genannt wird, wie sie auf Grund des Erkenntnisaktes eine »mens cognita« heißt. Er fügt dann hinzu: Wenn die Caritas aber auf irgendeine Weise nach Art eines *obiectum secundarium ratio acceptandi* von seiten des Akzeptierten ist, dann nicht *ex natura rei et de necessitate*, sondern auf Grund der göttlichen Anordnung, einen Menschen, der die Caritas besitzt, zu akzeptieren. Gott konnte aber auch ohne Ungerechtigkeit und Verkehrung der Dinge das Gegenteil anordnen, und das wäre ebenso gut wie das, was er tatsächlich angeordnet hat<sup>64</sup>. Hierbei verdienen zwei Dinge Beachtung: erstens die Tatsache, daß Johannes de Bassolis erneut das scotische Prinzip über Duns Scotus selbst hinaus nach der negativen Seite hin anwendet, und zweitens müssen wir den Eindruck gewinnen, daß Johannes de Bassolis dadurch, daß er die Begriffe »carus« und »acceptus« und dementsprechend auch die Sachverhalte, die sie bezeichnen, nicht streng genug unterscheidet, einer gewissen Entleerung der Caritasvorstellung Vorschub leistet. In beiden Punkten weicht Johannes de Bassolis von Duns Scotus ab. Hinsichtlich des zweiten Punktes können wir den Unterschied zwischen beiden übrigens schon aus manchen Fragestellungen ersehen. Duns Scotus fragt nicht nach der Notwendigkeit der Caritas »ad hoc, ut anima sit deo cara«, sondern »ut a deo acceptetur«<sup>65</sup>, während wir bei Johannes de Bassolis wie bei vielen anderen Theologen auch lesen können: »... ad hoc, ut sit cara et grata ...«<sup>66</sup>. In einem gewissen Gegensatz zu der These, daß Gott *de potentia absoluta* auch einen die Caritas Besitzenden sogar verdammen könne, erscheint die kurze Bemerkung

<sup>64</sup> »...Stante illo habitu (scil. caritatis) posset deus absolute non acceptare, immo puto, quod reprobare et damnare habentem, ita quod per illum habitum non est formaliter et actu mens cara, sed ex volitione dei dicitur acceptata et cara, sicut ex intellectione dicitur cognita. Si autem caritas sit aliquo modo ratio acceptandi ex parte acceptati per modum obiecti secundarii. . . , dico, quod hoc non est ex natura rei et necessitate. . . , sed ex ordinatione divina, qua sic ordinavit, ut habentem talem habitum acceptaret, cuius oppositum sine iniustitia et perversione rerum potuit ordinare et ita bene, sicut quod quicumque haberet habitum gratiae ab eo et esset sibi carus et acceptatus ad vitam aeternam.« 112rb.

<sup>65</sup> Z. B. in der Rep. Par.; vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 60.

<sup>66</sup> Vgl. die Fragestellung des ersten Artikels unserer Quaestio, fol. 111ra: »Primo inquiram, utrum sit necessarium necessitate absoluta ponere habitum creatum in anima . . . ad hoc, ut sit cara et grata . . .«

kung, die wir in der Erwiderung auf das vierte Argument finden, daß Gott seine Anordnungen »secundum leges suae sapientiae« trifft<sup>67</sup>. An einer anderen Stelle räumt Johannes de Bassolis unseren Verdiensten *de potentia ordinata* doch eine gewisse Kondignität ein, die auf der göttlichen Anordnung beruht<sup>68</sup>. In der Erwiderung auf das elfte Argument finden wir wieder eine Aussage, die der Caritas eine ursächliche Beteiligung am verdienstlichen Akt abspricht. Das berühmte Bild vom Reiter und Pferd läßt Johannes de Bassolis in seiner Anwendung auf das Verhältnis von *caritas* und *voluntas* nur gelten, insofern die Caritas zum verdienstlichen Liebesakt im Hinblick auf das bestimmte Objekt hinneigt, nicht aber, insofern sie irgendetwas im Akt verursacht oder bewirkt<sup>69</sup>. Ein wenig später kommt er noch einmal auf das Problem zurück und sagt: Ich glaube nicht, daß die Caritas auf irgendeine Weise mehr als irgendein anderer Habitus des Willens Prinzip des verdienstlichen Aktes ist, weder im Hinblick auf die Substanz noch auf irgendeinen inneren Modus des Aktes<sup>70</sup>. Im einzelnen verweist er für diese Frage auf *III, 27*.

Die Hauptfrage dieser *Distinctio* des dritten Buches lautet: »Utrum creatura rationalis vel intellectualis ex meris naturalibus sine quocumque supernaturali habitu infuso possit diligere deum super se et super omnia«<sup>71</sup>. Im dritten Artikel zu dieser *Quaestio* erörtert er die uns hier interessierende Frage: »An caritas habitus infusus sit necessarius ad actum diligendi deum super se et super omnia et an faciat aliquid ad talem actum seu ad actum meritorem«<sup>72</sup>. Die erste Meinung, die Johannes de Bassolis zur Lösung anführt, ist im wesentlichen die Lehre des Duns Scotus über *caritas* und *voluntas* als *causae partiales* des verdienstlichen Liebesaktes, wie wir sie vor allem aus seiner *Lectura prima* kennen<sup>72</sup>, wonach die Caritas dem Akt einen gewissen inneren Grad verleiht, den er, nur vom Willen hervorgebracht, nicht haben würde<sup>73</sup>. Demgegenüber

<sup>67</sup> 112va.

<sup>68</sup> »... tota condignitas meriti ad praemium ex ordinatione divina...« 112vb.

<sup>69</sup> »... quod ... gratia dicitur se habere sicut sessor ad equum... : non quia aliquid causet vel efficiat in actu, sed pro tanto, quia inclinet (nicht inclinant) ad talem actum respectu talis obiecti determinati...« 112vb.

<sup>70</sup> »... non credo, quod caritas sit principium actus meritorii aliquo modo, nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad modum aliquem actus (nicht actum) intrinsecum plus quam aliquis habitus alius voluntatis...« 113ra.

<sup>71</sup> 80vb.

<sup>72</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 34 ff.

<sup>73</sup> »Est tamen unus modus ponendi specialis, an caritas aliquid faciat ad actum meritorem, qui dicit quod sic et facit gradum quemdam intrinsecum actui, quo actus elicitus a voluntate cum ipsa caritate est in se perfectior et intensior ceteris paribus quam actus quicumque elicitus a nuda voluntate...« 82vb.

lehrt Johannes de Bassolis, daß die Caritas im Verdienenden beim verdienstlichen Liebesakt, wie wir bereits in I, 17 gehört haben, weder in Bezug auf die Substanz des Aktes noch auf einen inneren Modus oder Grad des Aktes mehr tut, als etwa die Grammatik tun würde<sup>74</sup>, wenn Gott angeordnet hätte, den Akt eines Menschen nur zu akzeptieren, wenn dieser die Grammatik besitzt<sup>75</sup>. Johannes de Bassolis führt mehrere Gründe für seine These an; sie vermögen jedoch die von ihm abgelehnte scotische Ansicht nicht überzeugend zu widerlegen. So etwa, wenn er geltend macht, daß die durch eine folgende Sünde in ihrer Verdienstlichkeit gleichsam getöteten Werke durch die später hinzukommende Caritas wieder aufleben und von neuem akzeptiert werden, daß aber doch offenkundig die später hinzukommende Caritas an den vorausgegangenen und dann durch die Sünde in ihrer Verdienstlichkeit getöteten Werken in keiner Weise beteiligt ist<sup>76</sup>. Duns Scotus hatte darin, 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 werden, nicht nur einfachhin einen Beweis für die übergroße Barmherzigkeit Gottes gesehen, sondern er hat das auch sehr wohl begründet. Er sagt, daß diese Werke durch die Todsünde in ihrer Verdienstlichkeit 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 akzeptiert zu sein und sind auf diese Weise gleichsam zweimal akzeptiert<sup>77</sup>. Im übrigen halten wir die Gründe, die Johannes de Bassolis für seine Auffassung vorbringt, nicht für wichtig genug, um noch weiter auf sie einzugehen. Wir setzen unsere Analyse von I, 17 fort.

Sehr kurz fällt die Antwort des Johannes de Bassolis auf die Hauptfrage für den Bereich der *potentia dei ordinata* aus. Er erklärt es als geziemend, einen geschaffenen Liebeshabitus anzunehmen,

<sup>74</sup> Diesen Vergleich hatte Johannes de Bassolis auch schon in I, 17 kurz erwähnt. Vgl. dort fol. 113ra.

<sup>75</sup> »... dico, quod talis habitus infusus in merente nihil omnino facit ad actum diligendi meritorium nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad aliquem modum vel gradum actus intrinsecum plus, quam faceret grammatica, si deus ordinasset, quod non acceptaret actum alicuius nisi habentis grammaticam.« 83ra.

<sup>76</sup> »Opera mortificata prius per peccatum per sequentem caritatem reviviscunt et iterato acceptantur ipsa adveniente; sed planum est, quod ad talia opera vel tales actus praecedentes nihil facit caritas sequens.« 83ra.

<sup>77</sup> Vgl. Rep. Par., IV, d. 22, q. u., n. 6 (Vivès XXIV, 335b–336a); ebenso Ord., IV, d. 22, q. u., n. 7 (XVIII, 776a ff.), Vgl. ferner Dettloff, *Acceptatio*, 168f.

der dem Willen formaliter inhäriert und ihn vervollkommnet und ihm gleichsam eine gewisse geistliche Zier und einen gewissen geistlichen Schmuck in der Ordnung auf ein Objekt verleiht. Ja, sagt er ein wenig später, das ist nicht nur geziemend, sondern es ist tatsächlich so. Man kann das allerdings, da es nicht notwendig ist, nicht beweisen, sondern man muß auf die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Kirchenväter zurückgreifen. Den Schriftbeweis hält Johannes de Bassolis für schwierig, deshalb beruft er sich auf Augustinus und seine Erklärung von Röm. 5, 5.<sup>78</sup> Den dritten Artikel, der sich mit der Magisterlehre und ihrer Interpretation befaßt, können wir übergehen.

### Zusammenfassung

1. Zur Lehre des Johannes de Bassolis können wir abschließend feststellen:

a) Gegenüber der Ansicht, daß die *Caritas ex natura rei* und *de necessitate absoluta* zur göttlichen Akzeptation notwendig sei, verteidigt Johannes de Bassolis die scotische These, daß *de potentia dei absoluta* diese Notwendigkeit nicht besteht<sup>79</sup>. Ähnlich wie Duns Scotus begründet er seine Auffassung damit, daß nur das göttliche Wesen selbst notwendiges Objekt des göttlichen Willens ist<sup>80</sup>. Daß in der *acceptatio divina* die *ratio meriti* liegt, kommt klar zum Ausdruck, nicht so klar jedoch der Unterschied zwischen *carus* im Sinne von »caritate formatus« und *carus* im Sinne von »acceptus ad vitam aeternam«<sup>81</sup>.

b) Mit auffällender Ausführlichkeit erörtert Johannes de Bassolis die Probleme unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta*, wobei zu beachten ist, daß er die absolute göttliche Möglichkeit auch in einer negativen Richtung sieht<sup>82</sup>.

c) Die Möglichkeit, *de condigno* das ewige Leben zu verdienen, lehnt Johannes de Bassolis rundweg und ausdrücklich ab<sup>83</sup>; es zeigt sich jedoch an einer anderen Stelle, daß er bei dieser Ablehnung offenbar nur an eine Kondignität im strengen Sinne denkt<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> »Quantum ad secundum articulum dico breviter, quod congruum est ponere in voluntate habitum caritatis creatum sibi formaliter inhaerentem et perficientem et quasi quemdam spirituales decorem et ornatum et non solum congruum, sed est de facto. Hoc autem (quia contingens est) non potest demonstrari, sed ad testimonia scripturae vel sanctorum oportet recurrere. Ex scriptura tamen difficile est probare. Ad hoc autem adducitur auctoritas Augustini de spiritu et littera exponentis illud apostoli ad Romanos quinto: Caritas dei diffusa est in cordibus nostris etc.« 113rb.

<sup>79</sup> S. 154.

<sup>80</sup> S. 154f.

<sup>81</sup> S. 158.

<sup>82</sup> S. 155 und 158.

<sup>83</sup> S. 155f.

<sup>84</sup> S. 159.

d) Die Caritasvorstellung des Johannes de Bassolis ist in verschiedener Hinsicht unzulänglich. Das kommt darin zum Ausdruck, daß er der Caritas jegliche ursächliche Beteiligung an der Hervorbringung des verdienstlichen Aktes abspricht<sup>85</sup>, daß er nicht klar genug zwischen *carus* im Sinne von »*caritate formatus*« und im Sinne von »*acceptatus*« unterscheidet und damit faktisch den Unterschied verwischt zwischen der inneren formalen Bestimmung und einer bloß äußeren Benennung<sup>86</sup>, und daß er schließlich das mit der Caritas verbundene personale Moment in der Gottbeziehung offenbar völlig übersieht. Letzteres wird besonders deutlich, wenn er sagt, daß die Caritas weder in Bezug auf die Substanz des Aktes noch im Hinblick auf seinen inneren Modus oder Grad mehr tut, als beispielsweise die Grammatik tun würde, wenn Gott angeordnet hätte, den Akt eines Menschen nur zu akzeptieren, wenn er die Grammatik besitzt<sup>87</sup>.

2. Da Johannes de Bassolis gemeinhin als treuer Schüler und Anhänger des Duns Scotus gilt, liegt es nahe, einen Vergleich zwischen ihm und Duns Scotus bezüglich der Akzeptations- und Verdienstlehre anzustellen. Wir tun das unter den drei Gesichtspunkten: worin er mit Duns Scotus übereinstimmt, worin er von ihm abweicht und worin er in ausgesprochenem Gegensatz zu Duns Scotus steht.

a) Gemeinsam mit Duns Scotus hat Johannes de Bassolis im wesentlichen den Akzeptationsbegriff, wie Duns Scotus hält er sachlich an dem Axiom »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« fest, und auch er sieht wie Duns Scotus die *ratio meriti* vornehmlich in der *acceptatio divina*.

b) Die auffallendste Abweichung von Duns Scotus dürfte in der ausführlichen *potentia-absoluta*-Spekulation liegen. Duns Scotus arbeitet auch damit und kommt selbstverständlich häufig auf die Unterscheidung zwischen *potentia dei absoluta* und *potentia dei ordinata* zurück, sein Hauptaugenmerk bleibt aber doch auf die Erklärung faktischer theologischer Sachverhalte gerichtet<sup>88</sup>. Wenn Johannes de Bassolis die absolute Möglichkeit Gottes auch nicht so weit wie Petrus de Palude in die negative Richtung verfolgt<sup>89</sup>, so äußert er

<sup>85</sup> S. 160.

<sup>86</sup> S. 158.

<sup>87</sup> S. 160.

<sup>88</sup> Man denke etwa an die umfangreichen Ausführungen zur Erklärung des Ursächlichkeitsverhältnisses von *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt in der *Lectura prima* und an die Bemühungen um die Lösung der Frage, inwiefern die Caritas in hervorragender Weise *ratio acceptationis* ist, in der Pariser Vorlesung. Vgl. dazu Dettloff, *Acceptatio*, 34 ff. und 83 ff.

<sup>89</sup> Vgl. S. 138.

doch mit der Behauptung, Gott könne de potentia sua absoluta auch einen Menschen im Stande der Gnade verdammen, Gedanken, die wir bei Duns Scotus nicht gefunden haben. Als abweichend von Duns Scotus in der Caritasvorstellung können wir bezeichnen, daß Johannes de Bassolis *carus* und *acceptus* nicht klar genug unterscheidet und die personale Bedeutung der Caritas für das Verhältnis des begnadeten Menschen zu Gott außer acht läßt.

c) In ausgesprochenen Gegensatz zu Duns Scotus tritt Johannes de Bassolis dadurch, daß er der scotischen Lehre von *voluntas* und *caritas* als *causae partiales* des *einen* verdienstlichen Aktes seine These gegenüberstellt, daß der Caritas *keinerlei* ursächliche Bedeutung für die Hervorbringung des verdienstlichen Aktes zukommt.

3. Für die Beurteilung der Bedeutung des Johannes de Bassolis innerhalb der theologischen Entwicklung ist folgendes besonders zu beachten:

a) Bei Johannes de Bassolis ist eine deutliche Veräußerlichung der Caritasvorstellung feststellbar<sup>90</sup>.

b) Seine ausgedehnte *potentia-dei-absoluta*-Spekulation an sich bedeutet objektiv eine bedenkliche Verlagerung des theologischen Interesses, und dadurch, daß er sie auch ausdrücklich in die negative Richtung fortsetzt, leistet er trotz des kurzen Hinweises auf die *leges sapientiae dei*<sup>91</sup> doch der Tendenz zur Annahme »unbegründeter«, also »willkürlicher« Anordnungen Gottes Vorschub. Duns Scotus hat auf die *potentia dei absoluta* nicht nur hingewiesen, um die absolute Unabhängigkeit Gottes, sondern auch seine unbegrenzte und unbegrenzbare Güte und Barmherzigkeit herauszustellen; einen solchen Eindruck gewinnen wir bei Johannes de Bassolis nicht. Eine gewisse Erklärung für die Ausführlichkeit und die Art der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation, wie sie bei Johannes de Bassolis vorliegt, glaubten wir darin sehen zu können, daß die Theologen, welche die absolute Notwendigkeit der Caritas für die göttliche Akzeptation ablehnten, durch die zum Teil heftige Opposition ihrer Gegner möglicherweise herausgefordert wurden, ihre Ansicht dadurch zu verdeutlichen, daß sie diese in möglichst viele Richtungen hin zu entfalten suchten. Auch wenn ein Theologe wie Johannes de Bassolis sich der Bedenklichkeit seines Bemühens nicht bewußt gewesen sein mag, läßt sich doch nicht leugnen, daß er *de facto* zu einer negativen Entwicklung beitrug, und es ist beachtlich, daß diese Entwicklung schon unmittelbar nach Duns Scotus eingesetzt hat.

<sup>90</sup> Vgl. unsere Zusammenfassung I. d), S. 162.

<sup>91</sup> S. 158f.

c) Für die Entwicklung der Scotusschule ist es schließlich nicht uninteressant, in Johannes de Bassolis neben *Hugo de Novo Castro* einen weiteren Theologen kennen gelernt zu haben, der allgemein als überaus scotustreu bezeichnet wird, aber doch in nicht unwichtigen Punkten von seinem Meister abweicht. Wie weit allerdings der Text des Johannes de Bassolis, den wir im Druck vor uns haben, womöglich nicht zum Vorteil des Autors verändert wurde, können wir leider nicht feststellen, da Handschriften zum Vergleich fehlen. Berücksichtigen sollten wir jedoch, daß nach der *Epistola dedicatoria* zu Beginn des ersten Buches Korrekturen vorgenommen wurden<sup>92</sup>.

### § 15 Antonius Andreas

Zu den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus wird auch Antonius Andreas gezählt, der dessen Lehnachfolger in Paris gewesen ist. Unsere Kenntnisse über sein Leben sind recht spärlich. Um 1320 ist er gestorben. Wann er seinen Sentenzenkommentar verfaßt hat, dürfte mit Bestimmtheit einstweilen nicht zu sagen sein. Wenn wir ihn hier zwischen Johannes de Bassolis und Franciscus de Mayronis behandeln, wollen wir also kein Urteil über die Abfassungszeit sprechen. Der Kommentar selbst ist gedruckt, der gedruckte Text jedoch sehr fehlerhaft. Wir haben ihn<sup>93</sup> mit den Handschriften Oxford, Ball. Coll., 197, Oxford, Oriol Coll., 70 und Tours, Bibl. Mun., 359 verglichen<sup>94</sup>. Für unsere Untersuchung kommt wie immer vor allem I Sent., dist. 17 in Frage. Die erste Quaestio von II, 29: »Utrum gratia se habeat in ratione principii activi respectu actus meritorii«<sup>95</sup> ist sehr kurz und neben I, 17 ohne besondere Bedeutung.

<sup>92</sup> »... egregio in primum Magistri sententiarum opere iam diu insudaverimus et prout ingenii nostri fragilitas et otii commoditas tolerarunt emendaverimus...« A. Maier hat diesbezüglich schon zur Vorsicht gemahnt in: *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. DivThom (Fr.) 25 (1947) 317, Anm. 1.

<sup>93</sup> Venedig 1578.

<sup>94</sup> Die Handschrift Tours 359 wird auch fol. 1–264 Theobald de Narni zugewiesen (vgl. Stegmüller, *RS I*, 840). Bei unserer Untersuchung hat es sich jedoch herausgestellt, daß sie den gleichen Kommentar bietet, wie ihn die anderen genannten Texte enthalten. Zur literarischen Problematik des Sentenzenkommentars des Antonius Andreas vgl. Doucet, 71. Allgemein s. L. Amorós in LThK<sup>2</sup> I, 671f. In den Literaturangaben des kurzen Artikels im LThK<sup>2</sup> muß es heißen: Stegmüller *RS I* 71, nicht I 37; ferner heißt der Verfasser des Aufsatzes aus Criterion nicht »A. Andreu«, sondern Martin de Barcelona OFM Cap (»A. Andreu« gehört zum Titel des Aufsatzes, und damit ist Antonius Andreas gemeint). Zum Beinamen »Scotellus« vgl. C. Balic, *De critica textuali scolasticorum scriptis accomodata*. Ant 20 (1945) 284–288.

<sup>95</sup> Balliol 197, fol. 58rb–va und Oriol 70, fol. 70ra–b.

Antonius Andreas behandelt in I, 17 drei Quaestiones: 1. »Utrum necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili.« 2. »Utrum sit necesse in habitu ponere rationem principii activi respectu actus.« 3. »Utrum tota caritas praexistens corrumpatur, cum nova inducitur, ita quod nulla realitas numero maneat eadem in caritate maiore vel minore, et hoc supposito quod caritas augeatur.«

Die erste Quaestio geht von der berühmten Frage aus: »Utrum caritas, qua diligimus deum et proximum, sit spiritus sanctus.« Das *corpus quaestionis* behandelt in drei Artikeln die drei Fragen: ob man einen geschaffenen Liebeshabitus annehmen müsse, ob dieser gegebenenfalls einfachhin notwendig zum Heile sei und schließlich, was darüber der Magister dachte. Zur ersten Frage sagt Antonius Andreas kurz, daß wir irgendeinen Habitus annehmen müssen, welcher der Seele eingegossen wird und durch den sowohl die Seele selbst wie auch ihr Akt Gott wohlgefällig wird, da der Akt der Gottesliebe, den der Wille aus seinen rein natürlichen Kräften hervorbringt, nicht verdienstlich ist<sup>96</sup>. Nach einigen Bemerkungen darüber, daß wir auf natürliche Weise keine Erkenntnis davon gewinnen können, ob wir jenen Habitus besitzen oder nicht, geht er kurz der Frage nach, ob das Verdienst – genauer müßte er sagen: das Verdienstlichsein – dem Akt etwas hinzufügt<sup>97</sup>. Nach einigem Für und Wider lautet die Antwort des Antonius Andreas, daß das *meritum* dem Akt einen vierfachen *respectus rationis* hinzufügt: zu Gott, der den Akt akzeptiert; zum Lohn, für den Gott den Akt akzeptiert; zur Caritas, welche die *ratio* dieser Akzeptation ist und schließlich zum Willen, insofern er frei ist, weil er als solcher in der Lage ist zu verdienen. Zwischen dem Akt und dem Willen, insofern er diesen Akt verursacht, ist die Beziehung eine reale, nämlich die Beziehung des Hervorbringenden zum Hervorgebrachten, und eine solche Beziehung hat mit dem Verdienst nichts zu tun, weil sie unabhängig davon vorhanden ist, ob der Akt verdienstlich ist oder nicht<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> »De primo dico, quod, cum dilectio, qua voluntas deum diligit ex puris naturalibus, non sit meritoria, necesse habemus dicere, quod aliquis habitus infunditur animae, quo mediante redditur deo grata et ipsa anima et eius actus.« Balliol (= B), fol. 28va; Oriol (= O), fol. 31va; Tours (= T), fol. 79v. In der gedruckten Ausgabe stehen dieser und die folgenden Texte fol. 35raff.; wir begnügen uns hier jedoch damit, nach den Handschriften zu zitieren, da, wie schon erwähnt, der Druck sehr fehlerhaft ist.

<sup>97</sup> »Sed oritur hic dubium, utrum meritum supra actum addat aliquid.« B 28va; O 31va–b; T 79v.

<sup>98</sup> »Et dico, quod meritum supra actum addit quattuor respectus rationis: primum ad deum ipsum acceptantem, secundum ad praemium, ad quod deus ipsum acceptat vel comparat, tertium ad caritatem, quae est ratio talis acceptationis, quartum ad volun-

Im zweiten Artikel vertritt Antonius Andreas, das bekannte Beispiel vom König, der seinen Soldaten belohnt, anwendend, die These, daß der Lohn für den verdienstlichen Akt nicht gegeben wird, weil zwischen beiden an sich eine *aequivalentia* besteht, sondern weil Gott in seiner Freiheit angeordnet hat, daß jeder, der im Besitz der Caritas etwas Gutes tut, das ewige Leben haben soll<sup>99</sup>. Abschließend fügt er noch hinzu, daß *de potentia dei absoluta* die Seele und ihre Handlungen auch ohne die Caritas von Gott akzeptiert werden und verdienstlich sein können, weil Gott seine Macht nicht an einen geschaffenen Habitus gebunden hat<sup>100</sup>. Bei dieser Aussage wollen wir nicht übersehen, daß Antonius Andreas zuerst das Akzeptiertsein und dann das Verdienstlichsein nennt; denn diese Reihenfolge entspricht ganz dem scotischen Denken, wonach die göttliche Akzeptation der Grund für die Verdienstlichkeit ist. Im dritten Artikel bemüht sich Antonius Andreas um eine *benigna interpretatio* der Magisterlehre.

Die zweite Quaestio fragt zwar ganz allgemein nach der Aktivität des Habitus in Bezug auf den Akt, Antonius Andreas äußert sich im *corpus quaestionis* aber auch gelegentlich über die Aktivität der Caritas im Hinblick auf den verdienstlichen Akt. Er nennt vier Antworten auf die Quaestio, von denen er sowohl die dritte als auch die vierte als probabel gelten läßt<sup>101</sup>. Die dritte Meinung spricht dem eingegossenen wie dem erworbenen Habitus Aktivität im Hinblick auf die Intensität des Aktes zu, läßt die Substanz des Aktes jedoch aus der Potenz hervorgehen<sup>102</sup>. Die vierte Meinung dagegen betrachtet Potenz und Habitus als Partialursachen, die zusammen eine Totalursache bilden, welche einen vollkommenen Akt hervorbringt, wobei die Potenz die *causa principalior* zu nennen

tatem ut liberam, quia ut sic est potens mereri. Et etiam, quia voluntas ut causans talem actum habet ad eum respectum realem et e converso, scilicet producentis ad productum, et talis respectus non pertinet ad meritum, quia, vel sit meritorius vel non, habet talem respectum.« B 28vb; O 31vb–32ra; T 80r–v.

<sup>99</sup> »... pro tali actu meritorio recipitur praemium vitae aeternae non quidem, quod ille actus de se aequivalet illi praemio, sed quia deus ita instituit ex sua libertate, quod quicumque (bene) operatur (T: operabitur) cum caritate, habeat vitam aeternam.« B, O und T a. a. O. () fehlt in T.

<sup>100</sup> »Tunc de secundo principali dico, quod de potentia dei absoluta sine caritate posset anima et etiam eius operationes esse deo acceptae et meritoriae; non enim alligavit deus suam potentiam uni habitui creato.« B, O und T. a. a. O.

<sup>101</sup> »Dico ergo, quod ... tertia et quarta via utraque est via probabilis.« B 29va; O 32vb; T 82r.

<sup>102</sup> »Aliter ergo dicitur, quod omnis habitus tam infusus quam acquisitus habet activitatem super intensionem actus, substantia autem actus est a potentia...« B 29rb–va; O 32va; T 82r.

ist, weil sie extensiv unbegrenzter ist und sich des *Habitus* wie eines *Instrumentes* bedient und ohne den *Habitus* handeln kann und nicht umgekehrt<sup>103</sup>. Bei dieser vierten Meinung ist nicht eigens gesagt, daß sie sich sowohl auf den erworbenen als auch auf den eingegossenen *Habitus* bezieht, und wir dürfen wohl annehmen, daß sie nur von den erworbenen *Habitus* sprechen will. Da Antonius Andreas beide Ansichten für probabel hält, antwortet er im Anschluß daran auch von beiden aus auf die entgegenstehenden Argumente. Für uns ist hier die Feststellung wichtig, daß er<sup>104</sup> über die Aktivität der *Caritas* nicht die genaue Ansicht des Duns Scotus wiedergibt und teilt. Nach Duns Scotus sind *Wille* und *Caritas* wohl auch Teilursachen des einen verdienstlichen Aktes, aber jede von beiden sowohl im Hinblick auf die Substanz als auch auf die Verdienstlichkeit des Aktes. Duns Scotus unterscheidet in dem Zusammenhang nicht Substanz und Intensität, sondern Substanz und Verdienstlichkeit des Aktes. Wir müssen allerdings berücksichtigen, daß Duns Scotus über das Verhältnis von *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt nicht in der *Ordinatio* handelt, auf die Antonius Andreas sicher zurückgreift, sondern in der *Lectura prima*. Dabei kommt im Hinblick auf die Substanz des Aktes dem Willen und im Hinblick auf seine Verdienstlichkeit der *Caritas* die Vorrangstellung zu<sup>105</sup>.

*Die Untersuchung der Texte des Antonius Andreas hat kurz folgendes ergeben:*

1. Antonius Andreas ist offensichtlich bemüht, in großen Zügen die Lehre des Duns Scotus wiederzugeben, weshalb nicht verwunderlich ist, daß ihm bzw. seinem Sentenzenkommentar ähnlich wie Petrus de Aquila<sup>106</sup> die Bezeichnung »Scotellus« gegeben wurde, was nichts anderes besagt als »gekürzter Scotus«<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> »Aliter ergo dicitur, quod potentia et habitus sunt duae partiales causae integrantes unam causam totalem respectu actus perfecti. Et si quaeratur, quae sit principalior causa, vel habitus vel potentia, dicendum est, quod potentia, quia illimitatio extensiva . . . et quia utitur habitu quasi instrumento et non e converso et quia sine habitu potest agere et non e converso. . . « B 29va; O 32vb; T 82r. T weicht in der Einleitung etwas ab: »Aliter dicitur, quod sicut potentia et obiectum sunt duae partiales causae integrantes unam causam totalem respectu actus imperfecti, ita obiectum et potentia et habitus sunt tres partiales causae integrantes unam totalem respectu actus perfecti. Et si quaeratur. . . «

<sup>104</sup> Vgl. die dritte angeführte und als probabel erklärte Meinung.

<sup>105</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 34 ff. und 130 ff.

<sup>106</sup> S. u. S. 186 ff.

<sup>107</sup> Einen Hinweis auf die Absicht, einen gekürzten Scotus zu bieten, können wir z. B. auch in einer Bemerkung sehen, wie sie zu I, 17, 1 in Oriol 70, fol. 31va zu finden ist: » . . . de hoc vero potest prolixius invenire in doctore«, wobei mit »doctore« offenbar Duns Scotus gemeint ist.

2. Trotz des Bemühens, einen Abriß der Lehre des Duns Scotus zu bieten, weicht Antonius Andreas in der Beantwortung der Frage nach der aktiven Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Akt von Duns Scotus ab, auch wenn wir uns vergegenwärtigen müssen, daß ihm nur die *Ordinatio Scoti* und nicht auch die *Lectura prima* von Oxford vorgelegen haben dürfte. Antonius Andreas hätte sich zumindest auf die allgemeine Behandlung von Potenz und Habitus beschränken müssen und nicht auch den übernatürlichen eingegossenen Habitus einbeziehen dürfen.

3. In Übereinstimmung mit Duns Scotus lehrt er, daß die Caritas nur *de potentia dei ordinata* zum verdienstlichen Akt erforderlich ist, und er folgt auch in der Erklärung der Verdienstlichkeit scotischen Gedanken<sup>108</sup>.

4. Abschließend müssen wir feststellen, daß Antonius Andreas nur einen sehr dürftigen Eindruck von der Lehre des Duns Scotus vermittelt. Als positiv wäre zu vermerken, daß er sich nicht auf jene negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulationen verlegt hat, wie wir sie bei anderen schon kennen gelernt haben und noch kennen lernen werden.

## § 16 Franciscus de Mayronis

Franciscus de Mayronis stammt aus Digne in der Provence und ist um 1328, auf jeden Fall nach 1326 zu Piacenza gestorben. Er zählt zu den bedeutendsten Schülern des Duns Scotus. Die Werke, die er hinterlassen hat, sind zahlreich und vielseitig. Er schrieb Kommentare zu Aristoteles, zu den Sentenzen des Lombarden, Quodlibeta, verschiedene philosophische und theologische Monographien, einen Genesiskommentar und auch Kommentare zu Augustins *De civitate dei* und zu Dionysius und anderes. Gedruckt sind seine Werke nur zum Teil. Da das Quodlibet keine für uns ein-

<sup>108</sup> Zu Ergänzung der S. 165 f. zitierten Texte sei noch einer aus III Sent., dist. 18 mitgeteilt: »... dico, quod meritum est aliquis actus virtuosus et laudabilis in aliquem ulteriorem finem, qui correspondeat sibi pro praemio secundum acceptionem praemiantis. Ex prima particula istius descriptionis excluduntur ratione meriti omnes actus vitiosi et indifferentes. Ex secunda excluduntur omnes actus beatifici et continentes actus beatificos: nam actus beatificus, cum sit ultimus, qui exspectatur in genere actuum, non habet rationem meriti, quia non est ordinabilis in alium actum ulteriorem. Similiter actus consequentes beatificum actum non sunt ordinabiles in alium actum ultimum, ex quo consequuntur ultimum. Ex tertia excluduntur omnes actus a ratione meriti, qui eliciuntur ab aliquo vel sunt in aliquo, qui non habet caritatem ex dei ordinatione, ita quod sola caritas est ratio acceptationis ad praemium aeternum.« Venedig, fol. 103va. Wie das »sola caritas est ratio acceptationis« im streng scotischen Sinne zu verstehen ist, s. Dettloff, *Acceptatio*, 80 ff.

schlägige Quaestio enthält, interessiert uns in der Hauptsache der Sentenzenkommentar, der in den Jahren 1320–1321 entstanden sein dürfte. Er ist in verschiedenen Redaktionen erhalten und gibt literarkritische Probleme auf, die bis heute wohl noch nicht als gelöst zu betrachten sind<sup>109</sup>. Nach B. Roth<sup>110</sup> sind vom ersten Buche des Sentenzenkommentars mit Sicherheit zwei Fassungen nachweisbar und zwar eine kürzere, das *Opus baccalaurei*, und eine längere, der sogenannte *Conflatus*. Die längere Fassung, der *Conflatus*, ist handschriftlich sehr reich bezeugt und wiederholt gedruckt und als Hauptwerk des Franciscus de Mayronis zu betrachten. Wir beschränken uns bei unserer Untersuchung in der Hauptsache auf I, 17 dieser längeren Fassung, da II, 27 und 28 sehr kurz sind und über I, 17 hinaus keine neuen Gedanken bringen<sup>111</sup>. Als Textgrundlage dient uns der Druck von Avignon 1695, den wir mit dem Clm 8854 vergleichen. Eine Quaestio, die der Codex Vat. lat. 901 enthält, ziehen wir außerdem heran.

*I Sent., dist. 17 (Conflatus)*

I, 17 umfaßt vier Quaestionen: 1. »Utrum necesse sit ponere caritatem creatam in anima nostra.« 2. »Utrum caritas infusa sit necessaria ratio acceptandi id, in quo est passive.« 3. »Utrum caritas acquisita in nobis sit principium productivum alicuius actus meritorii.« 4. »Utrum caritas infusa sit in nobis principium productivum alicuius actus.« Über die augmentatio und die diminutio caritatis handelt Franciscus de Mayronis in I, 18 und 19. Erstmals finden wir innerhalb unserer Untersuchung bei ihm die *caritas acquisita* in die Erörterung an dieser Stelle mit einbezogen. Da zu unseren Fragen dabei jedoch nichts Nennenswertes gesagt wird, brauchen wir uns nur mit den Quaestionen 1, 2 und 4 zu befassen.

Die erste Quaestio bringt mit einigen persönlichen Stellungnahmen des Franciscus de Mayronis verschiedene Meinungen zur Frage nach der Notwendigkeit der Caritas unter den Gesichtspunkten der *potentia dei ordinata* und der *potentia dei absoluta*. Ohne auf Einzel-

<sup>109</sup> Über Leben und Werke des Franciscus de Mayronis vgl. vor allem B. Roth, *Franz Mayronis O. F. M.* Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl 1936; ferner Stegmüller, *RS I*, 218–235 und die Angaben von M. Grabmann in *LThK<sup>1</sup>* VII, 29 und T. Barth in *LThK<sup>2</sup>* IV, 240, dort auch weitere Literatur.

<sup>110</sup> A. a. O., 145.

<sup>111</sup> II, 27 lautet: »Utrum gratia sit perfectio animae rationalis vel alicuius potentiae.« Avignon 1695, fol. 22vb–23ra. II, 28 lautet: »Utrum liberum arbitrium sine gratia sufficiat ad merendum.« fol. 23ra–va.

heiten einzugehen, vermerken wir nur, daß Franciscus de Mayronis im ersten Teil der Quaestio durchaus im scotischen Sinne die Bedingungen aufzählt, die *de potentia dei ordinata* zum verdienstlichen Akt erforderlich sind: der Wille, die Caritas, die göttliche Akzeption und die allgemeine, nicht die besondere, Mitwirkung Gottes<sup>112</sup>. Echt scotisch ist auch die ein wenig später folgende Bemerkung, daß zwar weder die Caritas noch irgendetwas anderes aus sich einen Akt verursachen könne, der des ewigen Lohnes würdig wäre, daß aber ein *actus caritate formatus*, tatsächlich eines solchen Lohnes würdig sein kann, weil derjenige es so angeordnet hat, in dessen Macht es liegt, jenen Lohn zu verleihen<sup>113</sup>. In dieser Äußerung ist auch schon die persönliche Antwort des Franciscus de Mayronis auf die Frage *de potentia dei absoluta* enthalten. Häufiger als Duns Scotus arbeitet er mit dem Begriffspaar *acceptatio activa* – *acceptatio passiva*. Die *acceptatio passiva* ist notwendig mit der *acceptatio activa* gegeben, d. h., wenn Gott jemanden akzeptiert (*acceptatio activa*), dann ist der betreffende eben akzeptiert (*acceptatio passiva*)<sup>114</sup>. Im allgemeinen fällt an den Ausführungen des Franciscus de Mayronis auf, daß er einen umfangreichen philosophischen Begriffsapparat und philosophische Erwägungen in seine Darlegungen und Argumentationen einbaut.

Von größerer Bedeutung als die erste Quaestio ist für uns die zweite: »Utrum caritas infusa sit necessaria ratio acceptandi id, in quo est passive.« Nach vier *praeambula* vor allem über die *acceptatio passiva* und auch über den Begriff *acceptatio* im allgemeinen definiert Franciscus de Mayronis den Akzeptationsbegriff, der für die Rechtfertigungs- und Verdienstlehre in Frage kommt. Dabei geht es um die *acceptatio*, durch die Gott ein Geschöpf als des ewigen Lebens würdig akzeptiert. Und er fügt hinzu, daß diese *acceptatio* nicht *ex natura caritatis*, sondern auf Grund göttlicher Anordnung erfolgt<sup>115</sup>. Im Anschluß daran führt er zwei entgegengesetzte

<sup>112</sup> »Requiruntur enim ad actum meritorium ipsa voluntas, ipsa caritas, ipsa acceptatio divina et influentia generalis, non autem specialis. . .« Druck (= D), 72ra; Clm 8854 (= M), fol. 109rb–va.

<sup>113</sup> » . . . quia, licet caritas nec aliquid aliud possit actum dignum tanto praemio causare, quantum est ex se, tamen ex ordinatione illius, in cuius potestate est praemium conferre, bene est possibile.« D 72ra; M 109va.

<sup>114</sup> »Nam sicut creatio activa infert necessario passivam, sic acceptatio activa infert necessario passivam; non potest ergo deus aliquid acceptare, nisi acceptetur aliquid, nec aliquid potest esse acceptum sine acceptatione passiva.« D 72va; M 110ra.

<sup>115</sup> » . . . est, qua deus acceptat eam (scil. creaturam) ut dignam vita aeterna; et ista acceptatio non est ex natura caritatis, sed ab ordinatione divina talem legem statuente.« D 72vb; M 110rb.

Meinungen zur Lösung der Frage an. Die erste ist die des *Petrus Aureoli*, die wir bereits kennen, daß die *Caritas* einfachhin notwendige *ratio acceptandi* ist, so daß Gott auch *de potentia sua absoluta* einen Menschen, der die *Caritas* besitzt, nicht nicht akzeptieren könnte<sup>116</sup>. Franciscus de Mayronis bringt eine Reihe von Gründen gegen diese Ansicht vor, unter denen der wichtigste von dem bekannten Gedanken ausgeht, daß nichts Außergöttliches notwendiges Objekt des göttlichen Willens ist<sup>117</sup>. Damit entspricht er vollständig der scotischen Auffassung, die er als zweite Ansicht, die er für die richtige hält, anführt<sup>118</sup>. Er nennt dann mehrere Argumente, die gegen diese Ansicht geltend gemacht werden und widerlegt sie. Seine Kritik an Petrus Aureoli setzt hier vor allem an dem zu weiten Akzeptationsbegriff an, den Petrus Aureoli seinen Überlegungen zugrundelegt, und auf den, woraus wir bereits im Zusammenhang mit Petrus Aureoli selbst hingewiesen haben<sup>119</sup>, weitgehend der Gegensatz des Petrus Aureoli zu Duns Scotus zurückzuführen ist. Petrus Aureoli hatte ungefähr folgendermaßen argumentiert: Wie die Sünde *ex natura rei* für Gott hassenswert ist, so ist die *Caritas ex natura rei* für Gott liebenswert und dementsprechend auch notwendig zu akzeptieren. Solchen Überlegungen gegenüber sagt nun Franciscus de Mayronis, daß, wenn das Böse von Gott auch notwendig gehaßt wird, es Gott dennoch nicht zu einem solchen Haß nötigt, daß er das Böse mit der ewigen Verdammnis bestraft. Und das Entsprechende gilt von der *Caritas*: auch wenn man voraussetzt, daß Gott sie notwendig liebt, so folgt daraus doch nicht, daß er sie in Hinordnung auf das ewige Leben liebt<sup>120</sup>. Dieser Grundgedanke kehrt auch in anderen Argumenten des Franciscus de Mayronis gegen Petrus Aureoli wieder. Daß Franciscus de

<sup>116</sup> »His praemissis introducuntur quantum ad quaesitum duae opiniones contrariae. Prima dicit, quod caritas est simpliciter ratio necessaria acceptandi hominem ipsam habentem, ita quod deus de potentia sua absoluta non potest non acceptare.« D 72vb; M 110va.

<sup>117</sup> »... divina voluntas non operatur necessario inquantum voluntas nec inquantum infinita circa ea, quae sunt extra eam, sed contingenter (M: sed solum ad intra)...« D 73ra; M 110va.

<sup>118</sup> »Est ergo opinio doctoris, quam reputo veram, scilicet quod caritas non est simpliciter necessaria ratio acceptandi hominem, dico acceptance tali, quod scilicet sit dignus vita aeterna, quia nullum obiectum creatum est sufficiens principium vel ratio necessitandi infinitam voluntatem...« D und M a. a. O.

<sup>119</sup> S. 33.

<sup>120</sup> »... dato, quod malum a deo odiatur necessario, non tamen necessitat deum ad odiendum tali odio, quod sit in ordine ad poenam aeternam. Eodem modo dico de caritate: dato, quod deus necessario eam diligeret, non tamen sequitur, quod necessario diligit eam in ordine ad vitam aeternam.« D 73rb; M 110vb–111ra.

Mayronis in wohltuender Weise Wert auf klare Begriffe legt, kommt noch an einer anderen Stelle zum Ausdruck. Das vierte Argument, mit dem er sich hier auseinandersetzt, lautet: Die Wirkung einer Formalursache kann nicht ohne die Formalursache bestehen. Das »esse carum« ist aber eine formale Wirkung der *caritas*, wie das »esse gratum« eine formale Wirkung der *gratia* ist. Also ist es unmöglich, daß etwas die *caritas* oder die *gratia* besitzt, ohne daß es selbst »carum« oder »gratum« ist<sup>121</sup>. Darauf erwidert Franciscus de Mayronis: *Caritas* und *gratia* können in doppeltem Sinne verstanden werden. Einmal kann man mit diesen Begriffen das Absolute meinen, was sie *materialiter* einschließen, und von diesem Absoluten spreche ich, wenn ich sage, daß Gott nicht notwendig akzeptiert, weil das »acceptum esse« nicht die formale Wirkung dieses Absoluten ist. Man kann ferner die beiden Begriffe so verstehen, daß sie die *acceptatio passiva* umfassen, und in diesem Falle schließt es sehr wohl einen Widerspruch ein, daß die *caritas* oder die *gratia* in etwas ist, ohne daß dieses »acceptum«, »gratum« oder »carum« ist. Darum handelt es sich aber in dieser Quaestio nicht<sup>122</sup>. Damit ist der Unterschied zwischen *carus* im Sinne von »caritate formatus« und *carus* im Sinne von »acceptus ad vitam aeternam« klar herausgestellt.

Nun diskutiert Franciscus de Mayronis noch einige Schwierigkeiten, die sich aus der von ihm vertretenen Ansicht ergeben. Dabei äußert er einige Gedanken, die unsere Aufmerksamkeit verdienen. Nur der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß er in diesem Zusammenhang ausdrücklich die für Theologen seiner Art übliche These aufstellt, daß *de potentia dei absoluta* die *Caritas* nicht notwendige Voraussetzung der göttlichen Akzeption ist, daß sie *de potentia dei ordinata* jedoch notwendig angenommen werden muß<sup>123</sup>. Warum es »magis congruum« ist, daß die göttliche Akzeption die *Caritas* zur Voraussetzung hat, begründet Franciscus de Mayronis damit,

<sup>121</sup> »Effectus causae formalis non potest esse sine causa formali; sed esse carum est effectus formalis caritatis, sicut esse gratum est effectus formalis gratiae. Ergo impossibile est in aliquo caritatem esse vel gratiam, quin illud sit carum vel gratum.« D 73ra–b; M 110vb.

<sup>122</sup> »...dico, quod caritas et gratia possunt accipi dupliciter: uno modo pro illo absoluto, quod includunt (materialiter), et de tali loquor, quod deus non necessario acceptat (, quia acceptum esse non est effectus eius formalis). Vel possunt accipi, ut implicent acceptationem passivam, et isto modo bene dico, quod contradictionem includit, quod caritas vel gratia sit in aliquo, quin illud sit acceptum vel gratum vel carum. Et isto modo non intelligitur [quaestio].« D 73rb; M 111ra. ( ) fehlt in M; [] fehlt in D.

<sup>123</sup> »...si loquamur de potentia dei absoluta, nulla necessitas apparet ponendi caritatem et quin deus acceptare posset sine ea sicut cum ea. Tamen loquendo de potentia dei ordinata dico, quod necesse est eam ponere.« D und M a. a. O.

daß die Caritas die »*excellentissima virtus*« ist und zwar »*propter finem*«<sup>124</sup>. Im folgenden stoßen wir auch bei Franciscus de Mayronis auf Äußerungen, in denen er in negativer Richtung über Duns Scotus hinausgeht. Das ist der Fall, wo er die Frage erörtert, ob Gott seine Akzeption auch auf einen *habitus* oder *actus vitiosus* gründen könnte, und zur Antwort gibt, daß das *de potentia dei absoluta* sehr wohl möglich sei. Gott könnte *de potentia sua absoluta* festsetzen, daß jeder, der Gott lästert, zum ewigen Leben akzeptiert und wer Gott lobt, verdammt wird, wie er *de potentia absoluta* alle Gerechten verdammen und alle Sünder retten könnte, wenn er wollte. Franciscus de Mayronis fügt dann hinzu, daß dies jedoch nicht mit dem Willen Gottes und seiner unendlichen Gerechtigkeit übereinstimmt und deshalb Gott so etwas *de potentia ordinata* nicht tun könnte<sup>125</sup>. Der Nachsatz stellt in Verbindung mit dem vorausgehenden Satz eine Ungereimtheit dar. Von einer »Bindung« des göttlichen Willens durch die absolute Gutheit des göttlichen Wesens, wie sie Duns Scotus immer wieder betont hat<sup>126</sup>, wird man trotz des Nachsatzes auch hier bei Franciscus de Mayronis in Wahrheit nicht mehr sprechen können. Die Übersteigerung der Unabhängigkeit Gottes, die sich selbst *ad absurdum* führt, kommt noch bei einer anderen Gelegenheit zum Ausdruck. Franciscus de Mayronis sagt: Wie wir diejenigen lieben können, welche wir hassen, und jenes, weswegen wir hassen, und wie wir hassen können, welche wir lieben und aus demselben Grunde, was jedoch sündhaft und übelgetan wäre, so könnte Gott diejenigen lieben, die er haßt und umgekehrt, das wäre aber dennoch nicht böse; denn etwas muß mehr geliebt werden, weil es von Gott geliebt wird, als daß es von Gott geliebt wird, weil es geliebt werden muß<sup>127</sup>. Diese letzte These ist in dem Zusammenhang, in dem Franciscus de Mayronis sie aufstellt, nichts anderes als ein Zerrbild des Satzes, den man bei

<sup>124</sup> D 73rb–va; M 111rb.

<sup>125</sup> »Si istam acceptationem posset deus ponere vel fundare in habitu vitioso vel in actu vitioso, dico, quod loquendo de potentia dei absoluta posset deus instituere, quod quicumque blasphemaret deum, acceptaretur ad vitam aeternam vel poneretur in vita aeterna, et quicumque laudaret deum, poneretur in inferno, sicut deus posset de potentia sua absoluta damnare omnes iustos et salvare omnes peccatores, si vellet. Tamen hoc non congruit voluntati suae et iustitiae infinitae, et idcirco de potentia ordinata non posset praedicta facere.« D und M a. a. O.

<sup>126</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 175 ff.

<sup>127</sup> »Dico, quod sicut possemus nos diligere, quos odimus (et illud, propter quod odimus) et odire, quos diligimus et ex eadem causa, tamen illud esset vitiosum et malefactum, sic deus posset, quos odit, diligere et econverso, sed tamen hoc non esset malefactum (. . .). Nam hoc est magis diligendum, quia a deo diligitur (, quam quod a deo diligitur, quia diligendum).« D und M a. a. O. () fehlt in D.

Duns Scotus durchaus gelten lassen kann: Gott will etwas nicht, weil es gut ist, sondern etwas ist gut, weil Gott es will<sup>128</sup>. Franciscus de Mayronis scheint sich jedoch selbst bei diesen Überlegungen nicht ganz wohl gefühlt zu haben; denn am Schluß der Quaestio sagt er folgendes: Ob Gott *de potentia absoluta* einen Liebes- und Tugendakt in sich hassen und einen sündhaften Akt lieben könne, das sei sehr zweifelhaft<sup>129</sup>. Eine klare Zurücknahme der vorhin vertretenen Ansichten können wir darin zwar nicht erblicken, wohl aber das Zeichen einer gewissen Unsicherheit.

Die vierte Quaestio behandelt das für die Caritasvorstellung nicht unwichtige Problem der Aktivität der Caritas: »Utrum caritas infusa sit in nobis principium productivum alicuius actus«<sup>130</sup>. Dem Corpus der Quaestio schickt Franciscus de Mayronis wieder vier *praeambula* voraus<sup>131</sup>, in denen er u. a. herausstellt, daß die *habitus infusi* im Gegensatz zu den *habitus acquisiti* in uns keine eigenen absoluten Akte hervorbringen, weil wir sonst ihr Vorhandensein in uns nachweisen könnten<sup>132</sup>. Danach führt Franciscus de Mayronis vier Meinungen zur Frage nach der Beteiligung der Caritas am Akt an. Als Vertreter einer von ihnen nennt er einen »Petrus«, und es könnte Petrus Aureoli gemeint sein<sup>133</sup>. In seiner Stellungnahme lehnt Franciscus de Mayronis alle vier Ansichten ab, auch die des Petrus Aureoli, und stellt dann seine eigene These auf, daß die Caritas *de facto* nicht zur Substanz des verdienstlichen Aktes erforderlich sei, sondern nur zum Formalen des übernatürlichen Verdienstes, was nichts anderes ist als die göttliche Akzeptation in dem von der Caritas geformten Willen hervorgebrachten Akt<sup>134</sup>. Er setzt sich

<sup>128</sup> Vgl. dazu Dettloff, *Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationslehre*. WissWeish 16 (1953) 145.

<sup>129</sup> »Utrum autem deus actum caritatis et virtutis in se, non loquendo de ordine, possit odire et actum cupiditatis et peccati diligere, hoc est valde dubium.« D 73va; M 111va. <sup>130</sup> D 75ra; M 113va.

<sup>131</sup> Die Vorliebe des Franciscus de Mayronis für die Vierteilung, auf die auch B. Roth, *a. a. O.*, 88, aufmerksam gemacht hat, können auch wir in I, 17 feststellen.

<sup>132</sup> »Quantum est, quod ex istis sequitur, quod habitus infusi non habent in nobis proprios actus absolutos, qui sunt de genere qualitatis, quia tunc ex actibus illis (expertis) argueremus in nobis tales habitus scilicet supernaturaliter inesse.« D und M a. a. O. () fehlt in D.

<sup>133</sup> »Alii dicunt sicut Petrus, quod caritas infusa ponitur in nobis ad concurrentium cum voluntate in ratione principii, quod scilicet [ipsa creatura] habeat principia in fluxu et quasi in fieri, et sic in fluxu, quod (est) eius actus ipsi (M: sibi scilicet) caritati non attribuitur, sed (M: scilicet) superiori agenti scilicet spiritui sancto.« D 75rb; M 113va. () fehlt in D; [] fehlt in M. Zu Petrus Aureoli vgl. S. 57 ff., bes. 64 ff.

<sup>134</sup> »Ideo dico, quod caritas non requiritur ad substantiam actus meritorii de facto, sed solum ad formale meriti supernaturalis, quod nihil aliud est quam (M: nisi) acceptatio divina in actu elicitio a voluntate informata caritate.« D 75rb; M 113vb.

dann mit vier Argumenten auseinander, die gegen seine Ansicht vorgebracht werden und äußert sich schließlich noch zu fünf *difficultates*. Die erste stellt die Frage, ob es sich beim Habitus und beim Akt um eine jeweils besondere Akzeption handelt. Franciscus de Mayronis bejaht diese Frage und weist zur Begründung darauf hin, daß Gott gelegentlich die Handlung eines Menschen mehr akzeptiert, der weniger Caritas besitzt als eines Menschen, der mehr Caritas besitzt und umgekehrt<sup>135</sup>. Die Art und Weise, wie Franciscus de Mayronis die zweite Schwierigkeit behandelt, ist aufschlußreich für sein Verständnis des Übernatürlichen. Hier geht es darum, ob, wenn die eingegossene Caritas an der Substanz eines Aktes beteiligt ist, ein solcher Akt natürlich wäre. Franciscus de Mayronis antwortet mit Ja, weil jede Form, auch wenn sie auf übernatürliche Weise eingegossen und hervorgebracht ist, genau so »naturaliter« sich betätigt wie andere<sup>136</sup>. Die Antwort des Franciscus de Mayronis verwischt hier offensichtlich den Unterschied zwischen *naturalis* als Gegensatz zu *libere elicited* und *naturalis* als Gegensatz zu *supernaturalis*. Noch aufschlußreicher ist seine Antwort auf die dritte Schwierigkeit, ob nach dem Vorausgeschickten ein verdienstlicher Akt natürlich ist oder übernatürlich wie die Caritas. Franciscus de Mayronis erklärt einen solchen Akt in materialer Hinsicht, weil *naturaliter* verursacht, als natürlich, in formaler Hinsicht jedoch, nämlich im Hinblick auf die göttliche Akzeption, als übernatürlich<sup>137</sup>. Auch hier werden die beiden *naturalis*-Bedeutungen nicht klar auseinandergehalten. Darüber hinaus können wir aus dieser Antwort des Franciscus de Mayronis gewisse Schlüsse darauf ziehen, in welchem Verhältnis er *supernaturalis* und *acceptus* zueinander sieht. Bei der zweiten vorhin genannten Schwierigkeit war es lediglich um einen Akt gegangen, bei dem die eingegossene Caritas mitwirkt, und diesem Akt hat Franciscus de Mayronis eine *supernaturalitas* einfachhin abgesprochen. Bei der dritten Schwierigkeit ging es dagegen um einen verdienstlichen Akt, und einen solchen Akt nennt

<sup>135</sup> »Sed hic sunt quaedam difficultates. Prima est, si distincta acceptatio sit in habitu et in actu. Dico, quod sic; cuius signum est, quia deus aliquando plus acceptat actionem habentis minus de caritate quam habentis plus et e converso.« D 75rb-va; M 114ra.

<sup>136</sup> »Secunda difficultas est, si caritas infusa concurreret ad substantiam alicuius (D: illius) actus, utrum talis actus esset naturalis. Dico, quod sic, quia omnis forma quantumcumque supernaturaliter infusa et supernaturaliter producta aeque (naturaliter) operatur sicut aliae.« D und M a. a. O. ( ) fehlt in M.

<sup>137</sup> »Tertia difficultas est, si actus meritorius secundum praemissa sit naturalis aut supernaturalis (D: supra naturam) sicut caritas, dico, quod quantum ad suum materiale est naturalis, quia naturaliter causatus, sed quantum ad suum formale scilicet quantum ad acceptationem divinam est supernaturalis.« D und M a. a. O.

Franciscus de Mayronis supernaturalis, insofern er ein von Gott akzeptierter Akt ist. Die Übernatürlichkeit des Aktes beruht also nicht auf der Caritas, die ihn geformt hat, sondern einzig und allein auf der göttlichen Akzeption.

Auch in dieser Quaestio weicht Franciscus de Mayronis also nicht unerheblich von Duns Scotus ab, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens spricht er der Caritas eine produktive Beteiligung am verdienstlichen Akt seiner Substanz nach ab und beschränkt die Bedeutung der Caritas darauf, de facto bloße Voraussetzung für die göttliche Akzeption zu sein. Damit steht er ähnlich wie Johannes de Bassolis in ausgesprochenem Gegensatz zur scotischen Lehre von *voluntas* und *caritas* als *causae partiales* des verdienstlichen Aktes sowohl seiner Substanz wie auch seiner Verdienstlichkeit nach. Zweitens unterscheidet sich Franciscus de Mayronis von Duns Scotus in seiner Ansicht über die Bedeutung der göttlichen Akzeption für den Akt. Nach Duns Scotus gibt die *acceptatio divina* dem Akt nur seine Verdienstlichkeit, nach Franciscus de Mayronis seine Verdienstlichkeit und seine Übernatürlichkeit. Duns Scotus hat sich zwar in I, 17 kaum eigens mit der Übernatürlichkeit des verdienstlichen Aktes befaßt, er hat aber keine Unklarheit darüber gelassen, daß die Qualifikation »verdienstlich« keine Aussage über den seinsmäßigen Charakter des betreffenden Aktes enthält, sondern nur eine besondere Beziehung zum göttlichen Willen bezeichnet. Die über die rein natürliche, moralische Vollkommenheit hinausgehende größere Vollkommenheit, die *de potentia ordinata* Voraussetzung für die göttliche Akzeption sein muß, führt Duns Scotus unmißverständlich auf die Mitwirkung der Caritas zurück<sup>138</sup>. Bei Franciscus de Mayronis wird vielleicht deutlicher als bei den anderen ähnlich denkenden Theologen, die wir kennen gelernt haben, daß mit der Leugnung der aktiven Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Akt auch seiner Substanz nach eine allgemeine Minderbewertung der Caritas, eine gewisse Entleerung der Caritasvorstellung eng verbunden ist. Ferner verdichtet sich der Eindruck, daß sich für die Weiterführung der scotischen Gedanken die Tatsache als ungünstig erwies, daß Duns Scotus die hier zur Diskussion stehenden Fragen ausschnittsweise in verschiedenen Werken behandelt hat, welche zusammen erst das klare Gesamtbild ergeben, daß seinen Epigonen aber offenbar in der Hauptsache die *Ordinatio* vorgelegen hat und daneben, soweit es sich vor allem um seine Pariser Schüler handelte, die Pariser Vorlesung bekannt war, nicht aber

<sup>138</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, bes. die Ausführungen zu Quodl. q. 17, S. 104 ff.

die *Lectura prima*, aus der jenes Gesamtbild am ehesten zu gewinnen wäre.

*Die Quaestio im Codex Vat. lat. 901, fol. 7ra-8vb*

Wie schon erwähnt, enthält der Cod. vat. lat. 901 auch eine *Quaestio* des Franciscus de Mayronis, die für unsere Untersuchung von Bedeutung ist. Sie lautet: »*Utrum deus possit acceptare hominem in puris naturalibus existentem tamquam dignum vita aeterna*«. Sehr ausführlich erörtert Franciscus de Mayronis darin die Frage nach der Notwendigkeit der *Caritas* als Voraussetzung für die Beseligung unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta*. Wie aus dem Anfang der *Quaestio*, die nicht vor 1326 entstanden ist, hervorgeht, hat Franciscus de Mayronis sie nach der durch Johannes XXII. veranlaßten Untersuchung der 51 häresieverdächtigen Artikel Wilhelms von Ockham geschrieben<sup>139</sup>. Vielleicht ist es daraus zu erklären, daß seine Äußerungen hierin im allgemeinen wesentlich gemäßigter sind als in I, 17. Die Wendung der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation in jene negative Richtung, wie wir sie dort feststellen mußten, finden wir hier nicht. Im übrigen bringt Franciscus de Mayronis in der *Quaestio* des Vat. lat. 901 im wesentlichen keine neuen Gedanken, wenn auch die Argumente zu der Sonderfrage, die er hier behandelt, I, 17 gegenüber weitgehend neu sind. Wir begnügen uns damit, einige Sätze hervorzuheben, die wir der Erwähnung für wert halten.

So finden wir in einer Begründung dafür, daß Gott *de potentia absoluta* auch einen Menschen ohne die *Caritas* für das ewige Leben akzeptieren kann, den Hinweis darauf, daß die Heilige Schrift offenkundige Zeugnisse dafür enthält, daß Gott bereiter ist zu vergeben als zu bestrafen<sup>140</sup>. Diese Bemerkung verdient deshalb Beachtung, weil wir damit auf ein Anliegen des Duns Scotus zurückgeführt werden, dem es bei seinen *potentia-absoluta*-Erwägungen doch in hohem Maße darum zu tun war, die unbegrenzten Möglichkeiten des göttlichen Erbarmens und Schenkens darzutun. Bei Johannes de Bassolis und auch bei Franciscus de Mayronis in I, 17 haben wir von diesem scotischen Anliegen kaum etwas gespürt.

Interessant ist ferner eine Äußerung, in der Franciscus de Mayronis davon spricht, daß die göttliche Akzeptation in jedem Falle die Würdigkeit für das ewige Leben schafft und auch für den

<sup>139</sup> Vgl. dazu B. Roth, *a. a. O.*, 244 ff.

<sup>140</sup> »Unde accipitur (scil. in sacra scriptura) evidens documentum, quod deus est promptior ad indulgendum quam ad puniendum.« Vat. lat. 901, fol. 7rb.

Menschen ohne die *Caritas de potentia absoluta* sogar eine Art *debitum iustitiae felicitatis* konstituiert, wobei er aber nicht hinzuzufügen versäumt, daß der Grund dafür letztlich darin liegt, daß Gott nichts Unwürdiges tun kann und daher das, was Gott tut, eo ipso würdig ist, würdig des ewigen Lohnes also auch der Mensch, wer immer er ist, wenn Gott ihn dazu akzeptiert<sup>141</sup>. Das dürfte kaum etwas anderes sein als ein Rückzug von den extremen Äußerungen in I, 17<sup>142</sup>, bei dem Franciscus de Mayronis nach Möglichkeit sein Gesicht zu wahren sucht. Gegen Ende der Quaestio bemerkt Franciscus de Mayronis noch einmal kurz, daß das Verdienst *formaliter* in der Akzeption besteht<sup>143</sup>.

#### *Zusammenfassung*

Franciscus de Mayronis zeigt schon in der Anlage seiner Ausführungen zu I, 17 seinem Lehrer Duns Scotus gegenüber eine gewisse Eigenständigkeit. Viel bedeutsamer als diese formale Feststellung ist jedoch die andere, daß auch er in seiner Akzeptions- und Verdienstlehre, zumindest nach I, 17, nicht der treue Scotusanhänger ist, als der er weitgehend angesehen wird. Im einzelnen hat sich folgendes ergeben:

1. Echt scotisch sind die Bedingungen, die Franciscus de Mayronis *de potentia ordinata* für den verdienstlichen Akt nennt<sup>144</sup>. Das gleiche gilt von der These, daß die *Caritas* keine *ratio necessaria acceptationis* ist<sup>145</sup>, daß *de potentia dei absoluta* die *Caritas* also auch nicht notwendige Voraussetzung für die göttliche Akzeption ist<sup>146</sup>. Im Unterschied zu Johannes de Bassolis unterscheidet Franciscus de Mayronis klar wie Duns Scotus zwischen *carus* im Sinne von »*caritate formatus*« und im Sinne von »*acceptatus ad vitam aeternam*«<sup>147</sup>. Eindeutig wie bei Duns Scotus ist auch bei ihm der

<sup>141</sup> »... ad propositum ostendo, quod, si deus de potentia absoluta acceptaret aliquem pro vita aeterna, quod eo ipso iste foret dignus vita aeterna. Tum quia iste est dignus aliquo praemio, cui tale praemium debetur secundum rigorem iustitiae, aliter actus iustitiae, quo ei redditur, esset indignus; sed illi, quem deus habet acceptatum pro vita aeterna, quicumque sit, debetur ista felicitas secundum rigorem iustitiae, cum ei sit promissa et concessa ab eo, qui est plene dominus illius felicitatis. Igitur talis est dignus vita aeterna eo ipso, quo ei a deo promissa, sicut quilibet efficitur dignus quacumque potestate, quae est in hereditate recta principis, ex qua est ei concessa. Tum quia ille est dignus praemio secundo, cui datur praemium tale ab illo iudice, qui (Cod.: cui) nihil potest agere nisi digne, sed deus est talis iudex, quod quidquid facit, eo ipso, quod illud facit, est dignum, ergo ... ipso facto est vita aeterna dignus, si a deo sit pro ipsa acceptatus.« 7vb.

<sup>142</sup> S. 173f.

<sup>143</sup> »... unde formaliter meritum consistit in acceptatione.« 8va.

<sup>144</sup> S. 170.

<sup>145</sup> S. 170 ff.

<sup>146</sup> S. 172f.

<sup>147</sup> S. 172.

Akzeptationsbegriff, um den es in diesem Zusammenhang geht: er ist eingeschränkt auf die *acceptatio ad vitam aeternam*. Diese Einschränkung hat er in seiner Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli ausdrücklich betont und damit in seiner Kritik an Petrus Aureoli an einem entscheidenden Punkte angesetzt<sup>148</sup>.

2. Häufiger als Duns Scotus arbeitet Franciscus de Mayronis mit dem Begriffspaar *acceptatio activa* – *acceptatio passiva*, wobei er für seine scharfe Denkweise charakteristische Erklärungen zu beiden Begriffen gibt<sup>149</sup>. Er macht auch einen Unterschied zwischen der *acceptatio actus* und der *acceptatio habitus*<sup>150</sup>.

3. Neben diesen Übereinstimmungen mit Duns Scotus und den paar unbedeutenden Schwerpunktsverschiebungen in der Behandlung der Fragen, die wir bei Franciscus de Mayronis festgestellt haben, hat unsere Untersuchung jedoch auch gezeigt, daß Franciscus de Mayronis zum Teil bedenklich von seinem Lehrer abweicht und sogar in Gegensatz zu ihm tritt:

a) Die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation steht bei Franciscus de Mayronis zwar nicht in einem solchen Mißverhältnis zu den *potentia-dei-ordinata*-Aussagen wie beispielsweise bei Johannes de Bassolis, aber ähnlich wie dieser entwickelt auch er die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation in jene negative Richtung, die für das göttliche Verhalten reine Willkür offen läßt<sup>151</sup>.

b) Im Gegensatz zu Duns Scotus leugnet Franciscus de Mayronis, daß die Caritas an der Substanz des verdienstlichen Aktes *de facto* ursächlich beteiligt ist; sie ist nach ihm *de potentia dei ordinata* lediglich Voraussetzung für die göttliche Akzeptation<sup>152</sup>.

c) Unklar ist Franciscus de Mayronis in seinen Äußerungen über die Begriffe *naturalis* und *supernaturalis*; er unterscheidet nicht hinreichend zwischen *naturalis* als Gegensatz zu *elicitus* und *naturalis* als Gegensatz zu *supernaturalis*<sup>153</sup>.

d) Die Übernatürlichkeit des verdienstlichen Aktes beruht nach ihm nicht auf der den Akt formenden Caritas, sondern nur auf der göttlichen Akzeptation<sup>154</sup>. Während nach Duns Scotus die *acceptatio divina* nur die *ratio meriti* ist, ist sie nach Franciscus de Mayronis auch die *ratio supernaturalitatis*. *Meritorius* und *supernaturalitatis* sind so bei ihm faktisch auf eine Ebene gebracht, obwohl der Begriff *supernaturalis* sich auf eine Qualität des Aktes bezieht und der Begriff *meritorius*, auch im Denken des Franciscus de Mayronis, eine bestimmte Beziehung zum göttlichen Willen bezeichnet. Wir können

<sup>148</sup> S. 171.<sup>149</sup> S. 170.<sup>150</sup> S. 174.<sup>151</sup> S. 173f.<sup>152</sup> S. 174.<sup>153</sup> S. 175f.<sup>154</sup> S. 176.

daraus auf eine ungenügende Auffassung des Übernatürlichen schließen. Daß damit auch eine Entleerung der Caritasvorstellung gegeben ist, versteht sich von selbst. Diese scheint bei den einzelnen Theologen eng mit der Leugnung der Aktivität der Caritas verbunden zu sein<sup>155</sup>.

4. Das bisher Gesagte bezieht sich auf die Lehren des Franciscus de Mayronis in I, 17. Interessant ist, daß er in der später entstandenen Quaestio des Vat. lat. 901 in doppelter Hinsicht seine extremen Auffassungen mildert: er bemüht sich auch, die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation dazu einzusetzen, um auf die Möglichkeiten des göttlichen Erbarmens hinzuweisen<sup>156</sup> und sucht sich offenbar von seinen früheren Äußerungen über die göttliche Willkür zu distanzieren<sup>157</sup>.

5. Abschließend müssen wir aber wohl trotzdem sagen, daß wir im Hinblick auf die Akzeptations- und Verdienstlehre die gängigen Auffassungen über die Scotustreue des Franciscus de Mayronis bis zu einem nicht unbedeutenden Grade zu korrigieren haben. Auch bei ihm ist eine bedenkliche negative Entwicklung von Duns Scotus weg festzustellen.

## § 17 Anfredus Gonteri

Zu den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus zählt auch der aus der Bretagne stammende Anfredus Gonteri<sup>158</sup>. Über ihn wissen wir wenig, das Wenige ist aber sicher<sup>159</sup>. Daß man ihm auf die Spur gekommen ist, verdanken wir M. Schmaus, der als erster auf einen wichtigen scotistischen Kommentar zum ersten Sentenzenbuche aufmerksam gemacht hat, der im Codex Vat. lat. 1113 enthalten ist<sup>160</sup>. V. Doucet kommt das Verdienst zu, diesen zunächst anonymen Kommentator als Anfredus Gonteri O.F.M. identifiziert und die wichtigsten biographischen und literarkritischen Fragen geklärt zu haben, die den Kommentar betreffen<sup>161</sup>. Anfred Gonteri war zwischen 1302 und 1307 Schüler des Duns Scotus in Paris, in seinen Anschauungen ist er aber nicht nur von diesem, sondern auch von Heinrich von Harclay abhängig<sup>162</sup>; er zitiert und bekämpft Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaine,

<sup>155</sup> S. 176.

<sup>156</sup> S. 177 f.

<sup>157</sup> A. a. O.

<sup>158</sup> Vat. lat. 1113, fol 7ra: »... ipsum (scil. D. Scotum) diu audivi ...«

<sup>159</sup> V. Doucet, *Der unbekannte Skotist des Vaticanus lat. 1113 Fr. Anfredus Gonteri O.F.M. (1325)*. FranzStud 25 (1938) 214.

<sup>160</sup> M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius*, 44, Anm. 88 u. a.

<sup>161</sup> Vgl. V. Doucet, FranzStud 25 (1938) 201–240.

<sup>162</sup> Vgl. J. Kaup in LThK<sup>2</sup> I, 1072.

Franciscus de Mayronis, Jacobus de Aesculo und vor allem Petrus Aureoli und Franciscus de Marchia<sup>163</sup>. Die Sentenzen kommentierte er 1322 in Barcelona, und 1325 war er Baccalaureus Sententiarius in Paris. Ob er jemals die Magisterwürde erlangt hat, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Von ihm ist neben dem Sentenzenkommentar erhalten eine *Quaestio de paupertate Christi*, verloren sind *Quaestiones quodlibetales*, *Quaestiones ordinariae* und *Quaestiones disputatae de beatitudine super quartum*.

Wie schon angedeutet, gibt es von seinem Sentenzenkommentar zwei Fassungen. Keine davon ist jedoch vollständig, zumindest nicht vollständig erhalten. Von der Lectura von Barcelona kennen wir nur das zweite Buch, von der Pariser Vorlesung die Bücher I, II und III. Ob Anfred jemals das vierte Buch kommentiert hat, wissen wir nicht. Der Kommentar des Vat. lat. 1113 enthält den Kommentar zum ersten Buch seiner Pariser Vorlesung<sup>164</sup>. Wir müssen uns auf die Untersuchung von I, 17 der Pariser Fassung beschränken, da uns die Handschriften Breslau, Univ., 195 (IF 184) und Pamplona, Cath., 5, welche die erste und die zweite Redaktion seines Kommentars enthalten<sup>165</sup>, nicht erreichbar waren. Wir hoffen jedoch, seinen Anschauungen auch so gerecht zu werden.

Anfred Gonteri handelt in I, 17 über die im allgemeinen üblichen drei Fragenkreise: die Existenz und Notwendigkeit der Caritas, die Vermehrung und Vollkommenheit der Caritas und die Unvollkommenheit bzw. Verminderung der Caritas. Der uns interessierende Teil umfaßt drei Quaestionen: 1. »Utrum sit necessarium simpliciter habitum caritatis existere in voluntate hominis viatoris secundum statum praesentem ad hoc, quod a deo acceptetur et meritorie operetur actus dignos vita aeterna.« 2. »Supposito quod deus voluntarie infundat animae caritatem et gratiam, utrum sit ratio necessaria eam habentem acceptandi et diligendi a deo.« 3. »Utrum caritas, qua diligimus deum et proximum, sit aliquid creatum in anima.«

Die Präzision, mit der die erste Frage formuliert ist, kann man geradezu als musterhaft bezeichnen. Nach einigen Vorbermerkungen über das Verhältnis des göttlichen Willens zum Früher und Später im geschöpflichen Bereich, über die allgemeinen Bedingungen einer verdienstlichen Handlung und den Unterschied

<sup>163</sup> Doucet, *a. a. O.* 223.

<sup>164</sup> Zur Datierung vgl. M. Schmaus, *Uno sconosciuto discepolo di Scoto*. Intorno alla prescianza di Dio. RivFilNeoscol 24 (1932) 328f.; dazu V. Doucet, *a. a. O.*, 203 ff.

<sup>165</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, 81 und 81, 1.

zwischen *acceptatio generalis* und der *acceptatio specialis*<sup>166</sup> stellt Anfred zwei Thesen auf: erstens, daß die Caritas nicht einfachhin notwendig zur Akzeption ist, sondern daß Gott den Menschen auch ohne sie akzeptieren kann und zweitens, daß Gott auch vom freien Willen hervorgebrachte Akte gemäß der natürlichen Leichtigkeit als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren kann, ohne daß die Caritas daran beteiligt war<sup>167</sup>. Das »einfachhin« bringt selbstverständlich zum Ausdruck, daß es sich hier um eine Aussage unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* handelt. Für beide Thesen bringt Anfred mehrere Argumente, über die wir ganz allgemein nur soviel sagen wollen, daß sie sich, wenn auch in zum Teil eigenständiger Weise, in echt scotischen Bahnen bewegen, und daß die Ausführungen Anfreds zur Frage unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* im Vergleich zu denen anderer Theologen seiner Zeit auffallend kurz sind. Seine Einschränkung der strengen Kondignität der Verdienste des begnadeten Menschen erfolgt mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einem *condignum promissi* und einem *condignum debiti*. Auf 2 Tim. 4, 8: »In reliquo reposita est mihi corona iustitiae . . .«, kann man sich nur für ein *condignum promissi*, nicht für ein *condignum debiti* berufen, es sei denn, man berücksichtigt bereits den akzeptierenden göttlichen Willen<sup>168</sup>. Dem etwaigen Vorwurf des Pelagianismus begegnet Anfred mit dem Hinweis, daß durch die Zurückführung auf die göttliche Akzeption die Gnadenhaftigkeit der Belohnung mit dem ewigen Leben in jedem Falle und um so mehr gewahrt ist<sup>169</sup>.

In der zweiten Quaestio bringt Anfred zunächst die Ansicht eines »neuen Lehrers« zum in Frage stehenden Problem, erörtert diese Ansicht und bietet schließlich seine eigene Lösung<sup>170</sup>. Wer der neue Lehrer ist, sagt Anfred Gonteri nicht, es dürfte sich aber um Petrus Aureoli handeln. Anfred gibt dessen These von der

<sup>166</sup> Vat. lat. 1113, fol. 105rb–va.

<sup>167</sup> »His praemissis dico, quod non est necessarium simpliciter ponere caritatem vel gratiam in anima hominis viatoris ad hoc, quod a deo acceptetur ad vitam aeternam, immo potest deus ipsum acceptare sine ea. Secundo dico, quod deus potest actus elicitos a libero arbitrio acceptare secundum facilitatem naturalem tamquam meritorios et dignos vita aeterna sine gratia vel caritate.« 105va.

<sup>168</sup> »Si dicatur, quod contra 2 Tim. 4 dicit apostolus, de reliquo reposita est mihi corona iustitiae etc., ergo corona redditur habenti gratiam de condigno, (scil. dico,) quod verum est de condigno promissi, non de condigno debiti nisi supposita divina voluntate acceptante.« 105va–b.

<sup>169</sup> »... iste modus dicendi maxime contrariatur Pelagio, quia ponit, quod nullus potest mereri sine divina acceptatione et gratuita eius voluntate acceptante . . .« 105vb.

<sup>170</sup> 106ra.

Caritas als *ratio necessaria* für die göttliche Akzeption zwar reichlich umständlich wieder, die Argumente, die er für diese These anführt, entsprechen jedoch deutlich denen, die wir bei Petrus Aureoli selbst gefunden haben. Interessant ist, daß Anfred hier offenbar nicht den Text des großen *Scriptum super primum sententiarum* des Petrus Aureoli vor sich gehabt hat, sondern den Kommentar des Codex Borghese 123<sup>171</sup>. Den wesentlichen Gedanken seiner Kritik spricht Anfred im ersten Gegenargument aus: Auf das, was in sich nicht notwendig und veränderlich ist, richtet sich die göttliche Liebe nicht notwendig und unveränderlich; die Caritas und jede geschaffene Vollkommenheit ist aber von dieser Art<sup>172</sup>. Anfred läßt noch eine Reihe von Argumenten folgen. Seine eigene Auffassung formuliert er schließlich in folgender These: Gott will, was immer er in einem Geschöpfe will, nicht notwendig und dennoch in einem unveränderlichen Akt, der *realiter* einer, *virtualiter* jedoch vielfältig ist, und so akzeptiert Gott einen die Caritas Besitzenden nicht notwendig zum ewigen Leben<sup>173</sup>. Der wesentliche Gedanke, der den Argumenten für seine eigene Ansicht und auch seinen Erwidern auf die *argumenta principalia* zugrunde liegt, ist der, daß das einzige notwendige und adaequate Objekt des göttlichen Willens das göttliche Wesen ist, und das ist im Prinzip nichts anderes als das bekannte scotische Axiom: »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«. Zu betonen ist, daß Anfred sich auch hier von jeder negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation fern hält.

Die dritte *Quaestio*, die mit der Erörterung der bekannten Magisterlehre über die Caritas beginnt, bietet textlich insofern ein gewisses Durcheinander, als sie zweimal anfängt. Auf das »... ad videndum opinionem magistri ...« mit zahlreichen Argumenten für und wider fol. 106va–107rb folgt fol. 107rb nochmals »... ad videndum opinionem magistri ...« mit allerdings nicht so zahlreichen, aber zum Teil den gleichen Argumenten. Dann erst beginnt die eigentliche Behandlung der Frage: »Utrum caritas, qua diligimus deum et proximum, sit aliquid creatum in anima«. Abweichend von der allgemeinen Gepflogenheit, die Lösung einer Frage in gegliederten Abschnitten zu geben, beschränkt sich Anfred hier

<sup>171</sup> Vgl. Borgh. 123, fol. 78va–79ra, dazu Berlin 536, fol. 44va–45ra; ferner S. 77ff.

<sup>172</sup> »... arguo contra istum modum dicendi primo sic, quia in illud, quod in se est contingens et mutabile possibile est aliter se habere non fertur actus divinae dilectionis necessario et immutabiliter; sed caritas et omnis perfectio creata est huiusmodi, ergo etc.« 106ra.

<sup>173</sup> »... quod deus contingenter vult, quidquid vult in creatura, et tamen uno actu immutabili realiter, qui tamen est multiplex virtualiter, et ita deus non necessario acceptat habentem caritatem ad vitam aeternam.« 106rb.

auf einen dauernden Wechsel von Argumenten und Gegenargumenten, Objectionen und Solutionen, wodurch das Ganze nicht gerade an Übersichtlichkeit gewinnt. Darüber hinaus gehört Anfred Gonteri, wie wir es schon aus den vorausgegangenen Quaestionen ersehen konnten, nicht zu den Theologen, die neue Gedanken oder Gesichtspunkte zur Lösung unserer Frage geboten haben. So verarbeitet er zwar auch in dieser dritten Quaestio eine Fülle von Material, er bringt aber kaum etwas, das wir nicht schon anderswo gelesen haben. Wir können uns hier auf wenige Texte beschränken.

Zu Beginn seiner Solutio bringt er die Bemerkung über die Möglichkeit, das »esse gratum faciens« in einem doppelten Sinne zu verstehen: als *gratificans effective* und als *ratio formalis acceptationis a parte obiecti grati*, wie wir sie bei Heinrich von Harcley gefunden haben<sup>174</sup>. »Gratificans effective« kann nur der göttliche Wille sein, »gratum faciens« als »ratio formalis acceptationis« unter bestimmten Bedingungen, jedoch nicht mit Notwendigkeit, auch etwas Geschaffenes. Diese Thesen selbst und ihre Begründung hat Anfred fast wörtlich von Heinrich von Harcley übernommen<sup>175</sup>. Mit Heinrich von Harcley stimmt Anfred Gonteri auch darin überein, daß Gott durch nichts Geschaffenes genötigt werden kann, *a principio* die Caritas zu erschaffen, daß er aber, wenn er die Caritas tatsächlich erschaffen hat, auch genötigt ist zu wollen, daß der die Caritas Besitzende des ewigen Lebens würdig ist. Der Text bei Anfred ist an dieser Stelle, wie auch sonst gelegentlich, zwar etwas verstümmelt, die Übereinstimmung mit Heinrich von Harcley ist aber offensichtlich<sup>176</sup>. Anfred Gonteri schreibt auch weiterhin Heinrich von Harcley getreulich ab und bringt über ihn hinaus nichts Neues, so daß wir es uns schenken können, über ihn weiter zu berichten. Erwähnung verdient vielleicht noch, daß Anfred mitunter Texte

<sup>174</sup> 107rb. Zu Heinrich von Harcley vgl. S. 97f.

<sup>175</sup> 107rb–va; vgl. S. 97f.

<sup>176</sup> Der Text von Anfred Gonteri lautet: »Ad primum principale, cum dicitur, nulla creatura est necessaria (ratio) deo aliquid volendi, ergo nec acceptandi, dico, quod supposito sicut supponit argumentum, quod gratia sit illud, quo aliquis (est formaliter gratus sicut albedo, quo quis est) formaliter albus, difficile est solvere. Tamen hoc concesso potest dici, quod licet aliqua creatura non sit simpliciter necessaria ratio volendi deo aliquid a principio, tamen posita creatura in esse ex hoc sequitur necessario deo (Heinrich von Harcley richtig: deum) velle aliquid aliud esse, sine quo illud non potest (esse), verbi gratia non est necesse deum creare materiam, tamen posita materia in esse, igitur eo ipso necesse est deum (esse velle formam. Ita dico, quod non est necessarium deum) creare gratiam a principio, tamen ipsa posita necesse est deum velle habentem gratiam esse dignum vita aeterna, quia aliter sequeretur contradictio, quod esset gratus (et non gratus).« 107va; in () haben wir die fehlenden Texte aus Heinrich von Harcley ergänzt, vgl. dazu Heinrich von Harcley, Anm. 307.

bringt, die in dem von Balič identifizierten Codex Vat. lat. 13687 enthalten sind, aber in der Quaestio von Troyes 501 fehlen, während er anderswo wieder der Fassung von Troyes 501 folgt und genau das ausläßt, was aus Vat. lat. 13687 in Troyes 501 fehlt<sup>177</sup>. Vielleicht findet sich noch einmal irgendwo eine weitere Handschrift, die den Kommentar Heinrichs von Harcleý zum ersten Sentenzenbuche in der Fassung enthält, die möglicherweise Anfred Gonteri vorgelegen hat.

Das Ergebnis unserer Untersuchung von Anfreds I, 17 ist also nicht sonderlich reich:

1. Die bei von Duns Scotus beeinflussten Autoren wenigstens in ihren Grundzügen übliche Auffassung über die Notwendigkeit der Caritas für die *acceptatio personae* und die *acceptatio actuum de potentia dei ordinata* und *de potentia dei absoluta* wird von Anfred Gonteri maßvoll vertreten<sup>178</sup>.

2. Während Anfred in der zweiten Quaestio die Ansicht von der notwendigen Akzeptation der Caritas durch Gott, wie sie Petrus Aureoli vorgetragen hat, ablehnt und seine Ablehnung in durchaus gut scotischer Weise begründet<sup>179</sup>, folgt er in der dritten Quaestio zum größten Teil fast wörtlich Heinrich von Harcleý und übernimmt auch dessen Anschauung von der bedingten Notwendigkeit der göttlichen Akzeptation der Caritas, welche nicht erst auf einer göttlichen Anordnung beruht, sondern bereits auf der Tatsache der Erschaffung der Caritas<sup>180</sup>. Die Inkonsequenz in dieser Ansicht, auf die wir schon bei Heinrich von Harcleý hingewiesen haben<sup>181</sup>, kommt bei Anfred Gonteri vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck. Möglicherweise liegt der Grund darin, daß Anfred einerseits nur »selten und mit Bedauern«<sup>182</sup> von Duns Scotus abweicht, andererseits aber doch auch stark von Heinrich von Harcleý abhängt<sup>183</sup>. In der Akzeptationslehre ist der Einfluß Heinrichs offensichtlich stärker als der des Duns Scotus, und deshalb ist von Anfred Gonteri in unserem Zusammenhang auch das gleiche zu sagen wie von Heinrich von Harcleý.

<sup>177</sup> Die von uns oben gegebene Textprobe fehlt in Troyes 501; unsere zweite Feststellung bezieht sich auf Vat. lat. 13687, fol. 47rb und Troyes 501, fol. 81vb bei Heinrich von Harcleý (»a parte praemiantis requiritur . . .«) und Vat. lat. 1113, fol. 108rb bei Anfred Gonteri. Zu den Beziehungen zwischen Anfred Gonteri und Heinrich von Harcleý vgl. Balič in: *Ioannis Duns Scoti . . . opera omnia . . . IV, Adnotationes*, 15\* ff.

<sup>178</sup> S. 181f.

<sup>179</sup> S. 182f.

<sup>180</sup> S. 183f.

<sup>181</sup> S. 99.

<sup>182</sup> Vgl. Doucet, *a. a. O.*, 202.

<sup>183</sup> Vgl. dazu Balič, *a. a. O.*

## § 18 Petrus de Aquila

Ähnlich dürftig wie der Beitrag des Antonius Andreas zur Akzeptations- und Verdienstlehre war, ist auch der eines anderen »Scotellus«, nämlich des Petrus de Aquila, der in Paris studiert hat und 1361 als Bischof von Trivento gestorben ist. Um die Aufhellung der literarkritischen Probleme seines Sentenzenkommentars hat sich in letzter Zeit vor allem Fr. Sal. Schmitt O.S.B. verdient gemacht<sup>184</sup>. Dieser ebenfalls als »Scotellus«, also »gekürzter Scotus« bezeichnete, 1334 vollendete Sentenzenkommentar ist in zahlreichen Handschriften überliefert und auch mehrmals gedruckt<sup>185</sup>. Nach Stegmüller<sup>186</sup> ist der 1480 in Speyer gedruckte Sentenzenkommentar nicht von Petrus de Aquila. Auch die Authentizität der Paolini-Ausgabe<sup>187</sup> wurde in Frage gestellt. Schmitt hat jedoch nachgewiesen, daß der Druck von Speyer echt<sup>188</sup> und die Ausgabe von Paolini ein vollkommener Nachdruck der Ausgabe von Speyer ist, aus der sogar das Nachwort übernommen wurde. Die Ausgabe des Kardinals Sarnano von 1584 wurde von Paolini nicht berücksichtigt<sup>189</sup>. Die sachlichen Urteile über den Sentenzenkommentar des Petrus de Aquila sind zum Teil recht unterschiedlich. Nach L. Meier<sup>190</sup> ist er eine »optima abbreviatio« der scotischen Lehre, nach Teetaert<sup>191</sup> eine Synthese der Lehre des Duns Scotus, nach Hurter<sup>192</sup> wird er nur »Scotellus« genannt, weil sein Verfasser eine ähnliche Geistesstärke besitzt wie Duns Scotus, nach Lampen<sup>193</sup> ist Petrus de Aquila unter den Scotisten der getreueste Interpret seines Meisters. Schmitt schreibt: »Der Kommentar des Petrus von Aquila ist keine selbständige, unabhängige Arbeit, sondern eine Bearbeitung des *Opus Oxoniense*. Er ist kein Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, sondern eine andere Fassung des Sentenzenkommentares des Scotus«<sup>194</sup>. Schmitt beschreibt dann eine von ihm gefundene, damals sich noch in Privatbesitz befindende Handschrift des *Compendium in librum Sententiarum* des Petrus de Aquila, welche inzwischen die Bibliothek des Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y., erworben hat<sup>195</sup> und charakterisiert das *Compendium* als

<sup>184</sup> *Des Petrus von Aquila Compendium supra librum Sententiarum aufgefunden*. RechThéol AncMéd 17 (1950) 267–282.

<sup>185</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, 653.

<sup>186</sup> *A. a. O.*, 653 und 663.

<sup>187</sup> Levanto 1907–1909.

<sup>188</sup> *A. a. O.*, 268.

<sup>189</sup> *A. a. O.*, 269. Über die dem Sentenzenkommentar des Petrus de Aquila zu Recht oder Unrecht zugesprochene Bezeichnung »Scotellus« vgl. *ebd.* 272 ff.

<sup>190</sup> *De schola Franciscana Erfordensi saeculi XV*. Ant 5 (1930) 174.

<sup>191</sup> DThC XIV/2, 1730f.

<sup>192</sup> *Nomenclator II*, 624.

<sup>193</sup> LThK<sup>1</sup> VIII, 149.

<sup>194</sup> *A. a. O.*, 273f.

<sup>195</sup> Vgl. Doucet, *Commentaires* ..., 653, 1. Schmitt, *a. a. O.*, 276f.

keinen bloßen Auszug aus dem Lombardustext, sondern als selbständige Verarbeitung der Sentenzen, welche im übrigen die gleiche Arbeitsweise aufweist wie der »Scotellus«<sup>196</sup>. Wir konnten unserer Untersuchung nur den Neudruck von Paolini zugrundelegen und ziehen zum Vergleich die beiden Münchener Handschriften Clm 13447 und Clm 18339 heran.

Petrus de Aquila behandelt in I, 17 zwei Quaestionen:

1. »Utrum caritas sit aliquid creatum in anima vel sit ipse spiritus sanctus.« 2. »Utrum caritas vel quicumque habitus sit principium activum respectu actus.« In der ersten Quaestio bietet Petrus im ersten Artikel die *Opinio Magistri*, im zweiten eine »*opinio vera modernorum*« und nimmt im dritten Stellung zu den Argumenten für die Magistermeinung. Der uns vor allem interessierende zweite Artikel besteht faktisch nur aus fünf Argumenten für die Notwendigkeit eines geschaffenen Liebeshabitus, die der Autor einfach aneinanderreihet, ohne auf irgendwelche Probleme einzugehen. Der eigene Beitrag des Petrus de Aquila am Ende des zweiten Artikels besteht lediglich in der Feststellung, daß *de potentia ordinata* die Caritas als Voraussetzung für die Beseligung angenommen werden muß, nicht jedoch *de potentia dei absoluta*, weil Gott auch einen Menschen ohne die Caritas zum Heile führen könnte<sup>197</sup>.

Zur Lösung der zweiten Quaestio führt Petrus de Aquila vier Ansichten an. Die erste unterscheidet zwischen *habitus acquisiti* und *habitus infusi* und sagt, daß die *habitus acquisiti* nicht Ursache der Substanz des Aktes, sondern nur der *expeditio in actu* sind, die *habitus infusi* dagegen Totalursachen sowohl der Substanz wie auch der *expeditio in actu*<sup>198</sup>. Nach der zweiten Ansicht ist der Habitus Ursache der Intensität, die Potenz Ursache der Substanz des Aktes<sup>199</sup>, nach der dritten kommt dem Habitus keine Aktivität, sondern nur ein »*inclinare potentiam*« zu<sup>200</sup>. Die vierte Meinung betrachtet Habitus und Potenz als »*causae partiales integrantes unam totalem respectu actus perfecti*«. Sie entspricht der Ansicht, die auch Antonius Andreas an vierter Stelle angeführt hat<sup>201</sup>. Ähnlich wie bei Antonius Andreas wird dann auch hier die Frage gestellt, welche der beiden Teilursachen die *causa nobilior* bzw. die *causa principalior* ist. Während

<sup>196</sup> Schmitt, *a. a. O.*, 281.

<sup>197</sup> »Dico ergo, quod oportet ponere caritatem creatam in anima, ut beatificetur, et hoc de potentia dei ordinata, non (de potentia dei) absoluta, quia de tali potentia deus posset aliquem salvare sine habitu caritatis infuso.« Paolini I, 226; Clm 13447, fol. 70ra-b; Clm 18339, fol. 14rb.

<sup>198</sup> Paolini I, 228; Clm 13447, 70va; Clm 18339, 14rb.

<sup>199</sup> 229f.; 70va; 14va.

<sup>200</sup> 230; 70vb; 14va.

<sup>201</sup> S. 168f.

Antonius Andreas jedoch nur Argumente zugunsten der Potenz anführte, bringt Petrus de Aquila auch Argumente zugunsten des Habitus. Er will sich jedoch nicht weiter dabei aufhalten und erklärt zum Abschluß, daß man »rationabiliter« die Ansicht vertreten könne, der Habitus sei Teilursache sowohl der Substanz wie auch der Intensität des Aktes<sup>202</sup>.

Ähnlich wie Antonius Andreas gibt Petrus de Aquila hier eine Skizze der Ausführungen des Duns Scotus in der *Ordinatio* I, 17, q. 2<sup>203</sup>. Irreführend ist bei Petrus de Aquila jedoch die Fragestellung selbst: »Utrum caritas vel quicumque habitus . . .«, weil darin nicht nur vom Habitus im allgemeinen, sondern auch von der Caritas gesprochen wird, obwohl die Ausführung der *Quaestio* dann doch nur die Stellungnahme des Duns Scotus zum Habitus im allgemeinen wiedergibt, was bei Duns Scotus aber schon in der Ausgangsfrage der *Quaestio* deutlich gemacht war: »Utrum habitus sit principium activum respectu actus«.

Das abschließende Urteil über Petrus de Aquila muß ungefähr dem über Antonius Andreas entsprechen. Auch er vermittelt, wenigstens in I, 17 seines »Scotellus«, nur einen recht dürftigen Eindruck von der Lehre des Duns Scotus.

## § 19 Rückblick

Wenn wir nun kurz auf die mit mehr oder weniger großer Berechtigung als unmittelbare Scotusschüler bezeichneten Theologen zurückblicken, die wir untersucht haben, müssen wir wohl feststellen, daß das Ergebnis recht enttäuschend ist.

1. Gemessen an den Ausführungen des Duns Scotus selbst zu unseren Problemen, eignet auch den Autoren unter seinen Schülern, die ausführliche Sentenzenkommentare hinterlassen haben, eine gewisse Oberflächlichkeit, auf Grund deren Zusammenhänge, die bei Duns Scotus klar waren, nicht mehr deutlich, ja sogar nicht einmal mehr mit der entsprechenden Konsequenz berücksichtigt werden. Während es Duns Scotus doch primär immer um die spekulative Durchdringung der Heilswirklichkeit ging, nimmt bei seinen Schülern, und zwar gerade bei denen, die eine gewisse Eigenständigkeit entwickeln, eine *potentia-dei-absoluta*-Spekulation überhand, die sich zum Teil sogar in eine gefährliche negative Richtung bewegt. Gott wird bei *Johannes de Bassolis* und *Franciscus de Mayronis* tatsächlich zu einer Willkürmacht. Von der auch *de potentia absoluta*

<sup>202</sup> 231f.; 70vb–71ra; 14va. Den Text selbst anzuführen erübrigt sich.

<sup>203</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 130ff.

den göttlichen Willen gleichsam bindenden absoluten Gutheit des göttlichen Wesens wird bei diesen Theologen, bei Franciscus de Mayronis zumindest nicht im Sentenzenkommentar, nichts mehr oder doch nicht mehr genügend spürbar. Daß Franciscus de Mayronis offenbar unter dem Eindruck des Ockhamprozesses später seine extremen Ansichten zurückgesteckt hat, haben wir hervorgehoben<sup>204</sup>.

2. Die Entleerung der Caritasvorstellung, die wir schon bei unmittelbaren Scotusschülern feststellen können, ist ein weiteres Moment, in dem sich eine negative Entwicklung abzeichnet.

Unsere Untersuchung hat auf jeden Fall ergeben, daß die Vorstellungen von den scotustreuen Scotusschülern, wie sie sich fast durchweg in den Schriften über die nachscotische Scholastik finden, zumindest von I, 17 aus nicht wenig korrekturbedürftig sind.

## II. SONSTIGE SCOTISTEN UND VON DUNS SCOTUS BEEINFLUSSTE AUTOREN

In der Sekundärliteratur wird vielfach zwischen reinen Scotisten und nominalistisch beeinflussten Scotisten unterschieden. Wie wir jedoch bereits an den Theologen gesehen haben, die zu den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus und im allgemeinen auch zu den treuen Scotisten gezählt werden, dürfte sich eine solche Einteilung nicht leicht rechtfertigen lassen, weil jener treue Scotismus sich beim näheren Zusehen, zumindest im Rahmen unserer Fragen, als eine recht fragwürdige Größe erweisen kann. Wir verzichten deshalb im folgenden Abschnitt auf jene Unterscheidung und versuchen wieder, die einzelnen Autoren ungefähr in der Reihenfolge zu behandeln, in der ihre Sentenzenkommentare entstanden sind. Im einzelnen handelt es sich um *Franciscus de Marchia*, *Landulfus Caracciolo*, *Wilhelm de Rubione*, *Johannes Rodington*, *Johannes de Ripa*, *Franciscus von Perugia* und *Petrus von Candia*. *Andreas de Novo Castro*, der auch in diese Reihe gehörte, brauchen wir nicht weiter zu berücksichtigen, weil sein Beitrag zu unseren Fragen zu unbedeutend ist. Von seinem Sentenzenkommentar ist nur das erste Buch bekannt, das gedruckt vorliegt<sup>205</sup>. Ob die Handschrift 232 der Stadtbibliothek von Kolmar sein zweites Buch enthält, ist nicht ganz sicher<sup>206</sup>. *Andreas de Novo Castro* faßt I, 17 und 18 zusammen und behandelt unter der Frage: »Utrum spiritus sanctus

<sup>204</sup> S. 177f.

<sup>205</sup> Paris 1514.

<sup>206</sup> Doucet, n. 67.

possit esse caritas, secundum quam formaliter homo iustus diligit deum«<sup>207</sup>, die beiden Conclusionen: 1. »Forma, secundum quam formaliter viator diligit deum meritorie sive actualiter sive habitualiter est forma creata non spiritus sanctus«<sup>208</sup>. 2. »Impossibile est spiritum sanctum esse voluntati iusti viatoris formam, secundum quam formaliter viator est diligens deum specialiter circumscribendo unionem hypostaticam, qualis est in Christo«<sup>209</sup>. Wie schon aus der Fragestellung und den beiden Thesen hervorgeht, handelt es sich hier um eine ausführliche Erörterung der Magisterlehre in ihrem Für und Wider.

## § 20 Franciscus de Marchia

Franciscus de Marchia ist um 1290 in Appignano d'Ascoli geboren und nach 1344 gestorben. Die Sentenzen hat er 1320 oder 1319–1320 in Paris kommentiert<sup>210</sup>. Sein Sentenzenkommentar ist in zwei ziemlich unterschiedlichen Redaktionen erhalten, die aber vielleicht nur zwei verschiedene Reportationen derselben Vorlesung sind<sup>211</sup>. Unserer Untersuchung von I, 17 liegt die Handschrift Vat. lat. 1096 zugrunde. Das zweite Buch, wofür wir auch den Codex Vat. Barb. lat. 791 heranziehen konnten, blieb für unsere Frage unergiebig. Das gleiche gilt vom dritten Buch. Aus I, 17 kommen die beiden ersten Quaestionen in Frage: 1. »Utrum habitus caritatis sit ratio necessaria ad vitam aeternam.« 2. »Utrum habitus caritatis sit necessarius ad salutem viatoris.« Die weiteren Quaestionen handeln über die Vermehrung und die Verminderung der Gnade.

Nach kurzen Bemerkungen darüber, daß es sich in dem Zusammenhang nicht um die *acceptatio generalis*, sondern um die *acceptatio specialis*, d. h. um die *acceptatio ad vitam aeternam* handelt<sup>212</sup>, führt Franciscus de Marchia in der ersten Quaestio zunächst zwei fremde Meinungen an, entwickelt dann kurz seine eigene Ansicht, geht im Anschluß daran auf die Argumente der beiden fremden Ansichten ein und äußert sich schließlich noch zu dem seiner eigenen Auffassung entgegenstehenden *argumentum principale*. Bei der ersten fremden Lehrmeinung handelt es sich um die bekannte These des Petrus Aureoli, daß die *Caritas ex natura rei ratio necessaria acceptationis* ist. Die Kritik des Franciscus de Marchia setzt ähnlich

<sup>207</sup> Fol. 72vb.

<sup>208</sup> A. a. O.

<sup>209</sup> 73vb.

<sup>210</sup> Vgl. A. Emmen in LThK<sup>2</sup> IV, 240f. und die dort angegebene Literatur, bes. Ehrle, *Peter von Candia*, 253; ferner A. Maier, *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. DivThom (Fr.) 25 (1947) 322.

<sup>211</sup> Vgl. A. Maier, *a. a. O.* und H. Schwamm, *Vorherwissen*, 240f.

<sup>212</sup> Vat. lat. 1096, fol. 60va.

wie die des Franciscus de Mayronis am zu weiten Akzeptationsbegriff des Petrus Aureoli an<sup>213</sup> und geht im übrigen von dem scotischen Prinzip »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« aus, das Franciscus de Marchia zwar nicht wörtlich anführt, mit dessen Grundgedanken er aber immer wieder arbeitet<sup>214</sup>. Wie aus den Argumenten, die er für die Ansicht des Petrus Aureoli nennt, hervorgeht, scheint auch ihm nicht das große Scriptum des Petrus Aureoli, sondern der Kommentar des Codex Borgh. 123 vorgelegen zu haben<sup>215</sup>. Auf die Mitteilung der Texte können wir verzichten, da sie keine neuen Gedanken bringen. Hervorheben müssen wir jedoch, daß Franciscus de Marchia sich von übertriebenen *potentia-dei-absoluta*-Spekulationen, insbesondere in jener negativen Richtung, hier völlig fernhält. Im übrigen ist beachtenswert, daß er sich bei allen seinen Argumentationen um klare Begriffe und eine sehr gründliche philosophische Fundierung bemüht. Der Formulierung seiner eigenen These liegt deutlich das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« zugrunde: Notwendig will der Wille Gottes nur das Wesen Gottes und was formaliter oder durch reale Identität in diesem eingeschlossen ist; denn wenn er sein eigenes Wesen notwendig will, will er auch notwendig, was mit seinem Wesen identisch ist. Was aber *formaliter* in Gott ist, ist notwendig mit seinem Wesen identisch. Also will Gott notwendig alles Innergöttliche. Nichts Außergöttliches ist aber seinem eigentümlichen bzw. subjektiven Sein nach mit dem göttlichen Wesen real identisch, und deshalb will Gott nichts Außergöttliches notwendig, und zwar weder *volitione efficaci* noch *volitione simplici*, sondern rein bedingt<sup>216</sup>. In der zweiten Quaestio behandelt Franciscus de Marchia im wesentlichen die Probleme, die sonst im Zusammenhang mit der Magisterthese über die Caritas erörtert werden<sup>217</sup>. Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen.

<sup>213</sup> Vgl. S. 33 und 171. Franciscus de Mayronis hat kurz nach Franciscus de Marchia in Paris die Sentenzen kommentiert, wir haben ihn jedoch bereits in der Reihe der unmittelbaren Scotusschüler behandelt; vgl. S. 168–180.

<sup>214</sup> 60va–b und 61rb–va.

<sup>215</sup> Vgl. unsere Bemerkung zu Anfred Gonteri, S. 183.

<sup>216</sup> »Ideo dico aliter, scilicet quod voluntas divina nihil vult necessario nisi essentiam suam et quod includitur in ea formaliter vel per realem identitatem, quia volens necessario essentiam suam vult necessario quidquid est idem suae essentiae. Quidquid autem est in deo formaliter, necessario est idem essentiae suae; igitur quidquid est ad intra, necessario vult. Nihil autem, quod est ad extra, secundum quodcumque esse proprium sive subiectivum est idem essentiae divinae per realem identitatem; igitur ad extra nihil vult necessario nec volitione efficaci nec volitione simplici, sed mere contingenter.« 61ra.

<sup>217</sup> 61vb–62va.

Über Franciscus de Marchia ist also kurz zu sagen, daß er das Akzeptationsproblem eigentlich nur unter dem Gesichtspunkt behandelt, ob die *Caritas ratio necessaria* für die Akzeptation zum ewigen Leben ist. In dem, was er sagt, stimmt er mit Duns Scotus treu überein. Negative Tendenzen einer *potentia-dei-absoluta*-Spekulation, wie wir sie bei anderen Theologen festgestellt haben, fanden wir bei ihm nicht.

## § 21 Landulfus Caracciolo

Die Angaben, die wir über das Leben des Landulfus Caracciolo besitzen, sind recht spärlich. Er ist in Neapel geboren, wurde 1327 Bischof von Castellammare, 1331 Erzbischof von Amalfi und ist 1351 gestorben<sup>218</sup>. Von seinem Sentenzenkommentar, der vermutlich kurz nach 1320 entstanden ist<sup>219</sup>, ist nur das zweite Buch gedruckt, die übrigen Bücher sind handschriftlich erhalten<sup>220</sup>. Unsere Untersuchung kann sich auf I, 17 beschränken, wofür wir den Cod. lat. 1496 der Wiener Nationalbibliothek benutzen. Die erste Quaestio von II, 26: »Utrum ponenda sit gratia ad actus acceptationem«, die wir im Cod. 257 der Universitätsbibliothek Erlangen eingesehen haben, können wir übergehen. Sie ist sehr kurz<sup>221</sup> und bringt I, 17 gegenüber nichts nennenswertes Neues.

Landulf gliedert den Stoff von I, 17 in drei Teile und behandelt im ersten die Notwendigkeit der *Caritas* für die Akzeptation, im zweiten die Beteiligung der *Caritas* und des *Habitus* im allgemeinen am Akt und im dritten die Vermehrbarkeit der *Caritas*. Jeden der beiden ersten Teile gliedert er in vier Quaestionen, in denen er seine Lehre meist jeweils in mehreren Conclusionen darlegt. Das Ganze erfreut durch seine durchgehende Übersichtlichkeit und Ordnung. Der für uns in Frage kommende Text ist verhältnismäßig umfangreich, er reicht von fol. 70rb–74rb, wir können jedoch darauf verzichten, Landulf ausführlich zu Wort kommen zu lassen, da wir dabei nur längst bekannte Gedanken wiederholen müßten.

Die erste Quaestio des ersten Teiles lautet: »Utrum meritum secundum actum dicat aliquem respectum vel aliquid absolutum«<sup>222</sup>. Darin geht es um die Frage, worin die *ratio meriti* besteht. Landulf gibt die Antwort in sechs Conclusionen. Die erste stellt fest, daß das

<sup>218</sup> Vgl. G. Fußnegger in LThK<sup>2</sup> II, 933.

<sup>219</sup> Da er schon 1327 Bischof wurde, dürfte seine Sentenzenvorlesung nur wenige Jahre nach der des Franciscus de Marchia stattgefunden haben. Vgl. dazu Ehrle, *Peter von Candia*, 260.

<sup>220</sup> Stegmüller, *RS I*, 514 und Doucet, 514.

<sup>221</sup> Fol. 77ra–b.

<sup>222</sup> Wien, nat. lat. 1496, fol. 70rb.

Verdienst – wir müssen wieder genauer sagen: das Verdienstlichsein – dem Akt nichts Absolutes, sondern nur eine Beziehung hinzufügt<sup>223</sup>. In der zweiten Conclusio wird gesagt, daß es sich dabei um eine vierfache Beziehung handelt: um die Beziehung zum ursächlich akzeptierenden göttlichen Willen, zum Lohn, auf den hin der betreffende Akt akzeptiert wird, zur Caritas, welche die der Seele inhärierende *ratio formalis* für die Akzeptation ist, und schließlich zum Willen selbst, der den Akt frei hervorbringt, da nur ein frei hervorgebrachter Akt verdienstlich sein kann<sup>224</sup>. Die dritte Conclusio qualifiziert diese Beziehungen in etwa als *respectus rationis*<sup>225</sup>. Die vierte Conclusio weist auf den Unterschied zwischen dem *actus meritorius* und dem *habitus meritorius* hin und die fünfte auf den Unterschied zwischen der *acceptatio generalis* und der *acceptatio specialis*<sup>226</sup>. Die sechste Conclusio greift bereits den Hauptgedanken der zweiten Quaestio auf<sup>227</sup>.

Diese zweite Quaestio geht der Frage nach, ob Gott etwas Geschaffenes notwendig akzeptiert<sup>228</sup>. Landulf setzt sich hier, wie zu erwarten ist, mit der bekannten These des Petrus Aureoli auseinander. Er skizziert zunächst dessen Lehre und einige seiner Argumente, wofür ihm übrigens auch der Kommentar des Borgh. 123 als Grundlage gedient zu haben scheint<sup>229</sup>, und kritisiert dann die These des Petrus Aureoli im wesentlichen von dem Grundgedanken des Axioms »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« aus<sup>230</sup>. Bei dem zu weiten Akzeptationsbegriff des Petrus Aureoli setzt er nicht an. Schließlich spricht er in einer Conclusio seine eigene Ansicht aus, daß Gott *de potentia absoluta* durch nichts Geschaffenes genötigt wird, daß er *de potentia ordinata* zwar auch nicht durch irgendetwas der Seele Innewohnendes genötigt wird,

<sup>223</sup> »De primo dico conclusiones sex. Prima, quod meritum secundum actum non addit aliquid absolutum sed respectum.« 70va.

<sup>224</sup> »Secunda conclusio: quod isti respectus, qui faciunt meritum, videntur esse quattuor . . . Actus enim meritorius respicit primo voluntatem divinam causaliter acceptantem, secundo praemium. ad quod actus iste finaliter acceptatur, tertio caritatem, quae est formalis ratio inhaerens animae, ut eius actus sit acceptus, quarto voluntatem ipsam libere elicientem, quia impossibile est actum esse meritorium, si non est elicited libere.« 70va. Man beachte die Anwendung der Ursachenlehre in diesem Text.

<sup>225</sup> »Tertia conclusio: quod aliqui de istis respectibus et forte omnes non sunt respectus reales, sed possunt dici rationis.« 70vb.

<sup>226</sup> A. a. O.

<sup>227</sup> 70vb–71ra.

<sup>228</sup> » . . . an deus acceptet aliquid necessario in creatura.« 71ra.

<sup>229</sup> 71ra.

<sup>230</sup> 71ra–va.

daß er aber unveränderlich, wenn auch frei, das durchführt, was er durch die aufgestellten *leges practicae* selbst festgesetzt hat<sup>231</sup>.

Die dritte Quaestio des ersten Teils lautet: »An necessarius sit aliquis habitus ad eliciendum actum meritorium«<sup>232</sup>. Landulf gibt die Antwort in vier Conclusionen: *de potentia absoluta* könnte Gott einen Akt auch ohne irgendeinen eingegossenen Habitus akzeptieren; *de potentia ordinata* ist jedoch jener Habitus erforderlich; ein Habitus ist erforderlich, damit der verdienstliche Akt in unserer Gewalt ist; jener Habitus ist schließlich erforderlich als *ratio acceptationis*<sup>233</sup>.

In der vierten Quaestio des ersten Teiles, »si sit necessarium ponere caritatem in anima«<sup>234</sup>, bringt Landulf drei Conclusionen, von denen die zweite und dritte sich in der üblichen Weise mit der Caritaslehre des Lombarden befassen, während die erste erneut Kritik an Petrus Aureoli übt. Dabei widersetzt er sich der ethisch-praktischen Tendenz in der Caritasvorstellung, wie wir sie bei Petrus Aureoli deutlich feststellen konnten. Landulf lehrt, daß es nicht notwendig sei, die Caritas der Integrität aller zum verdienstlichen Akt erforderlichen *circumstantiae* wegen anzunehmen<sup>235</sup>. Damit lehnt er genau die These ab, die Petrus Aureoli in q. 4, a. 1 nach dem Kommentar des Borghese 123, fol. 80vb, aufgestellt hat<sup>236</sup>. Auch die Argumente, die Landulf für diese These anführt, entsprechen denen des Borghese-Kommentars, fol. 80vb–81ra. Landulf ist im Gegensatz zu Petrus Aureoli der Auffassung, daß es zwar für den tugendhaften Menschen schwierig ist, alle *circumstantiae* aufzuweisen, daß es aber nicht unmöglich ist, daß Gott diese ohne die Caritas verleihen kann<sup>237</sup>.

Im *zweiten Teil* von I, 17 beschäftigt sich Landulf mit dem Verhältnis des Habitus im allgemeinen und auch der Caritas zum Akt. Die vier Quaestionen lauten: 1. »Utrum habitus sit totalis causa actus.« 2. »Utrum habitus sit partialis causa ipsius actus.« 3. »Utrum habitus moralis in quantum virtus sit principium activum.« 4.

<sup>231</sup> »Tertio pono id, quod sentio et dico unam conclusionem, scilicet quod de potentia dei absoluta circa nihil creatum deus necessitatur . . ., sed de potentia dei ordinata et statuta secundum practicas leges deus non necessitatur ex aliquo existente in anima, sed immobiliter, licet libere, exsequitur id, quod statuit per illas leges.« 71va.

<sup>232</sup> 71va.

<sup>233</sup> 71va–b.

<sup>234</sup> 72ra.

<sup>235</sup> »Conclusio prima: quod non est necessarium ponere caritatem in anima propter integritatem omnium circumstantiarum requisitarum ad talem actum, quod aliqui asserunt propter duo . . .« 72ra.

<sup>236</sup> Vgl. S. 86.

<sup>237</sup> »... dico, quod, licet sit difficile virtuoso habere omnes circumstantias, tamen non est impossibile, quia deus posset infundere eas . . . sine caritate . . .« 72rb.

»Utrum habitus meritorius ut sic sit principalior causa meriti in actu«<sup>238</sup>. Wir wenden uns sofort der vierten Quaestio zu. Die Fragestellung läßt bereits darauf schließen, daß wir hier einen Theologen vor uns haben, der sich eingehender als die meisten anderen darum bemüht, das Ursächlichkeitsverhältnis der am verdienstlichen Akt beteiligten Prinzipien zu klären. Landulf beantwortet die Frage in fünf Conclusionen. Die erste besagt, daß im Hinblick auf den Akt an sich die Potenz dem Habitus gegenüber die *causa principalior* ist<sup>239</sup>. In der zweiten Conclusio finden wir in vielleicht etwas umständlicher Formulierung die scotische Lehre wieder, daß hinsichtlich der Verdienstlichkeit des verdienstlichen Aktes die Caritas die *causa principalior* ist, daß im Hinblick auf die Substanz des verdienstlichen Aktes jedoch dem Willen die *causalitas principalior* zukommt. Landulf lehrt, an die zu Beginn erwähnten *respectus* anknüpfend, sachlich das gleiche, er spricht nur nicht von der Verdienstlichkeit des Aktes einerseits und der Substanz des Aktes andererseits, sondern von der Verdienstlichkeit und der Freiheit des Aktes und weist im Hinblick auf die Verdienstlichkeit als solche dem *habitus meritorius*, also der Caritas, und im Hinblick auf die Freiheit des Aktes der Potenz, also dem Willen die *causalitas principalior* zu<sup>240</sup>. Die Vollendung des Verdienstes im Akt, mit andern Worten, was den Akt letztlich zum verdienstlichen Akt macht, so sagt die dritte Conclusio, das geht einfachhin aus dem frei akzeptierenden göttlichen Willen hervor, obschon es auch in gewisser Weise *dispositive de congruo* aus etwas Geschaffenem in der Seele kommen kann<sup>241</sup>. Damit ist ein *meritum de condigno* faktisch abgelehnt. In der näheren Begründung stellt Landulf nochmals klar heraus, daß die Verdienstlichkeit des Aktes für einen bestimmten Lohn im Letzten auf der göttlichen Akzeptation beruht. Die vierte Conclusio bringt dann klar die scotische These, daß der verdienstliche Akt seiner Substanz nach mehr vom Willen und seiner Akzeptabilität nach mehr von der Caritas abhängt, auf Grund deren Gott *ex statuto sui beneplaciti*, also *de potentia ordinata*, den Akt akzep-

<sup>238</sup> Vgl. die Übersicht fol. 72va.

<sup>239</sup> »Prima: quod quantum ad illud absolutum, quod est actus, principalior causa est potentia quam habitus.« 74ra.

<sup>240</sup> »Secunda conclusio: quod quantum ad id, quod dicit rationem meriti in actu, est distinguendum, quod ponens respectum, qui est ad ipsum habitum, qui est ratio merendi, habitus est causa principalis; quantum ad respectum, qui est ad voluntatem ut libere elicentem, potentia est causa principalis.« 74ra.

<sup>241</sup> »Tertia conclusio: quod complementum meriti in actu simpliciter provenit ex divina voluntate libere acceptante, quamvis aliquo modo dispositive de congruo possit esse ex aliquo creato in anima.« 74ra.

tiert<sup>242</sup>. Wir wollen nicht übersehen, daß Landulf in beiden Fällen hier von einem »magis« spricht, womit zum Ausdruck gebracht ist, daß beide Faktoren, der Wille und die Caritas, an beidem beteiligt sind: an der Substanz des Aktes und an der Verdienstlichkeit. Damit ist unter den Theologen und insbesondere auch unter den Scotisten, die wir kennengelernt haben, Landulfus Caracciolo der erste, der die scotische Lehre in diesem Punkte richtig wieder- und weitergegeben hat. Die fünfte Conclusio stellt schließlich fest, daß auf die vorgelegte Auffassung das, übrigens fälschlich Augustinus zugeschriebene<sup>243</sup>, Beispiel vom Pferd und Reiter Anwendung finden kann<sup>244</sup>.

### Zusammenfassung

Landulfus Caracciolo ist innerhalb unserer Untersuchung der erste Theologe, der die scotische Akzeptations- und Verdienstlehre in ihren Grundzügen richtig wiedergibt. Bei ihm findet sich in diesem Zusammenhang keine übertriebene und auch keine negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation. Seine Thesen und Argumente beruhen in der Hauptsache auf dem scotischen Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«. Von diesem Prinzip geht er auch in seiner Kritik an der Hauptthese des Petrus Aureoli aus<sup>245</sup>. Der Caritas spricht er wie Duns Scotus echte Aktivität bei der Hervorbringung des verdienstlichen Aktes zu, und zwar nicht nur hinsichtlich der Verdienstlichkeit, sondern auch hinsichtlich der Substanz des Aktes<sup>246</sup>. Die Caritas hat nach ihm aber für die *circumstantiae* des verdienstlichen Aktes nicht die Bedeutung wie bei Petrus Aureoli<sup>247</sup>. Zu erwähnen ist ferner, daß Landulf die Caritas als *habitus meritorius* schlechthin bezeichnet<sup>248</sup>, was aber nur eine terminologische, nicht eine sachliche Ungenauigkeit darstellt. Aus einer Äußerung<sup>249</sup> müssen wir schließen, daß er ein *meritum de condigno* schlechthin ablehnt.

## § 22 Wilhelm de Rubione

Der Sentenzenkommentar des Wilhelm de Rubione, der ein Schüler des Franciscus de Marchia gewesen ist, dürfte vor 1333 entstanden sein. Er liegt gedruckt vor<sup>250</sup>, Handschriften sind nicht

<sup>242</sup> »Quarta conclusio: . . . videlicet actum magis dependere a potentia secundum substantiam et ab habitu magis secundum rationem acceptationis, quia habitus est ratio, quare deus acceptat ex statuto sui beneplaciti.« 74ra.

<sup>243</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 48, Anm. 153.

<sup>244</sup> 74ra–b.

<sup>245</sup> S. 193 f.

<sup>246</sup> S. 195 f.

<sup>247</sup> S. 194.

<sup>248</sup> S. 195.

<sup>249</sup> S. 195.

<sup>250</sup> Paris 1518.

bekannt. Über sein Leben wissen wir nicht allzu viel. Was die Forschung ermittelt hat, dürfte C. Rubert zusammengetragen haben<sup>251</sup>.

Aus I, 17 des Wilhelm de Rubione kommt für uns nur die erste Quaestio in Frage: »Utrum oporteat ponere caritatem tamquam formam aliquam supernaturalem cuicumque naturae intellectuali deo carae actualiter inhaerentem«<sup>252</sup>. Nach einigen Begriffserklärungen bietet Wilhelm die Lösung in drei Artikeln. Im ersten schließt er eine Lehrmeinung aus, im zweiten legt er eine andere vor und im dritten geht er unter der Voraussetzung, daß man den geschaffenen Liebeshabitus annehmen müsse, der Frage nach, wozu er notwendig sei.

Bei der abgelehnten *Opinio* handelt es sich wieder um die Ansicht des Petrus Aureoli<sup>253</sup>. Wilhelm nennt auch zwei Conclusionen des Petrus Aureoli und eine Reihe seiner Argumente, und zwar nicht im Anschluß an den Borghese-Kommentar, sondern an das große *Scriptum*<sup>254</sup>. Wie wir wissen, ist die erste der beiden Thesen des Petrus Aureoli gegen Duns Scotus, die zweite gegen Thomas von Aquin gerichtet. Uns interessiert, was Wilhelm zu der gegen Duns Scotus gerichteten These zu sagen hat. Seine Stellungnahme dagegen beruht wieder im wesentlichen auf dem Gedanken, der dem scotischen Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« zugrunde liegt<sup>255</sup>. Bei ihm finden wir aber auch wieder jene negative Fortführung der *potentia-absoluta*-Spekulation, daß Gott auch einen Menschen, der die *Caritas* besitzt, verdammen könne. *Caritas* und *poena damni* brauchen nach ihm einander nicht auszuschließen. Zur Begründung verweist er u. a. darauf, daß

<sup>251</sup> C. Rubert, *Fr. Guillermo Rubió, O.F.M.* Apuntes biobibliografico-doctrinales. *ArchIbAm* 30 (1928) 5–32, 32 (1929) 145–181, 33 (1930) 5–42, 34 (1931) 161–176, 321–340. Vgl. ferner Ehrle, *Peter von Candia*, 254ff. und Schwamm, *Vorherwissen*, 255ff.

<sup>252</sup> Paris 1518, fol. 145va.

<sup>253</sup> »... quod sic caritas est naturae intellectuali necessaria ad hoc, quod sit deo grata, quod nullo modo etiam de potentia dei absoluta potest sine ipsa existere ipsi grata, ea autem inexistente sic est ipsi grata sive cara, quod non posset esse non cara.« 145vb.

<sup>254</sup> Die 1. conclusio: »... quod aliqua forma creata est, quae necessario ex natura rei cadit sub dei complacentia, per cuius inexistenciam anima vel quacumque alia intellectualis natura necessario efficitur deo cara sive grata.« 145vb. Vgl. dazu S. 29, Anm. 109. Die 2. conclusio: »... quod caritas ista, qua anima necessario redditur deo grata, non ponitur in ipsa anima ex acceptatione divina.« 145vb; dazu S. 34 und Anm. 123.

<sup>255</sup> »Nullum obiectum contingens esse possibile et non esse deus necessario diligit, sed caritas est tale obiectum sicut quodlibet aliud ens creatum, ergo etc.« 146ra, ähnlich auch noch einmal 146va.

Christus *de facto* nicht nur zugleich *in gratia et in poena*, sondern sogar *in gloria et in poena* war<sup>256</sup>. Die *poena damni* und die *poena temporalis*, die man mit Christus in Verbindung bringen kann, können jedoch theologisch nicht auf eine Stufe gestellt werden. Die nominalistische Tendenz, mit Worten zu operieren, ohne sich immer in entsprechender Weise auch um deren Sachgehalt zu kümmern, wird hier deutlich. Es wäre interessant, einmal die Ansicht des Wilhelm de Rubione über das Wesen der Verdammnis zu erforschen, was allerdings in unserem Rahmen zu weit führen würde.

Im zweiten Artikel faßt Wilhelm seine eigene Meinung, die bereits in der Kritik an Petrus Aureoli deutlich geworden war, in vier Thesen zusammen. Zwei beantworten die Frage unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* und zwei unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei ordinata*:

1. Auch ohne die Caritas und ohne jede andere ihr *actualiter* inhärierende Form kann die *creatura intellectualis* Gott lieb und wohlgefällig sein<sup>257</sup>.

2. Auch im Besitz der Caritas kann die *creatura intellectualis* Gott nicht lieb oder wohlgefällig, ja sogar mißfällig sein<sup>258</sup>. Die Begründung dieser These beruht im wesentlichen wieder auf dem scotischen Prinzip »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«, das aber auch wieder in negativer Weise angewandt wird: »... propter nullam enim creaturam in natura beatificabili existentem deus necessitatur ad gloriam conferendam nec impossibilitatur ad puniendum«<sup>259</sup>. Wie Wilhelm de Rubione hinzufügt, geht es ihm bei

<sup>256</sup> »... quia, cum quem deus potest annihilare vel manentem aeternaliter condemnare, non necessario habet acceptare nec ad praemium ordinare, sed existentem in caritate posset totaliter annihilare caritate manente et ipsum etiam cum caritate existentem posset aeternaliter condemnare. Nulla enim creatura, qualis est caritas, impedit nec impedire potest, quod deo possibile est; existentem autem in caritate esse in poena simul nullam implicat impossibilitatem, cum etiam de facto Christus simul fuerit non tantum in gratia, sed etiam in gloria et in poena. Non magis autem gratiae repugnat poena aeternalis quam aliqua temporalis; quae enim sunt compossibilia pro aliquo tempore, et pro semper, ergo etc.« 146b.

<sup>257</sup> »Prima (scil. conclusio) est, quod sine caritate et sine omni alia forma creaturae intellectuali actualiter inhaerente potest ipsa intellectualis creatura existere deo cara sive grata.« 146vb. Mit »cara« und »grata« ist gemeint »accepta ad vitam aeternam«. Das Ganze ist eine Aussage de potentia dei absoluta, daher heißt es am Schluß der Argumente für diese These: »De facto autem concedo, quod esse gratum exigit esse tali forma informatum.« 147a.

<sup>258</sup> »Secunda conclusio est, quod intellectualis creatura potest esse deo non cara sive grata et etiam ingrata caritate vel quacumque alia intellectuali forma sibi actualiter inhaerente.« 147ra.

<sup>259</sup> 147ra.

diesen beiden Conclusionen darum, aufzuzeigen, daß die Caritas nicht einfachhin und absolut notwendige Voraussetzung für die göttliche Akzeptation zum ewigen Leben ist<sup>260</sup>. Das Anliegen Wilhelms ist also an sich kein negatives. Die mögliche Erklärung jener negativen *potentia-absoluta*-Spekulation, auf die wir im Zusammenhang mit Johannes de Bassolis hingewiesen haben<sup>261</sup>, scheint sich durch die Äußerung Wilhelms zu bestätigen: herausfordert durch die Opposition vor allem des Petrus Aureoli, scheuen sich etliche Theologen nicht, auch durch derart herausfordernde Thesen die Behauptung von der absoluten Notwendigkeit der Caritas zu widerlegen. Daß wir mit dieser Erklärung nicht eine Entschuldigung oder gar Billigung aussprechen wollen, versteht sich von selbst. Wir werden später noch Gelegenheit haben, diese Tendenzen einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen.

3. In der gegebenen Heilsordnung kann die *natura beatificabilis* nur von der Caritas geformt Gott lieb sein<sup>262</sup>.

4. Solange die gegebene Heilsordnung besteht, kann die *creatura intellectualis* im Besitz der Caritas Gott nicht nicht lieb sein<sup>263</sup>. Bei diesen beiden Conclusionen geht es Wilhelm de Rubione darum, festzustellen, daß *de potentia ordinata* die Caritas sehr wohl notwendige Voraussetzung für die göttliche Akzeptation ist<sup>264</sup>.

Der dritte Artikel wiederholt faktisch nur die Gedanken der beiden vorausgehenden.

Da Wilhelm de Rubione die Zusammenfassung seiner Lehre zu unserer Frage selbst gegeben hat, können wir uns zum Schluß darauf beschränken festzustellen, daß auch er zu den Theologen gehört, die sich im wesentlichen darum bemühen, die scotische Akzeptationslehre zu verteidigen, die aber durch eine negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation die scotische Ansicht und vor allem das scotische Anliegen verfälschen. In einer Bemerkung in II, 27,

<sup>260</sup> »Ex praedictis duabus conclusionibus sequitur corollarie, quod caritas non est simpliciter et absolute necessaria ad hoc, quod natura beatificabilis sit deo cara seu grata nec propter hoc necessaria est ponenda, loquendo, ut hic loquimur, de dei potentia absoluta.« 147rb.

<sup>261</sup> S. 163.

<sup>262</sup> »Tertia conclusio est, quod natura beatificabilis non potest esse deo cara stante ordinatione divina nisi caritate informata.« 147rb.

<sup>263</sup> »Quarta et ultima conclusio est, quod intellectualis creatura non potest non esse deo cara seu grata inexistente sibi caritate seu gratia et manente ordinatione divina.« 147rb.

<sup>264</sup> »Ex praedictis duabus ultimis conclusionibus sequitur corollarie, quod caritas est de facto ex divina ordinatione necessaria ad hoc, quod natura intellectualis sit deo accepta et vita aeterna digna . . .« 147rb.

q. 2, die wir noch erwähnen wollen, lehnt er ein *meritum de condigno* nicht einfachhin ab, sondern behauptet nur, daß man sich die Gnade als Disposition für die Seligkeit nur *de congruo* verdienen kann<sup>265</sup>.

### § 23 Johannes Rodington

Johannes Rodington hat seine Sentenzenvorlesung wohl nicht erst vor 1345<sup>266</sup>, sondern schon vor 1340 in Oxford gehalten, da er ab 1340 bereits daselbst Magister war. Bald darauf wurde er Provinzial, 1348 ist er zu Bedford gestorben. Seine Stellung zu Duns Scotus und Wilhelm von Ockham ist noch nicht hinreichend geklärt<sup>267</sup>. Die Werke dieses Franziskanertheologen sind nur handschriftlich erhalten. Unserer Untersuchung von I, 17 stand der Codex Vat. lat. 5306 zur Verfügung. Das zweite Buch, wofür wir Brügge, Gr. Sém., 41, eingesehen haben, bietet für unsere Fragen nichts.

In der ersten Quaestio von I, 17 handelt Johannes Rodington von der Notwendigkeit, in der zweiten von der Vermehrung der Caritas. Die erste Quaestio lautet: »Utrum necesse sit ponere in anima viatoris caritatem inhaerentem ad hoc, quod acceptetur a deo«<sup>268</sup>. Die Lösung erfolgt in drei Conclusionen, die jeweils mit Hilfe von zahlreichen Argumenten für und wider erörtert werden.

Die erste Conclusio besagt, daß *de facto*, also *de potentia dei ordinata*, ein der Seele inhärierender Habitus als Voraussetzung für die göttliche Akzeption angenommen werden muß<sup>269</sup>. Die zweite stellt fest, daß Gott auch, nämlich *de potentia absoluta*, jemanden ohne Habitus akzeptieren kann<sup>270</sup>. Bei der Erörterung dieser These tauchen Gedanken und Argumente auf, denen wir bei Petrus Aureoli begegnet sind, ohne daß auf diesen direkt oder indirekt hingewiesen wird<sup>271</sup>. Nicht unbeachtet darf bleiben, daß die Ausführungen zur zweiten Conclusio, also *de potentia dei absoluta*, ungefähr den dreifachen Umfang haben wie die zur ersten *de potentia dei*

<sup>265</sup> »Respondeo, quod nec habentes nec non habentes gratiam possunt sibi mereri eam ut ad gloriam disponentem merito de condigno, sed tantum de congruo ...« 355va.

<sup>266</sup> So Stegmüller, *RS I*, 488.

<sup>267</sup> Vgl. Dettloff in *LThK<sup>2</sup> V*, 1075f., dort auch die wichtigste Literatur.

<sup>268</sup> Vat. lat. 5306, fol. 87ra.

<sup>269</sup> »Prima conclusio est, quod de facto ponendus est habitus in anima sibi inhaerens ad hoc, quod a deo acceptetur.« 87ra.

<sup>270</sup> »Secunda conclusio est, quod deus potest aliquem acceptare sine habitu.« 87rb.

<sup>271</sup> 87rb–vb.

*ordinata*. Noch bezeichnender als diese Feststellung ist für Johannes Rodington jedoch die dritte *Conclusio* und das, was er dazu ausführt.

Die dritte *Conclusio* sagt ganz allgemein, daß Gott einen Menschen, der die *Caritas* besitzt, auch nicht akzeptieren könnte<sup>272</sup>. Dagegen wäre noch nichts einzuwenden, wenn Johannes Rodington das einfach als eine Anwendung des scotischen Axioms „*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« auch nur im scotischen Sinne verstehen wollte. Das ist aber nicht der Fall. Die These kann nach Johannes Rodington einen dreifachen Sinn haben. Sie kann erstens besagen, daß Gott es so einzurichten vermag, daß der betreffende Mensch niemals das ewige Leben haben wird. Das leuchtet ein; denn jemand kann eine Todsünde begehen und in der Todsünde sterben und infolgedessen nicht zum ewigen Leben gelangen. Die These kann zweitens besagen, daß jemand im Besitz der *Caritas* stirbt und nicht zum ewigen Leben gelangt. Und mit ihr kann drittens gemeint sein, daß jemand im Besitz der *Caritas* stirbt und sogar der ewigen Strafe verfällt<sup>273</sup>. Zum Verständnis der These im ersten Sinne ist nach dem Vorausgegangenen nichts mehr zu bemerken. »*Primo modo manifestum est supra*«, sagt Johannes Rodington. Um die Berechtigung der These im zweiten Sinne zu begründen, verweist er zunächst auf das Argument von der Möglichkeit der Vernichtung, das wir in ähnlicher Form in diesem Zusammenhang zuerst bei Petrus de Palude festgestellt haben: Gott kann einen die *Caritas* Besitzenden genau so nicht akzeptieren, wie er ihn vernichten kann; vernichten aber kann er einen solchen<sup>274</sup>. Ferner führt er an, daß Gott keinem Geschöpf etwas *de condigno*, sondern höchstens *de congruo* schuldet<sup>275</sup>. Johannes Rodington läßt

<sup>272</sup> »*Tertia conclusio principalis est, quod deus posset hominem habentem talem habitum (scil. caritatem) non acceptare.*« 87vb.

<sup>273</sup> »*Sed ista conclusio potest intelligi tripliciter: uno modo, quod deus potest disponere sic, quod nunquam habebit vitam aeternam, et hoc manifestum est, quia potest peccare mortaliter et in peccato decedere et per consequens non habebit vitam aeternam. Alio modo potest intelligi, quod aliquis decedat in caritate et quod non habeat vitam aeternam. Tertio modo potest intelligi, quod moriatur in caritate et tamen quod habeat damnus aeternum.*« 87vb.

<sup>274</sup> »*Secundo modo potest probari (Cod.: probare) hoc, quia non minus potest habentem caritatem non acceptare quam adnihilare, sed talem potest adnihilare.*« 87vb. Zu Petrus de Palude vgl. S. 136. Dieses Argument klingt auch an bei Johannes de Bassolis in I Sent., dist. 17, fol. 111vb: »... et sic non posset (scil. deus) de potentia absoluta ... habentem caritatem non acceptare nec eam destruere, quod est falsum et contra doctores.« Vgl. auch Wilhelm de Rubione S. 198, Anm. 256.

<sup>275</sup> »*Praeterea: deus nulli creaturae tenetur dare vitam aeternam de condigno nec aliquid dare nisi de congruo.*« 87vb.

die These aber auch im dritten Sinne gelten, daß Gott einen im Stande der Gnade Gestorbenen sogar zur ewigen Strafe verdammen könnte. Zur Begründung sagt er, daß die ewige Strafe einem die Caritas Besitzenden weder auf Grund ihrer Natur widerspricht, weil die Caritas dann auch einem in der Todsünde Existierenden widersprechen würde, noch als Habitus, weil mit der höchsten Liebe die Strafe zusammenbestehen kann, wie es bei den Märtyrern der Fall ist; Gott könnte aber jene Strafe mit der Liebe in Ewigkeit fortbestehen lassen<sup>276</sup>. Johannes nennt noch einige Gegenargumente und widerlegt sie<sup>277</sup> und geht dann auf verschiedene Fragen ein, die seine bisherigen Ausführungen offen gelassen haben. Diese Dubia lauten: 1. »Utrum actus voluntatis posset esse meritorius sine caritate«<sup>278</sup>. 2. »Utrum habitus aliquid faciat ad substantiam actus«<sup>279</sup>. 3. »Quid addit actus virtuosus«<sup>280</sup>. 4. »Utrum non habens caritatem possit scire eam«<sup>281</sup>. 5. »Utrum habens caritatem possit scire se habere eam«<sup>282</sup>. 6. »Utrum homo certius cognoscat caritatem quam illud, quod diligit ex caritate«<sup>283</sup>. 7. »An aliquis possit diligere deum ex puris naturalibus super omnia«<sup>284</sup>.

Das erste Dubium löst Johannes, wie zu erwarten ist: *De facto* ist der Akt des Willens von der Caritas her verdienstlich, *de potentia dei absoluta* könnte er jedoch auch ohne die Caritas verdienstlich sein<sup>285</sup>. Das zweite Dubium erörtert er fast ausschließlich im Hinblick auf den *habitus acquisitus*, dem er eine Teilursächlichkeit zuspricht. Zum *habitus infusus* äußert er sich nur ganz kurz am Schluß: »... et tunc iste habitus (scil. infusus) est causa actus modo, quo alius in parte, sed imperceptibiliter...«<sup>286</sup>. Auf das, was er zu den übrigen Dubia sagt, brauchen wir nicht einzugehen.

Im ganzen hinterläßt die verhältnismäßig ausführliche Quaestio nicht den Eindruck einer geschlossenen Abhandlung, sondern eines Vielerlei von Argumenten und Gegenargumenten, die um die genannten *conclusiones* und *dubia* gruppiert sind. Das ist eine Feststellung, die wir bei den Sentenzenkommentaren des fortschreitenden 14. Jahrhunderts häufig machen müssen. Neben einigen üblichen

<sup>276</sup> »Similiter tertio modo potest non acceptare, quia poena aeterna non repugnat habenti caritatem ratione naturae suae, quia tunc repugnaret existenti in peccato mortali, nec repugnat sibi ratione habitus, quia cum excellentissima caritate stat poena, sicut patet in martyribus; posset autem deus istam poenam continere cum caritate in aeternum.« 87vb.

<sup>277</sup> 87vb–88ra.

<sup>278</sup> 88ra.

<sup>279</sup> 88ra.

<sup>280</sup> 88vb.

<sup>281</sup> 88vb.

<sup>282</sup> 88vb.

<sup>283</sup> 89ra.

<sup>284</sup> 89rb.

<sup>285</sup> »Respondeo et dico, quod de facto actus voluntatis est meritorius a caritate, tamen de potentia dei absoluta esse posset meritorius sine caritate.« 88ra.

<sup>286</sup> 88vb.

von Duns Scotus beeinflussten Thesen finden wir auch bei Johannes Rodington jene negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation und die damit verbundene fragwürdige und dürftige Caritasvorstellung. Wir hatten schon darauf hingewiesen, daß die scotische Akzeptationslehre in mancher Hinsicht so etwas wie ein theologisches Risiko darstellt, weil alle ihre Elemente sorgsam beachtet und ebenso sorgsam in andere theologische Zusammenhänge eingeordnet werden müssen, wenn das Ganze richtig bleiben soll<sup>287</sup>. Wohin es führt, wenn diese Sorgfalt nicht geübt wird, haben wir bereits mehrmals feststellen können. Vielleicht hat Johannes Rodington diese Problematik besonders deutlich werden lassen, als er von dem dreifachen Sinn sprach, den die These haben kann, daß Gott einen Menschen, der die Caritas besitzt, auch nicht akzeptieren könnte. Diese These ist, wie sie dasteht, nichts anderes als eine Anwendung des bekannten scotischen Axioms »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«. Die Interpretationsmöglichkeiten, die Johannes Rodington für diese These aufzeigt und gegen deren Folgerichtigkeit rein logisch wohl kaum etwas 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 adäquate Beziehung zum betreffenden theologischen Gegenstand, der in unserem Falle die Caritas ist, und den Sinn für die notwendigen theologischen Zusammenhänge verloren haben. Bei Duns Scotus war beides in hervorragendem Maße vorhanden. Die dem Menschen verliehene Caritas war für ihn die von Gott geschenkte Befähigung zur Teilnahme an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt<sup>288</sup>, und die absolute Unabhängigkeit Gottes allem Außergöttlichen gegenüber war für ihn keine Willkür, sondern blieb gewissermaßen immer gebunden an und durch die absolute Gutheit des göttlichen Wesens. So konnte Duns Scotus mit Hilfe des Prinzips »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« die absolute Gnadenhaftigkeit des ewigen Lohnes auch für den begnadeten Menschen herausstellen, ohne die Folgerungen aus seinem Prinzip bis zur Ungereimtheit weiterzutreiben. Sein theologischer Genius war in der Lage, die einzelnen Thesen so aufeinander abzustimmen, daß das theologische Gleichgewicht erhalten blieb, was vielen Theologen nach ihm nicht gelungen ist. Die immer oberflächlicher werdende Gnadenauffassung, wobei die Caritas immer mehr nur verdinglicht, als eine geschaffene Realität unter anderen geschaffenen Realitäten, ohne ihren wesensmäßigen Bezug auf Gott und die göttliche Liebe, auf das ewige Leben und auf die ihr,

287 S. 141f.

288 Dettloff, *Acceptatio*, 90f.

der Caritas, innewohnende Dynamik gesehen wurde, mag bei jenen Scotusepigonon auch ihren Teil zu der negativen Entwicklung beigetragen haben. Wo die Ursachen dieser negativen Entwicklung im einzelnen liegen, dürfte nicht ganz leicht festzustellen sein. Der Duranduskreis, insbesondere Petrus de Palude, wird hier wohl genannt werden müssen. Mit Sicherheit glauben wir jedoch sagen zu können, daß diese Entwicklung nicht im Sinne des Duns Scotus, sondern von ihm weg erfolgt ist. In Anbetracht alles dessen erhebt sich dann allerdings die Frage, ob der These Heinrichs von Harcley, daß Gott zwar nicht genötigt ist, die Caritas *a principio* zu wollen, daß er aber, wenn die Caritas erst einmal geschaffen bzw. verliehen ist, auch genötigt ist, dem die Caritas Besitzenden das ewige Leben zu verleihen, für die Interpretation und Weiterführung der scotischen Lehre nicht vielleicht größere Bedeutung zukommt, als es fürs erste erschien<sup>289</sup>.

Wenn wir die Lehre des Duns Scotus mit der These Heinrichs von Harcley einerseits und der negativen Entwicklung bei den dafür in Frage kommenden Scottisten andererseits vergleichen, können wir zu einem besseren Verständnis des scotischen Anliegens selbst geführt werden. Duns Scotus, Heinrich von Harcley und die Scottisten gingen von dem gleichen Prinzip aus: »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«. Duns Scotus und die Scottisten verstanden darin eindeutig das *acceptare* als »acceptare ad vitam aeternam«, während Heinrich von Harcley das durch die Caritas formal bedingte *esse carum* bzw. *esse acceptum* mit dem »esse acceptum ad vitam aeternam« identifiziert oder zumindest nicht konsequent genug davon unterschieden hat<sup>290</sup>. Von da aus ist es zu erklären, daß Heinrich von Harcley jene Nötigung Gottes *secundum quid* bejahte und nur die Nötigung Gottes *a principio* ablehnte. Aus der Gesamtkonzeption der Akzeptationslehre und insbesondere ihrer Koordinierung mit der Gotteslehre bei Duns Scotus dürfte es zu erklären sein, daß dieser, wie es unseres Wissens wenigstens der Fall ist, sich die Frage nicht gestellt hat, 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 nur bedienen, um die absolute Gnadenhaftigkeit des ewigen Lohnes 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

<sup>289</sup> Vgl. S. 96f.

<sup>290</sup> Vgl. S. 96, bes. Text in Anm. 307.

und nicht verabsolutiert, um dadurch dann faktisch selbst *ad absurdum* geführt zu werden, wie es bei seinen theologisch weniger weitblickenden und weniger instinktsicheren 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 zumindest mit einem gewissen Risiko auf der anderen zu erreichen ist.

## § 24 Johannes de Ripa

Johannes de Ripa<sup>291</sup>, der um 1350 in Paris lehrte, hat einen ausführlichen Kommentar zu den ersten drei Sentenzenbüchern hinterlassen, der in mehreren Handschriften erhalten ist und sowohl in der Art der Fragestellungen als auch in der didaktischen Methode zum Teil eine bemerkenswerte Eigenständigkeit aufweist<sup>292</sup>. Für unsere Untersuchung kommen I Sent., dist. 16 und dist. 17 in Frage, wofür uns der Codex Vat. lat. 1082 zur Verfügung stand.

### *I Sent., dist. 16*

Johannes de Ripa befaßt sich mit unseren Problemen nicht nur, wie es sonst allgemein üblich ist, in I, 17, sondern auch in I, 16. In I, 16 finden wir sogar die für unseren Zusammenhang grundlegenden Äußerungen. Während in I, 16 im allgemeinen die *visibilis missio* des Heiligen Geistes behandelt wird, lautet bei Johannes de Ripa die Hauptfrage: »Utrum creatura rationalis prius naturaliter sanctificetur intrinsece per donum caritatis increatum quam per donum caritatis creatae«<sup>293</sup>. Dadurch, daß Johannes de Ripa eine doppelte Heiligung des Menschen, nämlich durch die ungeschaffene und durch die geschaffene Caritas hier ausdrücklich in Betracht zieht, weicht er von dem bisher gewohnten Schema ab. In vier Artikeln – er liebt die Vierteilung – bemüht er sich um die Lösung der Hauptfrage. Die einzelnen Artikel behandeln folgende Probleme: 1. »Utrum ad gratificationem intrinsecam creaturae sit necessario ponendum donum caritatis increatae in mente.« 2. »Utrum ex

<sup>291</sup> Auch Johannes de Marchia; über den Namen vgl. A. Combes, *Jean de Vippra, Jean de Rupa ou Jean de Ripa* . . ., ArchHistDoctLitt 14 (1939) 253 ff.

<sup>292</sup> Vgl. Ehrle, *Peter von Candia*, 268 ff.; ferner T. Barth in LThK<sup>2</sup> V, 1075 (hier auch die wichtigste neue Literatur); zur didaktischen Methode des Johannes de Ripa H. Schwamm, *Magistri Ioannis de Ripa, O.F.M., doctrina de praescientia divina*, Romae 1930, 3f. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Stegmüller, *RS I*, 485f. und Doucet, 485f.

<sup>293</sup> Vat. lat. 1082, fol. 172rb.

actuacione intrinseca<sup>294</sup> per donum increatum necessario consurgat in mente gratificatio ad beatificum praemium«. 3. »Utrum simulet mentem gratificari per utrumque donum caritatis creatum et increatum.« 4. »Utrum prius secundum naturam sit mentem gratificari intrinsece per donum creatum quam increatum vel econverso.«<sup>295</sup>

Der erste Artikel:

»Utrum ad gratificationem intrinsecam creaturae sit necessario ponendum donum caritatis increatae in mente.«

Bevor Johannes de Ripa, wie er es in der Regel immer zu tun pflegt, in Form von etlichen Conclusionen seine Auffassung entwickelt, klärt er im ersten Artikel einige Begriffe und Vorfragen. Dabei handelt es sich zunächst um die Begriffe *gratificatio intrinseca* und *gratificatio extrinseca*. Für ihr Verständnis ist zu beachten, sagt Johannes de Ripa, daß das »esse meriti« eine doppelte Würdigkeitsbeziehung zum Lohn hat. Es kann die Beziehung einer äußeren Würdigkeit sein, die z. B. auf einer göttlichen Anordnung oder einem göttlichen Gesetz beruht; von ihr ist in Esth. 6, 11 die Rede. Es kann ferner die Beziehung einer inneren Würdigkeit sein, wobei der so Verdienende in gewisser Weise ein Sein und ein Handeln besitzt, woraus der *iustitia commutativa* gemäß sich eine solche innere Würdigkeit für den Lohn erhebt<sup>296</sup>. Im folgenden begegnet uns im Verlauf unserer Untersuchung erstmalig der Begriff »imputatio«, der bei Johannes de Ripa rein äußerlich etwa die Rolle spielt wie sonst der Begriff »acceptatio«; in welchem Verhältnis die Inhalte dieser beiden Begriffe jedoch zueinander stehen, muß sich erst erweisen. Johannes de Ripa fährt fort, daß sich beide *dignitates*, die *dignitas extrinseca* und die *dignitas intrinseca*, voneinander unterscheiden. Die *dignitas extrinseca* ist die Würdigkeit einer aktualen Anrechnung für den Lohn, die sich notwendig aus einem aufgestellten Gesetz erhebt, sofern ein solches Gesetz absolut und nicht bedingt ist. Die *dignitas intrinseca* ist eine *dignitas aptitudinalis*, eine jemanden als für etwas Bestimmtes geeignet qualifizierende Würdigkeit, eine

<sup>294</sup> So bei der Wiederholung der Frage zu Beginn des zweiten Artikels selbst, fol. 173vb; in der Übersicht zu Beginn der Distinctio heißt es statt »intrinsic«: increata.

<sup>295</sup> Vgl. die Übersicht fol. 172va.

<sup>296</sup> »Quantum ad primum articulum videndum est, quid denotetur per gratificationem intrinsecam et quid per extrinsecam. Ubi advertendum est, quod esse meriti habet duplicem respectum dignitatis ad praemium. Primus est dignitatis extrinsecae puta divinae ordinationis vel legis; de hac dignitate scribitur Esther 6 (Cod.: 12): tali honore dignus est, quem voluerit rex honorare. Secundus est respectus dignitatis intrinsecae, puta quod sic merens habeat aliquo modo esse vel agere, unde consurgat talis intrinsicam dignitatem ad praemium secundum iustitiam commutativam.« 172va.

gewisse, der Seele innewohnende Tauglichkeit, auf Grund deren der betreffende Mensch die Anrechenbarkeit zum Lohn besitzen kann<sup>297</sup>. Zum »esse meriti« genügt die *dignitas extrinseca* ohne die *dignitas intrinseca*; denn ein solches absolutes Gesetz allein macht jemanden actualiter des Lohnes würdig. Diese Auffassung begründet Johannes de Ripa damit, daß man sonst in keiner Weise sagen könnte, Christus habe den Heiligen des Alten Bundes die Vergebung der Sünden verdient. Da nämlich immer das Sein des Verdienstes der Verleihung des Lohnes auf Grund eben des Verdienstes vorausgeht, besaß Christus von Ewigkeit her irgendein »esse meriti«, wodurch er vor seiner Menschwerdung den Lohn verdient hat. Ein solches »esse meriti« besitzt aber nur die *dignitas extrinseca* für den Lohn auf Grund eines Gesetzes, aus dessen Aufstellung sich notwendig das »esse meriti« erhebt<sup>298</sup>. Aus der *dignitas* bzw. *imputabilitas intrinseca* für den Lohn hingegen erhebt sich nicht notwendig das »esse meriti«. Ein Verdienender kann nämlich noch so übernatürlich vollkommen sein und dennoch nicht das »esse meriti« oder das »esse actualis imputationis« für den Lohn besitzen, und deshalb muß es über die *dignitas intrinseca* hinaus im Verdienenden eine *dignitas extrinseca*, d. h. eine *dignitas* geben, die auf einem bedingten Gesetz beruht. Aus dieser gesetzten Bedingung und jener inneren Tauglichkeit erhebt sich das »esse meriti«<sup>299</sup>. Johannes de Ripa verdeutlicht seine Ansicht noch durch ein Beispiel: Wenn Gott Sokrates verspricht, daß er, wenn er A tut, den Lohn B erhalten wird, dann ist nicht nur erforderlich, daß im Akt A eine innere Gutheit und Tauglichkeit für den Lohn B vorhanden ist, sondern darüber hinaus ist eine aktuelle Anrechnung erforderlich. Diese

<sup>297</sup> »Istae autem duae dignitates differenter se habent. Prima enim est dignitas actualis imputationis ad praemium. Ex lege enim posita necessario consurgit talis imputatio, si talis lex sit absoluta et non condicionata. Secunda dignitas est aptitudinalis puta quaedam habitus intrinseca menti, per quam potest habere imputabilitatem ad praemium.« 172va.

<sup>298</sup> »Prima sine secunda sufficit ad esse meriti; sola enim lex talis absoluta reddit aliquem actualiter dignum praemio. Aliter nullo modo potest dici, quod Christus meruit sanctis patribus remissionem peccati. Cum enim omne esse meriti sit prius quam praemium conferri per tale meritum, Christus ab aeterno habuit aliquod esse meriti, per quod, antequam esset in esse humano, meruit praemium. Tale autem esse meriti non habet dignitatem ad praemium nisi solam extrinsecam legis, qua posita necessario consurgit esse meriti.« 172va.

<sup>299</sup> »Ex secunda vero dignitate et imputabilitate ad praemium non necessario consurgit esse meriti. Stat enim ipsum merentem quantumlibet esse perfectum supernaturaliter et tamen non habere esse meriti vel actualis imputationis ad praemium; et ideo oportet, quod ultra huiusmodi dignitatem secundam sit aliqua dignitas in merente extrinseca puta legis condicionatae, ex qua posita condicione et huiusmodi habitate intrinseca consurgat esse meriti.« 172va.

aber beruht auf der Erfüllung der Bedingung des gegebenen Gesetzes. Und weil es absolut möglich ist, daß A eine noch so intensive natürliche oder übernatürliche Gutheit besitzt und dennoch nicht tatsächlich für den Lohn angerechnet wird, darum müssen beide *dignitates* notwendig zusammenwirken, damit A ein Verdienst ist<sup>300</sup>.

Daraus wird deutlich, so heißt es dann weiter, daß Verdienen äquivok gebraucht wird. Einmal bezeichnet es ein Verdienen, das sich notwendig aus einem absoluten Gesetz der Vorgesetzten erhebt, und ein anderes bezeichnet es ein Verdienen, das auf der Anrechenbarkeit im Werke und der Erfüllung eines bedingten Gesetzes beruht. Und daraus wird wiederum deutlich, daß Verdienen, allgemein genommen, nicht eigentlich beschrieben werden kann, da es äquivok ist; jede von beiden Arten muß vielmehr für sich beschrieben werden<sup>301</sup>. Verdienen im ersten Sinne heißt, sagt Johannes de Ripa, daß eine Person *actu* für einen Lohn angerechnet oder eines Lohnes gewürdigt wird auf Grund einer aktuellen Würdigkeit, die sich notwendig aus einem absoluten Gesetz des Fürsten oder des die Macht Besitzenden erhebt. Und in dieser Weise die Herrlichkeit verdienen heißt, so auf Grund der aktuellen, auf einem ewigen und absoluten Gesetz beruhenden Würdigkeit für die Herrlichkeit bezeichnet werden. Verdienen im zweiten Sinne hingegen besagt, daß eine Person das innerlich für den Lohn anrechenbare Sein und Handeln zusammen mit der Mitwirkung des erfüllten bedingten Gesetzes besitzt<sup>302</sup>.

Die Texte wirken zum Teil recht unbeholfen, ihr Sinn dürfte jedoch klar sein. Beim Verdienen sind vor allem zwei Elemente zu

<sup>300</sup> »Verbi gratia: si deus promittat Socrati, quod, si faciat A, habebit B praemium, non solum requiritur, quod in A actu sit intrinseca bonitas etabilitas ad B praemium, sed ultra hoc requiritur imputatio actualis; haec autem consurgit ex impletione condicionis legis datae. Et quia absolute possibile est A habere quamlibet intensam bonitatem naturalem vel supernaturalem et tamen non imputari ad praemium, ideo ad A esse meritum necessario concurrat utraque dignitas.« 172va–b.

<sup>301</sup> »Ex his patet, quod mereri aequivoce sumitur. Distinguitur enim in mereri necessario consurgens ex absoluta lege superiorum et in mereri consurgens ex imputabilitate in opere cum impletione legis condicionatae. Et sic patet, quod mereri generaliter sumptum non potest proprie describi, cum sit aequivocum, sed oportet, quod uterque modus per se describitur.« 172vb.

<sup>302</sup> »Dico ergo, quod mereri primo modo sumptum est personam actu imputari vel dignificari ad praemium dignitate actuali necessario consurgente ex lege absoluta principis vel potestatem habentis; et isto modo mereri gloriam est sic designificari ad gloriam dignitate actuali legis aeternae et absolutae. Mereri vero secundo modo sumptum est personam habere esse vel agere imputabile intrinsece ad praemium cum concursu legis condicionatae impletae.« 172vb.

unterscheiden: der anordnende bzw. anrechnende göttliche Wille einerseits und das eine bestimmte innere Gutheit besitzende Sein und Handeln des Verdienenden andererseits. Ist die betreffende göttliche Anordnung ein absolutes Gesetz, dann ergibt sich die Verdienstlichkeit notwendig aus dieser Anordnung und nur aus dieser Anordnung, d. h. die Beschaffenheit des verdienenden Aktes bleibt unberücksichtigt. Da hier nur eine äußere Würdigkeit für den Lohn auf Grund einer äußeren Anordnung vorliegt, können wir gleichsam auch von einer nur äußeren Verdienstlichkeit sprechen. Handelt es sich jedoch um eine bedingte göttliche Anordnung, dann muß der Akt eine bestimmte natürliche oder übernatürliche Gutheit besitzen. Wenn aber Johannes de Ripa aus diesem eine bestimmte natürliche bzw. übernatürliche Gutheit besitzenden Akt allein die Verdienstlichkeit noch nicht folgen läßt, sondern als zweiten Faktor darüber hinaus eine bestimmte göttliche Anordnung voraussetzt, nämlich den so qualifizierten Akt als verdienstlich bzw. des Lohnes würdig anzurechnen, dann ist damit nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß die Verdienstlichkeit für das ewige Leben nicht eine absolut notwendige Folge des betreffenden Aktes ist. Die bestimmte natürliche bzw. übernatürliche Gutheit des Aktes und die bedingte göttliche Anordnung zusammen bewirken erst die tatsächliche Würdigkeit für den Lohn und dementsprechend die tatsächliche Verdienstlichkeit. Hinter dieser Auffassung ist unschwer das bekannte scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« zu erkennen, und der erste Teil der These des Johannes de Ripa, daß ein absolutes göttliches Gesetz allein notwendige Voraussetzung der Verdienstlichkeit sein kann, kann so verstanden werden, daß Gott *de potentia absoluta* einen Akt zu einem verdienstlichen Akt machen kann, ohne daß dieser eine bestimmte natürliche oder übernatürliche Gutheit aufweist, ohne daß er also beispielsweise in Verbindung mit der Caritas hervorgebracht ist. Geläufige Gedanken sind hier nur in anderer Formulierung zum Ausdruck gebracht. An Stelle des Begriffes *acceptatio* verwendet Johannes de Ripa den Begriff *imputatio*, und statt von Verdienstlichkeit spricht er in der Regel von Würdigkeit. Wie sich die Auffassung des Johannes de Ripa jedoch im einzelnen zur Lehre des Duns Scotus verhält und welchen Platz sie innerhalb der Scotistenschule und der theologischen Entwicklung einnimmt, muß sich erst noch herausstellen.

Das bisher Gesagte, so fährt nun Johannes de Ripa fort, läßt zwei Fragen offen: 1. Was ist jene *imputabilitas* bzw. jene *habilitas* im Verdienenden, derentwegen er *aptitudinaliter* des Lohnes würdig ist?

2. Wie kann es sein, daß jemand in demselben Augenblick auf Grund der auf göttlichem Gesetz beruhenden Würdigkeit des Lohnes würdig und dennoch verworfen oder für die ewige Strafe vorausbestimmt ist?<sup>303</sup> Zur ersten der beiden Fragen äußert sich Johannes de Ripa nun im Corpus des ersten Artikels. Er nimmt dabei das »esse meriti« im zweiten beschriebenen Sinne, also als innere Würdigkeit für den Lohn, die auf einer bestimmten Gutheit der Person und des Aktes des Verdienenden und einer entsprechenden göttlichen Anordnung beruht und sagt, daß das »esse meriti« in der *res meritoria* der *iustitia commutativa* gemäß eine so große Gutheit besagt, wie es die Gutheit des Lohnes ist<sup>304</sup>. Die Gründe, die Johannes de Ripa für die Lösung der ersten offen gebliebenen Frage anführt, unterstreichen immer wieder die Notwendigkeit einer bestimmten inneren, auch von einem *donum supernaturale* herrührenden Gutheit des verdienstlichen Aktes für seine Verdienstlichkeit und heben den Unterschied zwischen der bloßen *gratificatio extrinseca ad praemium* auf Grund eines göttlichen Gesetzes und der *gratificatio intrinseca ad praemium* darüber hinaus durch einen bestimmten Habitus oder Akt hervor<sup>305</sup>. Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß Johannes de Ripa das Verhältnis von Verdienst und Lohn nicht unter dem Gesichtspunkt der *iustitia distributiva*, sondern der *iustitia commutativa* betrachtet<sup>306</sup>. Das spricht dafür, daß er den verdienstlichen Handlungen, um die es hier geht, einen sehr hohen Wert zuerkennt.

Nach diesen Vorbemerkungen faßt Johannes de Ripa schließlich seine Antwort auf die Hauptfrage des ersten Artikels in *vier Thesen* zusammen:

<sup>303</sup> »Sed hic est duplex dubium: primum est, quae sit ista imputabilitas etabilitas in merente, propter quam sit dignus aptitudinaliter praemio; secundum est, qualiter stat, quod aliquis pro eodem instanti sit dignus praemio dignitate legis divinae et tamen sit reprobos vel praecordinatus ad aeternum supplicium.« 172vb.

<sup>304</sup> »Quantum ad primum dubium dico, quod sumendo esse meriti secundo modo descripto esse meriti dicit in re meritoria tantam bonitatem . . . , quanta est bonitas praemii iuxta modum iustitiae commutativae.« 172vb.

<sup>305</sup> » . . . esse meriti secundo modo sumptum necessario exigit bonitatem in re meritoria et talem, quod sufficienter sit commutabilis in praemium, aliter suus valor vel bonitas non diceretur mereri praemium. Et ideo aliud est dicere, quod deus Socratem gratificat ad praemium, aliud, quod Socratem per A habitum vel actum gratificat ad praemium. Ad primum enim sufficit sola gratificatio extrinseca legis divinae, secundum vero ultra quamcumque gratificationem extrinsecam ponit in A aliquam bonitatem, unde Socrates per A habeat imputabilitatem ad tantum praemium.« 172vb. Es ließen sich noch andere Stellen für den gleichen Gedanken anführen.

<sup>306</sup> Vgl. u. a. den Text in Anm. 305.

1. Kein geschöpfliches Handeln, das aus den reinen Naturkräften hervorgeht, ist in irgendeiner Weise innerlich für den Lohn der Seligkeit anrechenbar, und zwar auch nicht *de potentia dei absoluta*. – Zur Begründung weist Johannes de Ripa darauf hin, daß ein solches Handeln der *iustitia commutativa* gemäß nicht so natürlich oder sittlich gut sein kann, wie der Lohn der Seligkeit gut ist<sup>307</sup>. Bei dieser These ist zu beachten, daß es sich um eine Aussage über die innere Anrechenbarkeit und dementsprechend über die innere Qualität des verdienstlichen Aktes handelt und nicht etwa um eine Aussage darüber, ob Gott einem Menschen für einen aus den reinen Naturkräften hervorgebrachten Akt *de potentia sua absoluta* das ewige Leben verleihen könnte.

2. Kein essentielles oder aktuales verwirklichtes geschöpfliches Sein ist zum Lohn der Seligkeit innerlich anrechenbar<sup>308</sup>. – Die Begründung ist ähnlich wie bei der ersten These. Noch deutlicher als dort kommt hier der Grundgedanke des scotischen Axioms »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« zum Ausdruck.

3. Durch keine erschaffbare übernatürliche Gabe kann das vernunftbegabte Geschöpf einen noch so abgeschwächten beseligenden Lohn so anrechenbar verdienen. – Bei der Begründung dieser These geht Johannes de Ripa davon aus, daß auch bei einem noch so abgeschwächten beseligenden Lohn vornehmlich die göttliche Wesenheit dieser Lohn ist und folgert daraus, daß nach der *iustitia commutativa* durch kein *donum creabile* ein solcher Lohn verdient werden kann<sup>309</sup>. – In dieser These kündigt sich bereits eine besondere Caritasauffassung an, die Johannes de Ripa später noch sehr ausführlich erläutert. Eine gewisse Verdeutlichung erfährt sie schon in der folgenden These.

<sup>307</sup> »Ex his autem dictis et probatis de mereri secundo modo sumpto possunt inferri aliqua corollaria: Primum est, quod nullum agere creaturae ex puris naturalibus procedens est aliquo modo imputabile intrinsece ad beatificum praemium etiam per divinam potentiam absolutam. Probatur: nam nullum tale agere potest esse tam bonum naturaliter vel moraliter secundum commutativam iustitiam sicut beatificum praemium est bonum.« 173ra.

<sup>308</sup> »Secunda conclusio: nullum esse essenziale vel actuale actuum creaturae est imputabile intrinsece ad praemium beatificum.« 173ra.

<sup>309</sup> »Tertia conclusio: per nullum donum supernaturale creabile potest creatura rationalis mereri sic imputabiliter quantumlibet remissum beatificum praemium. Probatur: nam per quantumlibet remissum praemium beatificum creatura supernaturaliter actuatur super totum esse creabile, cum sola divina essentia potest esse huiusmodi principale praemium; igitur per nullum donum creabile huiusmodi praemium potest reddi conveniens alicui creaturae secundum commutativam iustitiam.« 173ra.

4. Zu jedem Verdienen in dem hier gemeinten Sinne ist im Geschöpf eine eingegossene übernatürliche und ungeschaffene Gabe erforderlich. – Den Grund dafür sieht Johannes de Ripa darin, daß nur das *donum increatum* die Seele dem *meritum commutativum* gemäß über die ganze Fähigkeit der erschaffbaren Natur hinaus übernatürlich erheben und disponieren kann. Um nach innerer Anrechenbarkeit die Seligkeit zu verdienen, ist es aber erforderlich, daß der Verdienende in dieser Weise übernatürlich erhoben wird<sup>310</sup>. — Es folgen noch weitere Argumente, welche die Notwendigkeit der übernatürlichen ungeschaffenen Caritas damit begründen, daß ein bloß geschaffener übernatürlicher Liebeshabitus nicht in der entsprechenden Weise für den Lohn des ewigen Lebens zu disponieren imstande wäre. Die übernatürliche ungeschaffene habituelle Liebe ist der Heilige Geist<sup>311</sup>. Für die Grundlegung dieser im Rahmen unserer Untersuchung uns erstmalig belegenden Caritasinterpretation verweist Johannes de Ripa auf den Prolog und dist. 1, q. 1. Mit der kurzen Feststellung dieser eigenartigen Caritaslehre des Johannes de Ripa und dem Hinweis auf die Stellen, wo er die Grundlagen dafür entwickelt, müssen wir uns hier begnügen. Vielleicht bietet sich die Gelegenheit, die Lehre des Johannes de Ripa über den Heiligen Geist als ungeschaffenen Liebeshabitus einmal gesondert zu behandeln. Hier sei nur vermerkt, daß aus dem Prolog zum ersten Buche des Sentenzenkommentars vor allem in Frage kommen pars I, q. 1, aa. 2–4. Die erste Quaestio lautet: »Utrum divina essentia possit esse de immensa natura intellectui creato notitia theologica beatifica.«<sup>312</sup> Der zweite Artikel erörtert die Frage: »Utrum sit possibile absolute divinam essentiam esse alicui creaturae formali formam substantialem vel actualem sibi intrinsicam.«<sup>313</sup> Der dritte Artikel: »Utrum intrinseca formatio cuiuscumque formae creatae ad suum subiectum formabile exigat necessario inhaerentiam.«<sup>314</sup> Der vierte Artikel: »Utrum in qualibet forma vitaliter immutante potentiam perceptivam creatam sit possibilis habitudo vitalis immutationis absque habitudine informatio-

<sup>310</sup> »Quarta conclusio: necessario ad quodcumque mereri isto modo sumptum requiritur in creatura donum infusum supernaturale et increatum. Probat: nam solum donum increatum potest mentem supernaturaliter elevare et disponere per modum meriti commutativi supra totam facultatem naturae creabilis; sed ad meritum gloriae secundum imputabilitatem intrinsicam in merente requiritur ipsum merentem sic supernaturaliter elevari, ergo etc.« 173ra.

<sup>311</sup> »... (scil. spiritus sanctus) potest enim esse habitualis fructio voluntatis ... et per consequens potest esse sibi habitus, quo deus super omnia diligatur sicut caritas creata, quae ponitur talis habitus.« 173rb.

<sup>312</sup> 1ra.

<sup>313</sup> 5ra–16va.

<sup>314</sup> 16va–18va.

nis et econverso.«<sup>315</sup> Dist. 1, q. 1 lautet: »Utrum sola trinitate incommunicabili creatura rationalis beatifice possit frui.«<sup>316</sup> Die vier Artikel behandeln die Fragen: 1. »Utrum sola divina essentia possit esse voluntatis creatae fruitio beatifica«<sup>317</sup>. 2. »Utrum quodlibet divinum suppositum sit alterius obiectum fruibile beatificum.«<sup>318</sup> 3. »Utrum quodlibet divinum suppositum possit esse voluntatis creatae obiectum fruibile beatificum.«<sup>319</sup> 4. »Utrum sit absolute possibile voluntatem creatam uno divino supposito frui beatifice sine altero.«<sup>320</sup> Am Schluß des ersten Artikels von I, 16 faßt Johannes de Ripa Sinn und Begründung seiner vierten These noch einmal zusammen. Dabei wird erneut deutlich, wie sehr es ihm nicht nur auf die *gratificatio extrinseca* und die *imputatio extrinseca*, d. h. auf die bloße *imputatio actualis ad praemium per modum legis*, sondern auch auf die *gratificatio intrinseca* und die *imputabilitas ad praemium per modum dotis et operis* ankommt. Er spricht dann weiter davon, daß die zur inneren *gratificatio* im Hinblick auf den ewigen Lohn notwendige Caritas das hochzeitliche Gewand und ein gewisser übernatürlicher Schmuck der Seele ist, daß aber, da nur die göttliche Wesenheit unser eigentlicher beseligender Lohn sein kann, keine geschaffene Gabe den Willen hinreichend erheben und in das rechte Verhältnis zu einer solchen *gratificatio intrinseca* im Hinblick auf diesen Lohn setzen kann, weshalb man das *donum* einer unermeßlichen Liebe annehmen muß, welche die Seele gleich intensiv übernatürlich zu jener *gratificatio* erhebt, wie es die göttliche Wesenheit als Lohn ist. Eine solche *gratificatio* kann aber nur durch das *donum caritatis increatae*, durch den Heiligen Geist selbst in hinreichender Weise erfolgen. Der Heilige Geist ist nach Johannes de Ripa auch die Caritas, die nach Augustinus die Kinder des Verderbens von den Kindern des Reiches scheidet<sup>321</sup>. Im Anschluß daran läßt Johannes de Ripa nochmals eine Reihe von Argumenten für seine Auffassung folgen,

<sup>315</sup> 18va–23vb.<sup>316</sup> 62rb.<sup>317</sup> 62rb–63va.<sup>318</sup> 63va–b.<sup>319</sup> 63vb–64ra.<sup>320</sup> 64ra–65vb.

<sup>321</sup> »Modus autem ponendi istius conclusionis est iste: quia donum supernaturale, puta caritas, ideo infunditur voluntati creatae, ut ipsa nedom habeat gratificationem extrinsecam et actualem imputationem ad praemium per modum legis, sed gratificationem intrinsecam et imputabilitatem ad praemium per modum dotis et operis. Et ideo caritas est vestis nuptialis et quidam ornatus supernaturalis gratificans intrinsece ipsam mentem. Et quia sola divina essentia potest esse nobis beatificum praemium principale ultimatatum secundum Augustinum et ipsa immense quoad speciem est perfecta in esse formali praemii, ideo nullum donum creabile potest sufficienter erigere voluntatem et proportionare ipsam ad talem gratificationem intrinsecam respectu huius praemii. Et ideo oportet ponere donum caritatis immensae, quod aequae intense elevat supernaturaliter mentem in ista gratificatione sicut divina essentia in esse praemii et per consequens solum donum caritatis increatae sufficienter gratificare mentem intrinsece,

wobei er auch die Caritas in 1 Kor. 13 als den Heiligen Geist versteht<sup>322</sup>.

Der zweite Artikel:

»Utrum ex actuazione intrinseca per donum increatum necessario consurgat in mente gratificatio ad beatificum praemium.«<sup>323</sup>

Die Lösung des zweiten Dubium, das sich nach den einleitenden Bemerkungen und Begriffserklärungen im ersten Artikel ergeben hatte<sup>324</sup>, ist uns Johannes de Ripa schuldig geblieben. Auch im zweiten Artikel bringt er diese Lösung nicht; denn bei jenem Dubium hatte es sich um die Vereinbarkeit der auf göttlichem Gesetz beruhenden Würdigkeit für den Lohn, also der *dignitas praemio extrinseca*, mit der Verwerfung oder der Vorausbestimmung für die ewige Strafe gehandelt, und jetzt geht es um das Verhältnis bzw. die notwendige Verknüpfung der *gratificatio intrinseca* und der *gratificatio actualis*. Wenn sich auch die beiden Fragenkomplexe in mancher Hinsicht berühren, so suchen sie doch nicht die gleichen Sachverhalte zu klären. Johannes de Ripa löst die Frage des zweiten Artikels in fünf Thesen:

1. Aus jeder inneren Aktuierung durch den Heiligen Geist erhebt sich notwendig die *dignitas aptitudinalis* für den Lohn<sup>325</sup>. – Die These ist so einleuchtend, daß wir darauf verzichten können, die Begründung, die Johannes de Ripa gibt, noch eigens anzuführen, zumal sie auch keine neuen Gedanken enthält.

2. Aus keiner inneren Aktuierung durch den Heiligen Geist erhebt sich notwendig in dem so aktuierten Willen die *dignitas actualis* bzw. die *gratificatio actualis* für den Lohn der Seligkeit<sup>326</sup>. – In der Begründung geht Johannes de Ripa davon aus, daß die *actuatio intrinseca* und die *fruitio actualis beatifica* zwei voneinander unterschiedene *mutationes* sind und es absolut möglich ist, daß Gott bei der einen mitwirke, ohne bei der anderen mitzuwirken<sup>327</sup>.

et haec est illa caritas, puta spiritus sanctus, quae sola secundum Augustinum dividit inter filios perditionis et regni.« 173rb.

<sup>322</sup> »... illa caritas, de qua loquitur apostolus, si linguis hominum loquar etc., est gratificans intrinsece mentem, ut omnes ponunt, sed huiusmodi est ipsa caritas increata, ergo etc.« 173rb.

<sup>323</sup> 173vb. <sup>324</sup> Vgl. S. 210.

<sup>325</sup> »Ex omni intrinseca actuazione per spiritum sanctum necessario consurgit dignitas aptitudinalis ad praemium.« 173vb.

<sup>326</sup> »Ex nulla intrinseca actuazione spiritus sancti necessario consurgit in voluntate sic actuata dignitas actualis sive, quod pro eodem habeo, gratificatio actualis ad beatificum praemium.« 173vb.

<sup>327</sup> »Probatur: nam stat spiritum sanctum quantumlibet intense mentem actuare intrinsece et divinam essentiam non esse eidem menti fruitionem actualem beatificam

3. Es kann sein, daß der Heilige Geist den Willen noch so sehr innerlich aktuiert und daß der Wille selbst niemals mit dem Lohn der Seligkeit belohnt wird, der von jener Aktuierung verschieden ist<sup>328</sup>. – Zur Begründung führt Johannes de Ripa das in diesem Zusammenhang seit Wilhelm von Ockham häufig verwendete Argument an, daß die *actuatio*, die eine bestimmte Zeit ohne den Lohn der Seligkeit bestehen kann, das auch ohne Widerspruch ewig bleiben kann<sup>329</sup>.

Auf die beiden weiteren Thesen können wir verzichten, da sie keine wesentlich neuen Gedanken bringen.

Der dritte Artikel:

»Utrum simul stet mentem gratificari per utrumque donum caritatis creatum et increatum«<sup>330</sup>.

Um die Hauptfrage dieses Artikels zu lösen, sucht Johannes de Ripa drei Teilfragen zu klären: 1. »Utrum sit possibile voluntatem creatam simul gratificari utroque dono.« 2. »Utrum sic sit de facto.« 3. »Utrum necessario sic sit ,ita quod non sit possibile inesse donum increatum sine creato et econverso.«<sup>331</sup> Diese drei Teilfragen beantwortet er in jeweils mehreren Conclusionen. In der Beantwortung der beiden ersten Fragen stellt Johannes de Ripa heraus, daß die *mutatio*, die auf die Heiligung durch die Gabe der ungeschaffenen Caritas zurückgeht, von der *mutatio* verschieden ist, welche auf der Heiligung durch die geschaffene Caritas beruht; ferner daß es absolut möglich ist, daß der geschaffene Wille von beiden zugleich geheiligt wird, und daß *de facto* die geschaffene Caritas zusammen mit der ungeschaffenen Caritas eingegossen wird und die Seele rechtfertigt<sup>332</sup>.

vel lumen gloriae vel visionem beatificam, ergo etc. . . . nam una mutatio est distincta ab alia, et ideo absolute possibile est deum concurrere ad unam mutationem absque hoc, quod concurrat ad aliam.« 173vb.

<sup>328</sup> »Stat spiritum sanctum quantumlibet intense voluntatem actuare intrinsece et ipsam voluntatem nunquam praemiari beatifice, dico praemio distincto a tali actuacione.« 173vb.

<sup>329</sup> »Probatur: nam sicut stat pro certa mensura esse huiusmodi actuacionem sine praemio beatifico, ita aeternaliter stat sic esse, ex quo taliter esse non claudit repugnantiam.« 173vb.

<sup>330</sup> 174ra.

<sup>331</sup> 174ra.

<sup>332</sup> Die conclusiones zur ersten Teilfrage lauten: 1. »Alia est mutatio, qua mens intrinsece actuatur per donum increatum et alia, qua per donum creatum et alterius rationis.« 2. »Huiusmodi actuaciones et mutationes secundum utrumque donum non sunt impossibiles nec ad invicem repugnantes.« 3. »Absolute possibile est voluntatem creatam pro eodem sibi gratificari per utramque caritatem creatam et incretam.« 174ra. Zur zweiten Teilfrage sagt Johannes de Ripa: »...quamvis circa hoc

In der Beantwortung der dritten Teilfrage heißt es, daß der Heilige Geist an sich die Seele auch ohne den geschaffenen Liebeshabitus innerlich heiligen könnte<sup>333</sup>, und daß aus der Aktuierung des Willens durch die ungeschaffene Caritas nicht notwendig irgendeine innere Aktuierung durch die geschaffene Caritas folgt<sup>334</sup>. Als Grund für die letzte Aussage gibt Johannes de Ripa an, daß beide *actiones* und *mutationes* voneinander verschieden sind und die erste nicht auf irgendeine Weise von der zweiten abhängt usw.<sup>335</sup>. Diese Begründung ist an sich zwar einleuchtend, es erhebt sich jedoch die Frage, ob die Bedeutung des geschaffenen Liebeshabitus bei Johannes de Ripa von solchen Voraussetzungen aus noch einigermaßen adäquat gesehen werden kann. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man etwa seine fünfte These zur dritten Teilfrage hört, daß bei gleichbleibendem Grad der Aktuierung durch die ungeschaffene Caritas die Anrechenbarkeit für die Verdienstlichkeit um nichts gemindert würde, wenn Gott die geschaffene Caritas wegnähme<sup>336</sup>. Eine Weiterführung dieses Gedankens bringt die sechste These, daß weder in Bezug auf das Sein noch auf das habituelle Gott-Lieben noch auf das Verdienkönnen die Wegnahme der geschaffenen Caritas die Vollkommenheit des geschaffenen Willens mindert, sofern die Aktuierung durch die ungeschaffene Caritas die gleiche bleibt<sup>337</sup>. Wie schwer vollziehbar im übrigen die Vorstellung vom Heiligen Geist als dem ungeschaffenen Liebeshabitus ist, wird unter anderem an der Begründung deutlich, die Johannes de Ripa zu seiner vorhin erwähnten fünften These gibt. Darin heißt es, daß der geschaffenen Caritas genau dasselbe Prinzip entspricht wie der ungeschaffenen, der geschaffenen jedoch als einer instrumentalen und im Hinblick auf das Verdienen wesentlich untergeordneten Ursache, weshalb eben eine Wegnahme der geschaffenen Caritas keine Verminderung der Anrechenbarkeit bedeutet, wenn nur die

non possimus demonstrative incedere. . . , tamen pono istam conclusionem: Ex nunc de facto caritas creata cum caritate increata infunditur et mentem iustificat.« 174rb.

<sup>333</sup> Secunda conclusio: »Absolute possibile est spiritum sanctum mentem creatam intrinsece gratificare sine caritate creata.« 174vb.

<sup>334</sup> Tertia conclusio: »Non necessario ex actione voluntatis per caritatem increatam sequitur qualiscumque actio intrinseca per caritatem creatam.« 175vb.

<sup>335</sup> »Probatur: nam huiusmodi actiones et mutationes sunt diversae nec prima dependet aliquo modo a secunda. . . « 175vb.

<sup>336</sup> »Si stante eodem gradu actionis caritatis increatae deus subtraheret caritatem creatam, per nihil remitteretur imputabilitas in esse meriti voluntatis creatae.« 176ra.

<sup>337</sup> »Nec quoad esse nec quoad habitualiter deum diligere vel posse mereri subtractio caritatis creatae minuit perfectionem voluntatis creatae stante eadem actione increatae.« 176ra.

Aktuierung durch die ungeschaffene Caritas dieselbe bleibt<sup>338</sup>. Hier sieht sich Johannes de Ripa also genötigt, faktisch den Heiligen Geist als Prinzip seiner selbst zu bezeichnen. In der siebenten These läßt Johannes de Ripa die absolute Möglichkeit gelten, daß die geschaffene Caritas der Seele ohne die ungeschaffene innewohnen könne<sup>339</sup>. Zur Begründung weist er wieder darauf hin, daß beide real voneinander verschieden sind. In der achten und letzten Conclusio dieses Artikels spricht Johannes de Ripa der geschaffenen Caritas die Fähigkeit ab, ohne die formale Mitwirkung der ungeschaffenen Caritas die *imputabilitas* für den Lohn der Seligkeit bewirken zu können<sup>340</sup>. Diese Aussage wird durch eine These des folgenden Artikels noch unterstrichen.

Der vierte Artikel:

»Utrum prius secundum naturam sit mentem gratificari intrinsece per donum creatum quam increatum vel econverso.«<sup>341</sup>

Die Antwort auf diese Frage gibt Johannes de Ripa in sechs Thesen:

1. Bei jeder Heiligung des Geschöpfes ist der Heilige Geist vornehmlicher durch sein eigenes formales Hineinfließen beteiligt als durch eine geschaffene Gabe<sup>342</sup>.

2. Das formale Hineinfließen des Heiligen Geistes geschieht der Natur nach früher als die Eingießung des *donum caritatis*<sup>343</sup>.

3. Sowohl die Vergebung der Schuld als auch die habituelle Hinwendung zum letzten Ziel, d. h. zur habituellen *fruitio*, als auch die *gratificatio intrinseca* für den Lohn erfolgt früher durch den Heiligen Geist selbst als durch eine geschaffene Gabe<sup>344</sup>.

<sup>338</sup> »Patet: nam caritati creatae idem praecise principium correspondet quod caritati increatae, sed sibi ut causae instrumentali et subordinatae essentialiter in esse meriti.« 176ra. Die dazugehörige These steht in Anm. 336.

<sup>339</sup> »Absolute possibile est caritatem creatam inesse menti sine caritate increata.« 176ra.

<sup>340</sup> »Per nullam latitudinem caritatis creatae stat voluntatem creatam habere aliquod imputabile esse ad praemium beatificum circumscripto concursu caritatis increatae. Et loquor de concursu formali.« 176ra.

<sup>341</sup> 176rb.

<sup>342</sup> »In omni sanctificatione creaturae principaliter concurrunt spiritus sanctus per suum formalem illapsus quam per donum creatum.« 176rb.

<sup>343</sup> »Prius ordine naturae est spiritum sanctum formaliter illabi, quam infundat donum caritatis.« 176rb.

<sup>344</sup> »Prius est secundum quemlibet istorum trium effectuum (scil. remissionem culpae, habituales conversionem ad finem ultimum, quae est habitualis fruitio, gratificationem intrinsecam ad praemium puta imputabilitatem) spiritum sanctum mentem sanctificare quam donum creatum.« 176rb.

4. Obwohl dem Heiligen Geist selbst bei der Nachlassung der Schuld der Vorrang zukommt, reicht dennoch die alleinige geschaffene Caritas verdienstlich dazu aus; denn die geschaffene Caritas ist ein größeres Gut als die Nachlassung der Schuld, weshalb sie die hinreichende Anrechenbarkeit zur Vergebung der Schuld besitzt<sup>345</sup>.

5. Auch auf das letzte Ziel vermag die bloße geschaffene Caritas den Willen ohne die ungeschaffene Caritas hinreichend hinzuwenden<sup>346</sup>.

6. Nur zur *gratificatio intrinseca ad praemium* reicht die geschaffene Caritas nicht aus<sup>347</sup>. – Diese sechste These dürfte für unseren Zusammenhang die wichtigste sein; wie schon erwähnt<sup>348</sup>, hebt sie den Gedanken der achten These des vorigen Artikels noch einmal hervor.

*I Sent., dist. 17*

Obwohl Johannes de Ripa die Grundlagen seiner Akzeptions- bzw. Imputations- und Verdienstlehre schon in I, 16 entwickelt hat, befaßt er sich in I, 17 weiter und zwar mit bemerkenswerter Ausführlichkeit mit den gleichen Problemen. Da er darin jedoch viele uns bereits aus I, 16 bekannte Gedanken wiederholt, werden wir vieles übergehen können. Uns interessiert der erste Teil von I, 17, Vat. lat. 1082, fol. 176rb–185vb; fol. 186ra beginnt der zweite Teil, der von der *augmentatio caritatis* handelt. Der erste Teil enthält drei Quaestionen: 1. »Utrum sit absolute possibile voluntatem creatam acceptari ad beatificum praemium sine dono supernaturali infuso vel creato.«<sup>349</sup> 2. »Utrum in omnem actum meritorium prius naturaliter influat caritas increata ac etiam creata quam ipsa voluntas.«<sup>350</sup> 3. »Utrum per solum donum caritatis creatae voluntas viatoris ad beatificum praemium sit intrinsece beatificabilis.«<sup>351</sup> Jede dieser drei Quaestionen umfaßt vier Artikel.

Die erste Quaestio:

»Utrum sit absolute possibile voluntatem creatam acceptari ad beatificum praemium sine dono supernaturali infuso vel creato.«

Der erste Artikel erörtert die Frage: »Utrum per solam gratificationem extrinsecam legis divinae stet voluntatem creatam ad praemium acceptari.«<sup>352</sup> Johannes de Ripa entwickelt seine Lehre

<sup>345</sup> »Quamvis principalius sit spiritum sanctum culpam remittere, meritorie tamen sola caritas creata ad hoc sufficit. Nam caritas creata est maius bonum quam remissio culpae sit bona, igitur caritas creata habet sufficientem imputabilitatem ad remissionem culpae...« 176rb.

<sup>346</sup> »Per solam caritatem creatam increata deducta voluntas creata sufficienter convertitur ad finem ultimum.« 176rb.

<sup>347</sup> »In solum tertium sanctificationis effectum non sufficit donum creatum.« 176rb.

<sup>348</sup> S. 217.

<sup>349</sup> 176rb.

<sup>350</sup> 180ra.

<sup>351</sup> 184ra.

<sup>352</sup> 176va.

wieder jeweils in einer Reihe von Conclusionen. Der ersten Conclusio schickt er die Bemerkung voraus, daß, nachdem das göttliche Gesetz auf zwei Weisen verstanden werden kann, es die *gratificatio* und die *acceptatio* durch dieses Gesetz gibt. Es gibt nämlich, so fährt er fort, ein ewiges und absolutes Gesetz, wonach Gott jemanden einfachhin zum ewigen Leben akzeptiert; und es gibt ein anderes Gesetz, wonach Gott das Geschöpf bedingt akzeptiert, zum Beispiel wenn es die Caritas besitzt, und in derselben Weise sein Handeln, wenn es aus der Caritas hervorgeht<sup>353</sup>. Der Text, den wir möglichst wörtlich wiederzugeben suchten, befriedigt leider nicht ganz. Man wird ihn wohl so zu verstehen haben, daß, wie es ein absolutes und ein bedingtes göttliches Gesetz für die Akzeption und die Gratifikation gibt, man auch eine doppelte *gratificatio* und *acceptatio* unterscheiden muß, wobei *acceptatio* und *gratificatio* hier offenbar von Johannes de Ripa synonym gebraucht werden. Vielleicht bringen uns die folgenden Conclusionen etwas mehr Klarheit. Sie lauten:

1. Es gibt eine *gratificatio*, die auf einem absoluten göttlichen Gesetz beruht und ewig ist<sup>354</sup>. – Zur Begründung verweist Johannes de Ripa auf die *gratificatio* Christi, die ewig und der selbst nach einem absoluten Gesetz ewig zum ewigen Leben akzeptiert war<sup>355</sup>.

2. Nicht jede *gratificatio* auf Grund eines absoluten Gesetzes ist ewig<sup>356</sup>. – Der Grund für diese These liegt darin, daß jemand von neuem in der Gnade befestigt und infolgedessen von neuem durch ein einfachhin absolutes Gesetz gratifiziert werden kann. Diese Folgerung ist deshalb richtig, sagt Johannes de Ripa, weil jedem (in der Gnade) Befestigten das Fallen widerspricht, und zwar nicht auf Grund eines bedingten Gesetzes oder einer bloßen Anordnung des göttlichen Wohlgefallens, sondern weil dieses Gesetz niemals eine vorausgehende Bedingung habe, auf deren Erfüllung es folgte. Über die *lex absolute gratificans* will sich Johannes de Ripa später noch äußern<sup>357</sup>.

<sup>353</sup> »Et primo, antequam descendam ad ipsas (scil. conclusiones), notandum est, quod, secundum quod lex divina potest sumi duobus modis, sit gratificatio et acceptatio per talem legem. Est enim quaedam lex aeterna et absoluta, secundum quam deus acceptat simpliciter aliquem ad vitam aeternam, et est alia lex, secundum quam deus creaturam condionate acceptat, utpote si habeat caritatem, et eodem modo ipsius agere, si procedat ex caritate.« 176va.

<sup>354</sup> »Aliqua est legis divinae absolutae gratificatio et aeterna.« 176va.

<sup>355</sup> »Probatur: nam sic est de gratificatione Christi, quae fuit aeterna et ipse aeternaliter secundum legem absolutam acceptus ad vitam aeternam.« 176va.

<sup>356</sup> »Non quaelibet legis absolutae gratificatio est aeterna.« 176va.

<sup>357</sup> »Ista patet: nam aliquis potest noviter confirmari in gratia, igitur noviter gratificari per legem simpliciter absolutam. Consequentia nota est ex hoc: nam cui libet

3. Allein die Akzeption auf Grund eines ewigen und absoluten Gesetzes ist eine hinreichende *gratificatio* des Geschöpfes »in esse meriti«. – Zur Begründung verweist Johannes de Ripa wieder auf Christus, der ewig, allein durch eine auf einem ewigen Gesetz beruhenden Akzeption ohne jede andere innere *gratificatio per modum meriti* akzeptiert war<sup>358</sup>. Aus dieser These und ihrer Begründung können wir nun wohl ein wenig mehr Einblick in das Verhältnis gewinnen, in dem *gratificatio* und *acceptatio* hier bei Johannes de Ripa stehen. Wie aus der These selbst hervorgeht, ist die *acceptatio* zugleich eine *gratificatio*. Aus der Begründung läßt sich jedoch schließen, daß die *acceptatio* – unter Umständen wenigstens – auf Grund einer gewissen *gratificatio* erfolgt oder erfolgen kann. Damit hätte dann aber Johannes de Ripa mit den Begriffen *acceptatio* und *gratificatio* faktisch denselben Sachverhalt bezeichnet wie in I, 16 mit *imputatio extrinseca* und *imputatio intrinseca* oder mit *gratificatio extrinseca* und *gratificatio intrinseca*<sup>359</sup>. Bis jetzt deutet vieles darauf hin, daß wir nicht mit einer genauen Abgrenzung der einzelnen genannten Begriffe voneinander bei Johannes de Ripa zu rechnen haben.

4. Keine *gratificatio* aus einem bedingten Gesetz kann eine hinreichende *gratificatio* des Geschöpfes *per modum meriti* sein<sup>360</sup>. – Diese These entspricht durchaus dem, was Johannes de Ripa in der Vorbemerkung zum ersten Artikel von I, 16 gesagt hat, wonach sich die aktuelle Würdigkeit für einen Lohn notwendig nur aus einem absoluten Gesetz des Fürsten oder des die Macht Besitzenden erhebt<sup>361</sup>.

5. Niemand kann von neuem zu irgendeinem Lohn akzeptiert werden durch eine bloße Akzeption, die auf einem bedingten Gesetz beruht oder auf einem Gesetz, das von einer vorausgehenden neu zu erfüllenden Bedingung abhängig ist<sup>362</sup>.

6. Niemand kann von neuem akzeptiert werden ohne eine neue innere Anrechenbarkeit in sich oder in einem für ihn verdienenden

confirmato repugnat lapsus et non ex lege condicionata nec ex sola ordinatione divini beneplaciti, ergo etc.; sed nunquam ista lex habeat praeviam condicionem, qua impleta sequatur. Positio legis absolute gratificantis patebit inferius.« 176va.

<sup>358</sup> »Sola acceptatio legis aeternae et absolutae est sufficiens gratificatio creaturae in esse meriti. Probatur: nam sic fuit in Christo, qui aeternaliter fuit acceptus per modum meriti sola acceptatione legis aeternae quacumque deducta alia intrinseca gratificatione.« 176va.

<sup>359</sup> Vgl. S. 213.

<sup>360</sup> »Nulla gratificatio legis condicionatae potest esse sufficiens creaturae gratificatio per modum meriti.« 176va.

<sup>361</sup> Vgl. S. 208.

<sup>362</sup> »Non stat aliquem noviter acceptari ad aliquod praemium ex sola acceptatione legis vel condicionatae vel dependentis a condicione praevia noviter implenda.« 176vb.

anderen<sup>363</sup>. – In dieser These klingt das Argument von der *mutatio in altero* an, das wir bei verschiedenen anderen Theologen noch finden werden. Es dürfte wohl ebenso wie das von der Caritas, die eine bestimmte Zeit ohne die Seligkeit und darum auch für immer ohne sie bestehen kann, auf Wilhelm von Ockham zurückgehen. Wir haben jedenfalls keines der beiden Argumente bei einem Theologen vor Wilhelm von Ockham gefunden. Johannes de Bassolis hat den Gedanken von der *mutatio in altero* lediglich einmal kurz gestreift, ihn jedoch nicht eigentlich zur Grundlage eines Argumentes gemacht<sup>364</sup>.

7. Niemand kann von neuem akzeptiert werden ohne innere Veränderung in sich selbst oder in einem für ihn verdienenden anderen<sup>365</sup>. – Der Bezug auf das Argument von der *mutatio in altero* ist hier noch deutlicher.

8. Jemand kann ohne innere Veränderung seiner selbst von neuem akzeptiert werden<sup>366</sup>. – Diese These ist kein Widerspruch zur vorigen, weil es sich hier, wie aus der Begründung des Johannes de Ripa hervorgeht, um eine *acceptatio legis extrinsecae conditionaliter et impletae* handelt, die dem neu Akzeptierten von einem anderen verdient wird.

9. Niemand kann von neuem »gratus« und »acceptus« werden, ohne sich innerlich zu verändern, wenn kein anderer da ist (,der für ihn verdient)<sup>367</sup>.

10. Es ist absolut möglich, daß jemand allein durch eine äußere *gratificatio* ohne jede innere *gratificatio* von neuem *formaliter gratus* wird. – Zur Begründung dieser These verweist Johannes de Ripa auf seine vorausgegangenen Ausführungen<sup>368</sup>. Nach der Erörterung eines Dubium, das sich aus dieser letzten These erhebt, erwähnt Johannes de Ripa, daß Duns Scotus eine seiner zehnten These entgegengesetzte Meinung zu vertreten scheint. Er nennt verschiedene Argumente des Duns Scotus und sucht sie zu widerlegen. So interessant es an sich vielleicht sein könnte, diese Auseinandersetzung mit

<sup>363</sup> »Non stat aliquem noviter acceptari ad praemium sine nova intrinseca imputabilitate vel in se vel in altero promerente.« 176vb.

<sup>364</sup> Vgl. S. 215. Zu Johannes de Bassolis s. dessen I Sent., dist. 17, q. 1, a. 1, resp. ad secundum aliorum, fol. 112va.

<sup>365</sup> »Non stat aliquem noviter acceptari sine intrinseca mutatione vel in se vel in altero promerente.« 176vb.

<sup>366</sup> »Stat aliquem noviter acceptari sine intrinseca ipsius mutatione.« 176vb.

<sup>367</sup> »Non stat aliquem noviter fieri gratum et acceptum sine intrinseca in se mutatione nullo altero existente.« 176vb.

<sup>368</sup> »Stat absolute aliquem noviter esse formaliter gratum ex sola gratificatione extrinseca omni intrinseca in ipso subducta. Patet satis ex praecedentibus.« 177ra.

Duns Scotus näher zu verfolgen, wollen wir doch darauf verzichten, da der Gegensatz zu Duns Scotus auf der besonderen Caritasauffassung des Johannes de Ripa und auf der damit verbundenen anderen Beurteilung der Caritaslehre des Petrus Lombardus beruht<sup>369</sup>.

Im zweiten Artikel, »*utrum quodlibet agere voluntatis circumscripta omni intrinseca imputabilitate sit ad praemium acceptabile*«<sup>370</sup>, wendet Johannes de Ripa die Prinzipien, die er in I, 16 entwickelt hat, noch einmal ausdrücklich auf das Akzeptionsproblem an. Er gibt die Antwort in vier conclusiones:

1. Nicht jedes verantwortliche Handeln des menschlichen Willens ist für den Lohn der Seligkeit akzeptabel. – Johannes de Ripa versteht hier die *acceptabilitas* ganz allgemein und denkt bei der These selbst daran, daß es auch ein *agere deforme* gibt, das niemals in der zur Frage stehenden Weise akzeptabel ist<sup>371</sup>.

2. Kein für den Willen rein natürliches Handeln ist akzeptabel für den Lohn der Seligkeit. – Zu beachten ist, daß Johannes de Ripa diese These nicht nur *de potentia dei ordinata*, sondern auch *de potentia dei absoluta* verstanden wissen will. Rein natürliches Handeln ist dabei ein solches, das nur aus dem Willen ohne jede übernatürliche Gabe hervorgeht. Einem solchen Handeln fehlt aber die zum esse meriti geforderte innere Anrechenbarkeit<sup>372</sup>. Zum vollen Verständnis dieses Arguments gelangen wir, wenn wir es auf dem Hintergrund der Ausführungen des Johannes de Ripa in I, 16 lesen, auf die dieser übrigens auch am Schluß seiner Beweisführung ausdrücklich verweist. Johannes de Ripa legt bekanntlich für die Verdienstlichkeit den Maßstab der *iustitia commutativa* zugrunde, und sofern es sich nicht um eine bloße äußere Anrechnung handelt, kann das Gleichgewicht zwischen Verdienst und Lohn, also die innere Verdienstlichkeit, können wir sagen, nur gegeben sein, wenn der

<sup>369</sup> 177ra–b.

<sup>370</sup> 177rb–va.

<sup>371</sup> »Non quodlibet agere humanum voluntatis est ad praemium beatificum acceptabile; et loquor hic generaliter de acceptabilitate, sive talis sit acceptabilitas legis sive operis sive utriusque. Probatur: nam nullum agere deforme est sic acceptabile, ut notum est.« 177rb.

<sup>372</sup> »Nullum agere pure naturale voluntati est ad praemium beatificum acceptabile; et loquor non secundum leges statutas, sed etiam de plenitudine potestatis divinae. Voco autem agere naturale, quod procedit ex voluntate subducto omni dono supernaturali. Probatur primo: nam agere non dicitur meritorium, nisi quomodo causatur per hoc, quod efficit voluntatem magis gratam et habentem esse meriti; igitur ad hoc, quod agere sit meritorium, requiritur, quod habeat intrinsecam imputabilitatem ex voluntate, scilicet quam habet virtuosa, morali vel gratuita subducto omni respectu extrinsecae acceptationis, sed nullum agere ex puris naturalibus est huiusmodi.« 177rb.

betreffende Akt Qualitäten aufweist, die er nicht besitzen kann, wenn er nur aus den reinen Naturkräften hervorgeht<sup>373</sup>. Über diese sachlichen Aussagen hinaus glauben wir in dem Text, den wir hier nur kurz wiedergegeben, in der Anmerkung jedoch ganz angeführt haben, noch einen Hinweis für das Verständnis der Begriffe *acceptatio* und *imputatio* bei Johannes de Ripa erblicken zu können. Zu Beginn hatten wir gesagt, daß der Begriff *imputatio* bei ihm offenbar dieselbe Rolle spielt wie bei anderen Theologen der Begriff *acceptatio*<sup>374</sup>. Diese Vermutung scheint durch den eben angeführten Text bestätigt zu werden. In demselben Sinne, wie Johannes de Ripa früher von einer *imputatio extrinseca* oder übrigens auch von einer *gratificatio extrinseca* sprach, spricht er hier von einer *acceptatio extrinseca*, und ebenso ist auch eine wechselweise Anwendung der Begriffe *acceptabilitas* und *imputabilitas* bzw. *acceptabilis* und *imputabilis* festzustellen.

3. Kein Handeln, das allein aus einer geschaffenen übernatürlichen Gabe unter Mitwirkung des Willens hervorgeht, ist für den Lohn der Seligkeit anrechenbar<sup>375</sup>. – Auch diese These ist von I, 16 aus verständlich<sup>376</sup>.

4. Irgendein Handeln kann von Ewigkeit her die nur auf einem Gesetz beruhende äußere Anrechnung ohne jede innere Anrechenbarkeit besitzen<sup>377</sup>. – Zum Beweis wird wieder auf das Verdienst Christi verwiesen.

Sehr ausführlich behandelt Johannes de Ripa den dritten Artikel: »Utrum solum agere ex caritate increata procedens sit ad praemium beatificum intrinsece imputabile<sup>378</sup>«. Obwohl er sich, wie er selbst eingangs hervorhebt, bereits in I, 16 mit dem Problem befaßt hat, bietet er nun zur Lösung der Frage nicht weniger als zwanzig Conclusionen. Wir brauchen sie nicht im einzelnen wiederzugeben. Sie gehen letztlich von dem Grundgedanken aus, daß der Heilige Geist die habituelle Gottesliebe der Seele sein kann und ist, den Johannes de Ripa in I, 16 ausgesprochen und besonders klar und kurz in I, 14 zusammengefaßt hat<sup>379</sup>, und wollen vor allem dartun, daß nicht nur der geschaffene Liebeshabitus, sondern der ungeschaffene Liebeshabitus, also der Heilige Geist selbst, am

<sup>373</sup> Vgl. S. 211f.

<sup>374</sup> S. 206.

<sup>375</sup> »Nullum agere ex solo dono supernaturali creato proveniens concursu voluntatis est ad praemium imputabile; loquor semper de beatifico praemio.« 177rb.

<sup>376</sup> Vgl. S. 217.

<sup>377</sup> »Stat aliquod agere aeternaliter habere solam imputationem extrinsecam legis ad praemium absque omni intrinseca imputabilitate.« 177rb.

<sup>378</sup> 177va.

<sup>379</sup> I Sent., dist. 14, q. 2, a. 4, concl. 3: »In huiusmodi formali illapsu spiritus sanctus fit formalis caritas et habitualis voluntatis, ita quod idem est spiritum sanctum per

innerlich und eigentlich verdienstlichen Handeln beteiligt sein muß<sup>380</sup>. Bei der Diskussion der Caritaslehre des Lombarden wurde von den Theologen, die einen geschaffenen Liebeshabitus forderten, für die Notwendigkeit dieses geschaffenen Liebeshabitus unter anderem auch immer wieder geltend gemacht, daß ohne die Annahme eines geschaffenen Liebeshabitus die Freiheit und damit die Anrechenbarkeit des verdienstlichen Handelns für den betreffenden Menschen nicht erklärt werden könnte, weil, wenn der Heilige Geist selbst unmittelbar am verdienstlichen Handeln beteiligt wäre, das einer Ausschaltung der freien Ursächlichkeit des menschlichen Willens gleichkäme. Johannes de Ripa ist dieses Problem nicht unbekannt gewesen, er hat seine Lösung aber nicht nur in der Richtung gesehen wie die anderen Theologen. Nach ihm wird der Heilige Geist, also Gott selbst, als *habitus increatus caritatis* zum formalen Können des menschlichen Willens, so daß der verdienstliche Akt als Akt des menschlichen Willens bezeichnet werden kann und dennoch die – das müssen wir aus dem früher Gesagten ergänzen – nach der *iustitia commutativa* für den Lohn geforderte adäquate Verdienstqualität besitzt<sup>381</sup>. Eine überzeugende Erklärung, wie Gott als formales Können des menschlichen Willens zu denken sei, bleibt uns Johannes de Ripa allerdings schuldig.

Schon im ersten Artikel von I, 16 hatte Johannes de Ripa gelehrt, daß auch *de potentia dei absoluta* niemand aus reinen Naturkräften das ewige Leben verdienen könnte<sup>382</sup>. Im Anschluß daran hatten wir darauf aufmerksam gemacht, daß Johannes de Ripa, wenn er von Verdienstlichkeit oder innerer Anrechenbarkeit für den ewigen Lohn spricht, immer an die Entsprechung von Werk und Lohn nach dem Maßstab der *iustitia commutativa* denkt und deshalb auch *de potentia dei absoluta* für einen im eigentlichen Sinne für das ewige Leben verdienstlichen Akt eine Qualität fordert, die der Qualität

sanctificationem formaliter illabi menti et ipsum esse caritatem habitualementi, per quam deus a mente habitualiter amatur.« 171ra.

<sup>380</sup> So etwa die 9. conclusio: »Solum agere caritatis increatae per modum habitus in voluntate est meritorium principaliter et per se beatifici praemii.« Und ebenso die 10. conclusio: »Nullum agere liberum voluntatis vel caritatis creatae respectu actus meritorii est aliquo modo imputabile ad esse beatifici praemii nisi ex praevio concursu et agere habitus increati ut doni intrinseci.« 177vb.

<sup>381</sup> »Nullum agere causae primae, quod non est voluntati creatae formale agere, per divinum formale posse est aliquo modo voluntati creatae imputabile. Volo dicere, quod quantumcumque ad actum dilectionis creaturae (Cod.: creatae) deus concurreret cum voluntate creata, tale divinum agere non esset voluntati imputabile, nisi deus in tali agere esset voluntati formale posse, ita quod tale agere posset dici agere voluntatis.« 177vb–178ra.

<sup>382</sup> S. 211f.

des Lohnes die Waage hält. Das ist schließlich auch der Grund, warum er sich nicht nur mit der Beteiligung eines geschaffenen Liebeshabitus begnügt, sondern die Beteiligung der ungeschaffenen Liebe *per modum habitus* verlangt. Eine andere Frage ist es, ob Gott *de potentia absoluta* einem Menschen, der weder die *caritas creata* noch die *caritas increata* besitzt, das ewige Leben einfachhin, d. h. *per gratificationem extrinsecam* verleihen könnte. Diese Frage beantwortet Johannes de Ripa ohne weiteres mit Ja; dabei handelt es sich dann aber nicht um ein »Verdienen« des ewigen Lebens. Diese Gedanken finden wir kurz und klar auch in I, 17, q. 1, a. 3 ausgesprochen: Wenn auch ein »in puris naturalibus existens« *de potentia dei absoluta* einfachhin zum ewigen Leben akzeptiert werden kann, so ist es dennoch unmöglich, daß jemand das ewige Leben »ex puris naturalibus« verdient. Zur *gratificatio personae* genügt nämlich die bloße *gratificatio extrinseca legis*; damit aber ein bestimmtes aus den reinen Naturkräften hervorgebrachtes Handeln akzeptiert würde, müßte es die innere Anrechenbarkeit besitzen. Kurz darauf betont Johannes de Ripa jedoch erneut, daß kein Handeln, das aus den reinen Naturkräften hervorgeht oder hervorgehen kann, diese innere Anrechenbarkeit zu besitzen vermag<sup>383</sup>. Die von Johannes de Ripa immer wieder angewandte Unterscheidung zwischen der *imputatio* (bzw. *gratificatio* oder *acceptatio*) *extrinseca* und der *imputatio* (bzw. *gratificatio* oder *acceptatio*) *intrinsicam* schiebt Fragestellungen und Lösungen also nicht wenig aus den gewohnten Bahnen. Diese Unterscheidung läuft sachlich auf eine Unterscheidung zwischen dem Akzeptiertwerden und dem Verdienen hinaus, auch wenn Johannes de Ripa terminologisch nicht immer ganz genau darauf achtet<sup>384</sup>. Welche Bedeutung diese Unterscheidung auch für die Beurteilung des Verhältnisses von *acceptatio personae* und *acceptatio actus* hat, ist aus dem zuletzt angeführten Text ebenfalls deutlich geworden. Daß Johannes de Ripa auf Grund der ihm eigenen Caritasvorstellung die Caritaslehre des Petrus Lombardus anders beurteilt, als es die übrigen

<sup>383</sup> »... patet, quod, licet quis in puris naturalibus existens possit simpliciter acceptari ad vitam aeternam de potentia absoluta, tamen impossibile est, quod quis ex puris naturalibus ipsam mereatur; nam ad gratificationem personae sufficit sola extrinseca gratificatio legis, ad hoc autem, quod tale agere acceptetur ex puris naturalibus elicium, requiritur, quod tale agere habeat intrinsicam imputabilitatem...; ... nullum agere, quod est ex puris naturalibus vel potest esse, potest habere huiusmodi intrinsicam imputabilitatem.« 178rb.

<sup>384</sup> Er spricht z. B. gelegentlich auch von einem *mereri*, wo es sich in Wirklichkeit, wie sich dann aus seinen späteren Ausführungen ergibt, nur um ein *acceptari* einfachhin, also um ein »acceptari sola acceptance seu imputatione seu gratificatione extrinseca legis« handeln kann. Vgl. S. 208 ff.

Scholastiker im allgemeinen tun, versteht sich von selbst. Er nimmt am Ende des dritten Artikels ziemlich ausführlich auch zu dieser Frage Stellung.

Der vierte Artikel behandelt unter einem besonderen Gesichtspunkt das Problem der *augmentatio caritatis*: »Utrum solum agere spiritus sancti ut habitus sit dignum meritum ad spiritus sancti in mente augmentum.«<sup>385</sup> Die Frage selbst und die zu ihrer Beantwortung von Johannes de Ripa vorgelegten Thesen sind für dessen Vorstellung vom Heiligen Geiste als einem Habitus nicht uninteressant, wir brauchen uns in unserem Rahmen jedoch nicht näher mit ihnen zu befassen.

Die zweite Quaestio:

»Utrum in omnem actum meritorium prius naturaliter influat caritas increata ac etiam creata quam ipsa voluntas.«<sup>386</sup>

Im vierten Artikel von I, 16 hatte Johannes de Ripa die Frage behandelt: »Utrum prius secundum naturam sit mentem gratificari intrinsece per donum creatum quam increatum vel econverso.«<sup>387</sup> Während es dort also um die Priorität zwischen *caritas creata* und *caritas increata* bei der *gratificatio intrinseca* ging, geht es nun in I, 17, q. 2 um die Priorität zwischen der ungeschaffenen und geschaffenen Caritas einerseits und dem geschöpflichen Willen andererseits beim verdienstlichen Akt. Wie üblich gliedert Johannes de Ripa die Quaestio in vier Artikel.

Die Frage des ersten Artikels, »utrum caritas increata respectu actus meritorii sit prius secundum naturam et causalitatem influens quam voluntas creata«<sup>388</sup>, beantwortet Johannes de Ripa in mehreren Thesen eindeutig mit Ja<sup>389</sup> und betont außerdem, daß die Mitwirkung der *caritas increata*, also des Heiligen Geistes selbst, den geschöpflichen Willen in seiner Freiheit nicht einschränkt<sup>390</sup>. Wer der Meinung ist, sagt Johannes de Ripa kurz darauf, daß die *caritas increata* den Willen zum verdienstlichen Akt nötige, der muß folgerichtig auch annehmen, daß Gott als *causa prima* jede *causa*

<sup>385</sup> 179vb.

<sup>386</sup> 180ra.

<sup>387</sup> S. 217f.

<sup>388</sup> 180rb.

<sup>389</sup> »Respectu cuiuslibet actus meritorii caritas increata voluntati creatae essentialiter praecordinatur ad agere.« Ferner: »Non stat caritatem increatam cum voluntate creata ad aliquem actum concurrere et non prius ordine causalitatis sive naturae.« 180rb.

<sup>390</sup> »Contradictionem includit aliquod divinum agere alicui causae secundae essentialiter praecordinatum (Cod.: praecordinatae; dem Sinne nach muß es jedoch praecordinatum heißen, was sich etwas später auch bestätigt, wo Johannes de Ripa auf die Stelle Bezug nimmt) aliquem gradum libertatis vel contingentiae in ipsius actione excludere.« 180rb.

*secunda* beim Handeln nötig<sup>391</sup>. Wie weit diese Begründung überzeugt, muß dahingestellt bleiben; denn daß der Heilige Geist hier als *Habitus* verstanden wird, dürfte doch dem sonstigen Zusammenwirken Gottes als Erstursache mit Zweitursachen gegenüber einen anderen Sachverhalt schaffen<sup>392</sup>.

Aus der weit ausholenden Beantwortung der Frage des zweiten Artikels, »*utrum caritas creata infusa sit habitus educibilis de potentia voluntatis*«<sup>393</sup>, wollen wir nur die Conclusionen erwähnen, die sich unmittelbar auf die gestellte Frage selbst beziehen. So heißt es in der 14. *Conclusio*, daß *in statu naturae integrae* aus jeder geschaffenen Willenspotenz eine solche Form, d. h. die *caritas creata infusa*, herausführbar ist<sup>394</sup>, und die 15. *Conclusio* besagt, daß allein für die durch die Sünde zugrunde gerichtete intellektuelle Natur eine solche Qualität, also die *caritas creata*, übernatürlich ist<sup>395</sup>.

Auch in die Behandlung des dritten Artikels, »*utrum caritas creata respectu actus meritorii secundum substantiam talis actus habeat perfectiorem causalitatem quam ipsa voluntas*«<sup>396</sup>, nimmt Johannes de Ripa wieder manches mit hinein, das wir hier übergehen können. Wir beschränken uns wie vorhin auf das, was sich auf die zur Lösung stehende Frage selbst bezieht und darüber hinaus für die Untersuchung unserer Probleme von Bedeutung ist. Von den acht Thesen, die Johannes de Ripa vorlegt, interessieren uns die letzten drei. Die sechste lehrt, daß die geschaffene *Caritas* bei keinem *pro statu isto* möglichen Akt der Gottesliebe unmittelbar an der Substanz des Aktes mitwirkt<sup>397</sup>. Die siebente *Conclusio* stellt fest, daß die geschaffene *Caritas* während des irdischen Lebens nur dadurch beim Akt der Gottesliebe mitwirken kann, daß sie den Willen ermutigt und sein Vermögen zum Handeln hindrängt<sup>398</sup>. Die achte *Conclusio* schließlich sagt, daß die geschaffene *Caritas*

<sup>391</sup> »*Quilibet ponens per caritatem increatam ut habitum voluntatem necessitare ad actum meritorium habet consequenter ponere deum omnem causam secundam necessitare ad agere.*« 180rb.

<sup>392</sup> Die Ansichten des Johannes de Ripa über die Mitwirkung Gottes beim freien Handeln des Menschen haben schon unter seinen Zeitgenossen heftige Kritik hervorgerufen. Vgl. dazu Ehrle, *Peter von Candia*, 272f.

<sup>393</sup> 180va.

<sup>394</sup> »*De cuiuslibet voluntatis creatae potentia pro statu naturae integrae huiusmodi forma est educibilis.*« 181ra.

<sup>395</sup> »*Solum naturae intellectuali per culpam destructae huiusmodi qualitas est supernaturalis.*« 181ra. <sup>396</sup> 181va.

<sup>397</sup> »*Respectu nullius actus dilectionis possibilis haberi circa deum pro statu isto caritas creata quoad substantiam actus immediate concurrat.*« 181va.

<sup>398</sup> »*Caritas creata solum erigendo voluntatem et applicando ipsius posse ad agere potest ad actum dilectionis dei in via concurrere.*« 181va.

den geschöpflichen Willen nicht unmittelbar zu irgendeinem Akt bewegt, insofern sie die Substanz des Aktes, sondern insofern sie eine Beziehung zum höchsten Ziel ist<sup>399</sup>. Vielleicht müssen wir sogar richtiger sagen: Die geschaffene Caritas bewegt den Willen des Menschen nicht unmittelbar zu irgendeinem Akt, insofern es sich um die Substanz des Aktes handelt, sondern insofern es um die Beziehung zum höchsten Ziele geht. In jedem Falle ist eine aktive Beteiligung der geschaffenen Caritas an der Substanz des Liebesaktes *in statu viae* abgelehnt. Diese Tatsache dürfen wir aber wohl nicht in gleicher Weise als Minderbewertung der geschaffenen Caritas betrachten wie bei anderen Theologen, welche die Aktivität der Caritas leugnen, weil die *caritas creata* bei Johannes de Ripa infolge seiner Vorstellung vom *habitus caritatis increatae* von vornherein eine ganz andere Rolle spielt.

Den größten Raum nimmt der vierte Artikel ein, der die Frage erörtert: »Utrum caritas creata principalius concurrat ad esse meriti talis actus quam voluntas creata.«<sup>400</sup> Johannes de Ripa trägt seine Ansicht in sechs Conclusionen vor. Er lehrt erstens, daß die geschaffene Caritas den Willen in keiner Weise zum verdienstlichen Handeln nötigt<sup>401</sup>. Zweitens sagt er, daß der geschöpfliche Wille jedem Antrieb zum verdienstlichen Handeln von seiten der geschaffenen Caritas Widerstand leisten kann<sup>402</sup>; drittens, daß die geschaffene Caritas nicht stärker zum verdienstlichen Akt des Willens mitwirken kann, als ihr die Willenspotenz Spielraum läßt, die sie zum Handeln determiniert<sup>403</sup>; viertens, daß, so intensiv die Tätigkeit der Caritas beim verdienstlichen Akt als determinierende Form ist, so intensiv auch die Tätigkeit des Willens als der ausführenden Potenz ist<sup>404</sup>. Die fünfte These teilt der Tätigkeit des Willens den gleichen Grad der Verdienstlichkeit zu wie der Tätigkeit der Caritas<sup>405</sup>, und die sechste These schließlich stellt fest, daß der Beteili-

<sup>399</sup> »Caritas creata non movet immediate voluntatem creatam ad aliquem actum, in quantum substantia actus est, sed in quantum relatio est in finem summum.« 181va.

<sup>400</sup> 182ra.

<sup>401</sup> »Respectu nullius agere voluntatis ad actum meritorium voluntas per caritatem creatam necessitatur.« 182ra.

<sup>402</sup> »Stat voluntatem creatam resistere cuicumque motioni caritatis creatae ad meritorium agere.« 182ra.

<sup>403</sup> »Non est possibile caritatem creatam intensius ad actum meritorium voluntatis concurrere, quam sit latitudo potentiae in voluntate, quam determinat ad agendum.« 182ra.

<sup>404</sup> »Quam intensum est agere caritatis ad actum meritorium per modum formae determinativae, tam intensum est agere voluntatis ut potentiae executivae.« 182ra.

<sup>405</sup> »Quanta latitudo in esse meriti consurgit ex agere caritatis tanta praecise ex agere voluntatis.« 182ra.

gung des geschaffenen Liebeshabitus an der aktuellen Verdienstlichkeit jedoch der Beteiligung des geschaffenen Willens gegenüber ein prius zukommt, weil die Caritas die determinierende, der Wille aber nur die ausführende Funktion hat<sup>406</sup>.

Aus diesen sechs Thesen können wir also folgende drei Gedanken festhalten: die *caritas creata* ist an der Verdienstlichkeit des Aktes beteiligt, ihr kommt dabei als determinierender Form dem Willen als ausführender Potenz gegenüber sogar eine gewisse Priorität zu, der Intensität ihrer Beteiligung sind jedoch durch die *latitudo* der Willenspotenz Grenzen gesetzt. Zu erwähnen wäre vielleicht noch, daß Johannes de Ripa hier in etwa zwei Fragen behandelt, die auch Duns Scotus eingehend erörtert hat, als er in der *Lectura prima* das Ursächlichkeitsverhältnis von *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt zu klären suchte. Auch er behandelte zunächst das Verhältnis beider im Hinblick auf die Substanz und dann im Hinblick auf die Verdienstlichkeit des Aktes<sup>407</sup>. Daß Johannes de Ripa bei der Lösung dieser Fragen jedoch andere Wege geht als Duns Scotus, dürfte nicht zuletzt darin seinen Grund haben, daß er auch in seiner Caritasvorstellung entscheidend von Duns Scotus abweicht. Im Anschluß an die genannten sechs Thesen setzt sich Johannes de Ripa noch sehr ausführlich mit einer Ansicht auseinander, nach der die Caritas unmittelbarer und vornehmlicher als der Wille sowohl an der Substanz wie auch an der Verdienstlichkeit des verdienstlichen Liebesaktes beteiligt ist<sup>408</sup>. Auf diese Kontroverse brauchen wir jedoch nicht einzugehen, weil sie uns nichts wichtiges Neues bringt.

Die dritte Quaestio:

»Utrum per solum donum caritatis creatae voluntas viatoris ad beatificum praemium sit intrinsece beatificabilis.«<sup>409</sup>

Wie aus den positiven und negativen *argumenta principalia* deutlich wird, geht es Johannes de Ripa in dieser Quaestio darum, aufzuzeigen, daß der Heilige Geist selbst als *donum caritatis increatae* in besonderer Weise zur *gratificatio intrinseca* für den Lohn der Seligkeit erforderlich ist. Johannes de Ripa greift damit ein Problem auf, mit dem er sich ausführlich schon in I, 16 beschäftigt hat<sup>410</sup>. Er gliedert den Stoff wieder in vier Artikel mit jeweils mehreren Conclusionen, die er zum großen Teil ohne viel Zwischenkommentar und Begründung aneinanderreihet.

<sup>406</sup> »Prius est caritatem creatam ad esse meriti actualis concurrere quam ipsam voluntatem creatam. Patet, nam caritas creata agit per modum formae (Cod.: potentiae) determinativae, voluntas vero per modum (potentiae) executivae.« 182ra. () von uns ergänzt.

<sup>407</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 34 ff.

<sup>408</sup> 182ra–184ra.

<sup>409</sup> 184ra.

<sup>410</sup> Vgl. S. 212.

Der erste Artikel stellt die Frage, ob es absolut möglich ist, daß der Heilige Geist für den geschaffenen Willen »principium beatificum intrinsecum imputabilitatis ad praemium« ist<sup>411</sup>. Bevor Johannes de Ripa diese Frage beantwortet, stellt er fest, daß die *gratia gratum faciens* und die *caritas infusa* dasselbe *donum* sind. Die *gratia* scheidet zwischen den Kindern des Verderbens und den Kindern des Reiches; jedes Handeln, das aus dem Gnadenhabitus hervorgeht, ist ein »agere formosum«, jedes andere ein »agere informe«. Alles das läßt sich aber auch von der *caritas infusa* sagen, und es ist für Johannes de Ripa gleich, ob es sich dabei um eine *res creata* oder um eine *res increata* handelt<sup>412</sup>. In einer weiteren Vorbemerkung sagt Johannes de Ripa, daß die *caritas creata* als *qualitas mentis* sich in doppelter Weise mit dem Willen vereinigen kann: *realiter* und *intentionaliter*. Realiter vereinigt sie sich mit dem Willen ihrem qualitativen und entitativen Sein nach, und diese Vereinigung ist eine »unio informativa«; intentionaliter vereinigt sie sich mit dem Willen als *caritas* bzw. als *gratificatio*, und das ist dann eine »unio immutativa et intentionaliter unitiva potentiae cum obiecto«. Die erste Vereinigung ist absolut möglich ohne die zweite und umgekehrt<sup>413</sup>.

Die Antwort auf die Frage des ersten Artikels erfolgt nun unter dem Gesichtspunkt, ob der Heilige Geist sich in entsprechender Weise auf beide Weisen mit einem Geschöpf vereinigen kann. Wir verzichten darauf, die zahlreichen Conclusionen im einzelnen wiederzugeben und begnügen uns mit der kurzen zusammenfassenden Antwort, die Johannes de Ripa am Schluß des Artikels selbst gibt, daß nämlich diese doppelte Vereinigung nicht nur für die *caritas creata*, sondern auch für die *caritas increata* möglich ist<sup>414</sup>. Einzelheiten müßten einer besonderen Untersuchung der Caritaslehre des Johannes de Ripa vorbehalten bleiben.

Während der erste Artikel also klarzustellen suchte, in welcher Weise der Heilige Geist sich mit dem geschaffenen Willen vereinigen kann, geht es im zweiten Artikel darum, ob der Heilige Geist

<sup>411</sup> 184ra.

<sup>412</sup> »Pro declaratione primi articuli et sequentium suppono, quod eadem res sit gratia gratum faciens et caritas infusa, nam gratia est illud donum, quod solum dicitur deiforme discretivum scilicet inter filios perdicionis et regni, a quo habitu omne agere procedens est formosum et omne aliud informe. Haec autem omnia competunt caritati infusae, quae ab apostolo ponitur maius donum, et ideo sive huiusmodi gratia sit res creata sive increata, eodem modo loquendum est de ipsa et de caritate infusa.« 184rb.

<sup>413</sup> 184rb.

<sup>414</sup> »... et sic patet ex his omnibus, quod sicut caritas creata sive gratia utroque modo communicabilis est, realiter et intentionaliter, voluntati creatae, ita etiam gratia sive caritas increata.« 185ra.

für das Geschöpf inneres Prinzip im Hinblick auf den Lohn, also inneres Verdienstprinzip sein kann<sup>415</sup>. Johannes de Ripa gibt die Antwort in vier Thesen:

1. Der Heilige Geist kann durch reale Mitteilung für den geschaffenen Willen innerlich das Vermögen zum verdienstlichen Handeln sein<sup>416</sup>.

2. Es ist absolut möglich, daß der Heilige Geist durch sein der Kreatur mitgeteiltes essentielles Sein für diese Kreatur das innere Prinzip der Anrechenbarkeit zum Lohn ist<sup>417</sup>.

3. Es ist absolut möglich, daß der Heilige Geist durch die bloße intentionale Vereinigung für den geschaffenen Willen innerlich das Vermögen zum verdienstlichen Handeln ist<sup>418</sup>.

4. Es ist absolut möglich, daß der Heilige Geist für den geschaffenen Willen dem intentionalen Vermögen nach inneres Prinzip der Anrechenbarkeit für den beseligenden Lohn ist<sup>419</sup>.

Das heißt also kurz, der Heilige Geist kann sowohl durch reale Mitteilung als auch durch intentionale Vereinigung für den geschaffenen Willen inneres Prinzip des verdienstlichen Handelns und inneres Prinzip der Anrechenbarkeit zum Lohn der Seligkeit sein.

Was Johannes de Ripa zur Frage des dritten Artikels, »*utrum cuiuslibet voluntati creabili vel creatae donum caritatis creatae possit esse donum supernaturale*«<sup>420</sup>, sagt, können wir übergehen.

Im vierten Artikel, »*utrum per solum tale donum creatum agere voluntatis creatae habere possit intrinsecam imputabilitatem ad praemium*«<sup>421</sup>, verweist Johannes de Ripa erneut auf seine Aus-

<sup>415</sup> »*Utrum sit absolute possibile spiritum sanctum esse creaturae principium intrinsecum ad praemium.*« 185ra.

<sup>416</sup> »*Est possibile spiritum sanctum per communicationem realem esse voluntati creatae intrinsece posse ad meritorie agere. Probatur: nam possibile est spiritum sanctum essenziale esse communicare intrinsece creaturae, igitur et essenziale posse; igitur possibile est posse spiritum sanctum ad meritorium agere creaturae esse intrinsece posse.*« 185ra. Im Text findet sich zu Beginn der Conclusio, offenbar als Korrektur gemeint, ein »non« eingeschoben, so daß der Text heißt: »*Non est possibile. . .*« Wie sich aus der von uns eigens mitgeteilten Begründung jedoch ergibt, kann das »non« nicht in den Text gehören.

<sup>417</sup> »*Absolute possibile est spiritum sanctum per suum essenziale esse creaturae communicatum esse eidem creaturae principium intrinsecum imputabilitatis ad praemium.*« 185ra.

<sup>418</sup> »*Absolute possibile est spiritum sanctum per solam unionem intentionalem esse voluntati creatae intrinsece posse ad agere meritorium.*« 185ra.

<sup>419</sup> »*Absolute possibile est spiritum sanctum esse voluntati creatae secundum intentionalem posse principium intrinsecum imputabilitatis ad beatificum praemium.*« 185ra.

<sup>420</sup> 185ra.

<sup>421</sup> 185va.

führungen über die innere Würdigkeit des Verdienstes im Hinblick auf den Lohn in I, 16, daß nämlich zu dieser Würdigkeit eine gewisse Gleichheit zwischen Verdienst und Lohn nach dem Maßstab der *iustitia commutativa* erforderlich ist<sup>422</sup>. In diesem Artikel gibt er uns dann aber auch den Schlüssel zum Verständnis dessen, was er über die *imputatio* bzw. die *acceptatio* und über das »esse meriti« gesagt hat und wie letztlich auch seine besondere Caritasvorstellung in das Ganze seiner Konzeption einzuordnen ist. Johannes de Ripa sagt, daß derjenige, welcher annimmt, daß allein die ungeschaffene Gabe, also das *donum caritatis increatae*, den geschaffenen Willen innerlich zum Verdienen fähig macht, folgerichtig auch nur einen ungeschaffenen Lohn annehmen darf. Wer dagegen annimmt, daß beide Gaben innerlich zum Verdienen fähig machen, der muß infolgedessen auch sowohl eine ungeschaffene als auch eine geschaffene Seligkeit annehmen. Wer schließlich nur eine geschaffene Gabe, also nur die *caritas creata* annimmt, der darf dementsprechend auch nur einen geschaffenen Lohn als formalen Lohn annehmen. Und er fügt hinzu, daß er nicht wisse, welche von diesen Ansichten die wahre sei<sup>423</sup>. Damit wäre aber möglicherweise von ihm selbst der größte Teil seiner Darlegungen in den Bereich reiner Spekulation verwiesen.

Zum Schluß äußert sich Johannes de Ripa nochmals in einigen Thesen über die Funktion der *caritas creata* beim verdienstlichen Handeln. Im Grunde besagen diese Thesen jedoch nichts anderes als die aus q. 2, a. 4<sup>424</sup>.

#### *Zusammenfassung*

Wir mußten Johannes de Ripa verhältnismäßig ausführlich zu Wort kommen lassen, weil erstens die in Frage kommenden Texte aus seinem Kommentar um vieles umfangreicher sind als bei den meisten anderen Theologen, die wir bisher untersucht haben, und weil zweitens die Fragen selbst von ihm in einer vom bisher Gewohnten zum Teil erheblich abweichenden Weise behandelt werden. Da Johannes de Ripa selbst seine Lehre in der immer mehr üblich

<sup>422</sup> 185va; vgl. S. 206f. und 211.

<sup>423</sup> »Ex his autem . . . patet, quod quilibet ponens solum donum increatum intrinsece gratificare in esse meriti voluntatem creatam habet consequenter ponere solum praemium increatum in esse formalis praemii. Ponens vero utrumque donum intrinsece gratificare habet correspondententer ponere utramque beatitudinem, increatam scilicet et creatam, in esse praemii. Ponens vero solum donum creatum habet correspondententer pro praemio formali ponere solum praemium creatum. Quis autem modus ponendi verior sit, nescio.« 185vb.

<sup>424</sup> Vgl. S. 227 ff.

werdenden Form von Conclusionen dargeboten und so seine Ansichten bereits in kurzen Sätzen zusammengefaßt hat, können wir uns jetzt auf einige besonders wichtige Punkte beschränken.

1. Zunächst fällt auf, daß die Ausführungen des Johannes de Ripa terminologisch zum Teil ein neues Gesicht haben. Bei ihm begegnete uns erstmalig die Verwendung der Begriffe *imputatio*, *imputabilis*, *imputabilitas*, deren Inhalte sich, wie die Untersuchung ergab, ungefähr mit denen der Begriffe *acceptatio*, *acceptabilis* und *acceptabilitas* decken<sup>425</sup>. Verwandt mit den Begriffen *imputatio* und *acceptatio* ist bei ihm auch der Begriff *gratificatio*, dessen Verhältnis zu den beiden anderen sich jedoch unseres Erachtens nicht ganz genau bestimmen läßt<sup>426</sup>. Eine nicht unwichtige Rolle spielt ferner bei Johannes de Ripa mehr als bei den anderen Theologen, die wir bisher untersucht haben, der Begriff *dignitas*. Bei *acceptatio*, *imputatio*, *gratificatio* und *dignitas* werden immer eine »extrinseca« und eine »intrinseca« unterschieden, worauf wir jedoch noch eigens zu sprechen kommen werden<sup>427</sup>.

2. Wenn Johannes de Ripa von »meritorius«, »imputabilis« o. dgl. spricht, denkt er immer an eine Entsprechung von Werk und Lohn nach dem Maßstab der *iustitia commutativa*. Von daher ist es verständlich, daß nach ihm auch *de potentia dei absoluta* kein »Verdienst« aus den rein natürlichen Kräften möglich ist<sup>428</sup>. Möglich wäre lediglich eine reine *gratificatio extrinseca*, die allein auf einem absoluten göttlichen Gesetz beruhte und ohne Rücksicht auf irgendeine innere Anrechenbarkeit von Person und Handeln des Gratifizierten erfolgte, wobei es sich also nicht um das eigentliche »Verdienen« eines Lohnes handelte<sup>429</sup>. Wir haben bei Johannes de Ripa also das Akzeptiertwerden vom Verdienen besonders streng zu unterscheiden.

3. Nach dem Maßstab der *iustitia commutativa* vermag auch der geschaffene Liebeshabitus keine innere Anrechenbarkeit für den Lohn der Seligkeit zu bewirken<sup>430</sup>. Diese innere Anrechenbarkeit kann nur durch die Beteiligung des Heiligen Geistes selbst erreicht werden, der als *habitus caritatis increatae* zum formalen Können der Seele wird, ohne den geschöpflichen Willen in seiner Freiheit zu beeinträchtigen<sup>431</sup>. Der Heilige Geist kann sowohl durch reale Mitteilung als auch durch intentionale Vereinigung für den geschaffenen Willen inneres Prinzip des verdienstlichen Handelns und der Anrechenbarkeit zum Lohn der Seligkeit sein<sup>432</sup>. Auf diese besondere

<sup>425</sup> Vgl. S. 206 und 223.

<sup>426</sup> S. 219ff.

<sup>427</sup> Zum Begriff *dignitas* vgl. u. a. S. 208f.

<sup>428</sup> S. 211f.

<sup>429</sup> S. 209.

<sup>430</sup> S. 212, 216 und 224.

<sup>431</sup> S. 223f. und 226f.

<sup>432</sup> S. 231.

Caritasvorstellung des Johannes de Ripa hatten wir mehrfach aufmerksam gemacht, ohne sie jedoch in diesem Zusammenhang in ihren Grundlagen und im einzelnen genauer behandeln zu können<sup>433</sup>. Auf die Fragwürdigkeit dessen, den Heiligen Geist selbst als die dem Menschen eingegossene habituelle Gottesliebe zu sehen, hatten wir ebenso mehrfach hingewiesen<sup>434</sup>. Das Festhalten an dem Maßstab der *iustitia commutativa* für das Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn und das faktische konsequente Festhalten an dem Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« haben Johannes de Ripa zu der Forderung des *habitus caritatis increatae* geführt.

4. Wie sehr es Johannes de Ripa immer auf das Gleichgewicht von Verdienst und Lohn nach dem Maßstab der *iustitia commutativa* ankommt, geht auch aus einer Bemerkung am Schluß des letzten Artikels des ersten Teiles von I, 17 hervor, wonach die Forderung der *caritas increata* der Annahme eines *praemium increatum*, die Forderung der *caritas increata* und der *caritas creata* der Annahme eines *praemium increatum* und eines *praemium creatum* und die Forderung einer bloßen *caritas creata* der Annahme eines bloßen *praemium creatum* entspricht<sup>435</sup>.

5. Johannes de Ripa gehört nicht zu den Theologen, die sich einer negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation hingeben. Er wirft zwar einmal die Frage auf, wie es sein kann, daß jemand in demselben Augenblick auf Grund der auf göttlichem Gesetz beruhenden Würdigkeit des Lohnes würdig und dennoch verworfen oder für die ewige Strafe vorausbestimmt ist<sup>436</sup>, geht dann aber weder in I, 16 noch in I, 17 auf diese Frage selbst ein, in deren Zusammenhang möglicherweise negative *potentia-dei-absoluta*-Ausagen hätten erfolgen können. Vor allem im Hinblick auf seine Ausführungen über den Heiligen Geist als habituelle ungeschaffene Liebe des Menschen glauben wir jedoch bei ihm von einer weitgehend überflüssigen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation sprechen zu können. Er selbst bezeichnet diese seine Ausführungen zwar nicht als Aussagen unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta*, aber er befaßt sich dabei doch sehr ausführlich mit Problemen, die für den Bereich der *potentia dei ordinata* kaum als aktuell betrachtet werden können. Er selbst ist offenbar von der Verbindlichkeit seiner diesbezüglichen Äußerungen auch nicht gänzlich überzeugt gewesen<sup>437</sup>.

<sup>433</sup> Vgl. S. 213.

<sup>434</sup> S. 216 und 226f.

<sup>435</sup> S. 232.

<sup>436</sup> S. 210.

<sup>437</sup> S. 232, bes. Schluß des Textes zur Anm. 423.

6. Von besonderer Bedeutung scheinen uns die von Johannes de Ripa immer wieder betonte Unterscheidung von *imputatio* bzw. *gratificatio extrinseca* und *intrinseca* und die Folgerungen zu sein, die er gegebenenfalls aus diesen Unterscheidungen zieht. Johannes de Ripa hat nämlich durch diese Scheidung zwischen Innerlich und Äußerlich faktisch eine ebenso schroffe Trennung zwischen Verdienst und Lohn vollzogen wie die Theologen, die jene bekannten negativen *potentia-dei-absoluta*-Thesen vertreten. Der begrifflichen Exaktheit halber müssen wir jedoch bei Johannes de Ripa von einer Trennung zwischen dem Handeln im Hinblick auf die Seligkeit als Lohn von seiten des Menschen und dem Beseligen von seiten Gottes sprechen statt von einer Trennung zwischen Verdienst und Lohn. Die *acceptatio* bzw. die *imputatio divina* ist für Johannes de Ripa nicht in der Weise im eigentlichen Sinne *ratio meriti*, wie sie es etwa für Duns Scotus gewesen ist. Für Duns Scotus mußte die *ratio meriti* in der *acceptatio divina* liegen, weil auch der vom geschaffenen Liebeshabitus mithervorgebrachte Akt des Menschen etwas Geschaffenes bleibt und nichts Geschaffenes notwendiges Objekt des göttlichen Willens sein kann. Die Ungleichheit zwischen dem verdienstlichen Handeln des Menschen und dem Lohn der Seligkeit mußte durch einen besonderen Akt des göttlichen Willens gleichsam ausgeglichen werden, weshalb man im Sinne des Duns Scotus niemals von einem eigentlichen *meritum de condigno* auch des begnadeten Menschen sprechen kann. Nach Johannes de Ripa besteht aber zwischen einem Akt, der unter Mitwirkung des ungeschaffenen Liebeshabitus hervorgebracht ist, und dem Lohn der Seligkeit sehr wohl die erforderliche Äquivalenz, und dennoch ergibt sich nach ihm aus der *gratificatio intrinseca per spiritum sanctum* nicht notwendig die *gratificatio actualis*, die zugleich die *gratificatio extrinseca* ist<sup>438</sup>. Als Grund dafür hat Johannes de Ripa angegeben, daß die *actio intrinseca* und die *fruitio actualis beatifica* zwei verschiedene *mutationes* sind, und daß es absolut möglich sei, daß Gott zwar bei der einen, nicht aber bei der anderen mitwirke<sup>439</sup>.

7. In der Annahme eines *habitus caritatis increatae* dürfte es begründet sein, daß der *habitus caritatis creatae* bei Johannes de Ripa eine gewisse Minderbewertung erfährt, die sich nicht nur darauf erstreckt, daß Johannes de Ripa der *caritas creata* eine Mitwirkung am Akt der Gottesliebe seiner Substanz nach im eigentlichen Sinne abspricht<sup>440</sup>, sondern allgemeiner Natur ist.

<sup>438</sup> S. 206 ff. und 214.

<sup>439</sup> S. 215.

<sup>440</sup> S. 227.

8. Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf den »Scotisten« Johannes de Ripa, so können wir mit Rücksicht auf die von uns untersuchten Texte sagen, daß er zweifellos zumindest im Ansatz seines Denkens von Duns Scotus beeinflusst ist, daß er dann jedoch einen recht eigenwilligen Kommentar hinterlassen hat, wobei die Eigenwilligkeit durchaus nicht ohne weiteres positiv zu bewerten ist.

## § 25 Franciscus von Perugia

Franciscus von Perugia war Schüler des Johannes de Ripa. Er kommentierte um 1365 in Paris die Sentenzen und wurde 1368 Magister. Im übrigen wissen wir über ihn nicht viel. Über die Eigenart der literarischen Form seines Sentenzenkommentars informiert J. Lechner, der auch das Quaestionenverzeichnis mitteilt<sup>441</sup>. Der Sentenzenkommentar des Franciscus von Perugia ist in verschiedenen Handschriften erhalten<sup>442</sup>. Für das Verhältnis des Franciscus von Perugia zu Johannes de Ripa ist ein Explicit des Clm 8718 aufschlußreich, auf das F. Ehrle hingewiesen hat<sup>443</sup>, wonach Franciscus von Perugia in vielem anderer Meinung ist als Johannes de Ripa, in vielem jedoch mit ihm übereinstimmt. Auf jeden Fall besagt das Explicit, was auch Ehrle herausgestellt hat, daß Franciscus von Perugia sich offenbar eingehend mit Johannes de Ripa auseinandergesetzt hat<sup>444</sup>. Unserer Untersuchung liegt Clm 8718 zugrunde. Wie bei Johannes de Ripa müssen wir auch bei Franciscus von Perugia neben I, 17 I, 16 mit einbeziehen. II, 27–29, die Franciscus von Perugia in eine Quaestio zusammenfaßt: »Utrum voluntas creata aliquo supernaturali dono intensive informata per

<sup>441</sup> J. Lechner, *Franz von Perugia, O. F. M., und die Quästionen seines Sentenzenkommentars*. FranzStud 25 (1938) 28–64. G. Fußenegger, *Neues über Franz von Perugia*, ebd. 285–287, beschreibt den Codex QI/1,9 der Bibliothek des Franziskanerklosters zu Schwaz, der die Bücher III und IV enthält. Vgl. ferner Stegmüller, *RS I*, 236 (nicht 104f., wie bei O. Bonmann in LThK<sup>2</sup> IV, 242). Nach O. Bonmann, *a. a. O.*, handelt es sich bei unserem Franciscus von Perugia um Franciscus von Perugia den Jüngeren. Wie es sich jedoch mit dem Beinamen »Toti« verhält, ist nicht klar ersichtlich; nach Stegmüller kommt er dem Verfasser unseres Sentenzenkommentars zu, der nach Bonmann der Jüngere ist, nach Bonmann dem Älteren. Doucet, n. 236, scheint die Verschiedenheit eines älteren von einem jüngeren Franciscus von Perugia nicht zu berücksichtigen. Wenn die Unterscheidung jedoch stimmt, enthält Admont 526 nicht den Kommentar unseres Autors.

<sup>442</sup> Vgl. Stegmüller, *a. a. O.* und Doucet, *a. a. O.*

<sup>443</sup> *Peter von Candia*, 274.

<sup>444</sup> Zum Verhältnis des Franciscus von Perugia zu Johannes de Ripa vgl. auch A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster 1930, 176f.

quodlibet suum liberum agere posset aliquid instantanee velle«, Clm 8718, fol. 116vaff., können wir unberücksichtigt lassen.

I. Sent., dist. 16

Mit Johannes de Ripa hat Franciscus von Perugia gemein, daß er in I, 16 nicht über die *visibilis missio spiritus sancti*, sondern auch über die *invisibilis missio* handelt. In der Formulierung der Hauptfrage weicht er jedoch bereits von Johannes de Ripa ab. Sie lautet: »Utrum intrinseca sanctificatio creaturae rationalis fiat per invisibilem spiritus sancti missionem«<sup>445</sup>. Franciscus von Perugia beantwortet diese Hauptfrage in zwei Artikeln.

Im ersten Artikel geht es darum, »utrum ad intrinsecam sanctificationem creaturae rationalis prius requiritur naturaliter donum caritatis increatae quam donum caritatis creatae«<sup>446</sup>. Die Lösung erfolgt in zwei Conclusionen:

1. Zu jedem inneren Verdienen des beseligenden Lohnes ist für die vernunftbegabte Kreatur die innere übernatürliche und ungeschaffene Gabe erforderlich<sup>447</sup>. – Die Begründung erfolgt ganz im Sinne des Johannes de Ripa mit dem Hinweis darauf, daß allein das *donum increatum* das vernunftbegabte Geschöpf hinreichend zum Verdienen der Glorie erheben könne<sup>448</sup>. Im Hintergrund steht wie bei Johannes de Ripa der Gedanke an das erforderliche Gleichgewicht zwischen Verdienst und Lohn, was auch in den weiteren Argumenten zum Ausdruck kommt, die Franciscus von Perugia anführt. Von der *iustitia commutativa* ist dabei allerdings nicht die Rede.

2. Infolge der unsichtbaren Aktuierung der Seele durch den Heiligen Geist besitzt das vernunftbegabte Geschöpf actualiter auf Grund eines bedingten Gesetzes notwendig innerlich die Anrechenbarkeit für den beseligenden Lohn<sup>449</sup>. – Diese These sieht Franciscus von Perugia vor allem darin begründet, daß durch jene *invisibilis actio* der Heilige Geist selbst gleichsam die übernatürliche Erhe-

<sup>445</sup> Clm 8718, fol. 32vb.      <sup>446</sup> 32vb.

<sup>447</sup> »Ad omne intrinsecum mereri creaturae rationalis ad beatificum praemium requiritur donum intrinsecum supernaturale et increatum.« 32vb.

<sup>448</sup> »Probat: ad omne meritum gloriae secundum imputabilitatem intrinsecam mentis requiritur ipsum supernaturaliter elevari; ergo ad omne intrinsecum mereri requiritur donum increatum... , nam solum donum increatum potest sufficienter creaturam rationalem elevare ad meritum gloriae, ergo ad sic merendum requiritur donum increatum.« 32vb.

<sup>449</sup> »Per invisibilem actionem spiritus sancti in mente creatura rationalis habet actualiter ex lege condicionata necessario intrinsece imputabilitatem ad beatificum praemium.« 33ra.

bung und die Liebe wird, mit der die Seele Gott liebt<sup>450</sup>. Irreführend ist in der Formulierung der These jedoch das »necessario«, da nach dem Wortlaut der These selbst die damit bezeichnete Notwendigkeit auf einer *lex condicionata* beruht und infolgedessen keine strenge Notwendigkeit sein kann. Dennoch muß Franciscus von Perugia an eine bestimmte Notwendigkeit gedacht haben. Er nimmt in den sechs Argumenten für seine These zwar mit keinem Wort auf das »necessario« Bezug, weiß sich aber im Gegensatz zu seinem Lehrer Johannes de Ripa, der, wie Franciscus von Perugia hier selbst ausdrücklich bemerkt, in I, 16, a. 2, die gegenteilige Meinung vertritt<sup>451</sup>. Franciscus von Perugia nennt auch den entscheidenden Grund, den Johannes de Ripa für seine These vorgebracht hatte, daß sich aus keiner inneren Aktuierung durch den Heiligen Geist in dem so aktuierten Willen notwendig die *gratificatio actualis* für den Lohn der Seligkeit erhebt. Dieser Grund hatte für Johannes de Ripa darin bestanden, daß die *actuatio intrinseca* und die *fruitio actualis beatifica* zwei voneinander verschiedene *mutationes* sind, und daß es absolut möglich ist, daß Gott wohl bei der einen, nicht aber bei der anderen mitwirke<sup>452</sup>. Auf den Grundgedanken dieses Arguments geht Franciscus von Perugia in seiner ausdrücklichen Erwiderung darauf aber gar nicht ein, sondern sagt lediglich, daß wie dem *meritum* »in esse meriti« das *praemium* »in esse praemii«, so auch der inneren Aktuierung der Seele durch den Heiligen Geist »in esse meriti« die *visio beatifica* »in esse praemii« entsprechen könne<sup>453</sup>. Dieses Argument des Franciscus von Perugia ist schon insofern keine Widerlegung, als Johannes de Ripa ein *correspondere posse* ja keineswegs in Abrede gestellt hat.

Der zweite Artikel behandelt die Frage: »Utrum creatura rationalis intrinsece gratificetur per donum creatum et increatum«<sup>454</sup>. Die Antwort erfolgt wieder in zwei Conclusionen:

1. Wie die Aktuierungen durch das *donum creatum* und das *donum increatum* einander nicht widersprechen und miteinander nicht unvereinbar sind, so ist es auch möglich, daß die vernunftbegabte Kreatur in demselben Augenblick durch beide dona innerlich

<sup>450</sup> »...actuatio autem eius est per intrinsecam mutationem vitalem, per quam spiritus sanctus fit sicut sibi amor et dilectio et elevatio supernaturalis...« 33rb.

<sup>451</sup> Vgl. S. 214f.

<sup>452</sup> S. 214.

<sup>453</sup> »...quam impossibile est aliquod meritum esse in esse meriti et sibi non posse correspondere praemium in esse praemii, tam impossibile est spiritum sanctum intrinsece actuare ipsam mentem in esse meriti et sibi non posse correspondere visionem beatificam in esse praemii.« 33va.

<sup>454</sup> 33va.

begnadet wird<sup>455</sup>. – Franciscus von Perugia führt mehrere Gründe an, die wir jedoch nicht wiederzugeben brauchen. Im Grunde sagt er zu dieser These das gleiche, was Johannes de Ripa in I, 16, a. 3, ausführlicher dargelegt hat<sup>465</sup>.

2. Das vernunftbegabte Geschöpf wird früher durch die ungeschaffene als durch die geschaffene Gabe geheiligt<sup>457</sup>. – Auch mit dieser These vertritt Franciscus von Perugia eine Ansicht, wie sie Johannes de Ripa in I, 16, a. 4, ausführlicher entwickelt hat<sup>458</sup>. Auf die Argumente gegen seine Thesen, die Franciscus von Perugia im Anschluß noch erwähnt und zu widerlegen sucht, können wir verzichten.

*I Sent., dist. 17*

Wie I, 16 so ist auch I, 17 bei Franciscus von Perugia sehr viel kürzer als bei Johannes de Ripa. In I, 17 erörtert Franciscus von Perugia die Frage: »Utrum creatura rationalis per intrinsecam gratificationem utriusque doni creati et increati sit a deo acceptabilis ad beatificum praemium«<sup>459</sup>. Er gliedert den Stoff in zwei Artikel.

Der erste Artikel geht der Frage nach: »Utrum praecise per intrinsecam gratificationem creatura rationalis possit a deo acceptari ad beatificum praemium«<sup>460</sup>. Die Antwort gibt Franciscus von Perugia in sechs Conclusionen, von denen uns die ersten vier wichtig erscheinen. Sie lauten:

1. Kein rein natürliches Handeln des geschaffenen Willens ist seiner Natur nach für den Lohn der Seligkeit akzeptabel<sup>461</sup>. – Zu den Argumenten, die Franciscus von Perugia für diese Conclusio anführt, sei ganz allgemein nur erwähnt, daß er die Frage nicht unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* erörtert. Wir dürfen in dieser These jedoch das »seiner Natur nach« nicht übersehen; denn damit widerspricht die Ansicht des Franciscus von Perugia keineswegs der Auffassung derer, die *de potentia dei absoluta* rein natürliche Akte für zum ewigen Lohn akzeptabel halten. Diese Akzeptation würde nämlich auch niemals

<sup>455</sup> »Sicut actuationes doni creati et increati non sunt ad invicem repugnantes nec impossibiles, ita possibile est creaturam rationalem pro eodem instanti per utrumque donum intrinsece gratificari.« 33va.

<sup>456</sup> S. 215f.

<sup>457</sup> »Per prius creatura rationalis intrinsece gratificatur per donum increatum quam per creatum.« 33vb.

<sup>458</sup> S. 217f.

<sup>459</sup> 34va.

<sup>460</sup> 34vb.

<sup>461</sup> »Nullum agere pure naturale voluntatis creatae est ex sui natura acceptabile ad beatificum praemium.« 34vb.

*ex natura actus* erfolgen. Im Hintergrund der These des Franciscus von Perugia steht also wieder der Gedanke an das Gleichgewicht zwischen Verdienst und Lohn<sup>462</sup>.

2. Aus der inneren Aktuierung durch irgendein göttliches Handeln zum Verdienenkönnen besitzt das vernunftbegabte Geschöpf die Anrechenbarkeit zum Verdienen des beseligenden Lohnes<sup>463</sup>. – Die Argumente unterstreichen vor allem die Bedeutung der inneren Aktuierung für die Anrechenbarkeit zum ewigen Lohn.

3. Der Heilige Geist aktuiert das Geschöpf nicht so intensiv zum verdienstlichen Handeln, wie intensiv er seiner Natur nach Liebe ist<sup>464</sup>. – Mit dieser These will Franciscus von Perugia, wie die Begründung und die nähere Erklärung zeigt, die er am Ende der Argumente für die einzelnen Conclusionen jeweils anfügt, darauf hinaus, daß der Heilige Geist die Seele nicht »per modum formae« bzw. »per modum habitus qualitativi«, sondern nur »per modum actus« aktuiert. Daß der Heilige Geist *forma informativa creaturae* oder *habitus qualitativus mentis* sein soll, erklärt Franciscus von Perugia einfachhin für unmöglich<sup>465</sup>. Damit setzt er sich erneut in Gegensatz zu Johannes de Ripa, auf dessen gegenteilige Meinung er auch ausdrücklich hinweist<sup>466</sup>, und mit dem er sich am Schluß auch noch eigens auseinandersetzt. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, herauszustellen, daß die *immensitas* des Heiligen Geistes der Kreatur nicht in der Weise mitteilbar ist, wie es Johannes de Ripa wahr haben möchte<sup>467</sup>.

<sup>462</sup> Vgl. S. 237.

<sup>463</sup> »Ex intrinseca actuacione alicuius divini agere ad posse mereri creatura rationalis habet imputabilitatem ad mereri beatificum praemium.« 35ra.

<sup>464</sup> »Non tam intense spiritus sanctus actuatur creaturam ad meritorie agere, quam intense est sui natura caritas vel dilectio.« 35ra.

<sup>465</sup> »Imaginatio conclusionis stat in hoc: nam aliquid est communicabile creaturae per modum formae et actus et aliquid est communicabile praecise per modum actus. Primum est forma informativa, et ideo quam intense forma informativa est actus in sua natura, tam intense actuatur creaturam et ista se habet per modum habitus; illud, quod communicatur praecise creaturae per modum actus, non potest sibi tam intense communicari nec quoad speciem nec quoad gradum, quam intense est in sui natura. Istud, quod communicatur creaturae per modum actus est spiritus sanctus, qui sit praesens creaturae per intrinsecam actuacionem. Ista autem intrinseca actuatio non potest esse tam intensa, quam intense ipse est in se; et ratio est, quia tunc esset forma informativa creaturae et esset unus habitus qualitativus mentis et creatura rationalis ex hoc intrinsece redderetur formaliter immense actuata. Quia ergo quodlibet istorum est impossibile, ergo non tam intense spiritus sanctus actuatur creaturam, quam intense est in se, sed solum actuatur creaturam et fit sibi actualiter et intrinsece praesens, sicut ipsa creatura est in sui natura naturaliter perceptiva.« 35rb.

<sup>466</sup> »Istam posui contra Ioannem de Ripa, cuius oppositum ponit quaestione prima huius distinctionis articulo tertio.« 35rb.

<sup>467</sup> 36rb–va.

4. Nur der Akt, welcher aus dem geschaffenen, von der übernatürlichen Gabe aktuierten Willen hervorgeht, ist verdienstlich für das ewige Leben<sup>468</sup>. – Wie in der ersten Conclusio des ersten Artikels von I, 16<sup>469</sup> meint Franciscus von Perugia mit dem *donum supernaturale* hier wiederum das *donum increatum*, welches allein die *gratificatio intrinseca ad beatificum praemium*, „effective“ bewirkt, während die Funktion der *caritas creata* nur eine dispositive und instrumentale ist<sup>470</sup>. Mit seiner These von der Notwendigkeit des *donum supernaturale increatum* zum verdienstlichen Handeln will Franciscus von Perugia also offenbar eine Meinung vertreten, die zwischen der allgemein üblichen Auffassung und der Lehre des Johannes de Ripa vermittelt. Aus dem eben angeführten Kommentar zur vierten Conclusio, der übrigens eine Entsprechung in der Erklärung der zweiten Conclusio des zweiten Artikels von I, 16 hat<sup>471</sup>, glauben wir jedoch den Schluß ziehen zu können, daß seine Meinung zumindest faktisch ziemlich mit der üblichen Auffassung zusammenfällt, wonach es sich ja auch um eine Beteiligung des Heiligen Geistes handelt, die aber keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare ist, die – um es in der Sprache der Schule auszudrücken – *per medium habitus* erfolgt, womit schließlich dem Heiligen Geiste auch eine effektive und der *caritas creata* eine instrumentale Funktion zugesprochen wird wie bei Franciscus von Perugia.

Der zweite Artikel wendet sich der Frage zu, die wiederum für die Auseinandersetzung des Franciscus von Perugia mit seinem Lehrer Johannes de Ripa interessant ist: »Utrum creatura rationalis sit intrinsece gratificabilis per donum increatum«<sup>472</sup>. Die Lösung erfolgt in drei Conclusionen:

<sup>468</sup> »Solutus actus procedens a voluntate creata actuata a supernaturali dono est meritorius vitae aeternae.« 36va.

<sup>469</sup> Vgl. S. 237.

<sup>470</sup> »Imaginatio conclusionis stat in hoc: nam sicut voluntas creata in puris naturalibus considerata nullam habet imputabilitatem ad praemium beatificum, ita nullum suum agere naturale est meritorium vitae aeternae. Per hoc enim voluntas creata habet intrinsecam imputabilitatem ad praemium aeternum, quia intrinsece est gratificata a dono supernaturali. Quia ergo per donum caritatis creatum creatura rationalis non est intrinsece gratificata nisi dispositive et instrumentaliter, ita per istud donum non potest habere imputabilitatem ad praemium nec ad posse mereri vitam aeternam. Illud autem, per quod creatura rationalis redditur grata imputabiliter effective ad beatificum praemium, est donum increatum; ideo sicut per donum increatum principaliter et effective creatura rationalis habet intrinsecam imputabilitatem ad praemium aeternum, ita solus actus voluntatis creatae, prout est actuata a dono increato, est meritorius vitae aeternae.« 35va.

<sup>471</sup> 34ra.

<sup>472</sup> 37ra.

1. Es ist nicht möglich, daß der Heilige Geist sich in seinem suppositionalen oder in seinem essentialen Sein seinem Wesen nach mit der vernunftbegabten Kreatur in esse actus et formae wirklich und innerlich vereinigt<sup>473</sup>. – Mit dieser These stellt sich Franciscus von Perugia ausdrücklich gegen Johannes de Ripa, I, 17, q. 3, a. 1<sup>474</sup>, zu dessen Thesen und Argumenten er am Schluß des Artikels noch Stellung nimmt<sup>475</sup>. Auf die Kontroverse gehen wir jedoch nicht weiter ein, weil sich kaum neue Gesichtspunkte für die Beurteilung der beiden Theologen daraus ergeben, die wir nicht schon kennen.

2. Genau ausgedrückt, vereinigt sich der Heilige Geist innerlich *vitaliter* verändernd mit der vernunftbegabten Kreatur in seinem Liebe- und Gnadesein<sup>476</sup>.

3. Zu jedem verdienstlichen Handeln, das für den Lohn der Herrlichkeit anrechenbar ist, wirkt die geschaffene Caritas aktiv mit<sup>477</sup>. – Diese Aktivität ist aber nach Franciscus von Perugia nur auf die übernatürliche Formung des seiner Substanz nach aus dem Willen kommenden Aktes beschränkt, womit jedoch nach ihm der Caritas die eigentliche Ursächlichkeit für die Verdienstlichkeit des Aktes zukommt<sup>478</sup>. Diese Auffassung des Franciscus von Perugia über die aktive Beteiligung der geschaffenen Caritas am verdienstlichen Handeln stimmt in ihren Grundzügen mit der des Johannes de Ripa überein<sup>479</sup>.

#### *Zusammenfassung*

Was am Sentenzenkommentar des Franciscus von Perugia wohl zuerst positiv auffällt, ist die Übersichtlichkeit seiner Ausführungen.

<sup>473</sup> »Non est possibile spiritum sanctum in esse suppositionali vel essentiali secundum suam essentiam realiter et intrinsece uniri creaturae rationali in esse actus et formae.« 37ra.

<sup>474</sup> Nicht a. 2, wie es Clm 8718, fol. 37rb, heißt; zu Johannes de Ripa vgl. Vat. lat. 1082, fol. 184rb ff.

<sup>475</sup> Clm 8718, fol. 38ra–b.

<sup>476</sup> »Spiritus sanctus unitur intrinsece creaturae rationali praecise in esse caritatis et gratiae vitaliter immutative.« 37rb–va.

<sup>477</sup> »Ad quodlibet meritorie agere imputabiliter se habens ad praemium gloriae creata caritas active concurrat.« 37vb.

<sup>478</sup> »Imaginatio conclusionis stat in hoc: nam agere meritorie duo importat: primo substantiam actus, secundo informationem actus istius ex aliquo supernaturali dono. Voluntas creata ex sui natura active se habet ad substantiam actus, qui ex se non est meritorius. . . . Ad informationem vero doni supernaturalis voluntas creata nullo modo se habet active, sed quasi instrumentaliter. Quia ergo donum caritatis est causa motiva voluntatis ad grate agere meritorie, per hoc etiam caritas creata est causa activa ipsius mereri, quia est causa effectiva intrinsecae gratificationis et est principium ad praemium beatificum, ideo ad quodlibet agere meritorie voluntatis creatae caritas creata active concurrat.« 37vb–38ra.

<sup>479</sup> Vgl. S. 227 ff.

Auch legt er seine Lehre verhältnismäßig kurz dar. Im Aufbau der Distinctionen, Quaestionen und Artikel ist er stark von Johannes de Ripa abhängig, dessen Terminologie er auch weitgehend übernommen hat. Was Franciscus von Perugia jedoch vor Johannes de Ripa an Klarheit und Übersichtlichkeit des Aufbaus voraus hat, das scheint ihm im Vergleich zu diesem an terminologischer Exaktheit gelegentlich zu fehlen. Aus dem Inhalt seiner Lehre heben wir folgendes hervor:

1. Wie nach Johannes de Ripa ist auch nach Ansicht des Franciscus von Perugia die *caritas increata* zum *meritum intrinsecum* »secundum imputabilitatem intrinsecam« erforderlich<sup>480</sup>.

2. Im Gegensatz zu Johannes de Ripa vertritt er jedoch die Auffassung, daß sich aus der inneren Aktuierung der Seele durch den Heiligen Geist notwendig die aktuelle Anrechnung für den ewigen Lohn ergibt<sup>481</sup>.

3. Der Heilige Geist wirkt nach Franciscus von Perugia bei dieser inneren Aktuierung nicht als *forma informativa* bzw. als *habitus qualitativus mentis*, sondern einfach »per modum actus«. Somit ist die Funktion der *caritas increata* beim verdienstlichen Handeln eine effektive und die der *caritas creata*, die ebenfalls beteiligt ist, eine dispositive und instrumentale<sup>482</sup>. Mit dieser Ansicht steht er erneut im Gegensatz zu seinem Lehrer Johannes de Ripa.

4. Wenn man seine Caritaslehre in dieser Hinsicht näher betrachtet, kann man den Eindruck gewinnen, daß er offenbar um einen vermittelnden Standpunkt bemüht ist zwischen Johannes de Ripa, nach dem zum verdienstlichen Handeln der *habitus caritatis increatae* erforderlich ist, und der üblichen Meinung, daß in der gegebenen Heilsordnung der geschaffene Liebeshabitus am für das ewige Leben verdienstlichen Handeln beteiligt sein muß, daß die Ansicht des Franciscus von Perugia in Wirklichkeit jedoch mit dieser üblichen Auffassung ziemlich zusammenfällt<sup>483</sup>.

5. Ohne zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* zu unterscheiden, lehrt Franciscus von Perugia, daß kein rein natürliches Handeln seiner Natur nach akzeptabel für das ewige Leben sei. Diese These widerspricht jedoch nicht der bekannten Ansicht, daß Gott *de potentia sua absoluta* auch rein natürliche Akte als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren könne, weil es sich dabei dann nicht um eine »acceptatio actus ex natura actus« handeln würde<sup>484</sup>.

<sup>480</sup> S. 237 und 241.

<sup>481</sup> S. 237f.

<sup>482</sup> S. 240f.

<sup>483</sup> S. 241.

<sup>484</sup> S. 239f.

6. Die Frage nach der Aktivität der *caritas creata* beim verdienstlichen Handeln beantwortet Franciscus von Perugia ähnlich wie Johannes de Ripa: seiner Substanz nach kommt der Akt aus dem geschaffenen Willen, die Verdienstlichkeit des Aktes beruht jedoch auf der übernatürlichen Formung durch den geschaffenen Liebeshabitus<sup>485</sup>.

7. Eine negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation oder sonst extreme Thesen finden wir bei Franciscus von Perugia nicht. Es läßt sich bei ihm auch nicht jene scharfe Trennung zwischen *gratificatio*, *imputatio* oder *acceptatio extrinseca* und *intrinseca* feststellen wie bei Johannes de Ripa. Zumindest in I, 16 und I, 17 vermittelt Franciscus von Perugia den Eindruck eines durchaus maßvollen und in keiner Weise irgendwie revolutionären Denkers. Wie Johannes de Ripa wird auch er im allgemeinen zu den Nominalisten oder nominalistisch beeinflussten Autoren gezählt. Beiden Theologen fehlt jedoch das wohl kennzeichnendste Merkmal nominalistischer Akzeptations- und Verdienstlehre: eben jene negative und extreme *potentia-dei-absoluta*-Theologie. Das macht deutlich, wie vorsichtig man mit der Qualifizierung eines Theologen als »Nominalisten« sein sollte.

## § 26 Petrus von Candia

Zu den Theologen, die sich unter anderem eingehend mit Johannes de Ripa befaßt haben, gehört auch Petrus von Candia. Einzelheiten brauchen wir über ihn hier nicht zu vermerken, weil das in hervorragender Weise F. Ehrle getan hat, dessen Studie in ihrer Art bis heute kaum wesentliche Ergänzungen erfahren haben dürfte, wenigstens soweit das Petrus von Candia betrifft. Wir halten nur fest, daß der Sentenzenkommentar unseres Autors 1380 beendet gewesen ist<sup>486</sup>. Für unsere Untersuchung kommt die fünfte Quaestio zum ersten Buch in Frage, wofür wir die beiden Münchener Handschriften Clm 8453 und Clm 8881 zugrundelegen. Wie aus der Quaestionsangabe deutlich wird, hält sich Petrus von Candia nur noch sehr locker an die Stoffeinteilung des Lombarden<sup>487</sup>. Er stellt in I, 5 die Frage: »Utrum creatura rationalis sive creatae sive increatae caritatis praesentia possit ad beatificum praemium accep-

<sup>485</sup> S. 242.

<sup>486</sup> Vgl. F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V.* Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestretes. FranzStud, Beiheft 9, Münster 1925. Bzgl. des Sentenzenkommentars vgl. 9; bezgl. Johannes de Ripa 270.

<sup>487</sup> Vgl. dazu Ehrle, *a. a. O.*, 24f.

tari«<sup>488</sup>. Die Antwort erfolgt in drei Artikeln, von denen uns nur die beiden ersten interessieren, da der dritte von der *augmentatio* bzw. der *diminutio caritatis* handelt. Auch bei der Wiedergabe der beiden ersten Artikel beschränken wir uns auf die Hauptgedanken.

Im ersten Artikel geht es Petrus von Candia um die Frage: »*Utrum caritas immensa formaliter possit esse formalis caritativa dilectio creaturae*«<sup>489</sup>. Die Fragestellung weist schon auf Johannes de Ripa, und eine Bemerkung des Petrus von Candia bestätigt das auch sofort<sup>490</sup>. Ähnlich wie Johannes de Ripa vorgehend, gibt Petrus von Candia die Lösung in sechs *conclusiones*:

1. Die *habitus realis* der Formung und die *habitus vitalis* der Veränderung sind voneinander unterschieden<sup>491</sup>. – In dieser These begegnet uns wie schon bei Johannes de Ripa<sup>492</sup> und Franciscus von Perugia<sup>493</sup> der Begriff der *immutatio vitalis*. Petrus von Candia erklärt auch, was mit diesem Begriff gemeint ist. Die reale Formung ist nichts anderes als eine innere Mitteilung der Sache »*per modum actus*«, durch welche diese Sache *realiter* eine Teilentität des Zusammengesetzten genannt wird. Die vitale Veränderung dagegen ist nichts anderes als die Gegenwärtigkeit einer Sache, aus welcher der vitale Antrieb der Potenz entsteht, irgendeinen Akt *vitaliter* in sich aufzunehmen<sup>494</sup>.

2. Jede intentionale Qualität kann ohne Widerspruch eine der beiden vorhin genannten Beziehungen ohne die andere und umgekehrt im Hinblick auf die empfangende Potenz einfachhin beibehalten<sup>495</sup>. – Diese *Conclusio* ergibt sich faktisch aus der ersten.

3. Obwohl die *habitus realis* der Formung eine Unvollkommenheit bezeichnet, macht die *habitus vitalis* der Veränderung einfachhin

<sup>488</sup> Clm 8453 (= M1), fol. 81ra; Clm 8881 (= M2), fol. 57ra.

<sup>489</sup> M1 81rb; M2 57rb.

<sup>490</sup> »Primum articulum intendo pertractare iuxta imaginationem magistri Ioannis de Ripa...« M1 und M2 a. a. O.

<sup>491</sup> »Habitudo realis informationis et habitudo vitalis immutationis sunt habitudines ad invicem differentes.« M1 81rb-va; M2 57rb.

<sup>492</sup> S. 212.

<sup>493</sup> S. 238, Anm. 450 und S. 242.

<sup>494</sup> »...realis informatio nihil aliud est quam per modum actus intrinseca rei communicatio, per quam res huiusmodi denominatur realiter partialis entitas constituti; vitalis vero immutatio nihil aliud est quam rei praesentialitas, ex qua oritur excitatio vitalis potentiae ad actum perceptivum aliquem vitaliter.« M1 81va; M2 57rb. Wir hoffen, oben den Schluß des Textes einigermaßen sinngemäß wiedergegeben zu haben.

<sup>495</sup> »Quaelibet qualitas intentionalis potest sine contradictione unam praedictarum habitudinum sine alia et e contra respectu perceptivae potentiae simpliciter retinere.« M1 82ra; M2 58ra.

keine Unvollkommenheit deutlich<sup>496</sup>. – Die Begründung verweist unter anderem auf die Erklärung der beiden Begriffe *immutatio vitalis* und *informatio realis* und erreicht von daher verständlicher Weise eine Verdeutlichung der These.

4. Es ist nicht möglich, daß das göttliche Wesen der *habitus informatio* gemäß als Liebe in irgendeinem Willen existiere<sup>497</sup>. – Die Begründung basiert vor allem auf der Unvereinbarkeit der Unendlichkeit Gottes mit der Endlichkeit des Geschöpfes in der folgerichtig geforderten Weise.

5. Es ist nicht möglich, daß der Heilige Geist als Suppositum *formaliter* durch vitale Veränderung als Liebe der willentlichen Kreatur existiere<sup>498</sup>.

6. Es ist möglich, daß das göttliche Wesen die *vitaliter* verändernde Liebe der geschaffenen Willenspotenz ist<sup>499</sup>. – Am Schluß der Begründung dieser letzten These faßt Petrus von Candia als »finalis decisio articuli« zusammen, daß die unermessliche Liebe also *formaliter* die *caritativa dilectio* des Geschöpfes sein kann, jedoch nicht durch reale Formung, sondern nur durch vitale Veränderung<sup>500</sup>.

Petrus von Candia nennt anschließend verschiedene Argumente gegen seine vorgetragene These und geht auf sie ein<sup>501</sup>. Zum Schluß befaßt er sich noch ausführlich mit Johannes de Ripa<sup>502</sup>, jedoch unter Gesichtspunkten, die für unseren Zusammenhang unwichtig sind. Im ganzen dürfen wir aus dem Bisherigen festhalten, daß sich auch Petrus von Candia offenbar um einen in etwa vermittelnden Standpunkt zwischen der Lehre des Johannes de Ripa und der sonst allgemein üblichen Auffassung in der Caritaslehre bemüht. Er lehrt die Möglichkeit der Vereinigung Gottes mit dem menschlichen Willen »per immutationem vitalem«, die ungefähr der *unio intentionalis* entsprechen dürfte, wie sie unter anderem auch

<sup>496</sup> »Quamvis habitudo realis informationis imperfectionem denominat, habitudo tamen vitalis immutationis nullam imperfectionem simpliciter manifestat.« M1 82rb; M2 58ra.

<sup>497</sup> »Non est possibile essentiam divinam dilectionem existere secundum informationis habitudinem in aliqua voluntate.« M1 82va; M2 58ra–b.

<sup>498</sup> »Non est possibile spiritum sanctum secundum rationem suppositalem formaliter creaturae volitivae dilectionem existere vitali immutatione.« M1 82vb; M2 58rb.

<sup>499</sup> »Possibile est divinam essentiam esse dilectionem immutantem (M1: immutatam) vitaliter creatae potentiae volitivae.« M1 83ra; M2 58va.

<sup>500</sup> »Sed haec non possunt intelligi per realem informationem, ergo tantummodo per vitalem immutationem. Ex quibus apparet, quod caritas immensa formaliter potest existere caritativa dilectio creaturae, quod finalis articuli decisio.« M1 83rb; M2 58vb.

<sup>501</sup> M1 83va–87vb; M2 59ra–61vb.

<sup>502</sup> M2 61vb–62va; M1 87vb–? (in M1 fehlen fol. 89 und 90).

Johannes de Ripa gelehrt hat<sup>503</sup>. Der Unterschied zu Johannes de Ripa besteht jedoch darin, daß Petrus von Candia in seinen Thesen nicht so sehr von der Vereinigung des Heiligen Geistes als vielmehr des göttlichen Wesens mit dem geschaffenen Willen spricht, und daß er im Heiligen Geiste nicht einen ungeschaffenen Habitus sieht, durch den der Heilige Geist selbst zum formalen Können des menschlichen Willens wird.

Der zweite Artikel behandelt das Problem, »utrum coexistentia caritatis creatae sit necessaria ad recte agere potentiae volitivae«<sup>504</sup>. Petrus von Candia legt zunächst eine fremde Lehrmeinung zu dieser Frage dar, nimmt dann zu ihr und ihren Argumenten Stellung und entwickelt schließlich seine eigene Ansicht. Der Autor der fremden Lehrmeinung, die Petrus von Candia zunächst mitteilt, ist Petrus Aureoli. Gemeint ist dessen Lehre, daß die geschaffene Caritas sowohl *de potentia dei ordinata* als auch *de potentia dei absoluta* zum verdienstlichen Handeln notwendig ist. Petrus von Candia verweist dafür auf das »Opus ordinarium«, d. h. auf das große *Scriptum super primum sententiarum* des Petrus Aureoli, dist. 17, q. 1,<sup>505</sup> und gibt dann die drei Thesen des Petrus Aureoli mit ihren Argumenten nahezu wörtlich wieder, wie wir sie bei Petrus Aureoli selbst kennen gelernt haben: 1. daß es eine geschaffene Form gibt, die *ex natura rei* mit Notwendigkeit das göttliche Wohlgefallen findet und durch deren Vorhandensein in der Seele diese selbst zu einer »anima deo cara et accepta« wird<sup>506</sup> 2. daß die Form, welche die Seele *ex natura rei* Gott genehm macht, nicht aus der göttlichen Akzeptation hervorgeht<sup>507</sup>; 3. daß diese Form nicht aus den reinen Naturkräften erzeugt, sondern von Gott selbst eingegossen wird<sup>508</sup>. Petrus von Candia lehnt die Ansicht des Petrus Aureoli ab. Seine Erwiderung wendet sich vor allem gegen dessen erste These, die, wie wir wissen, gegen Duns Scotus gerichtet ist. Die Kritik des Petrus von Candia ist jedoch nicht originell genug, um ausführlicher auf sie einzugehen. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß Petrus von Candia gegen Petrus Aureoli die

<sup>503</sup> S. 230.

<sup>504</sup> M2 63ra; fehlt in M1.

<sup>505</sup> »Quantum ad primum est advertendum, quod dominus Petrus Aureoli in opere ordinario distinctione 17., q. 1. tenet, quod impossibile est, per quamcumque potentiam aliquid operari meritorie sine creata caritate.« M2 63ra.

<sup>506</sup> M2 63ra-va; zu Petrus Aureoli vgl. S. 29-33.

<sup>507</sup> M2 63va; zu Petrus Aureoli S. 34 ff.

<sup>508</sup> M2 63vb; zu Petrus Aureoli S. 36. Kurz vor der Wiedergabe der dritten These des Petrus Aureoli und der dazugehörigen Argumente beginnt wieder der Text in M1 (fol. 91ra).

Meinung vertritt und zu begründen versucht, daß die geschaffene Caritas weder von Gott notwendig akzeptiert wird, noch daß sie zur göttlichen Akzeption absolut notwendig ist<sup>509</sup>.

Für seine eigene Ansicht zur Frage, inwiefern die Caritas zum rechten und verdienstlichen Handeln notwendig ist, gibt Petrus von Candia acht Conclusionen. Wir wollen übrigens nicht übersehen, daß er hier im *corpus articuli* die Frage selbst genauer stellt als am Anfang des Artikels, wo er nur von einem „*recte agere*“ gesprochen hatte<sup>510</sup>. Daß es ihm allerdings von Anfang an auch um das „*meritorie agere*“ ging, ergibt sich eindeutig aus der ganzen Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli. Die Thesen des Petrus von Candia lauten:

1. Der geschaffene Liebeshabitus ist im Willen nicht als totale Wirkursache des verdienstlichen Handelns erforderlich<sup>511</sup>. – Die Ablehnung der Caritas als Totalursache des verdienstlichen Handelns begründet Petrus von Candia vor allem damit, daß dann der verdienstliche Akt ein »actus mere naturalis« wäre und nicht in der Gewalt des Verdienenden läge.

2. Der geschaffene Liebeshabitus besitzt als Teilursache des verdienstlichen Handelns dem Willen gegenüber nicht das Übergewicht<sup>512</sup>. – Die Begründung dieser These geht von demselben Gedanken aus wie die der vorigen. Eine unterschiedliche Betrachtung des Aktes seiner Substanz und seiner Verdienstlichkeit nach erfolgt in dem Zusammenhang nicht.

3. Der Liebeshabitus wirkt nicht zur Intensität des verdienstlichen Aktes mit<sup>513</sup>. – Diese These richtet Petrus von Candia gegen diejenigen, welche annehmen, daß der Wille die Substanz und die Caritas die Intensität des verdienstlichen Aktes hervorbringe<sup>514</sup>. Er stellt demgegenüber fest, daß beide Faktoren an beidem, also an der Substanz und an der Intensität beteiligt sind<sup>515</sup>.

<sup>509</sup> M1 91vb ff.; M2 64rb ff.

<sup>510</sup> »Ad declarandum igitur, qualiter caritas est necessaria ad recte et meritorie agere potentiae volitivae pono conclusiones octo.« M1 94ra; wir folgen für die weiteren Ausführungen im allgemeinen nur M1, da der Text von M2 für diesen Teil ziemlich durcheinander abgeschrieben ist.

<sup>511</sup> »Habitus creatae caritatis non requiritur in voluntate ut operationis meritoriae causa totaliter effectiva.« M1 94ra; M2 65vb.

<sup>512</sup> »Habitus creatae caritatis non est operationis meritoriae effectivum principium partialiter principale; volo, quod ad actum meritorium non concurrat principaliter habitus caritatis ipsa voluntate.« M1 94va.

<sup>513</sup> »Non stat habitum caritatis concurrere ad intensionem actus meritorii.« M1 94vb.

<sup>514</sup> »Istam conclusionem pono contra imaginationem quorundam dicentium, quod voluntas producit substantiam actus meritorii et caritas intensionem actus.« M1 94vb.

<sup>515</sup> »... et per consequens non stat, quod aliquid concurrat ad intensionem actus et non ad substantiam eius.« M1 95ra.

4. Der geschaffene Liebeshabitus ist nicht als bloße *ratio inclinativa* im freien Willen erforderlich<sup>516</sup>. – Mit dieser These wendet sich Petrus von Candia gegen die Auffassung, daß die Caritas zum verdienstlichen Handeln nur geneigt mache, ohne effektiv daran beteiligt zu sein<sup>517</sup>.

5. Der geschaffene Liebeshabitus ist im Willen nicht als bloße *condicio modificativa* im Hinblick auf das verdienstliche Handeln erforderlich<sup>518</sup>. – Auch diese These ist gegen solche gerichtet, die den Habitus die kausal-effektive Beteiligung am Akt absprechen und nur einen modifizierenden Einfluß gelten lassen. Zu beachten ist, daß es sich hier um eine Aussage über die Habitus im allgemeinen handelt<sup>519</sup>.

6. Der geschaffene Liebeshabitus ist in der Willenspotenz erforderlich, um die Handlung zu modifizieren und sie zuweilen teilweise hervorzubringen<sup>520</sup>. – Diese Conclusio umfaßt nach Petrus von Candia zwei Teilthesen, wonach der geschaffene Liebeshabitus nicht als *qualitas informativa* zur notwendigen Akzeption des Willens, sondern nur durch äußere Mitteilung zum verdienstlichen Handeln im Willen erforderlich ist<sup>521</sup>.

7. Es ist absolut möglich, daß der Wille ohne den geschaffenen Liebeshabitus verdienstlich handelt und Gott lieb ist<sup>522</sup>. – Die Begründung, die Petrus von Candia für diese These gibt, fußt vor allem darauf, daß es sich bei der Beteiligung der Caritas nicht um eine informative und innere handelt, und sie arbeitet ferner mit dem

<sup>516</sup> »Habitus creatae caritatis non requiritur ut tantummodo inclinativa ratio in libera voluntate.« M1 95rb; M2 66rb.

<sup>517</sup> »Haec conclusio ponitur contra imaginationem dicentium, quod caritas requiritur in voluntate ut inclinativa et non ut effectiva.« M1 und M2 a. a. O.

<sup>518</sup> »Habitus creatae caritatis in voluntate non (das »non« fehlt in M1) requiritur ut tantummodo modificativa condicio respectu meritoriae actionis.« M1 95va; M2 66va.

<sup>519</sup> »Haec conclusio ponitur contra imaginationem dicentium, quod habitus ponitur ut rationes modificativae actionum potentialium non ut rationes quovis modo causaliter effectivae.« M1 95va; M2 66va–b.

<sup>520</sup> »Habitus creatae caritatis requiritur in volitiva potentia ut actionem modificans et ipsam quandoque partialiter producens.« M1 95vb; M2 66vb.

<sup>521</sup> »... , quod habitus caritatis creatae non requiritur ut informativa qualitas ad acceptationem debitam voluntatis.« M1 96ra; M2 67ra. »Solum per communicationem extrinsecam requiritur in voluntate creata caritas ad (meritorie) operandum.« M1 96ra–b; M2 67ra. () fehlt in M1.

<sup>522</sup> »Sine creatae caritatis habitu voluntatem operari meritorie et caram deo existere est possibile absolute.« M1 96rb; M2 67ra. Dieser Text bietet eine Unklarheit, da in M1 eindeutig »impossibile« statt »possibile« steht und die Streichung der Vorsilbe »im-« in M2 nicht ganz klar festzustellen ist. Wir haben uns jedoch für »possibile« entscheiden müssen, weil die These nur so den von Petrus von Candia intendierten Sinn ergibt, wie er aus dem in der folgenden Anmerkung angeführten Argument klar hervorgeht.

bekanntes Argument, daß Gott, was er mittels einer Zweitursache tun kann, auch allein ohne sie zu tun vermag<sup>523</sup>. Damit hat er erneut einen Gedanken ausgesprochen, den er bereits gegen Petrus Aureoli geäußert hat, wo er auch die weitere Folgerung aus seiner Ansicht gezogen hatte, daß Gott einen Willen, der die Caritas besitzt, (*de potentia absoluta*) auch nicht akzeptieren könne bzw. nicht zu akzeptieren brauche<sup>524</sup>.

8. Nach dem Gesetz des Evangeliums ist das Vorhandensein der geschaffenen Caritas für den Menschen im Pilgerstande notwendig<sup>525</sup>. – Interessant ist, daß die Notwendigkeit der Caritas für die gegebene Heilsordnung vor allem damit begründet wird, daß der Mensch ohne sie nicht imstande wäre, die Gebote Gottes in der geforderten Weise zu beobachten. Die Verlagerung auf das Ethisch-Praktische ist hier also wieder deutlich<sup>526</sup>. Mit dieser achten These und ihrer relativ kurzen Begründung, der »persuasio«, bei der er sich im wesentlichen darauf beschränkt, Schrift- und Väterstellen anzuführen, schließt der zweite Artikel.

#### *Zusammenfassung*

1. Ähnlich wie Franciscus von Perugia ist Petrus von Candia zunächst bemüht, in der Caritaslehre einen vermittelnden Standpunkt zwischen Johannes de Ripa und den sonst üblichen Caritasvorstellungen einzunehmen. Wenn er sich in sachlicher und formaler Hinsicht auch bis zu einem gewissen Grade an Johannes de Ripa anlehnt, so lehnt er doch dessen These ab, daß der Heilige Geist als ungeschaffener Liebeshabitus zum formalen Können des menschlichen Willens werden kann und gegebenenfalls wird. Er läßt nur eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen Willen per vitalem immutationem gelten. Im Zusammen-

<sup>523</sup> »... , quoniam acceptatio actus meritorii non provenit ex habitu caritatis intrinsece et formaliter, ut dictum est, sed solum extrinsece; sed deus potest facere se solo, quidquid facit mediante causa secunda (M1 statt »secunda«: respectu) communicatione tantum extrinseca concurrente, ergo deus potest acceptare actum purum voluntatis absque aliquo habitu caritatis et per consequens talis meritorie operabitur et erit deo carus sine caritate creata.« M1 96rb; M2 67ra.

<sup>524</sup> »... ergo stante habitu caritatis in voluntate deus potest voluntatem huiusmodi non acceptare.« M1 92rb; M2 64rb.

<sup>525</sup> »Caritatis (scil. creatae) praesentia est viatori necessaria secundum legem evargelii in amoris ardoribus radicatam.« M1 96va; M2 67rb.

<sup>526</sup> »... creatura tenetur servare divina mandata, sed ipsa non potest ex puris rationalibus stante lege servare, ergo necessarium est sibi aliquod donum elevans ad debitam observationem mandatorum, tale autem merito caritas nuncupatur.« M1 96va; M2 67rb.

hang mit der Ablehnung der Ansicht des Johannes de Ripa dürfen wir auch die Tatsache sehen, daß Petrus von Candia für das Verhältnis zwischen verdienstlichem Handeln und ewigem Lohn nicht den strengen Maßstab der *iustitia commutativa* fordert wie Johannes de Ripa<sup>527</sup>.

2. Ein weiterer Theologe, mit dem sich Petrus von Candia in seiner Akzeptationslehre auseinandersetzt, ist Petrus Aureoli. Dessen These von der *ex natura rei* notwendigen Akzeptation der Caritas durch Gott und der absoluten Notwendigkeit der Caritas als Voraussetzung für die göttliche Akzeptation setzt er seine eigene Auffassung entgegen, wonach diese Notwendigkeit nur *de potentia dei ordinata*, nicht jedoch *de potentia dei absoluta* besteht<sup>528</sup>.

3. Was er Petrus Aureoli gegenüber schon ausgesprochen hatte, sagt er bei der Darlegung seiner eigenen Ansicht noch einmal. Bei den Thesen, in denen er seine eigene Auffassung zusammenfaßt, liegt jedoch das Hauptgewicht auf der Funktion der Caritas, näherhin auf der Bestimmung der Art ihrer Aktivität bzw. ihrer ursächlichen Beteiligung am verdienstlichen Akt. Danach ist die Caritas Teilursache des verdienstlichen Handelns, wobei ihr jedoch nicht nur eine geneigt machende und modifizierende, sondern eine kausal-effektive Funktion zukommt<sup>529</sup>. Über das Kausalitätsverhältnis zwischen *voluntas* und *caritas* äußert sich Petrus von Candia nicht näher; er sagt nur, daß der Caritas nicht die *causalitas principalis* zukommt<sup>530</sup>. Eine getrennte Betrachtung des verdienstlichen Aktes seiner Substanz und seiner Verdienstlichkeit nach, wie bei Duns Scotus, erfolgt nicht.

4. Bedeutsam ist, daß Petrus von Candia die Vereinigung der Caritas mit dem Willen beim verdienstlichen Handeln nicht als innere Formung, sondern nur als äußere Mitteilung sieht<sup>531</sup>.

5. Die Notwendigkeit der Caritas in der gegenwärtigen Heilsordnung sieht Petrus von Candia vor allem darin begründet, daß der Mensch ohne sie nicht imstande wäre, die Gebote Gottes in der geforderten Weise zu erfüllen<sup>532</sup>.

6. Allgemein können wir feststellen, daß Petrus von Candia nur eine sehr eng begrenzte Auswahl von Problemen aus dem Fragenkomplex der Akzeptations- und Verdienstlehre behandelt hat und daß sich die scotischen Gedanken bei ihm nur sehr dürftig und nicht immer ohne eine gewisse Entstellung wiederfinden. Als positiv ist zu vermerken, daß er sich keiner negativen *potentia-dei-absoluta*-Speku-

<sup>527</sup> S. 245 ff.<sup>528</sup> S. 247 f.<sup>529</sup> S. 248 f., Thesen 1–5.<sup>530</sup> S. 248, These 2.<sup>531</sup> S. 249, These 6.<sup>532</sup> S. 250, These 8.

lation hingibt und sich im allgemeinen in unserer Frage als maßvoller Denker erweist.

## § 27 Rückblick

Die Untersuchung der sonstigen Scotisten und von Duns Scotus beeinflussten Autoren des vierzehnten Jahrhunderts vermittelt ein ähnlich gemischtes Bild wie die der als Scotusschüler geltenden Theologen. In Franciscus de Marchia und ganz besonders in Landulfus Caracciolo sind wir im vollen Sinne treuen Scotisten in unseren Fragen begegnet. Landulf ist derjenige Theologe, der die Lehren des Meisters der Schule weitaus am klarsten und auch am ausführlichsten wiedergegeben hat. Bei Wilhelm de Rubione und noch mehr bei Johannes Rodington mußten wir wieder die bekannten negativen Tendenzen in der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation feststellen. Eine Sonderstellung nimmt Johannes de Ripa durch seine Vorstellung vom Heiligen Geiste als dem ungeschaffenen Liebeshabitus ein. Zwischen seiner eigenartigen und der üblichen Caritaslehre suchen Franciscus von Perugia und Petrus von Candia zu vermitteln. Alle drei zuletzt genannten Theologen sind im übrigen maßvoll. Die negativen Tendenzen in der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation haben wir bei ihnen nicht festgestellt. Johannes de Ripa kommt jedoch insofern eine negative Bedeutung zu, als er äußere und innere Akzeptation ungewöhnlich schroff voneinander trennte, was möglicherweise in der sehr veräußerlichten Sicht der Verbindung von Gnade und Wille im begnadeten Menschen bei Petrus von Candia einen gewissen Niederschlag gefunden hat. Erwähnung verdient, daß uns bei Johannes de Ripa erstmalig innerhalb unserer Untersuchung der Begriff *imputatio* begegnet ist, der von ihm allerdings fast synonym mit *acceptatio* oder *gratificatio* verwendet wird. Im allgemeinen haben jedoch Johannes de Ripa, Franciscus von Perugia und Petrus von Candia kaum etwas Aufsehen Erregendes zur Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre beigetragen.

## Drittes Kapitel

§ 28

### Wilhelm von Ockham

Daß wir Wilhelm von Ockham nicht an seinem geschichtlichen Platz in der Reihe der anderen Theologen behandelt haben, hat seinen Grund in der Bedeutung, die ihm im Laufe der Geistesgeschichte zugefallen ist und unseres Erachtens ein gesondertes Eingehen auf ihn rechtfertigt. Über sein Leben und seine Werke ist schon soviel geschrieben worden, daß wir hier auf Einzelheiten verzichten können<sup>1</sup>. Wir wollen uns nur vergegenwärtigen, daß er zwischen 1280 und 1290 geboren und 1349 gestorben ist, daß für die Entstehung seines Sentenzenkommentars der *terminus post quem* das Bekanntwerden des *Scriptum super primum Sententiarum* des Petrus Aureoli und der *terminus ante quem* die Vorlesungen des Walter von Chatton sind, daß er also zwischen 1317 und 1322/23 entstanden sein muß, und daß seine Quodlibeta etwa aus den Jahren 1322–1325 stammen<sup>2</sup>. Auch wenn wir berücksichtigen, daß die Datierung des Sentenzenkommentars des Johannes de Bassolis in das Jahr 1313 möglicherweise nicht ganz genau stimmt<sup>3</sup>, werden wir wohl davon ausgehen dürfen, daß der Sentenzenkommentar Wilhelms von Ockham später entstanden ist als der des Johannes de Bassolis, was für die Beurteilung Wilhelms nicht unwichtig ist. Über die Akzeptations- und Verdienstlehre Wilhelms von Ockham ist zwar schon mehrfach geschrieben worden<sup>4</sup>, wir halten es jedoch nicht für überflüssig, auch im Rahmen unserer Untersuchung auf ihn und seine Ansichten einzugehen.

<sup>1</sup> Vgl. bes. L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. T. I: L'homme et les oeuvres, Paris 1949; ferner V. Heynck, *Ockham-Literatur 1919–1949*. FranzStud 32 (1950) 171f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu A. Maier, *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*. ArchFrHist 46 (1953) 161–194, bes. 163–174; ferner E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation, Wiesbaden 1956, 12–20. Iserloh informiert hier auch kurz über den neuesten Stand der Forschung bezüglich der literarkritischen Probleme, die vor allem der Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ockham aufgibt.

<sup>3</sup> Vgl. S. 153.

<sup>4</sup> Vgl. bes. C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, 102–105; P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934, 97–140; F. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941, 128–142; E. Iserloh, *a. a. O.*, 45–133, bes. 77–133.

Wir haben uns vor allem mit I Sent., dist. 17 zu befassen, müssen aber auch etliche andere Stellen wenigstens kurz heranziehen. Als Textgrundlage dient uns die Handschrift Theol. 118 der Universitätsbibliothek Göttingen, die wir mit der Handschrift Fol. 52 der Universitätsbibliothek München verglichen haben. Ferner ziehen wir auch immer den Lyoner Druck von 1495 mit heran, ohne ihn jedoch bei der Zitation immer zu berücksichtigen, da er unfoliiert ist und die für die Zitation vorgesehenen Großbuchstaben in der uns zur Verfügung stehenden Ausgabe leider nicht immer ausgedruckt sind. Auf den Druck verweisen wir im einzelnen nur, wo es sich um wichtige Varianten handelt. Das Urteil von Iserloh<sup>5</sup>, daß der Druck einen zuverlässigen Text bietet, können wir bestätigen. Der Wert der Handschrift aus der Münchener Universitätsbibliothek ist dadurch erheblich herabgesetzt, daß in ihr außergewöhnlich viele Textauslassungen vorkommen. Fast in jeder Kolumne trifft man auf wenigstens ein Homoioteleuton.

*I Sent., dist. 17*

Aus I, 17 kommt für unsere Untersuchung die *Quaestio prima principalis* in Frage, in der Wilhelm von Ockham drei Fragen nachgeht.

Die erste Quaestio:

»Utrum praeter spiritum sanctum necesse sit ponere caritatem absolutam creatam animam formaliter informantem ad hoc, quod anima deo sit cara et accepta«<sup>6</sup>.

Wilhelm von Ockham referiert zunächst eine *Opinio* zur Frage, welche die uns bereits hinreichend bekannte Ansicht des Petrus Aureoli ist und als solche auch von der Münchener Handschrift am Rande gekennzeichnet wird. Wilhelm teilt die drei Thesen des Petrus Aureoli mit ihren Argumenten sorgfältig nach dem großen Scriptum mit<sup>7</sup>, lehnt seine Ansicht ab und stellt ihr zwei Thesen entgegen, die sich auf die erste These des Petrus Aureoli beziehen, die bekanntlich gegen Duns Scotus gerichtet ist.

Die erste der beiden Gegenthesen des Wilhelm von Ockham besagt, daß Gott *de potentia absoluta* eine Seele ohne jede ihr *formaliter* inhärierende Form akzeptieren könne<sup>8</sup>. Dafür bringt er zwei Haupt-

<sup>5</sup> *A. a. O.*, 19.

<sup>6</sup> Göttingen 118 (= G), fol. 127vb; München, Univ., Fol. 52 (= MU), fol. 123rb.

<sup>7</sup> G 128ra-b; MU 123rb-vb. Zu Petrus Aureoli vgl. S. 29ff.

<sup>8</sup> »Ista opinio non videtur mihi vera et ideo arguo contra eam et ostendo, quod de potentia dei absoluta sine omni forma formaliter inhaerente potest deus animam acceptare.« G 128rb; MU 123vb.

argumente, die er jeweils durch mehrere weitere Argumente zu stützen sucht. Das erste Hauptargument lautet: Jeden, den Gott für das ewige Leben vorbereiten und dem er später das ewige Leben ohne einen solchen vorausgehenden Habitus verleihen kann, einen solchen kann Gott ohne einen derartigen Habitus als einen Lieben und Akzeptierten behandeln<sup>9</sup>. Aus der näheren Begründung dieses Arguments, die Wilhelm von Ockham folgen läßt, heben wir den Gedanken hervor, auf den es ihm selbst offenbar auch besonders ankommt: daß einer Verleihung des ewigen Lebens bzw. einem Akzeptiertwerden durch Gott *de potentia absoluta* nichts im Wege steht, sofern dem betreffenden Menschen nichts dem ewigen Leben Widersprechendes anhaftet<sup>10</sup>. Wilhelm von Ockham geht dann auf drei Einwände ein, die gegen seine Beweisführung erhoben werden können. Auch daraus wird deutlich, daß es ihm bei diesem ersten Hauptargument darauf ankommt, darzutun, daß die Verleihung des ewigen Lebens durch Gott gleichbedeutend ist mit dem Akzeptiertwerden durch Gott bzw. mit dem Gott-lieb-Sein, und daß die beseligende Gottesschau, also das ewige Leben nicht von dem fraglichen Habitus abhängt. Wenn man sagt, so heißt es, daß Gott jemandem das ewige Leben nicht ohne einen solchen Habitus geben könne, so ist darauf zu erwidern, daß die *visio beatifica* nicht von einem solchen Habitus abhängt<sup>11</sup>. Wenn man ferner sagt, daß jemand, obwohl er ohne jene Form in einem solchen Zustand ist, daß Gott ihm das ewige Leben geben kann, sofern er vor der Seligkeit immer in demselben Zustande verbleibt, dann dennoch nicht Gott lieb ist, weil ihm jene Form fehlt, so ist zu entgegnen, daß derjenige Gott lieb ist, welcher von Gott als des ewigen Lebens würdig akzeptiert ist, und der betreffende ist ein solcher<sup>12</sup>. Und

<sup>9</sup> »Primo sic: quemcumque potest deus praeparare ad vitam aeternam et postea vitam aeternam sibi conferre sine tali habitu praevio, potest deus talem habere carum et acceptum sine tali habitu.« G und MU a. a. O.

<sup>10</sup> »Hoc patet, quia quicumque est praeparatus ad vitam aeternam, ita quod ipso perseverante in eadem dispositione dabitur sibi vita aeterna, talis est deo acceptus et carus; sed deus de potentia sua absoluta potest conferre alicui vitam aeternam scilicet visionem et fruitionem beatificam, quantumcumque nunquam habuerit talem habitum et per consequens erat in tali statu, quod non habebat aliquid repugnans vitae aeternae; etiam posito, quod non habuit talem habitum, potest deus pro tunc ipsum praeparare ad vitam aeternam, ergo pro nunc potuit esse carus et acceptus deo.« G 128rb–va; MU 123vb.

<sup>11</sup> »Si dicatur, quod deus non potest dare alicui vitam aeternam sine tali habitu, contra: visio beatifica a tali habitu non dependet. Hoc etiam ostendetur in sequentibus, quod ad actum beatificum non requiritur de potentia dei absoluta aliquis habitus talis.« G 128va; MU 123vb–124ra.

<sup>12</sup> »Si dicatur, quod, quamvis aliquis sit in tali statu sine illa forma, quod deus potest sibi dare vitam aeternam ipso semper ante beatitudinem remanente in eodem statu,

wenn man schließlich sagt, daß ein solcher nicht des ewigen Lebens würdig ist, so gilt das nicht. Ich frage nämlich, fährt Wilhelm von Ockham fort, was dazu erforderlich ist, daß jemand des ewigen Lebens würdig ist. Entweder ist es erforderlich und ausreichend, daß Gott ihn nach dem gegenwärtigen Zustand zum ewigen Leben bestimmt, und auf diese Weise wäre ein solcher des ewigen Lebens würdig, oder es ist so, daß ohne Ungerechtigkeit das ewige Leben nicht verliehen werden kann, und in dieser Weise ist niemand, welche Form er auch besitzen mag, des ewigen Lebens würdig; denn so wie Gott für eine bestimmte Zeit jemandem das ewige Leben nicht verleihen kann, auch wenn er eine solche Form besitzt, so könnte er es ihm *de potentia sua absoluta* auch für immer nicht verleihen<sup>13</sup>. Damit stoßen wir auf ein Argument, das uns in der Zeit nach Wilhelm von Ockham häufig begegnet und das man als zum Grundstock nominalistischer Beweisführung gehörend betrachten kann.

Das zweite Hauptargument Wilhelms von Ockham richtet sich gegen das Argument des Petrus Aureoli, daß das »esse oditum« sich zum göttlichen Willen so verhalte wie das »esse acceptum«, d. h. daß beides etwas in der Seele *formaliter* Vorhandenes voraussetzt das die Seele Gott hassens- oder liebenswert macht<sup>14</sup>. Wilhelm von Ockham sagt demgegenüber: Jemand kann von Gott gehaßt und verabscheut sein, ohne daß ihm eine *forma detestabilis* inhäriert; also kann in ähnlicher Weise jemand ohne jede *formaliter* inhärierende Form Gott lieb und genehm sein. Zur näheren Begründung des Untersatzes führt er aus: Wenn jemand tödlich sündigt, ist es möglich, daß nach Aufhören des Sündenaktes keine Form zurückbleibt, die vor der Sünde nicht vorhanden war; infolgedessen ist dann ein solcher nicht irgendeiner *formaliter* inhärierenden Form wegen von Gott gehaßt. Wenn man jedoch sagt, daß ein schlechter Habitus

quia tamen tunc caret illa forma, non est carus deo, contra: ille est carus deo, qui est acceptus deo tamquam dignus vita aeterna, sed talis est huiusmodi, ergo etc.« G und MU a. a. O.

<sup>13</sup> »Si dicatur, quod talis non est dignus vita aeterna, hoc non valet, quia quaero, quid requiritur ad hoc, quod aliquis sit dignus vita aeterna. Aut requiritur et sufficit, quod deus secundum statum praesentem disponat eum ad vitam aeternam et isto modo talis esset (Druck: est) dignus vita aeterna; aut sic, quod sine iniustitia (Druck und MU: iustitia; vom Zusammenhang her verdient die Lesart von G jedoch eindeutig den Vorzug) non potest non conferri vita aeterna, et isto modo nullus habens quamcumque formam est dignus vita aeterna, quia sicut deus potest ad tempus non conferre alicui vitam aeternam, quantumcumque habeat talem formam, sic de potentia sua (G und Druck: dei) absoluta posset pro semper sibi non conferre.« G und MU a. a. O.; der Anfang dieses Textes ist in MU durch ein Homoioteleuton verstümmelt.

<sup>14</sup> Vgl. S. 31.

zurückbleibt, dessentwegen der betreffende Mensch nach dem Sündenakt für Gott verabscheuenswert ist, so ist darauf zu erwidern: Ein solcher Habitus kann ohne die hinzukommende Caritas zerstört werden, aber immer, bevor die Caritas da ist, ist der betreffende von Gott gehaßt, also kann er ohne eine solche Form von Gott gehaßt sein. Die Assumptio ist klar; denn einer solchen Sünde ist nicht nur der Akt entgegengesetzt, der aus der Caritas, sondern auch der aus der Gerechtigkeit hervorgeht, die man *ex puris naturalibus* besitzen kann, wie es bei den Philosophen und einigen Heiden der Fall ist. Also erzeugt eine solche Gerechtigkeit *ex puris naturalibus* einen Habitus, der jenem aus der Sünde zurückgebliebenen Habitus entgegengesetzt ist, und infolgedessen wird der aus der Sünde zurückgebliebene Habitus durch das Hinzukommen jenes anderen Habitus zerstört; dennoch aber bleibt ein solcher Mensch, dem dann ja jede solche Form (nämlich die Caritas) fehlt, von Gott gehaßt<sup>15</sup>.

Es folgen noch etliche weitere Argumente: Gott könnte einen solchen (d. h. einen Sünden-) Habitus zerstören, ohne die Caritas einzugießen, und dennoch wäre der betreffende Mensch ohne eine solche Form (d. h. ohne die Caritas) gehaßt<sup>16</sup>. Ferner: Der in der Erbsünde Geborene besitzt keinerlei Form, welche notwendig verabscheuenswert für Gott ist, und dennoch ist jener verabscheuenswert für Gott; also kann jemand ohne eine solche Form verabscheuenswert für Gott sein. Der Obersatz ist klar; denn ich frage, so sagt Wilhelm von Ockham, von wem jene notwendig für Gott verabscheuenswerte Form verursacht würde. Daß sie nicht von Gott als

<sup>15</sup> »Secundo arguo sic iuxta argumenta sua, sicut esse detestatum vel esse oditum se habet ad voluntatem divinam, ita esse acceptum deo et carum se habet ad divinam voluntatem, sed aliquis potest esse oditus a deo et detestatus sine omni forma detestabili formaliter inhaerente; (ergo similiter potest aliquis esse carus et acceptus deo sine omni forma formaliter inhaerente.) Maior patet per istos, minorem proba: quia quando aliquis peccat mortaliter cessante actu peccati, possibile est nullam formam remanere, quae non praefuit ante peccatum; ergo tunc non est talis oditus a deo propter aliquam formam formaliter inhaerentem. Si dicatur, quod relinquitur habitus malus, propter quem est detestabilis deo post actum peccati, contra: talis habitus potest corrumpi sine caritate adveniente, sed semper ante caritatem est oditus a deo, ergo sine tali forma potest esse oditus a deo. Assumptum patet, quia tali peccato non tantum opponitur actus procedens ex caritate, sed etiam ex iustitia, quae potest haberi ex puris naturalibus (, qualem habuerunt philosophi et aliqui pagani, ergo talis iustitia ex puris naturalibus) generabit habitum contrarium illi habitui derelicto ex peccato et per consequens per adventum illius habitus corrumpitur prior et tamen talis carens tunc omni tali forma erit oditus a deo.« G 128va; MU 124ra. () fehlt in MU.

<sup>16</sup> »Praeterea: deus posset talem habitum corrumpere sine infusione caritatis, et tamen (so Druck; G und MU: tunc) esset oditus sine omni tali forma.« G und MU a. a. O.

Totalursache verursacht wird, ist offenkundig; aber auch von jenem Kind kann sie nicht verursacht sein, weil eine notwendig verabscheuenswerte Form von jemandem nur durch einen freiwilligen Akt verursacht wird; und sie kann auch nicht von irgendeinem andern verursacht sein, da keine notwendig verabscheuenswerte Form von einer rein naturhaften Ursache verursacht wird, aber jedes Geschöpf in einem Kind etwas nur naturhaft verursacht<sup>17</sup>. Aus dem folgenden Argument geht besonders deutlich hervor, daß es sich bei dem Sündenhabitus, von dem Wilhelm von Ockham hier spricht, um einen *habitus acquisitus* handelt, was zur Folge hat, daß auch die Caritas als mit jenem *habitus acquisitus* auf einer Ebene stehend behandelt wird. Die Schuld für diese bedenkliche Gleichsetzung trifft jedoch in erster Linie Petrus Aureoli, der sie in seinen Argumenten bereits vorgenommen hat. Das Argument Wilhelms von Ockham lautet: Der Habitus, der aus was immer für einer Todsünde zurückbleibt, besteht mit der eingegossenen Caritas. Wilhelm von Ockham bringt dann das bekannte Beispiel von dem Gewohnheitssünder, der sich bekehrt und getauft wird. Daß ein solcher dann die Caritas besitzt, ist klar; ebenso klar ist aber, daß er auch den aus der Häufigkeit der sündhaften Akte zurückgebliebenen Habitus besitzt. Er ist nämlich mehr zu solchen Akten geneigt, als wenn er solche Akte niemals ausgeführt hätte. Wenn also ein solcher Mensch notwendig verabscheuenswert für Gott und die Caritas notwendig für Gott genehm wäre, dann wäre ein solcher Mensch zugleich von Gott gehaßt und Gott lieb<sup>18</sup>. In der gleichen Richtung bewegt sich das nächste Argument: Jemand ist einem andern nicht nur wegen eines *formaliter* inhärierenden Freundschaftsaktes »acceptus«, sondern auch wegen eines vorübergehenden Aktes, selbst wenn

<sup>17</sup> »Praeterea: natus in peccato originali non habet aliquam formam necessario detestabilem deo et tamen iste est detestabilis deo; ergo aliquis sine tali forma potest esse (deo) detestabilis. Maior patet, quia quaero, a quo causaretur ista forma necessario deo detestabilis. Non a deo sicut a causa totali, manifestum est; nec ab isto parvulo, quia nulla (MU: illa) forma necessario detestabilis causabitur ab aliquo nisi mediante actu voluntario; nec ab aliquo alio, quia nulla forma necessario detestabilis causatur a causa mere naturali, sed nulla creatura causat aliquid in parvulo nisi naturaliter, ergo etc.« G 128va–b; MU 124ra.

<sup>18</sup> »Praeterea: habitus derelictus ex quocumque peccato mortali stat cum caritate infusa. Patet de aliquo habituato in malo et noviter converso et baptizato. Talis habet caritatem, manifestum est; et manifestum est, quod habet habitum derelictum ex frequentia malorum actuum, quia magis est inclinatus ad tales, quam si nunquam tales habuisset. Ergo si talis esset (necessario detestabilis deo et caritas est necessario accepta deo per te, ergo talis esset) simul oditus et carus deo.« G 128vb; MU a. a. O. () fehlt in MU an der bezeichneten Stelle und wird zum Teil am Ende des Textes angehängt, woraus jedoch ein reichlich durcheinander geratenes Satzgebilde entsteht.

nach diesem Akt nichts zurückbliebe. Bei uns verdient deshalb einer, der jemanden liebt und ihm Gutes tut, nicht nur Gegenliebe während der Dauer jenes Aktes, sondern auch wenn der Akt vorübergeht und nichts zurückbleibt und das ohne Hinzukommen eines Entgegengesetzten. Deshalb ist der Freund nicht nur gehalten, seinen Freund zu lieben, solange der Freund *actualiter* liebt und Gutes tut, weil ein solcher (dann beispielsweise) nur Freund für einen Monat sein würde, sondern auch nach einem solchen aktuellen Liebesakt, auch wenn kein *Habitus* zurückbliebe, müßte man sich immer noch der früheren Wohltaten erinnern. Gott über alles zu lieben, ist aber ein Gott wohlgefälliger Akt und besitzt seiner Natur nach mehr Grund für die Akzeptabilität als der *Habitus*: einmal, weil er mehr verdienstlich ist, und zum anderen, weil er mehr in der Gewalt des Willens und infolgedessen, da er gut ist, auch mehr lobenswert ist. Also auch, wenn kein *Habitus* zurückbleibt, könnte ein solcher Mensch nach dem Akt von Gott akzeptiert und wegen eines vorübergegangenen guten Aktes von Gott mit dem ewigen Leben belohnt werden<sup>19</sup>.

Es steht außer Frage, daß Wilhelm von Ockham der besonderen Bedeutung der *Caritas* nicht gerecht wird, wenn er sie hier in seiner Argumentation faktisch den aus häufigen Sündenakten herrührenden *habitus acquisiti* gegenüberstellt. Wenn wir gerecht sein wollen, müssen wir jedoch berücksichtigen, daß eine solche Gegenüberstellung in diesem Zusammenhang keineswegs neu<sup>20</sup> und daß sie bei Wilhelm von Ockham zumindest an dieser Stelle weitgehend durch die Argumentation des Petrus Aureoli bedingt ist, was wir vorhin schon betont haben<sup>21</sup>. Ein endgültiges Urteil über die Ansicht Wilhelms von Ockham zu dieser Frage können wir deshalb aus diesen Äußerungen noch nicht gewinnen. Unter den gleichen

<sup>19</sup> Praeterea: non tantum est aliquis acceptus alteri propter actum amicitiae formaliter inhaerentem, sed etiam propter actum transeuntem, etiam si (nihil) remaneret post actum. Unde in nobis diligens aliquem et bene faciens sibi non tantum meretur redamationem durante illo actu, sed etiam transeunte et nullo remanente et hoc sine adventu cuiuscumque contrarii. Unde non tantum tenetur amicus diligere amicum suum, dum diligit et bene facit actualiter, quia talis foret tantum amicus mense, sed (MU: et) etiam post talem actualem amorem, etiam si nullus habitus remaneret, adhuc deberet recordari beneficiorum praeteritorum. Sed diligere deum super omnia est actus acceptus deo (et) magis habet rationem acceptabilis ex natura sua quam habitus: tum quia est magis meritorius, tum quia est magis in potestate voluntatis et per consequens, cum sit bonus, etiam magis laudabilis. Ergo post actum, etiam si nullus habitus remaneret, posset talis acceptari a deo et propter actum bonum praeteritum posset remunerari a deo vita aeterna.« G 128vb; MU 124ra-b. () fehlt in MU.

<sup>20</sup> Vgl. S. 15 und 30f.

<sup>21</sup> S. 258.

Gesichtspunkten ist auch die *confirmatio rationis* zu betrachten, die Wilhelm von Ockham dem zuletzt genannten Argument noch folgen läßt: Ein jeder verdient die gnadenhafte Gegenliebe und die Akzeption mehr durch das, was in seiner Gewalt ist, als durch das, worüber er keine Gewalt hat; ein aus den reinen Naturkräften hervorgebrachter Akt befindet sich aber mehr in der Gewalt des Willens als jeder mögliche Habitus, also verdient er mehr die gnadenhafte Liebe Gottes und den Lohn. Durch das aber, was für einige Zeit ruht, verliert er nicht: also kann jener, der einen solchen Akt hervorgebracht hat, ohne *formaliter* inhärierende Form noch weiter des ewigen Lohnes würdig und infolgedessen »acceptus deo sein«<sup>22</sup>. Nach scotischer Denkweise müßte die Reihenfolge von Lohnwürdigkeit und Akzeptiertsein umgekehrt sein, da die *acceptatio divina* ja die *ratio meriti* ist und somit den betreffenden Menschen des Lohnes würdig macht. Wir wollen aus dieser Feststellung jedoch vorerst keine bestimmten Schlüsse ziehen.

Die zweite These, die Wilhelm von Ockham der Ansicht des Petrus Aureoli entgegenstellt, lautet: Welche rein übernatürliche, *formaliter* inhärierende Form auch immer man in der Seele annimmt, es steht auch dann noch in der absoluten Macht Gottes, jene Seele zu akzeptieren oder nicht zu akzeptieren. Und Wilhelm von Ockham fügt hinzu, daß er mit der Akzeption die *acceptatio* bzw. *praeparatio ad vitam aeternam* meint<sup>23</sup>. Auch für diese These führt Wilhelm von Ockham wieder mehrere Argumente an:

1. Kein Feind oder von jemandem Gehaßter wird zum Freund oder zum »acceptus« jenes durch etwas in ihm, das nicht in seiner Gewalt ist. Ein in der Todsünde lebender Mensch ist aber, auch wenn der sündhafte Akt ruht, Feind Gottes und von Gott gehaßt; was auch immer also in ihm geschehen mag, was nicht in seiner Gewalt liegt, er ist deswegen nicht notwendig »acceptus deo«<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> »Confirmo hanc rationem: quia unusquisque meretur magis redamationem gratuitam et acceptationem per illud, quod est in potestate sua, (quam per illud, quod non est in potestate sua,) sed actus ex puris naturalibus elicited est magis in potestate voluntatis quam quicumque habitus: ergo magis meretur dilectionem dei gratuitam et remunerationem. Sed per hoc, quod cessat, non perdit: ergo adhuc sine forma formaliter inhaerente potest ille, qui habuit talem actum, esse dignus remuneratione aeterna et per consequens esse acceptus deo.« G 128vb; MU 124rb. () fehlt in MU.

<sup>23</sup> »Secundo ostendo, quod quacumque forma mere supernaturali (MU: naturali) formaliter inhaerente posita in anima adhuc est in potentia dei absoluta acceptare illam animam vel non acceptare et loquor de acceptatione, qua aliquis acceptatur et praeparatur ad vitam aeternam.« G und MU a. a. O.

<sup>24</sup> Hoc probro sic: nullus inimicus et oditus ab aliquo necessario fit amicus et acceptus illi quocumque posito in illo, quod non est in potestate ipsius; sed aliquis existens in peccato mortali etiam cessante actu est inimicus et oditus a deo: (ergo quantum-

2. Obwohl nach einigen die Erlösung des Menschengeschlechtes durch ein bloßes Geschöpf hätte erfolgen können, ist sie dennoch nach allen durch Christus geschehen. *De potentia absoluta* wäre es aber möglich gewesen, daß Gott niemals Mensch wurde, welches Absolute auch immer in den heiligen Vätern vorhanden gewesen wäre; wie immer also Gott den alten Vätern jene übernatürliche Form gegeben hätte, es lag immer noch in seiner Macht, seinen Sohn Mensch werden zu lassen und infolgedessen das Menschengeschlecht zu erlösen und ihnen das ewige Leben zu verleihen<sup>25</sup>.

3. Wenn eine solche Form, die eine inhärierende Qualität ist, notwendig Gott wohlgefällig ist, dann entweder wegen ihrer natürlichen oder wegen der moralischen Gutheit. Wenn wegen der natürlichen Gutheit und Vollkommenheit, dann wäre das vernunftbegabte Geschöpf, das aus sich ohne jede derartige geschaffene Form besser und vollkommener an natürlicher Vollkommenheit ist, viel mehr Gott wohlgefällig. Wenn wegen der moralischen Vollkommenheit, dann ist dagegen zu sagen, daß es nur moralische Vollkommenheit gibt, sofern sie sich in der Gewalt irgendeines befindet. Wenn die Form also moralische Gutheit besitzt, dann nur, weil diese sich in der Gewalt irgendeines befindet; entweder in der Gewalt Gottes oder in der Gewalt eines vernunftbegabten Geschöpfes. Das erste scheidet aus, weil die Menschen- und die Engelnatur ebenso in der Gewalt Gottes sind wie jene Form. Und auch das zweite scheidet aus, weil jene Form, da sie von Gott allein stammt, nicht in der Gewalt irgendeines Geschöpfes liegt<sup>26</sup>. Auf den Ein-

cumque aliquid, quod non est in potestate ipsius, fiat in eo, non est propter hoc necessario acceptus deo).« G und MU a. a. O. ( ) fehlt in MU.

<sup>25</sup> »Praeterea: quamvis secundum aliquos redemptio generis humani potuisset fuisse facta per puram creaturam, tamen per Christum facta est secundum omnes; sed deus de potentia absoluta potuit fuisse nunquam incarnatus etiam quocumque absoluto existente in sanctis patribus: ergo quantumcumque deus dedisset antiquis patribus illam formam supernaturalem, adhuc (fuit in potestate dei incarnare filium suum et per consequens redimere) genus humanum et per consequens conferre eis vitam aeternam.« G und MU a. a. O. ( ) fehlt in MU.

<sup>26</sup> »Praeterea: si talis forma, quae est qualitas inhaerens, necessario sit accepta deo, aut hoc est propter bonitatem suam naturalem aut propter bonitatem moralem. Si propter bonitatem et perfectionem naturalem, ergo creatura rationalis, quae ex se sine omni tali forma creata est melior et perfectior perfectione naturali, multo magis erit accepta deo, quod tu negas. Si propter perfectionem moralem, contra: nunquam est perfectio moralis, nisi quia est in potestate alicuius; (ergo si forma habet bonitatem moralem, oportet, quod hoc sit, quia haec est in potestate alicuius:) aut ergo, quia in potestate dei, aut quia in potestate creaturae rationalis. Non propter primum, quia ita est in potestate dei natura [humana vel] angelica sicut illa forma. Nec propter secundum, quia illa forma, cum sit a solo deo, non est in potestate cuiuscumque creaturae.« G 128vb–129ra; MU a. a. O. [ ] fehlt im Druck; ( ) fehlt in G.

wand, daß sie sich *dispositive* in der Gewalt des Geschöpfes befindet, weil das Geschöpf sich für jene Form disponieren kann, erwidert Wilhelm von Ockham, daß jene Form jemandem ohne jede freiwillige Disposition gegeben werden kann, wie es bei den kleinen Kindern der Fall ist. Auf Grund einer solchen Disposition besitzt also das Geschöpf keine moralische Gutheit, und infolgedessen ist es dann auch nur auf Grund der natürlichen Gutheit Gott wohlgefällig, entweder weil sie in der Macht Gottes liegt, oder weil Gott bedingt akzeptiert, so wie es ihm gefällt; und so könnte er, wenn es ihm gefiele, die Engel- oder die Menschennatur selbst akzeptieren<sup>27</sup>.

4. Der Akt, Gott über alles zu lieben, verbunden mit den *circumstantiae*, das zu wollen, was immer Gott gefiele, selbst den Tod und jede Gefahr und jeden Schaden auf sich zu nehmen, bewirkte mehr auf Grund seiner eigenen Natur, daß jemand, der einen solchen Akt ganz aus freien Stücken hervorbringt, von Gott akzeptiert wird, als durch irgendeine Form, die nicht in der Gewalt dessen ist, der sie hat, der sie vielmehr nur empfängt. Aber selbst wenn ein solcher Akt im Willen besteht, braucht Gott jenen Akt nicht als des ewigen Lebens würdig zu akzeptieren. Also braucht Gott auch einen Menschen nicht zu akzeptieren, in dem sich eine rein übernatürliche Form befindet, die nicht in seiner Gewalt ist. Zur näheren Begründung des Obersatzes läßt sich sagen: erstens, daß ein solcher Akt lobenswerter ist; zweitens, daß er mehr den Charakter der Tugend hat, die ein Akt ist; drittens, daß er mehr der Sünde widerstreitet, da er ihr direkt entgegengesetzt ist. Der Untersatz ist klar, weil sonst folgte, daß jemand aus den reinen Naturkräften das ewige Leben verdienen könnte, da er einen solchen Akt aus den reinen Naturkräften hervorbringen kann<sup>28</sup>. Auch in diesem Argument tritt

<sup>27</sup> »Si dicatur, quod est in potestate creaturae dispositive, quia creatura potest se disponere ad illam formam, contra: illa forma potest dari alicui sine omni voluntaria dispositione ipsius. Patet in parvulis. Ergo tunc nullam bonitatem moralem habet propter talem dispositionem et per consequens tunc non est accepta deo nisi propter bonitatem naturalem, vel quia est in potestate dei, vel quia deus contingenter acceptat, sicut placet sibi, et ita, si placeret sibi, posset ipsam naturam angelicam vel humanam acceptare.« G 129ra; MU a. a. O.

<sup>28</sup> »Praeterea: actus diligendi deum super omnia cum circumstantiis, quod vellet, quidquid placeret deo, etiam subire mortem et omne periculum et damnum, magis ex natura sua habet, quod faciat aliquem libere et sponte elicentem talem actum, esse acceptum deo quam quacumque forma, quae non est in potestate habentis, sed tantum recipit eam; sed stante tali actu in voluntate potest deus non acceptare illum (actum) dignum vita aeterna. Ergo posita quacumque forma mere (super)naturali, quae non est in potestate habentis, potest non acceptare habentem. Maior videtur manifesta: tum quia talis actus magis habet rationem laudabilis, tum quia magis habet rationem virtutis, quae est actus, tum quia magis repugnat peccato, cum sibi

besonders deutlich zutage, daß Wilhelm von Ockham die Caritas einfachhin als Habitus behandelt, ohne ihre Sonderstellung als übernatürlicher Liebeshabitus zu berücksichtigen. Hierzu ist jedoch vorerst das gleiche zu sagen wie zu den Argumenten für seine erste These gegen Petrus Aureoli<sup>29</sup>.

Die beiden Thesen, in denen nun Wilhelm von Ockham seine eigene Ansicht zusammenfaßt, besagen sachlich nichts anderes als die beiden, die er der Ansicht des Petrus Aureoli entgegengesetzt hat: 1. Jemand kann von Gott akzeptiert werden und Gott lieb sein, ohne daß ihm irgendeine übernatürliche Form inhäriert. 2. Auch wenn irgendeine übernatürliche Form in der Seele vorhanden ist, kann es sein, daß sie nicht von Gott akzeptiert wird<sup>30</sup>. Wilhelm von Ockham hat zwar in die Formulierung seiner Thesen das »de potentia dei absoluta« nicht ausdrücklich aufgenommen, aus der folgenden Beweisführung geht jedoch klar hervor, daß es sich um Aussagen *de potentia dei absoluta* handelt. Nach einer kurzen Erklärung, was er unter dem »acceptus et carus deo esse« versteht, wobei er sich in dem angeführten Beispiel übrigens auf den Bereich der *potentia dei ordinata* bezieht<sup>31</sup>, bringt er für seine erste These zwei Argumente:

1. Wer immer ohne eine solche übernatürliche inhärierende Form einen verdienstlichen Akt hervorbringen kann, der kann auch ohne eine solche übernatürliche inhärierende Form »acceptus deo« sein. *De potentia dei absoluta* kann aber jemand ohne eine solche Form einen verdienstlichen Akt hervorbringen, folglich. . . Zum Beweis des Untersatzes sagt Wilhelm von Ockham, daß jemand mehrere Akte hervorbringen kann, von denen keiner seiner Natur nach des ewigen Lebens würdig ist. Wenn jeder von ihnen einfachhin gut ist und keine *circumstantia mala* aufweist, so kann aus dem Grunde, aus

directe contrarietur. Minor videtur manifesta, quia aliter sequeretur, quod aliquis ex puris naturalibus posset mereri vitam aeternam, quia talem actum potest quis habere ex puris naturalibus.« G 129ra; MU 124rb-va. () fehlt in MU.

<sup>29</sup> S. 259.

<sup>30</sup> »Ideo dico aliter ad quaestionem et primo ostendo, quod aliquis potest esse deo acceptus et carus sine omni forma supernaturali inhaerente. Secundo, quod quacumque forma posita supernaturali in anima potest ipsa esse non accepta deo.« G 129ra; MU 124va.

<sup>31</sup> »Verumtamen primo expone, quod intelligo per esse acceptum et carum deo et dico, quod ille est acceptus et carus deo quo existente in tali statu, nisi (G: cui nisi) per peccatum delinquat, deus disponit ipsum ad vitam aeternam; (sicut est de parvulo baptizato, quia tunc est in tali statu animae, quod, nisi postea peccet mortaliter, deus dabit sibi vitam aeternam;) non sic est de eo ante baptismum, quia sive peccet postea sive non, nisi baptizetur aliquo baptismo, non habebit vitam aeternam.« G und MU a. a. O. () fehlt in MU.

dem der eine von ihnen für das ewige Leben verdienstlich sein kann, *de potentia dei absoluta* es auch der andere sein. Der Akt, dem eine solche übernatürliche Form inhäriert, und der Akt, Gott über alles zu lieben, verhalten sich so, daß keiner von ihnen seiner Natur nach für das ewige Leben verdienstlich ist. Weil aber Gott bedingt akzeptiert, kann aus dem Grunde, aus dem der eine Akt verdienstlich für das ewige Leben sein kann, *de potentia dei absoluta* auch der andere für das ewige Leben verdienstlich sein<sup>32</sup>. Dieses Argument Wilhelms von Ockham liegt, wie es dasteht, durchaus in der Linie der scotischen Lehre: weder der *actus caritate formatus* noch der natürlich gute Akt nötigen Gott ihrer Natur nach zur Akzeption, also kann *de potentia dei absoluta* der eine wie der andere mit dem ewigen Leben belohnt, also im eigentlichen Sinne akzeptiert werden.

2. Wann immer irgendwelche Akte *eiusdem rationis* sind und keiner von ihnen eine *circumstantia mala* aufweist, dann kann Gott, wenn er den einen von ihnen als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren kann, auch den anderen in derselben Weise akzeptieren. Der nach Empfang der Caritas hervorgebrachte Akt und der vor dem Empfang der Caritas hervorgebrachte Akt sind aber *eiusdem rationis*, und jenen nach Empfang der Caritas hervorgebrachten Akt kann Gott als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren, also kann er *de potentia absoluta* auch den anderen in derselben Weise akzeptieren<sup>33</sup>. Bei der Ansicht, die Wilhelm von Ockham in diesem Argument vorträgt, handelt es sich auch im Grunde nicht um eine völlig neue These. Auch Duns Scotus hatte eine *differentia specifica per se* zwischen einem rein natürlichen und einem von der Caritas

<sup>32</sup> »Isto supposito probo primam conclusionem: quia quicumque potest habere actum meritorium sine tali forma supernaturali inhaerente (potest esse acceptus deo sine tali forma supernaturali inhaerente). Sed aliquis de potentia dei absoluta potest habere actum meritorium sine tali forma, igitur etc. Maior est manifesta, minorem probo: quia quodcumque sunt plures actus in potestate alicuius, quorum neuter ex natura sua est dignus vita aeterna, si uterque est simpliciter bonus et nullam habens circumstantiam malam, qua ratione potest unus illorum esse meritorium vitae aeternae et reliquis de potentia dei absoluta, sed actus cum tali forma supernaturali et actus diligendi deum super omnia sic se habent, quod neuter illorum est ex natura sua meritorium vitae aeternae; sed quia deus contingenter acceptat, ergo qua ratione potest unus illorum esse meritorium vitae aeternae et (alter de potentia dei absoluta potest esse meritorium vitae aeternae).« G 129ra–b; MU 124va. Der erste eingeklammerte Text fehlt in MU, für den zweiten, am Schluß, hat MU: reliquus.

<sup>33</sup> »Praeterea: quodcumque sunt aliqui actus eiusdem rationis, quorum nullus habet aliquam circumstantiam malam, si deus potest acceptare unum illorum tamquam meritorium vitae aeternae (et reliquum. Sed actus elicited post caritatem infusam et ante sunt eiusdem rationis, et illum elicited post caritatem infusam potest deus acceptare tamquam meritorium vitae aeternae), ergo de potentia dei absoluta potest alium sic acceptare.« G 129rb; MU 124va. () fehlt in MU.

geformten Akt abgelehnt und nur eine *differentia specifica per accidens* gelten lassen und seinen Standpunkt auch zu begründen gewußt<sup>34</sup>. Diese Auffassung scheint sich Wilhelm von Ockham in der ihm eigenen Weise zu eigen gemacht zu haben, d. h. er hat sie ohne Umschweife mit einer gewissen Schroffheit formuliert und damit faktisch aber die Problematik nicht mehr deutlich werden lassen, der Duns Scotus bei seinem Bemühen um die Lösung der Frage sehr wohl Rechnung getragen und auch Ausdruck gegeben hat. Trotz allem erscheint aber die Ansicht, wie sie Wilhelm von Ockham hier vertritt, doch um einiges milder und gemäßigter als etwa die des Johannes de Bassolis<sup>35</sup>. Auch Petrus de Palude hatte einen spezifischen Unterschied zwischen einem *actus caritate formatus* und einem *actus non caritate formatus* abgelehnt<sup>36</sup>.

Für seine zweite These bringt Wilhelm von Ockham vier Argumente:

1. Wann immer irgendeine *qualitas* oder *forma absoluta* eine bestimmte Zeit hindurch in irgendeinem Subjekt ohne eine andere *res absoluta* besteht, kann sie auf Grund der absoluten göttlichen Macht für immer ohne diese andere *res absoluta* bestehen. Eine Zeitlang besteht aber die betreffende Form ohne den beseligenden Akt, also könnte Gott *de potentia absoluta* diese Form für immer ohne den beseligenden Akt erhalten. Was Gott aber tun kann, das kann er auch beabsichtigen und anordnen; also kann Gott anordnen, daß jener eine solche Form und dennoch niemals das ewige Leben habe, was wiederum zur Folge hätte, daß ein solcher nicht »*carus et acceptus deo*« wäre, wenn wir unter der Akzeption die *acceptatio ad vitam aeternam* verstehen<sup>37</sup>.

2. Welche Form auch immer in der Seele vorhanden ist, Gott kann die Seele vernichten wollen, bevor er ihr das ewige Leben gibt,

<sup>34</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 112–117 und 123f.

<sup>35</sup> S. 159f. und 162.

<sup>36</sup> S. 138.

<sup>37</sup> »Secundam conclusionem probō: quia quādoquē aliqua qualitas (MU: forma) absoluta stat per tempus in aliquo subiecto cum carentia (G: per carentiam) alterius (rei) absolutae, potest per divinam potentiam absolutam stare in perpetuum cum carentia eiusdem. Sed per tempus stat ipsa forma cum carentia (eiusdem) actus beatifici; ergo de potentia dei absoluta posset deus in perpetuum conservare istam formam sine actu beatifico. Sed quidquid potest deus facere, (potest) disponere et ordinare; ergo potest deus ordinare, quod ille habeat talem formam et tamen, quod nunquam habeat vitam aeternam, et per consequens talis non esset carus et acceptus deo acceptance tali, de qua loquimur, qua aliquis acceptatur tamquam habiturus vitam aeternam, nisi ipsemet impediatur.« G 129rb; MU 124va. () fehlt in MU. Zum Argument vgl. S. 256.

und er kann sie niemals wiedererschaffen wollen; also besteht die Möglichkeit, daß er eine solche Seele nicht akzeptiert. Die Assumptio ist klar; denn was Gott nicht notwendig erschafft, kann er ebenso vernichten, wann immer es ihm gefällt. Diese Seele hat aber Gott nicht notwendig erschaffen, also kann er sie vernichten<sup>38</sup>. Wie das vorausgehende so ist auch dieses Argument eines, dem wir in dieser Zeit häufig begegnen. Das Argument von der *annihilatio* fanden wir aber bereits bei Petrus de Palude<sup>39</sup> und in etwa auch bei Johannes de Bassolis, der den Grundgedanken dieses Arguments offenbar gängige Meinung betrachtet hat, wenn er das Gegenteil als »contra doctores« bezeichnet<sup>40</sup>.

3. Bezog sich das vorige Argument auf die Vernichtbarkeit der Seele, so bezieht sich das nun folgende auf die Vernichtbarkeit der Caritas: Nachdem diese Gnade in der Seele geschaffen ist, kann Gott sie entweder vernichten oder nicht. Wenn ja, dann kann er wollen, daß diese Seele niemals die Glorie besitzt; also braucht Gott, auch wenn jene Form in der Seele vorhanden ist, jene Seele nicht zu akzeptieren, weil beides zugleich gegeben sein kann: daß eine solche Form in der Seele vorhanden ist, und daß Gott trotzdem diese Form vernichten will. Wenn Gott eine solche geschaffene Form nicht vernichten kann, erhält er sie also notwendig und handelte infolgedessen nach außen notwendig<sup>41</sup>.

4. Wie die ewige Strafe sich zur Sünde verhält, so verhält sich das ewige Leben zur Caritas. Welche Sünde immer aber begangen wurde, Gott kann die ewige Strafe erlassen. Folglich kann Gott, welche Caritas, die eine *res absoluta* ist, auch immer gegeben sein mag, *de potentia absoluta* dem sie besitzenden Menschen niemals das

<sup>38</sup> »Praeterea: quacumque forma posita in anima potest deus velle animam annihilare, antequam det sibi vitam aeternam, et velle nunquam eam recreare; ergo potest talem animam non acceptare. Assumptio patet, quia quidquid deus contingenter (creat), potest (contingenter) annihilare illud, quandocumque placet sibi; sed istam animam contingenter creavit, ergo ipsam potest annihilare.« G und MU a. a. O. () fehlt in MU.

<sup>39</sup> Vgl. S. 136.

<sup>40</sup> »... et sic non posset (scil. deus) de potentia absoluta ... habentem caritatem non acceptare nec eam destruere, quod est falsum et contra doctores.« Johannes de Bassolis, I Sent., dist. 17, q. 1; fol. 111vb.

<sup>41</sup> »Praeterea: creata ista gratia in anima aut potest deus eam annihilare aut non. Si sic, potest velle istam animam nunquam habere gloriam; igitur stante illa forma in anima potest deus illam animam non acceptare, quia ista stant simul: quod talis forma sit in anima et tamen, quod deus vult istam formam (annihilare). Si deus non potest talem formam creatam annihilare, ergo eam necessario conservat et per consequens deus (MU: aliquid) necessario ageret extra se.« G 129rb; MU 124va-). () fehlt in MU.

ewige Leben verleihen wollen, und infolgedessen wäre ein solcher nicht »acceptus deo«<sup>42</sup>.

Im Anschluß an diese Argumente für seine zweite These faßt Wilhelm von Ockham seine Ansicht noch einmal zusammen: daß *de potentia dei absoluta* keine übernatürliche Form zur Akzeption in der Seele erforderlich ist und daß Gott *de potentia sua absoluta* eine Seele, welche die Caritas besitzt, auch nicht zu akzeptieren braucht. Ihm geht es dabei darum, herauszustellen, daß Gott frei, barmherzig und aus Gnade die Seligkeit verleiht. Ausdrücklich lehnt er jede absolute Nötigung Gottes durch irgendetwas ab, wobei er selbstverständlich irgendetwas Außergöttliches, d. h. in unserem Falle insbesondere die geschaffene Caritas meint. Das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« steht deutlich im Hintergrund seiner Ausführungen. Daß der die Caritas Besizende *de potentia dei ordinata* das ewige Leben verdienen kann, geht auf die freie und barmherzige Anordnung Gottes zurück. Im übrigen weiß sich Wilhelm von Ockham weiter vom Pelagianismus entfernt als seine Gegner, die eine Ansicht wie etwa Petrus Aureoli vertreten. Auch dieser Gedanke ist nicht neu; besonders betont fanden wir ihn bei Petrus de Palude<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> »Praeterea: sicut poena aeterna ad peccatum ita vita aeterna ad caritatem. Sed posito quocumque peccato potest deus remittere poenam aeternam; ergo posita quacumque caritate, quae sit res absoluta, potest deus de potentia sua absoluta velle sibi nunquam dare vitam aeternam et per consequens non erit (MU: est) talis acceptus deo.« G und MU a. a. O.

<sup>43</sup> Vgl. S. 133. Der abschließende Text des Wilhelm von Ockham lautet: »Ideo dico, quod ac hoc, quod anima sit grata et accepta deo de potentia dei absoluta nulla forma supernaturalis requiritur in anima et quacumque posita in anima potest deus de potentia sua absoluta illam non acceptare, ut sic semper contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua beatificet quemcumque, ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscumque donis collatis a deo, nisi quia deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuiquam vitam aeternam. Et sic ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii. Ipse enim Pelagius posuit, quod, si aliquis habeat actum bonum, deus necessitatur ad conferendum sibi vitam aeternam et non mere ex gratia sua, ita quod necessario foret iniustus, si sibi non retribuere vitam aeternam. Opinio autem praedicta, quamvis non ponat [aliquem] actum elicitem ex puris naturalibus (sic) necessitare deum, ponit tamen aliquam supernaturalem formam creatam a deo necessitare deum, quia habet ponere, quod includit contradictionem, quod talis forma sit in anima et quod deus nunquam dabit sibi vitam aeternam. Ego autem pono, quod nulla forma, nec naturalis nec supernaturalis, potest deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quaecumque praevia beatitudini sit in anima et tamen, quod deus nunquam velit sibi conferre vitam aeternam, immo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuique dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a deo ordinatas. Et sic loquuntur omnes

Mit den Erwiderungen Wilhelms von Ockham auf die Argumente für die Thesen des Petrus Aureoli brauchen wir uns nicht im einzelnen zu beschäftigen, weil faktisch doch immer wieder die gleichen Gedanken wiederkehren. Wir begnügen uns damit, nur hervorzuheben, was uns wichtig erscheint. So sagt Wilhelm von Ockham zum Argument des Petrus Aureoli vom *transitus a contradictorio in contradictorium* unter anderem, daß dieser Übergang durch bloße Veränderung in irgendeinem anderen vor sich gehen kann, weil Gott *de potentia absoluta* festsetzen kann, daß auf die Gebete irgendeines Heiligen hin irgendein Kind oder Erwachsener aus einem Nichtakzeptierten zu einem Akzeptierten wird, weil Gott anordnen kann, daß, wenn jemand für einen anderen betet, er diesem anderen das ewige Leben geben wolle. Ja, so fügt er hinzu, die Veränderung könnte auch durch bloßes Verstreichen der Zeit geschehen<sup>44</sup>. Das Argument von der *mutatio in altero* begegnet uns auch bei verschiedenen Theologen nach Wilhelm von Ockham; soweit wir es feststellen konnten, geht es auf diesen zurück. Ohne eine ausführliche Stellungnahme zu den Ansichten Wilhelms von Ockham vorwegzunehmen, möchten wir jedoch schon hier darauf hinweisen, daß in diesem Argument eine sehr starke Veräußerlichung im Denken über die Rechtfertigung deutlich wird. Hier ist einem göttlichen Verhalten das Wort geredet, das nicht als unmittelbare Entsprechung zu dem Verhalten des auf Grund der *mutatio in altero* Akzeptierten bezeichnet werden kann. Die Ansicht des Wilhelm von Ockham weist sich hier nicht so sehr als Pelagianismus, sondern eher als dessen überspitztes Gegenteil aus: hatte der Pelagianismus das menschliche Tun und Verhalten überbewertet, so wird es von Wilhelm von Ockham nahezu völlig unberücksichtigt gelassen.

In der Erwiderung auf das dritte Argument des Petrus Aureoli kommt erneut der strenge Akzeptationsbegriff Wilhelms von Ockham zum Ausdruck: Wenn auch Gott einen, der ihn liebt, notwendig wiederliebt, so folgt daraus doch nicht, daß er ihn so liebt, daß

sancti in ista materia, et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, quae ponit deum sic non (dieses »non« fehlt in MU, es gehört aber dem Sinne nach in den Text) posse necessitari et non gratuitam et liberalem dei acceptance[m] esse necessariam cuique.« G 129rb–va; MU 124vb.

<sup>44</sup> »... posset fieri (scil. transitus de contradictorio in contradictorium) per solam mutationem in aliquo altero, quia posset deus de potentia absoluta statuere, quod ad preces alicuius sancti aliquis parvulus vel adultus fiat de non accepto acceptus, quia posset ordinare, quod, si aliquis oraret pro eo, vellet sibi dare vitam aeternam; posset etiam fieri per solam transitionem temporis.« G 130ra; MU 125rb.

er ihm das ewige Leben gibt<sup>45</sup>. Damit setzt Wilhelm von Ockham ähnlich wie etwa Franciscus de Mayronis in seiner Kritik an Petrus Aureoli bei einem wichtigen Punkte an<sup>46</sup>. In den weiteren Ausführungen zu diesem Argument finden wir wieder jene dem übernatürlichen Liebeshabitus nicht gerecht werdende Gleichstellung des *habitus caritatis infusae* mit den *habitus acquisiti*, da einer *dilectio actualis* auch der auf der Caritas mitberuhenden *dilectio habitualis* gegenüber der Vorzug gegeben wird<sup>47</sup>. Im Hinblick auf den zu weiten Akzeptationsbegriff kritisiert Wilhelm von Ockham Petrus Aureoli auch in seiner Erwiderung auf dessen nächstes Argument, in dem es Petrus Aureoli darum geht, die naturhafte Notwendigkeit der Akzeptation eines die Caritas besitzenden Menschen damit zu begründen, daß Gott, wie er die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden notwendig liebt, mit Notwendigkeit auch an der Caritas Wohlgefallen haben muß<sup>48</sup>. Wilhelm von Ockham sagt demgegenüber, daß aus der Liebe, mit der Gott die Caritas liebt, nicht jene *acceptatio specialis*, d. h. die *acceptatio ad vitam aeternam* dessen folge, der die Caritas besitzt<sup>49</sup>. Das ist ein Argument, das durchaus in der Linie des scotischen Axioms »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« liegt<sup>50</sup>. Unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* werden im Anschluß daran auch die Argumente des Petrus Aureoli für seine zweite These zerpfückt<sup>51</sup>.

Von Bedeutung für die Begriffe »caritas« und »carus« bei Wilhelm von Ockham ist seine Antwort auf das erste *argumentum principale*. Dieses Argument hatte die Notwendigkeit der Caritas abgelehnt und diese Ablehnung damit begründet, daß die Caritas dazu dienen soll, jemanden »deus carus« zu machen, daß jedoch jemand ohne eine solche Qualität »deus carus« sein kann, weil das »carum« eine Beziehung ausdrückt, die Caritas aber weder Fundament noch Terminus dieser Beziehung ist<sup>52</sup>. Wilhelm von Ockham sagt dazu, sofern man unter »caritas« eine absolute, *formaliter* inhä-

<sup>45</sup> »... dato ... quod deus necessario redamaret diligentem se, ex hoc non sequitur, quod sic diligit, ut det sibi vitam aeternam.« G 130rb; MU 125va.

<sup>46</sup> Vgl. S. 33 und 171.

<sup>47</sup> »... quia, si amor et dilectio habitualis meretur redamationem, aequae vel magis dilectio actualis meretur redamationem.« G 130rb; MU 125vb. Vgl. S. 228f.

<sup>48</sup> Vgl. S. 32f.

<sup>49</sup> »... ex dilectione, qua deus diligit caritatem, non sequitur acceptatio illa specialis ipsius habentis caritatem.« G und MU a. a. O.

<sup>50</sup> In der Erwiderung auf das folgende Argument des Petrus Aureoli kommt der gleiche Gedanke nochmals zum Ausdruck.

<sup>51</sup> G 130va; MU 125vb.

<sup>52</sup> »... quia caritas non ponitur, nisi ut aliquis ea sit deus carus; sed sine tali qualitate aliquis potest esse deus carus, quia carum importat respectum, quia, si sit carus, est

rierende Caritas und unter »carus« jeden versteht, für den das ewige Leben bereitgehalten wird, kann *de potentia dei absoluta* jemand ohne Caritas »deo carus« sein, weshalb »caritas« einen doppelten Sinn haben kann: einmal bezeichnet »caritas« streng genommen jenen absoluten eingegossenen Habitus und ist dann kein *nomen connotativum*; zum anderen kann »caritas« als das Abstraktum im Hinblick auf jenes Konkrete »carum« verstanden werden, wobei es jemanden mitbezeichnet, dem jener »carus« ist. Ohne die Caritas im ersten Sinne kann *de potentia dei absoluta* jemand »carus« sein, nicht jedoch ohne die Caritas im zweiten Sinne<sup>53</sup>.

Die zweite Quaestio:

»Utrum aliquis actus voluntatis possit esse meritorius sine caritate formaliter animam informante«<sup>54</sup>.

Wilhelm von Ockham nennt zunächst eine Lehrmeinung, nach der kein verdienstlicher Akt ohne die *formaliter* formende Caritas möglich ist<sup>55</sup>. Es folgen drei Argumente für diese Ansicht, die Wilhelm von Ockham schließlich dahin zusammenfaßt, daß es einen Widerspruch in sich schließt, daß ein Liebesakt ohne einen solchen geschaffenen Habitus verdienstlich sei, wie es einen Widerspruch in sich schließt, daß irgendeine Bewegung jemandem naturhaft sei und dennoch nicht von einem inneren Prinzip herkomme<sup>56</sup>. Wilhelm von Ockham hält diese Ansicht aus verschiedenen Gründen einfachhin für falsch. Der Standpunkt, den er selbst hier bezüglich der *acceptatio actus* vertritt, entspricht naturgemäß dem, den er in der vorigen Quaestio im Hinblick auf die *acceptatio personae* vertreten hat. So sagt er, daß Gott eine aus den reinen Naturkräften hervorgebrachte gute Bewegung des Willens aus seiner Gnade akzeptieren

alicui carus, sed talis qualitas nec est fundamentum nec est terminus illius respectus: ergo sine tali qualitate potest quis esse deo carus.« G 128ra; MU 123rb.

<sup>53</sup> »Ad argumentum principale (G: ad primum principale) dico: quod accipiendo caritatem pro aliqua caritate absoluta formaliter inhaerente et carum pro omni illo, cui praeparatur vita aeterna, sic de potentia dei absoluta potest aliquis esse carus deo sine caritate. Unde caritas dupliciter accipitur: uno modo pro quodam habitu absoluto infuso et sic non est nomen connotativum; aliter accipitur caritas, ut est abstractum respectu istius concreti carum connotando aliquem, cui ille est carus. Sine caritate primo modo potest aliquis de potentia dei absoluta esse carus, non sine caritate secundo modo dicta.« G 130va; MU 125vb.

<sup>54</sup> G 130va; MU 125vb.

<sup>55</sup> »Ad quaestionem dicitur, quod sic non possit esse actus meritorius sine caritate formaliter informante.« G 130va; MU 126ra.

<sup>56</sup> »Ista opinio, sicut patet ipsam inspicienti, ponit, quod includit contradictionem actum caritatis esse meritorium sine tali habitu creato, sicut includit contradictionem aliquem motum esse alicui naturalem et tamen non esse a principio intrinseco; et hoc intelligit de omni actu meritorio.« G und MU a. a. O.

kann und daß infolgedessen ein solcher Akt auf Grund der gnadenhaften göttlichen Akzeptation verdienstlich sei, weshalb ein solcher Habitus nicht notwendig erforderlich ist, damit ein solcher Akt verdienstlich sei<sup>57</sup>. Dieses Argument Wilhelms von Ockham bewegt sich ganz in scotischen Bahnen. Der Gedanke, daß die eigentliche *ratio meriti* in der *acceptatio divina* liegt, ist hier sogar sehr deutlich ausgesprochen. Das zweite Argument, das Wilhelm von Ockham für seine Ablehnung der zu Beginn genannten Auffassung anführt, dürfte für seine Verwendung des Begriffes »gratia« nicht ohne Bedeutung sein: Alles, was aus sich zu einem mißverdienstlichen Akt hinreichend fähig ist, ist *de potentia absoluta* aus sich auch zu einem verdienstlichen Akt fähig; denn, da der mißverdienstliche und der verdienstliche Akt diametral entgegengesetzt sind, widerstreitet der verdienstliche Akt der in ihren bloßen natürlichen Kräften konstituierten Natur nicht mehr als der mißverdienstliche Akt. Der Wille ist aber aus sich zum mißverdienstlichen Akt fähig, folglich schließt es keinen Widerspruch in sich, daß der Wille aus den reinen Naturkräften zu einem verdienstlichen Akt gelangt. Jener Akt wäre jedoch nicht aus den reinen Naturkräften verdienstlich, sondern allein aus der Gnade Gottes, und zwar nicht aus der Gnade Gottes, die den Willen *formaliter* formt, sondern die jenen aus den bloßen Naturkräften hervorgebrachten Akt gnadenhaft akzeptiert<sup>58</sup>. Abgesehen davon, daß hier erneut der Gedanke an die *ratio meriti* im scotischen Sinne<sup>59</sup> zum Ausdruck gebracht ist, spricht der Schluß des Argumentes eindeutig dafür, daß bei Wilhelm von Ockham ein doppeltes Verständnis von »gratia« vorliegt. *Gratia* kann einmal jene *qualitas* bzw. *forma formaliter informans* sein, von der schon die ganze Zeit immer wieder die Rede ist; ferner kann damit das Gnädigsein oder die Huld des akzeptierenden Gottes gemeint sein. Wichtig ist, daß Wilhelm von Ockham »Gnade« in

<sup>57</sup> »Istud reputo simpliciter falsum, quia bonum (motum) voluntatis ex puris naturalibus elicium potest deus acceptare de gratia sua et per consequens talis actus ex gratuita dei acceptance erit meritorius; (ergo ad hoc, quod talis actus sit meritorius), non necessario requiritur talis habitus.« G und MU a. a. O.

<sup>58</sup> »Praeterea: Omne illud, quod potest ex se sufficienter in actum demeritorium, potest de potentia dei absoluta in actum meritorium ex se; quia, cum actus demeritorius et meritorius sint contrarii, non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam, quam sit actus demeritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam. Sed voluntas potest ex se in actum demeritorium, ergo non includit contradictionem voluntatem ex puris naturalibus ferri in actum meritorium, non tamen erit ille actus meritorius ex puris naturalibus, sed ex sola gratia dei non formaliter voluntatem informantem, sed illum actum ex puris naturalibus elicium gratuite (G: gratuite) acceptante.« G und MU a. a. O.

<sup>59</sup> Vgl. dazu Dettloff, *Acceptatio*, 115 u. a.

jenen beiden Bedeutungen kennt und man also nicht ohne weiteres sagen kann, daß Wilhelm von Ockham Gnade »bloß als Wohlgefallen oder Huld Gottes versteht«<sup>60</sup>. In einer anderen Bedeutung als in den beiden vorausgehenden Argumenten begegnet uns der Begriff *ratio meriti* im nun folgenden, in dem Wilhelm von Ockham die Bedeutung der Freiwilligkeit für die Verdienstlichkeit eines Aktes besonders unterstreicht: Etwas ist nur verdienstlich, weil es freiwillig ist, d. h. weil es frei hervorgebracht oder getan ist; denn nur das ist verdienstlich, was in uns, d. h. was in unserer Gewalt liegt. Also liegt die *ratio meriti* vornehmlich beim Willen, weil jener frei hervorbringt. Damit ein Akt also verdienstlich sei, ist kein Habitus erforderlich, der ja bekanntlich eine naturhafte Ursache ist<sup>61</sup>. Was man als Allgemeingut der Theologen zu bezeichnen hat, daß die Freiwilligkeit Voraussetzung des verdienstlichen Handelns ist, wird also hier von Wilhelm von Ockham, seiner ganzen Denkweise entsprechend, besonders betont<sup>62</sup>. »Ratio meriti« hat in dem eben angeführten Text offensichtlich nicht jenen strengen Sinn wie in den beiden vorausgehenden Argumenten, sondern bedeutet einfachhin Voraussetzung bzw. Vorbedingung für die Verdienstlichkeit, Voraussetzung und Vorbedingung in einem weiteren Sinne gemeint. Nicht übersehen dürfen wir in dem letzten Text das »principaliter«, d. h. daß die *ratio meriti* »principaliter« beim Willen liegt. Aus dem »principaliter« ergibt sich nämlich, daß der verdienstliche Akt außer der Freiwilligkeit auch noch andere Qualitäten aufweisen, auch noch andere Bedingungen erfüllen muß, wenn auch der Freiwilligkeit eine besondere Bedeutung zukommt. Von solchen anderen und zwar positiven Eigenschaften hat Wilhelm von Ockham in den Texten, die wir bisher kennen gelernt haben, auch schon mehrmals gesprochen<sup>63</sup>. Wie man die Betonung der Freiwilligkeit in ihrer Bedeutung für die Verdienstlichkeit eines Aktes hier bei Wilhelm von Ockham nicht wird überbewerten dürfen, so wird man ihre Bedeutung für die sittliche Gutheit eines Aktes im Sinne Wilhelms von Ockham erst recht nicht verabsolu-

<sup>60</sup> So Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*, 77; ähnlich 91, 100, 127.

<sup>61</sup> »Praeterea: nihil est meritorium, nisi quia voluntarium et hoc, nisi quia libere elicitum vel factum, quia nihil est meritorium, nisi quod est in nobis, hoc est in nostra potestate, ut possimus agere et non agere, nisi quia est a voluntate tamquam a principio movente et non ab habitu, quia, cum habitus sit causa naturalis, nihil est indifferens propter habitum; ergo ratio meriti principaliter consistit penes voluntatem ex hoc, quod ipsa libere elicit: ergo, ut actus sit meritorius, non requiritur habitus.« G und MU a. a. O.

<sup>62</sup> Einen ähnlichen Gedanken fanden wir bereits in der ersten Quaestio; vgl. S. 259.

<sup>63</sup> Vgl. S. 259, 262, 263 f. und 270 f.

tieren dürfen<sup>64</sup>. Worauf es Wilhelm von Ockham ankommt, ist vielmehr zu betonen, daß ein Akt, um als sittlich oder als verdienstlich angerechnet werden zu können, vor allem freiwillig sein, d. h. in der Gewalt dessen liegen muß, dem er als sittlich oder als verdienstlich angerechnet werden soll. Mit dieser Betonung der Freiwilligkeit sind jedoch andere Qualitäten, die der Akt haben muß, keineswegs ausgeschlossen oder als überflüssig erklärt. In diesem Sinne ist auch der Text zu interpretieren, den Iserloh aus III Sent., q. 10, zur Stütze seiner Behauptung anführt, daß nach Wilhelm von Ockham ein Akt nicht durch seine Übereinstimmung mit der *ratio recta*, durch sein Ziel oder einen anderen Umstand, sondern »allein durch seine Freiwilligkeit« moralisch gut wird<sup>65</sup>. Seiner Behauptung, daß es nach Wilhelm von Ockham allein auf die Freiwilligkeit ankomme, widerspricht Iserloh übrigens ein paar Seiten später selbst, wenn er im Anschluß an die Interpretation einer anderen Stelle aus derselben Quaestio des Wilhelm von Ockham schreibt: »Ein Akt des freien Willens ist also an sich noch kein moralisch guter Akt. Genügen zu jenem die Erfassung des Gegenstandes durch den Intellekt, der Wille selbst und die Mitwirkung Gottes als Erstursache, so sind zu diesem noch erforderlich die *recta ratio*, d. h. das Anstreben des Gebotenen um des Gebotenen willen, und die rechten Umstände«<sup>66</sup>. Wie sehr für Wilhelm von Ockham die Anrechenbarkeit von der Freiwilligkeit bzw. davon abhängt, daß das, was angerechnet werden soll, in der Verfügungsgewalt des Willens liegt, wird auch im vierten und letzten Argument deutlich. Unter dieser Rücksicht ist sein Satz von der *Caritas*, »*quae non est de se laudabilis*«, zu beurteilen: Jeder Akt, der mit einer *circumstantia*, die aus sich nicht lobenswert ist, verdienstlich ist, kann *de potentia dei absoluta* ohne jene *circumstantia* verdienstlich sein. Der Akt, Gott über alles zu lieben, ist aber in Verbindung mit der *Caritas*, die von sich aus nicht lobenswert ist, verdienstlich; also

<sup>64</sup> Das tut Iserloh, *a. a. O.*, 47.

<sup>65</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 47, Anm. 12: »Ad aliud dico, quod ex hoc, quod (actus) praecise est conformis rationi rectae, non est virtuosus, quia, si deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius vel virtuosus: et ideo requiritur ad bonitatem actus, quod sit in potestate voluntatis habentis talem actum. Similiter non plus est ille actus virtuosus propter rectam rationem, quam propter finem vel aliam circumstantiam, quia sicut *recta ratio* est obiectum parziale actus virtuosus vel otiosi, ita finis et aliquando tempus et tamen nullus ponit, quod prima bonitas actus est a fine vel a tempore, sed solum actus voluntatis.« G 279vb.

<sup>66</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 53. Vgl. dazu auch die Rezensionen der Arbeit Iserlohs von V. Heynck in FranzStud 39 (1957) 78–82, bes. 81 und von J. Gründel in RQ 52 (1956) 259–261, bes. 260.

kann er auch ohne sie verdienstlich sein. Zum Beweis dafür, daß die Caritas nicht von sich aus lobenswert ist, weist Wilhelm von Ockham darauf hin, daß, wie der *habitus acquisitus* von sich aus weder lobenswert noch tadelnswert ist, so das auch kein anderer ist, da jeder andere, genau gesagt, jeder von Gott eingegossene Habitus weniger in der Gewalt dessen sich befindet, der ihn hat, als der aus frei hervorgebrachten Akten erworbene Habitus. Daß ein erworbener Habitus von sich aus weder lobens- noch tadelnswert ist, wird damit begründet, daß jener zusammen mit der Caritas bestehen kann und infolgedessen dann jemand, der einen solchen Habitus besitzt, nicht tadelnswert ist; und aus demselben Grunde ist ein ihm entgegengesetzter Habitus nicht von sich aus lobenswert<sup>67</sup>.

Bevor Wilhelm von Ockham auf die Argumente für die zuerst genannte Lehrmeinung eingeht, faßt er noch einmal seine eigene Ansicht kurz zusammen: Es schließt keinen Widerspruch in sich, daß irgendein Akt ohne jeden solchen übernatürlichen *formaliter* inhärierenden Habitus verdienstlich ist, weil ein Akt weder aus den reinen Naturkräften noch aus irgendeiner geschaffenen Ursache verdienstlich sein kann, sondern auf Grund der freiwillig und frei akzeptierenden Gnade Gottes. Und wie deshalb Gott die gute Bewegung des Willens frei als verdienstlich akzeptiert, wenn sie von einem hervorgebracht wird, der die Caritas besitzt, so könnte er *de potentia sua absoluta* dieselbe Bewegung des Willens akzeptieren, auch ohne die Caritas einzugießen<sup>68</sup>. Der Gedanke an die *ratio meriti* im strengen scotischen Sinne liegt dieser Zusammenfassung zugrunde, und die Gnade wird hier wieder einmal nicht als Gandenhabitus, sondern als akzeptierende göttliche Huld verstanden<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> »Praeterea: omnis actus, qui cum aliqua circumstantia, quae non est de se laudabilis, est meritorius, potest de potentia dei absoluta esse meritorius sine illa circumstantia. Sed actus diligendi deum super omnia cum caritate, quae non est de se laudabilis, est meritorius: ergo sine ea potest esse meritorius. Quod autem caritas non est de se laudabilis, proba: quia sicut habitus acquisitus non est de se laudabilis nec vituperabilis, ita nec alius, cum quilibet alius praecise infusus a deo minus sit in potestate habentis quam habitus acquisitus ex actibus libere elicitis; sed nullus habitus acquisitus est de se laudabilis nec vituperabilis, patet, quia ille potest stare cum caritate et per consequens tunc habens talem habitum non est vituperabilis et eadem ratione habitus sibi contrarius non est de se laudabilis.« G 130vb; MU 126ra–b.

<sup>68</sup> »Ideo dico aliter ad quaestionem: quod non includit contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni tali habitu supernaturali formaliter inhaerente, quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacumque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia dei voluntarie et libere acceptante; et ideo sicut deus libere acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitor ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum (MU: habitum) voluntatis, etiam si non infunderet caritatem.« G 130vb–131ra; MU 126rb.

<sup>69</sup> Vgl. S. 271f.

Im Anschluß daran geht Wilhelm von Ockham auf die Argumente für die abgelehnte Lehrmeinung und die *argumenta principalia* ein. Dabei treffen wir im allgemeinen auf die Gedanken, die wir bei ihm bereits kennengelernt haben. Von der *acceptatio divina* als *ratio meriti* ist wieder die Rede<sup>70</sup>, und auch das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« klingt an<sup>71</sup>. Erneut ist auch ausgesprochen, daß der *actus caritatis*, »quem secundum communem cursum habemus in via«, *eiusdem rationis* mit dem *actus ex puris naturalibus* ist<sup>72</sup>. Ferner möchten wir noch die Antwort auf das *secundum principale* hervorheben, daß es nicht *de necessitate* zum verdienstlichen Akt erforderlich ist, daß *actualiter* das ganze Gesetz, sondern daß irgendein Gebot erfüllt und keines übertreten werde<sup>73</sup>. Aus diesem Text geht nämlich auch hervor, daß es Wilhelm von Ockham nicht nur auf die Freiwilligkeit, sondern auch noch auf anderes beim Akt ankommt<sup>74</sup>.

Die dritte Quaestio:

»Utrum de facto omni actui meritorio caritas creata praesupponatur«<sup>75</sup>.

In keinem adäquaten Verhältnis zu den langen Ausführungen zu unseren Problemen unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* steht das, was Wilhelm von Ockham über das sagt, was für die gegenwärtige Heilsordnung wirklich das Gegebene ist. Das ist jedoch eine Feststellung, die wir nicht erst und auch nicht nur bei Wilhelm von Ockham machen müssen. Für die Zeit vor Wilhelm von Ockham denke man nur an Johannes de Bassolis.

Wilhelm von Ockham setzt sich zunächst kurz mit der bekannten Magisterlehre auseinander und läßt diese gelten, sofern man die Caritas als »*gratuita dei voluntas acceptans aliquem tamquam dignum vita aeterna*«<sup>76</sup> versteht, woraus man selbstverständlich nicht den Schluß ziehen dürfte, daß nach ihm die Gnade nichts als Huld und Wohlgefallen Gottes ist<sup>77</sup>. Die eigentliche Antwort auf

<sup>70</sup> In der Erwiderung auf die *prima ratio alterius opinionis*. G 131ra; MU 126rb.

<sup>71</sup> »... Aliter enim sequeretur, quod aliqua creatura posset deum necessitare ad aliquod in futuro faciendum, quia habita caritate necessitaretur deus, aliquando in futuro dare habenti caritatem vitam aeternam.« G und MU a. a. O.

<sup>72</sup> A. a. O. Vgl. dazu S. 264f.

<sup>73</sup> »... quod non oportet de necessitate ad actum meritorium, quod tota lex actualiter impleatur, sed quod aliquod mandatum impleatur et contra nullum fiat transgressio.« G 131rb; MU 126va.

<sup>74</sup> Vgl. S. 272f.

<sup>75</sup> G 131rb; MU 126va.

<sup>76</sup> G 131ra; MU 126va.

<sup>77</sup> Vgl. S. 271f.

die Quaestio fällt, wie schon erwähnt, sehr kurz aus: Auch wenn kein Widerspruch darin liegt, daß jemand, der die Caritas besitzt, dennoch nicht »*deo carus*«, d. h. für das ewige Leben vorgesehen ist, so ist die Caritas doch Voraussetzung für jeden verdienstlichen Akt, und niemand bringt *de facto* einen verdienstlichen Akt ohne diese *formaliter* formende Caritas hervor<sup>78</sup>. Wilhelm von Ockham verweist zu dieser Frage noch auf die folgenden Bücher und erörtert einige Argumente. Im Anschluß daran handelt er über die *augmentatio caritatis*.

*Einschlägige Stellen aus dem übrigen Werk Wilhelms von Ockham*

In *III Sent.*, q. 4, geht Wilhelm von Ockham der Frage nach: »*Utrum habitus sit qualitas absoluta effectiva actus*«<sup>79</sup>. Die Lösung erfolgt in zwei Artikeln: 1. »*Utrum habitus sit qualitas absoluta*«<sup>80</sup>. 2. »*Utrum habitus sit causa effectiva actus*«<sup>81</sup>. Weitaus umfangreicher als der erste ist der zweite Artikel; um ihn geht es auch uns in unserem Zusammenhang, wenngleich wir uns nur kurz mit ihm zu beschäftigen brauchen. Wilhelm von Ockham spricht in diesem Artikel zwar vom *Habitus* im allgemeinen, äußert sich dabei aber auch kurz über den *Gnadenhabitus*. Wichtig ist für uns zunächst, daß er die Frage, ob der *Habitus* wirkursächlich an der Hervorbringung des Aktes beteiligt ist, bejaht<sup>82</sup>. Im Verlauf des Artikels erörtert Wilhelm von Ockham dann auch die Frage, wie der Wille der *inclinatio gratiae* gemäß einen intensiven Akt hervorbringen könne, welcher der *inclinatio* eines *habitus vitiosus* entgegengesetzt ist, den der betreffende Mensch sich vor seiner Bekehrung durch häufige sündhafte Akte erworben hat. Als Lösung führt Wilhelm von Ockham an, daß der *Gnadenhabitus* in einem solchen Menschen stärker ist als der aus den sündhaften Akten erworbene *Habitus*, und daß

<sup>78</sup> »... patet ad quaestionem: quod caritas aliqua creata, qua tamen posita non includit contradictionem habentem non esse carum deo, ut sibi praepararetur vita aeterna, praesupponitur omni actui meritorio, nec aliquis de facto actum meritorium elicit sine tali caritate formaliter informantate. Et hoc est tenendum propter auctoritates sanctorum, quae hoc sonant.« G 131rb; MU 126vb.

<sup>79</sup> G 264rb; MU 232va.

<sup>80</sup> G 264va; MU 232va.

<sup>81</sup> G und MU a. a. O.

<sup>82</sup> Auf den Einwand, der *Habitus* sei nicht aktiv, »quia qualitas activa est in tertia specie qualitatis, habitus autem est in prima specie« (G 265ra; MU 233ra), erwidert Wilhelm von Ockham: »... dico, quod non solum qualitas de tertia specie est activa, sed etiam de prima, ideo assumptum est falsum ...« G 265rb; MU 233ra. Daß er dem *Habitus* unmißverständlich Aktivität zuspricht, geht u. a. auch aus folgender Äußerung hervor: »... dico, quod habitus potest dici causa principalis et secundaria, et sive sic sive sic semper actus elicitus a voluntate, sive sit causa principalis sive non, erit liber denominatione extrinseca.« G 265va; MU a. a. O.

der Wille mit größerem Kraftaufwand den Akt hervorbringt, welcher der *inclinatio* des Gnadenhabitus entspricht. Vielleicht dürfen wir den Schluß der Äußerung sogar, dem Textzusammenhang entsprechend, klarer so wiedergeben, daß der Wille für den Akt, welcher der *inclinatio* des Gnadenhabitus entspricht, mehr Kraft zur Verfügung hat als für den Akt, welcher der *inclinatio* des *habitus vitiosus* entspricht. Der Grund dafür, daß die zur Verfügung stehende Kraft in dem genannten Falle größer ist, liegt, um das noch einmal hervorzuheben, darin, daß der *habitus gratiae* stärker ist als der *habitus vitiosus*<sup>83</sup>. Wenn also Wilhelm von Ockham dem Habitus im allgemeinen, also irgendeinem *habitus acquisitus*, aktive Beteiligung zuschreibt und dem Gnadenhabitus noch größere Kraft zuspricht als einem solchen Habitus, werden wir wohl daran festhalten müssen, daß er nicht zu den Theologen gehört, welche der Caritas die aktive Beteiligung am Akt absprechen. Wir heben das besonders hervor, weil die Vorwürfe, die Iserloh Wilhelm von Ockham macht, sich auch auf diesen Punkt erstrecken, obgleich sich Iserloh hierin nicht ganz sicher zu sein scheint. So schreibt er an einer Stelle: »Ockham hat z. B. der Gnade sicher keine aktive Ursächlichkeit für den verdienstlichen Akt zugeschrieben . . .«<sup>84</sup>. Vorsichtiger ist er im Anschluß an die ausführliche Wiedergabe einer Quaestio aus den *dubitationes additae*, welche ausdrücklich der Frage nachgeht: »Utrum caritas habeat aliquam causalitatem respectu actus meritorii«<sup>85</sup>. In dieser Quaestio nennt Wilhelm von Ockham zwei Möglichkeiten der Antwort. Nach der einen käme der Caritas keine aktive Ursächlichkeit für die Hervorbringung des Aktes zu, wohl aber für seine Fortdauer; nach der anderen verursacht die Caritas zwar keine Veränderung des Aktes seiner Qualität nach<sup>86</sup>, wohl aber bewirkt sie eine größere Intensität des Aktes, zu welcher der Wille ohne die Caritas nicht imstande wäre. Iserloh ist sich zwar nicht sicher, welche von den beiden Möglichkeiten die persönliche Meinung Wilhelms von Ockham wiedergibt, neigt jedoch mehr zu der Annahme, daß es die an erster Stelle genannte Ansicht ist, wonach also die Caritas an der Hervorbringung des

<sup>83</sup> »Sed tunc est dubium, quomodo voluntas secundum inclinationem gratiae elicit oppositum actum intense stante tali inclinatione (scil. vitiosa): potest dici, quod habitus (gratiae in tali est intensior quam alius habitus) inclinans ad vitium. Et voluntas cum maiori conatu elicit actum secundum gratiae inclinationem.« G 266ra; MU 233va. () fehlt in MU.

<sup>84</sup> *Gnade und Eucharistie* . . ., 11, Anm. 45.

<sup>85</sup> G 318va. Vgl. Iserloh, *a. a. O.*, 107 ff.

<sup>86</sup> Der Akt cum caritate ist ja nach Wilhelm von Ockham bekanntlich eiusdem rationis mit dem Akt sine caritate. Vgl. S. 265.

Aktes selbst nicht ursächlich beteiligt ist<sup>87</sup>. Dazu hat Iserloh im Anschluß an die von ihm herangezogene Quaestio aus den *dubitationes additae* sicherlich ein Recht. Ob dieses Recht jedoch noch gegeben ist, wenn man die Texte aus III Sent., q. 4 berücksichtigt<sup>88</sup>, möchten wir sehr in Frage stellen. Im Zusammenhang mit III, 4 müssen wir vielmehr annehmen, daß es sich bei der an zweiter Stelle genannten Meinung eher um die eigentliche Ansicht Wilhelms von Ockham handelt. Leider hat Iserloh III, 4 zur Klärung dieser Frage nicht herangezogen.

Eine ausführliche Stellungnahme Wilhelms von Ockham zu unseren Problemen finden wir noch einmal in *III Sent.*, q. 5, wofür unserer Untersuchung nur die gedruckte Ausgabe zur Verfügung stand, da die genannte Quaestio in der Göttinger und in der Münchener Handschrift fehlt. Die Frage lautet: »Utrum praeter spiritum sanctum tripliciter datum necesse sit ponere caritatem informantem animam ad hoc, ut anima sit cara et accepta deo«. Wilhelm von Ockham diskutiert zunächst die bekannten Thesen des Petrus Aureoli, vor allem die erste, wonach die Caritas mit (absoluter) Notwendigkeit von Gott akzeptiert wird<sup>89</sup>. Die Quaestio selbst gliedert er in drei Artikel. Im ersten legt er dar, daß der Heilige Geist und die Caritas oder eine andere Gabe dem vernunftbegabten Geschöpf in voneinander unterschiedenen Schenkungen verliehen werden; im zweiten, daß der Heilige Geist *de potentia dei absoluta* dem vernunftbegabten Geschöpf ohne irgendeine andere geschaffene Gabe verliehen werden kann, damit das Geschöpf, dem er verliehen wird, akzeptiert und des ewigen Lebens würdig wird; im dritten, daß *de potentia dei ordinata* der Heilige Geist nicht ohne die Caritas und andere Gaben verliehen werden kann<sup>90</sup>. Die Hauptbedeutung kommt hierbei dem zweiten Artikel zu, in dem Wilhelm von Ockham vier Thesen vorlegt, in denen er faktisch die Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli fortsetzt.

Die erste These besagt, daß es keine Form gibt, die bewirkt, daß das von ihr Geformte notwendig akzeptiert wird<sup>91</sup>. In den drei

<sup>87</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 111.

<sup>88</sup> S. o. S. 276f.

<sup>89</sup> Lyon 1495, III Sent., q. 5, A–E.

<sup>90</sup> »Ad quaestionem igitur tria declaro: Primo, quod spiritus sanctus et caritas sive quod aliud donum distinctis donationibus donantur rationali creaturae. Secundo, quod de potentia dei absoluta potest spiritus sanctus dari sine missione alicuius alterius doni creati et hoc creaturae rationali, ita quod talis natura, cui donatur, acceptatur et efficitur digna vita aeterna. Tertio, quod de potentia dei ordinata non potest spiritus sanctus dari sine caritate et aliis donis.« *A. a. O.*, E.

<sup>91</sup> »Quod nulla est forma ex natura rei qua informante necessario sit informatum acceptari.« *A. a. O.*, G.

Argumenten für diese These begegnen uns Gedanken, die wir in ihren Grundzügen bei Wilhelm von Ockham schon in I, 17 kennengelernt haben. Die zweite These stellt die ebenfalls geläufige Ansicht heraus, daß Gott *de potentia sua absoluta* jemanden auch ohne die Caritas akzeptieren kann<sup>92</sup>. Die dritte These lehrt, daß der Heilige Geist ohne jede andere geschaffene Gabe verliehen werden kann, weil dazu, daß der Heilige Geist verliehen wird, nicht mehr erforderlich ist als dazu, daß jemand als des ewigen Lebens würdig akzeptiert wird und verdienstlich handeln kann. Zu alledem kann aber die vernunftbegabte Kreatur durch die bloße Koexistenz des Heiligen Geistes ohne jede andere Gabe imstande sein<sup>93</sup>. Leider erfahren wir hier nichts darüber, was Wilhelm von Ockham sich näherhin unter dieser *coexistentia spiritus sancti* vorstellt: ob sie auf den *concursum generalis* hinausläuft oder doch etwas mehr ist als dieser. Die vierte These erklärt schließlich, daß der Heilige Geist genüge, und daß man zur Akzeption der Seele nicht notwendig eine andere Gabe annehmen müsse<sup>94</sup>. Wilhelm von Ockham wehrt sich dann wie in I, 17 gegen den Vorwurf des Pelagianismus, indem er zu zeigen sucht, daß seine Auffassung weniger pelagianisch ist als die des Petrus Aureoli. In der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation geht Wilhelm von Ockham hier allerdings so weit, daß er im Anschluß an den biblischen Bericht über Jakob und Esau, von denen beide die gleichen Qualitäten besaßen, der eine geliebt und der andere gehaßt war, sagt, daß Gott *de potentia absoluta* auch einem Menschen die Caritas verleihen und ihn dennoch für die ewige Strafe bestimmen könnte<sup>95</sup>. Das ist eine Konsequenz aus seinen Gedanken, die wir eigentlich schon längst erwarten konnten; wir dürfen aber nicht übersehen, daß er diese Konsequenz mit erheblich weniger Eindringlichkeit zieht als andere Theologen vor und nach ihm; man denke etwa nur an Petrus de Palude, Johannes de Bassolis und den ungefähr zugleich lehrenden Franciscus de Mayronis in I, 17. Man wird außerdem die Möglichkeit nicht ausschließen dürfen, daß Wilhelm von Ockham an ein mögliches Nacheinander

<sup>92</sup> »... quod deus potest de potentia sua absoluta aliquem acceptare sine omni tali forma informante.« A. a. O., I.

<sup>93</sup> »... quod spiritus sanctus potest dari creaturae rationali sine caritate vel quocumque alio dono creato, quia ad hoc, quod detur spiritus sanctus, non plus requiritur nisi ad hoc, quod creatura rationalis acceptetur tamquam digna vita aeterna et quod possit meritorie agere: sed omnia ista possunt competere creaturae rationali per solam coexistentiam spiritus sancti sine omni alio dono . . .« A. a. O., K.

<sup>94</sup> »quod spiritus sanctus sufficit et quod non oportet ponere aliud donum ad acceptandum animam rationalem, et hoc dico necessario.« A. a. O., L.

<sup>95</sup> »... non video, quin deus caritatem alicui possit infundere et tamen ordinare eum ad poenam aeternam.« A. a. O.

von Caritasverleihung und Verwerfung und nicht unbedingt an ein Zugleich gedacht hat.

Der zweite Artikel geht der Frage nach, »utrum donum sit proprium spiritus sancti et nulli alteri conveniat«<sup>96</sup>, und im dritten Artikel teilt er die übliche Auffassung zur Frage *de potentia dei ordinata* mit<sup>97</sup>.

Nichts nennenswertes Neues bietet uns *III Sent.*, q. 8, wo Wilhelm von Ockham die Frage behandelt, »utrum sit necesse ponere in viatore tres virtutes theologicas, quae possunt remanere in patria«<sup>98</sup>. Aus *III Sent.*, q. 12, »utrum virtutes sint connexae«<sup>99</sup>, verdient eine Stelle unsere besondere Aufmerksamkeit, an der Wilhelm von Ockham vom Verhältnis zwischen dem übernatürlichen Liebeshabitus und der aktuellen Sünde spricht. Er sagt, daß die eingegossene habituelle Liebe und die aktuelle Sünde sich nicht *formaliter* widersprechen, da keine natürliche Form einer übernatürlichen Form widerspricht, auch wenn sie sich *specie* von ihr unterscheidet. Der Widerspruch beruht allein auf einer äußeren Ursache, die festsetzt, niemals jemandem die Caritas zu verleihen, der in einem solchen, d. h. sündhaften, Akt existiert. In ähnlicher Weise kann jemand den habituellen Gotteshuß und dennoch die eingegossene Liebe besitzen, weil zwischen jenen Habitus kein formaler Widerspruch besteht. Zur Verdeutlichung verweist Wilhelm von Ockham auf einen Menschen, der sich den Habitus des Gotteshasses erworben hat und nachher Buße tut und gerechtfertigt wird und dem infolgedessen die Gnade eingegossen wird, wobei aber durch einen Akt der Buße nicht der ganze (durch viele Akte erworbene) Habitus des Gotteshasses zerstört wird und also jener Habitus zusammen mit der eingegossenen habituellen Liebe besteht<sup>100</sup>. Hier wird wieder die so

<sup>96</sup> A. a. O., M.

<sup>97</sup> A. a. O., N.

<sup>98</sup> G 271va; MU 237ra.

<sup>99</sup> G 282vb; fehlt in MU.

<sup>100</sup> »... dico, quod caritas habitualis infusa et peccatum actuale ... non repugnant formaliter, quia nulla forma naturalis repugnat formae supernaturali, licet aliquando differat ab ea specie: sed solum repugnat per causam extrinsecam statuentem, nunquam dare caritatem existenti in tali actu. Et similiter (G: Ideo) potest aliquis habere habitum odiendi deum et tamen caritatem infusam, (quia inter illos habitus est repugnantia nulla). Quod patet, quia aliquis sic odiens deum habitualiter post poenitentiam iustificatur et per consequens gratia sibi infunditur et per unum actum poenitentiae non corrumpitur totus habitus ille odiendi deum; igitur manet ille habitus cum caritate secundum multos gradus, quod credo esse verum, quia post primum actum poenitentiae experitur se plus esse inclinatum ad odiendum deum quam [ad diligendum: et ad odiendum plus quam] si nullum actum odii prius habuisset: et ista inclinatio non potest esse nisi per habitum odiendi, ergo etc.« G 289ra; Druck, *III Sent.*, q. 12, AAA. G hat für ( ): quia inter ipsos et etiam habitus non est repugnantia formalis. [] fehlt in G.

stark veräußerlichende Art Wilhelms von Ockham in der Behandlung der Probleme deutlich. Mag er sich bei dem, was er hier über das Zusammenbestehen des eingegossenen übernatürlichen Liebeshabitus und der aktuellen Sünde oder des erworbenen Habitus des Gotteshasses mit dem eingegossenen übernatürlichen Liebeshabitus sagt, auch logisch sicher fühlen, so wird man doch kaum behaupten können, daß mit solchen Überlegungen etwas Adäquates über die Caritas ausgesagt ist, wobei wir es allerdings vom Zusammenhang her, in dem die angeführte Stelle steht, auch dahingestellt sein lassen müssen, ob Wilhelm von Ockham eine solche Aussage hier überhaupt machen wollte.

Die Texte aus dem vierten Buche, die vom Verhältnis zwischen Sündennachlaß und Gnadeneingießung handeln, können wir übergehen, da sie sich nicht unmittelbar auf die uns interessierenden Fragen beziehen und die Ansicht des Wilhelm von Ockham, daß *de potentia dei absoluta* Sündennachlaß ohne Gnadeneingießung möglich ist, keine Besonderheit darstellt<sup>101</sup>.

Zur Akzeptions- und Verdienstlehre äußert sich Wilhelm von Ockham auch in verschiedenen Quaestionen des Quodlibet. Aus ihnen erscheint uns zunächst erwähnenswert *Quodl. VI, q. 1*, wo es um die Frage geht: »Utrum homo potest salvari sine caritate creata«<sup>102</sup>. Wilhelm von Ockham unterscheidet zuerst zwischen der *potentia dei ordinata* und der *potentia dei absoluta* und erklärt den Sinn dieser Unterscheidung und gibt dann die übliche, mit einigen Argumenten »pro et contra« versehene Antwort auf die Frage unter den beiden genannten Gesichtspunkten. In seinen Ausführungen über die Unterscheidung von *potentia dei ordinata* und *potentia dei absoluta* betont er, daß diese nicht so zu verstehen sei, als ob es in Gott realiter zwei »potentiae« gäbe, von denen die eine »geordnet« und die andere »absolut« wäre. Es gibt vielmehr nur eine einzige *potentia* in Gott nach außen, die in jeder Weise Gott selbst ist. Die Unterscheidung ist auch nicht so zu verstehen, daß Gott einiges geordnet und anderes absolut und nicht geordnet tun könne; denn Gott kann nichts ungeordnet tun. Die Unterscheidung ist vielmehr so zu verstehen, daß das »posse aliquid« einmal bezogen wird auf die von Gott angeordneten und aufgestellten Gesetze und das andere Mal das »posse« besagt, daß Gott alles tun kann, was keinen Widerspruch in sich schließt, ganz gleich, ob Gott festgesetzt hat, daß er es tun wolle oder nicht, da ja Gott vieles tun kann, was er nicht tun

<sup>101</sup> Vgl. dazu auch *Quodl. VI, q. 4*; G 362vb–363ra.

<sup>102</sup> G 361vb.

will<sup>103</sup>. In diesem Text kommt es uns eigentlich nur auf die kurze Bemerkung an, daß Gott nichts ungeordnet tun kann. Da wir bisher keiner Äußerung begegnet sind, wo Wilhelm von Ockham davon spricht, daß Gott immer, d. h. eben auch für den Bereich der *potentia absoluta*, durch die absolute Gutheit seines eigenen Wesens gleichsam gebunden bleibt, dürfen wir jene eben angeführte kurze Bemerkung nicht unerwähnt lassen, weil darin dieser Gedanke wenigstens in gewisser Weise angedeutet zu sein scheint.

In *Quodl. VI, q. 2* geht Wilhelm von Ockham der Frage nach: »Utrum deus de necessitate acceptet actum elicited ab habente caritatem creatam«<sup>104</sup>. Zur Frage selbst erfahren wir hier nichts Neues; es geht uns wiederum nur um eine kurze Bemerkung. In seiner Antwort, daß Gott *de potentia sua absoluta* einen *actus caritate formatus* auch nicht akzeptieren könne, erklärt Wilhelm von Ockham kurz, was er unter »nicht akzeptieren« versteht: »nicht akzeptieren« besagt für ihn, »jemandem nicht das ewige Leben geben wollen«<sup>105</sup>. Wir heben das hervor, weil sich im Laufe unserer Untersuchung gezeigt hat, daß es Theologen gibt, die wie Duns Scotus den Satz vertreten, daß Gott *de potentia absoluta* einen *actus caritate formatus* nicht zu akzeptieren, also einen im Stande der Gnade hervorgebrachten Akt nicht mit absoluter Notwendigkeit mit dem ewigen Leben zu belohnen braucht, weil er durch nichts Außergöttliches zu einem bestimmten Handeln genötigt werden kann, und daß es andere Theologen gibt, die mehr oder weniger unbekümmert diesen Satz dahin weiterführen, daß Gott einen Menschen, der die Caritas besitzt, sogar verdammen kann. Bei einer oberflächlichen Beurteilung kann der Eindruck entstehen, daß zwischen beiden Theologengruppen kein Unterschied besteht; denn für einen Menschen, der nicht zum ewigen Leben akzeptiert wird, bleibt im Letzten keine andere Möglichkeit offen, als daß er ver-

<sup>103</sup> »... dico, quod quaedam deus potest facere de potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. Haec distinctio non est intelligenda, quod in deo realiter sint duae potentiae, quarum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in deo ad extra, quae omni modo est ipse deus. Nec sic est intelligenda, quod aliqua potest deus ordinate facere et alia potest absolute et non ordinate, quia deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda, quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a deo, et illa deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud, quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia deus multa potest facere, quae non vult facere . . . , et illa dicitur posse de potentia absoluta.« G 361vb.

<sup>104</sup> G 362ra.

<sup>105</sup> »Sed potest (scil. deus) de potentia sua absoluta istum actum non acceptare, pro non velle dare alicui vitam aeternam.« G 362rb.

dammt wird. Wir haben jedoch zu erklären versucht, daß sehr wohl ein Unterschied besteht zwischen solchen Theologen, die wie Duns Scotus in ganz bestimmter Absicht das Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« vertreten, ohne von ihm aus zu jener negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation weiterzugehen, und solchen, die aus dem genannten Axiom jene negativen Folgerungen ziehen<sup>106</sup>, und deshalb dürfen wir es für die allgemeine Beurteilung Wilhelms von Ockham wohl kaum übersehen, daß uns eigentlich nur ein Text begegnet ist, wo er ausdrücklich jene negative Folgerung aus dem scotischen Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« zieht, offenbar im allgemeinen aber nicht in dem Maße zu der negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation neigt wie vor ihm etwa Johannes de Bassolis und vor allem Petrus de Palude und auch nicht wie der ungefähr zur gleichen Zeit mit ihm schreibende Franciscus de Mayronis in seinem Sentenzenkommentar<sup>107</sup>.

#### *Zusammenfassung und Beurteilung*

Wenn wir nun den Beitrag Wilhelms von Ockham zu unseren Problemen abschließend überblicken und zu würdigen versuchen, müssen wir uns nochmals in Erinnerung rufen, daß die herangezogenen Werke Wilhelms ungefähr zur Zeit des Sentenzenkommentars des Franciscus de Mayronis entstanden sind, also – das müssen wir wohl trotz der erwähnten Vorbehalte annehmen<sup>108</sup> – nach den Sentenzenkommentaren des Johannes de Bassolis, des Petrus de Palude und auch dem größten Teile der einschlägigen Werke des Durandus de S. Porciano. Wir haben Wilhelm von Ockham möglichst ausführlich zu Wort kommen lassen, um auch ein möglichst klares Urteil über seine Thesen und seine Denkweise bezüglich der Akzeptations- und Verdienstlehre gewinnen zu können. Wir heben zunächst folgendes hervor:

1. Vor allem gegen Petrus Aureoli vertritt Wilhelm von Ockham die im Anschluß an Duns Scotus übliche Ansicht über die Akzeptation des Menschen und seiner Akte *de potentia dei absoluta* und *de potentia dei ordinata*<sup>109</sup>. Dabei legt er konsequent den strengen Akzeptationsbegriff des Duns Scotus zugrunde; nicht ganz so konsequent scheint er jedoch in der Verwendung des Begriffes »ratio

<sup>106</sup> Vgl. S. 203–205.

<sup>107</sup> Auf Grund des eben Dargelegten ist die Interpretation, die Iserloh *a. a. O.*, S. 107, von dem unter Anm. 220 von ihm zitierten Text Wilhelms von Ockham gibt, als nicht ohne weiteres korrekt zu bezeichnen.

<sup>108</sup> Vgl. S. 153.

<sup>109</sup> S. 254 ff., 260 f., 262 ff. und 275 f.

meriti« zu sein, wenngleich man wohl sagen kann, daß für ihn die *acceptatio divina* die *ratio meriti* im eigentlichen Sinne ist<sup>110</sup>.

2. Das Gottesbild, das aus den Texten des Wilhelm von Ockham deutlich wird, ist außerordentlich blaß. Trotz der starken Betonung der Allwirksamkeit Gottes erscheint Gott ohne innere Beziehung zum Geschehen um die Menschen und zum Handeln der Menschen. Von einer göttlichen Willkür findet man jedoch in den Texten Wilhelms von Ockham nicht soviel wie etwa in denen des Johannes de Bassolis oder gar des Petrus de Palude<sup>111</sup>. Wilhelm von Ockham versteht den *actus acceptus* im Grunde wohl immer auch als einen *actus bonus*<sup>112</sup>, und einmal sagt er ausdrücklich, daß Gott nichts ungeordnet wollen kann<sup>113</sup>. Wenn wir diese zuletzt erwähnte kurze Bemerkung auch nicht übersehen dürfen, müssen wir aber doch daran festhalten, daß sie kein entsprechendes Gegengewicht zu den laufenden und mitunter nicht wenig gewagten *potentia-dei-absoluta*-Spekulationen darstellt.

3. Die Caritasvorstellung Wilhelms von Ockham ist sehr veräußert. Man kann zwar nicht mit Recht behaupten, daß Gnade für ihn »nur« Huld Gottes ist<sup>114</sup>, in der Behandlung der Caritas schaltet er diese jedoch weitgehend faktisch dem *habitus acquisitus* gleich<sup>115</sup>. »Habitus« scheint dem »Nominalisten« Wilhelm von Ockham eben »Habitus« zu sein; um das Besondere des *habitus supernaturalis infusus* kümmert er sich nicht weiter. Dies dürfte besonders in dem aus III Sent., q. 12, angeführten Text deutlich geworden sein, wo Wilhelm von Ockham davon spricht, daß die eingegossene habituelle Liebe und die aktuelle Sünde sich nicht *formaliter* widersprechen, und er diese Aussage damit zu begründen sucht, daß er auf die Möglichkeit des Zusammenbestehens von einem erworbenen Sündenhabitus und der eingegossenen Caritas hinweist<sup>116</sup>. Die seinsmäßige und die personale Bedeutung der Caritas hat er nicht ausdrücklich berührt, und es deutet auch nichts darauf hin, daß er sich überhaupt darüber eingehendere Gedanken gemacht hat. An der Aktivität der Caritas scheint er festgehalten zu haben<sup>117</sup>, diese herauszustellen und näher zu bestimmen, war ihm jedoch offensichtlich kein besonderes Anliegen.

4. Eine starke Veräußerlichung im Denken über die Rechtfertigung fanden wir besonders in den Ausführungen Wilhelms von Ockham zum Argument von der *mutatio in altero* und der *transitio*

<sup>110</sup> S. 271f.                      <sup>111</sup> S. 163 und 135f.

<sup>112</sup> S. 259., 262, 264f., 270f. und 272f.

<sup>113</sup> S. 281.

<sup>114</sup> Vgl. S. 271f.

<sup>115</sup> S. 259 und 269.

<sup>116</sup> S. 280f.

<sup>117</sup> S. 276 ff.

*temporis*, und wir haben im Zusammenhang damit festgestellt, daß das Denken, das Wilhelm von Ockham offenbart, nicht eigentlich als Pelagianismus bezeichnet werden kann, sondern eher als dessen überspitztes Gegenteil<sup>118</sup>.

5. Als besonders charakteristisch für das Denken Wilhelms von Ockham möchten wir folgendes bezeichnen:

a) Wilhelm von Ockham gehört zu den Theologen, bei denen die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation nahezu den ganzen Raum der Ausführungen einnimmt, während die *potentia-dei-ordinata*-Aussagen kaum mehr als bloß kurze Feststellungen sind. Wilhelm von Ockham ist nicht der erste, bei dem diese Tendenz zu beobachten ist, er hat ihr jedoch durch die ihm eigene Art des Theologisierens noch eine besondere Note hinzugefügt, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Daß die eigentlich negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation bei Wilhelm von Ockham im Vergleich zu anderen Theologen vor und nach ihm verhältnismäßig wenig entwickelt ist, hatten wir schon hervorgehoben<sup>119</sup>.

b) Wie es in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts immer mehr üblich wurde, bietet auch Wilhelm von Ockham keine geschlossene theologische Synthese. Er legt keinen Wert auf die Darlegung theologischer Zusammenhänge und weiter ausgreifender theologischer Begründungen, was zur Folge hat, daß seine Thesen zum großen Teil um so gewagter und herausfordernder wirken, weil ihnen eben die notwendige Begründung und Verankerung in einem Ganzen fehlt. Wilhelm von Ockham forciert in seinen Thesen oft alte Gedanken, die im Rahmen einer sorgfältigen Begründung und bei einer genaueren Abgrenzung nicht so aufreizend klangen, wie sie bei ihm wirken. Man denke etwa daran, wie Duns Scotus sich bemühte herauszuarbeiten und zu begründen, daß zwischen einem *actus caritate formatus* und einem *actus diligendi naturalis* keine *differentia specifica per se*, sondern nur eine *differentia specifica per accidens* besteht, während Wilhelm von Ockham einfach erklärt, beide Akte seien »eiusdem rationis«<sup>120</sup>.

c) Bei Wilhelm von Ockham dürfte besonders deutlich geworden sein, welch fragwürdige Größe eine solche »Theologie an der Grenze« ist, die faktisch immer wieder die Theologie als Betätigungsfeld logisch-dialektischer Kunstfertigkeit benutzt, wobei sich übrigens sehr klar zeigt, daß theologische Schlüsse durchaus ohne Sinn, um nicht zu sagen absurd, sein können, auch wenn sie logisch richtig sind – oder anders ausgedrückt: die nur logisch richtig sind, aber den echten Bezug zum theologischen Gegenstand vermissen lassen.

<sup>118</sup> S. 268.<sup>119</sup> S. 279 und 282f.<sup>120</sup> S. 264f.

d) Alles in allem kann man sagen, Wilhelm von Ockham ist nicht sonderlich originell; er arbeitet im Grunde lediglich in der ihm eigenen Weise mit überkommenen Gedanken: als passionierter Logiker bzw. Dialektiker<sup>121</sup>, der aber versäumt, Logik und Dialektik in einen echten Dienst der Theologie zu stellen, so daß sich die Frage aufdrängt, ob es ihm in Wahrheit mehr um die Theologie und die Durchdringung und Erhellung ihrer Wahrheiten und Gegebenheiten oder um die Anwendung logisch-dialektischer Künste geht. Vom Ertrag her, zu dem die Schriften Wilhelms von Ockham führen, müssen wir fast das letztere annehmen. Das Überwuchern des Artistentums in der Theologie, das F. Ehrle als eines der besonderen Merkmale der nominalistischen Theologie bezeichnet hat<sup>122</sup>, tritt kaum bei einem Autor des 14. Jahrhunderts so in Erscheinung wie bei Wilhelm von Ockham. Ob dieser selbst sich dessen bewußt war oder dies sogar beabsichtigt hat, muß dahingestellt bleiben.

Wir halten es nicht für erforderlich, unsere Ergebnisse nun mit denen der gesamten bisherigen Ockhamforschung zu konfrontieren, möchten jedoch wenigstens kurz darauf eingehen, was Iserloh in seiner schon mehrfach genannten Untersuchung<sup>123</sup> zur Akzeptations- und Verdienstlehre Wilhelms von Ockham gesagt hat. Auf einiges hatten wir im Verlauf unserer Textanalysen bereits hingewiesen. So, daß Iserloh nicht mit Recht behaupten kann, nach Wilhelm von Ockham sei die Gnade nichts Reales im Menschen, sondern »rein als die Huld Gottes« zu verstehen<sup>124</sup>. Dieses Mißverständnis Iserloh's scheint uns vor allem darauf zu beruhen, daß er nicht erkannt hat, was *ratio meriti* im strengen Sinne für Wilhelm von Ockham wie übrigens auch für Duns Scotus bedeutet. Die *ratio meriti*, also der eigentliche Grund dafür, daß eine Handlung verdienstlich ist, liegt in der *acceptatio divina*, die selbstverständlich aus göttlicher Huld erfolgt. Diese göttliche Huld, mit der Gott eine menschliche Handlung als verdienstlich für das ewige Leben annimmt, akzeptiert, ist aber nicht identisch mit der Gnade, die dem Menschen als Habitus verliehen wird. Wilhelm von Ockham hat selbst einmal ausdrücklich auf diesen Unterschied hingewiesen<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Dialektik hier selbstredend verstanden als formale Logik.

<sup>122</sup> *Peter von Candia*, 111.

<sup>123</sup> *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1956.

<sup>124</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 132 – vgl. ferner 77, 91, 100, 127. Dazu unsere Untersuchung S. 269f. und 271f.

<sup>125</sup> S. 271f.

Danach kennt Wilhelm von Ockham, wie die Theologie überhaupt, jenen weiten Sinn von »gratia« als Huld und Wohlgefallen Gottes, aber er kennt auch den engen Sinn als Gnade im eigentlichen Verständnis des Wortes. Daß Wilhelm von Ockham mit dem, was er über die Gnade im strengen Sinne, die Caritas, sagt, der Wirklichkeit dieser Caritas nicht gerecht wird, ist hierbei eine andere Frage. Ferner hatten wir darauf aufmerksam gemacht, daß man nicht die Ansicht Wilhelms von Ockham trifft, wenn man sagt, daß die sittliche Gutheit eines Aktes »allein« in seiner Freiwilligkeit liege<sup>126</sup>. Weiter glauben wir aus III Sent., q. 4 ersehen zu können, daß nicht die Ansicht die eigentliche Anschauung Wilhelms von Ockham wiedergibt, die der Caritas die Aktivität abspricht, sondern daß er der Caritas zumindest eine gewisse Aktivität zuerkennt, die sogar stärker ist als die eines gewöhnlichen erworbenen Habitus<sup>127</sup>. Wie weit man unter diesen Umständen daran festhält, daß nach Wilhelm von Ockham die Gnade dem menschlichen Akt keinen neuen Wert hinzufügt<sup>128</sup>, wird davon abhängen, was man näherhin unter diesem Wert versteht. Mehrfach macht außerdem Iserloh Wilhelm von Ockham den Vorwurf, daß er Funktion und Bedeutung der aktuellen Gnade in seine Überlegungen nicht genügend bzw. gar nicht einbezieht<sup>129</sup>. Damit hat Iserloh ohne Zweifel recht. Um Wilhelm von Ockham gerecht zu werden, müssen wir jedoch berücksichtigen, daß die Scholastik überhaupt die aktuelle Gnade nicht adäquat in ihr Gnadensystem eingliedert hat<sup>130</sup>. Ohne in Abrede stellen zu wollen, daß Wilhelm von Ockham faktisch kaum nennenswerte Heilstheologie bietet, möchten wir uns doch der Ansicht Iserloh's nicht anschließen, der in der Tatsache, daß Wilhelm von Ockham »sozusagen gar nicht die Hl. Schrift zitiert«<sup>131</sup>, ein Zeichen dafür erblicken zu können glaubt, wie wenig Wilhelm von Ockham bereit ist, sich wirklich von der Offenbarung leiten zu lassen<sup>132</sup>. Aus der mehr oder weniger großen Häufigkeit der Schriftzitation allein kann man bei einem Theologen des 14. Jahrhunderts diesen Schluß nicht ziehen. Wir haben an anderer Stelle darauf hingewiesen und zeigen können, daß beispielsweise Duns Scotus auch relativ wenig die Heilige Schrift zitiert, in seiner Grundkonzeption und in seinem ganzen Denken jedoch ein ausgesprochen biblisch orientierter

<sup>126</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 47; dazu unsere Untersuchung S. 272f.

<sup>127</sup> S. 276ff.

<sup>128</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 130.

<sup>129</sup> *A. a. O.*, 91, 92, 125, 129.

<sup>130</sup> Vgl. dazu z. B. C. Feckes, *Gnade* in LThK<sup>1</sup> IV, 548.

<sup>131</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 75.

<sup>132</sup> *A. a. O.*

Theologie ist<sup>133</sup>. Mit dieser Bemerkung wollen wir selbstverständlich Duns Scotus und Wilhelm von Ockham als Theologen nicht auf eine Stufe stellen, sondern lediglich ganz allgemein auf etwas hinweisen, das leicht zu Fehlurteilen führen kann. Ebenfalls nicht ohne weiteres zustimmen möchten wir Iserloh darin, daß er die Grenzfallspekulation, wie sie bei Wilhelm von Ockham vorliegt, als ein Bemühen bezeichnet, das anfangs wie Demut aussieht, sich jedoch oft als selbstherrliches Denken erweist<sup>134</sup>. Wir glauben demgegenüber, daß die Art und Weise, wie z. B. Wilhelm von Ockham mit an sich theologischen Sachverhalten und Fragen logisch-dialektisch umgeht, einfach ein Zeichen dafür ist, wie oberflächlich das Verhältnis solcher Autoren wie Wilhelm von Ockham im Grunde zu dem theologischen Gegenstand ihrer Spekulation war. Mit »selbstherrlich« scheint uns diese Haltung nicht glücklich charakterisiert zu sein.

Das Urteil Iserloh's über Wilhelm von Ockham ist nahezu, wenn nicht sogar völlig, vernichtend. Schon aus dem, was er in seinem einleitenden Abschnitt schreibt, muß man den Eindruck gewinnen, daß er in Wilhelm von Ockham den Urbösewicht der abendländischen Theologie im 14. Jahrhundert sieht<sup>135</sup>. Auch einer solchen Meinung können wir uns zumindest nicht ohne Vorbehalte anschließen. Unsere gesamte bisherige Untersuchung hat nämlich gezeigt, daß Wilhelm von Ockham wenigstens in seiner Akzeptations- und Verdienstlehre an sich durchaus kein origineller Denker ist, sondern im Grunde Thesen vertritt, die schon vor ihm und zwar sogar zum Teil in viel schärferer Form vertreten wurden. Was das Gesamturteil Iserloh's über Wilhelm von Ockham irreführt hat, scheint unseres Erachtens vor allem darin zu liegen, daß er das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«, das faktisch auch hinter den Überlegungen Wilhelms von Ockham steht, nicht entsprechend bewertet und berück-

<sup>133</sup> Vgl. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*. WissWeish 19 (1956) 205f.; ders., *Die Geistigkeit des heiligen Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*. Ebd. 22 (1959) 17-28; ders., *Franziskanerschule* in LThK<sup>2</sup> IV, 286.

<sup>134</sup> Iserloh, *a. a. O.*, 74.

<sup>135</sup> »Gerade weil er (d. h. der Historiker) weiß, wie groß die Zähigkeit der Tradition in den Regionen des schulmäßigen Wissenschaftsbetriebs' (G. Ritter, *Spätscholastik*, I, S. 124) ist und wie leicht eine an sich revolutionäre Idee in die Linie des Herkommens eingebogen wird, wird er nicht die 'benigna interpretatio' walten lassen, wie Martin möchte (bezogen auf G. Martin, *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?* FranzStud 32, 1950, 31-49), und nicht versuchen, das zunächst als neu und ungewohnt sich Darbietende doch noch im Rahmen des Traditionellen zu interpretieren.« A. a. O., 4.

sichtigt hat. Um die Bedeutung dieses Axioms jedoch richtig zu erfassen, muß man Duns Scotus selbst befragen. Wie die meisten Theologen nach Duns Scotus, die sich dieses Axiom irgendwie zur Richtschnur genommen haben, bemüht sich nämlich auch Wilhelm von Ockham nicht, auf dieses Axiom ausdrücklich einzugehen und es näher zu begründen, wie es Duns Scotus selbst getan hat. Ob er diese Begründung einfach als bekannt und geläufig genug voraussetzte oder keinen rechten Sinn für die Bedeutung der hier berührten theologischen Zusammenhänge hatte, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit sagen; der Verdacht, daß es ihm auf die theologischen Zusammenhänge nicht ankam, liegt auf jeden Fall nahe. Wie gesagt, ist Wilhelm von Ockham aber nicht der erste, der aus jener großen scotischen Konzeption der Akzeptationslehre ein Torso machte und diese so nicht unerheblich entstellte. Nicht so sehr einzelne Thesen selbst, die Wilhelm von Ockham vertrat, sollten also Anlaß zur Entrüstung sein, sondern vielmehr die Tatsache, daß er wie schon etliche vor ihm, das müssen wir uns immer vergegenwärtigen, es versäumte, diese Thesen entsprechend zu fundieren und in die entsprechenden theologischen Zusammenhänge einzuordnen<sup>136</sup>. Von dem richtig bewerteten Prinzip »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« aus würde man also z. B. kaum sagen können, daß der übernatürliche Liebeshabitus für einen Theologen »bedeutungslos« ist, der für die gegebene Heilsordnung zwar an seiner Notwendigkeit festhält, aber das, was den Akt zu einem verdienstlichen Akt macht, nicht in eben dem Liebeshabitus, sondern in der *acceptatio divina* sieht<sup>137</sup>. Berücksichtigt man die Zeit vor Wilhelm von Ockham, dann wird man auch zugeben müssen,

<sup>136</sup> Diese Isolierung der Thesen, wie wir sie bei Wilhelm von Ockham finden, scheint uns auch mit zu dem Widerspruch beigetragen zu haben, den die Ansichten Wilhelms von Ockham bei den Magistern der von Papst Johannes XXII. gegen ihn eingesetzten Kommission fanden. Vgl. A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon 1326*. *RevHistEccl* 18 (1922) 240–270; ferner J. Koch, *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozeß*. *RThAM* 7 (1935) 353–380, 8 (1936) 79–93, 168–197, bes. 82–91.

<sup>137</sup> Vgl. dazu Iserloh, *a. a. O.*, 106. Welche Bedeutung die *acceptatio divina* und die *Caritas* für die Verdienstlichkeit eines Aktes in der Theologie des Duns Scotus haben, scheint Iserloh übrigens auch entgangen zu sein. Die Art und Weise, wie er S. 82 die scotische Ansicht über das Kausalitätsverhältnis von Wille und *Caritas* wiedergibt, ist ungenau. Der Wille ist nicht einfachhin *causa prima* und Prinzip der Freiwilligkeit und die *Caritas* nicht einfachhin *causa secunda* und Prinzip der Verdienstlichkeit. Das Verhältnis *causa prima* – *causa secunda* wechselt, je nachdem der Akt als Akt oder als verdienstlicher Akt betrachtet wird. Vgl. dazu Dettloff, *Acceptatio*, 34–51. Um die scotische Ansicht zu dieser Frage genau zu erfahren, muß man allerdings die *Lectura prima* von Oxford heranziehen und nicht nur die *Ordinatio* bzw. das sogenannte *Opus Oxoniense*, womit sich Iserloh begnügt hat.

daß Theologen vor ihm in ihrer Caritasvorstellung noch oberflächlicher waren<sup>138</sup> und einer göttlichen Willkür in einer viel extremeren Form das Wort redeten als er<sup>139</sup>.

Anhangsweise sei noch vermerkt, daß Petrus Aureoli in der Gegenüberstellung zu Wilhelm von Ockham bei Iserloh<sup>140</sup> unseres Erachtens eine zu einseitige und zu positive Beurteilung erfahren hat<sup>141</sup>.

Bei alledem, das möchten wir ausdrücklich betonen, geht es uns keineswegs darum, so etwas wie eine Ehrenrettung des »Theologen« Wilhelm von Ockham zu versuchen. Wir wollen ihm vielmehr nur im Rahmen der theologischen Entwicklung einigermaßen Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Unsere Untersuchung seiner Akzeptations- und Verdienstlehre hat auf jeden Fall gezeigt, daß er nicht jener Urbösewicht ist, der an allem schuld ist, insofern er der Urheber aller möglichen aufreizenden, gewagten und verwerflichen Anschauungen ist. Es hat sich gezeigt, daß Wilhelm von Ockham unter den im Hinblick auf unsere Fragen mehr negativ zu beurteilenden Theologen keineswegs der extremste ist und auch nicht am Anfang der negativen Entwicklung steht. Die negative Bedeutung Wilhelms von Ockham ist damit selbstverständlich nicht in Abrede gestellt. Sie scheint uns jedoch vor allem darauf zu beruhen, daß er eine ausgeprägte Vorliebe für gewagte Thesen, aber kaum Sinn für die Gegenstände seiner Spekulation zeigt, weder für Gott, noch für die Gnade, noch für die göttliche Heilsökonomie. In jenem mangelnden Sinn offenbart sich ein Grundzug nominalistischen Denkens. Die inadäquate Sicht der theologischen Gegenstände und Zusammenhänge mußte schließlich dazu führen, Gott und Menschen auch im Heilsgeschehen in einem bloßen Nebeneinander zu sehen, womit nicht zuletzt auch späterem außerkatholischen Denken ein gewisser Vorschub geleistet wurde. Vielleicht wäre übrigens der theologische Einfluß Wilhelms von Ockham nicht so groß geworden, wie es tatsächlich geschehen ist, wenn er nicht auf anderen Gebieten, vor allem auf dem der Logik, zu seiner Bedeutung gelangt wäre und wenn – auch das dürfen wir sicher nicht übersehen – seine spitzfindigen Spekulationen den Theologen seiner Zeit nicht irgendwie gelegen hätten, weil sie offenbar weitgehend über die großen Autoren der Vergangenheit hinaus nichts Adäquates mehr zu sagen wußten.

<sup>138</sup> Vgl. Johannes de Bassolis (S. 159f.), nach dem die Caritas ausdrücklich weder zur Substanz noch im Hinblick auf den inneren Modus oder Grad des Aktes mehr tut, als etwa die Grammatik tun würde.

<sup>139</sup> Vgl. Petrus de Palude (S. 135f.), nach dem Gott sich nicht einmal an seine Verheißungen zu halten braucht.

<sup>140</sup> A. a. O., 88.

<sup>141</sup> Vgl. S. 75f.

## Viertes Kapitel

### Sonstige Theologen des 14. Jahrhunderts

Von den übrigen Theologen des 14. Jahrhunderts haben wir für unsere Untersuchung ausgewählt: *Johannes Baconthorp*, *Walter Chatton*, *Robert Holcot*, *Gregor von Rimini*, *Alfons von Toledo*, *Johannes von Mirecourt* und *Adam Wodham*, die noch in der ersten Hälfte oder um die Mitte des 14. Jahrhunderts lehrten und ihre Sentenzenkommentare schrieben, und *Heinrich von Hessen* und *Petrus von Ailly*, die in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts gehören. *Johannes Gerson* hatten wir ebenfalls vorgesehen, es hat sich jedoch gezeigt, daß sein *Compendium theologiae* nichts Nennenswertes zu unseren Fragen enthält<sup>1</sup>, und der ihm zugeschriebene Sentenzenkommentar des Cod. lat. 15156 der Pariser Nationalbibliothek ist trotz des Explicit, fol. 178v: »Sententiae magistri Iohannis Gerson« nach Glorieux nicht als Gerson-Kommentar zu betrachten. Das Explicit stammt von einer späteren Hand als principia und Kommentar. Die Gründe, die Glorieux für seine Ablehnung vorgebracht hat, dürften überzeugend bleiben, solange nicht andere handschriftliche Beweise gefunden werden<sup>2</sup>. Ferner wollten wir auch *Heinrich Totting von Oyta* einbeziehen. Dieser Theologe, dem wir den *Adam Wodham abbreviatus* verdanken, gehörte dem Weltklerus an. Über sein Leben, seine Werke, seine Umwelt und die einschlägige Literatur informiert ausführlich A. Lang<sup>3</sup>. Die zahlreichen Werke Heinrichs sind zum größten Teil nur handschriftlich erhalten. Über die Sentenzen las er 1369–1371 in Prag und ausgewählte Quaestiones 1377–1381 in Paris<sup>4</sup>. Für unsere Untersuchung kommt nur die Prager Lectura in Frage, für die uns Clm 5590 und Wien, nat. lat. 3729 zur Verfügung stand. Wir haben I, 17 in beiden Handschriften miteinander verglichen und festgestellt, daß sie gut übereinstimmen<sup>5</sup>. In den Münchener Handschriften Clm 8867, Clm 17468 und Clm 18364, welche die Pariser Lectura bieten, fehlt I, 17, wie überhaupt die Quaestionaenauswahl in ihnen sehr knapp ist. Der

<sup>1</sup> Cod. Vat. lat. 696, fol. 108r–131r, hier besonders fol. 127va–b, de caritate.

<sup>2</sup> P. Glorieux, *Le commentaire sur les Sentences attribué à Jean Gerson*. RThAM 18 (1951) 128–139, bes. 135 ff.

<sup>3</sup> *Heinrich Totting von Oyta*, Münster 1937. Vgl. auch ders. in LThK<sup>1</sup> IV, 932 und in LThK<sup>2</sup> V, 198.

<sup>4</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, 334–342.

<sup>5</sup> Clm 5590, fol. 46v–49r; Wien, nat. lat. 3729, fol. 38v–41r.

Text zu I, 17 ist auch im sonst ausführlichen Kommentar der *Lectura Pragensis* sehr kurz und gelangt über die Aufzählung etlicher *auctoritates* für und wider die Magisterlehre nicht hinaus. Eine eigene Position zur Akzeptations- und Verdienstlehre bezieht Heinrich von Oyta weder hier noch anderswo, worauf auch schon C. Feckes hingewiesen hat<sup>6</sup>.

### § 29 Johannes Baconthorp

Sehr ausführliche Texte zu unseren Fragen hat der zum Karmeliterorden gehörende Johannes Baconthorp hinterlassen. Er ist gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Baconthorp geboren und etwa um 1348 in London gestorben. Er hat in Oxford und Paris studiert und in Paris und Cambridge gelehrt. Seine Sentenzenerklärung fiel in die Zeit vor 1318. Johannes Baconthorp gilt als selbständiger Denker und wird »Princeps Averroistarum« genannt. Wie Xiberta gezeigt hat, ist ihm dieser Titel seiner vorzüglichen Averroesinterpretation wegen zugefallen und nicht, wie das später gedeutet wurde, weil er etwa der Führer der Averroisten gewesen ist. Seine Polemik richtet sich im allgemeinen vor allem gegen Petrus Aureoli. Von ihm sind verschiedene Werke erhalten, darunter ein Sentenzenkommentar und ein Quodlibet, die beide für unsere Untersuchung in Frage kommen; beide sind auch mehrfach gedruckt<sup>7</sup>. Für den Sentenzenkommentar stand uns die 1618 in Cremona gedruckte Ausgabe zur Verfügung, die wir für I, 17 mit der Handschrift London, Brit. Mus., Royal 11 c. VI vergleichen konnten; für II, 28 und das Quodlibet benutzten wir den Druck von Cremona. Nach Stegmüller<sup>8</sup> bieten die Londoner Handschrift die erste Redaktion und die Drucke die zweite Redaktion des Sentenzenkommentars. Wir haben jedoch festgestellt, daß beide Fassungen sehr gut übereinstimmen. Das ergab sich für I, 17 ganz klar, verschiedene Stichproben bestätigten es auch für andere Stellen<sup>9</sup>.

#### *I Sent., dist. 17*

Die Frage, die Johannes Baconthorp in I, 17 behandelt, lautet: »An (L: Utrum) ad habendum actum meritorium requiratur necessario aliquid creatum in anima aliud a caritate, supposito

<sup>6</sup> *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel ...*, 114f.

<sup>7</sup> Vgl. B. Xiberta, *De mag. Johanne Baconthorp*. *AnalOrdCarm* 6 (1927) 3–128; ders. in *LThK*<sup>1</sup> I, 906f. und in *LThK*<sup>2</sup> V, 1110; ferner Stegmüller, *RS I*, 402.

<sup>8</sup> A. a. O.

<sup>9</sup> Den Druck von Cremona zitieren wir im folgenden als C, die Londoner Handschrift als L.

quod caritas non necessario requiratur«<sup>10</sup>. Diese Fragestellung ist insofern etwas ungewöhnlich, als Johannes Baconthorp nach der Notwendigkeit von etwas Geschaffenem in der Seele fragt, das von der Caritas verschieden ist. Beim näheren Studium der Quaestio stellt sich jedoch heraus, daß es darin im Grunde um die gleichen Probleme geht, die auch sonst in I, 17 behandelt werden und daß lediglich der Antrieb des Heiligen Geistes als »aliquid creatum reale« in besonderer Weise mit einbezogen wird.

Gleich zu Beginn setzt sich Johannes Baconthorp kurz mit der ersten Hauptthese des Petrus Aureoli auseinander<sup>11</sup>. Er lehnt diese These ab und sagt, daß die Caritas »propter esse obiectum respectu acceptationis divinae« nicht notwendig erforderlich ist, betont aber, daß sie »propter esse acceptabile et esse gratum subiective« erforderlich ist<sup>12</sup>. Die weiteren Ausführungen verlieren dadurch etwas an Übersichtlichkeit, daß Johannes Baconthorp immer wieder in einer der klaren Gedankenführung nicht gerade förderlichen Weise sich in Auseinandersetzungen mit anderen Autoren einläßt, zu denen in dieser Quaestio übrigens neben Petrus Aureoli in weitem Umfang auch Duns Scotus gehört. Darauf im einzelnen einzugehen, würde jedoch zu weit, uns aber kaum weiterführen. In den nun folgenden ersten drei Artikeln befaßt sich Johannes Baconthorp ziemlich ausführlich mit der Magisterlehre und einigen Versuchen, diese zu interpretieren bzw. zu retten. Der dritte Artikel schließt mit der Feststellung, daß *de facto* die Ansicht des Lombarden nicht zu halten ist<sup>13</sup>.

Nach einer nicht ganz korrekten Wiedergabe und teilweisen Ablehnung der scotischen Ansicht über die Notwendigkeit der Caritas *de potentia dei absoluta* und *de potentia dei ordinata*<sup>14</sup> entwickelt Johannes Baconthorp seine eigene Lehre. Er sagt, daß ein verdienst-

<sup>10</sup> C 211b; L fol. 85ra.

<sup>11</sup> S. 29 ff.

<sup>12</sup> »Ego autem dico, quod caritas propter huiusmodi non requiritur. Et probo primo, quod non requiritur propter esse obiectum respectu acceptationis divinae, quia voluntas omnia alia a se acceptans et volens volitione sui non necessario requirit in aliis a se obiectivam rationem, per quam acceptentur aut fiant volita ab ipso, quia tunc sufficiens non esset tale primum obiectum; sed sic est de omnibus, quae nata sunt acceptari a deo, ergo . . . Secundo ostendo, quod requiritur propter esse acceptabile et esse gratum subiective sic: illud, quod ad hoc ponitur in aliquo, ut faciat illud esse acceptabile non praebendo illi formam et habitum, per quem est acceptabile obiective, sed si ponatur, hoc erit ad praebendum formam operanti, per quam sicut per dispositionem operatur . . .« C 212a–b; L 85rb, mit einigen Abweichungen.

<sup>13</sup> »Sic ergo habetur, quod opinio Magistri non potest stare de facto.« C 217a; L 87rb.

<sup>14</sup> C 217b–218b; L 87rb–vb.

licher Liebesakt im Willen ohne einen geschaffenen Habitus sein bzw. verursacht werden kann. Dabei geht er davon aus, daß Gott als übernatürliches Objekt sich mit der Seele nicht naturhaft, sondern willentlich verbindet. Unter dieser Voraussetzung bringt er dafür, daß Gott, wenn er wollte, in uns auch ohne die eingegossene Caritas übernatürliche Liebesakte verursachen könnte, mehrere Beweise<sup>15</sup>. Worauf es Johannes Baconthorp ankommt, dürfte im zweiten Argument besonders deutlich werden: So wie die Wärme nicht von sich aus imstande ist, Fleisch zu erzeugen, sondern nur durch etwas anderes, so hat auch der Wille nicht von sich aus die Kraft, verdienstlich zu lieben, sondern nur durch das *principale agens*, nämlich den Heiligen Geist. Wie also die Wärme auf Grund der Assistenz der Kraft eines Himmelskörpers ohne irgendeine Inhärenz so zu wärmen vermag, daß Fleisch erzeugt und der ganze Körper gebildet wird, so ist, wenn Gott es wollte, in ähnlicher Weise auch der Wille auf Grund der Assistenz des Heiligen Geistes ohne die Inhärenz von irgendetwas zu einer verdienstlichen Handlung fähig<sup>16</sup>. Das Vorhandensein eines inhärierenden übernatürlichen Liebeshabitus ist also nicht unbedingt gefordert, wohl aber ist an der Assistenz des Heiligen Geistes in jedem Falle festgehalten. Dafür, daß *de facto*, obwohl die Assistenz des Heiligen Geistes genüge, auch die Caritas verliehen wird, lassen sich nach Johannes Baconthorp verschiedene Kongruenzgründe angeben. Den einen, den er nennt, sieht er darin, daß die Caritas der vornehmste Habitus ist und Gott diesen Habitus dem Menschen im vornehmsten Stande, nämlich *in statu supernaturali*, nicht vorenthalten will; dieser Habitus kommt aber seiner Natur nach dem Willen zu<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> »Hic quoque ostendo, quod actus meritorius diligendi potest esse (L: causari) in voluntate sine habitu creato. Sed hic intelligendum, quod deus (, ut) est obiectum supernaturale [, et] non copulatur animae nostrae naturaliter, sed voluntarie ... Hoc supposito proba, quod, si deus vellet, potest causari in nobis actus supernaturalis dilectionis sine caritate infusa.« C 218b; L 87vb. () fehlt in C, [] fehlt in L.

<sup>16</sup> »Sicut calor non habet (de se) sic calefacere scilicet ad generationem carnis nisi per aliud, sic voluntas non habet de se sic diligere scilicet meritorie nisi per principale agens scilicet per spiritum sanctum. Sicut (ergo) calor ex assistentia virtutis corporis caelestis sine aliqua inhaerentia potest sic calefacere scilicet ad generationem carnis et ad formationem totius corporis: ergo, si deus voluerit, similiter voluntas ex assistentia spiritus sancti sine alicuius inhaerentia potest in operationem meritoriam.« C 218b; L 87vb–88ra. () fehlt in C.

<sup>17</sup> »Quare autem, cum spiritus sanctus assistens sufficiat, de facto detur caritas, multiples congruitates assignantur. Una autem est, quod caritas est nobilissimus habitus, vel saltem est possibile, quod sit huiusmodi habitus nobilissimus; ergo deus vult, quod homo secundum statum nobilissimum, cuiusmodi est status supernaturalis, non sit privatus eo; sed ipse non est natus esse nisi in voluntate.« C 219a; L 88ra. L weicht etwas ab.

In dem anschließenden fünften Artikel geht Johannes Baconthorp der Frage nach, ob der Heilige Geist den Willen ohne irgendeine vorausgehende Disposition bewegen könne und gibt darauf die Antwort: Unter der Voraussetzung der Natur des Willens, wie sie jetzt besteht, und unter der gleichzeitigen Voraussetzung, daß der Wille im Hinblick auf die Ausführung seines Aktes aktiv ist, wie man allgemein annimmt, muß notwendig im Willen etwa Geschaffenes vorausgehen, nämlich eine gewisse »passio de genere passionis vel de tertia specie qualitatis«<sup>18</sup>. Von den für diese These angeführten Argumenten nennen wir nur das erste: Nach der allgemeinen Meinung verhält sich der Wille, auch wenn er im Hinblick auf die Ausführung seines Aktes aktiv ist, doch passiv im Hinblick auf die Determination zu seinem Akt. Wenn aber das, was hier den Willen im Hinblick auf den verdienstlichen Akt determiniert, der Heilige Geist selbst wäre, dann würde es bei der gegenwärtigen Verfassung des Willens diesem widersprechen, an die Ausführung des verdienstlichen Aktes zu gehen, ohne vorher einen gewissen Antrieb des Heiligen Geistes erlitten zu haben; und so würde jener passiv empfangene Antrieb des Heiligen Geistes im Willen dem ausgeführten und hervorgebrachten verdienstlichen Akt vorausgehen, was die These besagt<sup>19</sup>. Von dieser Beweisführung her verstehen wir übrigens auch bereits die etwas aus dem Rahmen fallende Fragestellung zu Beginn der Quaestio.

Die zuletzt vertretene Meinung läßt drei Dubia offen, mit denen sich Johannes Baconthorp im Anschluß beschäftigt. Das erste besteht darin, daß Gott seine Kraft nicht durch die Sakramente oder irgendwelche andere geschaffene Dinge gebunden oder eingeschränkt hat, weshalb man annehmen kann, daß allein die

<sup>18</sup> »Sequitur quintus articulus, an spiritus sanctus possit movere voluntatem sine aliqua praevia dispositione, ubi dico, quod stante natura voluntatis, quae modo est, et simul supposito, quod voluntas sit activa respectu exercitii sui actus, ut ponit communis opinio, necessario oportet, quod in voluntate praecedat aliquod creatum scilicet quaedam passio de genere passionis vel de tertia specie qualitatis . . .« C und L a. a. O.

<sup>19</sup> » . . . quod patet: quia secundum communem opinionem, licet voluntas se habeat active respectu exercitii sui actus (scilicet quod agat vel non agat actum volendi), tamen passive se habet respectu determinationis ad actum suum (, quia non se movet ad actum suum exercendo circa ea, quae sunt ad finem, nisi primo movetur a ratione vel a fine, ut ibi dicitur per totum); sed [si] illud, quod hic determinaret voluntatem respectu actus meritorii, esset ipse spiritus sanctus: ergo stante natura voluntatis, quam modo habet, repugnaret voluntati exire in exercitium actus meritorii, nisi prius pateretur quandam motionem spiritus sancti, et ita illa motio passive recepta in illa praecederet actum meritorium exercitum et elicatum, quod est propositum.« C 219a-b; L 88ra-b. () fehlt in C, [] fehlt in L.

göttliche Akzeption genügt, damit die so akzeptierten Akte verdienstlich seien. Die Akzeption setzt schließlich im Akzeptierten genau so wenig wie die Ehrerweisung im Geehrten; also muß man weder annehmen, daß die Caritas noch daß jener Antriebe als geschaffene *passio* dem verdienstlichen Akt vorausgehe<sup>20</sup>. Zur Lösung dieses Dubium unterscheidet Johannes Baconthorp zwischen dem »esse in statu merentis« und dem »agere operationem meritoriam« und sagt, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, daß zum ersten *de potentia dei absoluta* die bloße Akzeption erforderlich ist, daß zum zweiten aber, zum verdienstlichen Handeln also, der Antrieb des Heiligen Geistes notwendig ist, welcher der Handlung vorausgeht<sup>21</sup>. Der Grund für diese Antwort des Johannes Baconthorp liegt in seinem Verständnis der göttlichen Mitwirkung. Der Heilige Geist ist nach ihm die *causa universalis proxima* aller verdienstlichen Akte und handelt zugleich mit Gott, der die *causa universalis prima* aller verdienstlichen Akte ist. Der Wirkursache entspricht jedoch immer eine gewisse *passio* in dem, an dem sie handelt; welche Akzeption immer man annimmt und vorausgesetzt, daß der Wille in seiner Natur unverändert bleibt, würde es diesem Willen widersprechen, daß irgendeine Handlung verdienstlich ist, ohne daß er selbst vorher passiv zu jener verdienstlichen Tätigkeit von Gott bewegt würde<sup>22</sup>. Zu beachten ist bei dieser Argumentation, was aus der weiteren Erörterung des Problems hervorgeht, daß die Forderung der *motio spiritus sancti* doch nicht als eine im strengen Sinne absolute Forderung zu verstehen

<sup>20</sup> »Primum est, quod, cum deus non habeat virtutem suam alligatam aut limitatam sacramentis aut quibuscumque rebus (creatis), videtur, quod ex sola acceptatione divina poterunt actus taliter acceptati esse meritorii: sed acceptatio divina nihil ponit in acceptato sicut nec honorificatio ponit aliquid in honorato (, ut patet . . .); ergo (non) oportet ponere nec caritatem nec talem motionem passionem creatam praecedere actum meritorium.« C 220a; L 88rb. () fehlt in C.

<sup>21</sup> »Respondeo ad primum et dico, quod difficultas est hic de operatione meritoria: unde distingo, quod aliud est esse requisitum ad esse in statu merentis et aliud est esse requisitum ad agendum operationem meritoriam. Dico ergo, sed sine omni assertionem, quantum ad primum, quod verum est, quod per solam acceptationem de potentia dei absoluta posset quis constitui in statu merendi in essendo, ut forte dormiens vel parvulus, immo quilibet. Sed tamen quoad secundum, scilicet quoad operari meritorie, requiritur necessario motio spiritus sancti praecedens operationem.« C 220a; L 88va. L weicht etwas ab.

<sup>22</sup> »Spiritus sanctus . . . , qui est causa universalis proxima respectu omnium actuum meritoriorum simul agit cum deo, qui est causa universalis prima respectu omnium actuum meritoriorum: sed causae efficienti semper correspondet aliqua passio in eo, in quod agit: ergo posita quacumque acceptatione et stante natura voluntatis huic etiam repugnabit, quod aliqua operatio sit meritoria, nisi (prius) moveatur passive ad illam operationem meritoriam a deo.« C und L a. a. O. () fehlt in L.

ist, da Johannes Baconthorp sie nur im Hinblick auf den Zustand unseres Willens erhebt. Wäre unser Wille anders, könnte Gott *de potentia sua absoluta* unsere Akte auch ohne jenen vorausgehenden Antrieb des Heiligen Geistes akzeptieren<sup>23</sup>.

Das zweite Dubium, das nach der von Johannes Baconthorp vertragenen Ansicht bleibt, besteht darin, daß die *motio*, von der die Rede war, nur als »*motio ab obiecto per modum finis*« und nicht als »*motio per modum causae efficientis*« verstanden werden kann, was aber zur Folge hätte, daß dann auch nicht von einer wahren *passio* gesprochen werden könnte<sup>24</sup>. Nach Ansicht des Johannes Baconthorp besagt dies nichts gegen seine These, weil – so können wir wohl den Text interpretieren – das *obiectum* des Einwands keine *causa universalis efficiens* im Hinblick auf die Akte des Intellekts und des Willens ist, während Gott in seiner These als *causa universalis efficiens* des verdienstlichen Aktes, also in jenem verstanden wird, worauf sich sein spezieller Antrieb richtet<sup>25</sup>. Wird dagegen der Einwand erhoben, daß die *causa universalis* mit der *causa particularis* nicht so zusammenwirkt, daß sie deren Tätigkeit zuvorkommt und zu ihr bewegt, sondern indem sie zugleich handelt, so erwidert Johannes Baconthorp: Die *causa universalis* kommt nicht einer *causa particularis* zuvor, die in einer bestimmten Richtung determiniert ist, sondern sie kommt einer *causa particularis* zuvor, die nach jeder Richtung in gleicher Weise nichtnotwendig ist, indem sie diese determiniert, sofern sich kein anderes Determinierendes zeigt, weil sonst keine Tätigkeit aus ihr hervorginge. Der Wille ist aber in gleicher Weise nichtnotwendig im Hinblick auf den verdienstlichen Akt wie auf dessen Gegenteil<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> »... dico, quod verum est, quod (deus) de potentia (sua) absoluta posset acceptare actum meum (L: meritorium) sine omni praevio. Stante tamen natura voluntatis, quae modo est, praecigitur quaedam passio in voluntate praevia.« C 220b; L 88vb. () fehlt in C.

<sup>24</sup> »Secundum est, quod, licet in intellectu et voluntate concedatur (L: concederetur), quod ante actus suos elicitos aut exercitos oporteret praecedere quoddam moveri aut excitari causatum ab obiecto in eis, tamen illa motio aut excitatio non oportebit causare (L: esse) effectum causae efficientis, sed finalis solum: obiectum enim excitat et allicit per modum finis et per consequens illa motio non erit vera passio ...« C 220a; L 88rb–va.

<sup>25</sup> »Dico enim, quod hoc posito nihil est contra propositum, quia tunc non erit causa universalis efficiens respectu actuum intellectus et voluntatis: sed in proposito deus est causa universalis efficiens respectu actus meritorii (et ideo) in illo, in quod agit sua motio specialis: concurrat etiam ut causa particularis, quamvis hoc sine assertionem dixerim.« C 221a; L 88vb. () fehlt in C.

<sup>26</sup> »Dices, quod causa universalis coagit particulari non in praeveniendo eius actionem semper et movendo ad ipsam, sed simul agendo. Dico, quod non praevenit causam particularem, quae determinata est ad unum, sed causam particularem contingentem

Das dritte Dubium besteht in der Frage, wie es möglich ist, daß jemand sich *in statu merendi* lediglich auf Grund der göttlichen Akzeptation befindet und daß dennoch einem solchen der Lohn *ex condigno* gebührt<sup>27</sup>. Johannes Baconthorp löst diese Schwierigkeit vor allem mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einem »*ex condigno ex opere operato*« und einem »*ex condigno ex opere operante*«<sup>28</sup>. Zugleich erfahren wir in diesem Zusammenhang einiges Aufschlußreiche über seinen Akzeptationsbegriff. Er sagt, daß einem solchen Akzeptierten Gott selbst *ex condigno* als Lohn gebühre, und das sei notwendig zumindest *ex opere operato*. Zur näheren Begründung führt er weiter ungefähr aus: Wenn auch jene Akzeptation am Anfang eine *gratia gratis data* war, so wäre sie doch vergebens erfolgt, wenn ihr nicht, nachdem sie geschehen ist, aus dem Werk, das Gott in ihr getan hat, etwas *de condigno* und nicht bloß *de congruo* gleichsam als Lohn entsprechen muß. Da aber nichts außer Gott eine solche hinreichende Entsprechung wäre, muß Gott dieser entsprechende Lohn sein. Bei der Begründung des Untersatzes spricht Johannes Baconthorp dann davon, daß jene *acceptatio* die Stelle der vergöttlichenden Kraft vertritt, die *Caritas* genannt wird<sup>29</sup>. Die faktische Gleichstellung der *acceptatio divina* mit der *Caritas* wird auch im folgenden deutlich, wo Johannes Baconthorp darauf hinweist, daß man, wenn auch der Lohn *ex condigno* entspricht, doch bei dem Begriff »*debere*« unterscheiden müsse, je nachdem es sich um jene *acceptatio* handelt, die jedem hervorgebrachten *actus caritatis* vorausgeht, wie es bei einem kleinen Kind oder einem Schlafenden der Fall ist, oder ob es sich um die handelt, welche bereits einen hervorgebrachten verdienstlichen Akt besitzt. Johannes Bacon-

aequaliter praevenit determinando ipsam, quando aliud determinans non apparet, quia aliter nulla actio proveniret ab ea; sed (C: si) voluntas est contingens aequaliter respectu actus meritorii et eius oppositi.« C und L a. a. O.

<sup>27</sup> »Dubitatur tertio, quomodo stant simul, quod aliquis statuatur in statu merendi (ex) sola acceptance divina et tamen communiter concedatur, quod constituto in statu debetur praemium ex condigno.« C 221a; L 88vb. () fehlt in C.

<sup>28</sup> Diese Unterscheidung ist uns sonst bei keinem Theologen begegnet. Lediglich bei Petrus de Palude taucht in einer zitierten Meinung der Begriff eines *meritum de condigno ex opere operato* auf. Vgl. S. 135.

<sup>29</sup> »Dico (primo), quod tali acceptato correspondet praemium ipse deus ex condigno et hoc est necessarium saltem ex opere operato, quod sic probro: quia licet acceptatio illa fuit a principio gratia gratis data, tamen postquam illa perfectio fuit, frustra (esset), nisi quantum est ex opere, quod est ibi operatum a deo, aliquid sibi digne et non de congruo solum debet correspondere quasi praemium eius: sed nihil citra deum est sufficiens correspondens; ergo solus deus fuit [illud, quod fuit] dignum correspondere. Minor probatur ab omnibus theologis: (quia) cum illa acceptatio suppleat vicem virtutis deificae, quae vocatur caritas, solus deus ex condigno debet (L: debeat) correspondere.« C und L a. a. O. () fehlt in L, [] fehlt in C.

thorp wiederholt dann den vorigen Gedanken, daß der *acceptatio*, die am Anfang eine *gratia gratis data* war und die er hier ausdrücklich auch »gratum faciens« nennt, wenn sie einmal erfolgt ist, *ex condigno*, und zwar *ex opere operato*, der Lohn verliehen wird. Diese *acceptatio* zu besitzen und nicht des Lohnes würdig zu sein, ist für Johannes Baconthorp ein ebensolcher Widerspruch, wie die weiße Farbe zu besitzen und nicht weiß zu sein. Es handelt sich, wie gesagt, hierbei um eine Belohnung *ex condigno ex opere operato*, und dies solange, bis der Akzeptierte von sich aus etwas zu dieser jedem Akt vorausgehenden *acceptatio* dazugetan hat<sup>30</sup>. Sobald jedoch der Akzeptierte treu im Dienste Gottes durch einen hervorgebrachten Akt tut, was in seinen Kräften steht, macht er sich Gott zum Schuldner und empfängt den Lohn »per modum debiti ex opere operante«<sup>31</sup>. Noch deutlicher spricht Johannes Baconthorp seine Ansicht in einem weiteren Argument aus, wo er sagt, daß dasjenige, was jemandem *ex iustitia* entspricht, ihm der Werke wegen zukommt, die er getan hat. Auf den Akzeptierten angewandt, besagt das nach ihm, daß auch diesem nach hervorgebrachtem Akt der Lohn *ex iustitia* entspricht<sup>32</sup>. Kurz zusammengefaßt besagt das also, daß Johannes Baconthorp die *acceptatio divina* als »gratia gratum faciens et gratis data« mit der Caritas gleichsetzt, daß ein Mensch, der so akzeptiert ist und selbst keinen Akt hervorgebracht hat, auf Grund dieser Akzeptation den Lohn *de condigno*, allerdings nur »de condigno ex

<sup>30</sup> »Secundo dico, quod, licet correspondeat praemium ex condigno, est tamen distinguendum pro isto termino debetur, quia aut talis acceptatio sumitur pro illo priori, quod praecedit omnem actum elicitem caritatis, sicut est in parvulo vel dormiente, aut quando habet actum elicitem meritorium. Primo modo est concedendum, quod praemium confertur (C: conficitur) ex condigno et hoc ex opere operato; acceptatio enim illa gratum faciens a principio fuit (gratia) gratis data, tamen postquam ponitur, digna erit aliquo munere, quod clarum est: acceptatio enim ista magna dignitas est, quod autem (aliquis) habens aliquam dignitatem non sit dignus aliquo praemio, maxime quantum est ex opere operato, est oppositum in adiecto, sicut habere albedinem et non esse album. Dico tamen, quod non debetur illi per modum debiti et ex condigno, quantum est ex opere operante, quia debitor alicuius non est deus, et hoc ex opere operante, usque (C: quousque) ipse acceptatus aliquid posuerit de suo, quod non ponitur pro illo priori, quo acceptatio praecedit omnem actum.« C 221a–b; L 88vb–89ra. () fehlt in C.

<sup>31</sup> »Secundo modo dico, quod debetur illi per modum debiti et hoc ex opere operante, quia, licet a principio acceptatio fuit gratia, tamen quia elicito actu apposuit in dei servitio fideliter de suo, quod debuit, scilicet quod potuit, (eo) fecit opere suo, quod deus esset debitor eius; sicut si aliquis a principio recepit munera libere a domino, tamen si bene servierit, de iure sibi debeatur, dum fidelis est ei.« C und L a. a. O. () fehlt in C.

<sup>32</sup> »Illud, quod correspondet alicui ex iustitia, correspondet illi propter opera, quae fecit; sed acceptato post actum elicitem correspondet praemium ex iustitia. . . « C und L a. a. O. L bietet einen etwas ausführlicheren Text.

opere operato«, empfängt, während der Akzeptierte, der auch selbst einen entsprechenden Akt hervorgebracht hat, »de condigno ex opere operante« belohnt wird.

Im sechsten Artikel will Johannes Baconthorp noch einmal den Unterschied zwischen der eben von ihm dargelegten Ansicht zu jener darlegen, welche die Caritas für notwendig erforderlich hält. Die Inhaltsangabe des Druckes von Cremona kennzeichnet die Ansicht, von der sich Johannes Baconthorp hier distanziert, ausdrücklich als die »*opinio Scoti*«<sup>33</sup>. Wie schon am Anfang<sup>34</sup> müssen wir auch hier feststellen, daß Johannes Baconthorp der scotischen Ansicht nicht gerecht wird; er scheint vor allem den Unterschied zwischen den Aussagen zu übersehen, die Duns Scotus *de potentia dei absoluta* und *de potentia dei ordinata* macht. Auf Einzelheiten können wir verzichten, wir heben nur noch einige Gedanken aus den »*responsiones ad argumenta aliorum*« hervor. So sagt Johannes Baconthorp, daß nicht der bloße Wille Prinzip des verdienstlichen Aktes ist, sondern insofern er durch den Antrieb des Heiligen Geistes disponiert ist<sup>35</sup>. Die *libertas exercitii* bleibt jedoch dem Willen trotz der *motio spiritus sancti* erhalten<sup>36</sup>. Schließlich stellt er fest, daß diese *motio spiritus sancti* den *Habitus* ersetzt<sup>37</sup>.

## II Sent., dist. 28

In II, 28 erörtert Johannes Baconthorp die Frage: »*Utrum gratia aut aliquis habitus faciat ad substantiam actus habitui correspondentis aut sola potentia, quae est principium actus*«<sup>38</sup>. Die Lösung erfolgt in drei Artikeln: 1. »*An habitus in generali faciat ad substantiam actus.*« 2. »*An habitus supernaturalis.*« 3. »*Tenendo, quod nec agit aliquid circa substantiam nec circa modum actus*«<sup>39</sup>. Wichtig ist für uns vor allem der dritte Artikel. Daß Johannes Baconthorp Duns Scotus auch in seiner Lehre von der Beteiligung zumindest des *habitus caritatis supernaturalis* mißverstanden hat, zeigt in diesem Zusammenhang die Bemerkung, daß auch Duns Scotus sich nicht festgelegt habe, ob er etwas zur Substanz oder

<sup>33</sup> C 221b.

<sup>34</sup> S. 293.

<sup>35</sup> »... dico, quod nuda voluntas non est principium actus meritorii, sed ut disposita motione spiritus sancti.« C 223a; L 89va.

<sup>36</sup> »... dico, quod in potestate nostra est agere secundum illam motionem vel non agere, et isto modo spiritus sanctus est in potestate nostra.« C und L a. a. O.

<sup>37</sup> »... dico, quod ista motio supplet rationem habitus.« C und L a. a. O.

<sup>38</sup> C 630b.

<sup>39</sup> A. a. O.

zum Modus des Aktes tue, sondern für beides antwortet<sup>40</sup>. Es ist doch auffällig, daß gerade die scotische Lehre über das Kausalitätsverhältnis von Wille und Caritas beim verdienstlichen Akt von den späteren Theologen kaum adäquat aufgenommen und wiedergegeben wurde. Vielleicht liegt es daran, daß Duns Scotus seine Ansicht darüber vor allem in der *Lectura prima* entwickelt hat, die offenbar nicht entsprechend bekannt gewesen ist. Johannes Baconthorp legt zunächst dar, daß der *Habitus* eine aktive Disposition ist, zweitens, daß er jedoch nicht aktiv ist im Hinblick auf die Substanz des Aktes wie dessen Ursache, drittens, daß er an der Substanz des Aktes auch nicht als dessen Teilursache beteiligt ist und viertens, daß er auch nicht aktiv ist im Hinblick auf den Modus des Aktes<sup>41</sup>. Die Aktivität, die Johannes Baconthorp im ersten Abschnitt meint, beruht darauf, daß die Caritas eine *virtus* und diese eine *perfectio* ist, welche aktiv verstanden wird. Im Anschluß an Aristoteles lehrt Johannes, daß diese aktive Disposition das »prompte agere« verleihet<sup>42</sup>. Die Totalursächlichkeit der Caritas beim verdienstlichen Akt lehnt Johannes Baconthorp ab, weil die Caritas dann die Vorherrschaft über den Willen hätte und infolgedessen niemand, der die Caritas besitzt, ihr entgegenhandeln, also auch nicht sündigen könnte<sup>43</sup>. Dieses Argument ist nicht neu. Wir haben es auch bei Duns Scotus gefunden<sup>44</sup>, der aber dennoch in der Lage war, in einer durchaus befriedigenden Weise die aktive Beteiligung der Caritas zu wahren, ohne die des Willens einzuschränken<sup>45</sup>, was man von Johannes Baconthorp nicht sagen kann. Im dritten Abschnitt betont Johannes Baconthorp nochmals die dispositive Bedeutung der Caritas, diese ist aber für ihn faktisch nicht mehr als jene *motio*, von der er bereits mehrfach gesprochen hat<sup>46</sup>. Schließlich sagt er, wer daran festhalten wolle, daß die Tugend eine passive Disposition sei,

<sup>40</sup> »Nec Scotus determinat se, an facit ad substantiam vel ad modum, sed pro utroque respondet.« C 634b.

<sup>41</sup> »Primo ostendo, quod est dispositio activa. Secundo, quod non est activa respectu substantiae actus sicut causa eius. Tertio, quod nec sicut causa partialis. Quarto, quod nec est activa respectu modi actus.« C 634a.

<sup>42</sup> »... quod virtus est perfectio ... quod perfectum accipitur active.« C 634b.  
»... igitur oportet ponere agens, quo prompte exeat: sed illud, si ponitur, est habitus.« A. a. O.

<sup>43</sup> »... si caritas sit principium totale actus meritorii, praedominatur voluntati; ergo nunquam poterit voluntas inclinari contra eam, et ita habens caritatem semper stabit immobiliter in statu meritorio et nulla malitia potest peccare.« C 635a.

<sup>44</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 25, 37.

<sup>45</sup> A. a. O., 35–51.

<sup>46</sup> »... caritas superveniens disponit eam (scil. potentiam), ut exeat in actum supernaturaliter et meritorie et non causando substantiam actus.« C 635a.

der könne auch daran festhalten, daß sie weder zur Substanz noch zum Modus des Aktes etwas beiträgt. Sie bewirkt dann nicht einmal jene *promptitudo actus*<sup>47</sup>. Letztlich läßt Johannes Baconthorp es anscheinend offen, ob man in der Caritas eine aktive oder eine passive Disposition sehen will. Seine Stellungnahme zur Frage wirkt in jedem Falle ziemlich unklar. Der Grund dafür, daß die aktive Beteiligung der Caritas so gering veranschlagt wird, könnte darin liegen, daß Johannes die Sonderstellung des *habitus caritatis infusus* gegenüber den sonstigen Tugendhabitus nicht genügend berücksichtigt.

*Quodlibet, lib. 1, q. 8*

Auch im Quodlibet widmet Johannes Baconthorp unseren Problemen eine ausführliche Quaestio. Sie lautet: »Utrum ad hoc, quod opus sit meritorium, necessario requiratur caritas in operante«<sup>48</sup>. Die Antwort erfolgt in vier Artikeln. Der erste befaßt sich mit der Magisterlehre, die als unzureichend abgelehnt wird<sup>49</sup>. Im zweiten Artikel setzt sich Johannes Baconthorp zunächst wieder mit der bekannten Ansicht des Petrus Aureoli auseinander, wobei sich seine Polemik vor allem darauf richtet, daß die Caritas als etwas Geschaffenes in der Seele des Menschen für erforderlich gehalten wird. Vieles, was Johannes Baconthorp vorbringt, steht im Zusammenhang mit seiner Lehre vom göttlichen Vorherwissen und von der Prädestination, worauf wir hier aber nicht weiter eingehen können. Festhalten wollen wir jedoch, daß Johannes Baconthorp Petrus Aureoli gegenüber betont, daß nicht im zu akzeptierenden Menschen, sondern nur in der *scientia divina* ein Objekt der göttlichen Akzeptation erforderlich ist<sup>50</sup>. Die Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und Duns Scotus, die nun folgt, können wir ganz übergehen.

Im dritten Artikel entwickelt Johannes Baconthorp in drei Thesen seine eigene Ansicht:

<sup>47</sup> »Qui vult tenere, quod virtus est dispositio passiva, potest adhuc tenere, quod nihil confert ad substantiam actus nec ad modum . . . Virtus, si sit dispositio passiva, adhuc nihil facit ad substantiam actus neque ad promptitudinem . . .« A. a. O.

<sup>48</sup> C 622a.

<sup>49</sup> 622a–623b.

<sup>50</sup> Im Anschluß an Röm. 8,28 und das bekannte biblische Beispiel von Jakob und Esau sagt Johannes Baconthorp: » . . . ergo ista electio fuit solum, quod a deo iste tamquam dignus erat praescitus salvandus, ille non, et hoc est propositum, quod non requiritur obiectum divinae acceptionis nisi in divina scientia. Et illud clare patet ibi, quia principale, quod voluit apostolus ibi probare, est, quod secundum propositum, id est dei praescientiam secundum glossam, vocati sunt sancti«. 624b.

1. Es erscheint probabel, daß Gott *de potentia sua absoluta* gemäß der *potentia absoluta* des Willens einen verdienstlichen Akt verursachen könnte, ohne daß die Caritas vorausgeht, die ein geschaffener Habitus ist, weil der verdienstliche Akt eine gewisse absolute Entität und Wirklichkeit ist wie die Gnade, weshalb es für Gott nicht unmöglich zu sein scheint, im Willen unmittelbar ohne die Gnade einen verdienstlichen Akt verursachen zu können. Wenn man das annimmt, ist es jedoch klar, daß die Caritas nicht vorausgeht<sup>51</sup>. Für diese These bringt Johannes Baconthorp eine Reihe von Argumenten, die sich zum Teil durch ein hohes Maß von Spitzfindigkeit auszeichnen. Gegen seine Ansicht kann nun der Einwand erhoben werden, daß ein solcher Akt nicht verdienstlich sein kann, weil er zwar in uns, aber nicht von uns verursacht wird<sup>52</sup>. Die Möglichkeit, daß es sich in diesem Falle doch um einen verdienstlichen Akt handeln kann, läßt sich jedoch nach Johannes Baconthorp in doppelter Hinsicht begründen. Wenn man annimmt, daß der menschliche Wille sich bei einem solchen Akt passiv verhalte, kann man sagen, daß der Wille einem solchen in ihm geschaffenen Akt freiwillig folgt und zustimmt und sich dem Verdienstobjekt zuneigt, im Hinblick auf welches der betreffende verdienstliche Akt in uns geschaffen wurde. Und weil der Wille freiwillig folgt, zustimmt und Wohlgefallen am Objekt des Aktes findet, sagt man, der verdienstliche Akt sei in gewisser Weise unser Akt. Nimmt man an, daß unser Wille aktiv ist, dann kann man sagen, daß der Wille sich, nachdem der verdienstliche Akt geschaffen ist, selbst zur Übereinstimmung mit ihm bewegt. So kann man also in beiden Fällen den Akt als unseren Akt bezeichnen<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> »Prima est, quod videtur probabile, quod deus de potentia absoluta posset in voluntate secundum potentiam absolutam voluntatis causare actum meritorium sine caritate praevia, quae sit habitus creatus, quia actus meritorius est quaedam entitas et actualitas absoluta sicut gratia: ergo non videtur impossibile deo, quin immediate posset causare actum meritorium in voluntate sine gratia, sed hoc posito planum esset, quod non praecederet caritas: ergo etc.« 625b.

<sup>52</sup> »Dubitatur, quia ex praemissis sequitur, quod talis actus non est meritorius, quia non meretur nisi actu, qui est in potestate nostra; sed talis actus creatus de potentia absoluta dei ponitur in nobis et nullo modo a nobis; ergo non est meritorius . . .« 626b.

<sup>53</sup> » . . . dico, quod posito, quod talis actus crearetur, aut supponimus voluntatem passivam in omni actu suo; et tunc potest dici, quod actum meritorium sic creatum in ea voluntas sponte sequitur et obsequitur, consentit, inclinatur in obiectum meritorium, respectu cuius est talis actus meritorius creatus in nobis; et quia sponte sequitur et consentit et complacet in eius obiecto, dicitur actus meritorius quodam modo esse a nobis . . . Aut supponimus voluntatem activam: et tunc potest dici, quod creato actu meritorio voluntas movet seipsam ad complacendum et consentiendum cum eo; et sic utroque modo salvatur quod talis actus quodam modo est a nobis . . .« 626b.

2. Der verdienstliche Akt kann vom Willen hervorgebracht werden, ohne daß die Caritas als Habitus und *actus primus* vorausgeht, aber nicht ohne eine *passio*, die im Willen der Hervorbringung des Aktes vorausgeht und durch die der Wille angeregt wird, den verdienstlichen Akt hervorzubringen<sup>54</sup>. – Die Argumente, die Johannes Baconthorp nun für diese These folgen läßt, sind zwar keine Wiederholung dessen, was er in I, 17 gesagt hat, wir können aber trotzdem darauf verzichten, sie im einzelnen wiederzugeben, da sie zumindest die These selbst nicht in neuem Lichte erscheinen lassen.

3. Die dritte These stellt fest, daß *de facto* auf Grund göttlicher Bestimmung und Anordnung der *habitus caritatis creatus* in uns sei<sup>55</sup>. – Aus dem, was Johannes Baconthorp zu dieser These ausführt, verdient vielleicht die Bemerkung Erwähnung, daß Gott, der den Menschen auch ohne die Caritas zum verdienstlichen Handeln führen könnte, das mit Hilfe der Caritas tut, weil der »habitus melior est passione« (scil. motione)<sup>56</sup>. Weiter ausgeführt enthalten also diese drei Thesen das, was Johannes Baconthorp schon in I, 17 gelehrt hat.

Im vierten Artikel löst Johannes Baconthorp noch verschiedene Argumente anderer Lehrmeinungen.

#### *Zusammenfassung*

Johannes Baconthorp ist wenigstens in seiner Akzeptationslehre kaum einer Gruppe von den Theologen, die wir bisher kennengelernt haben, im eigentlichen Sinne zuzuordnen. Gewisse Einflüsse sind selbstverständlich festzustellen – er übernimmt zumindest im Denkansatz manches von Duns Scotus, aber im einzelnen geht er doch meist seine eigenen Wege. Aus seiner Akzeptations- und Verdienstlehre heben wir folgendes hervor:

1. Gegen Petrus Aureoli vertritt er in I, 17 die Ansicht, daß die Caritas nicht »propter esse obiectum gratum«, sondern »propter esse subiective gratum et acceptum« erforderlich ist<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> »Secunda conclusio . . . , quod actus meritorius possit elici a voluntate sine caritate praevia, quae sit habitus et actus primus, sed non sine omni praevio impresso: immo praeexigitur in voluntate ante electionem actus meritorii quaedam passio de genere passionis, per quam voluntas excitetur et reddatur attentata ad eliciendum actum

<sup>55</sup> »Tertia conclusio est, quod de facto et de definitione et determinatione divina est ordinatum, quod in nobis sit quidam habitualis habitus creatus in nobis, qui vocatur caritas.« 628b.

<sup>56</sup> A. a. O.

<sup>57</sup> S. 293.

2. Seine eigenen Hauptgedanken hat er selbst im Quodlibet I, 8, a. 3 in drei Thesen zusammengefaßt, deren Lehrgehalt sich auch schon in I, 17 findet:

a) *De potentia absoluta* kann Gott ohne vorausgehende Caritas im Willen einen verdienstlichen Akt verursachen<sup>58</sup>.

b) Auch *de potentia absoluta* kann jedoch der verdienstliche Akt nicht ohne eine *motio spiritus sancti* hervorgebracht werden, die dem Akt im Willen vorausgeht und als *passio* bzw. als »aliquid creatum« verstanden wird<sup>59</sup>. Wie wir aus I, 17 wissen, ist das »de potentia absoluta« hier insofern nicht im strengen Sinne zu nehmen, als Johannes Baconthorp die Forderung der *motio spiritus sancti* nur im Hinblick auf die derzeitige Verfassung unseres Willens erhebt<sup>60</sup>.

c) *De facto* ist zum verdienstlichen Handeln auf Grund göttlicher Anordnung auch die Caritas erforderlich<sup>61</sup>.

3. Während Johannes Baconthorp im Quodlibet seine drei Thesen im allgemeinen ausführlicher behandelt als in I, 17, kommt I, 17 doch in zweifacher Hinsicht besondere Bedeutung zu:

a) Johannes Baconthorp unterscheidet in I, 17 zwischen einem *de condigno* »ex opere operato« und »ex opere operante«<sup>62</sup>.

b) Er arbeitet immer wieder sehr stark die Bedeutung der *motio spiritus sancti* heraus, worin man sachlich eine deutliche Betonung der aktuellen Gnade sehen könnte.

4. Die *acceptatio divina* kann bei Johannes Baconthorp die Stelle der *virtus deifica*, d. h. der Caritas vertreten. Er nennt sie nicht nur »gratia gratis data«, sondern auch »gratum faciens«<sup>63</sup>.

5. Besitzt der Mensch nur diese *acceptatio divina*, ohne selbst einen eigenen verdienstlichen Akt hervorgebracht zu haben, gebührt ihm der Lohn *de condigno ex opere operato*, hat er jedoch auch einen eigenen Akt aufzuweisen, wird er *de condigno ex opere operante* belohnt<sup>64</sup>.

6. Über die Aktivität der Caritas und ihre ursächliche Beteiligung am verdienstlichen Akt hat Johannes Baconthorp seine Ansicht nicht mit wünschenswerter Klarheit dargelegt. Man kann lediglich sagen, daß er die Aktivität der Caritas nicht sehr hoch bewertet<sup>65</sup>.

7. Die Polemik gegen Petrus Aureoli ist nicht so scharf wie bei verschiedenen anderen Theologen, die sich mit diesem auseinandergesetzt haben, und die Kritik des Johannes Baconthorp an Duns Scotus ist nicht hinreichend fundiert. Man vermißt bereits eine exakte Wiedergabe der scotischen Lehre selbst<sup>66</sup>.

<sup>58</sup> S. 303.

<sup>59</sup> S. 295 und 304.

<sup>60</sup> S. 296.

<sup>61</sup> S. 304; zu I, 17 vgl. für alle drei Thesen S. 295–300.

<sup>62</sup> S. 298.

<sup>63</sup> S. 298f.

<sup>64</sup> S. 295.

<sup>65</sup> S. 300 ff.

<sup>66</sup> S. 300 ff.

8. Als Theologe dürfte Johannes Baconthorp vielen anderen aus dem 14. Jahrhundert gegenüber vorteilhaft abstecken. Trotz mancher Spitzfindigkeiten in seinen Argumentationen dehnt er seine *potentia-dei-absoluta*-Spekulation nicht über ein vertretbares Maß aus. Für die Entwicklung unserer Probleme dürfte er kaum Wesentliches beigetragen haben. Möglicherweise hat er durch seine Lehre von der *motio spiritus sancti* die Caritaslehre des Johannes de Ripa beeinflußt.

### § 30 Walter Chatton

Walter Chatton, der ungefähr 1344 gestorben ist, gehörte seit etwa 1307 dem Franziskanerorden an und hat 1322–1323 in Oxford die Sentenzen erklärt. Über ihn selbst ist nicht viel bekannt; auf jeden Fall zählt er zu den bedeutenden Gelehrten seiner Zeit, wenn auch die Urteile über ihn im Hinblick auf seine geistige Einordnung zum Teil erheblich voneinander abweichen. Von seinen relativ zahlreichen Werken interessiert uns der Sentenzenkommentar, dessen literarkritische Probleme noch nicht vollständig geklärt sind. Er ist uns in zwei Redaktionen erhalten, in einer kurzen und in einer längeren Fassung. Nach Baudry handelt es sich bei der längeren Fassung, wie sie die Handschrift Paris, nat. lat. 15886 enthält, um die zweite Redaktion<sup>67</sup>. Unserer Untersuchung standen für die kürzere Fassung, also offenbar die erste Redaktion, die Handschrift Paris, nat. lat. 15887 und für die längere die Handschrift Florenz, Naz. Conv. Sopp. C V, 357 zur Verfügung. Paris, nat. lat. 15886, die wir auch eingesehen haben, schließt leider fol. 191v in I Sent., dist. 7: »Utrum essentia divina sit potentia generandi«. Wir haben I, 17 und III, 27 in jeder Redaktion zu untersuchen. Das zweite Buch bietet für unsere Frage an den üblichen Stellen nichts.

*I, 17 und III, 27 nach Paris, nat. lat. 15887*

Von den vier Quaestionen, die Walter Chatton in I, 17 der kurzen Redaktion behandelt, interessiert uns die erste: »Utrum necesse sit ponere caritatem inhaerentem animae«<sup>68</sup>. Sie ist in vier Artikel gegliedert.

Der erste Artikel geht der Frage nach, »an de peccatore possit fieri non peccator et acceptus deo sine dono infuso, quod vocamus

<sup>67</sup> Vgl. L. Baudry, *Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences*. ArchHistDoctr LittMA 18 (1943/45) 337–369, hier wichtige biographische Mitteilungen und Beschreibungen der beiden Handschriften Paris, nat. lat. 15886 und 15887 und die wichtigste Literatur.

<sup>68</sup> 46ra.

ad praesens caritatem«<sup>69</sup>. Walter Chatton nennt eine Ansicht, welche diese Frage bejaht und die am Rand und später auch im Text als die Ansicht Wilhelms von Ockham gekennzeichnet ist. Walter Chatton erörtert etliche Argumente Wilhelms und kritisiert dabei vor allem dessen Sündenbegriff und die These, daß Sündennachlassung ohne Gnadeneingießung möglich ist. Trotzdem sagt er abschließend, er räume ein, daß jemand ohne die Caritas akzeptiert werden könne, wenn andere Gesetze bestünden; dann müßte aber auch die Sünde anders verstanden werden, als es jetzt der Fall sei<sup>70</sup>.

Der zweite Artikel beschäftigt sich mit der Frage, »an actus possit esse meritorius sine omni forma inhaerente animae«<sup>71</sup>. Wiederum nennt Walter die beiden bekannten Thesen Wilhelms von Ockham, zu den Argumenten für sie verweist er jedoch auf den Autor selbst<sup>72</sup>. Auf die Auseinandersetzung einzugehen, erübrigt sich insofern, als Walter zwar die Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata*, wie sie Wilhelm von Ockham seinen Überlegungen zugrundelegt, zur Kenntnis nimmt und an sich offenbar auch akzeptiert, jedoch dann die *potentia-dei-absoluta*-Thesen Wilhelms vom *de-facto*-Standpunkt aus ablehnt<sup>73</sup>. Darin kann man faktisch eine gewisse Absage an die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation erblicken, eine echte Auseinandersetzung mit den Thesen Wilhelms von Ockham ist damit jedoch nicht gegeben. Den gleichen Eindruck gewinnen wir im dritten Artikel, in dem Walter Chatton der Frage nachgeht, »an de facto sit ponenda in anima caritas vel gratia«<sup>74</sup>.

Im vierten Artikel sucht Walter Chatton vier Dubia zu lösen, die gegen die im vorausgehenden Teil der Quaestio von ihm vertretenen Thesen stehen<sup>75</sup>. Dabei handelt es sich erstens darum, ob Sünde und Gnade Gegensätze sind; zweitens, ob *in statu innocentiae* das Verdienen die Gnade erforderte; drittens, ob die Gnade erforderlich ist, damit Gerechtigkeit im zu Belohnenden sei und viertens, ob Gnade und Sünde zugleich bestehen können. Auch hier

<sup>69</sup> 46rb.

<sup>70</sup> »Istis tamen non obstantibus concedo, quod sine habitu posset quis acceptari iuxta alias leges; sed tunc aliter sumeretur peccatum; nam loquendo de eo, quod modo est peccatum, foret hic contradictio.« 46va. Für die Kritik Walters an einigen Argumenten Wilhelms von Ockham ist der Text, fol. 46rb, nach der uns zur Verfügung stehenden Fotokopie leider an mehreren Stellen beschädigt.

<sup>71</sup> 46va.

<sup>72</sup> 46va. Zu Wilhelm von Ockham vgl. S. 263.

<sup>73</sup> 46va-b.

<sup>74</sup> 46vb-47va. 47rb: »... ponas alias leges et aliter respondebo«.

<sup>75</sup> 47va-48ra.

erfahren wir weder neue Gedanken zu unseren Problemen, noch können wir ein anderes methodisches Vorgehen Walters feststellen als in den drei vorausgehenden Artikeln. Es bleibt bei einer gewissen faktischen Absage an die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation, ohne daß es zu einer spekulativen Auseinandersetzung mit den *potentia-absoluta*-Thesen kommt.

Die Frage in III, 27 der kurzen Redaktion lautet: »Utrum caritas sit necessaria ad salutem«<sup>76</sup>. Im ersten Artikel stellt Walter Chatton zunächst kurz fest, daß sowohl die *caritas acquisita* wie auch die *caritas infusa* zum Heile notwendig ist, im zweiten spricht er vom Objekt der Caritas, im dritten fragt er, ob wir mit derselben Caritas Gott und den Nächsten lieben und im vierten, auf welche Weise die Caritas *forma virtutum* ist. Die Beantwortung der eigentlichen Quaestio, die uns interessierte, hat Walter Chatton leider mit nur wenigen Worten abgetan<sup>77</sup>. Im übrigen können wir auf die Wiedergabe seiner Ausführungen verzichten.

*I, 17 und III, 27 nach Florenz, Naz. Conv. Sopp. C V, 357*

I, 17 weicht im Aufbau und zum Teil auch in der Auswahl der Probleme in der längeren Fassung von der kurzen Redaktion ab. Bevor Walter Chatton die *augmentatio caritatis* behandelt, diskutiert er folgende fünf Fragen: 1. »Utrum necessario sit ponere caritatem in anima viatoris ei formaliter inhaerentem«<sup>78</sup>. 2. »Utrum in potestate viatoris sit implere mandata divina sine caritate infusa«<sup>79</sup>. 3. »Utrum sit aliquo modo possibile, quod viator mereatur vitam aeternam sine caritatis infusione«<sup>80</sup>. 4. »Utrum viator possit scire se esse in caritate«<sup>81</sup>. 5. »Utrum viator stante potentia peccandi possit esse certus per revelationem divinam se ipsum habere caritatem perpetuam«<sup>82</sup>.

Die Diskussion der ersten Quaestio beginnt Walter Chatton nach den *argumenta principalia* mit der Frage, aus welchem Grunde der Mensch jener eingegossenen Gabe als einer Form bedarf<sup>83</sup>. Er nennt dann die Ansicht Wilhelms von Ockham über die faktische Notwendigkeit der Caritas zur Hervorbringung des verdienstlichen

<sup>76</sup> 128ra.

<sup>77</sup> »Primo praemittam, quod caritas tam acquisita quam infusa est necessaria ad salutem. De acquisita planum est, de infusa etiam patet, quia aliter posset homo ex puris naturalibus implere praecepta et vitare omnia peccata, quod est error Pelagii, et hoc etiam patet ex determinatione ecclesiae . . .« 128ra.

<sup>78</sup> 141ra.

<sup>79</sup> 142vb.

<sup>80</sup> 143vb.

<sup>81</sup> 144vb.

<sup>82</sup> 147vb.

<sup>83</sup> »Dubium tamen est in ista quaestione, quae sit causa, quare homo indiget, quod sibi infundatur istud donum tamquam forma eius.« 141rb.

Aktes, wie dieser sie in I, 17, q. 3 vertritt<sup>84</sup>, fügt aber hinzu, daß er, Walter Chatton, den Eindruck habe, daß auch *de facto* die Verdienstlichkeit einer Handlung nach Ansicht Wilhelms von Ockham nicht auf der inhärierenden Caritas, sondern allein auf der göttlichen Akzeptation beruht<sup>85</sup>. Damit hat Walter Chatton selbstverständlich recht; denn nach Wilhelm von Ockham wie ja auch nach Duns Scotus liegt die eigentliche *ratio meriti* in der *acceptatio divina*. Walter Chatton zählt dann die Argumente Wilhelms von Ockham auf, kommt aber wieder nicht zu einer echten Auseinandersetzung mit dessen Thesen, da ihm ganz allgemein für die Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* und die *acceptatio divina* als *ratio meriti* das entsprechende Verständnis fehlt. Das geht auch aus der These hervor, die er der Ansicht Wilhelms von Ockham entgegenstellt und die nichts anderes besagt als die übliche Lehre unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei ordinata*<sup>86</sup>, und es geht ferner hervor aus der Begründung seiner These und der anschließenden Erwiderung auf die Argumente Wilhelms von Ockham.

Die zweite Quaestio beantwortet Walter Chatton in der erwarteten Weise, daß der Mensch in der gegenwärtigen Heilsordnung ohne die *caritas infusa* weder die göttlichen Gebote verdienstlich zu erfüllen noch die Sünden verdienstlich zu meiden vermag, wobei es ihm ausdrücklich auf die verdienstliche Erfüllung der Gebote ankommt<sup>87</sup>.

Der Sinn des etwas umständlichen Textes, in dem Walter Chatton auf die dritte Quaestio antwortet, ist kurz der, daß unter den gegebenen Gesetzen niemand ohne die Caritas das ewige Leben verdienen könne, daß dies unter anderen Gesetzen jedoch möglich

<sup>84</sup> Vgl. S. 275f.

<sup>85</sup> »... videtur mihi sine assertione, quod ipsi (scil. Guil. de Occ.) habeant dicere secundum viam suam, quod actus non est de facto meritorius ex hoc, quod elicitur ab habente caritatem infusam ..., sed solum ex hoc, quod ipse actus immediate acceptatur a deo ...« 141rb.

<sup>86</sup> »Aliter videtur dicendum ad istud dubium quaestionis, scilicet caritas, quae est gratia gratum faciens, est quidam amor habitualis dei et est quoddam donum a solo deo creatum et infusum animae sibi inhaerens sicut forma eius. Hoc enim ponendum est propter determinationem ecclesiae et auctoritatem scripturae et propter dicta sanctorum.« 141vb.

<sup>87</sup> »Ad quaestionem istam patet, quod dicendum ex quaestione praecedente, scilicet quod homo non habet in sua potestate de communi lege implere mandata divina meritorie respectu beatitudinis sine caritate infusa, nec etiam potest meritorie vitare peccata sine caritate, quia tenetur implere mandata negativa ex caritate sicut et affirmativa. Notandum igitur, quod aliud est implere mandatum dei impletione tali, qua vitat novum peccatum, et aliud impletione tali, qua quis meretur vitam aeternam, de qua dictum est.« 143rb.

wäre<sup>88</sup>. Innerhalb dieser Quaestio läßt Walter Chatton nochmals Wilhelm von Ockham zu Wort kommen und außerdem auch Petrus Aureoli, dessen Meinung er jedoch nicht ganz korrekt wiedergibt<sup>89</sup>. Auf Einzelheiten können wir verzichten, ebenso auf die vierte und die fünfte Quaestio, die von der Gnaden- und der Heilsgewißheit handeln.

III, 27 nach der Florentiner Handschrift entspricht im wesentlichen der gleichen Distinctio im Pariser Codex, die wir bereits kennengelernt haben. Die Fragestellung und die im Zusammenhang damit behandelten Einzelprobleme sind die gleichen, der Text der Florentiner Handschrift ist jedoch etwas kürzer<sup>90</sup>.

#### *Zusammenfassung*

Trotz der äußerlich umfangreichen Texte, die Walter Chatton bietet, ist der Ertrag aus ihnen für unsere Fragen kaum nennenswert. Walter zeigt sich in seiner Akzeptations- und Verdienstlehre im allgemeinen als ganz und gar konservativer Denker. Wir finden bei ihm kaum einen Ansatz zu der in seiner Zeit so sehr verbreiteten *potentia-dei-absoluta*-Spekulation, seine Aussagen befassen sich vielmehr immer wieder mit den Gegebenheiten unserer Heilsordnung, ja ihm geht offensichtlich das nötige Verständnis für die Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* ab. Von Duns Scotus zeigt er sich kaum beeinflusst. Seine nahezu laufende Polemik gegen Wilhelm von Ockham wird leider zu keiner echten Auseinandersetzung mit diesem, weil ihm offenbar das dazu nötige Verständnis für dessen Thesen fehlt. Aus diesem Grunde haben wir auch darauf verzichtet, ausführlich auf die Texte Walters einzugehen und sie mitzuteilen.

#### § 31 Robert Holcot

Der englische Dominikaner Robert Holcot muß wenigstens bis zu einem gewissen Grade zu den theologischen Außenseitern seines Ordens gezählt werden. Er weicht oft von den Lehren des hl. Thomas ab und übernimmt nominalistische Ansichten<sup>91</sup>. Über sein Leben ist nicht viel bekannt. Er ist in Morthampton geboren und 1349 dort gestorben. In Cambridge hat er studiert und gelehrt. Aus welchen Jahren sein Sentenzenkommentar stammt, ist nicht bekannt. Wenn wir Robert Holcot zwischen Walter Chatton und Gregor von Rimini behandeln, wollen wir keine chronologische

<sup>88</sup> 144rb.

<sup>89</sup> 144ra-b und 144va.

<sup>90</sup> 212va-b.

<sup>91</sup> Vgl. A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung* . . . , v. a. 159-165.

Entscheidung treffen; wir glauben allerdings, nicht weit zu fehlen, wenn wir annehmen, daß sein Sentenzenkommentar ungefähr zwischen dem des Walter Chatton und dem des Gregor von Rimini entstanden ist. Von Robert Holcot sind zahlreiche Werke erhalten und auch gedruckt<sup>92</sup>. Wir benutzten für seinen Sentenzenkommentar den Druck von Lyon aus dem Jahre 1510 und verglichen ihn mit Clm 4400.

Robert Holcot gliedert den Stoff nicht in der sonst in den Sentenzenkommentaren üblichen Weise. Er wählt nur bestimmte Probleme aus. Für unsere Untersuchung kommt die erste Quaestio zum ersten Buche in Frage: »Utrum quilibet viator existens in gratia assentiendo articulis fidei mereatur«<sup>93</sup>. Unter diesem Gesichtspunkt behandelt er zahlreiche Fragen und berührt auch das Akzeptations- und Verdienstproblem. Wir begnügen uns damit, nur einige Gedanken hervorzuheben, um kurz die Richtung seines Denkens anzudeuten. Der zweite Artikel der genannten Quaestio geht der Frage nach, »utrum sit in potestate hominis, quod actus suus sit meritorius vel demeritorius«<sup>94</sup>. Die Antwort Roberts ist negativ<sup>95</sup>. Den Grund dafür sieht er darin, daß jedes Verdienst oder Mißverdienst von der *conformitas* bzw. *difformitas* mit dem göttlichen Gesetz abhängt, es aber nicht in der Gewalt des Menschen liegt, daß Gott ihm dieses oder jenes Gesetz gebe<sup>96</sup>. Die Verdienstlichkeit eines menschlichen Aktes beruht ferner auch für Robert Holcot auf der göttlichen Akzeptation, die ebenfalls nicht in der Gewalt des Menschen liegt<sup>97</sup>. Der dritte Grund, den Robert Holcot für seine These anführt, lautet: Kein Akt ist für das ewige Leben verdienstlich, wenn er nicht aus dem freien Willen und dem Gnadenstand hervorgeht. Absolut gesprochen, liegt es aber nicht in der Macht des freien Willens, im Stande der Gnade zu sein, auch wenn es gewissermaßen auf Grund eines Paktes zwischen Gott und dem Menschen jetzt faktisch in seiner Macht liegt. Wenn jedoch Gott

<sup>92</sup> Vgl. A. Lang in LThK<sup>1</sup> V, 115.

<sup>93</sup> Clm 4400, I; der Druck ist unfoliiert.

<sup>94</sup> Druck, D; Clm 4400, VI.

<sup>95</sup> »... quod non est in potestate voluntatis creatae, quod actus suus sit meritorius alicuius boni vel demeritorius, ut ei correspondeat aliqua poena.« A. a. O.

<sup>96</sup> »... omne meritum vel demeritum est ex hoc, quod actus creaturae est conformis vel difformis legi divinae: ideo enim homo meretur, quia facit, sicut deus vult eum facere scilicet voluntate praecepti vel consilii, et ideo demeretur, quia facit contrarium legi divinae; sed non est in potestate voluntatis creatae, quod sibi aliqua lex a deo ponatur.« A. a. O.

<sup>97</sup> »... omnis actus voluntatis creatae ... est meritorius, quia deus illum acceptat, sed non est in potestate voluntatis creatae, quod deus actum suum acceptat ...« A. a. O.

jenen Pakt aufhobe, jedem vernunftbegabten Geschöpf die Gnade zu verleihen, das seinem Heil kein Hindernis entgegengesetzt, und wenn er zugleich damit keinen Akt akzeptierte, der nicht mit der Gnade verbunden ist, dann könnte der Mensch nicht verdienen<sup>98</sup>. Die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation wird hier also einmal von einer anderen Seite aus entwickelt, als wir es im allgemeinen gewohnt sind. Mit der Bedeutung der freien Willensbeteiligung für den verdienstlichen Akt befaßt sich Robert Holcot auch noch ausdrücklich im vierten Artikel: »Utrum posset homo mereri vel demereri sine usu liberi arbitrii«<sup>99</sup>. Die Antwort besagt, daß Gott auch alle naturhaften Akte eines Menschen zum ewigen Leben akzeptieren und seine freien Akte zu indifferenten machen könne<sup>100</sup>. Die *actus naturales* sind, wie sich aus der Gegenüberstellung zu den *actus liberi* ergibt, hier also nicht als natürliche Akte im Gegensatz zu den übernatürlichen, sondern als naturhafte im Gegensatz zu den freien gemeint. Zur Begründung seiner *Conclusio* sagt Robert Holcot, es bestehe kein Widerspruch, wenn man sagt, ein naturhafter Akt sei verdienstlich, wenn es Gott so gefiele, weil Gott gleich frei jenen Akt zum ewigen Leben akzeptieren könnte, wie er jetzt *de facto* den aus freier Willensentscheidung kommenden Akt akzeptiert<sup>101</sup>. Kurz vorher hatte Robert übrigens auch ausdrücklich bemerkt, daß Gott zur Akzeptation durch nichts genötigt werden könne, »nec a se nec a creatura«<sup>102</sup>. Als Beispiel für die Richtigkeit bzw. die Möglichkeit seiner These nennt Robert Holcot die Unschuldigen Kinder, die den Gebrauch des freien Willens noch nicht hatten und deren Tod Gott dennoch für das ewige Leben akzeptiert hat<sup>103</sup>.

Im ganzen läßt sich sagen, daß der Aufbau der *Quaestio* des Robert Holcot recht unübersichtlich ist und dem Studium nicht wenig Mühe macht. Man trifft auf viele Spitzfindigkeiten, die aber

<sup>98</sup> »Nullus actus est meritorius vitae aeternae, nisi sit actus liberi arbitrii existentis in gratia (Druck: ... arbitrii et quod sit in gratia), sed non est in potestate liberi arbitrii, quod sit in gratia absolute loquendo, licet quodammodo ex pacto inter deum et hominem sit modo de facto in eius potestate. Si tamen deus illum pactum de dando gratiam cuique creaturae rationali non praestanti obicem suae salutis abrogaret et simul cum hoc non acceptaret actum nisi coniunctum gratiae, tunc non posset homo mereri ...« A. a. O.

<sup>99</sup> Clm, VII.

<sup>100</sup> »... quod deus potest acceptare ad vitam aeternam omnes actus naturales alicuius hominis et facere omnes actus liberos actus (Druck: atque) indifferentes (aut non meritorios).« A. a. O.; () fehlt in Clm.

<sup>101</sup> »Non est contradictio dicendo, quod actus naturalis sit meritorius, si deo placeret et hoc, quia aequae libere posset illum acceptare ad vitam aeternam, sicut modo sub ista lege acceptat de facto usum liberi arbitrii.« A. a. O.

<sup>102</sup> A. a. O.

<sup>103</sup> A. a. O.

offenbar zum Teil von anderen Meinungen herrühren, mit denen sich Robert auseinandersetzt. Wie schon erwähnt, geschehen die Überlegungen, die wir hervorgehoben haben, im Rahmen einer groß angelegten Erörterung des verdienstlichen Glaubensaktes. Sie zeigen jedoch, daß Robert Holcot sich offensichtlich die ockhamistischen Grundthesen der Akzeptations- und Verdienstlehre zu eigen gemacht hat, die er dann in eigener Kolorierung wiedergibt.

### § 32 Gregor von Rimini

Der 1358 in Wien gestorbene Augustinereremit Gregor von Rimini hat im dritten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts in Paris studiert und dort auch 1343–1344 die Sentenzen kommentiert<sup>104</sup>. Auf seine nominalistischen Tendenzen vor allem in der Erkenntnislehre<sup>105</sup> und seinen schroffen Antipelagianismus in der Gnadenlehre<sup>106</sup> ist bereits hingewiesen worden<sup>107</sup>. Von seinem Sentenzenkommentar sind nur die beiden ersten Bücher bekannt und sowohl in zahlreichen Handschriften erhalten als auch mehrfach gedruckt<sup>108</sup>. Wir benutzen die Venediger Ausgabe von 1532.

#### *I Sent., dist. 14-16*

I, 14–16 faßt Gregor von Rimini in eine Quaestio zusammen: »Utrum spiritus sanctus scilicet tertia in trinitate persona et cum patre et filio unus substantialiter deus mittatur vel detur creaturae rationali vel non ipse, sed tantum dona eius«<sup>109</sup>. Im ersten Artikel bietet er vier Conclusionen zur Lösung und im zweiten erhebt er Einwände gegen seine Thesen, um sie zu widerlegen. Die vier Conclusionen besagen kurz, daß auch der Heilige Geist selbst und nicht nur seine Gabe, d. h. die *gratia gratum faciens*, dem Menschen gegeben wird und daß *de facto* niemals der Heilige Geist ohne die Gnade und die Gnade niemals ohne den Heiligen Geist verlichen wird, daß aber *de potentia dei absoluta* auch der Heilige Geist ohne die Gnade und die Gnade ohne den Heiligen Geist verlichen werden kann<sup>110</sup>. Für die beiden ersten Thesen führt

<sup>104</sup> Stegmüller, *RS I*, 263.

<sup>105</sup> Vgl. v. a. J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, Münster 1917.

<sup>106</sup> C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel ...*, 28; P. Vignaux, *Justification et prédestination ...*, bes. 153–165.

<sup>107</sup> Zum ganzen vgl. A. Lang in *LThK<sup>1</sup> IV*, 683 und D. Trapp in *LThK<sup>2</sup> IV*, 1193.

<sup>108</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, a. a. O. und Doucet, 263.

<sup>109</sup> Venedig 1532, fol. 83vb.

<sup>110</sup> »Pono autem conclusiones quattuor: Prima est, quod ipsa persona spiritus sancti secundum se datur homini et non tantum dona eius. Secunda, quod quandocumque

Gregor zahlreiche Schrift- und Väterzeugnisse an. Der Grundgedanke der Argumente für die beiden letzten Thesen, in denen sich Gregor offensichtlich an Wilhelm von Ockham anschließt<sup>111</sup>, ist der, daß Gott alles, was er dem Menschen geben kann, diesem geben kann, ohne ihm zugleich etwas zu geben, das nicht *essentialiter* dasselbe ist wie jenes oder das etwas von seinem Wesen ist. Da der Heilige Geist jedoch nicht identisch mit seiner geschaffenen Gabe ist, kann er ohne diese und diese ohne ihn verliehen werden<sup>112</sup>.

Gegen die dritte These erhebt Gregor von Rimini im zweiten Artikel den Einwand, daß dann jemand ohne *gratia* »*deo gratus*« sein könnte, was jedoch unmöglich scheint, wie es unmöglich ist, daß jemand weiß ist, ohne die weiße Farbe zu besitzen<sup>113</sup>. In der Lösung dieses Einwandes unterscheidet er einen doppelten Sinn von *gratus*. Erstens kann es sich bei dieser Bezeichnung um eine *denominatio intrinseca* vom Gnadenhabitus her handeln, der die Seele formt; zweitens kann damit eine *denominatio extrinseca* vom zum ewigen Leben akzeptierenden göttlichen Willen her gemeint sein. Nimmt man nun *gratus* im zweiten Sinne und *gratia* für den übernatürlichen Gnadenhabitus, dann kann jemand »*gratus*« ohne »*gratia*« sein; nimmt man jedoch *gratus* im ersten Sinne, dann ist das nicht möglich<sup>114</sup>. Wenn man sich die Ansicht Gregors von Rimini über die Verleihung des Heiligen Geistes zusammen mit dem Gnadenhabitus und ohne ihn und die eben angeführte Unterscheidung zwischen *gratus* »*ex denominatione intrinseca*« und *gratus* »*ex denominatione extrinseca*« vergegenwärtigt, kann sich die Frage

datur spiritus sanctus, datur etiam aliquod donum eius scilicet gratia gratum faciens et e converso: quandocumque illa datur, datur etiam spiritus sanctus. Tertia, quod possibile est dari spiritum sanctum, absque quod tunc dentur eius dona. Quarta, quod e converso possibile est dari dona spiritus sancti absque eo, quod tunc detur spiritus sanctus. Et loquor de potentia dei absoluta in his duabus ultimis conclusionibus.« 83vb–84ra.

<sup>111</sup> Vgl. S. 278f.

<sup>112</sup> »Omne dabile a deo homini possibile est ei dari a deo non dato aliquo, quod non sit essentialiter idem cum eo nec aliquid de essentia illius; ergo possibile est spiritum sanctum dari homini non dato ei aliquo dono spiritus sancti creato . . .« 84rb.

<sup>113</sup> » . . . contra tertiam conclusionem: si enim sit vera, sequitur, quod aliquis posset esse deo gratus sine gratia, quod videtur impossibile, sicut est impossibile, quod aliquis sit albus sine albedine.« 84vb.

<sup>114</sup> » . . . dico, quod aliquis potest dici gratus dupliciter: Uno modo denominatione intrinseca ab habitu scilicet gratiae informante animam eius. Alio modo denominatione extrinseca a voluntate divina acceptante ipsam ad vitam aeternam, nisi postea ipse peccaverit. Tunc, cum arguitur, quod aliquis possit esse gratus sine gratia, si accipiatur gratus secundo modo et gratia accipiatur pro illo habitu supernaturali, quo habitus est sermo, concedo consequens . . . Si autem accipiatur gratus primo modo, nego consequentiam.« 85ra–b.

erheben, ob nicht gewisse Verbindungen von Gregor von Rimini zu Johannes de Ripa und den von diesem beeinflussten Theologen führen. Johannes de Ripa hat sich in I, 16, wo er von der *gratificatio animae* durch das *donum caritatis increatum* und das *donum caritatis creatum* handelt, mit Gregor von Rimini auseinandergesetzt und dessen Ansicht zwar abgelehnt<sup>115</sup>, Einfluß braucht ja aber nicht nur dort zu bestehen, wo der Beeinflusste sich die Ansicht des Beeinflussenden uneingeschränkt zu eigen macht<sup>116</sup>. Die von Johannes de Ripa immer wieder betonte Unterscheidung zwischen der *imputatio* bzw. der *gratificatio* oder *acceptatio* »intrinsic« und »extrinsic« läßt ebenfalls an Gregor von Rimini denken, auch wenn die Ansicht des Johannes de Ripa auf Grund seiner eigentümlichen Caritasinterpretation dann eine nicht unerhebliche Modifizierung der Lehre Gregors von Rimini darstellen würde<sup>117</sup>.

*I Sent., dist. 17*

Von I, 17 interessiert uns die erste Quaestio: »Utrum sit possibile aliquem meritorie deum diligere non habendo in se habitum caritatis creatae infusum«<sup>118</sup>. Zu Beginn der Lösung weist Gregor von Rimini darauf hin, daß diese Quaestio unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* betrachtet werden kann, womit zugleich die Einteilung des *corpus quaestionis* in zwei Artikel gegeben ist.

Im ersten Artikel, der die Frage unter dem Gesichtspunkt der *potentia dei ordinata* behandelt, skizziert Gregor zunächst die bekannte Meinung des Petrus Lombardus und nennt einige Gründe dafür. Er selbst lehnt im Einklang mit der allgemeinen Auffassung die Magisterlehre ab und zählt eine Reihe von Schrift- und Väterargumenten dafür auf, daß de facto der geschaffene Liebeshabitus zur verdienstlichen Gottesliebe nötig ist<sup>119</sup>. Wir wollen nicht unvermerkt lassen, daß Gregor von Rimini eine verhältnismäßig große Zahl von Argumenten für die Antwort *de potentia dei ordinata* anführt. Auch wenn er nachher viel mehr zur Lösung *de potentia dei absoluta* sagt, stehen bei ihm die Aussagen unter den beiden Rücksichten nicht in einem solchen Mißverhältnis wie bei vielen anderen Theologen verwandter Richtung.

<sup>115</sup> Vgl. Vat. lat. 1082, fol. 174rb–vb.

<sup>116</sup> Auf die Abhängigkeit Gregors von Rimini von Wilhelm von Ockham in dieser Hinsicht haben wir bereits hingewiesen. Vgl. S. 314.

<sup>117</sup> Vgl. S. 216f. Bei Gregor selbst ist in seiner Unterscheidung im Hinblick auf den Begriff *gratus* wiederum der Einfluß Wilhelms von Ockham nicht zu verkennen. Vgl. S. 269f.

<sup>118</sup> 85va.

<sup>119</sup> 85va–b.

Nach einer kurzen Bemerkung, daß mit der verdienstlichen Gottesliebe diejenige gemeint ist, für die der Lohn des ewigen Lebens verliehen wird, unterscheidet Gregor im zweiten Artikel einen doppelten Sinn von »carus« bzw. »acceptus ad vitam aeternam«. Im ersten Falle bedeutet es dasselbe wie von Gott dazu bestimmt sein, am Ende das ewige Leben zu erlangen, und so ist jeder der Auserwählten oder derer, die am Ende gerettet werden sollen, »deo carus et acceptus«, ganz gleich, ob er sich im Stande der Gnade oder der Schuld, des Verdienstes oder des Mißverdienstes befindet; und keiner der Verworfenen oder derer, die am Ende verdammt werden sollen, ist »acceptus deo«, (auch) wenn er sich im Stande der Gnade befindet. Im zweiten Falle besagt »acceptus ad vitam aeternam« dasselbe wie sich in dem Zustand oder in der Disposition befinden, in der Gott, wenn sie bestehen bleibt, dem betreffenden Menschen das ewige Leben verleiht. Wer sich in einem solchen Zustand befindet, ist »deo acceptus«. Und in dieser Weise ist nicht jeder »acceptus deo«, der gerettet werden soll, wie etwa derjenige, welcher sich im Stande der Todsünde befindet; denn wenn er selbst in diesem Zustande bis zum Ende verharrte, würde er das ewige Leben nicht erlangen, obwohl er de facto im Begriffe ist, es zu erlangen. Und einer von denen, die verdammt werden sollen, ist »acceptus ad vitam aeternam«, wie etwa derjenige, welcher sich im Stande der Gnade befindet; denn obwohl jener am Ende nicht das ewige Leben erlangen wird, würde er es auf jeden Fall am Ende dennoch erlangen, wenn er in demselben Zustande verbliebe<sup>120</sup>. Dieser Text besagt kurz, daß mit dem Akzeptiertsein erstens die endgültige Auserwählung gemeint sein kann, wobei ein so Akzeptierter im Augenblick nicht im Stande der Gnade zu sein braucht, und zweitens die augenblickliche Disposition, d. h. der Gnadenstand, der nicht ausschließt, daß der im Augenblick sich

<sup>120</sup> »... in proposito non est quaestio nisi de dilectione meritoria praemii aeterni seu beatifici, quod est vita aeterna . . . Dico, quod esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam dupliciter potest intelligi: Uno modo idem est, quod esse a deo ordinatum ad vitam aeternam finaliter obtinendam; et sic quilibet electorum seu salvandorum finaliter, in quacumque statu sit gratiae vel culpae, meriti vel demeriti, est deo carus et acceptus, et nullus reprobatorum seu damnandorum finaliter, si sit in statu gratiae, est deo acceptus. Alio modo idem est, quod esse in statu vel dispositione, in qua, si perseveraverit, deus illi dabit vitam aeternam. In tali enim statu existens dicitur esse deo acceptus; et hoc modo non quilibet salvandorum est acceptus deo: utpote ille, qui est in statu culpae mortalis. Nam si ipse in eo statu finaliter perseveraret, non obtineret vitam aeternam, quamvis eam de facto sit obtenturus; et aliquis damnandorum est carus et acceptus ad vitam aeternam: utpote ille, qui est in statu gratiae. Nam quamvis ille non sit obtenturus finaliter vitam aeternam, si tamen in eodem statu perseveraret, finaliter utique obtineret.« 86ra-b.

im Stande der Gnade Befindende am Ende das ewige Leben nicht erlangt, sofern er nicht im Gnadenstand verharret. Gregor von Rimini hat das ein wenig später selbst in diesem Sinne kurz zusammengefaßt<sup>121</sup>. Im folgenden will Gregor von Rimini *acceptus* und *carus* im zweiten Sinne, also bezüglich der gegenwärtigen Disposition verstehen<sup>122</sup>.

Im Anschluß an diese Vorbemerkungen legt Gregor seine Antwort auf die Quaestio in drei Conclusionen dar: 1. *De potentia dei absoluta* kann jemand »*carus et acceptus deo*« sein, ohne die eingegossene Caritas zu besitzen. 2. Jemand kann die Caritas besitzen und nicht von Gott zum ewigen Leben akzeptiert werden. 3. Jemand kann Gott verdienstlich lieben, ohne die Caritas zu besitzen<sup>123</sup>. Zur Begründung der ersten These knüpft er bei dem an, was er in der vorausgehenden Quaestio über die Verleihbarkeit des Heiligen Geistes unabhängig von der Verleihung der Caritas gesagt hat. Auf weitere Einzelheiten brauchen wir nicht einzugehen. Wir erwähnen lediglich, daß Gregor von Rimini faktisch auch das scotische Axiom »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« zur Grundlage seiner Überlegungen macht<sup>124</sup>, und daß auch nach ihm allein der gnadenhaft akzeptierende göttliche Wille die Ursache der *dignitas vitae aeternae*, also die *ratio meriti* ist<sup>125</sup>. Im Zusammenhang mit seiner ersten These setzt sich Gregor von Rimini auch mit Petrus Aureoli auseinander. Er kritisiert dessen Akzeptationsbegriff<sup>126</sup>, setzt aber im übrigen vorerst nicht klar genug an den entscheidenden Punkten an. Der Satz: »*Omnium autem praedictorum ratio est, quia nulla forma creata est ex natura sui necessario acceptabilis a deo, sed mere*

<sup>121</sup> »Sic in proposito potest dici, quod aliquem esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam dupliciter potest accipi scilicet secundum aeternam dei electionem et secundum praesentem dispositionem.« 86rb.

<sup>122</sup> »In tota autem ista quaestione intendo uti istis vocabulis acceptus et carus secundo modo, ut videlicet quis dicitur acceptus secundum praesentem dispositionem.« 86rb.

<sup>123</sup> »His praemissis pono tres conclusiones: Prima est, quod possibile est de dei potentia absoluta aliquem esse deo carum et acceptum non habendo caritatem infusam, de qua secundo modo praecessit. Secunda est, quod possibile est aliquem habendo huiusmodi caritatem non esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam. Tertia, quod possibile est aliquem non habendo caritatem diligere deum meritorie.« 86rb.

<sup>124</sup> »... quaero, quomodo sumis dignitatem istam (scil. vitae aeternae), quia vel ipsum tantum dicitur dignum, cui tantum debite conferenda est vita aeterna, ita quod sibi sine iniuria non potest non conferri: et sic nullus est dignus vita aeterna, quantumcumque habens caritatem.« 86va.

<sup>125</sup> »Unde praecisa causa huiusmodi dignitatis est voluntas divina gratis acceptans.« 86va.

<sup>126</sup> 87ra-b.

gratis et libere . . . «, steht hier in einem Text, an dessen Rand vermerkt ist: » . . . non poterat legi in originali«<sup>127</sup>. Im weiteren Verlauf begegnet uns wie bei Wilhelm von Ockham<sup>128</sup> auch bei Gregor von Rimini der Gedanke von der *acceptatio* eines Menschen *per mutationem in altero* (scil. *rogationem alterius*) und von der *acceptatio per solam transitionem temporis*<sup>129</sup>.

Seine zweite These, daß jemand die Caritas besitzen kann und dennoch nicht von Gott zum ewigen Leben akzeptiert zu werden braucht, begründet Gregor von Rimini unter anderem auch mit dem Hinweis darauf, daß Gott einen die Caritas Besitzenden, der eine gewisse Zeit hindurch ohne die Seligkeit existieren kann, auch ewig in diesem Zustand belassen kann<sup>130</sup>, und schließlich auch mit dem Hinweis auf die Möglichkeit der *annihilatio*, wovon aus er jedoch extremere Schlüsse zieht, als es etwa Wilhelm von Ockham getan hat. Da die geschaffene Seligkeit kein *ens necessarium* und weder identisch mit dem Liebeshabitus noch ein wesentlicher Teil von ihm ist, kann auch sie nach Gregor *de potentia dei absoluta* vernichtet werden, während die Caritas ohne die Seligkeit weiterbesteht. Mit andern Worten, Gott kann einem, der schon die Seligkeit zusammen mit der Caritas besitzt, die Seligkeit wegnehmen und nur die Caritas belassen. Kaum bei einem anderen Theologen haben wir bisher so kraß die Meinung vertreten gefunden, daß Caritas und Seligkeit innerlich nichts miteinander zu tun haben<sup>131</sup>. Nochmals betont

<sup>127</sup> 87rb.

<sup>128</sup> S. 268.

<sup>129</sup> » . . . sicut dicunt aliqui et bene: talis successiva verificatio (scil. contradictoriorum) potest contingere propter mutationem in quodam alio tantum: sicut si deus ordinaret dimittere offensam Socrati existenti nunc in peccato, si aliquis vir sanctus rogaret pro eo: illo enim rogante fieret Socrates acceptus . . . . aliquis, qui infra triennium suae actatis non esset acceptus deo, sola transitione temporis fieret acceptus nulla in quacumque re aliqua facta mutatione . . . « 87va.

<sup>130</sup> » . . . possibile est deum aliquem habentem caritatem et nondum beatum sic conservare in aeternum et per consequens nunquam illi dare vitam aeternam, quia qua ratione ipsum potest per tempus sic conservare, eadem potest in aeternum et semper . . . « 87vb.

<sup>131</sup> » . . . quoniam possibile est deum aliquem habentem caritatem simul cum caritate annihilare nunquam illum recreare et per consequens nunquam illi dare beatitudinem . . . . quia alicui iam beato et habenti simul cum beatitudine caritatem beatitudinem posset deus auferre relicta ei caritate et nunquam deinceps illi daturus beatitudinem nec ablaturus caritatem . . . . quia beatitudo creata non est ens necesse esse, sed contingens non esse, et per consequens illam posset deus non conservare in esse, cum nullam rem necessario conservet, sed mere libere et contingenter . . . Huiusmodi beatitudo nec est habitus caritatis nec eius pars essentialis nec e converso, et per consequens poterit annihilari conservato habitu caritatis . . . . tam caritatis habitus quam beatitudo sunt producibiles immediate a deo et neutra essentialiter intrinsece dependet ab altera, et per consequens potest alteram producere nunquam alteram producturus . . . « 87vb. Zu Wilhelm von Ockham vgl. S. 265.

Gregor die Gnadenhaftigkeit der Akzeption der Caritas<sup>132</sup>. An Durandus de S. Porciano werden wir erinnert, wenn wir lesen, daß Gott aus der Verleihung einer Gabe, d. h. in unserem Falle der Caritas, nicht die Verpflichtung erwächst, eine weitere, d. h. das ewige Leben zu verleihen<sup>133</sup>. Wie andere Theologen beruft sich Gregor von Rimini für seine Meinung, daß alle unsere verdienstlichen Werke Gaben Gottes sind, auf Paulus und Augustinus. Ein *meritum de condigno* im eigentlichen Sinne lehnt er unter diesen Voraussetzungen selbstverständlich ab. Beachtenswert ist, daß er dabei nicht nur an eine Äquivalenz zwischen menschlichem Verdienst und ewigem Lohn denkt, sondern ein *de condigno mereri* jeglichen, auch zeitlichen Lohnes ablehnt<sup>134</sup>. Es liegt auf der Hand, daß Gregor von Rimini sich hier nochmals mit Petrus Aureoli befassen muß. Er nennt weitere Argumente dieses Autors, die gegen seine eigene These sprechen, die wir hier jedoch übergehen können, weil sie uns hinreichend bekannt sind. Seine Kritik an Petrus Aureoli setzt diesmal ausdrücklich an dessen zu weitem Akzeptationsbegriff an. Das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« steht wieder im Hintergrund seiner Überlegungen, es wird jedoch weder ausdrücklich genannt noch der Gedanke selbst spekulativ begründet<sup>135</sup>. Hervorzuheben ist, daß es Gregor von Rimini vielmehr darum zu tun ist, seine Ansicht immer wieder mit Schrift- und Väterziten zu belegen.

<sup>132</sup> »... animam caritatem habentem deus gratis acceptat ad vitam aeternam ...« 87vb.

<sup>133</sup> »... nullus diceret, quod ex eo, quod deus donat aliquod munus alicui, fiat illi alterius muneris debitor; ergo non ex eo, quod deus dat caritatem, debetur consequenter ipsi animae gloria sive beatitudo aeterna.« 88ra. Vgl. S. 119ff.

<sup>134</sup> »... omnes operationes nostrae secundum caritatem factae et omnia merita nostra sunt dona dei, ut dicit Augustinus 13. de Trinitate ... Omnia merita non sunt condigna gloriae, ut eis tamquam debita reddatur, sed gratis tantummodo donatur ... Ex hoc ulterius infero, quod nedum vitae aeternae, sed nec alicuius alterius praemii aeterni vel temporalis aliquis actus hominis ex quantacumque caritate elicitus est de condigno meritorius apud deum, quoniam quilibet talis est donum dei iuxta illud apostoli primae ad Corinthios: Quid enim habes, quod non accepisti. (4,7)« 88ra.

<sup>135</sup> »Ad primam rationem (scil. Petri Aureoli: quod aliqua forma creata est deo odibilis ex natura rei, ergo aliqua forma creata est diligibilis a deo ex natura rei): Quamvis aliqua dubia assumat, concedo consequens, videlicet quod aliqua forma creata est diligibilis et acceptabilis a deo ex natura rei, sed non sequitur: est acceptabilis, ergo acceptatione speciali ad consequendam vitam aeternam. Unde dico, quod omnis creatura ex natura sua acceptabilis est acceptatione generali, qua omnis entitas actualis vel potentialis acceptatur a deo ... , sed nulla est acceptabilis ex natura sua ad consequendam vitam aeternam aut etiam aliquod aliud praemium a deo, sed ex mera ordinatione et voluntate divina: nec oppositum probat ratio ... Nunc autem non est quaestio de prima acceptatione, sed de secunda.« 88rb–va.

Die Begründung, die Gregor von Rimini für seine dritte These, daß jemand auch ohne die Caritas Gott verdienstlich lieben könne, schuldig ist, hat er im wesentlichen schon mit der Begründung seiner ersten These gegeben<sup>136</sup>. Ausgangspunkt für die Beweisführung, um die er sich jedoch hier doch noch bemüht, ist die Feststellung, die, wie wir wissen, nicht neu ist, daß der *actus caritate formatus* und der *actus non caritate formatus* an sich »eiusdem rationis« sind<sup>137</sup>.

*II Sent., dist. 26-28*

II, 26–28 behandelt Gregor sehr ausführlich. Auf die auffallend stark antipelagianistische Haltung, die er dabei zum Ausdruck bringt, hat u. a. Vignaux schon hingewiesen<sup>138</sup>. Gregor erörtert zwei Fragen: 1. »Utrum homo secundum praesentem statum stante influencia dei generali possit per liberum arbitrium et naturalia eius absque speciali dei auxilio agere aliquem actum moraliter bonum«<sup>139</sup>. 2. »Utrum homo in praesenti statu possit ex suis viribus naturalibus absque dei auxilio speciali quodlibet peccatum vitare«<sup>140</sup>. Der Standpunkt, den er darin vertritt, besagt kurz, daß der Mensch ohne besondere göttliche Hilfe weder eine Versuchung zur Sünde bestehen, noch eine moralisch gute Handlung verrichten, ja nicht einmal erkennen kann, was zu einem sittlich guten Leben gehört; und wenn Gott ihm zu dieser Erkenntnis verholfen habe, bedürfe es seiner besonderen Hilfe auch dazu, dieser Erkenntnis gemäß zu handeln. Gemeint ist dabei immer der Mensch im gegenwärtigen Zustand. Ausführlich brauchen wir den Inhalt der beiden Quaestiones in unserem Zusammenhang nicht wiederzugeben<sup>141</sup>. Uns interessiert, daß Gregor von Rimini, der in der Akzeptationslehre stark von Wilhelm von Ockham abhängig ist, hier einen so ent-

<sup>136</sup> »Sicut potest patere ex prima conclusione huius articuli, deus posset acceptare ad vitam aeternam animam non habentem aliquem habitum infusum nec etiam aliquem actum elicited, ergo posset, si vellet, acceptare animam habentem actum dilectionis bonum modo praedicto (scil. bonitate naturali vel morali) et nullum habitum infusum habentem...« 89ra.

<sup>137</sup> »... possibile est aliquem non habendo habitum caritatis deum diligere dilectione eiusdem rationis et aequaliter existente in potestate sua et aequae perfecta et circumstantionata similibus omnino circumstantiis dilectioni meritoriae et mediante caritate elicited, ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicited mediante caritate, altera non. Ergo possibile est aliquem non habendo habitum caritatis diligere deum meritorie.« 89ra.

<sup>138</sup> *Justification et prédestination*..., 153 ff.

<sup>139</sup> II, 92vb–100va.

<sup>140</sup> 100va–103va.

<sup>141</sup> Ein kurzer Überblick findet sich bei Vignaux, *a. a. O.*, 154–156. Vgl. auch C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*..., 132f.

gegengesetzten Standpunkt vertritt. Wenn auch mit einer gewissen Vorsicht und »salva . . . debita reverentia« ist er der Meinung, daß die Theologen, welche die von ihm verworfenen Ansichten vertreten, den Pelagianismus begünstigen<sup>142</sup>. Stärker als die Abhängigkeit von Wilhelm von Ockham ist hier offensichtlich der Einfluß des hl. Augustinus, auf den sich Gregor ausdrücklich beruft, wo er das Wesentliche seiner Anschauung präzisiert: Das *liberum arbitrium* reicht aus, Böses zu tun; zum Guten taugt es jedoch wenig, wenn es nicht vom allmächtigen Guten unterstützt wird<sup>143</sup>. Wir heben dies hervor, weil die Forcierung des augustinischen Naturpessimismus, wie wir sie bei Gregor von Rimini finden, für die Folgezeit nicht ohne Bedeutung ist. Ferner sollten wir wohl nicht übersehen, daß die im Anschluß an Duns Scotus übliche These von der absoluten Möglichkeit der Akzeptation zum ewigen Leben ohne vorhandene bzw. beteiligte Caritas auf seiten des Akzeptierten durchaus mit einem ausdrücklichen Antipelagianismus zusammengehen kann. An Gregor von Rimini scheint uns besonders deutlich zu werden, daß bei der genannten *acceptatio*-These die Frage nach etwa vorhandenen pelagianistischen Tendenzen gar nicht akut ist, weil es den Theologen, welche diese These vertreten, nicht darum geht, die dem Menschen seiner Natur nach eigenen Kräfte möglichst hoch zu bewerten, sondern die Unabhängigkeit Gottes allem Geschaffenen gegenüber darzutun. Daß Gregor von Rimini im übrigen in II, 26–28 nicht seinen Thesen von I, 17 widerspricht, versteht sich von selbst, wenn man bedenkt, daß mit der göttlichen Hilfe, von der in II, 26–28 die Rede ist, nicht die *caritas infusa* gemeint ist, von der in I, 17 gehandelt wird, sondern ein göttliches Eingreifen, das man als aktuelle Gnade bezeichnen kann.

#### *Zusammenfassung*

Rein äußerlich hinterlassen die Texte Gregors von Rimini einen erheblich besseren Eindruck als die vieler seiner Zeitgenossen und erst recht als die eines Wilhelm von Ockham. Das Schrift- und Väterargument spielt bei ihm auch bei den *potentia-dei-absoluta*-Aussagen eine große Rolle. Im einzelnen heben wir aus seiner Lehre folgendes hervor:

1. Er vertritt maßvoll, daß *de potentia dei absoluta* der Heilige Geist ohne die Caritas und die Caritas ohne den Heiligen Geist verliehen

<sup>142</sup> 92vb–93ra.

<sup>143</sup> »...Antecedens probo auctoritate et ratione: auctoritate enim Augustini in de correptione et gratia: liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotente bono.« 93va.

werden kann, lehrt jedoch, daß *de facto* das eine nicht ohne das andere geschieht<sup>144</sup>.

2. *Gratus* kann nach Gregor von Rimini einen doppelten Sinn haben: es kann das zum ewigen Leben Akzeptiertsein und das von der Caritas Geformtsein bezeichnen<sup>145</sup>. Ebenfalls in einem doppelten Sinne kann *acceptus* verstanden werden: es kann die endgültige Auserwählung ohne Rücksicht auf den augenblicklichen Zustand des Begnadet- oder Nichtbegnadetseins und die augenblickliche Disposition, d. h. den Gnadenstand bezeichnen ohne Rücksicht darauf, ob ein solcher *acceptus* am Ende tatsächlich die Seligkeit erlangt oder nicht<sup>146</sup>. Aus den beiden genannten Unterscheidungen ergibt sich die klare Unterscheidung zwischen *acceptus* und *caritate formatus*.

3. Die Thesen seiner Akzeptations- und Verdienstlehre beinhalten das Übliche<sup>147</sup>. Gregor von Rimini weiß sich mit ihnen ausdrücklich im Gegensatz zu Petrus Aureoli. Der Einfluß Wilhelms von Ockham auf Gregor ist offenkundig. Einmal glauben wir auch eine Verbindungslinie zu Durandus festgestellt zu haben<sup>148</sup>.

4. Die *potentia-dei-absoluta*-Überlegungen Gregors sind im allgemeinen maßvoll und unterscheiden sich vorteilhaft von denen verschiedener anderer Theologen. In einem Falle bewegen sich jedoch auch seine Gedanken in eine sehr negative Richtung: er zieht aus dem Argument von der Möglichkeit der *annihilatio* den Schluß, Gott könne einem, der die Caritas und die Seligkeit besitzt, die Seligkeit wegnehmen und nur die Caritas belassen. Wir hatten in dem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß wir kaum bei einem anderen Theologen so kraß die Meinung vertreten fanden, daß Seligkeit und Caritas im Grunde nichts miteinander zu tun haben<sup>149</sup>.

5. Der *actus caritate formatus* und der *actus non caritate formatus* sind auch für Gregor »eiusdem rationis«<sup>150</sup>.

6. An Gregor von Rimini, der im Unterschied etwa zu Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham, von Augustinus beeinflusst, einen schroffen Naturpessimismus vertritt, dürfte besonders deutlich geworden sein, daß es nicht ohne weiteres berechtigt ist, Theologen, welche die üblichen Akzeptationsthesen vertreten, pelagianistischer Tendenzen zu verdächtigen<sup>151</sup>.

### § 33 Alfons von Toledo

Wie Gregor von Rimini war auch Alfons Vargas von Toledo Augustinereremit. Seinen Beinamen hat er von seinem Geburtsort:

<sup>144</sup> S. 313.

<sup>145</sup> S. 314.

<sup>146</sup> S. 316f.

<sup>147</sup> S. 317f.

<sup>148</sup> S. 319.

<sup>149</sup> S. 318.

<sup>150</sup> S. 320.

<sup>151</sup> S. 321.

er ist um 1300 in Toledo geboren. Im Jahre 1366 ist er als Erzbischof von Sevilla gestorben. Ungefähr ein Jahr nach Gregor von Rimini, also 1344–1345, hat er in Paris die Sentenzen erklärt. Von ihm sind verschiedene Werke erhalten, darunter auch eine *Lectura* zum ersten Sentenzenbuch, die 1490 in Venedig gedruckt wurde<sup>152</sup>. Unserer Untersuchung stand der Venediger Druck zur Verfügung, den wir mit dem Clm 26650 verglichen haben, der nach einer Bemerkung auf einem auf der ersten Seite aufgeklebten Zettel 1475 durch einen Fr. Thomas de Lunis Provinciae Saxoniae OESA geschrieben wurde.

I, 17 widmet Alfons von Toledo ganz der *augmentatio caritatis* und behandelt unsere Probleme in I, 18. Die Frage lautet: »Utrum aliquis possit esse deo carus et acceptus ad vitam aeternam sine dono caritatis infusae eius animam formaliter informantem«<sup>153</sup>. Die Lösung erfolgt in vier Artikeln.

Der erste Artikel enthält, offensichtlich im Anschluß an Gregor von Rimini<sup>154</sup>, die Unterscheidung eines zweifachen Sinnes von *acceptus* als »acceptus secundum aeternam dei ordinationem« und »secundum praesentem dispositionem«<sup>155</sup>. Das Problem, das sich aus dieser Unterscheidung für Alfons von Toledo ergibt, besteht darin, ob jemand im Besitz der Caritas «non acceptus deo» und ohne die Caritas »acceptus deo« sein kann<sup>156</sup>. Die Lösung bringt der zweite Artikel in vier Thesen:

1. *De potentia dei absoluta* kann jemand die eingegossene Caritas besitzen und nicht zum ewigen Leben akzeptiert sein<sup>157</sup>. Die Argumente, die Alfons für diese These anführt, bringen nichts Neues; sie fußen in der Hauptsache auf den bekannten Gedanken von der Möglichkeit der *annihilatio* und dem, daß die Caritas, die eine gewisse Zeit ohne die Glorie besteht, auch für immer ohne Glorie bleiben kann<sup>158</sup>. Zu erwähnen ist jedoch, daß Alfons von Toledo

<sup>152</sup> Vgl. J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, Münster 1930; ders. in LThK<sup>1</sup> X, 493f.; D. Trapp, *Augustinian Theology of the 14th Century*. Augustiniana 6 (1956) 213–223; ders. in LThK<sup>2</sup> I, 334.

<sup>153</sup> Venig 1490 (= V), fol. 130ra; Clm 26650 (= M), fol. 166va.

<sup>154</sup> Vgl. S. 316f.

<sup>155</sup> V 130ra–b; M 166va–b.

<sup>156</sup> »Sed dubium est apud doctores: utrum aliquis possit non esse deo carus nec acceptus ad vitam aeternam secundo modo, videlicet secundum praesentem dispositionem et habere caritatem infusam vel econverso: utrum si aliquis sic possit esse deo carus et non habere dictam caritatem.« V 130rb; M 166vb.

<sup>157</sup> »Prima est, quod (V: quae) de potentia dei absoluta possibile est aliquem hominem habere caritatem infusam et non esse deo carum nec acceptum ad vitam aeternam.« V und M a. a. O.

<sup>158</sup> V 130rb–va; M 166vb–167rb.

nicht so extreme Schlüsse aus dem *annihilatio*-Argument zieht wie Gregor von Rimini<sup>159</sup>.

2. Jemand kann *de potentia dei absoluta* ohne die Caritas »acceptus ad vitam aeternam« sein<sup>160</sup>. – Unter den Argumenten für die zweite These taucht bei Alfons von Toledo im Rahmen unserer Untersuchung erstmalig auf, daß die Seele des Menschen auch ohne die Caritas *imago dei* und deshalb *capax dei* ist<sup>161</sup>. Darin kommt eine Sicht des *desiderium naturale* zum Ausdruck, für die sich Alfons auf Bonaventura berufen könnte<sup>162</sup>. Im weiteren Verlauf spricht sich Alfons von Toledo unter anderem auch ausdrücklich gegen die Möglichkeit eines *meritum de condigno* im strengen Sinne aus<sup>163</sup>. Daß ein Akt von Gott mit dem ewigen Leben belohnt wird, liegt an der göttlichen Freigebigkeit<sup>164</sup>.

3. *De potentia dei ordinata* ist es nicht möglich, daß jemand die Caritas besitzt und nicht zum ewigen Leben akzeptiert ist<sup>165</sup>. – Bei der Begründung dieser These hält sich Alfons von Toledo nicht weiter auf. Er stellt fest, daß sie zwar durch keinen durchschlagenden Grund bewiesen werden kann, daß aber dennoch für keinen Katholiken Zweifel an ihrer Richtigkeit besteht.

4. *De potentia dei ordinata* kann niemand zum ewigen Leben akzeptiert sein, ohne die Caritas zu besitzen<sup>166</sup>. – Für diese These werden eine Reihe von Schrift- und Väterargumenten angeführt. Der zweiten und der vierten These fügt Alfons jeweils ein Corollarium hinzu, welches kurz besagt, daß das, was er in den Thesen über die

<sup>159</sup> Vgl. S. 318.

<sup>160</sup> »De potentia dei absoluta possibile est aliquem non habere caritatem infusam et esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam.« V 130va; M 167rb.

<sup>161</sup> »... , quia anima hominis sine tali dono est imago dei, igitur sine tali dono est capax dei...« V und M a. a. O.

<sup>162</sup> Vgl. Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. I, a. un., q. 2: »... dicendum, quod duo sunt, quae faciunt appetitum, scilicet convenientia et indigentia. Quoniam igitur anima rationalis creata est ad dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi; et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens: ideo dico, quod veram beatitudinem appetit naturaliter.« Ed. min. IV, 988a.

<sup>163</sup> »Nullus actus est meritorius vitae aeternae de condigno, quo posito in homine deus non tenetur de necessitate iustitiae dare illi vitam aeternam, sed posito quocumque actu elicitio mediante habitu caritatis in homine deus non teneretur etc.« V 130vb; M 168ra.

<sup>164</sup> V 131ra; M 168rb.

<sup>165</sup> »Quod de potentia dei ordinata et secundum leges institutas a deo non est possibile aliquem habere caritatem infusam et secundum praesentem dispositionem non esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam.« V 131ra; M 168rb.

<sup>166</sup> »Quod de potentia dei ordinata et secundum leges institutas a deo non est possibile aliquem non habere caritatem infusam et esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam.« V und M a. a. O.

*acceptatio personarum* gesagt hat, in entsprechender Weise auch für die *acceptatio actuum* gilt<sup>167</sup>.

Im dritten und vierten Artikel, die Alfons zusammenfaßt, geht er auf verschiedene Ansichten und deren Gründe ein, die seinen Thesen entgegenstehen. Wie so viele andere Theologen setzt auch er sich an dieser Stelle u. a. mit Petrus Aureoli auseinander. Seine Kritik setzt zunächst auch an dem zu weiten Akzeptationsbegriff des Petrus Aureoli an, bringt aber im übrigen nichts Neues<sup>168</sup>. Auch die kürzere Kontroverse mit dem Augustinereremiten Gerardus de Senis fügt dem schon Bekannten nichts wesentliches Neues hinzu.

Der Ertrag war bei Alfons von Toledo also nicht groß. Er bringt im wesentlichen die Gedanken Gregors von Rimini, seine Ausführungen sind jedoch erheblich kürzer. Ansätze zu einer negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation finden wir bei ihm nicht.

### § 34 Johannes von Mirecourt

Zu den umstrittensten Theologen des 14. Jahrhunderts gehört der Zisterzienser Johannes von Mirecourt, der 1344–1345 oder 1345–1346 in Paris die Sentenzen kommentiert hat. Er gilt als extremer Nominalist. 1347 wurden etliche seiner Thesen verurteilt. Sein Sentenzenkommentar ist in zwei Redaktionen erhalten, in einer älteren und längeren und in einer späteren und kürzeren. Nur die ältere Fassung gilt als authentisch<sup>169</sup>. Uns standen für die längere Fassung die Handschriften Vat. Pal. lat. 340 und Neapel, B. Naz. VII C 28 und für die kürzere Paris, nat. lat. 14570 zur Verfügung. Bei den Texten, die wir untersucht haben, konnten wir feststellen, daß die beiden Fassungen im allgemeinen nicht mehr voneinander abweichen, als es sonst bei verschiedenen Handschriften der gleichen Redaktion der Fall ist.

Die uns interessierenden Probleme aus I, 17 behandeln die Quaestionen 27–29<sup>170</sup> bzw. 23–25<sup>171</sup> des ersten Buches. Die Fragen lauten: 1. »Utrum caritas, quae datur amicis dei, sit ipse (P: realiter) spiritus sanctus«<sup>172</sup>. 2. »Utrum sine caritate creata possit viator

<sup>167</sup> V 130vb und 131rb; M 167vb und 168vb. Im Corollarium nach der zweiten Conclusio heißt es in V: »...quod de potentia dei absoluta aliquis actus non potest esse meritorius... sine dono caritatis...« Das »non« gibt hier selbstverständlich keinen Sinn, und es fehlt auch in M.

<sup>168</sup> V 131rb–132ra, 132ra–b; M 168vb–169vb, 170ra–b.

<sup>169</sup> Vgl. Stegmüller, *RS I*, 466; K. Michalski, *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*, Misc. Ehrle I, 226–236; Ehrle, *Peter von Candia*, 103–106; J. Gründel in *LThK*<sup>2</sup> V, 1061f.

<sup>170</sup> Nach Vat. Pal. lat. 340 (= VP) und Neapel, B. Naz. VII C 28 (= N).

<sup>171</sup> Nach Paris, nat. lat. 14570 (= P).

<sup>172</sup> VP, q. 27, fol. 74ra; N, q. 28; P, q. 24, fol. 121va. N ist nicht foliiert.

diligere deum super omnia«<sup>173</sup>. 3. »Utrum sine caritate creata possit aliquis mereri vitam aeternam«<sup>174</sup>.

Die sechs Conclusionen, in denen Johannes von Mirecourt seine Antwort auf die zuerst genannte Frage darlegt, bieten im wesentlichen nichts anderes als das, was wir bereits etwa von Gregor von Rimini zu dieser Frage gehört haben: daß der Heilige Geist und die geschaffene Caritas unabhängig und getrennt voneinander, d. h. der Heilige Geist ohne die Caritas und umgekehrt, verliehen werden können, daß *de potentia dei ordinata* aber immer beide zusammen verliehen werden. Mit der dritten und der fünften Conclusio ist faktisch die bekannte Ansicht des Petrus Aureoli von der *acceptatio caritatis* »ex natura rei« und der absoluten Notwendigkeit der Caritas für die Akzeptation zurückgewiesen<sup>175</sup>, zu der Johannes von Mirecourt später auch noch ausdrücklich Stellung nimmt. Seine Kritik richtet sich gegen den zu weiten Akzeptationsbegriff des Petrus Aureoli<sup>176</sup> und fußt zum Teil auch auf dem scotischen Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«<sup>177</sup>.

Die zweite Frage, ob der Mensch im Pilgerstande Gott ohne den geschaffenen Liebeshabitus über alles lieben könne, bejaht Johannes von Mirecourt, er legt jedoch ausdrücklich Wert darauf, daß es sich dabei um eine Liebe handeln muß, die aus klarer Überlegung und freier Entscheidung hervorgeht<sup>178</sup>. Es bedeutet für Johannes von Mirecourt auch keinen Widerspruch, daß der Akt, Gott über alles zu lieben, in Verbindung mit der Caritas *eiusdem speciei* wie der betreffende Akt ohne die Caritas ist<sup>179</sup>. Wie aus der Begründung

<sup>173</sup> VP, q. 27, fol. 76vb; N, q. 29; P, q. 25, fol. 122ra.

<sup>174</sup> VP, q. 29, fol. 81vb; N, q. 27; P, q. 25, fol. 119ra.

<sup>175</sup> 3. concl.: »Quod haec propositio non implicat contradictionem: aliquis est amicus dei et acceptus deo secundum praesentem iustitiam et non habet in se caritatem creatam.« VP 75ra; P 121vb. 5. concl.: »Quod haec non implicat contradictionem: aliquis habet caritatem in anima sua et non est deo carus nec acceptus ad vitam aeternam.« VP 75vb; P 121vb. Wie aus den Argumenten für die fünfte Conclusio hervorgeht, sind carus und acceptus synonym gebraucht.

<sup>176</sup> »... quod dicitur pulchrum etc. placet deo, sed non omne tale acceptat ad vitam aeternam.« VP 76va; P 121vb.

<sup>177</sup> »... dico ... quod deus non diligit necessario aliquid, quod non sit deus, sed solum contingenter et libere...« VP und P a. a. O.

<sup>178</sup> 1. conclusio: »Quod dilectione naturali nullus potest diligere deum super omnia.« VP 77ra; P 122rb. »Naturalis« ist hier nicht im Sinne von »natürlich« als Gegensatz zu »supernaturalis«, sondern als »naturhaft«, also als Gegensatz zu »libere electus« gemeint. Kurz vorher hieß es: »... duplex est dilectio: quaedam est naturalis, quaedam est libera.« VP 76vb; P 122ra.

<sup>179</sup> 5. concl.: »... hoc non implicat contradictionem: aliquis eliciet sine caritate creata dilectionem dei super omnia eiusdem speciei cum illa, quam ipse vel alius eliceret cum gratia.« VP 79rb; in P fehlt diese Conclusio.

dieser These hervorgeht, schließt das jedoch eine größere Vollkommenheit des von der Gnade geformten Aktes nicht aus, sondern sogar ein. Seine diesbezüglichen Äußerungen sind also unmißverständlicher als etwa die Wilhelms von Ockham. Wenn Johannes von Mirecourt davon spricht, daß der Mensch aus seinen rein natürlichen Kräften Gott über alles zu lieben imstande ist, will er ferner nur sagen, daß die geschaffene Caritas zu diesem Akt nicht erforderlich ist. Eine »specialis dei coassistencia per se ipsum vel donum infusum« will er damit nicht ausschließen<sup>180</sup>. Dies gilt jedoch nach Johannes von Mirecourt nur *de potentia dei absoluta*; denn in der gegenwärtigen Heilsordnung kann niemand Gott ohne die Caritas über alles lieben<sup>181</sup>.

Waren wir schon in den vorausgehenden Quaestionen auf das Argument von der Möglichkeit der *annihilatio* und den Gedanken gestoßen, daß *de potentia dei absoluta* jemand, der die Caritas eine bestimmte Zeit ohne die Seligkeit besitzt, auch für immer im Besitz der Caritas ohne die Seligkeit bleiben kann<sup>182</sup>, so begegnet uns in der dritten Quaestio unter anderem auch das Argument von der Möglichkeit einer *mutatio in altero* und der *transitio temporis*<sup>183</sup>. Im übrigen vertritt Johannes von Mirecourt in der Frage, ob jemand ohne die Caritas das ewige Leben verdienen könne, die These, die wir auch sonst bei den Theologen verwandter Richtung kennengelernt haben. Im Hinblick auf die Leistungsfähigkeit der Menschennatur ohne die Gnade ist seine Haltung maßvoll, d. h. nicht so pessimistisch wie etwa die des Gregor von Rimini.

Mit der Gnade und ihrer Bedeutung für das verdienstliche Handeln beschäftigen sich auch mehrere Quaestionen des Johannes von Mirecourt zum zweiten Sentenzenbuche, für die uns der unfoliierte Codex von Neapel<sup>184</sup> zur Verfügung stand. Es handelt sich vor allem um die Quaestionen: 8. »Utrum gratia sit effectiva cuiuslibet meritoriae actionis.« 10. »Utrum gratia conformiter conatui voluntatis fit effectiva causa meritoriae actionis.« 11. »Utrum gra-

<sup>180</sup> 3. concl.: »...non implicat contradictionem: iste diligit deum super omnia et non habet caritatem creatam, ita quod haec (scil. propositio) est possibilis: aliquis ex puris naturalibus diligit deum super omnia. Et notandum, quod, quando (P: quandocumque) dico in ista quaestione ex puris naturalibus, non intendo excludere specialem dei coassistenciam per se ipsum vel donum infusum, sed intendo excludere solam creatam caritatem...« VP 77ra; P 122rb.

<sup>181</sup> 6. concl.: »...non est compossibile legi dei iam statutae, quod aliquis diligit deum super omnia sine caritate vel gratia.« VP 79vb; P 123rb.

<sup>182</sup> Für beides vgl. VP 75vb; P 121vb.

<sup>183</sup> VP 82ra–b; P 119ra.

<sup>184</sup> B. Naz. VII C 28.

tiam aliquam vel gloriam possit viator apud deum mereri de condigno.« 12. »Utrum gratia viatoris per activitatem suam sit exclusiva cuiuslibet non meritoriae actionis.« 13. »Utrum quaelibet actio viatoris extra gratiam sit demeritoria poenae temporalis vel aeternae.« 14. »Utrum aliqua operatio viatoris extra possit esse secundum leges praesentes meritoria praemii aeterni vel temporis.« Im Hinblick auf die Aktivität der Gnade und ihre Beteiligung am verdienstlichen Handeln vertritt Johannes von Mirecourt Thesen, die ganz in der Linie scotischen Denkens liegen, sofern *gratia* hier bei ihm immer gleichbedeutend mit dem geschaffenen übernatürlichen Liebeshabitus ist, was leider nicht immer ganz deutlich wird. Johannes von Mirecourt scheint zwischen der habituellen und der aktuellen Gnade in diesen Quaestionen nicht immer genau zu unterscheiden. Auf jeden Fall spricht er der Gnade für jeden Teil des verdienstlichen Aktes effektive Kraft zu<sup>185</sup>. Sehr stark betont er die Notwendigkeit des gleichförmigen Zusammenwirkens zwischen der Gnade und dem Willen<sup>186</sup>. Sofern, wie gesagt, *gratia* hier identisch mit der *Caritas* ist, würde Johannes von Mirecourt sogar bezüglich des Kausalitätsverhältnisses beider beim verdienstlichen Akt den gleichen Standpunkt wie Duns Scotus vertreten<sup>187</sup>. Ein *meritum de condigno* im eigentlichen Sinne lehnt Johannes von Mirecourt ab<sup>188</sup>. Im übrigen treffen wir in den genannten Quaestionen des zweiten Buches auf keine Thesen, die im Rahmen unserer Untersuchung besonders auffällig oder erwähnenswert wären.

Eine Zusammenfassung der Ansichten des Johannes von Mirecourt erübrigt sich. Hervorheben möchten wir lediglich, daß wir innerhalb der von uns untersuchten Quaestionen auf keine extrem negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation gestoßen sind und auch sonst Johannes von Mirecourt eigentlich nicht als auffallend extremen Denker kennen gelernt haben. Durch die Verurteilung von 1347 waren ja auch, wie wir wissen, vor allem moraltheologische Thesen betroffen<sup>189</sup>.

<sup>185</sup> Q. 8, concl. 6: »Quod gratia est effectiva cuiuslibet partis meritoriae actionis.«

<sup>186</sup> Q. 10.

<sup>187</sup> Q. 10, concl. 5: »Quod actus meritorius (scil. quoad substantiam) principalius a voluntate conante quam a gratia.« Concl. 6: »Quod actus meritorius principalius est meritorius a gratia quam a voluntate conante quantumcumque.«

<sup>188</sup> »Nullus viator potest apud deum aliquid nec sibi nec alteri mereri de condigno. . . « Q. 11, concl. 1.

<sup>189</sup> Vgl. J. Kürzinger in LThK<sup>IV</sup>, 516.

## § 35 Adam Wodham

Der letzte der um die Mitte des 14. Jahrhunderts lehrenden Theologen, die wir untersuchen, ist Adam Wodham, ein unmittelbarer Schüler Wilhelms von Ockham. Wie dieser gehörte auch er dem Franziskanerorden an. Er ist 1358 gestorben. In welche Zeit sein Sentenzenkommentar genau fällt, ist unbekannt. Der Sentenzenkommentar Adams ist uns in mehreren Handschriften erhalten, denen offenbar verschiedene Redaktionen zugrunde liegen<sup>190</sup>, und in einer Abbreviatio, die Heinrich von Oyta hergestellt hat und die 1512 in Paris gedruckt wurde<sup>191</sup>. Uns standen außer der gedruckten Abbreviatio die Handschriften Vat. lat. 955 (1. Red.), Paris, Bibl. Mazarine, 915 (2. Red.) und Paris, nat. lat. 15892 (3. Red.) zur Verfügung. Beim Vergleich der einzelnen Texte hat sich herausgestellt, daß die erste und die zweite Redaktion einen ausführlicheren Text bieten als die dritte, daß im allgemeinen jedoch alle vier genannten Texte gut übereinstimmen.

Von unseren Problemen handelt Adam Wodham im ersten Teil seines Kommentars zu I Sent., dist. 17. Er erörtert drei Fragen: 1. »Utrum caritas seu gratia sit viatori necessaria ad salutem.« 2. »Utrum caritas seu gratia increata sine alio sufficere possit ad salutem.« 3. »Utrum de peccatore possit fieri non peccator et acceptus deo sine habituali gratia infusa.« In den Vorbemerkungen, die Adam Wodham der ersten Quaestio vorausschickt, stellt er im ersten Artikel fest, daß für ihn *gratia* und *caritas* identisch sind, daß bei der Notwendigkeit, um die es in der ersten Quaestio geht, eine absolute von einer relativen zu unterscheiden ist, und daß mit der *gratia* bzw. der *caritas* einmal die »gratia seu caritas creata« gemeint sein kann, welche die Seele *formaliter* formt, und außerdem die »gratia seu caritas increata«, welche die Seele zum ewigen Leben akzeptiert<sup>192</sup>. Daran schließen sich vier Conclusionen, welche die absolute Notwendigkeit der geschaffenen Caritas zum Heile ablehnen und die relative Notwendigkeit lehren<sup>193</sup>. Im zweiten Artikel erörtert Adam Wodham vierzehn Dubia, wobei er immer wieder Gelegenheit hat, seine eigenen Ansichten darzulegen. Wir heben hervor, daß nach ihm die *rectitudo naturalis* des Menschen nicht zum

<sup>190</sup> Vgl. K. Michalski, *Die vielfachen Redaktionen...*, 239–244.

<sup>191</sup> Vgl. Ehrle, *Peter von Candia*, 96–103; Stegmüller, *RS I*, 39–41; A. Kandler in *LThK*<sup>2</sup> I, 133.

<sup>192</sup> »...de gratia seu caritate, quod aliquando sumitur pro gratia creata formaliter animam informante, secundo pro increata ad vitam aeternam animam acceptante.« Paris 1512 (= D), fol. 60rb; Vat. lat. 955 (= V), p. 252; Paris, Mazar., 915 (= PM), fol. 79va; Paris, nat. lat. 15892 (= PN), fol. 74vb.

<sup>193</sup> D 60rb; V 252; PM 79vb; PN 74vb.

Verdienen des ewigen Lebens ausreicht, wohl aber die *rectitudo gratuita*, welche die Gnade einschließt<sup>194</sup>. Mit dieser These stützt er sich auf die Autorität des Lombarden. Ferner lehrt er, daß der Mensch *de lege communi* ohne die Gnade nicht alle Gebote in der entsprechenden Weise halten könne; das Gegenteil anzunehmen, wäre nach Adam Wodham Pelagianismus, wofür er sich übrigens auf Augustinus beruft<sup>195</sup>. Gilt das bisher Hervorgehobene *de potentia dei ordinata*, so ist nach Adam Wodham *de potentia dei absoluta* daran festzuhalten, daß jemand zwar ohne die *formaliter* formende geschaffene *Caritas* »*gratus et carus deo*« sein kann, nicht jedoch ohne die »*caritas (increated) acceptans*«<sup>196</sup>.

Die zweite *Quaestio* beantwortet Adam Wodham, zum Teil mit ausdrücklicher Berufung auf Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, in der üblichen Weise, daß *de potentia dei absoluta* die *caritas increata* zum Heile ausreiche, daß *de potentia dei ordinata* jedoch auch die *caritas creata* erforderlich sei. Diese seine Lehre entwickelt Adam in drei *Conclusionen*, die das *Corpus* des ersten Artikels ausmachen. Kern aller Argumente für seine Thesen ist der Gedanke, daß Gott den von der *Caritas* geformten Liebesakt frei, also ohne Nötigung akzeptiert und infolgedessen auch einen von der *Caritas* nicht geformten Akt akzeptieren kann, wenn er will<sup>197</sup>. Der zweite Artikel befaßt sich wieder mit etlichen *Dubia*, wobei sich Adam Wodham auch mit Petrus Aureoli und dessen bekannten Thesen und Argumenten auseinandersetzt. Das Argument von der *annihilatio* und dem »*tempus cum caritate et cum carentia actus beatifici*« spielt auch bei Adam Wodham eine wichtige Rolle. Im Hintergrund vieler seiner Argumente steht begreiflicherweise auch das scotische Axiom »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*«, es wird jedoch selbst weder genannt noch sein Grundgedanke näher fundiert. Diese Beobachtung konnten wir schon bei einer großen Zahl von Theologen machen, was den Schluß nahelegt, daß der Grundgedanke des genannten scotischen Axioms in dieser Zeit so geläufig

<sup>194</sup> »...*rectitudo gratuita bene sufficit, sed ista includit gratiam.*« D 60va; V 254; PM 80rb; PN 74vb.

<sup>195</sup> »*Dicendum est, quod non omnia mandata possunt de lege communi ad intentionem mandantis servari sine gratia, unde Augustinus in libro de haeresibus dicit hoc pertinere ad errorem Pelagianorum.*...« D 61va; V 259; PM 81va; PN 76va.

<sup>196</sup> »*Dicendum est, quod nulla penitus est repugnantia, quod aliquis sit gratus deo et carus sine caritate sibi formaliter inhaerente, sed quod sine gratia et caritate acceptante.*...« D 62ra; V 261; PM 81vb; PN 77ra.

<sup>197</sup> »...*deus enim libere acceptat actum diligendi cum caritate infusa, igitur pari ratione, si vellet, posset acceptare actum diligendi sine caritate.*« D 63vb; V 273; PM 85ra; PN 79rb.

war, daß man sich nicht mehr die Mühe nehmen zu müssen glaubte, auf das Axiom selbst jeweils näher einzugehen.

Klarer als sein Lehrer Wilhelm von Ockham äußert sich Adam Wodham über die Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Akt. Sie ist *de potentia dei ordinata* sowohl für die Substanz des Aktes und seine *condiciones naturales* als auch für seine Verdienstlichkeit erforderlich<sup>198</sup>. Die Frage, ob der *actus caritate formatus* und der *actus non caritate formatus* »eiusdem speciei« sind, ist nach Adam Wodham nicht ohne weiteres zu beantworten. »Non est bene evidens«, sagt er. Er glaubt jedoch selbst, die Frage bejahen zu können und sagt in dem Zusammenhang auch, daß dann ein solcher verdienstlicher Liebesakt *de facto* »partialiter« von der Caritas mit hervorgebracht ist. Über das gegenseitige Verhältnis der beiden *comprincipia* äußert er sich jedoch vorerst nicht näher<sup>199</sup>. In der Lösung des sechsten Dubium bejaht Adam Wodham im Anschluß an Duns Scotus nochmals die aktive Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Handeln. Auf die Frage, warum die Caritas *ratio acceptandi* ist, gibt er jedoch im Vergleich zu Duns Scotus keine befriedigende Antwort. Er sagt nichts darüber, daß der Mensch, der die Caritas besitzt, durch den mit der Caritas hervorgebrachten Akt in die Selbstliebe Gottes einbezogen wird<sup>200</sup>. In der Antwort auf das siebente Dubium bringt er schließlich richtig die scotische Lehre über das Kausalitätsverhältnis zwischen dem Willen und der geschaffenen Caritas<sup>201</sup>.

In der dritten Quaestio befaßt sich Adam Wodham unter anderem mit dem Verhältnis von *remissio culpae* und *infusio caritatis* und äußert sich auch über die Vereinbarkeit von Sünde und Gnade. Er legt zwei Thesen vor. Die erste besagt, daß *de potentia dei absoluta*

<sup>198</sup> »Dicendum, quod propter quodlibet horum trium (scil. propter substantiam actus et propter condiciones naturales actus et propter condicionem meriti) caritas creata (scil. ponenda est) de lege communi.« D 64rb; V 276; PM 85va; PN 79vb.

<sup>199</sup> »Tertium dubium: utrum omnis actus meritorius diligendi deum (propter se et proximum) propter deum principietur partialiter a caritate infusa. Dicendum, quod non est bene evidens, utrum actus ille, quem voluntas et caritas infusa comprincipiant, sit similis et eiusdem speciei cum actu, quem sola voluntas causat vel non. Et ideo, si dicitur, quod sunt eiusdem speciei, sicut credo, tunc de facto omnis actus meritorius talis speciei est partialiter a caritate mediate vel immediate, quia nullus actus de facto est meritorius nisi elicited vel habitus ab habente caritatem.« D 64va–b; V 279; PM 86rb; PN 80va. () fehlt in D.

<sup>200</sup> »Sextum dubium est istud, sicut etiam iste doctor (scil. Duns Scotus) dubitat, quare iste habitus sit ratio acceptandi naturam et eius actum... [et secundum eum (scil. Duns Scotum) oportet dicere, quod iste habitus praeter hoc, quod est decor spiritualis naturae vel personae, quam informat, inclinatur etiam active ad determinatos actus, ut sibi probabilius videtur et mihi]...« D 64vb–65ra; V 281; PM 86vb; PN 80vb. [] fehlt in PN.

<sup>201</sup> D 65ra; V, PM und PN a. a. O.

die geschaffene Gnade mit der Todschuld zusammenbestehen kann, die zweite erklärt jedoch dazu, daß diese Gnade dann aber doch nicht Gnade bleiben würde. Das will Adam Wodham so verstanden wissen, daß die Gnade für den betreffenden Menschen dann nicht in dem Sinne Gnade bliebe, daß er durch sie »acceptus ad vitam aeternam« wäre<sup>202</sup>. Diese Erklärung kann man selbstverständlich nicht als zufriedenstellend betrachten; sie bezeugt lediglich eine sehr oberflächliche Caritasvorstellung des Adam Wodham.

Im allgemeinen vertritt Adam Wodham in relativ maßvoller Weise die üblichen Thesen *de potentia dei ordinata* und *de potentia dei absoluta* und spricht sich auch eindeutig für die aktive Beteiligung der Caritas beim verdienstlichen Handeln aus. Wenn wir auch bei ihm eine deutliche Tendenz zu gewissen Spitzfindigkeiten in der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation feststellen können, müssen wir doch hervorheben, daß er diese nicht in jene ausgesprochen negative Richtung vorantreibt. Adam Wodham beruft sich häufig auf Duns Scotus und gibt scotische Thesen richtig wieder, man kann jedoch kaum den Eindruck gewinnen, daß er sich deren Anliegen wirklich zu eigen gemacht hat.

### § 36 Petrus von Ailly

Über das Leben, die kirchenpolitische Bedeutung und die wissenschaftliche Charakterisierung Peters von Ailly informiert B. Meller in der Einleitung zu seiner Untersuchung der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre Peters von Ailly<sup>203</sup>. Wir wollen uns hier nur vergegenwärtigen, daß Petrus von Ailly von 1350–1420 gelebt und 1375 in Paris die Sentenzen kommentiert hat. Sein Sentenzenkommentar bringt eine Auswahl von Quaestionen, die für die Bücher I und IV umfangreicher ist als für die Bücher II und III. Der Kommentar ist mehrfach gedruckt. Wir haben die Straßburger Ausgabe aus dem Jahre 1490 benutzt und zum Vergleich die Handschrift 194 der Pariser Universitätsbibliothek herangezogen. Beide Texte stimmen im allgemeinen sehr gut überein. Der Druck bietet den besseren Text, wo die Handschrift Schreibfehler oder Auslassungen aufweist, so daß wir uns damit begnügen, nach der Inkunabel zu zitieren.

<sup>202</sup> »Respondetur per duas propositiones. Prima: quod gratia creata de potentia dei absoluta stare potest cum culpa mortali. Secunda: quod tunc talis qualitas, quae est gratia, non remaneret gratia, si staret cum culpa mortali, quod intelligendum est, quod non remaneret gratia illi sic, quod ille per eam esset gratus et acceptus ad vitam aeternam.« D 67ra.

<sup>203</sup> B. Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg i. Br. 1954. Vgl. dazu die Rezension von V. Heynck in *FranzStud* 37 (1955) 318f.

Zu berücksichtigen brauchen wir nur I Sent., q. 9. Petrus von Ailly faßt in dieser Quaestio I Sent., dist. 14 ff. zusammen und erörtert die Frage: »Utrum sola persona spiritus sancti sit caritas infusa, quae datur amicis dei«<sup>204</sup>. Der Stoff ist in drei Artikel gegliedert: 1. »Utrum caritas, quae datur amicis dei, sit persona spiritus sancti.« 2. »Utrum caritas, quae datur amicis dei, sit qualitas infusa menti.« 3. »Utrum caritas, quae datur amicis dei, potest augeri vel minui.«

Nach einigen Bemerkungen zur Trinitätslehre beantwortet Petrus von Ailly die Frage des ersten Artikels in drei Conclusionen. Die erste besagt, daß den Freunden Gottes nicht nur die geschaffenen Gaben verliehen werden, sondern auch die Person des Heiligen Geistes mitgeteilt wird<sup>205</sup>. Die zweite Conclusio lehrt, daß niemals der Heilige Geist ohne eine seiner Gaben, wie die Caritas, verliehen wird und umgekehrt<sup>206</sup>. Dies gilt jedoch nur *de potentia dei ordinata*; *de potentia dei absoluta*, so lehrt die dritte Conclusio, kann der Heilige Geist auch ohne eine geschaffene Gabe verliehen werden und umgekehrt<sup>207</sup>. Diese Thesen sind nichts Neues, und ebenso wenig sind es die Argumente, für die Petrus von Ailly sich unter anderem teils auf Gregor von Rimini, teils auf Wilhelm von Ockham beruft. Auch die drei Conclusionen des zweiten Artikels bringen die gewohnten Thesen: 1. *De potentia dei ordinata* kann niemand Freund Gottes sein, der nicht die geschaffene eingegossene Caritas besitzt<sup>208</sup>. 2. *De potentia dei absoluta* kann jemand auch ohne die Caritas Freund Gottes sein<sup>209</sup>. 3. Jemand, der die Caritas besitzt, kann *de potentia dei absoluta* auch nicht Freund Gottes sein<sup>210</sup>. Im Anschluß an diese Thesen bemerkt Petrus von Ailly, daß er mit dem Freund Gottes den zum ewigen Leben Akzeptierten meint. Die Begründung der ersten Conclusio nimmt beachtlicherweise zwei ganze Spalten ein<sup>211</sup>; uns interessiert jedoch mehr, was Petrus von Ailly zu seiner zweiten These zu sagen hat. Der Begründung selbst schickt er die

<sup>204</sup> Fol. 98va.

<sup>205</sup> »Prima est, quod amicis dei non solum dantur creata spiritus sancti dona, sed etiam propria spiritus sancti persona.« 99rb.

<sup>206</sup> »... quod amicis dei nunquam datur spiritus sancti persona, quin detur aliquod eius donum creatum scilicet caritas vel gratia nec similiter econtra.« A. a. O.

<sup>207</sup> »Amicis dei absolute potest dari spiritus sancti persona absque hoc, quod dentur eius dona et similiter econtra.« 99va.

<sup>208</sup> »Nullus potest esse amicus dei de lege ordinata non habendo in se aliquam qualitatem infusam, quae sit caritas vel gratia.« 100rb.

<sup>209</sup> »Aliquis potest esse amicus dei de potentia absoluta non habendo aliquam qualitatem infusam, quae sit caritas vel gratia.« 100rb–va.

<sup>210</sup> »Aliquis potest esse non amicus dei de potentia absoluta habendo aliquam qualitatem infusam, quae sit caritas vel gratia.« 100va.

<sup>211</sup> 100va–101ra.

Unterscheidung des doppelten Sinnes von »acceptus ad vitam aeternam« voraus, wie wir sie bei Gregor von Rimini gefunden haben: »idem . . . quo esse a deo ordinatum ad vitam aeternam finaliter obtinendam« und »idem quod esse in statu vel dispositione, in qua, si perseveraverit, deus dabit sibi vitam aeternam«<sup>212</sup>. Bei der Begründung der dritten These stoßen wir auch bei Petrus von Ailly auf den Gedanken, daß Gott, der den begnadeten Menschen »pure gratis« akzeptiert, wenn er will, auch einen Menschen akzeptieren kann, der die Caritas nicht besitzt<sup>213</sup>. Von Gregor von Rimini scheint Petrus von Ailly auch den von Durandus her bekannten Gedanken übernommen zu haben, daß Gott dadurch, daß er eine Gabe schenkt, nicht Schuldner einer weiteren wird<sup>214</sup>.

Im ganzen läßt sich sagen, daß Petrus von Ailly nichts Neues zur Akzeptations- und Verdienstlehre bringt. Er ist stark von Gregor von Rimini und Wilhelm von Ockham abhängig. Zu den Ansichten, die er bekämpft, gehört auch die des Petrus Aureoli. Negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation haben wir bei ihm in unserem Zusammenhang nicht gefunden.

### § 37 Heinrich Heimbuche von Hessen

Ein nicht nur als Theologe, sondern auch als Naturwissenschaftler, Kirchen- und Staatspolitiker bedeutender Gelehrter war Heinrich Heimbuche von Hessen, auch genannt Heinrich von Langenstein, der Freund des Heinrich Totting von Oyta. Heinrich von Hessen ist 1325 geboren und 1397 gestorben, er gehörte dem Weltklerus an und hat eine sehr große Zahl vielseitiger Werke hinterlassen. Die Sentenzen erklärte er um 1375 in Paris und noch einmal 1382–1383 zu Eberbach<sup>215</sup>. Uns steht die Münchener Handschrift Clm 11591 zur Verfügung, welche die Lectura von Eberbach enthält<sup>216</sup>. Die mit Sicherheit Heinrich von Hessen zuzuweisenden Handschriften enthalten von der Pariser Vorlesung kein erstes Buch<sup>217</sup>. In Heinrich von Hessen dürfen wir wohl den ersten bedeutenden deutschen Nominalisten erblicken<sup>218</sup>.

<sup>212</sup> 101ra. Vgl. S. 316.

<sup>213</sup> 101rb.

<sup>214</sup> A. a. O. Vgl. S. 319

<sup>215</sup> Vgl. über ihn v. a. K. J. Heilig, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen*. RQ 40 (1932) 105–176; ders. in LThK<sup>1</sup>IV, 924f.; ferner A. Emmen, *Heinrich von Langenstein und die Diskussion über die Empfängnis Mariens*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag, München 1957, 625, Anm. 1; ebenso Stegmüller, *RS I*, 329–331 und C. J. Jellouschek in LThK<sup>2</sup> V, 190f.

<sup>216</sup> Vgl. Stegmüller *a. a. O.*

<sup>217</sup> *A. a. O.*, 329.

<sup>218</sup> Vgl. C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel* . . . , 113.

Wie manche andere Autoren so berührt auch Heinrich von Hessen schon in I, 14–16 das Problem der *acceptatio divina*. Wir können diese Texte jedoch übergehen, weil sie I, 17 gegenüber nichts wesentliches Neues bieten. Wir heben lediglich hervor, daß auch Heinrich von Hessen eine *gratificatio extrinseca seu ex denominatione extrinseca* von einer *gratificatio intrinseca* unterscheidet<sup>219</sup>. Die für uns einschlägige Frage in I, 17 lautet: »Utrum ad deum et ad proximum meritorie diligendum spiritus sanctus sufficiat absque eo, quod aliquis creatus habitus rationali menti inhaereat«<sup>220</sup>. Die Lösung erfolgt in drei Conclusionen. Die erste besagt, daß *de potentia dei ordinata* zum verdienstlichen Liebesakt der übernatürlich eingegossene geschaffene Liebeshabitus erforderlich ist<sup>221</sup>. Um die Begründung dieser These bemüht sich Heinrich mit einer für seine Zeit geradezu seltenen Ausführlichkeit<sup>222</sup>. In der zweiten Conclusio vertritt er in der üblichen Weise neben der faktischen Notwendigkeit *de potentia dei absoluta* die Möglichkeit, auch ohne die Caritas verdienstlich zu handeln<sup>223</sup>. Nochmals nennt er einige Argumente für die faktische Notwendigkeit der Caritas für den gefallen Menschen<sup>224</sup>. Die Begründung der absoluten Möglichkeit, ohne die Caritas verdienstlich zu handeln, geht von der Freiheit Gottes aus, mit der er an sich den von der Caritas geformten und den rein natürlichen guten Akt mit dem ewigen Leben belohnen kann. Seiner Natur nach ist weder der eine noch der andere verdienstlich<sup>225</sup>. Daß Heinrich von diesen Voraussetzungen aus ein *meritum de condigno* im eigentlichen Sinne ablehnt, versteht sich von selbst<sup>226</sup>; ebenso, daß die *ratio formalis* für die Verdienstlichkeit nicht so sehr in der Caritas als vielmehr in der *acceptatio divina* liegt<sup>227</sup>. Die Begründung, die er für seine zweite Conclusio gibt, ist im übrigen sehr ausführlich, sie enthält

<sup>219</sup> Vgl. Clm 11591, fol. 136va–b.

<sup>220</sup> 138va.

<sup>221</sup> »Stante lege communi, quam a deo statutam credimus, impossibile est aliquem meritorie diligere non habendo habitum sibi supernaturaliter infusum caritatis creatae.« 138vb.

<sup>222</sup> 138vb–141va.

<sup>223</sup> »Quamvis secundum legem statutam requiritur caritas ad meritum vitae, possibile tamen est Socratem meritorie agere absque quocumque habitu caritatis creatae.« 141va.

<sup>224</sup> 141va–b.

<sup>225</sup> »...actus cum caritate et actus bonus sine caritate sic se habent, quod neuter eorum ex natura sua est meritorius vitae aeternae, sed quia deus contingenter acceptat... ergo qua ratione unus illorum est meritorius, eadem ratione alter potest esse meritorius de potentia dei absoluta...« 141vb.

<sup>226</sup> 142rb–va.

<sup>227</sup> 142vb.

aber für uns keine neuen oder besonders bemerkenswerten Gedanken. Erwähnt sei nur nebenbei, daß Heinrich sich in dem Zusammenhang mit dem englischen Karmeliten Osbert auseinandersetzt. Die dritte *Conclusio* schließlich lehrt, daß, auch wenn in der gegenwärtigen Ordnung niemand die Gebote Gottes ohne die *Caritas* in der entsprechenden Weise erfüllen kann, (*de potentia dei absoluta*) jemand im Besitz der *Caritas* verharren und am Ende dennoch nicht die Seligkeit erlangen kann<sup>228</sup>. Zur Begründung lesen wir unter anderem auch bei Heinrich von Hessen das Argument von der *carentia gloriae per aliquod tempus* und von der *annihilatio*, Argumente des Petrus Aureoli werden diskutiert, im übrigen beschäftigt sich Heinrich von Hessen hier mehr als die anderen Theologen, die wir kennengelernt haben, mit der Bedeutung der *Caritas* für die Erfüllung der göttlichen Gebote. Eine ausgesprochen negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation, wie sie eine Bemerkung von Feckes<sup>229</sup> erwarten ließ, haben wir bei Heinrich von Hessen in I, 17 nicht festgestellt. Feckes hat »nicht die Seligkeit erlangen« einfach mit »verdammte werden« identifiziert, wozu man jedoch nicht ohne weiteres berechtigt ist. Eine andere Alternative als die Verdammnis gibt es faktisch zwar zur Seligkeit nicht, wir haben aber gesehen, daß es für die Charakterisierung eines Theologen nicht ohne Bedeutung ist, ob er ausdrücklich jene negativen Konsequenzen aus dem allen diesen Spekulationen letztlich zugrunde liegenden Axiom »*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*« zieht oder nicht.

Alles in allem bietet Heinrich von Hessen nichts Neues, obwohl er das Akzeptationsproblem mit bemerkenswerter Ausführlichkeit behandelt. Die Vorliebe für spekulative Spitzfindigkeiten ist auch bei ihm stark ausgeprägt, ohne daß er jedoch, wie schon erwähnt, ausdrücklich in eine negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation in unserem Zusammenhang verfällt. Aus II Sent., dist. 26–28 geht hervor, daß Heinrich von Hessen der *Caritas* aktive Beteiligung beim verdienstlichen Handeln zuschreibt<sup>230</sup>. Näher auf diese *Quaestio* einzugehen, können wir uns jedoch schenken<sup>231</sup>.

<sup>228</sup> »*Quamvis stante lege viator divina praecepta ad intentionem praeipientis sine caritate non possit implere, possibile tamen est viatorem in caritate manere et gloriam finaliter non obtinere.*« 146ra–b.

<sup>229</sup> Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel . . . , 114.

<sup>230</sup> »*Sicut gratia creata requiritur ad meritum ut effectiva ratio actionis meritoriae . . .*« 272vb–273ra.

<sup>231</sup> Die Frage lautet: »*Utrum pro quolibet statu tam viae quam patriae gratia creata secundum suae intentionis gradum proportionaliter sit effectiva actionis meritoriae.*« 270ra.

## § 38 Rückblick

Die Lehren der Theologen des 14. Jahrhunderts, die wir in diesem Abschnitt untersucht haben, boten ein viel ruhigeres Bild als die der davor behandelten. Als die interessantesten dürften wohl Johannes Baconthorp und Gregor von Rimini bezeichnet werden. Johannes Baconthorp ist, wie sich herausgestellt hat, zumindest in der Akzeptationslehre nicht eindeutig einer bestimmten Richtung zuzuteilen. Er polemisiert gegen Petrus Aureoli, aber auch gegen Duns Scotus; in beiden Fällen fehlt aber seiner Kritik die nötige Exaktheit. Als bemerkenswert hatten wir seine Unterscheidung zwischen einem *meritum de condigno* »ex opere operato« und »ex opere operante« hervorgehoben<sup>232</sup>. Auffallend war ferner, daß die *potentia-dei-absoluta*-Spekulationen bei ihm einen erheblich geringeren Raum einnehmen als bei den meisten Theologen seiner Zeit, die mit seinem Denken in einen gewissen Zusammenhang gebracht und mit ihm verglichen werden können. Seine Vorstellung von der habituellen Gnade wird nicht ganz klar, weil bei ihm die *acceptatio divina* an verschiedenen Stellen mit der Caritas gleichgesetzt wird<sup>233</sup>.

Kaum von einem anderen Theologen ist die Meinung, daß Caritas und Seligkeit im Grunde nichts innerlich miteinander zu tun haben, so kraß vertreten worden wie von dem in der Akzeptations- und Verdienstlehre stark von Wilhelm von Ockham abhängigen Gregor von Rimini. An ihm, der unter dem Einfluß Augustins einen scharfen Naturpessimismus vertritt, dürfte auch deutlich geworden sein, wie wenig es berechtigt ist, die Theologen, welche die üblichen Akzeptationsthesen vertreten, von vorneherein eines gewissen Pelagianismus zu verdächtigen<sup>234</sup>. Gregor von Rimini ist im übrigen neben Johannes von Mirecourt der einzige Theologe dieser Gruppe, bei dem die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation in eine fragwürdige Richtung fortgeführt wird. Wir fanden dafür jedoch auch bei ihm nur einen Text<sup>235</sup>. Bei den anderen Autoren konnten wir diese ausdrückliche Tendenz nicht feststellen. Als ausgesprochen konservativer Denker ist uns Walter Chatton begegnet, bei dem sich sogar kaum Ansätze zu der in der damaligen Zeit so verbreiteten gewöhnlichen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation finden.

Die Lehrtätigkeit der Theologen von Johannes Baconthorp bis Heinrich von Hessen erstreckt sich ungefähr auf die gleiche Zeit wie die der Theologen von Franciscus de Marchia bis Petrus von

<sup>232</sup> S. 298 und 305.<sup>233</sup> A. a. O.<sup>234</sup> S. 321.<sup>235</sup> S. 318.

Candia, einschließlich Wilhelm von Ockham. In der Gruppe der zuletzt genannten Autoren, d. h. der normalerweise unter dem Namen »Scotisten« laufenden Theologen und in Wilhelm von Ockham haben wir die extremeren und gefährlicheren Denker gefunden.

## ZWEITER TEIL

### THEOLOGEN DES 15. UND BEGINNENDEN 16. JAHRHUNDERTS

Von den Theologen des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, die wir in unsere Untersuchung einbeziehen, fassen wir zunächst *Scotisten* und *Scotuskommentatoren* dieser Zeit zusammen, behandeln dann kurz *Johannes Maior von Hadington* und *Jacobus Almain* und schließen mit *Gabriel Biel*, der als klassischer Vertreter der nominalistischen Theologie gilt und einen bedeutsamen Einfluß auf Luther ausgeübt hat.

#### Erstes Kapitel

#### Scotisten und Scotuskommentatoren

Die Reihe der Scotisten und Scotuskommentatoren, auf die wir zunächst eingehen, könnte noch um etliche Vertreter vermehrt werden, wir glauben jedoch kaum, daß das Bild, das wir dann gewännen, ein anderes wäre. Wir beschränken uns auf die Franziskaner *Wilhelm von Vaurouillon*, *Nicolaus de Orbellis*, *Pelbart von Temeswar*, *Johannes von Köln*, *Nicolaus Denyse*, *Paulus Scriptoris* und *Franciscus Lychetus* und den Weltpriester *Petrus Tartaretus*. Darüber hinaus hatten wir ursprünglich vor, auch *Gratian von Brescia* zu berücksichtigen. Seine *Lectura* zum zweiten Sentenzenbuche des Duns Scotus, die 1506 in Capri gedruckt wurde, enthält jedoch zu unseren Fragen kaum etwas, und sein im Codex Vat. lat. 1107, fol. 1–211, enthaltener Kommentar geht nur auf I Sent., dist. 1–4 und II Sent., dist. 1–2 ein. Von dem berühmten Scotisten *Antonius Trombetta* sind nur philosophische Schriften erhalten, und *Johannes de Anglia* behandelt in seinem Kommentar zum ersten Buche des *Opus Oxoniense*, der im Codex 1560, fol. 1–50, der Universitätsbibliothek Padua erhalten ist, nur die Fragen des Prologs. Aus ähnlichen Gründen mußte auch der sonst bedeutende *Stephan Brulefer* für unsere Untersuchung ausfallen. Einzelheiten über Leben und Werke der Autoren dieser Gruppe hat E. Wegerich in sehr dankenswerter Weise zusammen-

gestellt und zu klären versucht<sup>1</sup>. Ebenfalls mit großem Gewinn wird man in diesem Zusammenhang verschiedene Aufsätze von V. Heynck heranziehen<sup>2</sup>. Sie vermitteln auch wertvolle Erkenntnisse über Abhängigkeiten der Theologen, über die literarischen Formen und wissenschaftlichen Methoden, die sich bei ihnen finden, und über ihre theologische Bedeutung. Anliegen und Eigenart der Werke dieser Autoren erlauben uns, nur ganz kurz auf sie einzugehen.

### § 39 Wilhelm von Vaurouillon

Wilhelm von Vaurouillon hat 1429–1430 in Paris die Sentenzen erklärt; 1463 ist er gestorben<sup>3</sup>. Sein Sentenzenkommentar ist mehrfach gedruckt. Wir benutzten die Ausgabe von Venedig aus dem Jahre 1496<sup>4</sup>.

Wilhelm von Vaurouillon stellt in I, 17 die Frage: »Utrum caritas infusa in merito praeter incretam de necessitate requiratur«<sup>5</sup>. Er gliedert den Stoff in drei Artikel. Im ersten erklärt er die Begriffe *caritas*, *caritas infusa* und *meritum*. *Caritas* interpretiert er als »cara unitas«<sup>6</sup> und sagt, daß *caritas*, *gratia* und *sapientia* als Gaben des Heiligen Geistes real identisch sind, sich jedoch »in modo« unterscheiden<sup>7</sup>. Für die *caritas infusa* zählt er drei Namen als gebräuchlich auf: »infusa«, »effusa« und »diffusa«. Die *Caritas* heißt »infusa«, insofern sie in uns »intus fusa a fundo divino« ist. Sie heißt »effusa«, insofern sie gleichsam »extra fusa« durch gute Werke »ad extra« aufleuchtet. Und sie heißt »diffusa«, insofern sie gleichsam »de intus fusa« sich über die inneren guten Werke ergießt<sup>8</sup>. Verdienst ist ihm

<sup>1</sup> *Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts*. FranzStud 29 (1942) 150–197.

<sup>2</sup> Besonders: *Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts*. FranzStud 24 (1937) 18–58; *Attritio sufficiens*. Ebd. 31 (1949) 76–134; *Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciaro, vom 26. November 1546 über die Gnadengewißheit*. Ebd. 274–303 und 350–395; *Zur Kontroverse über die Gnadengewißheit auf dem Konzil von Trient*. Ein bisher unbeachtetes Gutachten des Franziskaner-konventualen Jakobinus Malafossa. Ebd. 37 (1955) 1–17 und 161–188.

<sup>3</sup> Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 193–197; Stegmüller, *RS I*, 304.

<sup>4</sup> Auf die Mitberücksichtigung des *Vademecum*, das vor allem für die Erforschung der Lehre des Duns Scotus und ihrer Quellen von Bedeutung ist, haben wir verzichtet. Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 196.

<sup>5</sup> Venedig 1496, fol. 33ra.

<sup>6</sup> 33ra. <sup>7</sup> 33rb.

<sup>8</sup> »Infusa caritas, quae datur nobis a deo, habet tria de communi nomina. Et dicitur infusa, in quantum infunditur in nobis a primo agente quasi intus fusa a fundo divino. Dicitur effusa, in quantum ad extra per bona relucet opera quasi extra fusa. Dicitur diffusa, in quantum ad opera interiora bona se diffundit quasi de intus fusa.« 33va.

in ausdrücklichem Anschluß an Duns Scotus ein Akt, der mit Hilfe der Gnade vom Willen frei hervorgebracht und vom göttlichen Willen als des ewigen Lohnes würdig akzeptiert ist<sup>9</sup>.

Im zweiten Artikel faßt er die Antwort auf die Frage in drei Thesen zusammen. Die erste besagt, daß *de potentia dei absoluta* allein durch die *caritas increata* jemand »*carus deo*« sein kann. Er meint die *caritas increata*, die den Menschen akzeptiert<sup>10</sup>. Im Zusammenhang mit dieser Conclusio wendet er sich auch gegen Thomas von Aquin. Die zweite Conclusio stellt fest, daß *de potentia dei ordinata* niemand ohne die geschaffene Caritas verdienen kann<sup>11</sup>. Mit dieser These weiß sich Wilhelm von Vaurouillon ausdrücklich gegen den Pelagianismus und ähnliche Auffassungen gerichtet. Die dritte Conclusio sucht die Caritaslehre des Lombarden zu retten<sup>12</sup>. Im dritten Artikel schließlich sucht Wilhelm noch drei Schwierigkeiten zu lösen, wobei er uns jedoch nichts Neues sagt<sup>13</sup>.

In I, 41, wo es um die Prädestination und die Reprobation geht, äußert sich Wilhelm von Vaurouillon erneut über das *meritum*. Dabei unterscheidet er zwischen dem *meritum de congruo*, dem *meritum de digno* und dem *meritum de condigno*. Das *meritum de congruo* ist gegeben, wenn der Sünder tut, was er kann, um die Gnade Gottes zu erlangen. Um ein *meritum de digno* bzw. um ein *meritum digni* handelt es sich, wenn ein Gerechter für einen Sünder betet. Wenn nämlich auch der betreffende Sünder von sich aus unwürdig, »indignus«, ist, so ist doch der für ihn Betende gerecht, und er hat nicht nur ein *meritum de congruo*, wie wenn der Sünder für sich selbst betet, sondern ein *meritum digni*, weil auf seiten des für ihn Betenden eine »dignitas« vorliegt, auf seiten dessen, für den gebetet wird, jedoch eine »indignitas«. Das *meritum de condigno* schließlich liegt vor, wenn der Gerechte für sich selber betet. Es ist nämlich »condignum«, daß er in dem, was sich auf Gott bezieht, erhört wird<sup>14</sup>. Abgesehen davon, daß Wilhelm von Vaurouillon den Verdienstbegriff hier noch weiter differenziert, als es allgemein üblich ist, vertritt er in der Frage des *meritum de condigno* offensichtlich einen

<sup>9</sup> »Meritum . . . est actus libere voluntatis mediante dono gratiae elicited a divina voluntate acceptatus ut praemiabilis beatitudine.« 33va.

<sup>10</sup> 33va.

<sup>11</sup> A. a. O.

<sup>12</sup> 33vb.

<sup>13</sup> 34ra–b.

<sup>14</sup> »Meritum de congruo dicitur, quando peccator facit, quod in se est, ut gratiam dei percipiat. Meritum de digno seu digni est, quando iustus orat pro peccatore. Etenim peccator de se indignus est etiam pane, quo vescitur, secundum Augustinum, rursus quia orans est iustus, non solum habet meritum de congruo, sicut dum peccator orat pro seipso, sed habet meritum digni, quia ex parte orantis est dignitas, sed ex parte eius, pro quo oratur, indignitas. Meritum vero de condigno est, quando iustus pro seipso orat; condignum enim est, ut in his, quae sunt ad deum, exaudiatur.« 67vb.

milderen Standpunkt als Duns Scotus. Darüber hinaus ist zu bemerken, daß in dem Zusammenhang bei ihm das Axiom »facienti, quod est in se, deus non denegat gratiam« anklingt, das schon in der Frühscholastik eine Rolle gespielt hat<sup>15</sup>.

In II Sent., dist. 27, wo von der habituellen Gnade und den Tugenden gehandelt wird, verweist Wilhelm von Vaurouillon auf I, 17 und I, 41 und differenziert den Begriff des *meritum de congruo* noch weiter. Er kann in dreifachem Sinne verstanden werden. Erstens kann man vom *meritum de congruo* sprechen, wo die bloße »congruitas« mit der »indignitas« vorliegt. Das ist der Fall, wo jemand durch Werke, die *ex genere* gut sind, außerhalb des Gnadenstandes *de congruo* die erste Gnade verdient. Die *congruitas* beruht auf den *ex genere* guten Werken, die *indignitas* darauf, daß der betreffende Mensch »inimicus dei« ist. Zweitens kann man von einem *meritum de congruo* sprechen, wo eine »dignitas« mit der »indignitas« vorliegt. Darum handelt es sich, wenn ein Gerechter für einen Sünder die erste Gnade verdient. Auf seiten des Gerechten besteht eine »dignitas«, auf seiten des Sünders liegt »indignitas« vor. Drittens kann von einem *meritum de congruo* die Rede sein, wenn »dignitas« und »inferioritas« zusammen gegeben sind. Das ist der Fall, wenn jemand, der eine geringere Gnade besitzt, eine größere verdient<sup>16</sup>.

Wilhelm von Vaurouillon erweist sich also als ein Scotist, der sich ausdrücklich und eng an Duns Scotus anschließt und im Grunde nichts anderes als dessen Lehren kurz zusammengefaßt wiedergeben will, wobei aber das Bemühen um eine gewisse Eigenständigkeit zumindest in der Darbietung des Stoffes, aber auch in manchen Ansichten nicht zu verkennen ist. Das Bemühen um die Eigenständigkeit führt, wie im Falle des *meritum de condigno*, zu kleinen Abweichungen von der streng scotischen Lehre.

<sup>15</sup> Vgl. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1*, Regensburg 1952, 249–264.

<sup>16</sup> »...meritum congrui potest accipi tripliciter. Primo, ut sola sit congruitas cum indignitate, sicuti dum quis per opera bona ex genere extra caritatem facta meretur de congruo primam gratiam. Est enim congruitas ratione bonorum operum ex genere, sed indignitas, quia inimicus exstat dei nec est dignus pane, quo vescitur. Secundo capitur meritum congrui, quando est dignitas cum indignitate, sicuti dum vir iustus meretur peccatori primam gratiam, ratione viri iusti est dignitas, ratione peccatoris indignitas. Tertio capitur meritum congrui, quando est dignitas cum inferioritate, sicuti dum quis ex minori gratia maiorem meretur, est quippe dignitas, quia is, qui meretur, est in statu gratiae. Est rursus inferioritas, quia ex minori ad maiorem proceditur caritatem.« 136va.

## § 40 Nicolaus de Orbellis

Nicolaus de Orbellis ist 1475 gestorben, und sein *Compendium* über die Sentenzen ist 1465 vollendet gewesen. Es galt als das klassische Handbuch der Franziskanerschule<sup>17</sup>. Uns stand die Hagenauer Ausgabe von 1503 zur Verfügung. Der ausführliche Titel des Werkes, »...elegantiora doctoris subtilis dicta summatim complectens«, kennzeichnet das Anliegen des Autors: die Lehre des Duns Scotus in ihren Hauptpunkten zusammenzufassen. Die für uns in Frage kommenden ersten beiden *Quaestiones* zu I, 17 lauten: 1. »Utrum habitus habeat rationem principii activi respectu actus«<sup>18</sup>. 2. »Utrum necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili«<sup>19</sup>. Die erste *Quaestio* handelt über den *Habitus* im allgemeinen, in der zweiten kommt Nicolaus de Orbellis zunächst auf die *Caritas*lehre des Lombarden zu sprechen<sup>20</sup> und gibt dann die scotische Meinung *de potentia dei absoluta* und *de potentia dei ordinata* kurz und richtig wieder. Er teilt auch die scotische Lehre über das Kausalitätsverhältnis von *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt mit und gibt die Begründung des Axioms »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum«, das er jedoch nicht wörtlich in dieser Form nennt<sup>21</sup>.

## § 41 Pelbart von Temeswar

Pelbart von Temeswar starb 1504; er war vor allem als Prediger bedeutend. Sein theologisches Hauptwerk ist unvollendet geblieben; das vierte Buch stammt zum größten Teil von seinem Schüler Oswald Lasko<sup>22</sup>. Das Werk trägt den Titel: »Aureum Rosarium Theologiae ad Sententiarum quattuor libros pariformiter quadripartitum«. Es behandelt unter einzelnen Stichworten, die innerhalb der vier Bücher alphabetisch geordnet sind, den Stoff der vier Sentenzenbücher. V. Heynck hat dieses Werk mit Recht als theologisches Reallexikon bezeichnet<sup>23</sup>. Wie Wilhelm von Vaurouillon und Nicolaus de Orbellis will auch Pelbart keine im eigentlichen Sinne eigenständige Theologie vortragen; er beschränkt sich jedoch nicht so betont auf die Mitteilung der scotischen Lehren, sondern

<sup>17</sup> Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 174–178. Stegmüller, *RS I*, 591, erwähnt für I–IV u. a. die Handschrift 600 (1115) der Universitätsbibliothek Bologna; soweit wir feststellen konnten, enthält der Codex jedoch nur III und IV.

<sup>18</sup> Hagenau 1503, fol. 39ra.

<sup>19</sup> 40ra.

<sup>20</sup> 40ra–va.

<sup>21</sup> 40va–41rb.

<sup>22</sup> Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 190–193.

<sup>23</sup> *Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts*. FranzStud 24 (1937) 20.

will die Lehren der großen Scholastiker überhaupt kurz zusammengefaßt wiedergeben. Als seine Gewährsmänner werden im Untertitel des Werkes ausdrücklich neben Duns Scotus Bonaventura und Thomas von Aquin genannt; er beruft sich aber auch sehr oft auf Wilhelm von Vaurouillon<sup>24</sup>. Wir haben die Ausgabe von Hagenau aus den Jahren 1503–1508 herangezogen. Aus dem ersten Buch kommt vor allem das Stichwort »Caritas« in Frage. Pelbart behandelt dabei die übliche Quaestio: »Utrum caritas, scilicet qua diligimus deum, sit ipsemet spiritus sanctus an aliquod creatum in anima«<sup>25</sup>. Was er dazu sagt, bringt nichts Neues. Er hält sich an Duns Scotus und ist in seinen Fragestellungen auch stark von Wilhelm von Vaurouillon abhängig, worauf wir schon aufmerksam gemacht haben. Kurz behandelt er auch das Stichwort »Meritum«, wobei er getreu die von Wilhelm von Vaurouillon überlieferte Ansicht des Duns Scotus referiert<sup>26</sup>. Das Stichwort »Caritas« begegnet uns noch einmal im dritten Buch. Dabei teilt er auch Thesen des Franciscus de Mayronis mit, jedoch nicht dessen extreme Ansicht über die Nichtakzeptation des begnadeten Menschen, wie er sie im Sentenzenkommentar vertreten hat<sup>27</sup>. Im übrigen behandelt er hier die Caritas mehr unter moraltheologischem Aspekt und befaßt sich mit der *augmentatio caritatis*<sup>28</sup>. Das Stichwort »Gratia« im zweiten Buch sei nur erwähnt, einzugehen brauchen wir darauf nicht.

Wie Nicolaus de Orbellis ist auch Pelbart von Temeswar ein unselbständiger Denker, der sich auf das Mitteilen der Lehren seiner großen Vorgänger beschränkt.

## § 42 Johannes von Köln

Über das Leben und die Person des Johannes von Köln weiß man kaum etwas Genaueres zu sagen<sup>29</sup>. Sein Werk, auf das wir hier einzugehen haben, ist erstmalig 1476–1477 in Speyer gedruckt erschienen. Es handelt sich dabei um 430 durchnummerierte Quaestiones, die alphabetisch geordnete Stichworte erörtern<sup>30</sup>. Auch Johannes von Köln geht es nicht um selbständige Erörterungen

<sup>24</sup> »Ex doctrina Doctoris Subtilis suorumque sequacium, sanctorum etiam Thomae Aquinatis Bonaventuraeque ac multorum solidorum Doctorum per religiosum devotumque patrem fratrem Pelbartum...«

<sup>25</sup> I, fol. 22ra. <sup>26</sup> I, 74vb.

<sup>27</sup> II, 51ra; vgl. dazu S. 173f. <sup>28</sup> 57rb ff.

<sup>29</sup> Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 166–169; ferner V. Heynck in LThK<sup>2</sup> V, 1051.

<sup>30</sup> »Quaestiones magistrales in divina subtilissimi Scoti volumina Sententiarum, Quodlibetorum...«

der Probleme, sondern darum, »aus den zum Teil recht umfangreichen Werken des Duns Scotus einen verständlichen Auszug zu bieten«<sup>31</sup>. Wir benutzten die Ausgabe von Basel aus dem Jahre 1510. Die Quaestiones 87–92 handeln über die Caritas. 87: »Utrum caritas inclinēt ad diligendum deum super omnia«<sup>32</sup>. 88: »Utrum caritas remaneat in patria, ita quod non evacuetur«<sup>33</sup>. 89: »Utrum caritas necessario sit ponenda in natura beatificabili ad hoc, ut (a) deo acceptetur«<sup>34</sup>. Johannes von Köln geht hier zunächst auf die Magisterlehre ein, bringt dann die Scotusargumentation »ex iustificatione peccatoris« und »ex ratione actus meritorii«<sup>35</sup> und referiert im übrigen die Scotuslehre<sup>36</sup>. Die Frage 90 lautet: »Utrum caritatem habens per ipsam sit formaliter acceptus deo tamquam dignus vita aeterna«. Wie Duns Scotus in der von Johannes hier herangezogenen Pariser Vorlesung, schickt dieser Bemerkungen über das Objekt des göttlichen Willens voraus und bestimmt wie Duns Scotus den Akzeptationsbegriff<sup>37</sup>. Die Fragen 91 und 92 handeln von der *augmentatio caritatis*. Die Quaestiones 195–197 de gratia können wir übergehen. Quaestio 198 stellt fest, daß die *gratia*, die für Johannes von Köln selbstverständlich identisch mit der Caritas ist<sup>38</sup>, »aliquid reale positivum absolutum« ist<sup>39</sup>. In der Quaestio 199, »utrum gratia sit principium activum actus meritorii«<sup>40</sup>, referiert Johannes von Köln zunächst wie Duns Scotus die Meinungen, die im allgemeinen als die Heinrichs von Gent und Gottfrieds von Fontaine bezeichnet werden<sup>41</sup>, und legt dann als eigene Ansicht die bekannte Lehre des Duns Scotus von *voluntas* und *caritas* als *causae partiales* vor<sup>42</sup>. Das Stichwort »Meritum« wird von Johannes von Köln im Hinblick auf die Prädestination behandelt: »Utrum meritum vel demeritum sit causa praedestinationis vel reprobationis«<sup>43</sup>.

Johannes von Köln ist ebenso zu beurteilen wie Nicolaus de Orbellis und Pelbart von Temeswar; er ist wie diese ein unselbständiger Denker, dem es grundsätzlich darum zu tun ist, die scotische Lehre zu vermitteln. Dabei greift er nicht nur auf die *Ordinatio*, sondern auch auf die *Reportatio Parisiensis* zurück.

<sup>31</sup> Wegerich, *a. a. O.*, 168.

<sup>32</sup> 51va.

<sup>33</sup> 53ra.

<sup>34</sup> 53rb.

<sup>35</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 62–72.

<sup>36</sup> 53vb–54ra.

<sup>37</sup> 54va–b; vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 83 ff.

<sup>38</sup> Q. 197, fol. 142vb.

<sup>39</sup> 143ra.

<sup>40</sup> *A. a. O.*

<sup>41</sup> Vgl. Dettloff, *Acceptatio*, 23f. und 26.

<sup>42</sup> 143va–b.

<sup>43</sup> Q. 263, fol. 193rb.

## § 43 Nicolaus Denyse

Ein formal anderes Gesicht hat das *Opus super sententias*, auch »*Resolutio theologorum*« genannt, des Normannen Nicolaus Denyse, der zuerst Weltpriester war, dann in den Franziskanerorden eingetreten ist und 1509 starb. Der erwähnte Nebentitel seines mehrfach gedruckten theologischen Hauptwerkes deutet darauf hin, daß Nicolaus Denyse ein Eklektiker ist, der sich selbst keiner Schule konsequent anschließt. Seine Hauptautoritäten sind Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Duns Scotus und Franciscus de Mayronis<sup>44</sup>. Sein Werk sieht, wie schon erwähnt, formal anders aus als die, welche wir bisher in unserer Untersuchung kennen gelernt haben. Nicolaus Denyse gliedert den Stoff in *tractatus*, diese in *partes*, diese in *portiones* und diese schließlich in *quaestiones*. In den einzelnen Quaestionen legt er jeweils in Conclusionen seine Meinung dar, wobei er offensichtlich die Dreizahl liebt. Von Bonaventura scheint er nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich beeinflusst zu sein.

Für unsere Fragen ist einschlägig tract. V, »... de gratiarum et virtutum informatione«. In den drei Teilen dieses Traktates handelt er über die regulative Bedeutung des Gesetzes, die reformativ und transformative Funktion der Gnade und die zum Guten hinführende und vom Bösen wegführende Funktion der Tugenden<sup>45</sup>. Uns interessiert vor allem *pars* II, worin von Nicolaus Denyse in drei *portiones* drei Themen behandelt werden: »*gratiae quidditas, eius multiplicitas, eius necessaria utilitas*«. Aus Portio I heben wir q. 1 hervor, in deren Conclusionen Nicolaus Denyse sich ganz im Anschluß an die scotische Tradition klar über die Beschaffenheit der Gnade äußert. Danach ist die Gnade »*aliquid creatum in anima*«, ein »*habitus accidentalis supernaturalis*«, und das unmittelbare Subjekt der Gnade ist der Wille und nicht die *essentia animae*. Die Portio II über die Einteilung der Gnade können wir übergehen. In Portio III beschäftigt sich die erste Quaestio mit der Frage, »*utrum ad peccatoris iustificationem, quae est maximum opus dei, necessario requiritur gratia*«. Nicolaus Denyse spricht sich für die Notwendigkeit der Gnade aus und vertritt auch die Meinung, daß die Gnadeneingießung *naturaliter* der Tilgung der Schuld voraus-

<sup>44</sup> Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 164–166.

<sup>45</sup> »*Hic tria consideranda: Primum legalis praeceptio hominis regulativa. Secundum est specialis gratiae perfectio hominis reformativa et in deum transformativa. Tertium est virtutum qualificatio in bonum inductiva et a malo reductiva.*« Wir benutzen die Ausgabe Rouen 1506; sie ist unfoliiert, die Fundorte der Texte sind deshalb im allgemeinen nicht näher kenntlich zu machen, als es oben im Text bereits geschieht.

geht<sup>46</sup>. Erwähnenswert ist schließlich noch die fünfte Quaestio dieser Portio: »Utrum per gratiam gratum facientem possimus apud deum mereri de condigno vitam aeternam«. Mit Berufung auf Duns Scotus lehrt Nicolaus Denyse in der ersten Conclusio, daß jemand *de potentia dei absoluta* ohne Gnade das ewige Leben verdienen könne, nicht jedoch *de potentia dei ordinata*. Wiederum mit Berufung auf Duns Scotus sagt er in der zweiten Conclusio, daß der verdienstliche Akt nach Substanz und Intensität zugleich vom Willen und von der Gnade verursacht wird, daß die Akzeption jedoch vornehmlich auf Grund der Gnade erfolgt<sup>47</sup>. In der Frage des *meritum de condigno* folgt er ähnlich Wilhelm von Vaurouillon Duns Scotus nicht mehr konsequent<sup>48</sup>. Die Quaestiones »de caritate« in Pars III, Portio III, stehen vor allem unter moraltheologischem Aspekt.

Nach alledem können wir Nicolaus Denyse nicht als ganz konsequenten Scotisten bezeichnen.

#### § 44 Paulus Scriptoris, Petrus Tartaretus und Franciscus Lychetus

Paulus Scriptoris, Petrus Tartaretus und Franciscus Lychetus nehmen wir zusammen, weil über sie im wesentlichen das gleiche zu sagen ist.

Die Lectura des Paulus Scriptoris muß vor 1498 entstanden sein; denn in diesem Jahre wurde sie erstmals gedruckt. Der Autor ist 1505 gestorben. Der volle Titel seines Werkes weist darauf hin, daß es sich um einen ausgesprochenen Duns-Scotus-Kommentar handelt: »Lectura fratris Pauli Scriptoris. . . , quam edidit declarando subtilissimas Doctoris Subtilis sententias circa Magistrum in primo libro«. Wir benutzen die Ausgabe von Capri aus dem Jahre 1506<sup>49</sup>. Im einzelnen brauchen wir nicht viel über Paulus Scriptoris zu sagen. Die beiden für uns in Frage kommenden Quaestiones von I, 17 lauten: 1. »Utrum necesse sit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili«. 2. »Utrum sit necesse in habitu ponere rationem principii activi«. In der ersten Quaestio erklärt er zunächst die Begriffe *necesse*, *caritas*, *formaliter inhaerere* und *natura beatificabilis*<sup>50</sup> und stellt zwar differenziertere Unterscheidun-

<sup>46</sup> 1. concl.: »Ad iustificationem impii necessario requiritur gratia.« 2. concl.: »Gratae infusio naturaliter praecedit expulsionem culpae.«

<sup>47</sup> »Actus meritorius quantum ad substantiam et intensionem simul causatur a voluntate et gratia, scilicet quantum ad acceptationem passivam principalis est a gratia.«

<sup>48</sup> »Habens gratiam potest de condigno mereri vitam aeternam comparando opus eius ad gratiae dignitatem et ad pollicentis veritatem et ad operis arduitatem.« 3. concl.

<sup>49</sup> Zu Paulus Scriptoris vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 182–187.

<sup>50</sup> Fol. 116rb–va.

gen an dieser Stelle zusammen als Duns Scotus, bringt jedoch sachlich nichts Neues. In der zweiten Quaestio erklärt er zu Beginn wieder verschiedene Begriffe: *habitus*, *principium activum* und *actus*. Daran schließt sich eine Darlegung der Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaine zugeschriebenen Meinungen und der Lösung des Duns Scotus aus der *Ordinatio*. Schließlich zählt er alle »bona dicta« des Duns Scotus zu dieser Frage auf; es sind nicht weniger als 73!<sup>51</sup> Das Ganze ist ein sehr sorgfältiger Kommentar, der wie der am meisten bekannte des Franciscus Lychetus immer am Text des Duns Scotus anknüpft und diesem folgt. Er dient dazu, die Lehre des Duns Scotus verständlich zu machen, ohne Neues hinzuzufügen zu wollen.

Petrus Tartaretus war zwar kein Franziskaner, sondern Weltpriester, er hat aber 1506 vor den Franziskanern im großen Studienhaus zu Paris Vorlesungen über das »Opus Oxoniense« des Duns Scotus gehalten und uns auch einen außerordentlich gründlichen und ausführlichen Kommentar zur *Ordinatio* des Duns Scotus und zu dessen *Quodlibet* hinterlassen, der mehrfach gedruckt ist<sup>52</sup>. Das Todesjahr des Petrus Tartaretus liegt zwischen 1509 und 1513<sup>53</sup>. Für seinen Kommentar stand uns der Druck von Venedig aus dem Jahre 1583 zur Verfügung. Petrus Tartaretus kommentiert methodisch wie Paulus Scriptoris und Franciscus Lychetus. In der Frage der *inclinatio naturalis hominis ad deum* verteidigt er in *Quodl.* 17 Duns Scotus gegen Wilhelm von Ockham und Petrus von Ailly<sup>54</sup>, stellt aber auch klar heraus, wo Wilhelm von Ockham mit Duns Scotus übereinstimmt, wie etwa in der Ansicht, daß der *actus moraliter bonus* und der *actus meritorius*, d. h. faktisch der *actus caritate formatus et acceptatus*, nicht *specie (simpliciter)*, sondern nur *specie accidentaliter* verschieden sind<sup>55</sup>. Es ist nicht uninteressant, daß Wilhelm von Ockham hier im scotischen Sinne interpretiert wird, obwohl er selbst es an den entsprechenden Stellen an der nötigen begrifflichen Ausführlichkeit fehlen läßt<sup>56</sup>. Ausführlicher brauchen wir uns mit dem Kommentar des Petrus Tartaretus nicht zu beschäftigen, weil das letztlich darauf hinauslief, die Lehre des Duns Scotus selbst eingehend darzulegen, was wir an anderer Stelle bereits getan haben<sup>57</sup>.

Das gleiche gilt von dem Kommentar des Franciscus Lychetus, dessen erste Fassung zum ersten Buche 1512 erschien und der

<sup>51</sup> 116va–121va.

<sup>52</sup> Über ihn vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 187–190.

<sup>53</sup> 101a.

<sup>54</sup> 103a.

<sup>55</sup> Vgl. S. 264f.

<sup>56</sup> Dettloff, *Acceptatio*.

<sup>57</sup> Vgl. Wegerich, *a. a. O.*, 169–174.

später umgearbeitet und erweitert in einzelnen Teilen und insgesamt noch mehrfach gedruckt wurde. Franciscus Lychetus ist 1520 gestorben. Sein Kommentar erstreckte sich auf die Bücher I–III und das Quodlibet. Ihm kommt deshalb besondere Bedeutung zu, weil er von L. Wadding in die große Ausgabe der Werke des Duns Scotus aufgenommen wurde.

### § 45 Rückblick

Unter den Scotisten des ausgehenden 15. Jahrhunderts, die wir untersucht haben, macht sich eine eindeutige Tendenz zur Rückkehr zur ursprünglichen Lehre des Duns Scotus bemerkbar. Die Autoren bemühen sich, seine Ansichten teils kurz zusammenzufassen wie Wilhelm von Vaurouillon, Nicolaus de Orbellis, Pelbart von Temeswar und Johannes von Köln, teils ausführlich vertiefend zu kommentieren wie Paulus Scriptoris, Petrus Tartaretus und Franciscus Lychetus. Wilhelm von Vaurouillon zeigt dabei eine gewisse Eigenständigkeit, Paulus Scriptoris, Petrus Tartaretus und Franciscus Lychetus haben das Verdienst, durch ihre ausführlichen Kommentare nicht nur die Thesen des Duns Scotus, sondern auch deren Begründung und theologische Einordnung deutlich gemacht zu haben, was nach den Veräußerlichungen und mitunter sogar Verunstaltungen der scotischen Gedanken in der vorausgegangenen Zeit sehr nötig war. Nicolaus Denyse ist nur mit Vorbehalt als Scotist zu bezeichnen<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Unsere Untersuchung hat damit das Urteil bestätigt, das V. Heynck in anderem Zusammenhang über ihn gefällt hat. Vgl. V. Heynck, *Attritio sufficiens*. FranzStud 31 (1949) 106.

## Zweites Kapitel

### Jacobus Almain und Johannes Maior von Hadington

Bevor wir uns zum Schluß Gabriel Biel zuwenden, wollen wir noch kurz auf zwei Theologen eingehen, die wie einige der vorigen Gruppe auch schon in das 16. Jahrhundert hineinreichen.

#### § 46 Jacobus Almain

Jacobus Almain ist um 1480 geboren und schon 1515 in Paris gestorben. Er las 1510 in Paris über die Sentenzen und hat zahlreiche Schriften hinterlassen, die zum Teil auch kirchenpolitische Fragen behandeln. Von seinem Sentenzenkommentar ist das dritte Buch gedruckt<sup>1</sup>, er hat aber auch *Dictata* zum ersten Sentenzenbuch des Robert Holcot geschrieben, mit denen wir uns hier kurz befassen wollen<sup>2</sup>. Wir benutzen den Pariser Druck aus dem Jahre 1526.

In Frage kommt der vierte Artikel, in dem es um die Beteiligung des freien Willens beim Verdienen geht. Jacobus Almain klärt zunächst den Begriff *meritum* und sagt, daß das *meritum* ein Akt ist, den Gott für einen bestimmten Lohn akzeptiert hat, der demjenigen zu geben ist, der den Akt hervorgebracht hat oder demjenigen, für den jener Akt geschehen ist. Und Jacobus Almain bemerkt, daß, wenn wir den Begriff »mereri« noch genauer fassen wollen, wir bei der Beschreibung noch »freiwillig« hinzufügen müssen<sup>3</sup>. Die Betonung der Freiwilligkeit kommt auch in der ersten der drei folgenden Conclusionen zum Ausdruck: »Nullus actus est meritorius vel demeritorius nisi liber«<sup>4</sup>. Daß *de potentia dei absoluta* zum verdienstlichen Handeln eine aktive Mitwirkung der Gnade nicht erforderlich ist, scheint ihm selbstverständlich zu sein<sup>5</sup>. Wie er selbst die Frage *de potentia dei ordinata* beantwortet, ist aus seinen Ausführungen nicht

<sup>1</sup> Paris 1512 und 1516.

<sup>2</sup> Vgl. über ihn F. Stegmüller in LThK<sup>2</sup> I, 358; dort auch weitere Literatur.

<sup>3</sup> »Notandum est, quod meritum est actus a deo acceptatus ad praemium reddendum facienti talem actum vel alteri, pro quo fit talis actus; et si specialius accipimus mereri, oportet addere in descriptione: sponte.« Jacobus Almainus, *Dictata . . . super Sententias magistri Roberti Holcot . . .*, Parisiis 1526, fol. 4v.

<sup>4</sup> 5r.

<sup>5</sup> »Quaeritur, an ad meritum necessario requiratur concursus activus gratiae, loquendo de potentia dei ordinata, quia de absoluta notum est, quod non.« 5v.

recht klar zu entnehmen. Grund dafür können die reichlich unübersichtlichen Gedankengänge des Robert Holcot sein, auf die Jacobus Almain ja eingehen will<sup>6</sup>.

Gewisse Berührungspunkte mit scotischem oder auch nominalistischem Denken dürften bei Jacobus Almain gegeben sein. Für unsere Fragen ist im übrigen aus den Texten der Dictata kaum etwas zu erheben, da es wie bei Robert Holcot so auch bei Jacobus Almain an und für sich um den Glaubensakt geht und von da aus weitgehend andere Probleme aktuell sind.

### § 47 Johannes Maior von Hadington

Johannes Maior hat von 1469–1550 gelebt und von 1525–1531 in Paris gelehrt. Aus dem Vorwort zum ersten Buche seines Sentenzenkommentars geht hervor, daß er in seiner Vorlesung den Sentenzenkommentar des Duns Scotus erklären will. Er tut es mitunter sehr ausführlich, jedoch nicht in der Form wie etwa Paulus Scriptoris, Petrus Tartaretus oder Franciscus Lychetus. Johannes Maior kommentiert auch nicht alle Quaestionen<sup>7</sup>. Sein Text zu I Sent., dist. 17 ist ausnehmend ausführlich: er umfaßt 18 Quaestionen.

Die erste Quaestio zu I, 17 erörtert die Frage: »An caritas creata est necessaria ad salutem«<sup>8</sup>. Johannes Maior beantwortet sie in drei Conclusionen: 1. Man muß eine der Seele als Akzidens inhärierende Caritas annehmen<sup>9</sup>. 2. *De potentia absoluta* kann Gott jemanden ohne die Caritas retten<sup>10</sup>. 3. *De potentia dei ordinata* kann niemand ohne die eingegossene Caritas gerettet werden<sup>11</sup>. Die zweite Quaestio geht der Frage nach, »an gratia active ad meritum actum concurrat«<sup>12</sup>. Johannes Maior bietet dazu eine sehr unübersichtliche Aneinanderreihung verschiedener zahlreicher Argumente, ohne selbst eine klare Antwort auf die Frage zu geben. Deutlich wird jedoch auf jeden Fall, daß die Gnade beim verdienstlichen Akt mitwirkt<sup>13</sup>. Zur achten Quaestio, »an sit aliquis actus meritorius vel demeritorius ex natura sua«<sup>14</sup>, zählt er mehrere Thesen auf,

<sup>6</sup> 5v–7v.

<sup>7</sup> Vgl. über ihn H. Élie, *Quelques maîtres de l'université de Paris vers l' an 1500*. ArchHist-DoctLitt 25–26 (1950–51) 205–212.

<sup>8</sup> Ioannes Maior, *In primum, secundum, tertium et quartum sententiarum*, Parisiis 1519, fol. 46va.

<sup>9</sup> »Ponenda est aliqua caritas accidens animae inhaerens.« A. a. O.

<sup>10</sup> »Deus potest aliquem salvare de potentia absoluta sine caritate.« 46va–b.

<sup>11</sup> »Non est possibile secundum legem dei iam positam aliquem salvari sine caritate infusa.« 46vb.

<sup>12</sup> 47vb.

<sup>13</sup> 49ra.

<sup>14</sup> 63rb.

erschöpft sich aber faktisch dann wieder in der Aufzählung einander entgegengesetzter Argumente, ohne klar einen eigenen Standpunkt zu äußern. Im allgemeinen scheint er allzu extreme Ansichten, wie etwa daß von Gott gebotener Gotteshaß verdienstlich sei, abzulehnen.

In II Sent., dist. 27 stellt Johannes Maior die Frage: »An liberum arbitrium cum gratia potest mereri aliquid de condigno«<sup>15</sup>. Bei der Lösung vertritt er unter anderem die Auffassung, daß aus einem nur *de congruo* verdienstlichen Akt durch die Gnadeneingießung ein *de condigno* verdienstlicher Akt und aus einem *de condigno* verdienstlichen Akt durch eine Todsünde ein nur *de congruo* verdienstlicher Akt werden könne<sup>16</sup>.

Bei einem Vergleich mit den Kommentaren des Paulus Scriptoris, des Petrus Tartaretus oder des Franciscus Lychetus schneidet der Kommentar des Johannes Maior nicht gut ab. Man merkt bei ihm wohl Autorität und Einfluß des Duns Scotus, es gelingt ihm aber nicht, seine Gedanken in die notwendige klare Form zu bringen, weshalb er der Sache der scotischen Lehre kaum einen guten Dienst leistet.

<sup>15</sup> 120rb.

<sup>16</sup> »...eodem modo ex actu meritorio de condigno potest fieri actus meritorius de congruo... , qui fuit elicited in gratia, postea in peccato mortali.« 120vb.

## Drittes Kapitel

§ 48

### Gabriel Biel

Wenn wir zum Schluß Gabriel Biel zu Wort kommen lassen und seine Lehre zu unseren Fragen einer Würdigung unterziehen, müssen wir zeitlich zwar wieder einen Schritt zurück tun, seiner Bedeutung wegen verdient Gabriel Biel jedoch, gesondert behandelt zu werden. Auf Leben, Wirken, Werke und theologischen Rang des Gabriel Biel ist C. Feckes bereits eingegangen<sup>1</sup>. Er hat auch mitgeteilt, wie Gabriel Biel nach seinen eigenen Worten zu Wilhelm von Ockham steht und sich dessen Lehre verpflichtet weiß. Gabriel Biel will alle Lehrer der Theologie achten, er hat sich aber Wilhelm von Ockham zum besonderen Führer gewählt und will dessen Lehre wiedergeben, sie kürzen, wo es nötig ist, oder sie gegebenenfalls auch ergänzen<sup>2</sup>. Wir halten hier nur fest, daß Gabriel Biel 1495 gestorben und daß sein Sentenzenkommentar wohl in den Jahren 1484–1491 entstanden ist.

C. Feckes hat sich in seiner Untersuchung auch mit der Akzeptations- und Verdienstlehre des Gabriel Biel beschäftigt<sup>3</sup>, wir halten es aber nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern auch aus zwei sachlichen Gründen nicht für überflüssig, Gabriel Biel auch in unsere Untersuchung mit einzubeziehen. Erstens ist Feckes grundsätzlich einer anderen Methode gefolgt als wir. Während er unter eigenen systematischen Gesichtspunkten die Lehre des Gabriel Biel darzustellen suchte, bemühen wir uns, soweit das erforderlich ist, um Textanalysen der einschlägigen Quaestionen, wobei das Denken des behandelten Autor in mancher Hinsicht wohl doch eine andere Deutlichkeit gewinnt. Zweitens hat unseres Erachtens Feckes die theologische Bedeutung des Duns Scotus nicht in jeder Hinsicht richtig beurteilt<sup>4</sup> und vor allem dessen Akzeptations- und Verdienstlehre in allen ihren Stücken und in ihrer groß angelegten Begründung und Konzeption nicht hinreichend gewürdigt, was aber für die Beurteilung verschiedener auch von den Nominalisten vertretener Thesen unbedingt erforderlich ist, sei es daß dadurch das eigentliche Anliegen der betreffenden Thesen, wie es Duns Scotus

<sup>1</sup> C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel...*, 4–7.

<sup>2</sup> *A. a. O.*, 4f.

<sup>3</sup> *A. a. O.*, 18 ff., 83 und 94.

<sup>4</sup> *Z. B. a. a. O.*, 1.

zugrunde lag, klarer erkannt, oder daß die Entwicklung von Duns Scotus weg bzw. der Gegensatz zu ihm um so deutlicher wird. – Wir benutzen im folgenden den Lyoner Druck des Sentenzenkommentars des Gabriel Biel aus dem Jahre 1514. Der Druck ist unfoliiert.

*I Sent., dist. 17*

Aus I, 17 kommen für uns die drei ersten Quaestiones in Betracht. In der ersten Quaestio erörtert Gabriel Biel das bekannte Problem: »Utrum praeter spiritum sanctum necesse sit ponere caritatem absolutam creatam animam formaliter informantem ad hoc, quod sit cara deo et accepta.« Gabriel Biel erwähnt zu Beginn, daß der »Doctor«, d. h. Wilhelm von Ockham, in dieser Quaestio die Meinung des Petrus Aureoli zitiert und bekämpft. Wir brauchen uns dabei weiter nicht aufzuhalten. Der erste Artikel bringt dann eine »positio notabilium«. Darin erklärt Gabriel Biel zunächst den Akzeptationsbegriff in der üblichen Weise: Daß eine Seele »grata«, »cara« oder »accepta« ist (was dasselbe bedeutet), besagt nichts anderes, als daß sie sich in einem solchen Zustand befindet, in dem – sofern sie nicht eine Todsünde begeht – Gott ihr das ewige Leben geben will<sup>5</sup>. Feckes schreibt zu dieser Begriffsbestimmung: »An diese Definition knüpft sich aber eine Frage an, die von fundamentaler Bedeutung für das ganze nominalistische System geworden ist. Es ist die Frage nach der Formalbestimmung dieses Gerechtheits. Wird der Mensch gerecht und von Gott geliebt genannt auf Grund eines neu erworbenen, innerlichen Zustandes, oder wäre es vielleicht auch möglich, daß der Mensch ohne innerliche Veränderung ein Gerechter wird? Mit anderen Worten ausgedrückt: Wird der Mensch von Gott geliebt und mit der ewigen Seligkeit belohnt, weil er die heiligmachende Gnade besitzt (eine forma inhaerens also)? Oder wird zuerst der Mensch von Gott akzeptiert und geliebt und ihm erst auf Grund dieser Akzeptation und Liebe die Gnade eingegossen?«<sup>6</sup> Es bedarf hier kaum ausführlicher Erklärungen, daß Feckes damit Gabriel Biel und faktisch allen Theologen, die seit Duns Scotus diese Frage gestellt und diskutiert haben, eine Fragestellung unterschiebt, die unzutreffend ist. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß Feckes sich durch die Gleichstellung der Begriffe *gratus*, *carus* und *acceptus* dazu verleiten ließ, *acceptus* im Sinne von

<sup>5</sup> »Notandum, quod per animam esse gratam, caram vel acceptam deo (quod pro eodem habetur) nihil aliud intelligo, nisi eam esse in tali statu, in quo (nisi per mortale peccatum delinquat) deus vult ei dare vitam aeternam.« A.

<sup>6</sup> Feckes, *a. a. O.*, 18.

»gratia bzw. caritate formatus« zu verstehen, was jedoch, wie wir wissen, keineswegs berechtigt ist, und daß er die Bedeutung der *acceptatio divina* als *ratio meriti* nicht entsprechend berücksichtigt hat<sup>7</sup>. An zweiter Stelle erklärt Gabriel Biel den Begriff *complacentia dei respectu creaturae* in der üblichen Weise als eine *generalis* und eine *specialis complacentia*, wobei er bei der *complacentia specialis* noch zwischen einer einfachen *specialis*, einer *specialior* und einer *specialissima* unterscheidet, wofür letztere die *acceptatio ad vitam aeternam* ist<sup>8</sup>.

Der zweite Artikel bringt die »assertio conclusionum«. Es sind deren drei. Die erste lehrt, daß *de potentia dei absoluta* jemand auch ohne die Caritas zum ewigen Leben akzeptiert werden kann<sup>9</sup>. Für diese These folgen Argumente, die wir bereits kennen. Für erwähnenswert halten wir, daß Gabriel Biel in der Sünde auch *de potentia dei absoluta* ein Hindernis für die Akzeptation sieht, und daß er bei der Akzeptation nicht von der Caritas geformter Akte an sittlich gute Akte denkt<sup>10</sup>. Das bekannte Argument des Petrus Aureoli vom »oditus deo« weist er in diesem Zusammenhang zurück. Die zweite These lehrt, daß *de potentia dei ordinata* niemand ohne die Caritas zum ewigen Leben akzeptiert werden kann<sup>11</sup>. Es folgt eine kurze Begründung vor allem mit Berufung auf den hl. Paulus. Die dritte These vertritt den uns auch genugsam bekannten Standpunkt, daß Gott jemanden, der die Caritas besitzt, nicht zum ewigen Leben zu akzeptieren braucht<sup>12</sup>. Zur Begründung sagt Gabriel Biel, daß Gott nicht durch eine gegebene Form genötigt werden könne, etwas anderes hervorzubringen, ohne das jene Form bestehen und erhalten werden kann<sup>13</sup>. Darin klingt in etwa der schon von Durandus her

<sup>7</sup> Vgl. z. B. a. a. O., 94.

<sup>8</sup> »...complacentia specialissima est ... divinum velle, quo vult creaturae rationali non ponenti obicem conferre maximam perfectionem... , quae est beatitudo sive vita aeterna.« B.

<sup>9</sup> »De potentia dei absoluta aliquis potest esse acceptus deo et carus sine omni forma sibi inhaerente loquendo de acceptatione specialissimae complacentiae.« C.

<sup>10</sup> »...quia deus contingenter acceptat actum, quemcumque acceptat ad vitam aeternam, ergo potest quemcumque actum moraliter bonum sic acceptare.« »...actus diligendi deum praecedens talem formam et actus diligendi sequens sunt eiusdem rationis, ergo...« »...deus posset, si vellet, alicui in puris naturalibus (id est non habenti illam formam) dare beatitudinem, cum actus beatificus non dependet essentialiter ab illa forma: ergo deus posset ordinare, quod talis beatificaretur, nisi per peccatum impediret...« C.

<sup>11</sup> »Nullus potest esse carus et acceptus deo ad vitam aeternam de lege ordinata non habendo in se qualitatem aliquam infusam, quae sit caritas vel gratia.« D.

<sup>12</sup> »Quaecumque forma supernaturali in anima posita potest deus eam non acceptare ad vitam aeternam.« E.

<sup>13</sup> »...quia quaecumque forma posita non necessitetur deus ad producendum aliud, sine quo illa forma potest stare et conservari...« E.

bekannte Gedanke an, daß Gott durch Verleihung einer Gabe nicht zum Schuldner einer anderen werden könne, und auch das Argument, daß die Caritas, die eine bestimmte Zeit ohne die Seligkeit bestehen kann, nicht dazu nötigt, daß jemals die Seligkeit verliehen wird. Dieses Argument bringt Gabriel Biel dann sogar noch eigens vor, ebenso das von der *annihilatio*. Aus alledem folgt, so schließt er, daß Gott ganz und gar frei und auf Grund seiner Gnade und Barmherzigkeit und nicht auf Grund irgendeiner Form oder einer bereits vorliegenden Gabe die Seligkeit verleiht<sup>14</sup>. Damit weiß sich Gabriel Biel auch in ausdrücklichem Gegensatz zu Pelagius<sup>15</sup>.

Im dritten Artikel folgt eine »expeditio dubiorum«. Das erste Dubium, das Gabriel Biel nennt, bezieht sich auf das bekannte Problem vom *transitus de contradictorio in contradictorium*. Er hält jenen *transitus* ohne *mutatio* in Gott für möglich »propter transitum temporis«, ja sogar »propter transitum temporis *possibilem*«, ferner »non propter mutationem sui, sed alterius«, und führt auch an, daß Gott ja auf das Gebet eines Heiligen hin den Seelen im Reinigungsort die Strafen erläßt<sup>16</sup>. Dieses Argument wirkt jedoch insofern schwach, als es sich bei einer Seele im Reinigungsort nicht um einen »transitus a peccatore in beatum« im strengen Sinne handelt. Im übrigen verweist Gabriel Biel auch auf den Zusammenhang dieser Frage mit dem Problem der *futura contingentia*. Das zweite Dubium, wonach, sofern man die *de-potentia-dei-absoluta*-These gelten lasse, Gott etwas geordnet und absolut, also ungeordnet tun könne, löst Gabriel Biel mit Berufung auf Wilhelm von Ockham mit dem Hinweis darauf, daß die *potentia dei absoluta* nicht einfach mit einer *potentia inordinata* gleichzusetzen sei, weil Gott nichts ungeordnet tut<sup>17</sup>. Wir dürfen jedoch, wie sich bald deutlicher zeigen wird, in dieser Bemerkung nicht ohne weiteres etwa einen Hinweis des Gabriel Biel auf die gewissermaßen den göttlichen Willen bindende absolute Gutheit des göttlichen Wesens sehen. Das dritte Dubium macht geltend, daß etwas, das seinem Wesen nach »laudabile et acceptabile« ist, nicht weniger, sondern notwendig lobenswert ist, wenn es irgendeinen Akt verursacht; die Caritas sei aber so etwas<sup>18</sup>. In

<sup>14</sup> »Ex quo sequitur, quod deus, quemcumque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua non ex quacumque forma vel dono collato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam aeternam.« E.

<sup>15</sup> »Et hoc dictum maxime recedit ab errore Pelagii...« F.

<sup>16</sup> »...ad preces alicuius sancti deus animabus in purgatorio remittit poenam.« G.

<sup>17</sup> »...quia deus nihil facit inordinate.« H. Vgl. dazu S. 281f.

<sup>18</sup> »Quod est de se et secundum essentiam suam laudabile et acceptabile, si causet aliquem actum, non minus, sed (Text: scilicet) necessario laudabile. Caritas est huius-

seiner Antwort verweist Gabriel Biel auf den unterschiedlichen Sinn von *laudabile* und *necessitas* und übt damit faktisch Kritik an einem zu weiten Akzeptationsbegriff, wie ihn z. B. Petrus Aureoli vertreten hat. Das vierte Dubium besagt schließlich, daß das »esse gratum« und das »esse non gratum« oder »esse carum« an das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Caritas gebunden sein muß<sup>19</sup>. Die Erwiderung macht den Unterschied von *carus* im Sinne von „caritate formatus“ und *carus* im Sinne von „acceptus“ deutlich, auf den wir C. Feckes gegenüber gerade erst hingewiesen haben<sup>20</sup>.

Aus dem bisher Dargelegten ergeben sich für Gabriel Biel zwei Corollarien, welche auf die Akzeptation der Akte anwenden, was vorher schon über die Akzeptation der Personen gesagt wurde. Das erste Corollarium besagt, daß ein Akt aus der Caritas hervorgegangen sein kann und dennoch nicht von Gott für das ewige Leben akzeptiert zu werden braucht<sup>21</sup>. Gabriel Biel nennt gegen diese Ansicht Gründe, wie sie von Petrus Aureoli vorgebracht wurden. In seiner Erwiderung darauf begegnet uns unter anderem auch das Argument von der *annihilatio* und der Hinweis auf die Absolutheit des göttlichen Willens. Dabei bejaht Gabriel Biel ausdrücklich, daß Gott nichts gegen die *recta ratio* tun kann. Aus dem folgenden wird jedoch ersichtlich, wie er das versteht und zugleich auch, wie groß in dieser entscheidenden Frage sein und ebenso des Wilhelm von Ockham Abstand von Duns Scotus ist. Gabriel Biel sagt, es sei wahr, daß Gott nichts gegen die *recta ratio* tun könne, die *recta ratio* nach außen hin sei aber sein Wille, und dieser göttliche Wille habe keine andere Regel über sich, nach der er sich zu richten hätte, sondern er selbst sei die *regula omnium contingentium*. Und dann kommt der Satz, der an sich durchaus etwa im Sinne des Duns Scotus verstanden werden

modi...« Offenbar I; der Buchstabe fehlt in dem uns zur Verfügung stehenden Druck. Ob unsere kleine Textkorrektur *sed-scilicet* berechtigt ist, mag dahingestellt bleiben; am Sinn des Satzes ändert sich dadurch nicht viel. Uns schien »sed« jedoch sinngemäßer, und die in den Handschriften beiden Worten zugrunde liegenden Abkürzungen können leicht verwechselt worden sein. <sup>19</sup> L.

<sup>20</sup> S. 354 f. – Der Text lautet: »Ad illud dicitur, quod accipiendo caritatem absolute pro forma inhaerente et carus pro omni illo, cui praeparatur vita aeterna, sic de potentia dei absoluta potest aliquis esse carus sine caritate. Unde notandum est, quod est caritas creata et increata. Sed sumendo pro caritate creata sumitur dupliciter, scilicet pro quodam habitu absoluto infuso, et sic non est nomen connotativum, sed absolute significat illam qualitatem. Et sic iterum aliquis potest esse carus sine caritate. Alio modo sumitur pro termino connotativo, ut est abstractum illius concreti carum accepti ad sensum praefatum, ut scilicet connotet aliquem esse gratum deo, et sic sine caritate nemo potest esse carus deo.« L. Dieser Text schließt sich eng an Wilhelm von Ockham, I Sent., dist. 17, q. 1 an; vgl. S. 270, Anm. 53.

<sup>21</sup> »Actus viatoris potest ex caritate elici et nullatenus a deo ad praemium acceptari.« L.

könnte: Gott will etwas nicht, weil es recht oder gerecht ist, sondern etwas ist recht oder gerecht, weil Gott es will<sup>22</sup>. Wie Gabriel Biel diesen Satz wirklich meint, geht jedoch aus der *conclusio responsialis* auf I Sent., dist. 41, q. 1 hervor. Dort sagt er unmißverständlich: Gott kann etwas tun, was nicht gerecht von ihm ist; wenn er es jedoch täte, dann wäre es gerecht, daß es geschieht. Und er wiederholt, was er in I, 17 bereits gesagt hat: daß allein der göttliche Wille die erste Regel aller Gerechtigkeit ist, und daß dadurch, daß Gott will, daß etwas geschehe, es gerecht ist, wenn es geschieht, und dadurch daß Gott will, daß etwas nicht geschehe, es nicht gerecht ist, wenn es geschieht. Deshalb könne, was nicht gerecht ist, gerecht sein, ohne daß der göttliche Wille sich ändere oder Gott etwas Neues wolle. Es fällt auf, daß Gabriel Biel sich dafür nicht auf Wilhelm von Ockham, sondern u. a. auf Gregor von Rimini beruft<sup>23</sup>. Hier kann man beim besten Willen nicht mehr die Ansicht von einer den göttlichen Willen gleichsam bindenden absoluten Gutheit des göttlichen Wesens voraussetzen, sondern muß von einem »Willkür-gott« sprechen. Daß diese Interpretation der Absolutheit des göttlichen Willens nichts mehr mit scotischer Lehre zu tun hat, haben wir an anderer Stelle gezeigt<sup>24</sup>. Das zweite Corollarium stellt fest, daß Gott *de potentia sua absoluta* Akt und Natur des Menschen ohne Gnadeneingießung zum ewigen Leben akzeptieren kann<sup>25</sup>.

In der zweiten Quaestio, »utrum aliquis actus voluntatis possit esse meritorius sine caritate formaliter informant«, will Gabriel Biel kurz I, 17, 2 des Wilhelm von Ockham wiedergeben. Die positive Antwort auf die gestellte Frage ergibt sich aus der vorausgegangenen Quaestio. Auffallend ausführlich – der Text umfaßt über vier Spalten – behandelt Gabriel Biel die dritte Quaestio, »utrum de

<sup>22</sup> »Et quod infertur: deus non potest contra rectam rationem (es handelt sich hier um eine Erwiderung auf das bekannte von Petrus Aureoli vorgebrachte Argument von Gott als dem rationabilissimus dilector, vgl. S. 32). Verum est: sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam, cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum, ideo deus vult, sed quia deus vult, ideo iustum et rectum.« L.

<sup>23</sup> »Deus potest aliquid facere, quod non est iustum fieri a deo; si tamen faceret, iustum esset fieri. Unde sola voluntas divina est prima regula omnis iustitiae et eo, quod vult aliquid non fieri, non est iustum fieri. Unde quod non est iustum fieri, potest esse iustum fieri sine tamen voluntatis mutatione aut nova volitione...« I, 41, 1, E. Die Frage in I, 41 lautet: »Utrum deus possit aliqua facere, quae non fecit nec faciat.«

<sup>24</sup> Vgl. Dettloff, *Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationslehre* WissWeish 16 (1953) 145f.

<sup>25</sup> »Deus potest acceptare ad gloriam de potentia sua absoluta viatoris actum et naturam non infusa gratum faciente gratia.« L.

facto omni actui meritorio caritas creata praesupponatur«. Die Gedanken bieten im allgemeinen nichts Neues, wir greifen deshalb nur heraus, was uns erwähnenswert erscheint. Das zweite Dubium, das Gabriel Biel diskutiert, lautet: Wenn die eingegossene Caritas angenommen werden muß, dann vor allem als *ratio acceptandi* für den göttlichen Willen; das ist sie jedoch nicht, also . . .<sup>26</sup>. Zur Begründung dieses Dubium wird das scotische Axiom »nihil creatum formaliter est a deo acceptandum« angeführt, und zwar in der Form: »quia nihil creatum potest esse ratio actus divini nec in se nec ut tendat in tale obiectum«<sup>27</sup>. Darauf erwidert Gabriel Biel, übrigens im scotischen Sinne, daß die Caritas nicht *ratio necessaria* für die göttliche Akzeptation ist, sondern gewissermaßen »ratio acceptandi ex libera ordinatione divina« genannt werden kann<sup>28</sup>. Im folgenden äußert er sich dann auch kurz über die Beteiligung von *voluntas* und *caritas* beim verdienstlichen Akt, wobei er kurz zusammengefaßt die Ansicht des Duns Scotus über die Teilursächlichkeit beider Prinzipien und ihr Ursächlichkeitsverhältnis wiedergibt. Zugleich hat Gabriel Biel damit die Frage nach der aktiven Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Akt positiv beantwortet und als eigentliche *ratio meriti* die *acceptatio divina* bezeichnet<sup>29</sup>. Das dritte Dubium weist darauf hin, daß der Mensch »naturaliter« auf die Seligkeit als auf sein Ziel hingeordnet ist und diese deshalb »naturalibus actibus« und infolgedessen ohne *donum supernaturale* erreichen könne<sup>30</sup>. Dazu sagt Gabriel Biel u. a., daß der Mensch wohl *naturaliter* auf die Seligkeit hingeordnet ist, daß er dieses Ziel aber nicht »per media tantum naturalia« erreichen soll, und er sieht keinen Defekt der Natur »in necessariis« darin, daß ihr »necessaria« von einer übernatürlichen Gabe mitgeteilt werden. Er schließt mit der Bemerkung: »Nam homo faciendo, quod in se est, naturaliter disponitur ad gratiam supernaturalem«<sup>31</sup>. Dabei klingt wieder das fröhscholastische Axiom »facienti, quod in se est, deus non denegat gratiam« an<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> »Si esset ponenda caritas infusa, maxime ut esset ratio acceptandi (actum ad praemium) voluntati divinae, sed hoc non, ergo . . .« G.

<sup>27</sup> A. a. O.

<sup>28</sup> A. a. O.

<sup>29</sup> » . . . in actu meritorio duo est attendere: scilicet substantiam actus et rationem meriti. Quantum ad substantiam est principaliter a voluntate libere producente, quantum ad rationem meriti est principaliter a caritate ex divina ordinatione, principalissime tamen et vere a deo libere acceptante.« G.

<sup>30</sup> »Homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem tamquam ad suum finem; ergo potest eam naturalibus actibus consequi et per consequens sine dono supernaturali.« H.

<sup>31</sup> A. a. O.

<sup>32</sup> Vgl. S. 342. Für Gabriel Biel vgl. ferner IV Sent., dist. 9, q. 2 und dist. 22, q. 2.

*II Sent., dist. 27*

In II, 27 behandelt Gabriel die Frage: »Utrum anima per actum elicitedum a voluntate et gratia, qua informatur, praemium aeternum de condigno mereatur«. Er verbreitet sich ausführlich über hier aktuelle Begriffe. Zur *ratio meriti* sind im allgemeinen zwei Dinge im Akt erforderlich: seine freie Hervorbringung und die Akzeption zur Verleihung des Lohnes.<sup>33</sup> Für das besondere Verdienst des ewigen Lebens ist *de facto* neben der Freiwilligkeit und der göttlichen Akzeption noch erforderlich, quod »elicitur ab habente caritatem«<sup>34</sup>. Für das *meritum de condigno* fordert Gabriel Biel die »proportio aequalitatis meriti ad praemium«, und diese ist »vel ex natura et condicione intrinseca, vel ex ordinatione pacto aut conventione aut promissione praemiantis« gegeben<sup>35</sup>. Er bejaht das *meritum de condigno* durch einen von der Caritas geformten Akt auf Grund der göttlichen Verheißung, die nach ihm ein *debitum iustitiae* begründet<sup>36</sup>. In dem eben angeführten Text ist auch die aktive Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Handeln noch einmal kurz ausgesagt, wenn vom actus »a voluntate simul et gratia« elicitedum die Rede ist. Die Quaestionen, welche mehr moraltheologische Probleme in Verbindung mit der Caritas behandeln, können wir übergehen<sup>37</sup>.

*Zusammenfassung*

Wer die Texte des Gabriel Biel studiert und mit denen vieler anderer Theologen vergleicht, die wir im Rahmen unserer Untersuchung kennengelernt haben, wird zunächst die klare Form, die Übersichtlichkeit der Quaestionen und die relativ gepflegte Sprache des Gabriel Biel als wohlthuend empfinden und entsprechend positiv bewerten. Sachlich bietet Gabriel tatsächlich in unseren Fragen eine gewisse Synthese der von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham beeinflussten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts und zwar in einem verhältnismäßig guten Sinne. Die gleichen Thesen,

<sup>33</sup> »Ad rationem meriti in actu duo requiruntur in genere: primum libera eius elicitio, secundum ad praemii retributionem acceptatio.« II, 27, A.

<sup>34</sup> Vgl. I, 17, q. 2, A.

<sup>35</sup> II, 27, q. un., a. 1, C.

<sup>36</sup> »Anima gratia informata per actum a voluntate simul et gratia elicitedum de condigno meretur aeternae beatitudinis praemium . . . Nam actus ex caritate elicitedum acceptus est a deo ad praemium vitae aeternae secundum debitum iustitiae reddendum. Debitum enim est et iustum, ut reddatur praemium operi promissum: promisit autem deus omnibus suis ministris beatitudinem.« II, 27, q. un., a. 2, E.

<sup>37</sup> II, 28; III, 26 und 27. III, 18 und 19, die über die Verdienste Christi handeln, gehen zwar auch auf das *meritum* im allgemeinen ein, bringen aber nichts Erwähnenswertes über das hinaus, was un. schon bekannt ist.

die bei Wilhelm von Ockham mitunter herausfordernd wirkten, erwecken bei ihm im allgemeinen nicht diesen Eindruck, weil die Argumente, mit denen er sie stützt, sich nicht in solche Spitzfindigkeiten verlieren und »an der Grenze« bewegen, wie das bei Wilhelm von Ockham der Fall ist. Der Gottesvorstellung des Gabriel Biel kann man jedoch den Vorwurf des Willkürgottes nicht ersparen<sup>38</sup>, womit faktisch auch bei ihm eine bedenklich negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation gegeben ist. Damit ist aber auch seiner Akzeptationslehre, so maßvoll sie auch im allgemeinen vorgetragen wird, die eigentliche Grundlage oder, besser gesagt, die eigentliche theologische Sicherung entzogen. In der Frage des *meritum de condigno* vertritt Gabriel Biel einen vermittelnden Standpunkt, der wie bei einigen Scotisten des 15. Jahrhunderts, die wir kurz kennen gelernt haben, auf einem weniger strengen Kondignitätsbegriff beruht, als er im Sinne des Duns Scotus zugrundegelegt werden muß<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Vgl. S. 358.

<sup>39</sup> Vgl. S. 341 f und 347.

#### SCHLUSS

Die *erste* Feststellung, die wir am Ende unserer Untersuchung treffen müssen, dürfte die sein, daß wir auf verhältnismäßig wenige Autoren von überdurchschnittlicher Bedeutung gestoßen sind. Im Grunde sind dies nur Petrus Aureoli, Durandus de S. Porciano, Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. Als *Zweites* hat sich gezeigt, daß es für das Verständnis der Akzeptations- und Verdienstlehre des 14. und 15. Jahrhunderts, insbesondere auch des Nominalismus, von entscheidender Bedeutung ist, die scotische Akzeptationslehre genau zu kennen, um einerseits die eigentlichen Anliegen verschiedener Thesen zu verstehen, andererseits aber auch den Unterschied zu ermessen, der zwischen Duns Scotus und den Theologen der Folgezeit besteht. *Drittens* hat unsere Untersuchung ergeben, daß bei den in der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus beeinflussten Autoren auch unter den sogenannten Scotisten schon unmittelbar nach Duns Scotus eine zum Teil sehr negative und bedenkliche Entwicklung einsetzte, die sich durch das ganze 14. Jahrhundert zog, und daß im 15. Jahrhundert bei den maßgeblichen Scotisten wieder eine Rückkehr zum echten scotischen Denken erfolgte. Dabei haben wir die Beobachtung machen können, daß die in ihrer Lehre positiv zu beurteilenden Theologen

sich faktisch darin erschöpften, die scotische Lehre mehr oder weniger vollständig einfach wiederzugeben, während die Eigenständigkeit der anderen vor allem darin bestand, in negativer *potentia-dei-absoluta*-Spekulation von Duns Scotus abzuweichen. Im einzelnen haben wir treue Scotus-Traditoren kennen gelernt, der hervorragendste unter ihnen ist Landulfus Caracciolo; ferner dürftige Scotus-Traditoren und leicht abweichende Scotisten wie Hugo de Novo Castro, Antonius Andreas, Anfredus Gonteri, Petrus de Aquila oder Franciscus de Marchia; schließlich entscheidend, und zwar in negativer Richtung, von Duns Scotus abweichende Theologen wie Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis, Wilhelm de Rubione oder Johannes Rodington. Eine gewisse Sonderstellung nimmt Johannes de Ripa ein. Aus alledem ist auf jeden Fall deutlich geworden, daß die in der Sekundärliteratur übliche Bezeichnung vieler Theologen als »Scotisten« nur mit Vorsicht zu übernehmen ist.

Unter den Autoren, die nach Duns Scotus die Akzeptationslehre vertreten haben, kommt Wilhelm von Ockham die größte Bedeutung zu; diese liegt jedoch, wie wir an Ort und Stelle hervorgehoben haben, nicht eigentlich in seiner Originalität, sondern darin, daß er auf Grund der Eigenart seines Denkens der scotischen Akzeptationslehre eine besondere Note gegeben hat und, wie wir glauben, auch darin, daß er durch seine Leistungen auf anderen Gebieten, vor allem auf dem der Logik, zu einem der einflußreichsten Denker des 14. Jahrhunderts geworden ist. In Gabriel Biel ist uns der bedeutendste Verfechter der Akzeptationslehre des 15. Jahrhunderts begegnet. Er war ganz allgemein im wesentlichen darum bemüht, die Lehren Wilhelms von Ockham wiederzugeben, hat aber in vieler Hinsicht zu einer maßvollen Synthese zurückgefunden; seine Antwort auf die für die Akzeptationslehre grundlegende Frage nach dem Wesen der Absolutheit des göttlichen Willens ist jedoch negativ zu beurteilen.

Die abschließende Beurteilung der Ergebnisse unserer Untersuchung hat sich vor allem mit der negativen Entwicklung zu befassen, die unmittelbar nach Duns Scotus einsetzte und wohl zu den Hauptproblemen gehört, die in der Dogmengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts immer noch einer Klärung bedürfen. Im einzelnen wird es sich darum handeln, die Faktoren und Kennzeichen dieser negativen Entwicklung von Duns Scotus weg aufzuzeigen. Aus unserer Untersuchung haben sich folgende ergeben:

1. Die Entleerung der Caritasvorstellung, die sich vor allem zeigt:
  - a) in der inadäquaten Beurteilung der Caritas als *habitus supernaturalis infusus* durch ihre faktische Gleichstellung mit den *habitus*

*acquisiti* (hier sind besonders zu nennen Robert Cowton, Petrus Aureoli, Wilhelm von Ockham, Adam Wodham);

b) in der Leugnung oder auch Nichtberücksichtigung der aktiven Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Handeln (Wilhelm von Nottingham, Robert Cowton, Durandus, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis, Johannes de Ripa, Franciscus von Perugia, Johannes Baconthorp);

c) in dem Übersehen des personalen Moments in der Beziehung des begnadeten Menschen zu Gott durch die Caritas (hier wären fast alle zu nennen);

d) in der Überbetonung der bloßen *denominatio extrinseca* bei der Begnadung (hier ist an Robert Cowton zu denken, nach dem nicht nur die Verdienstlichkeit, sondern auch die Übernatürlichkeit eines Aktes auf einer *denominatio extrinseca* beruht, ferner an Durandus sowie an alle, die *carus* im Sinne von „*caritate formatus*“ und im Sinne von „*acceptus ad vitam aeternam*“ nicht genügend unterscheiden);

e) in der inneren Beziehungslosigkeit von Caritas und Seligkeit (Durandus, Petrus de Palude, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis im Sentenzenkommentar, Wilhelm de Rubione, Johannes Rodington, Wilhelm von Ockham und besonders Gregor von Rimini).

2. Das wachsende Übergewicht der *potentia-dei-absoluta*-Spekulationen, wobei wir vor allem an Johannes de Bassolis und an Wilhelm von Ockham denken müssen. Gerechterweise müssen wir wohl zugeben, daß auch hinter der *potentia-dei-absoluta*-Spekulation jener Theologen des 14. Jahrhunderts ein echtes religiöses Anliegen gestanden haben kann und vielleicht auch tatsächlich gestanden hat: daß bei allen negativen Möglichkeiten doch das ganze Vertrauen auf die Macht Gottes gesetzt wird, weil der Mensch aus sich eben nicht imstande ist, alles zu tun, was zur Erlangung des ewigen Lebens führt (man denke an die unzählbaren *circumstantiae*, die z. B. nach Petrus Aureoli zum von Gott geforderten Akt notwendig sind). Faktisch führt die überbetonte *potentia-dei-absoluta*-Spekulation jedoch dazu, daß man sich um die tatsächlichen Gegebenheiten unserer Heilsordnung und ihre theologische Durchdringung kaum noch kümmert.

3. Die negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation, wie wir sie im Ansatz in etwa bei Durandus, klar ausgeprägt bei Petrus de Palude, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis im Sentenzenkommentar, Wilhelm de Rubione, Johannes Rodington, Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel fanden, und die einer sehr schwerwiegenden Entstellung des Gottesbildes gleichkommt.

4. Die Isolierung der einzelnen Probleme und das Fehlen einer konstruktiven theologischen Gesamtkonzeption, wobei es vor allem darauf ankommt, daß die Akzeptationslehre nicht im organischen Zusammenhang mit der Gotteslehre gesehen wird oder die Gotteslehre, die der Akzeptationslehre zugrunde liegt, eben selbst zum Zerrbild geworden ist (hier sind alle Theologen zu nennen, welche die *potentia-dei-absoluta*-Spekulation mehr oder weniger unbedenklich in die negative Richtung vorantreiben).

5. 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 Wesens gesehen wird, und daß auch die Brücken offenbar ernsthaft in Frage gestellt werden, die Gott selbst von sich aus zu uns Menschen gebaut hat.

Vor allem das, was hier zur Entleerung der Caritasvorstellung, zur Verzerrung des Gottesbildes und zur Förderung der Auffassung von dem nahezu beziehungslosen Nebeneinander von göttlichem Walten und menschlichem Bemühen in der Heilsökonomie beigetragen wurde, dürfte nicht ohne Einfluß auf die Theologie des 16. Jahrhunderts geblieben sein. Wie weit Gedanken dieser Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts von den Reformatoren übernommen wurden oder bei den Reformatoren Gegenreaktionen hervorriefen, müßte nun im einzelnen genau untersucht werden.

In Anbetracht der negativen Entwicklung in der nachscotischen Theologie legt sich naturgemäß die Frage nahe, wo die Ursachen dieser negativen Entwicklung zu suchen sind. Sicher ist, daß die Schuld nicht bei Duns Scotus selbst liegt. Wir möchten in dem Zusammenhang vielmehr drei Namen nennen: Petrus Aureoli, Durandus de S. Porciano und Petrus de Palude. Auf Durandus bzw. noch mehr auf den in vieler Hinsicht stark von Durandus abhängigen Petrus de Palude dürfte die Entwicklung der negativen *potentia-dei-absoluta*-Spekulation im wesentlichen zurückgehen, und wir haben die Möglichkeit offengelassen, daß diese negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation durch die These des Petrus Aureoli von der per se notwendigen Akzeptation der Caritas wenigstens bis zu einem gewissen Grade immer wieder herausgefordert wurde. Tatsache ist nämlich, daß sich sehr viele der von uns untersuchten Theologen mit Petrus Aureoli auseinandersetzen und daß etliche von ihnen auch die negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation betrieben haben. Was vielleicht noch bezeichnender ist, alle Theologen, bei denen wir die negative *potentia-dei-absoluta*-Spekulation finden, haben sich mit Petrus Aureoli auseinandergesetzt: Johannes de

Bassolis, Franciscus de Mayronis, Wilhelm de Rubione, Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. Wir können auch Johannes Rodington dazuzählen, der Petrus Aureoli zwar nicht ausdrücklich nennt, bei dem wir in dem Zusammenhang aber auf Argumente des Petrus Aureoli treffen. Petrus de Palude fällt hier außer Betracht, weil er vor Petrus Aureoli schrieb.

Nicht unterschätzen sollten wir bei der Beurteilung der Entwicklung der nachscotischen Akzeptations- und Verdienstlehre allerdings die Tatsache, daß die Nachfolger des Duns Scotus offenbar fast nur dessen *Ordinatio* gekannt haben, worin Duns Scotus die theologischen Probleme der Akzeptations- und Verdienstlehre bei weitem nicht so eingehend behandelt hat wie in der *Lectura prima* und unter einem anderen Gesichtspunkt in der Pariser Vorlesung.

Nach alledem drängt sich einem aber doch die Erkenntnis auf, daß die große Franziskanertheologie faktisch mit Duns Scotus zu Ende ist. Wir haben hier zwar nur einen begrenzten Fragenkomplex untersucht, glauben aber, daß er genügend Einblick für ein solches Urteil gewährt. Im übrigen glauben wir verstehen zu können, 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 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 wir durchaus nicht etwa eine Enttäuschung über Duns Scotus selbst und seine theologische Konzeption zum Ausdruck bringen wollen, sondern nur das Bedauern darüber, daß gerade sein Werk vor allem unter seinen unmittelbaren Nachfolgern so wenige oder eigentlich so gar keine ebenbürtigen Hüter gefunden hat.

## Register

- Adam Wodham: 291, 329–332, 363.  
Ägidius von Rom: 145.  
Alexander von Alexandria: 4–10, 92.  
Alexander von Hales: 4, 346.  
Alfons von Toledo: 291, 322–325.  
Amorós, L.: 144, 145, 164.  
Andreas de Novo Castro: 189.  
Anfred Gonteri: 143, 180–185, 191, 362.  
Antonius Andreas: 143, 164–168, 186, 188, 362.  
Aristoteles (Philosophus): 32, 37, 38, 52, 55, 62, 119, 168.  
Auer, J.: 4.  
Augustinus: 32, 53, 168, 319, 321, 322, 330, 337.  
Balič, C.: 94, 164, 185.  
Barth, T.: 169, 205.  
Baudry, L.: 253, 306.  
Birkenmajer, A.: 23.  
Bonaventura: 6, 7, 8, 324, 343, 344, 346.  
Bonifaz VIII.: 4.  
Bonnmann, O.: 236.  
Borchert, E.: 9.  
Brulefer, S.: 339.  
Buytaert, E.: 23, 27, 28.  
Combes, A.: 205.  
Costacciaro, B.: 340.  
Decker, B.: 100, 108.  
Dettloff, W.: 1, 7, 8, 9, 10, 15, 21, 28, 31, 33, 39, 45, 46, 58, 70, 73, 75, 76, 83, 84, 90, 103, 127, 136, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 167, 168, 173, 174, 176, 188, 196, 200, 203, 229, 265, 271, 288, 289, 301, 345, 348, 358.  
Doucet, V.: 27, 91, 164, 180, 181, 185, 186, 192, 205, 236, 313.  
Dreiling, R.: 23.  
Durandus de S. Porciano: 4, 24, 100, 101, 107–128, 129, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 147, 150, 151, 283, 319, 334, 355, 362, 363, 364, 365.  
Dionysius (Ps.): 168.  
Ehrle, F.: 5, 14, 190, 192, 197, 205, 236, 244, 286, 325, 329.  
Élie, H.: 351.  
Emmen, A.: 144, 190, 334.  
Feckes, C.: 1, 128, 253, 287, 292, 313, 320, 334, 336, 353, 354, 357.  
Franciscus Lychetus: 339, 347, 348f., 351, 352.  
Franciscus de Marchia: 181, 189, 190–192, 196, 252, 337, 362.  
Franciscus de Mayronis: 143, 168–180, 181, 188, 189, 191, 269, 279, 283, 344, 346, 362, 363, 364, 365.  
Franciscus von Perugia: 189, 236–244, 250, 252, 363.  
Fußenegger, G.: 192, 236.  
Gabriel Biel: 1, 71, 128, 253, 292, 313, 334, 336, 339, 353–361, 362, 363, 364, 365.  
Gerardus de Senis: 325.  
Geyer, B.: 5.  
Glorieux, P.: 4, 291.  
Gonsalvus von Balboa: 4.  
Gottfried von Fontaine: 145, 180, 345, 348.  
Grabmann, M.: 169.  
Gratian von Brescia: 339.  
Gregor von Rimini: 291, 311, 313–322, 323, 324, 325, 327, 333, 334, 337, 364.  
Gründel, J.: 273, 325.  
Guimarães, A.: 100.  
Hechich, B.: 14.  
Heilig, K. J.: 334.  
Heinrich von Gent: 100, 144, 180, 345, 348.  
Heinrich von Hessen: 291, 334–336, 337.  
Heinrich von Harcleý: 4, 94–100, 119, 139, 180, 184, 185, 204.  
Heinrich von Oyta: 291, 292, 329.  
Herveus Natalis: 4, 100f., 139.  
Heynck, V.: 144, 152, 253, 273, 332, 340, 343, 344, 349.

- Hoffmann, F.: 253.  
Hugo de Novo Castro: 143, 144–151, 164, 362.  
Hurter, H.: 186.  
Iscrloh, E.: 253, 272, 273, 277, 278, 283, 286, 287, 288, 289.  
Jacobus de Aesculo: 181.  
Jacobus Almain: 339, 350f.  
Jacobus Duèse (s. Joh. XXII.): 23.  
Jacobus von Lausanne: 4, 108, 109, 138f.  
Jacobus von Metz: 100, 107.  
Jacobus von Viterbo: 145.  
Jellouschek, C. J.: 334.  
Johannes XXII.: 23, 24, 26, 77, 177, 289.  
Johannes de Anglia: 339.  
Johannes Baconthorp: 291, 292–306, 337, 363.  
Johannes de Bassolis: 143, 151–164, 178, 179, 188, 199, 201, 221, 253, 265, 266, 275, 279, 283, 284, 290, 362, 363, 364, 365.  
Johannes Duns Scotus: 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 39, 45, 46, 47, 51, 53, 55, 57, 58, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 83, 84, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 127, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 188, 189, 192, 195, 196, 197, 200, 203, 204, 221, 229, 235, 236, 247, 254, 264, 265, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 300, 301, 302, 304, 310, 319, 321, 322, 328, 330, 331, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366.  
Johannes Gerson: 291.  
Johannes von Köln: 339, 344f., 349.  
Johannes Lutterell: 253.  
Johannes Maior: 339, 351f.  
Johannes von Mirecourt: 291, 325–328.  
Johannes de Ripa: 189, 205–236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 306, 315, 362, 363.  
Johannes Rodington: 189, 200–205, 252, 362, 364, 365.  
Johannes Sharp: 14.  
Kandler, A.: 329.  
Kaup, J.: 180.  
Koch, J.: 100, 107, 108, 109, 111, 115, 116, 123, 129, 133, 139, 289.  
Kürzinger, J.: 323, 328.  
Lampen, W.: 186.  
Landgraf, A. M.: 342.  
Landulfus Caracciolo: 189, 192–196, 252, 362.  
Lang, A.: 236, 291, 310, 311, 313.  
Langlois, Ch.-V.: 152.  
Lasko, O.: 343.  
Lechner, J.: 236.  
Lennerz, H.: 14.  
Little, A. G.: 10, 14.  
Longpré, E.: 10.  
Luther, M.: 1, 2, 3, 71, 339.  
Maier, A.: 23, 24, 25, 26, 94, 108, 151, 152, 153, 164, 190, 253.  
Malafossa, J.: 340.  
Martin von Alnwick: 94.  
Martin de Barcelona: 164.  
Martin, G. v.: 288.  
Meier, L.: 186.  
Meller, B.: 332.  
Michalski, K.: 325, 329.  
Mollat, G.: 23, 24.  
Nicolaus Denyse: 339, 346f., 349.  
Nicolaus de Orbellis: 339, 343, 344, 345, 349.  
Nicolaus Oresme: 9.  
Pannenberg, W.: 9.  
Paolini: 186, 187.  
Pasiecznik, M.: 152.  
Paulus (Apostel): 53, 355.  
Paulus Scriptoris: 339, 347f., 349, 351.  
Pelagius: 131, 268, 356.  
Pelbart von Temeswar: 339, 343f., 345, 349.  
Pelster, F.: 5, 14, 23, 24, 94, 95, 98.  
Pelzer, A.: 289.  
Pesch, T.: 68.  
Petrus von Ailly: 291, 332–334.  
Petrus de Aquila: 143, 186–188, 362.  
Petrus Aureoli: 4, 22–92, 98, 100, 140, 153, 171, 174, 179, 181, 182, 183, 185, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 247, 248, 250, 251, 253, 254, 258, 259, 260, 263, 267, 268, 269, 278, 279, 290, 292, 293, 302, 304, 305, 317, 319, 322, 325, 326, 330, 334, 337, 257, 362, 363, 364, 365.

- Petrus von Candia: 14, 189, 236, 244–252, 286, 325, 337f.  
 Petrus Lombardus (Magister): 7, 9, 28, 43, 66, 84, 97, 100, 130, 152, 168, 186, 187, 190, 222, 224, 293, 315, 325, 330, 341, 343.  
 Petrus de Palude: 4, 108, 109, 119, 125, 128–138, 139, 140, 141, 201, 204, 265, 266, 267, 279, 283, 284, 290, 298, 364, 365.  
 Petrus Tartaretus: 339, 347, 348, 349, 351, 352.  
 Philipp der Schöne: 4.  
 Richard von Mediavilla: 346.  
 Richard Sneddisham: 14.  
 Ritter, G.: 288.  
 Robert Cowton: 4, 10, 12f., 14–22, 92, 93, 363.  
 Robert Holcot: 291, 310–313, 350.  
 Roth, B.: 169, 174, 177.  
 Rubert, C.: 197.  
 Sarnano, C.: 91, 186.  
 Schmaus, M.: 5, 102, 180, 181, 334.  
 Schmitt, Fr. S.: 186, 187.  
 Schmücker, R.: 23, 24.  
 Schwamm, H.: 150, 190, 197, 205.  
 Stegmüller, F.: 5, 6, 23, 24, 100, 102, 108, 129, 133, 145, 164, 169, 181, 186, 192, 200, 205, 236, 291, 292, 313, 325, 329, 334, 340, 343, 350.  
 Teetaert, A.: 5, 23, 24, 186.  
 Teobald de Narni: 164.  
 Thomas Anglicus: 4, 5, 102–107, 139.  
 Thomas von Aquin: 5, 22, 28, 34, 36, 43, 75, 80, 83, 86, 94, 100, 106, 109, 111, 123, 129, 144, 151, 180, 302, 310, 341, 343, 344, 346, 366.  
 Thomas Sutton: 14, 102.  
 Thomas Waleys: 102.  
 Thomas Wylton: 25, 102.  
 Thomas von Yorz: 102.  
 Trapp, D.: 313, 323.  
 Trombetta, A.: 339.  
 Überweg, F.: 5.  
 Valois, N.: 23.  
 Veuthey, L.: 5.  
 Vignaux, P.: 1, 253, 313, 320.  
 Wadding, L.: 144, 349.  
 Walter Chatton: 253, 291, 306–310, 311, 337.  
 Wegerich, E.: 339, 340, 343, 344, 345, 346, 348.  
 Wilhelm von Alnwick: 143.  
 Wilhelm von Macclesfield: 94.  
 Wilhelm von Nottingham: 4, 10–14, 92, 93, 363.  
 Wilhelm von Ockham: 1, 31, 71, 177, 189, 200, 215, 221, 253–290, 307, 308, 310, 314, 315, 318, 320, 321, 322, 327, 329, 330, 331, 333, 337, 338, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365.  
 Wilhelm de Rubione: 189, 196–200, 201, 252, 362, 364, 365.  
 Wilhelm von Vaurouillon: 145, 339, 340–342, 343, 344, 347, 349.  
 Wilhelm von Ware: 28, 94.  
 Würsdörfer, J.: 313.  
 Wulf, M. de: 14.  
 Xiberta, B.: 292.