

# WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE  
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

27. Band 1964

In Verbindung mit Timotheus Barth OFM und Dietrich Esser OFM  
herausgegeben von Sophronius Clasen OFM

---

**PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF**

## Inhaltsverzeichnis

### I. ABHANDLUNGEN

Weissagung und Erfüllung, von <i>Konstanz Faschian OFM</i> .....	1
Schöpfung, Entwicklung und Vollendung. Zum Anliegen Teilhard de Chardins, von <i>Pieter Smulders SJ</i> .....	12
Das Transzendente Verfahren als Methode der Metaphysik. Fortsetzung von <i>Anton Pechbacher SJ</i> .....	30
Kirche und Recht. Zur Theologie des Kirchenrechts, von <i>Claudianus Kemmeren OFM</i>	47
Der johanneische Ansatz in der Christologie des hl. Bonaventura, von <i>Alexander Gerken OFM</i> .....	89
Zu Bonaventuras Schrift <i>De reductione artium ad theologiam</i> , von <i>Adelhard Epping OFM</i> .....	100
Franziskus, der Gottes Absicht noch nicht erkannte, von <i>Sopronius Clasen OFM</i> .....	117
Der Ursprung des modernen Atheismus im Idealismus, von <i>Georg Siegmund</i> .....	129
Johannes Duns Scotus (1265–1308) .....	173
Die Heilsdynamik im Christusbild des Johannes Duns Scotus, von <i>Agathon Kandler OFMConv</i> .....	175
Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther, von <i>Werner Dettloff</i> .....	197
Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, von <i>Timotheus Barth OFM</i> .....	211
Der Gottesbeweis des J. Duns Scotus, von <i>Gonsalvus Scheltens OFM</i> .....	229

### II. BERICHTE UND HINWEISE

Heilige Schrift und Tradition, von <i>Joseph Brosch</i> .....	55
Die höchste Gewalt des Allgemeinen Konzils über die Gesamtkirche, von <i>Moritz Steinheimer OFM</i> .....	59
Zur Reform der Orden, von <i>Sopronius Clasen OFM</i> .....	69
Ein würdiges Denkmal zu Ehren der Mutter Gottes: Das Lexikon der Marien- kunde, von <i>Aquilin Emmen OFM</i> .....	136
17. Tagung der Deutschen Franziskaner-Akademien für Philosophie und Theologie, von <i>Ildefons Vanderbeyden OFM</i> .....	142
Judentum im Mittelalter. Christlich-jüdisches Gespräch. 13. Mediävistentagung, 15. bis 18. Oktober 1963, von <i>Willebad Eckert OP</i> .....	150

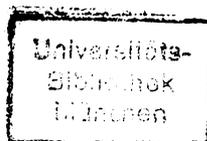
### III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Baumann, R., Kasper, W., Kopp, G., Adventspredigten</i> .....	87
<i>Baus, K., Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, vgl. Jedin, H., Handbuch der Kirchengeschichte I.</i>	
<i>Bea, Kard. A., Die Einheit der Christen (Sophronius Clasen)</i> .....	159
–, <i>Akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen (Bertulf van Leeuwen)</i> .....	77
<i>Busenbender, W., Auf ein Wort (Osmund Linden)</i> .....	83
<i>Casel, O., Das christliche Kultmysterium</i> .....	170
<i>Denzinger, H., Schönmetzger, A., Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum (Sophronius Clasen)</i> .....	73
<i>Diskussionen über die Bibel, hrsg. L. Klein (Bertram Heßler)</i> .....	160
<i>Dor, M., Federmann, R., Gemordete Literatur</i> .....	88
<i>Dreher, B., Pendler und Seelsorge</i> .....	171
<i>Federmann, R., vgl. Dor, M.</i>	
<i>Firkel, E., Erfüllt vom Unsichtbaren</i> .....	86
<i>Fischer, B., Die erste Frucht des Konzils</i> .....	172
<i>Frings, Kard. J., Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (Bertulf van Leeuwen)</i>	78
–, <i>Der Laie in der Kirche (Bertulf van Leeuwen)</i> .....	78
<i>Galli, M. von, Moosbrugger, B., Das Konzil II</i> .....	172
<i>Gemmel, K., Der Konvertitenunterricht</i> .....	172
<i>Gerken, A., Theologie des Wortes (Winthir Rauch)</i> .....	188
<i>Goddijn, W. und H.P.M., Kirche als Institution (Osmund Schreuder)</i> .....	84
<i>Guggenberger, A., Teilhard de Chardin (Kajetan Eßer)</i> .....	161
<i>Harrer, K.M., Durch Maria zu Jesus</i> .....	171
<i>Hessen, J., Der Sinn des Lebens (Alexander Senftle)</i> .....	163
<i>Hofer, J., Katechetik heute (Osmund Linden)</i> .....	163
<i>Hollenbach, J., Christliche Tiefenerziehung (Alexander Senftle)</i> .....	164
–, <i>Menschwerdung des Geistes (Ildefons Vanderheyden)</i> .....	165
<i>Hopfenbeck, G., Beichtzuspruch und Beichterziehung</i> .....	171
<i>Jedin, H., Handbuch der Kirchengeschichte I. (Sophronius Clasen)</i> .....	81
–, <i>Kirchliches Konzil oder Kirchenparlament? (Sophronius Clasen)</i> .....	78
<i>Jörissen, R., Johannes Joseph van der Velden</i> .....	87
<i>Karrer, O., Das Evangelium nach Matthäus</i> .....	170
<i>Kasper, W., vgl. Baumann, R.</i>	
<i>Kirchgässner, A., Auf der Waage des Glaubens (Eucharis Berbuir)</i> .....	162
–, <i>Im katholischen Kontinent</i> .....	88
<i>Klein, L., vgl. Diskussionen über die Bibel</i>	
<i>Kölbel, G., Über die Einsamkeit (Sturmius Loskant)*</i> .....	166
<i>Kopp, G., vgl. Baumann, R.</i>	
<i>Lang, A., Introduzione alla filosofia della religione</i> .....	87

\**Corrigenda:* Auf S.167a, Zeile 18 v. u. muß es heißen: Einungskraft; a. a. O. – Zeile 14 v. u.: Anderes.

<i>Lazzarini, A.</i> , Papst Paul VI. ....	171
Lexikon der Marienkunde I.-VI. (Aquilin Emmen) .....	136
<i>Maertens, Th.</i> , Liturgische Bewegung am toten Punkt? .....	88
<i>Mantbey, F.</i> , Heimat und Heilsgeschichte .....	171
<i>Meer, F. G. van der</i> , Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Albert van de Walle) .....	77
<i>Meurer, L.</i> , Der Silberfisch .....	87
<i>Michel, E.</i> , Das christliche Weltamt (Josef Dreißén) .....	80
<i>Moosbrugger, B.</i> , vgl. <i>Galli, M.</i> von.	
<i>Pascher, J.</i> , Sinngerechtes Brevierbeten (Kajetan Eßer) .....	83
<i>Peterson, E.</i> , Frühkirche, Judentum und Gnosis (Eucharius Berbuir) .....	75
<i>Plotzke, U.</i> , Aller Glaube ist Wagnis .....	88
<i>Pohlmann, C.</i> , Der Einkehrtag .....	86
–, Die Fastenpredigt .....	86
–, Gespräch als Verkündigung .....	172
<i>Pontificia Academia Mariana Internationalis</i> , De Scriptura et Traditione (Joseph Brosch) .....	55
<i>Rabner, K.</i> , <i>Vorgrimmler, H.</i> , Diaconia in Christo (Werner Dettloff) .....	78
<i>Richter, St.</i> , Zeichen seines Kommens .....	171
<i>Schmaus, M.</i> , Katholische Dogmatik II,1 (Rigobert Koper) .....	157
–, Katholische Dogmatik V. (Rigobert Koper) .....	74
<i>Schneyer, J. B.</i> , Die Homilie .....	86
<i>Schönmetzer, A.</i> , vgl. <i>Denzinger, H.</i>	
<i>Straatmann, F. M.</i> , Gaben und Aufgaben .....	86
<i>Suenens, L. J.</i> , Krisis und Erneuerung der Frauenorden (Sophronius Clasen) .....	69
<i>Thalmann, H.</i> , Pfingstbriefe .....	88
<i>Tonquédec, J. De</i> , La philosophie de la nature .....	87
<i>Vogel, G. L.</i> , Seltsame Menschen .....	172
<i>Volk, H.</i> , Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit (Bertulf van Leeuwen) .....	77
–, Gott alles in allem .....	172
–, Leiden und Freuden im Leben des Christen .....	88
<i>Vorgrimmler, H.</i> , vgl. <i>Rabner, K.</i>	
<i>Walter, E.</i> , Alle meine Quellen sind in dir (Sophronius Clasen) .....	160
<i>Zihlmann, R.</i> , Vom Kosmos des Staates (Kajetan Eßer) .....	85

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis



02G 7891

WERNER DETTLOFF

DAS GOTTESBILD UND DIE RECHTFERTIGUNG  
IN DER SCHULTHEOLOGIE  
ZWISCHEN DUNS SCOTUS UND LUTHER \*

*Übersicht:*

1. Einleitung / 2. Die Akzeptationslehre des Duns Scotus / 3. Die Akzeptationslehre in der Zeit nach Duns Scotus / 4. Beurteilung der Entwicklung / 5. Schlußfolgerungen.

1. Die Formulierung meines Themas „Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther“ enthält neben der Angabe seines Gegenstandes zugleich eine doppelte Aussage: erstens, daß es sich um ein Kapitel *vorreformatorischer* Theologie handelt, das ausdrücklich mit dem Blick auf Luther dargestellt werden soll; und zweitens, daß die Entwicklung dieses Kapitels *vorreformatorischer* Theologie von einem ganz bestimmten Ausgangspunkt aus verfolgt werden soll, nämlich von dem um die Wende des 13. Jahrhunderts lehrenden Franziskaner *Johannes Duns Scotus* aus. Dieses Ausgehen von Duns Scotus ist durchaus berechtigt; denn rein geschichtlich führt eine Linie von Duns Scotus bis Luther. Oder sagen wir es genauer: von Luther führt der Weg zurück zu Gabriel Biel, der selbst im wesentlichen nichts anderes wollte, als die Lehren des Wilhelm von Ockham zu überliefern, von dem wiederum die Linie zu Duns Scotus führt, dessen Kernstück der Rechtfertigungslehre Wilhelm von Ockham in mancher Hinsicht übernommen hat. Was bei Wilhelm von Ockham und noch deutlicher bei Gabriel Biel aus der ursprünglichen Konzeption des Duns Scotus geworden ist, das ist allerdings eine Frage für sich; ihre Beantwortung gehört mit zu der Aufgabe, die ich mir für heute gestellt habe.

Unsere Hauptaufmerksamkeit gehört, wie das Thema sagt, der Zeit zwischen Duns Scotus und Luther. Luther selbst wird also nicht einbezogen; auf Duns Scotus muß jedoch wenigstens kurz eingegangen werden, weil die Kenntnis seiner Lehre für das Verständnis und die richtige Beurteilung der Theologen nach ihm grundlegend wichtig ist.

2. Das Kernstück der Rechtfertigungslehre des Duns Scotus ist die sogenannte *Akzeptationstheorie*, die vor allem die Fragen zu beantworten sucht, worauf es letztlich beruhe, daß ein Mensch das ewige Leben erlangt, und daß bestimmte menschliche Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sind. Die Entwicklung dieser Akzeptationslehre in den beiden Jahrhunderten nach Duns Scotus kann nun in erster Linie von der Interpretation und der Anwendung eines Prinzips aus beurteilt werden, das Duns Scotus aufgestellt hat,

\* Dieser Beitrag ist die Wiedergabe der Antrittsvorlesung, die der Verfasser als Ordinarius für Geschichte der Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit im Wintersemester 1963/64 an der Universität München gehalten hat. – Die Ausführungen selbst erfahren ihre eingehende Begründung und ihre Belege in den beiden Monographien des Verfassers: *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus* mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, Werl 1954 und *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen, Münster 1963.

und das sich in der Folgezeit vor allem in der Formulierung findet: *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*, und das besagt im Rahmen der Rechtfertigungslehre: Nichts Geschaffenes, d. h. nichts Außergöttliches kann Gott im strengen Sinne nötigen, dafür den Lohn des ewigen Lebens zu geben. Dieses Prinzip setzt nun aber die Rechtfertigung in einen ganz wesentlichen Bezug zum göttlichen Willen, und von der Interpretation und Anwendung dieses Prinzips aus lassen sich begrifflicherweise Rückschlüsse auf das Gottesbild ziehen, das der betreffenden Interpretation und Anwendung zugrundeliegt, bzw. die Interpretation und Anwendung dieses Prinzips, die ein Autor vornimmt, wird wesentlich von dem Gottesbild des betreffenden Autors bestimmt sein.

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

Wendet man nun das Prinzip von dem einzig notwendigen Gegenstand des göttlichen Willens konsequent in der Rechtfertigungslehre an, dann ergibt sich das vorhin genannte Axiom *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*, dann ergibt sich also, daß für Gott keine absolute Notwendigkeit besteht, einem Menschen, der die Gnade besitzt, bzw. für einen in Verbindung mit der Gnade gewirkten Akt den Lohn des ewigen Lebens zu geben. Nichts Geschaffenes vermag ja Gott zu einem solchen Willensakt im strengen Sinne zu nötigen, und auch der Gnadenhabitus, die *Caritas*, ist etwas Geschaffenes. Gott „muß“ die *Caritas* gewissermaßen in ihrem objektiven Sein und Gutsein akzeptieren, weil Sein und Gutsein jedes Geschaffenen Sein und Gutsein des göttlichen Wesens nachahmen, Gott „muß“ der *Caritas* wegen aber nicht das ewige Leben schenken. Aus der Offenbarung wissen wir jedoch, daß Gott einen Menschen, der die Gnade besitzt, zum ewigen Leben annimmt, und daß er die Akte, die in Verbindung mit der Gnade gewirkt sind, mit dem ewigen Leben belohnen will. Das ist aber eben so, weil Gott es so angeordnet hat (*de potentia dei ordinata*), und nicht etwa weil es so sein muß (*de potentia dei absoluta*). An sich (*de potentia absoluta*) – und das ist gewissermaßen die Kehrseite dieser These – könnte Gott auch einen rein natürlich guten Menschen zum ewigen Leben annehmen und einen rein natürlichen, d. h. ohne die Beteiligung der Gnade gewirkten guten Akt mit dem ewigen Leben belohnen. Um es kurz zu sagen: der eigentliche Grund für die Verdienstlichkeit, die *ratio meriti*, ist die göttliche Akzeptation, Grund für die Akzeptation ist *de potentia dei ordinata* in erster Linie die Gnade. Verdienstlichkeit und Gnadenhaftigkeit sind also zwei verschiedene Sachverhalte.

Die Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* geht zwar nicht auf *Duns Scotus* zurück, sie hat aber bei ihm und den Theologen nach ihm

eine wichtige Rolle gespielt. Zu ihrem Verständnis ist zu sagen, daß – zumindest bei Duns Scotus und an und für sich – die *potentia dei absoluta* hier nicht etwa der *potentia dei ordinata* als „ungeordnete“ also „willkürliche“ Macht der „geordneten“ Macht gegenübersteht; *de potentia dei absoluta* ist vielmehr alles möglich, was kein Widerspruch in sich ist, und *de potentia dei ordinata* geschieht das, was Gott (z. B. für die gegenwärtige Heilsordnung) angeordnet hat. Wirklich heilstheologische Aussagen stehen also immer unter dem Vorzeichen der *potentia dei ordinata*.

3. Beim Überblick über die Zeit nach Duns Scotus kann ich selbstverständlich nur eine begrenzte Auswahl von Autoren berücksichtigen; in der Tat gibt es aber auch nur relativ wenig bedeutende, was allerdings – darauf möchte ich ausdrücklich hinweisen – nicht dazu verführen darf, daß man sich bei der Erforschung dieser Zeit mit jenen wenigen Autoren begnügt; man muß vielmehr auch die anderen kennen, um die Gesamtentwicklung und die Stellung der einzelnen in ihr einigermaßen richtig zu beurteilen. Wäre das immer geschehen, dann wäre vermutlich manches Fehltrail nicht erfolgt. Ich selber darf bemerken, daß den folgenden Ausführungen eine solche umfassendere Untersuchung zugrundeliegt.

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

Ich habe schon erwähnt, daß es verhältnismäßig wenige Theologen in dieser Zeit gibt, die etwas besonderes Eigenes zu bieten haben. Zudem besteht die Eigenständigkeit derer, die zu nennen sind, zumindest in unseren Fragen, in der Hauptsache leider darin, daß sie in einer mehr als fragwürdigen Weise die Lehren des Duns Scotus pervertieren, während diejenigen, die in ihren sachlichen Aussagen im großen und ganzen positiv zu beurteilen sind, sich faktisch darin erschöpfen, die scotische Lehre lediglich mehr oder weniger vollständig wiederzugeben.

Mit Rücksicht auf den im Hinblick auf Luther bedeutsamen Gabriel Biel haben wir uns nun mit den wichtigsten Vertretern jener im negativen Sinne „eigenständigen“ Richtung zu befassen.

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

Die Lehrtätigkeit des *Petrus Aureoli* fällt ungefähr in das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts. Daß er 1302/03 in Paris die Vorlesung des Duns Scotus über das erste Sentenzenbuch gehört hat, muß in Abrede gestellt werden;<sup>1</sup> es dürfte ihm jedoch, als er kurz darauf nach Paris kam, leicht möglich gewesen sein, Nachschriften dieser Vorlesung zu studieren. Petrus Aureoli, der sich immer wieder um eine gewisse Eigenständigkeit sowohl gegenüber Thomas v. A. als auch gegenüber Duns Scotus bemüht und nicht zuletzt in philosophischer Hinsicht wiederholt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gelenkt hat, hat sich sehr ausführlich mit dem Rechtfertigungsproblem befaßt und dabei ausdrücklich mit der Akzeptationslehre des Duns Scotus auseinandergesetzt. Er übt immer wieder heftige Kritik an den Grundthesen des Duns Scotus und stellt ihnen die Auffassung entgegen, daß die *Caritas ex natura rei* und *de necessitate* in dem Sinne das göttliche Wohlgefallen findet, daß der Mensch, der sie besitzt, mit absoluter Notwendigkeit von Gott mit dem ewigen Leben belohnt werden muß, und daß auch *de potentia dei absoluta* niemand ohne die *Caritas* das ewige Leben erlangt. Petrus Aureoli scheint allerdings seinen Gegensatz zu Duns Scotus schärfer empfunden zu haben, als er in Wirklichkeit war; denn im Grunde lehrt auch er nicht eine absolute, sondern nur eine relative Notwendigkeit der göttlichen Akzeptation der *Caritas*, die auch nach Duns Scotus besteht. Wichtig ist aber, daß Petrus Aureoli durch seine scharfe Opposition gegen Duns Scotus die ebenso scharfe Kritik und Polemik zahlreicher Scotusanhänger und im Zusammenhang damit deren negative *potentia-absoluta*-Spekulationen herausgefordert hat, die dann allerdings mit der ursprünglichen Lehre des Duns Scotus nicht mehr viel zu tun hatten. Es ist nämlich doch aufschlußreich, daß alle Theologen, bei denen ich jene negativen *potentia-absoluta*-Spekulationen feststellen konnte, sich mit den Thesen des Petrus Aureoli auseinandergesetzt haben.

In anderer Hinsicht bedeutsam sind Durandus de S. Porciano und Petrus de Palude. *Durandus* gehört zu den umstrittensten Theologen seiner Zeit. Seine Lehrtätigkeit fiel zeitlich ungefähr mit der des Petrus Aureoli zusammen. Durandus befaßt sich besonders eingehend mit der Lehre vom Verdienst. Im ersten Buche der ersten Redaktion seines Sentenzenkommentars hat er darüber Ansichten vorgetragen, die ihn in Konflikt mit der Leitung seines Ordens brachten. Er fühlte sich – übrigens nicht mit Unrecht – mißverstanden und sah sich deshalb gezwungen, seine Lehre später ausführlicher zu entfalten und zu begründen. In der Hauptsache handelt es sich dabei um den Begriff des *meritum de condigno*. Durandus unterscheidet zwischen einem *meritum de condigno* im strengen und einem *meritum de condigno* im weiten Sinne. Ein „Gerechtigkeitsverdienst“ im

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Rezension von V. Heynck, in: FranzStud 46 (1964) 179.

strengen Sinne liegt dann vor, wenn für eine bestimmte Handlung *ex iustitia* ein bestimmter Lohn geschuldet wird. Ein solches Verdienst kann es nur zwischen Mensch und Mensch, nicht aber zwischen einem Menschen und Gott geben. Unter einem Gerechtigkeitsverdienst im weiten Sinne versteht Durandus eine gewisse Würdigkeit, die Gott auf Grund seiner Anordnung an unseren Werken fordert, wenn sie für das ewige Leben verdienstlich sein sollen. Zu einem solchen *meritum de condigno* im weiten Sinne ist *de potentia dei ordinata* der geschaffene Liebes- bzw. Gnadenhabitus notwendig.

Durandus geht bei alledem von der Voraussetzung aus, daß mit dem *meritum de condigno* im weiten Sinne kein *debitum iustitiae* verbunden ist, daß also Gott niemals im eigentlichen Sinne der Schuldner eines Menschen werden kann, sondern daß auch der Lohn, den Gott für ein Werk gibt, das in Verbindung mit der Gnade getan ist, letztlich auf der Freigebigkeit Gottes beruht und nicht auf irgendeinem Rechtsanspruch des Menschen, daß auch er also reiner Gnadenlohn ist. Die Tatsache, daß Durandus in diesem Zusammenhang immer wieder die göttliche Freigebigkeit betont, ist an sich theologisch zunächst noch nicht negativ zu beurteilen; und man wird unter bestimmten Rücksichten auch gegen den Gedanken als solchen vielleicht noch nichts einwenden, daß, wie niemand durch ein Geschenk, das er gibt, verpflichtet wird, noch weitere Geschenke zu geben, so auch Gott streng genommen nicht verpflichtet ist, wenn er die Gnade geschenkt hat, auch noch die Seligkeit zu schenken. Abgesehen davon, daß Durandus – im Gegensatz zu Duns Scotus übrigens – in Wirklichkeit dabei doch den Wert der Gnade übersieht, tritt die Fragwürdigkeit seines Denkens bzw. seines theologischen Ansatzes deutlich zutage, wenn er seine Spekulation über die göttliche Freigebigkeit mit dem Satz beschließt, daß Gott sogar nicht ungerecht wäre, wenn er einem im Stande der Gnade Gestorbenen nicht die Seligkeit gäbe oder einem die Seligkeit Besitzenden diese wieder wegnähme. Mit dieser These hat Durandus in die Akzeptationslehre ein Element eingeführt, das, von Späteren noch überspitzt, einen wichtigen Bestandteil der negativen *potentia-absoluta*-Spekulation bildet, auf die wir nun näher einzugehen haben.

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

Daß diese Beweisführung theologisch nicht einwandfrei ist, liegt auf der Hand. Sie läßt sich schon mit Rücksicht auf die Unwandelbarkeit Gottes nicht halten. Daß darüber hinaus eine mehr als oberflächliche Auffassung von der Gnade, der Seligkeit und auch von der Verdammnis bei Petrus de Palude zutage tritt, sei nur am Rande vermerkt. Wie weit oder ob überhaupt Durandus und Petrus de Palude in ihrem Bemühen, die Kondignität der Verdienstlichkeit unserer mit der Gnade verrichteten Werke zu einer uneigentlichen Kondignität einzuschränken, von Duns Scotus beeinflußt waren, kann man nicht sagen, da sich keiner von beiden ausdrücklich auf Duns Scotus beruft. In der Begründung der Uneigentlichkeit dieser Kondignität unterscheiden sie sich jedenfalls erheblich von Duns Scotus. Den Vorwurf, der gegen Duns Scotus wiederholt, aber zu Unrecht erhoben wurde, kann man Durandus und erst recht Petrus de Palude nicht ersparen: daß sie die Möglichkeit einer ausgesprochenen Willkür im göttlichen Verhalten den Menschen gegenüber lehren. Dabei dürfen wir allerdings nicht übersehen, daß Petrus de Palude noch um ein gutes Stück weitergegangen ist als Durandus. Bei ihm findet sich die negative *potentia-absoluta*-Spekulation nicht nur im Ansatz (wie vielleicht noch bei Durandus), sondern tatsächlich entfaltet.

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

der scotischen Lehre beigetragen hat, und es ist beachtlich, daß diese Entwicklung schon unmittelbar nach Duns Scotus einsetzte.

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

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

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

Auch *Johannes Rodington* treibt die *potentia-absoluta*-Spekulation in negativer Richtung vor. Er stellt jedoch auch eine grundsätzliche Überlegung an, welche die ganze Problematik ins Licht rückt. Er spricht von einem dreifachen Sinn, den die These haben kann, daß Gott einen begnadeten Menschen nicht unbedingt mit dem ewigen Leben belohnen muß. Diese These ist, wie sie dasteht, nichts anderes als eine Anwendung des bekannten scotischen Prinzips *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*, und sie kann erstens besagen, daß Gott es so einzurichten vermag, daß ein Mensch, der einmal die Gnade empfing, doch niemals das ewige Leben erlangt, weil er eine Todsünde begehen und in der Todsünde sterben wird. Die These kann zweitens (gleichsam kommentarlos) besagen, daß jemand im Besitz der *Caritas* stirbt und nicht zum ewigen Leben gelangt; und mit ihr kann drittens gemeint sein, daß jemand im Stande der Gnade

stirbt und dennoch der ewigen Strafe verfällt. Johannes Rodington läßt die These in allen drei Interpretationen gelten und führt zur Begründung Argumente an, die wir schon bei Petrus de Palude und anderen kennengelernt haben. Die Interpretationsmöglichkeiten, die Johannes Rodington für die These aufzeigt, und gegen deren Berechtigung rein logisch sicher nichts einzuwenden ist, beweisen jedoch, daß das scotische Prinzip, so wenig anfechtbar es an sich ist, auch sich selbst *ad absurdum* führen kann, wenn Theologen mit ihm arbeiten, welche die rechte Beziehung zum betreffenden theologischen Gegenstand und den Sinn für die notwendigen theologischen Zusammenhänge verloren haben. Duns Scotus hat sich meines Wissens die Frage nicht gestellt, was *de potentia dei absoluta* mit einem Menschen geschehen könnte, der im Besitz der Gnade stirbt und nicht zum ewigen Leben akzeptiert wird. Duns Scotus wollte sich offenbar seines Prinzips *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* nur bedienen, um die absolute Gnadenhaftigkeit des ewigen Lohnes auch für den begnadeten Menschen und die Größe des freigebig und barmherzig schenkenden Gottes aufzuzeigen. Ein Prinzip, das als Hilfsmittel zur rationalen Erhellung schwieriger heilsökonomischer Zusammenhänge dienen sollte, wurde von ihm als solches belassen und nicht verabsolutiert, wie es bei seinen 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 eben mit einem gewissen Risiko auf der anderen zu erreichen ist.

Mit Johannes Rodington haben wir schon einen weiten Schritt ins 14. Jahrhundert getan. Wir müssen jedoch nun wieder um einige Jahrzehnte zurück und uns mit einem Manne beschäftigen, der sicher unsere besondere Aufmerksamkeit verdient: mit *Wilhelm von Ockham*. Ich gehe erst jetzt auf ihn ein, weil es mir darauf ankommt, ihn gleichsam auf dem Hintergrund einiger Autoren zu behandeln, die teils vor ihm, teils etwa zugleich mit ihm und teils nach ihm gelehrt und geschrieben haben. Der Sentenzenkommentar Wilhelms von Ockham ist etwa zwischen 1317 und 1322/23 entstanden, und seine *Quodlibeta*, die für unsere Fragen auch einschlägig sind, stammen etwa aus den Jahren 1322–1325. Nach allem, was wir mit einiger Sicherheit sagen können, ist also der Sentenzenkommentar Wilhelms von Ockham später entstanden als der des Johannes de Bassolis, etwa zur gleichen Zeit mit dem des Franciscus de Mayronis und selbstverständlich auch später als die Kommentare und *Quodlibeta* des Durandus und der Sentenzenkommentar des Petrus de Palude. Es ist gut, sich das zu vergegenwärtigen, weil es für die Beurteilung Wilhelms von Ockham nicht unwichtig ist.

Wilhelm von Ockham gehört auch zu den Autoren, die sich ausführlich und heftig mit Petrus Aureoli auseinandersetzen. Er verteidigt in unseren Fragen Duns Scotus gegen die Angriffe des Petrus Aureoli und arbeitet in dem Zusammenhang immer wieder mit dem scotischen Prinzip *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*. Wie die meisten Theologen nach Duns Scotus, die sich dieses Prinzip irgendwie zur Richtschnur genommen haben, bemüht sich jedoch auch Wilhelm von Ockham nicht, auf dieses Prinzip als solches einzugehen und es näher zu begründen, wie Duns Scotus es getan hat.

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

Was aber stärker als etwa eine solche Äußerung gegen Wilhelm von Ockham spricht, ist die Tatsache, daß die *potentia-absoluta*-Spekulation bei ihm nahezu den ganzen Raum der Ausführungen einnimmt, während die *potentia-ordinata*-Aussagen kaum mehr als bloß kurze Feststellungen sind. Wilhelm von Ockham ist nicht der erste, bei dem das zu beobachten ist, er hat dieser Tendenz jedoch durch die ihm eigene Art des Theologisierens eine besondere Note hinzugefügt: es ist jenes Sich-Gefallen in einer „Theologie an der Grenze“, eine Haltung, die faktisch die Theologie immer wieder nur mehr als Betätigungsfeld logisch-dialektischer Kunstfertigkeit benutzen zu wollen scheint, wobei sich übrigens sehr klar zeigt, daß theologische Schlüsse durchaus ohne Sinn sein können, auch wenn sie logisch richtig sind, aber den echten Bezug zum theologischen Gegenstand vermissen lassen.

Die Eigenart Wilhelms von Ockham würde klarer zum Ausdruck kommen, wenn wir uns hier nicht auf den unmittelbaren Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Gotteslehre zu beschränken hätten und etwa seine Äußerungen über die Gnade oder zu ethischen Fragen mit einbeziehen könnten. Alles in allem kann man jedenfalls sagen: Wilhelm von Ockham ist nicht sonderlich originell. Er arbeitet lediglich in der ihm eigenen Weise mit überkommenen Gedanken: als passionierter Logiker bzw. Dialektiker, der aber versäumt, Logik und Dialektik in einen echten Dienst der Theologie zu stellen. Das Überwuchern des Artistentums in der Theologie, das F. Ehrle als eines der besonderen Merkmale der nominalistischen Theologie bezeichnet hat, tritt kaum bei einem Autor des 14. Jahrhunderts so in Erscheinung wie bei Wilhelm von Ockham.

Ohne daß es mir hier etwa um eine Art Ehrenrettung Wilhelms von Ockham geht, möchte ich aber doch ausdrücklich betonen, daß er nicht jener Urbösewicht ist, auf den alle möglichen verwerflichen, aufreizenden und gewagten Anschauungen zurückgehen, als den man ihn mitunter hinstellen sucht. Eine entsprechend umfassende Untersuchung zeigt, daß es vor ihm, zur gleichen Zeit mit ihm und nach ihm extremere Denker gegeben hat als ihn. Und manche seiner Thesen würde man nicht so aufreizend finden, wenn man ihre Herkunft und ihre Fundierung vor allem bei Duns Scotus kennen würde. Die negative Bedeutung Wilhelms von Ockham scheint mir deshalb nicht darin zu liegen, daß er die extremsten Thesen vertreten hat oder am Anfang der negativen Entwicklung steht (denn beides stimmt nicht), sondern daß er ganz allgemein eine ausgeprägte Vorliebe für jene Theologie an der Grenze, aber kaum Sinn für die Gegenstände seiner Spekulation gehabt zu haben scheint. Und vielleicht wäre sein Einfluß nicht so groß geworden, wenn er nicht auf dem Gebiete der Logik zu seiner Bedeutung gelangt wäre, und wenn seine Spitzfindigkeiten offenbar den Theologen seiner Zeit nicht irgendwie gelegen hätten, weil sie vielleicht auch über die großen Autoren der Vergangenheit hinaus nichts entsprechendes Eigenes mehr zu sagen wußten.

Von den Theologen der zweiten Hälfte des 14. und des 15. Jahrhunderts verdient in unserem Rahmen eigentlich nur *Gabriel Biel* Erwähnung, der in formaler und sachlicher Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt, die vielleicht um so beachtlicher ist, als im 15. Jahrhundert unter den von Duns Scotus beeinflussten Autoren im allgemeinen eine deutliche Rückkehr zum ursprünglichen scotischen Denken festzustellen ist. Der Sentenzenkommentar Gabriel Biels dürfte in den Jahren 1484–1491 entstanden sein, und wir wissen, daß seine Theologie einen bedeutsamen Einfluß auf die theologische Entwicklung Luthers ausgeübt hat. Gabriel Biel hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, vor allem die Lehren des Wilhelm von Ockham zu vermitteln. Sein Sentenzenkommentar gilt zu Recht als das klassische Werk des theologischen Nominalismus. Wer diesen Kommentar studiert und mit den Werken der übrigen Autoren des 15. und des 14. Jahrhunderts vergleicht, wird zunächst die klare Form, die Übersichtlichkeit der Quaestionen und die relativ gepflegte Sprache Biels als wohlthuend empfinden. Dies und die Tatsache, daß Biel, zumal in der Rechtfertigungslehre, eine gewisse Synthese der von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham beeinflussten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts in einem verhältnismäßig guten Sinne bietet, dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er in der für die Rechtfertigungslehre entscheidenden Frage einen Standpunkt vertritt, der genauso unmißverständlich extrem wie verwerflich ist.

In I Sent., d. 17, dem *locus classicus* für die Rechtfertigungslehre in den Sentenzenkommentaren, arbeitet Gabriel Biel zwar mit Gedanken, die wir von den Extremisten der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts her kennen, seine wahren Auffassungen werden dabei jedoch noch nicht hinreichend deutlich. So vertritt er u. a. die genugsam bekannte These, daß ein Akt aus der *Caritas* hervorgegangen sein kann und dennoch von Gott nicht mit dem ewigen Leben belohnt zu werden braucht. Er argumentiert dafür in der üblichen Weise, betont aber dabei ausdrücklich, daß Gott nichts gegen die *ratio recta*

tun könne, die faktisch mit dem Willen Gottes identisch sei, der keine andere Norm über sich habe, sondern selbst die *regula omnium contingentium* sei. Und dann kommt der Satz, den man, im scotischen Sinne verstanden, durchaus gelten lassen kann: Gott will etwas nicht, weil es recht oder gerecht ist, sondern etwas ist recht oder gerecht, weil Gott es will. Wie Gabriel Biel diesen Satz jedoch wirklich versteht, geht aus der *conclusio responsialis* auf I Sent. dist. 41, q. 1 hervor. Dort sagt er unmißverständlich: Gott kann etwas tun, was nicht gerecht ist; wenn Gott das jedoch täte, dann wäre es gerecht. Auf Grund dieser Aussage kann man bei Gabriel Biel beim besten Willen nicht mehr die Auffassung von einer den göttlichen Willen gleichsam bindenden absoluten Gutheit des göttlichen Wesens voraussetzen, die Lehre vom „Willkürgott“ dürfte vielmehr bei ihm ihre ausdrücklichste und unmißverständlichste Formulierung gefunden haben. Damit ist aber seiner Rechtfertigungslehre, so maßvoll sie auch sonst im allgemeinen vorgetragen wird, ihre eigentliche Grundlage, ihre eigentliche theologische Sicherung entzogen.

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

Wenn wir nach den *Gründen und Einflüssen* fragen, die zu dieser Entwicklung geführt haben, so muß zunächst als rein äußerer Anlaß wohl die Opposition des Petrus Aureoli gegen die Grundthese der Rechtfertigungslehre des Duns Scotus genannt werden,

welche die Gegenreaktion der Anhänger der scotischen Lehre hervorrief, die dann nicht selten das rechte Maß vermissen ließ. Gedankliches Rüstzeug scheinen die Gegner des Petrus Aureoli aus dem Duranduskreis, besonders von Petrus de Palude, bezogen zu haben, wobei sie vielleicht für scotusverwandt hielten, was dies keineswegs war – ein Irrtum, der möglicherweise wiederum darin seinen Grund gehabt hat, daß die vollständige Lehre des Duns Scotus leider nicht hinreichend bekannt war, weil seine verschiedenen Werke nicht in gleichem Maße verbreitet gewesen sind, alle zusammen aber erst das geschlossene Bild der scotischen Rechtfertigungslehre vermitteln. Sicher nicht ohne Bedeutung dürfte schließlich die Tatsache geworden sein, daß die Logik im 14. Jahrhundert vielleicht eine ähnliche Stellung gehabt hat wie heute etwa die Naturwissenschaft. Die Logik war damals das besondere Betätigungsfeld, und sie setzte in gewissem Sinne wohl, wissenschaftlich gesehen, auch Maßstäbe, und so ist es nicht verwunderlich, daß der Nominalismus eben auch die theologischen Probleme in erster Linie logisch anging und zu lösen suchte.

5. Aus alledem dürfte nun, meine ich, ein Doppeltes deutlich geworden sein:

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

Das zweite betrifft die Theologiegeschichte im allgemeinen und insbesondere im Hinblick auf die Kontroverstheologie. Dazu dürfte wohl deutlich geworden sein, daß eines der wichtigsten reformatorischen Anliegen, nämlich die Betonung der absoluten Unverfügbarkeit Gottes, zumal im Hinblick auf die Rechtfertigung, schon rund 200 Jahre vor Luther in einer sehr engagierten und nicht minder fundierten Weise durch Duns Scotus vertreten worden ist. Und man täte sicher nicht schlecht daran, sich bewußter von Duns Scotus leiten zu lassen, wenn man im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Verdienst und Lohn spricht. Gerade Duns Scotus ist es meines Erachtens nämlich besonders eindrucksvoll gelungen, darzutun, daß es sich dabei weder um menschliche Anmaßung handelt, noch daß damit einer auf irgendeine Nötigung Gottes abzielenden Werkgerechtigkeit das Wort geredet werden soll und darf. Da nach dem Willen Gottes

der Mensch durch die göttliche Gnade nicht zu seinem Heile gezwungen wird, sondern aus freier Verantwortung und Entscheidung mit der Gnade zu seinem Heile mitzuwirken hat, ist es in diesem Sinne eben sein „Verdienst“, wenn er dem göttlichen Gnadenanruf folgt, wie es seine verhängnisvolle Schuld ist, wenn er sich ihm versagt. Das von seiner Wurzel her Gnadenhafte des Rechtfertigungsgeschehens und damit eben auch des „Verdienens“ und des Lohnes bleibt dabei völlig unangetastet. Es wird zugleich nur eben deutlich hervorgehoben, daß auch der einzelne Mensch für sein Heil sittliche Mitverantwortung trägt und dementsprechend zu seinem Heile mit der Gnade Gottes mitwirken muß. Aller Lohn selbst ist und bleibt aber Gnadenlohn. Diese Wahrheit, die das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg unübersehbar vor Augen führt, ist von Duns Scotus mit, wie ich meine, überzeugender Konsequenz gelehrt worden.

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