

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	49 (2002)
Heft:	1-2
Artikel:	Pelagianismus in der franziskanischen Schöpfungstheologie?
Autor:	Bannach, Klaus
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760881

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pelagianismus in der franziskanischen Schöpfungstheologie?

I. Schöpfung und Soteriologie

In dem dogmatischen Aufriß, der den Sentenzen des Petrus Lombardus und mit ihnen auch allen Sentenzenkommentaren des Mittelalters zu grunde liegt, wird die Sendung des Hl. Geistes (*missio Spiritus Sancti*) zunächst unter soteriologischen Gesichtspunkten verhandelt: Der Hl. Geist erscheint im Anschluß an Augustinus als Gabe (*donum*), die den sündigen Menschen in die Lage versetzt, die Folgen der Sünde zu überwinden und dennoch gute, d. h. verdienstliche Werke zu vollbringen (*Sent. I, dist. 13–17*). Verdienstlich sind Werke, die über das Gott ohnehin Geschuldete hinausgehen und daher gewissermaßen den Mehrwert des Lebens steigern, weshalb im Meritumbegriff durchaus so etwas wie Spontaneität liegt, eine Realität, die über die schiere Daseinsnotwendigkeit hinausreicht und deshalb in die Sphäre des Geistes reicht. Höchst umstritten ist nun aber die Frage, wie die geschöpfliche Seite dieser Sphäre des Geistes zu fassen sei. Wird sie Teil des Geschaffenen, oder verbleibt sie in ihrem innertrinitarischen Prozeß? Anders gefragt: Muß man die geschöpfliche Seite des Hl. Geistes von seinem Hervorgehen aus der göttlichen Trinität unterscheiden¹, oder muß man diese Unterscheidung gerade vermeiden, um die Realität des Geistes nicht zu verdoppeln? Petrus Lombardus hat in seinen Sentenzen eine solche Verdoppelung der Realität des Geistes abgelehnt und das Hervorgehen des Geistes aus der göttlichen Trinität mit seiner Wirkung im Bereich des Geschöpflichen in eins gesetzt. Aber, und das ist die andere Seite des Problems, besteht nicht die Gefahr, daß die Eigenständigkeit der Geschöpfe sich gegenüber dem Hervorgehen des Geistes aus der göttlichen Trinität verselbständigt, weil die Einwirkung des Geistes auf die Geschöpfe nicht mehr begrifflich gefaßt werden kann, das Geschaffene in einem bloßen Gegenüber zum schöpferischen Geist Gottes verharrt?

¹ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, Paris 1841, 48.

Hier stellt sich dann schnell der Pelagianismusverdacht ein. Und in der Tat ist das schöpfungstheologische Verständnis der Realität des Hl. Geistes bei dem Lombarden immer wieder mit dem Pelagianismusvorwurf bedacht worden. Wenn der Geist nicht auch eine geschaffene Gestalt besitzt, die den Menschen Gottes nahebringt, dann scheint der Mensch von sich aus oder ex puris naturalibus, wie die Formel lautet, verdienstlich handeln zu können oder gar Gott lieben zu können. Dem Interesse an der schöpfungstheologischen Einheitlichkeit der Realität des Geistes steht so das Interesse gegenüber, nicht unbedacht in das Fahrwasser des Pelagianismus zu geraten.

Die Frage, faßt man das Problem strukturell, ist somit, ob die theologische Anthropologie der Schöpfungstheologie oder der Christologie zuzuordnen ist. Pelagius selbst hat die Anthropologie der Lehre von der Schöpfung zugeordnet, Augustinus bekanntlich der Christologie.

Die spätere Franziskanertheologie seit Duns Scotus († 1308 in Köln) nun ist aus Interesse an der Theologie der Schöpfung, die von dem Ordensgründer Franz von Assisi inauguriert worden war², Petrus Lombardus gefolgt und hat an der Einheitlichkeit des Geistwirkens in der Schöpfung festgehalten, hat also wie Pelagius die theologische Anthropologie der Schöpfungslehre zugeordnet. Ist sie deshalb dem error Pelagi anheimgefallen, oder konnte sie ihn vermeiden?

II. Die Kritik Gregors von Rimini an der franziskanischen Schöpfungstheologie

Für die Beurteilung der franziskanischen Schöpfungstheologie als pelagianisch war Gregor von Rimini (1300–1358) sehr einflußreich. Dies hat H. Obermann in seinen Einleitungen zu der Edition von Gregors Kommentar zu den Sentenzen unterstrichen³, ohne die Frage zu stellen, ob Gregors Urteil denn auch historisch gerecht sei, also der franziskanischen Schöpfungstheologie Gerechtigkeit widerfahren lasse. Um hier einen Standort zu gewinnen, muß man sich zunächst klarmachen, daß

² Die frühere Franziskanertheologie nimmt zwar wie etwa Bonaventura auch einen *habitus caritatis* an und widerspricht insofern dem Lombarden. Aber Bonaventura betrachtet die Position des Lombarden nicht als irrig, sondern nur als defizitär. In seiner Darstellung des Problems bleibt, wie bei Petrus Lombardus, die Hauptfrage, wie sich der ungeschaffene Hl. Geist zum geschaffenen verhält, bleibt die Frage nach der Einheit des Geistes die Schlüsselfrage. Denn die zentrale These lautet «spiritus sanctus non est unibilis», eben wegen seiner Einheit. Die geschaffene Gnade kann daher nur das Abbild des ungeschaffenen Geistes sein. BONAVENTURA, Sent. I, dist. 17. qu. 1. Opera Selecta I, Florenz 1934, 238.

³ Vgl. GREGOR VON RIMINI, Lectura super primum et secundum sententiarum, hrsg. von TRAPP, A.D./MARCOLINO, V./SANTOS-NOYA, M., Berlin 1979ff.

Gregor stets Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, wenn er sie denn nennt, kritisiert, es sich also zunächst um eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen mittelalterlichen Schultraditionen handelt, was uns jedoch nicht der Verpflichtung enthebt, Gregors Argumente genau zu prüfen.

Gregor stellt die Frage, ob der Mensch nach seiner gegenwärtigen Verfassung, unter Berücksichtigung von Gottes generellem Einfluß, seinem Geist (wobei an die Schöpfung und ihr Fortwirken in Gottes Schöpfungshandeln zu denken ist) durch den freien Willen und seine natürlichen Gaben ohne eine besondere Hilfe von Seiten Gottes einen moralisch guten Akt hervorbringen kann.⁴ Gregor wirft einigen moderni vor, sie stürzten geradewegs in die Pelagianische Häresie, bei allem Respekt, den man diesen Doktoren schuldig sei. Denn sie bejahen diese Frage.

Das Urteil basiert auf der Unterscheidung von Gottes generellem Einfluß (durch die Schöpfung und das Schöpfungswerk) und Gottes besonderer Hilfe bei der Überwindung der Sünde, also genau der Unterscheidung, die Petrus Lombardus abgelehnt, bzw. auf die Unterscheidung der innertrinitarischen circumincessio und das unmittelbare Hervorgehen des Geistes in Form des donum beschränkt hatte.

Genauso habe Pelagius unterschieden und dabei die Meinung vertreten, der Mensch wolle die Überwindung der Sünde durch ethisch verantwortbares Handeln, er könne es nur nicht. Gregor hält dagegen, kein Mensch könne nur unter dem Schöpfungshandeln und ohne die spezielle Hilfe Gottes eine Handlung vollbringen, weil der Wille und die Vernunft bei der Beurteilung sämtlicher Umstände miteinander übereinstimmen und als moralisch gut zu beurteilen seien. Ohne diese spezielle Hilfe könne der Wille nicht wollen, was die Vernunft im Blick auf Gott und den Nächsten zu tun vorschreibt.⁵ Die Wendung per sola naturalia steht hier für den Einfluß des göttlichen Schöpfungshandelns. Aber auch das dictamen rectum rationis funktioniert nicht aufgrund des generellen Einflusses von Gottes Schöpfungshandeln.⁶ Selbst wenn man einmal (zu Diskussionszwecken) voraussetzt, der Mensch könne erkennen, was zu tun

⁴ «Utrum homo secundum praesentem statum, stante influentia dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia eius absque speciali dei auxilio agere actum aliquem moraliter bonum.» GREGOR VON RIMINI, Lectura (s. Anm. 3), 17.

⁵ «Prima [conclusio] erit quod in statu isto nullum actum moraliter bonum homo potest agere ex se sive per sola naturalia cum communi tantum influentia dei, sed ad quodlibet huiusmodi peragendum indigit speciali auxilio dei.» Ebd., 19.

⁶ «Secunda [conclusio], quod homo secundum hunc statum ex se absque speciali auxilio dei non potest habere aliquod rectum dictamen practicum seu cognoscere quod sit volendum aut nolendum, agendum vel vitandum; et loquor semper de his quae pertinent ad vitam hominis bonam vel pravam moraliter.» Ebd.

gut und richtig sei, dann könne sein Wille noch lange nicht (das heißt ohne göttliche Hilfe) eine solche Tat hervorbringen.⁷ Das alles sei Pelagianismus. Pelagius habe nämlich unterschieden zwischen können, wollen und tun. Und er behauptete, lediglich das Können stamme von Gott, Wollen und Tun dagegen gingen unter dem allgemeinen Einfluß des göttlichen Schöpfungshandelns aus dem menschlichen Willen hervor.⁸ So ist klar, daß die franziskanische Schöpfungstheologie pelagianisch sei.⁹ Pelagius habe nicht so sehr darin geirrt, daß er das Können, Wollen und Handeln dem allgemeinen göttlichen Schöpfungswillen unterstellte, sondern vor allem darin, daß er die Bedeutung der göttlichen Gnade herabspielte. Das sei für Augustinus der eigentliche Grund seiner Attacken gegen den irischen Mönch gewesen.¹⁰ Im vorletzten Kapitel seines Buches gegen die Häresien schreibe Augustinus, sie, die Pelagianer, seien geradezu Feinde der Gnade Gottes, weil sie meinen, der Mensch könne ohne den Beistand der göttlichen Gnade die Vorschriften Gottes erfüllen.¹¹ Auch das Konzil von Karthago unter dem Vorsitz des Augustinus habe 418 erklärt¹², daß Pelagius und Coelestin zu verurteilen seien.

«Denn sie versichern, und sie würdigen in diesem Punkt die Gnade Gottes herab, daß er [Gott] den Menschen mit einer so großen Natur ausstatte, welche durch den eigenen Willen das Gesetz Gottes erfüllen kann, ob es nun natürlich in die Herzen geschrieben sei oder ob es schriftlich gegeben sei.»¹³

⁷ «Tertia [conclusio], quod, supposito quod homo habeat veram notitiam de agendo, adhuc sine speciali auxilio dei non potest conformiter velle et conformiter operari.» Ebd.

⁸ «Sciendum quod Pelagius distinguens inter posse, velle et agere, solum posse dicebat nobis a deo esse. Et ideo secundum eum non est in nostra potestate, ut possimus bene vel male velle aut possimus bene vel male operari. In nostra autem potestate est bene et male velle, et bene ac male agere. Nec ad ista divino indigemus ausilio.» Ebd.

⁹ «Clarum autem est quod ab ista sententia opinio praemissa non discordat, cum dicat nos per sola naturalia bene agere posse». GREGOR VON RIMINI, Lectura (s. Anm. 3), 46.

¹⁰ «Augustinus ... ait: Sed ne nihil de gratia dixisse videretur.» Ebd.

¹¹ «In libro De haeresibus capitulo paenultimo: «Pelagiana, inquit, haeresis etc.»; sequitur: «Hi gratiae dei in tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata.» Ebd. Gregor bezieht sich auf AUGUSTINUS, De haeresibus, cap. 87, entstanden 428/429 (PL 42, 47).

¹² Vgl. DENZINGER, H./HÜHNERMANN, P., Enchiridion symbolorum, Freiburg 371991, 222–230.

¹³ «Item in epistola cuiusdam concilii Carthaginensis Ad papam Innocentium I, celebrati sub Aurelio episcopo Carthaginensi, sic habetur: «Pelagium et Coelestium autores nefarii prorsus et a nobis omnibus anathematizandi erroris advertimus; et sequitur: «Isti asserunt in eo dei gratiam deputandam, quod talem hominis instituit creavitque naturam, quae per propriam voluntatem legem dei posset implere, sive naturaliter

Ebenso habe das Konzil von Mileve (417)¹⁴ eine Verurteilung von Pelagius ausgesprochen, mit demselben Vorwurf an dessen Adresse, er mindere die Bedeutung der göttlichen Gnade herab.¹⁵ Wer aber sieht nicht, ruft Gregor emphatisch aus, daß dieses Urteil diejenigen meint, die behaupten, wir könnten Gott ex puris naturalibus über alles lieben. In diesem Gebot ist nach einem Wort des Erlösers das ganze Gesetz beschlossen. Und wir könnten den Willen mit einem beliebigen Vernunfturteil zur Übereinstimmung bringen.¹⁶

Um diesen Fehlschluß zu vermeiden muß man, entgegen der großen Autorität des Lombarden, annehmen, daß der Hl. Geist in Form der caritas creata auch eine geschaffene Realität darstellt.¹⁷ Die ganze Argumentation Gregors beruht auf der Unterscheidung von influentia Dei generalis und auxilium speciale. So wird aber in der franziskanischen Schöpfungstheologie nicht unterschieden, jedenfalls in der Mehrzahl ihrer Problemanalysen nicht. Deshalb wird man urteilen müssen, daß Gregor an der franziskanischen Schöpfungstheologie vorbereitet. Das gilt es nun am Beispiel von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham zu zeigen.

III. Die Problematik des Habitusbegriffes nach Duns Scotus

Auch für Scotus ist Augustinus zweifellos die Autorität. Er versteht ihn freilich systematischer, was sich vor allem an einer ausgefeilten Psychologie des Willens zeigt. Hier ist sein offener oder heimlicher Kontrahent Thomas von Aquin. Dieser hatte sich für die Psychologie vor allem an

in corde conscriptam sive in litteris datam.» GREGOR VON RIMINI, Lectura (s. Anm. 3), 19.

¹⁴ Vgl. DENZINGER/HÜNERMANN, Enchiridion (s. Anm. 12), 218–220.

¹⁵ «Item in concilio Milevitano, tempore Arcadii et Honorii imperatorum et puluae praedicti Innocentii sub eodem Aurelio episcopo celebrato, sic habetur Capitulo 5: «Item, si quis dixerit eandem gratiam (dei) per Iesum Christum dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, (etiam) facere diligamus atque valeamus, anathema sit.» GREGOR VON RIMINI, Lectura (s. Anm. 3), 20.

¹⁶ «Quis autem non videat hoc eos dicere, qui asserunt ex puris naturalibus nos deum posse diligere super omnia – in quo secundum sententiam salvatoris *tota lex pendet* – et cuilibet recto rationis dictamini nos posse voluntatem conformare sine speciali auxilio dei? Immo eo amplius se non egere dei gratia monstrant, quo, nec ad cognoscendum quid agendum nobis sit vel vitandum, dicunt nos egere divino auxilio sed id per sola nostra naturalia posse.» Ebd.

¹⁷ «Quamvis autem haec opinio sit sollemnis propter auctoritatem Magistri, communiter tamen doctores oppositum opinantur, et ego una cum eis puto oppositum esse verum.» Ebd., 217.

Aristoteles orientiert. Seine Psychologie zeichnet sich dadurch aus, daß alle Seelenregungen als von außen verursacht behandelt werden, getreu dem Grundsatz «omne quod movetur, ab alio movetur». Es gibt also keine psychische Spontaneität der Seele oder von Seelenkräften, wie das in der platonisch-augustinischen Tradition der Fall ist. Man kann sagen: Seele ist der Prozeß des Leibes zu seiner Bestimmung¹⁸, und dieser Prozeß wird durch die Eigenschaften (*proprietates*), die Vermögen (*potentiae*) und die *virtutes*, die aus den *habitus* hervorgehen, und die *passiones* gesteuert.¹⁹ Auch die *gratia creata*, die geschaffene Gnade, ist ein Moment in diesem Prozeß²⁰, und deswegen muß der Hl. Geist auch eine geschaffene Gestalt besitzen – eine Schlußfolgerung, die Petrus Lombardus, wie gesagt, abgelehnt hatte. Thomas kann so in der *Secunda secundae*, in der Lehre von den eingegossenen theologischen Tugenden (*fides, spes und caritas*) die Lehre vom Hl. Geist anthropologisch als Qualität des Geschöpflichen interpretieren, da der Prozeß des Leibes zu seiner Bestimmung mehrere verschiedene Momente beinhalten kann, zu denen eben auch das geschaffene Ungeschaffene (*gratia creata*) gehören kann.

Aber besitzt der Hl. Geist wirklich eine geschaffene Gestalt? Kann er wirklich eine geschaffene Gestalt besitzen? Die Frage muß auftauchen, wenn man überlegt, wie denn der Hl. Geist als geschaffene Gestalt in die psychischen Motivationsschichten eingreifen kann, ohne seine ursprüngliche Gestalt zu verlieren. Um das biblische Bild zu benutzen: Wie vermag der Wind, von dem man nicht weiß, woher er weht, in den psychischen Haushalt eines Menschen einzugehen? Ist eine solche Metamorphose des Geistes möglich, ohne daß der Geist seinen Charakter als Geist verliert? Hat der Lombarde mit seinem Vorbehalt gegen eine solche Vorstellung nicht Recht? Und vor allem: Wie läßt sich das Zusammenwirken von *gratia creata* und dem Willen des Menschen denken, wenn letzterer wirklich frei sein soll und Gott den Menschen und nicht seine eigene Gnade akzeptiert? Liegt die Schlußfolgerung nicht nahe, daß der Mensch aus der geschaffenen Gnade Gott gegenüber Rechtsansprüche ableiten kann, da Gott sich in der Menschwerdung Christi selbst verpflichtet hat, Gnade zu gewähren und der Mensch vermöge der *gratia creata* sozusagen an der göttlichen Selbstverpflichtung teilhat?

¹⁸ «Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritiorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima; quae quidem efficienter est a tota trinitate.» THOMAS VON AQUIN, Sent. I, dist. 17 qu 1 ar1. co. Vgl., STh I-II, qu. 110 ar2. co.

¹⁹ THOMAS VON AQUIN., STh I, qu. 76ff.

²⁰ THOMAS VON AQUIN., STh I-II, qu. 110.

Dies sind Fragen, die Scotus unter anderem bei der Kommentierung von Sent. I, dist. 17 beschäftigen. Der Lombarde nimmt außer dem Wirken des Hl. Geistes, wie gesagt, keine geschaffene Gestalt in Form eines habitus creatus an. Richard von Middleton hat dieser Auffassung den Vorwurf gemacht, sie sei pelagianisch, weil es ja dann der menschliche Wille alleine sei (freilich unter Einfluß des Hl. Geistes), der moralisch gute Akte hervorbringe.²¹ Scotus widerspricht. Denn Pelagius nahm an, daß der Mensch ex puris naturalibus, ohne speziellen Beistand des Hl. Geistes moralisch gute Werke tun könne. Daher widerlege auch der Magister diese Meinung im II. Sentenzenbuch in der 28. Distinktion.²²

Das Problem der Rede vom habitus caritatis liegt einzig und allein darin, das Zusammenwirken von Hl. Geist und menschlichem Willen korrekt zu bestimmen. Und hier widerspricht Scotus zunächst der gängigen Auffassung der Meinung des Lombarden.

«Mir scheint, daß der Magister in dieser Quaestio anders dachte, als ihm für gewöhnlich unterstellt wird: Er will nämlich, daß außer Glaube und Hoffnung in der Seele ein habitus angenommen werde, der die Seele angenehm mache, weshalb ihr Handeln verdienstlich genannt werden könne.»²³

Scotus belegt diese Auffassung des Lombarden mit umfangreichen Zitaten aus dessen Sentenzen, was zeigt, wie groß sein Interesse am Magister Sententiarum in dieser Frage ist.

Die Frage aber ist: Was ist ein habitus? Und ist ein habitus notwendig, um moralisch qualifizierte Akte hervorzubringen?²⁴ Es ist klar, daß Scotus aufgrund seiner Psychologie des Willens der thomanischen Lösung des Problems, was ein habitus sei²⁵, nicht folgen kann. Die Frage kann nur beantwortet werden, wenn man fragt, was denn der habitus in Bezug auf den moralisch qualifizierten Akt für eine Art von Ursache sei.

²¹ «Sed haec opinio (Magistri) modo a magistris communiter non tenetur, quia rationabilis non est et videtur appropinquare errori Pelagii» (Venedig 1507 I f. 57ra). RICHARDUS DE MEDIAVILLA, Sent. I, dist. 17 a. 1 q.1 in corp.; zitiert bei DUNS SCOTUS, Lectura I, dist. 17, pars 1 qu. un. Opera omnia XVII, Ed. Vat., 1966, 195.

²² Vgl. PETRUS LOMBARDUS, Sent. II, d. 28 c. 1–3, Paris 1841, n. 253–256.

²³ «Sed videtur mihi quod Magister aliter senserit in hac quaestione quam ut sibi communiter imponitur: vult enim quod, praeter fidem et spem, ponitur in anima habitus gratificans animam, unde actus dicatur meritorius.» DUNS SCOTUS, Lectura I, dist. 17 pars I qu. un. n. 31, Ed. Vat., vol. XVII, 193.

²⁴ «Sed his positis, adhuc remanet difficultas in quaestione: quare ponitur habitus gratificans et quare tota Trinitas non operatur actum diligendi sine habitu, cum ibi in-habitat specialiter, sed voluntas elicit actum meritorium assistente Spiritu Sancto? Quae est necessitas hoc ponendi?» Ebd., 196, n. 44.

²⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I–II, qu. 49ff.; dazu PESCH, O.H., Thomas von Aquin, Mainz 1988, 231ff.

Und Scotus zögert nicht zu antworten: Nur der Wille ist Ursache des moralisch qualifizierten Aktes, und die caritas als Gabe der ganzen Trinität steht dem Willen ut ornatus bei.²⁶ Klar aber ist, daß Scotus nicht wie Gregor von Rimini zwischen dem generellen und dem speziellen Einfluß des Geistes auf die menschliche Seele unterscheidet, sondern einen einheitlichen Akt der gesamten Trinität am Werke sieht.

In der *Ordinatio* stellt Scotus in Beantwortung der Frage, wie habitus und Wille bei der Hervorbringung eines moralisch qualifizierten Aktes zusammenwirken, fünf verschiedene Wege dar, um sich dann selbst für den dritten zu entscheiden. Dieser geht davon aus, daß habitus und voluntas als Partialursachen gleichmäßig an der Hervorbringung des moralisch qualifizierten Aktes beteiligt sind.²⁷ Das geht so lange gut, als man nicht genauer nachfragt. Und der Doctor subtilis wäre nicht der Doctor subtilis, wenn er nicht genauer nachfragte. Man kann zwar sagen, daß dem habitus Priorität zukommt, weil er es ist, der den Willen zum Handeln bringt. Dann aber handelt man sich folgende Einwände ein²⁸:

1. Es ist der Wille, der den habitus benutzt und nicht umgekehrt. Was ein anderes beim Handeln benutzt, hat gegenüber diesem die Priorität und das, was benutzt wird, ist gleichsam ein Instrument oder eine Zweitursache in Bezug auf die Handlung.²⁹

²⁶ «Ad istum igitur articulum dicendum quod ad videndum necessitatem habitus caritatis propter actum meritorium gratificantem animam, oportet videre quam causalitatem habet habitus respectu actus meritorii, quia voluntas non habens habitum talem, non potest in actum meritorium, et habens potest. Vel igitur oportet quod sola voluntas sit causa actus meritorii et caritas assistat ut ornatus voluntatis, vel quod solus habitus caritatis eliciat actum, vel quod ambo concurrant ad causandum actum meritorium.» Ebd., 200, n. 56 (Anm. 23).

²⁷ «Tertio modo rationem principii activi respectu actus, potest dici quod habitus est causa partialis activa, cum ipsa potentia (quae est etiam causa partialis), respectu actus perfecti procedentis a potentia et habitu, licet ipsa potentia posset esse totalis causa respectu actus imperfecti praecedentis generationem habitus. Et tunc de distinctione istarum duarum causarum partialium, et quomodo per se faciunt unam totalem causam, dicendum esset sicut dictum est supra distinctione 3 quaestione *«De causa notitiae genitiae.»*» DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, dist. 17 pars 1 q.1–2, Ed. Vat., vol. V, 152, n. 32.

²⁸ «Videtur quod habitus, quia causae prioris est determinare secundam, et non e converso: habitus autem determinat potentiam ad agendum et inclinat eam, et non e converso; inclinare autem est superioris respectu inferioris, et non e converso.» Ebd., 153, n. 34.

²⁹ «Primo, quia potentia utitur habitu, non e converso – quia quod utitur alio in agendo, est principalius eo, et illud quo utitur est quasi instrumentum vel causa secunda respectu eius.» Ebd., 153, n. 35. Ich bleibe im deutschen Text anstatt beim Abstraktum «potentia» bei dem konkreten Ausdruck «Wille».

2. Sodann ist der Wille in Bezug auf das, was zu tun ist, offener als der habitus und insofern eine übergeordnete Ursache.³⁰

3. Und schließlich, das ist das gewichtigste Argument, ist der habitus eine naturhaft wirkende Ursache. Wenn er die Hauptursache wäre, würde er den Willen naturhaft bewegen, und folglich würde der Wille naturhaft handeln, wenn er so handelte, wie er bewegt wird.³¹

Scotus rechnet mit der Möglichkeit, daß der habitus bei der Hervorbringung eines moralisch qualifizierten Aktes überhaupt keine Rolle spielt. D. h. er verwirft die in der Nikomachischen Ethik gegebene Bestimmung der Bestandteile der Seele³², weil die Seele aufgrund ihrer Spontaneität einheitlich zu denken ist³³. Von dem Begriff $\epsilon\xi\iota\varsigma$, der bei Aristoteles seelische Disposition und Gewöhnung, Übung zugleich bezeichnet, bleibt nur noch Gewöhnung oder Übung übrig. Moralische Übungen aber sind von einer sie umgebenden sittlichen Ordnung abhängig. Nun läßt sich der Fall denken, daß wir es mit verschiedenen sittlichen Ordnungen zu tun haben, ja es läßt sich sogar vorstellen, daß das moralische Handeln von einer sittlichen Ordnung in die andere übergeht, sozusagen einen kulturellen Wechsel vollzieht. In dem Augenblick des Übergangs gibt es einen *actus indifferentis*, der indifferent ist bezüglich der konkreten sittlichen Ordnung, nicht aber in Bezug auf seine unmittelbare Beziehung auf den Hl. Geist. Dieser nämlich ist unmittelbar wirksam in jeder menschlichen Seele, auch wenn die kulturellen Traditionen, in denen die Menschen jeweils leben, differieren. Ja, die schöpferische Mächtigkeit des Geistes ist so durchschlagend, daß man sich ihr nur entziehen kann, wenn man einen bewußten Widerstand (*obex*) entgegengesetzt.

Unbestimmt gegenüber gut und böse sind Akte, die Scotus arthafte Akte nennt. Der Akt des Almosengebens ist zunächst nur arthaft, da die weiteren Bestimmungen (etwa nach den Motiven des Handelns oder der Absicht, Bestimmungen, die die Spätscholastik unter dem Begriff der

³⁰ «Similiter, potentia est illimitatior in agendo quam habitus, quia ad plura se extendit; sed causa superior videtur esse illimitatior extensive; ergo etc.» Ebd., n. 36.

³¹ «Praeterea, tertio, habitus est causa naturalis. Ergo si ipse sit causa principalis, movens potentiam, moveret eam per modum naturae, et per consequens potentia cum agat eo modo quo movetur, ageret per modum naturae: nam agens quod agit in quantum movetur – si movetur per modum naturae – agit etiam ulterius per modum naturae, et ita omnis actio potentiae habituatae esset naturalis et nulla libera (saltem non in potestate voluntatis) quod est inconveniens.» Ebd., n. 37.

³² ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, 1105b20.

³³ Die Kritik am Habitusbegriff setzt, gegen O.H. Pesch, schon in der katholischen Tradition des Mittelalters selbst und nicht erst bei Luther ein. Vgl. PESCH O.H., Thomas von Aquin (s. Anm. 25), 232f.

circumstantiae zusammenfaßt) noch fehlen. Sie bedürfen also einer weiteren Determination, um gut oder böse zu sein.³⁴ So hatte auch Thomas gelehrt.³⁵ Darüber hinaus kann nun aber nach Scotus auch ein bestimmter Akt gegenüber gut oder böse unbestimmt sein. Ein einzelner Akt kann als naturhaft angesehen werden. Dieser wäre dann unbestimmt gegenüber sittlichen Qualitäten. Oder ein sittlicher Akt, der immer entweder gut oder schlecht ist, kann unbestimmt sein hinsichtlich seiner Verdienstlichkeit.³⁶

Kommt hier Scotus nicht doch sehr in die Nähe von Pelagius und dessen Behauptung, es gäbe Akte menschlichen Handelns jenseits von gut und böse? Der freie Wille des Menschen sei eben darin frei, daß er die Wahl zwischen gut und böse habe und deswegen in sich selbst unbestimmt sein müsse? Diese Frage müßte bejaht werden, wäre da nicht Duns' Meinung, daß der schöpferische Geist Gottes, der Hl. Geist, unmittelbarer Beistand jeden menschlichen Handelns ist und es so zu einer neutralen Position des freien Willens gar nicht kommen kann.

In Summa: Wir finden bei Scotus eine vorsichtige Kritik am Habitusbegriff. Alles, was der habitus hinsichtlich seiner Kausalität leistet, läßt sich viel besser verstehen, wenn man diese Kausalität Gott selbst, genauer dem Hl. Geist zuschreibt. Daher das große Interesse, das Scotus für die Position des Lombarden hat. Genau so wenig, wie man dessen Meinung als pelagianisch beschreiben kann, kann man diejenige von Duns Scotus als pelagianisch beschreiben.

³⁴ «Sed actus <secundum speciem> est indifferens: et secundum se nec est bonus nec malus. Dicitur enim actus esse <secundum speciem consideratus>, quando intelligitur transire supra materiam debitam, – ut <dare eleemosynam> potest esse malus et potest esse bonus, quia in uno potest esse bonus et in alio malus; et ideo <dare eleemosynam>, secundum se consideratum, nec est actus bonus nec malus, sed indifferens ad bonitatem et malitiam secundum diversas circumstantias bonas aut malas, – et tamen iste actus in quolibet singulari est bonus aut malus. Sicut homo secundum se indifferens est ut sit albus aut niger etc. et tamen in singulari non est aliquis quin sit albus aut niger, sic in proposito actus secundum speciem est indifferens ad bonitatem aut malitiam; sed nullus est in particulari a voluntate elicitus quin sit bonus aut malus, quia voluntas imperans vel imperat secundum debitam circumstantiam et ordinat actum secundum debitas circumstantias, et tunc est bonus – vel si non, tunc est malus.» DUNS SCOTUS, Lectura II, dist. 41 qu. un., Ed. Vat., vol. XIX, 394f. n. 7.

³⁵ THOMAS VON AQUIN, De malo, qu. 2 a. 4 ad 5.

³⁶ «Aliter potest dici quod actus non solum prout est consideratus secundum speciem potest esse indifferens, sed actus singularis. Nam actus naturalis potest comparari ad bonitatem et malitiam moralem, vel totum potest comparari ad bonitatem et malitiam meritoriam vel demeritoriam; et sicut actus naturalis est sicut materiale respectu bonitatis moralis, ita actus moralis est ut materiale respectu bonitatis meritoriae. Et utroque modo comparandi potest dici quod actus potest esse indifferens.» DUNS SCOTUS, Lectura II (s. Anm.34), 395, n. 8.

IV. Der Habitusbegriff bei Wilhelm von Ockham

Das wird sofort noch deutlicher, wenn man die Weiterentwicklung der Scotischen Position bei Wilhelm von Ockham betrachtet. Für Ockham ist entscheidend, daß die Unmittelbarkeit des Wirkens Gottes durch den Hl. Geist unterstrichen wird. Um diesem Gesichtspunkt Rechnung zu tragen, muß man aber zu der Vorstellung von Gottes absoluter Macht greifen. Denn nach dieser kann Gott unmittelbar bewirken, was er in der gegenwärtigen Weltordnung mit Hilfe der Zweitursachen bewirkt.³⁷ Die gegenwärtige Weltordnung jedoch vorausgesetzt, kann niemand ohne geschaffene Gnade erlöst werden.³⁸ Das muß man wegen der Lehre der Hl. Schrift und der Kirchenväter so festhalten.³⁹ Und wenn nun behauptet wird, daß die erste Schlußfolgerung, nämlich die nach Gottes potentia absoluta, impliziere den Irrtum des Pelagius, so ist das nicht der Fall, weil Pelagius annahm, daß Gnade faktisch nicht erforderlich sei, um das ewige Leben zu erlangen, sondern daß ein Akt, ex puris naturalibus erzeugt, das ewige Leben de condigno⁴⁰ verdient.

«Ich aber behaupte, daß so ein Akt nur dann verdienstlich ist, wenn Gott ihn nach seiner absoluten Macht akzeptiert.»⁴¹

Die beiden ordines stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern die Beziehung der potentia ordinata auf jene der absoluta stellt sicher, daß auch die Weltordnung, die aus der potentia ordinata hervorgeht, als aus Gottes Barmherzigkeit hervorgehend gedacht werden muß und so die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht zu einem bloßen Rechtsverhältnis denaturiert. Die Freiwilligkeit der Gnade und die Freiwilligkeit des Menschen sicher zu stellen, die Beziehung zwischen Gott und Mensch also zu einer Beziehung der Freiheit und nicht zu einem

³⁷ «... dico quod homo potest salvari sine caritate creata de potentia Dei absoluta ... quidquid Deus potest facere mediante causa secunda in genere causae efficientis vel finis, potest immediate per se.» WILHELM VON OCKHAM, Quodlibeta VI, art. 2. Opera theologica IX, ed. WEY, J.G., St. Bonaventure 1980, 587.

³⁸ «... dico quod numquam salvabitur homo nec salvari poterit nec umquam elicet vel elicere poterit actum meritorium secundum leges a Deo nunc ordinatas sine gratia creata.» Ebd., 588.

³⁹ «Et hoc teneo propter Scripturam Sacram et dicta Sanctorum.» Ebd.

⁴⁰ Nach Gottes Selbstverpflichtung in der Heilsgeschichte im Gegensatz zu de congruo: der Barmherzigkeit Gottes nach.

⁴¹ «Pelagius posuit quod de facto non requiritur gratia ad vitam aeternam habendum sed quod actus ex puris naturalibus elicitus est meritorius vitae aeternae de condigno. Ego autem pono quod solum est meritorius per potentiam Dei acceptantem.» Ebd. – Zur Verhältnisbestimmung von Ockham und Pelagius auch WOOD, R., Ockham's Repudiation of Pelagianism, in: The Cambridge Companion to Ockham, ed. SPADE, P.V., Cambridge 1999, 350ff.

Rechtsverhältnis zu machen, genau dies ist nun auch der Grund, weshalb Ockham die traditionelle Habituslehre in Grund und Boden argumentiert.⁴² Denn Gott kann durch den geschaffenen Gnadenhabitus nicht genötigt werden, gnädig zu sein oder Gnade zu gewähren. Genau dieses wäre der error Pelagii. Ockham identifiziert diese Position mit Petrus Aureoli. Aber dieser Name steht für alle die Meinungen, die eine geschaffene Gnade für nötig halten, damit der Mensch von Gott akzeptiert wird, also auch etwa für Thomas von Aquin. Sie erscheint ihm schlicht als nicht wahr.⁴³ Denn jemand könne Gott lieb und wert sein, ohne daß ihm eine übernatürliche Form inhäriere.⁴⁴ Das gilt jedenfalls de potentia dei absoluta. Aber die Berufung auf sie rückt, wie gesagt, jede Heilsordnung in das Licht der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade, und insofern hat Ockham nicht Unrecht, wenn er feststellt, diese seine Meinung sei denkbar weit von jedem Pelagianismus entfernt.⁴⁵ Denn Pelagius nahm an, daß, wenn jemand einen guten Akt hervorbringe, der in die Klasse der guten Akte falle, dann werde Gott genötigt, ihm das ewige Leben zu geben – und nicht bloß aus seiner Gnade heraus –, weshalb er notwendigerweise ungerecht würde, wenn er ihm nicht das ewige Leben gäbe.⁴⁶ Freiheit aber ist ein unaufgebbares Merkmal von Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Das hat Ockham klar erkannt. Und auch das, daß die Hinwendung des Menschen zu Gott einen eben solchen Akt der Freiheit und Freiwilligkeit beinhalten muß. Diese Freiheitsrelation von Gott und Mensch ist ihm so wichtig, daß er in anderen Zusammenhängen Positionen formuliert, die es verständlich machen, daß in dem nie zu Ende geführten Prozeß um Ockhams Rechtgläubigkeit in Avignon auch der Vorwurf des Pelagianismus gehörte. Dazu gehört vor allem die Distinktion 41 des I. Sentenzenbuches, die die Frage stellt, ob es in einem Erwählten irgendeinen Grund für seine Erwählung gebe und in einem

⁴² Die Kritik an der Habituslehre ist der deutlichste Hinweis darauf, daß Ockham nicht mehr als Aristoteliker verstanden werden kann, sondern als Aristoteleskritiker gelten muß. Deshalb muß das Urteil von RICHTER, V./LEIBOLD, G., Unterwegs zum historischen Ockham, Innsbruck 1998, 73, modifiziert werden.

⁴³ «Ista opinio non videtur mihi vera. Ideo arguo contra eam et ostendo quod de potentia Dei absoluta, sine omni forma formaliter inhaerente, potest Deus animam acceptare.» WILHELM VON OCKHAM, Ordinatio XVII, q. 1. Opera Theologica III, ed. ETZKORN, G.I., St. Bonaventure 1977, 445.

⁴⁴ «... ostendo quod aliquis potest Deo acceptus et carus sine omni forma supernaturali inharente.» Ebd., 452.

⁴⁵ «Et sic ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii.» Ebd., 455.

⁴⁶ «Ipse enim Pelagius posuit quod si aliquis habeat actum bonum ex genere, Deus necessitatur ad conferendum sibi vitam aeternam – et non mere ex gratia sua –, ita quod necessario foret iniustus si sibi non tribueret vitam aeternam.» Ebd.

Verworfenen irgendeinen Grund für seine Verwerfung.⁴⁷ Ockham verwirft die Lösungen von Thomas von Aquin und Duns dieser Quaestio und formuliert seine eigene, ohne vorgefaßte Meinung und übereilte Schlußfolgerung.⁴⁸ Da Gott nach einem Dictum von Augustinus nicht eher straft, bevor jemand sündigt⁴⁹, muß es einen Grund geben, warum Gott sich einem Menschen gegenüber so verhält. Und dieser Grund kann nur in dem unmittelbaren Verhalten des betreffenden Menschen liegen. Diese Antwort muß sorgfältig eingeordnet werden in das, was Ockham sonst zum Thema Pelagianismus zu sagen weiß, um nicht mißverständlich zu sein. Sie zeigt außerdem, daß Ockham das Verhältnis von Gott zum Menschen stets als ein unmittelbares Gegenüber auffaßt.

Durch diese Kritik am Habitusbegriff (die Luther teilt) wird verständlich, wie Ockham zu Aussagen kommt (die Luther als so anstößig empfindet), daß der Mensch Gott ex puris naturalibus lieben könne. Allein diese unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott ist nicht nur dem Wesen der Freiheit, sondern auch dem Wesen der Liebe angemessen.

In der 9. Quaestio des III. Sentenzenbuches kommt Ockham noch einmal auf die Frage zu sprechen, ob die Annahme übernatürlicher habitus zwingend sei. Und für diese Frage gilt nun, es könne nicht mit natürlicher Vernunft bewiesen werden, daß wir solche habitus benötigen.⁵⁰ Das gilt für fides, spes und caritas gleichermaßen. Daß solche habitus überflüssig sind, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß ein Heide, also ein Ungetaufter, der unter Christen aufgewachsen ist, aber keinen (durch die Taufe) übernatürlich eingegossenen habitus besitzt, dennoch alle Glaubensartikel glauben kann und dennoch Gott über alles lieben kann.⁵¹ Im Umkehrschluß gilt daher, daß sich folglich die Christen nicht durch be-

⁴⁷ «Utrum in praedestinato sit aliqua causa suae praedestinationis et in reprobato aliqua causa suae reprobationis.» WILHELM VON OCKHAM, *Opera Theologica IV*, ed. ETZKORN, G.I./KELLEY, F.E., St. Bonaventure 1979, 597.

⁴⁸ «Ideo sine praeiudicio et assertione temeraria potest aliter dici ad quaestionem.» Ebd., 605.

⁴⁹ «Numquid ille (= deus) prius ultor, quam iste (= homo) peccator? Absit: neque enim Deus damat innocentes.» AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram XI*, cap. 17 n. 22, 438 (PL 34).

⁵⁰ «Non potest probari ratione naturali quod indigemus habitu supernaturali quocumque ad consequendum finem ultimum.» WILHELM VON OCKHAM, *Sent. III*, qu. 9., *Opera Theologica VI*, ed. KELLEY, F.E./ETZKORN, G.I., St. Bonaventure 1982, 279.

⁵¹ «Patet discurrendo per actum fidei, spei et caritatis, quia unus paganus nutritus inter Christianos potest omnes articulos fidei credere, et Deum super omnia dirigere.» Ebd.

sondere übernatürliche habitus auszeichnen.⁵² Und wenn der Magister sententiarum das gemeint habe, dann habe er die Wahrheit gesagt, nämlich, daß die Liebe in der Seele nichts anderes sei als der Hl. Geist, der der Seele koexistiere, indem er den natürlichen Akt annehme und den Willen antreibe, im Sinne einer Partialursache, um jenen Akt hervorzu-bringen.⁵³

Ockham folgt also in der Abwehr der übernatürlichen habitus Duns Scotus. Und wie dieser gibt er Petrus Lombardus in der Auffassung Recht, der Hl. Geist selbst sei es, der die Seele des Menschen unterstütze und auf den richtigen Weg bringe.

Wir können damit ein Profil der franziskanischen Schöpfungstheologie erstellen:

1. Gott und Mensch stehen einander unmittelbar gegenüber. Scotus hatte diesen Gedanken hoch spekulativ durch die These der Zusammenfassung der Heilsgeschichte (meist beschrieben als Supralapsarismus⁵⁴) in der ewigen Erwählung Jesu Christi zum Ausdruck gebracht. Das war durch Bonaventura schon vorgezeichnet, der im Proömium seines Sentenzenkommentars Christus zum integrativen Subjekt der Theologie gemacht hatte. Bei Ockham tritt an diese Stelle die Unterscheidung von potentia dei absoluta und potentia ordinata, die den Verlauf *dieser* Heilsgeschichte als kontingent setzt.

2. Das Gegenüber des Menschen ist in der Schöpfungsgeschichte genauer der Hl. Geist.

3. Der Hl. Geist wird personal verstanden. Er wird von der Einengung auf die Soteriologie befreit. Sein Feld des Wirkens ist die Schöpfung und ihre Geschichte insgesamt.

4. Die Formel ex puris naturalibus ist eine Abwehrformel der übernatürlichen (eingegossenen) Tugend. Sie sagt nichts über die Assistenz des Hl. Geistes bei der Hervorbringung eines moralisch qualifizierten Aktes aus.

⁵² «Sed omnes operationes quas experimur, mediantibus habitibus supernaturalibus, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus.» Ebd.

⁵³ «Et si haec sit opinio Magistri Sententiarum, tunc verum dicit, scilicet quod caritas in anima potest de potentia Dei absoluta non esse aliud quam Spiritus Sanctus co-existent, acceptans actum naturalem et impellens voluntatem per modum causae partialis ad actum illum eliciendum.» Ebd., 280.

⁵⁴ So etwa von OBERMAN, H., Spätscholastik und Reformation, Bd. I, Zürich, 1965.

V. Gabriel Biel

Das ist bei Biel anders. Er gibt in seiner Kommentierung von Sent. I, dist. 17 zunächst die Position Ockhams gegenüber Petrus Aureoli wieder. Auch für Biel ist das Wirken des Geistes ein einheitlicher Akt, der nicht gleichsam aufgespalten werden kann in einen ungeschaffenen und einen geschaffenen Teil.⁵⁵ Aber Biel unterscheidet anders. Für ihn gibt es eine generalis complacentia dei, die jedem Geschöpf innewohnt und eine complacentia specialis, die nur denen innewohnt, die von Gott das ewige Leben erhalten.⁵⁶ Er greift damit die Unterscheidung Gregors von Rimini auf und gerät so in die Nähe zum Pelagianismus, weil die Notwendigkeit der complacentia specialis für die Hervorbringung moralisch qualifizierter Akte bestritten werden kann und von Biel bestritten wird. Denn der Mensch kann, indem er sich auf die Barmherzigkeit Gottes beruft, also auf die complacentia generalis, jederzeit hinter die complacentia specialis, auf die die potentia dei ordinata gleichsam zurückgeht, die Perspektive wechseln. Die trinitarische Vermittlung von Schöpfungslehre und Soteriologie ist unterbrochen, von der Schöpfung aus gesehen ist die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus nur eine Möglichkeit, die zwar jetzt gilt, die aber auch ganz anders sein könnte. Das aber heißt, daß in Frage steht, wie notwendig Jesus Christus für die Vermittlung des Heils ist, wenn sich hier alles Wesentliche schon durch Gottes Schöpfungs-handeln abspielt. Wenn Pelagianismus damit ausreichend beschrieben ist, daß man mit Paulus⁵⁷ und Augustinus fragen muß, ob Jesus Christus umsonst gestorben sei, dann wird man schwerlich darum herumkommen, Biel zumindest einer pelagianisierenden Tendenz zu zeihen.⁵⁸

Wie so ein Rückschritt von der konkret geltenden Heilsordnung weg auf Gott, den Schöpfer möglich ist, hat Biel in der 59. Lektion seines Meßkommentars beschrieben. Hier erläutert er die Formel «facienti quod

⁵⁵ Vgl. GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum I*, dist. 17, quaestio 1, ed. WERBECK, W./HOFMANN, U., Tübingen 1973, 412.

⁵⁶ «Secundo notandum quod complacentia Dei respectu creaturae est duplex: quaedam generalis, quaedam specialis. Generalis est voluntas divina, quae vult posse esse bona, quaecumque esse possunt. Et haec complacentia est respectu omnium existentium et possibilium. Illo modo complacentia Dei supponit pro voluntate divina, quae est essentia divina, connotando creaturam omnem, quae est vel potest esse bona et perfecta.» Ebd.

⁵⁷ Gal 2,21.

⁵⁸ OBERMAN spricht davon, daß der Pelagianismus nicht genügend gemieden sei (s. Anm. 54, 396) und schließt sich der These von J. Lortz [von der Nichtkatholizität des Nominalismus] an. Nur hält er den Nominalismus für durchaus katholisch.

in se est, dat dominus gratiam» unter Berufung auf Alexander von Hales folgendermaßen:

«Um zu begreifen, was facere quod in se ist, muß man sich vergegenwärtigen, daß in jedem Menschen von Natur aus die rechte Vernunft vorhanden ist, und sie ist der Maßstab für die Erkenntnis des Guten; sie stammt vom Schöpfer, und ihr zufolge kann jede Seele erkennen, daß sie einen Anfang hat, nach jenem Wort aus Psalm 100,3: Erkennet, daß der Herr Gott ist! Er hat uns gemacht, und nicht wir selbst.»⁵⁹

Entsprechend kann Gabriel Biel einen *ordo bonitatis* aufstellen. Er beginnt stets mit dem Guten in der Schöpfung, um daraus folgend dann die gesellschaftlichen Ebenen in der Bestimmung des Guten abzuleiten. Danach ist das natürliche Gute dasjenige, das einem Ding zukommt, insfern dieses ein positives Seiendes ist, nach dem Grade seines Seins, d. h. je vollkommener ein Seiendes ist, desto besser ist es. Dies ist in allen Dingen so, sofern sie sich in ihrer Güte voneinander unterscheiden.⁶⁰ Die übrigen drei Arten des Guten kommen alle dem hervorgebrachten Willensakt zu, und über ihn den einzelnen von Gott befohlenen Willensakten.⁶¹ Biel beschreibt die einzelnen dieser Willensakte. Das Wichtige daran ist: Damit die Prädikation «gut» verwendet werden kann, ist es erforderlich, daß stets alle vier Formen des Guten im Verbund auftreten müssen, und zwar in ihrer Reihenfolge.⁶² Ein Willensakt kann also nur

⁵⁹ «Ad videndum, inquit [Alexander] quid est facere quod in se est, est notandum quod in quolibet homine per naturam est recta ratio, et hec rectitudo boni et notio, indita a creatore, qua quelibet anima potest cognoscere suum principium, scilicet deum, secundum illud Psal.: Scitote quoniam dominus ipse est deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos.» GABRIEL BIEL, Canonis Misæ expositio, vol. II, ed. OBERMAN, H./COURTNAY, W.J., Wiesbaden 1965, 443.

⁶⁰ «Bonitas naturalis est, quae convenit rei *in quantum est ens positivum*, secundum gradum suaे entitatis, secundum quam res est melior, quae est essentialiter perfectior. Haec est in omnibus rebus secundum magis et minus.» Biel folgt hier Scotus und Ockham; vgl. WILHELM VON OCKHAM, Quaestiones in librum secundum sententiarum, ed. GÁL, G./WOOD, R., St. Bonaventure 1981, 338. GABRIEL BIEL, Sent. II, dist. 7 qu. un., 201.

⁶¹ «Reliquæ tres bonitates proprie et primo conveniunt actui voluntatis elicito et per illum actibus imperatis.» Ebd.

⁶² «Est enim bonitas naturalis, et est triplex moralis: Prima est *bonitas ex genere*, altera est *bonitas ex circumstantia* *sive virtuosa*, *tertia bonitas meritoria sive gratitudo* vel *bonitas ex acceptatione divina*. Bonitas naturalis est, quae convenit rei *in quantum est ens positivum*, secundum gradum suaे entitatis, secundum quam res est melior, quae est essentialiter perfectior. Haec est in omnibus rebus secundum magis et minus. Reliquæ tres bonitates proprie et primo conveniunt actui voluntatis elicito et per illum actibus imperatis. Bonitas ex genere est bonitas, quae convenit volitioni *ex hoc quod transit super obiectum conveniens tali actui secundum dictamen rectae rationis*. Sic omnis sumptio sibi potentis naturalliter nutrire est bona ex genere. Nam voli-

gut sein, wenn er seinerseits als ein Seiendes begriffen wird, das ipso facto als natürliches Seiendes gut ist.

Das Problem des Pelagianismus bei Biel ist jedoch noch verwickelter, als es bis jetzt den Anschein hatte. Biel hat nämlich eine sehr klare Vorstellung davon, was Pelagianismus eigentlich sei. Wie bei Ockham ist es die Ansicht, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein bloßes Rechtsverhältnis aufzufassen ist, in dem der Mensch durch seine erworbenen Verdienste (*merita de condigno*) vor Gott bestehen zu können meint, während es doch in Wirklichkeit so ist, daß Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit die Beziehung zum Menschen aufnimmt und daß für diese Beziehung einzig das unmittelbare Verhältnis, die personale Dimension, von Bedeutung ist. Dies sei die bestmögliche Absicherung gegen den Pelagianismusverdacht.⁶³ Gott hat aber schon mit der Schöpfung aus purer Barmherzigkeit die Beziehung zum Menschen aufgenommen. Das ist ein Sachverhalt, der durch Gregors Unterscheidung von Gottes allgemeinem Schöpfungshandeln und Gottes Heilshandeln in Jesus Christus verdunkelt wird, zumal es Gregor von Rimini unterläßt, die Beziehung von Gottes Schöpfungshandeln zu seinem Heilshandeln genauer zu bestimmen.⁶⁴

VI. Luthers Kritik an Duns Scotus

Man kann die Unterscheidung zwischen Schöpfungshandeln und Heilshandeln Gottes aber auch nach der anderen Seite auflösen und das Schöpfungshandeln vom Heilshandeln Gottes aus interpretieren. Das ist der Weg, den Luther gegangen ist und der ihn die scholastische Theolo-

tionis comedendi obiectum secundum rectam rationem est cibus potens nutrire. Sic velle comedere venenum vel argillam est actus malus ex genere. Et dicitur ideo bonus ex genere, quia, sicut genus specificatur et contrahitur per differentias ad speciem.» Ebd.

⁶³ «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. Et hoc dictum maxime recedit ab errore Pelagii, qui posuit quod Deus necessitatur habens actum moraliter bonum dare vitam aeternam, et non ex gratia sua, ita quod si non daret, esset iniustus.» GABRIEL BIEL, Sent. I (s. Anm. 55), 416.

⁶⁴ «Sed an illud auxilium (art.9) speciali ratione homini impensum sit aliud ab influentia et cooperatione Dei generali, qua assistit omni agenti ipsum movendo, an sit idem, non determinat. Non enim dicit quod homo indiget speciali auxilio Dei. Sed dicit: Indiget tali auxilio gratiae sub duplice ratione, scilicet generali et speciali etc.» GABRIEL BIEL, Collectorum circa quattuor libros Sententiarum, ed. WERBECK, W./HOFMANN, U., Bd. 2, Tübingen 1987, 530.

gie seit dem Römerbriefkommentar kritisieren läßt.⁶⁵ Denn richtig zu unterscheiden, das macht die Kunst des Theologen aus. So ist die Unterscheidung zwischen Gesetz und Zeremonialgesetz eine falsche Unterscheidung, weil beides von Gott geboten ist⁶⁶, die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium hingegen eine notwendige und heilsame Unterscheidung, an der für die Wahrheit der Theologie alles hängt.⁶⁷ Das Prinzip der rechten Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und die Vermeidung von falschen Unterscheidungen führt zu dem reformatorischen Umbau der Theologie, der das Schöpfungshandeln von Gottes Heilshandeln her versteht und nicht umgekehrt – wie es Scotus umfassend begründet hatte – Gottes Heilshandeln von seinem Schöpfungshandeln her. Erst wenn man sich dieses klarmacht, wird verständlich, warum Luther in der Kritik am Habitusbegriff der Linie Scotus-Ockham-Biel folgt und dennoch deren Verständnis des göttlichen Schöpfungshandelns kritisiert, weil es aus lutherischer Sicht zu unhaltbaren Konsequenzen in Bezug auf die Auffassung des freien Willens führt.

Die Thesen gegen die scholastische Theologie aus dem Jahre 1516 kritisieren Scotus und Biel, weil diese aufgrund ihrer Auffassung von Gottes schöpferischem Handeln zu der Meinung kommen, daß man den menschlichen Willen neutral, das heißt unabhängig von dem die ganze Wirklichkeit strukturierenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium verstehen könne. Eine solche «neutrale Wirklichkeit» gibt es nicht. Jede Wirklichkeit ist, wie schon ihr Begriff sagt, immer schon vom Gesetz oder vom Evangelium bewirkt. Und daher ist der menschliche Wille immer schon von der Wirklichkeit des Gesetzes oder von der Wirklichkeit des Evangeliums her bestimmt.

So sagt die These 5 der Thesenreihe gegen die scholastische Theologie, es sei falsch, davon auszugehen, daß das Strebevermögen (*appetitus*) des Menschen von einem noch nicht determinierten Ort aus die Möglichkeit habe, zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten zu wählen.⁶⁸

⁶⁵ JANZ, D.R. hat die Frage in Bezug auf Thomas von Aquin verhandelt, in: *Luther and Late Medieval Thomism*, Waterloo (Ontario) 1983.

⁶⁶ MARTIN LUTHER, WA 40.1., 242, 329, 510.

⁶⁷ Ebd., 567, wo zwischen *lex* und *fides* unterschieden wird. Im übrigen ist die gesamte große Galaterbriefvorlesung eine Demonstration der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Denn die Dinge sind unterschieden, und deshalb ist auch der Gebrauch der Dinge unterschieden.. Vgl. ebd., 336f., 478.

⁶⁸ «5. Falsitas est quod appetitus liber potest in utrunque oppositorum, immo nec liber sed captivus est.» MARTIN LUTHER, WA 1, 224.

Das liefe auf die Heuhaufen des Buridanschen Esels hinaus. Der Mensch ist vielmehr immer schon mit einer der Alternativen befaßt.

Gabriel Biel hatte die so inkriminierte These folgendermaßen entwickelt. Ausgangspunkt ist die sog. Zirkumstanzenlehre, die spätmittelalterliche Version der Situationsethik.⁶⁹ Nach ihr besteht jede menschliche Handlung aus einer Reihe von circumstantiae, die alle zusammenkommen müssen, soll eine Handlung moralisch qualifiziert, d. h. *verdienstlich* (meritorius) sein. Der wichtigste Umstand hinsichtlich der Verdienstlichkeit ist die Forderung, daß die Handlung der Intention der Anordnung Gottes Rechnung trägt.⁷⁰ Nun gibt es aber auch Handlungen, bei denen nicht alle circumstantiae nötig sind. Das ist z. B. bei allen moralischen Handlungen, bei denen es auf die Intention Gottes nicht ankommt, der Fall. Beim 4. Gebot kommt es in erster Linie darauf an, daß Vater und Mutter geehrt werden und nicht auf die Verdienstlichkeit. Schließlich kann man sich, wie oben schon bemerkt, die Situation denken, daß (naturrechtlich) die Wahl eines Moralsystems zur Debatte steht, die Wahl etwa zwischen der scharī'a des Islam, dem Dekalog des Alten Testaments und der Bergpredigt. Diese Situation wäre nach Scotus und Biel die natürliche Situation, in der die Handlung noch in keiner Weise determiniert, also *ut neutra* ist. Hier ist die Anzahl der circumstantiae sehr gering, bzw. tendiert gegen null. Wir haben also nach Biel, systematisiert man, den actus indifferens, den actus moralis, und den actus meritorius. Und diese Akte sind hinsichtlich der Anzahl ihrer circumstantiae voneinander zu unterscheiden. Aber diese Unterscheidung erzeugt in der Sicht der These 5 gegen die scholastische Theologie das Vexierbild eines freien Willens, der offenbar aus allen gesellschaftlichen und religiösen Determinationen herausfällt. Da die Umstände eines moralisch qualifizierten Aktes nicht mehr voneinander unterschieden werden können, weil es keinen Standort außerhalb dieser Umstände gibt, ist auch das dictamen rectae rationis nicht möglich, das in der Spätscholastik über die moralische Qualität einer Handlung urteilt (These 6). Das widerlegt eben auch die These vom freien Willen des Menschen, weil der Wille keinen *neutralen* Ort hat, an dem er in seiner Freiheit in Erscheinung treten könnte (These 10). Auch die Schöpfung oder besser noch: die Welt des Geschaffenen ist kein solch neutraler, von jeder Kultur oder jeder kulturellen Deformation unabhängiger Ort. Deswegen verweisen die Kreaturen nicht einfach auf Gottes Liebe, wie Scotus angenommen hatte, so daß in der Liebe zum Geschaffenen zugleich auch die Liebe *Gottes* zum

⁶⁹ Vgl. jedoch schon THOMAS VON AQUIN, STh II, qu. 18 ar. 11 co.

⁷⁰ Vgl. GABRIEL BIEL, Collectorium (s. Anm. 64), 528.

Geschaffenen und die Liebe der Geschöpfe zu Gott sichtbar würde. Deswegen kann der Mensch nicht durch die Reflexion auf sein Geschaffensein Gott über alles lieben (These 13).

Diesen letzten Gedanken hat Luther in der Großen Galaterbriefvorlesung weiter ausgeführt. Dort heißt es, daß die theologisch schwächsten Argumente diejenigen sind, die von der Reflexion über empirische Gegebenheiten auf theologische Sachverhalte schließen. So habe Scotus von der Liebe des Menschen zu sich selbst darauf geschlossen, daß der Mensch, so wie er sich selbst liebt, auch Gott auf natürliche Weise lieben könne.⁷¹ Ein solcher Rückschluß sei nur dann statthaft, wenn sich zeigen ließe, daß und wie Gott in das Geschaffene seine Absichten oder seine Gesetze hineingelegt habe. Sind doch die politischen und ökonomischen Ordnungen göttlich zu nennen, weil Gott sie so angeordnet hat. Also ist ein Argument, das von der göttlichen Anordnung oder den Kreaturen ausgeht, ein gültiges Argument. Man muß es nur in der rechten Weise gebrauchen. So haben die Propheten häufig Gleichnisse verwendet, die sie aus dem Bereich des Geschaffenen genommen haben, so wenn sie Christus die Sonne nennen, die Kirche den Mond und die Doktoren der Kirche die Sterne.⁷²

Unwillkürlich fragt man sich, was Luther denn hier von Scotus unterscheidet. Hat nicht dieser genauso von der Gleichnishaftigkeit der Schöpfung geredet, die es erlaubt, aus ihr Argumente für die Existenz Gottes abzuleiten oder sein Wesen zu beschreiben? Warum faßt Luther Scotus so auf, als habe dieser bloß von der Natur geredet, von einer Realität also, die gegenüber Geschaffensein und Nichtgeschaffensein noch indifferent ist? Auch hinsichtlich der christologischen Deutung der Schöpfung steht Scotus Luther in nichts nach, wie wir gesehen haben.

Wo liegt also der Unterschied, die Luthers Kritik an Scotus recht fertigte? Sie liegt in der Interpretation der christologischen Deutung. Luther versteht die christologische Signatur der Schöpfung von Christi Kreuz

⁷¹ «Et certe verum est, quod ista argumenta omnium infirmissima sunt, cum ab humanis ad divina argumentamur, Ut Scotus solet: Homo, inquit, potest diligere Deum super omnia; Quia se ipsum diligit super omnia, Ergo multo magis Deum.» MARTIN LUTHER, WA 40.1., 459.

⁷² «Saepe a me audistis, quod ordinationes Politicae et Oeconomicae sint divinae, quia Deus ipse ordinavit et approbavit eas, ut solem, lunam et alias creaturas. Ideo argumentum ab ordinatione vel a creaturis Dei sumptum valet, modo eo recte utamur. Sic Prophetae usi sunt frequentissime similitudinibus creaturarum, Christum solem, Ecclesiam lunam, Doctores stellas vocantes. Item, aliae innumerae similitudines sunt in Prophetis de arboribus, spinis, floribus et fructibus terrae. Talibus plenum est etiam novum Testamentum. Ideoque ubi ordinatio divina est in creatura, bene potest ab ea sumi argumentum, et transferri ad divina.» Ebd., 460.

und Auferstehung aus, ein Doppelaspekt, der sich in der Annahme äußert, daß es jenseits der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium keine wie auch immer beschreibbaren Wirklichkeitsräume mehr gibt. Luther kritisiert an der franziskanischen Schöpfungstheologie, wie sie von Scotus formuliert wird, daß die Schöpfung nur als Voraussetzung der Heilsgeschichte in den Blick kommt und nicht als deren wichtigstes Element. Weil die Wirklichkeit immer schon durch das Gesetz oder das Evangelium konturiert ist, gibt es keine neutralen Räume und entsprechend keinen freien Willen, der sich in solchen neutralen Räumen selbst erfassen könnte. Deswegen muß aus der Sicht Luthers die Annahme neutraler Wirklichkeitsräume geradewegs zum Pelagianismus führen.

Fragt man, ob damit der franziskanischen Schöpfungstheologie historische Gerechtigkeit widerfährt, so muß man die Frage auch für Luther, wie schon für Gregor von Rimini, verneinen.⁷³ Aber auf historische Gerechtigkeit kommt es in diesem Fall nicht an, weil es darum geht, das Neue in der reformatorischen Theologie zu erfassen. Dieses Neue kündigt sich seit, wie gesagt, der Römerbriefvorlesung am deutlichsten in dem Satz an, den Luther in fast stereotyp zu nennender Weise immer wieder einschärft: «naturalia non sunt integra», die Natur ist kein Ort jenseits von gut und böse. Denn die Natur hat keinen Gegenstand, auf den hin sie sich entwerfen könnte, um so von sich selbst loszukommen; sie sucht in allen Dingen vielmehr nur sich selbst. Auch Gott sucht sie nicht um seiner selbst willen, sondern benutzt ihn vielmehr für ihre eigenen Zwecke.⁷⁴ Deswegen ist es ganz vergeblich, das Licht der Natur hell zu machen und es gar mit dem Licht der Gnade auf eine Stufe zu stellen.⁷⁵ Deswegen gilt also: An der Natur ist nichts heil: naturalia non sunt integra.⁷⁶ Auch der menschliche Wille nicht.

⁷³ Auch in Bezug auf Thomas von Aquin gilt, daß Luthers Pelagianismusvorwurf *historisch* unzutreffend ist. Vgl. JANZ, D.R., Luther (s. Anm. 65), 153f.

⁷⁴ «Natura vero preter se ipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat; se solam videt, querit et in omnibus intendit ceteraque omnia, ipsum quoque Deum in media, quasi non videat, transit et in se ipsam dirigit. Hoc est *cor pravum* et *iniquum*. Sicut gratia Deum statuit in loco omnium, que videt, etiam sui ipsius et preferit sibi solumque ea querit, que Dei sunt, non que sua sunt: ita natura econtra se ipsam statuit in locum omnium et in locum etiam Dei solumque ea querit, que sua sunt, non que Dei.» MARTIN LUTHER, WA 56, 354.

⁷⁵ «Frustra magnificatur ab aliquibus lumen nature et comparatur lumini gratie, cum potius sit tenebra et contrarium gratie.» Ebd.

⁷⁶ «... sed integra sunt naturalia. Ista doctrina pervastavit totum papatum. Imo diabolis tradunt. Ideo fingunt in natura nihil mali, dicunt naturalem voluntatem bonam et intellectum verum et ille potest se naturaliter conformare dictamini rectae rationis, i.e. voluntas est bona, intellectus.» MARTIN LUTHER, WA 41.2., 322.