

# Geschaffen zur Seligkeit?

Prädestination und Erbsünde bei Johannes Duns Scotus

*Maria Burger*

## I. Prädestination

Die Theologie des Johannes Duns Scotus hat ihren besonderen Akzent in der Lehre von der absoluten Prädestination Christi.<sup>1</sup> Wenngleich er hier auf eine seit der Patristik bestehende Tradition aufbauen kann, hat Scotus dieser Lehre im Rahmen der von ihm entfalteteten Prädestinationslehre erst das systematische Gepräge verliehen.<sup>2</sup> Bekannter ist jener christologische Ansatz, in dem die Inkarnation bedingt durch den Sündenfall ist: d.h. Gott wäre nicht Mensch geworden, hätte der Mensch nicht gesündigt. Diese Sichtweise setzt bei der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen an und deutet das Christus-Ereignis vom Kreuz her. Die Inkarnation hat ihre Bedeutung im Blick auf Leiden, Tod und Auferstehung Christi. Scotus geht die Frage nach dem Urgrund der Inkarnation von einem Prädestinationsschema her an, das kennzeichnend für sein theologisches System ist. Unter der Fragestellung: „War Christus dazu vorherbestimmt, der Sohn Gottes zu sein?“<sup>3</sup> legt er zunächst eine Definition vor: „Prädestination [ist] in erster Linie die Vorausbestimmung jemandes auf die Glückseligkeit und auf an-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu ausführlich BURGER, M.: *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen* (BGPhThMA, NF 40), Münster 1994. BURGER, M.: *Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ... Überlegungen zu einem Glaubensartikel*, in: KAMPLING, R./LOB-HÜDEPOHL, A. (Hrsg.), *Blicke auf das Andere. Stationen theologischer Erfahrung*, Berlin – Hildesheim 1994, S. 39–68. PANNENBERG, W.: *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954.

<sup>2</sup> Die Entwicklung der Lehre von der absoluten Prädestination von der Patristik bis hin zu Raymundus Lullus wird mit zahlreichen Belegen nachgezeichnet von MÜCKSHOFF, M.: *Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie*, in: *Franziskanische Studien* 39 (1957), S. 288–502; S. 290–361. Die Ursprünge der Lehre von der absoluten Prädestination bei den Kirchenvätern des Ostens stellt dar GIAMBERARDINI, G.: *La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale prescolastica e in Giovanni Scoto*, in: *Antonianum* 59 (1979), S. 596–621.

<sup>3</sup> Ord. III d. 7 q. 3: *Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei?* (ed. Viv. XIV, S. 348–360).

deres in Hinordnung auf die Glückseligkeit.<sup>4</sup> Wenngleich es hier um die christologische Fragestellung geht, so gibt es doch einen Zusammenhang zwischen der Prädestination Christi und der aller Menschen, da die Glückseligkeit grundsätzlich allen hierzu befähigten Naturen, also allen vernunftbegabten Naturen, als Ziel zugeordnet werden kann. Bei Christus erfolgt nun die Hinordnung auf die Glückseligkeit durch die Einheit im Sein mit der göttlichen Person: Diese konkrete menschliche Natur Jesu Christi ist dazu vorherbestimmt, mit einer göttlichen Person geeint zu werden; und so ist zugleich diese (die zweite) göttliche Person dazu bestimmt, Mensch zu werden, und der Mensch dazu, göttliches Wort zu sein. Das Ziel dieser Prädestination ist eine so große Verherrlichung, wie sie einem reinen Geschöpf nicht zukäme. Daher liegt ihre Erfüllung auch jenseits einer möglichen Erwerbung durch Verdienste.

Wie aber kommt es zu einer solchen Bestimmung? Grundlegend ist bei Scotus der Gedanke der Geordnetheit des göttlichen Wollens und Handelns. Im Innergöttlichen kann hier nicht an ein zeitliches Nacheinander gedacht werden; doch ist in der Wertigkeit der Willensakte eine bestimmte Abfolge zu beachten. Scotus spricht von *instantiae* oder *signa*, also von Augenblicken oder bezeichneten Momenten. Seinem geordneten Willen entsprechend will Gott zuerst das Ziel und in zweiter Hinsicht das auf das Ziel Hingeordnete. Ziel ist in unserem Zusammenhang die Glückseligkeit der Geschöpfe.<sup>5</sup> Sünde und Verdammnis werden vorhergesehen und zugelassen, können aber – da in sich schlecht – nie Ziel sein. Die Prädestination zur Glückseligkeit ist daher als Ziel immer vorgängig zu weiteren kontingenten Ereignissen, also etwa zu menschlichen Willensakten, die der Prädestination widerstreiten. Diese Vorgängigkeit gilt in besonderer Weise in bezug auf jene Seele, die zu höchster Glückseligkeit bestimmt ist, also für die Seele Christi. Wenigstens *einer* geschaffenen Natur höchste Glückseligkeit zukommen zu lassen, ist als erstes und vorrangiges Ziel zu formulieren; und darüber hinaus ist der Seele Christi zuerst diese Glückseligkeit zugedacht noch vor jedem anderen Geschöpf. Der Wille zu Gnade und Seligkeit geht dem Wissen um Sünde und Verdammnis voraus; und so ist für die Seele Christi zuerst die Seligkeit gewollt vor dem Wissen um den Fall Adams.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ord. III d. 7 q. 3 n. 2 (ed. Viv. XIV, S. 349): „Respondeo cum praedestinatio sit praedestinatio alicuius ad gloriam principaliter, et ad alia in ordine ad gloriam ...“

<sup>5</sup> Vgl. Ord. I d. 41 q. un. nn. 40–42 (ed. Vat. VI, S. 332f.), n. 41: „Primum probatur, quia ordinate volens finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, et propter finem vult alia; ergo cum in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit perfecta beatitudo, Deus – volens huic aliquid istius ordinis – primo vult huic creaturae beatificabili finem, et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum quae pertinent ad illum finem.“

<sup>6</sup> Vgl. Ord. III d. 7 q. 3 n. 3 (ed. Viv. XIV, S. 355): „Ergo a primo prius vult animae Christi gloriam, quam praevideat Adam casurum.“

Gegenüber einer traditionellen soteriologischen Argumentation, die einen Zusammenhang zwischen Inkarnation und Erlösung herstellt, kann jedoch zugestanden werden, daß Christus nicht als Erlöser in die Welt gekommen wäre, wenn der Mensch nicht gefallen wäre. Die Tatsache, daß Christus leiden mußte, ist bedingt durch die Sünde der Menschen. Erlösung mußte geschehen, und daher nahm das Leben Christi einen ganz bestimmten Verlauf. Nicht jedoch ist die Erlösungsbedürftigkeit Ursache der Inkarnation.

In den Reportationen<sup>7</sup>, Nachschriften zur Pariser Sentenzenvorlesung<sup>8</sup>, wird die Reihenfolge für den Ablauf der Prädestination schematischer festgelegt: An erster Stelle steht die Bestimmung des Sohnes Gottes, Mensch zu werden. Zweitens ist umgekehrt dieser Mensch dazu bestimmt, der Sohn Gottes zu sein. Drittens erfolgt die Einheit der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort. Es folgen schließlich die Verdienste der Erwählten, der Fall der Bösen und die Erlösung durch den Mittler.<sup>9</sup> Die Abfolge wird nicht nur in einer in Gott vorgestellten Vorgängigkeit erläutert, sondern in abzählbaren Stufen.

Wir müssen in dieser Abfolge aber noch einen Schritt zurückgehen ins Innergöttliche, um zu fragen, warum denn der Sohn Gottes dazu bestimmt wurde, Mensch zu werden. Die Reportationen formulieren hierzu wiederum eine schematische Aufzählung: „Zuerst liebt Gott sich selbst; zweitens liebt er sich in anderen, und diese Liebe ist rein; drittens will er von einem anderen geliebt werden, der ihn in höchster Weise lieben kann, wobei von der Liebe eines außerhalb [Gottes Seienden] die Rede ist; und viertens sieht

<sup>7</sup> Rep. III d. 7 q. 4: Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei? (ed. Viv. XXIII, S. 301–304). / [Ms Ripoll 53, fo. 21c–22c, de l’Archivo de la Corona d’Aragon]: Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei? (ed. E. LONGPRÉ) in: La France Franciscaine 17 (1934), S. 37–45. / [Ms Troyes, Bibl. publ., ms. 661, fo. 62b–62d]: Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei? (ed. E. LONGPRÉ) in: Wissenschaft und Weisheit 2 (1935), S. 90–93. / [Ms 62, Merton College d’Oxford / Ms 1408 de Cracovie, fo. 12vb–13rb]: Utrum Christus sit praedestinatus Filius Dei? (ed. C. BALIC) in: ders., Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences, Louvain 1927, S. 321–323.

<sup>8</sup> Die Sentenzen des Petrus Lombardus waren seit Beginn des 13. Jahrhunderts verbindliches Lehrbuch für den theologischen Unterricht. Die Kommentierung dieses Werkes war Pflicht zur Erlangung des Magisters der Theologie. Aber auch die Magister beschäftigten sich weiterhin mit den Themen der Sentenzen, kommentierten sie neu oder überarbeiteten ihre Vorlesungen zum Zwecke der Publikation. So liegen uns auch von Scotus verschiedene Fassungen seiner Vorlesungen aus Oxford und Paris vor, die in der Ordination ihre endgültige Gestalt finden sollten.

<sup>9</sup> Vgl. Rep. III d. 7 q. 4 n. 3 (ed. Viv. XXIII, S. 302): „... ideo Filius Dei primo est praedestinatus esse homo; secundo e contra, ille homo praedestinatus est esse filius Dei; deinde tertio unio naturae ad Verbum; deinde quarto merita electorum; deinde quinto casus malorum; deinde redemptio per mediatorem.“

er die Einheit mit jener Natur vorher, die ihn im höchsten Maße lieben soll, auch wenn niemand gefallen wäre.“<sup>10</sup>

Diesen Passus gilt es noch einmal genauer zu hinterfragen. Schauen wir uns dazu ein Gleichnis an, das in nur einer der Nachschriften überliefert ist: Gott wird hier mit einem König verglichen, der frei auswählt, wer zu seiner Familie gehört, und für alle anderen nur wie gegenüber Fremden Sorge trägt. Diese Auswahl erfolgt nicht aufgrund vorhersehbarer Verdienste oder Verfehlungen, sondern einzig, weil es dem König so gefällt. Weil der König einige annimmt, sind diese gut. Die anderen dagegen sind nicht einfachhin als schlecht zu bezeichnen, sondern eher als nicht-gut. Der positive Willensakt der Prädestination geht der Entscheidung über Erwählung und Verdammnis noch voraus. Um so mehr steht die Prädestination Christi vor und unabhängig vom Faktum des Sündenfalls.<sup>11</sup>

Das Thema der absoluten Prädestination Christi wird hier also in den Kontext von Schöpfungslehre und Prädestination der Menschen eingefügt. Unter Voraussetzung der Zielgerichtetheit und Geordnetheit des göttlichen Wollens und Handelns fügen sich die Aspekte zusammen.<sup>12</sup> Dies läßt sich darüber hinaus aus einer Vielzahl von Texten erheben, in denen Scotus innergöttliche Handlungsabfolgen formuliert.<sup>13</sup> Es zeigt sich folgendes Sche-

<sup>10</sup> Rep. III d. 7 q. 4 n. 5 (ed. Viv. XXIII, S. 303): „Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset.“ Im Hinblick auf die Frage nach Sündenfall und Erlösung wird noch eine fünfte Stufe angefügt, nach der Christus als Mittler leiden muß, um zu erlösen. Vgl. Rep. III ebd., n. 5 (ed. Viv. XXIII, S. 303): „... et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus.“

<sup>11</sup> Vgl. Ms Ripoll 53 (ed. E. LONGPRÉ wie Anm. 7), S. 41f.: „... sicut quando rex aliquis acceptat quos et quot vult habere de familia quasi non habendo curam de aliis nisi sicut de extraneis, non propter demerita aliqua ad hoc praevisa in eis, sed tantum acceptat istos prae aliis quia isti sibi placent nec quia adhuc illi displiceant, sed utrisque existentibus paribus, non quia isti boni, ideo acceptat, nec quia illi mali, ideo non acceptat, sed e converso est quia istos acceptat ideo boni, sed quia istos non acceptat, non propter hoc sunt mali sed forte negative non-boni quia non mali, hoc est, per actum proprium. Si vero ex hoc quod alii essent extranei sequeretur eos finaliter delinquere, ex hoc puniret eos sicut finaliter delinquentes. Similiter Deus adhuc in quarto instanti vult permittere praedestinos cadere et permittere lapsum, licet non finaliter propter praedestinationem, et simul in eodem instanti naturae permittit alios cadere vel vult permittere eos quos non praedestinavit ad vitam aeternam et ideo nec ad gloriam nec per consequens ad gratiam.“

<sup>12</sup> Vgl. hierzu BONANSEA, B. M.: The Divine Will and its Bearing on the Moral Law and Man's Predestination, in: ders., Man and His Approach to God in John Duns Scotus, Lanham/New York/London 1983, S. 187ff.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu WOLTER, A. B.: John Duns Scotus on the Primacy and Personality of Christ, in: McELRATH, D. (ed.), Franciscan Christology. Selected Texts, Translations and Intro-

ma: An erster Stelle steht Gott – Gott, der sich als das höchste Gut erkennt; Gott, der sich selbst liebt; Gott, der alles liebt.<sup>14</sup> So wie Gott sich selbst als höchstes Gut erkennt und sich selbst liebt, so will er auch von anderen geliebt werden. Diese Selbstliebe ist nicht die eines eifersüchtigen Gottes, sondern eine aus dem Begriff Gottes als des unendlich guten Seienden resultierende Forderung. Wenn Gott als das höchste Gut vorgestellt ist, so ist zugleich schon der Bezug eines jeden anderen – ja sogar Gottes selbst – auf dieses höchste Gut konnotiert. Gott, das höchste Gut, ist das Ziel, auf das hin alles angelegt ist. Die Erlangung dieses Zieles aber erfolgt auf dem Weg der Liebe. Daraus resultiert der Scotische Naturrechtsgrundsatz: „Gott ist zu lieben“ (*Deus est diligendus*).<sup>15</sup> Dieser Grundsatz ist selbst für das göttliche Wollen notwendig; alles andere ist demgegenüber sekundär und kontingent gewollt. Bedeutet Prädestination Hinordnung auf die Glückseligkeit, so hat sie ihr Ziel in Gott, in der „fruitio Dei“. Das auf das Ziel Hinordnende ist die Liebe. Der Mensch ist zur Gottesliebe geschaffen; sie ist für ihn notwendig, und zugleich ist sie von ihm gefordert.<sup>16</sup>

Was bedeutet dies nun für die Menschen, die nicht wie Christus zur Einheit mit einer göttlichen Person vorgesehen sind?

Zunächst soll hier ein Blick auf die besondere Begnadung Mariens geworfen werden. Duns Scotus ist es, der die Lehre von der unbefleckten Empfängnis als erster umfassend argumentativ absicherte.<sup>17</sup> Hierzu gehört auch, daß er sie in das System der Prädestination einordnete. Der Gedanke

ductory Essays, St. Bonaventure/New York 1980, S. 139–182. Die hier angeführten Texte sind der kritischen Edition entnommen oder stützen sich auf wichtige Handschriften. Dies ist besonders wichtig, da Scotus die *Ordinatio* nicht abschließend überarbeitet hat, was sicher für die Distinktionen 19 und 32 des 3. Buches gilt, wie sie in der *Editio Vivès* enthalten sind. Vgl. BALIC, C.: Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen, in: *Wissenschaft und Weisheit* 3 (1936), S. 19–35. hier: S. 20; MÜCKSHOFF, M.: Die mariologische Prädestination (wie Anm. 2), hier: S. 347.

<sup>14</sup> Vgl. Ord. III d. 19 q. un. n. 6 (ed. Viv. XIV, S. 714 = Ed. WOLTER, 152ff.); Ord. III d. 32 q. un. nn. 5f. (ed. Viv. XV, S. 432f. = Ed. WOLTER, S. 154–158).

<sup>15</sup> Vgl. Ord. III d. 27 q. un. n. 2 (ed. Viv. XV, S. 355b); Ord. IV d. 46 q. 1 n. 10, 8 (ed. Viv. XX, S. 426b): „... multo magis est in nobis habitus rectus appetitivus, qui inclinat concorditer principio primo practico, quia illud principium practicum est verius, et per consequens rectius. Iustitia autem, quae est in Deo unica, re et ratione, ut dictum est, concorditer inclinat primo principio practico, puta: Deus est diligendus.“

<sup>16</sup> Vgl. hierzu HONNEFELDER, L.: Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht, in: HEIMBACH-STEINS, M. (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, S. 1–27, bes. S. 16ff. BONANSEA, B. M.: Will, Freedom and Love. Voluntarism vs. Intellectualism, in: ders., *Man and His Approach to God*, S. 51–89. HARTMANN, N.: Die Freundschafts- und Gottesliebe nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989), S. 194–218. WANKE, O.: Thesen zur Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit* 32 (1969), S. 197–218.

<sup>17</sup> Vgl. BURGER, M.: Prädestination zur Gnade. Überlegungen zur Immaculata conceptio, in: *Collectanea Franciscana* 66, 1996, S. 167–193. HOFFMANN, T.: Duns Scotus: Die Unbe-

der bewahrenden Erlösung (*redemptio praeservativa*) ist das Grundprinzip, von dem her Scotus seine Argumentation entwickelt und auf das sie gleichermaßen zielt. Dabei bedient er sich eines Gleichnisses, das in Anlehnung an einen Text aus der Schrift „Warum Gott Mensch geworden“ des Anselm von Canterbury gebildet ist.<sup>18</sup> Gott wird wiederum mit einem König verglichen, der so sehr beleidigt wurde, daß sein Zorn alle Nachkommen des Beleidigers erfaßt. Wird nun ein Unschuldiger dem König einen so großen Gunstbeweis erbringen, daß er die vorausgehende Schuld überwiegt, so kann der König dies wiederum dem ganzen Geschlecht zuerkennen; und doch wird er an jedem Neugeborenen Anstoß nehmen und ihm erst nachträglich die Schuld erlassen aufgrund der Verdienste des Mittlers. Es ist aber auch noch eine vollkommenere Möglichkeit denkbar: Der Mittler kann bei dem König in so hohem Ansehen stehen, daß er dadurch dem Zorn gegenüber *einem* der Nachkommen zuvorkommt. Da die Ungnade den einzelnen gegenüber nicht auf je eigener Schuld beruht, sondern aus fremder Schuld resultiert, ist dieses zuvorkommende Nachlassen der Sünde durchaus denkbar. Es stellt schließlich gegenüber der ersten Möglichkeit eine vollkommenere Form dar.<sup>19</sup> Es scheint Scotus angemessen, daß die zuvorkommende vollkommene Erlösung wenigstens einmal, nämlich bei Maria, verwirklicht ist.

Der Mensch erlangt somit Befreiung von der Erbsünde auf jeden Fall nur durch göttliches Gnadenhandeln. Ob und wann Gott diese Gnade verleiht, bleibt seinem Ratschluß überlassen. Für gewöhnlich erfolgt diese Reinigung von der Erbsünde in der Taufe. Gott kann einer Seele jedoch ebenso im ersten Moment ihres Daseins seine Gnade verleihen und sie so vor der Erbsünde bewahren. Nur der Zeitpunkt wäre hier zu unterscheiden; die Wirkungen wären dieselben wie beim getauften Menschen, insbesondere die Verdorbenheit des Fleisches betreffend. Ein solches Tätigwerden zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem Falle und im anderen nicht kann der Macht Gottes zugesprochen werden. Es besteht immer die Möglichkeit, aber keine

fleckte Empfängnis Mariens, in: BÄUMER, R. u. a. (Hrsg.), *Im Ringen um die Wahrheit*, FS Alma von STOCKHAUSEN, Gustav-Siewerth-Akademie 1997, S. 711–733.

<sup>18</sup> Vgl. ANSELM VON CANTERBURY: *Cur Deus homo*, lib. II, cap. 16, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Vol. II, Edinburgi 1946–1961: editio photomechanica recensuit F. S. SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, S. 118f. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden*. Hrsg. u. übers. v. F. S. SCHMITT, Darmstadt 1986, S. 126–129.

<sup>19</sup> Ord. III d. 3 q. 1 n. 5 (ed. Viv. XIV, S. 161): „Aliquis offert obsequium ita gratum, quod reconciliet filios, ut non exhaereditentur, tamen cuilibet nato rex offendetur, licet postea remittat offensam propter merita mediatoris; sed si ille mediator posset ita perfecte placare regem, ut praeveniret respectu alicuius filii irae, nec ei offenderetur, hoc magis esset quam si rex offensam habitam contra talem remitteret, sed hoc non est impossibile, cum haec offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta.“

Notwendigkeit der Gnade. Es bleibt aber zu bedenken, daß diese Lösung der zeitlichen Vorgängigkeit nur möglich ist auf der Basis eines gewandelten Erbsündenverständnisses, wie noch auszuführen ist.

Das Grundprinzip der Prädestination, wie es für Christus, aber auch für Maria gilt, läßt sich nun auch auf alle Menschen anwenden. Gott will zuerst das Ziel: Das Letztziel aber ist die vollkommene Glückseligkeit, genauerhin Gott selbst.<sup>20</sup> Es gibt nun keinen Grund der Prädestination auf seiten des Prädestinierten, der der Prädestination vorgängig wäre.<sup>21</sup> Wohl aber geht der Verwerfung etwas voraus: Gott will nicht strafen, bevor er nicht die Sünde vorhersieht.

Folgen wir hier mit Scotus wieder einem Beispiel. Petrus und Judas stehen für die beiden Gruppen von Menschen, für die Erwählten und für die zur Verdammnis Gelangenden. Im ersten Moment des göttlichen Ratschlusses sind Petrus und Judas, so wie sie im reinen Naturzustand sind, beide gleich, sie sind in ihrem Dasein von Gott gewollt. Im zweiten Moment aber wird für Petrus die Gnade gewollt. Was aber ist hier für Judas vorgesehen? Würde er verdammt, so geschähe dies ohne Grund, ohne Schuld. Tatsächlich gibt es für Judas in diesem Moment keinen positiven göttlichen Willensakt, d. h. es gibt weder einen Willensakt, der ihn zur Glückseligkeit prädestiniert, noch einen solchen, der ihn verdammt; es gibt nur einen negativen Willensakt. Im dritten Moment gibt es wieder für beide ein Votum: Es ist beiden gleichermaßen freigestellt, durch Erbsünde oder aktuelle Sünde ins Verderben zu gelangen. Judas wird tatsächlich zum Sünder, denn es fehlt ihm die Gnade; und so wird er schließlich in gerechtem Willensentschluß bestraft.<sup>22</sup> Scotus folgert: Alles Gute ist somit in erster Linie Gott zuzuschreiben, alles Schlechte aber uns.<sup>23</sup>

Grundsätzlich ist es somit in bezug auf einen jeden Menschen möglich, daß er zur Glückseligkeit prädestiniert wird, da diese dem Menschen seiner Natur nach nicht widerstreitet bzw. mit seiner Natur vereinbar ist. Es besteht andererseits keine Naturnotwendigkeit, dem Menschen Glückselig-

<sup>20</sup> Vgl. Ord. I d. 41 q. un. n. 41 (ed. Vat. VI, S. 332); Lect. II d. 20 q. 1 n. 22 (ed. Vat. XIX, S. 195).

<sup>21</sup> Vgl. Cross, R.: *Duns Scotus (Great Medieval Thinkers)*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 101: „... God knows future contingents merely on the basis of the free determinations of his will. So his knowledge of our free actions derives solely from the fact that he has decided that we will act in certain ways. So our actions have no casual role in the genesis of God’s knowledge of how we will act. Thus his decision about our salvation cannot in any sense be caused by our actions. Scotus therefore argues instead that God’s decision to predestine some people to salvation is made prior to his knowledge of our actions.“

<sup>22</sup> Vgl. Ord. I d. 41 q. un. n. 42.45 (ed. Vat. VI, S. 333f.).

<sup>23</sup> Ord. I d. 41 q. un. n. 46 (ed. Vat. VI, S. 334): „Nec mirum quod non ponitur similis processus praedestinationis et reprobationis, quia bona omnia attribuuntur Deo principaliter, mala autem nobis.“

keit zukommen zu lassen. Die Zuordnung eines Menschen zur Prädestination erfolgt durch Gottes freien Willen, der auch die Nicht-Zuordnung verfügen kann.<sup>24</sup> Zu unterscheiden ist dabei eine dreifache Form göttlichen Willens, die zwei positive und einen negativen Akt umfaßt: *velle, nolle, non velle*.<sup>25</sup> Das *velle* entspricht der Prädestination, das *nolle* der Verdammnis, während das *non velle* sich einer positiven Bezugnahme enthält. Dabei bleibt jedoch zu bedenken, daß das neutrale *non velle* nicht aus dem Bereich der göttlichen Willensstätigkeit herausfällt, es sich vielmehr um ein „gewolltes Nicht-Wollen“ handelt.<sup>26</sup> Wie können wir uns das vorstellen? Die positive Willenssetzung ist leicht nachzuvollziehen. Es gibt „wollen“ und „nicht-wollen“, die bezogen auf dasselbe entgegengesetzte Akte sind: Wir können etwas lieben (*velle*) oder hassen (*nolle*).<sup>27</sup> Dieses Wollen kann nun nochmals unterschieden werden in wirksames Wollen (*velle efficax*) und zulassendes Wollen (*velle remissum*). Das wirksame Wollen findet am Gewollten nicht nur Gefallen, sondern wird es, wenn es dies vermag, unmittelbar hervorbringen. Das wirksame Nicht-Wollen wird das Nicht-Gewollte nicht nur

<sup>24</sup> Vgl. hierzu SÖDER, J. R.: Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den *futura contingencia* bei Johannes Duns Scotus (BGPhThMA, NF 49), Münster 1999, S. 174: „Es ist allein Sache des Willens, eine kontingent mögliche Verbindung zwischen formalen Gehalten, wie sie der Intellekt ‚anbietet‘, zu bejahen oder abzulehnen. Ein Beispiel soll den fraglichen Zusammenhang erläutern: Der Sinngehalt von ‚Mensch‘ ist mit dem der ‚Seligkeit‘ formal kompossibel, ganz gleich, ob die menschlichen Individuen ‚Sokrates‘, ‚Petrus‘ oder ‚Judas‘ heißen. Die prinzipielle Verbindbarkeit der Termini ‚Petrus‘ und ‚Seligkeit‘ oder ‚Judas‘ und ‚Seligkeit‘ wird vom göttlichen Intellekt wahrheitsneutral erkannt und als solche dem Willen vorgestellt. Der göttliche Willen wählt frei, ob er diese mögliche Verbindung annimmt oder zurückweist, das heißt, ob er etwa Petrus beseligt oder Judas von der Seligkeit trennt und verwirft. Erst in dem Augenblick, in dem der Wille die Verbindung oder die Trennung der Kompossibilen verfügt, gewinnt die Proposition, die dies ausdrückt (*p*), in ursprünglicher Weise (*primo*) Wahrheit, und die Komplementärproposition (*-p*) wird falsch.“ – PANNENBERG, W.: Die Prädestinationslehre (wie Anm. 1), S. 19: „Erst in dem Augenblick, da Gott die Verbindung der termini ‚Petrus‘ und ‚beatitudo‘ will, die nicht aus sich notwendig real verbunden sind, ist sie wahr. Auf Grund dieser göttlichen Willensentscheidung erst erkennt der Intellekt, daß der eine Teil einer Kontradiktion kontingent wahr sei.“

<sup>25</sup> Vgl. hierzu SÖDER, J. R.: Kontingenz und Wissen (wie Anm. 24), S. 118f.: „Drei Operationen, zwei ‚positive‘ und eine ‚negative‘, sind es, in denen der Wille sich vollzieht: Er kann sich im *velle* als positiv-affirmierend setzen, im *nolle* als positiv-negierend; beide Male nimmt der Wille durch die Operation ‚positiv‘ bezug auf etwas anderes ‚außerhalb‘ seiner selbst. Darüber hinaus aber kann er auch im *non velle* sich einer affirmierenden oder negierenden Bestimmung enthalten und mit dieser negativen, intransitiven Operation sich selbst als ‚nicht wollend‘ setzen. Auch hier handelt es sich um eine echte, wenngleich ‚oblique‘ Operation und nicht etwa um die Abwesenheit einer solchen.“

<sup>26</sup> Vgl. ebd., p. 119.

<sup>27</sup> Ord. I d. 47 q. un. n. 3 (ed. Vat. VI, S. 381f.): „In nobis potest distingui duplex actus voluntatis, velle scilicet et nolle, et uterque est positive actus; et si sint circa obiectum idem, sunt contrarii actus – qui et exprimitur aliis vocabulis, quae sunt ‚amare‘ et ‚odire‘.“

verhindern, sondern, wenn es dies vermag, es vollständig auslöschen.<sup>28</sup> Diese wirksamen Willensakte können nun auch in bezug auf Gott angenommen werden, wobei die wirksame Durchführung in keiner Weise behindert wird: Wenn Gott will, daß etwas geschieht, dann geschieht es; wenn Gott nicht will, daß etwas geschieht, dann verhindert er es.<sup>29</sup> Beim zulassenden Wollen folgt nun aber eine Enthaltung von wirksamen Akten. Dem zulassenden Wollen gefällt das Gewollte nur in dem Maße, daß es dennoch nicht hervorgebracht wird, auch wenn dies möglich wäre; dem zulassenden Nicht-Wollen mißfällt das Nicht-Gewollte so, daß es dies nicht verbietet, obgleich es möglich wäre.<sup>30</sup> „Und so könnte es als zulassendes Nicht-Wollen Gottes hinsichtlich jener Gegenstände bezeichnet werden, die er in der Weise nicht-will, daß er sie doch nicht verbieten will; und dieses Nicht-Wollen Gottes kann sein Zulassen genannt werden.“<sup>31</sup> Da aber auch ein solcher Akt der Willensenthaltung auf das jeweilige Objekt übergeht, handelt es sich um einen auf das göttliche Wollen bezogenen Akt. „Zulassen wollen“ (*volens sinere*) wird als reflexiver Akt interpretiert: Gott erkennt seinen Willen als nicht wollend, er weiß, was er zuläßt.<sup>32</sup> – Gott will somit die Sünde zwar nicht (bewirkt sie nicht positiv); aber da er sie zuläßt, weiß er auch um sie.

Was geschieht nun aber, wenn Gott weiß, daß er für Judas keinen Willen bezüglich der Glückseligkeit hat, ihn also nicht (in einem positiven Akt) prädestiniert, aber auch nicht verdammt? Gott läßt es damit zu, daß Judas durch sein Verhalten, das Gott voraussieht (weil er es zuläßt), in Sünde fällt und somit durch gerechte Strafe verdammt wird. Scotus bedient sich wie-

<sup>28</sup> Ord. I d. 47 q. un. n. 4 (ed. Vat. VI, S. 382): „Et utrumque in nobis potest distingui, ut velle distinguatur in velle efficax et remissum: ut dicatur ‚velle efficax‘ quo voluntati non tantum complacet esse voliti, sed si potest statim ponere volitum in esse, statim ponit; ita etiam ‚nolitio efficax‘ dicitur qua non tantum nolens impedit aliquid, sed si possit, omnino illud destruit.“

<sup>29</sup> Vgl. DEKKER, E.: Gottes zulassender Wille, in: SCHNEIDER, H. (Hrsg.), Johannes Duns Scotus. Seine Spiritualität und Ethik (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie, 10), Kevelaer 2000, S. 50–62, hier: S. 55f.

<sup>30</sup> Ord. I d. 47 q. un. n. 4 (ed. Vat. VI, S. 382): „‚Voluntas remissa‘ est qua ita placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in esse, licet possit ponere illud in esse; ‚nolitio remissa‘ est qua ita displicet nolitum quod non prohibeat illud esse, licet possit.“

<sup>31</sup> Ord. I d. 47 q. un. n. 7 (ed. Vat. VI, S. 383): „Et tunc posset dici nolitio Dei remissa respectu illorum obiectorum, quae ita nollet quod tamen nollet ea prohibere; et haec nolitio Dei potest dici permissio eius.“

<sup>32</sup> Ord. I d. 47 q. un. n. 9 (ed. Vat. VI, S. 384): „Et quod dicitur ‚volens sinere‘, hoc potest intelligi non quod habeat velle rectum circa illud quod permittit, sed actum reflexum: offert enim voluntati suae hunc peccatum vel peccare, et primo voluntas eius circa hunc non habet velle (velle enim ipsum habere peccatum non potest); secundo potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc, et tunc potest velle voluntatem suam ‚non velle hoc‘ – et ita dicitur volens sinere et voluntarie sinere, volens permittere et voluntarie permittere.“

derum eines Beispiels: Angenommen es gibt zwei Menschen, die gleichermaßen gefällig sind, von denen ich aber einen liebe, den anderen nicht, so lasse ich dem geliebten Menschen ein Gut zukommen, durch das er gefallen kann, dem anderen aber lasse ich nichts zukommen. Wenn ich es nun zulasse, daß diese Menschen sich von mir abkehren, so wird der eine aufgrund meiner Gabe etwas haben, wodurch er mir wieder wohlgefällig werden kann. Diese aber fehlt dem anderen, der somit in fortgesetzter Abkehr bleibt, die ich vorhersehen kann, und der somit gerecht gestraft wird.<sup>33</sup> Da die göttliche Freiheit nicht von kreatürlichen Maßstäben geleitet ist, muß sie sich gegenüber zwei im Naturzustand gleichen Menschen nicht gleich verhalten.<sup>34</sup>

In einer späten Fassung seiner Sentenzenkommentierung<sup>35</sup> faßt Scotus das Thema noch differenzierter. Er unterscheidet in der Abfolge von Willensvollzügen verschiedene Ordnungen: die Ordnung der Absicht und des Wollens und die Ordnung der Ausführung (*ordo intentionis et executionis*). In der Ordnung der Absicht ist zunächst das Ziel gewollt und alles andere in Hinordnung auf das Ziel, und je näher etwas dem Ziel ist, desto näher steht es der Absicht; in der Ordnung der Ausführung dagegen muß zunächst das gewählt werden, was weiter vom Ziel entfernt ist, um so allmählich zum Ziel voranzuschreiten. Scotus erläutert dies am Beispiel eines bitteren Trankes, der um der Gesundheit willen eingenommen wird: Intendiert ist die Gesundheit als Ziel des Wollens, der Trank ist Mittel zum Zweck; in der Ausführung steht aber zunächst der bittere Trank, die Gesundheit ist als Folge gewollt.<sup>36</sup> Für unsere Frage heißt dies: Gott weiß, daß jemand verdammt

<sup>33</sup> Ord. I d. 41 q. un. n. 47 (ed. Vat. VI, S. 334f.): „Potest confirmari ista responsio per simile: ponamus duos, ex parte sui aequae gratiosos, quorum alterum diligo et alium non – et illum quem diligo, praeordino ad aliquod bonum per quod possit mihi placere, illum autem quem non diligo, non praeordino ad tale bonum. Si ita esset quod in potestate mea esset permittere eos posse offendere, possem velle permittere utrumque offendere – et ex quo illum perducere non volo ad illud per quod possit mihi placere, praescirem offensam eius perpetuam (et ita me iuste posse punire eum), praescirem autem offensam alterius remittendam sive committendam ad quod vellem.“

<sup>34</sup> Vgl. Ord. I d. 41 q. un. n. 54 (ed. Vat. VI, S. 337f.).

<sup>35</sup> Die Reportatio I A kann nach derzeitigem Stand der Forschung als Ausarbeitung von letzter Hand angesehen werden. Vgl. SÖDER, J.R.: Kontingenz und Wissen (wie Anm. 24), S. 10f. W. Pannenberg referiert die Position der Reportatio ausführlich, hält sie aber für eine frühe Version. Scotus habe dann seine Position in der Ordinatio wieder zurückgenommen. Vgl. PANNENBERG, W.: Die Prädestinationslehre (wie Anm. 1), S. 103 bis 116.

<sup>36</sup> Rep. I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 118): „Dico ergo ad quaestionem sic, quod secundum Philosophum duplex est processus in agentibus a proposito, unus in cogitando et volendo, alius in operando et exsequendo. In processu enim agentis per volitionem et cogitationem primum est finis qui movet appetitum ad appetendum omnia propter finem, quia est principium cogitationis et volitionis et prima ratio volendi omnia alia; ... alius est motus vel processus contrarius in generatione sive in agendo aliquid per opera-

werden wird wegen (*propter*) seiner mißverdienstlichen Akte, die der ewigen Verdammnis vorausgehen; er weiß auch, daß jemand gerettet werden wird wegen der Verdienste. Dies kann nun zweifach verstanden werden: Entweder umschreibt das „Wegen“ die Umstände, d. h. die Verdienste oder Mißverdienste, die zum ewigen Leben oder zur ewigen Strafe führen; oder aber es umschreibt die göttlichen Willensgründe.<sup>37</sup> Nun kann aber, wie Scotus an anderer Stelle ausführt, nichts Geschaffenes Ursprung des göttlichen Willens sein. Verdienst und Mißverdienst können somit nicht der Grund für den göttlichen Willensentschluß zu Erlösung oder Verdammnis sein.<sup>38</sup> In der Ordnung der Ausführung aber stehen die menschlichen Akte vor der Erlösung oder Verdammnis; und tatsächlich tragen die mißverdienstlichen Akte zur Angemessenheit des göttlichen Handelns bei, wäre die Verdammnis ohne gerechten Grund doch in sich schlecht.<sup>39</sup> Auch in diesem Text kommt Scotus letztlich zu dem Ergebnis, daß alles Gute Gott, alles Böse

tionem extrinsecam, et hic primum in executione est ultimo cognitum et volitum in alio processu ...“ (zitiert nach W. PANNENBERG [wie Anm. 1], Anm. 102).

<sup>37</sup> Rep. I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 118): „Ad propositum dico quod Deus [scit] et vult res fore sicut erunt; scit etiam quod aliquid damnabitur propter sua demerita quae praecedunt in fieri ut dispositio ad damnationem aeternam; et eodem scit modo de salvando quod praemiabitur propter sua merita etc. Si autem damnabitur propter merita ut propter rationem reprobandi et volendi ei poenam aeternam, et si salvabitur propter merita ut propter rationem volendi ei vitam aeternam, hic est dubium; tales ergo propositiones quod Deus vult unum damnare propter demerita vel salvare propter merita possunt dupliciter intelligi: vel quod ly ‚propter‘ dicit circumstantiam dispositionis fieri in vitam, vel ad poenam aeternam, et sic sunt verae; vel quod dicat circumstantiam rationis volendi, et sic sunt propositiones dissimiles.“ (zitiert nach W. PANNENBERG, Anm. 103).

<sup>38</sup> Rep. I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 118): „Dico tunc sicut dictum est dist. 17 de caritate, quod nullum aliud bonum a Deo est Deo est Deo ratio volendi ... Sed ad actum divinum nihil extra ipsum requiritur necessario, sed tantum ex natura sua cum potentia, quae sunt ratio volendi [procedit]: sic hic et aliter huc; non ergo propter demerita vult istum ab aeterno damnari, nec propter merita istum salvari, quia non sunt apud Deum ratio damnandi sive reprobandi, nec ... merita sunt ratio salvandi vel praedestinandi; sed tantum [est] ex parte sua, scilicet voluntas et essentia sua, licet autem ex parte effectus aliqua [est] causa reprobationis eius.“ (zitiert nach W. PANNENBERG, Anm. 103).

<sup>39</sup> Rep. I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 118): „Si ergo quaeras, an sit eius aliqua ratio contingenter movens in ordine ad alterum secundum legem sapientiae suae, dico quod sic, quia finale demeritum praescitum et miseria sive damnatio est per se mala, ergo damnatio et miseria non habet aliquam rationem boni, nisi quanto habet rationem iusti, nec habet rationem iusti nisi in quantum damnatio meretur infligi propter culpam.“ (zitiert nach W. PANNENBERG, Anm. 104). Vgl. PANNENBERG, W.: Die Prädestinationslehre (wie Anm. 1), S. 110: „Die Besonderheit der Lehre der Pariser Vorlesungen gegenüber dem Oxoniense ist an einigen Momenten deutlich, die alle in Zusammenhang damit stehen, daß in den Pariser Vorlesungen der *ordo executionis* und dessen Beziehung auf die Willensintention mit in die Erörterung hineingezogen ist. Dadurch ist zunächst der Gedanke möglich, daß Gott die Verwerfung dieses bestimmten Menschen definitiv will, mit der Begleitbestimmung, daß das Gewollte im Ablauf des Geschehens als Folge von etwas anderem, der Sünde, eintreffe. Ohne diese begleitende Beziehung auf den *ordo*

aber dem Menschen zuzuschreiben ist.<sup>40</sup> Das Verdienst ist somit eher Wirkung als Grund der Prädestination.<sup>41</sup>

Warum aber gibt es Menschen, für die die ewige Glückseligkeit nicht vorgesehen ist? Scotus gibt indirekt eine Antwort, wenn er die Frage stellt, ob im Urstand, also vor dem Sündenfall, nur die Menschen geboren worden wären, die auch erwählt waren. Er bejaht diese Frage und gesteht damit ein zahlenmäßiges Ungleichgewicht der Menschen im Urstand und im gegenwärtigen Zustand ein. Diejenigen Personen (und Seelen), die es auch unter den Bedingungen des Urstandes gegeben hätte, sind die, die nun erwählt sind. Die anderen aber sind nur durch eine zufällige Ursache gezeugt und nicht hauptsächlich intendiert.<sup>42</sup> Auch hier steht wieder das geordnete göttliche Wollen im Hintergrund. Die Prädestination der Erwählten geht dem Wissen um den Sündenfall voraus. Wie auch immer der Fall der Menschen oder der Engel ablaufen mag, so verändert er doch nichts am Status der Erwählten oder an ihrer Zahl.<sup>43</sup> Die Frage nach dem Schicksal jener „überzähligen“ Menschen bleibt damit aber letztlich offen. Mit ihrer Existenz wird in der ersten Instanz der Willensentscheidung Gottes gar nicht gerechnet, weshalb auch nichts für sie vorgesehen ist. Ihre faktische Verdammnis ist erst Folge der Freiheit der Prädestinierten.<sup>44</sup>

executionis könnte die Verwerfung, weil sie nicht an sich gut ist, nur auf Grund einer vorhergehenden Sünde gewollt werden.“

<sup>40</sup> Rep. I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 119): „Sic ergo dico, quod ratio reprobationis fuit praevisa in reprobando, sed non in praedestinatione; et istud concordat cum voluntate divina, quia bona attribuimus Deo et gratiam, non autem mala nisi nobis; sic enim Deus et ideo ordinat ad gratiam aliquem quia voluit eum salvare.“ (zitiert nach W. PANNENBERG, Anm. 105).

<sup>41</sup> Rep. I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 119): „... meritum enim est magis effectus quam ratio praedestinationis.“ (zitiert nach W. PANNENBERG, Anm. 112).

<sup>42</sup> Lect. II d. 20 q. 1 n. 21 (ed. Vat. XIX, S. 195): „Ideo respondeo quod eadem personae et eadem animae tunc fuissent – scilicet in statu innocentiae – quae nunc sunt electae, et non aliae (et qui modo generantur et non sunt electi, occasionaliter sunt generati, et non principaliter).“

<sup>43</sup> Lect. II d. 20 q. 1 n. 22 (ed. Vat. XIX, S. 196): „Et sic praedestinatio electorum, cum sit prior quam praevisio lapsus: qualitercumque se habuerit de lapsu hominum vel angelorum, nulla tamen propter hoc facta est variatio circa statum electorum nec circa personas vel numerum eorum.“ – Folglich lehnt Scotus auch die These ab, die Zahl der Erwählten würde die Zahl der gefallenen Engel ausgleichen. Vgl. hierzu ANSELM VON CANTERBURY: Cur Deus homo, lib. I cap. 16, in: Opera Omnia (wie Anm. 18), S. 74f. ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden. Hrsg. u. übers. v. F. S. SCHMITT, Darmstadt 1986, S. 50–53.

<sup>44</sup> Die Reportatio I A integriert diesen Gedanken in dist. 41 des I. Buches. Reportatio I A (Wien ÖNB cod. lat. 1453 fo. 119): „Ex habitis sequuntur corrolaria: primum est quod numerus electorum prius completus est quam aliquis reprobetur, quia sicut ex praedictis apparet, in primo instanti fit iste praedestinatus, in quarto instanti [ille] est reprobatus ... Ex quo sequitur, quod nullus beatus potest vel oportet quod gaudeat de damnatione alicuius, quod sit electus loco alterius; ex quo enim beati fuerunt antequam aliqui alteri

## II. Erbsünde

Wir haben oben gesehen, daß es für Petrus und Judas als Typen des erwählten und nicht-erwählten Menschen nach erfolgter Prädestination nochmals ein gleichlautendes Votum gibt, nämlich die Freiheit, der Verdammnis anheimzufallen durch die Sünde. Wir wollen dieser Frage nun vor dem Hintergrund der erbsündlichen Verfaßtheit des Menschen näher nachgehen.

Im II. Buch seines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, bei der Behandlung von Schöpfung und Fall des Menschen, wendet sich Scotus diesem Themenfeld zu.<sup>45</sup> Noch bevor im Rahmen der Christologie das Thema Erlösung aufgegriffen wird, gilt es hier zunächst die faktische Situation des Menschen abzustecken, die ihrerseits abzugrenzen ist gegenüber dem idealisierten Schöpfungs-Urstand. Voraussetzungen kann Scotus bei der Behandlung der Erbsündenlehre bereits eine längere theologische Tradition, die in seine Argumentation einfließt.

Scotus reißt vier Fragen zunächst mit einigen Argumenten an, um dann in ihrer Beantwortung sein Konzept zu entwickeln.

(1) Zuerst fragt er, ob sich ausnahmslos jeder natürlich gezeugte Mensch die Erbsünde zuzieht. Er kann eine Reihe von Gegenargumenten anführen: Jede Sünde ist etwas Freiwilliges, das sich vermeiden ließe, das als solches tadelnswert ist. Das aber, was dem Menschen schon bei der Zeugung mitgegeben wird, kann er weder willentlich beeinflussen noch vermeiden; man kann es ihm auch nicht zum Vorwurf machen. Wie also soll er sich unter diesen Umständen eine Sünde zuziehen? Scotus verweist außerdem darauf, daß Adam, als er sündigte, nicht die ganze menschliche Natur in seiner Gewalt hatte, so daß er sie hätte ihres Gutes berauben können.

Gegen diese sich auf verschiedene Autoritäten stützenden Argumente führt Scotus jedoch ein Bibelzitat an. Röm 5,12 heißt es: „Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, so drang der Tod zu allen Menschen durch, weil alle sündigten.“ Jener letzte Halbsatz wird in modernen Bibelübersetzungen entsprechend der griechischen Vorlage (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) mit „weil alle sündigten“ wiedergegeben. Die Exegeten der lateinischen Vulgata lasen jedoch „in quo omnes peccaverunt“ und bezogen das „in quo“ auf „homo“; ihrem Verständnis nach müssen wir übersetzen: „Durch einen Menschen kamen die Sünde und der Tod in die Welt, ... in ihm haben alle gesündigt.“ In dieser Gestalt wurde der Vers aus dem Römerbrief zur neutestamentlichen Grundlage für die Erbsündenleh-

fuerunt reprobat; illud bonum quod habent nunquam fuissent illorum damnatorum si stetissent.“ (zitiert nach W. PANNENBERG, Anm. 109).

<sup>45</sup> Im folgenden wird die Argumentation anhand des im Anhang übersetzt vorliegenden Textes erläutert. Vgl. Lect. II dd. 30–32 qq. 1–4 (ed. Vat. XIX, S. 291–315).

re<sup>46</sup>; und so kann er auch von Scotus hier als höchste Autorität aufgegriffen werden. [nn. 1–7]

(2) Zweitens fragt Scotus, ob Erbsünde formal ein Mangel an Urstandsgerechtigkeit ist. Der Mensch ist ursprünglich, vor dem Sündenfall, auf ein bestimmtes Ziel hin geschaffen. Verhält er sich gemäß dieser Bestimmtheit, so steht er in seiner ursprünglichen Gerechtigkeit; „*iustitia*“ kann hier auch mit Rechtheit, Richtigkeit wiedergegeben werden. Sie steht in engem Zusammenhang mit der Gnade des Urstandes, denn für Scotus ist die Urstandsgerechtigkeit etwas, das über die Natur des Menschen hinaus verweist.<sup>47</sup> Anselm von Canterbury, der diese Vorstellung in die Erbsündenlehre einführte, konnte die Urstandsgnade, also jene Gnade, die dem Menschen vor dem Sündenfall von Gott her zukam, noch als „natürlich“ bezeichnen. Nach augustinischer Tradition, die er voraussetzt, war der Mensch im Urstand mit der geschöpflich bedingten Ausrichtung auf Gott natürlich ausgestattet. Unter Zugrundelegung der aristotelischen Lehre vom Menschen, wie Scotus sie hier voraussetzt, übersteigt eine solche Anlage jedoch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, die seine vegetativen, sinnlichen und geistigen Vermögen umfassen. Die Möglichkeit, sich auf Gott hin auszurichten, mußte dem Menschen auch in seinem reinen Naturzustand vor dem Sündenfall auf übernatürliche Weise von Gott her verliehen werden.

Trotz dieser veränderten anthropologischen Voraussetzungen bekräftigt Scotus schon hier die anselmische Auffassung, daß Erbsünde ein Mangel an Urstandsgerechtigkeit sei. Dabei weist er zugleich andere Vorstellungen zurück: Erbsünde ist weder eine Schwächung des Sinnesvermögens, und daher keine Begierde, noch eine Schwächung des geistigen Vermögens, und daher keine Unkenntnis. Sie ist vielmehr eine Schwächung des Willens und somit ein Mangel an Gerechtigkeit. [nn. 8–14]

(3) Die dritte Frage lautet, ob die Seele sich die Erbsünde vom Fleisch her zuzieht. Nach aristotelischem Verständnis, das die Scholastik sich zu eigen macht, ist die Seele die Form des als Materie verstandenen Körpers. Damit ist sie jedoch als tätige dem erleidenden Körper vorgeordnet; die Materie kann nicht bezüglich der Form tätig werden, d.h. der Körper kann nicht aktiv auf die Seele einwirken, und so kann auch etwas im Fleisch Wirkendes keinen Einfluß auf den Willen haben. – Die Sentenzen des Petrus Lombardus bringen jedoch viele Autoritätszitate dafür, daß die Erbsünde vom Fleisch auf begierliche Weise eingepflanzt ist. Es ist dies wiederum die augustinische Tradition, dergemäß die Erbsünde durch den als lustvoll erleb-

<sup>46</sup> Vgl. die Kanones der Synode von Orange (529), die für die Lehre von der Urstünde ausdrücklich Röm 5,12 anführen, DS 372. Dies greift das Konzil von Trient auf, DS 1512.

<sup>47</sup> Vgl. Lect. II d. 29 q. un. n. 10 (ed. Vat. XIX, S. 284). Zum Zustand des Menschen vor dem Sündenfall vgl. Cross, R.: Duns Scotus (wie Anm. 21), S. 97ff.

ten Zeugungsakt als Konkupiszenz, als Begierde weitergegeben wird. [nn. 15–20]

(4) Schließlich fragt Scotus noch, ob die Erbsünde in der Taufe erlassen wird. Auch dies scheint verneint werden zu müssen, denn die zerstörte Urstandsgerechtigkeit wird durch die Taufe nicht wiederhergestellt, und so könne auch die Schuld nicht aufgehoben sein.

Diese vier nur sehr knapp skizzierten Fragen dienen nun als Schema, zwei verschiedene Erbsündenverständnisse auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen. Scotus führt die Lehrmeinungen des Heinrich von Gent und Anselm von Canterbury an und diskutiert diese ausführlich, um schließlich seine eigene Position zu formulieren. [nn. 21–23]

Heinrich von Gent (1217–1293) zählt zu jenen Denkern, mit deren Thesen Scotus sich immer wieder auseinandersetzt, um gerade dadurch seine eigene Position schärfer zu formulieren. Heinrich lehrte von 1276–1293 an der Pariser Universität und war in dieser Zeit an der Vorbereitung der gegen den Aristotelismus gerichteten Lehrverurteilung von 1277 beteiligt. Seine Lehre ist stark augustinisch beeinflusst.

Die Erbsündenlehre wird von Heinrich an verschiedenen Stellen seiner Quodlibeta entfaltet. Im Kern ist die Erbsünde der Verlust der Urstandsgerechtigkeit, bedingt durch die Sünde Adams. Heinrich diskutiert an verschiedenen Stellen, wie diese Urstandsgerechtigkeit zu verstehen sei: In streng augustinischer Naturauffassung gehörte sie zur natürlichen Ausstattung des Menschen. Im reinen Naturzustand kann sie daher die natürliche Rechtheit des Willens genannt werden. Heinrich gibt ihr aber zugleich als eingegossener Gabe den Status einer übernatürlichen Gnade, wengleich er davon ausgeht, daß es sich hier faktisch nur um eine gedankliche Unterscheidung handelt, da der menschliche Wille nicht ohne diese Gabe gedacht werden kann.<sup>48</sup> Die Sünde und der damit einhergehende Verlust der Urstandsgerechtigkeit verursacht nun im Fleisch eine ungeordnete, kranke Qualität, die den Geist von seinem Ziel abbringt. Diese Qualität wird als „Zunder“ bezeichnet. Bei der Zeugung eines Menschen ist sie keimhaft im Samen enthalten, durch den Körper zieht die Seele sich die Erbsünde zu. Heinrich geht sogar davon aus, daß bei jeder Weitergabe der materiellen Substanz, auch wenn sie durch ein Wunder geschähe, diese krankhafte Anlage weitergegeben würde.<sup>49</sup>

Diese kranke Qualität wird nun durch die Taufe nicht in ihrem Wesen

<sup>48</sup> Zur Diskussion der *iustitia originalis* als natürlicher oder übernatürlicher Gabe vgl. HEINRICH VON GENT, Quodl. II q. 11 (Opera omnia VI, ed. R. MACKEN, p. 76 v. 18–22); Quodl. VI q. 11 (Opera omnia X p. 143 v. 86ff.), Quodl. VI q. 21 (ebd., p. 198–200), Quodl. VI q. 32 (ebd., p. 276 v. 11–17).

<sup>49</sup> Vgl. HEINRICH VON GENT, Quodl. I q. 21 (Opera omnia V, ed. R. MACKEN, p. 173 sq. v. 61–71).



zerstört, sondern nur in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt. Scotus referiert ein Bild, das Heinrich hierfür verwendet<sup>50</sup>: Die Erbsünde ist mit einem Steinchen zu vergleichen, das an den Flügeln eines Vogels hängt und ihn so am Fliegen hindert. Wenn nun die Flügel wachsen und kräftig ausschlagen, so ist die Behinderung durch das Steinchen geringer, ohne daß sie je ganz verschwindet. So ist es auch mit der Erbsünde: Sie bleibt ihrem Wesen nach immer erhalten; doch ihre Wirksamkeit ist geringer, wenn Gnade und Liebe in der Seele wachsen. Auf diese Weise ist das Fleisch immer infiziert. Wenn sich bei der Zeugung der infizierte Körper mit der Seele vereint, so wird auch diese in Mitleidenschaft gezogen. Auch dies läßt sich im Bild ausdrücken: Wenn eine schmutzige Hand nach einer Frucht greift, so wird auch die Frucht beschmutzt. [nn. 24–26]

Zunächst einmal lassen sich mit dieser These Heinrichs Antworten auf die anfangs aufgeworfenen vier Fragen geben: (1) Ausnahmslos jeder natürlich Gezeugte zieht sich durch das Fleisch die Erbsünde zu. (2) Der Mangel an Urstandsgerechtigkeit läßt sich mit Heinrich als eine Krümmung des Willens beschreiben. (3) Die Seele zieht sich diese Befleckung durch das Fleisch zu. (4) Durch die Taufe wird die Krümmung des Willens schließlich nicht beseitigt, sondern es wird nur die Schuld erlassen. [nn. 27–30]

Scotus führt aber auch gewichtige Zweifel gegen die Position Heinrichs an, die deutlich machen, daß dies nicht die von ihm favorisierte Lösung ist.

(1) Zunächst ist das Verhältnis von Wille und Fleisch problematisch. Die Sünde Adams war ein Willensakt. Wie kann dieser sich auf seinen Körper auswirken? Und selbst wenn dies anzunehmen wäre, so könnte der Wille doch auch die Macht haben, jenen Zunder im Fleisch wieder zu entfernen. – Ferner ist es zweifelhaft, auf welche Weise ein ungeordnetes Verhältnis zwischen Körper und Seele zustande kommt. Scotus postuliert hier einen Zustand des Menschen „*in puris naturalibus*“, d. h. so, wie der Mensch geschaffen wurde, vor dem Sündenfall, aber auch ohne die Gnade. Auch in diesem Urzustand wäre es so, daß die Sinne von Natur aus zu den ihnen angenehmen Gegenständen streben, und zwar notwendig im jeweils höchsten Maße. Es bräuchte also immer auch eine widerstehende Instanz, die Unmäßigkeit verhindert. Unmäßiges und lustvolles Streben ist somit nicht erst Folge der Erbsünde. [nn. 31–35]

(2) Zweites ist das Verhältnis von Seele und Fleisch problematisch. Das durch den Samen übertragene Fleisch wird nicht durch die Seele des Vaters beseelt. Wie kann also im Gezeugten die kranke Qualität vom Vater her sein? Dies würde bedeuten, daß der Same verdorben wäre, noch bevor durch Beseelung tatsächlich ein Mensch entsteht. Scotus führt hier ein recht drastisches Beispiel für dieses Verständnis der Weitergabe der Erbsünde durch Infektion des Fleisches an: Wenn ein Mensch stirbt, so bleibt im

<sup>50</sup> Vgl. HEINRICH VON GENT, Quodl. V q. 23 (Ed. Badius, Paris 1518, fo. 202C–203C).

Leichnam der durch die Erbsünde verursachte Zunder; denn würde der Mensch – wie Lazarus – wieder auferweckt, so hätte er auch wieder die Erbsünde. Nun könnte man sich aber vorstellen, daß der Leichnam von einem Löwen gefressen wird; dann hätte durch die Übertragung des Fleisches auch der Löwe den Zunder der Erbsünde in sich. – Scotus lehnt diese Folgerung ab, ebenso wie die von Heinrich ausdrücklich bejahte Möglichkeit der Übertragung der Erbsünde durch eine nicht-natürliche Zeugung, etwa der Erschaffung eines Menschen aus dem Finger eines anderen. [nn. 36–40]

(3) Im dritten Fragenkreis wird das Problem des ersten wieder aufgegriffen: Zunächst soll die Verdorbenheit im Fleisch durch den Willen verursacht sein. Dann aber bewirkt in der Folge die kranke Qualität im Fleisch eine Gekrümmtheit des Willens. Es wäre also eine wechselseitige Verursachung anzunehmen, die zudem noch zwischen dem materiellen Fleisch und dem immateriellen Willen stattfindet. [nn. 41–42]

(4) Scotus lehnt es schließlich auch ab, daß durch die Taufe nur die Strafe für die Erbsünde erlassen wird, diese aber nicht getilgt wird. Wenn die durch die kranke Qualität des Fleisches in der Seele bewirkte Mißförmigkeit bestehen bleibt, dann hat der Mensch auch nach der Taufe formal die Erbsünde. Würde sie getilgt, so würde das Fleisch unaufhörlich darauf hinwirken, sie wieder zu verursachen, wenn Gott dies nicht durch ein Wunder verhinderte. [n. 46]

Es bleibt also festzuhalten, daß die von Heinrich von Gent vorgelegte These zur Erbsünde die von Scotus (im Anschluß an die Sentenzen des Petrus Lombardus) aufgeworfenen Fragen nicht befriedigend zu beantworten vermag.

So wendet Scotus sich der zweiten Lehrmeinung zu, die der seinen weit mehr entgegenkommt; es ist die *Anselms von Canterbury* (1033–1109). Die Erbsündentheologie des Erzbischofs von Canterbury hat, wie überhaupt seine systematische Theologie und wissenschaftliche Methode, eine breite Rezeption erfahren. Nach Anselm ist Erbsünde das durch den Ungehorsam Adams verursachte Beraubtsein von der geschuldeten Gerechtigkeit.<sup>51</sup> Daß die Erbsünde formal Sünde ist, ist in der Ungerechtigkeit begründet. Erbsünde ist also formal das Fehlen der Urstandsgerechtigkeit, verbunden mit der Schuld, sie haben zu sollen. Unter materialer Hinsicht kann sie auch als Konkupiszenz, ungeordnete Begierde, bezeichnet werden; denn die Urstandsgerechtigkeit verhinderte auch, daß sich die niederen Sinnenkräfte

<sup>51</sup> Vgl. ANSELM VON CANTERBURY: De conceptu virginali et de originali peccato, Cap. XXVII, in: Opera Omnia (wie Anm. 18), S. 170: „Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui factam per inobedientiam Adae iustitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae.“

gegen die höheren erheben. Fehlt sie, so kommt es zur Ungeordnetheit der Sinnesvermögen. [nn. 47–49]

Scotus formuliert auch gegenüber der Anselmischen Position Anfragen. Zunächst erhebt er einen Zweifel über die inhaltliche Bestimmung der Urstandsgerechtigkeit: Ist diese mit der vor Gott wohlgefällig machenden Gnade gleichzusetzen, also mit jener Gnade, die den Menschen dazu befähigt, verdienstliche Werke zu vollbringen? Scotus unterscheidet beide. Im Urstand war die Urstandsgerechtigkeit Voraussetzung für die Gnade; ging die Urstandsgerechtigkeit durch die Sünde verloren, so in der Folge auch die Gnade. Wird in der Taufe die Gnade nun wieder verliehen, so wird virtuell auch die Urstandsgerechtigkeit wiederhergestellt, denn sonst bestünde die Gnade zusammen mit der Erbsünde (eben jenem Fehlen der Urstandsgerechtigkeit). [nn. 50–53]

Scotus wendet sich anschließend den vier einleitenden Fragen zu, um die anselmische Position an ihnen zu messen. (1) Zuerst geht es dabei wieder um die Allgemeinheit der Erbsünde. Da es allen natürlich Gezeugten an der geforderten Urstandsgerechtigkeit mangelt, haben alle die Erbsünde. Warum aber sind alle Menschen Schuldner der Urstandsgerechtigkeit? Diejenigen, die nach Adams Fall geboren wurden, sind doch gar nicht mehr mit ihr ausgestattet. Wie kann sie dennoch von ihnen verlangt werden? Scotus geht mit Anselm davon aus, daß in Adam die ganze menschliche Natur war und daß er so für die ganze menschliche Natur die Gerechtigkeit empfing; ebenso ging sie durch ihn für die ganze menschliche Natur verloren.<sup>52</sup> Gegen verschiedene Einwände insistiert Scotus, daß auch die Nachgeborenen Schuldner sind; angesiedelt ist diese Schuld im Willen, auch wenn die Erbsünde nicht aktuell durch ihn hervorgebracht wurde. [nn. 54–60]

(2) Die zweite Frage, ob die Erbsünde formal ein Mangel an Urstandsgerechtigkeit ist, bedarf aus der Perspektive der anselmischen Position keiner Antwort.

(3) Wie wird nun aber die so definierte Erbsünde weitergegeben? Woher zieht die Seele sie sich zu? Die klassische augustinische Lehre geht davon aus, daß dies durch den als lustvoll erlebten Zeugungsakt geschieht. Dies scheint aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß Erbsünde als Begierde verstanden wird. Seit Anselm von Canterbury hat sich aber die Vorstellung von der Erbsünde als dem Fehlen der geschuldeten Urstandsgerechtigkeit durchgesetzt. Nach Heinrich von Gent verursacht die so verstandene Erbsünde, wie wir oben sahen, einen „Zunder“ im Fleisch, der durch die Zeugung fleischlich weitergegeben wird. Für Scotus aber scheint es nicht möglich, daß der Wille des Menschen durch die Erbsünde belastet wird, *allein* weil das Fleisch infiziert wurde. Vielmehr konstituiert das Fleisch zusammen mit der Seele eine Person; und diese Person sollte eigentlich die

<sup>52</sup> Vgl. ebd., Cap. II, S. 141f.

Urstandsgerechtigkeit haben, was aber nicht der Fall ist; folglich hat sie die Erbsünde. Der augustinischen Position gegenüber gesteht Scotus lediglich zu, daß im lustvollen Zeugungsakt beiläufig die Übertragung der Erbsünde erfolgt.<sup>53</sup> [nn. 61–63]

(4) Optimistisch sieht Scotus aus dieser Position die Wirkungen der Taufe. Die in der Taufe verliehene Gnade stellt die verlorene Gerechtigkeit gleichwertig wieder her, wenngleich in formaler Verschiedenheit. Letztlich wird der Mensch aber durch die in der Taufe verliehene Gnade zu verdienstlichen Akten sogar auf vollkommenerer Weise mit Gott verbunden als in der Urstandsgerechtigkeit. [n. 64]

In seiner Schlußzusammenfassung bekräftigt Scotus noch einmal seine These, daß jeder natürlich Gezeugte unter der Erbsünde steht, weil er die verlorene Urstandsgerechtigkeit schuldet. Damit bleibt er auch jene Akte schuldig, zu denen ihn diese Gerechtigkeit befähigt hätte. Durch die Schöpfung wurde Adam die Gerechtigkeit für die ganze menschliche Natur verliehen, jeder Nachfahre hätte sie somit haben können und sollen. Da Gott immer schon diese Gabe für den Menschen wollte, ist der Mensch auch immer schon Schuldner dieser Gabe – auch wenn sie tatsächlich für ihn verwirkt ist, bevor er sie noch erhält. [nn. 65–69]

### III. Fazit

Fragen wir abschließend noch einmal zurück nach der Prädestination des Menschen, nach dem Zusammenhang mit der Erbsünde. Die Prädestination hat ihren Ursprung im Willen Gottes vor jeder Voraussicht menschlichen Verhaltens. Ihr Ziel ist die Glückseligkeit des Menschen, die in der liebenden Ausrichtung auf Gott hin besteht. Christus ist dazu vorherbestimmt, das Geschöpf zu sein, das die göttliche Liebe in vollkommenster Weise erwidert. Dies ist aber auch bei Christus nur möglich aufgrund der Freiheit des menschlichen Willens in ihm. Die Prädestination Mariens kann in unmittelbarer Nähe zum Christusgeschehen betrachtet werden. Ihr wird die Gnade in der Weise zuteil, daß sie vor der Erbsünde bewahrt bleibt. Ihre Antwort auf diese Gnade ist es, sich frei für das göttliche Liebeshandeln zur Verfügung zu stellen.

Darüber hinaus schuf Gott eine gewisse Anzahl von Menschen, die er zur ewigen Seligkeit erwählte, eben dazu, ihn – Gott – zu lieben. Im Urstand war dies allen Menschen zugedacht. Sie waren mit der Urstandsgerechtig-

<sup>53</sup> Durch diese Ablösung der Übertragung der Erbsünde vom Zeugungsakt wird zugleich die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens möglich, für die nach augustinischem Verständnis eine nicht-natürliche Empfängnis (wie etwa die jungfräuliche Empfängnis Christi) erforderlich wäre.

keit ausgestattet, einer übernatürlichen Gnade, die die Ausrichtung des Menschen auf sein Letztziel bewirkte. Der Habitus, der den Menschen mit seinem Letztziel verbindet, ist aber die Liebe. So kann die Urstandsgerechtigkeit im Scotischen Denken als die Gott geschuldete Liebe verstanden werden. Die Menschen standen angesichts der Gabe dieser Gnade in der Schuld, sich in Gerechtigkeit, Rechtheit, auf ihr Ziel hin auszurichten. Tatsächlich aber verfehlte der erste Mensch diese Urstandsgerechtigkeit. Er richtete sein Streben auf etwas Unwürdigeres als Gott, verneinte Gnade und Liebe. Seither fehlt allen Menschen diese Gnade, sich mit Gott zu verbinden, wenngleich sie dennoch in der Schuld hierzu stehen. Nur wiederum mit Hilfe der Gnade ist es dem Menschen möglich, die durch die Erbsünde in Unordnung geratenen Strebungen wieder auf sein Letztziel hin auszurichten. Ob Gott diese Gnade jedoch gibt, ist wiederum seinem freien Willen überlassen. Da unter infralapsarischen Bedingungen mehr Menschen gezeugt werden, als ursprünglich prädestiniert waren, ist grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Gott seine Gnade nicht gibt.

Wir sahen bei dem Vergleich von Judas und Petrus, daß zu einem bestimmten Moment Prädestinierte und Nicht-Prädestinierte gleichermaßen vor der Möglichkeit stehen, sich durch Sünde ins Verderben zu stürzen. Der freie Wille des Menschen hat immer die Möglichkeit, sich von Gott abzuwenden – selbst wenn er ihn als das letzte Ziel erkannt hat.<sup>54</sup> Prädestination besagt keinen Heilsautomatismus. Schwieriger ist es, die Situation der Nicht-Prädestinierten angemessen darzustellen. Theoretisch ist sicher die Möglichkeit gegeben, daß sie sich willentlich auf Gott hin ausrichten und so im Blick auf die ewige Seligkeit Verdienste erwerben. Zugleich geht Scotus aber davon aus, daß es dem Menschen ohne die Gnade nicht möglich ist, der Sünde zu entgehen.<sup>55</sup> In den verschiedenen Fassungen seines Sentenzenkommentars ringt Scotus mit dem Dilemma von Determinismus und Freiheit des einzelnen Menschen. Festzuhalten bleibt hier, daß es keine positive Prädestination zur Verdammnis gibt, sondern daß diese in der Ausföhrung als Strafe für Sündenverfallenheit erfolgt.<sup>56</sup>

Geben wir zum Schluß Scotus selber das Wort: „Eher jedoch ist Gott

<sup>54</sup> Vgl. Lect. II d. 25 q. un. nn. 69–74 (ed. Vat. XIX, S. 253–255). Lect. II d. 39 qq. 1–2 n. 29 (ed. Vat. XIX, S. 385). Hierzu: MÖHLE, H.: Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants, in: HONNEFELDER, L./WOOD, R./DREYER, M. (Hrsg.), John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics, Leiden 1996, S. 573–594; S. 577: „Die Objektbestimmtheit impliziert, daß der Wille gegenüber jedem beliebigen Gegenstand in der Weise frei ist, daß es in jedem Fall in seiner Macht steht, sich dem vom Intellekt Erkannten zu- oder abzuwenden – das gilt etwa auch für den Extremfall der eigenen Glückseligkeit.“

<sup>55</sup> Lect. II d. 28 q. un. nn. 6–8 (ed. Vat. XIX, S. 274).

<sup>56</sup> Vgl. PESTANA, M. St.: Radical freedom, radical evil and the possibility of eternal damnation, in: Faith and Philosophie 9 (1992), S. 500–507. Mit Verweis auf die Willensfreiheit, durch die der Mensch sich radikal von Gott abwenden kann, selbst wenn er ihn erkannt

Ursache des verdienstlichen Aktes als des mißverdienstlichen, weil Gott die Gnade gab, die unmittelbar zusammen mit dem Willen Ursache des Verdienstes ist. Im mißverdienstlichen Akt aber verursacht Gott nur den Willen, der den ganzen Akt hervorlocken sollte. Deshalb gab Gott die Form im Blick auf den verdienstlichen Akt, nicht aber so im Blick auf einen mißverdienstlichen Akt.<sup>57</sup> Und schließlich: „Und so wird das Böse, das als Sünde im Willen ist, ‚Strafe‘ genannt, weil es Mangel an Rechtheit ist, der nicht dadurch verursacht wird, daß Gott handelt oder fehlt, denn dem Willensakt mangelt es nicht an Rechtheit, ‚weil Gott nicht handelt‘, sondern ‚weil der Wille nicht so handelt, wie er handeln sollte‘; und daher ist das Böse im Willen nur insofern von Gott, als dieser den Willen zurückließ und aufgab im Nichts, wo er fehlging.“<sup>58</sup>

hat, sieht Pestana die Möglichkeit ewiger Verdammnis nach dem Scotischen System als gerechtfertigt an. Er diskutiert aber nicht das Problem der fehlenden Gnade.

<sup>57</sup> Lect. II d. 34–37 qq. 1–5 n. 123 (ed. Vat. XIX, S. 357): „... magis igitur est causa actus meritorii quam actus demeritorii, quia Deus dedit gratiam quae immediate cum voluntate est causa meriti. Sed in actu demeritorio tantum Deus causat voluntatem quae eliciat actum totum. Unde dedit formam respectu actus meritorii, sed non sic respectu alicuius actus demeritorii.“

<sup>58</sup> Lect. II d. 34–37 qq. 1–5 n. 168 (ed. Vat. XIX, S. 370): „Et sic malum quod est peccatum in voluntate, dicitur ‚poena‘, quia est privatio rectitudinis, quae non causatur a Deo agente nec deficiente, quia actus voluntatis non caret illa rectitudine ‚quia Deus non agit‘, sed ‚quia voluntas non agit sicut deberet agere‘; et ideo tantum est a Deo deserente et derelinquente voluntatem in nihilo in quo defecit.“

## Johannes Duns Scotus

*Lectura II dist. 30–32 (ed. Vat XIX, pp. 291–315)*

### 1 **1. Frage:**

Den Abschnitt 30 [des II. Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus] betreffend ist zu fragen, ob sich ausnahmslos jeder natürlich Gezeugte die Erbsünde zuzieht.

2 Dies scheint nicht so zu sein:

Augustinus [sagt in] *Die wahre Religion*: „Die Sünde ist in dem Maße freiwillig, daß sie, wäre sie nicht freiwillig, keine Sünde ist.“ Der [natürlich] Gezeugte aber hat zum Zeitpunkt der Zeugung keinen schlechten Willensakt; also usf.

3 Außerdem: Im III. Buch von *Der freie Wille* [sagt] Augustinus: „Niemand sündigt in dem, was er nicht vermeiden kann.“ Der [natürlich] Gezeugte aber kann nicht vermeiden, was ihm zum Zeitpunkt der Empfängnis innewohnt, folglich usf.

4 Außerdem, durch das Argument des Julian: „Gott sündigt nicht, wenn er die Seele eingießt, auch ist die Seele nicht als Sünderin geschaffen, noch sündigen die Eltern in der Fortpflanzung“, weil sie dieses Gebot halten können: „wachset und mehret euch“; daher scheint von keiner Seite her dieser Sünde eine Ursache zugeschrieben werden zu können.

5 Außerdem, im III. Buch der *Nikomachischen Ethik* [heißt es]: „Dem blind Geborenen wird niemand Vorwürfe machen, sondern er wird bedauert werden“, daher sind Schwächen, die der Natur nach bestehen, nicht tadelnswert. Jede Schuld aber ist tadelnswert; daher ist keine [Schuld] dem Menschen natürlich, und so zieht dieser sich keine Schuld durch die Zeugung zu.

6 Außerdem, durch ein Argument: Adam war nicht besser als die ganze menschliche Natur; daher hatte er nicht die ganze Natur in seiner Macht; daher konnte er nicht die ganze Natur ihres Gutes berauben, und so auch nicht der Urstandsgerechtigkeit.

7 Dagegen:

Im Römerbrief (5,12) [heißt es]: „Durch einen Menschen kam der Tod in die Welt, in ihm haben alle gesündigt.“

### 8 **2. Frage:**

Danach ist – den zweiten Teil dieses Abschnitts betreffend – zu fragen, ob Erbsünde formal ein Mangel an Urstandsgerechtigkeit ist.

9 Es scheint, daß dies nicht der Fall ist:

Denn Adam hatte diesen Mangel, nicht aber die Erbsünde, sondern die aktuelle [Sünde].

10 Ebenso: Der schlechte Engel hat diesen Mangel, nicht aber die Erbsünde.

11 Ebenso: Der Getaufte, der später sündigt, hat die Urstandsgerechtigkeit nicht, er hat aber dennoch nicht die Erbsünde, wenn er diesen Mangel hat.

12 Außerdem: Wenn diese Sünde der Mangel an Urstandsgerechtigkeit wäre, wäre in demselben [Subjekt] jene Sünde und jene Gerechtigkeit, und so im Willen – was falsch zu sein scheint, weil der Mensch sich jene Sünde vom Ursprung her zuzieht, und so ist sie in jenem Vermögen, das unmittelbar das Fleisch vervollkommnet; dies ist nicht der Wille, weil er nicht organisch ist.

13 Dagegen:

Die Erbsünde scheint nichts anderes zu sein als ein Mangel an Urstandsgerechtigkeit:

Sie ist nämlich keine Begierde, weil diese dem natürlichen Sinnenvermögen zugehört – und die Erbsünde ist Todsünde, weil sie vom ewigen Leben trennt; eine Todsünde aber ist nicht im sinnhaften [Seelen-]teil. Ebenso: Sie ist nicht Unkenntnis, weil die Kinder unwissend geboren werden, und es noch sind, wenn sie [schon] getauft sind. Also ist es eine Schwäche im Willen.

14 Ferner: Jene Sünde stört die Ordnung der ganzen Seele und ist eine Unordnung; folglich ist sie in jenem Vermögen, durch das die ganze Seele in der Ordnung gestört wird, und dies ist der Wille. Und sie ist nicht etwas Positives; folglich ist sie etwas Beraubendes und so formal ein Mangel an Urstandsgerechtigkeit.

### 15 **3. Frage:**

Dazu ist – den 31. Abschnitt betreffend – zu fragen, ob die Seele sich die Erbsünde vom Fleisch her zuzieht.

16 Es scheint, daß dies nicht der Fall ist:

Weil die Tätigkeit der Materie sich nicht in die Form erstreckt, folglich auch die des Fleisches nicht in die Seele.

17 Dies wird von Augustinus im XII. Buch *Über den Wortlaut der Genesis* bekräftigt: „Jedes Tätige ist hervorragender als das Leidende.“

18 Außerdem: Gäbe es eine solche Abscheulichkeit im Fleisch, von der her es sich die Erbsünde zuziehen würde, so bestünde diese nur als Strafe; die Strafe ist aber nicht Ursache der Schuld, weil die Strafe gerecht ist; daher kann das Böse im Fleisch, das nur Strafe ist, nicht Ursache der bösen Schuld im Willen sein.

19 Außerdem: Wenn die Erbsünde durch das Fleisch zugezogen würde, dann wird sie von den nahen Verwandten erworben – und folglich hätte ein Nachkomme, je mehr er von vielen Vorfahren abstammt, umso größere Sünde (wie nämlich, wenn einige ein Schiff zögen, dieses um so schneller gezogen wird, je mehr es ziehen).

20 Das Gegenteil aber beweist der Magister [Petrus Lombardus] im Text durch viele Autoritäten: daß die Erbsünde vom Fleisch auf begierliche Weise eingepflanzt ist.

21 **4. Frage:**

Danach ist – den 32. Abschnitt betreffend – zu fragen, ob die Erbsünde in der Taufe erlassen wird.

22 Es scheint, daß dies nicht der Fall ist:

Weil die Urstandsgerechtigkeit dort nicht wiederhergestellt wird; es wird aber die Schuld nicht aufgehoben, die eine Beraubung an Rechtheit ist, wenn nicht die Gerechtigkeit und Rechtheit wiederhergestellt wird.

23 Das Gegenteil sagt der Magister im Text, und er führt Autoritäten für sich an.

24 **[Darstellung von zwei Thesen:]**

Ich antworte, daß es zu diesen Fragen, die miteinander verknüpft sind, zwei Meinungen gibt: Die eine von ihnen besagt, daß Adam, indem er sündigte, die Urstandsgerechtigkeit verlor, und durch den Akt des Sündigens verursachte er im Fleisch eine ungeordnete und kranke Qualität, die „Zunder“ und „Gewicht“ genannt wird, die den Geist verdrängt und ihn von der Vereinigung mit dem Höheren abhält. Und von dieser kranken Qualität ist jenes zu verstehen: *Der vergängliche Körper beschwert die Seele*. Und diese Qualität, die immer unzerstörbar ist und dem Körper folgt, wird nicht ihrer Substanz nach zerstört, sondern nur ihrer Wirksamkeit nach, wie es die korrektere Meinung hierzu sagt. Daher verhält sie sich zur Seele wie ein Steinchen, das an den Flügeln eines Vogels hängt, das immer der Substanz nach dasselbe Steinchen bleibt, wie weit die Flügel sich auch ausspannen – und doch können die Flügel sich nur so weit ausspannen, wie weit das Steinchen sie nicht am Flug hindert. So wird es in der Annahme behauptet: Wie sehr auch Gnade und Liebe in der Seele wächst, so bleibt jene [ungeordnete und kranke] Qualität ihrer Substanz nach immer dieselbe, doch sie hindert weniger, wenn die Liebe gewachsen ist, dennoch kann ihre Bewegung immer zuvorkommen; daher kann sie ihrer Wirksamkeit nach vermindert werden, nicht aber ihrer Substanz nach, so daß der Substanz nach diese Infektion immer bleibt.

25 Daraus ist schließlich offenkundig, auf welche Weise das infizierte Fleisch gezeugt wird, wenn das ganze Fleisch infiziert ist; oder, wenn das gezeugte Fleisch nicht Teil der zeugenden Substanz ist, sondern etwas Hinzukommendes, wird der Samen durch die Lust infiziert, und so wird infiziertes gezeugt.

26 Drittens ist offenkundig, auf welche Weise jemand sich die Erbsünde zuzieht: Die Seele, die mit dem so infizierten Fleisch geeint ist, zieht sich einen solchen Makel zu, wie er ihr zukommt, und dies ist die Schuld – wie ein Beispiel gegeben wird von der Frucht, die in eine beschmutzte Hand gelegt ist: Der von der Hand zugezogene Schmutz verdirbt die Frucht.

27 Dadurch ist [die Antwort] zu allen vier Fragen offenkundig.

Es ist nämlich [zur ersten Frage] offenkundig, auf welche Weise ausnahms-

los jeder natürlich Gezeugte sich die Erbsünde zuzieht durch die Befleckung im gezeugten Fleisch.

28 Es ist [zur zweiten Frage] offenkundig, welches der Mangel an Urstandsgerechtigkeit ist, durch welche [der Mensch] von der Begierde abgehalten wird: Dieser Mangel nämlich besteht durch eine Krümmung im Willen und durch eine Geneigtheit, die den Willen zum Begehren geneigt macht, und folglich wird sie „Begierde“ genannt.

29 Es ist auch zur dritten Frage offenkundig, daß [die Seele] sich diese Befleckung und Geneigtheit vom Makel im Fleisch zuzieht.

30 Und zur vierten Frage wird gesagt, daß diese Krümmung im Willen weder nachgelassen noch entfernt wird in der Taufe; nachgelassen wird aber im Blick auf die Anklage, weil [der Mensch] nicht länger als Schuldner der Gerechtigkeit zählt.

31 Hier gibt es aber einige Zweifel:

Zunächst zu dem, was zuerst gesagt wurde, daß „der Wille, in dem Adam sündigte, den Zunder im Fleisch verursacht hat“. Auf welche Weise kann dies geschehen, daß der Wille, der keinen vollzogenen Akt hinsichtlich des Fleisches hat, eine solche Qualität im Fleisch verursachen kann? Adam hatte nämlich, als er sündigte, keinen Akt in bezug auf das Fleisch, sondern in bezug auf die Frucht oder in bezug auf die Frau. Gesetzt den Fall aber, er hätte einen Akt in bezug auf das Fleisch getätigt, so scheint es doch nicht, daß er eine solche Qualität im Fleisch verursachen könnte, weil jedes Tätige, dem es seinem aktiven Vermögen nach zukommt, eine Form ins Sein zu setzen, es auch in seiner Macht hat, jene Form wieder ins Nicht-Sein zu setzen, vor allem wenn sein aktives Vermögen vergrößert wird; wenn daher der Wille durch seinen Akt jene Qualität im Fleisch verursacht hat, kann er sie folglich entfernen, vor allem, da sein aktives Vermögen gestärkt wurde – und so kann der Wille, wenn er die Gnade hat, [diese kranke Qualität] entfernen.

32 Außerdem: Der zweite Zweifel bezieht sich darauf, daß jene Qualität im Fleisch gesetzt ist „aufgrund der Auflehnung, die wir zwischen Fleisch und Seele oder Vernunft feststellen“. Deswegen aber darf man nicht eine solche Qualität annehmen, denn wäre der Mensch im reinen Naturzustand gewesen, ohne eine übernatürliche Gabe, so hätte es eine solche Auflehnung gegeben, denn dann wären die Sinne auch bereitwillig zu ihren eigenen Objekten wie auf diese Weise gezogen worden (wie der Gesichtssinn zur schönen Farbe), und dann hätte man einen Grund gebraucht, um zu widerstehen, indem der Sinn von seinem eigentümlichen Gegenstand entfernt worden wäre. Folglich darf man nicht annehmen, daß aufgrund einer solchen Auflehnung eine solche kranke Qualität im Fleisch verursacht ist.

33 Du sagst, daß es damals, nämlich in dem Zustand, in dem der Mensch im rein Naturhaften gewesen wäre, eine solche Auflehnung nicht gegeben hät-

te; denn damals wären die Sinne nicht unmäßig oder lusthaft zu ihren Objekten gezogen worden.

34 Dagegen: Ein jedes sinnenhafte Verlangen strebt immer nach seinem Objekt; und wie es nicht in seiner Macht steht, zu streben oder nicht zu streben, so auch nicht, mehr oder weniger zu streben. So strebt das sinnenhafte Verlangen, soweit es dies selbst anbelangt, notwendig in höchstem Maße zu seinem Objekt; daher wird es dann nicht weniger in jenem Zustand, in dem es im rein Naturhaften konstituiert ist, erfreut werden als in [diesem] Modus. Diese [kranke] Qualität scheint daher nicht in höherem Maße im Fleisch angenommen werden zu müssen, das lusthaft zu seinem Objekt strebt, als sonst.

35 Außerdem: Wenn eine solche Qualität aufgrund der Auflehnung angenommen würde, muß sie folglich in jenem angenommen werden, das sich willentlich auflehnt. Dies ist aber nicht das Fleisch als solches, sondern das sinnenhafte Verlangen. Denn das Fleisch lehnt sich nur auf, insofern es etwa Instrument des sinnhaften Verlangens ist, so wie es das Vermögen zu dem im Objekt zu Begehrenden führt (wie den Gesichtssinn zum Sehbaren). Es ist aber offenkundig, daß kein derartiges Fleisch, insofern es Instrument des sinnhaften Verlangens ist, bei der Zeugung übertragen wird.

36 Ferner gibt es einen Zweifel zum zweiten Artikel, in dem gesagt wird: „Das, was übertragen wird, wird auch infiziert.“ – Dagegen: Das, was übertragen wird, wurde niemals durch die Seele des Vaters beseelt, weil es nicht von der Substanz des Vaters ist; folglich entsteht die kranke Qualität in jenem nicht durch das, was vom Vater übertragen wird.

37 Außerdem: Angenommen aber, gemäß der Meinung des Magisters [Petrus Lombardus], daß jenes, woraus ein Kind gezeugt wird, von der Substanz des Vaters ist, so daß ein zur Substanz Adams gehörender Teil abgetrennt wurde, und jener Teil so in sich vervielfältigt durch übernatürlichen Eingriff zur Substanz des Kindes würde – so scheint es doch nicht, daß dort jene kranke Qualität verbliebe, weil es, ob es nun der Samen oder etwas anderes ist, verdorben wäre, bevor die Form des Kindes eingepreßt wäre. Und Akzidentien wandern nicht – noch bleiben die Akzidentien dieselben, wenn die substantielle Form verdorben ist, wenn nicht ein anderes Gemeinsames folgen würde, das keine kranke Qualität sein kann. Folglich bleibt jene Qualität nicht infizierend, aus der so viele Veränderungen hervorgehen.

38 Du sagst, daß es infiziert, weil vom Infizierten Infiziertes gezeugt wird, und so hat es jenes Infizierte in seinem aktiven Vermögen, wie der Leprakranke vom Leprösen gezeugt wird.

39 Dagegen: Demgemäß folgt, daß auch der Löwe diesen Zunder hat. Beweis: Der Löwe kann den Leichnam eines getauften Gestorbenen fressen, und dieser Leichnam hat gemäß diesem Lösungsweg jenen Zunder, weil er, würde er wieder auferweckt – wie Lazarus auferweckt wurde –, die Erbsün-

de gemäß jenem Zunder hat; er hat sie aber nicht von der Seele her; folglich wird also entweder Gott sie verursachen, oder sie verbleibt im Leichnam und könnte so auch im Wiedererweckten bleiben.

40 Ebenso würde dies aus dem Lösungsweg folgen: Wenn jemand aus dem Finger eines anderen erschaffen wäre, hätte er diesen Zunder – was gegen Anselm in *Die jungfräuliche Empfängnis* (Kapitel 19) ist, wo er zwei Gründe angibt, weshalb sich jemand die Erbsünde zuzieht, und jeder von ihnen ist hinreichend. Der eine aber ist: „Weil er ein natürlicher Sohn Adams ist“. – Und deshalb zog sich Christus die Erbsünde nicht zu; wenn er also aus dem Finger geschaffen wäre, würde er sich die Erbsünde nicht zuziehen, da er dann nicht der natürliche Sohn Adams wäre. Außerdem: Ebendort im 7. Kapitel will er, daß nicht mehr Schlechtigkeit im Samen ist als in Speichel und Blut, die von der schlechten Gesinnung ausgespuckt werden.

41 Außerdem: Zum dritten Artikel gibt es die Schwierigkeit, wie der Wille sich vom Fleisch eine Krümmung zuziehen kann:

Schuld gibt es nämlich nur im Willen; es scheint aber nicht möglich, daß das Fleisch im Willen eine Krümmung oder eine Schuld verursacht; weil es auf irgendeine Weise möglich wäre, daß Fleisch und Wille entsprechend dieser Häßlichkeit sich gegenseitig äquivalente Ursache wären, so daß der Wille in Adam den Zunder im Fleisch verursachte und das Fleisch im Willen eine Krümmung.

42 Ebenso: Wie ist es möglich, daß das Fleisch die Infektion im Willen verursacht, da der Wille doch immateriell ist?

43 Gegen alle drei Artikel wird zugleich argumentiert: Es würde folgen, daß der später Geborene in höherem Maße Sünder in der Erbsünde wäre. Beweis der Folgerung: Das gezeugte Fleisch – wenn es von der Seele vollendet wird – verursacht die Erbsünde; der zweite so Gezeugte kann sündigen durch die aktuelle Sünde zugleich mit der Erbsünde, und so [kann er] das Fleisch mehr beflecken und den Zunder verstärken; und so der dritte und vierte. Und da diese Abscheulichkeit im Fleisch durch sich Ursache der Krümmung im Willen ist, folgt, daß immer der später Gezeugte in höherem Maße Sünder in der Erbsünde ist – was gegen Anselm ist.

44 Es wird gesagt, daß [der später Gezeugte] keine größere Sünde hat, weil die Erbsünde die ganze Rechtheit aufhebt und daher nichts zurückbleibt, was sie [noch] entfernen könnte, so daß sie vergrößert würde.

45 Dagegen: Wenn die Erbsünde im Willen eine Geneigtheit oder Krümmung oder Begierde ist, und so etwas Positives, dann kann sie ausgerichtet werden, wie der Philosoph [Aristoteles] im Kapitel „Über das Vakuum“ [in der *Physik*] vom Kreisen und der Kurve sagt: Obgleich etwas ganz Kreisen und Kurve ist, kann es dennoch mehr ein solches werden, nicht [aber] weil ein Teil zuvor nicht kreisförmig war.

46 Außerdem, was den vierten Artikel betrifft: Auf welche Weise kann es wahr sein, daß die Erbsünde erlassen wird in bezug auf die Strafe und nicht

an sich? Ich frage nämlich, ob jene Mißförmigkeit, die formal die Erbsünde ist, im Getauften bleibt oder nicht. Wenn sie bliebe, hat der Getaufte formal die Erbsünde. Wenn sie nicht bliebe, wird anders argumentiert: Ein natürlich Tätiges ist immer gleichförmig tätig, wenn es nicht gehindert wird; daher verursachte der Zunder im Fleisch jenen Makel oder im Willen die Mißförmigkeit; daher verursacht er natürlicherweise immer [jene Mißförmigkeit], wenn diese nicht in der Seele ist; wenn daher im Getauften diese Mißförmigkeit nicht im Willen ist, wird der Zunder im Fleisch sie verursachen, oder Gott müßte in einem jeden Getauften ein Wunder wirken, daß sie nicht dort sei.

47 Es gibt noch einen anderen Argumentationsweg zur Erbsünde, der von Anselm genommen ist, aus dem oben [n. 40] angeführten Werk.

48 Und in dieser Argumentation wird zunächst erklärt, was mit dem Namen „Erbsünde“ gemeint ist.

Dies aber lehrt Anselm in *Die jungfräuliche Empfängnis* (Kapitel 27), daß die Erbsünde formal „Mangel an geschuldeter Gerechtigkeit, ausgelöst durch den Ungehorsam Adams“ ist. Das, wodurch die Erbsünde formal Sünde ist, wäre formal Ungerechtigkeit; daher ist die Erbsünde das Fehlen der Urstandsgerechtigkeit mit der Schuld, diese haben zu sollen.

49 Wenn sie aber formal Fehlen der Urstandsgerechtigkeit ist, auf welche Weise wird sie dann „Begierde“ genannt?

Ich sage, daß die Begierde weder im Willen noch im sinnhaften Strebevermögen formal genannt wird, sondern die Begierde ist material. Ist nämlich die Urstandsgerechtigkeit entfernt, durch die die Auflehnung der niederen Kräfte gegen die höheren aufgehoben wurde, so bleibt diese Auflehnung, und der Wille wird durch das sinnhafte Strebevermögen davon abgehalten, sich durch das sinnhafte Strebevermögen an seinem Gegenstand zu freuen. Und daher wird die Erbsünde von den Heiligen (d.h. den kirchlichen Autoritäten) material „Begierde“ genannt, formal aber ist sie nur ein solches Fehlen, wie beschrieben.

50 Hier gibt es aber einen Zweifel: Es scheint dementsprechend, daß die Urstandsgerechtigkeit eine [den Menschen vor Gott] wohlgefällig machende Gnade war, was gegen den Magister ist, denn Adam hatte im Urstand [die Gnade], „durch die er bestehen konnte, aber nicht die, durch die er voranschreiten konnte“.

51 Die Folgerung wird aufgezeigt: Die Sünde beraubt [den Menschen] formal seiner Verbindung mit dem Letztziel; der Habitus aber, der mit dem Letztziel verbindet, ist die Liebe und die wohlgefällig machende Gnade; daher beraubt die Todsünde [den Menschen] formal dieser Gnade oder der Liebe; daher würde die Erbsünde, da sie eine Todsünde ist, die vom Letztziel trennt, [den Menschen] der Gnade oder Liebe berauben; daher beinhaltet das, an dem die Beraubung stattfindet, den Habitus der wohlgefällig machenden Gnade oder Liebe.

52 Dies wird bestätigt: Gesetzt den Fall, die Urstandsgerechtigkeit sei nicht wohlgefällig machende Gnade, und die Erbsünde würde formal nur die Urstandsgerechtigkeit rauben, so bestünde die Erbsünde zusammen mit der wohlgefällig machenden Gnade – was nicht wahr ist.

53 Ich antworte, daß die Erbsünde nicht zusammen mit der wohlgefällig machenden Gnade besteht, und dennoch raubt sie formal nur die Urstandsgerechtigkeit: und dies deshalb, weil im Urstand die Gnade nur einwohnte, wenn die Urstandsgerechtigkeit einwohnte, wengleich nicht umgekehrt; und daher raubt das, was die Urstandsgerechtigkeit raubt, in der Folge auch die Gnade. Und diese Gerechtigkeit verbindet mit dem Letztziel, wengleich nicht verdienstlich. Und daher wird, wenn in der Taufe Gnade verliehen wird, auch die Urstandsgerechtigkeit verliehen, nicht aber formal, sondern in gewisser Weise virtuell – so wie wenn jemand durch lasterhafte Handlungen den Habitus der erworbenen Gerechtigkeit zerstörte und ihm später wieder Gnade eingegossen würde, ihm formal nicht die erworbene Gnade eingegossen wird.

54 Zweitens ist zu sehen, ob die Erbsünde einem jeden natürlich Gezeugten innewohnt.

Und aus dem Gesagten ist offenkundig, woher sie einwohnt: Wenn nämlich die Erbsünde das Fehlen der Urstandsgerechtigkeit ist, verbunden mit der Schuld, diese haben zu sollen, und es einem jeden natürlich Gezeugten an Urstandsgerechtigkeit mangelt und er Schuldner der Urstandsgerechtigkeit ist, dann [wohnt] folglich [die Erbsünde jedem natürlich Gezeugten inne].

55 Der Untersatz ist im ersten Teil offenkundig: „daß es einem jeden natürlich Gezeugten an Urstandsgerechtigkeit mangelt“, weil ein jeder in sich erfährt, was unvernünftig ist, und mit Schwierigkeit und Auflehnung das sinnhafte Strebevermögen von seinem Objekt zurückhält, welche Auflehnung durch die Urstandsgerechtigkeit unterdrückt wurde.

56 Den zweiten Teil des Untersatzes zu beweisen, ist aber schwierig, „daß ein jeder natürlich Gezeugte Schuldner der Urstandsgerechtigkeit ist“, da niemand sie empfing; und nach Anselm wäre der Engel, wenn er sie nicht empfangen hätte, nicht ihr Schuldner gewesen. – Ich antworte, daß Adam die ganze menschliche Natur hatte, und daher empfing er die Urstandsgerechtigkeit für die ganze menschliche Natur, und so empfing die ganze menschliche Natur in ihm die Urstandsgerechtigkeit; und deshalb, weil Adam sich seiner Gerechtigkeit entblößte, entblößte er die ganze menschliche Natur der Gerechtigkeit; und daß er sich selbst ins Unvermögen führte, dies entschuldigt nicht, sondern verschlimmert.

57 Dagegen: Diese Natur eines Menschen und jene Natur Adams sind verschieden; daher war diese Natur formal nicht dort, wie auch diese Person formal nicht dort war, sondern nur der Ursache nach; folglich empfing auch diese Person nicht die Gerechtigkeit und auch nicht diese Natur; folglich ist sie auch formal nicht Schuldner der Gerechtigkeit.

58 Ich antworte: Es muß gesagt werden, daß jede Person dort [in Adam] die Gerechtigkeit empfing in der Weise, in der er Schuldner der Gerechtigkeit ist, und in Adam waren alle auf aktive Weise; Gott gab aber Adam die Gerechtigkeit, die hinreichend gewesen wäre für alle [Nachkommen] durch Zeugung; also machte er alle zu Schuldnern der Gerechtigkeit, soweit es ihn betraf. – Beispiel: Gott gab jemandem die Gnade, durch die er verdienstvolle Akte hervorbringen kann; wenn er aber die Gnade aufgab, indem er sündigte, und schlechte Akte vollzöge, so ist er nicht nur Schuldner der Gnade, sondern auch jener guten Akte, die er durch jene Gnade hätte haben sollen.

59 Du sagst, daß das nicht ähnlich ist, weil der Wille [des ersten Menschen] derselbe ist, der die Gnade empfing für die hervorzubringenden Akte; sein Wille [nämlich der des Nachkommen] aber empfing formal nicht die Urstandsgerechtigkeit; folglich scheint es [das Fehlen der Urstandsgerechtigkeit] ihm auch nicht angerechnet werden zu können.

60 Ich antworte, daß die Schuld vom Willen als dem hervorbringenden Akt herrührt und daß sie im Willen als ihrem Subjekt ist – und so sind sie nicht dasselbe, weil die Schuld im Willen ist, wenn sie nicht vom Willen hervorgebracht ist; die Schuld kann also im Willen sein, obgleich sie nicht von ihm hervorgebracht wird. Es kann also der Wille eines [Menschen] insofern Schuld annehmen, als „die Schuld im Willen ist“, obgleich er sie nicht hervorgebracht hat. – Und so ist es in der Annahme, daß im natürlich Gezeugten diese Erbschuld ist, wenngleich sie nicht hervorgebracht wurde, weil es keine aktuelle Sünde gibt.

61 Drittens ist zu sehen, woher die Seele sich die Erbsünde zuzieht. Ich antworte, gemäß Anselm, daß die Erbsünde im Willen nicht zugezogen wird, weil das Fleisch infiziert wäre, sondern weil dort eine Person konstituiert wird, die gehalten ist, die Urstandsgerechtigkeit zu haben und sie nicht hat; daher mangelt es ihr an Urstandsgerechtigkeit, was die Erbsünde ist – und jene Person ist gehalten, die Urstandsgerechtigkeit zu besitzen, weil sie Sohn Adams ist. Und woher ist sie Sohn Adams? Weil sie von ihm gezeugtes Fleisch hat, mit dem zusammen die eingegossene Seele eine Person konstituiert.

62 Du sagst, daß dann durch Zeugung und nicht durch Lust die Erbsünde zugezogen wird, was gegen Augustinus ist (und es steht im Text).

63 Ich antworte, daß die Erbsünde nur begleitend durch lustvolle Zeugung zugezogen wird; daher heißt es auch nur begleitend, daß jemandem die Urstandsgerechtigkeit aufgrund der lustvollen Zeugung fehlt, denn formal und hauptsächlich aufgrund des Fehlens der Urstandsgerechtigkeit im Vater; und weil diesem Mangel die lustvolle Zeugung folgte, deshalb zieht er sich begleitend aufgrund der lustvollen Zeugung die Erbsünde zu.

64 Viertens: Auf welche Weise wird diese Sünde in der Taufe nachgelassen?

Ich sage, daß in der Taufe die Gnade gegeben wird und diese stellt die ganze Gerechtigkeit wieder her. Daher wird die Urstandsgerechtigkeit, wenngleich sie formal nicht wiederhergestellt wird, doch in Gleichwertigkeit wiederhergestellt. Wenn der Mensch auch im Zustand der Unschuld beide gehabt hätte, nämlich die Urstandsgerechtigkeit aufgrund der zu beseitigenden Auflehnung und die Gnade, durch die er mit seinem Letztziel verbunden würde, so verband ihn diese „Urstandsgerechtigkeit“ auf ihre Weise mit dem Letztziel, nicht aber verdienstlich. Daher wird er auf diese Weise vollkommener mit Gott durch die Gnade verbunden – bezogen auf irgendeine Vollkommenheit – als durch die Urstandsgerechtigkeit.

65 [*Scotus' eigene Position:*]

Ich sage daher kurz, daß der natürlich Gezeugte Schuldner der Urstandsgerechtigkeit ist, und so ist er in der Erbsünde, weil das von jedem gefordert ist – insofern es auf seiten des Gebenden ist –, was empfangen ist; so ist es aber bei einem jeden natürlich gezeugten Nachkommen, daß ein jeder – insofern es auf seiten des Gebenden ist – die Urstandsgerechtigkeit empfängt; daher ist jeder von diesen ihr Schuldner.

66 Der Obersatz wird bewiesen: Weil Gott die Gnade gibt, gibt er auch – insofern es von seiner Seite ist – die virtuell in der Gnade beinhalteten Akte, die mittels der Gnade hervorgebracht werden können; und daher macht er die die Gnade empfangende Seele nicht nur zur Schuldnerin der Gnade, sondern auch der Akte, die hervorgebracht werden sollen, anders wäre jeder, der sündigt und die Gnade verliert, gleichermaßen zu bestrafen, weil sie gleichermaßen die Gnade verlieren; es wird also einer mehr als ein anderer bestraft aufgrund der größeren Akte, die er schuldig blieb. Es ist also offenkundig, daß jener, obgleich er formal die Akte nicht empfing, sondern virtuell in der Gnade, dennoch Schuldner dieser Akte ist, weil er – insofern es auf seiten des gebenden Gottes ist – jene Akte in der Gnade empfing. – Und so ist der Obersatz offenkundig, daß „das von jemandem geschuldet ist, was – insoweit es auf seiten des Gebenden ist – empfangen ist“.

67 Aber auch der Untersatz ist wahr, daß „ein jeder natürlich Gezeugte – insofern es auf seiten des Gebenden ist – die Urstandsgerechtigkeit empfing“, weil Gott diese Gerechtigkeit Adam gab für ihn und für seine Nachfahren, so daß ein jeder, der von ihm gezeugt würde, sie hätte; nicht als wäre sie von Adam gegeben, sondern nur durch Schöpfung von Gott. Daher: Wie auf diese Weise die Seele durch Schöpfung eingegossen wird, nachdem der Körper organisch geworden ist, und gleichsam angenommen wird, daß sie vom Vater gegeben ist, weil sie einer solchen Organwerdung dem allgemeinen Gesetz, das Gott verfügt hat, entsprechend folgt, so verfügt Gott in der Annahme, daß jeder natürlich von Adam Gezeugte im Zustand der Unschuld jene Urstandsgerechtigkeit – gleichsam als natürliche Folge – hätte.

68 Es wird aber dagegen, wie schon zuvor, eingewendet, daß es nicht ähnlich ist, weil hier derselbe die Gnade empfing und derselbe Schuldner der



folgenden Akte ist; aber nur Adam empfing die Gnade [der Urstands-gerechtigkeit] und nicht sein Sohn; und weil dieser nicht empfing, scheint er auch nicht Schuldner zu sein.

69 Ich antworte, daß es bei geschuldeten Dingen etwas Geschuldetes, einen Schuldner, und einen, dem geschuldet wird, gibt. Und in der Annahme ist die Gerechtigkeit das Geschuldete und die Seele Schuldnerin, der aber, dem geschuldet wird, das ist Gott, und beide, nämlich Geschuldetes und Schuldnerin, sind auf den Gebenden bezogen; der Gebende aber ist dadurch, daß er durch vorausgehenden Willen auf die Gabe bezogen ist, das Geschuldete; also bewirkt ähnlich Gott dadurch, daß er als Gebender durch vorausgehenden Willen auf den, dem gegeben wird, bezogen ist, den Schuldner; der Wille dessen ist also Schuldner, obgleich er ein anderer Wille als der Wille Adams ist. Würde also – gemäß dem vorher Gesagten – davon abgesehen, daß die Sünde im Willen verbliebe, unabhängig davon, daß sie von ihm hervorgebracht würde, so daß sie dort ruhend verbliebe, und wenn sie auch von diesem eigenen Willen verursacht würde: Es läge Schuld vor, wengleich nicht aktuelle.

70 Zum ersten Argument, wenn gesagt wurde, daß „die Sünde willentlich ist“, ist zu sagen, daß dies nicht immer so ist, sondern wenn sie willentlich ist; denn wenn jemand Unzucht trieb, hat er die Sünde, auch wenn er nicht hätte Unzucht treiben wollen; daher, daß sie im Subjekt ist, kann sie nicht-willentlich sein, obgleich sie doch willentlich ist, wenn sie hervorgebracht wurde. Es sei also zugestanden, daß sie manchmal willentlich war.

71 Und wenn gesagt wird, daß „die Erbsünde nicht willentlich ist“, so ist zu sagen, daß Augustinus im I. Buch der *Rückschau* darauf antwortet, wenn er für die von ihm zuvor angeführte Autorität in gewisser Weise Wahrheit haben will, indem er sagt, daß die Erbsünde insoweit willentlich ist, wie die Seele Schuldnerin ist. Sie ist aber Schuldnerin wie im anderen; und so ist sie auch willentlich.

72 Zum anderen, wenn mit Augustinus argumentiert wird, daß „niemand in dem sündigt, was er nicht vermeiden kann“, ist zu sagen, daß Augustinus hier gegen die Manichäer argumentiert (die ein Prinzip des Bösen und ein anderes des Guten voraussetzten), welche Autorität jene benutzen, die der Gnade widersprechen. Daher kann es zweifach verstanden werden – einmal passiv: „Niemand sündigt in dem, was nicht vermieden werden kann“; oder so: „was er einmal nicht vermeiden kann“.

73 Zum anderen, wenn gefragt wurde: „Durch welchen Spalt trat die Sünde ein?“, ist zu sagen: durch Adam, wie es der Apostel bezeugt.

74 Und wenn gefragt wird, von wem diese Sünde ist, ist zu sagen, daß sie zweierlei beinhaltet: ein Positives, das der Schuldner ist, und ein Privatives; die Ursache des Positiven ist Gott und der Zeugende, die Ursache des Privativen aber ist Adam, der mißverdienstlich handelte.

75 Und wenn du sagst, daß Adam nicht [mehr] ist und daher nicht mißver-

dienstlich handeln kann – so ist dazu zu sagen, daß die göttliche Gerechtigkeit immer ist.

76 Zum anderen ist zu sagen, daß es keine natürliche Schwäche gibt, die das Fehlen der geschuldeten Gerechtigkeit ist, als diese, und daher kann zu den anderen von dieser Annahme her nicht argumentiert werden.

77 Zum anderen: Obgleich die Natur in Adam nicht besser war als in allen anderen, zerstörte er doch die Gerechtigkeit, die er empfing, und zerstörte mißverdienstlich die Gerechtigkeit in den anderen.

78 Zu den Argumenten der anderen Fragen ist es offenkundig, daß sie nicht gegen diesen Argumentationsweg gerichtet sind, weil angenommen wird, daß die Seele sich die Erbsünde nicht vom Fleisch her zuzieht, sondern in der beschriebenen Weise.