

18. Gnadenlehre

„Der sündige Mensch vor der göttlichen Gnade“

Maria Burger

I

Kann der freie Wille des Menschen ohne Gnade jede Todsünde vermeiden?

[21] Auf die Frage kann gesagt werden, dass Sünde einerseits angenommen werden kann für den missgestalteten vollzogenen Akt (*actus elicitus*) selbst, wenn man von der Begehungssünde (*peccatum commissionis*) spricht, – andererseits für den Schandfleck, der nach dem vollzogenen Akt zurückbleibt (oder für den verbleibenden verschuldeten Zustand), bis die Sünde durch die Buße getilgt worden wäre.

[22] Die zweite Form betreffend sage ich, dass der freie Wille (*liberum arbitrium*) aus sich im gegenwärtigen, irdischen Zustand nicht jede Todsünde vermeiden kann, weil die Seele ohne die Gnade durch eine jede Sünde befleckt wird (sei es die Erbsünde, sei es die aktuelle), von der sie nur durch die Gnade befreit wird.

[23] Wenn man aber fragen wollte, ob dies aufgrund der unmittelbaren Entgegensetzung von Schuld und Gnade ist, so sage ich, dass dies nicht der Fall ist. Diese waren nämlich nicht unmittelbar entgegengesetzt, was den paradisischen Zustand der Unschuld anbelangt. (Sonst könnte jemand im reinen Naturzustand ohne Gnade wie auch ohne Schuld gewesen sein; folglich sind sie in keiner Weise unmittelbar entgegengesetzt.) – Sie sind es aber auch nicht durch Vergleich mit dem Vermögen des Ausführenden, weil in der Weise, wie Gott den Willen schaffen konnte, er diesen auch wiederherstellen kann, nachdem er gesündigt hat; dies aber nur aus jenem allgemeinen Gesetz heraus, durch das auf keine Weise die Feindschaft erlassen wird, es sei denn aus dem Sünder wird nicht nur ein Nicht-Feind, sondern sogar ein Freund, von Gott angenommen durch die den Menschen vor Gott wohlgefällig machende Gnade.

[24] Wenn man einwenden wollte, auf welche Weise Gott denn die Schuld nachlassen könne, ohne die Gnade zu geben (es scheint nämlich eine Veränderung in Gott stattzufinden, wenn sie nicht im Gerechtfertigten selbst angenommen wird), so gibt es zwei Antworten:

[25] Die erste Sündenart, nämlich die Begehungssünde betreffend, – schlage nach bei Heinrich von Gent, Quodlibet 5, Frage 21 [tatsächlich ist es Frage 20] in der Lösung.

[26] Und diese Auffassung kann bestätigt werden dadurch, dass jenes Gebot „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben usf.“ das erste Gebot ist, von dem das ganze Gesetz und die Propheten abhängig sind (vgl. Mt 22,37-40). Der Wille aber strebt danach, die Verwirklichung dieses Gebotes einmal zu vollbringen, so dass es dauerhaft ein Ausbleiben der Verwirklichung dieses Gebotes nicht geben kann ohne Todsünde. Wann immer aber der Wille die Verwirklichung dieses Gebotes verfolgt (wenn auch ungestalt), bereitet er sich dazu, der gottgefällig machenden Gnade geziemend zu sein, – mit dieser konfrontiert wird er sie entweder zurückweisen und tödlich sündigen, oder mit ihr übereinstimmen und gerechtfertigt sein. – Nicht weil der freie Wille im absoluten Sinne unvermögend ist, beantwortet diese Meinung [Heinrichs von Gent] die Frage negativ [ob es nämlich nicht die Häresie des Pelagius sei, dass der freie Wille ohne Gnade hinreichend sei], sondern insofern diese Unvermögendheit des Willens im Vergleich mit Gott besteht, der frei Gnade gewährt, wenn der freie Wille irgendwie gut veranlagt ist.

(Ordinatio II d.28 q. un. nn.21-26 [Ed. Vat. VIII pp. 300-302]. Übersetzung von Maria Burger).

II

Der Begriff Gnade bezeichnet theologisch die Zuwendung Gottes zum Menschen in der Heilsgeschichte. Die Reflexion in der lateinischen Tradition fokussiert darauf, dass der Mensch sich durch die Erbsünde von Gott entfernt hat und durch die Gnade von der Sünde befreit werden muss. In Auseinandersetzung mit Pelagius verweist Augustinus auf die Unfähigkeit des Menschen zum Guten; die Gnade muss den Menschen als innere Kraft ergreifen, um ihn zur Freiheit und Liebe zu befähigen. Nach augustianischer Tradition war der Mensch im Urstand mit einer natürlichen Ausrichtung auf Gott ausgestattet, die aus seiner Geschöpflichkeit resultierte. Da er diese nun durch die Sünde Adams verloren hat, kann er sie nicht durch Werke zurück erwerben, sondern sie muss ihm von Gott neu eingegeben werden. So bezeichnete auch Anselm von Canterbury, auf den sich Duns Scotus in seiner Erbsündenlehre vor allem beruft, die Urstandsgnade, also jene Gnade, die dem Menschen vor dem Sündenfall von Gott her zukam, noch als 'natürlich'. Im Unterschied zu Augustinus beschreibt

er die Erbsünde jedoch nicht als fleischliche Begierde, sondern als das Fehlen der (geschuldeten) Urstandsgerechtigkeit.

Unter Zugrundelegen der aristotelischen Lehre vom Menschen, wie Scotus sie voraussetzt, übersteigt eine solche gnadenhafte Anlage jedoch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, die seine vegetativen, sinnlichen und geistigen Vermögen umfassen. Aus dieser Perspektive musste die Fähigkeit, sich auf Gott hin auszurichten, dem Menschen auch in seinem reinen Naturzustand vor dem Sündenfall auf übernatürliche Weise von Gott her verliehen werden. Gnade wird von Scotus somit als übernatürlicher *habitus* verstanden. Dieser auf die aristotelische Kategorienlehre zurückgehende Begriff bezeichnet eine Beschaffenheit, d. h. eine Disposition. Bezogen auf das moralische Sein des Menschen werden darunter die Tugenden gefasst. Diese aber kann der Mensch mit seinem natürlichen sittlichen Vermögen erwerben und vervollkommen. Die Gnade dagegen ist eine geschaffene Qualität, die der Mensch von Gott geschenkt erhalten kann, nicht aber aus eigener Kraft erwirbt.

Welche Bedeutung kommt der Gnade konkret im Leben des Menschen zu? Eine Grundfrage lautet von Augustinus ausgehend, ob der freie Wille des Menschen hinreiche, um die Sünde zu vermeiden, oder ob der Mensch der göttlichen Gnade bedürfe. Anders formuliert heißt die Frage bei Scotus: Sind der natürliche (*actus naturalis*) Liebesakt und der verdienstliche (*actus meritoriae*) von derselben Art?¹ Scotus kommt zu dem Ergebnis, dass sie sich der Art nach nicht unterscheiden, sondern dass die verdienstliche, gnadenhaft gewirkte Liebe eine Überhöhung der natürlichen ist. Durch die Verdienstlichkeit entsteht ein neuer Bezug, nämlich die Relation der jeweiligen Handlung zum annehmenden göttlichen Willen und eine Relation zum ausstehenden Lohn. Diese Verbindung ist jedoch von Gott frei gewollt. Weil Gott sich die Selbstverpflichtung auferlegt hat, die in der von ihm verliehenen Gnade gewirkten Liebesakte als verdienstlich anzunehmen, erfolgt die Akzeptation in dieser Weise. Daher sind die einzelnen Willensakte der Art nach nicht verschieden. Wille und Gnade wirken im verdienstlichen Handeln teilursächlich zusammen.² Das bedeutet, dass beide auf das gleiche Ziel gerichtet sind. Sie bedingen sich nicht gegenseitig, dennoch ist die eine Ursache als vollkommener und vorrangig gegenüber der anderen anzusehen. Zwar kommt dem Willen im Menschen grundsätzlich der Vorrang zu. Er könnte auch ohne die Beschaffenheit (*habitus*) der Gnade handeln. Hier wird von Scotus aber eine theo-

¹ Vgl. *Quodl.* q.17.

² Vgl. *Ord.* I d.17.

retische Lösung berührt, denn im realen Leben und Handeln des Menschen kommt der Wille allein nicht zur Verdienstlichkeit. Die Gnade ist die dem Menschen eingegebene Liebe. Durch sie wirkt der Heilige Geist auf den Willen des Menschen, so dass dieser verdienstliche Akte hervorzubringen vermag. Gnade ist die Beschaffenheit, die dem Menschen mitgeteilt wird, um Gott verdienstlich lieben zu können. Sie ist das, was die natürliche Beschaffenheit geneigt zum Handeln macht und Vervollkommnung erwirkt. Gnade ist somit aktive Teilursache der Handlung. Kommt von seiten des Menschen betrachtet dem Willen die primäre Stellung zu, so ist von seiten Gottes her gesehen die Gnade der Grund, warum eine Handlung als verdienstlich angenommen wird. Die Verdienstlichkeit ist vor allem die Relation zum göttlichen Willen, der den Akt anzunehmen bereit ist.

In dem oben angeführten Text geht es nun in negativer Fassung um die Frage, ob der Mensch aus freiem Willen ohne Gnade die Todsünde vermeiden kann. Lässt sich die lässliche Sünde durch gute Handlung ausgleichen, so muss der entscheidende Fragepunkt die Todsünde sein. Mit den Kirchenvätern definiert Scotus die Todsünde als Überschreiten einer göttlichen Vorschrift; denn Gott wird nichts gebieten, was dem Menschen unmöglich ist. Er führt zunächst Belege an, die eine positive Antwort auf die Frage zu erlauben scheinen. Der Kern dieser Argumentation liegt darin, dass der Mensch nicht in einer Sache sündigen kann, die er nicht vermeiden könnte; die Sünde geschieht somit aus freiem Willen. Dann aber muss der freie Wille auch in der Lage sein, sie zu vermeiden, und zwar aus eigenen Vermögen ohne die Hilfe der Gnade. Im Kontext der Fragestellung geht es Scotus immer schon um den Menschen nach dem Sündenfall und somit im Zustand der Erbsünde. Zum anderen sollen die Gebote Gottes aus dem Geist der Liebe erfüllt werden.

Scotus unterscheidet in seinen Ausführungen zwischen der sündigen Tat als solcher und dem sündigen Zustand, in dem der Mensch verbleibt. Er beschreibt zunächst diesen Zustand. Diesen kann der freie Wille nicht vermeiden, weil der Mensch sich ohne die göttliche Gnade immer im Zustand der Sündhaftigkeit, sei es der Erbsünde, sei es der aktuellen Sünde, befindet. Dies sei allerdings nicht der unmittelbaren Entgegensetzung von Gnade und Schuld zuzuschreiben. Gott hätte den Menschen im reinen Naturzustand sowohl ohne Gnade wie auch ohne Schuld erschaffen können. Doch tatsächlich bestehen aufgrund des geordneten göttlichen Wollens Schuld und Gnade immer miteinander. Scotus geht davon aus, dass auch im Urzustand der Mensch zu unmäßigem Gebrauch seiner Sinnlichkeit geneigt hätte, dass er also Schuld auf sich geladen hätte, wäre er nicht mit

der göttlichen Gnade als übernatürlicher Gabe ausgestattet gewesen. Dass Gott aber den durch Schuld zum Feind gewordenen Menschen wieder zum Freund macht, ist in dem Gesetz begründet, dass Gott den Menschen durch die Gnade wieder wohlgefällig machen will.

Für den Einwand, wie Gott denn die Schuld erlassen könne, wenn er keine Gnade gebe, wird auf eine zweifache Antwort verwiesen, die aber an dieser Stelle im Text nicht steht. Tatsächlich führt Scotus das Thema an anderer Stelle, nämlich in der Sakramentenlehre aus.³ Dort geht es um die Buße. Durch die aktuelle Sünde wird eine Relation zwischen Sünder und Strafe im göttlichen Erkennen hergestellt. Durch die Buße vermag der Mensch die Gnade nach dem Sündenfall wiederherzustellen, indem er sich freiwillig unter die Strafe Gottes stellt. Tatsächlich handelt es sich dabei aber um zwei Vorgänge. In der göttlichen Absichtsordnung steht an erster Stelle der Wille, dem Menschen die Gnade einzugeben. In der konkreten Ausführung geht jedoch der Strafnachlass als Aufhebung der Relation des Sünders auf die Strafe voraus. Diese Rangfolge ist im göttlichen Willen gegeben. So sind Schuldverlass und Gnadengabe voneinander zu unterscheiden. Zugleich sind sie nicht natürlich einander entgegengesetzt, sondern nur durch göttliche Verfügung.

Scotus wendet sich nun der ersten eingangs genannten Sündenform, der sündigen Tat zu. Überraschend knapp verweist er hier auf die Argumentation Heinrichs von Gent (1217-1293). Heinrich zählt zu jenen Denkern, mit deren Thesen sich Scotus häufig auseinandersetzt, um gerade dadurch seine eigene Position schärfer zu formulieren. Während Scotus in seiner frühen Fassung des Sentenzenkommentars, in der *Lectura*, die Argumentation Heinrichs mit eigenen Worten wiedergibt, werden wir hier nur auf die Quelle verwiesen, die Frage 20 des 5. *Quodlibets*.⁴ Heinrich fragt ähnlich wie Scotus, ob ein erwachsener Mensch ohne die Gnade die Todsünde vermeiden könne. In seiner Antwort unterscheidet auch er den freien Willen des Menschen an sich betrachtet und den Willen, insofern er den Versuchungen des Lebens unterworfen ist. Für sich betrachtet kann es der Wille vermeiden, in Sünde zu fallen. Würde er nämlich mit Notwendigkeit in Sünde fallen, so würde er dabei tatsächlich nicht sündigen; denn nichts, was nicht vermeidbar ist, kann Sünde sein. Tatsächlich sieht es aber so aus, dass der Mensch entweder der Todsünde verfällt oder aber von Gottes Gnade gehalten wird. Sofern der Mensch alles tut, was ihm in freiem Willen möglich ist – und das heißt: sofern er sich der Gnade nicht wider-

³ *Ord. IV d.16.*

⁴ Ed. BADIUS, Paris 1518, fo. 196f.

setzt, wird Gott ihm auch seine Gnade gewähren, – soweit Heinrich von Gent. Scotus ergänzt: Der Wille des Menschen trachtet danach, einmal das grundlegende Gebot zu erfüllen: *Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben*. Wenn der Wille, und sei es in noch so unvollkommener Weise, auf dieses Gebot ausgerichtet ist, bereitet er sich für die gottgefällig machende Gnade. Das Unvermögen des freien Willens besteht nur in der Hinsicht, als der freie Wille mit dem göttlichen Gnadenhandeln konfrontiert wird, nicht aber absolut gesehen.

Schließlich unterscheidet Scotus in diesem Zusammenhang Gnade (*gratia*) und Liebe (*caritas*).⁵ In der Seele ist es nämlich dasselbe, wodurch der Mensch Gott liebt und wodurch er von Gott auf die Seligkeit hingeeordnet wird. Wenngleich also beide formal gleich sind, so sind sie doch je nach Betrachtungsweise zu unterscheiden. Liebe ist es, wenn der Mensch Gott als den betrachtet, der zu lieben ist. Gnade dagegen ist es, durch die Gott den Menschen annimmt. Unter dem Aspekt der Gnade wird Gott als annehmend und liebend betrachtet. So ist jede Gnade als Liebe zu bezeichnen, nicht aber umgekehrt jede Liebe als Gnade. Hintergrund ist die scotische Lehre von der Prädestination. Danach gewährt Gott die Gnade der Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit rein aus seinem Willen heraus ohne Vorhersicht verdienstlicher Handlungen des Menschen. Gott hat sich seinem geordneten Heilshandeln entsprechend (*de potentia ordinata*) die Selbstverpflichtung auferlegt, alle Menschen für das ewige Leben zu akzeptieren, die die Liebe besitzen. Die Liebe aber wird wiederum frei von Gott verliehen.

Was bedeutet das konkret? Grundsätzlich kann jeder Mensch zur Glückseligkeit prädestiniert sein, da diese mit der menschlichen Natur vereinbar ist. Es besteht andererseits keine Naturnotwendigkeit, dass der Mensch sie erlangt. Die Zuordnung eines Menschen zur Prädestination erfolgt durch Gottes freien Willen, der auch die Nicht-Zuordnung verfügen kann. Als Beispiel wird von Scotus der Verräter Judas gewählt. Gott weiß, dass er für Judas keinen Willen bezüglich der Glückseligkeit hat, ihn also nicht (in einem positiven Akt) prädestiniert, aber er verdammt ihn auch nicht. Gott lässt es zu, dass Judas durch sein Verhalten, das Gott voraussieht (weil er es zulässt), in Sünde fällt und somit durch gerechte Strafe verdammt wird. Da die göttliche Freiheit nicht von kreatürlichen Maßstäben geleitet ist, muss sie sich gegenüber zwei im Naturzustand gleichen Menschen nicht gleich verhalten. Gott weiß, dass jemand verdammt werden wird wegen (*propter*) seiner missverdienstlichen Akte, die der ewigen

⁵ Vgl. *Ord.* II d.27.

Verdammnis vorausgehen; er weiß auch, dass jemand gerettet werden wird wegen der Verdienste. Verdienst und Missverdienst sind aber nicht Grund für den göttlichen Willensentschluss zu Erlösung oder Verdammnis. Scotus kommt zu dem Ergebnis, dass alles Gute Gott, alles Böse aber dem Menschen zuzuschreiben ist. Das Verdienst ist somit eher Wirkung als Grund der Prädestination.

Scotus vertritt somit letztlich eine anti-pelagianische Sichtweise. Zwar beschreibt er hypothetisch die Möglichkeit, dass der Menschen allein aus natürlichem Vermögen die Seligkeit erlangen könnte. Gott hätte es so beschließen können. Tatsächlich aber will Gott die durch seine Gnade gewirkten Liebesakte des Menschen als verdienstlich annehmen. Die göttliche Gnade ist somit für den Menschen notwendig. Andererseits ist Gott in keiner Weise verpflichtet, den Menschen zu retten, ihn für seine Verdienste zu belohnen. Nichts, was nicht Gott selbst ist, kann den göttlichen Willen notwendig zu etwas bestimmen.

III

QQ: *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. WOLTER O.F.M., Washington 1986.

Lit.: Werner DETTLOFF: *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954; Antonie VOS JACZN.: *Johannes Duns Scotus*, Leiden 1994, 117-135; Richard CROSS: *Duns Scotus*, Oxford 1999 (Great Medieval Thinkers) 107-111; Maria BURGER: *Geschaffen zur Seligkeit? Prädestination und Erbsünde bei Johannes Duns Scotus* (einschließlich Übersetzung: Lectura II dd.30-32), in: Franz LACKNER OFM (Hg.): *Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch*, Kevelaer 2003 (Franziskanische Forschungen, 45) 179-211.