

UNIVERSALISMUS
UND PARTIKULARISMUS
IM MITTELALTER

HERAUSGEGEBEN VON PAUL WILPERT†

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VER-
LAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

1968

HEILSUNIVERSALISMUS UND PRAEDESTINATIONS- PARTIKULARISMUS IM MITTELALTER

Von JOHANN AUER

Es ist ohne mein Verschulden geschehen, daß ich als Theologe das erste Referat im Rahmen dieser philosophisch orientierten Mediävistentagung halte. Man mag dies damit entschuldigen, daß der Patronus des philosophischen Thomas-Institutes in Köln, das seit vielen Jahren uns die Freude dieser Mediävistentagungen bereitet, Thomas von Aquin, auch, vielleicht primär Theologe war, und schließlich damit, daß Mediävistik die Philosophie dieser Zeit nicht ganz verstehen könnte, wenn sie nicht ihren Zusammenhang mit den großen theologischen Problemen, denen die Entwicklung der Philosophie im Mittelalter, wenigstens im Hoch-Mittelalter, primär gedient hat, beachten würde. — Auch unsere mohamedanischen Kollegen, über deren Mitwirken in diesen Forschungen wir sehr glücklich sind, werden in ihrer mittelalterlichen Philosophie dieselbe Verbindung von Philosophie und Theologie auf weite Strecken hin vorfinden.

Das theologische Problem, das ich im Rahmen des Gesamtthemas dieser Tagung „Universalismus und Partikularismus im Mittelalter“¹ behandeln will, möchte ich in die Formulierung kleiden: *Heilsuniversa-*

¹ Dieses Rahmenthema der Tagung ist bereits aus dem Weltverständnis und Begriffsverständnis des Mittelalters gestellt. Die Problematik, die in dieser Themenstellung von unserem modernen Weltverständnis her liegt, wird deutlich, wenn wir uns kurz vor Augen halten, wie die mittelalterliche Gegenüberstellung von „universale“ und „particulare“ in der primär-intentionalen Differenzierung unseres heutigen Weltbildes aussähe: In der Welt der sogenannten toten Materie entspräche diese Disjunktion der Unterscheidung „das Ganze und der Teil“, dem Partikulare müßte also das Totale (nicht das Universale) gegenüberstehen. In der Welt der geistigen Realitäten fände sie ihre Entsprechung etwa in der berühmten Frage nach der „Einheit oder Vielheit der Ideen“ oder in der Frage nach der Möglichkeit der „Reduktion der Vielheit der Werte auf einen übergreifenden Seinswert“, wie es etwa in der Lehre von den „Transzendentalien des Seins“ zum Ausdruck kommt. In der Welt des Personalen wäre das Problem angerührt durch die „Universalienfrage“, wo dem „universale“ das „individuale vel singulare“ (nicht das „particulare“) entgegenzustellen wäre. Hier wird auch deutlich, wie diese Disjunktion bei zunehmender Vertiefung der Seinsbetrachtung immer mehr die erkenntniskritische Unterscheidung zwischen real und ideal, konkret und abstrakt, erster und zweiter Intention der Erkenntnis berührt und einschließt. — Nur in der übergreifenden Metaphysik der hochmittelalterlichen Denkweise ist diese Disjunktion universale-particulare sinnvoll und berechtigt. Eine andere Frage ist, ob sie nicht auch für uns heute „notwendig“ ist.

lismus und Praedestinationspartikularismus. Ich hoffe wenigstens mit einigen Andeutungen zeigen zu können, wie gerade in diesem Thema die Philosophie in ganz besonderer Weise in Anspruch genommen werden mußte und muß, wenn das theologisch-wissenschaftliche Problem überhaupt verstanden und vielleicht gar auch noch irgendwie menschlich etwas Vernünftiges dazu gesagt werden soll, auch wenn natürlich das eigentlich theologische Sachproblem als Glaubensfrage aus philosophischem Denken, ja überhaupt im menschlichen Verstehen keine endgültige Antwort finden kann.

Ich will versuchen, mein Thema in drei kurzen Gedankenkreisen vorzuführen:

1. In einem ersten Teil muß ich, um das spezifisch Mittelalterliche nachher klarmachen zu können, einen ganz kurzen Überblick über das geschichtliche Werden dieses Problems aus der Offenbarung vorstellen.

2. In einem zweiten Teil will ich dann einige, wie ich hoffe die wichtigsten, Lösungsversuche des hier angesprochenen Grundproblems im Mittelalter aufzeigen, die ausschließlich mit philosophischen Mitteln durchgeführt werden.

3. In einem kurzen Schlußteil endlich will ich versuchen, das Problem so zu zeigen, wie es der Mensch von heute zu sehen vermag, der Mensch, der von dem recht verstandenen Problem mehr Trost gewinnt als von den verschiedenen philosophischen Lösungsversuchen des Mittelalters. Diese Schlußbetrachtung gehört meines Erachtens noch zur mittelalterlichen Betrachtung, insofern wir das mittelalterliche Problem nicht verstehen, wenn wir das Problem nicht in unserer eigenen Zeit zu verstehen vermögen.

I. Vom geschichtlichen Werden des Problems: Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus.

Das hier anstehende Problem lautet in unserem heutigen Verständnis etwa also: der in unserer konkreten Geschichtlichkeit erfahrene unheile, sündige Mensch verlangt nach einer inneren Heilung und Heiligung, Erfüllung und Vollendung seines Wesens, die wir *Heil*² nennen und die ihm nur von Gott, dem Schöpfer und Herrn, dem Ursprung und Ziel des Menschen, geschenkt werden kann. Ausgehend von der Erkenntnis, daß sich das Sein des Menschen in dieser Weltzeit irgendwie ausformen, ausreifen, erfüllen und vollenden muß, läßt die Tatsache, daß dies nur wenigen Menschen und keinem Menschen ganz gelingt, die Frage aufkommen: Woher erlangt der Mensch in dieser Welt seine Erfüllung und Vollendung und nach dem Tode sein ewiges Heil? Das

² Vgl. W. Trilling — O. Semmelroth: Heil. In: Handb. theolog. Grundbegr. 1 (1962) 623—633; W. Foerster — G. Fohrer: σωζω, σωτηρια. In: Theolog. Wörterb. z. N. T. 7 (1964) 966—1004.

gläubige Wissen um die absolute Abhängigkeit des geschaffenen Menschen vom Schöpfer Gott führt hier zu den Fragen: Will Gott das Heil aller Menschen (Heilsuniversalismus) oder hat er von Ewigkeit nur einzelne Menschen oder Menschengruppen zum ewigen Heil bestimmt (Praedestinationspartikularismus) oder ist es mit unserem Gottesbild der Offenbarung vereinbar, ja im Gegenüber zum christlichen Menschenbild dafür sogar wesentlich, daß beide Aussagen zugleich miteinander wahr sind? Gibt es für die Praedestination einzelner Menschen oder einzelner Gruppen einen Grund in Gott oder im Menschen, ganz besonders, gibt es auch für die ewige Verwerfung (Reprobation) einen Grund und welchen? Stehen endlich irdische Erfüllung durch Gnade und ewiges Heil ebenso wie irdisches Versagen in Sünde und ewige Verdammnis in einem je eigenen inneren Zusammenhang, oder sind sie je einzeln von Gott selbst bestimmt? Wenn wir auf diese Fragen hin die Offenbarung und die Theologie bis ins Mittelalter befragen, zeigt sich in kurzen Linien folgendes Bild für die Entwicklung unseres Problems und seiner möglichen Beantwortungen:

1. Von Anfang an lebt die jüdische Offenbarungsreligion aus der Glaubensüberzeugung, daß Jahwe, der vielleicht anfangs mehr als Stammesgott, wenigstens seit der Landnahme als universaler Schöpfergott und Herr der Welt verstanden ist, das Volk Israel erwählt und mit ihm einen *Bund*³ als Zeichen dieser einmaligen *Erwählung*⁴ geschlossen hat. Der Bund beginnt in der jahwistischen Überlieferung primär bei Moses, in der jüngeren elohistischen Überlieferung schon bei Abraham und den Stammvätern Israels, und diese letztere Vorstellung setzt sich für die Erwählungsfrage endgültig durch, wie die Heils- und Erlösungsfrage mit der Befreiung aus Ägypten unter Moses verknüpft bleibt. Sinn dieser Offenbarungswahrheit ist: alles Heil kommt allein von Gott und ist reines Gnadengeschenk Gottes, und Israel soll dafür Gott danken und Gott dienen, denn Erwählung bedeutet „Verantwortung und Gericht“. Immer wieder heben die Propheten diesen Sinn des Erwählungsglaubens hervor, weil das Volk Israel auf diesen Glauben irrigerweise seinen „Erwählungsstolz“ baut, in dem es immer mehr die Heiden (Gojim) als Nichterwählte verachtet und für verloren hält. Ganz besonders nach dem Exil entwickelt sich dieser nicht ursprüngliche, menschlich verstandene „Heilspartikularismus“ im jüdisch-pharisäischen Denken, dem gegenüber ein ebenso menschlich verstandener Heilsuniversalismus aus dem hellenistischen Geist durch

³ Vgl. J. Haspecker: Bund. In: Handb. theolog. Grundbegr. 1 (1962) 197—204; J. Moltmann: Föderaltheologie. In: Lex. f. Theol. u. Kirche 4 (1960) 190—192; E. Przywara: Alter und Neuer Bund. München 1956.

⁴ Vgl. P. v. Imschoot: Erwählung. In: Bibel-Lex. (1951) 424—431. Paulus entwickelt das Heilswirken Gottes gegenüber dem Menschen in Röm 8, 29f. mit den Bestimmungen: praescivit, (elegit), praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit.

das Institut des Proselytismus⁵ ermöglicht und verwirklicht werden soll, besonders zur Zeit Christi.

2. Schon Johannes der Täufer greift auf die prophetische Idee von der eschatologischen Bekehrung aller Völker zu Jahwe zurück⁶, als er gegen den Stolz der „Kinder Abrahams“ Stellung nimmt mit den Worten: „Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen da Kinder erwecken“ (Mt 3, 9). Christus stellt dem fleischlichen Verständnis der Juden sein geistiges Verständnis der Abrahamskindschaft gegenüber, wenn er in den Streitreden am Laubhüttenfest (Jo 8, 33—40) zu ihnen sagt: „Wäret ihr Kinder Abrahams, würdet ihr auch Abrahams Werke tun“. Wie die Propheten, so betont auch er, daß das sittliche Tun, nicht die leibliche Abstammung über Sein und Wert des Menschen entscheidet. Von besonderer Bedeutung aber ist, daß Christus in seinen eschatologischen Reden die prophetischen Aussagen von der endzeitlichen Scheidung der Menschen zwischen solchen, die das ewige Heil erlangen, und solchen, die in die ewige Pein eingehen, aufnimmt (Dn 12, 2; Mt 25, 46; Jo 5, 29). Die Visionen vom Ende der Welt in der Apokalypse veranschaulichen diese Lehre Jesu (cap. 18—20).

3. Wiederum eine neue Gestalt gewinnt unser Problem bei Paulus. Durch die Macht der Gnade von seinem *pharisäischen Heilspartikularismus* in der Konversionsstunde vor Damaskus (Apg 9) geheilt, wird bei ihm die ethische Forderung der Propheten entscheidend ergänzt und überrundet durch die Lehre von der „Macht der Gnade“ und durch den „Glauben an Christus“. Diese Lehren sind die notwendige Folge aus seinem Christuserlebnis: In Christus Jesus ist für ihn der alttestamentliche „Gott des Heiles“ Mensch (Phil 2, 5—11; 1 Jo 4, 14) und darin „Heil aller Menschen“ (1 Tim 4, 10) geworden, „Heiland der Welt“ (Jo 4, 42). Der Erwählungsgedanke wird nun wie in die Konkretheit des geschichtlichen Jesus hinein (Phil 3, 7—11) ebenso auch in die Ewigkeit Gottes zurückgeführt in dem großen Hymnus auf die Heilsgeschichte der neuen Menschheit in Christus, mit dem Paulus seinen Brief an die Epheser einleitet (Eph 1, 4—10). Gegen die Werkheiligkeit der Pharisäer wird das recht verstandene ethische Element auch in die „Glaubensgerechtigkeit“ (Röm 3, 21 f.) als Gnade aufgenommen durch die berühmten paralogischen Sätze: „Denn sein Geschöpf sind wir, geschaffen in Christus Jesus für gute Werke, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“ (Eph 2, 10). „Wirket euer Heil in Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen wie auch das Vollbringen bewirkt zu seinem Wohlgefallen“ (Phil 2, 12 f.). Dazu kommt für ihn, den gebürtigen Juden (2 Kor 11, 22)

⁵ Vgl. K. G. Kuhn: προσήλυτος. In: Theolog. Wörterb. z. N. T. 6 (1959) 727—745. Die Werbung geschah von Mensch zu Mensch; eine offizielle Heidenmission kannte die Synagoge nicht.

⁶ Vgl. Is 2, 2 f.; Mich 4, 1 ff.

und erwählten Heidenapostel (*Gal* 2, 7f.), noch ein zweites geschichtliches Ereignis, das nun seinen neuen *christlichen Heilsuniversalismus* bis in den existentiellen Kern der Frage hinein gefährdet: die Tatsache, daß eben das auserwählte Volk des Alten Bundes, das Judenvolk, Christus nicht angenommen, nicht anerkannt, ja verworfen hat. *Römer* 9—11⁷ ringt der in der Tempel-Theologie ausgebildete Theologe Paulus mit diesem Problem. Seine Antwort ist: Alles kommt von Gott, alles ist seine Gnade: auch noch die Verstockung des einen Teiles des Volkes Israel: Sie wurden aus dem alten Ölbaum Gottes (dem wahren Israel) ausgebrochen, damit die Heiden als neues Reis eingepfropft würden. Am Ende aber wird sich ganz Israel bekehren, denn „unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufungen Gottes“ (*Röm* 11, 29). Auch hier steht im Hintergrund das Problem „pharisäische Werkgerechtigkeit und christliche Glaubensgerechtigkeit“. Am Ende bleiben in seiner Theologie unvermittelt die scheinbar sich widersprechenden Sätze stehen: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen,“ (1 *Tim* 2, 4) und: „so erbarmt sich Gott also, wessen er sich erbarmen will, und verstockt, den er verstocken will“ (*Röm* 9, 18; *Mal* 1, 2f.). Das Problem mündet ein in das anbetende Stehenbleiben vor dem Geheimnis Gottes: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes: Wie unergründlich sind seine Ratschlüsse und wie unerforschlich sind seine Wege“ (*Röm* 11, 33).

4. In den ersten Auseinandersetzungen der christlichen Lehre mit Stoa und Gnosis wird dieses Problem auf den „einzelnen“ hin mehr verstanden, und die „Freiheit des Menschen“ wird gegenüber dem stoischen Fatalismus besonders zum Problem⁸. Das heilsgeschichtliche Denken der jüdischen und der ethische Idealismus der griechischen Tradition stehen nebeneinander, ergänzen einander. Zu einer eigentlichen Auseinandersetzung kommt es noch nicht. Aber die Praedestinationslehre ist stärker von der Gotteslehre zur Anthropologie übergegangen: der „praedestinierte Mensch“ interessiert mehr als der „praedestinerende Gott“.

5. Die Fülle der Fragen, die mit diesem Problem zusammenhängen, begegnet uns bei Augustinus⁹, der sich ebenso mit dem pessimistischen

⁷ Vgl. K. L. Schmidt: Die Judenfrage im Licht der Kapitel 9—11 des Römerbriefes. Göttingen 1943. In: Theologische Studien 13.

⁸ Vgl. Irenäus: *Adversus haereses libri quinque* IV c. 37, V c. 10. In: PG 7/1, 1099—1104; PG 7/2 1147—1149; Tertullian: *Adversus Marcionem* II, 5—8. In: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I: Opera Catholica, Adversus Marcionem*. Turnholti 1954. S. 479—484.

⁹ Vgl. F. Saint Martin: *La pensée de S. Augustin sur la prédestination d'après ses derniers écrits*. Paris 1930; V. Boublick: *La predestinazione*. S. Paolo e S. Agostino. Rom 1961; J. Auer — K. Rahner: *Prädestination*. In: *Lex. f. Theol. u. Kirche* 8 (1963) 662—670.

Manichäismus wie mit dem optimistischen Pelagianismus auseinanderzusetzen muß. Vor allem die Frage nach dem „Heilsuniversalismus“ wird hier eigentlich akut, als Augustinus seine *Erbsündenlehre* ausbaut und damit das Problem von Praedestination und Reprobation im eigentlichen Sinne weckt. In der anthropologischen Sicht des hl. Augustinus ergeben sich somit folgende Grundgedanken: Alle Menschen sind durch die Sünde Adams in der Erbsünde zu einer „massa damnationis“ geworden. Alles Heil der Menschen ist reine Gnade, für die die Menschen von Anfang an in Jesus Christus praedestiniert sind. Es gibt Menschen, die nicht praedestiniert sind, also nicht aus dieser „massa damnationis“ herausgenommen sind, sondern darin bleiben und damit als reprobirt anzusehen sind. Grund für diese Reprobation als Nicht-praedestination ist der Unglaube der Menschen, den Gott vorherweiß. Wie steht es dann mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes? Augustinus zitiert seit 421 1 *Tim* 2, 4 nur noch in dem Sinne: „Alle“, d. h. „alle diejenigen, die praedestiniert sind“, sollen nach dem Willen Gottes selig werden (*de praed* 8, 14). Nach 450 lehrt ein Presbyter Lucidus, über Augustinus entscheidend hinausgehend, daß Gott auch absolut reprobirt, zur Verdammnis (und zur Sünde) vorherbestimmt, eine Ansicht, die im *liber praedestinatus* wieder vorgetragen und widerlegt wird. Besonders Faustus von Rei hat dagegen Stellung genommen. Der Irrtum des Lucidus scheint auf einer falschen manichäischen Vorstellung vom Menschen zu fußen.

6. Was bei Lucidus angeklungen war, wird in der karolingischen Theologie von der ganz anderen Seite einer existentiellen Betrachtung her durch den unglücklichen Mönch Gottschalk von Orbais¹⁰ wieder aufgegriffen: die Idee der „gemina praedestinitio“. Für die Beschränkung des allgemeinen Heilswillens berief sich Gottschalk auf Augustinus, dessen Autorität gegenüber dem herrschsüchtigen Hinkmar von Reims manche Theologen der Zeit zu Verteidigern Gottschalks, der die positive Reprobation widerrufen hatte, werden ließ. Dazu kam, daß sich im Namen des hl. Paulus und Augustinus auch mehrere Theologen gegen die, im Resultat wenigstens, richtige Lehre von der allgemeinen Praedestination Gottes durch Scotus Eriugena, den Hinkmar von Reims zu Hilfe gerufen hatte, wendeten, weil diese seine Lehre mit der neu-platonischen Aussage über die Einfachheit Gottes begründet wurde, was dem biblischen Gottesbild (der Freiheit Gottes) in nichts entsprechen konnte.

Die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus eines Lucidus wie noch mehr die Auseinandersetzung mit dem Neu-Platonismus des Scotus Eriugena im Namen des rechten Gottes- und Menschenbildes der Offenbarung drängten dazu, das in der Offenbarung offen gebliebene

¹⁰ Vgl. K. Vielhaber: Gottschalk der Sachse. Bonn 1956.

Problem um das Verhältnis von Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus nun auf dem Wege rationaler Überlegungen einer Klärung zuzuführen. Dieser großen Aufgabe widmete sich die durch die Philosophie ausgestaltete Theologie des Mittelalters.

II. Die Lösungsversuche des Mittelalters für das Problem: Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus

Am Anfang des Mittelalters steht Anselm von Canterbury's Monographie *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*¹¹ (verfaßt 1107—8), die den ganzen Fragenkomplex zusammenfaßt und durch wichtige Unterscheidungen zur Lösung zu bringen sucht. Anselm unterscheidet eine wesenhafte und faktische „necessitas“ von der von außen kommenden „coactio“ (I 1) und eine Betrachtungsweise des Problems „in aeternitate“, die die „immutabilitas“, eine andere „in tempore“, die die „mutabilitas“ sichtbar und verständlich mache (I 2). Er führt dazu den Terminus „rectitudo voluntatis“ ein, der sowohl die ethische Freiheit (I 3, III 1—2) wie auch die zu Heilstaten befähigende Gnade (III 3—4) umfaßt, einen Terminus, der, wenn ich recht sehe, erst bei Scotus und den Scotisten bessere Beachtung findet. Das Werk wendet sich gegen jene, die „hoc tempore“ an der Freiheit verzweifeln, offenbar gegen den germanischen Schicksalsglauben. Das folgende Frühmittelalter, vor allem Abailard¹² († 1142) und seine Schule, fügt dem noch aussage-logische Unterscheidungen bei (per coniunctionem — per disiunctionem; praedestinatio principalis — praedestinatio designata) und setzt sich besonders mit dem dem biblischen Gottesbild widerstrebenden Neu-Platonismus auseinander, in dem auch für das göttliche Vorherwissen Wahrheiten von Kontingentem „quae ad futurum spectant“, gefordert werden. Deutlich wird vor allem bei Petrus von Poitiers († 1205)¹³ gefragt, ob die

¹¹ PL 158, 507—541. S. Anselmi Opera omnia. Ed. Franciscus S. Schmitt. Bd. 2. Romae 1940. S. 243—288. Vgl. dagegen Wilhelm von St. Thierry, *Meditativae or. 1: Contemplatur anima praescientiam Dei, praedestinationem et reprobationem*. In: PL 180, 205—208 (unter Bernhard von Clairvaux).

¹² Vgl. *Theologia christiana* V. In: PL 178, 1321; *Introductio ad theologiam* III c. 4 u. 5. In: PL 178, 1093, 1099; *Sic et non* c. 33. In: PL 178, 1394.

¹³ Vgl. *Sententiarum libri quinque* I c. 14—15. In: PL 211, 844—857. Ph. S. Moore: *The works of Peter of Poitiers. Notre Dame (Indiana) 1936*. S. 128—153. Vgl. Praepositinus († 1210): *Summa theologica*, q. 13. Erlangen UB Cod. 353 fol. 7^{r-v}; Gaufried von Poitiers († nach 1231): *Summa*. Paris NB Cod. lat. 15747 fol. 13^v—17^v, Bologna Archoginnasio A 1036 fol. 12^v—14^v: 1. *Utrum p. sit aliquid?* 2. *Utrum reprobatio sit causa non appositionis gratiae?* 3. *Qui praedestinatus est ex semine David . . . Darauf folgt: Utrum divina voluntas semper sit expleta?*; Wilhelm von Auxerre († 1237): *Summa aurea* I c. 10. Paris 1500 fol. 22^r—24^r: 1. *Quid sit p. et effectus eius?* 2. *Utrum Deus reprobans sit causa non appositionis gratiae in praesenti?* 3. *Utrum aliquid bonum insit praedestinato ex eo quod est praedestinatus?* 4. *De illo verbo . . . quos praedestinavit* (Röm 8, 29) . . . Darauf folgt: *Utrum prae-*

Praedestination im Menschen und die Reprobation in Gott „aliquid ponat“. Ebenso wird hier zwischen „temporalis gratiae appositio“ bzw. „subtractio“ und der „finalis aeternae vitae retributio“ bzw. „poenae afflictio“ unterschieden. Die Autorität des hl. Augustinus gibt dieser Zeit besondere Probleme auf; so wird die Aussage im *Liber 83 Quaestionum* q. 68 n. 4, daß für die Praedestination im Sünder „occultissima merita“ vorhanden seien, im 12. und 13. Jh. in mannigfachster Weise gedeutet, um sie mit der allgemeinen Gratuität der Praedestination in Einklang zu bringen. Von besonderer Bedeutung für die Hoch-Scholastik wurde es, daß die beiden Seiten des Problems, die Frage nach der Praedestination wie die Frage nach dem allgemeinen Heilswillen Gottes, in ihrer theologischen Konvergenz auch in dem Sentenzenwerk des Petrus Lombardus (um 1150)¹⁴ Eingang gefunden hatten und hier im Rahmen der Gotteslehre sehr ausführlich erörtert wurden. Wenigstens seit den *Quaestiones disputatae* des Alexander von Hales¹⁵ „Antequam esset frater“, also um 1230, waren mit mehr oder weniger Vollständigkeit diese Fragen im Anschluß an den Lombarden zusammengestellt und, wenn ich recht sehe, unter sieben in sich dialektisch gebauten und sich oft überschneidenden Fragen vorgelegt worden. Die sieben Fragengebiete sind im wesentlichen folgende: 1. Der allgemeine Heilswille des absoluten Gottes und die Wirklichkeit der Verdammnis; 2. Die reale Wirkung der Praedestination Gottes im Menschen und die Freiheit des Menschen; 3. Die Zeitlosigkeit der Praedestination des ewigen Gottes und der in der Zeit wandelnde Mensch; 4. Zwang oder Freiheit bzw. innere Notwendigkeit und geschichtliche „certitudo in eventu“; 5. Wissen und Wollen, Vorherwissen und Vorherbestimmen; 6. Innere Freiheit und Motivation; 7. Praedestination und Reprobation: woher das Böse? Reprobation aus dem Bösen oder aus Gott?

scientia Dei infert necessitatem rebus vel singularibus vel universalibus . . . Philipp der Kanzler und Wilhelm von Auvergne (vgl. *De Trinitate*. In: *Opera Omnia*. Paris 1674. Suppl. c. 47 fol. 62^b—63^a.) bringen keine eigenen Fragen zu diesem Thema.

¹⁴ Vgl. *Sententiarum libri quatuor* I d. 40 c. 1—2, d. 41 c. 1—3: Praedestination mit der Frage nach dem Wissen Gottes verbunden, d. 46 c. 1—2, d. 47 c. 1—3: allgemeiner Heilswille mit der Frage nach dem Willen Gottes verbunden, In: *Petri Lombardi libri IV sententiarum*. Tom 1. Studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1916. S. 249—291.

¹⁵ Vgl. *Quaestiones* 10 d. 1—4. In: *Magistri Alexandri de Hales quaestiones disputatae*. Studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1960. In: *Bibliotheca Franciscana Scholastica* 19. S. 104—141. Vgl. auch S. th. I nn 220—265. In: *Doctoris irrefragibilis Alexandri de Hales summa theologica*. Studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1924. S. 315—359; *Glossa* I d. 40—41, 46—47. In: *Magistri Alexandri de Hales glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*. Studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1951. In: *Bibliotheca Franciscana Scholastica* 12. S. 400—426, 458—481.

Versuchen wir diese Fragenkomplexe und die dafür gegebenen Antworten uns kurz vor Augen zu führen.

1. Beginnen wir mit der Frage nach dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Das Problem¹⁶ wird in Form eines klaren Syllogismus entwickelt. Am Anfang steht die Aussage der Hl. Schrift vom allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2, 4). Im Untersatz wird dargetan, daß dieser Wille Gottes nie vergeblich ist (Psalm 113, 11; Röm 9, 19): „quod voluntas Dei, quae ipse est, in nullo cassari potest“. Daraus müßte folgen, daß alle Menschen notwendig gerettet werden. Dieser Schlußfolgerung widerspricht aber auch die hl. Schrift: Dafür wird immer wieder angeführt Mt 23, 37: „Jerusalem, wie oft wollte ich Deine Kinder versammeln . . . Du aber hast nicht gewollt“. Dazu wird die dem Mittelalter selbstverständliche Lehre angeführt: „plures damnantur quam salvantur“¹⁷. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen den Aussagen der Hl. Schrift selbst muß gelöst werden durch entsprechende Auslegung der einzelnen Stellen. Ganz allgemein antworten zunächst die großen Scholastiker Bonaventura und Thomas¹⁸, daß in jedem Fall der Wille Gottes geschehen müsse; denn es ist eine „voluntas beneplaciti, non signi“ (Bonaventura) und der absolute Wille Gottes, der er selber ist, kann nicht frustriert werden (Thomas). Die Lösung muß also gesucht werden, indem diese Schriftstellen auf ihren „modus dicendi“ hin untersucht werden, wofür verschiedene Autoritäten angeführt werden, oder indem der „modus volendi Dei“ neu bestimmt wird. Im wesentlichen werden vier Deutungsversuche vorgelegt: a) mit Augustinus¹⁹ wird der Satz 1 Tim 2, 4 dahin gedeutet, daß „alle“ Menschen, die selig werden, nur deshalb selig werden, weil Gott es will (Umdeutung des universalen „alle“ als Prädikatsnomen in ein

¹⁶ So schon bei Petrus Lombardus in Sententiarum I d. 46 c. 1. a. a. O., S. 278f.

¹⁷ Vgl. A. Michel: Nombre des Elus. In: Dictionnaire de Theologie Catholique IV, 2 (1939) 2356—2370; F. X. Godts: De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti. Brüssel 1899. Godts stellte als Lehre der Kirche heraus, daß die meisten Menschen verlorengehen. Die klassischen Stellen dafür sind Mt 7, 13f.; 22, 14; Lk 13, 23f. Dagegen wandte sich A. Castelein: Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut. Brüssel 1899; W. Schamoni: Die Zahl der Auserwählten. Paderborn 1965.

¹⁸ Vgl. Bonaventura: Sententiarum I d. 46 a. 1 q. 1. In: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi. Opera omnia. Tom. 1. Studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1882. S. 819—822. In den folgenden Anmerkungen gebrauchen wir das Sigel SC; Thomas von Aquin: S. th. I q. 19 a. 6 ad 1.

¹⁹ Vgl. Enchiridion c. 103/27. In: PL 40, 280f. [um 421]; De civitate Dei XXII c. 2. In: PL 41, 752f. [um 426]; De corruptione et gratia c. 14/44. In: PL 44, 913 [um 427]; De praedestinatione sanctorum I c. 8. In: PL 44, 970—973 [um 428]. Im Anschluß an Jo 6, 45: „omnis qui audivit a Patre et didicit . . .“ wird hier 1 Tim 2, 4 ausgelegt und gelehrt: „Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter [nicht von Gott belehrt] venit.“ Zum Beweis für diese Deutung von omnes verweist er auf Röm 9, 22: — vasa irae — vasa misericordiae.

partikulares „alle“ als Subjekt). b) Eine andere Lösung greift die aus der Abailard-Schule kommende Unterscheidung auf, daß „alle“ „non pro singulis generum sed pro generibus singulorum“ stehe. c) Eine dritte Lösung schließt an *Mt* 23, 37 an und erklärt es also: Gegen Deinen Willen habe ich alle jene gesammelt, die ich sammeln wollte. Das „alle“ wird aus einem Konjunktiv-Gebrauch in einen Disjunktiv-Gebrauch (connotatum) umgewandelt. d) Wenigstens seit den *Quaestiones disputatae* des Alexander erscheint vor allem die Unterscheidung, die schon Johannes Damascenus²⁰ eingeführt hat: die Unterscheidung zwischen einer „voluntas Dei antecedens vel beneplaciti“, die von Ewigkeit allen Menschen gilt, und einer „voluntas Dei consequens vel permissionis“, die in der Zeit sich verwirklicht und die Möglichkeit des Versagens einzelner Menschen offenläßt. Damit sind zwei Fragenkomplexe aufgebrochen, die in den folgenden Darstellungen erörtert werden müssen: die Frage nach der Wirksamkeit der Praedestination im Menschen in der Zeit und die Frage nach der Zeit als Faktor in der Praedestination.

2. Da für das mittelalterliche Denken in Gott, dem absolut Einfachen, der ewige, allgemeine Heilswille und die ewige Praedestination zusammenfallen müssen, muß der Grund dafür, daß einzelne Menschen nicht gerettet werden, irgendwie im Menschen gesucht werden. So entsteht hier als nächstes die Frage, ob Praedestination auf Sein oder Nicht-Sein gehe (Alexander von Hales)²¹ oder ob Praedestination im Praedestinierten eine Wirklichkeit setze (seit dem Sentenzenwerk des Thomas)²². Der biblische Ausgangspunkt für dieses Problem ist *Jo* 1, 48 („Ehe Philippus dich rief . . . hab ich dich gesehen, Nathanael“), das von der *Glossa ordinaria* realistisch-geschichtlich verstanden wird. Alexander deutet die Glosse bereits um in dem Sinne: „nec existens est praedestinatio“. Thomas macht in seinem Sentenzenkommentar²³ schon eine genauere Unterscheidung: Praedestination und Wirkung im Praedestinierten hängen nach seiner Ansicht nicht notwendig sondern zufällig zusammen, so wie etwa das Sprechen und das Gehörtwerden des gesprochenen Wortes. Zugleich beruft er sich bereits auf Metaphysik li. 8²⁴, wo Aristoteles „factio“ und „actio“ unterscheidet, und erklärt: Die Praedestination ist in Gott keine „factio“, deren

²⁰ De fide orthodoxa II 29. In: PG 94, 968: „λέγεται οὖν τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία, ἐξ αὐτοῦ ὄν, τὸ δὲ δεύτερον θέλημα καὶ παραχώρησις, ἐξ ἡμετέρας αἰτίας.“

²¹ Vgl. S. th. I q. 10 m. 4. In: Doctoris irrefragibilis Alexandri de Hales summa theologica. Studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae. Tom. 1. Quaracchi 1924, S. 75.

²² Commentum in lib. I sententiarum d. 40 q. 1 a. 2; S. th. I q. 23 a. 2.

²³ SC I d. 40 q. 1 a. 1: „ . . . esse in alio . . . non necessario simul sed vel prius vel posterius sicut auditus ponit percussione sonantem simul aut prius, et hoc modo dico quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato . . . “

²⁴ Vgl. Metaphysik Θ 1050 a 22—36.

Resultat notwendig in der Wirklichkeit erscheint, sondern eine „actio“, der wiederum nicht notwendig eine „passio“ im Praedestinierten entspricht. In seiner theologischen Summe lehrt er eindeutig: „*praedestinatio non est aliquid in praedestinatis sed in praedestinate tantum*“. Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung steht bereits die bedeutsame Lösung, die später in formal-logischer Weise Ockham²⁵ vorlegen wird, daß nämlich das Wollen Gottes auch auf Real-Kontingentes geht.

3. Damit hängt die erneute Frage zusammen, ob Praedestination eine ewige oder eine zeitliche Wirklichkeit (*aeterna vel temporalis*) sei. Bonaventura²⁶ sammelt die verschiedenen Definitionen von „*praedestinatio*“ aus Augustinus, interpretiert sie und kommt zu der Gesamtantwort: „*Praedestinatio est aeterna, ratione principalis significati (Dei providentia) et antecessoris ad connotatum (hominem vel gratiam vel gloriam)*“. Thomas²⁷ kommt zu demselben Resultat wenn er schreibt: „*omnium ordinatio ratioque transmissionis rationalis creaturae in ultimum finem in ipso Deo praeexistit*“. Ausdrücklich wird also hier die Praedestination in den ewigen Gott, in seine praexistente Wirklichkeit verlegt. Es wird somit einer neuen Anstrengung bedürfen, die partikulare Praedestination in ihrer Wirkung vom allgemeinen Heilswillen Gottes recht unterscheiden zu können. Das muß in den folgenden Fragen geschehen.

4. Immer mehr spitzt sich die Frage auf eine Wirklichkeitsbetrachtung hin zu, in der notwendige Sachordnung und personale Freiheit auf seiten Gottes wie auf seiten des Menschen trotz ihrer scheinbaren Unvereinbarkeit zusammen geschaut werden müssen. Dies wird deutlich in der folgenden Frage, ob der ewigen Praedestination Gottes im Menschen „*certitudo in eventu*“ zukomme, ob sie mit Sicherheit im Menschen ihr Ziel erreiche. In seiner Antwort betont Bonaventura²⁸ mehr die Unveränderlichkeit und Irrtumslosigkeit Gottes, wenn er schreibt: „*praedestinatio a parte rei evenientis non habet certitudinem in eventu, a parte Dei praecordinantis (praecognoscentis et disponentis) habet certitudinem et infallibilitatis et immutabilitatis*“. Thomas²⁹ scheint in dieser Frage mehr an der Freiheit des Menschen interessiert zu sein, denn er schreibt: „*praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem*“.

²⁵ Vgl. *The tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* of William Ockham. Ed. by Ph. Böhner. S. Bonaventure (N. Y.) 1945. In: Franciscan Institute Publications Nr. 2. In seinem Kommentar zu *Perihermeneias* c. 9, 18 a 33—19 b 4 und in seiner *Summa logicae* III c. 30 legt er dar, daß gegenüber zukünftigen Tatsachen das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten nicht gilt.

²⁶ SC I d. 41 a. 1 q. 1. a. a. O., S. 728—731.

²⁷ Vgl. SC I d. 40 q. 2; S. th. I q. 23 a. 1.

²⁸ Vgl. SC I d. 41 a. 2 q. 2. a. a. O., S. 738—741.

²⁹ S. th. I q. 23 a. 6.

Für diese Aussage verweist er auf seine vorausgehenden Ausführungen „de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint“. Als Begründung für die Unveränderlichkeit der göttlichen Praedestination auch dort, wo „in praedestinato“ sich etwas ändert, verweist schon Alexander von Hales in seinen Quaestionen³⁰ auf die Lehre des Boethius über die Relationen, die sich ändern, wenn sich beide Relate oder eines der Relate ändert, aber auch wenn kein Relat in sich verändert wird, sondern nur die Relation als solche.

5. Einen Schritt weiter und tiefer in die Sache hinein führt uns die in diesem Zusammenhang oft erörterte Frage, wie sich dann in Gott „praedestinatio“ und „praescientia“ zueinander verhalten. Das Problem ist besonders bedeutsam, einmal weil Intellekt und Wille³¹ bekanntlich in ganz verschiedener Weise ihrem Objekt gegenüberstehen. Dazu kommt, daß der Mensch selbst als Person in den verschiedenen Schulen entweder mehr von seinem Geist-Sein (Thomas) oder mehr von seinem freien Person-Sein (Bonaventura, Scotus) her gesehen wird. Dabei ist in jeder der Schulen vor allem der Wille selbst in ganz verschiedener Weise gesehen, bei Thomas mehr vom natürlichen „appetitus“ her, bei Bonaventura und Scotus mehr von der personalen „libertas“³² her. Schon Alexander von Hales³³ wendet sich mehrfach gegen die Behauptung, die „praedestinatio“, die nach Augustinus „praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro“³⁴ ist, gehöre der „scientia Dei“ zu. Vor allem in Anschluß an 1 Tim 2, 4 (Gott will, daß alle Menschen selig werden) betont er, daß die „praedestinatio Dei“ der „voluntas Dei“ zuzuschreiben sei. Etwas vorsichtiger hebt Bonaventura³⁵ dieselbe Antwort hervor, wenn er sagt: „praedestinatio quae est causa gratiae et gloriae, importat et scientiam et potentiam et voluntatem, sed principalius est in genere voluntatis“. Scotus³⁶ endlich deutet auch das göttliche Vorwissen noch voluntaristisch, wenn er

³⁰ Vgl. Quaestiones disputatae 10 d. 4 m. 3. a. a. O., S. 136f. Vgl. auch Boethius: De Trinitate c. 5. In: PL 64, 1254 A B: Mutatio . . . non in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere nec semper ad aliud sed aliquoties ad idem [e. g. dexter — sinister] . . . Augustinus: De Trinitate V c. 16/17. In: PL 42, 922.

³¹ Vgl. J. Auer: Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. II: Das Wirken der Gnade. In: Freiburger theologische Studien 14 (1951) 145 Anm. 105; Q. 4 n. 1. In: Fr. Gonsalvi Hispani quaestiones disputatae et de quodlibet. Ed. cum introductione historico-critica cura P. L. Amoros. Quaracchi 1935. In: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 9. S. 50.

³² Vgl. J. Auer: Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. München 1938.

³³ Vgl. Q. 10 d. 1 m. 2 n. 13. a. a. O., S. 107.

³⁴ Vgl. auch Petrus Lombardus: In Epistolam ad Ephesios 1, 4. In: PL 192, 171 a.

³⁵ Vgl. SC I d. 41 a. 1 q. 2. a. a. O., S. 731—736.

³⁶ Ord. I d. 41 n. 36. In: Ioannis Duns Scoti opera omnia. Bd. 6. Iussu et auctoritate P. A. Sépinski. Ed. a P. C. Bali. Vatican 1963. S. 330.

lehrt: „Deus non praevidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult et praeordinat istum bene usurum eo“.

Für Thomas³⁷ hingegen ist „praescientia et praeparatio“ ein Teil der „providentia in intellectu provisoris“, zu der wiederum als ein Akt des Intellektes die „praeparatio ad finem“ (salutem aeternam) hinzukommt. Die Rettung der Kontingenz des menschlichen Handelns kommt hier aus der Bestimmung, daß Erkenntnis nicht „necessitas“ setze, sondern auch Kontingenz belasse. Im Grunde lehrt Bonaventura³⁸ wohl dasselbe, wenn er sagt, daß der „praescientia“ in der Wirklichkeit nur eine „necessitas consequentiae non consequentis“ zukomme. Doch er wie Scotus, beide sind an der personalen Freiheit mehr als an der der Erkenntnis zugeordneten sachlichen „praescientia contingentis“ interessiert. Warum wird also der allgemeine Heilswille nicht zu einer allgemeinen Praedestination? Legt Gott seiner eigenen Freiheit selbst eine Beschränkung auf oder wird sie ihm durch eine sachliche Ordnung auferlegt?

6. Das führt zur nächsten Frage, die hier zur Klärung des Problems beantwortet werden muß, zur Frage, ob es für die „praedestinatio divina“ „causae vel rationes“ gebe. Schon die Unterscheidung zwischen „causa“ und „ratio“ ist von höchster Bedeutung, auch wenn sie im Denken dieser Zeit nicht immer in gleicher Weise durchgeführt wird. Im Anschluß an die Bemerkung des hl. Augustinus³⁹, daß für die „praedestinatio“ und „reprobatio“ im Menschen „occultissima merita“ vorhanden seien, entwickelt Alexander von Hales⁴⁰ die Frage und lehrt: „praedestinatio est causa efficiens gratiae; praedestinatio secundum quod importat in se voluntatem miserendi vel propositum, rationem habet (in Deo) et non causam“. Diese „ratio“ sieht er in der „praescientia beneplaciti Dei“. Auf die schweren Sätze Röm 9, 11–13: „Da sie nämlich noch nicht geboren waren und weder etwas Gutes noch Böses getan hatten, . . . gilt von ihnen schon: Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt,“ antwortet er durch die Unterscheidung von „praescientia“ gegenüber „praedestinatio“ und „reprobatio“ gegenüber „dilectio et odium“. Die „occultissima merita“ sieht er primär in den Verdiensten Christi, ohne die unser Verdienst nichts ist. Unsere Verdienste müssen für die Praedestination nicht vorliegen, sie brauchen nur in der „praescientia Dei“ zu sein für die „praedestinatio aeterna“. Gott hat für die Praedestination ebenso wie für die Schöpfung eine „ratio“, nämlich das Gute; so wie in der Schöpfung ist auch in der Praedestination jedoch nicht eine Antwort auf vorhandenes Gut gegeben, beide setzen und schaffen vielmehr das Gute. Bonaven-

³⁷ Vgl. SC I d. 40 q. 1 a. 2; S. th. I q. 23 a. 2 c.

³⁸ Vgl. SC I d. 41 a. 2 q. 1. a. a. O., S. 736–738.

³⁹ De diversis quaestionibus LXXXIII, q. 68 n. 4. In: PL 40, 72.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 15: Q. 10 d. 2 mm. 2 u. 4. a. a. O., S. 119–127.

tura⁴¹ nimmt in seinen Fragen „*praedestinatio*“ und „*reprobatio*“ zusammen und fragt sowohl nach der „*causa meritoria in nobis*“ wie nach der „*ratio motiva in Deo*“. Seine Antwort lautet, daß das „*propositum aeternum*“ in Gott ohne jedes „*meritum*“ in uns sei. Die „*temporalis gratificatio*“ fällt nicht unter unser Verdienst, aber auch nicht außerhalb unseres Verdienstes; die „*temporalis obdurationis ratio*“ ist schlechthin nur aus unserem Mißverdienst zu erklären. Die „*aeterna glorificatio*“ ebenso wie die „*aeterna damnatio cadunt sub merito*“. Auf die Frage nach dem Motiv für „*praedestinatio*“ und „*reprobatio*“ in Gott antwortet er, daß hierfür eine „*ratio generalis*“ vorliege: für die „*praedestinatio*“ die Liebe Gottes und für die „*reprobatio*“ die Gerechtigkeit Gottes. Für den einzelnen Fall gibt es auch eine „*ratio specialis congruentiae*“, die jedoch „*nobis sic nota non sit*“. Thomas⁴² faßt die Frage nach der „*causa*“ und der „*ratio*“ in dem „*medium*“ der „*praescientia*“ zusammen, wenn er fragt: „*utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis*“. Seine Antwort lautet: „*praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationabilis et iusta dicitur*“. In seiner Summe⁴³ lehrt er: „*impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra*“. Für die Anwendung in particulari läßt er gelten: „*sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam*“. Deutlich sind hier die Grundlagen für den durch den Scotismus noch weiterentwickelten Thomismus zu finden, der schlechthin eine „*praedestinatio ante praevisa merita*“ lehrt. Alexander und Bonaventura geben in ihren Lehren hingegen in gewisser Hinsicht die Grundlagen dafür ab, was in einer großen Weiterentwicklung später im Molinismus als eine „*praedestinatio quodam modo post praevisa merita*“ erscheint. Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht die Vorentscheidung für eine mehr abstrakte (in communi) Betrachtung der Frage im Thomismus und für eine mehr konkrete Betrachtung der Frage im Molinismus. Diese methodische Vorentscheidung wirkt sich vor allem auch in der Auffassung des Universalismus aus, wie es sich in der folgenden letzten Frage zeigt.

7. Seit Augustinus ist einheitliche Lehre der katholischen Kirche, daß nicht nur für die „*reprobatio aeterna*“ Schuld des Menschen vorausgesetzt ist, daß auch die „*obduratio temporalis*“ nicht ohne Ursache im Menschen geschieht, daß hierfür ein „*demeritum*“ im Menschen vorliegen müsse, das in der „*praescientia Dei*“ wenigstens gegeben ist. Bonaventura⁴⁴ unterscheidet in dieser Frage drei Arten von

⁴¹ Vgl. SC I d. 41 a. 1 q. 1. a. a. O., S. 728—731.

⁴² SC I d. 41 q. 1 a. 3.

⁴³ S. th. I q. 23 a. 5.

⁴⁴ Vgl. SC I d. 40 a. 4 q. 1. a. a. O., S. 716.

„obduratio“: einmal die Unfähigkeit der Seele Gnade aufzunehmen (anima inhabilis), und dies ist zu verstehen als „poena peccati“, wenn auch als Folge der Erbschuld; die zweite Art der „obduratio“ nennt er das Festhalten an der Sünde (stabilitum in peccato), und das ist Sünde oder Disposition einer vorausgehenden Sünde; die dritte Art von „obduratio“ nennt er das Widerstreben der Seele gegen Gott (cor rebelle), und das ist Schuld besonderer Art, nämlich Sünde wider den Hl. Geist. Auf die Frage nun „utrum obduratio (temporalis) sit a Deo“⁴⁵ antwortet er: Nur insofern sie „poena“ ist, d. h. Strafe für Schuld, ist die göttliche Gerechtigkeit Grund dieser „obduratio“ ebenso wie für die „aeterna damnatio“. Weil aber alle drei Arten von „obduratio“ entweder eine „poena“ oder eine „culpa“ treffen, gilt: „reprobatio (quantum ad connotatum) cadit sub merito simpliciter“. Ebenso lehrt Thomas⁴⁶ gemäß *Röm* 9, 13, daß Gott Menschen reprobirt, und er erklärt diese „reprobatio“ also: „sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa“. Ganz ähnlich hatte er schon im Sentenzenkommentar⁴⁷ gelehrt: „praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subiacet providentiae ut intentum vel causatum sed solum ut praescitum et ordinatum [beachte: nicht prae-ordinatum], ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur, est praescientia et causa“. Im Sinne des hl. Augustinus lehrt er, daß Gott für die „obduratio“ nur „causa“ sein könne „non quidem immittendo malitiam sed non impartiendo gratiam“. Diese „permissio“ freilich ist nicht ein „defectus voluntatis“, sondern „subest voluntati“. So wird vor dieser Frage der „reprobatio“ das Problem zwischen Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus in seiner ganzen Härte sichtbar, einmal, weil diese „pars reproborum“ nach den Aussagen der Schrift in jedem Fall erhalten bleibt; zum anderen, weil diese „voluntas permittendi aliquem cadere“ schlechthin den allmächtigen (alleinwirkenden) Willen Gottes in Frage stellt; endlich, weil die „voluntas non impartiendi gratiam“ den Universalismus des Heilswillens fragwürdig macht. Die Lösung wurde versucht in einem mehr personalistischen Voluntarismus bei Scotus durch seine Lehre von der „praeordinatio voluntatis Dei“⁴⁸, die später im Thomismus ihre Ausgestaltung fand, bzw. in einem erkenntniskritischen Intellektualismus, der sowohl die Psychologie wie die Metaphysik bestimmte und bei Ockham vor allem in der Weiterbildung der aristo-

⁴⁵ Vgl. SC I d. 41 a. 1 q. 1. a. a. O., S. 729.

⁴⁶ S. th. I q. 23 a. 3.

⁴⁷ SC I d. 40 q. 4 a. 1.

⁴⁸ Vgl. Anm. 36.

telischen Logik einen Ausdruck fand, in der Auflösung der Lehre vom ausgeschlossenen Dritten⁴⁹, was zu einem neuen Verständnis des Kontingenten führte, wie es schon bei Thomas angeklungen war und später im Molinismus seine Weiterentwicklung fand in der Lehre von der „scientia media“⁵⁰.

III. Um das Verständnis des Problems in unserer Zeit und an sich

Den modernen Menschen bewegt dieses Problem faktisch religiös eigentlich nicht, auch wenn er gläubiger Christ und gebildeter Theologe ist. Der Gründe hierfür sind viele; doch wenn wir sie genauer ins Auge fassen, müssen wir feststellen, daß diese Gründe nicht etwa in einer Bewältigung des Problems wurzeln, daß sie vielmehr meist auf Orientierungen des modernen Menschen hinweisen, die nicht gerade positiv im christlichen Sinne gewertet werden können.

Der moderne Mensch hat kein lebendiges Bewußtsein mehr von der Wahrheit, daß er als Geschöpf wesenhaft abhängig ist in Sein und Wirken vom Schöpfergott. Er fühlt sich vielmehr schlechthin als Partner Gottes, der in keiner Weise mehr Allherrscher-Gott, *Jahwe der Offenbarung*, ist. Desgleichen ist beim modernen Menschen das Verständnis für konkrete verpflichtende Seinsordnungen schwach geworden. Er bewältigt die Fragen um sein Handeln mit den Lehren von irgendwie subjektiv bedingten „Werten“, die er zu beantworten sucht, mit der Lehre von den subjektiven „Motiven“ und mit einem lebendigen Gefühl für eine idealistisch verstandene „autonome Freiheit“ der eigenen Person, die nur durch die für das soziale Zusammenleben notwendigen zwischenmenschlichen „sozialen Spielregeln“ bedingt, vielleicht auch noch bestimmt ist. Auch dies ist in keiner Weise das *Menschenbild der Offenbarung*.

Von diesen Voraussetzungen her gilt es als selbstverständlich, daß der größte Teil der Menschheit, ja vielleicht mit ganz wenigen Ausnahmen alle Menschen, ihr Ziel, das ewige Heil, erreichen und die wenigen, die vielleicht verlorengehen (— dieser Ausdruck „verlorengehen“ allein erscheint uns Menschen von heute beinahe anstößig, wenn wir ihn konkret bedenken —), eben einzig durch ihre Schuld verlorengehen. Weil wir sehr konkret denken, also die Frage jeweils auf einzelne anwenden müssen, weil wir aber nunmehr aus einem richtigen christlichen Empfinden heraus ein konkretes Urteil, daß dieser oder jener Mensch nach unserer Meinung verlorengehe oder gehen müsse, uns

⁴⁹ Vgl. Anm. 25.

⁵⁰ Vgl. F. Schmitt: Die Lehre des heiligen Thomas vom göttlichen Wissen des künftigen Kontingenten bei seinen großen Kommentatoren. Nijmegen 1950.

pharisäisch erscheint, bleibt es dabei, daß wohl alle Menschen gerettet werden. Das, was in der Offenbarung „Gottesfurcht“ genannt wird, ist im modernen Menschen nicht mehr lebendig, ja begrifflich nicht mehr recht verständlich. Dabei dürfen wir nicht übersehen, daß auch wir bei Festhalten unserer Glaubenswahrheiten in unserem lebendigen Gefühl zu diesen modernen Menschen oft oder meistens zu rechnen sind. Ja, vielleicht müssen wir sogar gestehen, daß gerade die katholische Entwicklung des *modernen Christusbildes*⁵¹ hinreichend Grund für die Aussage gibt, daß alle Menschen nicht nur in abstracto, sondern geschichtlich und konkret erlöst sind und darum ihre Erfüllung finden werden und müssen. Es ist vielleicht Resultat nicht nur einer liberalen Denkweise, sondern ebenso des reformatorischen Ernstes (vgl. R. Bultmann), wenn in der evangelischen Theologie⁵² ein ganz anderes Christusbild sich in unserer Zeit entwickelt hat, das die lutherische Frage „wie finde ich einen gnädigen Gott“ in ihrem Ernst neben dem freilich nach unserer katholischen Auffassung zu unbiblisch verstandenen „Christusbild“ bestehen läßt.

Doch die Mängel in unserem konkreten Gottesbild und Menschenbild können nicht darüber hinwegtäuschen: der allgemeine Heilswille Gottes ist nicht nur in der Schrift ausgesprochen (1 *Tim* 2, 4), sondern auch wesenhaft zum geoffenbarten Gottesbild gehörig, wonach Gott, der Schöpfer des Alls, zugleich sein alleiniges und ganzes und sicheres Heil ist, weil seine Allmacht seine Liebe und seine Liebe seine Allmacht ist, und wonach Gott Mensch geworden ist, um das All und damit alle Menschen heimzuholen (*Kol* 1, 14—20). Ebenso gehört zum Gottesbild der Offenbarung, daß er absoluter Gesetzgeber und Richter ist, daß er Heiligkeit und Gerechtigkeit ist, vor der alles Unheilige und Ungerechte ein Greuel ist, für immer und absolut entschwinden muß, entweichen muß in einen Lebensraum, in dem es für den Menschen zumal, der nach Gottes Bild ihm ähnlich erschaffen ist, keine Erfüllung, wesenhafte Unerfülltheit geben muß (*Mt* 25, 41. 46), die für das wesenhafte Ebenbild des unsterblichen Gottes (1 *Tim* 1, 17) ewig, d. h. bis in die Überzeitlichkeit des unsterblichen Wesens hinein währen wird als ewige Verdammnis, so wie die Erfüllung des gottgefälligen Menschen ewiges, d. h. in der Ewigkeit Gottes begründetes wesenhaftes Heil und Seligkeit bedeutet.

So besteht für die Offenbarung und für einen offenbarungsgetreuen Glauben auch heute das Problem Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus in seinem ganzen biblischen und wesenhaften

⁵¹ Vgl. H. Riedlinger: Die kosmische Königsherrschaft Christi. In: *Concilium* 2 (1966) 53—62; G. Rousseau: Die Idee des Königtums Christi. In: *Concilium* 2 (1966) 63—69.

⁵² Vgl. R. Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. Hamburg 1958; D. Sölle: *Stellvertretung*. Köln 1965.

Ernst. Doch schon in den Lösungsversuchen des Mittelalters, das noch ein geschlossenes christliches Weltbild besaß, in dem Gott und Mensch einander im Sinne der Offenbarung zugeordnet blieben und sachlich notwendige, ethisch verpflichtende und personal freie Ordnung irgendwie in einer metaphysischen Weltbetrachtung zusammen geschaut werden konnten, war deutlich geworden, daß die Begründung der beiden Ordnungen Universalismus und Partikularismus von verschiedenen Seins- und Wirklichkeitsebenen aus gesehen und eine Antwort für das Problem des Zueinander von Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus nur in einer Aussage gefunden werden könne, die gebaut ist auf dem Prinzip der *analogia proportionalitatis*: das Verhältnis des Universalismus zu seiner Begründung ist proportional dem Verhältnis des Partikularismus zu seiner Begründung⁵³. Es gibt für das Verständnis dieses Problems im menschlichen Denken keine Seinswirklichkeit mehr, die der gemeinsame Boden für die beiden Glieder des Problems sein könnte; dennoch wäre es auch ein wesenhafter Irrtum, dem Problem seinen positiven Sinn absprechen zu wollen und etwa eine „Antinomie“ in ihm zu suchen. Für den gläubigen Christen wird hier einfach offenbar, daß für das Bedenken einer Wirklichkeit, die das absolute Sein mit einschließt, mitmeint, unser menschlicher Verstand nicht hinreicht. Das hat der hl. *Paulus* empfunden, als er seine großen theologischen Gedanken zu unserem Problem in der konkreten Fassung der Frage nach der Erwählung des Judentums abschloß mit den berühmten Worten der Bewunderung und der Anbetung: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Ratschlüsse und wie unerforschlich seine Wege. — Aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist alles (das All), Ihm ist die Ehre in Ewigkeit!“ (*Röm* 11, 33—35). Aber auch der kritische Theologe *Johannes D. Scotus*, der vor dem Denken nicht leicht kapitulierte, sagte am Schluß seiner Untersuchungen dieses Themas im Anschluß an die genannte Römerbriefstelle⁵⁴: „ideo ne scrutando de profundo . . . eatur in profundum, eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina (sine aliqua iniustitia) et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem; et qui aliquam opinionem tenuerit, respondeat ad illa quae tacta sunt contra eam“. Deutlich wird hier verlangt, daß auch das gründliche Denken seine Grenzen erkenne, um nicht im Grundlosen sich zu verlieren, daß aber auch in jedem Fall die „libertas divina“ ebenso wie die „iustitia divina“ gewahrt werden muß. Schließlich muß jeder seine persönliche Entscheidung persönlich begründen, und darin sein Gottesbild und sein Menschenbild offenbaren und retten.

⁵³ Vgl. Anm. 1.

⁵⁴ *Ord.* I d. 41 n. 52. a. a. O., S. 336f.

Am Ende, nach Betrachtung unseres Problems, wäre höchstens die Frage zu stellen, ob nicht, so wie hier, das Problem Universalismus-Partikularismus in jedem Fall nur durch eine Antwort zu lösen ist, die nach dem Gesetz der Analogia Proportionalitatis gebaut ist. Die kommenden Referate werden auf diese Frage vielleicht verschiedene Antworten zu geben haben.