

# Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters<sup>1</sup>.

Von

**D. J. Gottschick,**

Professor der Theologie in Tübingen.

---

IV.

## Duns und Biel.

Um von der Versöhnungslehre des Duns ein deutliches Bild zu gewinnen, ist es noch mehr als bei seinen Vorgängern nötig, zuerst nach seiner Anschauung über den von Gott tatsächlich eingeschlagenen Modus der Erlösung zu fragen und erst danach die Beleuchtung in Betracht zu ziehen, die er dieser feststehenden Größe durch seine Reflexionen über die Notwendigkeit und Zulänglichkeit dieses Weges hat zu teil werden lassen. Indem die Darsteller sich sofort zu seinen kritischen Auseinandersetzungen mit Thomas und Anselm und zu seinen Reflexionen über das nach der *potentia Dei absoluta* Mögliche wenden, kommen sie überhaupt nicht dazu, ein deutliches und vollständiges Bild dessen zu geben, was für ihn nach der *potentia Dei ordinata* tatsächlich geschehen ist. Auch die neueste Monographie über Duns, die von Seeberg<sup>2</sup>, macht hierin keine Ausnahme. Sie begnügt sich nach einem Exzerpt der 19. und 20. Distinktion des 3. Buches auf Grund eines allgemeinen Eindrucks einige Behauptungen über „die positive Gestaltung der Lehre“ des Duns auszusprechen und

---

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35. 191. 321; XXIV, S. 15.

2) Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900.



daran Reflexionen zu knüpfen. Nun gibt ja Duns selbst den Anlaß zu jener ungünstig wirkenden Reproduktion seiner Lehre, sofern er sofort mit der Kritik beginnt. Aber man darf nicht übersehen, daß er die Kritik in der Form von Erläuterungen zu den Sentenzen des Lombarden vornimmt, daß die letzteren daher für ihn die Voraussetzung bilden, sofern er sie nicht bestreitet, was nur an einem untergeordneten Punkt der Fall ist, ja daß er, soweit er nichts anderes sagt, die Richtigkeit der gemeinen Auslegung des Lombarden voraussetzt. Nach dieser ist es die von dem Gottmenschen durch seinen Tod als ein überpflichtmäßiges, nach Qualität und Quantität der Sünde entsprechendes *opus bonum poenale* oder als ein Opfer geleistete Satisfaktion für die menschliche Sünde, was den beleidigten Gott versöhnt und dazu bestimmt, den Gliedern Christi, den mit ihm sich im Glauben Einigenden, durch die Sakramente der Taufe bzw. Buße den Habitus der Gnade einzuflößen, dessen Dasein die Tilgung der *macula culpae* bedeutet, und ihnen nicht nur die Strafe der ewigen Verdammnis zu erlassen, sondern auch die den vorchristlichen Gerechten verschlossen gewesene Himmelstür zu öffnen und die zeitliche Strafe in der Taufe ganz zu erlassen, bei Todsünden nach der Taufe im Bußsakrament zu verringern, eine Befreiung von *culpa* und *poena*, die zugleich Befreiung von der Gewalt des Teufels ist. Suchen wir zu ermitteln, wie Duns sich hierzu stellt.

Zunächst handelt es sich um die Wirkungen, die er der Passion Christi zuschreibt. Er führt sie nicht ausdrücklich auf, sondern erwähnt sie nur gelegentlich. Das spricht für seine Anerkennung der Überlieferung. Und diese Erwartung wird durch die Zusammenstellung jener gelegentlichen Äußerungen bestätigt. Die einleitende Frage von III. D 19 lautet, ob Christus uns verdient habe *gratiam et gloriam et remissionem culpae et poenae etc.* Sie ist natürlich zu bejahen. Immer wieder handelt es sich in dieser Distinktion darum, daß Christus die Tilgung der *culpa* und die Verleihung der Gnade verdient hat. Für *deletio culpae* oder *peccati* steht auch *remissio offensae* 10. 11 (und *ratio conferendi gratiam reconcilientem*). Von *delere*, *auferre* rea-



tum peccati spricht er 13. Das Dritte, die *collatio gloriae*, ist natürlich dasselbe wie die *apertio januae paradisi*, die den vorchristlichen Gerechten verschlossen war, oder die *amotio obstaculi inrandi*, das in der Erbsünde oder in anderer Sünde liegt. Hiervon ist 8 und 11 die Rede. Nur die Befreiung aus der Gewalt des Teufels erwähnt Duns nicht, natürlich nur, weil sie ihm mit der Verleihung der Gnade, der Aufhebung des *reatus* und der Beseitigung des *obstaculum* gegeben war. Auf sie deutet das „etc.“ der Eingangsfrage. Ein anderer Ausdruck für den Effekt der Passion Christi ist in n 5. 8. die *gratia baptismalis* und *poenitentialis* im üblichen Verstande. Es ist freilich ein Irrtum Seebergs, wenn er a. a. O., S. 291 es einen durch Duns vollzogenen systematischen Fortschritt nennt, daß das Verdienst Christi auf die Sakramentsstiftung bezogen wurde. Diese Beziehung haben seine Vorgänger sämtlich. Nur an einem Punkte korrigiert D. die letzteren, speziell den Thomas, hinsichtlich der Wirkungen der Passion Christi n 3. 5. Dieser hatte die *efficacia* derselben auf diejenigen beschränkt, die durch Erkenntnis und Liebe Gottes eine zulängliche Disposition für den Empfang der Gnade besitzen oder mit Christus geeinigt sind. Daran nimmt Duns Anstofs, weil Christi Verdienst ja dann nur denen zu gute käme, die schon irgendwie und irgend welche Gnade besitzen, und ihnen nur noch die Verleihung der gloria eintragen würde. Er fragt, woher wir dann die Verleihung der *gratia baptismalis* und der *gratia prima* hätten, und sagt, darin bestehe vielmehr hauptsächlich das Verdienst Christi, daß er den Nichtvereinigten, auch denen, die sich noch niemals disponiert, die Vereinigung, d. h. die *prima gratia* verdient habe <sup>1</sup>. Harnack urteilt sehr scharf über

1) n 5: *contra secundum, quando dicitur quod non meruit omnibus secundum efficaciam, quia agens non agit nisi in disposito et unito. Quaero a te, utrum Christus tantum meruit, quod habentes gratiam, quomodocunque et undecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi? si hoc solum: igitur non meruit nobis gratiam baptismalem in N. T. nec gratiam datam in sacrificiis et circumcissione in V. T.; quod est falsum; quia unde veniret nobis gratia illa prima? Oportet igitur dicere quod meruit nobis gratiam primam, qua conjuncti essemus sibi: igitur meruit, ut non conjuncti conjungerentur sibi, et in hoc po-*



diese These des Duns: dessen Theorie sei darin ganz besonders irreligiös, daß sie das Werk Christi einschränke auf die Gewinnung jener *gratia prima*, die nichts anderes sei als die Herstellung einer Art von Möglichkeit, damit der Mensch die Wirklichkeit seiner Erlösung selbst besorge. S. 481 ff. Aber was Duns hier als Effekt des Verdienstes Christi behauptet, ist doch eher ein Plus als ein Minus gegenüber Thomas. Christi Verdienst ist ihm wie Allen der Grund der Tauf- und Bußgnade, und zwar so, daß bei der ersteren nur in den Erwachsenen eine Mitwirkung, eine Disposition des Willens erforderlich ist, was natürlich bei der zweiten durchweg der Fall ist<sup>1</sup>. Er denkt nicht daran, die *gratia cooperans* und ihre Herkunft aus dem Verdienste Christi zu leugnen, wenn er sagt, er habe nicht nur verdient, daß die ihm Verbundenen mit ihm weiter mitwirkten und die Herrlichkeit erlangten, oder er habe mehr die Taufgnade und die *prima gratia* als was späterhin von Gnade nötig wird, verdient (vgl. S. 200 Anm. am Schluß). Er betont<sup>2</sup>, daß Christus das Hindernis des Eintritts ins Himmelreich weggeräumt d. h. die Befreiung aus dem Totenreich ohne unsere Mitwirkung erwirkt hat, wenn die Erwachsenen auch, um tatsächlich in den Himmel

---

tissime consistebat meritum; igitur non solum meruit, ut conjuncti sibi ulterius cooperarentur ei et sic tandem glorificarentur: sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui numquam se disposuerunt: unde magis meruit gratiam baptismalem et primam, quam quodcunque opus est postea gratia.

1) 8: Christus meruit omnibus qui primam gratiam accipiunt collationem ipsius, ita quod ibi non cooperatur voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis, ubi requiritur aliqua bona dispositio voluntatis: et hoc fuit potissimum in merito suo quod meruit non conjunctos conjungi . . . sed quantum ad gratiam poenitentialem post lapsum in mortale actuale, licet meritum Christi sit principale in merendo et totalis causa de condigno, tamen requiritur ibi aliquid a parte recipientis gratiam, ut contritio et compunctio de peccato de congruo.

2) ib. Similiter dico quod Christus meruit nobis ut totalis causa apertionem januae paradisi, ut omnibus in gratia decedentibus aperiretur, nec ad amotionem huius obstaculi intrandi cooperamur ei . . . nullus tamen actu ingreditur in coelum nisi cooperetur et utatur *prima gratia* quam sibi meruit Christus . . . nisi impotentia excusat ut in parvulis, quibus Deus dat immediate introitum in coelum.



zu kommen, mitwirken müssen. Das ist jedenfalls etwas, was über die *prima gratia* hinausliegt. Überhaupt, was fehlt denn da an den Gnaden, die Christus nach der Lehre des Thomas uns verdient hat? Worin besteht aber eigentlich seine Abweichung von diesem? Er ist sich eines Unterschieds bewußt, wenn er die Vereinigung derer mit Christus, welche noch nicht mit ihm vereinigt waren, ja sich noch nie dazu disponiert hatten, dem Verdienste Christi zuschreibt. Das sind aber keine anderen als die kleinen Kinder, die getauft werden. Nach der herkömmlichen Lehre ist es der Glaube der Eltern oder der Kirche, der hier als das sie mit Christus Verbindende oder für den Empfang der Gnade Disponierende auftritt. Das bestreitet aber Duns. Die Eltern könnten ja Häretiker, in der *ecclesia militans* könnte ja kein einziger Gläubiger sein, und doch hätte die Taufe Kraft. Und hier setzt er das Verdienst Christi als den vollgenügenden Grund dieser ersten Verbindung mit Gott ein<sup>1</sup>. Ferner können doch die Erwachsenen sich nicht für den Empfang der Taufgnade und der *gratia poenitentialis* disponieren ohne ein *adjutorium Dei*. Die Verleihung jedes *adjutorium* zur Erlangung der Vergebung beruht aber auf dem Verdienste Christi (Anm. 1). Aus alle dem ist Duns, wirklich kein Vorwurf zu machen. Er hat den Umfang des Christus zu Verdankenden nicht beschränkt, sondern eher erweitert<sup>2</sup>.

Weiter weicht Duns von der Überlieferung ab hinsichtlich der Lehre von der *macula culpae* und vom Verhältnis der *remissio culpae* zur *infusio gratiae*. Die *macula* galt all-

1) IV 4 q 2 n 4: dicitur quod parvulus conjungitur Deo per fidem parentum. Contra pone parentes haeticos vel infideles. Dicitur ad huc quod per fidem Ecclesiae. Contra esto quod in Ecclesia militante nullus esset fidelis, tamen intenderet facere quod Christus fecit, parvulus adhuc vere baptizaretur et reciperet gratiam. De facto nulli datur gratia nisi per aliquam causam meritoriam, quae meretur conjunctionem eius primam cum Deo: et haec causa meritoria est Christus, sed praeter istam non oportet dare aliam intrinsecam in recipiente, qua conjungatur Deo antequam recipiat gratiam.

2) Doch haben nicht nur Alexander und Bonaventura, sondern auch Thomas den Gedanken, daß Christus uns auch die Disposition verdient habe. Vgl. Bd. XXIII S. 336. 337.



gemein als eine Privation. Duns führt sie aber IV 14 q 1 n 7 auf eine rein ideelle Relation zurück, auf die *ordinatio ad poenam*, so daß sie also sachlich mit dem *reatus* und dem Beleidigtsein, *offensa*, oder Zürnen Gottes zusammenfällt, das nichts anderes als die aus seiner Gerechtigkeit folgende Absicht, die Sünde zu strafen, bedeutet. Welchen Sinn gewinnt hier die *deletio culpae*? Nach der älteren Anschauung wurde durch Eingießung der Gnade die *macula* getilgt und dadurch der *reatus poenae* aufgehoben. Hier bedeutet die Tilgung der Sünde die Aufhebung der *ordinatio ad poenam*. Dennoch findet auch für Duns Vergebung in diesem Sinne nicht statt ohne Eingießung der Gnade<sup>1</sup>. Das begründet er I 17 q 3 n 18. 19 mit Argumenten, wie sie auch sonst vorkommen. Die Privation der Ungerechtigkeit kann nur aufgehoben werden, indem der entgegengesetzte *Habitus* verliehen wird. Der Sünder, der vorher des ewigen Lebens unwürdig war, ist nach der Buße seiner würdig; also muß in ihm eine dies bewirkende Beschaffenheit eingetreten sein. Daß Gott jemand zum ewigen Leben akzeptiert, heißt, daß er ihn nach einer in ihm vorhandenen Disposition dessen für würdig erachtet; da er nun vorher nicht *dilectus*, sondern *odiosus* war, Gottes Wille aber unveränderlich ist, so muß die Veränderung in ihm vorgegangen sein. Aber Duns stellt nun hier n 19 und IV 16 q 2 n 19 den Satz auf, daß Gott *natura prius* die *offensa* vergibt als er Gnade gewährt. Das folgt nicht aus einem Kausalverhältnis zwischen beiden, sondern aus der Ordnung, die sie als Willensakte Gottes haben. Und da ist zu unterscheiden die Ordnung in der Intention und in der Ausführung. In der ersteren denkt er dem einzelnen, nachdem dieser gesündigt, zuerst die Gnade und dann die Befreiung von der Strafe zu. In der Ausführung aber ist es umgekehrt. Wie er dort zuerst will, daß er Verdienste, dann daß er die Herrlichkeit besitze, so hier zuerst, daß ihm keine Schuld, dann daß ihm Gnade einwohne. Das ist verständlich aus dem Prädestinationsgedanken. Diesem ent-

---

1) IV 16 q 2 n 15: *de potentia ordinata nulli remittit Deus quin illum pro tunc gratificet.*



sprechend ist die Ordnung, in der Gott das am einzelnen zu Vollziehende vor Augen hat: die Beseligung, die Erfüllung mit der Gnade, die dazu erforderlich ist, die Beseitigung des Hindernisses, welches die obligatio ad poenam hierfür mit sich führt.

Wenn es sich nun fragt, in welcher Weise Christus diese Effekte durch sein Leiden erzielt hat, so heisst das, in welchem Sinne dies unter die Begriffe *meritum* und *satisfactio* zu stellen ist. Wie versteht Duns diese Begriffe überhaupt und auch noch abgesehen von der besonderen Beleuchtung, die sie bei ihm durch die schärfere Betonung der Souveränität Gottes empfangen? Nach III 18 4. 5 ist Verdienst die Beziehung eines löblichen Aktes auf einen Anderen, der für ihn eine Vergeltung schuldig ist, mag diese nun, je nach dem Willen des Verdienenden, diesem oder einem Anderen zu gute kommen. Denn einer kann, das liegt in der Natur der Sache, für einen Anderen verdienen. Gott gegenüber besteht die Wurzel alles eigentlichen Verdienstes in der Affektion des Willens durch die Gerechtigkeit, nicht durch den eigenen Vorteil, auch nicht durch die Gerechtigkeit, wie sie diesen ordnet. Verdienst Gott gegenüber ist die geordnete Willensbewegung in bezug auf Gott, die für Gott Gutes erstrebt und danach *cum debitis circumstantiis* für sich oder Andere die Vereinigung mit Gott erstrebt. *Satisfactio* ist eine Art des *meritum*<sup>1</sup>. Nach ihrem allgemeinen Begriff, wie er auf alle möglichen Obligationen, sowohl die durch Kontrakte oder Wohltaten wie die durch Verfehlung, *culpa*, entstandenen paßt, ist sie *redditio voluntaria aequivalentis alias indebiti*. IV 15 q 1 n 3. Sie ist freiwillige *redditio*; bei Unfreiwilligkeit, nämlich bei der Strafe, könnte man nur von *satispassio* reden. Sie ist *redditio aequivalentis*; das fordert die Gerechtigkeit, die durch sie befriedigt werden soll. Sie ist *redditio alias indebiti*; sonst würde sie nach der Gerechtigkeit nicht dem entsprechen, dem sie entsprechen soll, sondern einem anderen. Gott gegenüber das durch die Sünde Entzogene durch ein *aequivalens alias indebitum*

1) III 20, 5: *meritum debet etc. . . si sit satisfactio*.



wiederzuerstatten, ist nun insofern möglich, als Gott den Menschen, den er sich ganz mit allem, was er ist und kann, hätte verpflichten können, nach seiner großen Barmherzigkeit in Anbetracht unserer Schwäche regelmäsig nur zur Erfüllung des Dekalogs hat verpflichten wollen, so daß er *opera supererogationis* leisten kann n 7. Welcher Art sind aber diese freiwilligen überpflichtmäßigen Leistungen, durch die für die Sünde ein *aequivalent* gewährt wird? Der Regel nach sind es *actus poenales* n 8. Es greift hier ein, was IV 14 q 1 über die Notwendigkeit der Buße zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Todsünden ausgeführt hatte. Gott, heißt es dort, wird durch die Sünde beleidigt. Sein Beleidigtsein oder Zürnen bedeutet, daß er strafen will oder „etwas zur Versöhnung Genügendes“ fordert, etwas, was in seiner *acceptatio* der *poena* äquivalent ist, weil es nach der *potentia ordinata* der von Gottes Gesetz allgemein vorgeschriebene Weg ist, daß die *culpa* durch eine entsprechende *poena* geordnet wird. Und da ist denn das die *culpa* tilgende, den Beleidigten versöhnende Äquivalent für die unfreiwillige Strafe die freiwillige Selbstbestrafung. Nach q 2 ist solche Selbstbestrafung der Buße, trotzdem sie Versöhnung mit Gott oder Herstellung der Freundschaft mit Gott im Gefolge hat, ein Akt der Tugend der Gerechtigkeit, da dabei die *aequalitas poenae ad culpam, ut servetur lex punitiva Dei* in Betracht gezogen wird. Als solche *actus poenales* oder *passiones voluntariae* zählt er 15 q 1 n 8 auf: den inneren Akt des Mißfallens an der Sünde oder die *passio tristitiae*, den äußeren Akt des Bekenntnisses der eigenen Sünde, der etwas sehr Pönales ist, und die begleitende *passio*, die *verecundia*, endlich die schlechthin äußeren Akte der Kasteiung des Fleisches, die sich auf Beten, Fasten, Almosengeben zurückführen lassen und nun nach n 11 die Satisfaktion im strikten Sinne <sup>1</sup> ausmachen. Dabei will aber Duns nicht ausgeschlossen wissen, daß auch durch einen nicht pönalen guten

1) *Satisfactio est operatio exterior laboriosa vel poenalis, voluntarie assumta, ad puniendum peccatum commissum a se et hoc ad placandum divinam offensam: vel est passio seu poena voluntarie tolerata in ordine praedicto.*



Akt Genugtuung geschehen könne: Gott kann recht gut einen großen Akt der Liebe für die einer culpa gebührende Bestrafung annehmen, weil er ein größeres Gut ist und Gott mehr Ehre erweist, als eine Selbstbestrafung n 8. Voraussetzung dafür, daß eine pönale oder nicht pönale Handlung mit den genannten Merkmalen für Gott die Bedeutung einer Satisfaktion bekommen kann, ist, daß sie aus der Gnade heraus geschieht. Ohnedem wäre sie weder an sich ein Äquivalent für die Sünde, noch könnte sie von Gott dafür akzeptiert werden. Nach der *potentia ordinata* kann deshalb Gott nur in Kraft der Passion Christi genuggetan werden, da er nur auf Grund dieser dem Sünder Gnade gibt. An sich könnte er auch auf andere Weise die zur Satisfaktion erforderliche Gnade geben. (NB. Ganz ebenso Thomas.)

Des Duns Anwendung der Begriffe Verdienst und Genugtuung auf Christi Leiden hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Ritschl meint, daß Duns nur den Begriff des Verdienstes, nicht den der Genugtuung auf Christus anwendet, S. 80. 81. Nach H. Schultz fällt die Satisfaktion bei Duns ganz in den Gesamtbegriff des *meritum* zurück, wird aber darum doch nicht überhaupt aufgegeben, S. 303. Seeberg überschreibt die Reproduktion von Duns' Kommentar zu III, 19 „Christi Verdienst“, und sagt beim Übergang zu Dist. 20: „Duns schreitet nun fort zur Stellungnahme zu der Satisfaktionslehre“, S. 281. Der Hauptanlaß zu diesen Urteilen ist, daß Duns den Lombarden kritisch kommentiert und dabei die Überlieferung voraussetzt. Unter diesen Umständen läßt sich gar nichts daraus folgern, daß er in D 19 nur vom Verdienste Christi redet. Der Lombarde bot hier diesen Ausdruck dar, und zweifellose Vertreter der Satisfaktionslehre wie Albert haben ihn aus demselben Grunde dort auch regelmäßig gebraucht. Daß aber Duns bei D 20 zur „Stellungnahme zur Satisfaktionslehre“ fortschreite, ist falsch; er schreitet fort zur Frage, ob die Satisfaktion durch den Gottmenschen zur Erlösung des Menschengeschlechts notwendig gewesen wäre. Hier braucht Duns regelmäßig den Ausdruck Satisfaktion, weil Anselm, dessen Kritik der Abschnitt gewidmet ist, ihn darbot. Da *meritum* der Gattungs-, *satisfactio* der Artbegriff



ist, so kann jederzeit der erste für den zweiten gebraucht werden, wie dies schon Anselm getan. So ist es selbstverständlich, daß Duns auch die Passion Christi unter den Begriff des *bonum velle*, das in *affectione justitiae voluntatis* geschehen, subsumiert 18 n 5. 6, 19 n 4. 7. 14, und von dem *praemium* oder der *recompensatio* redet, die ihr als einem Verdienste gebühren 19 n 10. 14. Nun sind aber diese Belohnungen, die das Verdienst Christi empfängt, oder die Wirkungen, die ihm zugeschrieben werden, solcher Art, daß das, was sie erzielt, nach des Duns sonstigen Begriffen ein *meritum satisfactionis* sein muß. Ritschl hat zwar eine Reziprozität zu des Duns vermeintlicher Vertauschung des Begriffes Verdienst mit dem der Genugtuung darin finden wollen, daß der Erwerb der Passion für die zu Christus Gehörigen nicht das negative Gut der Sündenvergebung, sondern das positive Gut der Gnade und der Aussicht auf die Seligkeit (Eröffnung des Paradieses) darstelle, indem die Belohnung nur als positives Gut, nicht aber als Aufhebung einer Rechtsverpflichtung gedacht werden könne, S. 81. Aber die Eröffnung der Paradiesestür bedeutet für Duns wie für das ganze Mittelalter die Beseitigung eines durch die Sünde verursachten Hindernisses, die Aufhebung eines Strafdekretes Gottes 19, 8. Was solchen Effekt hat, ist aber *meritum remissionis* d. h. *satisfactio*. Und daß gerade dieser Erfolg von jeher an eine Auffassung der Passion Christi als Satisfaktion (der Überhebung Adams entsprechende Selbstdemütigung) geknüpft ist, hat sich beim Lombarden gezeigt. Aber auch die anderen Wirkungen, von denen D 19 redet, führen hierauf. Die Verleihung der Gnade steht ja nicht für sich, sondern ist mit dem Erlaß der *culpa* oder *offensa* verbunden n 2. 10 oder hat den Zusatz *gratia reconciliationis* n 10 oder wird als *gratia baptismalis* und *poenitentialis* spezialisiert n 8. Damit wechselt *auferre*, *delere reatum peccati* n 13. Das alles sind doch Wirkungen, die Duns nach IV 14. 15 von einer Satisfaktion abhängig macht. Umgekehrt spricht er da, wo es sich zweifellos um Satisfaktion handelt — es soll die Zulänglichkeit unserer Satisfaktionen durch die in ihnen wirkende Kraft der Passion Christi begründet wer-



den — vom Verdienste Christi IV 15 n 7. Ferner braucht er 19,6 die sonst die Satisfaktion bezeichnenden Ausdrücke *oblatio* und *offerre pro nobis*<sup>1</sup>. Keinen Zweifel aber lassen die Stellen, in denen er ausführt, inwiefern das Verdienst des Todes Christi jene Effekte habe. Da hebt er an diesem ausdrücklich die Merkmale hervor, die seinen Begriff von der Satisfaktion konstituieren. Vor allem kommt hier IV 2 q 1 n 6. 7 in Betracht, ein Abschnitt, der zeigt, inwiefern die Sakramente ihre *efficacia* von Christi Passion als der *causa meritoria* haben, und der sich ausdrücklich als gleichbedeutend mit III 19 einführt<sup>2</sup>. Es handelt sich hier zuoberst um Erwirkung der Versöhnung mit Gott für den im

---

1) Vgl. 20 n 9: *potuit satisfacisse offerendo aliquid placitum Deo pro nobis*. Ebendort findet sich die Gleichung *satisfacere* und *mereri deletionem peccati*.

2) *Sacramenta novae legis . . . habent efficaciam . . . a passione Christi tamquam a causa meritoria . . . patet ex distinctione 19 tertii libri et quantum ad praesens breviter ostenditur sic: Homini facto Dei inimico per culpam disposuit Deus non remittere illam culpam neque aliquod adiutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis nisi per aliquid sibi oblatum, quod gratius acceptaret quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata: nihil autem potest inveniri gratius Trinitati quam sit tota culpa et offensa generis humani displicens vel ingrata, nisi sit aliquod obsequium personae magis dilectae quam tota communitas illa, quae offendit, per universalem offensam fuerat vel debebat esse cara, si non offendisset. Talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere, quia totum fuit inimicum de una massa perditionis: ergo disposuit Trinitas personam sic dilectam sibi dare generi humano ac ipsam ad hoc inclinare, ut ipsa offerret obsequium pro toto illo genere: talis persona non est nisi Christus, cui non ad mensuram dedit Deus Spiritum caritatis et gratiae, et tale obsequium est illud, in quo maxime apparet caritas, quod est offerre se usque ad mortem pro iustitia: ergo Trinitas nullum adiutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori nisi in virtute huius oblationis Christi in cruce factae et a persona dilectissima et ex maxima caritate. Et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori. IV 15 n 17: De potentia ordinata non disposuit Deus alicui peccatori dare primam gratiam nisi in virtute meriti illius qui erat sine peccato sc. Christi, quia, sicut tactum est supra, non disposuit sibi reconciliare inimicum nisi per obsequium magis gratum quam offensa eius erat sibi displicens; et tale obsequium est passio Christi vel meritum eius.*



Stande der Feindschaft mit Gott befindlichen Menschen. Dem sind die anderen zu verwirklichenden Güter, insbesondere das *adjutorium Dei* bzw. die *prima gratia* untergeordnet. Das, wodurch die Versöhnung vermittelt ist, ist ein Opfer oder eine Darbringung an Gott, die er lieber annimmt, als ihm die Beleidigung mißfällig ist. Um von dem unmißverständlich deutlichen Anklang an Anselm abzusehen, es treffen hier alle Merkmale des von Duns aufgestellten Begriffes der Satisfaktion zu. Die *redditio voluntaria* liegt im *oblatum*. Das *aequivalentis* wird durch die Vergleichung des Wertes dieser Leistung für Gottes Urteil mit dem Mißwert, den die Sünde für dasselbe hat, festgestellt. Das *alias indebiti* liegt darin, daß diese Leistung als Ersatz für die Strafe gedacht ist. Eine solche äquivalente, das göttliche Mißfallen an der Sünde durch ihre Gottgefälligkeit überbietende Leistung findet Duns in dem Tode Christi, sofern derselbe die Gehorsamsleistung einer Person ist, die auf Grund ihrer Ausrüstung mit dem Geist ohne Maß Gott lieber ist als das ganze Menschengeschlecht im Zustand der Sündlosigkeit, und sofern in ihm, weil er ein Märtyrertod für die Gerechtigkeit ist<sup>1</sup>, die Liebe zu Gott in der denkbar größten Weise heraustritt. Also als die Tat der gottgeliebtesten Person und als deren größte Gehorsams- oder Liebestat hat ihm Christi Tod die satisfaktorische Kraft. Hierauf gründet sich das Urteil von H. Schultz, daß Duns die Satisfaktion ganz in den Begriff des *meritum* zurücknehme. Das ist zweifellos, daß der meritorische Charakter der Passionstat hier deutlich heraustritt. Durch eine solche Tat des Gehorsams und der Liebe erwirbt sich Christus das denkbar größte Verdienst um Gott. Insbesondere ist dies gegeben mit der Unterstellung des Todes Christi unter den Gesichtspunkt eines Martyriums für die Wahrheit oder Gerechtigkeit, die er in

---

1) Vgl. 20 n 10: *Credendum est quod ille homo passus est propter justitiam: vidit enim mala Iudaeorum quae fecerant . . . Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones, maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Iudaeis et ideo pro justitia mortuus est. Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit patri pro nobis.*



seinem Leben den im Gesetzesirrtum befangenen Juden gegenüber vertreten, mit der Auffassung seines Todes als der höchsten Probe seiner — wir würden sagen — Berufstreue. Aber diese empirische, geschichtliche, ethische Betrachtung der Hingabe Christi in den Tod, auf der dessen Vorbildlichkeit für uns beruht, ist ja seit Augustin Gemeingut und hat die religiöse Beurteilung desselben und zwar in der Zuspitzung auf den Gedanken der stellvertretenden Satisfaktion nicht gehindert. Und daß eine Handlung, um Satisfaktion zu sein, zunächst Verdienst sein muß, ist sicher. Es fragt sich nur, ob an dieser verdienstlichen Handlung die Merkmale des *meritum satisfactionis* heraustreten. Darauf weist schon in der Fortsetzung die Wendung hin, daß erst die Taufe, nicht schon die Beschneidung die Himmelstür geöffnet, weil auch die größte in der Kraft der vorausgesehenen Passion Christi verliehene Gnade nicht verliehen wurde als wirksam zum Ziel der Gnade, zur Seligkeit, *nisi prius obsequium illud esset solutum* <sup>1</sup>. Der Ausdruck *solvere* in der Verbindung mit *obsequium*, sowie die Knüpfung gerade dieser Wirkung an diese Verbindung weist unzweideutig darauf hin, daß der Gedanke der Satisfaktion zu grunde liegt. Und dieser tritt deutlich heraus, indem das Merkmal der Äquivalenz so stark wie nur möglich hervorgehoben, alle Mühe auf den Nachweis verwandt wird, daß die Mißfälligkeit der Sünde der Menschheit durch die Gottgefälligkeit dieser Tat dieser unvergleichlich geliebten Person überboten wird. Die beiden anderen Merkmale der Satisfaktion *alias indebiti* und *opus poenale* verstehen sich bei einem Tode für die Gerechtigkeit von selbst. Der Tod ist eben ein *opus poenale*; und daß ein Märtyrertod ein *opus supererogatorium* ist, braucht im Mittelalter nicht gesagt zu werden und braucht Duns nicht zu sagen, dem die Verbindlichkeit des Menschen nicht über die ausdrücklichen Gebote des Dekalog hinausreicht. Aber anderswo hat er diese Merkmale auch ausdrücklich hervorgehoben. Das *alias indebiti* in der Betonung, daß Christus als Unschuldiger, als *non-debitor* den Tod er-

---

1) IV 2 q 1 n 9.



litten und so durch ihn genuggetan hat<sup>1</sup>. Was aber das nicht einmal unbedingt erforderliche Merkmal der Pönalität anlangt, so hat Duns nicht nur gelegentlich 20 n 4 vom Tode Christi als einer poena satisfactoria gesprochen, sondern auch den besonderen verdienstlichen Wert, den die Liebestat Christi gerade hierdurch erlangt, stark betont<sup>2</sup>. Ja er hat, und hier nun unter ausdrücklicher Beziehung auf die satisfactorische Bedeutung der Sache, auf die intensive Empfindung des Schmerzes und auf das Maß derselben das grösste Gewicht gelegt. Christus, heisst es III 15 n 37, hat wahrhaftig „unsere Schmerzen getragen“ im sinnlichen Begehungsvermögen. Sein Schmerz ist der grösste gewesen, was mit den bekannten Gründen, z. B. der normalen Konstitution seines Leibes, erwiesen wird. Dabei wird nicht übergangen der Schmerz über fremde Sünde, über die infidelitas seiner zweifelnden Jünger, die incredulitas und crudelitas der Juden (18—21). Ja das Erleiden dieses Schmerzes erscheint wie die Erfüllung einer selbständigen Aufgabe, nicht als bloßes Akzidens der Treue in dem Beruf der Vertretung der Gerechtigkeit, wenn Duns den Nachweis führt, daß dieser Schmerz, um verdienstlich zu sein, nicht formaliter im Willen statt zu haben brauche, wo das Verdienst seinen Platz hat, daß auch Nichtwillensakte verdienstlich sein können, wenn sie nur nach dem Gebot des Willens erfolgen. Ja er weist sogar gegenüber der anscheinenden Diskrepanz zwischen der

---

1) III 20 n 9: Christus homo innocens, non-debitor satisfecit. 19 n 10: passio Christi hominis innocentis ... fuit multum accepta Trinitati ex quo ista omnibus credentibus ... remisit offensam.

2) 20 n 10: concedo absolute quod per velle potuit satisfecisse, sed tamen aliter voluit. Et cum dicis quod actus sunt laudabiliores passionibus, dico quod verum est loquendo de actu virtutis, quae distinguitur contra passionem, quae non accidit ex virtute ... tamen passiones poenales et maxime mors, quando est ex actu virtutis accepta et imperata, est laudabilior quam actus virtutis circa delectabile separatim. Unde actus virtutis circa tristabile est magis meritorius, quam actus virtutis circa delectabile, et passiones voluntariae concomitantes actum virtutis simul acceptae sunt magis meritoriae quam actus tantum ... Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum.



Sünde Adams, die im höheren Seelenteil begangen, und der im niederen Seelenteil stattfindenden Traurigkeit Christi die Äquivalenz der von Christus zur Satisfaktion erlittenen poena mit Adams Sünde auf, indem er den Grundsatz aufstellt, daß durch die große Würdigkeit der Person dieser Unterschied ausgeglichen werde<sup>1</sup>. Es ist also nicht richtig, wenn Ritschl, S. 85, sagt, daß Duns die Deutung des Todes Christi als Strafe überhaupt ignoriert habe, so gewiß freilich Duns nicht den Begriff von Strafe vor Augen hat wie Ritschl. Keinerlei Anhalt hat es vollends, wenn Seeberg, S. 267 behauptet:

„Die Tendenz des Duns ist daraut gerichtet, das eigentliche Leiden nicht in der Empfindung physischer Schmerzen, sondern in dem Leid über die Sünde der Menschheit oder dem Nichtwollen derselben aufzuzeigen. Nicht der Tod an sich, sondern daß die Sünde ihn vernetwendigte, ist des Leidens tiefster Grund.“

Woher weiß Seeberg das? Duns handelt ganz schematisch vom Schmerz im niederen und höheren Seelenteil, gibt an, daß der letztere drei Quellen haben könne, zwei, die bei Christus nicht zutreffen, Entbehrung des Genusses Gottes und eigene Sünde, drittens fremde Sünde, und über diese sagt er nicht mehr, als ich oben angeführt. Seeberg fährt fort:

„Daher hat sein Empfinden sich auch nicht auf die sinnlichen Schrecken des Leidens gerichtet.“

Woher weiß Seeberg das? Wenn Duns das alte Wort anführt, daß Christi Schmerz der größte war, so begründet er es mit der Beschaffenheit seines Leibes, die ihn die sinnlichen Schmerzen ganz besonders empfinden liefs. Hier ist der Ort, wo das mittelalterliche Empfinden sich gerade auf die sinn-

---

1) III 15 n 37: quando dicitur quod Adam peccavit in portione superiori: ergo secundum istam debet fieri satisfactio in Christo per tristitiam. Dicendum quod non sequitur: quia quando dignior persona satisfacit pro indigniori, non oportet quod in illo sit poena et satisfactio, in quo alius deliquit, sed minor posset sufficere in digniori ad satisfaciendum: et ideo cum Christus dignior persona fuit quam Adam, ideo ipsum non oportuit pati secundum portionem superiorem voluntatis, sed sufficiebat pati in appetitu sensitivo inferiori: unde passio in solo sensu Christi satisfacit ad delendum peccatum Adae.



lichen Schrecken der Passion richtet. Wenn er dann betont, daß für Duns der Tod Christi eine Willenstat ist, so ist das freilich richtig, gilt aber für alle, die die Passion als Verdienst ansehen, und schließt, wie sich aus dem Obigen ergibt, bei Duns so wenig wie sonst im Mittelalter aus, daß die Schmerzempfindung als das Ziel dieses Willensaktes gemeint ist, gewährt demgemäß nicht, wie Seeberg will, einen Einblick in die „männliche, strenge und herbe Seele“ des Duns, sondern in die weichliche, von Luther gerügte Art der mittelalterlichen Andacht gegenüber der Passion.

Unter diesen Umständen kann auch nicht die Meinung sein, daß Christus seinen Tod lediglich unter dem Gesichtspunkt des Martyriums für die Gerechtigkeit übernommen habe. Wenn D. III 20 n 10, nachdem er ihn als solchen charakterisiert hat, fortfährt: *tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis*, so könnte man das im Sinne Anselms verstehen: Christus überträgt den Lohn seines an sich rein um Gott erworbenen Verdienstes, das durch seine besondere Art dazu geeignet ist, Satisfaktion für unsere Sünden zu sein, nachträglich auf uns. Aber IV 2 q 1 n 8 tritt es deutlich heraus, daß Duns als Motiv der Übernahme des Todesleidens bei Christus auch die Absicht voraussetzt, in Liebesgehorsam gegen Gottes Heilsabsicht und in Barmherzigkeit gegen uns für uns genugzutun<sup>1</sup>.

Die Übertragbarkeit des Lohnes für das (satisfaktorische) Verdienst Christi auf uns liegt für Duns im Begriff des Verdienstes<sup>2</sup>. Ritschl hat S. 80 bei Duns den von ihm hochgewerteten Gedanken des Thomas vermisst, daß Christus

1) *Maxima etiam fuit misericordia in persona offerente sic se offerre pro inimicis Trinitatis, quam summe dilexit: sed etiam maximae iustitiae, tam in comparatione ad Deum quam ad hominem lapsam: quia non videretur maxime diligere Deum et proximum, nisi pro tanto bono communi, scilicet beatitudine hominis, ad quam Deus praedestinaverat eum non aliter perventurum, quam per istud obsequium, vellet istud obsequium exhibere.* Auch in n 7 heißt es von Gott, daß er Christus dazu „inkliniert“ hat, den Gehorsam für das ganze Geschlecht zu opfern.

2) 18 n 4: *Deus acceptans bonum factum vel bonum velle alicuius, tribuit sibi, si indigeat; si tamen sit ita perfectus, quod non indigeat perfectione, sicut Christus, retribuit aliis pro quibus meretur.*



das Verdienst als Haupt der Gemeinde erwirbt. Der Gedanke fehlt doch bei Duns nicht. Er spricht ihn III 13 q 4 n 8 aus<sup>1</sup>; denn daß das Verdienen der Weg ist, auf dem Christus als Mensch Gnade einflößt, ist selbstverständlich. Und wenn Duns III 19 n 5. 8 Thomas gegenüber betont, daß Christus den einzelnen auch die *conjunctio* oder *unitio* mit ihm verdient habe, so heißt das, daß er ihnen die Eingliederung in seinen Leib verdient hat, die die Bedingung der Teilnahme an der von ihm erworbenen Gnade ist. In dem freilich weit hinter Ritschls Meinung zurückbleibenden Sinne, in welchem für Thomas die Idee des Hauptes Bedeutung hat, nämlich für die subjektive Aneignung des Verdienstes Christi an die einzelnen, nicht für die objektive Geltung vor Gott, fehlt sie also auch bei Duns nicht.

Ebenso völlig in Übereinstimmung mit der Überlieferung sind endlich die Ausführungen des Duns über die Harmonie von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die sich in der Erlösung durch die Passion Christi zeigt, und über den auf Erweckung unserer Dankbarkeit ab Zweckenden Liebeserweis Gottes und Christi, den sie bedeutet. Es ist ein Erweis seiner Barmherzigkeit, daß Gott dem ihm feindlichen Menschen ein solches Heilmittel schenkt, und eine Betätigung seiner Gerechtigkeit, daß er den Gehorsam, d. h. die satisfactorische Leistung Christi für die annimmt, für welche dieser sie ihm dargebracht hat, das heißt, die Barmherzigkeit Gottes gibt den *satisfactor*, welcher seiner Gerechtigkeit Genüge tut<sup>2</sup>. Wenn aber Duns den Tod Christi unter den Gesichtspunkt stellt, daß Christus durch ihn habe uns zur

---

1) *de potentia ordinata non erit nisi unum caput in ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris.*

2) IV 2 q 1 n 8: *In collatione talium remediorum (gemeint sind die Sakramente, in denen die Kraft der Passion wirkt) necessariorum generi humano concurrunt et misericordia et veritas. Maximae enim misericordiae opus est, homini inimico tanta remedia concedere; sed etiam maximae iustitiae est propter obsequium tam gratum personae tam dilectae, tantum remedium conferre illis, pro quibus illa persona obtulit illud obsequium. Justum enim est acceptare obsequium personae tam dilectae pro illo, pro quo offert obsequium.*



Liebe zu sich anlocken und Gott mehr verpflichten wollen<sup>1</sup> — natürlich sofern es doch die Anordnung der Liebe Gottes ist, der er mit ihm gehorsam wird —, so ist es über allen Zweifel erhaben, daß dabei die Passion Christi als von Gott angeordnete, von Christus geleistete Satisfaktion in Betracht kommt. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang: Duns hat vorher gegenüber Anselm gezeigt, daß die Satisfaktion auch auf andere Weise hätte geschehen können als durch den Tod des Gottmenschen, und sagt nun, warum Christus diesen Weg — nämlich der Redemtion oder Satisfaktion — gewählt. Das ergibt sich aus dem Wortlaut; denn es heißt: *passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis*. Auch Duns hat also nicht Abälards, sondern Augustins Auffassung des Liebeserweises geteilt. So hat ihn auch Biel verstanden, wenn er bei der Reproduktion dieser Stelle III 20 a 3 dub. 2 auf Röm. 8, 32 verweist. Und er versteht auch die Liebe zu Christus, zu der der pönale Modus unserer Erlösung anlockt, in dem Sinne, in dem er auch schon früher verstanden wurde und mit dem Gedanken von der Eingießung der Gnade allein verträglich ist, im Sinne der Erweckung der Disposition für den Empfang der letzteren<sup>2</sup>. Wenn Seeberg S. 289 diese Deutung dadurch für ausgeschlossen hält, daß Duns die Gnadenmitteilung in keiner Weise von der Disposition der Sünder abhängig gemacht wissen will, so besagen die Stellen, auf die er sich beruft (vgl. oben S. 200, Anm. 1, S. 201, Anm. 1, S. 208, Anm. 2), etwas ganz anderes. Sie fordern bei der Buße selbstverständlich für alle, bei der Taufe für Erwachsene eine Disposition, erstrecken aber das Verdienst

1) III 20 n 10: *Sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti; ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri Deo.*

2) *hunc poenalem modum redimendi propter nos elegit, quo magis ad fructum redemtionis aptaremur. Nam per hunc modum nobis palam ostendit amorem suum et per hoc quod in nullo pater filio pepercit, sed nec filius sibi ipsi, nos validissime ad amorem suum allexit, sine quo amore nihil nobis prodesset eius redemptio.*



Christi auf den göttlichen Gnadenbeistand, der zu ihrer Erlangung erforderlich ist.

Nach der Ermittlung der positiven Anschauung des Duns, die mit der alten kirchlichen Überlieferung sich im vollen Einklang hält, bedarf es nur einer kurzen Reproduktion der Kritik an theologischen Ansichten seiner Vorgänger, die den Stoff von III 19 und 20 bildet. D 19 kritisiert er die seit Alexander v. Hales aus Anselm übernommene Anschauung, daß die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes einen unendlichen Mißwert habe, daß es die Gnade für unendlich viele, für das ganze Geschlecht zu erwerben gelte und daß das Verdienst der Passion Christi zur Erlösung der ganzen Menschheit zureiche, weil es durch seine göttliche Natur eine gewisse Unendlichkeit bekomme. Duns leugnet, daß die Sünde, obwohl sie als Beleidigung Gottes schwerer wiegt wie andere Beleidigungen, formaliter unendlich sei, sie ist formaliter ein *actus finitus*, wengleich die ihr gebührende Strafe extensive eine unendliche wird, weil der Wille sich nicht von der Sünde befreien kann. Er leugnet, daß für unendlich viele Tilgung der Sünde und Gnade zu verdienen sei; Christus hat sein Opfer nur für die *praedestinati*, die man immerhin auch *infiniti* nennen kann, dargebracht und Gott es für diese angenommen. Duns bezeichnet es als hyperbolische Rede-weise, daß Christi Verdienst unendlichen Wert habe. Als Akt der menschlichen Natur bleibt es ein formaliter *finitum* und hat gerechten Anspruch nur auf Vergeltung durch ein Endliches. Aber es genügt auch so vollständig für seinen Zweck; denn beim Verdienst kommt alles darauf an, wie hoch es der Empfänger wertet oder akzeptiert. So genügt es für so schwere Sünden und für so viel Individuen (*pro quantis et pro quot*) Gott es hat annehmen wollen, nämlich für die Sünden der *electi*. So fällt die *sufficientia* und die *efficacia* des Verdienstes Christi zusammen. Es ist aber doch nicht die Meinung des Duns, daß es pures Belieben Gottes sei, was dem Verdienste Christi den für seinen Zweck erforderlichen Wert, seine Äquivalenz mit der Sünde der extensive *infiniti electi* verleiht. Was er IV 2 q 1 n 7 zur Begründung der Äquivalenz der Passion Christi anführt, daß



es die größte Liebestat der geliebtesten Person ist, das spricht er auch in diesem Zusammenhang aus und bricht so dem Gedanken eines uneingeschränkten Willkürrechtes Gottes die Spitze ab. Die Liebe, die Christus in seinem Tode bewiesen, stellt eine so innige Verbindung mit dem unendlichen Gute dar, daß sie jede Sünde, auch die intensivste Abwendung vom unendlichen Gute, aufwiegt. Und der Wert des Subjektes dieser verdienstlichen Liebestat gibt ihr einen Wert, vermöge dessen es angemessen ist, daß Gott sie für unendlich viele im relativen Sinn annimmt, was bei dem Verdienst einer anderen Person weder hinsichtlich der Leistung noch ihres Subjektes angemessen gewesen wäre.

D 20 bestreitet er Anselms These, daß die Herstellung des Menschengeschlechts durch eine mittels des Todes des Gottmenschen vollzogene Genugtuung notwendig gewesen sei. Er führt Anselms Lehre auf vier Sätze zurück. Der erste sagt: das Menschengeschlecht mußte wiederhergestellt werden. Das leugnet Duns unter Berufung auf die Kontingenz der Prädestination. Der zweite sagt: der Mensch konnte nicht ohne Satisfaktion erlöst werden. Duns verweist auf den Traktat über die Buße in 4. Buch, und da heißt es 15 q 1 n 4: *non potest iuste peccatorem sine satisfactione beatificare*. Er weicht hier von seinen Vorgängern ab, die Anselms Behauptung der Notwendigkeit dadurch entgingen, daß sie eine Befreiung des Menschengeschlechts ohne Satisfaktion für möglich erklärten und auf verschiedene Weise zu zeigen suchten, daß eine solche nicht ungerecht gewesen wäre. Der dritte Satz sagt: die Satisfaktion mußte von einem Gottmenschen geleistet werden; denn die Leistung mußte an Wert das überwiegen, für das Adam nicht hätte sündigen dürfen, also die ganze Kreatur. Nein, sagt Duns: die Liebe, die dem Satisfaktionsopfer zu grunde liegt, brauchte nur die Liebe zu jedweder Kreatur an Maß zu übersteigen und mußte sich auf ein edleres Objekt richten als die sündige Liebe. Das hätte Adam gekonnt, wenn ihm Gnade verliehen wäre. Der vierte Satz sagt, der Gottmensch mußte durch seinen Tod genugtun. Nein, sagt Duns. Es braucht gar kein Mensch zu sein, sondern nur ein non-debitor, jemand, der zu der



betreffenden Handlung nicht verpflichtet ist. So könnte ein guter Engel für uns genuggetan haben durch ein gottgefälliges Opfer, das Gott als für alle Sünder genügend akzeptiert hätte, gilt doch jedes Opfer der Kreatur so viel, wie Gott es anschlägt, — oder ein sündlos empfangener und von Gott mit höchster Gnade ausgestatteter bloßer Mensch, oder es könnte auch jeder einzelne für sich genugtun, wenn ihm die *prima gratia* ohne Verdienste gegeben würde. Von einer Notwendigkeit, daß unsere Erlösung, so wie sie geschehen, durch den satisfaktorischen Tod des Gottmenschen hätte geschehen müssen, kann also nur insofern die Rede sein, oder Anselm hat nur insofern recht, als dieser Weg notwendig war, nachdem ihn Gott vorher angeordnet, *necessitate consequentiae*. Sonst kann nur von *congruitas* die Rede sein. Der Hauptgrund (*praecipue fecit n 10*) war die Absicht Christi, durch eine solche Tat seiner Freiheit in uns stärkere Liebe zu sich und zu Gott, in dessen Sinn er handelte, zu erwecken, also die Liebe Christi zu uns um Gottes willen. Auch seine intensive Liebe zu Gott kann angeführt werden, die ihn statt der Handlung der Tugend *circa delectabile* eine solche *circa tristabile* wählen liefs<sup>1</sup>.

Es ist noch Stellung zu nehmen zur Auffassung Seebergs von der positiven Anschauung des Duns. Er behauptet S. 287:

„Es kann hiernach<sup>2</sup> doch als sicher bezeichnet werden, daß seine Satisfaktionslehre im wesentlichen dem Typus des Abälard folgt: Christus ist der Lehrer der Gerechtigkeit; durch ihn werden wir zur Gegenliebe und zur dankbaren Hingabe an Gott angeregt. So viel ist jedenfalls ersichtlich, daß Duns eine Satisfaktionslehre im Sinne Anselms nicht lehrte.“ S. 291: „Duns hat .. die Gedanken Abälards angewandt, aber in abgeschwächter Weise und

---

1) Wenn Harnack S. 482 sagt: „Christus ist im Grunde deshalb gestorben, weil es geweissagt worden ist (Justin), und es ist geweissagt, weil Gott es so beschlossen hat“, so bringt er nicht in Anschlag, daß auf Justin wohl die grundlose Vorausbestimmung eines Ereignisses pafste, für das er keine innere *ratio* anzugeben weiß, nicht aber auf Duns, der die Notwendigkeit einer genügenden Satisfaktion überhaupt und die besondere Zweckmäßigkeit der im Tode Christi vorliegenden begründet.

2) D. h. nach den Exzerpten Seebergs aus III, 19. 20.



er hat daran einen gewissen Ersatz für die anselmischen Ideen angeschlossen.“

S. 288 formuliert er als den einen innerlich zusammenhängenden Gedanken des Duns:

„Die Frömmigkeit des Menschen Jesus nicht nur im Leiden, sondern auch im Handeln, das freie Wollen Jesu begründet sein Verdienst. Dies akzeptiert Gott behufs Begnadigung der Sünder durch die Sakramente. Dieses Handeln und Leiden Christi gibt aber auf der anderen Seite den Anstoß zu der religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechts. Das fromme, auf den Zweck Gottes gerichtete Leben bewirkt einerseits, daß die Gnade zu den Menschen herabkommt, und bewirkt andererseits, daß die Menschenherzen sich zu Gott emporheben.“ S. 290: „Christus erwirbt Gnade für die Menschen, die er durch sein Lehren und Leben für den Vater gewann.“

Da die Passion Christi als Liebeserweis Gottes für Duns nur in Betracht kommt, sofern Gott Christus zum Zweck der Satisfaktion per modum poenalem hat Mensch werden lassen und ihn zum Opfertode willig gemacht, so kann nicht davon die Rede sein, daß Duns im wesentlichen dem folge, was man und auch Seeberg mit dem Typus des Abälard meint, d. h. einer Anschauung, die Christi Tod als den Beweis einer Liebe Gottes versteht, die von der Forderung der Gerechtigkeit absehend, Liebe zu Gott erweckt und dadurch erlöst, und eine Frucht der Verdienste Christi nur als Ergänzung unserer Verdienste gelten läßt. Daß Christus als Märtyrer der Gerechtigkeit gestorben und daß in seinem Tode Gottes Liebe sich uns Gegenliebe weckend erweist, das hat Anselm auch. Der beherrschende Begriff ist also bei Duns der des Verdienstes. Und des Verdienstes in Gestalt der Satisfaktion. Es ist Anselms allgemeiner Satisfaktionsbegriff einer die Sünde der Menschheit an Wert kompensierenden Gehorsamstat, den auch Duns vertritt und in den Mittelpunkt stellt. Worin er sich von Anselm unterscheidet, ist, daß er den Gedanken vom unendlichen Mißwert der Sünde und dem unendlichen Wert der Todesleistung Christi sowie — im Einklang mit Allen — die These von der Notwendigkeit der Erlösung durch den Tod des Gottmenschen bestreitet. Es ist ferner modernisierende Eintragung, daß die beiden



Wirkungen auf Gott und auf uns Folge des ganzen Lebens Christi, sowohl seines aktiven wie seines passiven Leidensgehorsams sein sollen. Die Satisfaktion, an die Gottes Wille alles Heil knüpft, geschieht durch die große Passion Christi. Von ihrem Vollzug haben die Sakramente, die spezifischen Kanäle der von Christus erworbenen Gnade, ihre Kraft. Und die Himmels-  
tür öffnet erst die Taufe und zwar nach Vollzug der Passion. Wenn aber Duns angesichts der Tatsache, daß sie vor der Passion eingesetzt sind, die These aufstellt, daß Christus schon vom Moment seiner Empfängnis an das *meritum passionis* hatte, so sind es nicht seine der Passion vorangehenden Akte des tätigen und leidenden Gehorsams, die jenen Erfolg begründen, obgleich sie freilich wie sein Beten, Fasten, Wachen verdienstlich sind, sondern es ist der innere Willensakt, die Passion zu übernehmen, dasjenige worin das Opfer für uns prinzipiell schon vollzogen war<sup>1</sup>. Es ist endlich eine Über-

---

1) IV 2 q 1 n 10: *omnia sacramenta novae legis habent a passione Christi ut exhibita efficaciam, non quidem in actu exteriori sed interiori exhibita. Ab instanti enim conceptionis Christus habuit meritum passionis et in illo interiori actu consistit principaliter ratio meriti: et ideo quicquid instituit tempore vitae suae, potuit etiam habere tunc efficaciam ex passione volita perfecte ab ipso Christo, in qua volitione erat principalis oblatio et principalis oblatio grata facta Deo.* Auch H. Schultz S. 310 erweckt eine schiefe Vorstellung, wenn er in bezug auf Biels Wiederholung dieses Gedankens des Duns, nachdem er als das Genugtuernde an der Passion die in ihr sich offenbarende Liebe bezeichnet — fälschlich, weil es auf diese Leistung der Liebe ankommt —, fortfährt: „so angesehen hat Christus vom Augenblicke seiner Empfängnis an die volle, keines Zuwachses fähige Vollkommenheit, also auch das ganze und volle mögliche Verdienst besessen. . . . Prinzipiell angesehen wäre also nach dieser Theologie die Bedeutung Christi für uns in keiner Weise eine geringere, wenn er als Säugling gestorben oder von Herodes getötet wäre.“ Auch Biel sagt III 18 concl. 6: *humani generis redemptionem . . . meruit in instanti conceptionis per obedientiam qua patri obediens voluntatis actu se obtulit ad patris honorem in mortem sustinendam meruit in passione humani redemptione.* Ergo hoc actu meruit et id ipsum meruit in passione. Ferner zeigt die Bindung der Öffnung der Himmels-  
tür an die auch im äußeren Akte vollzogene Passion, daß Christus nicht hätte als Säugling sterben dürfen etc. Daß die Absicht Christi ihrer Ausführung sicher war, weil diese in Gottes Plane lag, ist also vorausgesetzt.



treibung, daß die unmittelbare Wirkung Christi auf uns als Anstoß zur religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechts beschrieben wird. Diese erfolgt durch die *infusio gratiae*. Jene unmittelbare Wirkung auf uns schafft nur die Empfänglichkeit für diese.

Biel, der sich auf das engste an Duns anschließt, wiederholt dessen Reflexionen über die Endlichkeit des Verdienstes Christi und die Abhängigkeit seiner Geltung von der freien Annahme Gottes sowie über die völlige Kontingenz des von Gott gewählten *modus* der Erlösung. Ja er überbietet sie noch, wenn er sagt, daß die Sünde hätte ohne Satisfaktion durch bloße Nichtimputation vergeben werden können. Es würde dann nichts ungeordnet sein im Universum, da lediglich der Wille Gottes die Regel aller Ordnung und Gerechtigkeit sei und es auf einer veränderlichen Ordnung des Willens Gottes beruhe, daß jetzt dem Sünder gegenüber die Ordnung durch die Strafe wiederhergestellt werde III 20 a 1 nota B. Aber bei ihm braucht nun nicht erst bewiesen zu werden, was bei Duns eher des Beweises bedurfte, daß alle diese Reflexionen nur die zweifellose Geltung der Traditionen umspielen, die der Lombarde zusammengestellt hat. Nachdem er eine Reihe jener Reflexionen angestellt, wirft er die Frage auf, auf welche Weise wir durch Christi Passion befreit sind von der *culpa*, der Strafe, der Gewalt des Teufels und von der *obligatio chirographi decreti*<sup>1</sup>. Die „summarische“ Antwort lautet:

*Per peccatum primi hominis, quo Deus toti humano generi offensus est, homo cecidit in reatum seu debitum mortis aeternae et per hoc in potestatem diaboli tamquam tortoris poenam infligentis. Hoc denique debitum, pro quanto obligat hominem ad poenam luendam, dicitur chirographum decreti, quia sicut chirographum testimonium est vel certitudo quaedam debiti, ita obligatio, qua homo debitor est mortis aeternae ex divino decreto . . . metaphoricè dicitur chirographum decreti.*

*Nunc autem remisso debito, quod est ordinatio hominis ad poenam propter peccatum contractum vel commissum, liberatus est*

1) III 19 a 3 Dub. 2.



homo a culpa, a pena, a potestate diaboli et ab obligatione chirographi decreti, quia remisso debito iam non est ordinatus ad poenam, sed assumtus per gratiam ad Dei amicitiam. Et per hoc non habet culpam nec obligationem ad poenam et per consequens nec sub potestate diaboli est nec sub obligatione chirographi.

Fit autem haec remissio per passionem Christi, quia ordinavit divina sapientia hominem lapsum non ordinare ad vitam et ita nec remittere culpam nec penam nisi ab aliquo innocente obsequium ita gratum offerretur quantum culpa fuit displicens et ingrata. Christus ergo secundum hominem ex summa caritate voluntarie mori eligens ad gloriam Dei, obsequium tale obtulit. Nam plus placuit Deo haec voluntas hominis Christi ex tanta caritate elicitam quam omnium hominum displicere peccata, nedum praesentia praeterita et futura, sed etiam impossibilia. Ideo propter opus tam acceptabile Christi, quod pro reconciliatione hominis trinitati obtulit, trinitas omnibus Christo incorporatis peccata et peccati reatum remisit ac ordinatos prius ad poenam rursus ordinavit ad gloriam. Et per hoc ab omnibus praedictis liberavit<sup>1</sup>.

Die Frage, die aufgeworfen wird, ist die des Lombarden in der Vollständigkeit ihrer Momente, wie sie dann auch bei Luther als die Frage nach der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel wieder begegnet. Die Übel, auf die sich die Erlösung bezieht, führt Biel auf eins zurück: auf das Strafverhängnis des ewigen Todes, das der Beschluß des durch die Sünde beleidigten Gottes über das ganze Menschengeschlecht verhängt hat. Der Teufel ist als tortor nur der Vollstrecker dieses Beschlusses. Dafs die culpa ausfällt, ist die Folge davon, dafs Biel nach Duns' Vorgang lehrt, was nach dem Aufhören des actus peccati in der Seele bleibe und den Menschen zum Sünder mache, sei nichts als seine von Gott verhängte Bestimmung zur Strafe. Damit soll die habituelle Folge des Sündigens gar nicht geleugnet sein. Aber, da dieser vitiosus habitus auch in den Gerechtfertigten bleibt, so ist er es nicht, von dem der Mensch Sünder heifst<sup>2</sup>. Ebensowenig wird geleugnet, dafs der Sünder durch die

1) Wie wenig er sich dabei trotz seiner Kritik an Anselms These von der Notwendigkeit eines Unterschieds von Anselms Grundanschauung bewußt gewesen ist, zeigt, dafs er fortfährt: haec colligi possunt ex Anselmi ll. 2 Cur Deus homo.

2) IV 14 Nota 2.



concupiscentia (nach dem Fortfall des frenum der justitia) zu immer neuem Sündigen gebracht wird und dafs hier der Teufel ein Gebiet seiner Wirksamkeit hat. — Ist das, was durch die Vergebung der Sünde getilgt werden soll, die *ordinatio ad poenam*, so bedeutet die Vergebung, durch die der Mensch aufhört, Sünder zu sein und allen jenen Übeln zu unterstehen, nicht, dafs etwas in ihm zerstört wird, sondern, dafs er, der früher von Gott zur Strafe bestimmt war, jetzt (wegen der Reue) zum Leben bestimmt ist<sup>1</sup>. Aber freilich ist mit dieser Aufhebung des Strafverhängnisses stets die reale Veränderung durch Eingießung der Gnade verbunden, die den Menschen *Deo gratum* macht oder durch die er in die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt und zum ewigen Leben angenommen wird, und die nun, was Biel hier nicht exprefs ausführt, was aber aus seiner Lehre vom *Habitus* folgt, die Kraft ist, sich von der *concupiscentia* oder dem erworbenen fehlerhaften *Habitus* nicht mehr beherrschen zu lassen. Es ist freilich keine innere Notwendigkeit, was *expulsio culpae* und *infusio gratiae* miteinander verknüpft. Es ist ein Mittelzustand zwischen dem eines Verdammten und eines *gratus* denkbar, wie in *puris naturalibus*. Sondern Gottes tatsächlicher Wille hat beides verknüpft.

„*Quia ordinavit deus nullum velle liberare a debito mortis aeternae, nisi quem acceptat ad gloriam: quemcumque autem ordinat sive acceptat ad gloriam, huic infundit gratiam, qua redditur dignus tantae gloriae. Nota 4.*“

Allein Gottes Wille, auch nicht die Kausalität der Gnade, die die *remissio culpae* im Gefolge hätte, verbindet beides. *Concl. 5.* So ist also für die Erlösung der entscheidende Akt, dafs Gott gegenüber bestimmten Personen seinen Beschlufs aufhebt, sie mit dem ewigen Tode zu bestrafen<sup>2</sup>.

Daraus ergibt sich die Abzweckung und damit der Charakter der Leistung Christi. Weil sie *remissio poenae* be-

1) *ib.*: *remitti seu deleri peccatum nihil aliud est quam ordinatum ad poenam iam non ordinari ad poenam. Nota 4: remissio est privatiq obligationis et sublatio poenae.*

2) Vgl. S. 222 den Schlufs: *ordinatos prius ad poenam rursus ordinavit ad gloriam et per hoc ab omnibus praedictis liberavit.*



gründen soll, so kann sie nur als *meritum satisfactionis* gedacht sein. Und so bestimmt sie Biel sofort, wo er davon redet, wie Christus als Mensch die Funktion des Hauptes den Gliedern *sensus et motus*, d. h. die Gnade und die Tugend einzufliessen, uns gegenüber erfüllt:

„ratione humanae naturae, in qua patiendo et pro nobis satisfaciendo meruit omnibus gratiam et salutem et peccatorum remissionem“<sup>1</sup>.

Und auch anderswo führt er das *meritum Christi*, von dem er D 18 und 19 im Anschluß an den Lombarden redet, auf die besondere Art der Satisfaktion hinaus<sup>2</sup>. Auf dasselbe weist die Bezeichnung der Leistung Christi als einer Gott versöhnenden hin. Mehr als der Gebrauch des Ausdruckes bedeutet es, daß es die Merkmale der Satisfaktion sind, die Biel hervorhebt, wenn er an unserer Stelle zeigt, wie der Tod Christi die Bedingung erfüllt, an die Gott die Aufhebung des Strafverhängnisses geknüpft hat. Er schließt sich in bezug auf diesen Begriff ganz an Duns an: Satisfaktion ist *reddito aequivalentis alias indebiti*. Eine solche für die Sünde besteht aber regulariter mehr in *actibus poenalibus* vel *passionibus voluntariis* quam in *actibus non poenalibus*, weil die culpa durch die poena geordnet wird et ita reddendo poenam satisfit pro peccato. Ausnahmen, wie ein intensiver Akt der Liebe, der nicht pönal ist, Gott aber grössere Ehre erweist, vorbehalten. Die Äquivalenz freilich muß *secundum acceptationem Dei* geschätzt werden; denn nach der strengen Gerechtigkeit kann Gott für die kleinste Sünde als Verletzung des unendlichen Gutes ewige Strafe von unendlicher Dauer verhängen. Ein wirkliches Äquivalent hierfür kann eine menschliche Leistung nach der Natur der Sache nicht sein<sup>3</sup>. Diesen Merkmalen entspricht, was Biel zunächst an der Be-

1) III 13 a 3 dub. 2.

2) 19 a 2 concl. 3: *meritum Christi ... acceptatum est tamquam satisfactio sufficiens et reconciliatio pro ... a 3 dub. 2: tota trinitas pretium datum secundum satisfactoriam passionem acceptavit propter quam peccatum remisit non imputando ad poenam et gratiam contulit ordinando ad gloriam.*

3) IV 16 q 2 nota 1 und 3.



dingung, an die Gott die Vergebung knüpft, sodann an der Erfüllung dieser Bedingung durch Christus hervorhebt. Die Bedingung lautet: *nisi ab aliquo innocente obsequium ita gratum offerretur quantum culpa fuit displicens et ingrata*. Obsequium besagt die *redditio voluntaria* oder das Verdienst. Die Gleichheit seiner Gottgefälligkeit mit der Gottmißfälligkeit der *culpa* konstituiert das Merkmal der Äquivalenz. Im *innocentis* liegt das *alias indebiti* sowie die Pönalität. Beim Nachweis, daß diese Bedingung im Tode Christi erfüllt ist, hebt Biel diese beiden Momente nicht besonders hervor, weil sie sich von selbst verstehen. Doch deutet das *voluntarie mori eligens* darauf hin. Um so stärker betont er die Akzeptabilität oder Äquivalenz, welche die Todesleistung Christi in Gottes Urteil mit der Sünde hat. Es ist eine Tat, ein *opus* der größten Liebe zu Gott, eine Tat zur Ehre Gottes, eine Gehorsamstat, die Gott mehr gefiel, als ihm sämtliche wirklichen und möglichen Sünden sämtlicher Menschen mißfielen. Inwiefern der Tod Christi eine Tat zur Ehre Gottes war, zeigt er anderswo, indem er die Frage, auf welche Weise Christus uns durch ihn losgekauft, nach Skotus beantwortet, daß er ein in der Vertretung der Wahrheit dem jüdischen Irrtum gegenüber übernommener freiwilliger Märtyrertod für die Gerechtigkeit gewesen<sup>1</sup>. Daß er als stellvertretende Satisfaktion von Gott angenommen wurde, begründet er darauf, daß Christus dies sein für die Gerechtigkeit und im Gehorsam gegen den Vater „Sterbewollen“ dazu geordnet hat, daß es uns zu gute käme, oder auf seinen Willen, daß Gott es als Satisfaktion für unsere Sünden annehme<sup>2</sup>. Was die anlangt, für die Christus das Verdienst seines Todes zur Satisfaktion bestimmt und Gott es angenommen hat, so hat Biel den straffen Zusammenhang wieder etwas gelockert, den Duns durch die ausschließliche

1) 20 a 1 dub. 1: *Christus sponte suam animam obtulit pro iustitia ad patris honorem pro nobis*.

2) *ib.*: *hoc velle mortem pro iustitia et patris obedientia libere ordinavit pro nobis i. e. voluit ut trinitas hanc suam obedientiam, patientiam et mortis voluntariam sustinentiam acceptaret pro satisfacione omnium in se credentium et legem Dei observantium*.



Beziehung der Leistung Christi auf die Prädestinierten hergestellt hatte. Er kehrt zur alten Formel zurück, daß Christus sufficenter Adam und seiner ganzen Nachkommenschaft die Gnade und die Öffnung des Himmelreichs verdient habe, limitiert diesen Satz aber sofort wieder, indem er ihn darauf begründet, daß sein Verdienst in der göttlichen Akzeption genügend gewesen sei zur Vergebung für alle, „wenigstens für die, welche an Christus geglaubt und dem Gesetze gehorcht haben“<sup>1</sup>. Und die Absicht Christi erstreckt er immer nur auf die durch Glaube und Sakrament ihm Geeinigten oder Einverleibten oder auf die an ihn Glaubenden und das Gesetz Gottes Erfüllenden<sup>2</sup>. Die Prädestinierten bilden im Verhältnis zu ihnen einen engeren Kreis, sofern er nur ihnen *gratiam finalem et gloriam efficaciter meruit*<sup>3</sup>.

Von besonderem Interesse ist nun bei Biel die Art, wie er bei D 15 und in seinen erbaulichen Schriften die Seite am Leiden und Sterben Christi behandelt, wonach es Ertragen von Pein, *poena*, ist. In D 19 a und 20 trat an ihm vor allem heraus, daß es eine Tat der Liebe und zur Ehre Gottes ist. Im D 15 werden in der übertriebensten Weise die leiblichen und seelischen Schmerzen detailliert, und nun nicht etwa als die Akzidenzien der sittlichen Tat der treuen Vertretung der Gerechtigkeit verstanden, sondern für sich fixiert, so daß das Ertragen dieser Menge und dieses Grades von Schmerz als das Heilschaffende erscheint. Er führt die zwei Sätze aus, daß Christus Traurigkeit oder Schmerz empfunden habe in jedem Seelenteil und daß dieser Schmerz der größte gewesen. Im positiven Seelenteil hat er wirklichen Schmerz über die Verletzung seines Leibes empfunden, im höheren Seelenteil hat er Traurigkeit als Folge eines absoluten Nichtwollens empfunden über die Sünden der Menschen, nämlich den Unglauben der Jünger, die Grausamkeit der Verfolger, „und die Sünden aller übrigen“, und über

1) 19 a 2 concl. 1 vgl. concl. 3: *acceptatum est tanquam satisfactio sufficiens et reconciliatio pro omnibus sibi obtemperantibus infinitis.*

2) 19 a 2 concl. 2. 3. vgl. Anm. 2.

3) *ib.* concl. 4.



die anderen Leiden, die ihn und seine Glieder trafen oder treffen sollten, hat er eine Traurigkeit empfunden, die die Folge bedingten Nichtwollens ist. Dieser Schmerz war nun zwar kleiner als der Schmerz, den die vom Leibe getrennte Seele in der Hölle oder im Fegefeuer zu erdulden hat, aber sonst intensiv der Bitterkeit nach und extensiv der multiplicitas und numerositas nach betrachtet größer als der, den irgend wer sonst in diesem Leben erduldet. Er führt diesen Gedanken im einzelnen durch, unter Berufung auf Alexander, Bonaventura, Thomas, und zählt hierbei auch alle Leiden auf, die Christus in jeder Zeit seines Lebens vom Mutterleibe an zu erdulden gehabt. Als den Gipfelpunkt aller dieser Leiden bezeichnet er seinen Schmerz über alle Sünden der Menschen, die vergangenen, gegenwärtigen, zukünftigen. Er stellt ihn in Parallele mit der Zerknirschung über die eigenen Sünden, mit dem Bemerken, daß nur der übernatürliche Beistand Gottes Christus in Gethsemane davor bewahrt, über ihr plötzlich zu sterben, wie es schon manchem begegnet. Er bezeichnet endlich diese von Christus für uns übernommene Zerknirschung als die unsere Sünden zureichend tilgende Satisfaktion oder als die volle Bezahlung der Strafe für sie<sup>1</sup>. Unter den subjektiven Gründen, die dieses Übermaß der Schmerzen gesteigert, gibt er auch an, daß Gott ihm seinen väterlichen Trost, das Herüberfließen der Freude aus dem höheren Seelenteil entzogen habe<sup>2</sup>.

---

1) 15 a 2 concl. 2: fuit tamen interior tristitia in parte rationali major et excellentissima. Nam fuit de summe nolito scilicet patris offensa et contentu per peccatum omnium tunc praesentium, praeteritorum et futurorum. Numquam aliquis conversorum tantam habuit contritionem et tristitiam de peccatis propriis, quantam in illa hora satisfactionis dominus habuit pro peccatis singulorum. Sua enim contritione pro nobis assumpta omnium peccata sufficienter delevit et omnem poenam pro eis debitam solvit.

2) Hanc tristitiam de offensa patris omnium ceterorumque malorum poenaliū proprii corporis ac omnium hominum sibi in cognitione praesentium auxit animae patientis perfectio propter cognitionis claritatem tam paterni honoris quam contentus ac culpae gravitatis et propter triplicis amoris integritatem summi patris, proprii suppositi et totius generis humani.



Dafs Biel bei aller Ausmalung des Leidens dennoch die Satisfaktion als aktive Leistung denkt, zeigt die Subsumtion eines Teils dieser Leiden unter den Begriff der *contritio*. Aber mit jener Betonung der Schmerzen als solcher ist der Übergang zu dem ganz anderen Gedanken angebahnt, der im Protestantismus nach dem Wegfall des Bußsakraments und damit der Bedingung des Verständnisses für den Satisfaktionsgedanken wirksam wird, zu dem Gedanken, dafs Christus, ob auch mit freiem Willen, die Strafe, die Gott über ihn stellvertretend verhängt hat, das Gericht Gottes über unsere Sünden getragen hat. In der erbaulichen Sprache kommt schon Biel zum Gebrauch von Wendungen dieser Art. Im Serm. XIII de circumc. Dom. führt er und zwar in wörtlicher Reproduktion von Duns IV 2 q 1 n 8 den seit Augustin ständigen Gedanken von der harmonischen Bewährung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes in Christi Passion aus. Und hier schiebt er nun Wendungen ein wie die:

„(maximae misericordiae opus est) filium proprium tam enormibus poenis propter peccatoris salutem subicere, und (maximae iustitiae est) tantam poenam ab unigenito exigere“<sup>1</sup>.

Ähnliche und noch stärkere Wendungen finden sich in den Auszügen aus den lateinischen, unter Taulers Namen gehenden Predigten bei Thomasius III<sup>1</sup>, S. 270 ff., z. B.:

„poenas omnes quas nos merueramus ipse in se sustinuit“, oder: „permittens, ut omnis ira, vindicta et castigatio Dei patris, quam nos meriti eramus, in se devolveretur“, oder: „O pater amantissime, quod est hoc opus admirabile, ut cuncta peccata nostra unico tuo imponeres et in ipso vindicares.“

Und doch zeigen andere Wendungen, dafs damit nichts anderes gemeint ist, wie der alte Gedanke, Gott habe seinen Sohn Mensch werden lassen, damit er durch seinen zur Ehre Gottes geleisteten Gehorsam (aktiv) genügtue, und habe den Menschen Jesus zu dieser Leistung inkliniert. So ist es gar nichts anderes, als der Gedanke der Selbst-

1) Thomasius, Christi Person und Werk (2. Aufl. 1862) III<sup>1</sup>, S. 267.



bestrafung in der Buße, den eine Stelle ausspricht, die nach Thomasius „bis in das Innerste der Sache führt“ ib. 272:

„ita omnia mundi peccata in se agnus innocens recepit tantamque in se ultionem exercuit, quantam justitia exigere credebatur.

Es ist ein weitreichender Konsensus in der Lehre von der Erlösung, der die Perioden und Schulen der Scholastik verbindet und ihre Differenzen überbietet. Die Erlösung wird unter drei synonymen Titeln aufgefaßt. Sie wird als Aufhebung der Sünde nach culpa und poena, als Versöhnung mit dem durch die Sünde beleidigten Gott, als Befreiung aus der knechtenden und strafenden Gewalt des Teufels verstanden. Erwirkt wird sie, das ist die allgemeine Meinung, durch die Passion des Gottmenschen, sofern diese Gott dazu bestimmt, sein Strafdekret aufzuheben und den Gliedern Christi die Gnade einzuflößen, die die culpa tilgt, als Kraft zum Guten die knechtende Macht der Sünde und des Teufels bricht, zum Freunde Gottes macht, von der Strafe und damit von der Strafgewalt des Teufels befreit. Sie erwirkt dies bei Gott, sofern sie durch ihren Wert als meritum satisfactionis den Mißwert der menschlichen Sünde kompensiert und so Gott die Beseligung der Sünder unter Befriedigung seiner vergeltenden Gerechtigkeit ermöglicht. Meritum satisfactionis ist sie als überpflichtmäßige Tat der Liebe zu Gott, als schmerzlicher Märtyrertod des vom Tode Freien für die Gerechtigkeit oder zur Ehre Gottes, jedoch so, daß dabei die freiwillige Übernahme von leiblichen und seelischen Schmerzen aller Art und des höchsten Grades, der durch die Einhaltung der aus der göttlichen Natur Christi fließenden Seligkeit ermöglicht wird, nicht als Akzidens der Märtyrertat, sondern als Selbstzweck, als stellvertretendes Ertragen unserer poena Bedeutung hat. Aber dieses Tragen der poena ist nicht als Tragen gottverhängten Gerichtes über die Sünde, sondern als Leistung einer poena satisfactoria, als Analogie zu der im Bußsakrament zu vollziehenden Selbstbestrafung durch contritio und satisfactio operis gemeint. Nur ungenaue Rede-



weise vermittelt den Übergang in die altprotestantische Anschauung vom stellvertretenden Tragen gottverhängten Strafgerichtes. Äquivalent der Sünde Adams und ihrer Folgen wird die von Christus durch die Passion geleistete Satisfaktion aufser durch die Gröfse der Liebestat und die Fülle und die Art der Leiden durch den unvergleichlichen Wert, den ihr Subjekt, die gottmenschliche Person für Gott hat. Indem Gott seinen Sohn zu diesem Zwecke sandte, offenbart er den Einklang der beiden Eigenschaften, die für alle seine Wege maßgebend sind, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Nach der Barmherzigkeit gibt er den satisfactor, der den Ansprüchen der Gerechtigkeit genügen kann. Aufser der Wirkung auf Gott hat der Tod Christi noch direkte Wirkungen auf uns. Abgesehen davon, daß er uns ein Vorbild für eine Reihe von Tugenden darbietet, ruft er als Erweis der Gesinnung Gottes und Christi sowohl den Eindruck von der Schwere der Sünde wie die Gegenliebe zu Gott und Christus hervor. Notwendig war dieser Weg nicht zur Herstellung der Menschheit. Gott, für den nichts unmöglich und nichts ungerecht ist, standen andere Wege zu Gebote. Aber er war der angemessenste und zwar weniger aus der Rücksicht auf Gott als aus der auf uns, für die die Herstellung durch Satisfaktion eines Menschen rühmlicher ist, als die durch freie Verzeihung Gottes, und die wir durch die Gröfse dieses Liebeserweises Gott aufs engste verbunden werden.

Fragt man, inwieweit ein dauernder Einfluß Anselms oder Abälards in der scholastischen Lehre zu erkennen ist, so ist ein solcher Abälards überhaupt nicht nachzuweisen. Der augustinische Gedanke, daß der Tod Christi ein Gegenliebe weckender Erweis der Liebe Gottes ist, hat in ihr einen ganz anderen Sinn, als es die Meinung ist, wenn man von Abälards Einfluß redet. Es wird dabei die satisfactorische Bedeutung des Todes Christi vorausgesetzt und die Erweckung der menschlichen Gegenliebe als Erzeugung der Disposition für den Empfang der rechtfertigenden Gnade oder habitueller Gerechtigkeit, nicht als Erwirkung dieser selbst verstanden. Was Anselm anlangt, so ist es allerdings



nicht richtig, wenn Thomasius II<sup>3</sup>, S. 165, sagt, die Grundgedanken Anselms seien doch zum Gemeingut geworden. Es sind vielmehr Gedanken Gemeingut geblieben, die schon vor ihm vorhanden waren und von ihm nur schärfer formuliert und systematisch angeordnet sind. Von den beiden spezifischen Momenten seiner Lehre hat das eine, die Behauptung der Notwendigkeit der Erlösung durch den satisfaktorischen Tod des Gottmenschen, niemals Aufnahme gefunden, das zweite, die Behauptung des unendlichen Mißwerts der Sünde und des unendlichen Wertes der Leistung Christi, hat sich nicht behaupten können. Ein von ihm ganz zurückgestelltes Moment der Satisfaktion, die nach Art und Maß der Sünde entsprechende poena, ist kräftig betont und in umfassender Weise auf Christi Passion angewandt worden. Aber immerhin folgt doch die gesamte Scholastik dem Lehrtropus, den man nach ihm zu nennen pflegt, nach welchem das Entscheidende am erlösenden Tun Christi die Einwirkung auf Gott, die Aufhebung seines Strafbeschlusses durch stellvertretende Befriedigung der Ansprüche seiner vergeltenden Gerechtigkeit ist. Und sein Einfluß ist in der Bezeichnung dieses Tuns Christi als Satisfaktion und in der systematischen Gestalt der Lehre nicht zu verkennen.

---