

# UNTERSUCHUNGEN

## Thomas von Aquino und die Bulle „Benedictus Deus“ von 1336.

Von Ernst Lewalter,  
Berlin-Wilmersdorf, Bayerische Straße 24.

### I. Die *augustinische Eschatologie bei Thomas von Aquino.*

Als die Kernstelle, an der Thomas von Aquino den Bezug des Geschehens im Ganzen der Zeit — der Weltgeschichte — auf die Geschichts-Transzendenz des Gottesreiches auslegt, darf der Artikel der theologischen Summa gegen die Montanisten und Joachiten (Ia IIae q 106 a4) betrachtet werden. In der Auseinandersetzung über die Frage, ob ein „tertius status“ „in hac vita“ zu erwarten sei oder ob die futura vita mit dem tertius status identisch zu setzen sei (ad 1), fällt die Entscheidung über das, was als christliche Geschichtsansicht zu gelten hat<sup>1)</sup>.

Der tertius status, dessen Heraufkunft die Spiritualen als sich vollziehend lehren, wäre futurum saeculum in der Geschichte. Indem die Grenze (der finis saeculi) in die Geschichte selbst

1) Über die Zusammenhänge der Theologie des Thomas von Aquino mit der kirchlichen Behandlung der joachitischen Bewegung unterrichtet neuerdings die Abhandlung von Ernst Benz („Joachimstudien III: Thomas von Aquin und Joachim de Fiore“) in dieser Zeitschrift 55. Band (3. Folge IV), S. 52—117. Hier wird gezeigt, wie sich unter dem Einfluß des Thomas die kirchliche Lehre ein für allemal von der Anwendung der endgeschichtlichen Verheißungen auf den konkreten gegenwärtigen Geschichtsverlauf lossagt. Indem solchergestalt Gegenwartigkeit der Geschichte und endzeitliches Geschehen für alle Folgezeit kirchlicher Theologie voneinander getrennt wurden, wurde zugleich der Zusammenhang der Lehre von den „letzten Dingen“ von jeder „aktuellen“ Beziehung gereinigt.

Das heißt aber nicht, daß der Gedanke an die letzten Dinge in den Hintergrund getreten sei. Wenngleich alle aktuelle Anwendung dieses Gedankens auf gegenwärtig Vorgehendes von nun ab als heterodox bestimmt ist, so ist dennoch die Lehre von den letzten Dingen auch weiterhin in sehr eigentümlicher Weise für den Aufbau der Theologie wie des kirchlichen Glaubens von großer Bedeutung gewesen.

Aus den folgenden Blättern soll der Versuch gemacht werden, ein wichtiges Stück der Wandlungen, denen die Funktion der Eschatologie im Aufbau des kirchlichen Glaubens unterworfen worden ist, aufzuzeigen.

(nämlich in unsere Zeit) verlegt ist, ist der Horizont des gegliederten Ganzen der Zeit, ist also das Begrenzende vernichtet. Mit dem Satze: „*tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria*“ (ad 1) hat also Thomas einen Begriff von Geschichte als dem Geschehen im Ganzen der Zeit gegen die, die ihn zerbrechen und vernichten, gesichert.

Hinsichtlich der Sicherung dieses Begriffes nun bezieht sich Thomas ausdrücklich auf Augustin. Denn in der exegetischen Frage, wie Matth. 24, 44 („*praedicatur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio*“) als Grundlegung geschichtlichen Verständnisses auszulegen sei, nimmt er die Autorität des Augustin gegen die Lehre der Spiritualen von Evangelium Spiritus Sancti in Anspruch <sup>2)</sup>.

„Die Rede von der Predigt des Evangeliums Christi kann auf zweierlei Art aufgefaßt werden. Nämlich erstens mit Bezug auf die Verbreitung der Bekanntheit mit Christus. So wurde das Evangelium auf der ganzen Erde schon zur Zeit der Apostel gepredigt . . . . Zweitens aber als Predigt mit voller Wirksamkeit, d. h. so, daß in jeder Nation die Kirche gestiftet werde. Wenn man es so versteht, so ist, wie Augustin sagt (Ep. 199), „das Evangelium noch nicht auf der ganzen Erde gepredigt“; wird das aber geschehen sein, dann wird auch das Ende der Welt (*consummatio mundi*) eintreten.“

Die Setzung des Geschehens im Ganzen der Zeit als des Horizonts dieses Lebens schließt also eine Artikulation der Zeitspanne zwischen der Menschwerdung des Sohnes und dem Ende der Welt geradezu aus. Das Leben der Christenheit erfüllt eine — die letzte — Epoche des Geschehens im Ganzen der Zeit. Alles, was in dieser Epoche geschieht, ist zwischen die Gelenke des *primus* und des *secundus adventus* Christi eingespannt, derart, daß wir mit den Aposteln und den Menschen der letzten Zeit in einer Zeitspanne („Epoche“) leben.

2) Über die eschatologische Theologie des Augustin vgl. im übrigen des Verf. Abhandlung in dieser Zeitschrift Bd. 53 (3. Folge IV), S. 1—51 („Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins“).

Eben darum hat auch das „Wir“, in dessen Namen Thomas von der Christenheit spricht, den prägnanten Bezug auf alle Christen — Verstorbene, Lebende und noch Ungeborene. In diesem universalen Wir hat die geschichtliche Besinnung ihren Ort; darin, daß von diesem Wir mit Grund gesprochen werden kann, ist die sachliche Möglichkeit einer Besinnung auf die Ordnung dieses Lebens gegeben. Der Grund, von dem her von der Einheit des Wir ausgegangen werden kann, aber kann allein in der universalgeschichtlichen Stellung dieses Wir als der zwischen Evangelium und Weltende gespannten Christenheit gefunden werden. Denkt man die Grenze des Weltendes aus diesem Zusammenhang fort, so stürzt der ganze Bau ein.

Es ist die bestimmende Eigentümlichkeit der geschichts-transzendenten Eschatologie, die Thomas im Einklang mit Augustin zur Grundlage der theologischen Ethik nimmt, daß sie hinsichtlich des Bewußtseins von der geschichtlichen Stellung der eigenen Zeit keine sozusagen „freie“ Überlegung ermöglicht, sondern diese Stellung immer schon bestimmt hat als eine Spanne in der letzten Zeit. Das Bewußtsein, in einer „neuen Zeit“ zu leben, ist durch eben diese Bestimmung als ein irrendes verworfen; nicht nur, weil es un-katholisch ist, sondern auch, weil es un-evangelisch ist, indem es die universalgeschichtliche Funktion des Evangeliums, das letzte articulum temporis zu sein, nicht anerkennt und somit das Evangelium seiner universalgeschichtlichen Würde beraubt. Die Heraufkunft einer „neuen Zeit“ (nämlich einer durch ein weiteres articulum temporis gespannten Epoche) zu verkünden, heißt Christus verleugnen<sup>3)</sup>.

5) Seitdem Augustin die christlich-theologische Geschichtslehre als heilsgeschichtliche Teleologie entwickelte und damit den Grund für ein systematisches Verständnis der Stellung der Christenheit im geschichtlichen Ganzen der Zeit auffand, sind 850 Jahre vergangen. In diesem Umstand einen Anlaß zu finden, die Dinge anders zu sehen, ist Thomas nicht in den Sinn gekommen. Die eschatologische Ungeduld derer, die überall die Zeichen der Heraufkunft des Endgeschehens wahrzunehmen geneigt waren, ist ihm so wenig eigen gewesen wie Augustin; und aus demselben Grund hat er die Neigung der Spiritualen seiner Zeit verworfen, nach Anzeichen für ein innergeschichtliches Endgeschehen zu fahnden. Die eschatologische Lehre des Thomas kann die augustinische

So werden denn auch die Einzelprobleme der Eschatologie ganz im Anschluß an und im Einklang mit Augustin erörtert.

Zunächst die Frage nach dem Zeitpunkt des Eintritts der letzten Dinge. Daß er nicht berechenbar (erschließbar) und somit nicht „bekannt“ sei, hatte Augustin (auf Apostelworte wie Acta 1, 7 u. a. gestützt) gegenüber allen Versuchen, den Gang des gegenwärtigen Geschehens als Ablauf des Endgeschehens zu deuten und somit zu einer Wahrsagung des finis saeculi hinsichtlich seiner Stellung in der Chronologie zu gelangen, geltend gemacht und damit die theologische Überlieferung vor dem Abgleiten in die Verkettung chronologischer Exegese und evangelischer Weltansicht zu bewahren gesucht. Die Schultheologen späterer Jahrhunderte (Männer wie Cassiodor, Gregor, Hraban, Anselm, Bernhard, der Lombarde) waren ihm hierin gefolgt. Gegenüber der mit den Schriften des „abbas Joachim“ auf den Plan tretenden geschichts-immanenten Eschatologie der Lehre vom tertius status wiederholt nun Thomas die augustinische Verwerfung aller „coniecturae de futuris“ (ib. ad5). „Alle, die die vorausgesagte Zeit chronologisch haben errechnen wollen, sind als Falschredner erfunden worden.“ (ib.)

Chronologie und Eschatologie dürfen nicht miteinander kombiniert werden. Das Geschehen im Ganzen der Zeit untersteht

sein, weil Thomas sich das augustinische Verständnis der universalgeschichtlichen Funktion des Evangeliums zugeeignet hat. Und eben darum ist auch das geschichtliche Bewußtsein des Thomas das augustinische. Die Annahme, als müsse es schon darum ein anderes sein, weil Thomas doch „in einer ganz anderen Zeit“ gelebt habe, würde in dem Texte des Thomas keine Bestätigung finden; denn eben die Voraussetzung dieser Annahme — die nämlich, daß Thomas in einer ganz anderen Zeit gelebt habe — wird von Thomas nicht anerkannt.

Wenn man den Sachverhalt, daß Thomas den Begriff der haec vita als den eschatologisch bestimmten Begriff des Geschehens im Ganzen der Zeit seiner Theologie zum Grund zu liegen hat, mit den Worten bezeichnet, Thomas habe „keine Geschichtsphilosophie“ (so z. B. A. L. D e m p f, *Sacrum Imperium* 1929 S. 381), so macht man offenbar die Annahme, daß „Geschichtsphilosophie haben“ heißt, den Begriff des Geschehens im Ganzen der Zeit nicht haben. Und in der Tat, wenn der Begriff der „Geschichtsphilosophie“ auf solche Lehren beschränkt wird, die einen Endstatus dieses Lebens von irgendwoher (sei es aus Offenbarungsschriften, sei es aus einer Deutung des Geschehens im Ganzen der bisherigen Zeit) erschließen zu können beanspruchen, so ist es richtig, zu sagen, Thomas habe keine „Geschichtsphilosophie“. Heißt das aber, daß er keinen Begriff der Geschichte hat?

nicht einem arithmetisch faßbaren rhythmischen Gesetz; daher kann das Ende der Welt nicht chronologisch errechnet werden. Wir aber leben in der letzten Zeitspanne vor dem Heraufkommen des Endgeschehens, einer Zeitspanne, die also ebensowohl weltgeschichtlich prägnant bestimmt als chronologisch unbestimmbar ist. Wir leben nicht im Endgeschehen — weder in dem dem Weltende als sein signum vorausgehenden (der Zeit des Antichrist) noch gar in dem joachitischen des tertius status. Unsere weltgeschichtliche Stellung hat vielmehr Augustin autoritativ gekennzeichnet (lib. 83 quaest. q 58): „Vom letzten Zeitalter (aetas) des Menschengeschlechtes, das von der Ankunft des Herrn bis zum Ende der Welt (saeculum) reicht, wissen wir nicht, in wie vielen Generationen es seine Dauer hat, wie ja auch die Greisenzeit, das letzte Lebensalter (aetas) des Menschen, keine bestimmte Dauer nach dem Maße der vorhergehenden hat, sondern manchmal allein so viel Zeit in Anspruch nimmt, wie alle vorhergehenden zusammen (ib.)<sup>4)</sup>.“

So sind denn weder die „1260 Tage“ von Apok. 12, 6 noch die „3½ Zeiten“ aus Dan. 7, 25 auf unsere Epoche zu beziehen (wie es Joachim getan hatte); sondern jene auf die 3½ Jahre

4) In der näheren Begründung zeigt sich, wie das ganze systematische Interesse des Thomas eschatologisch begründet ist, anders gesagt: wie die eschatologische Problematik seine Grundproblematik ist, den Kreis seiner Untersuchungen bestimmt. Die chronologische Bestimmung des Weltendes nämlich — so fährt Thomas fort — ist aus physikalischer Begründung (naturali ratione) nicht möglich, weil Auferstehung der Toten und Ende der Himmelsbewegung gleichzeitig sein werden. „Aus der Bewegung des Himmels kann aber ihr Ende nicht erschlossen werden; denn da sie kreisend ist, hat sie das an sich, daß sie ihrer Natur nach ins Endlose (in perpetuum) fortdauern kann.“ Und „mensura durationis motus coeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta“ (ib. ad 1).

Man mag an dieser kurzen Stelle ersehen, wie sehr das kosmologisch-physikalische Interesse, das ihn zu den Aufstellungen des Physik-Kommentars und der für die Pariser theologische Fakultät so anstößigen Lehre von der „Ewigkeit der Welt“ und dem Aevum geführt und ihn so in die Streitigkeiten von 1270 verwickelt hat, an dem Bemühen orientiert ist, die eschatologischen Daten der Verheißung als eschatologische auszulegen. Eine Wendung gegen Augustin ist in diesem Interesse nicht einbeschlossen, vielmehr gerade das Bemühen einer systematischen Explikation der augustianischen Eschatologie und ihre Sicherung gegen die Tendenzen auf Verschiebung der Grenzen zwischen Geschichte und Gottesreich.

der Predigt Christi, diese auf die Dauer der Predigt des Antichrist.

Ebenso wie eine chronologisch e x a k t e Bestimmung verbietet sich nun aber auch eine u n g e f ä h r e Vermutung, daß das Ende der Welt chronologisch nahe sei. Wer die Worte des Paulus (1. Kor. 10, 11), daß „auf u n s das Ende der Zeiten gekommen ist“, mit dem Umstand, daß, seitdem dies gesagt wurde, „schon eine lange Zeit vorübergegangen ist“ (In IV. Sent d47 q1 al q3,5), so kombiniert, daß er schließt, das jüngste Gericht sei n a h e, der kombiniert unzulässig. „Denn wenn gesagt wird (1. Joh. 2, 18): es ist die letzte Stunde! — so nicht, um eine kurze Zeitstunde, sondern um den l e t z t e n Z u s t a n d der Welt zu bezeichnen, der gleichsam das letzte Lebensalter ist; dieses ist nicht bestimmt begrenzt hinsichtlich des Zeitraums, den es dauert; wie ja auch die Greisenzeit — die letzte des Menschen — keinen vorauszubestimmenden Endpunkt (terminus) hat, sondern manchmal so lange dauert wie alle vorhergehenden Altersstufen zusammen — o d e r l ä n g e r.“ —

Läßt sich nun zwar hinsichtlich des Eintritts der letzten Dinge keine chronologische Bestimmung treffen, so muß doch dieser Eintritt hinsichtlich seiner Momente begriffen werden. Daß er den „finis saeculi“ darstellt, heißt ja nicht, daß er nur als das „Ende der Welt“ in dem Sinne aufzufassen sei, daß die Welt mit ihm a u f h ö r t, daß er irgendwann — nach des Gottes verborgener Willkür — über die Welt hereinbricht. Er ist finis saeculi, V o l l e n d u n g der Welt, E r f ü l l u n g des Weltlaufs. „Tunc ultima c o m p l e t i o mundi datur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum“ (d47, q1 a1 q1). Mit der Auferstehung der Toten und dem Gericht hebt die Stiftung des seligen Lebens als Erfüllung des Weltlaufs an. Das selige Leben aber ist als ein B e i s a m m e n und M i t s a m m e n aller electi aufzufassen. „Auch die Guten werden nach dem Gericht reichlicher belohnt werden, nämlich ebensowohl insofern ihnen die Glorie des Leibes verliehen ist als insofern die Z a h l d e r H e i l i g e n n u n v o l l i s t“ (ib. ad2).

Die Zahl der Heiligen zu erfüllen ist also der S i n n des Weltlaufes. Das Geschehen im Ganzen der Zeit (haec vita) ist Heils-

geschehen unter dem Ziel der Erfüllung (completio) der Zahl der zukünftigen Seligen. Die Geschichtslehre des Thomas steht unter teleologischer Voraussetzung, und zwar gerade nicht, indem sie das „τέλος“ in einen geschichtlichen Endzustand setzt, sondern indem sie das geschichts-transzendente Gottesreich als Erfüllung des Weltlaufs setzt. Weltgeschichte ist „Heilsgeschichte“, d. h. Geschehen zum Ende der Geschichte; das Ende der Geschichte — ihre Vollendung — ist aber nicht innerhalb ihrer gelegen, sondern wird durch das Ende der Welt allererst gestiftet. Die completio mundi wird im finis saeculi vom Gott bewirkt; der finis saeculi muß ebensowohl als Aufhören (Be-endung) wie als Schluß (als Stiftung der Vollendung) verstanden werden. Dann, wenn die Geschichte „zu Ende“ ist, verwirklicht sich das, um deswillen sie geschehen ist: das Heil aller Heiligen.

Indem so das vollendende Ende (finis) als Grenze (terminus) der Geschichte gefaßt ist, muß alle innergeschichtliche Vollendungserwartung als unevangelisch verworfen werden, insbesondere aber alle Erwartung innergeschichtlicher Universalisierung der Heiligkeit. Die Lehre vom tertius status verleugnet die Erfüllung der Geschichte, gerade indem sie einen erfüllenden Endzustand als innergeschichtlich zu erwartenden lehrt. Der Fortschritt der Geschichte vollzieht sich nicht auf einen innergeschichtlichen erfüllenden Endzustand hin, sondern auf die „volle Zahl der Heiligen“, also auf ein geschichts„jenseitiges“ Ziel hin. Erleben werden wir die Erfüllung dieses Fortschreitens gerade insofern wir es nicht „erleben“: nämlich als Auferstandene.

Aus diesem Verständnis des verheißenen Endes der Geschichte folgt also geradezu, daß niemand das Ende der Geschichte „erleben“, daß niemand im Zeitpunkt des Eintritts der endgeschichtlichen Ereignisse leben wird. Das universale Sterben ist die Bedingung des vollendenden Endes der Geschichte. Das Wort des Symbolums: „Venturus est iudicare vivos et mortuos“ darf also nicht so verstanden werden, als würde eine Generation das Endgeschehen „erleben“. „Und dies aus drei Gründen: Erstens, weil es mit der göttlichen Gerech-

tigkeit besser zusammenstimmt, die ja die menschliche Natur für die Sünde der ersten Vorfahren verurteilt hat, so daß alle, die durch natürlichen Vorgang von ihm ihren Ursprung haben, die Ansteckung der ursprünglichen Sünde davongetragen haben und so des Todes Schuldner geworden sind. Zweitens, weil es mit der Heiligen Schrift besser übereinstimmt, die allen die zukünftige Auferstehung vorhersagt; Auferstehung aber kommt — streng gefaßt — nur dem zu, das vorher zusammengefallen und aufgelöst ist (Joh. Damasc. De fid. orth. IV, 32). Drittens, weil es mit der Ordnung der Natur besser zusammenstimmt, in der wir finden, daß, was verdorben und verseucht ist, nicht anders in seine neue Gestalt kommt als mittels gänzlicher Verderbung; wie der Most nur zu Wein wird vermittels Essig, als vermittels verdorbenen in die Flüssigkeit der Rebe übergehenden Mostes. Da also die menschliche Natur zu dem Mangel, der Notwendigkeit des Sterbens anheimzufallen, gekommen ist, so ist kein anderer Weg zur Unsterblichkeit als der durch den Tod. Und noch aus einem anderen Grunde stimmt es mit der Ordnung der Natur zusammen. Denn — wie bei Aristoteles Phys. 8 gesagt ist, — ist die Gestirnbewegung etwas wie der Lebensquell alles Daseienden, wie die Herzbewegung etwas wie der Lebensquell des ganzen Körpers ist. So werden, wenn die Herzbewegung aufhört, alle Glieder dem Sterben ausgeliefert; und ebenso kann, wenn die Gestirnbewegung aufhört, nichts in jenem Leben weiterleben, das durch den Einfluß jener Bewegung erhalten wurde. Solcherart aber ist das Leben, das wir jetzt führen. So müssen also aus diesem Leben abscheiden alle die, die nach dem Aufhören der Gestirnbewegung leben werden“ (d43 ql a4 ql)<sup>5)</sup>. —

5) Über die astronomische Kosmologie der Scholastik, der Thomas hier folgt, kann nicht des Näheren verhandelt werden. Genaueres bei C. I. Baumecker, Witelö, Münster 1908, S. 438 ff. — Es soll hier nur darauf verwiesen werden, welche innige Verknüpfung die kosmologische Spekulation des Thomas mit seiner Eschatologie hat. Wo diese innige Verknüpfung nicht beachtet wird, muß dann folgerichtig die Meinung entstehen, daß Thomas sich, was die Lehre vom finis saeculi betreffe, „dem Geist seiner Zeit folgend, zu langweiligen und bisweilen kindlichen Untersuchungen hat fortreißen lassen“ (so Serpillanges, Thomas von Aquino, Deutsche Ausgabe, Hellerau 1928, S. 799).



Wird das Verhältnis von Geschichte und Gottesreich solcherart als durch die Endereignisse abgegrenzt gesetzt, so ist damit die beatitudo hinsichtlich der Zeit ihrer Verwirklichung eindeutig bestimmt. Erst resurrectio und iudicium stiften die vita beata, die ja ein gemeinsames Gottschauen und Sich-Miteinanderfreuen der beati ist. Die vita beata hat also zwei Bedingungen ihrer Verwirklichung: die Zueinandergesellung aller electi — aller „cives civitatis Dei“ (d47 ql a3 q3) — und die (vorhergehende) Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe.

Damit ist auch die Stellung des Thomas zu dem Problem der Nachgeschichte der Seelen bestimmt. So evident ihm die Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele ist, so wenig kann er doch der anima seperata die perfecta beatitudo zusprechen. Würde man lehren, daß die Seele des electus im Augenblicke ihrer Trennung vom Leibe zum vollendeten Genuß der visio Dei gelangt, so würde man ebensowohl die Auferstehung des Leibes nicht als notwendig begreifen können als auch den Gedanken der Gemeinsamkeit aller electi im Gottesreich austreichen. Denn zur Erfüllung dieser Gemeinsamkeit gehört es, daß alle einander sehen und kennen.

So ist der Gedanke des finis saeculi als der Grenze von Geschichte und Gottesreich innig verknüpft mit dem Gedanken der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele. Anthropologie und Eschatologie bedingen einander wechselseitig: die anthropologische Lehre des Thomas hat ihre Funktion als Auslegung der offenbarten Verheißung eines seligen Lebens und ist nur von diesem Anliegen her einer Interpretation zugänglich. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele ist eine eschatologische Frage, und die Frage nach der geschichtlichen Stellung der vita beata kann nur in anthropologischer Bearbeitung geklärt werden.

So gelten die gleichen Überlegungen dem Zweifel, ob eine Auferstehung des Leibes stattfinden werde (In IV. Sent. d43) wie der Frage, ob die Seligkeit der Heiligen nach dem Gericht größer sein werde als vorher (d49 q1 a4 q1).

Zwei Voraussetzungen müssen anerkannt werden, wenn die Wahrheit in dieser Frage ermittelt werden soll. Nämlich erstens die, daß der Mensch in diesem Leben nicht selig werden kann (d43 q1 a1 q1), und zweitens die, daß die Seele dem Leib vereinigt ist wie eine Gestalt einem Stoff (*sicut forma materiae*). Werden diese Voraussetzungen anerkannt, so folgt, daß nicht „das ganze So-Sein des Menschen darin besteht, daß er Seele ist (*totam hominis naturam in anima constare*)“, und daß es irrig ist, zu lehren, daß „nach diesem Leben ein anderes derart sei, daß der Mensch nach dem Tode nur als Seele lebe, und daß dieses andere Leben genügende, das natürliche Verlangen nach Erreichung der Seligkeit zu erfüllen“ (ib.). Wäre es so, dann brauchte man die Auferstehung nicht zu setzen, insofern dann nicht einzusehen wäre, wozu es des Leibes für die Seligkeit bedürfte. Preisgabe der Auferstehung des Leibes aber ist Leugnung des Offenbartens. Es folgt also, daß nicht geglaubt werden darf, die Seele genieße nach dem Tode des Leibes der vollendeten Seligkeit<sup>6)</sup>.

6) Wenn Thomas hierbei auf die Voraussetzungen der Lehre von der vollendeten Seligkeit der Seele eingeht und die Sätze vom Leibe als dem Sitz des Übels und dem Erzeugnis des bösen Prinzips verwirft, so geht er hier keineswegs neue Wege. Diese Kritik an der neuplatonischen Leib-Seelen-Lehre (Thomas nennt ausdrücklich Porphyrius bei Augustin *De civ. Dei* XXII, 26), die zugleich eine Kritik an der „platonischen“ Seelenlehre ist (d. h. an dem, was die Scholastiker als platonische Anthropologie kannten), folgt vielmehr dem Zuge der Kritik Augustins an der neuplatonischen Unsterblichkeitslehre (a. O. und etwa *De gen. ad litt.* VII, 27, 38): „*Sed melius creditur (sc. anima) hoc (sc. ut mittatur in corpus) naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere.*“) Daraus folgt eine Zweieheit von Thesen, die in der abendländischen Theologie immer wieder eingeschärft werden (so etwa bei Cassiodor, *De anima* c. 2 und daraus bei Hrabanus Maurus *De anima* c. 1, bei Hugo v. St. Viktor *De sacr.* I, 7, 19, bei Bernhard *De dilig. Deum* 11, 50—52, bei Honorius v. Autun *Elucid.* II, 14 sowie endlich bei Lombardus IV, 49, 5):

1. die These, daß die Seele derjenige spiritus sei, der sich von anderen dadurch unterscheidet, daß er darauf angewiesen sei, einen Leib anzunehmen („*nullus spiritus alter carnem suscipit*“ Cassiodor a. O.), und
2. daß jede Seele Liebe zu und Sehnsucht nach ihrem Leibe habe („*Ac non ex toto sui oblita est. quae adhuc de proprio corpore cogitat suscitando*“ Bernhard a. O.).

Thomas kann sich also mit Fug auf die Tradition berufen, wenn er den Satz von dem Bedürfnis der Seele nach dem Auferstehungsleibe gegen die Lehre von der Seligkeit der Seele nach dem Tode geltend macht.

Wenn also geurteilt wird (so z. B. von P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 4. Aufl. 1933, S. 139), in der Eschatologie des Thomas sei „das

So muß denn alles Gewicht auf die Einsicht gelegt werden, daß „die Seligkeit der Heiligen nach dem Gericht größer ist als vor dem Gericht“ (d49 q1 a4 q1). Die gloria corporis, über die die Seele sich nach der Auferstehung freuen kann, ist nicht etwa eine zu dem gaudium de Deo, das die Seele zwischen Tod und Auferstehung schon genießt, noch hinzukommende beiläufige Quelle des Genusses, sondern ermöglicht allererst die Freude als eigentliche Freude der Seele. „Wie die Seele vom vergänglichem Leibe getrennt vollendeter ihr Werk tun kann, als wenn sie mit ihm verbunden ist, so wird ihr Wirken, wenn sie dem Glorienleibe verbunden ist, vollendeter sein als zu der Zeit, wo sie getrennt war“ (ib.). Denn solange sie getrennt ist, „hindert das Verlangen nach ihrem eigenen Leibe (appetitus corporis) die ausschließliche Richtung auf das höchste Gut“ (ib.).

## II. Die Bulle „Benedictus Deus“ und die Thomas-Interpretation.

Alle Bemühungen um ein Verständnis der Stellung des Thomas zu der Frage nach dem Verhältnis des status intermedius zur beatitudo — zu der Frage also, in welchem Sinne die animae separatae als selig zu prädicieren sind — stehen unter einer eigentümlichen Schwierigkeit. Diese Schwierigkeit rührt daher, daß dieses eschatologische Problem nicht lange nach dem Tode des Thomas in den Mittelpunkt erbitterter Kontroversen gerückt wurde, im Verlaufe derer sich die Notwendigkeit einer oberhirtlichen Definition schließlich als unerlässlich aufdrängte. Diese Definition — als für alle Folgezeit verbindliches Lehrstück verkündet — ist in der (extravaganten) Constitutio „Benedictus Deus in donis suis“ vom 29. Januar 1356 gegeben worden<sup>7)</sup>.

jüdisch-biblische Erbe, der Gedanke, daß es echte Lebendigkeit nur als Leiblichkeit gibt, durch die platonisch-hellenistischen Einflüsse mindestens zurückgedrängt“, so findet ein solches Urteil in dem Thomas-Text keine Grundlage. Die „platonische“ (recte: neuplatonische) Leib-Seelen-Lehre nennt Thomas geradezu „haeretisch“ (d49q1a4q1). — Darüber, wie der Schein entstehen konnte und entstanden ist, als lehre Thomas anders — nämlich im Einklang mit der (auch von Althaus a. O. herangezogenen) Bulle „Benedictus Deus“ von 1356 —, vgl. weiterhin im Text.

7) Die Fundorte des vollständigen Textes verzeichnet u. a. bei G. Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes 1351—1358. Leipzig 1917, S. 107.

Damit ist bestimmt worden, daß — mit den Worten der Konstitution — „die Seelen aller Heiligen . . . gesehen haben, sehen und sehen werden die Gottheit, wie sie ist (*divinam essentiam*), in anschauender Sicht von Angesicht zu Angesicht (*intuitiva et faciali visione*) ohne Vermittlung eines Geschaffenen, . . . vielmehr indem die Gottheit sich ihnen, wie sie ist, hüllenlos, klar und offen zeigt, und daß sie, indem sie soldierart schauen, die Gottheit, wie sie ist, genießen“. Des Näheren wird dann noch bestimmt, daß die Seelen durch dieses Schauen und Genießen je immer schon „wahrhaft selig sind und ewiges Leben und ewige Ruhe haben“, daß dieses Schauen und Genießen „die Akte des Glaubens und Hoffens in ihnen aufhebt“ (*evacuat*), und endlich, daß dieses Schauen und Genießen „ohne Unterbrechung oder Vernichtung fortgesetzt bestehen und sich fortsetzen wird bis zum Gericht und von da an bis in Ewigkeit“.

Eine erste Beschäftigung mit diesen Bestimmungen zeigt bereits, daß sie die Auslegung der Verheißung unter eine sich vordrängende Frage stellen: unter die Frage nämlich, ob die Erfüllung der Verheißung als für die Zeit nach dem Gericht oder als für die Zeit nach dem Abscheiden der Seelen aus diesem Leben offenbart zu verstehen sei. Die Entscheidung, die die Konstitution gibt, stellt sich auf den ersten Blick als eine Entscheidung vor einem Entweder-Oder dar. Denn sie bestimmt, daß wir die Erfüllung der Verheißung als im *status intermedius* stattfindend zu erhoffen haben. Auf die Frage, worin Seligkeit bestehe, ist geantwortet: in der *visio divinae essentiae* und der aus ihr resultierenden *fruitio* — also das gleiche, was — zum mindesten seit Augustin — als der Begriff der Seligkeit allem weiteren Auslegen zugrunde lag. Auf die kontroverse Frage, wann Seligkeit zu erhoffen sei, wird nun die Antwort festgelegt: für die *animae purgatae* bereits im *status intermedius*.

Damit ist in einer Kathedralentscheidung bestritten worden, daß der *finis saeculi* hinsichtlich der Erfüllung der Verheißung die im strengen Sinne erfüllende Grenze, die Einheit von terminus und finis des Geschehens im Ganzen der Zeit unter der Verheißung des Gottesreiches, sei. Ob und inwiefern die Auferstehung der Toten eine Modifikation des seligen Zustandes

bringt, ist zwar mit dieser Bestimmung noch nicht ausgemacht; die Erläuterung, die Papst Benedikt XII. selbst zu dieser Konstitution gegeben hat<sup>8)</sup>, gehen dem Umfang dieser Modifikationen des Näheren nach, indem sie diese Frage zugleich dem Urteil der Theologen anheimgeben. D e f i n i e r t aber ist die Antwort auf die Frage nach dem Wann des Eintrittes der *vita beata futura*; der *terminus a quo* der Erfüllung der Verheißung ist für die, „an denen nichts zu läutern ist“, ihr T o d, für die, die unvollkommen geläutert abscheiden, das E n d e i h r e r L ä u t e r u n g (also der Zeitpunkt ihrer Erlösung aus dem Fegfeuer).

Daß diese Definierung der kirchlichen Eschatologie zugleich die heilsgeschichtlich-theologische Eschatologie des Augustinus, deren Sicherung das Lebenswerk des Thomas gegolten hatte, v e r w i r f t, daß durch die Entscheidung Benedikts XII. die Eschatologie Augustins und die an ihm geschulte der katholischen Theologen des Mittelalters bis zu Thomas und endlich die des Thomas selbst a u ß e r h a l b d e r k i r c h l i c h e n T r a d i t i o n gestellt sind, leuchtet schon dem ersten Blick ein. Es ist auch denen, die jene Konstitution vorbereitet haben, nicht verborgen geblieben, daß es sich so verhielt, daß nämlich zum mindesten A u g u s t i n und B e r n h a r d in dieser Frage nicht als „Autoritäten“ angesprochen werden dürften. Die Frage jedoch, wie die Eschatologie des Thomas zur Eschatologie der Konstitution „Benedictus Deus“ stehe, ist im Gang der Ereignisse, die jener Konstitution vorangingen, durch eigentümliche Umstände so beschattet worden, daß sich eine Klarheit bis auf den heutigen Tag nicht hat gewinnen lassen.

Zwar hat sich schon den Beobachtern des 14. Jahrhunderts die Tatsache aufgedrängt, daß die von Thomas im Sentenzenkommentar (IV d49q1a4q1 — vgl. oben S. 408) vorgetragene Eschatologie mit der von Benedikt XII. zur katholischen erhobenen unverträglich ist, indem hier Thomas zeigt, daß die Seligkeit nach dem Gericht nicht nur „e x t e n s i v e“ (bezüglich des Hinzutretens der gloria corporis), sondern auch „i n t e n s i v e“ (bezüglich des spezifischen Vollzuges der Seligkeit, also der Schau der Gott-

8) V i d a l, Notices sur les Oeuvres de Pape Benoît XII., in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 6 (1905), S. 789 ff.

heit) „größer“ sein werde. Während aber solche Abweichung von dem als katholisch Definierten bei Augustin und Bernhard (von voraugustinischen Theologen ganz zu schweigen) ohne besondere Schwierigkeiten festgestellt werden konnte — war ja doch keiner der alten Theologen als unbedingte Autorität anzusehen, jeder vielmehr der theologischen Kritik unterstellt —, so lag hinsichtlich des Thomas eine recht eigentümliche Schwierigkeit vor.

Unter den 1277 vom Pariser Bischof verurteilten 219 Sätzen waren auch einige Sätze des Thomas mitverurteilt<sup>9)</sup>. Nun war zwar die Tragweite dieses Dekrets insbesondere hinsichtlich des Charakters des Verstoßes, den je einzelne Sätze implizierten, durchaus umstritten, und das Dekret hat der Bildung einer thomistischen Schule in der Theologie des 13. Jahrhunderts so wenig im Wege stehen können wie der Erhebung der Lehre des Thomas zur offiziellen Theologie des Dominikanerordens. Dennoch blieb diese Verurteilung ein Anstoß für die Theologen, und nachdem der 18. Juli 1323 die Kanonisation des Thomas gebracht hatte, erschien es nötig, mit diesem Rest einer Unstimmigkeit zwischen Thomas und dem kirchlichen Magisterium aufzuräumen. Zwei Jahre später stellte der Pariser Bischof fest, daß der heilige Thomas nichts gedacht, gelehrt oder geschrieben haben könne, was der *fides catholica* zuwider sei<sup>10)</sup>.

Damit war eine Bindung eigener Art hergestellt; nicht eine Bindung der Theologie an die Autorität des Thomas — dazu hätte es einer päpstlichen Dezision bedurft —, sondern eine — wenn gleich nicht kanonische, so doch nicht wohl zu ignorierende — Bindung der *Thomas-Interpretation* an die Tatsache seiner Kanonisation. Thomas lehrt, was die Kirche lehrt — diese Voraussetzung ist jeder Thomas-Interpretation schon vorgegeben.

Daß tatsächlich mit dieser Identifikation nicht die kirchliche Entscheidung *quid credendum sit* an Thomas, sondern die *Thomas-Interpretation* an die kirchliche Entscheidung *quid credendum sit* gebunden war, zeigt der Gang der Geschehnisse im Streit

9) Was diese Sätze besagen, ist in unserem Zusammenhang nicht erheblich. Für das Nähere vgl. *Mandonnet*, Siger von Brabant. 1907.

10) *Chartul. Univ. Paris.* II, 280.

über das Wann der Erfüllung (dem sogenannten „Streit über die visio beatifica“) von 1331 bis zur Bulle „Benedictus“ und nachher.

Im Verlaufe dieses Streites wird die Behauptung geltend gemacht<sup>11)</sup>, daß Thomas die Verheißung der visio beatifica als im status intermedius sich erfüllend lehre; und so ist es in der communis opinio aller derer, die sich zu dieser Frage geäußert haben, geblieben<sup>12)</sup>. Allerdings kann nicht bestritten werden, daß die Eschatologie des Sentenzenkommentars dieser Behauptung zuwiderläuft; so wird denn angenommen, daß Thomas in der theologischen Summa (Ia IIae q4 a5) die 1336 als katholische definierte Eschatologie gelehrt habe.

Ehe wir prüfen können, mit welchem Schein von Recht diese Übereinstimmung des betreffenden Artikels der Summa mit der Eschatologie der Bulle „Benedictus Deus“ behauptet werden konnte, bedarf es einer etwas näheren Prüfung dieser interpretationsgeschichtlichen Umstände. —

Im Kommentar des Petrus de Palude („Paludanus“) zum 4. Buch der Sentenzen, dessen Abfassungszeit in das 2. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts fällt<sup>13)</sup>, findet sich zur 49. Distinktion ein Artikel (q6), der die gleiche Frage stellt wie Thomas in d49 q1 a4 q1, nämlich die Frage, ob die Seligkeit der Heiligen nach der Auferstehung größer sein werde als vorher. Paludanus stellt fest, daß das „augeri“ zweifach verstanden werden könne, nämlich „extensive“ oder „intensive“. Darüber, daß eine extensive Vermehrung stattfinde, seien sich alle einig (omnes conveniunt); darüber jedoch, ob auch eine intensive Vermehrung stattfinden werde, gebe es drei Meinungen, nämlich:

1. die Meinung, daß die beatitudi essentialis nach der Auferstehung intensive vermehrt würde;

11) Von dem Dominikaner Armandus de Bellovisu, lector s. palatii an der Kurie Johans XXII. in einem Gutachten über diese Frage, erhalten im Ms. Cambr. Ji III 10, mitgeteilt bei N. Valois, Art. Jacques Duèse (d. i. Johann XXII.) in der Hist. Littér. de la France Bd. 34, S. 595.

12) Belege s. sogleich weiterhin im Text.

13) Separat gedruckt Paris 1517/18 (die hier in Betracht kommende Stelle fol. 258 ff.). Ein Manuskript scheint nicht erhalten zu sein. Vgl. das Nähere in der grundlegenden Darstellung von J. Koch, Durandus de Sancto Porciano O. P. (Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters XXVI, 1, Münster 1927), S. 272.

2. die Meinung, daß sie zwar nicht intensive vermehrt würde, dennoch aber perfectior sei, weil die Seele nach Wiederannahme des Leibes bereiter und ungehinderter (*expeditius*) in ihrem Vollzuge (*der visio Dei*) sei, und endlich
3. die (rein negative) Meinung, daß sie weder intensius noch *expeditius* nach der Auferstehung die Gottheit schauen werde.

Die Darlegung des Paludanus geht nun so vor, daß er bei der 1. und 2. Meinung zunächst die Gründe (*rationes*) für jede der Meinungen exponiert, dann feststellt, daß „andere diese Meinung verwerfen“, sodann die Gründe dieser „anderen“ für ihre entgegengesetzte Meinung referiert und endlich die Einwendungen dieser „anderen“ gegen die Beweise der Verfechter jeder der beiden Meinungen bekanntgibt. Während hier also beide Male die „*improbatores*“ das letzte Wort behalten, werden bei der dritten Meinung zuerst 4 *rationes* exponiert, die diese Meinung stützen, dann 3 *instantiae* gegen diese Meinung vorgetragen und jede *instantia* sogleich mit einer *solutio* abgefertigt. So ergibt sich dann zwanglos der Schluß, daß es bei der Annahme der *extensiven Vermehrung* sein Bewenden haben müsse. Damit ist zugleich der gemeinsame Boden gewahrt, „*in quo omnes conveniunt*“, die Meinungen 1. und 2. sind als *Sondermeinungen* beiseite getan. — Die Prozedur ist rein rationell; es werden ohne jede Emphase und ohne sichtbare polemische Spitze die Gründe der Meinungen 1. und 2. erwogen und zu leicht befunden und alsdann gezeigt, daß die negative Meinung 3. zugleich den Boden der Gemeinsamkeit wahrt.

Der Text enthält keinerlei Namensnennung; doch geben die Marginalien zu jedem Punkt lehrreiche Hinweise<sup>14)</sup>. Es werden nämlich folgende Autoren zu den drei *opiniones* genannt:

14) Aus welcher Zeit die im Druck von 1517 reproduzierten Marginalien stammen, läßt sich zwar, da die Hs. selbst nicht vorliegt, nicht mit völliger Sicherheit feststellen. Die erhaltenen Hss. von Paludanus' Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen (Vat. lat. 1073 und Mazar. 899 [336] sind aus dem 15. Jahrhundert). Auch sie nennen am Rande die Vertreter der *opiniones*. Das gleiche gilt für die Inhaltsverzeichnisse. Daß die Autorenangaben z. T. recht früh sind, zeigt Vat. lat. 1073, wo Thomas noch nicht als „*sanctus*“ oder „*beatus*“ bezeichnet ist. Das Nähere s. bei J. Koch a. O. S. 22 ff. und S. 272 ff. Aus dem dort Ermittelten



- zu 1.: als Autoren der opinio: S. Thomas „hic“ (d. h. zu d49) und „Godofredus de Fontibus in Quolibetis“; als Autor der improbatio und der responsio ad opinionem: Durandus.
- zu 2.: als Autoren der opinio: Bonaventura „hic“ p2a1 und „Petrus de Tarantasia problem. 1 art. 4“; als Autor der improbatio: Durandus;
- zu 3.: als Autoren der 1. ratio für die opinio: „S. Thomas in l.2. q4a5ad5 et Durandus hic q7“; als Autor der 2. bis 4. ratio: „doctor“ (also Paludanus selbst).

Es ergibt sich also folgendes Bild: Thomas im Sentenzenkommentar wird (nebst Gottfried von Fontaines) von Durandus widerlegt, während der Thomas der Summa mit Durandus übereinstimmt<sup>15)</sup>. Paludanus selbst verstärkt mit 3 rationes die Festigkeit der Argumentation der Summa und des Durandus.

Aus diesem Bilde ergibt sich zunächst die Übereinstimmung des Paludanus mit Durandus in dieser Frage; für die Widerlegung der beiden opiniones beschränkt sich Paludanus auf die Zitierung der für ihn durchschlagenden Argumente des Durandus<sup>16)</sup>.

darf geschlossen werden, daß die Autoreangaben beim hier in Rede stehenden 4. Buch gleichfalls auf alte Überlieferung zurückgehen, wenn gleich sich das genaue Datum ihrer Entstehung unserer Kenntnis entzieht. Thomas ist am Rande als „sanctus“ bezeichnet — das kann ebenso wohl auf Korrektur späterer Hände zurückgehen wie auf den Umstand, daß das 4. Buch seine endgültige Redaktion durch Paludanus erst nach 1525 erfahren hat.

15) Die Frage nach der Stellung des Bonaventura und des Petrus de Tarantasia (später Papst Innocenz V.!) muß zunächst zurückgestellt werden. Sie wird später wieder aufgenommen.

16) Daß die Autoreangabe „Durandus“ zutreffend ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn die ganze Quaestio des Paludanus stimmt mit der q7 des Sentenzenkommentars des Durandus wörtlich überein bis auf die Stellen, die am Rande als „ratio doctoris“ bezeichnet sind. Wo Durandus in der ersten Person zu sprechen beginnt, fängt bei Paludanus die opinio 3 an, die wiederum (bis auf die durchgehende Änderung der 1. in die 3. Person) wörtlich aus Durandus entnommen ist.

Für die Datierung der Marginalien könnte der Umstand von Wichtigkeit sein, daß als Werk des Durandus nur der S.K. genannt wird, nicht die Schrift „De visione Dei“, die, 1534 entstanden, die Ansicht des Durandus sehr viel breiter darlegt und in die Schrift Benedikts XII. „De statu animarum“ Aufnahme gefunden hat.

In Anbetracht des Umstandes, daß Paludanus als strikter Thomist und offizieller Dominikanertheologe der Hüter der thomistischen Tradition im Predigerorden war, Durandus jedoch, der „doctor modernus“, die systematische Kritik an Thomas in den Orden selbst hineintrug und der Ordenszensur verfallen ist, könnte dieses Zusammengehen überraschen<sup>17)</sup>. Ist doch der Sentenzenkommentar des Paludanus als eine Auseinandersetzung mit dem des Durandus und zur Zurückweisung seiner „modernen“ Anschauungen entstanden. Doch dieses Zusammengehen verliert an Paradoxie, wenn man beachtet, daß die Haltung des Paludanus in dieser Auseinandersetzung durchweg eine unvoreingenommen abwägende ist, ja, daß er an vielen Stellen dem Durandus zustimmt, ohne sich überall der Tragweite der verhandelten Kontroversen bewußt zu sein<sup>18)</sup>.

Es kann also keine Frage sein, daß Paludanus sich in dieser Sache die Meinung des Durandus zu eigen gemacht hat, die der Meinung des Thomas im Sentenzenkommentar zuwiderlief. Wie aber steht es mit der Zuweisung der ratio 1 von opinio 3 an „Thomas und Durandus“? Hat man von je angenommen, daß Thomas seine Ansicht geändert habe?

Dagegen spricht nicht nur, daß Gottfried von Fontaines — ein guter Kenner der Schriften des Thomas — offenbar von einer solchen Änderung nichts weiß, sondern vor allem der Umstand, daß die Eschatologie des Sentenzenkommentars unverändert in die Summa übernommen worden ist! Als nämlich Reginald von Piperno die Vervollständigung der Summa aus dem Sentenzenkommentar (das sogenannte „Supplementum“ zur IIIa) unternahm, hat er ganz unbefangen die Eschatologie des Sentenzenkommentars als die der Summa betrachtet. Q 96 a1 des Supplementums stimmt mit In IV. Sent d49 q1 a4 q1 wörtlich überein! Von einer Meinungsänderung des Thomas kann dem Redaktor des Supplements — einem nahen Freunde des Thomas — nichts bekannt gewesen sein.

17) Für die nähere Darstellung des Verhältnisses von Durandus und Paludanus muß auf die Darstellung von J. Koch a. O. verwiesen werden.

18) Vgl. des näheren J. Koch a. O. S. 278.

Dagegen wird nun die Angabe, daß Thomas in der Summa anders — nämlich entgegengesetzt — lehre als im Sentenzenkommentar, späterhin geradezu zu einem Topos in den dogmengeschichtlichen Notizen über den „Visio-Streit“<sup>19)</sup>. Um in die Frage Licht zu bringen, werfen wir zunächst einen Blick auf die Wanderung dieses doxographischen Topos. —

In seiner ausführlichen Behandlung des „Visio-Streits“ stellt Johann Gerhard (Loci Theologici loc. XXVI [De morte], § 308) eine Liste derjenigen Scholastiker zusammen, die sich für bzw. gegen die intensive Vermehrung der beatitudo nach der Auferstehung geäußert haben. Diese Liste sieht so aus: es haben gesprochen

für die intensive Vermehrung:      gegen die intensive Vermehrung:

Lombardus IV 49

Thomas Ia IIae q4 a5

Thomas ib. q1a4

Cajetan ib.

Bonaventura ib. a1q1

Durandus IVS d49 q7

Richardus ib. a2q7

Auffällig ist hier auf den ersten Blick, daß Gerhard — selbst die Ansicht von der nur extensiven Vermehrung (also die der Bulle „Benedictus“) teilend<sup>20)</sup> — keinen Scholastiker vor Thomas als Zeugen der von ihm als orthodox angesehenen Lehre anzuführen weiß. Muß man also annehmen, daß die doxographische Überlieferung, aus der Gerhard schöpfte, keinen Scholastiker anzugeben wußte, der (wenn wir einmal von dem fraglichen Thomas der Summa absehen) vor Durandus die nur extensive Vermehrung der beatitudo gelehrt hätte? Und wie würde diese doxographische Überlieferung zu dem Befunde der Texte stimmen?

Folgen wir zunächst, um der Lösung auch dieser Fragen näher zu kommen, der linken Seite der Liste. Da ist zunächst der Lombarde selbst, auf dessen Rücken gleichsam die ganze Kontroverse

19) Noch G. Hoffmann a. O. S. 170 nimmt IaIIae q4 a5 für die Orthodoxie des Thomas in Anspruch, um dann in einer Anmerkung fortzufahren: „Doch vgl. Suppl. q96 a1.“ Die Erläuterung dieser Inkongruenz ist damit nicht gegeben.

20) Über die Stellung der Eschatologie Gerhards zu der Luthers vgl. jetzt P. Althaus, Die letzten Dinge, 4. Aufl. 1935, S. 143 ff.

ausgefochten wird<sup>21)</sup>; auf Thomas folgt dann Bonaventura, von dem wir bereits aus Paludanus wissen, daß seine Meinung schon um 1320 als irrig gegolten hat. Dann aber folgt „Richardus“ (sc. de Media Villa, Richard von Middleton), der bei Paludanus nicht erwähnt ist. Wie verhält es sich hier?

Richards Darlegung in der von Gerhard herangezogenen Quaestio<sup>22)</sup> geht so vor: nachdem er fünf Argumente gegen jede Vermehrung und drei Argumente für die intensive Vermehrung exponiert hat, legt er die Responsio vor. Darin zeigt er zunächst, daß die beatitudo jedenfalls extensive größer sein werde; dies wird kurz erledigt, da dies ja die communis opinio ist. Dann aber teilt er mit, daß „aliqui“ die intensive Vermehrung bestreiten, und exponiert ihre Argumentation. Dieser Meinung, fährt er fort, stehe die Autorität Augustins (an der vom Lombarden zitierten Stelle De gen. ad litt. XII, 7) gegenüber. Darum müsse er — Richard — sagen, daß die beatitudo auch intensive größer sein werde, „quia clarius Deum videbit“. Die perfectio animae — so schließt die Darlegung — wird also erst nach der Auferstehung stattfinden, und zwar ebensowohl secundum essendi modum (insofern die anima ja pars hominis ist und nur als solche ein perfecte esse haben kann) als secundum virtutem (insofern ihr der appetitus corpus administrandi eignet).

Die Stellung des „doctor solidus“ ist, wie man sieht, unzweideutig: erst mit der resumptio corporis erlangt die Seele die visio beatifica perfecta<sup>23)</sup>.

21) Auf den Wandel der Stellung der Kommentatoren zu dem Sentenzentext lassen sich aus dem Umstand, daß mit dem 14. Jahrhundert der Text der 49. Distinktion des 4. Buches keinerlei Autorität mehr hat, nicht unerhebliche Schlüsse ziehen. Auf diesen Umstand, sowie darauf, daß der Text dieser Distinktion fast ganz auf Augustin fußt, wird noch einzugehen sein.

22) In Sententias Venedig 1507—09.

23) In dem Marginal, das der Druck von 1507—09 reproduziert, ist der Inhalt der responsio wie folgt epitomiert: „Etsi non intensive attamen extensive maior erit beatitudo post iudicium quam modo . . . doctor teneat.“ Es stimmt diese Epitome mit dem Text nicht zusammen. Und ebensowenig kann der erste Satz der responsio als die Meinung des Richard gelten: „Respondeo quod beatitudo hominum electorum maior erit post iudicium quam ante extensive.“ Denn dieser Satz soll den gesamten Inhalt der responsio vorwegnehmen, und das angehängte (schon durch die Stellung im Satz verdächtige) „extensive“ erweckt eine falsche Vorstellung vom Kommenden. In Anbetracht der Tatsache,

Gerhards Angaben nun, die uns einen ersten Hinweis gaben, sind nicht aus eigenem Studium der Quellen erwachsen, sondern — wie die genaue Übereinstimmung in der Reihenfolge der Angaben erweist — den „Commentaria in Primam Secundae Sancti Thomae“ des Jesuitentheologen Gabriel Vasquez (tom. I Ingolstadt 1604, p. 133 ff.) entnommen. Die Darlegungen des Vasquez in seiner 19. Disputation (zu dem klassischen Artikel 5 der Ia IIae q4) zeigen, daß er die scholastische Diskussion an der Hand des Paludanus aufgesucht hat und von diesem (d. h. den Marginalien) auf Durandus verwiesen ist<sup>24</sup>).

daß diese falsche Vorstellung vom Kommenden mit der Meinung des Durandus und Paludanus übereinstimmt, die inzwischen auch die Kirchenlehre geworden war, kann die Absicht des Marginale und der Einfügung des „extensive“ nicht zweifelhaft sein. Der Sententiar, der den Kommentar des doctor solidus bei der Vorbereitung auf eine Vorlesung durchging und keine Zeit hatte, sich in jede Quaestio zu vertiefen, sollte durch die Lektüre des Marginale und des ersten Satzes der responsio sich darüber beruhigen, daß der Text des Lombardus im Sinne des Durandus zu interpretieren sei. Ein Anlaß zu solchem Vorgehen wird in dem Umstande gelegen haben, daß gerade das vierte Buch von Richards Kommentar sich in späterer Zeit des Rufes als des besten aller Kommentare zum 4. Buch der Sentenzen erfreute. Das Nähere vgl. bei E. Hocedez S.J., Richard de Middleton (Spicileg. Sacra Lovan. Fasc. 7), Louvain-Paris 1925, S. 122. — Zu unserer Frage nimmt im übrigen die Darstellung bei Hocedez nur mit folgenden zwei Sätzen Bezug (S. 380): „Après la résurrection la béatitude des élus sera plus grande, non seulement ‚extensive‘, comme l’enseignait Saint Thomas dans sa Somme (gesperrt v. u.), mais encore ‚intensive‘. Car l’âme verra plus clairement Dieu après sa réunion au corps.“ So zutreffend dieser Bericht hinsichtlich Richards ist, so nimmt er doch keinen Bezug auf die Stellung des Richard in der Geschichte der Eschatologie. Der Topos, daß Thomas in der Summa die Eschatologie der Bulle „Benedictus Deus“ lehre, kehrt auch bei Hocedez wieder.

24) Er referiert alle Angaben des Marginale, um dann auf die Texte der genannten Autoren des Näheren einzugehen. Nur von Petrus de Tarantasia sagt er, er habe ihn nicht gelesen — ein Zeichen, daß er diesen Namen nur aus Paludanus in diesen Zusammenhang bringen konnte. Seine andere doxographische Quelle ist — seiner eigenen Angabe nach — der auch bei Gerhard als Zeuge genannte Marsilius von Inghen (In Sent. d49q13a3). Über den „Visio-Streit“ referiert Vasquez ohne selbständige Forschung nach Alfonso de Castro, *Adversus omnes haereses* (zuerst Paris 1534), der sich seinerseits hinter den Sentenzenkommentar des Adriaen Florisz (später Papst Hadrian VI.) verschanzt. Dieser wiederum beruft sich auf Gersons *Sermo de pascha* und Marsilius von Inghen. Gerson und Marsilius aber schöpfen aus

Auch Vasquez nun findet, was Thomas betrifft, die Angaben des Paludanus bestätigt. Die opinio 1 (intensive Vermehrung der visio und fruitio) wird von Thomas im Sentenzenkommentar, die opinio 3 (nur extensive Vermehrung) vom Thomas der Summa und den „recentiores Thomistae in hoc articulo“ vertreten. Hinsichtlich der opinio 2 stellt Vasquez fest, daß sie sich von opinio 1 nicht unterscheiden lasse; der Satz, daß die operatio der Seele expeditior werde, laufe auf die Annahme der intensiven Vermehrung hinaus.

Die Frage ist also für Vasquez von je eine Alternativfrage gewesen. Und zwar haben Augustin, Bernhard und Lombardus ebenso wie der Thomas des Sentenzenkommentars, Bonaventura, Richard von Middleton und (wie Vasquez aus eigener Kenntnis der scholastischen Autoren noch hinzufügt) Heinrich von Gent die opinio 1 — die heterodoxe — geäußert. Eine Verschleierung dieses Tatbestandes — so sagt Vasquez — geht nicht an; es wäre „frivolum“, darüber hinwegzusehen, daß Augustin deutlich („plane“) sagt, die Seele werde durch das desiderium corpus administrandi an der operatio beatitudinis gehindert<sup>25</sup>).

„Nihilominus“ muß die dritte opinio für wahr gelten — daß nämlich die Seelen vor und nach dem Gericht „eodem gradu intensiois et conatu“ zur Gottheit gebracht werden „visione clara et fruitione“. Und diese wahre Meinung wird von Thomas in der Summa, von Durandus, von Paludanus, ferner von Maior und von Soto, gelehrt.

Für Vasquez also ergibt sich das Bild, daß zuerst Thomas unter den Scholastikern die wahre Meinung gelehrt habe, und zwar erst der Thomas der Summa<sup>26</sup>). Unter den Vätern waren

Ockhams „Opus Nonaginta Dierum“ und seinen anderen Streitschriften gegen die Kurie.

Aus alledem ergibt sich, daß der betreffende Passus des Paludanus und die Streitschriften des Ockham die doxographischen Urquellen für die Darstellungen der späteren Jahrhunderte geworden sind.

25) Vasquez hat hier die Versuche von Bellarmin (De beatit. sanct. c. 4 und 5) und Sixtus Senensis (Bibl. lib. 5 annot. 169) im Auge, die Augustin mit der kirchlichen Visio-Lehre seit 1536 versöhnen wollen.

26) Daß die Kirche diese Meinung immer gehabt habe, zeigen ihm Liturgie und die „apostolische Konstitution“ „De Presbytero non baptizato“ für die frühe, Benedikts XII. Konstitution und die Dekrete des Florentiner Konzils für die spätere Zeit.

die Auffassungen geteilt; die Autorität des Augustin, der in dieser Frage geirrt hat, hat dann die doctores lange bei der falschen opinio verharren lassen, bis sich Thomas in der Summa zur rechten Meinung durchgerungen hat.

Die eingehende Verhandlung, die Vasquez diesem dogmengeschichtlichen Problem widmet, zeigt, daß er sich bemüht hat, den Gang der Diskussion bei den Scholastikern an Hand der Quellen nachzuzeichnen. Dabei hat sich ihm — wie dem Paludanus — ergeben, daß *Durandus* (in Übereinstimmung allerdings mit dem Thomas der Summa) gegen alle früheren Scholastiker (auch gegen den Thomas des Sentenzenkommentars) die rechte Meinung zur Anerkennung gebracht hat. Nach Thomas haben aber noch Richard von Middleton und Heinrich von Gent an der augustinischen Meinung festgehalten. Auf Kosten der gesamten übrigen Scholastiker treten *Thomas* und in seinem Schatten *Durandus* als diejenigen auf, die die scholastische Lehre mit dem Glauben der Kirche in dieser Frage in Übereinstimmung gebracht haben. —

Sehen wir zunächst noch von dem Problem der Thomas-Interpretation ab, so hebt sich auch hier die entscheidende Stellung des *Durandus* als des ersten Vertreters der orthodoxen Lehre (allerdings immer nach dem Thomas der Summa) heraus.

Aus diesem von der frühen Doxographie gesammelten Material, das sich (immer von der Thomas-Frage abgesehen) als stichhaltig erwiesen hat, ergibt sich nun für die Lage um 1350 folgendes Bild:

Ein Theologe, der damals in der Frage nach dem Wann des Eintritts der beatitudo die Meinung der doctores des 13. Jahrhunderts überschlagsweise sich vergegenwärtigte, konnte schnell feststellen, daß alle über die „extensive“ Vermehrung der beatitudo durch die Wiederannahme des Leibes einverstanden waren. Das heißt: alle lehrten, daß durch die *resumptio corporis* ein der Seele in ihrer Abgeschiedenheit verbleibender appetitus zur Ruhe kommen und daher die Seligkeit ihre letzte Vollendung erfahren werde. Was aber die Frage nach dem Beginn dessen, worin Seligkeit ursprünglich besteht — der *contemplatio perfecta* — betrifft, so waren die Ansichten schlechthin ge-

teilt: für den Beginn der *contemplatio perfecta* erst im Augenblick des *finis saeculi* sprachen sich Bonaventura, Petrus von Tarantasia, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent und Richard von Middleton aus, für ihren Beginn im Augenblick des Todes (bzw. der Vollendung der *purgatio*) Durandus und Paludanus — ersteres Autoren vor 1300, letzteres Autoren nach 1300. Thomas aber — so las man — hatte anfangs die erste, später die zweite Meinung vertreten. Eine kirchliche Lehre über diesen Punkt lag offenbar nicht vor.

### III. Papst Johann XXII. und die Scholastik.

So war der Stand der Diskussion, als am Allerheiligenfest 1331 Papst Johann XXII. die erste jener Predigten hielt, die den „Visio-Streit“ entfesselten und der Anlaß zu der Konstitution Benedicts XII. geworden sind<sup>27)</sup>.

Durch eine eigenartige Verkettung von Umständen ist schon damals der Eindruck entstanden, als habe Papst Johann, indem er seine Meinung dahin äußerte, daß „die vom Körper getrennte Seele nicht jene Schau der Gottheit hat, die nach Augustin der ganze Lohn ist, und sie auch nicht vor der Auferstehung haben wird“, eine von der einstimmigen Überzeugung aller Theologen abweichende „Sonder“meinung vertreten.

Die ersten, die Papst Johann einer Heterodoxie — ja, einer Haeresie — bezichtigten, waren die am Münchener Hof im Exil lebenden Fraticellen, voran Wilhelm von Ockham, dessen „*Compendium errorum Joannis XXII.*“ immer wieder als erste Quelle für den „Visio-Streit“ benutzt worden ist<sup>28)</sup>. Ihre Darstellung legt volle Emphase auf die Isolierung des Papstes gegen-

27) Der Ausgang für die Darstellung der Vorgänge muß von N. Valois a. O. genommen werden, durch dessen Darstellung die von G. Hoffmann größtenteils überholt ist. Valois' im Jahre 1915 erschienene Abhandlung scheint von Hoffmann für sein 1917 erschienenenes Buch nicht mehr haben benutzt werden zu können.

28) Über ihre nur recht bedingte Glaubwürdigkeit hinsichtlich der Behauptung von der Übereinstimmung aller Theologen kann angesichts ihrer Voreingenommenheit gegen Papst Johann kein Zweifel sein. I. M. Vidal a. O. S. 564 sagt von ihnen: „(ils) se piquaient d'orthodoxie pour la circonstance.“ Der gleichen Worte bedient sich auch G. Mollet, *Les Papes d'Avignon*, Paris 1912, S. 58.



über allen Theologen und hat damit den Grund zu der Überlieferung von dem despotisch auf seiner Sondermeinung beharrenden, alle Dissentierenden mit Verfolgung bedrohenden, ebenso schlecht unterrichteten wie unbelehrbaren Papst gelegt, die bei den Historikern und Theologen der nächsten Jahrhunderte die merkwürdigsten Triebe geschlagen hat<sup>29)</sup>.

29) Nachdem die Historiker des 14. Jahrhunderts — Heinrich von Herford, Heinrich von Dießenhoven u. v. a., vgl. die Nachweise bei Hoffmann a. O. passim — eine Fülle schmückenden Beiwerks zur Ausgestaltung des Bildes vom „ketzerischen Papst“ herbeigebracht hatten, hat sich dann die reformatorisch gesinnte Kritik am Papsttum dieses „Falles“ mit Eifer bemächtigt. Johann — Tyrann, Wucherer, Simonit und überdies Häretiker — wurde geradezu zu einem Antitypus des guten Pontifex. Noch bis ins 20. Jahrhundert (etwa bei J. Haller, Papsttum und Kirchenreform 1903 und G. Hoffmann a. O.) ist jeder Versuch, die Übermalungen zu entfernen und das Bild frei zu legen, als ein zur Rettung des „Katholizismus“ unternommener Retuschierungsversuch verdächtigt worden.

Gersons Kritik (De serm. pasch.) hält sich zwar im Ton zurück, legt aber doch allen Nachdruck darauf, daß Johanns Lehre „die ganze Sorbonne erregt“ habe und „schließlich unter Trompetenklang in Gegenwart des französischen Königs verdammt worden“ sei. Daraus hat Erasmus (In Iren. 1. 5) gelesen, Johann sei „nicht ohne Trompeten vor Philipp dem Schönen (sic!) zum Widerruf gezwungen worden“. Aber auch Adriaen Florisz (später Papst Hadrian VI.) hat Johann nicht geschont; nach ihm (In IV. Sent. zum sacramentum confirmationis) hat Johann die Graduierung der Theologen an der Sorbonne von dem Bekenntnis zu seinem „error“ abhängig gemacht. Der Umstand, daß dieser Autor später die Tiara trug, hat seiner Darstellung besondere Autorität verliehen. Alfonso de Castro in seinem Lexikon der Haeresien hat sie übernommen und von dort ist sie sowohl zu Vasquez wie in die protestantischen Darstellungen übergegangen. Für Joh. Gerhard (a. O. § 504) ist gerade sein Zeugnis ein scharfes Argument gegen die Lehre vom primatus des Papstes. „Entweder hat Johann geirrt, indem er solches definiert hat, oder Hadrian hat geirrt, indem er Johann diese Definition zu Unrecht zugeschrieben hat.“

Die Nachrichten, die man bei Ockham, Gerson, Hadrian VI. und Castro, aber auch bei Antonin von Florenz (S Th III tit. 21 c6 § 15: „Joannes XXII. sermonem faciens in publico consistorio . . .“) fand, ließen darauf schließen, daß Johann etwas Haeretisches definiert habe. Damit wird die Frage nach seinem Widerruf aktuell. Auch diese Frage ist von Ockham bis zu G. Hoffmann immer wieder polemisch ausgenutzt worden. Der ketzerische Despot, der sich am Ende seines Lebens einen — überdies zweideutigen und heuchlerischen — Widerruf abnötigen läßt, wurde zur stehenden Figur der antikatholischen Historiographie.

In welche eigentümlichen Konflikte mit dem geschichtlichen Tatbestand diese Voreingenommenheit führen mag, vermag die Schrift G. Hoffmanns über den „Visio-Streit“ zu zeigen. Hier wird (S. 171) gesagt, daß der Brief Clemens IV. an Michael Palaeologus (1267) mit seiner Definition, daß die abgeschiedenen Seelen „sofort in den Him-

In der Tat ist nun Johann, wie wir leicht sehen können, keineswegs in dem Sinne „isoliert“ gewesen, daß er nicht gewichtige doctores für sich hätte anführen können. Doch lebten die Vertreter der opiniones 1 und 2 nicht mehr, und Johann — selbst kein Scholastiker — hat es für besser befunden, die Stimmen des Augustin und des Bernhard von Clairvaux zu beschwören, als die Stimme der jüngst verstorbenen doctores, von denen überdies — nach der Versicherung des Paludanus — Thomas nicht für ihn sprach. Wie aber war es nun mit den lebenden Theologen?

Johann hat die „Visio“-Diskussion — wie das Material bei Valois zeigt — nicht vom Zaun gebrochen, sondern offenbar absichtlich ausgelöst, weil er eine Definition vorbereiten wollte. Da er gegen seine augustinische Meinung den Widerstand angesehenen Theologen besorgte, versuchte er soviel Stimmen als möglich zu sammeln. Nach der Lage der Sache konnte es dabei nicht ausbleiben, daß drei unter den Theologen in den Vordergrund traten: Durandus, damals Bischof von Meaux, dessen Argumentation gegen die „intensive“ Vermehrung so sehr durchgeschlagen hatte, Paludanus, der führende Theologe des theologisch führenden Predigerordens, und derjenige unter den Kardinälen, der als theologische Autorität gelten konnte: Jacques Fournier (später Papst Benedikt XII.). Auch dieser dritte hatte sich, wie Paludanus, der Ansicht des Durandus angeschlossen.

Wollte Johann sein Ziel erreichen, so mußte er der Kongregation durchschlagende Gutachten anderer Theologen vorlegen; denn alles Frühere konnte als durch die Übereinstimmung von

mel aufgenommen“ würden, die alsbaldige Schau Gottes implizit enthalte. „Jeder Versuch, seine (sc. Johannes XXII.) Velleitäten damit zu entschuldigen, daß bis zu seiner Zeit noch keine Determination in dieser Materie erfolgt sei, scheidet an diesem Symbole.“ — Wenn diese Implizierung der visio beatifica in dem „in coelum recipi“ so unzweifelhaft wäre, ist nicht zu verstehen, wie so noch nach 1267 so viele Scholastiker meinen konnten, Augustin habe recht und die Kirche habe nichts definiert.

Der Umstand, daß die lutherische Theologie (in erster Linie wohl Joh. Gerhard) die Definition Benedikts XII. für orthodox erklärt hat, hat der Historiographie seltsame Vorgriffe für die Interpretation nahegelegt. In der Tat wird aber doch der Umstand, daß Papst Benedikt eine Definition für dringlich hielt, nur aus dem anderen Umstände verständlich, daß er der Überzeugung war, es liege noch keine Definition vor.

„Thomas“, Durandus und Paludanus als überholt gelten. Die erste Frage war also: war Durandus zu widerlegen?

Auf diesen Punkt richtete sich zunächst die Aufmerksamkeit Johanns. Er hat Durandus aufgefordert, seine Auffassung von dem Wann des Eintritts der visio Dei in breiterem Zusammenhang darzulegen<sup>30)</sup>, und dann eine Kommission zur Zensurierung von Durandus' daraufhin eingegangenem Gutachten eingesetzt. Die Kommission zensurierte zwar 22 Sätze des Durandus, wich aber dem Hauptpunkt aus<sup>31)</sup>. Ganz offenbar waren die Meinungen über diesen Hauptpunkt geteilt; aus dem weiteren Verlauf der Dinge geht hervor, daß von den Mitgliedern der Kardinal Annibaldo Caëtani und der Franziskanergeneral Gerardus Odonis der augustinischen Meinung zuneigten<sup>32)</sup>, der Erzbischof von Rouen dagegen, Pierre Roger (nachmals Papst Clemens VI.), der durandischen.

Damit war die Entscheidung so gut wie gefallen; ein Votum gegen Durandus war kaum noch zu erwarten. Eine Definition selbstherrlich zu geben, ist aber Johann nie in den Sinn gekommen. Weder ließ die Kurienpraxis ein solches Verfahren zu, noch war Johann gewillt, einen Bruch mit den angesehenen Theologen zu wagen. Umsichtig und zäh wie in seiner ganzen Politik hat er aber auch in dieser Sache nicht kurzerhand seine Hoffnungen aufgegeben. Unterstützt von Caëtani und Odonis, machte er sich daran, Stimmen zu sammeln. Dabei erfuhr er sowohl Zuspruch wie Ablehnung, und zwar letztere auch da, wo er es nicht erwartet hatte. Zwar daß Fournier ein ihm vorgelegtes Gutachten gegen Durandus<sup>33)</sup> mit einer ausführlichen Stellungnahme zu-

30) Dies ist die übereinstimmende Auffassung über die Entstehungsgeschichte von Durandus' Traktat „De visione Dei“ bei Raynaldus, *Annal. Eccl.* a. 1333 Nr. 48, Mollat a. O. S. 58, Vidal a. O. S. 792, Valois S. 591 und J. Koch a. O. S. 175.

31) Näheres bei Denifle-Châtelain, *Chart. Univ. Paris*, II, 418—425.

32) Angesichts des Umstandes, daß Odonis sich mit den größten Theologen seines Ordens — Bonaventura und Richard von Middleton — in Übereinstimmung befand, hat diese Haltung des Franziskanergenerals nichts Verwunderliches. Ihn deswegen zur „willfährigen Kreatur“ Johanns XXII. zu machen, liegt kein Anlaß vor.

33) Anonym erhalten in Ms. Vat. lat 4007; vgl. Denifle 424, Vidal 792, Koch 176.

gunsten des Durandus beantworten würde<sup>34)</sup>, mag vorauszusehen gewesen sein. Aber daß auch der lector s. palatii, der Dominikaner Armandus „de Bellovisu“ alle Propositionen des Durandus für katholisch erklärte, scheint bei Johann einige Bestürzung hervorgerufen zu haben<sup>35)</sup>. Auch der Tolosaner Professor Gerardus de Piscario, ein Minorit, stellt sich in Gegensatz zum Papst und seinem General<sup>36)</sup>; aus Deutschland kam von einem kirchenpolitischen Anhänger Johans, dem „Bruder Ulrich“, ein Gutachten gegen Johann<sup>37)</sup>. Demgegenüber treten die Johann willkommenen Stimmen in den Hintergrund. Aber sie sind doch da, und es liegt kein Grund vor, anzunehmen, sie wären alle von der Absicht geleitet, dem Papste zu schmeicheln. Da ist der Oxforder Kanzler John Lutterell<sup>38)</sup>, da ist der Franziskaner Arnold von Clermont, der an der Pariser Universität gegen Durandus disputiert, da ist ein Anonymus, der für Johann gegen Durandus und einen „patriarcha“ (also Paludanus, den Patriarchen von Jerusalem) auftritt<sup>39)</sup>; da ist jene Predigt vom 26. September 1333, in der die Gegner gebeten werden, „uns nicht überdies auch noch Ketzer zu nennen“; da ist der Dominikaner Arnaud de St. Michel, der gemeinsam mit Gerardus Odonis einen vergeblichen Versuch macht, die Sorbonne von der augustinischen Meinung zu überzeugen.

Die Gewichte sind ungleich verteilt, und Johann bleibt in der Tat überstimmt. Aber isoliert ist er nun doch nicht, und er gibt die Hoffnung nicht auf, die von Durandus gewonnenen Theologen zu überzeugen. Auf Überzeugen ist es ihm in der Tat angekommen. Davon zeugt, wie sein ganzes Verfahren, auch die Erklärung, die er Ende 1333 dem zur Vorbereitung einer Entscheidung versammelten Konsistorium vorlegte.

„Weil man doch nicht sagen darf, daß jenes Gericht ein bloßes Wort, leer und erdichtet, sei, müssen wir dieser Frage

34) Später zusammen mit dem Traktat des Durandus publiziert. Ms. Vat. lat. 4006. Vgl. Koch 176.

35) Ms. Cambridge Ii 10. Vgl. Denifle 280, Valois 595 f.

36) Sein „Digmaticum“ erhalten in Bibl. nat. ms. lat. 4367; vgl. Valois 595 ff.

37) Vat. lat. fol. 1—138. Auszug bei Raynaldi a. O.

38) Für ihn und das Folgende s. Valois 590 ff.

39) Ms. vat. lat. 4007; vgl. Koch 175.

mit Ernst nachsinnen. . . . Wenn es nun im Licht des Glaubens deutlich wäre, daß die Seelen der Heiligen jetzt schon das Angesicht Gottes sehen, so würde niemand diesen Glauben eifriger verteidigen als ich. . . . Wie könnte wohl jemand annehmen, daß, wenn es so ist, daß meines Vaters oder meiner Mutter Seele schon jetzt deutlich das Angesicht Gottes sehen, ich Gefallen daran finden könnte, es zu bestreiten? Wenn also die Wahrheit klar bewiesen würde, so würden wir für die bejahende Entscheidung viel lieber und eifriger eintreten als für die verneinende. Aber seit wir auf diesem Stuhl sitzen, haben wir Stück für Stück die Urschriften der Heiligen durchgearbeitet und unser Augenmerk auf die Fragen gerichtet, die sie in dieser Sache stellen. . . . Nur auf Grund dieses Studiums haben wir unsere Sätze aufgestellt und unsere Fragen aufgeworfen. Niemals kann es unsere Absicht gewesen sein, etwas gegen den Glauben zu sagen, und wenn wir etwas derartiges gesagt haben sollten, so widerrufen wir es mit diesem Atemzug. Und wenn jemand, sei er hoch oder niedrig gestellt, etwas Schlüssiges für die bejahende Entscheidung beibringen kann — er teile es uns ohne Scheu mit, wir werden es mit Freuden annehmen<sup>40)</sup>.“

Von dieser Erklärung hat Johann dann eine notarielle Redaktion aufzeichnen lassen, in der er wiederum betont, es sei ein Augustin-Studium, das ihn zu seinem Vorgehen veranlaßt habe. „Wenn Professoren der Theologie die von ihm (sc. dem Papst) ins Feld geführten Texte seltsam oder neu gefunden haben, so offenbar, weil sie sie nicht kannten oder vergessen hatten. Jedoch um alle falsche Auslegung abzuschneiden, erklärt der Papst, er habe in der Frage der visio beatifica nichts zu entscheiden oder zu glauben vermeint, das in irgendeiner Weise der Heiligen Schrift oder dem rechten Glauben zuwider ist. Sollte man einen Irrtum dieser Art in seinen Äußerungen entdecken, so hat er ihn wider seine Absicht ausgesprochen, und er zieht ihn ausdrücklich zurück. Er ist bereit, mit Wohlwollen jeden anzuhören, sei es auch Frau oder Kind, der

40) Der lateinische Wortlaut mit französischer Übersetzung bei Valois 606 f.

meint, einen solchen Irrtum in seinen Reden entdeckt zu haben, und ihn zurückzuziehen, wenn der Beweis erbracht ist. Überdies aber würde ihn der Triumph der bejahenden Meinung mit Freude erfüllen; er würde diese Lösung bei weitem vorziehen, er würde viel, ja was auch immer, darum geben, wenn diese Auffassung durch die Heilige Schrift und die Unterweisung der Heiligen bestätigt würde. Er würde sich nicht nur für sich selber freuen, sondern auch für seine Eltern, für seine Freunde und Lehrer — Personen, die in diesem Falle ja viel eher, als er anzunehmen geneigt war, zur seligen Schau der Gottheit gelangen würden<sup>41</sup>).“

Aus dem Umstande, daß Johann das Erbietend macht, die „negative“ Meinung zurückzuziehen, wenn die „affirmative“ bewiesen werde, geht hervor, daß ihn die Gutachten zugunsten der durandischen Auffassung — also die Schriften des Kardinals Fournier, des Armandus, des Gerardus de Piscario und des Bruders Ulrich — nicht zu überzeugen vermocht hatten. Vielmehr haben sie ihn mit der Empfindung erfüllt, daß die Theologie seiner Zeit ihre evangelischen Ursprünge nicht mehr im Auge habe, sondern sich von den in Geltung befindlichen Scholastikern an gewisse Formeln und Terminologien binden lasse, die ebensowohl eine klare Entscheidung verhinderten, wie sie dem andächtigen Umgang mit der alten Bezeugung des evangelischen Glaubens (den „originalia sanctorum“) im Wege standen<sup>42</sup>).

41) Bereits diese Kundgebung ist von Ockham (Dialogus II bei Goldast, Monarchia II, 572) als eine „revocatio ficta et frivola“ abgetan worden — ein Zeichen, daß Ockham gar nicht gewillt war, den Gedanken des Papstes so weit zu folgen, daß er sie in ihrem Zusammenhang auffaßte.

42) „Sunt enim hodie studentes et alii applicati quibusdam scriptis, et illa habent pro evangelii et epistolis, et amplius parum curant vel quaerunt.“ So hat Johann in seiner Ansprache nach dem franziskanischen Bericht (bei Valois 605) gesagt. Nach dem Bericht, den ein anderer Ohrenzeuge (aus dem Zisterzienserorden) an den Königsaal Abt Peter von Zittau schickte (Fontes rerum austriacarum I, 8, S. 510—12), hat er von „moderni doctores“ gesprochen, die „non habent evangelia nec curant habere“. Dürfte man annehmen, daß der Zisterzienser den Wortlaut getreuer behalten hat — im Tenor des Berichtes stimmen beide Zeugen überein —, so könnte man einen vernehmlichen Tadel gegen Durandus — den „doctor modernus“ — aus den Worten Johanns heraushören. Er hätte dann — was zu der Lage

Das Jahr 1334 hat dann Johann keinen Zuzug mehr gebracht, wohl aber neue Gegengutachten, darunter das gewichtige der Sorbonne, das einen Tag vor seiner Ansprache abgesandt wurde<sup>43</sup>). Der Wortführer der Sorbonne bei diesem Vorgehen ist Paludanus gewesen<sup>44</sup>), dessen Ansicht ja seit langem feststand. Hatte Johann — scholastischen Distinktionen (der „via dialectica“, wie ihn der Korrespondent des Peter von Zittau sagen läßt) abhold — den gesamten eschatologischen Problemzusammenhang zu einer Alternativfrage nach der visio beatifica der animae separatae zusammengedrängt, so folgte ihm gerade hierin die Pariser Theologenschaft. Sie sprach sich mit derselben Eindeutigkeit für die „affirmative“ Meinung aus wie Johann für die „negative“. Mit Bedacht formulierte sie so, daß sich die genaue Antithese zu Johanns Auffassung ergab. Hatte Johann geltend gemacht, daß die abgeschiedenen Seelen noch nicht jene Schau hätten, die der ganze Lohn ist — es also offen gelassen, zu bestimmen, wie ihre Schau näher zu erläutern sei —, so legte nun die Sorbonne allen Nachdruck auf das gerade Gegenteil. „Animae sanctorum“ — so setzte sie fest — „ad visionem nudam et claram, beatificam, intuitivam et immediatam divinae essentiae et benedictissimae trinitatis . . . sunt assumptae ipsaque deitate perfecte fruuntur et . . . non in spe, sed in re sunt beatae.“

Zwischen der „negativen“ und der „affirmativen“ Meinung eine Vermittlung zu suchen, war nach dieser Stellungnahme aussichtslos. Aber auch der Sache nach gab es hier nichts Drittes. Behauptete Johann ja nicht, daß die Seelen keine Seligkeit hätten — wonach man sich noch hätte einigen können, daß ihnen ein gewisses näher zu bestimmendes Maß von Seligkeit zukomme —, sondern vielmehr gerade, daß ihnen ein noch näher zu bestimmendes Maß von Seligkeit zukomme, während die Gegner unnach-sichtlich die vollkommene Seligkeit ohne Einschränkung behaupteten.

sehr wohl stimmen würde — den im Konsistorium anwesenden Theologen den Vorwurf gemacht, daß sie sich an Durandus hielten, statt an die originalia sanctorum.

43) Über die Entstehungsgeschichte vgl. Hoffmann 50 ff., Valois 610.

44) Denifle 429.

Dem relativen Nein stand das unbedingte Ja gegenüber. Fügen wir hinzu: dem auf Augustin und Bernhard gestützten, auf Lombardus, Bonaventura, Papst Innocenz V., Albertus Magnus (In IV Sent d49 a11), Thomas' Sentenzenkommentar und „Supplementum“, Gottfried von Fontaines, Richard von Middleton und Heinrich von Gent zu stützenden relativen Nein stand das allein auf Durandus (und allerdings, wie man meinte, auch auf die Summa des Thomas) zu stützende unbedingte Ja gegenüber. Hatte Johann die Tradition bis Durandus für sich, so hatte er die theologische opinio communis seiner Tage gegen sich<sup>45)</sup>.

Bei dieser Lage blieb Johann nichts übrig als sein letztes Wort zu dieser Sache in einer Urkunde niederzulegen. Diese Urkunde — sein theologisches Testament — hat er dann, im Anschluß an die Verkündung seiner übrigen letztwilligen Bestimmungen, auf seinem Sterbebette in Gegenwart der Kardinäle verlesen lassen (3. Dezember 1334). Sie enthält das bedacht-sam formulierte Bekenntnis zu seiner „negativen“ Meinung, so unverletzend wie möglich vorgetragen in der Absicht, den Theologen und seinem Nachfolger eine goldene Brücke zu bauen. — Diese letzte Äußerung Johans XXII. zur Frage des Wann des Eintritts der perfecta beatitudo ist — im Unterschied von seinen früheren Äußerungen — keine „private“ Äußerung, sondern eine päpstliche gewesen, ein „apostolischer Brief“. Es hat also als sein pontifikaler Wille zu gelten, daß definiert werde: „Die abgeschiedenen Seelen sehen Gott, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht in dem Maße, wie Zustand und Bedingung der abgeschiedenen Seele es zuläßt<sup>46)</sup>.“

Das relative Nein, an dem Johann in dieser Erklärung festhält — eine „protestatio“ nennt sie der Korrespondent des Peter von Zittau — hat die denkbar schonendste Formulierung gefunden. Nicht das „Noch-Nicht“ steht voran, sondern das Ja des

45) Es muß also auch die Darstellung Valois' berichtigt werden, wo sie davon spricht, daß Johann die „opinion traditionnelle“ gegen sich gehabt habe. Richtig ist vielmehr, daß die „Tradition“ hier ihren Ursprung in der Argumentation des Durandus und der Beistimmung des Paludanus zu dieser Argumentation hat.

46) „Vident Deum ac divinam essentiam facie ad faciem clare in quantum status et conditio compatitur animae separatae.“ Denifle 440.



relativen Nein; aber es ist doch unzweideutig daran festgehalten, daß es sich um ein relatives Nein handelt. Soweit ihr Zustand es zuläßt, ist den Seelen die visio beatifica eigen. Die Gegner aber hatten bis jetzt bestritten, daß dieser Zustand — eben die Abgeschiedenheit — irgend eine Einschränkung bringe.

Die Umstände der Verkündigung dieses theologischen Testaments lassen keinen Zweifel daran, daß dieser apostolische Brief nicht etwa von Papst Johann am letzten Lebenstage improvisiert ist, sondern mit eben der Bestimmung, in der Todesstunde verlesen zu werden, von ihm im Laufe des Jahres 1334 ausgearbeitet ist. Mit der von ihm gewählten Formulierung des relativen Nein, die das relative Ja kräftig zur Geltung brachte, mag er gehofft haben, im letzten Augenblick die Versöhnung zu ermöglichen. Hat er doch überdies in diesem Testament verfügt, daß man seine früheren Äußerungen zur Sache nicht pressen und sich allein an dieses Testament halten solle. Während er also alle früheren verba und scripta dahingestellt sein läßt und sie ausdrücklich der Zensurierung durch die Kirche und seine Nachfolger unterwirft, bestimmt er, daß dieser letzte Wille als kirchliche Entscheidung zu gelten habe und demgemäß seinen Nachfolger binden müsse.

Johanns Nachfolger ist über dieses Testament hinweggegangen; er hat die goldene Brücke nicht benutzt und sich an die letztwillige Erklärung Johanns nicht gebunden gehalten. Fehlte dieser Erklärung ja überdies die Bulle, die sie erst zur unbedingt verpflichtenden Entscheidung machte<sup>47)</sup>. — Vielmehr hat Papst Benedikt XII. alsbald nach seiner Wahl eine Kongregation zusammenberufen, mit der er über die Entscheidung schnell einig wurde<sup>48)</sup>. Da er zum Wortführer in dieser Kongregation den Paludanus machte, der schon das Gutachten der Sorbonne verfaßt hatte, ist es nicht verwunderlich, daß die Konstitution „Benedictus Deus“ von 1336 auch im Wortlaut eine Wiederholung des Pariser Gutachtens ist. Wie in diesem ist das unbedingte und uneingeschränkte Ja — also die durandische Eschatologie —

47) Denifle 440.

48) Denifle 453.

als die k a t h o l i s c h e Antwort auf die Frage nach dem Wann des Eintritts der vollkommenen Seligkeit definiert worden.

In welche Stellung geriet nun durch diese Entscheidung bei den Mitlebenden und Nachlebenden das theologische Testament Johannis?

Ein flüchtiger Blick auf die Literatur von Ockham bis heute zeigt, daß der Verlauf der Dinge nicht nur das Urteil über die eschatologische Frage selbst, sondern auch das Verständnis für das Vorgehen Johannis mit schwer auflösbaren Vorurteilen belastet hat.

Was zunächst das theologische Testament betrifft, so hat man seit Ockham immer nur vom „Widerruf auf dem Sterbebette“ gesprochen. Man hat darüber verhandelt, ob dieser „Widerruf“ authentisch sei, und hat immer wieder gegargwöhnt, daß Benedikt XII. und die Kardinäle diesen „Widerruf“ fingiert hätten <sup>49)</sup>. Man hat Untersuchungen darüber angestellt, ob Johann noch seiner Sinne mächtig gewesen sei, als er diesen „Widerruf“ beurkundete <sup>50)</sup>. Man hat geforscht, ob der „Widerruf“ ehrlich gemeint sei. Kurz — man hat auf irgendeine Weise diesen „Widerruf“ zu erklären versucht und sich dabei an die Voraussetzung gebunden gehalten, daß es sich um einen „Widerruf“ handle.

Diese Voraussetzung nun ist in keiner Weise in dem Befund gegründet. Muß schon auffallen, daß in Avignon lebende Zeitgenossen wie Heinrich von Diessenhoven <sup>51)</sup> und der Zisterzienser, der an Peter von Zittau berichtet, die letztwillige Erklärung Johannis mitteilen, ohne im geringsten etwas von einem „Widerruf“ bemerkt zu haben, so würden diese Zeugen allerdings dadurch an Gewicht verlieren, daß ihnen schon früh andere gegenübertraten, die von einem „Widerruf“ zu berichten wissen <sup>52)</sup>. Diese Verschiedenheit der Berichte läßt aber nur einen Schluß zu: daß die Meinungen an der Kurie über den Charakter

49) So noch Joh. Haller, Papsttum und Kirchenreform, 1903, S. 96.

50) So noch K. Müller, Kirchliche Reformbestrebungen im Zeitalter Ludwigs des Bayern I, S. 346.

51) Böhmer, Fontes IV, 20.

52) Das Nähere bei Hoffmann 92.

des theologischen Testaments Johans geteilt waren. Solchen, die das Testament als eine letztwillige Formulierung der ständigen Meinung Johans auffaßten, standen solche gegenüber, die in ihm einen Widerruf sehen. Mit aller Entschiedenheit hat sich zu den letzteren O c k h a m gestellt, der von München aus die Rechtsgültigkeit dieser „retractatio, quam (Joannes XXII.) fecisse refertur“ bestritt und die Eröffnung des Ketzerprozesses gegen den Verstorbenen verlangte<sup>53</sup>). Er kennt, wie seine Analyse beweist, den Text des Testaments, aber er bezweifelt, daß Johann die Worte wirklich so „gesprochen“ habe, weiß also nicht, daß Johann das Testament als eine Urkunde hat v e r l e s e n lassen. Ein Mitkämpfer Ockhams<sup>54</sup>) hat den ungeminderten Charakter Johans als Ketzer überdies mit dem Argument zu erweisen gesucht, daß der Widerruf selbst noch eine häretische Meinung enthalte — nämlich die Einschränkung „i n q u a n t u m s t a t u s . . .“ Damit ist, wenngleich auf einem seltsamen Umwege, auch von jener Seite festgestellt, daß der „Widerruf“ kein Widerruf ist.

Die These der Fraticellen von der Hartnäckigkeit der „Ketzeri“ Johans ist in dem Text tatsächlich begründet — wenn man einmal von der Frage absieht (die den Fraticellen die Hauptsache ist), o b das relative Nein Johans eine Haeresie impliziert. Denn was Johann in dem Testament retraktierte (nicht „widerrief“), sind seine Versuche, die Relativität des Nein genauer zu bestimmen, nicht seine These der Relativität selbst.

Er hatte in der Tat solche Versuche unternommen. So hatte er bereits in seiner ersten Predigt (Valois 556), an Bernhards Interpretation von Apok. 6, 9 anknüpfend, die Vermutung kundgegeben, daß die abgeschiedenen Seelen die M e n s c h e i t C h r i s t i sähen<sup>55</sup>). Er hatte, im Zusammenhang damit, gesagt,

53) In dem Traktat „Contra Joh. XXII.“ bei Rich. Scholz, Texte S. 396—403.

54) Ein Anonymus, dessen Schrift von K. Müller, Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 76, 98 f. nach Ms. Par. 5154 fol. 299—321 abgedruckt ist.

55) Dieses Theologumenon legt Bernhard in seinem 4. Sermo in Festo Omnium Sanctorum (Migne, Patrol. Lat. 185, 411 ff.) vor. Auch die Predigt Johans war eine Predigt am Allerheiligentag. Der Anstoß, der durch die Bernhard-Lektüre in ihm ausgelöst wurde, ist unverkennbar.

vor dem Weltende herrsche die Menschheit Christi, mit dem Weltende werde diese Herrschaft aufhören und an ihre Stelle die Herrschaft der Trinität selbst treten (Valois 568).

Es waren dies Versuche determinierender Erörterung, an denen Johann nicht festzuhalten gedenken konnte. Er hatte, indem er sie vortrug, immer betont, daß er nicht so entscheiden wolle, sondern daß es ihm, wenn er Augustin und Bernhard lese, so als das Wahre erscheine. „Mihi alius non videtur, nisi ostendatur determinatio Ecclesiae contraria vel auctoritas sacrae Scripturae quae hoc clarius dicerent quam dicant supradicta“ (Valois 564). Als das Vordringliche hatte ihm immer die Frage vorangestanden, die in allen Predigten und Erklärungen wiederkehrt und die sich auch dem zisterziensischen Berichtstatter als die Kardinalfrage herausgehoben hat — die Frage nämlich: „Ad quid fieret iudicium?“ Das Festhalten an der schlechthin artikulierenden Bedeutung des Weltendes für das Geschehen im Ganzen der Zeit war ihm gleichsam Herzenssache; in Schriftlesung und Studium der Väter ging ihm immer wieder auf, daß der Glaube an die Verheißung auch Glaube an die Erfüllung der Verheißung im *finis saeculi* war. Von diesem Verständnis der Verheißung her, das er von Augustin und Bernhard sich zueignete, konnte er für die abgeschiedenen Seelen nur ein Noch-Nicht der Erfüllung annehmen — wie es Augustin und Bernhard auch getan hatten. Seine Versuche, dieses Noch-Nicht nach der positiven Seite hin zu bestimmen, konnte er späterhin nicht verteidigen; sie sind nicht nur zaghaft und im Systematischen durchaus unbestimmt, sondern in ihrer vorschnellen Präzisierung gewiß nicht geeignet gewesen, bei den an scholastische Sorgfalt gewohnten Theologen Anklang zu finden. Sie preiszugeben bedeutete kein Opfer für ihn; denn was er sichern wollte, war etwas Fundamentales: die Anerkennung des *totalen*, d. h. transzendent-eschatologischen, heilsgeschichtlich teleologischen Charakters der Verheißung.

Dementsprechend gilt denn auch die „retractatio“ des Testaments den verfänglichen Versuchen positiver Erläuterung dieses relativen Nein, die er gern den Theologen anheimgegeben hätte, wenn sie ihm im Kern hätten folgen wollen. Die „protestatio“

dagegen galt der Sache selbst, seiner unverändert überzeugten Anhänglichkeit an die augustinische Auslegung der Verheißung als heilsgeschichtlich-teleologische Eschatologie, dem Glauben an die schlechthin artikulierende Bedeutung des *finis saeculi* als der Stiftung der *perfecta beatitudo*; somit aber der Folgerung des „in quantum status compatitur“ für die Seligkeit der abgeschiedenen Seelen. Mit dem Versuche, Johann um dieses relativen Nein willen der Haeresie zu beschuldigen, sind die Fraticellen in jener Zeit allein geblieben<sup>56</sup>). Die Konstitution „Benedictus Deus“ gab sich, insbesondere in der Erläuterung Benedikts XII., als Definition eines vorher noch nicht Definierten. Der Satz, daß noch keine Entscheidung vorgelegen habe, wurde durch die bloße Tatsache der Entscheidung Benedikts gestützt. So konnte kirchlich nur festgestellt werden, daß Johann in seinen Predigten und Ansprachen geirrt habe und daß die Kirche ihm nicht folgen können. Dem Testament, das von Johann als Entscheidung gemeint war, fehlte die Rechtskraft — nämlich die Bulle. So wurde es rechtlich zu einer persönlichen Erklärung zur Sache, an der man an der Kurie mehr den „retraktierenden“ als den „protestierenden“ Teil betonte. Daß eben dieser protestierende Teil der entscheidende war und daß er die Antithese zur Konstitution „Benedictus Deus“ darstellte, ist dem neuen Papst und seinen Beratern verborgen geblieben. Nur die Fraticellen haben es mit der Hellsichtigkeit der Voreingenommenheit herausgefunden und den Sachverhalt

56) Den Beweis versucht Ockham aus einigen Stellen Gregors des Gr. (Dial. IV) zu führen. Diese Stellen können aber nur gegen die positiven Versuche Johanns angeführt werden, nicht gegen die Hauptthese des Noch-Nicht. Denn die Eschatologie Gregors ist — wie nicht anders zu erwarten — die augustinische. Es sei nur auf die — von Ockham a. O. selbst herangezogene — Stelle verwiesen: Petr.: „Si . . . sunt in coelo, quid est, quod in die iudicii pro iustitiae suae retributione recipient?“ Greg.: „Hoc iis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animarum sola, postmodum ac corporum beatitudine perfruuntur . . . Dictum est ipsis, ut requiescant adhuc modicum tempus donec impleatur numerus conservorum et fratrum eorum; . . . non solum eos cognoscunt quos in hoc mundo noverant, sed velut visos ac cognitos recognoscunt beatos, quos nunquam viderunt.“

Stellt man die Frage, wie sie sich für Johann stellte — und nicht, wie Ockham sie stellen zu sollen meinte —, so spricht Gregor für Johann, nicht für seine Opponenten.

so formuliert, daß die retractatio wegen der protestatio als rechtsungültig anzusehen sei<sup>57)</sup>.

Ockhams „Dialogus“ hat in jenen Jahren die Definition der Haeresie von der dem Wortlaut kirchlicher Entscheidung zuwiderlaufenden auf die dem consensus Ecclesiae zuwiderlaufende Äußerung zu erweitern unternommen. Diese Definition ist nicht die der Kirche geworden; Ockhams Beispiel selbst zeigte ja deutlich genug, daß der consensus Ecclesiae schlechthin von jedem gutgläubig in Anspruch genommen werden konnte, so daß ein vorsätzlicher Ketzer alsdann nur der wäre, der mit Bedacht dem consensus Ecclesiae widerspricht — was (außer im Falle der Apostasie) nicht vorkommen kann.

Erst als die reformatorische Theologie dem kanonischen Recht selbst den kirchlichen Charakter abgesprochen hatte, konnte die These, daß Johann XXII. ein Ketzer gewesen sei, wieder aufgenommen werden. Daß Ockham hier wieder zum Gewährsmann wurde, zeigt die Darlegung Joh. Gerhards (a. O. § 304): „Wenn auch die Kirche damals noch nichts über den Zustand der frommen Seelen definiert hatte, so ist doch jenes dogma, daß sie Gott vor der Auferstehung nicht sehen, an sich selbst haeretisch gewesen; denn die Definition der Kirche macht nicht, daß ein Dogma haeretisch sei, sondern erklärt (declarat) es nur für haeretisch.“

---

57) Zu einem ähnlichen Ergebnis — daß nämlich die protestatio Johannis unbeschadet der retractatio ein Festhalten an seiner ursprünglichen Meinung darstelle — ist später Gregor von Valencia gekommen (De purg. c. 3). Er urteilt, daß Johann „diesen Irrtum der Kirche zu glauben würde anbefohlen haben, wenn er nicht vom Tode überrascht worden wäre“. Natürlich wird für ihn Johann deshalb nicht zum „Ketzer“; denn Gregor unterscheidet — wie jeder kanonisch nur ein wenig versierte Autor — den error von der haeresis (als dem einer Definition Zuwiderlaufenden). Vielmehr schließt er gerade aus dem Umstand des überraschenden Todes, wie gut es Gott mit der Kirche gemeint habe, daß er sie durch diesen Tod vor einer falschen Definition bewahrt habe.

Bei den protestantischen Gegnern konnte diese Argumentation nicht durchschlagen. „O ein merckwürdiger Wiederruff des Pabsts“, so ruft Joh. Meisner aus (De statu animarum separatarum, Wittenberg 1662, deutsch bei V. E. Löscher, Sammlung der besten und neuesten Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tod, Dresden 1735, S. 113), „welcher, indem er seyner Anhänger Meynung deswegen anhören will, über der schlimmen Meynung bis an seynen Tod verharret!“

Damit ist für die nichtkatholische Dogmengeschichtsschreibung das Urteil vorgegeben: Johann XXII. war ein Haeretiker<sup>58)</sup>.

Wenn nun die Analyse den Sachverhalt insoweit hat aufdecken können, daß der Hergang frei von dogmatisch-parteilichem Vorgehen in den Blick kommt, so steht ihr hinsichtlich des Verständnisses der Beweggründe, die Johann XXII. zu seinem Vorgehen veranlaßten, nicht eben viel weiteres Material zu Gebote. Sie muß versuchen, aus dem bisherigen das Ergebnis zu ziehen.

Festzustellen ist zweierlei: die tiefe Sympathie Johanns für die Eschatologie Augustins und Bernhards, die ihm als die biblische einleuchtete, und die unverkennbare Antipathie gegen die dialektische Argumentation des Durandus. Dort — bei Augustin und Bernhard — wird in der Exegese ein Gedanke ausgebreitet; hier — bei Durandus — wird eine ratio mit Bibelstellen gestützt. Die Beschäftigung mit den „originalia sanctorum“ ist für Johann der Ausgang; von den „doctores moderni“ weiß man nicht, ob sie das Evangelium überhaupt in anderer Absicht lesen, als um sich für ihre Argumentationen Autoritäten zu suchen. Die Nivellierung der Autorität von Schrift und scholastischen Doktoren ist für Johann der tief eingewurzelte Schaden der Theologie geworden.

Bedenken wir nun, daß Johann um eine Generation älter war als die doctores, die seine Gegner waren. Wohl keiner von ihnen hatte die Pariser Universität gekannt in der Zeit, wo er dort studiert hatte: es war die Zeit gewesen, wo Bonaventura in Paris residierte und Thomas dort las. Über das theologische Studium Johanns wissen wir nichts Genaueres, und so können wir nicht sagen, ob einer jener Männer auf ihn besonders gewirkt hat<sup>59)</sup>.

58) Dieses vorgegebene Urteil bestimmt noch die ganze Darstellung G. Hoffmanns. Unbefangen ist die Darstellung Valois', der aber die eschatologische Problematik unerörtert läßt.

59) Mancherlei — z. T. weiterhin noch zu erwähnende — Umstände sprechen dafür, daß er zumeist Fühlung mit Theologen aus dem Franziskanerorden hatte, wie ja auch in seinem letzten Kampf der Franziskanergeneral ihm am nächsten steht. Bekannt ist, wie im Franziskanerorden mit Bedacht augustinische Tradition gepflegt wurde. Bedenkt man, daß gerade Augustin und Bernhard es sind, auf die sich Bonaventura vornehmlich stützt, so kann man es nicht für ausgeschlossen halten, daß der eigentümlich hartnäckige Augustinismus von Johanns Eschatologie seine Wurzel in dem franziskanischen Augustinismus der Schule Bonaventuras hat.

Zu einer intensiven Durcharbeitung der theologischen Probleme ließ ihm sein späteres Studium und obzwar langes, so doch ganz in Geschäften aufgehendes Leben keine Zeit. „Er war ein ungewöhnlich arbeitsamer Mann“ — so sagt Petrarca, der ihn gut kannte (Opp. Basel 1554, I, 429) — „und ein bis zum Ausbrechen leidenschaftliches Herz. Auf der einen Seite dürstete er nach Lektüre, auf der anderen widmete er, in unentwirrbare Streitigkeiten mit dem Reich verstrickt, die eine Hälfte seines Lebens diesen bitteren Mühseligkeiten. Aber da ihn sein Alter und die Fülle der verschiedenen Sorgen der Lektüre entzogen, war man sicher, ihm ein Vergnügen zu machen, wenn man gleichsam die Blüten dieses oder jenes Werkes abpflückte und für ihn, in abgekürzter Gestalt, was man eine *tabula* oder ein *repertorium* nannte, herstellte.“

Sein Verhältnis zur scholastischen Theologie konnte also nicht das eines Mitstreiters sein — ganz im Unterschied zu dem seines scholastisch versierten Nachfolgers. Ist aber sein Groll gegen gewisse „*doctores moderni*“ die Bekundung einer Abneigung gegen die Scholastik überhaupt? Wissen wir etwas Näheres über sein Verhältnis zu den älteren Scholastikern?

Einige Tatsachen sind hier nicht zu übersehen. Mag der Umstand nicht schwer wiegen, daß er sich eine *Epitome der Secunda Secundae* des Thomas anfertigen ließ<sup>60)</sup>, und mag seine nähere Bekanntschaft mit Richard von Middleton nur vermutet werden können<sup>61)</sup>, so muß immerhin bedacht werden, daß unter dem Pontifikat Johanns die Heiligsprechung des Thomas erfolgt ist. Der äußerlich sichtbare persönliche Anteil Johanns an diesem Vorgang sind zwei Predigten gewesen, die er vier Tage vor der Heiligsprechung gehalten hat, um das Ereignis anzukündigen.

60) Es ist jener Teil, der die Lehre von der *vita activa* und der *vita contemplativa* enthält. Vgl. Valois 521 nach Quéatif-Echard I, 558.

61) Vgl. die *Vita* des hl. Ludwig von Toulouse von Joh. v. Orta (*Acta Sanct. Aug. III*, p. 809), wo mitgeteilt wird, daß Johann als juristischer Professor zusammen mit Richard und einem anderen Franziskaner die Erziehung des jungen Ludwig während seiner Geiselhaft in Barcelona geleitet habe. Hocedez, *Richard de Middleton* S. 117, findet an dieser Mitteilung nichts Bedenkliches. Valois S. 396 dagegen schließt aus der Nichterwähnung dieses Umstandes in der Kanonisationsbulle, daß Johann erst in Toulouse der Berater des zum Erzbischof ernannten Ludwig geworden sei.



So hat er immerhin eine gewisse Hinneigung zu dem „doctor angelicus“ nicht verborgen, und jedenfalls wird deutlich, daß er unter dem „doctores moderni“ die großen Meister der Hochscholastik nicht ohne weiteres einbegreift<sup>62)</sup>.

Ist also eine unmittelbare Beeinflussung Johanns durch die ältere Hochscholastik nicht mit Sicherheit zu erweisen, so muß um so mehr gefragt werden, welches Anliegen Johann zu seinem Vorgehen bewegen haben mag. Sieht man von den vielerlei kultischen und kirchenrechtlichen Entscheidungen ab, die er getroffen hat, so ist die „Visio“-Frage die einzige dogmatische Frage, die ihn so bewegt hat, daß sie für ihn zur Bekenntnisfrage wurde. Die Frage, was Johann an dieser Frage gelegen habe, daß er so viel Unruhe dafür auf sich und die Kirche nahm, ist also keine müßige Frage.

Die Lösung dieser Frage wird uns nun durch den Umstand erleichtert, daß vielen der Mitlebenden die „Visio“-Frage selbst als eine müßige Frage erschienen ist. Benedikt XII. selbst konnte dieser Frage, die er pflichtgemäß verhandelte und zur Entscheidung führte, kein sonderliches Interesse abgewinnen. Er rechnete sie zu den „argumentosae quaestiones supervacuae“, die in letzter Zeit „ventiliert“ worden seien, „was so viel sagen wollte, als daß er sie dem Winde gleich einschätzte“<sup>63)</sup>. Die Meinungsverschiedenheit betraf also nicht nur die von Johann erhobene Frage,

62) Was die erhaltenen Texte seiner Predigten betrifft, so läßt sich aus ihnen gleichfalls keine nähere Vertrautheit mit dem Schrifttum der älteren Scholastiker erkennen. Wenn er (Valois 538) den abgeschiedenen Seelen ein „desiderium naturale ad ministrandum (sic!) corpus proprium“ zuschreibt, so braucht er eine Redewendung Augustins, die zwar ein Topos der Scholastik geworden ist (durch ihre Aufnahme bei Lombardus IV d49, 5), aber Johann nicht aus einer bestimmten scholastischen Quelle zugeflossen zu sein braucht. Wenn er (Valois 560 Anm.) sagt, daß man in Glaubenssachen — d. h. hier in der Frage nach dem status intermedius — „mehr der Autorität der Heiligen Schrift folgen müsse, als dem Ausspruch eines Lehrers und sei es eines Heiligen“ —, so könnte gerade hier der heilige Thomas gemeint sein, der ja von Paludanus als Instanz für die Gegenmeinung angezogen war. Von nachaugustinischen Theologen wird mancher zitiert; so Joh. Damascenus, Cassiodor, Beda, Hugo von St. Viktor (vgl. Valois 562) — alle für sein relatives Nein. Doch fehlt jede Bezugnahme auf Lombardus oder spätere Scholastiker.

63) Brief des Zisterziensers Durandus de Firmitate an Peter von Zittau (Fontes rer. austriac. I, 8, S. 512—15).

sondern auch die Wichtigkeit der Frage. Wenn man dies im Auge hat, wird man der Frage nach dem Anliegen Johanns näherkommen.

Daß man das Testament Johanns für einen „Widerruf“ hielt, war nur möglich, weil man etwas anderes für den Kernpunkt hielt als Johann selbst. Von der Seite Benedikts XII. her stellte sich die ganze Kontroverse, wie wir sahen, als die „Visio-Frage“ dar, und so ist sie denn auch doxographisch behandelt worden. Nimmt man sie so, so liegt es in der Tat so, daß Johann in seinen ersten Predigten den Seelen die visio divinae essentiae ab gesprochen, in seinem Testament sie ihnen zugesprochen hat. Der Kern des Testaments wäre dann die retractatio.

Die thematische Formulierung des Problems als „Visio-Frage“ entspricht aber, wie wir sahen, nicht dem, was Johann im Sinne hatte. Für ihn war die Ausgangsfrage: haben die abgeschiedenen Seelen schon die vollkommene Seligkeit oder noch nicht? Das Problem ist also thematisch zu fassen als das Problem des W a n d e r E r f ü l l u n g d e r V e r h e i ß u n g. Daß die abgeschiedenen Seelen einen bestimmten gradus der Seligkeit genießen, hat Johann nie bestritten; fraglich war für ihn nur, wie dieser Gradus des näheren zu bestimmen sei. Diese Bestimmung wollte er durch die Theologen geben lassen. Die Theologen jedoch bestanden auf der U n w e s e n t l i c h k e i t des Unterschiedes der Seligkeit für die Seelen vor und nach dem Gericht.

Die Anstößigkeit der ersten Predigten Johanns mit ihren Versuchen, den status intermedius anderweitig näher zu bestimmen, ist so groß gewesen, daß die Anhänger der durandischen Eschatologie den Blick für die eigentümliche Differenzierung des Problems verloren haben. Für die geschichtliche Betrachtung ist aber diese Differenzierung das Ausschlaggebende. Denn eben von ihr her ergibt sich ein Einblick in den Zusammenhang von Thomas-Interpretation und kirchlicher Eschatologie, damit aber auch ein Einblick in das Schicksal der Eschatologie des Thomas im Zusammenhang mit der Entwicklung der späteren Scholastik.

Der Freilegung dieses Sachverhaltes haben wir uns jetzt zuzuwenden.

#### IV. Die Eschatologie Johans XXII. und die Interpretation der Eschatologie des Thomas von Aquino.

Die Frage, ob die abgeschiedenen Seelen die visio divinae essentiae haben, ist mit der Frage, ob die Seligkeit nach dem Gericht größer sein werde als vorher, keineswegs gleichbedeutend. In dem Papst Johann versuchte, die zweite Frage im bejahenden Sinne einer Lehrentscheidung zuzuführen, hat er zunächst die erste Frage verneinend beantworten zu sollen gemeint. Damit hat er die Diskussion zu seinem eigenen Unglück verschoben; denn diese Verneinung mußte er retraktieren. Für die Fortführung seines Anliegens hinsichtlich der zweiten Frage — die für ihn die Kernfrage war — fehlte es ihm, wie wir sahen, an den Hilfsmitteln zu einer schlüssigen Bestimmung, mit denen zugleich die Gegenargumentationen des Durandus hätten aus den Angeln gehoben werden können. Seine an Bernhard anknüpfende exegetische Behandlung des Problems stand der rationalen Behandlung durch die Theologen einigermaßen hilflos gegenüber. Seine Abneigung gegen die „via dialectica“ entspringt einer Unvertrautheit mit dem Hauptergebnis der scholastischen Gedankenarbeit selbst: dem theologischen Prinzip der rationalen Auslegung des Offenbarten zu einem Zusammenhang von Einsichten. So ist es ihm unmöglich, sich mit Durandus auf dessen eigenem Boden — dem Boden der rationalen Argumentation (der Begründung aller Sätze aus den rationes rerum) — zu messen. Eben darum kann er auch bei den Meistern der Hochscholastik nicht anknüpfen; denn in ihnen ist ja eben dieses Prinzip zur Durchführung gelangt. Und damit ist ihm der Gedanke fern geblieben, daß er in Thomas, Bonaventura, Richard von Middleton — kurz: in den großen Meistern der Scholastik — Zeugen für seine Auffassung von der zweiten, der Hauptfrage hätte anrufen können.

Auf dem Boden dieser zweiten Frage aber hatte sich nun die durch Durandus herbeigeführte Wandlung der Auffassungen vollzogen. Die ablehnende Stellung der Theologen zu Johann XXII. konnte nur deshalb so rigoros ablehnend sein, weil alle davon überzeugt waren, daß die Seligkeit durch die Auferstehung nur „extensive“ vermehrt würde. Die Möglichkeit, beide Fragen

bejahend zu beantworten, war auf durandischem Boden nicht gegeben; die Versuche, die von der Johann zustimmenden Seite gemacht wurden, prallten bei den durandischen Theologen an dem Ansatzproblem der Vermehrung der Seligkeit ab. Denn in dieser Ansatzfrage ließen sie schon den Versuch der erheblichen Differenzierung nicht zu — nicht aus voreingenommener Befangenheit, sondern — wie gerade das Beispiel des gegenüber Durandus sonst so kritischen Paludanus zeigt — aus r a t i o n e l l e n Überzeugungen; die Beweisführung des Durandus leuchtete ihnen als schlüssig ein. Die Differenz ist durchaus eine „philosophische“ und nur durch die Aufhellung der beiderseitigen Argumentationen kann der Gang der Dinge in etwa zum Verständnis gebracht werden.

Dieser Aufhellung haben wir uns jetzt zuzuwenden. —

Da die Wendung, die durch Durandus herbeigeführt wird, sich an die Kommentierung von Sent. IV 49, 5 anschließt, so müssen wir den Gang der Auffassungen in der Frage, die dort in Rede steht — der Frage nach der „Vermehrung“ der Seligkeit durch Gericht und Auferstehung — aufsuchen. Und hier ist es nun, wo sich die Thesen des Thomas, Bonaventura, Richard und die des Durandus und Paludanus antithetisch gegenüberstehen. Die älteren Scholastiker lehren neben der „extensiven“ Vermehrung auch die „intensive“, die jüngeren bestreiten die „intensive“.

Ehe wir uns der näheren Explikation dieser Unterscheidungen zuwenden, gilt es eins festzuhalten. Die n u r „extensive“ Vermehrung zu lehren heißt — wie immer der Unterschied von „extensiv“ und „intensiv“ gefaßt werden möge — eine Herabminderung der Erheblichkeit des finis saeculi als des erfüllenden articulum für die Seligkeit. Wer die nur „extensive“ Vermehrung lehrt, für den geht die Verheißung ihrem entscheidenden Inhalt nach post mortem (bzw. post purgationem) in Erfüllung; was hinzukommt durch die in der Auferstehung geschehende Wiederannahme (resumptio) des Leibes, ist eine Vermehrung, die zwar stattfinden wird — denn so ist es verheißen —, die aber, der Natur der Sache nach, auch fehlen k ö n n t e. Wer dagegen die „intensive“ Vermehrung lehrt, gibt dem status intermedius einen „Zwischen“-Charakter, dessen Bestimmung eine

eigentümliche Schwierigkeit mit sich bringt. Denn da der Inhalt der Seligkeit die *visio Dei* und diese *visio* ein *actus intellectus* ist, die Seele aber für den *actus intellectus* des Körpers nicht bedarf — wenn anders ihr der Charakter der *substantia separata* und somit die Unsterblichkeit zukommen soll —, so ist es nicht eben einfach, zu sagen, was die abgeschiedene Seele schon sieht und was sie noch nicht sieht, und ebenso: wie die abgeschiedene Seele — im Unterschied vom ganzen Menschen nach der Auferstehung — sieht.

Auf der anderen Seite aber stellt das Prinzip der rationellen Auslegung des Offenbaren den Theologen vor die Aufgabe, zu zeigen, inwiefern die Auferstehung des Leibes als in der göttlichen *potentia ordinata* gegründet gedacht werden muß. Kann das zeitlich Letzte (die Wiederannahme des Leibes) nicht als das die Verheißung Vollendende gedacht werden, so hat das Prinzip der rationellen Auslegung versagt. Die Auferstehung des Leibes ist zwar als Stück der Verheißung ein *credibile* (ein Gegenstand der *credulitas*), aber doch nicht ein *intelligibile*, d. h. ein im Zusammenhang der Schöpfungsordnung als Vollendung dieser Ordnung zu Begreifendes. Die Auferstehung des Leibes ist dann etwa die „Krönung“ des Gebäudes der Schöpfung in der Art wie eine Kathedrale erst durch den Turmhelm ihre fertige Gestalt erhält; aber sie ist nicht das anfänglich Angelegte des Entwurfes der Schöpfung in der Art wie ein Schlußstein erst bewirkt, daß das Gewölbe zusammenhält.

Gerade auf dem Boden der hochscholastischen Seelenlehre — der ausgebildeten Theorie von der *anima* als *substantia separata* — brach die Schwierigkeit erst hervor. Denn nun war eine besondere Anstrengung nötig, um zu begreifen, inwieweit die Seele nun doch des Leibes zur vollen Seligkeit bedürfe. Der augustini- sche *Topos* vom „*appetitus corpus administrandi*“, der die abgeschiedene Seele hemme, verwickelte nun die Überlegung in eigentümliche Antinomien<sup>64</sup>).

64) Die geistesgeschichtliche Analyse, die hier einsetzen muß, wird in ungehörlicher Weise vereinfacht, wenn man sich damit begnügt, die Entwertung der Auferstehungsverheißung zugunsten der Unsterblichkeitsverheißung — also die Verlegung des erfüllenden status vom

Der Aufgabe, dieser Antinomien Herr zu werden, galt das Bemühen des Thomas. Wie kann die Erheblichkeit der Auferstehung verstanden werden angesichts des Umstandes, daß die anima beata doch schon vor der Auferstehung das gaudium de bono infinito hat, das gaudium de gloria corporis aber doch nur ein gaudium de bono finito ist, ein finitum aber das infinitum nicht zu steigern vermag? — so fragt Thomas (In IV Sent d49 pl a4 q1, 4) und er antwortet (ad 4): wenn das gaudium de gloria corporis das einzige wäre, was nach der Auferstehung hinzukommt, so würde dieser Einwand zutreffen. Denn durch ein finitum kann ein infinitum nicht „größer“ werden; das gaudium de gloria corporis ist nur ein „Hinzukommendes“ (ein plus faciens), kein „Steigerndes“ (kein maius faciens); die Seligkeit der Auferstandenen muß aber als gesteigert gedacht werden. Ein plus faciens kann immer nur eine quantitative Vermehrung bewirken, die beim infinitum zwar auch denkbar ist (denn das infinitum ist quantitativ nicht bestimmt, sondern als beliebig vermehrbar zu denken), es aber nicht zu steigern vermag, da das infinitum keiner Steigerung fähig ist („infinito non potest esse maius“). Denn die Steigerung ist die Her-

---

status post iudicium generale auf den status intermedius (status post iudicium singulare) — auf „hellenische“, insbesondere „platonische“ Einflüsse zurückzuführen Vorbildlich für die Durchführung der hochscholastischen Seelenlehre ist nicht der (den Scholastikern nur sehr vage vertraute) „Phaidon“ gewesen, sondern Aristoteles' „De anima“. Daß die Aneignung des hier entwickelten Begriffes der anima keine Entwertung der Auferstehungsverheißung mit sich führen mußte, zeigen gerade die Begründer des „christlichen Aristotelismus“, Albertus Magnus und Thomas. Aber auch dort, wo die Rezeption des Aristoteles auf Widerstand stieß — und zwar nicht zum mindesten im Namen Platons —, wurde an der augustinischen Eschatologie mit vollem Bedacht festgehalten — so bei Bonaventura und der von ihm gestifteten Franziskanertheologie.

Wenn also um 1300 eine Wendung in der Eschatologie stattfindet, so kann hier weder die alte „platonisch-hellenistische“ Tradition der christlichen Theologie als Quelle angesprochen werden (denn die ist ja bereits bei Augustin für den Auferstehungsgedanken fruchtbar gemacht worden), noch die neue Rezeption hellenisch-hellenistischer Überlieferung (denn die hatte ja Thomas für die augustinische Eschatologie fruchtbar gemacht).

Die Frage nach den Wurzeln dieser Wendung ist also unabhängig von solchen Kategorien wie „Hellenisierungstendenzen“ u. ä. zu stellen. Nicht Platon ist der Urheber der Konstitution „Benedictus Deus“, sondern Durandus, der „doctor modernus“.

beiführung eines neuen *Stadiums* (wie die Stufen des Wachstums eines Lebewesens das Ergebnis einer Steigerung sind, wie die Linie eine Steigerung des Räumlichen gegenüber dem Punkt ist). So kann die *gloria corporis* für sich allein genommen (*per se acceptum*) das *gaudium* nur vermehren, indem die Freude über den Glorienleib nun als eine Eins zur Freude über den Gott hinzukommt; insofern der Glorienleib bei der Auferstehung Eigentum seiner Seele wird, findet nur eine *Erstreckung* (*extensio*) der Freude statt. Doch gilt die Freude nicht dem Glorienleibe als solchem — gleichsam dem Besitz dieses Eigentums — sondern zugleich der *Mitwirkung* (*cooperatio*) des Glorienleibes an der eigentlichen Wirksamkeit der Seele; denn indem die leiblichen Augen nun die Herrlichkeit des himmlischen Reiches, die Menschheit Christi und die Leiber aller Heiligen sehen, wird die Freude an der Gottheit zugleich *gesteigert*. Die Vermehrung, nach deren Charakter gefragt wird, ist also zu begreifen ebensowohl als eine *Erstreckung* (*extensio*) wie als eine *Steigerung* (*intensio*). Denn die Wirksamkeit der Seele (ihr Schauen) ist erst jetzt vollendet — wofern wir unter *Vollendung* (*perfectio*) die letzte denkbare Steigerung verstehen; mit dieser letzten Steigerung des Schauens erreicht aber auch der Genuß (*delectatio*) seine letzte denkbare Steigerung.

Ist damit nun gesagt, daß die Seele zur Seligkeit des Leibes *bedarf*? Offenbar nicht. Es handelt sich ja nicht um die *Erreichung* der Seligkeit, sondern um die *Vollendung*. *Erreicht* ist die Seligkeit — als ein *status* — dann, wenn alle Unlauterkeit der Sünde abgetan ist: *post mortem* bzw. *post purificationem*. Der *status intermedius* der *animae sanctorum* ist ein *status beatitudinis*; die in diesem *status* befindlichen *animae separatae* schauen die Gottheit. Die Frage ist erst, ob diese Seligkeit schon die *vollendete* ist, ob sie einer Steigerung fähig ist. Den Gedanken der Notwendigkeit der endgültigen Steigerung dahin zu verstehen, daß die Seligkeit in ihrem Sein selbst vom Besitz des Leibes abhinge, hieße ihn gründlich *mißzuverstehen*.

Der Sicherung gegen dieses Mißverständnis widmet Thomas seine Darlegungen in der *Summa* (IaIIae q4 a5 und 6). Da es

diese Darlegungen sind, die man seit Paludanus in die Antithese zu den soeben nachgezeichneten gestellt gesehen hat, so bedarf es besonderer Einläßlichkeit bei ihrer Wiedergabe. Stellen wir zunächst einige Indizien gegen das Recht der paludanischen Auslegung voran: im art. 5 (dem klassischen für die spätere Doxographie) heißt es in der Responsio, daß „einige gesetzt haben, die vollendete Seligkeit, die in der Schau der Gottheit besteht, könne der Seele nicht ohne Leib zufallen“. Wen kann Thomas mit diesen „aliqui“ meinen? Etwa sich selbst mit seinen Darlegungen im Sentenzenkommentar? Das ist ausgeschlossen. Denn diese These hatte er dort nicht aufgestellt. Keinesfalls kann das von Paludanus her überlieferte „Thomas contra Thomas“ aus der eigenen ausdrücklichen Angabe des Thomas begründet werden.

Ob aber aus der (unausdrücklich gebliebenen) veränderten Stellung des Thomas zur Frage selbst? — Dagegen spricht schon das bloße Vorhandensein des Artikels 6, in dem Thomas zeigt, daß eine perfecta dispositio corporis erforderlich sei, damit die beatitudo „omnibus modis perfecta“ sein könne. Nur im Zusammenhang mit art. 6 ist also art. 5 zu verstehen.

Sehen wir zunächst von der Frage ab, wer jene „aliqui“ sein können — von der Frage nach dem aktuellen Anlaß zu diesem Artikel also — und folgen dem Gedankengang des Thomas.

Wer sagt, daß den Seelen ohne Leib die Seligkeit schlechthin mangle, übersieht — abgesehen von Schriftinstanzen wie 2. Kor. 5, 6 —, daß der intellectus zu seiner Wirksamkeit — dem Einsehen — des Körpers wegen der „Bilder“ (phantasmata) bedarf, unter die das Gesehene subsumiert wird; die Gottheit selbst aber ist als Geschautes kein Gesehenes, das unter ein Bild subsumiert werden müßte. „Insofern also die Seligkeit des Menschen in der vollendeten Schau des gottheitlichen Seins besteht, hängt die vollendete Seligkeit des Menschen nicht vom Leibe ab.“

Der Leib ist also nicht erforderlich, damit Seligkeit überhaupt sei (ad constituendam essentiam rei). Der Mensch ohne Seele ist nicht Mensch; Seele-Haben konstituiert erst das Mensch-Sein. Dagegen konstituiert das Leibhaben nicht Seligkeit. Wie aber das



Mensch-Sein einer Steigerung fähig ist — „insofern ein leiblich schöner Mensch mehr Mensch ist als ein unscheinbarer und ebenso ein geistig Reger mehr Mensch ist als ein geistig Träger“ (ib.) —, so ist auch die Seligkeit der Steigerung fähig. Zur letzten Steigerung — nicht aber zur Konstituierung — bedarf es der *perfectio corporis*, von der der 6. Artikel des Näheren handelt und „von der im dritten Teil dieses Werkes noch weiterhin zu sprechen sein wird“ (a6 ad3). Denn durch das Eigentum am Glorienliebe wird die Seele allererst „*perfecta in sua natura*“ sein.

Die abgeschiedene Seele hat also nicht aufgehört zu sein, was sie ist; sie hat vielmehr — von der Unlauterkeit dieses Lebens befreit — das, wozu sie bestimmt (d. h. geschaffen als Seele überhaupt und erwählt als diese Seele) ist, allererst gewonnen; sie hat allererst die ihr zukommende Seinsweise (habet *perfectum esse*). Diese Erhebung der Seele zur Vollendung der ihr zukommenden Seinsweise ist die Konstituierung der Seligkeit, aber nicht ihre Vollendung. Die Vollendung der Seligkeit dagegen — die letzte Steigerung der Seligkeit, zugleich die Steigerung des Seins der Seele zum „Sein wie es sein soll“ (*benefesse*) — ist an die Vollendung der Schöpfung selbst, die „Erfüllung der Welt“, geknüpft. Das Verlangen (*desiderium*), das auf die Verheißung in diesem Leben mit der Hoffnung antwortet, ist im *status intermedius* zur Ruhe gekommen, „was das Begehrte betrifft“; denn es „hat, was seinem Begehren genügt“ (a5ad5); aber es ist noch nicht im Ganzen (*totaliter*) zur Ruhe gekommen, so, daß es nun nichts mehr zu verlangen hätte; „denn es besitzt jenes Gut noch nicht auf die ganze Art wie es es besitzen möchte“. Aus der Hoffnung ist noch nicht die ganze Befriedigung geworden, sondern erst die Sicherheit der bevorstehenden ganzen Erfüllung im Bewußtsein ebensowohl der schon genossenen Schau auf das Sein der Gottheit (die *essentia divina*) wie der Unverlierbarkeit der zu erwartenden gänzlichen Schau auf das Ganze des himmlischen Reiches, das sich erst noch in der Zeit selbst bildet.

So ist zu sagen, daß die Seele als abgeschiedene wohl selig ist, aber daß ihre Seligkeit noch des Wachstums fähig ist (*beatitudo*

*crescit*) und damit auch des Wachstums bedürftig. Als Gegenstand unseres Hoffens — als der *status*, der die Erfüllung der Verheißung ist, auf die unser Verlangen mit der Hoffnung antwortet — ist der *status post iudicium* bestimmt.

Dies sind die Gedankengänge, in denen Thomas die Lehre von der Seele als *substantia separata* — das hellenische Element der scholastischen Theologie — mit der Lehre von der Erfüllung der Verheißung durch Gericht und Auferstehung — dem biblischen Element der scholastischen Theologie — versöhnt. In allseitiger Durchführung hat er die Seelenlehre gegen die Einwendungen von seiten eines unvorsichtigen Augustinismus — der „*aliqui*“, die der abgeschiedenen Seele die Seligkeit schlechthin absprechen zu müssen meinten — und die augustinische Eschatologie gegen die Einwendungen von seiten einer ungeschichtlich verfahrenen Unsterblichkeitseschatologie gesichert. Mit der Lehre von der *intensio gaudi* und der Unterscheidung der Konstitution der Seinsweise von der Vollendung der Natur der Sache (des *perfectum esse* von der *perfectio* als dem *bene esse*) hatte sich ihm die Aufgabe der rationalen Auslegung der Verheißung als gelöst gezeigt<sup>65</sup>).

65) Eine seltsame Anomalie ist es, wenn q4a5ad5 hinter den Worten „*beatitudo crescit*“ noch fortgefahren wird: „*non intensive, sed extensive*“. Da die *obiectio* 5 die Frage von Extension und Intension gar nicht aufgeworfen hatte, so hat das unerläuterte Vorkommen dieser Ausdrücke an dieser Stelle etwas Überraschendes; um so mehr als es ja die Umkehrung des früher Behaupteten ist. In Anbetracht des Umstandes, daß Art. 5 die Beweisführung von In IV Sent 49, 1, 4, 1 ergänzt, ohne ihr zu widersprechen, daß Art. 6 diese Beweisführung noch ausdrücklich aufnimmt und weiter ankündigt, die Tertia solle die Lehre von der Notwendigkeit des *corpus spirituale* zur Vollendung der Seligkeit breiter darlegen — eine Ankündigung, der dann Reginald von Piperno mit der Einsetzung von In IV. Sent 49, 1, 4, 1 als q96 a1 entsprechen hat —, muß der Zusatz „*non intensive, sed extensive*“ als unecht angesehen werden. Eine Überprüfung der Handschriften hätte den Ursprung dieses Zusatzes aufzudecken.

Seitdem IaIIae q4a5 in Gegensatz zu In IV. Sent. 49, 1, 4, 1 gestellt worden ist (also, so weit wir sehen, seit Paludanus), ist die Frage der vollendeten Seligkeit — und zwar im durandischen Sinne — bei den Thomas-Kommentatoren immer im Anschluß an IaIIae q4 a 5 — nicht a 6 — erörtert worden. So u. a. bei Vasquez; so aber auch noch in der Editio Vivès (Bd. 2, S. 106), wo es in der Anmerkung heißt, daß „Johann XXII. eine Verzögerung der visio beatifica bis zum jüngsten Gericht“ als „*doctor privatus*“ gelehrt, sich aber ante obitum retraktiert habe; zu „seiner heute verdammten und ketzerischen Meinung“ seien sogar einige Minoriten gestoßen, „gegen welche

Gehen wir nun von Thomas zu Durandus-Paludanus fort, so fällt uns zunächst die völlige Außerachtlassung des Artikels 6 auf. Die Unterscheidung, die Thomas zwischen *perfectum esse* und *bene esse*, also zwischen Konstitution der Seinsweise einer Sache und Vollendung der Natur einer Sache macht, ist fallen gelassen. Es wird der ganze Nachdruck darauf gelegt, daß das „*principium formale*“ (die ursprüngliche Aktionsfähigkeit der Seele als der *forma corporis*) vor und nach dem Gericht in dem gleichen Steigerungsgrade (*aeque intensum*) bleibt und somit auch der Vollzug selbst die gleiche Vollendetheit hat (*improbatio der opinio 1* bei Durandus q7, bei Paludanus q6). Die Seele ist hier ein „*subiectum primum*“ (d. h. das, was die Vollzugsart — *videre Deum* — zu dem macht, was sie ist), der ganze Mensch hingegen ein „*subiectum remotum*“ (etwas, in dem das *subiectum primum* enthalten sein kann, ohne damit modifiziert zu werden); d. h. während für das leibliche Sehen der Mensch das *subiectum primum* ist, mit dem Tode also das leibliche Sehen aufhört, ist die Seele vom Tode des Leibes unabhängig.

Von einem „*perfectius esse*“ der Seele nach der Auferstehung kann daher nicht die Rede sein — so wendet Durandus gegen Thomas' Darlegung im Sentenzenkommentar ein. Diese Bestimmung nun hatte Thomas selbst in der Summa näher differenziert. Wenn Durandus feststellt, daß die Seele vor und nach der Auferstehung „*idem esse*“ habe, so sagt er nur, was Thomas auch sagt: die *constitutio essentiae* findet durch die *separatio* statt. Das *perfectum esse* — darin stimmen Durandus und Thomas überein — ist keiner Steigerung fähig; denn das Wort bezeichnet ja das Dasein der einer Sache zukommenden Seinsweise, die Wirklichkeit einer realen Möglichkeit. — Nun aber fährt Durandus (und mit ihm, wie immer, Paludanus) fort: „müssen wir das ‚*perfectius*‘ als *Adverbium* verstehen, so folgt daraus noch nicht, daß der Vollzug gesteigert werde, sondern nur, daß er auf

---

Dominikaner tapfer und ruhmreich kämpften“. — So ist der Gegensatz von Gerardus Odonis und Durandus-Paludanus noch in den Notizen des 19. Jahrhunderts nicht zur Ruhe gekommen. Die durandische These ist — wie sogleich zu zeigen sein wird — durch Vermittlung des Paludanus dominikanische Überlieferung geworden und muß so in den Thomas-Text eingetragen worden sein.

vollendetere Weise stattfindet“ (resp. ad opinionem 1). Die letzte Vollendung, die durch die *resumptio corporis* verwirklicht wird, ist also keine Steigerung, keine Erreichung des letzten Wachstumsgrades, sondern — wie man etwa sagen könnte — eine *Vervollkommnung*, d. h. eine Hinzufügung abschließender Vollzugsbesonderheiten; in der Art wie eine im ganzen schon vollendete Sache (z. B. eine Kathedrale) durch die Hinzufügung des Schmuckes noch ihre letzte Vervollkommnung erhält. Es handelt sich nicht um ein *Wachsen*, sondern um ein *Zunehmen*, nicht um ein *maius*, sondern um ein *plus*.

So legt Durandus in eingehender Analyse dar, daß die abgesehene Seele ein dreifaches *gaudium* hat (solut. ad inst. 1):

1. das *gaudium de Deo*, das „nicht wächst“<sup>66</sup>), nämlich „wie die aurea nicht durch die aureola, wie die Linie nicht durch die Hinzufügung eines Punktes wächst“. Denn der Punkt (die Eins), der bei der Auferstehung hinzukommt, ist
2. das *gaudium de bono suo* in der vor der Auferstehung noch nicht vorhandenen Identität mit
3. dem *gaudium de bono corporis*. Indem dieses letztere aus dem Stande der freudigen Erwartung in den Stand der innehabenden Freude erhoben (also essentialiter und intensive vermehrt) wird, wird das *gaudium* der Seele *de bono suo* zu einem *Einen*, das als nunmehr Vollendetes zum *gaudium de Deo* hinzutritt. Als solches kann es aber das *gaudium de Deo* nicht steigern. Die Vermehrung der Seligkeit ist also nicht als eine Steigerung anzusehen<sup>67</sup>).

---

66) Das „non crescit“ des Durandus-Paludanus steht dem „beatitudo crescit“ von a5ad5 bei Thomas streng antithetisch gegenüber. Denn das *crescere* (im Unterschied von bloßem *augeri*, also als *augeri intensive*) ist bei Thomas von der *beatitudo* insofern gesagt, als das *appetens* vor der Auferstehung „*illud bonum*“ (sc. die Gottheit) „non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet“.

An der Präzision der Ausdrucksweise beider Autoren scheitert der Versuch, sie zu harmonisieren.

67) Joh. Meisner (bei Löscher a. O. S. 57) verdeutlicht dieses Resultat der durandischen Argumentation mit dem folgenden Bilde: wenn man das Gut des Besitzes des Glorienleibes mit dem Gute der Seligkeit vergleichen wolle, so sei es „kaum als ein Sandkörnlein gegen den großen Berg Caucasus oder ein kleiner Tropfen gegen das große Weltmeer anzusehen.“ Weiterhin stellt Meisner fest, daß diesen Schluß — daß nämlich „die Seligkeit weder essentialiter noch intensive zunehmen

Wir haben gesehen, daß Paludanus einer Täuschung unterlag, wenn er den Einklang von Ia IIae q4a5 mit Durandus behaupten zu können meinte, und konnten damit feststellen, daß die Überlieferung der Thomas-Interpretation in dieser Frage, die Bellarmin (*De beat. sanct* V, 5) in die Worte faßt: Thomas habe „recht getan, daß er sich geändert“ habe, auf einem Mißverständnis beruht, dessen Ursprung wohl bei Paludanus zu suchen ist. Es fragt sich nun aber noch, welchen Anlaß der Thomas-Text zu einer solchen irrigen Interpretation bot.

Nimmt man — wie es spätere scholastische Gewohnheit ist — den Artikel 5 isoliert (ohne auf Artikel 6 zu achten), so muß allerdings rein äußerlich einiges auffallen. Manche Sätze der *Solutio* von In IV Sent 49, 1, 4, 1 treten in Ia IIae q4a5 unter den durch die *responsio* aufzulösenden *obiectioes* auf (1, 2 u. 4); nimmt man diese *Objectionen* — wie es wohl gelegentlich geschieht — als gegnerische Meinungen, so erhält man den Eindruck, daß Thomas sich anschickt, seine eigene frühere *solutio* zu widerlegen. Aber schon die Anführung der „*aliqui*“ in der *responsio* zeigt, daß Thomas nicht seine eigene frühere Ansicht als Gegner im Sinne hat, sondern „einige“, die, vielleicht sich auf seine Darlegungen im *Sentenzenkommentar* berufend, zu einer abzuweisenden These gelangt waren.

Es ist nun nicht allzuschwer, diese „*aliqui*“ näher zu kennzeichnen — wenngleich der Vertreter nicht namentlich identifizierbar sein mag. Schon das Auftreten des Augustin-Zitats (*De gen. ad litt.* XII, 35) kann vermuten lassen, daß Thomas hier einer irrigen Augustin-Auslegung steuern will. Aus der Augustin-Stelle konnte man ja schließen, daß der noch nicht befriedigte

---

könne“ — folgende „*scholastici*“ zögen: „Thomas Ia IIae q4a5 und mit ihm Cajetanus, Bellarminus, Becanus, Henricus (?), Durandus, Paludanus, die Scotisten und Nominales, insonderheit Pesantius.“ Nicht die kirchliche Entscheidung ist es, die für diesen lutherischen Theologen ins Gewicht fällt, sondern die *communis opinio* der „*scholastici*“.

Die These von dem einmütigen Anschluß aller späteren Scholastiker in Ia IIae q4 a5 ist aus Meisner (der sie von Bellarmin übernimmt) unverändert in die Darstellung Löschers übergegangen. Wie sehr sich die protestantische Doxographie jener Zeit der katholischen bedient, mag überdies der Umstand zeigen, daß der Fehler „*Benedictus und eci mus*“ bei Castro unverändert in Joh. Gerhards und Meisners Darstellungen wiederkehrt.

appetitus corpus administrandi als die Ursache der Nichtvollendung der Seligkeit gesetzt werden müsse. In dem Satze, daß die Seele die volle Seligkeit noch nicht habe, weil sie ihren Körper noch nicht wieder angenommen habe, drängt sich die Argumentation dieser „aliqui“ (die wir der Kürze halber als „Augustinisten“ bezeichnen dürfen) zusammen. Gegen sie macht Thomas geltend, daß das *impediri* nicht ohne weiteres als der Angelpunkt der Überlegung angesetzt werden dürfe, sondern daß der Charakter des *impediri* erst noch näher bestimmt werden müsse. „In zweierlei Weise wird etwas von etwas Anderem gehindert: erstens in der Weise der Gegensätzlichkeit (*contrarietas*), wie Kälte das Wirken der Wärme verhindert; und ein solches Wirkungshindernis widerstreitet der Glückseligkeit. Dann aber auch in der Weise eines Fehlens von etwas, insofern die behinderte Sache nicht alles hat, was zu ihrer umfassenden Vollendung erforderlich ist; eine solche Behinderung widerstreitet nicht der Seligkeit selbst, sondern ihrer umfassenden Vollendung.“ Nur auf die zweite Art — als eine Behinderung, nicht als ein Hindernis (eine Verhinderung) — ist der *appetitus corpus administrandi* der Vollendung der Seligkeit abträglich (a 5 ad 4).

Damit ist an die Stelle des Aufhebens des Hindernisses der Gedanke der fortschreitenden Vollendung gesetzt. Die Durchbildung der *perfectio*-Lehre hat es Thomas ermöglicht, die rein negative Bestimmung des Noch-Nicht durch eine positive zu ergänzen.

Diese negative Bestimmung als nähere Erläuterung des *maius fieri* war aber das Resultat der Überlegungen noch des *Bonaventura* gewesen (In IV. Sent. d49 p2 q1). Die Verherrlichung des Leibes — so hatte *Bonaventura* geschlossen — trägt zur Steigerung (*intensio*) der Freude insofern bei, als sie das Hindernis entfernt; denn nun wohnt der Seele nichts mehr von einer die Freude hintanhaltenden Erwartung inne. Diese Erwartung geht — so sieht *Bonaventura* die Sache an — auf den eigenen Leib jeder Seele; ihre Erfüllung ist das eine Moment der Steigerung. Das andere ist der Umstand, daß das *gaudium post iudicium* verglichen mit dem *gaudium ante iudicium* ein *gaudium de pluribus* sein wird. „Auch *Petrus* wird sich nach

dem Gericht über mehr Dinge zu freuen haben als jetzt; denn dann wird er sich auch über die Glorie des Leibes und der Seele und die Glorie aller Erlösten freuen.“

Die durandische Kritik an Bonaventura hat nur das erste dieser beiden Momente herausgegriffen. Gegen die These vom „expeditius videre“ richtet sich die scharfe Argumentation des Durandus. Auch das Lenken des Leibes — so legt Durandus dar — nimmt die Seele in Anspruch; wenn also der appetitus die beatitudo vermindert, weil er die Seele in Anspruch nimmt und von dem vollen Genuß abzieht, so müßte dasselbe für das Lenken des Glorienleibes auch gelten. Tatsächlich aber vermindert das Verlangen weder Schau noch Genuß; es untersteht dem Verlangen, Gott zu schauen (regulatur secundum desiderium videndi Deum). „Das eine zieht vom andern weder ab noch steht es ihm im Wege.“

Diese Kritik geht über die des Thomas, wie man sieht, weit hinaus. Während Thomas gesucht hatte, die Bestimmung des *removere impedimentum* mit der Bestimmung des *gaudere „de pluribus“* so zu verschmelzen, daß der Gedanke der *cooperatio corporis* in den Mittelpunkt trat, bestreitet Durandus jede Erheblichkeit des Glorienleibes für die Erfüllung der Seligkeit. Hatte Thomas in der durchgängigen Unterscheidung von *maius* und *plus* ein Mittel gefunden, zu zeigen, daß die Vollendung des Gottesreiches eine Steigerung des *obiectum gaudii* und damit eben auch der *beatitudo* selbst enthalte, so bestritt Durandus nun den Charakter der Steigerung beim *obiectum gaudii* selbst. „*Ex parte obiecti repraesentati*“ besteht (op. 3 ratio) kein Grund der Steigerung; „*tunc non repraesentabitur aliter*“.

Damit ist der für Bonaventura wie für Thomas im Kern stehende Gedanke der *gloria omnium salvatorum*, der „vollen Zahl der Heiligen“, aus den eschatologischen Bestimmungen ausgeschaltet. Der Begriff des *praesens saeculum* als des — den *status intermedius* mitumfassenden — Geschehens im Ganzen der Zeit zur Vollendung im *finis saeculi* hin hat bei Durandus im Zusammenhang der persönlichen Eschatologie keine Stelle mehr. Der Umstand, daß weder Durandus noch Paludanus

die dahin gehenden Aufstellungen des Bonaventura und des Thomas überhaupt berücksichtigten, zeigt, daß sie diesen Begriff gar nicht a u f g e f a ß t haben. Nur so wird es möglich, daß sie an Bonaventura allein die impedimentum-Lehre — also nur das eine Moment seiner intensio-Lehre — kritisieren. Nur so wird es aber auch möglich, daß Paludanus zu der Ansicht kommt, der Thomas der Summa widerlege in dieser Frage den Thomas des Sentenzenkommentars und lehre die nur „extensive“ Verehrung.

Der Z u s a m m e n h a n g, innerhalb dessen für Durandus und Paludanus diese Frage auftritt, ist schon von vornherein ein ganz anderer als der, in dem Bonaventura und Thomas diese Frage erörtern. Während der von Augustin überlieferte Gedanke der heilsgeschichtlichen Teleologie als des Prinzips der Auslegung des Verheißenen Bonaventura und Thomas zuvörderst zu dem Gedanken der Begrenzung des Geschehens im ganzen der Zeit durch den finis saeculi führte und sich daraus erst die Aufgabe der Bestimmung des Inhalts der Seligkeit im status intermedius ergab, so ging Durandus von den beiden Enden einer Gottes- und einer Seelenlehre aus und fand in der Durcharbeitung des Offenbarten den Gedanken der Seligkeit mit seinen Problemen vor. Sein Interesse galt nicht der Auslegung des Geschehens im ganzen der Zeit als Erfüllung der Verheißung, sondern der Herstellung der Einstimmung der Begriffe miteinander und mit dem Offenbarten. Er sieht nicht das G e s c h i c h t l i c h e — wie Bonaventura und Thomas —, sondern das A l l g e m e i n e, und von dort her wird ihm an der Eschatologie der Hochscholastik gerade das anstößig, was für Bonaventura und Thomas aus ihrer augustinischen Erfassung der Schöpfung als Geschehen im ganzen von Zeit erst folgte: die Lehre vom status i n t e r m e d i u s.

Ebenso hatte nun schon D u n s S c o t u s dieser Lehre des Thomas gegenüber einen allgemeinen Begriff der Seele geltend gemacht. Und daß es D u n s ist, auf dessen Theologie hier Durandus und nach ihm Paludanus aufbauen, zeigt der Umstand, daß die Konstitution „Benedictus Deus“ ebenso wie das Pariser Gutachten mit Nachdruck die visio der anima separata als „i n t u i t i v a“ definiert. Denn eben Duns hatte (In



IV. Sent. d45 pl) gegen Thomas dargelegt, daß „der Vollzug des Einsehens (*intellectus agens*) bei der abgeschiedenen Seele zugleich mit dem ihm gegenwärtigen Gegenstande die Gestalt (*species*) dieses Gegenstandes in dem Einsehen können (*intellectus possibilis*) hervorbringt, und daß das Einsehenkönnen zugleich mit diesem Gegenstand einen anschauenden Vollzug (*actus intuitivus*) hervorbringt ohne gestaltende Eingießung (*specialis influxus*) seitens der Gottheit und der Engel“. Gegen die Prädizierung der *visio animae separatae* als *intuitiva* hatte aber Thomas Bedenken haben müssen, wofern er die vollendete Seligkeit als *contemplatio perfecta* erst als *post finem saeculi* stattfindend verstehen zu sollen meinte. So hatte er zwischen die diskursive *cognitio* dieses Lebens und die reine (*intuitive*) *contemplatio* des seligen Lebens „in patria“ die *visio per species influxas* als die Weise des Anschauens im *status intermedius* gestellt (Ia q89 a8).

Die Nötigung zur Ausbildung einer solchen Lehre vom *status intermedius* erfolgt bei Thomas von seinem Anliegen auf heilsgeschichtlich-teleologische Auslegung des Geschehens im ganzen der Zeit her. Wo dieses Anliegen fortfällt, fällt auch jene Nötigung fort; ja, es erlischt das Verständnis für das Hervorgehen der Lehre vom *status intermedius* aus jenem Anliegen. Die *intensio gaudii post iudicium* kann ebenso wie die *visio per species influxas ante iudicium* bestritten werden, ohne daß ein Ungenügen zurückbleibt.

Diese Lage findet sich bei Duns Scotus ebensowohl vor wie bei Durandus. Ein eigentümlich starkes Empfinden für diese Nötigung war aber bei Papst Johann XXII. vorhanden, wie sein eindringlicher Vorhalt an die „*doctores moderni*“: „*Ad quid fieret iudicium?*“ bezeugt. Sein Schmerz darüber, daß sein Anliegen, die augustinerische heilsgeschichtlich-teleologische Eschatologie zur kirchlichen Definition zu bringen, ohne Resonanz bleibt, kann von den Theologen, die für diese Nötigung kein Empfinden mehr haben, nicht verstanden werden.

Was mit Papst Johanns Eschatologie unterlegen ist, ist also nicht allein die persönliche Theologie dieses Papstes und einiger

mit ihm gehender Scholastiker; es ist die augustinische Eschatologie, deren Recht in der kirchlichen Lehre Thomas gesichert zu haben hoffte; es ist die theologische Geschichtsansicht, die das Ganze des Geschehens im Ganzen der Zeit (die „Weltgeschichte“) als einen zur Erfüllung in dem das Gottesreich stiftenden Welt-Ende strebenden *profectus* begreift, die alle persönliche Vollendung nur als Stufe des Weges zur allgemeinen Vollendung, das „*iudicium particulare*“ nur als Vorstufe des „*iudicium generale*“ verstehen kann, die das Wir der Christenheit als die im geschichts-transzendenten Gottesreich allererst zur Verwirklichung kommende „*Ecclesia*“ auslegt und daher das Geschehen im *status intermedius* nicht anders denn als ein Stück des Geschehens in *praesentia aeculo* auffassen kann.

Die Theologen, die Johann treffen wollten, trafen, ohne sich dessen im geringsten bewußt zu sein, die eigentümliche eschatologische Konzeption der älteren lateinischen Theologie selbst. Es ist so, wie es — in eigentümlicher Verkehrung des Nexus allerdings — die späteren Doxographen feststellen: die durch Papst Benedikt XII. orthodox gewordene Auffassung findet in der gesamten vordurandischen (bzw. vorskotischen) Theologie der nachaugustinischen Zeit keine Stütze; die theologische „Tradition“, die man für diese Entscheidung geltend macht, setzt erst bei Durandus ein, dem dann — wie wir sahen, irrtümlich — als eine gewichtigere Autorität der Thomas von Ia IIae q4a5 zugesellt wird<sup>68</sup>).

68) Die Frage: *ad quid fiet iudicium?* ist von den zeitgenössischen Theologen gar nicht mehr gründlich verhandelt; auch die scholastischen Lehrer der späteren Zeit gehen, soweit wir sehen, kaum darauf ein. Erst als der ganze eschatologische Fragezusammenhang in den Kontroversen um das Tridentinum wieder zur Erörterung kommt, versuchen die Theologen diesem Vorhalt Johans gerecht zu werden. Hier ist es Bellarmin, der ein sehr eigentümliches Argument in die Diskussion einführt. Unter den Gründen für das *iudicium generale* zählt er auch den auf, daß die „guten und bösen Werke der Verstorbenen noch nicht abgeschlossen sind“. Denn „noch immer wirkt Luther Böses, indem er mit seinen Büchern die Gemüter der Menschen verdirbt, und Paulus wirkt noch immer Gutes durch Vorbild und Schriften“. (De Beat. Sct. I, 6.) Joh. Gerhard (a. O. § 307) entnimmt den ganzen Passus wörtlich aus Bellarmin (mit dem Bemerkten, daß „*pri veteres*“ so

Dadurch, daß alle Blicke auf den „Irrtum“ Johans XXII., d. h. auf seine „opinative“ geäußerten und später retraktierten Bedenken gegen die *visio divinae essentiae*, gelenkt waren, sind die beiden Fragen nach der *operatio animarum separatarum* und nach dem *augmentum beatitudinis post iudicium* als eine Frage angesehen worden. Die Versuche, die Anerkennung der *visio divinae essentiae* für den *status intermedius* mit der Anerkennung der *intensio beatitudinis* zu verbinden — Versuche, die auf eine Fortführung der hochscholastischen Theologie abzielten — fanden keine Resonanz.

„Einige“ der Pariser Theologen haben (während der Verhandlungen des Gerardus Odonis mit dem König und der Sorbonne) „gesagt, daß die Schau vom Tage des Gerichts ab vollkommener sein werde; und mit ihnen stimmte der Gesandte des Papstes überein“ — so berichtet der Fortsetzer des Wilhelm von Nangis (d'Argentré, *Coll. Iudic.* I, 314). Doch blieben ihre Bemühungen vergeblich; das Gutachten der 29 Magister stellt fest, daß „*dicta visio . . . perpetuo remanebit*“<sup>69</sup>).

Von wem diese Versuche unternommen wurden, wissen wir nicht. Wohl aber können wir feststellen, daß die hochscholastische Lehre von der *intensio gaudii* auch nach Durandus' Auftreten und gegen Durandus noch verfochten worden ist — wengleich nicht im Anschluß an Thomas, sondern im Anschluß an die vorthomistische Lehre von der *remotio impedimenti*. Der Theologe, der dies unternahm — es ist Thomas von

---

gelehrt hätten), indem er allerdings statt von Luther von den „*haeresiarchae*“ spricht.

Daß das Geschehen im *status intermedius* als ein Stück des Geschehens in *praesenti saeculo* zu denken ist, drängt sich also auch Bellarmin und Gerhard auf. Während aber für die augustinische Tradition — so bei Thomas — die Beziehung auf *haec vita* nur in den *suffragia* und den *preces sanctorum* zur Wirklichkeit kommt, fügt Bellarmin diesem das Nachleben der Werke, die geschichtliche Wirkung, als ein das Endgericht mitbedingendes Geschehen hinzu. Für Gerhard, der *suffragia* und *preces* als Lutheraner nicht anerkennen kann, bleibt die geschichtliche Nachwirkung und ihre Rückwirkung auf die Entscheidung des jüngsten Gerichts die einzige Relation von *status intermedius* und *haec vita*.

69) „Die Stimmen derer, die für ein vollkommeneres Schauen nach Empfang der Körper plädiert hatten, scheint man zum Schweigen gebracht zu haben.“ G. Hoffmann a. O. S. 56.

Straßburg — war dabei durch die spezifische Tradition seines Ordens bestimmt: er war Augustiner.

Der unsere Frage betreffende Abschnitt im Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg (d 49 q3 a4) ist aus zwei Gründen aufschlußreich. Einmal wegen der Zeit der Abfassung; er ist um die Zeit des „Visio-Streites“ (spätestens 1335) entstanden, also zwischen dem Auftreten des Durandus und der Entscheidung Benedikts XII.<sup>70)</sup> Sodann aber wegen seines Aufbaus; er enthält nämlich ein „Augmentum“ als zweiten Teil, in dessen Eingang auf den „Visio-Streit“ ausdrücklich Bezug genommen wird. „Auf Anstiftung gewisser Heutiger“ — so heißt es da —, „sind einige aufgestanden, die mit leichtfertigen Behauptungen über das in unserer Frage Vorausgesetzte (d. i. die visio der animae separatae) die ganze christliche Welt aufgestört haben, indem sie nämlich sagten, daß die geläuterten von ihrem Leibe entkleideten Seelen die Gottheit nicht hüllenlos und beseligend schauen werden, bis sie ihre Leiber bei der Auferstehung der Toten wieder annehmen werden.“ Es folgt dann der Beweis für die visio divinae essentiae im status intermedius; ein Beweis, der in aktueller Rücksicht nachgetragen ist und also der ursprünglichen Fassung dieses Artikels nicht angehören kann<sup>71)</sup>. Eben dieser Umstand des nachgetragenen Beweises für die visio divinae essentiae läßt die Mißverständlichkeit des „Visio-Streites“ deutlich hervortreten. Denn offenbar ist Thomas von Straßburg von der Auffassung geleitet, als sei die Kontroverse mit Johann XXII. ausschließlich ein Streit um das Stattfinden der visio; und ebenso offenbar hält er durch diesen Streit die eschatologische Lehre auch nach der anderen Seite für gefährdet — nämlich nach der Seite der intensio gaudii. Denn der erste Teil seines Artikels enthält eine sehr einläßliche Verteidigung der intensio-Lehre mit ausdrücklicher Abwehr der durandischen Argumentation<sup>72)</sup>.

70) Den Nachweis s. bei Pelster, Scholastik III, S. 129 f.

71) Pelster a. O. hält eine Überarbeitung für möglich. Die Fassung dieses Artikels läßt eine Überarbeitung als sicher erscheinen.

72) So ist z. B. die ratio 1 contra, die Thomas v. Straßburg dann widerlegt, die responsio ad op. 1 des Durandus, die ratio 2 contra ein Argument aus der resp. ad op. 2 des Durandus, die ratio 10 contra ein anderes Argument aus derselben responsio usf.

Eingangs des ersten Teils stellt Thomas von Straßburg fest, daß in dieser Frage, wie in jeder anderen, „etwas vorausgesetzt und nach etwas anderem gefragt“ werde. **Vorausgesetzt** werde, daß die abgeschiedenen Seelen wahrhaft selig sind „durch Schau und hüllenlosen Genuß des gottheitlichen Seins, auch ehe sie ihren Körper bei der Auferstehung wieder annehmen“. Diese Voraussetzung (*praesuppositum*) wird nicht weiter diskutiert, so selbstverständlich ist sie; auf ihrem Boden erst ergibt sich die Frage des Thomas; die nämlich, ob diese Seligkeit nach der Auferstehung noch vermehrt werde. Und auf diese Frage antwortet nun Thomas von Straßburg mit der Begründung der Auffassung von der ebensowohl extensiven wie intensiven Vermehrung.

Während er die extensive Vermehrung — als einen Gegenstand der *communis opinio* — wieder kurz abtun kann, gilt seine ganze Sorgfalt der **intensiven** Vermehrung. Die Gründe gegen die intensive Vermehrung (es sind die des Durandus) werden als mit den „*dictis sanctorum*“ nicht vereinbar bezeichnet und dann widerlegt; sie widersprechen also *auctoritati et rationi*. Das Gewicht der Argumentation wird auf die Sicherung des Gedankens von der Unerläßlichkeit des Leibes zur Vollendung des Seins der Seele gelegt. Indem die Seele nach der Auferstehung den Leib „informat“, hat sie alsdann eine „vollkommenere Weise des Seins“ (*sol. ad 9*). Die Wiedervereinigung mit dem Leibe ist zwar nicht eine „*causa sine qua non*“, wohl aber eine „*causa qua prohibens removetur*“ (*sol. ad 6*).

Thomas von Straßburg führt also seinen Beweis ganz in den Bahnen des *Bonaventura*; die Hauptautorität, die er allem Weiteren voranstellt, ist die klassische Augustin-Stelle (*de gen. ad litt. XII, 35*) mit dem „*appetitus corpus administrandi*“. Und er führt ihn mit demselben Nachdruck gegen Durandus wie gegen die, die die *visio* der abgeschiedenen Seelen ganz und gar bestreiten.

Zu einem Eingreifen des Thomas von Straßburg in die Entscheidung über den „*Visio-Streit*“ ist es nicht gekommen. Er hätte versuchen müssen, die *intensio*-Lehre mit der Lehre von

der visio im status intermedius v e r e i n t in die Definition aufzunehmen. Denn erst beides vereint ergab ihm die wahre Lösung der vom Lombarden so vorsichtig offen gelassenen Frage.

Doch gerade seine Darlegung vermag zu zeigen, wie wenig die Eschatologie Augustins, Bonaventuras und Thomas' in ihrem Anliegen aufgegriffen wurde. Denn was Thomas von Straßburg vorzutragen weiß, ist das durch die Kritik des Thomas von Aquino (in seiner Summa) in seiner Einseitigkeit aufgezeigte z w e i t e Moment der Lehre des Bonaventura von der intensio gaudii. Das erste — das gaudium de gloria omnium salvatorum —, das Thomas von Aquino mit dem zweiten zur Einheit zu bringen gesucht hatte, wird von Thomas von Straßburg gar nicht mehr erwähnt.

Der vom ungeschichtlichen Allgemeinbegriff der Seele her geführte Angriff des Durandus hatte Thomas von Straßburg nicht zu überzeugen vermocht; aber er hatte ihm doch den Blick auf den Ansatz der Eschatologie bei Augustin, Bonaventura und Thomas von Aquino — die Grundgedanken der Erlösung als u n s e r e r Erlösung, des Geschehens im ganzen der Zeit als des unter dem Auftrag der Erfüllung der vollen Zahl der Heiligen stehenden Werdens des Gottesreiches, das den status intermedius als ein Stück Geschehen in der Zeit in sich begreift — versperrt. Auch das Augustinertum hat sich nach 1300 die augustinische Eschatologie nicht mehr zugeeignet. —

Die Tragweite des Vorgangs, in dem die augustinische Geschichtslehre zerbrochen wurde, ist denen, die diesen Vorgang heraufgeführt haben, so wenig zum Bewußtsein gekommen wie denen, die sich vergeblich bemühten, sich ihm entgegenzustemmen. Und auch die späteren Historiker haben sich ihrer nicht bemächtigt, so sehr ihr Interesse an diesen merkwürdigen Ereignissen hing.

Tatsächlich aber hat auf dem Wege von Thomas von Aquino zu Durandus und der auf diesem gegründeten päpstlichen Entscheidung von 1336 das christliche Abendland einen bedeutsamen Umbruch erfahren. Denn indem die Bulle „Benedictus Deus“ die „letzten Dinge“ ihres vollendenden Charakters entkleidete,

hat sie nicht nur bewirkt, daß das universalgeschichtliche Element in der Auslegung der Offenbarung hinter das individuell geschichtliche zurücktrat, sondern auch ermöglicht, daß das religiöse Bewußtsein späterer Generationen, sich um die Universalität des Wir nicht mehr sorgend, die Erfüllung der offenbarten Verheißung in der rein persönlich gefaßten Innerlichkeit suchen konnte. Denn mit dem augustinischen Verständnis der Weltgeschichte hat sie zugleich auch den augustinischen Begriff der Ecclesia zerbrochen.

Abgeschlossen am 12. November 1935.

---