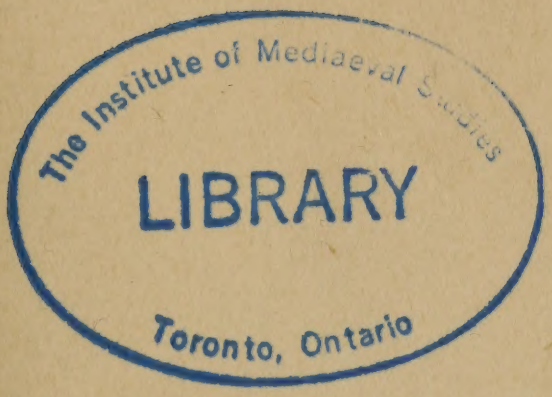
The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

The Institute of M...
LIBRARY
Toronto, Ontario

THEOLOGISCHE STUDIEN

DER

LEO-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. FRANZ M. SCHINDLER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN.

16.

MINGES.

DER GOTTESBEGRIFF DES DUNS SCOTUS.

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1907.

DER

GOTTESBEGRIFF

DES

DUNS SCOTUS

AUF SEINEN ANGEBLICH EXZESSIVEN
INDETERMINISMUS

GEPRÜFT VON

P. PARTHENIUS MINGES,
DR. THEOL. ET PHIL.
MITGLIED DES FRANZISKANERKLOSTERS ZU MÜNCHEN.

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1907.

Imprimatur.

Monachii ad S. Annam, die 11. Martii 1906.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
TORONTO 5, CANADA.
OCT 24 1931
753

Fr. Bonaventura Blattmann,
Min. Prov.

Ex Curia archiepp. Vienn. 4. Aprilis 1906.

Dr. G. Marschall.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

Vorwort.

Bekanntlich wird der Willenslehre des Duns Scotus sozusagen von allen Seiten her, von Theologen und Philosophen, Katholiken und Protestanten, Indeterminismus vorgeworfen. In meiner Abhandlung: »Ist Duns Scotus Indeterminist?« [1]) habe ich zu zeigen gesucht, daß Scotus nur gemäßigter Indeterminist ist, d. h. nur recht energisch die Willensfreiheit, das Sich-Selbst-Bestimmen des Menschen gewahrt wissen will, keineswegs aber einem exzessiven Indeterminismus, d. h. einem schrankenlosen, rein willkürlichen, unbegründeten Wollen das Wort redet. Daselbst habe ich angekündigt, daß ich in Bälde als Ergänzung eine von der theologischen Fakultät der Universität München als Dissertationsschrift angenommene Abhandlung veröffentlichen werde, die den Titel führt: »Der angeblich exzessiv indeterministische Gottesbegriff des Duns Scotus.« Diesem Versprechen komme ich jetzt nach. In der nachstehenden Schrift will ich darlegen, daß nach Scotus das göttliche Wollen nicht absolut und allseitig indeterministisch oder indeterministisch kurzweg ist, d. h. nicht absolut uneingeschränkt und grundlos vor sich geht, daß Scotus vielmehr auch bezüglich Gottes nur mit allem Nachdrucke die Freiheit nach außen hin verteidigt, da sonst keine Kontingenz in den Weltdingen möglich wäre. — Die jetzige theologische Arbeit setzt die genannte philosophische voraus; deshalb konnte ich manche daselbst bereits erörterten Begriffserklärungen, Fragen und Einwände übergehen oder doch kurz abmachen. Weil beide Ar-

[1]) Erschienen in »Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters«, herausgegeben von Dr. Klemens Bäumker und Dr. Georg Freiherrn v. Hertling. Münster 1905, Bd. V, Heft IV.

beiten denselben Charakter haben, gilt das bei der philosophischen Abhandlung in der Einleitung Gesagte im großen und ganzen auch von der theologischen. Da ich jedoch nicht annehmen kann, daß alle Leser der nachstehenden Darlegung auch die philosophische zur Hand haben, will ich die bei der philosophischen Abhandlung gemachten Vorbemerkungen hier kurz wiederholen.

In vorliegender Schrift will ich nicht eine Darstellung des scotistischen Gottesbegriffes bieten, auch nicht eine positive Darlegung des göttlichen Wollens nach der Auffassung des Scotus. Ich will nur beweisen, daß der scotistische Gottesbegriff nicht exzessiv indeterministisch ist. Die Abhandlung hat somit mehr negativen Charakter. Danach richtet sich auch die ganze Methode, die Auswahl und Betrachtungsweise des Stoffes. Die zitierten Stellen und Einwände berücksichtige ich zunächst nur, insofern sie dem Zwecke der gestellten Aufgabe dienen; eine allseitige, eingehende Erklärung derselben würde zu sehr vom Thema abführen, es müßte schließlich eine Darlegung der gesamten scotistischen Philosophie und Theologie geboten werden. Zudem kann meines Erachtens eine vollständig genügende Abhandlung über das göttliche Wollen nach Scotus für sich allein jetzt noch gar nicht geschrieben werden. Zuerst müßte nämlich feststehen, welche Schriften des Scotus echt sind, welche nicht, welches die älteren, welches die jüngeren sind, ob und inwieweit Scotus seine Ansichten änderte. All das ist noch nicht unzweifelhaft gewiß, wie dies auch die nachstehende Arbeit andeuten wird. Das jetzt Versäumte gedenke ich später nachzuholen. Ich habe nämlich vor, so Gott will, in absehbarer Zeit eine Reihe weiterer Abhandlungen über die Theologie des Scotus zu veröffentlichen, weil, wie mir scheint, noch in manchen anderen Punkten die Lehre desselben von neueren Schriftstellern ungenügend oder gar direkt falsch wiedergegeben wird. Zu dem Zwecke habe ich die theologischen Werke des Doctor subtilis ganz, seine philosophischen zum guten Teil exzerpiert, die Exzerpte bereits geordnet und zu einer Reihe von Entwürfen zusammengestellt; dabei richtete ich mein Augenmerk auch auf die Untersuchung über die Echtheit der

einzelnen Schriften, beziehungsweise über den Unterschied der Auffassung in denselben. Wohl aber kann jetzt schon das negative Moment des göttlichen Wollens insofern genügend dargestellt werden, als nach meinem Dafürhalten in keinem Werke, das dem Scotus zugeschrieben wird, ein indeterministischer Gottesbegriff gelehrt wird. Übrigens dürfte die vorliegende Arbeit keinen geringen Beitrag zur Darstellung der scotistischen Anschauung über die positive Seite des göttlichen Wollens liefern; in den einzelnen Kapiteln, namentlich im letzten, werden viele hierauf bezügliche Thesen mehr oder minder erschöpfend dargelegt. Für jetzt wollte ich nur den voll genügenden Nachweis erbringen, daß Scotus kein exzessiver Indeterminist ist, zumal über dessen Philosophie und Theologie nicht gut gehandelt werden kann, solange nicht zuerst gründlich erörtert ist, wie es sich mit dem Vorwurfe des Indeterminismus verhält. So kann z. B. die dem Scotus so oft gemachte Beschuldigung, daß er das Band zwischen Philosophie und Theologie zerreißt, nicht zurückgewiesen werden, wenn man nicht zuerst feststellt, ob und inwieweit er wirklich dem Indeterminismus und Primat des Willens, des göttlichen wie des menschlichen, huldigt. Weil diese Beschuldigung die Lehre des Scotus in ihrem innersten Wesen und in ihrem ganzen Umfange berührt, will ich als eine der nächsten Arbeiten eine Darlegung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie nach Duns Scotus herausgeben; ich habe bereits ein ungefähr 300 Seiten starkes Konzept angefertigt; diese Abhandlung wird zugleich eine weitere Bestätigung dafür sein, daß Scotus in keiner Hinsicht exzessiver Indeterminist ist, d. h. keinem völlig willkürlichen Wollen das Wort redet.

Ebenso geht es über den Rahmen unseres Themas hinaus, zu untersuchen, ob die Auffassung des Scotus sachlich haltbar, ob sein System konsequent und genügend durchgeführt ist usw. Auf die Lehre anderer Scholastiker, speziell auf die des heiligen Thomas, wurde nur soweit eingegangen, als es unbedingt notwendig ist. Dabei kommt es aber nicht so sehr darauf an, zu zeigen, was dieselben wirklich lehren, als vielmehr darauf, welche Stelle aus ihren Werken Scotus angriff, um dann ihr

BX
6537
.G5M6

gegenüber seine eigene Lehre darzulegen. Ebensowenig wollte ich die Quellen des Scotus oder sein Verhältnis zur älteren Franziskanerschule besprechen, in gleicher Weise nicht die Stellung der späteren Scotisten zu ihrem Meister. Eine Betrachtung all dessen gäbe wieder eigene, und zwar lange Abhandlungen für sich selbst. Zudem wäre zuvor eine genaue Darstellung darüber nötig, was Scotus selbst lehrt, beziehungsweise nicht; eine solche gibt es aber bis jetzt wohl nicht. Ich will sie erst geben und habe somit nur die Absicht, einmal gründlich und allseitig zu untersuchen, ob und inwieweit die dem Doctor subtilis gemachten Vorwürfe berechtigt sind. Ich gebe gerne zu, daß in manchen Punkten die Lehre des Scotus von anderen, z. B. von Seeberg, mehr oder minder korrekt und genügend bereits dargelegt wurde. Weil aber die nachstehende Abhandlung etwas Ganzes bieten will, mußten auch die bereits von anderen richtig erörterten Fragen noch einmal besprochen werden; ich bemühte mich dabei, weiteres Beweismaterial vorzuführen, einen oder den anderen neuen Gesichtspunkt geltend zu machen, namentlich aber an der Art und Weise, wie die Lehre des Scotus aufgefaßt wurde, Kritik zu üben, soweit es nötig zu sein schien.

Der Zweck der vorliegenden Abhandlung legte es nahe, möglichst viel Beweismaterial vorzuführen, und zwar auch im lateinischen Texte. Dabei gelang es mir aber nicht, für alle Thesen gleich viel oder gleich stringent beweisende Argumente zu finden. Ich wollte Scotus möglichst selbst reden lassen, habe deshalb auch die deutsche Übersetzung möglichst wortgetreu wiedergegeben, um ja nicht das Meinige hineinzulegen. Nach Kräften habe ich mich bemüht, die oft dunkle und schwer verständliche Denk- und Redeweise desselben möglichst klar und übersichtlich vorzulegen, glaubte deshalb auch manche Wiederholungen nicht scheuen zu dürfen.

Die Zahl derer, welche Scotus des Indeterminismus beschuldigen, ist überaus groß; alle zu zitieren ist unmöglich. Daher kann es leicht der Fall sein, daß mir einige Vorwürfe, einige Hinweise auf Stellen bei Scotus entgingen. — Auf die einschlägigen Streitigkeiten der alten Thomisten und Scotisten

lasse ich mich gar nicht ein, ich befasse mich nur mit den Beschuldigungen neuerer Schriftsteller; die alten Scotisten haben selbst ihren Gegnern geantwortet, die modernen Angriffe hingegen haben, soviel ich weiß, noch keine genügende Entgegnung gefunden. Es mögen mir dabei manche indeterministisch lautende Stellen des Scotus selbst entgangen sein, wissentlich aber habe ich keine, die irgendwie etwas Neues bot, übergangen. Wenn ich manche geflissentlich unbeachtet ließ, so geschah es nur deshalb, weil die daselbst niedergelegten Gedanken anderswo wiederkehren und von mir schon erläutert wurden. Wohl aber habe ich manchen derartigen Satz erörtert, der von den Gegnern meines Wissens gar nicht zitiert wird. Ich kann mir selbst das Zeugnis ausstellen, daß ich keiner Schwierigkeit aus dem Wege ging; ob ich freilich die Meinung des Scotus immer richtig erfaßte, ist eine andere Frage.

Die Werke des Scotus habe ich zitiert nach der neuen, 1891—1895 erschienenen Pariser Ausgabe in 26 Bänden. Dieselbe ist leider nur ein kritikloser Abdruck der alten Waddingschen Edition. Dabei habe ich Band und Seitenzahl angegeben und zugleich mit den Buchstaben *a* und *b* die betreffende Kolonne; wo diese Buchstaben fehlen, sind die beiden Kolonnen gemeint oder es findet sich auf der angegebenen Seite überhaupt nur eine Kolonne Text, auf der anderen Kolonne nur beigedruckter Kommentar. — Die Werke selbst habe ich genommen, wie sie in der genannten Ausgabe vorliegen. Ich weiß wohl, daß man gegen die Echtheit der im nachstehenden oft zitierten Schrift »De rerum principio« große Bedenken erheben kann. Dieselbe weicht nämlich in manchen Stücken von der sonstigen Lehre des Scotus ab, stimmt aber mit derselben auch vielfach wieder überein. Je mehr ich die einzelnen Werke des Scotus miteinander vergleiche, desto mehr scheint es mir, daß Scotus nach und nach seine Anschauungen änderte. Übrigens mußte ich die genannte Schrift schon deswegen wie jede andere zitieren, weil dies auch die von mir bekämpften Auktoren tun; dieselben äußern überhaupt keinen Zweifel bezüglich der Echtheit, wollen vielmehr gerade auch in dieser Abhandlung den Indeterminismus des Scotus aus-

gedrückt finden. Die weitaus meisten Zitate entnahm ich zudem dem größeren Sentenzenkommentar, dem sogenannten Opus Oxoniense, und dieser ist gewiß echt.

Einige zum Thema unserer Darlegung mehr oder minder gehörigen Lehren des Scotus, z. B. seine Ansicht über Prädestination, Akzeptation der guten Werke, habe ich der Kürze halber nur berührt; ich gedenke mich über dieselben ein anderes Mal ausführlicher zu ergehen.

Meine Erörterung ist ganz unabhängig von der der früheren Scotisten. Zu Rate gezogen habe ich nur die der Waddingschen Ausgabe beigedruckten Scholien, zuweilen auch die ebenfalls beigefügten Kommentare des Lychetus usw. Es ist zudem viel leichter, Scotus selbst zu studieren, als sich durch die weitschweifigen alten Kommentare durchzuarbeiten, um schließlich das Gesuchte doch nicht zu finden. Übrigens standen diese Scholien und Kommentare all den Auktoren, die ich angreife, ebenfalls zur Verfügung.

Sollte mir auch der Beweis, daß Scotus keinen indeterministischen Gottesbegriff vorträgt, nicht gelungen sein, so zeigt doch die vorliegende Abhandlung jedenfalls, daß gar manche gegen Scotus erhobenen Beschuldigungen ganz oder teilweise unbegründet sind. Sicherlich wird viel seither nicht oder nicht genügend beachtetes Material geboten, es werden neue Gesichtspunkte geltend gemacht, und hiermit dürfte eine neue und gründlichere Prüfung der Lehre des Doctor subtilis angeregt werden.

Inhaltsangabe.

Seite

1. Kapitel: Das innere Leben Gottes oder das Leben Gottes in bezug auf sich selbst 1

2. Kapitel: Gottes Erkenntnis der notwendigen und kontingenten Wahrheiten; Verhältnis des göttlichen Willens zu dieser Erkenntnis; die von Gottes Willen abhängige, beziehungsweise unabhängige Wahrheit, Wesenheit und Natur der Dinge . . 27

3. Kapitel: Von den Ideen der Dinge, ihrer Beziehung zu Gottes Sein, Erkennen und Wollen im besonderen 51

4. Kapitel: Die von Gottes Willen unabhängige oder abhängige Güte der Dinge 74

5. Kapitel: Verhältnis des freien Willens Gottes zum Sittengesetz im besonderen 101

6. Kapitel: Verhältnis des freien Willens Gottes zu seiner Gerechtigkeit 120

7. Kapitel: Die Erkenntnis Gottes als Ursache der Dinge. Gründe für Gottes Wollen. Motiviertes oder unmotiviertes göttliches Wollen 143

Rückblick 171

Erstes Kapitel.

Das innere Leben Gottes oder das Leben Gottes in bezug auf sich selbst.

Ferdinand Christ. Baur behauptet, daß, während bei Thomas der substantielle Gottesbegriff darin besteht, daß Gott das absolute Sein, nur Substanz, nicht Subjekt ist, nach Scotus dieser Begriff in der absoluten Freiheit besteht:[1]) »Gott ist nicht bloß das absolute Sein, sondern die freie absolute Kausalität als erkennendes und wollendes Subjekt; aber statt das Wesen Gottes als des absoluten Geistes wesentlich durch das Denken zu bestimmen, ist ihm Gott nur das absolute Wollen, die schlechthinige Willkür« (642). »Der Wille Gottes ist das reine Wollen selbst, und dieses reine Wollen ist das Wesen Gottes selbst. Gott ist wesentlich der durch keinen an sich seienden absoluten Inhalt bestimmte, sondern nur der sich rein aus sich selbst bestimmende absolute Wille oder die absolute Willkür. Sofern alles Seiende einen absoluten Anfang zu seiner notwendigen Voraussetzung hat, ist Gott das absolut notwendige Wesen oder der absolute Anfang, aber dieser absolute Anfang ist ein absolut zufälliger, die absolute Zufälligkeit selbst. Während also nach Thomas von Aquino Gott der an sich Seiende, das absolute Sein ist, ist er nach Duns Scotus das absolute Wollen, und wie nach Thomas der Wille Gottes nur auf das an sich Gute, als sein notwendiges Objekt, gehen kann, so daß Gott als der an sich Seiende auch der absolut Gute und Vollkommene ist, so ist dagegen nach Duns Scotus das absolute Sein Gottes als des an sich Guten nicht die Voraussetzung des göttlichen Willens,

[1]) Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 2. Teil, Tübingen 1842, 642—56.

sondern der göttliche Wille ist vielmehr selbst die Voraussetzung des Seins; es gibt also nach Duns Scotus keine mit dem absoluten Sein identische absolute Notwendigkeit, sondern nur eine absolute Freiheit oder Willkür. Gott ist der zu allem, was irgendwie eine ihn selbst bestimmende Voraussetzung sein könnte, also auch zu sich selbst, zur Objektivität seines Wesens, sich völlig frei Verhaltende« (S. 654 f.). »Gott kann sich auch zu sich selbst nur so verhalten, daß er, was er ist, nicht deswegen ist, weil er es an sich ist, sondern nur, weil er sich selbst auf absolute Weise will. Gott ist nicht Substanz, sondern Subjekt, das freie, durch die absolute Zufälligkeit des Willens sich selbst bestimmende Subjekt« (656). Krasser kann der angebliche scotistische Indeterminismus bezüglich des göttlichen Wollens nicht mehr ausgedrückt werden, als dies die angeführten Worte Baurs enthalten. Wie Seeberg bemerkt, ist durch die einseitige und keineswegs erschöpfende Darstellung Baurs die Auffassung, daß nach Duns Scotus Gott schlechthinige und regellose Willkür ist, zu einem Dogma der Dogmenhistoriker und Dogmatiker des XIX. Jahrhunderts geworden.[2])

Es wäre auch wirklich sehr leicht, eine große Reihe anderer Theologen oder Philosophen anzuführen, welche ähnliche Beschuldigungen gegen Scotus vorbringen. Es mögen einstweilen nur noch zwei Namen aus neuester Zeit genannt werden, ein Katholik und ein Protestant. Auf dem internationalen Kongreß katholischer Gelehrten zu Freiburg in der Schweiz 1897 gab der Abbé Vacant, Professor am großen Seminar zu Nancy, ebenfalls als Lehre des Scotus aus, daß der göttliche Verstand nicht als Grund des göttlichen Lebens betrachtet werden dürfe, vielmehr müsse der Wille als dasjenige Prinzip angesehen werden, welches Gott das notwendige Sein verleihe; nach Thomas sei Gott, weil er sein muß, folgend der Erkenntnis, die er von sich selbst hat, nach Scotus muß Gott sein, weil er sein will.[3])

[2]) Die Theologie des Joh. Duns Scotus, Leipzig 1900, 163, Nr. 1.

[3]) Les mêmes vues (nämlich dasjenige, was nach Scotus vom Verstand und Willen überhaupt gilt) ont été appliquées par le Docteur subtil

Ähnlich schreibt Harnack: »Schon Duns Scotus bestritt den Begriff eines notwendigen Seins aus sich selbst und warf damit im Grunde alle Gottesbeweise über den Haufen«.[4]) Würden alle diese Anschuldigungen auf Wahrheit beruhen, so hätte Schell Recht, wenn er von einem einseitig verzerrten Gottesbegriff des Scotus redet.[5]) Scotus aber lehrt nicht so.

1. Wenn man sagt, daß der Wille Gottes das Wesen Gottes begründe, oder daß sein Wille die Voraussetzung seines Seins sei, oder daß Gott das freie, durch die absolute Zufälligkeit des Willens sich selbst bestimmende Subjekt sei usw., so muß man auch notwendig annehmen, daß Gottes Wesenheit eine Ursache habe, welche dieselbe begründe und konstituiere, wenigstens eine solche, welche in Gott selbst ruht. Aber nach Scotus kann von Ursache in bezug auf Gott gar nicht die Rede sein; es gibt nach ihm nichts, was Gott ins Dasein setzt, ihm das Dasein verleiht.[6]) In Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 11 ss.; tom. 8, 416 ss. erörtert Scotus, daß es ein absolut erstes Sein, eine absolute prima causa efficiens gebe. Dabei sagt er unter anderem (416 b): Ein Seiendes ist effektibel entweder von sich selbst oder von nichts oder von

à l'intelligence et à la volonté de Dieu; car il admet avec saint Thomas d'Aquin que nous les concevons par comparaison avec l'intelligence et avec la volonté humaine. Si l'entendement n'a pas pour objet propre l'essence des choses ou ce qui doit être, s'il a simplement pour but de connaître et de représenter ce qui est, il ne saurait être regardé comme le fond de la vie divine; avec cette théorie de l'entendement, Dieu ne peut en effet se connaître qu'autant qu'il est. La volonté qui produit l'être contingent par l'action, doit au contraire être regardée aussi comme le principe pourquoi Dieu possède l'être necessaire. Scot ne dira donc pas avec saint Thomas, que Dieu est parce qu'il doit être, suivant l'intelligence, qu'il a de lui-même; il dira que Dieu doit être parce qu'il veut être. (Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg. Troisième section. Fribourg 1898, p. 642.)

[4]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., III, 466.

[5]) Gott und Geist, 2. Teil, Paderborn 1896, 637.

[6]) So oft »Ox.« zitiert wird, ist damit das Opus Oxoniense gemeint, d. h. der in Oxford verfaßte größere Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden. Unter »Rep.« ist der in Paris geschriebene Sentenzenkommentar zu verstehen, die sogenannten Reportata Parisiensia.

etwas anderem. Es kann aber nicht von nichts hervorgebracht werden, weil das Nichts nicht Ursache sein kann; ebenso nicht von sich selbst, weil es kein Ding gibt, das sich selbst machen oder erzeugen könnte.[7]) Es wird dann weitläufig erörtert, daß das erste oder oberste Sein auch von keiner außer ihm liegenden Ursache hervorgebracht werden kann. In n. 16, p. 420 setzt dann Scotus weiterhin auseinander, daß dasjenige Sein, dessen Begriff es einfachhin widerspricht, von einem anderen herzukommen, nur a se sein könne, daß es aber trotzdem sich nicht selbst hervorbringen könne, weil sonst etwas Nicht-Seiendes ein Sein hervorbrächte, was doch unmöglich ist, und weil zudem ein und dasselbe Seiende sich selbst kausieren würde und somit nicht mehr einfachhin inkausabel wäre.[8]) Fast wörtlich dasselbe lesen wir in der Schrift: »De primo principio«, cap. 3, concl. 3 ss.; tom. 4, 754. In der concl. 5 beweist Scotus den Satz: Incausabile est ex se necesse esse; dabei bemerkt er, daß in bezug auf das göttliche Sein jede äußere und innere Ursache auszuschließen sei. An all diesen Stellen ist zudem vom Willen Gottes gar nicht die Rede, weil eben, wie wir sehen werden, nach Scotus der Wille Gottes bei Konstituierung der göttlichen Wesenheit und des göttlichen Seins — soweit man überhaupt von einer solchen Konstituierung reden kann — gar nicht in Frage kommt.

Weil aber nach Scotus Gott sein eigenes Sein und Wesen gar nicht selbst verwirklicht, sondern a se ist, so betont er auch wiederholt, daß Gott nicht finis sui ist oder in bezug auf sich selbst keinen Endzweck hat, den er anstreben wollte. Nur insofern ist Gott finis sui, als er sich selbst, das von Ewigkeit her bestehende, nicht hervorgebrachte, höchste Gut will und liebt und alles andere auf sich bezieht.[9])

[7]) Nec a se, quia nulla res est, quae se ipsam faciat vel gignat.

[8]) Quod non est a se, non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc idem causaret se, et ita non erit incausabile omnino.

[9]) Ox. l. 1, dist. 1, qu. 5, n. 6; tom. 8, 385b: Licet igitur Deus non sit finis sui, tamen respectu voluntatis suae est illud objectum, cui nata est competere ratio finis, quia est summum bonum; non tamen potest sibi com-

2. Soweit man bei Gott von einem Grund seiner selbst reden kann, liegt dieser Grund in seiner Wesenheit; diese ist das absolut Erste in Gott.

In Gott muß man notwendig eine reale Entität setzen, d. h. etwas, das ihm naturgemäß (ex natura rei) zukommt, und zwar als aktuell existierend; denn sonst gäbe es in Gott nichts aktuell Reales. Mag man nun diese reale aktuelle Entität als ganz und gar einzig und einheitlich ansehen, oder mag man darin irgend welche Distinktion annehmen: stets muß man in Gott notwendig irgend eine reale erste und einzige Entität annehmen, welche keine andere verlangt, die früher wäre.[10]) Diese reale Entität wird von den heiligen Vätern mit Recht essentia genannt, weil sie eben der erste Grund für das Sein schlechthin ist.[11]) Diese essentia oder, wenn auch weniger passend. substantia, ist in Gott für die drei Personen der einzige Grund ihres schlechthinigen Seins; sie ist für den Vater der formelle Grund, nicht des Vaterseins, sondern des Seins schlechthin.[12]) Auf dieser göttlichen Wesenheit als auf der einfachhin ersten und absoluten Entität gründet alle weitere Ordnung und Unterscheidung in Gott.[13]) Ähnlich noch an vielen anderen Stellen, z. B. Rep. prolog. qu. 1, n. 38 ss.;

petere ratio finis respectu sui, sicut nec respectu sui est finis, sed respectu omnium finibilium, qualia sunt bona ordinabilia ad aliud . . . Dei igitur ineffectibilis nihil est causa finalis . . . agit propter finem effectus, non propter finem sui, quia non est agens sui.

[10]) Quaest. Quodlibet. qu. 1, n. 3; tom. 25, 6a: In divinis necessario est aliqua entitas realis sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali, alioquin nihil esset ibi reale in actu. Illa entitas realis actualis, sive ponatur omnino unica, sive ponatur aliquo modo distinctio rei vel rationis, semper erit ibi ponere de necessitate aliquam entitatem realem, primam, unicam, quae non praeexigat aliquam priorem.

[11]) 6b: Ista realis entitas, quae est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a Sanctis vocatur essentia.

[12]) De ista essentia sive minus proprie substantia, quod ipsa sit sola ratio simpliciter essendi in divinis cuicumque, habetur ibidem (zitiert eine Stelle aus Augustin) . . . essentia non est ratio formalis Patri essendi Patrem, sed essendi simpliciter.

[13]) 7a: Recte ergo in divinis in comparatione ad essentiam tamquam ad entitatem simpliciter primam et absolutam consideratur omnis ordo cujuscumque sive quorumcumque, quae in divinis sunt.

tom. 22, 27 ss. Hier erörtert Scotus, daß Gott sub ratione essentiae das erste Subjekt der Theologie sei. Dabei bemerkt er unter anderem, daß Gottes Wesenheit als Wesenheit das Erste in Gott ist, daß diese Wesenheit als Wesenheit das erste Objekt des göttlichen Erkennens ist, daß unter allen Begriffen, mit denen Gott erfaßbar ist, seine Wesenheit der allererste ist, da alle anderen Begriffe Gott näher oder entfernter zukommen, je nachdem sie dem Begriffe der göttlichen Wesenheit näher oder ferner stehen.[14])

3. Die von Scotus gelehrte Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens widerlegt von selbst die Behauptung, daß der Wille, und zwar der freie willkürliche Wille Gottes Grund und Voraussetzung des göttlichen Seins und Wesens ist. Würde die reine Willkür das göttliche Wesen irgendwie bestimmen, so könnte Gott etwas werden, was er nicht ist, und damit wäre seine absolute Einfachheit aufgehoben; diese wird aber von Scotus sehr oft und nachdrücklich betont.[15]) Auf das Nähere kann hier nicht eingegangen werden; nur einige wenige Zitate mögen angeführt werden: Die göttliche Wesenheit hat in bezug auf sich selbst keinerlei eigentliche oder uneigentliche Potenz oder Fähigkeit etwas zu werden, was sie nicht ist.[16]) Die Möglichkeit ist hier identisch mit Notwendigkeit.[17]) In Gott ist nur dasjenige möglich, was er in Wirklichkeit ist.[18])

4. Gottes Wesenheit ist logisch oder der Natur nach früher als sein Erkennen und deshalb auch früher als sein

---

[14]) Omnino primum erit ibi essentia sub ratione essentiae (n. 39, p. 28a). — Deus est primum objectum intellectus sui . . . est autem primum objectum intellectus sui sub ratione essentiae (n. 40, p. 28a). — Dico, quod est ordo inter rationes, sub quibus Deus est conceptibilis, ita quod ratio essentiae est omnino prima, et aliae sunt priores aut posteriores secundum quod huic rationi propinquiores vel ab ipsa remotiores (n. 43, 29a).

[15]) Vgl. die ganze dist. 8 von Ox. l. 1; tom. 9, 564 ss.

[16]) Ox. l. 1, dist. 5, qu. 2, n. 6; tom. 9, 470b: Essentia nec vere nec quasi est in potentia ad seipsam.

[17]) Quodl. qu. 2, n. 19; tom. 25, 89 s.: Possibilitas in divinis ponit necessitatem.

[18]) N. 30, 109a: Nulla est ibi possibilitas nisi ad illud, quod est in actu.

Wollen, weil ja das Erkennen naturgemäß dem Wollen vorhergeht, und zwar auch in Gott.

Scotus erklärt ausdrücklich, daß in Gott die Wesenheit absolut das Erste ist[19]); sie ist, wie wir bereits oben gesehen haben, einfachhin die erste Entität in Gott. Diese göttliche Wesenheit, wie sie in den drei göttlichen Personen ist, hat von Natur aus eine Priorität in bezug auf die einfache Erkenntnis dieser Wesenheit; sie ist eben von Natur aus geschaffen, den Intellekt dieser Personen zum einfachen Erkennen ihrer selbst hin zubewegen, geht von Natur aus allem Erkennen voran, das der Verstand bezüglich dieser Wesenheit hat.[20]) Nun aber geht auch nach Scotus jedem Wollen ein Erkennen vorher (vgl. meine Abhandlung: Ist Duns Scotus Indeterminist? Münster 1905, S. 10, 24). Zudem erklärt Scotus ausdrücklich, daß dies auch in Gott gilt.[21]) Außerdem sagt er auch, daß in Gott die Wesenheit gleichsam früher ist als der Wille.[22]) Aus all dem ergibt sich, daß der göttliche Wille nicht der Grund der Wesenheit Gottes sein kann, weil er ja der Natur nach später ist als diese Wesenheit. Ferner schreibt Scotus, daß die Wesenheit Gottes Grund seines Selbsterkennens und somit auch seines Wollens ist.[23])

In dem Gesagten ist bereits angedeutet, daß Scotus nicht lehren will, das göttliche Wollen begründe das göttliche Wesen und Sein, wenn er sehr oft darlegt, daß das göttliche Selbstwollen oder Selbstlieben den heiligen Geist hervorbringe. Hiermit ist ja nur das notionale, auf den trinitarischen Prozeß sich beziehende Wollen gemeint, nicht aber das essentielle, das auf die Eine göttliche Wesenheit geht. Das Essentiale geht aber in Gott dem Notionalen naturgemäß voran, wenn auch

---

[19]) Quodl. qu. 1, n. 5; tom. 25, 13b.

[20]) Ox. l. 1, dist. 13, n. 8; tom. 9, 894b: Essentia divina . . . naturaliter praecedit omnem rationem, quam potest intellectus negotians fabricare circa ipsam.

[21]) Z. B. Ox. l. 1, dist. 6, n. 7; tom. 9, 513.

[22]) Quodlib. qu. 14, n. 18; tom. 26, 63a: Essentia (divina) ut quodammodo prior voluntate.

[23]) Z. B. Ox. l. 1, dist. 35, n. 5; tom. 10, 540b: Essentia (divina) ponitur propria ratio cognoscendi seipsam; ähnlich n. 14, p. 555a.

nicht zeitlich, wie Scotus oft erklärt, namentlich Quodl. qu. 1, tom. 25, 5 ss.

Nach außen hin oder in bezug auf geschöpfliche, zeitliche Wahrheiten ist nach Scotus, wie wir sehen werden, allerdings Gottes Willen Grund oder doch wenigstens Voraussetzung für die vom göttlichen Verstande erkannten kontingenten Wahrheiten. Aber dieses nach außen hin gerichtete Erkennen und Wollen hat mit dem inneren Wesen und Sein Gottes oder mit der Frage, die uns jetzt beschäftigt, gar nichts zu tun.

5. In bezug auf das innere göttliche Leben gibt es bei Gott überhaupt keine Freiheit; Gott ist nach Scotus notwendig an sich.

Nach innen, in bezug auf das göttliche Sein und Wesen wie auch auf das trinitarische Leben, gibt es in Gott keine Kontingenz, sondern nur Notwendigkeit.[24]) Nur die nach außenhin gehenden Wahrheiten wie die Schöpfung, Inkarnation sind kontingent.[25]) Ferner lesen wir: Eine jede Handlung, welche der göttlichen Wesenheit als Wesenheit zukommt, kommt ihr notwendig zu und nicht frei.[26]) Alles, was sich nämlich auf das innergöttliche Leben Gottes bezieht, ist in sich formell notwendig, weil es identisch ist mit der göttlichen Wesenheit, welche aus sich selbst formell notwendig ist. Alles, was Gott innewohnt, ist Gott selbst und notwendig identisch mit Gott. Was nur immer Gott sein kann, ist er mit Notwendigkeit, weil er unveränderlich und einfach ist.[27]) Dazu gehört vor

[24]) Ox. prolog. qu. 2 lateralis, n. 6; tom. 8, 124: Omnes veritates de Deo sive ut trino sive de aliqua persona divina, ut comparatur ad intra, sunt necessariae, ut quod Deus est trinus, et quod Filius dicitur generari a Patre et hujusmodi.

[25]) Illa (sic) vero, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat et quod Filius est incarnatus. Statt »creat« heißt es allerdings in der neuen Pariser Ausgabe »erat«; aber dies ist offenbar ein Druckfehler; diese Ausgabe ist ja nur ein völlig unveränderter Abdruck der alten Waddingschen Ausgabe, und diese hat »creat«.

[26]) Collationes, collat. 11, n. 10; tom. 5, 191 b: Omnis actio, quae competit essentiae divinae, ut essentia est, necessario sibi competit et non libere.

[27]) Ox. l. 1, dist. 20, n. 7; tom. 10, 202: Cum quodlibet intrinsecum Deo sit in se formaliter necessarium vel per identitatem cum essentia, quae

allem das göttliche Sein; dieses hat Gott notwendig, nicht infolge seines freien Willens. Die Freiheit Gottes geht ja nicht nach innen, sondern nur auf das, was Gott nach außen hin tun will.[28]) Hier ist mit nackten Worten das Gegenteil von dem gesagt, was Vacant als Lehre des Scotus ausgibt. Gott ist nicht, weil er sein will, sondern weil er sein muß. Der Wille ist bei dem inneren Leben Gottes allerdings auch beteiligt, aber nicht als freier, sondern als notwendiger.

6. Gott will sich selbst und seine Wesenheit notwendig; er ist genötigt, seine eigene Güte zu wollen.

Collat. 29, n. 2; tom. 5, 257b: Deus vult se necessario. Beim Akte der göttlichen Selbstliebe wie auch beim Hauchen des heiligen Geistes herrscht Notwendigkeit einfachhin; Gott ist nämlich mit Notwendigkeit selig, deshalb erkennt und liebt er mit Notwendigkeit das beseligende Objekt, d. h. sich selbst.[29]) Zugleich wird hier noch bemerkt, daß der heilige Geist, also Gott, sein Sein im höchsten Grade notwendig hat, und daß der Akt seines Hervorgehens einfachhin notwendig ist.[30]) Es wird auch der Grund angegeben, weshalb Gott sich selbst notwendig liebt: Ein unendlicher Wille verhält sich zum vollkommensten Objekte auf die vollkommenste Weise; der göttliche Wille ist derart; also verhält er sich zum vollkommensten Objekte auf die vollkommenste Weise, d. h. notwendig, weil

est formaliter ex se necessaria etc. — Ox. l. 1, dist. 39, n. 32; tom. 10, 654a: Omne tale (quod potest inesse Deo) est Deus et idem Deo necessario . . . vel idem quod ipse Deus. — L. c. n. 5, 614b: Quidquid potest esse Deus, de necessitate est Deus, quia Deus est immutabilis; ergo quidquid potest esse in Deo, de necessitate est Deus.

[28]) Ox. l. 1, dist. 38, n. 4; tom. 10, 605a: Necessitate, non voluntate est Deus . . . quia libertas ejus non est ad intrinseca . . . sed libertas ejus est ad omnia factibilia.

[29]) Quodl. qu. 16, n. 2; tom. 26, 181a: Dico, quod in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, scil. Spiritum Sanctum. Hoc sic patet: quia Deus necessario est beatus, igitur necessario videt et etiam diligit objectum beatificum.

[30]) Similiter Spiritus Sanctus est Deus et per consequens summe necessarius in essendo; igitur cum accipiat esse procedendo, actus ille, quo procedit, est simpliciter necessarius.

sein Wollen sonst nicht ganz vollkommen wäre.[31]) Gar oft sagt Scotus, daß Gott nichts anderes notwendig will als sich selbst.[32])

Allerdings lesen wir bei Scotus auch, daß Gott sein eigenes Wesen frei will, nicht naturnotwendig, oder daß Vater und Sohn den heiligen Geist frei, nicht naturnotwendig, hauchen. Damit lehrt Scotus aber noch nicht eine Freiheit, welche willkürlich vor sich ginge oder auch anders handeln, anders wollen könnte. Er fügt ausdrücklich hinzu, daß mit dieser Freiheit Notwendigkeit verbunden ist. So heißt es (Quodl. qu. 16, n. 8; tom. 26, 194a): Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera. Wie Scotus in derselben Nummer (193b) erklärt, ist nämlich Willensfreiheit mit Notwendigkeit vereinbar. Dafür gibt er ein Beispiel an: Wenn jemand sich freiwillig in die Tiefe stürzt und während des Herabfallens fortwährend seinen Entschluß fallen zu wollen erneuert, so fällt er zwar notwendig nach dem Naturgesetz der Schwere, aber trotzdem will er selbst frei dieses Fallen. So lebt auch Gott notwendig sein natürliches Leben, und zwar mit solcher Notwendigkeit, welche jede Freiheit ausschließt; aber dennoch will er selbst frei ein solches Leben leben. Deshalb stellen wir das Leben Gottes nicht unter die Notwendigkeit, indem wir damit ein Leben meinen, das von Gott mit freiem Willen geliebt ist.[33]) Scotus will vom

[31]) Utraque conclusio probatur sic: Voluntas infinita ad objectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi; voluntas divina est hujusmodi; igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo, quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum; sed hoc non esset, nisi ipsum necessario et actu adaequato diligeret etc. — Dasselbe lesen wir Ox. l. 1, dist. 10, n. 11; tom. 9, 807b: Essentia divina, quae est primum objectum illius voluntatis, est ex se volenda; igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud objectum . . . Sed infinita voluntas habens tale objectum, quod est ex se recte amandum perfecte praesens, est ratio necessario tam volendi illud bonum quam spirandi amorem illius boni.

[32]) Z. B. Ox. l. 2, dist. 1, qu. 1, n. 7; tom. 11, 11: Nihil aliud a se vult voluntas divina necessario; cfr. Ox. l. 1, dist. 39, n. 22; tom. 10, 637b; Ox. l. 3, dist. 37, n. 4; tom. 15, 786a.

[33]) N. 18, 201b: Ita Deus, licet necessario vivat vita naturali et hoc tali necessitate, quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere

Willen Gottes, wie vom Willen überhaupt, nur ausschließen die Naturnotwendigkeit, d. h. eine solche Wirksamkeit, die sich nicht selbst bestimmt, sondern von etwas anderem determiniert wird. Der Wille ist nicht wie ein physisches Agens, etwa wie ein schweres Gewicht, das sich nicht aus eigenem Antriebe in die Tiefe stürzt, sondern von einem Naturgesetze dazu determiniert wird. Der Wille mag zwar ebenfalls von etwas außer ihm beeinflußt werden, z. B. von Objekten, Gründen, aber diese nötigen ihn nicht im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern veranlassen ihn nur, sich zu diesem oder jenem Wollen selbst zu bestimmen. Der Wille mag zwar (wie das göttliche Selbstwollen) etwas notwendig wollen, aber damit kann ganz gut bestehen, daß er sich selbst dazu determiniert, weil das betreffende Objekt derart ist, daß er gar nicht anders kann als sich selbst zum Wollen und Lieben desselben zu bestimmen.[34]) Scotus will also in keiner Weise leugnen, daß Gott sich selbst notwendig liebt, er will nur hervorheben, daß dabei seine Selbstbestimmung nicht aufgehoben wird. Zum Wesen des Willens gehört eben das sich Selbstbestimmen, dies ist conditio intrinseca der Willenspotenz, bleibt deshalb auch noch bestehen beim vollkommensten Willen betreffs des vollkommensten Gutes, d. h. beim göttlichen Willen bezüglich des göttlichen Wesens. Die Vollkommenheit dieses Wollens verlangt allerdings Notwendigkeit; es wäre ja für Gottes Wollen eine Unvollkommenheit, wenn Gott seine eigene Güte, das

---

tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam.

[34]) N. 15 s, 199: Voluntas nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori, quia ipsamet est tale activum, quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo, quod si voluntas aliquid necessario velit, puta A, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem; sed posito actu primo, quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc velle, tamen seipsam determinaret ad hoc velle . . . Voluntas autem causata, si necessario vult aliquid, non sic est determinata a causante ad illud velle sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle. Cfr. de rer. princ. qu. 4, n. 11—14; tom. 4, 308 s.

höchste Gut, den letzten Endzweck, auch nicht wollen könnte, wie wir bereits oben gesehen haben und wie auch hier wieder erörtert wird; aber diese Notwendigkeit hebt das Wesen, die Natur und Vollkommenheit des Wollens — und dazu gehört die Freiheit, das sich selbst Bestimmen — nicht auf, sie hebt dieselbe vielmehr hervor.[35]) Gottes Güte ist eben so groß, daß sein Wille gar nicht anders kann als dieselbe lieben. Das göttliche Selbsterkennen veranlaßt den Willen, die göttliche Wesenheit notwendig zu lieben, und gerade in dieser notwendigen Selbstliebe liegt die höchste Freiheit Gottes.[36])

7. Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht nach Scotus nicht im Willen oder im Begriffe eines wollenden Wesens, sondern in der Unendlichkeit, im Begriffe eines unendlichen Seins.

Wenn Baur schreibt, Gottes Wesen sei nach Scotus reines Wollen, will er vielleicht nur sagen, daß Gottes Wesen oder ungefähr dasjenige, was man heutzutage metaphysische Wesenheit Gottes nennt, im Wollen bestehe. Unter metaphysischer Wesenheit Gottes verstehen die späteren Scholastiker seit dem XVII. Jahrhundert eine Begriffsbestimmung, die gleichsam das eigentliche Wesen Gottes ausmacht, oder etwas, das Gott allein zukommt, an ihm zuerst erkannt wird, ihn

---

[35]) N. 8, 194 a: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima, et in tali actione libertas in agendo est perfectionis; igitur necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud, quod est perfectionis, cujusmodi est libertas.

[36]) Deshalb bemerkt Scheeben ganz korrekt: »In diesem Sinne ist (nach der alten Franziskanerschule) sogar bei Gott all sein Wollen, auch das Wollen seiner selbst, höchst frei, weil wesentlich durch die vollkommenste Erkenntnis bedingt und in keiner Weise von einem vorausgehenden Triebe oder Zuge abhängig. Der heil. Thomas hingegen will auch das bewußte Wollen, wo es ein unausbleibliches ist, nicht mehr als eine freie Tat, sondern vielmehr wie das unbewußte, als actus naturalis bezeichnet wissen, inwieferne es nämlich mit dem actus naturalis in der Notwendigkeit übereinkommt, und insbesondere bei Gott eben kraft der wesentlichen Vollkommenheit seiner Natur vorhanden und in diesem Sinne ihm sogar höchst natürlich ist.« (Handbuch der katholischen Dogmatik, I, 1873, S. 681, n. 533.) — Betreffs der Lehre des heil. Thomas muß hier das Zitat aus Scheeben genügen; für unsere Aufgabe handelt es sich ja zunächst nicht darum, festzustellen, was Thomas lehrt.

von allem andern unterscheidet, und das gleichsam die Quelle oder Wurzel für alle Eigenschaften Gottes bildet, kurz etwas an Gott, das gleichsam eine Definition seines Wesens abgibt.[37]) Gott könnte dann nach Scotus am besten definiert werden als ens volens oder als ens libere volens, als wollendes Wesen u. s. Dieser Anschauung scheinen namentlich diejenigen Theologen zu huldigen, welche nicht ausdrücklich erwähnen, daß nach Scotus der Wille Gottes Grund oder Prinzip seines Wesens ist, aber doch behaupten, daß nach ihm Gottes Wille das göttliche Wesen ausmache. So schreibt z. B. A. Dorner:[38]) »Gott ist für Duns vorzüglich der sich selbst erkennende und behauptende, selige, von der Welt unabhängige Wille, während Gott für Thomas die der Welt an ihrem Sein in verschiedenen Graden Anteil gebende vernünftige Substanz ist. Da Gott in letzter Instanz Wille ist« usw. — Seeberg (a. a. O. 178) erklärt, daß die in der Dogmengeschichte beliebte Formel, Gott sei nach Duns Scotus die absolute Willkür, die Sache nicht richtig wiedergibt, und sich deshalb nicht als Stichwort für die scotistische Theologie empfiehlt. »Die wirklich maßgebenden Gedanken in der Gotteslehre des Duns Scotus sind vielmehr folgende: Gott ist unendlicher freier Geist, allmächtiger Wille, schlechthinige Aktivität« usw. Dann (S. 654): »Duns hat Gott als den absoluten geistigen Willen verstanden.« Ebenso S. 168: »Wir sahen, daß das göttliche Wesen geistiger Wille ist.« Übrigens lesen wir auch wieder (S. 167): »Gottes Sein ist Denken und Wollen.« Mit all dem scheint doch gesagt zu werden, daß Gottes Wesen gleichsam nur Wollen, wenn auch nicht rein willkürlich und blind vorgehendes Wollen ist, daß somit der Wille das eigentliche Wesen oder die metaphysische Wesenheit Gottes ausmacht.

Zunächst ist zu bemerken, daß nach Scotus von Gott keine eigentliche Definition möglich ist.[39]) Soweit man von einer Defi-

[37]) Vgl. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. I, 1853, S. 133. — Scheeben, a. a. O. S. 499, n. 108. — Heinrich, Dogmatische Theologie, III, 1879, S. 340 ff.

[38]) Grundriß der Dogmengeschichte, 1899, S. 318 f.

[39]) Cfr. Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, art. 4, n. 31; tom. 22, 424. — De cognitione Dei, qu. 2, n. 1; tom. 5, 323a.

nition oder einer metaphysischen Wesenheit Gottes bei Scotus überhaupt reden kann, dürfte in erster Linie doch wohl die Unendlichkeit Gottes oder der Begriff eines ens infinitum in Betracht kommen, wenigstens insoferne als dieser Begriff gleichsam das Fundament aller anderen göttlichen Attribute ist, und insoferne dieser Begriff Gott strenge von allen Geschöpfen unterscheidet. Oftmals betont Scotus, daß die essentiellen Eigenschaften Gottes formell unendlich sind, während alles Geschöpfliche formell endlich ist.[40]) Es gibt zwar noch viele andere Begriffe, die nur Gott eigentümlich sind und den Kreaturen nicht zukommen, z. B. der Begriff des höchst vollkommenen Gutes, aber der Begriff des einfachhin unendlichen Seins ist von allen uns möglichen Begriffen Gottes der einfachste und vollkommenste. Dieser Begriff ist einfacher als der Begriff des guten und wahren Seins oder ähnliche Begriffe. Denn die Unendlichkeit ist nicht gleichsam ein Attribut oder eine Passion des Seienden oder von sonst etwas, sondern spricht vielmehr die innere Art und Weise der göttlichen Entität aus, spricht nicht etwas aus, das zum göttlichen Wesen gleichsam hinzukommt, sondern etwas, das dem Subjekte per se zukommt. Dann enthält auch der Begriff »ens infinitum« virtuell alle andern Begriffe, die wir von Gott bilden können, ähnlich wie der Begriff »Sein«, die Begriffe »Wahr« und »Gut« in sich einschließt. Ferner ist im Begriffe des unendlichen Seins bereits der Begriff des höchsten Gutes enthalten, aber nicht umgekehrt; denn der Ausdruck »höchstes Gut« sagt nicht, ob dieses Gut endlich oder unendlich ist. Ebenso ist der Begriff »unendliches Sein« besser als der Begriff »einfaches Sein«; denn Einfachheit kommt auch den Geschöpfen zu, Unendlichkeit aber in keiner Weise.[41]) Ähnliches lesen wir noch an manchen anderen Stellen: Aus der Unendlichkeit Gottes ergibt sich seine Einfachheit; das unendliche Wesen enthält in sich alle Vollkommenheit und allseitige Identität.[42]) Wenn ich Gott erkenne als das unendliche Sein.

[40]) Z. B. Ox. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 16; tom. 9, 596a.

[41]) Ox. l. 1, dist. 2, qu. 3, n. 17; tom. 9, 33s.

[42]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 1, n 5; tom. 9, 569b.

so erkenne ich gleichsam ihn selbst, erkenne sein inneres Wesen; wenn ich ihn aber nur erkenne mit einem Begriffe, der einer beliebigen anderen Eigenschaft entspricht, so erkenne ich ihn nur nach gewissen akzidentellen Vollkommenheiten, die gleichsam nur sein sekundäres Sein konstituieren. Deshalb ist der Begriff Gottes als des unendlichen Seins vollkommener als jeder andere Gottesbegriff, der irgendwelche attributale Vollkommenheit zum Ausdrucke bringt.[43]) Das Unendliche schließt in sich real und unitive alle Vollkommenheit einfachhin ein, hat in sich eminenter und kontentive jede beschränkte Vollkommenheit[44]), es ist intensive in jeder Hinsicht das höchste und einzige Wesen (n. 10, 212b), ist in jeder Hinsicht einfach, nicht zusammengesetzt und nicht zusammensetzbar (n. 15, 218). Weil Gott intensiv unendlich ist, leuchtet aus ihm unendlich viel Mögliches hervor, und er hat Gewalt über unendlich Vieles, er erkennt unendlich Vieles, unendliche Möglichkeiten.[45]) Die Gottheit ist allmächtig, weil unendlich.[46]) Die Unendlichkeit Gottes ist der Grund für die Identität von Weisheit, Güte und den übrigen göttlichen Attributen.[47]) Die göttlichen Eigenschaften sind alle in der Wesen-

[43]) Quaestiones Miscellan. qu. 5, n. 24; tom. 5, 397a: Cognoscendo Deum conceptu entis infiniti, cognoscitur ipse Deus secundum gradum perfectionis sibi intrinsecum; cognoscendo autem Deum conceptu quocumque correspondente perfectioni attributali, cognoscitur Deus tantum secundum quasdam perfectiones sibi quasi accidentales et constituentes eum in esse secundo; igitur conceptus entis infiniti est perfectior quocumque conceptu correspondente cuicumque perfectioni attributali. Sollte diese Quästion nicht von Scotus selbst herrühren, so ist sie jedenfalls das Werk eines echten Scotisten; ich finde aber keinen inneren Grund, die Urheberschaft Scotus abzusprechen. — Es ist zwar wahr, daß Scotus in Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, art. 4; tom. 22, 423s, dann in Quodl. qu. 1, n. 10s; tom. 25, 19 sagt: Wenn Gottes Wesenheit definiert würde, so müßte »intellektuelles Leben« oder »Intellektualität» in die Definition hineinkommen. Aber hier, in Miscell. l. c. p. 402s, verwirft er diese Behauptung, da der Begriff »ens infinitum« vollkommener und umfassender sei als der Begriff »prima intelligentia«.

[44]) Quodl. qu. 5, n. 9; tom. 25, 212a.

[45]) Ox. l. 3, dist. 14, qu. 2, n. 10; tom. 14, 506a.

[46]) Ox. l. 1, dist. 20, n. 11; tom. 10, 204b.

[47]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 4, n. 26; tom. 9, 674a.

heit oder in dem Sein Gottes begründet. Diese Wesenheit ist unendlich in se et omnino a se. Die Eigenschaften Gottes sind zwar ebenfalls unendlich, nämlich in se et per se, sie sind aber nicht ganz und gar a se, sind nicht die erste Wurzel und das Fundament aller Unendlichkeit; dies ist nur die göttliche Substanz oder Wesenheit. Man kann zwar auch die göttlichen Eigenschaften formell unendlich, unendlich in se et per se, nennen, aber sie haben doch ihre Wurzel und ihr Fundament im göttlichen Sein, mit dem sie identisch sind.[48]) Die Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit (essentia) ist auch Grund der Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen.[49])

Nichts Ähnliches lesen wir vom Willen Gottes. Nirgends heißt es, daß der Wille Gottes Grund und Wurzel des göttlichen Seins oder der Eigenschaften und Potenzen Gottes ist, oder daß er virtuell dieselben in sich enthält, oder daß er a se ist, oder daß das göttliche Wollen diejenige Eigenschaft ist, welche Gott formell von allem Außergöttlichen unterscheidet usw. Nirgends habe ich gefunden, daß nach Scotus Gottes Wesen formell im Wollen besteht. Wohl aber wird gesagt, daß der Natur der Sache gemäß in Gott formell Wille ist, oder daß in Gott, wie Erkennen, so auch Wollen ist, und daß beides operative Akte sind, welche gleichsam die göttliche Seligkeit und Vollkommenheit ausmachen.[50]) Der Wille ist göttliche Potenz, und wohl die

[48]) Ox. l. 1, dist. 13, n. 16; tom. 9, 902b: Potest aliquid accipi tamquam infinitum in se et omnino a se, sicut essentia divina, quae est radix et fundamentum, quae infinitatem a nullo habet. Unde Joannes Damascenus cap. 12 (De fid. orth. L. 1, c. 9; Migne, P. G. 94, 835): esse Dei est velut pelagus substantiae infinitum et indeterminatum; aliquid autem est infinitum per se et in se, sed non omnino a se tamquam prima radix et fundamentum omnis infinitatis, sicut attributa divina, quae secundum eundem Damascenum, cap. 5 (L. c. l. 1, c. 4; Migne, 94, 799) dicunt aliquid quasi circa essentiam, et bene possunt esse talia formaliter infinita et in se et per se, sed radicaliter in essentia sicut in fundamento, cui sunt eadem.

[49]) Ox. l. 1, dist. 31, n. 3; tom. 10, 490b.

[50]) In Deo est formaliter voluntas ex natura rei (Ox. l. 1, dist. 10, n. 2; tom. 9, 788b). — Intelligere et velle in Deo actus operativi sunt.

einzige exekutive Potenz.[51]) Gott als das erste Wesen wirkt durch Verstand und Willen, eine dritte exekutive Potenz braucht man kaum anzunehmen.[52]) Der Wille Gottes ist somit nicht das Wesen Gottes, sondern etwas in Gott, Potenz oder Attribut, womit Gott tätig ist. — Wir lesen zwar öfters, daß bei Gott das Wollen identisch ist mit seiner Wesenheit oder auch mit seinem Erkennen.[53]) Damit will aber Scotus durchaus nicht sagen, daß in Gott Wesenheit, Erkennen und Wollen beliebig miteinander vertauscht werden können, oder daß das göttliche Wollen das göttliche Sein begründe, oder daß Gottes Wesen im Wollen bestehe. Hiermit soll nur ausgedrückt werden, daß infolge der göttlichen Einfachheit zwischen Wesen und Erkennen, Wesen und Wollen, Erkennen und Wollen kein realer Unterschied besteht. Dies ergibt sich schon daraus, daß Scotus gerade an der zuletzt angeführten Stelle bemerkt, daß auch das Erkennen Gottes mit seiner Wesenheit identisch ist, oder daß dieses Erkennen ein notwendiges Sein aus sich selbst ist, und daß das Erkennen Gottes, das ja logisch früher ist als das Wollen, der Natur Gottes gleichsam näher steht als das Wollen.[54]) Kurz, Scotus will nur sagen, daß in Gott Erkennen und Wollen kein Akzidenz sind wie bei uns, sondern Substanz, identisch mit seiner Wesenheit. Deshalb lautet die folgende Thesis (n. 12, 770b): Nullum intelligere potest esse accidens primae naturae. Und n. 21, 776b lesen wir: Intelligere nostrum est accidens,

quibus ipse beatus quasi perficitur (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 6, n. 34; tom. 9, 307a).

[51]) Ox. l. 1, dist. 38, n. 5; tom. 10, 605b.

[52]) Ox. l. 1, dist. 39, n. 14; tom. 10, 626a.

[53]) Z. B. Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 24; tom. 9, 763b: Suum velle est sua essentia. Oder: Intelligere divinum est idem suo velle (De primo princ., cap. 4, n. 13; tom. 4, 771a).

[54]) N. 11, 770a: Nam sequitur primo, quod voluntas est idem primae naturae . . . Similiter velle intelligitur quasi posterius, et tamen velle est idem illi naturae; ergo magis voluntas. Secundo sequitur, quod intelligere se est idem illi naturae, quia nihil amatur nisi cognitum; ergo intelligere est necesse esse ex se; similiter, quia intelligere quasi propinquius est illi naturae quam velle. Sequitur tertio, quod intellectus est idem illi naturae, sicut prius de voluntate et velle argutum est.

quia essentialiter qualitas ... sed intelligere primi (entis) est substantia. Nicht bloß Erkennen und Wollen sind identisch mit Gottes Wesenheit, sondern überhaupt alles, was in Gott ist.[55]) In dem Sinne und nur in dem Sinne ist allerdings Gottes Wesenheit von Natur aus Wille, sie ist aber auch zugleich Intellekt.[56]) Beide sind nichts anderes als die göttliche Wesenheit.[57]) — Wenn Scotus betont, daß bei Gott Verstand und Wille infolge der absoluten Einfachheit Gottes an sich identisch sind, so lehrt er aber auch anderseits, daß zwischen beiden ein formeller Unterschied besteht, daß der Verstand formell oder seinem Begriffe nach nicht Wille ist oder umgekehrt, und daß deshalb Gott nicht mit seinem Verstande will oder mit seinem Willen erkennt.[58])

Würde Scotus den Willen oder das Wollen als das eigentliche Wesen Gottes ansehen, so hätte er dies jedenfalls deutlich erklärt in Rep. l. 1, dist. 45, qu. 2; tom. 22, 500 ss., wo er die Frage aufwirft: Utrum voluntas in Deo sit essentia divina? In der Beantwortung dieser Frage lesen wir allerdings (n. 7, 501 b): Ad secundam quaestionem dico, quod voluntas in Deo est sua essentia realiter, perfecte et identice .. igitur voluntas in Deo est sua essentia. Indes Scotus will damit nur ausdrücken, daß der Wille Gott formell oder ex natura rei oder seinem eigentlichen Begriffe und Wesen nach zukommt, nicht etwa bloß virtuell oder potentiell, nämlich derart, daß er erst durch Betrachtung und Vergleichung des göttlichen Seins als in diesem Sein enthalten herausgefunden, aus ihm abgeleitet wird (n. 6, 501 a): Isto igitur modo dico, quod voluntas ex natura rei et formaliter est in Deo, quia

[55]) Quodl. qu. 5, n. 15; tom. 25, 218b: Nihil est in divinis, quod non sit idem essentiae divinae, immo etiam et cuilibet essentiali.

[56]) Ox. l. 1, dist, 13, n. 17; tom. 9, 903: Ita essentia naturaliter est intellectus, sicut est voluntas.

[57]) Intellectio et volitio (Dei) non est aliud ab essentia ejus (Ox. l. 1, dist, 2, qu. 2, n. 22; tom. 8, 451a; ebenso p. 452 und 455).

[58]) In Deo intellectus non est formaliter voluntas nec e converso, licet unum verissima identitate sit idem alteri (Ox. l. 4, dist. 46, qu. 3, n. 4; tom. 20, 447b). Dann: Deus necessario est sciens, non autem voluntate est sciens proprie (Ox. l. 1, dist. 38, n. 4; tom. 10, 604b).

non per actum alicujus potentiae comparantis aut conferentis, sed secundum suam rationem formalem et quidditativam. Rationes vero, adductae distinct. 35, ad probandum hoc de intellectu, possunt hic adduci ad probandum idem de voluntate.

In diesen Worten ist zugleich bemerkt, daß der Wille geradeso formell und aus den nämlichen Gründen Gott zukommt wie der Intellekt. Es wird hingewiesen auf die distinctio 35 desselben Buches; daselbst (qu. 1, n. 23; tom. 22, 421 b) heißt es aber ähnlich, daß Erkennen und Intellekt in Gott sind formaliter et actualiter et distincte ex natura rei et non tantum virtualiter vel potentialiter vel modo confuso, ut quasi educantur de potentia ad actum distinctum ope intellectus negotiantis. Scotus will also nur sagen: Geradeso wie der Verstand, kommt auch der Wille seinem eigentlichen Wesen nach Gott zu, muß nicht erst durch einen Denkakt aus dem göttlichen Sein abgeleitet werden. Es ist ja der göttliche Intellekt wie auch der göttliche Wille der Sache nach (realiter) vollkommen identisch mit dem göttlichen Sein. Damit soll aber nicht gemeint sein, daß Gottes Wille als solcher auch seinem Begriffe nach identisch ist mit dem göttlichen Erkennen und Sein; infolge der Einfachheit Gottes sind sie zwar sachlich identisch, aber nicht begrifflich oder formell.[59]) Es können eben Attribute das Nämliche bedeuten realiter; damit sind sie aber noch nicht formell oder ihrem Begriffe nach dasselbe. Der göttliche Wille hat zwar als Objekt die göttliche Wesenheit, ist auch real identisch mit dem göttlichen Wesen, ist aber nicht formell ein und dasselbe.[60]) Man kann zwar zu-

[59]) N. 9—11, 503: Ita vere in Deo est intellectus, sicut si tantum esset ibi intellectus, et similiter voluntas et aliae perfectiones simpliciter; et per consequens non sunt ibi potentialiter nec virtualiter nec confuse . . Igitur de ratione voluntatis infinitae formaliter non est intellectus nec essentia; non igitur sunt eadem formaliter. Dann n. 18, 506 b: Non enim formali praedicatione praedicatur voluntas de essentia, sed praedicatione identica.

[60]) N. 22, 507 b: Non sequitur, quod quidquid convenit uni, conveniat alteri, si non sint eadem formaliter, quamvis sint idem realiter . . Voluntas divina habet essentiam pro objecto, quae est eadem realiter cum voluntate; non tamen est eadem formaliter.

gestehen, daß Gottes Intellekt sein Wille ist, ähnlich wie seine Weisheit seine Güte ist; daraus folgt aber nicht, daß Gott mit seinem Willen erkennt, wie er mit seinem Intellekte erkennt.[61]) Gott erkennt eben formell nur mit seinem Intellekt, nicht mit seinem Willen.[62])

Es ist somit falsch, wenn Dorner (a. a. O. 318) schreibt, daß nach Scotus Gott der sich selbst erkennende Wille ist; Scotus lehrt ausdrücklich wiederholt, daß der Wille Gottes als solcher nicht erkennt, daß vielmehr zwischen Gottes Erkennen und Wollen ein formeller Unterschied besteht. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich zu untersuchen, ob und wie sich die scotistische distinctio formalis von der von den Theologen gewöhnlich angenommenen virtuellen Distinktion unterscheidet. Scotus nennt diese Distinktion oft auch eine distinctio ex natura rei; aber gerade dieser Ausdruck spricht dafür, daß nach ihm bei Gott Wesen und Wollen, Erkennen und Wollen nicht willkürlich konfundiert werden dürfen.

Ebenso ergibt sich aus dem Gesagten, daß Dorner irrt, wenn er meint, daß nicht auch Scotus wie Thomas Gott als metaphysisches Sein faßt (271), sondern nur als alles bestimmenden Willen. Wir haben im Vorstehenden aus Scotus viele Stellen angeführt, wo Gottes Wesen genannt wird ens, ens infinitum, ens a se, essentia, substantia usw., wo hingegen von Gottes Willen gar nicht die Rede ist. Wiederholt haben wir gefunden, daß Gottes Sein die eigentliche Entität, Grund und Wurzel all seiner Eigenschaften und Tätigkeiten ist.

Betrachten wir nun diejenigen Stellen bei Scotus, auf welche man sich beruft, um zu beweisen, daß nach Scotus Gott nur der sich rein aus sich selbst bestimmende absolute Wille oder die absolute Willkür, kein in und aus sich selbst notwendiges Wesen ist.

Harnack zitiert für seine Behauptung, daß Scotus den Begriff eines notwendigen Seins aus sich selbst bestreitet und

[61]) L. c.: Conceditur, quod in Deo intellectus sit voluntas, sicut sapientia est bonitas; non tamen sequitur, igitur voluntate intelligit, sicut intellectu intelligit.

[62]) Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, art. 3, n. 27; tom. 22, 423 a: Deus formaliter intelligit per intellectum et non per voluntatem.

Gott nur als Wille ansieht (l. c. III, 466), Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, art. 1, d. h. tom. 8, 395 ss. Indes in dieser Quästion und speziell in art. 1 steht etwas ganz anderes als Harnack meint. Darüber, ob Gott ein aus sich notwendiges Wesen oder nur Wille ist, handelt Scotus gar nicht. Er stellt die Frage auf: An aliquod infinitum sive an Deum esse sit per se notum? Zuerst handelt er weitläufig darüber, was eigentlich eine propositio per se nota sei, und erklärt dann: daß es ein unendliches Wesen gebe, sei nicht beweisbar propter quid, d. h. a priori, sondern nur demonstratione quia = ex creaturis, also a posteriori (n. 10, 414). In dem von Harnack angeführten 1. Artikel (n. 11 ss., p. 416 ss.) beweist er nun aposteriorisch auf mehrfache Weise, daß es ein primum ens, ein ens infinitum etc. gebe. Auf das Nähere kann ich mich hier nicht einlassen, ich werde in einer späteren Abhandlung über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen bei Duns Scotus auf diese Gottesbeweise zurückkommen. Für jetzt sei nur darauf hingewiesen, daß auch gerade in diesem Artikel Scotus wiederholt bemerkt, daß es gibt ein ens primum simpliciter (416), welches ist ineffectibile, incausabile (419 b), a se (420), necessario actu existens, notwendig aktuell existierend (432 a), das aus sich notwendige Sein: est ex se necesse esse (436 a). Bei all dem ist vom Willen Gottes gar nicht die Rede. Erst nachdem Scotus dargelegt hat, daß es ein ens simpliciter primum, incausabile, infinitum, a se, necessarium gibt, entwickelt er (443 ss.), daß dasselbe auch intelligens et volens ist. Dann zeigt er, daß das Erkennen und Wollen Gottes von seiner Wesenheit nicht real verschieden ist. Er bemerkt zwar auch hier, daß das velle und die voluntas Dei identisch sind mit der göttlichen Natur, aber dasselbe gilt auch von dem intelligere und dem intellectus Dei.

Zudem ist sowohl die göttliche Selbsterkenntnis wie auch die Selbstliebe soviel als das Notwendigsein aus sich selbst. Dabei steht das göttliche Erkennen seiner, der göttlichen, Natur gleichsam näher als sein Wollen [63]). Aus all dem ergibt

[63]) Pag. 452: Haec conclusio secunda, videl. quod essentia Dei eadem sit quod volitio sui ipsius, secunda est ex corollariis . . Si igitur

sich auch hier wieder, daß Scotus mit der Identifikation von Gottes Wollen und Sein nur die göttliche Einfachheit hervorheben, nicht aber Gottes Wesen in seinen Willen, in willkürliches Wollen verlegen will. Der Wille geht gleichsam erst aus dem an sich notwendigen Wesen Gottes hervor, geradeso wie der göttliche Intellekt, und zwar der Intellekt vor dem Willen.

Baur (a. a. O. 642) beruft sich ebenfalls wie Harnack auf Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2; aber daselbst steht nicht, wie soeben gezeigt, das von ihm dem Scotus Zugeschriebene, eher das Gegenteil. Dann (S. 645 und speziell 648) auf Ox. l. 1. dist. 8, qu. 5, n. 24; tom. 9, 763 b: Indisciplinati est etc.; indes diese Stelle bezieht sich zunächst auf das Wollen Gottes nach außen hin, nicht auf das innere Leben Gottes oder das göttliche Selbstwollen; deshalb wollen wir sie erst später besprechen. Das Gleiche gilt von allen übrigen Zitaten, nämlich (648, 651) Ox. l. 1, dist. 39, qu. 5; tom. 10, 612 ss., speziell 637 a: Licet productio in esse existentiae etc., dann 637 b: Voluntas divina nihil aliud respicit etc.; dann (652, 654) Ox. l. 1, dist. 44; tom. 10, 744 ss., speziell 745 b: Nulla lex est recta etc.; endlich (659) Ox. l. 2, dist. 37, qu. 2; tom. 13. 368 ss., speziell 373 b s: Non habet scientiam de futuris. All diese Stellen handeln von dem auf das Geschöpfliche sich beziehenden kontingenten Wissen und Wollen Gottes; später werden wir auf die meisten derselben ohnehin zurückkommen. Übrigens finden sich auch in diesen Stellen manche Beweise dafür, daß Gott seine eigene Güte, sich selbst notwendig, nicht frei will, z. B. 10, 637 b: Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua; ad quodlibet aliud contingenter se habet.

Vacant gibt für seine Aufstellungen keine eigentlichen Belegstellen an; p. 635, Note 2 bemerkt er zudem noch ausdrücklich, daß nach Scotus Gott seine Wesenheit auch not-

velle est idem illi naturae, multo magis voluntas. Secundo sequitur, quod intelligere est idem illi naturae, quia nihil amatur nisi cognitum; ergo si amare se est ex se necesse esse, sequitur, quod intelligere se est ex se necesse esse. Et similiter intellectio est quasi propinquior illi naturae quam velle.

wendig liebt, ohne daß dabei die Freiheit aufgehoben werde. Wie das zu verstehen sei, haben wir oben erörtert.

Auch Seeberg hat für seine Behauptungen keine eigentlichen Stellen angeführt. Seine vielen Zitate (S. 153 ff.) gehen meist nur auf das Wollen Gottes nach außen hin — später werden wir dieselben ausführlicher besprechen — den vollen und wahren Sinn derselben erfaßte er zum Teil nicht, wie wir sehen werden. Die Darstellung, die Seeberg vom scotistischen Gottesbegriff gibt, ist zum mindesten ungenügend, einseitig und irreführend.

Dorner (S. 319, A. 1) zitiert eine Reihe von Stellen. Er führt zuerst an Ox. l. 1, dist. 26, qu. un. d. h. tom. 10, 291 ss. Indes, diese ganze Quästion handelt nur von dem trinitarischen Prozeß, speziell von den göttlichen Relationen. Hierbei ist allerdings von einem Konstituiertwerden die Rede, aber nur von einem solchen der göttlichen Personen, nicht der göttlichen Wesenheit. Nun aber setzt, wie bereits bemerkt, auch nach Scotus das notionale, d. h. das die Trinität konstituierende Erkennen und Wollen, das essentielle Erkennen und Wollen und überhaupt die göttliche Wesenheit voraus. Auf das Nähere können wir uns hier nicht einlassen. Nur sei darauf hingewiesen, daß Scotus auch in dieser Quästion wiederholt bemerkt, daß Gott oder der göttlichen Wesenheit das per se esse zukommt, daß die göttliche Wesenheit Prinzip der göttlichen Tätigkeiten ist, daß die Unendlichkeit der innere Modus sowohl der göttlichen Substanz als aller göttlichen Attribute ist, daß das göttliche Wesen nicht bloß Wille, sondern auch Intellekt ist, daß die Unendlichkeit kein Attribut ist wie Weisheit, Liebe, Güte, weil sie allen Attributen zukommt [64]).

[64]) N. 51, 344 a: Dico, quod per se esse convenit huic essentiae vel Deo. — N. 54, 351 a: Essentia divina est principium operationum propriarum tali naturae, in quantum natura est intellectus et voluntas, quia intelligere et velle sunt propriae operationes illius naturae. — N. 55, 352 a: Istud patet per simile de infinito, quod alias negavi esse proprium attributum, quia dicit modum intrinsecum cujuslibet in Deo tam substantiae quam cujuslibet attributi; ita intellectualitas dicit modum intrinsecum hujus essentiae; proprie autem attributa sunt sapientia et charitas, et alio modo transcendentia, puta veritas et bonitas.

Dorner zitiert dann Ox. l. 1, dist. 8, qu. 4; tom. 9, 637 ss. Indes auch hier lehrt Scotus etwas ganz anderes als Dorner meint. Er behandelt die Frage, ob es in Gott eine Unterscheidung der wesentlichen Vollkommenheiten gibt, die jedem Akte des Verstandes vorhergeht, d. h. ob es in Gott eine Distinktion gibt, die mehr ist als eine bloße distinctio rationis, oder ob in Gottes Wesen und Eigenschaften selbst eine Unterscheidung begründet ist. Nach Zurückweisung anderer Anschauungen legt er n. 17, 664 ss. seine eigene Ansicht dar: Unter den wesentlichen Vollkommenheiten Gottes ist nicht bloß eine differentia rationis, sondern auch eine distinctio formalis oder ex natura rei. Wenn auch in Gott Weisheit und Güte unendlich sind, so bleibt doch Weisheit formell Weisheit, Güte formell Güte; die Unendlichkeit hebt nicht das Wesen und den Begriff von Weisheit oder Güte auf. Güte ist einmal nicht identisch mit Weisheit, und deshalb auch unendliche Güte nicht identisch mit unendlicher Weisheit. In Gott sind zwar beide identisch, jedoch nicht formell. Zum Beweise dafür beruft sich Scotus auf Joh. Damascenus, welcher schreibt[65]), daß unter allen Gottesnamen der Name: qui est, Gott am meisten eigen ist, weil das Wort »Sein« gleichsam ein Meer von unendlicher Substanz bezeichnet, während die übrigen Namen Gottes gleichsam nur einzelne Umstände oder Akzidenzien seiner Natur ausdrücken.[66]) Zu diesen Worten bemerkt Scotus (n. 19, 666 a): Wenn zwischen Gottes Eigenschaften keine distinctio ex parte rei wäre, so wäre Gott nicht ein Meer von unendlicher Substanz (pelagus infinitae substantiae). Ferner nennt Scotus wiederholt die göttliche Wesenheit das Fundament der göttlichen Attribute (n. 20 und 22, p. 666 b, 670 a). Also auch in unserer Quästion betont Scotus nachdrücklich, daß Gott unendliches Sein, unendliche Substanz ist, daß seine Wesenheit (essentia) Fundament aller

[65]) De fide orth. l. 1, c. 9; Migne, P. G. 94, 835.

[66]) N. 18, 665 a: Ista etiam opinio confirmatur auctoritate Damasceni 4. c. praeallegato et cap. 9, ubi ipse vult, quod inter omnia nomina de Deo dicta propriissimum est: qui est, quia esse dicit quoddam pelagus infinitiae substantiae, cetera autem, ut dixit cap. 4, sunt illa, quae circumstant naturam.

Attribute ist, daß der Name »Der Seiende« der für Gott passendste Name ist. Weil in Gott ex parte rei alle Vollkommenheiten, somit auch Erkennen und Wollen, unterschieden sind, kann nicht das Wollen Gottes ohne alle Beschränkung mit seinen anderen Attributen identifiziert werden. Zudem ist ja das göttliche Wollen gar nicht seine Wesenheit; es ist ebenfalls nur etwas, das, um mit Scotus zu reden, naturam divinam circumstat, ihr nur zukommt. — Ferner beruft sich Dorner auf Ox. l. 1, dist. 3, qu. 9; tom. 9, 403 ss. Scotus stellt hier die Frage, ob im menschlichen Geiste ein Abbild der Trinität sei. Auch in dieser Quästion wird mit keiner Silbe angedeutet, daß Gottes Wesen Wollen ist. Eher findet sich das Gegenteil; es wird ja dargelegt, daß die Seele des Menschen mit ihren drei Vollkommenheiten, nämlich der memoria, intelligentia und voluntas, ein Abbild (imago) der Trinität und somit Gottes ist (n. 3, 406). Zur imago gehört aber, daß sie dasjenige nachahmt und ausdrückt, dessen Abbild sie ist (n. 2, 405 a). Hiermit ist zugleich gesagt, daß unsere Seele Gottes Wesen nachahmt und daran teilnimmt. In unserer Quästion lehrt also Scotus dasjenige, was Dorner dem heiligen Thomas zuspricht, hingegen Scotus abspricht (S. 318 f.): »Gott ist für Duns vorzüglich der sich selbst erkennende und behauptende, selige, von der Welt unabhängige Wille, während Gott für Thomas die der Welt an ihrem Sein in verschiedenen Graden Anteil gebende vernünftige Substanz ist.« Wenn dann Scotus bemerkt, daß der Vater durch die Hervorbringung des Sohnes weder eine absolute noch eine relative Realität erhält, die er vorher nicht gehabt hat (n. 4, 407 b), sagt er zugleich, daß das Essentielle in Gott sozusagen bereits vor dem trinitarischen Prozeß vorhanden ist, daß somit das den heiligen Geist produzierende göttliche Selbstwollen nicht die göttliche Wesenheit begründet. Auch hierdurch ist ausgedrückt, daß das Wesen Gottes nicht im Wollen besteht, da ja nach Scotus der Vater den Sohn nicht per modum voluntatis zeugt.

Dorner (319, A. 1) zitiert dann weiter: »Rep. S. 142, 187, 233 f., 198«, d. h. die genannten Seiten des 11. Bandes der alten Waddingschen Ausgabe, in welchem die Reportata

Parisiensia stehen. In all diesen Stellen jedoch steht nicht das von Dorner Gemeinte.

S. 142 enthält Rep. l. 1, dist. 26, qu. 3, n. 4—9, oder tom. 22, 306—309 der Pariser Ausgabe. Daselbst handelt aber Scotus gar nicht vom göttlichen Willen, sondern über das Verhältnis der trinitarischen Relationen im allgemeinen zu den göttlichen Personen im allgemeinen. Auf das Nähere einzugehen ist hier nicht der Platz. Nur sei bemerkt, daß auch hier wiederholt die Rede ist von einer göttlichen Substanz und von essentiellen Attributen Gottes im Gegensatz zu den genannten Relationen und notionalen Attributen. Wir finden also eher das Gegenteil von dem, was Dorner meint (cfr. n. 4, 306 b).

Das Gleiche gilt von S. 187 oder von Rep. l. 1, dist. 33, qu. 2, n. 12—16; tom. 22, 404 ss. Scotus erörtert daselbst das Verhältnis der göttlichen Wesenheit zu den Proprietäten der einzelnen göttlichen Personen, die zwischen beiden bestehende Distinktion. Wiederholt wird hierbei der göttlichen Wesenheit gedacht, des göttlichen Willens aber nicht. Die göttliche Wesenheit (essentia) heißt ein »esse ad se« im Gegensatz zur trinitarischen Relation, welche »esse ad aliud« genannt wird (n. 14, 405 a).

Rep. S. 233 f. bietet uns Rep. l. 1, dist. 45, qu. 2, n. 5 bis 15; tom. 22, 500 ss. Indes über diese Stelle haben wir bereits oben (S. 18 f.) gehandelt und daselbst gesehen, daß Scotus zwar sagt, daß der göttliche Wille real identisch sei mit der göttlichen Wesenheit, aber trotzdem formell oder begrifflich verschieden, daß somit Gottes Wille und Wesenheit nicht beliebig ohne weiteres konfundiert werden dürfen.

Rep. S. 198 enthält Rep. l. 1, dist. 35, qu. 2, n. 5—12; tom. 22, 427 ss. Auch hier findet sich nichts über das göttliche Wollen. Es wird nur das Thema erörtert, daß und wie die göttliche Wesenheit das erste Erkenntnisobjekt für den göttlichen Verstand sei. Sehr oft ist dabei die Rede von Gottes Wesenheit (essentia), aber gar nicht von seinem Willen.

Zweites Kapitel.

Gottes Erkenntnis der notwendigen und kontingenten Wahrheiten; Verhältnis des göttlichen Willens zu dieser Erkenntnis; die von Gottes Willen abhängige, beziehungsweise unabhängige Wahrheit, Wesenheit und Natur der Dinge.

Wenn nach Baur u a. bereits das Wesen Gottes von seinem freien Willen abhängt, dann werden um so mehr alle auf die außergöttlichen Dinge sich beziehenden Wahrheiten vom Willen, d. h. vom freien Willen Gottes, von seiner Willkür abhängen; Gottes freier Wille wird bestimmen, was wahr oder falsch sei. Wirklich wurde auch eine derartige Behauptung dem Scotus ausdrücklich zugeschrieben. So schreibt Ritter[1]): »Daher soll (nach Scotus) der Wille Gottes nicht von seinem Verstande abhängig sein, sondern umgekehrt der Verstand Gottes das notwendig erkennen, was sein Wille frei beschlossen hat.« Ähnliches gibt Alf. Fouillée als Lehre des Scotus an[2]): »C'est donc la volonté, qui est le fond de l'être, et non pas la raison enchaînée à ses formes immuables, soumise à la détermination et à la nécessité . . . La vérité n'est pas antérieure à la volonté divine qui pose et produit la vérité . . . il n'y a rien de nécessaire pour Dieu, et ce qui est nécessaire, c'est ce que Dieu rend librement nécessaire pour sa volonté.« Diese beiden Auktoren mögen einstweilen genügen.

Bevor wir auf die Widerlegung dieser Behauptungen eingehen, wird es gut sein, darauf hinzuweisen, daß Scotus den Dingen in ihrem idealen Sein oder als unverwirklichten Ge-

---

[1]) Geschichte der Philosophie, 8. Teil, 1845, S. 393.

[2]) Histoire de la philosophie, Paris 1879, p. 211.

danken Gottes (worüber Näheres im nächsten Kapitel) kein eigentliches Sein, somit auch keine eigentliche Wahrheit und Güte zuschreibt. Das Prädikat »Sein« will er nur dem wirklich Existierenden zusprechen, weil keine Schöpfung, keine Vernichtung, kein Einführen der Dinge in die Realität wie auch kein Wegnehmen dieser Realität möglich wäre, wenn die Dinge schon in sich unabhängig von ihrer Existenz ein eigentliches oder reales Sein, eine wahre Realität im vollen Sinne des Wortes hätten. So lesen wir: Ich sage, daß Gott die Welt schaffen kann aus Nichts, d. h. aus keinem existierenden Sein und somit aus keinem esse essentiae, weil, wie in der 36. Distinktion des ersten Buches bewiesen wurde, das esse essentiae nie real vom esse existentiae getrennt ist.[3]) Hier, nämlich Ox. l. 1, dist. 36; tom. 10, 564 ss., untersucht Scotus in einer eigenen Quästion, ob die Kreatur, sofern sie von Ewigkeit her von Gott erkannt ist, ein vere esse essentiae hat. Er widerlegt die dies behauptende Lehre des Heinrich von Gent[4]) mit vielen Gründen, die wir hier nicht alle anzuführen brauchen. Als 1. und 2. Grund gibt er an, daß sonst keine Schöpfung aus Nichts, keine eigentliche productio ad esse simpliciter, sondern nur ad esse secundum quid möglich wäre, daß somit die creatio eigentlich nur alteratio oder noch weniger wäre; als 6. Grund, daß dann ebenso keine eigentliche Vernichtung möglich wäre; die vernichtete Sache würde ja nur in eine andere Seinsweise übergehen, nämlich in das ens secundum essentiam usw.[5]) Das ideale, bloß gedachte und erkannte Sein pflegt Scotus als uneigentliches Sein, als ens diminutum, ens rationis, ens intentionale, ens intellectuale, als ens secundum quid etc. zu bezeichnen.[6]) Haben nun die rein idealen Wahr-

[3]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 7; tom. 11, 63 a: Dico, quod de nihilo id est non de aliquo secundum esse existentiae potest Deus creare, et per consequens de nihilo, id est non de aliquo secundum esse essentiae, quia, ut probatum est dist. 36 primi, nunquam esse essentiae separatur realiter ab esse existentiae.

[4]) Quodlibet. quodl. 9, qu. 1 (Parisiis, 1518, fol. 341 b).

[5]) Ähnlich Rep. l. 2, dist. 1, qu. 2; tom. 22, 522 ss.; Collat. 33; tom. 5, 278 ss.

[6]) Z. B. Ox. l. 4, dist. 13, qu. 1, n. 39; tom. 17, 693 b: Objectum in

heiten und Dinge als solche kein eigentliches Sein, so haben sie, weil nicht existierend, auch keine eigentliche Wahrheit und Güte. Wahrheit und Güte sind nämlich der Sache nach (realiter) absolut identisch mit dem Sein, wenn auch formell oder quidditativ, d. h. dem Begriffe nach unterscheidbar, weil eben Wahrheit und Güte ihren Begriffen nach nicht Sein bezeichnen; sie sind gleichsam nur passiones des Seins.[7]) Wo deshalb die vollkommenste Wahrheit und Güte ist, nämlich in Gott, ist auch das vollkommenste Sein.[8]) Umgekehrt müssen wir schließen, daß, wo kein wahres Sein ist, auch keine wahre Wahrheit und Güte ist, daß somit das nicht wirklich Existierende nicht eigentlich wahr und gut ist.

Nun wollen wir den Beweis dafür liefern, daß nach Scotus durchaus nicht alle außergöttlichen Wahrheiten von Gottes Willen abhängen, daß vielmehr nur die Existenz der zeitlichen Dinge und die damit gegebenen kontingenten Wahrheiten durch den göttlichen Willen bedingt sind. Hierbei wird es gut sein, nicht einzelne Sätze für sich zu zitieren, sondern zunächst eine ganze Quästion dem Hauptinhalt nach vorzuführen, damit die Lehre des Scotus als Ganzes und übersichtlich vor uns trete. Seine Lehre trägt unser Scholastiker an vielen Stellen vor, besonders scharf aber in Ox. l. 1, dist. 39, qu. un; tom. 10, 612; diese Quästion wird auch von den Gegnern, z. B. von Baur, Ritter, gewöhnlich zitiert. Hier werden zunächst fünf Fragen gestellt, nämlich ob Gott von allem Existierenden nach all dessen Beziehungen eine genau determinierte, sichere, unfehlbare und unveränderliche Kennt-

---

cognitione habet esse diminutum . . . substantia autem ut in se habet esse simpliciter et perfectum. Oder Ox. l. 4, dist. 1, qu. 1, n. 21; tom. 16, 58 b: Objectum cognitum habet esse diminutum, objectum autem extra habet esse simpliciter et reale. Oder Ox. l. 1, dist. 13, n. 7; tom. 9, 893b: Ens rationis tantum habet esse in intellectu . . . quod est ens diminutum; nihil autem, secundum quod ens diminutum est, est propria ratio entis veri.

[7]) Ox. l. 3, dist. 8, n. 17; tom. 14, 377 a: Licet enim entitati absolute sit idem realiter veritas et bonitas . . . non tamen formaliter et quidditative, quia veritas et bonitas sunt quasi passiones entis. Ähnlich Ox. l. 2, dist. 16, n. 18; tom. 13, 43 b.

[8]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 3, n. 21; tom. 9, 614 b.

nis hat, ob er alle Bedingungen des Existierenden notwendig kennt, ob endlich mit der Determination und Gewißheit des göttlichen Wissens noch Kontingenz in der Existenz der Geschöpfe bestehen könne. All diese Fragen werden bejaht (n. 1—6, p. 613—615).

In n. 7 ss. beschäftigt sich nun Scotus mit der Untersuchung, wie Gott das Zukünftige vorauswisse. Zuerst führt er die Anschauung des heil. Bonaventura an.[9]) Gott erkennt alle Existenzverhältnisse auf Grund der in seinem Intellekt vorhandenen Ideen; diese Ideen repräsentieren die Dinge vollständig, und zwar nach jeder Beziehung, und so ist der göttliche Verstand genügender Grund alles zu erkennen in bezug auf die Existenz der Dinge, nicht bloß das Einfache, sondern auch alle Verbindungen, welche die Ideen zulassen. — Diese Meinung verwirft Scotus aus folgenden Gründen: a) Keine kontingente Komplexion ist erkennbar durch bloße Erkenntnis der Termini oder Begriffe, aus welchen sie besteht. Eine kontingente Komplexion nämlich (d. h. eine solche, deren Begriffe oder Bestandteile in der Wirklichkeit verbunden sein können, aber nicht notwendig verbunden sein müssen, wie »Mensch« und »Weiß«) kann nicht aus den Begriffen erkannt werden, weil sie sonst notwendig wäre. (Wenn Gott aus den Ideen »Weiß« und »Mensch« erkennen würde, daß der Mensch weiß ist, so wäre eben die Verbindung von beiden Begriffen im Menschen notwendig, der Mensch müßte notwendig weiß sein; somit wäre es keine kontingente Verbindung mehr, sondern eine innerlich notwendige). b) Die Ideen repräsentieren dasjenige, was sie repräsentieren, rein natürlich, d. h. unfrei, und zwar derart, wie es die Natur des repräsentierten Dinges verlangt. Die Ideen sind aber im göttlichen Intellekte vor allem Willensakte Gottes, so daß sie in keiner Weise durch einen Willensakt Gottes in Gott sind. Was immer aber naturgemäß dem Willensakte vorangeht, ist rein natürlich (d. h. naturnotwendig, nicht frei). Wenn ich nun zwei Begriffe hernehme, welche durch die Ideen repräsentiert werden, etwa die Begriffe »Mensch« und »Weiß«, so frage ich, ob diese beiden Begriffe notwendig ver-

[9]) Sent. l. 1, dist. 35, qu. 1 und dist. 39, art. 2, qu. 3.

bunden sein müssen oder notwendig getrennt, oder ob sie Verbindung und Trennung zugleich zulassen. Wenn diese Begriffe nur Verbindung zulassen, d. h. innerlich notwendig zusammengehören, dann erkennt sie der göttliche Verstand naturnotwendig als stets zusammengehörig, und damit erkennt er sie zugleich als solche, die nie voneinander getrennt sein können; ebenso verhält es sich, wenn diese beiden Begriffe stets nur getrennt sein können. Wenn aber Gott diese Begriffe als solche erkennt, die sowohl getrennt als verbunden sein können, so erkennt er eben durch die Begriffe als solche weder ihre Zusammensetzung zu einer Komplexion noch ihre Trennung; also erkennt Gott durch die bloßen Begriffe beider gar nichts, d. h. nichts Existierendes. Denn wenn man erkennt, daß Gegenteiliges sein kann oder wahr ist, dann erkennt man gar nichts.[10]) Aus diesen Worten ergibt sich ganz klar, daß Scotus nicht lehrt, daß Gottes Wille alle Wahrheit macht, da ja nach ihm die Ideen der Dinge schon vor allem Willensakte in Gott sind. Er hält nur fest, daß Gott aus den Ideen allein noch nicht kennt, welche wirkliche Verbindung dieselben in Wirklichkeit eingehen, z. B. ob der Mensch weiß sein wird oder nicht, da ja diese Ideen vereinigt sein können oder auch nicht. Würde aus den Ideen »Mensch« und »Weiß« Gott notwendig erkennen, daß der Mensch weiß sein wird, so wäre eben diese Verbindung notwendig, der Mensch müßte notwendig weiß sein. Der Mensch muß aber nicht notwendig weiß sein, sondern Gott hat frei gewollt, daß der Mensch weiß ist oder nicht, und deshalb er-

[10]) 615 b: Praeterea ideae mere naturaliter repraesentant illud, quod repraesentant, et sub naturali ratione, sub qua aliquid repraesentant. Quod probatur ex hoc, quia ideae sunt in intellectu divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae; sed quidquid naturaliter praecedit actum voluntatis, est mere naturale. Accipio igitur duas ideas extremorum, quae repraesentantur in eis, puta hominis et albi; quaero, aut istae ex se repraesentant compositionem istorum extremorum aut divisionem aut utrumque. Si tantum compositionem, ergo naturaliter cognoscit illam, et ita modo necessario, et per consequens nullo modo cognoscit divisionem; eodem modo si tantum repraesentant divisionem; si utrumque, igitur Deus per istas nihil novit, quia scire contradictoria esse vel esse vera, nihil est scire.

kennt Gott die Tatsache oder Wahrheit, daß der Mensch weiß ist, erst daraus, daß er frei beschlossen hat, den Menschen weiß zu schaffen. Aus den beiden Ideen erkennt Gott, und zwar mit Notwendigkeit, nur die Möglichkeit, daß der Mensch weiß sein kann, weil eben dieselben verbunden werden können; aber die Tatsächlichkeit oder Wahrheit, daß der Mensch weiß ist, erkennt Gott aus den ewigen Ideen für sich allein noch nicht. — c) Zudem sind die Ideen von demjenigen Möglichen, das in der Zukunft nicht realisiert wird, ebenso in Gott wie die Ideen desjenigen Möglichen, das zugleich wirklich sein wird; denn der Unterschied, daß das Eine sein wird, das Andere aber nicht, kommt nur vom freien Willen Gottes her. Also repräsentiert die Idee von demjenigen Möglichen, das zugleich sein wird, nicht mehr als die Idee dessen, das nicht sein wird.[11]) — d) Außerdem repräsentiert die Idee eines Dinges, das in Zukunft sein wird, gerade so wenig, ob es in dieser oder jener Zeit sein wird; also erkennt Gott auch die zeitlichen Umstände, unter welchen das Ding existieren wird, nicht aus der Idee desselben.[12])

In n. 8 ss. führt dann Scotus die Ansicht des heiligen Thomas an, daß nämlich Gott das zukünftig Freie deshalb erkennt, weil der ganze Verlauf der Zeit und alles, was in der Zeit ist, von Ewigkeit her ihm präsent ist.[13]) Scotus macht zunächst uns nicht weiter interessierende Einwürfe gegen die Darstellung des heiligen Thomas bezüglich des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit (n. 8—9). In n. 10, 617 s. erörtert er dann, daß auch die Annahme des heiligen Thomas, die zeitlichen Dinge seien von Ewigkeit her Gott gegenwärtig, nicht viel nützt zu dem, was sie erklären soll. Gott kann nämlich seine Kenntnis von den existierenden Dingen überhaupt nicht erst dadurch erhalten, daß er sie als

[11]) 616 a: Praeterea, eodem modo sunt ideae possibilium non futurorum sicut futurorum, quia differentia ista possibilium non futurorum a futuris non est nisi per actum voluntatis divinae; ergo idea futuri possibilis non magis repraesentat ipsum futurum esse quam idea possibilis non futuri.

[12]) L. c.: Praeterea, non magis repraesentabit idea futuri ipsum ponendum esse in hoc nunc quam in illo.

[13]) S. Thom., S. th. I. qu. 14, art. 13; S. c. Gent. l. 1, c. 66 s.

existierend oder schon ins Dasein gesetzt von Ewigkeit her vorausschaut. Gottes Verstand schöpft seine sichere Erkenntnis der außergöttlichen Objekte überhaupt nicht erst von diesen Objekten, weil er sonst entwürdigt würde.[14]) Davon, daß ich jetzt sitze, hat der göttliche Intellekt kein Wissen, das erst erzeugt würde von meinem Sitzen selber. Denn mein Sitzen bewegt nicht den göttlichen Intellekt; ebensowenig kann irgend etwas anderes Zeitliches dadurch von Gott erkannt werden, daß dessen Existenz der Ewigkeit Gottes präsent ist. Gott muß vielmehr durch etwas anderes (d. h. nicht durch die existierenden Dinge selber) sichere Kenntnis von dem Existierenden haben, und dieses Andere genügt uns.[15])

In n. 11 ss. wird die Ansicht des heiligen Thomas[16]) zurückgewiesen, daß, obwohl Gott das zukünftig Kontingente notwendig erkennt und somit die oberste Ursache notwendig ist, das zukünftig Kontingente trotzdem noch kontingent bleibt, weil dessen nächste Ursache kontingent ist. Scotus weist darauf hin, daß er schon in der 2. Distinktion des 1. Buches[17]) dargelegt habe, es könne bei keiner Kausalität Kontingenz geben, wenn nicht die causa prima in ihren Wirkungen oder in bezug auf die causa proxima sich kontingent verhalte. Denselben Satz begründet er auch hier wieder mit

---

[14]) Auch anderswo erklärt Scotus sehr oft, daß Gott in keiner Weise weder im Erkennen noch im Wollen von den Weltdingen abhängen könne, weil das seiner unwürdig wäre, z. B. Ox. l. 1, dist. 1, qu. 2, n. 6, tom. 8, 321 s.; dist. 8, qu. 4, n. 15, tom. 9, 654 s. — Rep. prolog. qu. 1, n. 7, tom. 22, 10 b und n. 34, 25 b; l. 1, dist. 35, qu. 2, n. 6, tom. 22, 428 a; dist. 36, qu. 2; n. 5, tom. 22, 433 a; n. 24, p. 441 a; n. 36, p. 445 b etc.

[15]) N. 10, 617 s.: Intellectus divinus nullam certitudinem accipit ab objecto aliquo alio ab essentia sua; tunc enim vilesceret. Unde nunc etiam de sessione mea, quae est nunc in actu posita, non habet intellectus divinus certitudinem causatam in ipso ab ipsa sessione. Non enim movet sessio intellectum ejus; ergo eodem modo omnia temporalia, si sint in existentia sua praesentia aeternitati secundum illas existentias eorum, non faciunt certitudinem in intellectu divino de eis, sed oportet per aliud de eis habere certam notitiam de existentiis, et illud aliud sufficit nobis.

[16]) S. th. I. qu. 14, art. 13, ad 1.

[17]) Ox. l. 1, d. 2, qu. 2, n. 20, tom. 8, 444.

mehreren Argumenten; auf das Nähere brauchen wir hier nicht einzugehen.

In n. 13 s., 625 s. wird gezeigt, daß es in der Welt überhaupt etwas Kontingentes gibt. Dies steht ohne weiteres fest; wer es leugnet, soll so lange gefoltert werden, bis er zugibt, es sei auch möglich nicht gefoltert zu werden. Dabei lesen wir wiederum, Kontingenz könne nicht aufrecht erhalten werden, wenn man nicht eine erste Ursache annimmt, welche unmittelbar kontingent kausiert, wie alle Katholiken zugestehen. Das erste Wesen ist aber kausierend vermittels Verstand und Wille. Wenn man auch abgesehen von diesen beiden noch eine dritte exekutive Potenz annehmen wollte, so wäre damit für die Frage, woher die Kontingenz komme, nichts gedient. Denn wenn die erste Ursache notwendig erkennt und notwendig will, dann bringt sie auch notwendig hervor. Man muß also die Kontingenz suchen entweder im Intellekt oder im Willen Gottes. Sie kann aber nicht liegen im Intellekt, sofern er einen ersten Akt [18]) setzt vor allem Akt des Willens. Denn was immer der Intellekt auf solche Weise erkennt, erkennt er rein natürlich und mit Naturnotwendigkeit. Keine Kontingenz kann es geben beim Wissen oder Erkennen dessen, was der Verstand nur erkennt durch solche erste Erkenntnis. Die erste Kontingenz muß man deshalb im Willen Gottes suchen. [19])

Bis jetzt sehen wir, daß es Scotus gar nicht darum zu tun ist, die Wahrheiten vom Willen Gottes abhängen zu lassen. Er will nur energisch hervorheben, daß es keine Kon-

---

[18]) Erste Akte des Verstandes sind nach Scotus solche, bei denen der Wille noch gar nicht beteiligt ist, z. B. unmittelbar nach dem Erwachen; vgl. m. Abhandlung: »Ist Duns Scotus Indeterminist?« S. 8 s.

[19]) N. 14, 626: Supposito ergo isto tamquam manifesto vero, quod aliquod ens est contingens, inquirendum est, quomodo possit salvari contingentia in entibus . . Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina vel in intellectu divino, non autem in intellectu, ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid, quod non scit, vel in intelligendo aliquid, quod non intelligit (nisi) tali intellectione prima. Pri-

tingenz auf Erden gibt, wenn es in Gott keine gibt. Kontingenz kann aber nicht vom Verstande herkommen, sondern nur vom Willen. Denn der Verstand, soweit er erkennt, bevor der Wille auf ihn Einfluß ausübt, erkennt naturnotwendig, und somit gibt es keine Kontingenz mehr, wenn man sagt, daß Gott irgendwie durch seinen Verstand allein unabhängig vom Willen oder notwendig die Existenz der Dinge erkennt.

N. 15 ss., p. 628 ss. handelt Scotus von der Willensfreiheit des Menschen und der Willensfreiheit im allgemeinen; n. 21 s., p. 636 s. erörtert er, daß Gott nicht frei ist betreffs entgegengesetzter Akte, sondern nur bezüglich entgegengesetzter Objekte und Wirkungen. All das hat für die Zwecke unserer Abhandlung an sich kein Interesse. Weil aber Baur gerade aus diesem Abschnitte zwei Stellen anführt zum Beweise dafür, daß nach Scotus Gott das reine Wollen, d. h. die absolute Freiheit und Willkür ist, wollen wir ein wenig darauf eingehen. Baur (a. a. O., 650 f.) schreibt: »Gott ist daher mit Einem Worte das reine Wollen selbst, das sich nicht zu einem bestimmten Gegenstande verhält und daher nicht verschieden ist je nach der Verschiedenheit der Gegenstände; als reines Wollen verhält es sich immer nur zur Totalität der Gegenstände. Würde das göttliche Wollen nicht das reine Wollen selbst, sondern ein bestimmtes sein, somit auch produktiv in Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand, so wäre es beschränkt.« Die Worte bei Scotus, die Baur als Beleg anführt, lauten nun (637 a): Licet productio in esse existentiae non concomitetur necessario operationem ejus, quia operatio est in aeternitate, et productio esse existentiae est in tempore, tamen operationem ejus necessario concomitatur productio in esse volito, et tunc non potest po-

mam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina. In den vorletzten Satz habe ich in Klammern ein nisi eingeschaltet, das in der Pariser Ausgabe wie auch in der dieser zugrunde liegenden Waddingschen Ausgabe fehlt. Der Kontext verlangt hier offenbar die Einfügung dieses Wortes. Wenn wir aber auch den Text lassen, wie er vorliegt, wird nicht gelehrt, daß das erste, d. h. vor dem Wollen Gottes stattfindende Erkennen Gottes kontingent wäre; es heißt ja ausdrücklich: et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid etc.

tentia illa voluntatis divinae primo quidem esse ut productiva, sed secundum quid, scilicet in esse volito (das esse volitum, das auf das Sein überhaupt gehende produktive Wollen schließt das bestimmte Wollen aus[20]) et ista productio concomitatur eam ut operativa. Der Sinn dieser Worte ist aber ein ganz anderer als Baur meint. Scotus sagt hier nach dem Kontexte: Der Akt des Wollens, wodurch Gott den Dingen Existenz verleiht, ist als solcher ein ewiger Akt, aber damit muß nicht notwendig verbunden sein die Hervorbringung der Dinge, das wirkliche Verleihen der Existenz; denn letztere ist zeitlich, geschieht in der Zeit, während der Willens- oder Schöpfungsakt Gottes ewig ist. Mit diesem ewigen Willensakte ist nur verbunden die Hervorbringung oder die Versetzung der Dinge (aus dem bloß gedachten Sein) in das gewollte Sein, aber noch nicht in das wirkliche Sein. Diese Versetzung in das gewollte Sein ist zwar noch keine eigentliche Produktion, jedoch eine solche im gewissen Sinne oder secundum quid, und insofern ist mit dem ewigen Schöpfungswillen Gottes eine gewisse operative Produktion, eine gewisse Wirkung verbunden, eine gewisse Verleihung der Existenz, aber noch nicht der vollen und wirklichen. — Baur (S. 651) fährt fort: »Sofern nun Gott das reine Wollen selbst ist, geht er seinem Wesen nach auf kein notwendiges Objekt, er ist aus allem bestimmten Anderen heraus, verhält sich also, indem er sich zu ihm verhält, ebenso nicht zu ihm, d. h. bloß kontingenter. Während der menschliche Wille vor seinem Akt ist und den Akt erst eliziert, aus der bloßen Potenz zu einer Handlung übergeht, und zwar so, daß er ebenso die entgegengesetzte sein könnte, ist der göttliche Wille schlechthin wollend, das reine Wollen selbst.« Dazu wird folgende Stelle zitiert (n. 22, 637 b): Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua; ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam, ut est prior naturaliter tendentia in illud objectum, nec solum ipsa, ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam in quantum est volens, quia sicut voluntas

[20]) Von Baur hinzugefügt.

nostra ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum illum quod possit in eodem instanti elicere oppositum, ita voluntas divina, inquantum ipsa est sub volitione, est prior naturaliter tendentia illa, et ita tendit in illud objectum contingenter, quod in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum, et hoc tam de potentia logica (quae est non repugnantia terminorum, sicut dictum est de voluntate nostra) quam de potentia reali, quae prior est naturali actu suo. Diese Stelle ist nicht leicht zu übersetzen, und es kann uns nicht wundern, daß Baur ihren Sinn nicht erfaßte. Derselbe las so ziemlich das Gegenteil von dem heraus, was darin steht. Mit keiner Silbe wird angedeutet, daß Gott das reine Wollen selbst ist. Baur findet heraus, daß Gottes Wollen oder Gott seinem Wesen nach auf kein notwendiges Objekt geht; Scotus aber erklärt ausdrücklich, daß der göttliche Wille ein notwendiges Objekt hat, nämlich die göttliche Wesenheit selber, daß er nur diese notwendig will, alles Andere nur kontingent, so daß er auch das Gegenteil von dem wollen kann, was er (nach außen hin) wirklich will. Und zwar gilt das von dem göttlichen Willen an sich, sofern er der Natur nach dem Wollen oder Streben (tendentia) vorhergeht, als auch von dem Willensakte; beide verhalten sich nach außen hin kontingent, so daß sie für den nämlichen Moment auch das Gegenteil wollen können. In dieser Hinsicht ist zwischen dem Willen Gottes und dem unsrigen kein Unterschied; bei beiden geht der Wille, die Willenspotenz, dem Willensakte der Natur der Sache gemäß voran. Der Wille beider kann derart ein Objekt wollen, daß er für die nämliche Zeitinstanz auch das Entgegengesetzte wollen kann; bei beiden kommt in Betracht die logische Potenz und die reale. Die reale Potenz ist nichts anderes als die Willenspotenz, der Wille selbst; die logische Potenz besteht in dem sich nicht Widersprechen der Termini, d. h. beiden Willen widerspricht es nicht, auch das Gegenteil von dem zu wollen, was sie wollen.[21])

[21]) Cfr. n. 16, 629; über die Ausdrücke potentia logica, potentia realis cfr. Ox. l. 2, dist. 7, n. 17; tom. 12, 393 b; Ox. l. 1, dist. 7, n. 8; tom. 9, 530.

In n. 23 ss. kommt Scotus wieder auf das eigentliche Thema zurück. Diesen Abschnitt wollen wir schon deshalb ausführlicher behandeln, weil Ritter (a. a. O. 393) gerade auf ihn hinweist zur Begründung seiner Behauptung, daß nach Scotus der Wille Gottes nicht von seinem Verstande abhängig sei, vielmehr der Verstand Gottes das notwendig erkenne, was sein Wille frei beschlossen hat. Scotus legt hier seine eigene Ansicht dar, wie mit der Willensfreiheit Gottes betreffs des zukünftig Freien Gewißheit des Wissens Gottes bestehen könne. Man kann annehmen, daß der Intellekt Gottes den Entschluß seines Willens sieht. Gott beschließt z. B., daß irgend etwas für den Zeitpunkt A sein werde. Dies sieht der Intellekt und weiß zugleich, daß dieser Willensentschluß unveränderlich ist und nicht verhindert werden kann. Daraus kommt dann die Gewißheit des göttlichen Wissens. Indes dieser Weg scheint in Gott ein diskursives Denken und Schließen anzunehmen. Deshalb gibt Scotus noch einen anderen Weg an. Der göttliche Verstand stellt dem Willen entweder einfache Ideen vor, deren Verbindung kontingent ist (etwa Weiß und Mensch), oder er bietet bereits eine Komplexion an (weißer Mensch), aber eine solche, die neutral ist (d. h. die verwirklicht werden kann oder auch nicht). Der Wille wählt dann Einen Teil (etwa daß Mensch und Weiß verbunden werden soll), und zwar zur Verwirklichung für einen bestimmten Zeitpunkt. Damit macht dann der Wille dieses genau bestimmte Sein wahr: Dies wird sein für den Zeitpunkt A.[22])

[22]) 639: Restat videre secundum principale (der zweite Hauptsatz) qualiter cum hoc stat certitudo scientiae ejus. Hoc potest poni dupliciter: Uno modo per hoc, quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinae videlicet illud fore pro A, quia voluntas illa illud determinat fore pro eo; scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem. Vel aliter, quia ista via videtur ponere quendam discursum in intellectu divino, quasi ex intuitione determinationis voluntatis et immutabilitatis ejus concludat hoc fore. Potest poni aliter, quod intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem scilicet conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum: hoc erit pro A.

Scotus lehrt somit nur, daß die Dinge als existierend oder als existierend in bestimmtem Zusammenhang, soweit dieser nicht innerlich gefordert ist, sowie auch ihre Existenz zu einer bestimmten Zeit, vom Willen Gottes abhängen, daß somit diese rein kontingente Wahrheit oder Wirklichkeit vom Willen Gottes herkommt. Er lehrt nicht, daß Gottes Wille $2 \times 2 = 4$ mache oder die Gesetze der Logik und Metaphysik aufstelle; er lehrt auch nicht, daß Gottes Wille die Wesenheiten der Dinge derartig konstituieren könne, daß ein innerer Widerspruch vorliegt, sondern er lehrt nur, daß er die Dinge nach Belieben mit solchen Eigenschaften und Akzidenzien ausrüsten könne, die ihrer Natur zukommen können oder auch nicht, daß somit die Dinge, wie sie mit all ihren Umständen in concreto vor uns stehen, in ihrer gesamten Existenz von Gottes Willen abhängen, daß deshalb auch diese reale Wahrheit, d. h. Wirklichkeit, durch diesen Willen bedingt ist. Diese Wahrheit erkennt nun Gott in seiner eigenen Wesenheit.

Scotus fährt nämlich fort (639 b): Nachdem nun diese genau determinierte Wahrheit (etwa daß der Mensch weiß ist) feststeht oder existiert, ist die göttliche Wesenheit für den göttlichen Verstand der Grund des Erkennens, und zwar erkennt dies Gott natürlich (d. h. nicht frei), soweit es eben von seiner Wesenheit herkommt. Wie nämlich der göttliche Verstand alle in sich notwendigen Prinzipien auf natürliche Weise erkennt und gleichsam vor jedem Willensakte Gottes, weil deren Wahrheit vom Willen nicht abhängt, und selbst dann vom göttlichen Verstande erkannt würde, wenn — was allerdings unmöglich ist — Gott gar keinen Willen hätte, so ist auch hier die göttliche Wesenheit der Grund des Erkennens, und zwar in einer Instanz, welche früher ist als der Blick Gottes auf die Existenz dieser Dinge.[23]) Gott erkennt jetzt

[23]) Hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum; et hoc naturaliter, quantum est ex parte essentiae, ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria quasi ante actum voluntatis divinae, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino, si per impossibile non esset

diese (kontingenten) Wahrheiten, weil sie eben jetzt wahr sind. Dabei bewegen jedoch diese Wahrheiten oder ihre Termini nicht den göttlichen Verstand zum Erfassen derselben, weil sonst dieser Verstand herabgesetzt würde, wenn er von etwas anderem als von seiner Wesenheit abhängig wäre. Wie vielmehr die göttliche Wesenheit der Grund ist zum Erkennen der einfachen Ideen, so ist sie auch der Grund für die Erkenntnis der Komplexa. Vor dem göttlichen Willensentschlusse jedoch sind diese Komplexa noch nicht kontingent wahr; denn vor diesem Entschlusse gibt es noch nichts, wodurch sie diese determinierte Wahrheit haben, d. h. so verbunden sind, wie sie es wirklich sind und nicht anders. Wenn aber der göttliche Wille seine Bestimmung getroffen hat, dann sind sie bereits wahr, nämlich für jene zweite Instanz (d. h. für die Instanz nach dem göttlichen Wollen, nicht für die erste Instanz, vor dem göttlichen Wollen, für das dem Wollen vorhergehende Denken Gottes). Der nämliche Grund, nämlich die göttliche Wesenheit, welche in der ersten Instanz, d. h. für die notwendigen Wahrheiten, Erkenntnisgrund für Gottes Verstand ist, wird auch in der zweiten Instanz Erkenntnisgrund sein, d. h. für die Erkenntnis der kontingenten Wahrheiten; diese wären ja bereits in der ersten Instanz, d. h. vor dem Willensakte Gottes, erkannt worden, wenn sie bereits in dieser Instanz vorhanden gewesen wären.[24]) Scotus hält es also für wahrscheinlicher, daß Gott auch die kontingenten Wahrheiten durch seine eigene Wesenheit erkennt, allerdings erst in zweiter Instanz, d. h. nachdem sein Wille frei die Entscheidung

volens, ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in illo priori instanti naturae.

[24]) 639 s.: Quia tunc sunt vera, non quidem quod illa vera moveant intellectum divinum nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem, quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua. Sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia; tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam. Posita autem determinatione voluntatis divinae jam sunt vera, videlicet pro illo secundo instanti; et hoc idem erit ratio intellectui divino (quod erat in primo) intelligendi ista, quae sunt jam vera in secundo instanti, et fuissent cognita in primo instanti, si fuissent in primo instanti.

getroffen hat, welche von den Ideen, die miteinander zu Komplexa vereinigt werden können, aber nicht vereinigt werden müssen, verbunden werden sollen. Vor dieser Entscheidung kann sie Gottes Verstand noch gar nicht erkennen, weil sie noch gar kein wirkliches Sein, keine Wirklichkeit, keine reale Wahrheit haben, sondern nur eine mögliche. Gott hätte sie aber schon vorher erkannt, wenn sie vorher dagewesen wären. Allerdings haben sie auch nach dem ewigen Willensakte Gottes zunächst nur ein gewolltes kontingentes Sein, noch kein volles; dies erhalten sie erst in der Zeit mit der Schöpfung. — Uns interessiert zunächst nur die Bemerkung des Scotus, daß Gott die einfachen Ideen, die notwendigen Prinzipien und überhaupt alle Wahrheiten, die vom Willen Gottes nicht abhängen, bereits in erster Instanz oder vor dem Willensakte erkennt, und zwar naturaliter, d. h. nicht frei, ja sogar auch dann erkennen würde, wenn er gar keinen Willen hätte.

In n. 24, 640 erläutert dann Scotus, wie Gottes Wesenheit auch das Kontingente repräsentiert, allerdings nur sofern dasselbe durch den göttlichen Willen Sein erlangt hat. Diese Untersuchung hat für uns für jetzt kein weiteres Interesse. Ebenso nicht n. 25, 648 s., wo erklärt wird, daß man nicht gut sagen könne, Gott erkenne die Zukunft notwendig; ohne Gottes freien Willen gibt es ja gar keine Existenz außergöttlicher Dinge, also auch keine Zukunft, kein notwendiges Erkennen derselben. Dasselbe gilt von n. 26—35, 650 ss., wo Scotus die Einwürfe löst, die er sich zu Beginn der Quästion betreffs der von ihm aufgestellten fünf Fragen machte. Es sei nur erwähnt n. 30, 653, wo wir ebenfalls lesen, daß Gottes Wille eine Komplexion wahr und somit intelligibel macht. Indes auch hier lehrt Scotus genau das Nämliche wie im Vorhergehenden: Der göttliche Wille bestimmt, daß eine Komplexion oder Ideenverbindung, die ihm der Verstand vorstellt, sein solle, und macht hiermit diese Komplexion wahr und intelligibel, und infolge dieses Willensentscheides ist dann das so wirklich gewordene Objekt dem Verstand Gottes präsent. Und wie der Wille ein Objekt, das sein kann oder auch nicht, wollen kann oder auch nicht, so kann er es auch hierdurch wahr

machen oder auch nicht. Dann kann dieses Objekt, je nachdem es vom Willen verifiziert wurde oder auch nicht, vom Verstand Gottes — der in seinem Erkennen nicht frei ist, sondern natürlich oder naturnotwendig erkennt — erkannt werden oder auch nicht. Die Kontingenz liegt aber nicht im Verstande Gottes; denn dieser ist der Natur der Sache gemäß früher als der Wille, ist deshalb unfrei und wirkt wie ein natürliches Agens naturnotwendig; die Kontingenz liegt vielmehr auf Seiten des Objektes, das nur kontingent wahr ist, weil erst der Wille Gottes es wirklich und somit wahr macht. — Scotus lehrt somit auch hier nicht, daß der Wille Gottes alle beliebigen Wahrheiten schafft, oder daß derselbe den Intellekt beliebig beeinflussen kann; er erklärt vielmehr, daß die Kontingenz nicht im Verstande Gottes liegt, da dieser unfrei ist, dem Willen vorhergeht und deshalb naturnotwendig erkennt, d. h. das ihm vorliegende Objekt notwendig erkennt, und zwar so, wie es ist. Zudem wird zuvor bemerkt, daß der Verstand Gottes, soweit er nur auf Grund der göttlichen Wesenheit erkennt, alle seine Objekte in das intellektuelle oder ideale Sein setzt, daß somit der göttliche Verstand es ist, welcher die Ideen der Dinge produziert.[25])

Genau dasselbe trägt Scotus noch an vielen andern Orten vor, speziell in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar oder in Rep. l. 1, dist. 38, qu. 2, wo er untersucht, ob das Wissen Gottes betreffs des zukünftig Kontingenten unfehlbar ist. Scotus bejaht diese Frage, und fährt dann (n. 3, tom. 22,469 a) fort: Schwierig ist die Art und Weise zu erklären,

---

[25]) Ad tertium potest concedi . . . quod intellectus divinus, inquantum est actu per essentiam . . . sit potentia activa respectu quorumcumque objectorum, quae producit in esse intellectio (muß heißen: intellecto) . . . Voluntas divina determinans fore aliquid ostensum ab intellectu facit complexionem talem esse veram, et ideo intelligibilem, et ex hoc istud est praesens intellectui in ratione objecti. Et sicut voluntas potest facere istud volitum et non facere, ita posset esse verum et non verum, et ita potest cognosci et non cognosci ab isto intellectu naturali, non quidem propter aliquam contingentiam, quae quidem sit prius in isto agente naturali, sed propter contingentiam ex parte objecti, quod contingenter est verum propter actum voluntatis verificantis.

wie Gott das Eintreten des zukünftig Kontingenten erkennt. Ich sage aber so: Ein jeder Erkenntnisakt Gottes, welcher seinem Willensakte vorhergeht, ist natürlich, nicht frei. Alles, was deshalb vom göttlichen Verstand vor dem Willensakt erkannt wird, wird rein natürlich erkannt.[26]) Deshalb erkennt der göttliche Verstand auch die Begriffe oder Bestandteile einer beliebigen zukünftigen Komplexion rein natürlich und bietet sie dem Willen an. In diesem dem Willensakte vorhergehenden Moment, in welchem der göttliche Verstand diese Begriffe erfaßt, kennt er noch nicht die Wahrheit jener Komplexion, d. h. ob dieselbe auch wirklich und somit wahr sein wird oder nicht. Denn vor dem Willensakte erkennt der Verstand nur eine solche Komplexion als wahr, deren Wahrheit und somit auch Erkenntnis schon in den Termini enthalten ist (d. h. eine innerlich notwendige Komplexion, z. B. daß jede Wirkung ihre Ursache hat). Die Termini des zukünftig Kontingenten aber schließen nicht die Wahrheit und Erkenntnis einer kontingenten Komplexion in sich; denn sonst wäre diese Komplexion unmittelbar notwendig. Deshalb hat der göttliche Verstand, wenn er die Termini des zukünftig Freien erkennt, vor jedem Willensakte nur eine neutrale Erkenntnis von dieser Komplexion, etwa eine solche, wie ich sie von der Komplexion habe: die Sterne sind gleich (dieser Satz kann wahr sein, ist aber nicht notwendig wahr; die Wahrheit der Komplexion ergibt sich nicht aus den Begriffen »Stern« und »Gleich«). Wenn aber der göttliche Verstand dem Willen derartige Termini vorstellt, kann der Wille frei die Verbindung oder auch die Trennung derselben wählen. Ähnlich kann der Wille die Termini »Sokrates« und »Glückseligkeit« miteinander verbinden, und dann erst ist die Komplexion wahr: Sokrates wird selig werden; oder er kann die Termini »Petrus« und »Glückseligkeit« voneinander trennen. Das Gleiche gilt von jeder anderen Wahrheit, welche zukünftig kontingent ist. Wenn aber so durch den göttlichen Willen eine derartige

[26]) Dico autem sic, quod omnis actus intellectus, qui praecedit actum voluntatis in Deo, est naturaliter et non liber; et ideo quidquid intelligitur ab intellectu divino ante actum voluntatis, mere naturaliter intelligitur.

Komplexion verifiziert wurde, erkennt sie der göttliche Verstand als determiniert wahr, d. h. als eine solche, in der die Termini in der von dem Willen genau bestimmten Hinsicht verbunden sind, etwa: Petrus wird selig werden, Sokrates hingegen nicht.[27])

In n. 4. 469s. verfolgt nun Scotus die Sache weiter und legt genau so wie in der oben angeführten Stelle des größeren Sentenzenkommentars zwei Wege vor, wie Gottes Intellekt nach seinem Willensentscheide die Wahrheit oder Wirklichkeit der vom Willen gewählten Komplexion erkennt, nämlich entweder dadurch, daß der göttliche Intellekt die Entscheidung des Willens kennt und weiß, daß sie unveränderlich und unverhinderlich ist, oder dadurch, daß er diese kontingenten Wahrheiten aus der göttlichen Wesenheit unmittelbar ohne Schlußfolgerung erkennt usw.

Noch an vielen anderen Stellen hebt Scotus hervor, daß Gottes Willen die Dinge wahr macht, oder daß ohne diesen Willen das göttliche Denken keine Erkenntnis der Dinge, ja keine Kenntnis von Prinzipien habe. So lesen wir: Wenn der göttliche Verstand eine Erkenntnis in Beziehung bringt zum Wollen derselben, hat er noch gar keine diktative Kenntnis

[27]) Intellectus igitur divinus mere naturaliter apprehendens terminos alicujus complexionis futurae offert eos voluntati, et in illo priori, quo divinus intellectus apprehendit illos terminos, non concipit veritatem illius complexionis, quia intellectus divinus ante actum voluntatis solum cognoscit veritatem istius complexionis, cujus notitia includitur in terminis. Termini autem futurorum contingentium non includunt notitiam complexionis contingentis; non enim veritas propositionis futurae contingentis est nota ex terminis, quia tunc esset immediate necessaria; et ideo intellectus divinus concipiens terminos tales futurorum contingentium ante actum voluntatis, solum habet cognitionem neutram de complexione, qualem habeo de ista complexione, an astra sint paria. Intellectu autem ostendente notitiam hujusmodi terminorum voluntati divinae, potest voluntas libere velle sive eligere unionem istorum vel illorum, et conjunctionem istorum terminorum et divisionem illorum, ut potest velle Socratem et beatitudinem conjungi, non autem Petrum et beatitudinem; et voluntate divina volente ea esse conjuncta aliqua conjunctione, est tunc primo haec vera: Socrates beatificabitur, vel aliqua consimilis, quae veritas est contingens et futura; veritate autem causata in tali complexione per actum voluntatis intellectus divinus determinate novit eam.

von dem, was geschieht, noch Kenntnis eines Prinzipes, noch quidditative Kenntnis eines Terminus, welche ein praktisches Prinzip in sich enthält.[28]) Indes schon die Ausdrücke cognitio dictativa und principium practicum weisen darauf hin, daß wir es auch hier nur mit der Erkenntnis dessen zu tun haben, was Gott in der Welt realisieren will. So verhält es sich auch. Scotus sagt ja weiter: Wenn der Intellekt Gottes vor jedem Willensakte eine solche Kenntnis hätte, so hätte er sie rein natürlich und notwendig, weil jede Erkenntnis Gottes, die seinem Willensakte vorhergeht, rein natürlich ist, und zwar auf Grund der göttlichen Wesenheit, auf welche sich das rein natürliche Erkennen gründet. Gott würde dann mit Notwendigkeit erkennen, daß dies oder jenes zu tun sei, und dann wäre der Wille, welchem der Intellekt die genannte natürliche Kenntnis vorstellt, nicht mehr frei, das Gegenteil zu wollen; ferner könnte dann der Wille Gottes nicht recht sein, weil ein Wille, der von dem abweichen kann, was die praktische Vernunft diktiert, auch nicht recht sein kann. Mit Notwendigkeit müßte deshalb der göttliche Wille das vom Intellekt vorgestellte natürlich Erkannte auch ausführen wollen, und in gleicher Weise alles Andere; denn was von Einem gilt, gilt auch vom Anderen.[29]) Daß es sich hier nicht um spekulative Prinzipien handelt, sondern um praktische, und zwar nicht um solche, die innerlich notwendig sind wie etwa der Satz: Gott ist zu lieben, sondern um solche Gesetze, die sich auf die Gnadenordnung beziehen und deshalb vom freien

[28]) Ox. l. 1, dist. 38, n. 2; tom. 10, 604 a: Sed intellectus divinus comparando cognitionem ejus ad actum voluntatis ejus, non praehabet cognitionem dictativam aliquam de aliquo faciendo nec quidditativam termini includentem principium practicum.

[29]) Si ante actum voluntatis divinae posset intellectus divinus aliquam talem cognitionem habere, haberet eam mere naturaliter et necessario, quia omnis cognitio praecedens ibi actum voluntatis est mere naturalis et per essentiam, ut ipsa est ratio mere naturalis intelligendi; de necessitate ergo cognosceret hoc esse faciendum, et tunc voluntas, cui offert, non posset non velle istud, quia tunc posset esse non recta, quia voluntas potens discordare a ratione practica, potest esse non recta; de necessitate ergo voluntas divina vellet hoc operandum et per consequens omnia, quia qua ratione esset de uno, eadem ratione et de alio.

Willen Gottes abhängen, ergibt sich auch aus dem nachfolgenden Kontexte (n. 3, 604 b): Wenn der Verstand Gottes seinem Willen ein allgemeines Gesetz vorstellt, etwa daß alles, was die himmlische Glückseligkeit erlangen solle, zuerst die Gnade besitzen müsse, und wenn dann der göttliche Wille dieses Gesetz akzeptiert, so wird damit ein Gesetz der Weisheit aufgestellt. Wenn dann zweitens der göttliche Verstand vorhält, Petrus solle die himmlische Glückseligkeit erhalten, und dann der Wille dies akzeptiert, dann scheint der Verstand daraus zu erkennen, daß Petrus auch die Gnade erlangen soll usw.[30]; — In n. 4, 604 s. fährt Scotus fort zu erörtern, daß der göttliche Intellekt naturnotwendig spekulativ ist, d. h. spekulative oder theoretische Wahrheiten erkennt, und daß dazu formell kein Willensakt erforderlich ist, wenn auch das theoretische Erkennen Gottes nicht vor sich geht, ohne daß der Wille daran sein Wohlgefallen hat. Gott ist nämlich notwendig wissend, d. h. sein Erkennen untersteht nicht der Freiheit, so wenig als sein Gottsein. Man kann auch nicht sagen, daß der Wille Gottes nicht die höchste Freiheit hat, wenn er dem Intellekt nicht verbieten kann, etwas zu erkennen; denn die Freiheit des Willens erstreckt sich nicht nach innen, sie geht nur auf das, was nach außen hin zu realisieren ist. Deshalb muß man in bezug auf das nach außen hin Realisierbare die erste Determination in den Willen Gottes setzen, nicht in den Intellekt. Nicht so wäre es, wenn der praktische Verstand schon vor dem Willen die Determination gäbe betreffs dessen, was zu realisieren ist. Sonst könnte nämlich in Gott keine Freiheit nach außen hin und auch keine Kontingenz gewahrt werden, weil der Intellekt schon vor dem Willensakte notwendig und mit reiner Naturnotwendigkeit seine Bestimmungen treffen und der Wille sich notwendig dem Intellekt anbequemen müßte.[31])

---

[30]) Si primo offeratur intellectui divino aliqua lex universalis, puta omne glorificandum esse gratificandum, et istam acceptat voluntas divina, et ex hoc statuitur aliqua lex sapientiae; et secundo offerat intellectus voluntati, Petrum esse beatificandum; si voluntas istam acceptet, videtur ex hoc intellectus cognoscere, Petrum esse gratificandum.

[31]) Ad primum istorum: intellectus divinus ex necessitate naturae est

Auch die unmittelbar darauf folgenden Worte zeigen, daß Scotus unter den Prinzipien, welche der göttliche Wille wahr macht, nur die Gesetze der Natur- und Gnadenordnung versteht, und recht gut zu unterscheiden weiß zwischen dem von dem freien Willen unabhängigen und abhängigen Erkennen Gottes. In dem nämlichen n. 4, 605a gibt er nämlich die Instanzen an, in welchen das auf die Außenwelt sich beziehende Erkennen Gottes vor sich geht. In der ersten Instanz vor aller Mitbeteiligung des Willens erkennt Gott Alles, was realisierbar ist, sowohl das Allgemeine, die allgemeinen Gesetze oder Prinzipien als auch das Partikuläre, die Einzelnfälle (er erkennt sie aber nur als möglich). In der zweiten Instanz bietet der göttliche Intellekt dem Willen all das an, und der Wille akzeptiert dann davon einiges, was er realisieren will, sowohl allgemeine Prinzipien als Einzelnfälle; und dann erkennt in dritter Instanz der Intellekt diese ausgewählten Prinzipien und Einzelnfälle in gleicher Weise unmittelbar (d. h. nach dem Kontexte ohne diskursives Denken), und als solche, die in der Welt realisiert werden sollen.[32]) Gott hat also eine doppelte Erkenntnis der Dinge: eine rein spekulative, die sich auf das bloß Mögliche, nicht Existierende bezieht, und eine

---

speculativus, et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente. Deus enim necessario est sciens, non autem voluntate est sciens proprie, sicut necessitate, non voluntate est Deus. Quando igitur arguis, si voluntas non possit non velle intellectum speculari, ergo non summe libera; non sequitur, quia libertas ejus non est ad intrinseca, quae quasi praecedunt actum ejus, sed libertas ejus est ad omnia factibilia, et ideo est necesse ponere primam determinationem in voluntate respectu factibilium. Non sic autem esset, si intellectus practicus praedeterminaret, immo nec proprie libertas posset salvari in voluntate respectu factibilium, sed nec contingentia aliqua, quia intellectus necessario praedeterminaret eam mera necessitate naturali, et voluntas necessario conformaret se intellectui.

[32]) Intellectus divinus non sic cognovit aliqua discurrendo . . . sed distinguendo de instanti naturae, in primo apprehendit quodcumque operabile, ita universalia principia operabilium sicut operabilia particularia; et in secundo offert omnia ista voluntati, quorum omnium aliqua acceptat tam principiorum practicorum quam particularium operabilium, et tunc in tertio signo intellectus scit aeque immediate illa particularia sicut illa universalia.

praktische, welche auf das Wirkliche oder Existierende geht: letztere hängt ab von seinem Willen.[33])

Die im Vorstehenden dargelegte Lehre des Scotus bezüglich des notwendigen und kontingenten, spekulativen und praktischen Erkennens Gottes finden wir auch in einer anderen wichtigen und unzweifelhaft echt scotistischen Schrift vorgetragen, nämlich in den Quaestiones Quodlibetales. Aus derselben wollen wir nur eine Stelle betrachten, nämlich Quodl. qu. 14, n. 15 s., tom. 26, 53. Scotus legt daselbst ebenfalls die Reihenfolge des göttlichen Erkennens dar: Nachdem im Innenleben Gottes der trinitarische Prozeß sich vollständig entwickelt hat, folgt in Gott ein anderer Prozeß des Erkennens und Wollens, nämlich in bezug auf das Geschöpfliche. Die göttliche Wesenheit bewegt den göttlichen Verstand zur einfachen Erkenntnis all dessen, was intelligibel ist; sie bewegt ihn aber nicht zur distinkten Erkenntnis der Wahrheit einer jeden Komplexion (d. h. nicht zur vollen Erkenntnis der kontingenten Komplexionen, ob z. B. die Begriffe Weiß und Mensch miteinander verbunden sein werden oder nicht). Wenn nämlich die göttliche Wesenheit den Verstand bewegte in genau determinierter Weise zur Erkenntnis des einen Teiles bei zukünftig Kontingentem, so würde der göttliche Verstand notwendig erkennen, daß nur dieser Teil wahr (wirklich) sein werde, nicht aber der andere entgegengesetzte Teil, weil ja ein natürliches Movens (d. h. die göttliche Wesenheit) notwendig bewegt. Dann aber könnte entweder Gott irren oder der entgegengesetzte Teil könnte nicht eintreten. In letzterem Falle aber gäbe es nichts Kontingentes mehr; dasjenige, was man jetzt kontingent nennt, wäre notwendig.[34]) Nun macht sich Scotus den Ein-

---

[33]) So lesen wir z. B. auch in der Schrift: De rerum principio, qu. 4, n. 49; tom. 4, 323 a: Respondeo: duplex est cognitio Dei circa res, una speculativa, secundum quam cognoscit omnia absque hoc, quod actu existant vel non existant. Et isto modo simul cognoscitur esse et non esse rei. Alio modo quasi practice, et isto modo cognoscitur res considerando suum velle et suum nolle, a quibus dependet existere vel non existere rei.

[34]) Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, scil. essentiae divinae communicandae, sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, scil. creabilis; et quidem essentia ipsa divina in isto

wurf: Im göttlichen Erkennen scheint doch in bezug auf alles Erkennbare ein und dieselbe Ordnung zu bestehen; warum bewegt aber das erste intelligible Sein (Gottes Wesenheit) seinen Verstand nicht gleich notwendig zum Erkennen von allem? Die Antwort lautet: Die göttliche Wesenheit bewegt natürlich und deshalb notwendig zur Erkenntnis von all dem, was natürlich und notwendig erkannt werden kann. Derart ist jedes einfache Objekt, sowie auch jede notwendige zusammengesetzte Wahrheit oder Komplexion (logische Gesetze, notwendige Ideenverbindungen). Nicht aber gilt dasselbe von solchen Komplexionen, die sich auf die Existenz des Kontingenten beziehen; denn das Kontingente drückt naturgemäß keine genau determinierte Wahrheit aus.[35]) Die Erkenntnis der kontingenten Wahrheit hingegen oder die kontingente Bewegung erfolgt erst an dritter Stelle, nämlich erst dann, wenn die ganze Reihenfolge der notwendigen Bewegung oder die ganze Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten (Gottes Wesenheit und Ideen) vollendet ist; diese Erkenntnis oder Bewegung kann kein natürlich wirkendes Prinzip haben, weil ein solches notwendig wirkt und somit keine Kontingenz zuläßt. Deshalb muß man als Prinzip der kontingenten Bewegung oder Erkenntnis notwendig den Willen annehmen.[36])

---

secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et haec intelligentia ut jam est in tribus personis; non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cujuscumque complexionis, quia si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem in futuris contingentibus, cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intellectus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, et ita vel posset errare vel oppositum non posset evenire, et tunc non esset contingens, sed necessarium illud, quod ponitur esse contingens.

[35]) Respondeo: naturaliter movet et per consequens necessario ad cognitionem cujuscumque, quod est possibile naturaliter et necessario cognosci; hujusmodi est quodcumque objectum simplex et etiam quodcumque complexum verum necessarium; non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem.

[36]) Completo igitur toto ordine motionis necessariae sequitur motio contingens; illa non potest esse per principium naturalis motionis, quia illius

Die seither vorgelegten Gedanken finden sich noch an sehr vielen anderen Stellen; z. B. 10, 604 a, 640, 696, 698 s., 756, 773; 13, 373; 20, 426 etc. Der Kürze halber habe ich nur Band und Seite der Pariser Ausgabe zitiert.

---

non est nisi necessario movere; igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem.

Drittes Kapitel.

Von den Ideen der Dinge, ihrer Beziehung zu Gottes Sein, Erkennen und Wollen im besonderen.

Der bekannte protestantische Theolog Albrecht Ritschl gibt als Lehre des Scotus aus: »Deshalb sind auch die Ideen abgeleitete Erkenntnisgegenstände (objecta secundaria cognita), d. h. Erkenntnisse Gottes, welche von seinem Wollen abhängen und als solche keine Notwendigkeit haben«[1]) Dann (S. 309): »Demgemäß hat ein Gegenstand seine Möglichkeit im zweiten Augenblicke des göttlichen Wesens (d. h. als Objekt des Willens), weil an sich formaliter ihm das Sein nicht widerspricht. Also ist zwar ein Gegenstand nicht eher möglich, als die Allmacht in Gott ist . . . Indem also Gottes Wille fähig ist, Entgegengesetztes zu setzen, sowohl in der Sphäre der Idee als in der Wirklichkeit« etc. Ebenso im 13. Band der genannten Zeitschrift, 1868, S. 70: »Nachdem aber Duns Scotus durch die Vollendung des indeterministischen Gottesbegriffes die Ideen der Dinge als Produkte der göttlichen Willkür, d. h. als Gedanken dargestellt hatte, die weder für Gott selbst Notwendigkeit haben noch Notwendigkeit ihrer Ausführung in sich schließen« etc. — Vacant gibt zwar zu, daß Gott nach Scotus keine anderen Dinge realisieren kann als solche, deren Möglichkeit ihm sein Verstand vorstellt, fährt aber fort: »Mais c'est sa volonté libre, ce n'est pas son intelligence, qui déterminera ces êtres et fixera leur nature essentielle.« Damit scheint doch gesagt zu werden, daß nach Scotus Gottes Wille, nicht sein Verstand, die Natur der Dinge oder ihre Idee (nicht bloß ihre Existenz) setzt.[2]) — Ähnlich

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1865, Bd. 10, S. 307.

[2]) L. c., p. 643.

gibt de Wulf als Lehre des Scotus aus: »Ce n'est pas seulement l'existence des créatures qui repose sur un décret de la liberté divine, leur nature même a pour norme suprême la volonté (libre) de Dieu, et non son intelligence (S. Thomas) «[3])

Schon das vorausgehende Kapitel liefert den Beweis, daß derartige Behauptungen nicht stichhaltig sind. Wir haben ja wiederholt gesehen, daß Gottes natürliches oder notwendiges, jedem Willensakte vorhergehendes Erkennen die Ideen oder das intelligible Sein hervorbringt, daß die Ideen in Gottes Wesenheit ihren Grund haben, daß deshalb Gott sie erkennen würde, wenn er gar keinen Willen hätte. Weil aber gar so schwere Anklagen gegen die Ideenlehre des Scotus erhoben werden, wollen wir dieses Thema in Kürze noch im besonderen behandeln; die bereits zitierten Stellen sollen tunlichst nicht mehr berührt werden. Als Lehre des Scotus seien nachfolgende Sätze aufgestellt:

1. Die Ideen sind Erzeugnisse des göttlichen Erkennens.

Dies ergibt sich schon aus der Definition derselben. Scotus billigt und erläutert die Definition des heiligen Augustin: Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra ut secundum propriam rationem ejus.[4]) Hierbei bemerkt er, daß, wie die Idee eines Hauses im Kopfe des Baumeisters nichts ist als das im voraus erkannte Haus, so auch die Idee eines Steines bei Gott nur der erkannte Stein ist: Sic idea lapidis non est nisi lapis intellectus. Idee ist bei Gott ein objectum cognitum ut cognitum.[5]) Ähnlich an vielen anderen Stellen. — Ferner wird ausdrücklich erwähnt, daß die Ideen vom göttlichen Intellekte hervorgebracht sind, oder daß das göttliche Erkennen Ursache derselben ist.[6])

---

[3]) Histoire de la philosophie médiévale. Louvain 1900, p. 312.

[4]) Ox. l. 1, dist. 35, n. 12; tom. 10, 553 b; ebenso Rep. l. 1, dist. 36, qu. 2, n. 31; tom. 22, 444 a.

[5]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 10; tom. 23, 18 b.

[6]) Z. B. Ox. l. 1, dist. 36, n. 4; tom. 10, 567 b: Intellectus divinus ut intellectus praecise . . . producit in Deo rationes ideales; n. 6, 575 a: Intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili.

2. Gottes Wesenheit ist Grund der Ideen.

Die Wesenheit Gottes, welche Gott anschaut, ist der Grund, alles andere auf das vollkommenste zu erkennen, ist deshalb auch der Grund, intuitiv alles Erkennbare zu erkennen, wenn auch gar nichts anderes existieren würde.[7]) In erster Instanz erkennt Gott seine eigene Wesenheit, und in zweiter Instanz erkennt er die Kreaturen vermittels seiner Wesenheit, und durch diese Erkenntnis wird die Kreatur in das erkannte Sein gesetzt.[8]) Die göttliche Wesenheit ist der Grund zur Erkenntnis nicht bloß der einfachen Ideen, sondern auch ihrer Verbindungen oder der Komplexa.[9]) Sie ist Grund nicht nur für die Erkenntnis der notwendigen Komplexionen oder Ideenverbindungen, z. B. des Satzes, daß das Dreieck drei Winkel habe, sondern auch für die Erkenntnis der kontingenten Komplexionen, soweit sie kein reales, sondern nur mögliches Sein haben. All diese Ideen, die notwendigen und die rein möglichen Ideenverbindungen, erkennt Gott auf Grund seiner Wesenheit, bevor er noch einen Willensentschluß betreffs der Außendinge faßt.[10]) — Inwiefern der Willensentscheid Gottes auf die Erkenntnis der Ideenverbindungen einwirkt, darüber wurde im vorigen Kapitel genügend gehandelt.

---

[7]) Ox. l. 1, dist. 10, n. 14; tom. 9, 819 b: Essentia sua, quam intuetur, est ratio perfectissime cognoscendi omnia alia, et per consequens est ratio cognoscendi intuitive quodlibet cognoscibile, licet nullum existeret in se.

[8]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 2, n. 33; tom. 22, 445 a: Deus primo cognoscit essentiam suam, et in secundo instanti intelligit creaturas mediante essentia, et tunc secundum illam viam dependet objectum cognoscibile ad intelligere divinum in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito.

[9]) Ox. l. 1, dist. 39, n. 23; tom. 10, 640 a: Essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia.

[10]) De cognitione Dei, qu. 2, n. 9; tom. 5, p. 327: Essentia divina potest considerari, ut est praevia determinationi voluntatis divinae; alio modo, et (ut?) sequitur determinationem voluntatis divinae. Si primo modo consideretur, sic dico, quod essentia divina cognita abstractive est ratio cognoscendi terminos absolute, puta quidditatem hominis in se, et est ratio cognoscendi complexiones necessarias, ut quod triangulus habet tres angulos, et est ratio cognoscendi complexiones contingentes non de facto, sed de possibili.

3. Die Ideen sind in Gott unabhängig von seinem Willen und seiner Allmacht.

Die Ideen sind in Gott bereits vor seinem Willensakte; der göttliche Intellekt ist es, welcher sie in das rein intelligible Sein versetzt, und zwar rein natürlich, so daß der Wille oder eine causa libera gar nicht in Betracht kommt.[11]) Weil eben der göttliche Intellekt der natürlichen Reihenfolge nach sein erstes Objekt (d. h. die göttliche Wesenheit) früher erkennt, als der Wille dieses Objekt will, kann er auch bereits vor seinem Wollen rein natürlich eine genügende Erkenntnis von dem haben, was in der Erkenntnis des ersten Objektes (der göttlichen Wesenheit) virtuell eingeschlossen ist. Das wäre sogar der Fall, wenn, was allerdings unmöglich ist, Gott gar keinen Willen hätte, da ja diese auf die notwendigen Wahrheiten sich beziehende Erkenntnis allem Wollen vorangeht.[12]) Diese Stelle handelt zwar nicht ausdrücklich von den Ideen, sondern von der Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten, welche virtuell in der Erkenntnis der Wesenheit Gottes enthalten sind; dazu gehören aber in gewissem Sinne auch die Ideen, weil dieselben nach Scotus ja in der göttlichen Wesenheit ihren Grund haben. Ebenso wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Dinge ihr intelligibles oder mögliches Sein nicht durch die Allmacht, sondern durch das göttliche Er-

---

[11]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 20; tom. 9, 189 a: Respondeo, intellectus divinus, inquantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinae, producit ista objecta in esse intelligibili, et ita respectu istorum videtur esse causa mere naturalis, quia Deus non est causa libera respectu alicujus, nisi quod praesupponit ante se aliquo modo voluntatem seu actum voluntatis, et sicut intellectus, ut prior actu voluntatis, producit objecta in esse intelligibili etc.

[12]) Ox. prolog. qu. 4, n. 33; tom. 8, 269 a: Prius naturaliter intellectus intelligit objectum primum quam voluntas velit illud; igitur prius naturaliter volitione potest habere omnem notitiam sufficienter virtualiter inclusam in intellectione primi objecti; talis est quaecumque notitia necessaria de primo objecto. Consequentia supposita patet, tum quia per impossibile exclusa omni volitione posset intellectus habere omnem notitiam sufficienter virtualiter inclusam in intellectione primi objecti, cum illa intellectio praecedat omnem volitionem.

kennen erhalten.[13]) Die Allmacht bezieht sich nämlich nur auf das esse existentiae, und dieses setzt voraus das esse possibile; daher haben die Dinge dieses esse possibile vor jedem Akt der Allmacht (n. 7, 490 a). Die Möglichkeit der Dinge ist zwar nicht früher als die göttliche Eigenschaft der Allmacht; somit sind die Ideen der Dinge in Gott nicht früher als seine Allmacht; sie müssen aber doch eher sein als Gottes Allmacht die wirklichen Dinge schaffen kann; in dieses frühere mögliche oder ideale Sein setzt sie der göttliche Intellekt.[14])

4. Die Erkenntnis der Ideen kann Gott nicht nötigen zum wirksamen Wollen oder Realisieren derselben.

Wie wir später ausführlich sehen werden, ist nach Scotus im göttlichen Wollen zu unterscheiden das Wollen des einfachen Wohlgefallens vom wirksamen Wollen. Ersteres geht auf die ideale Ordnung der Dinge, auf ihr ideales Sein, letzteres auf die reale Ordnung, auf die existierenden Dinge, auf das Verleihen der Existenz. Das wirksame Wollen ist also in erster Linie das schöpferische Wollen, welches die Dinge realisiert.

Wie oben bereits bemerkt wurde, geht auch in Gott dem Wollen notwendig ein Erkennen voraus. Deshalb kann Gott nichts erschaffen, was er nicht vorher erkannte oder was nicht ein erkanntes, ideales Sein hatte.[15]) Das Erkennen Gottes oder die Idee schließt aber nicht das Diktamen in sich, die Dinge zu verwirklichen, schreibt Gott nicht vor sie zu schaffen. Wenn die Ideen Gott nötigten, so müßte Gott alles ideale Sein, das er erkennt, alle Ideen verwirklichen ohne Ausnahme; denn was von einer gilt, gilt auch von allen anderen. Somit hätte Gott keine Freiheit mehr, und alles, was möglich ist, müßte

---

[13]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 6; tom. 11, 62 a: Non producitur res aliqua in esse possibili per omnipotentiam, sed per intellectum, quo producitur in esse intelligibili. Ähnlich Rep. l. 1, dist. 43, qu. 1, n. 12; tom. 22, 492 a: Per quodcumque in Deo creatura constituitur in esse intelligibili, illud est sibi prima ratio essendi possibile. Per omnipotentiam autem, ut distinguitur ab intellectu, non constituitur res creata in esse intelligibili, sed per intellectum.

[14]) Ox. l. 1, dist. 43, n. 5; tom. 10, 734.

[15]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 7; tom. 11, 63 a.

auch notwendig existieren und es gäbe nichts Kontingentes mehr.[16]) Ähnliches lesen wir öfters in den im vorigen Kapitel zitierten Stellen.

5. Das sich selbst Widersprechende oder logisch Unmögliche kann Gott nicht verwirklichen.

Zunächst ist zu bemerken, daß auch nach Scotus all dasjenige unmöglich ist, was sich selbst widerspricht; das sich selbst Widersprechen ist der eigentliche Grund der Falschheit und Unmöglichkeit, z. B. daß der Mensch irrational ist.[17]) Deshalb ist auch eine Chimäre unmöglich, weil ein Widerspruch mit sich selbst.[18]) Unmöglichkeit und Widerspruch mit sich selbst gehen Hand in Hand, beide sind gleich groß.[19]) Was sich selbst widerspricht, ist in vollster Wahrheit ein Nichts, ja das einzige Nichts, weil es weder ein intelligibles noch ein außerintelligibles wirkliches Sein hat.[20]) Deshalb wäre das, was sich selbst widerspricht, auch unmöglich, wenn es gar keinen Gott gäbe.[21]) Wie es in der nämlichen Quästion (n. 6, 734 s.) heißt, kommt zwar das Mögliche von Gott her, aber nicht das Unmögliche. Das Mögliche entsteht dadurch, daß Gottes Intellekt es denkt und so in das mögliche oder ideale Sein setzt. Das Unmögliche hingegen rührt erst daher, daß ein solches durch Gottes Intellekt produzierte Mögliche mit einem anderen auf gleiche Weise von Gott herkommenden Möglichen nicht kompatibel ist, ihm widerspricht. Beide können nicht miteinander verbunden werden, nicht Teile eines

[16]) Ox. l. 1, dist, 38, n. 2 ss.; tom. 10, 604 s.

[17]) Rep. l. 1, dist. 43, qu. 1, n. 13; tom. 22, 492: Nihil est simpliciter impossibile, nisi quod contradictionem includit et implicat, quod est ratio omnino in se falsa sive impossibilis, ut homo est irrationalis.

[18]) N. 14, 493 a; ebenso Ox. l. 1, dist. 36, n. 14; tom. 10, 581; dann Rep. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 15; tom. 22, 528.

[19]) Quot sunt rationes repugnantiae, tot sunt rationes impossibilitatis Ox. l. 4, dist. 11, qu. 2, n. 8; tom. 17, 341 a).

[20]) Quodlib. qu. 3, n. 2; tom. 25, 114 a: Verissime enim illud est nihil, quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu.

[21]) Ox. l. 1, dist. 43, n. 2; tom. 10, 729: Nihil simpliciter impossibile, nisi quia simpliciter repugnat sibi esse . . . immo sibi repugnaret esse, *si* per impossibile Deus non esset.

Ganzen sein, und weil die Teile sich widersprechen oder sich gegenseitig ausschließen, ist auch das Ganze nicht möglich, und so entsteht die Unmöglichkeit.[22]) Deshalb gibt es auch vom Unmöglichen als solchem keine Idee; nur die sich gegenseitig ausschließenden Teile haben eine Idee; darum können auch nur die Teile vorgestellt werden, das Ganze oder das Unmögliche nicht.[23])

Wenn nun Gott das Unmögliche oder das, was sich selbst widerspricht, nicht einmal in das ideale Sein setzen kann, weil es eben im eigentlichsten Sinne des Wortes ein Nichts ist, so kann er es noch viel weniger in das wirkliche Sein setzen oder realisieren. Über das Unmögliche vermag Gott nichts, es untersteht nicht seiner Macht, diese erstreckt sich nur auf das, was möglich ist.[24]) Sie geht nicht auf das, was innerlich notwendig ist, auch nicht auf das, was einen Widerspruch in sich schließt.[25]) Deshalb kann Gott nicht bewirken, daß sich selbst Widersprechendes gleichzeitig einem Dinge zukommt, weil er sonst Kontradiktorisches zugleich machen könnte.[26]) Deshalb kann Gott, obgleich er alles in Einem Akte und gleichzeitig erkennt, nicht alles zu gleicher Zeit machen; er kann nicht die ganze Zeit zugleich in Einem Moment realisieren.[27]) Ebensowenig kann Gott körperliche

---

[22]) Partes illae formaliter repugnant, propter quam formalem repugnantiam totum ex eis simpliciter est impossibile.

[23]) Rep. l. 1, dist. 43, qu. 1, n. 14; tom. 22, 493 a.

[24]) Rep. l. 4, dist. 43, qu. 3, n. 8; tom. 24, 512 b: Non potest (Deus) super simpliciter impossibile et illud, quod includit contradictionem. — Dann Ox. l. 4, dist. 11, qu. 2, n. 3; tom. 17, 338: Illa potentia non respicit pro objecto nisi possibile.

[25]) Ox. l. 1, dist. 42, n. 2; tom. 10, 715 a: Omnipotens dicitur, qui potest . . . in quodcumque possibile, hoc est in quodcumque, quod non est ex se necessarium nec includit in se contradictionem.

[26]) Ox. l. 3, dist. 4, n. 1; tom. 14, 182 b: Opposita contraria non possunt inesse eidem simul, etiam per potentiam divinam, quia tunc Deus facere posset contradictoria simul.

[27]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 33; tom. 22, 460 b: Unde haec est falsa: omne cognoscibile a Deo unico actu et simul, est simul factibile ab eo. Patet enim hoc esse falsum de tempore; simul enim cognoscit tempus et omnes partes temporis, nec tamen potest simul totum tempus producere.

Größe machen ohne körperliche Gestalt, oder ein Subjekt ohne passio, oder eine bloße Relation für sich allein usw.[28]) Gott kann auch nicht aus einer Nicht-Jungfrau eine Jungfrau machen[29]): er kann zwar dem Leib und Geist, wie es an derselben Stelle heißt, die frühere Reinheit und Lauterkeit zurückstellen, aber nicht kann er denjenigen Akt ungeschehen machen, wodurch die Jungfräulichkeit verloren ging. Hier und an vielen anderen Stellen — 14 Stellen habe ich mir angemerkt, es sind aber noch weit mehr — schreibt Scotus, daß Gott das Vergangene nicht ungeschehen machen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, in welchem Sinne nach Scotus Gottes freier Wille die Natur und Wesenheit der Dinge bestimmt. Gott kann, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben und bald noch weiter sehen werden, den Dingen all diejenigen Eigenschaften und Fähigkeiten verleihen, die ihnen nicht widersprechen; er kann den Menschen weiß machen oder auch nicht, alle Sterne gleich, den Sokrates selig, den Petrus nicht usw., kurz, er kann alle Termini, d. h. Ideen und Begriffe, Substanzen und Akzidenzien miteinander verbinden, die gegenseitig kompatibel sind, und kann so alle beliebigen Verbindungen oder Komplexionen herstellen. Er kann aber den Dingen nicht das geben oder nehmen, was ihrer Wesenheit nicht entspricht, beziehungsweise ihr zukommen muß, wenn nicht die Wesenheit selbst aufgehoben werden soll. Gott kann zwar absolut Kälte schaffen, nicht aber vermittelst Wärme, so daß Wärme die Ursache der Kälte wäre.[30]) Gott ist noch nicht ohnmächtig, wenn er dem Stein kein Denken verleihen kann.[31]) Weisheit kann eben keine Eigenschaft und Vollkommenheit des Steines sein, so wenig als weiße Farbe Eigenschaft des Engels[32]), oder so wenig Feuer Intellekt werden kann, so lange es Feuer bleibt,

---

[28]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 1; tom. 23, 14 a.
[29]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 6, n. 5; tom. 16, 208 s.
[30]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 1, n. 26; tom. 16, 86.
[31]) Rep. l. 1, dist. 20, qu. 2, n. 6; tom. 22, 252 a.
[32]) Ox. l. 4, dist. 12, qu. 6, n. 8; tom. 17, 645 b.

weil es eben Beides nicht zugleich sein kann.[33]) Gott kann eben der Kreatur nur solche Vollkommenheiten verleihen, welche ihr nicht widersprechen.[34]) Deshalb kann Gott nicht machen, daß der Engel die Materie informiert, Form der Materie wird[35]), kann aber auch nicht bewirken, daß der Engel sich nicht selbst erkennt.[36]) Der Sinn, z. B. der Gesichtssinn, nicht einmal der verklärte Sinn des Seligen, kann erhoben werden zur Erfassung von etwas Immateriellen, weil er eben eine organische, materielle Potenz ist und bleibt.[37]) Wohl aber hält es Scotus für möglich, daß Gott de potentia absoluta dem rein natürlichen geistigen Erkenntnisvermögen ohne übernatürliches lumen gloriae die beseligende Anschauung Gottes verleiht, weil der menschliche Intellekt als geistige Potenz zur unmittelbaren Erkenntnis des ganzen immateriellen Seins erhoben werden kann (l. c.). Aus dem nämlichen Grunde kann Gott nicht wunderbarer Weise bewirken, daß das verklärte leibliche Auge der Seligen die Substanz des Leibes Christi in der Eucharistie sieht.[38]) Gott kann in dem verklärten wie auch in dem unverklärten Auge nur das Bild des eucharistischen Leibes hervorrufen; das ist aber noch kein eigentliches Sehen desselben. Letzteres widerspricht sich selbst. Deshalb kann es auch nicht durch ein Wunder ermöglicht werden; denn ein Wunder ist nicht da zulässig, wo ein innerer Widerspruch vorliegt.[39])

6. Gott kann jede Idee und jede Verbindung von Ideen, die sich nicht widerspricht, realisieren.

---

[33]) Ox. l. 1, dist. 43, n. 7; tom. 10, 735 b.

[34]) Ox. l. 3, dist. 1, qu. 4, n. 1; tom. 14, 84 a.

[35]) Quodlib. qu. 9, n. 2 s.; tom. 25, 379 s.

[36]) Rep. l. 2, dist. 25, n. 10; tom. 23, 121 b.

[37]) Ox. l. 4, dist. 49, qu. 11, n. 11; tom. 21, 419 a: Sensus non potest esse potentia non organica vel non potest non esse potentia organica; et ideo non potest elevari ad immateriale apprehendendum, nec etiam visus beati.

[38]) Rep. l. 1, dist. 10, qu. 9, n. 14; tom. 24, 99 b.

[39]) Ox. l. 4, dist. 10, qu. 9, n. 5; tom. 17, 303 b: Miraculum non est ad illud, quod includit contradictionem; ebenso Rep. l. 2, dist. 12, qu. 4, n. 4; tom. 23, 22 a: Miraculum non est ad contradictoria.

Scotus schreibt öfters, daß Gott alles wollen und tun kann, was sich nicht selbst widerspricht.[40]) Deshalb kann jedes einzelne mögliche Objekt für sich, jede einzelne Idee verwirklicht werden, und insoferne ist jede Idee praktisch.[41]) Was nämlich nicht existieren oder nicht verwirklicht werden kann, kann auch von Gott nicht gedacht werden, ist nicht möglich (n. 31, 459 s.). Alle Ideen sind ja nur Nachbilder, Abbilder Gottes, bringen sein Wesen in irgendwelcher Weise zur Nachahmung und Darstellung.[42]) Deshalb sind ja alle Ideen bereits in ihrem nur erkannten oder idealen Sein gut, wenn auch nur ideal, nicht real gut, weil sie eben nur ideales Sein haben. Gott kann darum alle Ideen wollen, es gibt kein Sein, kein Gut, das er nicht wollen und somit verwirklichen könnte.[43])

Infolgedessen kann Gott so manches realisieren, was uns absurd zu sein scheint. Er kann z. B. einen Ort schaffen außerhalb der Welt[44]), oder einen Stein außerhalb des Universums[45]), kann eine Kreatur ohne alle Zeit hervorbringen[46]), oder eine Form in fieri ohne Subjekt, Bewegung ohne Subjekt[47]), Materie ohne Form etc.[48]) Scotus glaubt, daß all das und noch vieles mehr, was andere Theologen und Philosophen für unmöglich halten, möglich sei, und daß es deshalb Gott

---

[40]) Z. B. Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 6; tom. 20, 405 a: Quidquid non includit contradictionem, potest simpliciter agere et ita velle. Ebenso Rep. l. 4, dist. 1, qu. 5, n. 2; tom. 23, 559 a; Rep. l. 2, dist. 23, n. 1; tom. 23, 106 b.

[41]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 22; tom. 22, 456 a.

[42]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 3, n. 2; tom. 22, 447 a: Quidquid a Deo cognoscitur aliud a se, cognoscitur ab eo, secundum quod imitatur essentiam suam . . ut imitabilis est ab omni alio a se, et hoc esse ideam.

[43]) Rep. l. 2, dist. 23, n. 4; tom. 23, 107 b: Nullum bonum ex ratione sui est non volibile, quia nullum est ens, quod Deus non possit velle. Ebenso (Ox. l. 1, dist. 39, n. 15; tom. 10, 628 b): Voluntas perfecta potest tendere in omne illud, quod natum est esse volibile.

[44]) Ox. l. 1, dist. 39, n. 9; tom. 10, 617 a.

[45]) Ox. l. 2, dist. 2, qu. 6, n. 10; tom. 11, 333 b.

[46]) Ox. l. 2, dist. 2, qu. 4, n. 13; tom. 11, 296.

[47]) Ox. l. 4, dist. 12, qu. 4, n. 18; tom. 17, 624 b.

[48]) Rep. l. 2, dist. 12, qu. 2, n. 9; tom. 23, 18 b.

wenigstens de potentia absoluta, d. h. für eine andere Weltordnung, hervorbringen könne. Auf das Einzelne, auf die Untersuchung, ob die Termini dieser Begriffsverbindungen sich nicht widersprechen, brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Es sei nur bemerkt, daß Scotus derartige Erörterungen macht bei Behandlung solcher Glaubenswahrheiten, die den Ungläubigen als ganz besonders ungereimt vorkommen, wie Inkarnation, Eucharistie, Auferstehung des Fleisches usw. Er will also hervorheben, daß Vieles, was scheinbar ein Widersinn ist, nicht unsinnig, nicht unmöglich ist, daß es somit Gottes Allmacht realisieren kann und teilweise auch realisierte, wie uns die genannten Geheimnisse lehren.

Weil Gott frei ist, kann er zu keinem geschöpflichen Ding, zur Verwirklichung keiner Idee so determiniert hinneigen, daß es ihm widerstrebte, gerechter Weise auch für etwas anderes oder fürs Gegenteil geneigt zu sein. Gott muß nichts anderes notwendig wollen als sich selbst; nur sich selbst ist er Schuldner, sonst würde er zu etwas außer seiner Wesenheit notwendige Beziehung haben, was doch inkonvenient ist. Nur Gottes eigene Güte und Wesenheit hat dem göttlichen Willen gegenüber ein eigentliches Recht. Deshalb muß Gott nur dasjenige wollen und tun, was dieser Güte geziemt oder gebührt. Allem anderen gegenüber ist er vollständig frei. Müßte Gott stets das Bessere realisieren, etwa eine vollkommenere Welt hervorbringen, so wäre er nicht mehr frei. Übrigens ist jedes mögliche Sein auch gut und somit Objekt des göttlichen Willens. Somit kann jede Idee, jede mögliche Ideenverbindung realisiert werden, sonst könnte ja Gott nicht alles wollen und tun, was möglich ist, oder er könnte etwas wollen und tun, was nicht gut und recht wäre. [49])

[49]) Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 7; tom. 20, 425 a: Nullam justitiam habet nisi ad reddendum suae bonitati vel voluntati, quod eam condecet. Und n. 8, 425 b: Sed ad nullum objectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, quod sibi repugnet juste inclinari ad oppositum illius, quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest juste velle; alioquin posset absolute velle et non juste, quod est inconveniens. — Ox. l. 2, dist. 1, qu. 1, n. 7; tom. 11, 11: Nihil aliud a se vult voluntas divina necessario . . quia tunc necessario penderet ad creaturam, quod est inconveniens maximum.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es Scotus nur darum zu tun ist, hervorzuheben, daß einerseits Gott alles, was in sich möglich ist, realisieren könne, weil er sonst nicht mehr frei und allmächtig wäre, und daß anderseits all das, was Gott will, eo ipso recht und gut ist, weil sonst Gott etwas wollen und tun könnte, was nicht recht ist. In keiner Weise lehrt er hier, daß alles, was Gott realisieren will, eo ipso gleich gut ist, nicht vollkommener oder unvollkommener als sein Gegenteil; ebenso will er nicht sagen, daß Gott bei all dem rein willkürlich vorgeht, keine Gründe für sein Wollen und Handeln hat, wie wir später sehen werden.

7. Die Bekämpfung der Ideenlehre des heiligen Thomas durch Scotus beweist durchaus nicht, daß Scotus eine indeterministische Ideenlehre vorträgt, oder daß nach ihm der freie Wille Gottes die Ideen produziert.

Weil wir in unserer Abhandlung keine eigentliche Darlegung der Ideenlehre des heiligen Thomas und des Scotus geben wollen, so sollen hier nur kurz einige Differenzpunkte zwischen der Ideenlehre beider Scholastiker angedeutet werden.

a) In Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 6 ss.; tom. 22, 448 ss. tadelt Scotus den heiligen Thomas, weil dieser (S. theol. I, qu. 15, art. 3) im Anschlusse an Plato die Ideen sowohl als Prinzipien des Erkennens der Dinge als auch als Prinzipien des Hervorbringens derselben auffaßt, und als exemplar bezeichnet, soweit sie sich auf das praktische Erkennen beziehen, hingegen als ratio, soweit sie dem rein spekulativen oder theoretischen Wissen angehören. Scotus findet es nicht für zulässig, daß Thomas rein auf Grund der Ideen oder auf Grund des Erkennens Gottes ohne Berücksichtigung des Willens zwischen spekulativem und praktischem Erkennen Gottes unterscheidet. An sich kann jede Idee realisiert werden oder auch nicht; jede ist in gleicher Weise vor jedem Willensakte im göttlichen Verstand; jede ist in gleicher Weise ein possibile fiendum et non fiendum, bevor der Wille Gottes sich mit ihnen beschäftigt. Wenn der göttliche Verstand schon vor jedem Willensakte bestimmen würde, welche Idee zu verwirklichen sei, welche nicht, so könnte der Wille letztere

nicht mehr verwirklichen, wäre also nicht mehr frei. Wenn er es aber trotzdem noch könnte, könnte er etwas wollen, was nicht recht ist; er würde ja durch sein Wollen gegen die richtige Erkenntnis verstoßen, welche diktierte, daß nur das Eine zu realisieren sei, das Andere aber nicht.[50])

b) Ebenso verwirft Scotus (l. c. n. 9 ss., 450 ss.) die Behauptung des heiligen Thomas (l. c.), daß die Materie für sich allein, dann die genera und diejenigen Akzidenzien, die mit ihrem Subjekt unzertrennlich verbunden sind, keine distinkten Ideen haben.

c) Der heilige Thomas[51]) schreibt: Hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res .. Respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi, quibus distinguuntur personae, sed sunt respectus intellecti a Deo. Nach Thomas erkennt Gott die außergöttlichen Dinge, insoferne er erkennt, daß seine Wesenheit nach außen hin in vielfacher Weise nachahmbar ist; weil nun seine Wesenheit in vielfacher Beziehung nachahmbar ist, gibt es auch eine Vielheit von Ideen. In Gott selbst sind gewisse Beziehungen, allerdings nur intelligible oder erkannte, keine realen wie die trinitarischen Relationen, und durch diese erkennt Gott die außergöttlichen Dinge. Ob ich mit diesen Worten die Meinung des heiligen Thomas richtig dargelegt habe, sei dahingestellt.

---

[50]) N. 7, 449: Sed contra hoc arguo, quod distinguit (Thomas) ideam practicam a speculativa per possibile fiendum et non fiendum. Non videtur enim, quod haec distinctio sit bona, quia illa, quae uniformiter et eodem modo respiciuntur ab ideis, non distinguunt ideam practicam et speculativam; sed possibile fiendum et non fiendum uniformiter respiciuntur ab ideis ante actum voluntatis. Cum igitur ideae sint in intellectu ante quemcumque actum voluntatis, sequitur, quod praedicta non distinguant ideas. Probatio minoris: si enim idea ante actum voluntatis respiceret differenter possibilia, unum ut fiendum et aliud ut non fiendum, igitur si intellectus ejus sic ostenderet voluntati, aut voluntas non posset nolle illud fieri, et sic non esset libera; vel si posset nolle illud fieri, posset esse non recta, quia faceret contra rectam rationem dictantem, hoc esse fiendum.

[51]) S. th. I, qu. 15, art. 2, ad 3 et 4.

Jedenfalls faßt Scotus die Worte des Thomas so auf, und in diesem Sinne bekämpft er sie. Er stellt die Frage, ob es in Gott ewige Relationen zu allen Objekten des Wissens gibt, sofern sie quidditativ erkannt sind: utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quidditative cognita.[52]) Er verwirft hier (n. 5 ss., 539 ss.) die Lehre des heiligen Thomas und die ähnlich lautende des Heinrich von Gent[53]), daß man in Gott notwendig relationes rationis, und zwar distinkte Relationen annehmen muß, damit die Kreaturen distinkt in Gott erkannt werden: Contra conclusionem, in qua concordant istae opiniones (des heiligen Thomas und Heinrich), scilicet quod istae relationes rationis sunt necessario ponendae in Deo distinctae secundum rationem, ad hoc ut intelligantur creaturae distincte in Deo, in ratione objectorum. Unter anderem heißt es: Diese Relationen oder auch Rationes (d. h. nach dem ganzen Kontexte eben die Ideen) sind nicht notwendig zur Erkenntnis der Kreaturen; man muß annehmen, daß die rationes der Dinge von Gott erkannt werden ohne weiteres rein durch seine Wesenheit, wie sie an sich ist; denn sonst brauchte Gott wieder andere rationes, um die erstgenannten zu erkennen, und so gäbe es ein processus in infinitum (n. 5, 539 b). Aus der Ansicht des heiligen Thomas scheint sich zudem zu ergeben, daß diese Relationen reale sind; denn der Erkenntnisgrund als Grund geht doch naturgemäß dem Erkennen voran. Wenn also die von Thomas aufgestellte relatio rationis der Grund ist zur Erkenntis des Steines, so wird diese relatio in der göttlichen Wesenheit nicht hervorgebracht durch die Erkenntnis des Steines, weil sie ja der Natur der Sache nach diesem Erkennen vorangeht (n. 7, 544). Die rationes der Dinge oder die genannten Relationen, d. h. die Ideen, werden vielmehr erst durch das göttliche Erkennen erzeugt. Idee ist nichts anderes als das von Gott erkannte geschöpfliche Objekt, Idee des Steines ist nur der erkannte

---

[52]) Ox. l. 1, dist. 35, qu. un; tom. 10, 536 ss.

[53]) Quodlibet. 5, qu. 3 (Parisiis, 1518, fol. 156 b, 157 b); quodl. 9, qu. 1, fol. 341 b.

Stein.[54]) Scotus will deshalb die Ideen nicht gelten lassen als rationes des göttlichen Erkennens der Dinge, weil sie sonst in Gott wären, bevor sie erkannt sind; er will sie nur ansehen als rationes, nach welchen Gott die Dinge formt (n. 13, 554 b). Angenommen, daß Gott zum Erkennen überhaupt eine Form (Spezies) braucht, so ist dies seine Wesenheit rein absolut für sich selbst; durch diese erkennt er sich selbst und alles Andere (n. 14, 555 a). Das Gesagte möge genügen.[55])

Wir sehen, daß vom göttlichen Willen in der ganzen Bekämpfung der Ideenlehre des heiligen Thomas von seiten des Scotus gar nicht die Rede ist. Deshalb irrt Pluzanski sehr, wenn er gerade aus der Abweichung der Ideenlehre des Scotus von der des heiligen Thomas herausliest, daß Gottes freier Wille die Ideen oder Wesenheiten der Dinge schafft.[56]) Pluzanski gibt (181) zu, daß Scotus nicht leugnet, die göttliche Wesenheit sei Prinzip des göttlichen Erkennens und somit auch Prinzip der Möglichkeit der Dinge. Die göttliche Wesenheit sei eben in letzter Hinsicht Prinzip von allem, insoferne alles von Gott herkommt. Der nächste Grund der Wesenheiten der Dinge liege aber doch eigentlich in Gottes freiem Willen. Für Scotus sei die göttliche Wesenheit ein absolut indeterminiertes, unbestimmtes Vorbild der Dinge; sie enthalte nicht mehr die Typen des Steines oder des Menschen als die von irgend etwas anderem; die göttliche Vollkommenheit könnte ebensogut ihren Ausdruck finden durch eine andere Hierarchie von Wesen, die nie ein Verstand, nicht einmal der göttliche, ersinnen wird (182). Die Lehre des Scotus sei vollständig die Umkehr der Lehre des heiligen Thomas; nach Thomas gehe die Wesenheit der Dinge dem Gedanken, den Gott davon hat, voran, nach Scotus hingegen gehe dieser Gedanke Gottes dem Wesen der Dinge voraus; die Wesenheit

[54]) N. 12 s., 554: Igitur videtur, quod lapis intellectus possit dici idea . . Quae relationes dicantur ideae, immo ipsum objectum cognitum est idea.

[55]) Vgl. auch Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2, 1865, 832 s.; die Darlegung Stöckls scheint mir aber zum mindesten nicht genügend zu sein.

[56]) Essai sur la philosophie de Duns Scot. Paris 1888, 181 ss.

der Dinge sei von Gott ebenso erschaffen wie die Existenz derselben, das Mögliche ebenso wie das Wirkliche (184). Scotus schreibe zwar die Hervorbringung des Möglichen nicht dem Willen Gottes, sondern seinem Intellekte zu; er tue dies aber nur deshalb, weil das Wort Wille ihm weniger paßte; in Wirklichkeit sei aber bei ihm der Wille Gottes ebenso Prinzip des Möglichen wie des Existierenden. Scotus nähere sich hierbei neueren Philosophen, z. B. Fichte[57]) (186); deshalb seien die Wesenheiten der Dinge nicht notwendig (193). Gott ist eben die absolute Freiheit, deshalb sind auch die Kreaturen radikal kontingent, sowohl in ihrer Existenz als in ihrer Möglichkeit.[58])

Pluzanski beruft sich (182, N. 1) auf die ganze von uns bereits zitierte und dem Hauptinhalte nach dargelegte Quästion von Ox. l. 1, dist. 35. Aber darin ist, wie angedeutet, sehr viel die Rede vom göttlichen Erkennen, aber gar nicht vom göttlichen Wollen. Er beruft sich speziell auf den Satz (n. 5, 540 a): Illimitatio non aufert ab aliquo aliquam perfectionem, sed stante perfectione, quae erat ad aliquid, quasi ponit similem perfectionem ad aliud. Indes diese Stelle lehrt nicht, wie Pluzanski meint, daß Gottes Wesen und Vollkommenheit auch durch eine ganz andere Hierarchie von Dingen ihren Ausdruck finden könnte, selbst durch solche Dinge oder Ideen, die Gott niemals denken wird. Wie bereits oben angedeutet wurde, lehrt hier Scotus nur, daß man in Gott nicht eine Vielheit von Ideen oder relationes rationis annehmen müsse, um zu erklären, wie Gott die Dinge distinkt erkennt. Solche relationes braucht man überhaupt nicht; die göttliche Wesenheit rein für sich allein ist genügend. Wenn die göttliche Wesenheit beschränkt wäre zur Erkenntnis nur Eines Erkenntnisobjektes oder nur Eines Dinges, so wäre sie hiermit in genau bestimmter Hinsicht Erkenntnisgrund für

---

[57]) Hauréau (Histoire de la philosophie scolastique, II/1, Paris 1880) will bei Scotus sogar die Lehre des Spinoza finden (p. 234, cfr. p. 236).

[58]) P. 285: D'après Scot Dieu est l'Absolue Liberté; c'est pourquoi il est infini. C'est pourquoi aussi les créatures sont radicalement contingentes et dans leurs existences et dans leurs possibilités.

dieses Eine Objekt ohne alle weitere Relation zu anderen Objekten. Weil diese Wesenheit aber unbeschränkt ist, so kann sie Erkenntnisgrund für Vieles, ja für alles Beliebige sein ohne alle Relation; infolge ihrer Unendlichkeit repräsentiert sie ohne weiteres Unendliches. Die Unendlichkeit Gottes hindert nicht, daß, während Gott das Eine vollkommen repräsentiert, er Anderes nicht ebenso vollkommen repräsentiert. [59])

Die Leugnung eines jeden notwendigen Typus, einer jeden notwendigen Idee oder der Notwendigkeit der Ideen will Pluzanski (182, N. 1) auch finden in der Schrift: De primo rerum omnium principio, conclus. 10 (cap. 4, n. 37; tom. 4, 787 a): Domine Deus noster . . multa de ideis dicuntur, quibus tamen nunquam dictis, immo nec nominatis ideis, non minus de tua perfectione sciretur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile sub quacumque ratione cognoscibili. Appellet ideam, qui vult; hic non intendo circa Graecum illud et Platonicum vocabulum immorari. Was Scotus mit diesen Worten eigentlich sagen will, ist wohl nicht genau zu bestimmen, weil der Kontext sich nicht weiter mit den Ideen beschäftigt. Soviel ist gewiß, daß Scotus hier nicht die Notwendigkeit der Ideen bestreitet; mit keiner Silbe deutet er an, daß die Ideen Produkte des göttlichen Willens sind. Er hebt vielmehr ausdrücklich hervor, daß die göttliche Wesenheit der Grund sei, alles Erkennbare unter jedem Gesichtspunkte zu erkennen. Wie mir scheint, will Scotus auch hier nur andeuten, daß die enge Anlehnung an die Ideenlehre Platos von seiten des heiligen Thomas und anderer Veranlassung wurde zu einer falschen Unterscheidung zwischen dem spekulativen und praktischen Wissen Gottes, wie wir dies oben bereits erörtert haben.

[59]) Sed si essentia esset limitata respectu alicujus unius determinati cognoscibilis, ipsa esset determinate ratio cognoscendi illud absque omni respectu rei et rationis; igitur si ipsa sit illimitata ratio respectu plurium cognoscibilium, potest esse ex se ratio cognoscendi quodcumque illorum, et omnia illa sine omni relatione rei et rationis. Probatio majoris: illimitatio non aufert ab aliquo aliquam perfectionem, sed stante perfectione, quae erat ad aliquid, quasi ponit similem perfectionem ad aliud.

Ferner zitiert Pluzanski (189, N. 1) die Worte (Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 15; tom. 9, 752 a): Res in esse quidditativo non magis habent necessarium ordinem ad bonitatem divinam quam res in esse existentiae. Dieser Satz soll lehren, daß für Gott das mögliche Sein ebensowenig notwendig ist als das wirkliche oder existierende, die Ideen also nicht notwendig sind. Indes diese Stelle handelt eigentlich gar nicht von den Ideen, von ihrer Notwendigkeit oder Zufälligkeit. Sie sagt nur, daß Gott das quidditative oder ideale Sein nicht mit wirksamem Willen wollen, d. h. nicht realisieren, ihm nicht notwendig die Existenz verleihen muß, weil dasselbe zu Gottes Güte und Vollkommenheit ebensowenig etwas beiträgt als das wirkliche oder existierende geschöpfliche Sein. Dies lehrt der Kontext. Im Vorausgehenden (n. 13 ss., 750 ss.) schreibt Scotus, daß Gott durch die Hervorbringung der Geschöpfe keinen Zuwachs an Vollkommenheit erlangt. Und im Folgenden (n. 16, 752 b) bemerkt er, daß er vom wirksamen Wollen Gottes redet, d. h. von jenem, welches die Ideen realisieren will. Dabei hebt er zugleich hervor, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem Erkennen und Wollen Gottes. Dadurch, daß Gott etwas notwendig erkennt, gibt er ihm noch nicht das reale Sein, wohl aber dadurch, daß er es wirksam will. Später werden wir übrigens sehen, daß Gott alle Ideen, alles ideale oder quidditative Sein notwendig will, wenn auch nur mit dem Wollen des einfachen Wohlgefallens. — Das Gleiche gilt von der weiterhin angeführten Stelle (de rer. princip. qu. 4, n. 10; tom. 4, 307 b): Cum voluntas Dei non feratur per se nisi ad bonum adaequatum, quod est bonitas sua, non fertur ad volendum necessario nisi illa, quae suae bonitati essentialiter annexa, qualia sunt omnia divina et sola intrinseca. Omnis autem creatura ad bonitatem Dei accidentalem habet ordinem, quia ex eis bonitati suae nihil accedit, sicut nec punctus additus lineae. Auch hier wird nach dem Kontexte nur gesagt, daß Gott nichts Außergöttliches notwendig wollen, d. h. verwirklichen muß, weil dadurch seine Güte keinen Zuwachs oder keine Vollkommenheit erfährt. Dies ergibt sich klar aus den unmittelbar sich anschließenden

Worten: Nulla ergo necessitate vult aliquid extrinsecum, nihil facit, nisi quod vult et sicut vult; ergo nihil extrinsecum facit vel producit de necessitate.

Pluzanski kann nur zugestanden werden, daß die scotistische Ideenlehre insoferne die Umkehrung von der thomistischen ist, als — wenigstens nach der Darstellung des Scotus — die Ideen oder Wesenheiten der Dinge nach Thomas gewissermaßen schon vor dem göttlichen Erkennen in Gott sind, nämlich in der oben angegebenen Weise, während sie nach Scotus erst durch das göttliche Denken produziert werden. Durch das göttliche Denken erhalten die Dinge aber nur ein rein intelligibles oder gedachtes Sein, während sie nach Thomas ein eigentliches Sein haben bereits vor ihrer Verwirklichung, nämlich das esse essentiae. Der ganzen Bestreitung der Ideenlehre des heiligen Thomas von seiten des Scotus liegt deshalb der Gedanke zugrunde, daß es ein solches esse essentiae im Reiche des bloß Möglichen gar nicht gibt.[60]) Dabei hebt aber Scotus, wie gesehen, ausdrücklich wiederholt hervor, daß die Ideen, obwohl sie nur ein gedachtes Sein haben, ihren objektiven Grund in Gottes Wesenheit haben, dieselbe repräsentieren und als nach außen hin nachahmbar darstellen. Gott ist von der Kreatur nachahmbar, bevor noch sein Erkennen diese Nachahmbarkeit betrachtet; die Nachahmbarkeit liegt eben in seiner Wesenheit.[61]) Das Erkennen dieser Nachahmbarkeit, die Produktion der Ideen durch das Erkennen geht aber, wie oben dargetan, jedem Willensakte voraus und würde selbst dann stattfinden, wenn Gott gar keinen Willen hätte. Scotus sagt oft, daß dieses Erkennen naturaliter, d. h. natürlich oder naturnotwendig, nicht frei stattfindet, während das kontingente oder freie Erkennen nur auf dasjenige sich bezieht, was Gott verwirklichen will. Es

---

[60]) Cfr. Ox. l. 1, dist. 36; tom. 10, 564 ss.

[61]) Ox. l. 1, dist. 35, n. 8; tom. 10, 545 b: Deus prius naturaliter est imitabilis a creatura quam comparetur ut imitabilis; quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creatura, ut videtur, et non e converso; igitur ante istam comparationem factam per intellectum essentiae ut imitabilis est in essentia imitabilitas.

ist eine reine, mit keinem Zitate bewiesene Annahme Pluzanskis, daß Scotus auf die Hervorbringung der Ideen durch Gottes Intellekt nur deshalb das Wort Willen nicht anwendet, weil es ihm weniger paßt. Ebensowenig hat er einen Beweis dafür erbracht, daß nach Scotus Gottes Wesen auch durch eine ganz andere Hierarchie von Dingen nachahmbar und darstellbar wäre als durch die von Gottes Erkennen produzierten Dinge, beziehungsweise Ideen. Übrigens gesteht Pluzanski selbst zu (182), daß seine Auslegung der schwierigen Stelle des Scotus allenfalls nicht richtig sein könne.

Wohl aber scheint Scotus an anderen Stellen, die aber von Pluzanski nicht zitiert werden, zu lehren, daß das mögliche Sein, die Wesenheiten und Ideen der Dinge nicht ewig und notwendig, somit nur zeitlich und kontingent seien wie die existierenden Dinge. In der von Pluzanski (184, N. 2) angeführten Stelle ist dies nicht eigentlich ausgesprochen. Daselbst [62]) heißt es zwar: Si igitur non sit necesse ponere existentias ab aeterno, igitur nec propter hoc erit necesse ponere essentias ab aeterno. In der genannten Quästion legt aber Scotus dar, daß das bloß Mögliche, nicht Wirkliche, kein eigentliches Sein hat. Was aber kein wahres Sein hat, kann auch nicht ewig genannt werden. Daraus, daß Gott Etwas von Ewigkeit her erkennt, folgt noch nicht, daß es ewig ist; denn Gott kennt von Ewigkeit her auch die Existenz der wirklichen Dinge, und doch ist diese Existenz nicht ewig (l. c.). Es ist somit an dieser Stelle eigentlich nur gesagt, daß die Ideen als solche kein Sein haben. Wohl aber gibt es andere Stellen, die klar zu sagen scheinen, daß die Ideen nicht ewig und notwendig sind. Dieselben drücken aber noch nicht aus, daß die Ideen zeitlich und kontingent sind; sie lehren vielmehr nur, daß dieselben nicht formell ewig und notwendig, nicht ursachelos sind, wie dies bei Gott der Fall ist. Scotus will nur betonen, daß die Ideen, die ja, wie es Rep. prolog. qu. 1, n. 37; tom. 22, 27 a heißt, ohne Blick nach außen hin (sine respectu ad extra) gar nicht gewonnen werden können, nicht a se sind wie die göttliche Wesenheit, sondern Produkte des göttlichen

[62]) Rep. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 11; tom. 22, 526 b.

Erkennens, daß sie somit nicht primäres, sondern nur sekundäres Objekt dieses Erkennens sind. So lesen wir [63]): Item lapis in esse intelligibili vel intellecto non est formaliter ex se necesse esse, quia tunc in illo esse non esset objectum secundarium, sed primum, quia Deus; igitur productum ab ipso, ut sic non esset formaliter ex se necesse esse. Diese Stelle ist zwar nach der Waddingschen Ausgabe ein Zusatz und somit vielleicht unecht, aber der Inhalt ist echt scotistisch. Auch an sicher echten Stellen schreibt Scotus, daß hinsichtlich eines jeden Seins (also auch des idealen) nichts anderes als Gott ex se notwendig ist, daß somit jede Hinsicht auf das außergöttliche Sein nicht einfachhin notwendig ist. [64]) Wie zugleich bemerkt wird, liegt der Grund darin, daß das quidditative oder ideale Sein des Steines und somit auch der anderen Dinge eine causa efficiens hat, nämlich das göttliche Denken. Deshalb sind die Ideen auch nicht formell ewig wie Gott. [65])

Ewig will Scotus die Ideen schon deswegen nicht nennen, weil Ewigkeit eine Eigenschaft des real Existierenden ist, die Ideen oder die sekundären Objekte des göttlichen Erkennens aber nur intelligibles Sein haben. Wohl aber sind sie notwendig und unveränderlich; ewig sind sie nur secundum quid, weil sie auch nur secundum quid ein Sein haben; weil sie aber von Ewigkeit her von Gott gedacht werden, können sie auch wieder ein ewiges Licht genannt werden, in welchem alle Wahrheiten, die wir erkennen, widerleuchten. [66])

---

[63]) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 1, n. 12; tom. 11, 23 a.

[64]) Ox. l. 3, dist. 32, n. 3; tom. 15, 428 b: Nihil aliud a Deo in quocumque esse est ex se necessarium; igitur nullus respectus ad quodcumque aliud a Deo in quocumque esse est necessarius simpliciter. Ebenso Rep. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 7 s.; tom. 22, 525.

[65]) Collat. 31, n. 5; tom. 5, 267 s.

[66]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 18; tom. 9, 187 s.: Dico, quod omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile, et in eis omnes veritates de se relucent, ita quod intellectus intelligens ea (der geschöpfliche Intellekt) et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in objectis istas veritates necessarias. Illa autem inquantum sunt objecta secundaria intellectus divini, sunt veritates, quia conformes

Namentlich in der Schrift: De rer. princ. qu. 4, n. 54 (tom. 4, 325 s.) wird scharf betont, daß die Ideen und die ihnen entsprechende Quiddität und Wesenheit der Dinge notwendiges Sein haben; wie es notwendig sei, daß es einen Gott gibt, so sei es auch notwendig, daß die Wesenheiten der Dinge sind, weil sie eben von Gott herkommen durch die Notwendigkeit seiner Natur.[67]) Weil die intelligibeln Wahrheiten notwendig und unveränderlich sind, so sind auch die metaphysischen Konklusionen absolut notwendig, so daß sie selbst Gott nicht ändern kann.[68])

Schließlich sei bemerkt, daß bei Scotus auch anderwärts ähnliche Unterscheidungen vorkommen, die wohl zu beachten sind, weil sonst seine Lehre arg mißverstanden werden kann. So lesen wir öfters, daß die trinitarischen Relationen, etwa die Paternitas, nicht formell unendlich sind, z. B. Quodl. qu. 5, n. 17 ss.; tom. 25, 219 ss. Aber hiermit ist nicht gesagt, daß die Paternitas endlich ist; es soll nur heißen, daß sie ihrem Begriffe nach nicht formell unendlich ist, wie der Begriff »göttliche Wesenheit« oder die essentiellen Attribute Gottes; diese kommen ja auch allen drei Personen zu, während die Paternitas nur dem Vater eigen ist und somit ihrem formellen Begriffe nach eine gewisse Beschränkung ausspricht (n. 25, 228 s.). Wohl aber ist die Paternitas insoferne unendlich, als sie einer göttlichen Person zukommt.[69])

Ritschl kann zugestanden werden, daß die Gegenstände erst im zweiten Augenblicke des göttlichen Wesens ihre Mög-

---

suo exemplari, intellectui scilicet divino; et sunt lux, quia manifestativae, et sunt immutabiles ibi et necessariae, sed aeternae sunt secundum quid, quia aeternitas est conditio existentis, et illa non habent existentiam nisi secundum quid. Sic ergo primo possumus dici videre ea in luce aeterna, hoc est in objecto secundario intellectus divini, quod est veritas vel lux aeterna modo exposito.

[67]) Sicut idea habet necessario esse, sic et quidditas ei correspondens .. sicut necesse est, quod Deus sit, sic necesse est, quod essentiae rerum sint; et quantum ad tale esse res sunt a Deo per necessitatem suae naturae.

[68]) Rep. l. 2, dist. 1, qu. 7, n. 20; tom. 22, 567 a: Conclusiones metaphysicae sunt absolute necessariae nec posset Deus eas falsificare.

[69]) Cfr. Ox. l. 1, dist. 13, n. 15; tom. 9, 902, und dist. 8, qu. 4, n. 23 ss.; tom. 9, 671 ss.

lichkeit haben; aber daraus folgt noch nicht, daß sie Produkte des göttlichen Willens sind. Scotus sagt nur, daß Gott in der ersten Instanz seines Erkennens seine eigene Wesenheit rein für sich erkennt, und daß er dann erst in der zweiten Instanz die Dinge, etwa einen Stein, in das intelligible Sein setzt, und dann den Stein erkennt. Von einem Willensakt ist bei all dem gar nicht die Rede.[70]) Die von Ritschl (Jahrbücher, 10, 307) zitierte Stelle lehrt nur, daß Gott von den Ideen keine diktative Erkenntnis hat, d. h. eine solche, welche dem Willen diktiert oder vorschreibt, ihn förmlich nötigt, sie auch zu realisieren.[71])

---

[70]) Ox. l. 1, dist. 35, n. 10; tom. 10, 548 b.

[71]) Ideae sunt objecta secundaria cognita . . Non tamen ipsa includunt aliquam notitiam dictativam de operando vel de non operando licet ipsa repraesentent operabilia (Ox. lib. 1, dist. 38, n. 5; tom. 10, 605 b).

Viertes Kapitel.

Die von Gottes Willen unabhängige oder abhängige Güte der Dinge.

Gar oft kann man lesen, daß nach Scotus es Gottes freier Wille ist, welcher den Dingen ihre Güte verleiht. So schreibt Dorner[1]): »Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern alles ist gut, weil Gott es gemacht hat. Das Gute ist nur das, was dem Willen Gottes entspricht, d. h. der Willkür, in der Duns Scotus Gottes Freiheit setzt. Das Sittengesetz, das Gott für die Welt gegeben, hätte auch ein anderes sein können, hat mit Gottes Wesen keinen inneren Zusammenhang.« Ebenso gibt Alf. Fouillée[2]) als Lehre des Scotus aus: »Dieu ne veut pas le bien parce qu'il le reconnaît tel, mais le bien est tel, parce que Dieu le veut.« Ferner Hermann Schultz[3]): »Nicht aus einer an sich bestehenden inneren Notwendigkeit, nicht aus einer in Gottes Gerechtigkeit ruhenden Verpflichtung, sondern einfach aus Gottes freiem und unerforschlichem Willen stammt der Gegensatz von Gut und Bös.« Dann Wilhelm Kahl[4]): »Das, was Gott will, ist also darum gut, weil Gott es will. Die Willkür des göttlichen Ratschlusses steht über der Verstandeserkenntnis des Guten.« Ebenso Willmann[5]): »Duns Scotus und seine Schule beschränkt sich darauf, zu erklären, daß gut ist, was Gott vor-

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857, II, 460.

[2]) Histoire de la philosophie, Paris 1879, 211.

[3]) Theologische Studien und Kritiken, 1894, 295.

[4]) Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, 1886, S. 105.

[5]) Geschichte des Idealismus, II, 1896, S. 429.

schreibt, und daß es nur durch die göttliche Vorschrift gut ist. Thomas dagegen sagt, daß Gott etwas vorschreibe, weil es gut ist, und seine Schüler bauen darauf die Lehre von der perseitas boni.« Und S. 506: »Gut ist (nach Scotus), was Gott vorschreibt; hätte er Totschlag oder sonst ein Verbrechen vorgeschrieben, so wäre es keines mehr. Gegen die thomistische Lehre vom Guten an sich, der perseitas boni, erklärt sich Scotus mit Entschiedenheit, womit der Einklang der transszendentalen Begriffe: ens, verum, bonum aufgehoben wird, die jedoch Scotus nicht prinzipiell in Frage zieht.« Endlich Otto Pfleiderer[6]): »Duns Scotus ging von der Freiheit des göttlichen Willens aus, die er als eine durch nichts, auch nicht durch die göttliche Vernunft bestimmte Willkür faßte, für welche auch das Gute nicht wesentlich und notwendig sei, da vielmehr etwas nur dadurch gut werde, daß Gottes freie Willkür es dazu macht.«

Hier ist zunächst an die oben gemachte Bemerkung zu erinnern, daß Scotus nur den wirklich existierenden Dingen wahres Sein und somit wahre Güte beilegt, hingegen den nur rein intelligibeln oder idealen Dingen nur ein ideales Sein, nur ideale Güte, keine eigentliche, weil sie eben kein Sein im vollen Sinne des Wortes haben. Dann ist zu erinnern an die Unterscheidung vom Wollen des einfachen Wohlgefallens und dem wirksamen Wollen Gottes, welch letzteres das Gewollte zugleich verwirklicht. — Nach diesen Bemerkungen seien folgende Sätze als Lehre des Scotus aufgestellt:

1. In der idealen Ordnung liebt Gott alles ideale Sein. Er liebt es notwendig, weil es sein Nachbild ist, an seinem eigenen Sein und seiner eigenen Güte teilnimmt. In der idealen Ordnung sind somit die Dinge nicht gut, weil Gott sie wollte und liebte, sondern er liebt sie, weil sie möglich und gut sind.

Auch das rein Mögliche oder Ideale ahmt Gottes Wesen nach; deshalb liebt er es mit der Liebe des einfachen Wohlgefallens. Dieses einfache Wohlgefallen folgt ohne weiteres

[6]) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl., 1896, S. 313.

auf die einfache Erkenntnis dieses Möglichen; es ist unterschieden von dem wirksamen Wohlgefallen, welches nur auf das geht, was verwirklicht werden soll.[7]) Er liebt jedes Intelligible notwendig, soweit sich darin eine Teilnahme an seiner eigenen Güte zeigt; daraus folgt aber noch nicht, daß er es auch notwendig wirksam liebt, d. h. ihm die Existenz verleihen muß.[8]) Ähnlich Rep. l. 1. dist. 17, qu. 2, n, 4; tom. 22, 209 s., wo Scotus drei Arten der göttlichen Akzeptation unterscheidet, von denen die beiden ersten der natürlichen Ordnung, die letzte der übernatürlichen angehört. Die erste ist notwendig und besteht in dem einfachen Wohlgefallen an jedem möglichen Sein. Wie nämlich der göttliche Intellekt notwendig jedes mögliche Sein erkennt, so will es auch sein Wille notwendig und hat an dem Wollen desselben das einfache Wohlgefallen; es ist das rein Mögliche, das niemals existieren wird.[9]) Die zweite Akzeptation besteht in dem wirksamen Wollen Gottes, insoferne Gott einen Teil des Möglichen realisieren will; diese geht auch auf die Substanz der sündhaften Akte, weil ja der sündhafte Akt als Akt gut ist. Die dritte Akzeptation bezieht sich auf das Wollen der übernatürlichen Heilsgüter für einen Teil der vernünftigen Ge-

[7]) Rep. l. 1, dist. 47, qu. 2, n. 2; tom. 22, 510 a: In Deo est velle complacentiae simplicis respectu possibilis et sequitur intellectionem simplicem; efficax vero non est in Deo nisi respectu eorum, quae vult fieri; non autem vult fieri nisi ea, quae imitantur ipsum; mala autem non imitantur ipsum. Das in der Pariser Ausgabe stehende Wort »simplicium« ist falsch; es muß heißen »simplicem«, wie auch bald darauf steht: sequitur solum simplicem apprehensionem.

[8]) Quodl. qu. 16, n. 7; tom. 26, 190 a: Licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cujuscumque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum.

[9]) Dico, quod acceptatio respectu secundi objecti potest intelligi tripliciter. Uno modo simplici complacentia, et haec est necessaria respectu cujuslibet possibilis esse. Sicut enim intellectus divinus necessario videt omnem entitatem possibilem, ita vult eam, et per consequens complacet sibi in volitione illius simplici complacentia . . respectu eorum, quae nunquam erunt.

schöpfe. Das wirksame Wollen, das hier Scotus Akzeptation nennt, bezeichnet er anderswo als suszeptives Wollen, unterschieden von dem Wollen des einfachen Wohlgefallens, mit welchem Gott alles liebt, was möglich ist.[10]) Wie bereits gesagt, ist dieses Wollen des reinen Wohlgefallens verbunden mit dem notwendigen Erkennen Gottes, ist Begleiter, aber nicht Grund desselben.[11]) Weil ein Scheingut kein Sein hat, kann es zwar Objekt des Wollens Gottes und des Wollens des Seligen sein, aber nur in negativer Hinsicht, nicht auch in positiver Hinsicht wie beim Menschen auf Erden oder dem Verdammten; letztere können ein Scheingut wollen, Gott und die Seligen aber können nur ein Nichtwollen haben.[12])

2. In der realen Ordnung hat alles nur Existenz, weil Gott es frei will. Deshalb ist hier alles nur deshalb real gut, weil Gott es so will; denn das reale Sein und somit auch die reale Güte der Dinge hängen ganz und gar von Gottes freiem Willen ab.

In den soeben angeführten und in sehr vielen der früher zitierten Stellen haben wir gesehen, daß nach Scotus es ganz von Gottes freiem Willen abhängt, welche Ideen realisiert werden sollen; sonst wäre ja Gott nicht mehr frei und es gäbe nichts Kontingentes. Gott setzt somit frei das reale Sein, und eben damit macht er die Dinge, welche, wie gesehen, bereits in ihrem idealen Sein an seiner Güte partizipieren und somit ideal gut sind, auch real gut.

Diese reale Güte ist aber sozusagen die eigentliche und wahre Güte, wie auch, wie früher gezeigt wurde, nur das reale Sein, das Existierende, nach Scotus das wahre und eigentliche und sozusagen das einzige Sein ist. Deshalb ist es vom scotistischen Standpunkte aus ganz korrekt zu sagen, daß die Dinge gut, d. h. real gut sind, weil Gott sie will, und daß nicht umgekehrt Gott sie will, weil sie gut sind. Würde Gott die

---

[10]) Ox. l. 3, dist. 32, n. 2; tom. 15, 426 b.

[11]) Ox. l. 1, dist. 38, n. 4; tom. 10, 604 b: Intellectus divinus ex necessitate naturae est speculativus, et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente.

[12]) Ox. l. 2, dist. 23, n. 5; tom. 13, 161 a.

existierenden Dinge erst deshalb wollen, weil sie als existierend real gut sind, so wäre Gott in seinem Lieben und Wollen von den Dingen, von etwas Außergöttlichem, abhängig, was doch, wie Scotus sehr oft sagt, ganz inkonvenient ist. Würde anderseits die ideale Güte der Dinge, d. h. des Möglichen, Gott zwingen, sie zu realisieren oder ihnen die reale Güte, die Existenz, zu geben, so wäre er nicht mehr frei, müßte zudem alle realisieren, weil ja alle gut sind, alle an seiner Güte partizipieren. Somit hängt es rein von Gottes freiem Willen ab, welche Dinge er realisieren will. Hat aber Gott etwas in die Existenz versetzt, so ist es damit ohne weiteres gut, real gut, weil Gott es wollte. Sonst könnte ja Gott etwas wollen und tun, was nicht recht und gut wäre. Gott kann ja nur dasjenige wollen, was möglich ist, und all das stellt seine eigene Wesenheit und Güte dar, und ist somit gut, wenn auch als bloß möglich nur ideal gut. Zudem will Gott bei all seinem Wollen des Außergöttlichen oder des zweiten Objektes seines Willens immer nur sich selbst. Darum ist sein Wollen und das von ihm Gewollte, was immer es auch sein mag, immer und ohne weiteres gut. [13])

Wenn nach Scotus Gott die Dinge schon vor ihrer Erschaffung wegen ihrer rein idealen Güte liebt, so liebt er sie selbstverständlich um so mehr nach ihrer Erschaffung wegen ihrer realen Güte, wie er ja auch diese Dinge nicht bloß in ihrem idealen Sein, sondern auch in ihrem realen erkennt. [14]) Diese Liebe Gottes zu den realen Dingen mag man eine notwendige nennen, weil Gott sie notwendig in ihrem realen Sein

[13]) Rep. l. 1, dist. 10, qu. 2, n. 4 s.; tom. 22. 181: (Voluntas infinita) semper necessario est in actu circa primum objectum, quia non est in actu volendi circa secundum objectum, nisi quia est in actu volendi circa primum. Si enim posset esse in actu volendi circa secundum et non circa primum, vilefieret voluntas ejus . . Item voluntas infinita semper est in actu volendi recte, quia si posset esse in actu volendi non recto, igitur et de necessitate esset in actu volendi non recto, cum non posset mutari. Ebenso Ox. l. c. qu. un. n. 11; tom. 9, 807.

[14]) Nämlich mit der scientia visionis, die sich auf das bezieht, quae facta sunt et quae sunt fienda, während sich die notitia simplex auf das fienda et non fienda erstreckt (Rep. l. 3, dist. 14, qu. 2, n. 19; tom. 23, 351 a).

oder in ihrer realen Güte liebt, soferne und so lange sie eben real existieren. Weil aber dieses reale Sein oder diese reale Güte ganz von Gottes freiem Willen abhängt, ist auch die genannte Liebe Gottes nicht notwendig im strengsten Sinne des Wortes, d. h. sie ist nicht so notwendig, wie Gott sich selbst notwendig liebt. Deshalb erklärt Scotus kurzweg, daß Gott die Geschöpfe oder die endlichen Objekte nicht notwendig liebt. Würde er auch nur Ein Geschöpf streng notwendig lieben, so müßte er auch alle anderen lieben, d. h. wirksam lieben, er müßte allem, was möglich ist und somit geschaffen werden kann und Liebe verdient, notwendig Existenz verleihen. [15]) Müßte Gott alles, was verwirklicht werden kann, auch notwendig verwirklichen oder mit wirksamem Willen wollen, dann müßte er auch bei all seinem Wirken stets das Vollkommenste wirken, und damit wären wir beim All-Eins des Pantheismus angelangt. [16])

3. Wenn Scotus sagt, daß die Dinge gut sind, weil Gott sie will, leugnet er noch nicht, daß dieselben auch eine innere, ihnen inwohnende Güte haben.

Wie gesehen, lehrt Scotus, daß die Dinge in ihrem idealen oder möglichen Sein an Gottes Wesenheit partizipieren, daß sie somit innerlich oder aus sich selbst gut sind und daß sie deshalb Gott notwendig liebt mit dem Wollen des einfachen Wohlgefallens, wie er sie notwendig erkennt. Damit ist doch bereits angedeutet, daß auch die existierenden Dinge in sich gut sind, Gottes Güte repräsentieren. Bereits oben haben wir gezeigt, daß nach Scotus alles Seiende eo ipso gut ist; hier sollen der Wichtigkeit der Sache wegen noch weitere Stellen angeführt werden. Ox. l. 1, dist. 1, qu. 2, n. 12; tom. 8, 337 b: Bonum uno modo convertitur cum ente, et isto modo bonum

[15]) Ox. l. 1, dist. 10, n. 9; tom. 9, 806 b: Voluntas infinita non est necessarium principium amandi objectum finitum, quia tunc Deus necessario amaret quamlibet creaturam, immo et omne amabile.

[16]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 20; tom. 9, 757 a: Sicut causabit omnia causabilia propter hoc, quod causat omnia, quae potest causare, ita etiam in quacumque causatione causabit, quantum potest causare, et ita perfectissimum, et ita omnia illa erunt illud unum causatum, et tunc omnia erunt unum.

potest poni in quolibet genere. — Ox. l. 2, dist. 16, n. 18; tom. 13, 43 b: Unum, verum et bonum . . unitive contenta in ente habent eundem ordinem ad ens, scil. quod sunt quasi passiones entis. — Ox. l. 4, dist. 49, qu. 2, n. 24; tom. 21, 42 b heißt es, daß jedes Sein gut ist durch seine Wesenheit und hierdurch die erste Güte hat, daß es aber damit noch nicht gut ist durch die zweite Güte, d. h. nach dem Kontexte, daß es infolge seiner Wesenheit noch nicht diejenige Güte und Vollkommenheit besitzt, deren es fähig ist, z. B. der Mensch noch nicht die himmlische Glückseligkeit. Speziell von dieser zweiten Güte scheint Boetius zu reden, wenn er sagt, daß die Güte ein Akzidens sei und daß die Dinge noch nicht dadurch gut sind, daß sie sind. Diese zweite Güte haben wir im Auge, wenn wir sagen: mit diesem oder jenem Dinge steht es gut.[17]) Hier erklärt Scotus mit nackten Worten, daß jedes Sein eben auf Grund seines Seins gut ist, und daß der Satz: die Dinge sind noch nicht dadurch gut, daß sie sind, nur von einer akzidentellen Güte gelte. Deshalb sind auch die Manichäer Esel, weil sie nicht einsehen, daß alles Seiende als Seiendes gut ist.[18]) Weil jedes Existierende auf Grund seines Seins wesentlich gut ist, kann auch die Sünde, ein freier Akt der vernunftbegabten Geschöpfe, nichts von dieser wesentlichen Güte der genannten Geschöpfe wegnehmen oder vermindern; denn sonst könnte durch häufig wiederholtes Sündigen schließlich die ganze Natur eines Menschen korrumpiert werden. Wenn Augustin sagt: Die Sünde ist insofern ein Übel, als sie das Gute wegnimmt, so darf das nicht verstanden werden von derjenigen Güte, welche einer Natur in esse primo (an sich, auf Grund ihres Wesens) zukommt. Denn der Mangel einer kontingenten oder vom freien Willen

[17]) Licet quodcumque ens sua entitate sit bonum bonitate prima, non tamen bonitate secunda, et de ista praecipue videtur Boetius tangere in libello suo de Hebdomadibus (Migne, Patr. Lat., tom. 64, 1313 s.), ubi vult, quod bonitas sit accidens, et quod res non in eo quod sunt, bonae sunt. Ista autem secundum bonitatem sic signanter exprimimus, huic rei bene est.

[18]) Ox. prol. qu. 2, n. 8; tom. 8, 88 a: Asini Manichaei . . nonne vident omne ens, in quantum ens, bonum esse?

abhängigen Vollkommenheit steht nicht dem Sein an sich im Wege, hebt dieses Sein nicht auf. Diese Worte müssen vielmehr verstanden werden von dem Guten in actu secundo (d. h. von der akzidentellen Güte, die wir uns durch Tätigkeit erwerben können); sie sind zu verstehen nicht von dem Guten, das uns auf Grund unserer Natur zukommt, sondern von dem, das uns zukommen sollte durch rechten Gebrauch unseres Willens.[19])

Auch hier wird also Gut als korrelativer Begriff von Sein hingestellt. Weil alles, was ist, ohne weiteres auch gut ist, so wäre auch all dasjenige gut, was jetzt nicht ist, was aber Gott schaffen könnte, wenn er wollte.[20]) Wie deshalb Gott jedes Gute wollen kann, und es kein Gut gibt, das er nicht wollen kann, so kann er auch jedes Seiende wollen.[21])

Die Dinge sind also nach Scotus auf Grund ihres Seins ohne weiteres gut, soweit und soferne sie sind. Sie sind gut, weil sie nach ihrem Sein vom ersten Gut, von Gott, herkommen.[22]) Sie sind gut durch ihre Teilnahme an dem höchsten Gut, Gott, wie es an derselben Stelle (221 a) im Hinblick auf Augustin heißt.[23]) Weil die Dinge innerlich gut

---

[19]) Ox. l. 4, dist. 16, qu. 2, n. 6; tom. 18, 474 a: Unde illud Augustini Enchir. (dem Sinne nach, Enchiridion, c. 24; Migne, 40, 244): Peccatum in tantum est malum, inquantum adimit de bono, debet intelligi, non quod adimat de bonitate naturae in esse primo, quia defectus effectus contingentis non repugnat esse . . sed debet intelligi de adimere bonum in actu secundo, non quidem quod inest, sed quod deberet inesse. Ebenso in der Parallelstelle Rep. tom. 24, 265 s.

[20]) Rep. l. 1, dist. 43, qu. 2, n. 1; tom. 22, 494 b: Cum dicitur, non potest facere, nisi quod bonum est, dico, quod verum est, non nisi quod bonum esset, si ab eo fieret. Si tamen intelligitur, quod non potest facere nisi quod bonum est, nunc nego, quia potest facere, quod nunc non est.

[21]) Rep. l. 2, dist. 23, n. 4; tom. 23, 107 b: Nullum bonum ex ratione sui est non volibile, quia nullum est ens, quod Deus non possit velle.

[22]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 5, n. 14; tom. 9, 221 b: Si res secundum esse suum non essent a primo bono, non essent bonae, in quantum sunt.

[23]) Ad Augustinum dico et concedo, quod quodcumque aliud bonum (das außergöttliche) est per participationem bonum. Ähnlich Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 13; tom. 8, 366 b: Bona creata, etsi sint bona per participationem etc.

sind, sind sie absolut gut (d. h. in sich selbst, nicht erst durch Beziehung auf etwas anderes). Deshalb ist die in jeder kreatürlichen Substanz sich vorfindliche Vollkommenheit der Güte, wie auch die der Einheit und Wahrheit, eine absolute Vollkommenheit und repräsentiert eine göttliche Vollkommenheit, nämlich die speziell dem heiligen Geist appropriierte Güte.[24]) Wie es im Kontexte heißt, repräsentieren auch die allen Geschöpfen eigene Schönheit und Tätigkeit, dann ihre Zahl, ihr Maß und Gewicht göttliche Eigenschaften. Insoferne ist jede Kreatur ein vestigium, ein Abbild Gottes, allerdings nur ein unvollkommenes, gleichsam nur eine Fußspur der Trinität. Sie ist eine solche Fußspur auf Grund ihres Seins und Wesens, da sie ja geschaffen ist nach einem Musterbild, einem Gedankenbild Gottes. Die vernunftbegabte Natur aber, welche eine Wesenheit und mehrere aus sich hervorgehende Tätigkeiten hat, ist im höheren Sinne ein Abbild der Trinität, ist eine imago derselben.[25]) — Noch an vielen anderen Stellen erklärt Scotus, daß und wie unser Geist ein Abbild der Trinität ist (cfr. l. c. qu. 9; tom. 9, 403 ss.). An all diesen Orten heißt es einfach, daß die Kreatur oder die Seele auf Grund ihrer Wesenheit und Natur eine Fußspur oder ein Abbild Gottes ist, und somit auch eine innerliche oder wesentliche Güte hat. Daß sie nur deswegen ein Abbild Gottes oder gut ist, weil es Gott so wollte, wird nirgends angedeutet.

Es ist somit nicht richtig, was Dorner[26]) schreibt: »Während bei Thomas das substantielle Verhältnis von Gott

---

[24]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 5, n. 5; tom. 9, 213 b: Unum in creatura repraesentat unitatem appropriatam Patri, Verum veritatem appropriatam Filio, Bonum bonitatem appropriatam Spiritui Sancto; et istae omnes perfectiones substantiae sunt absolutae et repraesentant absolutas Dei perfectiones personis appropriatas.

[25]) Nr. 15, 222: Quaelibet essentia creata, inquantum talis essentia, creata est secundum determinatum exemplar, et ideo quaelibet repraesentat Deum sub ratione vestigii. Natura autem intellectualis, in quantum habet in se essentiam unam et operationes multas, inter quas est ordo originis, repraesentat Trinitatem ratione omnium istorum concurrentium in tali natura . . natura talis habet rationem imaginis.

[26]) Grundriß der Dogmengeschichte, 1899, 370.

und Welt hervortritt, Gottes Sein in der Welt vorhanden ist, wenn auch die Stufenreihe der Wesen am göttlichen Sein, an der göttlichen Substanz in verschiedenem Grade Teil hat . . so ist er bei Duns seinem innersten Wesen nach der Welt fremd; sie ist Produkt seines Willkürwillens.« Die Welt ist nach Scotus allerdings ein Produkt seines Willkürwillens, insofern er sie frei erschaffen hat und auch frei bestimmte, welche Ideen und welche mögliche Ideenverbindungen verwirklicht werden sollen. Aber jede Idee und jede mögliche Ideenverbindung und, wie gesehen, jedes Geschöpf ist ein Abbild des göttlichen Seins, nimmt an Gottes Güte teil; deshalb ist die Welt Gott nicht fremd, und Gott nicht der Welt. Zudem lehrt Scotus ausdrücklich, daß Gott auch mit seiner Essentia in der Welt ist. Es ist nicht wahr, daß, wie Dorner (a. a. O. 322) und Harnack (Dogmengeschichte, III, 467) meinen, nach Scotus Gott nicht mit seiner Essentia, sondern nur mit seinem Willen oder ideell in der Welt gegenwärtig ist. Scotus verwirft nur den Satz des heiligen Thomas [27]), daß Gott deshalb in allen Dingen sein muß, weil er in allen Dingen wirkt, da es keine actio in distans gebe. Aus der Allmacht folgt nicht notwendig die Allgegenwart; vor der Schöpfung der Welt gab es noch gar keinen Ort, wo Gott per essentiam zugegen sein konnte, und doch hat er da, wo er nicht war und nicht sein konnte, die Welt erschaffen, also gewirkt. Deshalb könnte er an sich auch jetzt noch in der Welt wirken, ohne selbst mit seiner Wesenheit in der Welt zu sein, wenn es überhaupt möglich wäre, daß er nicht mit seiner Wesenheit in der Welt wäre. [28]) Ähnlich in Rep. l. 1, dist. 37, qu. 2; tom. 22, 462 s. Hier sagt er ebenfalls, daß Gott auf die Welt einwirken könnte, selbst wenn er nicht mit seiner Wesenheit bei seinen Geschöpfen weilte, sondern, wie die alten Weiber meinen, im Himmel auf einem Throne sitzen würde. [29]) Am Schlusse erklärt Scotus, daß Gott in

[27]) S. th. I, qu. 8, art. 1.

[28]) Ox. l. 1, dist. 37, n. 4; tom. 10. 597 b: Licet per impossibile non esset ibi prius secundum essentiam, posset tamen ibi causare.

[29]) N. 7, 464 b: Licet Deus non esset praesens per essentiam effectui,

mehrfacher Weise in der Welt zugegen ist, nämlich mit seiner Macht als wirkend und erhaltend, mit seinem Wissen als alles unmittelbar und klar erkennend, dann mit seiner Wesenheit auf Grund seiner Unbeschränktheit oder Unermeßlichkeit, insofern er jedem Dinge innewohnt.[30] Allerdings wird diese Art von Gegenwart sicher nur durch den Glauben erkannt, die Vernunft kann sie nur als probablere Anschauung dartun (n. 10, 466 a). — Auch anderswo lehrt Scotus noch, und zwar ohne weitere Bemerkung, die Gegenwart per essentiam auf Grund der Unermeßlichkeit Gottes. Diese Gegenwart nennt er auch, wie in der vorletzten Stelle im lateinischen Texte bereits ausgedrückt ist, Illapsus, ein Hineinfallen der göttlichen Wesenheit in die Kreatur, womit zugleich die Erhaltung (manutenentia) der Kreatur von seiten Gottes gegeben ist.[31] Dieser Illapsus findet in ganz spezieller Weise bei der Inkarnation statt, der allgemeine Illapsus aber erstreckt sich auf jede Kreatur, und zwar ebenso auf ihr Sein wie auf das ihr zukommende Wirken.[32] Diesen Illapsus nennt Scotus auch circumincessio, ein gegenseitiges Sich-Durchdringen und Ineinandersein von Gott und Geschöpf.[33] Der allgemeine Illapsus geht auf jede Kreatur, auf das Sein derselben, und zwar proportioniert dem Grade dieses Seins.[34] Nirgends deutet Scotus an, daß diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Welt oder dieser Illapsus nur freier Willensakt Gottes wäre.

---

sed esset in loco determinato, ut vetulae imaginantur, quod sederet in una cathedra in coelo etc.

[30]) N. 16, 467 a: Quia autem omni rei illabitur ratione suae illimitationis, sic est in omnibus per essentiam.

[31]) So lesen wir Ox. l. 1, dist. 19, qu. 2, n. 10; tom. 10, 191 a: (Exemplum) de illapsu essentiae divinae respectu creaturarum, ad quem illapsum concurrit simul immensitas naturae divinae et ejus manutenentia . . Deus, quia immensus, praesens est omni creaturae.

[32]) Ox. l. 3, dist. 2, qu. 1, n. 16; tom. 14, 124 a: In illapsu generali Deus illabitur cuilibet creaturae ad esse et operationem sibi convenientem.

[33]) Ox. l. 4, dist. 49, qu. 2, n. 7 s.; tom. 21, 14 s.: »Circumincessionem vel illapsum.« »Circumincessio vel illapsus.«

[34]) L. c. n. 10, 16 a: Illapsus in essentiam ut essentia est quodammodo generalis toti creaturae, licet unicuique proportionaliter secundum suum gradum entitatis.

Er sagt, wie gesehen, vielmehr ausdrücklich, daß Gott auf Grund seiner Unermeßlichkeit in der Welt ist, daß es deshalb unmöglich ist, daß er nicht per essentiam in der Welt sei. Willkürlich ist diese Gegenwart freilich insofern, als Gott frei die Dinge schafft, und deshalb dort nicht sein kann, wo keine Weltdinge sind.

4. Wenn Scotus lehrt, daß die Dinge gut sind, weil Gott sie will, lehrt er noch nicht, daß sie nicht besser wären, wenn ihnen Gott mehr Realität und somit mehr inwohnende Güte gegeben hätte, oder daß Gott nicht eine in sich selbst vollkommenere Welt hätte schaffen können.

Nirgends findet sich bei Scotus eine Andeutung, daß z. B. der Mensch nicht besser gewesen wäre, wenn Gott ihm höhere geistige und leibliche Fähigkeiten verliehen hätte, oder daß eine andere Weltordnung nicht vollkommener, beziehungsweise unvollkommener gewesen wäre als die unsrige, wenn Gott eine andere aufgestellt hätte. Scotus sagt nur, daß alles eo ipso gut ist, weil Gott es so gemacht hat, da eben Gott nichts Übles machen kann, und alles Seiende Gottes Wesen und Güte repräsentiert, und somit ohne weiteres gut ist. In einer eigenen Quästion [35]) erörtert er, daß Gott die Dinge substantiell und akzidentell, extensiv und intensiv besser machen konnte, als er sie gemacht hat. Dabei wird in keiner Weise erklärt, daß diese bessere Welt einfach deshalb besser gewesen wäre, weil Gott sie für besser ansehen wollte; es wird vielmehr gesagt, daß die Dinge besser wären, als sie jetzt sind, wenn ihnen Gott höhere Vorzüge gegeben hätte. So heißt es n. 1, 496 b: Gott konnte den Menschen so schaffen, daß er nicht sündigte, und dies wäre besser gewesen; oder n. 4, 497: Potest Deus facere meliora quam fecit, conferendo plures perfectiones accidentales, et ita potest facere meliora extensive quam fecerit. — Quantum vero ad bonitatem et perfectionem substantialem rerum, dico, quod Deus posset facere ea meliora intensive secundum suas substantias, si quaelibet istarum in sua substantia suscipiat magis et minus. Hier ist zugleich bemerkt, daß die Dinge eine substantielle

[35]) Rep. l. 1, dist. 44, qu. 2; tom. 22, 496 ss.

Güte haben. Wohl aber erklärt Scotus, wie wir später sehen werden, daß nichts von dem, was Gott tut, gerechter ist als sein Gegenteil, weil eben Gott den Geschöpfen nicht Schuldner ist, sondern nur sich selbst.

5. In der realen natürlichen Ordnung gibt es naturgemäße Abstufungen der Güte; Gott liebt die Dinge mehr oder minder je nach dem Grade ihrer innern wesentlichen Güte.

a) Die Dinge sind in verschiedenem Grade gut je nach dem Grade ihres Seins.

Bereits in der zuletzt zitierten Stelle lesen wir, daß Gott die Dinge besser machen kann, indem er ihnen mehr oder weniger von dem gewährt, was ihre Substanz ausmacht. Damit ist zugleich gelehrt, daß es Grade in der substantiellen Güte der einzelnen Dinge gibt. Ein jedes endliche Gut ist eben an Güte graduell abgestuft.[36]) Nur Gott hat keinen Grad in seiner Güte, er ist das absolute Gut, an dem alle Grade der Güte teilnehmen.[37]) Also auch hier wird betont, daß das Endliche gut ist durch Teilnahme an dem absoluten Gute. — Die Dinge sind im allgemeinen um so aktueller, vollkommener und besser, je mehr sie Sein haben.[38]) Je mehr etwas mit der Vollkommenheit einfachhin übereinstimmt, desto vollkommener ist es einfachhin. Weil jedoch sowohl Gott als auch die Geschöpfe mannigfache Vollkommenheiten haben, kann man von verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheiten sprechen je nach dem Gesichtspunkte, von dem man ausgeht. Wenn man die Unvergänglichkeit betont, so ist der (nach alter Anschauung) unvergängliche Himmel Gott näher und vollkommener als die vergänglichen Kreaturen. Geht man aber von der Geistigkeit Gottes aus, so kommt zuerst der Engel, dann der menschliche

---

[36]) Ox. l. 3, dist. 27, n. 22; tom. 15, 375 b: Quodlibet bonum finitum secundum gradum suum in bonitate, magis et minus.

[37]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 9, n. 14; tom. 12, 217 a: Deus . . absolute bonum participabile ab omnibus gradibus.

[38]) De rer. princ. qu. 1, n. 25; tom. 4, 275 b: Quanto aliquid plus habet de entitate, tanto plus de actualitate et perfectione et per consequens de bonitate.

Geist, dann erst die sensitive Natur; insofern ist eine Mücke Gott näher als der Himmel. Weil jedoch das intellektuelle Sein höher steht als das unvergängliche, ist der Mensch einfachhin edler als der Himmel. Je nach den einzelnen Vergleichspunkten können verschiedene goldene Ketten in der natürlichen Hierarchie der Dinge gemacht werden, je nachdem die betreffende geschöpfliche Vollkommenheit an der entsprechenden göttlichen teilnimmt.[39]) — Wir lesen auch, daß das Sensitive im Menschen edler ist als im Tiere, weil ersteres mit dem Intellektiven in Beziehung steht. Anderseits ist wiederum der Engel eine vornehmere Spezies als die Seele; deshalb ist auch jeder Engel vornehmer als jede menschliche Seele; insofern ist jeder Engel höhergestellt und deshalb höherer Glückseligkeit fähig als die menschliche Seele Christi.[40]) Wie es in der nämlichen Quästion (n. 4, 497 b) heißt, ist das Durchsichtige besser als das Nichtdurchsichtige. Auf der Stufe des Seins steht der Mensch höher als das Tier.[41]) Die einzelnen Weltdinge sind an Vollkommenheit gegenseitig graduell verschieden, zeigen ein Mehr oder Minder.[42])

[39]) Ox. l. 4, dist. 12, qu. 2, n. 10 ss.; tom. 17, 568 s.: Quod magis convenit cum perfectione simpliciter, est simpliciter perfectius. — Deus est, simpliciter necesse est, et haec necessitas est in ipso perfectio simpliciter; quanto ergo aliquid est magis necessarium, tanto erit propinquius Deo, et sic coelum est Deo propinquius quocumque corruptibili. Praeter hoc autem Deus est natura intellectualis simpliciter perfecta. Huic secundum hoc magis appropinquat creatura mere intellectualis, licet finita, cujusmodi est natura angelica; post hanc natura intellectus nostri . . post hanc natura sensitiva . . in hoc ergo ordine propinquius est Deo musca quam coelum. — Conditio autem nobilior simpliciter in primo est intellectualitas quam necessitas essendi . . et ideo homo est simpliciter nobilior coelo . . Quaelibet perfectio potest esse principium unius hierarchiae naturalis vel secundum philosophos unius catenae aureae, et ita secundum diversas perfectiones simpliciter in primo participatas ordinate a diversis possunt attendi diversae catenae aureae. Ebenso in der Parallelstelle in Rep. l. 4, d. 12, qu. 2, n. 9; tom. 24, 145, wo es auch heißt: Omne vivens est nobilius non vivo. Cfr. Ox. prolog. qu. 2, n. 42; tom. 8, 285.

[40]) Rep. l. 1, dist. 44, qu. 2, n. 3; tom. 22, 497 a.

[41]) De rer. princ. qu. 10, n. 24; tom. 4, 453 a: Homo altior est in gradu essendi quam animal.

[42]) Meteorolog. qu. 2, art. 2, n. 4; tom. 4, 11 a: Cfr. In XII libros

Was dann die menschlichen Willensakte betrifft, so betont Scotus auch hier zunächst die natürliche Güte, welche dem Wollen zukommt, insofern es ein positives Sein ist — diese kommt ja auch jedem anderen positiven Sein zu, mehr oder minder je nach dem Grade der Entität. Außerdem hat der Willensakt noch eine dreifache sittliche Güte, wobei eine die andere voraussetzt. Die erste besteht darin, daß das Objekt gut ist gemäß dem Diktamen der richtigen Erkenntnis: die zweite darin, daß auch die Umstände des Aktes allen Anforderungen der rechten Vernunft entsprechen; die dritte besteht in dem übernatürlichen Charakter und der Verdienstlichkeit der Handlung.[43]) — Schließlich sei darauf hingewiesen, daß zwei Individuen derselben Spezies extensiv mehr natürliche Güte haben als nur eines.[44])

b) Gott liebt in der natürlichen Ordnung die Dinge so, wie es ihre Wesenheit und Güte erheischt. Gott kann nur dasjenige wollen, was gewollt werden kann; das Außergöttliche kann er nur wollen mit Beziehung auf sich selbst und wie es zu wollen ist[45]): Deus nihil potest velle nisi sicut est volendum, quia nihil aliud a se potest velle nisi in ordine ad

Metaphysicor. Aristotelis expositio, l. 12, summa 3, cap. 1, n. 83; tom. 6, 591 b.

[43]) Ox. l. 2, dist. 7, n. 11; tom. 12, 386: Ultra bonitatem naturalem volitionis, quae competit sibi, inquantum est ens positivum, quae etiam competit cuicumque enti positivo, secundum gradum suae entitatis magis et minus, praeter illam est triplex bonitas moralis, secundum ordinem se habens. Prima competit volitioni ex hoc, quod ipsa transit super objectum conveniens tali actui secundum dictamen rectae rationis . . Secunda bonitas convenit volitioni ex hoc, quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis dictatis a recta ratione . . Bonum enim est ex causa integra etc. Ähnlich Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 27; tom. 22, 636, wo auch bemerkt wird, daß in bezug auf natürliche Güte der eine Willensakt besser ist als der andere (bonitas naturalis, et illa est secundum gradum naturae, cujus est ille actus, ita quod in genere naturae melior est unus actus alio bonitate naturali). Ebenso Ox. l. 2, dist. 40, n. 2ss.; tom. 13, 424ss. — Quodl. qu. 18, n. 6; tom. 26, 236s.

[44]) Quodl. qu. 20, n. 8; tom. 26, 307: Sunt singulorum corporum animatorum singulae animae, et illae habent bonitatem naturalem magis extensive quam una ex eis.

[45]) Rep. l. 2, dist. 37, qu. 2, n. 9; tom. 23, 195b.

se et sicut est volendum. Der unendliche Wille Gottes ist eben recht; deshalb liebt er jedes liebeswerte Objekt, soweit es Liebe verdient.[46]) Das Böse hingegen kann Gott nicht wollen, weil es ihn selbst nicht nachahmt; er will nur das, was in sich selbst gut ist.[47]) Wie sehr aber Gott die Geschöpfe auch lieben mag, so kann er sie doch nicht, soweit es auf sie ankommt, unendlich lieben, weil sie nicht unendlicher Liebe wert sind. Deshalb konnte er nicht einmal das Leiden Christi als unendlich wertvoll akzeptieren, weil es etwas Geschöpfliches ist.[48]) Die Liebe, womit Gott alle Geschöpfe umfaßt gemäß ihrer Güte, nennt Scotus acceptatio generalis im Gegensatz zur acceptatio specialis, mit welcher er die verdienstlichen Werke annimmt (Quodl. qu. 17, n. 3; tom. 26, 205a): Omnia acceptat acceptatione generali, diligendo ea secundum bonitatem suam .. sed actum meritorium specialiter acceptat.[49]) Wie Gott alle Geschöpfe liebt, so sorgt er auch für alle, lenkt sie, wie es ihre Natur mit sich bringt. Neben dieser allgemeinen Vorsehung gibt es aber noch eine spezielle, die sich auf die von Gott besonders Auserwählten erstreckt.[50])

6. In der realen übernatürlichen Ordnung sind die Dinge ebenfalls ohne weiteres gut, weil Gott sie will; hierbei spielt der freie Wille Gottes noch eine größere Rolle als in der Naturordnung.

Nach dem Vorausgehenden ergibt sich von selbst, daß Gott auch die Ideen des Übernatürlichen mit dem Wollen des reinen Wohlgefallens will; ebenso ist klar, daß dasjenige von dem möglichen Übernatürlichen, welches Gott frei will und

---

[46]) Ox. l. 1, dist. 2, qu. 3, n. 3; tom. 8, 493: Voluntas infinita est recta; ergo diligit quodlibet diligibile, quantum est diligibile.

[47]) Rep. l. 1, dist. 47, qu. 2, n. 2; tom. 22, 510.

[48]) Ox. l. 3, dist. 19, n. 14; tom. 14, 726b: Quamvis autem posset acceptare passionem illam pro infinitis, non tamen infinite, quia non potest diligere aliquod creatum a parte diligibilis infinite, quia non est infinitum.

[49]) Ebenso Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 22; tom. 10, 82a; l. 2, dist. 26, n. 7; tom. 13, 240.

[50]) Quodl. qu. 21, n. 15; tom. 26, 345a: Deus habens providentiam generalem de omnibus regit res, secundum quod natae sunt regi etc.

verwirklicht, eo ipso gut ist, weil es ebenfalls wie das Natürliche, und zwar in höherem Sinne, ein Abbild Gottes, eine Teilnahme an seinem Wesen ist. Wenn auch das Natürliche die Voraussetzung des Übernatürlichen bildet, so ist doch nach Scotus Gott in keiner Weise gehalten, für die übernatürliche Ordnung, für die Heils- und Gnadenordnung, gerade dasjenige Natürliche auszuwählen oder zu begünstigen, was unter anderem Natürlichen hervorragt. Der freie Wille Gottes bestimmt dasjenige, was er mit übernatürlichen Gaben auszeichnen, begnaden, seines besonderen Wohlwollens würdigen will, bestimmt auch den Grad, die Art und Weise, wie er das tun will. Er ist eben in dieser Beziehung den Geschöpfen absolut nichts schuldig. Dies ergibt sich besonders aus der Prädestinationslehre des Scotus. Weil wir später noch dieselbe berühren müssen, so sei für jetzt nur bemerkt, daß Scotus eine streng supralapsarische und absolute Vorherbestimmung der Gerechten zum allerwenigsten sehr begünstigt, d. h. eine solche, die gar keine Rücksicht nimmt auf den Sündenfall Adams und die späteren guten Werke der zu Erwählenden, sondern ausschließlich den Willen Gottes betont.

Trotzdem ist die Behauptung, daß nach Scotus der Unterschied zwischen Natürlich und Übernatürlich ohne Rücksicht auf die Natur der Sache rein willkürlich von Gott aufgestellt wurde, zum mindesten einseitig und irreführend.[51]) Es würde zu weit führen, hier auf das Verhältnis zwischen Natürlich und Übernatürlich bei Scotus einzugehen; ich werde dies tun in der später erscheinenden Schrift: »Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nach Duns Scotus.« Übernatürlich ist für Scotus dasjenige, was über das Vermögen und Bedürfnis der gesamten Geschöpfe hinausgeht, dasjenige, was sich auf Erlangung, Besitz und Wesen der himmlischen Glückseligkeit bezieht; es sind die Heilsgüter, die nur Gott selbst verleihen kann, auch kein Geschöpf im eigentlichen Sinne zu verdienen vermag. — Allerdings scheinen manche Behauptungen des Scotus wirklich zu lehren, daß Gottes Willkür be-

[51]) Vgl. Karl Werner, Der heil. Thomas von Aquin, 3. Bd., 1859, S. 91. — Dorner, Dogmengeschichte, S. 317. — de Wulf, l. c. p. 312.

liebig die Grenzen zwischen Natürlich und Übernatürlich setzt, z. B. die Meinung, daß de potentia absoluta Gott dem Menschen im sterblichen, unverklärten Leibe oder auch in natura pura die beseligende Anschauung verleihen könne.[52]) Indes Scotus lehrt gar nicht, daß all das nicht über die aktiven natürlichen Kräfte des Menschen hinausgehe, daß somit der Mensch aus sich selbst ohne weiteres Gott schauen könnte, sofern Gott dasselbe wollte, ohne weitere Mitwirkung Gottes. Er lehrt nur, daß der Mensch aus bloß natürlichen Kräften die Fähigkeit hat, unmittelbar Übernatürliches aufzunehmen, sofern es Gott ihm gewährt, und deshalb auch den höchst möglichen Grad dieses Übernatürlichen erhalten kann ohne die vorhergehenden Vermittlungsstufen.[53]) Wenn aber auch die bloße menschliche Natur Gottes Anschauung unmittelbar erhalten kann, so ist sie doch aus sich selbst unfähig, sich dieselbe zu verschaffen, wenn Gott sich nicht unmittelbar ihr zeigt (tom. 21, 417). Würde aber Gott unmittelbar ohne alle Gnade seine Anschauung gewähren, so könnte trotzdem die Seele ihr gegenüber sich nicht so aktiv betätigen ohne Gnade wie mit der Gnade.[54])

Wenn Scotus auch lehrt, daß Gott auf übernatürlichem Gebiete große Freiheit hat, so betont er doch auch zugleich, daß Gott auch hier dasjenige nicht kann, was sich selbst widerspricht. De potentia absoluta kann Gott den verdammten Judas noch selig machen, aber nicht einen Stein.[55]) — Wenn

---

[52]) Cfr. Rep. l. 4, dist. 49, qu. 11, n. 3; tom. 24, 676. — Ox. l. c. n. 8ss.; tom. 21, 404ss.

[53]) So lesen wir namentlich auch Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 1; tom. 14, 450b: Quidquid Deus potest facere per causam efficientem mediam, potest facere sine ea; ergo summam fruitionem, quam potest facere mediante summa gratia, potest facere sine ea.

[54]) Tom. 14, 477a: Dico, quod Deus posset immediate causare fruitionem in quacumque anima, et illa formaliter frueretur sine gratia habituali; non tamen posset aliqua anima active se habere ad fruitionem secundum ordinem causarum jam positum, nisi ipsa haberet gratiam ut causam secundam (cfr. 21, p. 418).

[55]) Ox. l. 1, dist. 44, n. 4; tom. 10, 746a: Sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata.

ferner erklärt wird, daß in der Gnaden- und Heilsordnung alles ohne weiteres gut ist, was Gott will, so wird damit in keiner Weise gesagt, daß das Gegenteil nicht besser wäre. Scotus schreibt vielmehr, daß manches von dem, was Gott faktisch tat, vollkommener ist als das Gegenteil, das er auch tun könnte, und das dann ebenfalls gut wäre. Gott kann zwar den Menschen im sterblichen unverklärten Leibe selig machen; weil aber seine Werke vollkommen sind, wollte er das nicht tun, ohne zugleich auch den Leib zu verklären.[56]) Er kann dem Kinde in der Taufe die heiligmachende Gnade geben, ohne ihm zugleich Glaube und Hoffnung einzugießen. Weil aber Gottes Werke vollkommen sind und weil Gott den Menschen, wenn er ihn heilt, ganz heilt, wird dem Kinde die heiligmachende Gnade nicht ohne Glaube und Hoffnung eingegossen.[57])

Es gibt eben auch in der übernatürlichen Ordnung in der Natur der Sache liegende Abstufungen. So ist das Licht des Glaubens das unterste unter den übernatürlichen Lichtern.[58]) Der eine Akt ist in sich selbst übernatürlicher als der andere. Das beseligende Genießen Gottes im Himmel geht weit mehr über die Natur des menschlichen Willens hinaus als ein verdienstlicher Akt im Diesseits, ist viel übernatürlicher.[59]) Daß dieser Gradunterschied seinen Grund im freien Willen Gottes hat, wird in keiner Weise angedeutet. — Weil das Übernatürliche aus sich selbst das Vermögen eines

[56]) Rep. l. 1, dist. 49, qu. 11, n. 5; tom. 24, 677b: Dico tamen, quod Deus de potentia sua ordinata non potest hominem sic beatificare in vita mortali. Deus enim, cujus perfecta sunt opera, non disposuit perficere hominem per beatitudinem, nisi ipsum perficiat secundum totum; et ideo non disposuit perficere hominem secundum animam, nisi etiam perficiat eum secundum corpus.

[57]) Ox. l. 4, qu. 2, n. 3; tom. 16, 390b: Tamen, quia Dei perfecta sunt opera, et quando hominem sanat, totaliter sanat, ideo conceditur, quod non infunditur gratia parvulo sine fide et sine spe.

[58]) Ox. l. 3, dist. 24, n. 21; tom. 15, 52b: Lumen fidei est infimum inter lumina supernaturalia.

[59]) Ox. l. 3, dist. 2, qu. 1, n. 4; tom. 14, 109a: Fruitio multo magis excedit naturam voluntatis humanae quam actus meritorius, quia fruitio est actus vel forma supernaturalis magis quam actus meritorius.

jeden Geschöpfes übersteigt, kann auch Gott nicht bewirken, daß irgend eine natürliche Kraft einen übernatürlichen Effekt hervorbringt. Deshalb kann die Gnade nur von Gott allein herkommen, und zwar nur unmittelbar geschaffen werden, keine Kreatur kann dabei als Instrumentalursache beteiligt sein. Keinem Geschöpfe kann Gott diese Gewalt übertragen, so wenig als er machen kann, daß Kälte als Kälte Wärme erzeugt.[60]) Aus dem Grunde verwirft Scotus die sogenannte physische Wirkungsweise der Sakramente (l. c.). — Wenn nach Scotus Gott dem Menschen in natura pura die himmlische Glückseligkeit verleihen kann, so meint er damit noch nicht, daß ein solcher Mensch ohne weiteres derselben würdig ist; der Mensch im bloßen Naturstande gefällt zwar Gott, ist ihm aber noch nicht in spezieller Weise angenehm, nicht des ewigen Lebens würdig.[61]) Wohl aber wird derjenige von Gott besonders geliebt und spezieller Akzeptation würdig, welcher die heiligmachende Gnade, eine Gott ähnliche Form, an sich trägt und ihr gemäß handelt; Gott liebt eben zunächst sich selbst, liebt alles wegen sich, liebt deshalb dasjenige, was ihm ähnlich ist.[62]) — Gott kann Gnaden austeilen, Sünden nachlassen ohne das Erlösungswerk Christi, ohne Sakramente, ohne Kirche usw.; jedoch ist es, wie wir später sehen werden, sehr gut und angemessen, daß er dies so tut, wie es jetzt geschieht. Mit all dem ist doch gesagt, daß Gott auch auf übernatürlichem Gebiete nicht

[60]) Rep. l. 4, dist. 1, qu. 1, n. 19; tom. 23, 543b: Hoc est impossibile, ut quod Deus per calorem producat frigus, quia istae formae in se et in suis qualitatibus formaliter sibi invicem repugnant. Unde sicut Deus non potest facere, quod frigidum manens frigidum calefaciat, ita non potest facere, quod naturale virtute cujuscumque creet vel producat effectum supernaturaliter. . . Nunc autem creare et producere aliquid ex nihilo repugnat cuilibet creaturae, et ideo respectu creationis gratiae nulla creatura potest esse instrumentum Dei.

[61]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 6, n. 7; tom. 16, 210a: Homo in puris naturalibus est placitus Deo, non tamen acceptus specialiter, hoc est dignus vita aeterna.

[62]) Quodl. qu. 17, n. 5; tom. 26, 206b: Deus, qui se solum et propter seipsum diligit, potest aliquam formam deiformem dare creaturae, quam habens specialiter diligatur, et opus ejus, ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur.

rein willkürlich schaltet, daß auch hier den einzelnen Akten und Zuständen eine in ihnen selbst liegende Güte, und zwar eine graduell verschiedene, zukommt. Freilich kann auch hier Gott alles tun, was sich nicht selbst widerspricht, und dies ist dann gut, weil es eben von Gott herrührt. Aber damit ist noch nicht ausgedrückt, daß etwas Anderes nicht an sich oder doch unter anderen Umständen, etwa in einer anderen Weltordnung, besser wäre.

7. An allen Stellen, welche besagen, daß die Dinge gut sind, weil Gott so will, handelt Scotus nur von der realen Ordnung. Sie lehren nur, daß nur dasjenige real existiert und somit real gut ist, was Gott will, daß somit das andere, was er nicht will, nur ideales Sein, ideale Güte behält, nicht real oder einfachhin gut ist, weil es eben keine Existenz hat. Diese Stellen beziehen sich nach dem Kontexte speziell auf die übernatürliche Ordnung, in welcher, wie bereits angedeutet wurde, Gott ganz besonders seine Freiheit betätigen kann. In keiner Weise drücken sie aber aus, daß Gottes Willkür etwas in sich Schlechtes gut, oder etwas in sich Gutes unter allen Umständen schlecht machen könne, oder daß Gott nach Belieben den Dingen in ihrem idealen Sein ihre ideale Güte, oder in ihrem realen Sein ihre reale wesentliche natürliche Güte nehmen oder alterieren könne, ohne damit zugleich ihr Sein, ihre Natur zu ändern. Diese Stellen lehren nicht, daß in der Naturordnung etwa der Mensch höher und besser ist als der Engel, weil es Gott gefiel, den Menschen für vollkommener anzusehen als den Engel; sie sagen nicht, daß in dieser Ordnung Gott den Menschen mehr lieben könne als den Engel, das Tier mehr als den Menschen usw. Wohl aber lehrt Scotus ausdrücklich oder wenigstens implicite, daß in der Gnadenordnung die menschliche Seele Christi und die allerseligste Jungfrau Maria weit über den Engeln stehen, und zwar auf Grund des freien Willens Gottes, obwohl sie in der Naturordnung unvollkommener sind als diese.

Betrachten wir zunächst die von den Gegnern oft zitierte Hauptstelle, nämlich Ox. l. 1, dist. 44; tom. 10, 744 ss.: Scotus stellt hier die Frage, ob Gott die Dinge anders machen kann,

als er sie gemacht hat. Zuerst stellt er die Unterscheidung zwischen potentia absoluta und ordinata auf, und wendet dann dieselbe auf Gott an (n. 2s., 745s.). Unter Hinweis auf die (auch von Wilhelm Kahl und Fouillée zitierte und von uns im 2. Kapitel ganz besprochene) dist. 39 bemerkt er, daß die allgemeinen praktischen Gesetze vom göttlichen Willen, nicht von dem dem Willen vorangehenden Verstande, aufgestellt werden.[63]) Wenn nun der göttliche Verstand dem Willen ein solches Gesetz anbietet, etwa: ein jeder, der selig werden soll, muß zuerst die Gnade haben, so ist das Gesetz recht, wenn es dem freien Willen gefällt Dasselbe gilt von allen übrigen Gesetzen. Wenn nun Gott nach diesen Gesetzen handelt, so sagen wir, daß er de potentia ordinata handelt. Er kann aber noch vieles Andere tun, das nicht diesen Gesetzen entspricht; er konnte überhaupt andere Gesetze aufstellen und danach handeln. Dieses heißt man seine potentia absoluta. Wenn nun Gott ein anderes Gesetz aufstellte, so wäre es recht, weil kein Gesetz recht ist, außer wenn es vom göttlichen Willen akzeptiert wird. Hätte Gott andere Gesetze aufgestellt, so würde er jetzt de potentia ordinata nach diesen handeln. Die Unterscheidung von potentia absoluta und ordinata gilt sowohl von den allgemeinen Gesetzen als auch von den einzelnen Fällen. Gott kann die jetzt bestehenden Gesetze beibehalten und trotzdem de potentia absoluta in einzelnen Fällen davon abweichen, z. B. von dem Gesetze, daß der in schwerer Sünde Sterbende verdammt wird. De potentia absoluta konnte er auch jetzt noch den Judas retten, indem er, solange er noch am Leben war, ihm mit seiner Gnade zuvorkam; allerdings nur de potentia absoluta. Einen Stein aber kann Gott nicht selig machen, nicht einmal de potentia absoluta. — Wie wir sehen, spricht Scotus immer nur von solchen Gesetzen, die ohne inneren Widerspruch auch anders sein können; er handelt speziell von der Gnadenordnung, keineswegs aber von Wahrheiten

[63]) D. h. der Verstand nötigt den Willen nicht; die Gesetze hängen in letzter Instanz vom Willen ab; deshalb kann man sagen, daß die Gesetze vom Willen, nicht vom Verstande Gottes herkommen. Darüber wurde im 2. Kapitel bereits zur Genüge gehandelt.

und Gesetzen, die innerlich notwendig sind, deshalb nicht anders sein können, als sie sind. Gottes Wille stellt frei die Gesetze der Natur und Gnade auf, und damit sind sie geltend und eo ipso für die jetzige Weltordnung recht und gut. Andere Gesetze, allenfalls die gegenteiligen, mögen an sich vollkommener und besser sein, mögen auch vielleicht in einer anderen Weltordnung Verwirklichung finden: für die jetzige Weltordnung haben sie keine Gültigkeit, sind deshalb unter den jetzigen Verhältnissen nicht recht und gut.

Seeberg (a. a. O. S. 171) schreibt, daß nach Scotus Gott die verschiedenen Weltobjekte in verschiedenem Grade liebt, das eine mehr als das andere: »Das hat nicht den Sinn, als wenn das eine eine größere Liebe verdiente als das andere; der Grund liegt lediglich im göttlichen Willen, der diese Abstufung mit der von ihm gewollten Weltordnung setzt.« Dafür zitiert er (Ox. l. 3, dist. 32, n. 6; tom. 15, 433b) den Satz: Ratio est in ipsa voluntate divina, quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso. Diese Worte lauten allerdings sehr indeterministisch, zumal es unmittelbar vorher heißt: Nec tamen illa inaequalitas est propter bonitatem praesuppositam in objectis quibuscumque aliis a se, quae sit quasi ratio sic vel sic volendi. Hiermit scheint ja ausgedrückt zu sein, daß auch in der realen natürlichen Ordnung Gott die Dinge rein willkürlich in verschiedenem Grade liebt, und daß dann von dem Grade dieser Liebe der Grad der natürlichen Güte dieser Dinge abhängt. Indes in der genannten Quästion behandelt Scotus das Thema, ob Gott mit Liebe, nämlich mit übernatürlicher Liebe, alles gleichmäßig liebt: utrum Deus diligat ex charitate omnia aequaliter? In derselben Nummer 6 handelt er speziell von der Prädestination der Auserwählten; er erörtert, daß Gott zuerst die Glorie der Vorherbestimmten will, dann in zweiter Instanz deren Heilsgüter usw. Betreffs der Prädestination begünstigt Scotus aber diejenige Meinung, welche lehrt, daß Gott ohne alle Rücksicht auf die vorhergesehenen Verdienste einen Teil der Menschen zur ewigen Glückseligkeit bestimmt rein durch seinen Willen, und zwar zu dem Grade, der ihm beliebt. Dies

scheint auch hier vorgetragen zu werden. Gott bestimmt, wen immer er will, Engel und Menschen, zu dem ihm beliebigen Grad der Glückseligkeit ohne alle Rücksicht auf ihre natürliche Güte. Dieselben haben ja in dem Moment, wo Gott sie vorherbestimmt, noch gar keine Güte, weder natürliche noch übernatürliche, weil sie noch gar nicht existieren, noch kein Sein haben. Gott bestimmt sie frei zu einem bestimmten Grade in der übernatürlichen Ordnung, und damit sind, beziehungsweise werden sie gut, und zwar in dem Gott gefälligen Grade. Dies ist jedenfalls unzweifelhaft enthalten in den Worten derselben Nummer (n. 6, p. 434a): Gott will für die Nicht-Vorherbestimmten nicht so große Güter wie für die Vorherbestimmten. Deshalb muß man eine Ungleichheit in der Liebe Gottes zugeben, und zwar bezüglich der Wirkung dieser Liebe; diese Ungleichheit zeigt sich nicht bloß hinsichtlich der spezifischen Grade (d. h. Engel und Menschen), sondern auch hinsichtlich der Individuen der nämlichen Spezies. Der Grund hierfür liegt nicht in der Natur der einzelnen Spezies und Individuen, sondern bloß im Willen Gottes.[64]) Ähnliches scheint in den von Seeberg zitierten Worten zu liegen. In dem unmittelbar darauffolgenden Kontexte wird aber auch bemerkt, daß Gott vielleicht Rücksicht nimmt auf den in den Objekten liegenden, vom göttlichen Verstande erkannten Grad der wesentlichen Güte, sofern es einen solchen Grad gibt, welcher vernunftgemäß dem göttlichen Willen gefallen muß. Jedenfalls ist so viel gewiß, daß dieses Wohlgefallen Gott nicht nötigen kann, diesen Objekten auch die Existenz zu verleihen, da es hierfür auf seiten des zu Erschaffenden keinen determinierenden Grund geben kann.[65]) In derselben Nummer (n. 6, p. 433b) wird

[64]) Non vult non praedestinatis tanta bona quanta praedestinatis . . . et ista inaequalitas dilectionis, hoc est effectus dilectionis, concedenda est non solum quantum ad gradus specificos, sed etiam in individuis ejusdem speciei; nec ratio hujus est natura in isto et in illo, sed sola voluntas divina.

[65]) Vel si detur, quod in eis, ut ostensa sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati, hoc saltem est certum, quod complacentia eorum, quantum ad actualem existentiam, est mere ex voluntate divina absque alia ratione determinante ex parte eorum.

auch noch gesagt, daß Gott das Leblose nicht eigentlich lieben kann, d. h. nicht mit freundschaftlicher Liebe, sondern nur mit einer Liebe im weiteren Sinne des Wortes. Das Gleiche gilt von anderen. Insofern kann gesagt werden, daß Gott alles aus Liebe liebt, d. h. mit solcher, die ihnen hinsichtlich ihres Wesens zukommen kann.[66]) Hiermit ist zugleich ausgedrückt, daß Gott in seinem Wollen und Lieben auch an die Natur der Dinge gebunden ist, ihnen keine Liebe erweisen kann, die ihrer Natur widerspricht.

Auch am Anfang der genannten Nummer 6, 432 b heißt es, daß hinsichtlich der Liebe Gottes auch deshalb Ungleichheit herrscht, weil das Gewollte ungleich ist.[67]) Diese Worte dürften doch so ausgelegt werden, daß die von Gott gewollten oder geliebten Objekte auch schon an sich, abgesehen von den Gütern, die ihnen Gott will, an Güte ungleich oder graduell verschieden sind, zumal wir oben gesehen haben, daß die Dinge in verschiedenem Grade ein Sein haben oder an Gottes Wesen partizipieren, oder daß sie besser wären, wenn Gott sie substantiell und akzidentell, extensiv und intensiv besser gemacht hätte, oder daß Gott hinsichtlich der natürlichen Ordnung jedes Ding liebt und akzeptiert, soweit es zu lieben ist oder gemäß seiner Güte.

Es ist in Seebergs »Theologie des Joh. Duns Scotus« überhaupt ein großes Gebrechen, daß gar nicht oder nicht genügend unterschieden wird zwischen Natur- und Gnadenordnung, zwischen Natürlich und Übernatürlich. Dieser Mangel zeigt sich übrigens geradeso bei vielen anderen über Scotus handelnden Auktoren. Es werden einige Sätze, die nach dem Kontexte sich auf die übernatürliche Ordnung, speziell auf die Prädestinations- und Erlösungslehre beziehen und deshalb

[66]) Ad secundum dico, quod licet inanimata non sint proprie diligibilia ex charitate, quae est amicitia, et ad ipsa non est amicitia proprie habenda, potest tamen haberi ad ipsa aliquod velle ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea. . . Et hoc modo potest concedi, quod Deus ex charitate diligit omnia, non volitione amicitiae, sed tali, qualis est habenda respectu eorum.

[67]) Est inaequalitas, non tantum, quia illa volita sunt inaequalia, vel inaequalia bona sunt eis volita.

den freien Willen Gottes stark betonen, für sich allein genommen, und dann, so wie sie lauten, verallgemeinert. Andere Stellen hingegen, die allerdings oft gar nicht sofort in die Augen fallen, werden gar nicht berücksichtigt, und so gibt es zum mindesten ein einseitiges und irreführendes Bild.

Eine andere ähnlich indeterministisch klingende Stelle findet sich auch in Ox. l. 3, dist. 19, n. 7; tom. 14, 718[68]): Wie alles andere Außergöttliche deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt ist, nicht aber umgekehrt, so war auch das Leiden Christi nur soweit gut, als es von Gott angenommen wurde.[69]) Diese Worte besagen zunächst, daß nur Gott allein, wie sein Sein, so auch seine Güte aus sich selbst oder a se hat; Gott ist nicht, weil er gewollt ist, sei es von sich selbst oder von anderen, sondern er ist, weil er ist, und damit ist er auch gut, weil er ist; er liebt sich, weil er ist. Alles andere oder Außergöttliche hingegen ist nicht aus sich, sondern weil Gott es wollte, und deshalb ist es auch nur real gut, weil Gott es wollte und ihm die Existenz und somit die Güte verlieh; die ideale Güte, welche das geschöpfliche Sein vor seiner Erschaffung hatte, konnte Gott nicht nötigen, es zu verwirklichen; insofern hat es Gott nicht deshalb gewollt, weil es gut ist. Dies gilt sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung. In der übernatürlichen Ordnung kommt aber noch dazu, daß Gottes freier Wille auch den Grad der Güte oder des Wertes bestimmt, wie wir bereits früher dargelegt haben. Dies gilt namentlich auch von dem Werte der geschöpflichen Verdienste. Solche gibt es ja, wie auch Scotus lehrt, im strengen Sinne des Wortes Gott gegenüber eigentlich gar nicht; es bedarf dazu einer Akzeptation von seiten Gottes. Gott ist aber nicht genötigt, ein geschöpfliches Werk als Verdienst anzunehmen; er tut dies frei und bestimmt auch

[68]) Diese Stelle meint wohl Willmann, wenn er (a. a. O. S. 506, A. 2) zitiert Op. Ox. III, 19. — Außerdem zitiert er noch Ox. III, 37; diese Quästion werden wir ganz besprechen bei der Abhandlung über den Dekalog.

[69]) Dico, quod sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptatur.

den Grad oder Wert, in welchem er es annehmen will. Dies gilt auch von den Verdiensten Christi, die nach Scotus nicht unendlich im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes sind. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß Gott rein willkürlich verfährt. Scotus fügt hinzu, daß die Trinität das Verdienst Christi nicht als unendlich oder für Unendliche im formellen oder eigentlichen Sinne des Wortes annehmen konnte, weil es eben seinem formellen Wesen nach endlich, nicht unendlich ist. Weil jedoch Christus zugleich Gott ist, lag für Gott ein gewisser äußerer Grund vor, sein Verdienst als unendlich anzunehmen, nämlich extensiv oder für Unendliche. Eine derartige Akzeptation wäre aber nicht kongruent gewesen, weder hinsichtlich des Werkes noch der Person, wenn die verdienende Person nicht zugleich Gott gewesen wäre.[70]) Wie es in der nämlichen Quästion (n. 4. 710s.) heißt, kann eben Gott die Dinge nur insofern annehmen, als sie Annahme verdienen. Das Verdienen und menschliche Wollen Christi als unendlich annehmen, hieße aber, daß etwas Geschöpfliches so viele Liebe verdiene wie etwas Ungeschaffenes; zudem kann dieses Wollen von Gott nicht höher angenommen werden, als es in sich gut ist.[71])

[70]) Et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive, pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis.

[71]) Cum Deus nihil acceptet, nisi quantum habet de acceptabilitate, igitur illud velle ratione suppositi habuit rationem infinitae acceptabilitatis, et tunc in acceptabilitate non esset differentia inter velle proprium Verbi in se et velle illius naturae in Verbo. . . Et ultra sequitur, quod Trinitas tantum diligeret velle naturae assumptae sicut Verbi increatum, quod nihil est dicere, quia hoc est ponere creatum habere tantam diligibilitatem sicut increatum. Praeterea, hujusmodi velle non est plus acceptatum Deo quam sit bonum etc.

Fünftes Kapitel.

Verhältnis des freien Willens Gottes zum Sittengesetz im besonderen.

Eine eigene Behandlung verdient die Darlegung, wie der freie Wille Gottes zum Sittengesetze sich verhält. Gerade bei Begründung des Sittengesetzes, des sogenannten Naturgesetzes, soll der indeterministische Gottesbegriff des Scotus so recht zum Ausdruck kommen. Wie bereits Otto Baumgarten-Crusius[1]) meint, kommt nach Scotus Gott absolute Freiheit auch betreffs der Moralgesetze zu. Jourdain[2]) gibt als Lehre des Scotus aus: »Quel est le fondement de la loi? C'est la volonté divine, et non pas la volonté divine éclairée par la raison, et s'attachant au bien, qu'elle lui présente, mais la volonté livrée à elle-même et ne connaissant d'autre règle que sa propre décision.« Ebenso Karl Werner[3]): »Dasselbe Motiv der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Willens bestimmt ihn, die innere Denknotwendigkeit sämtlicher Gebote des Dekalogs zu bestreiten.« Ähnlich Pluzanski (l. c. 286). Andere behaupten, daß Scotus das Naturgesetz oder die innerlich notwendigen Sittengesetze wenigstens sehr einschränkt. So Mausbach[4]): »Was die einzelnen Ratschlüsse und Gesetze Gottes anlangt, zieht die wesenhafte Güte selten der Freiheit eine Schranke. So werden die notwendigen Bestandteile des

---

[1]) De theologia Scoti, Jena 1826, p. 24.

[2]) La philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1858, t. 2, p. 103.

[3]) Johannes Duns Scotus, 1881, 389.

[4]) Kirchenlexikon 2. Aufl. XI, 1705.

Sittengesetzes sehr eingeschränkt.« Dann Scheeben[5]): »In der Sittenlehre betont Thomas nachdrücklich die Natur der Dinge und die inneren Zwecke der Handlungen als Maßstab für den sittlichen Charakter der letzteren, während Scotus mehr auf den freien Willen Gottes rekurriert und daher die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, besonders bezüglich der praecepta secundae tabulae, alteriert.«

Um die Lehre des Scotus kennen zu lernen, wird es zweckdienlich sein, zuerst eine ganze Quästion nach dem Zusammenhange zu betrachten, und zwar diejenige, in welcher ex professo vom Naturgesetze gehandelt wird. Es ist dies Ox. l. 3, dist. 37; tom. 15, 741 ss. Hier wird die Frage gestellt, ob alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetze gehören. In n. 1 werden nach scholastischem Brauche die Gegengründe angeführt, welche beweisen sollen, daß nicht alle Gebote naturrechtlich sind. Hierauf wird dann die gestellte Frage bejaht mit Hinweis auf Zitate aus der Heiligen Schrift und dem kanonischen Recht (n. 1, 741 s.). In n. 2, 783 s. wird dann die Auffassung des Naturgesetzes von seiten des heiligen Thomas[6]) wenigstens dem Sinne nach, und zwar folgendermaßen dargelegt: Das Naturgesetz ist ein Gesetz, das sich ergibt aus den obersten bekannten praktischen Prinzipien. Einige praktische Prinzipien sind bekannt aus den Termini; es sind gewissermaßen Samenwahrheiten, zu deren Wahrheit der Intellekt naturgemäß hinneigt auf Grund der Termini; auch der Wille ist von Natur aus geneigt, diesen Prinzipien beizustimmen. Alles nun, was der Dekalog enthält, ist unmittelbar oder mittelbar ein solches Prinzip; alles, was daselbst geboten wird, hat in sich selbst formelle Güte, bezieht sich aus sich selbst auf die Erlangung des letzten Endzieles; ebenso enthalten alle Verbote desselben formelle Schlechtigkeit, die ohneweiters von diesem Endziel abführt. Deshalb sind die Gebote oder Verbote des Dekalogs nicht deshalb gut oder schlecht, weil sie geboten

[5]) Handbuch der katholischen Dogmatik I. 1873, 437 s.

[6]) Comment. in Sent. l. 3, dist. 37, qu. 1, art. 1—4; S. theol. I, II, qu. 100, art. 1 u. 8.

oder verboten sind, sondern umgekehrt: sie sind geboten oder verboten, weil sie in sich gut oder schlecht sind. Deshalb ist es nur konsequent, wenn man sagt, daß Gott betreffs dieser Gebote einfachhin nicht dispensieren kann. — Scotus erklärt nun (n. 3, 785) zunächst, was man unter Dispensieren versteht. Dispensieren heißt nicht machen, daß bei Bestand des Gebotes es erlaubt ist, gegen das Gebot zu handeln, sondern es heißt das Gebot zurücknehmen oder erklären, wie es zu verstehen ist. Ich frage nun, ob Gott machen kann, daß ein verbotener Akt, etwa die Tötung eines Menschen, erlaubt ist, obwohl alle Umstände, die zu diesem Akte gehören, vorhanden sind und nur der Umstand des Verbotenseins wegfällt? Wenn dies der Fall ist, so kann eben Gott einfachhin dispensieren, wie er einfachhin bei Aufstellung des neuen Bundes das alte jüdische Zeremonialgesetz aufhob, nicht aber machte, daß trotz des Weiterbestehens dieses Gesetz nicht mehr zu befolgen war. So dispensiert auch ein jeder Gesetzgeber einfachhin, wenn er ein von ihm erlassenes positives Gesetz zurücknimmt; er macht aber nicht, daß der gebotene oder verbotene Akt bleibt, was er an sich ist, und nur der Umstand des Geboten- oder Verbotenseins wegfällt. Wenn aber Gott nicht machen kann, daß ein Akt, der unter gewissen Umständen verboten war, nicht mehr verboten ist, obwohl alle Umstände bleiben wie beim verbotenen Akte; dann kann er auch nicht machen, daß Töten nicht mehr verboten ist. Das Gegenteil zeigt sich aber handgreiflich in der Geschichte Abrahams.

In den angeführten Nummern 2 und 3 wird, wie wir sehen, mit keiner Silbe gesagt oder angedeutet, daß sämtliche Gebote des Dekalogs von der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Wollens herkommen, nicht innerlich denknotwendig sind, wie Karl Werner (a. a. O.) meint, und doch zitiert derselbe gerade diese Nummern und nur sie allein für seine Behauptung. Scotus weist nur darauf hin, daß der heilige Thomas sich selbst widerspricht, wenn er zugesteht, daß Gott dem Abraham die Tötung erlaubte unter Umständen, die sonst die Tötung unerlaubt machen, abgesehen von dem Verbotensein, anderseits festhält, daß alle Gebote oder Verbote des

Dekalogs formell oder innerlich, rein aus sich selbst ohneweiters naturgesetzlich sind und deshalb keine Dispensation zulassen.

N. 4, 786: Ferner geht dasjenige, was wahr ist infolge seiner Termini, sei es, daß es notwendig ist aus den Termini selbst, sei es, daß es die Konsequenz aus notwendigen Termini ist, in Wahrheit einem jeden Willensakte vorher oder hat wenigstens seine Wahrheit, wenn auch, was allerdings unmöglich ist, das Wollen ganz und gar nicht vorhanden wäre. Wenn deshalb die Gebote des Dekaloges oder überhaupt praktische Gesetze, die von ihnen abgeleitet werden können, solche Notwendigkeit hätten; wenn etwa die Sätze: man darf den Nächsten nicht töten, keinen Diebstahl begehen, so notwendig wären, daß, abgesehen von jedem Wollen, diese Sätze aus sich selbst einleuchten würden: dann müßte auch der göttliche Intellekt sie notwendig erkennen als Sätze, die aus sich selbst wahr sind, und dann müßte der göttliche Wille sich notwendig dieser Einsicht konformieren, oder er wäre nicht recht. Man müßte auch annehmen, daß der göttliche Wille einfachhin notwendig durch etwas Außergöttliches determiniert würde, was doch, wie im ersten Buche gezeigt wurde, nicht zulässig ist, da der göttliche Wille alles Außergöttliche nur kontingent will.[7]) Scotus will also sagen: Wenn die Gesetze des Dekalogs innerlich notwendig wären, so müßte sie Gott als solche bereits vor allem Wollen erkennen, geradeso wie den Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Ja, er scheint sogar zu

[7]) Praeterea, quae sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis sive consequentia ex talibus necessariis, praecedunt in veritate omnem actum voluntatis vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni velle; igitur si praecepta Decalogi vel propositiones practicae, quae possent formari ab eis, haberent talem necessitatem, puta quod haec esset necessaria: proximus non est occidendus, furtum non est faciendum, ita quod circumscripto omni velle apud intellectum apprehendentem tales complexiones essent sic notae, intellectus divinus apprehendens talia necessario apprehenderet ea tamquam ex se vera, et tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta . . . Esset etiam ponere, quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se, cujus oppositum est dictum in primo, ubi tactum est, quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter.

meinen, daß sie Gott absolut notwendig ausführen, also notwendig eine Welt schaffen müßte, in der sie realisiert würden. Der Kontext legt nahe, daß es sich hier um das praktische oder wirksame Wollen handelt, d. h. um dasjenige, welches das Gewollte auch ausführt, ihm die Existenz verleiht. Wie wir gesehen haben, will oder liebt ja Gott alles, was möglich ist, in seinem idealen Sein notwendig mit dem Wollen des einfachen Wohlgefallens, ohne ihm deshalb schon die Existenz geben zu müssen. Die Existenz oder das reale Sein verleiht Gott nur frei oder kontingent. Dies drückt Scotus aus mit den Worten: Etwas nicht notwendig, sondern kontingent wollen, lieben und anstreben.

Hier haben wir zugleich wiederum ein Beispiel vom notwendigen und kontingenten Erkennen Gottes, von notwendigen und kontingenten Wahrheiten. Einerseits heißt es, daß Gott das auf Grund seiner Termini Notwendige und die daraus notwendig hervorgehenden Konklusionen schon vor jedem Willensakte erkennt, ja selbst dann erkennen würde, wenn er gar keinen Willen hätte. Anderseits lesen wir, daß Gott nicht vor der Mitbeteiligung des Willens den Satz als wahr erkennt: der Nächste darf nicht getötet werden. Die Begriffe »Nächste« und »Getötetwerden« schließen sich gegenseitig weder ein noch aus, können verbunden oder getrennt werden. Daß sie getrennt bleiben sollen, bestimmt Gottes Wille frei, und deshalb erkennt Gottes Intellekt erst nach der Bestimmung seines Willens die Wahrheit des Satzes: Der Nächste darf nicht getötet werden. — Wie wenig Scotus gesinnt ist, alle Wahrheiten vom freien Willen Gottes abhängen zu lassen, ergibt sich auch aus dem unmittelbar darauf Folgenden. Er weist nämlich den Einwand zurück, daß zwar der geschöpfliche Wille, um recht zu sein, sich den von selbst einleuchtenden Wahrheiten konformieren muß, nicht aber der göttliche Wille; die notwendigen Wahrheiten seien deshalb wahr, weil Gottes Willen ihnen konform ist. Scotus erwidert: Dieser Einwurf beweist gerade das Gegenteil von dem, was er eigentlich will. Der göttliche Intellekt erkennt die Termini und die darin liegende Wahrheit und notwendige Komplexion eher, als der Wille auch nur einen

diesbezüglichen Akt setzt. Sobald deshalb der Wille einen solchen Akt setzt, muß er notwendig dem Diktamen des Intellektes beipflichten.[8])

In n. 5, 825s unterscheidet dann Scotus zwei Arten des Naturgesetzes, nämlich zuerst solche Gesetze, die gleichsam oberste praktische Prinzipien sind und aus ihren Termini von selbst einleuchten, oder auch Konklusionen, die sich notwendig aus denselben ergeben. Diese Wahrheiten gehören zum Naturgesetz im strengsten Sinne des Wortes. Hierin kann Gott nicht dispensieren, wie die oben gegen die Meinung des heiligen Thomas vorgebrachten Gründe beweisen. Dazu gehören aber nicht alle Gebote der zweiten Tafel, weil die daselbst gebotenen oder verbotenen Sätze nicht schlechthin notwendige praktische Prinzipien sind, noch einfachhin notwendige Konklusionen. Denn in dem, was darin befohlen wird, liegt kein Gut, das notwendig ist, um das Gut des letzten Endzieles (Gottes Besitz) zu erlangen, oder das zum letzten Endziele notwendig hinführt; auch in dem, was darin verboten wird, liegt keine Bosheit, die notwendig vom letzten Endziele abführt. Das letzte Endziel könnte auch geliebt und erreicht werden, wenn dieses Gute nicht geboten oder dieses Schlechte nicht verboten würde. — N. 6, 826a: Anders steht es mit den Geboten der ersten Tafel, denn diese haben Gott selbst unmittelbar zum Objekt. Die beiden ersten: Du sollst keine fremden Götter haben, du sollst den Namen deines Gottes nicht eitel nennen, d. h. Gott keine Unehrerbietigkeit zufügen, sind negativ, sie sind beide im strengsten Sinne naturgesetzlich. Denn wenn es einen Gott gibt, so muß man ihn auch als Gott lieben (diesen Satz stellt Scotus oft hin als oberstes

[8]) N. 4, 786b: Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc, quod sit recta, non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris, sed quia conformiter vult, ideo sunt vera Iste respondet ad conclusionem, quia ratio probat oppositum; nam intellectus divinus prius apprehendit istos terminos et potest apprehendere veritatem complexionis in eis, quam scilicet complexionem habet ex terminis, antequam voluntas sua habeat aliquem actum circa ea; igitur in secundo signo naturae, scilicet quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessario quod velit conformiter illi dictamini.

praktisches Prinzip, wie wir sehen werden); ebenso folgt daraus notwendig, daß man nichts anderes als Gott verehren und ihm keine Unehrerbietigkeit erweisen darf. Deshalb kann hier Gott nicht dispensieren.[9])

N. 7, 826: Das dritte Gebot ist nur affirmativ, gebietet, Gott einen Kultus zu erweisen, und zwar zu der von Gott bestimmten Zeit. Die Zeitbestimmung gehört nicht zum Naturgesetze im strengen Sinne des Wortes; ebenso nicht die negative Seite des Gebotes, nämlich am Sabbat keine knechtlichen Arbeiten vorzunehmen; diese sind ja nur insofern verboten, als sie den Menschen vom Gottesdienste abhalten. Ebenso ist es zweifelhaft, ob das Sabbatgebot insofern zum Naturgesetze im strengen Sinne gehört, als es gebietet, daß der Mensch überhaupt zu irgend einer bestimmten Zeit Gott Verehrung erweisen muß. Wenn es nicht striktes Naturgesetz ist, so könnte, absolut gesprochen, Gott dispensieren, so daß der Mensch während seines ganzen Lebens Gott gegenüber keine positiv guten Akte zu erwecken brauchte. Dies scheint jedoch nicht wahrscheinlich zu sein, weil der Mensch unmöglich das wollen kann, was zum letzten Ziele führt, wenn er betreffs des Endzieles selbst nie einen Willensakt setzt. An sich sind ja alle Zeitmomente gleich. Ist aber der Mensch nach dem strengen Naturrechte nicht gehalten, zu einer bestimmten Zeit Gott Ehre zu erweisen, so ist er dazu auch nicht zu einer anderen Zeit gehalten. Ist die Sabbatfeier aber nicht streng naturrechtlich, so gilt von ihr, was von der zweiten Tafel gilt. — Scotus scheint also zur Ansicht hinzuneigen, daß auch die Sabbatfeier, insofern sie eine bestimmte Zeit zum Gottesdienste vorschreibt, ebenfalls zum Naturgesetze im strengen Sinne gehört, zumal er, wie wir sehen werden, anderswo wiederholt sagt, daß Gott von den drei ersten Geboten nicht dispensieren kann.

N. 8, 826bs: Fürs zweite kann man sagen, daß einige

---

[9]) De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto . . . ista sunt stricte de lege naturae . . . et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti.

Gebote zum Naturgesetze gehören, weil sie demselben sehr entsprechen, obgleich sie nicht notwendig aus denjenigen praktischen Prinzipien sich ergeben, die aus sich einleuchtend sind und sofort jedem notwendig einleuchten. Auf diese Weise gehören sicherlich alle Gebote der zweiten Tafel zum Naturgesetz, weil sie sehr angemessen sind den obersten praktischen Prinzipien, die aus sich notwendig bekannt sind.[10]) Ähnlich verhält es sich ja auch im Staatsleben. Als oberstes Prinzip muß dort der Satz gelten, daß die Bürger friedlich zusammenleben. Daraus folgt aber nicht notwendig, daß jeder Privateigentum haben muß, weil auch bei Gütergemeinschaft ein friedliches Zusammenleben denkbar wäre. Es würde aber, wie die Menschen einmal sind, Streit und Verwirrung geben. Deshalb ist es dem obersten Prinzipe, nämlich der Erhaltung des Friedens, sehr angemessen (valde consonat), daß alle Privateigentum haben; aber das oberste Prinzip verlangt dasselbe nicht einfachhin. Ebenso ist es fast mit allen anderen Gesetzen; im strengsten Sinne des Wortes sind sie nicht nötig, d. h. sie ergeben sich nicht naturnotwendig aus dem Satz, daß der Friede gewahrt werden müsse. Wohl aber sind sie Erklärungen dieses obersten Prinzipes, und somit sind sie dem allgemeinen natürlichen Prinzipe sehr angemessen.

N. 9, 843 macht Scotus den Einwurf: Die Gebote der zweiten Tafel sind alle notwendig enthalten in dem Gebote: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; das Gebot der Nächstenliebe folgt aber notwendig aus dem notwendigen Prinzip: Gott ist zu lieben; also gehören auch die Gebote der zweiten Tafel zum Naturgesetz im strengen Sinne des Wortes, wenn sie auch nur Konklusionen des Prinzipes sind, daß man Gott lieben müsse. Darauf erwidert er (n. 10ss., 844s.) in mehrfacher Weise, nämlich 1. das Gebot: Du sollst Gott deinen

[10]) Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota; et hoc modo certum est, omnia praecepta etiam secundae tabulae esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis.

Herrn lieben, ist nicht einfachhin naturgesetzlich, soweit es affirmativ ist, sondern nur, soweit es negativ ist. Einfachhin Naturgesetz ist nur: Gott ist nicht zu hassen; ob man aber zuweilen Gott mit positiven Liebesakten lieben müsse, ist nur zweifelhaft naturgesetzlich, wie bei Darlegung des dritten Gebotes gezeigt wurde. Nun aber folgt aus dem negativen naturgesetzlichen Gebote, Gott nicht zu hassen, nicht das positive, daß man dem Nächsten wollen müsse, er solle Gott lieben; aus dem positiven Gebote: Du sollst Gott lieben, würde es allerdings folgen; jedoch ist nicht gewiß, ob dieses zum Naturgesetz im strengen Sinne des Wortes gehört. — 2. Ferner kann geantwortet werden: Aus dem Gebot: Du sollst Gott lieben, folgt nicht, daß ich wollen muß, daß der Nächste Gott liebe. Es ist ja naturgesetzlich gar nicht sicher, ob Gott die Liebe eines jeden Menschen annehmen will. Es ist zwar wahr, daß der vollkommen Liebende will, daß das Geliebte auch von anderen geliebt werde; nicht aber ist naturgesetzlich sicher, ob denn Gott auch die Freundschaft des anderen gefällt, zumal auch Gott den einen prädestiniert, den anderen nicht, und so das Gut des einen will, das des anderen aber nicht. 3. Wenn man auch zugibt, es sei strenges Naturgesetz, den Nächsten zu lieben, d. h. dem Nächsten zu wünschen, daß auch er Gott liebt, so folgen daraus noch nicht die Gebote der zweiten Tafel; denn es ist möglich, daß ich will, der Nächste solle Gott lieben, und dennoch nicht will, daß er das leibliche Leben genieße, die eheliche Treue wahre usw. Beides ist miteinander vereinbar, nämlich einerseits mein Wollen, der Nächste möge Gott lieben — und zwar wie eine Wahrheit, die notwendig sich ergibt aus den praktischen Prinzipien — anderseits, daß ich dem Nächsten die genannten zeitlichen Güter, welche die zweite Tafel enthält, nicht will; denn all das sind keine notwendigen Wahrheiten. Christus sagt allerdings: An diesen beiden Geboten hängt das Gesetz und die Propheten. Indes mit diesem Gebote der Nächstenliebe hat Gott das Gebot der Nächstenliebe über das hinaus erweitert, was es nach den Prinzipien des Naturgesetzes enthält. Das Gebot der Nächstenliebe, soweit es sich ergibt aus den Prinzipien

des Naturgesetzes, schließt nur in sich, daß ich dem Nächsten wünsche, er möge Gott lieben. Das erweiterte Gesetz schließt allerdings noch mehr ein, nämlich daß ich dem Nächsten die genannten zeitlichen Güter wünsche.

N. 14, 851 wird noch bemerkt, daß der Dekalog in jedem Zustande der Heilsordnung beobachtet werden muß, und auch jetzt noch im Himmel, und daß im Paradiese und vor dem geschriebenen Gesetze (des Moses) alle Menschen zur Beobachtung desselben gehalten waren, weil derselbe in die Herzen der Menschen geschrieben war, oder weil Gott ihn vielleicht äußerlich den Menschen mitteilte und diese ihn dann ihren Nachkommen überlieferten.

Ein Hauptgrund, der Scotus bestimmte, die Gebote der zweiten Tafel als nicht streng naturgesetzlich anzuerkennen, ist die Tatsache, daß nach der Schrift Gott ausdrücklich manches befahl, was gegen diese Gebote ist, z. B. dem Abraham die Opferung des Isaak. Wenn diese Gebote streng naturgesetzlich wären, so wären sie in sich formell gut, beziehungsweise schlecht; dann könnte aber Gott nicht das Gegenteil befehlen, denn nicht einmal Gott kann das in sich selbst Wahre falsch, das in sich Gute oder Schlechte schlecht, beziehungsweise gut machen.[11])

Die in der angeführten Quästion vorgelegten Anschauungen über den Dekalog trägt Scotus gelegentlich noch an vielen anderen Stellen vor. Es wird gut sein, eine Reihe derselben noch vorzuführen, weil sie manche Aufschlüsse geben über seine eigentliche Meinung. Wir finden in denselben namentlich, daß in den Augen des Scotus die Gesetze der zweiten Tafel doch weit höher stehen als die eigentlich positiven göttlichen Gesetze, weshalb sie mit diesen durchaus nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden dürfen.

---

[11]) N. 1, 741: Quae sunt de lege naturae vel sunt principia necessaria nota ex terminis vel sunt conclusiones necessario sequentes ex talibus principiis, sed sive sic sive sic, habent veritatem necessariam; igitur Deus non potest facere ea esse falsa; igitur non potest facere illud, quod mandant fieri, non esse bonum, et quod prohibent, non esse malum, et per consequens de tali illicito licitum.

Rep. l. 4, dist. 17, n. 3ss.; tom. 24, 275ss. Hier sagt Scotus zunächst gegen Gratian, daß nicht alle Gesetze, die göttlichen Rechtes sind, auch naturrechtlich sind. Denn die Sakramente und viele andere Einrichtungen sind zwar göttliche Gebote, aber nicht naturrechtlich, sie waren auch nicht in jedem Stande. Naturgesetzlich sind alle praktischen Prinzipien, die der Vernunft durch die Termini allein einleuchten, wie die spekulativen (theoretischen) Prinzipien auf spekulativem Gebiete. Aber nicht bloß die praktischen Prinzipien sind naturgesetzlich, sondern auch alles, was unmittelbar aus ihnen folgt, wie die notwendigen Konklusionen, die notwendig durch Deduktion oder demonstrative Illation aus ihnen abgeleitet werden. Außer diesen eigentlichen Naturgesetzen gibt es aber noch andere naturgesetzliche Bestimmungen, welche ebenfalls aus den praktischen Prinzipien abgeleitet werden, denselben sehr entsprechen, von allen Menschen als überaus vernunftgemäß und gut anerkannt werden und deshalb gerechterweise von allen Menschen beobachtet werden müssen, obwohl sie aus den praktischen Prinzipien nicht so notwendig abgeleitet werden können wie die oben angeführten Konklusionen. Sofern sie mit den praktischen Prinzipien übereinstimmen, gehören sie zum Naturgesetz, wenn auch nicht einfachhin, weil sie nicht einfachhin aus denselben folgen, sondern aus dem positiven Rechte. Außer diesen zwei Arten von Gesetzen gibt es aber noch andere, welche mit den praktischen Prinzipien zwar übereinstimmen, jedoch so, daß auch ihr Gegenteil mit ihnen übereinstimmt und mit ihnen bestehen kann, wie z. B. die jüdischen Zeremonialgesetze und viele unserer christlichen Einrichtungen. Die Gesetze, die in den Evangelien stehen, stimmen meistens mit dem Naturgesetze überein, die Kirchengesetze jedoch nicht so sehr wie diese.

Das Gebot, seine Sünden einem Priester, also einem bloßen Menschen, beichten zu müssen, kann nicht eigentliches Naturgesetz genannt werden. Denn naturgesetzliche Gebote sind nur solche, welche wie die praktischen Prinzipien sofort allen durch natürliche Einsicht einleuchten oder aus solchen Prinzipien notwendig sich ergeben oder allen Menschen als

übereinstimmend mit dem, was naturgesetzlich ist, vorkommen, weil dasjenige als Naturgesetz gilt, was sich bei allen Menschen in gleicher Weise vorfindet.[12]) — Ähnlich Ox l. 4, dist. 17, n. 3s.; tom. 18, 505, wo es unter anderem heißt, daß alles, was zum Naturgesetz gehört, sei es im engeren oder weiteren Sinne, sich immer gleich bleibt; das gilt aber nicht von den alten Zeremonialgesetzen.[13]) — Dann Ox. l. 4, dist. 26, n. 9; tom. 19, 160b, wo wir lesen, daß das Gesetz der Unauflöslichkeit der Ehe zwar Naturgesetz ist, jedoch nur in zweiter Hinsicht, weil es nicht ist lex naturae evidentissima, nicht etwas, was ist omnibus manifestum. — In Ox. l. 4, dist. 33, qu. 1, n. 7; tom. 19, 364 werden ebenfalls die beiden Arten des Naturgesetzes dargelegt. Das erste umfaßt das, was einfachhin aus den Termini einleuchtet, einfachhin ein praktisches Prinzip ist oder notwendig daraus sich ergibt; das zweite dasjenige, was regelmäßig (regulariter consonum) der ersten Art dieses Gesetzes entspricht. Betreffs der ersten Art gibt es keine Dispens, deshalb ist sein Gegenteil stets Sünde. Die zweite Art läßt Dispens zu, jedoch nur dann, wenn in Notfällen die rechte Vernunft eine solche nahelegt und zudem Gott selbst dispensiert, z. B. betreffs der Polygamie bei den Patriarchen. Lamech jedoch hat schwer gesündigt, weil er gegen das Naturgesetz, wenn auch nur gegen das sekundäre, zwei Weiber nahm, und zwar in einem Falle, wo die rechte Vernunft nicht diktierte, daß das Gesetz hier zu widerrufen sei, und zudem der höhere Obere, Gott, nicht dispensierte.[14])

[12]) N. 5, 276: Nihil est de lege naturae, ad quod teneamur sicut ad praeceptum, nisi quod est principium practicum statim omnibus lumine naturali notum vel sequens ex principio practico necessaria deductione vel quod omnibus videtur esse consonum illis, quae sunt de lege naturae, quia illud dicitur esse de lege naturae, quod est idem apud omnes.

[13]) N. 4, 505b: Illa, quae sunt de lege naturae sive proprie sive extensive, semper sunt uniformia; non sic hujusmodi caeremoniae, quae erant aliae pro tempore alterius legis.

[14]) Circa primum nulla cadit dispensatio, et ideo ejus oppositum semper videtur esse peccatum. Circa secundum in casu cadit dispensatio . . . quando propter necessitatem recta ratio dictat illo modo debere commutationem fieri et quando praeceptum divinum adest. Verumtamen de Lamech absolute concedi potest, quod peccavit mortaliter, quia contra legem naturae, licet

Nicht ohne weiteres ist es also nach Scotus erlaubt, das sekundäre Naturgesetz zu übertreten. Er verlangt, abgesehen von Notfällen, noch ausdrückliche göttliche Dispensation. Deshalb darf auch das positive menschliche Gesetz nur in den Fällen die Todesstrafe aussprechen, in welchen Gott selbst eine Ausnahme zugibt, also nur bei Gotteslästerung, Mord usw. Kein gerechtes Gesetz kann darum erlauben, Diebe zu töten, wohl aber Einbrecher, weil diese allenfalls andere töten wollen, sofern sie Widerstand finden.[15]) Deshalb darf der Beichtvater nicht einmal dann das Beichtsiegel brechen, wenn das Beichtkind es erlaubt. Das Beichtsiegel beruht nämlich auf dem Naturrechte und dem positiven göttlichen Rechte, und von diesen beiden Rechten, beziehungsweise Pflichten, kann das Beichtkind den Priester nicht entbinden, obwohl es sich nur um ein sekundäres Naturgesetz handelt.[16]) Der Priester ist sogar mehr gehalten, das Beichtsiegel zu wahren, als seine eigenen Sünden in der Beichte vollständig anzugeben, wenn dies nicht geschehen könnte ohne Verletzung des Beichtgeheimnisses; die Pflicht, das Beichtgeheimnis zu wahren, beruht nämlich auch auf dem Naturgesetz, hingegen die Pflicht der vollständigen Beichte nur auf positivem göttlichen Gesetze (n. 21, 757s.). Um so mehr muß das rein kirchliche Gesetz dem Naturgesetze weichen.[17])

Scotus geht soweit, daß er geradezu sagt, die Gebote des Dekaloges verbieten etwas, was in sich selbst schlecht ist. Das Verbot, das Gott dem Adam gab, von der Frucht eines bestimmten Baumes nicht zu essen, war rein positiv, bezog sich nicht auf etwas, das in sich selbst bös und unerlaubt war. Daher war auch die Übertretung desselben an sich keine so schwere Sünde als die eines Gebotes, dessen Gegenteil in sich selbst formell schlecht und sündhaft ist; sie war nicht so schwer wie die Übertretung eines Gebotes des Dekaloges.

---

secundo modo, et non in casu, in quo recta ratio dictaret illam legem revocandam nec superior dispensavit, immo fuit oppositum utriusque.

[15]) Ox. l. 4, dist. 15, qu. 3, n. 7s.; tom. 18, 374s.

[16]) Ox. l. 4, dist. 21, qu. 2, n. 18; tom. 18, 751.

[17]) N. 24, 761b; Cfr. Ox. l. 4, dist. 36, qu. 1, n. 5; tom. 19, 448.

Denn die Sünden gegen den Dekalog sind nicht nur schlecht, weil sie verboten sind, sondern sie sind verboten, weil sie schlecht sind oder weil sie gegen das Naturgesetz sind, und somit das Gegenteil eines jeden dieser Gebote in sich schlecht ist, und weil deshalb auch der Mensch durch seine natürliche Vernunft erkennen kann, daß ein jedes dieser Gebote zu halten ist.[18])

Mit keiner Silbe wird hier angedeutet, daß nur die Gebote der ersten Tafel, nicht aber die der zweiten, etwas in sich formell Gutes. beziehungsweise Schlechtes zum Objekt haben; es wird einfachhin erklärt, daß jedes beliebige Gebot des Dekaloges in sich formell gut, beziehungsweise schlecht ist, und deshalb die betreffenden Übertretungen verboten sind, nicht aber umgekehrt. Das Nämliche lesen wir in der Parallelstelle Ox. l. 2, dist. 21, qu. 2, n. 2—3; tom. 13, 140s.[19]) Deshalb war auch die Sünde Adams nicht die in sich schwerste. — Ähnlich heißt es Ox. l. 3, dist. 27, n. 2; tom. 15, 355b ohne alle weitere Bemerkung: Praecepta moralia sunt de lege naturae.

Deshalb ist das Naturgesetz, wie sich übrigens schon aus den zitierten Stellen ergibt, bei allen Völkern und in jeder Heilsordnung gleich. Darum waren die Heiden, die das mosaische Gesetz nicht hatten, wohl aber das in ihre Herzen eingeschriebene Naturgesetz, sich selbst Gesetz[20]); das Natur-

[18]) Rep. l. 2, dist. 22, n. 3; tom. 23, 104b: Nunc autem peccatum, quod solum est peccatum, quia prohibitum, minus est peccatum formaliter, quam illud quod in se malum est, et non quia prohibitum. Nunc autem comedere de illo ligno non plus fuit peccatum de genere actus quam de alio ligno, sed solum, quia prohibitum. Sed omnia peccata, quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala, quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cujuslibet fuit malum, et per naturalem rationem potest homo videre, quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum.

[19]) Non licuit praeceptum de esu pomi violare, quod quidem non fuit expresse praeceptum ex natura rei vel de lege naturae, sicut sunt praecepta Decalogi; esus enim illius pomi in se non fuit de genere mali, sed solum fuit malum, quia prohibitum.

[20]) Ox. l. 2, dist. 28, n. 8; tom. 13, 262a. Ähnlich Ox. prolog. qu. 2, n. 7; tom. 8, 87a.

gesetz ist im Unterschiede vom positiven Gesetze eine lex naturae impressa.[21])

Blicken wir auf das Ganze zurück, so finden wir zunächst, daß Scotus durchaus nicht die innere Denknotwendigkeit sämtlicher Gebote des Dekaloges bestreitet, wie Werner meint. Wiederholt hebt er hervor, daß die Gebote der ersten Tafel, wenigstens die beiden ersten Gebote, absolut notwendig sind, weshalb selbst Gott unter keinen Umständen dispensieren könne. Wenn er sagt, daß es mit der zweiten Tafel sich nicht in gleicher Weise verhält, so stellt er die Gebote derselben noch lange nicht auf die gleiche Stufe wie andere positive, rein vom Willen Gottes abhängige Bestimmungen. Scotus lehrt, daß dieselben mit den obersten sittlichen Prinzipien innerlich sehr übereinstimmen, daß sie allen Menschen ins Herz geschrieben sind, durch die bloße Vernunft sehr leicht als in sich selbst berechtigt erkannt werden, daß sie deshalb bei allen Völkern in allen Heilsständen sich vorfinden, daß nur in Notfällen hiervon dispensiert werden kann, und zwar nur durch Gott allein. Deshalb nimmt er keinen Anstand zu schreiben, das von jedem beliebigen Gebot des Dekaloges Gebotene, beziehungsweise Verbotene, sei in sich formell und der Natur der Sache nach gut, beziehungsweise schlecht, deswegen auch geboten oder verboten, nicht umgekehrt erst deswegen gut oder schlecht, weil es geboten oder verboten ist. Allerdings lehrt Scotus, daß wenigstens die Gebote der zweiten Tafel nur im weiteren Sinne, nur sekundär naturrechtlich sind. Damit meint er, wie gesehen, nur, daß diese Gebote nicht Gott selbst, sondern nur ein geschöpfliches Gut zum Objekt haben, daß deshalb kein innerer Widerspruch vorliegt, unter Umständen diese Gebote nicht zu halten und trotzdem noch Gott lieben und das Endziel des Menschen, den Besitz Gottes, erreichen zu können. Er weist darauf hin, daß Gott seinem treuen Diener Abraham tatsächlich gebot, seinen Sohn zu töten. Daß Gott für unsere jetzt bestehende Weltordnung allgemein die Übertretung der zweiten Tafel, also Mord, Ehebruch usw., erlauben konnte,

[21]) Ox. l. 4, dist. 26, n. 20; tom. 19, 190a.

sagt Scotus nicht. Er meint nur, daß eine andere Weltordnung denkbar wäre, in welcher es erlaubt wäre, trotz aller Gottesliebe den Nächsten, etwa Kranke, Altersschwache, mit ihrer Zustimmung zu töten usw. Wir können uns ja kaum vorstellen, wie die sozialen, politischen, religiösen Verhältnisse in einer anderen Weltordnung sein würden. Könnte es nicht eine Welt geben, in der alle Menschen gerecht wären, in der vollkommene Gütergemeinschaft herrschte, es erlaubt, ja gut und förderlich wäre, mehrere Weiber zu haben, die Ehe unter Umständen, etwa im Falle der Kinderlosigkeit, wieder aufzulösen usw.? Seeberg geht offenkundig zu weit, wenn er (S. 491) als Lehre des Scotus ausgibt: »Die Gebote der zweiten Tafel sind also nicht naturrechtlich oder vernünftig: es sind positive göttliche Gebote, die erläuternd anzeigen, wie die von Gott dem Menschen eingeflößten Prinzipien des Naturrechtes im praktischen Leben verwirklicht werden sollen.« Scotus lehrt ja nur, daß die genannten Gebote nicht im striktesten Sinne des Wortes naturrechtlich sind, d. h. daß sie nicht naturnotwendig aus dem Verhältnisse des Menschen zu Gott folgen, oder auch nicht absolut und unter allen Umständen aus den gegenseitigen Beziehungen der Menschen zueinander sich ergeben. Scotus betont gar oft, daß diese Gebote sehr angemessen sind den obersten praktischen Prinzipien; damit ist doch auch gesagt, daß sie vernünftig sind, und mehr als rein positive göttliche Gesetze, die bloß Fingerzeige geben, wie der Mensch sein praktisches Verhalten einrichten soll. Nicht bloß die obersten Prinzipien, sondern auch die Gebote der zweiten Tafel, d. h. überhaupt das Naturgesetz im Gegensatz zum mosaischen Gesetz, sind nach Scotus dem Menschen ins Herz geschrieben; und so waren die Heiden sich selbst Gesetz und konnten durch Beobachtung desselben ebensogut leben wie die Juden durch Einhaltung des geschriebenen Gesetzes.[22]) — Nie aber ist eine Weltordnung denkbar, in der

[22]) Ox. l. 2, dist. 28, n. 8; tom. 13, 262a: Non erant obligati ad legem Moysis nisi filii Israel, alii gentiles potuerunt juste vivere servando legem naturae, et tunc ipsi facti sunt sibiipsis lex, id est, per legem naturae scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se recte vivendo sicut Judaei per legem scriptam.

es anginge, Gott zu verunehren, zu hassen, fremde Götter zu verehren usw.; nie könnte in einer solchen die himmlische Glückseligkeit, das letzte Endziel des Menschen, erreicht werden. Nur diese Gedanken will Scotus aussprechen mit der Unterscheidung eines primären und sekundären Naturgesetzes, mit der Betonung, daß nur die Gebote der ersten Tafel absolut und unter allen Umständen Geltung haben, weil sie aus den Begriffen »Gott« und »Mensch« naturnotwendig sich ergeben.

Deshalb ist es auch nicht korrekt, mit Mausbach zu sagen, daß von Scotus die notwendigen Bestandteile des Sittengesetzes sehr eingeschränkt werden, oder mit Scheeben, daß Scotus im Gegensatz zu Thomas zu wenig die Natur und inneren Zwecke der Handlungen betont, mehr auf den freien Willen Gottes rekurriert und deshalb die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes alteriert. In einer später zu veröffentlichenden Abhandlung über das Verhältnis von Wissen und Glauben nach Duns Scotus werde ich mich eingehender über die Sittenlehre des Scotus verbreiten und dartun, daß Scotus die Sittlichkeit einer Handlung in erster Linie nach Objekt und Zweck beurteilt gemäß dem, was die rechte Vernunft diktiert. Für jetzt sei nur folgendes bemerkt: Materiell lehrt Scotus betreffs des Dekaloges genau dasselbe wie Thomas; wie noch in gar vielen anderen Punkten stimmt er sachlich mit diesem überein, kommt zum nämlichen Resultat, weicht nur ab in der Art und Weise der Darlegung und Begründung. Scotus lehrt wie Thomas, daß auch die Gebote der zweiten Tafel weit mehr sind als rein positive göttliche Gesetze; er sagt sogar wie Thomas, daß das darin Gebotene oder Verbotene formell oder in sich selbst gut oder schlecht ist, darum auch geboten oder verboten wurde — er sagt dies allerdings nicht da, wo er ex professo über das Naturgesetz handelt. Ebenso gesteht Thomas (S. th. I. II, qu. 100, art. 8) mit Scotus zu, daß Gott aus gewichtigen Gründen in einigen Fällen erlaubte oder befahl, das Gegenteil von dem zu tun, was mehrere Gebote der zweiten Tafel vorschreiben. Scotus verwirft nur die Behauptung des

Thomas, daß trotzdem die Gebote der zweiten Tafel »absolute de lege naturae« (Thomas, l. c. art. 1) sind, oder »immutabilia« in bezug auf ihr inneres Wesen, und deshalb nie und nimmer eine Dispens zulassen (art. 8), und daß die in der Schrift erwähnten Ausnahmsfälle das Gesetz als solches nicht änderten, da Gott nur auktoritativ erklärte, das Gesetz gelte hier nicht, finde in diesem oder jenem Falle keine Anwendung. Wie wir im Eingange dieses Kapitels sahen, legt Scotus gegen Thomas dar: Die von Gott befohlene und von Abraham intendierte Tötung des Isaak hatte nach Objekt und Umständen all diejenigen Momente, die zur Tötung eines Menschen gehören. Der Befehl Gottes änderte in keiner Weise Objekt und Umstände: alles war vorhanden, was zur verbotenen Tötung eines Menschen gehörte. Wenn nun die Tötung eines Menschen in sich selbst schlecht ist, so hat Gott befohlen, was in sich selbst ungerecht und schlecht ist. Weil aber Gott derartiges nicht befehlen kann, ist festzuhalten, daß die Tötung eines Menschen an sich formell nichts Schlechtes ist; sie ist ja nur Verletzung eines endlichen Gutes, und diese kann unter Umständen erlaubt sein. Das Gleiche gilt von allen Geboten der zweiten Tafel. Also können diese Gebote nicht absolut naturgesetzlich sein, nicht im gleichen Sinne wie die der ersten Tafel, welche sich auf Gott selbst, auf ein unendliches Gut beziehen. Nur die Übertretung der Gebote der ersten Tafel führt von Erreichung des letzten Endzieles ab, nicht die der zweiten, weil diese sich nicht notwendig auf ein ungeschaffenes, sondern nur auf ein geschaffenes Gut beziehen. Dazu gehört auch die Übertretung des achten Gebotes.[23])

Es gibt eigentlich nur einen Akt, der absolut und in sich selbst vollkommen gut ist, so daß er durch keine Umstände schlecht werden kann, nämlich Gott lieben. Anderseits ist kein Akt absolut schlecht, der nicht durch Umstände erlaubt werden könnte, als Gott hassen.[24]) Deshalb ist der Satz: Gott

[23]) Ox. l. 3, dist. 38, n. 3; tom. 15, 865b.

[24]) Rep. l. 4, dist. 28, n. 6; tom. 24, 377s.: Nullus actus est bonus in genere ex solo objecto nisi amare Deum, qui amor est objecti per se volibilis et boni infiniti, qui non potest esse moraliter malus, quia nullus potest nimis amare amore amicitiae et propter se; et solus actus est ex

ist zu lieben, das oberste oder erste praktische Prinzip.[25]) Wie wir aber gesehen haben, sind alle Sätze, die aus dem ersten praktischen Prinzip folgen, und dazu gehören auch die Gebote der ersten Tafel, ebenfalls innerlich und notwendig wahr, und deshalb kann auch hier Gott nicht dispensieren.

Wenn die Gebote des Dekaloges nach Scotus in der angegebenen Weise bereits naturrechtlich sind, so folgt um so mehr, daß sie in sich selbst nicht unvernünftig sind, keinen Widerspruch mit der Vernunft enthalten. Dies gilt ja schon von den alttestamentlichen positiven Judizialgesetzen.[26]) Ebenso sind sie in sich selbst nicht schlecht; etwas in sich Schlechtes wird in der Schrift nicht geboten; ein in sich selbst schlechter Akt wird nicht dadurch gut, daß er vorgeschrieben wird.[27])

genere malus, qui est oppositus isti actui, respectu ejusdem objecti ut odisse Deum, qui nullo modo potest circumstantionari, ut sit bonus; ergo omnis alius actus est indifferens, qui est respectu alterius objecti, et potest esse circumstantionabilis bene aut male. Ebenso Ox. l. 4, dist. 26, n. 4; tom. 19, 148.

[25]) Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 10; tom. 20, 426b.

[26]) Ox. l. 4, dist. 15, qu. 3, n. 5; tom. 18, 366a: Sic in proposito de judiciis legis Moysi nec mirum, quia Deus non fuit fatuus, ut daret illa judicia contra rationem.

[27]) Rep. l. 4, dist. 28, n. 5; tom. 24, 377a: De actu secundum se malo non datur praeceptum in Scriptura, quia actus malus non fit bonus ex hoc, quod praecipiatur.

Sechstes Kapitel.

Verhältnis des freien Willens Gottes zu seiner Gerechtigkeit.

Wenn man behauptet, der Gottesbegriff des Scotus sei indeterministisch, wenn man sagt, nach Scotus bestimme Gottes Wille frei, was wahr und gut sein soll, so muß man konsequent auch lehren, daß nach ihm Gottes freier Wille die Norm seiner Gerechtigkeit sei. Diese Behauptung wurde auch wirklich aufgestellt. Schwane[1]) schreibt nämlich: »Diese vom heiligen Thomas aufgestellte Notwendigkeit hinsichtlich des richtigen Verhältnisses, welches Gott nach seiner Gerechtigkeit beobachtet, wird jedoch von Duns Scotus nicht anerkannt. Nach ihm soll der Wille Gottes selbst die höchste Regel für die Gerechtigkeit und nicht von der Erkenntnis oder Weisheit abhängig sein. Nach ihm sollte also auch die Verwerfung des heiligen Petrus nicht gegen die Gerechtigkeit sein, wenn Gott dieselbe gewollt hätte. Demgemäß soll alles, was für Gott möglich ist ex potentia absoluta, d. h. alles, was keinen Widerspruch mit sich in sich schließt, auch gerecht sein, sobald Gott es will, und gerade durch den göttlichen Willen gerecht werden.« Es kann nicht wundernehmen, derartiges bei Schwane zu lesen, da er ja weiterhin als Meinung des Scotus ausgibt (143): »Er huldigt dem unbedingten Indeterminismus. Namentlich wurde behauptet, daß die meisten Bestandteile des Naturgesetzes für die sittliche Ordnung von Gott mit freiem Willen aufgestellt worden seien, und daher in ihnen dispensiert werden könne; daß das sittlich gut für den Menschen sei, was Gott mit freiem Willen dafür bestimmt habe.«

[1]) Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882, 145.

Schwane zitiert Rep. l. 4, dist. 46, qu. 4; tom. 24, 584b, wo es allerdings heißt, daß Gottes Wille die prima regula omnium agibilium und die prima rectitudo ist, und daß Gott alles wollen kann, was sich nicht widerspricht, und daß dann alles, was er will und tut, recht und gerecht ist. Scotus schreibt so in dem kleinen Sentenzenkommentar qu. 4, wo er indes zunächst die Antwort gibt auf die in qu. 2 (581a) gestellte Frage, ob es in Gott eine Gerechtigkeit gibt. Es ist jedoch besser, wenn wir seine Lehre betrachten nach dem größeren Kommentar, d. h. Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, wo er ebenfalls das Thema behandelt, ob es in Gott eine Gerechtigkeit gibt. Dabei wird es zweckdienlich sein, die ganze Quästion zu betrachten. Dem Wesen nach stimmt die Lehre in beiden Kommentaren überein; im größeren Kommentar ist sie jedoch etwas ausführlicher und übersichtlicher dargestellt. Darum soll dieser zugrunde gelegt, und dann erst später auf den kleineren Kommentar verwiesen werden, soweit es angezeigt ist.

Tom. 20, 399b: Nach Aufstellung einiger Einwürfe, deren Lösung nach scholastischem Brauche erst am Ende gegeben wird, bejaht Scotus die Frage, ob es in Gott eine Gerechtigkeit gibt (n. 1). In n. 2—3, 400 wird die Gerechtigkeit eingeteilt in allgemeine und spezielle, legale und partikuläre, kommutative und distributive. Damit haben wir uns nicht weiter zu beschäftigen. In n. 4, 404 gibt Scotus eine ausführliche Definition der kommutativen und distributiven Gerechtigkeit und erörtert, daß die kommutative Gott nicht im eigentlichen Sinne zukommen kann, weil zwischen Gott und Kreatur nicht das Verhältnis der Gleichheit besteht, sondern Gott der Kreatur so gegenübersteht, wie ein Herr seinem Knechte. Eine gewisse Proportion gibt es jedoch auch hier, insofern es für Gott als freigebigen Herrn geziemt, größeren Lohn zu geben, als der Knecht eigentlich verdient; anderseits besteht auf seiten Gottes keine Pflicht, da ja der Knecht nur seine Schuldigkeit tut. (Schon hier ist also angedeutet, daß es für Gott hinsichtlich des Belohnens ein Geziemen gibt, kein rein willkürliches Vorgehen.) Die distributive Gerechtigkeit hingegen kann Gott

einfachhin zukommen, weil er den Naturen die ihnen gebührenden Vollkommenheiten einfachhin geben kann, d. h. solche, die ihnen nach dem Grade ihrer natürlichen Gaben konvenient sind. (Auch hier findet sich nichts von Willkür, eher das Gegenteil.)

In n. 5, 404s. sagt Scotus, daß die ganze Definition der Gerechtigkeit, soweit sie Gott zukommen kann, sich auf zwei Glieder zurückführen läßt. Gerechtigkeit Gottes ist erstens das richtige Verhalten (rectitudo) seines Willens in bezug auf das, was dem göttlichen Willen geziemt. Gerechtigkeit Gottes ist dann auch das richtige Verhältnis des göttlichen Willens in bezug auf das, was den Geschöpfen gebührt. Diese Einteilung findet sich bereits bei Anselm.[2]) Und so groß ist der Unterschied zwischen beiden Arten von Gerechtigkeit, daß Gott nicht handeln kann gegen die erste Gerechtigkeit (d. h. gegen das, was seiner Güte, seinem Willen geziemt) und auch nicht praeter eam (d. h. etwas, was nicht gegen [contra] seine Güte ist, aber auch nicht eigentlich ihr gemäß ist [secundum eam]). Wohl aber kann Gott absehend (praeter) von der zweiten Gerechtigkeit handeln, wenn auch nicht universell, weil er nämlich den Gerechten oder Seligen nicht verdammen kann.[3]) Hier lehrt also Scotus genau dasselbe, was Schwane als Lehre des heiligen Thomas vorträgt, nämlich, daß Gottes Gerechtigkeit es mit sich bringt, daß Gott nicht die Gerechten oder Seligen verdammen kann, wohl aber daß er einige Geschöpfe verdammen kann, und daß er dabei nicht gegen diejenige Gerechtigkeit verstößt, die ihm den Geschöpfen gegenüber zukommt.

---

[2]) Sic ergo in genere tota illa definitio justitiae eo modo, quo potest ad Deum pertinere, potest reduci ad duo membra, ut primo dicatur justitia rectitudo voluntatis in ordine ad condecentiam voluntatis divinae; alio modo rectitudo voluntatis in ordine ad exigentiam ejus, quod est in creatura, et illa distinctio potest haberi ab Anselmo. (Proslogium c. 10; Migne, Patr. l. 158, 233.)

[3]) Et tanta est illorum membrorum distinctio, quod Deus contra primam justitiam operari non potest nec praeter eam, sed praeter justitiam secundam potest operari, licet non universaliter, quia non potest damnare justum vel beatum.

Nun erhebt Scotus den Einwand: Muß man überhaupt in Gott die Unterscheidung von den genannten zwei Arten der Gerechtigkeit machen? Dies scheint nicht statthaft zu sein, weil sonst die erste Gerechtigkeit die Regel oder das Regulierende wäre, die zweite das Regulierte. Im göttlichen Wollen kann es aber keine rectitudo regulata geben; die Gerechtigkeit Gottes ist einfachhin vollkommen. Zudem scheint es nicht probabel, zu sagen, daß Gott in manchen Fällen (quandoque) nicht handeln kann praeter die zweite Gerechtigkeit. Denn all das, was keinen Widerspruch in sich schließt, kann Gott einfachhin ausführen und somit auch wollen. Aber Gott kann nicht etwas wollen, was nicht eo ipso ein rechtes Wollen ist. denn sein Wille ist die erste Regel. Man muß also annehmen, daß alles, was keinen Widerspruch in sich enthält, Gott wollen kann; und weil die zweite Gerechtigkeit (die auf die Bedürfnisse der Geschöpfe geht) auf etwas sich bezieht, dessen Gegenteil keinen Widerspruch mit sich selbst einschließt, so kann Gott etwas wollen oder tun, und zwar in rechter Weise wollen (recte velle), was praeter die zweite Gerechtigkeit ist — diese Worte lauten also genau so wie die von Schwane aus Rep. zitierten. — Gegen das Gesagte macht sich Scotus den weiteren Einwand: Manche werden zwar zugeben, daß in Gott nicht eine doppelte Gerechtigkeit ist, sondern nur eine; sie werden jedoch behaupten, daß diese eine Gerechtigkeit gleichsam zwei unter sich verschiedene Wirkungen hat, nämlich einerseits das Wollen dessen, was der Güte Gottes geziemt, anderseits ein Wollen im Einklange mit den Bedürfnissen der Kreatur.[4]) Hierauf erwidert Scotus: Der zweite Grund (daß nämlich Gott alles tun und wollen kann, was sich nicht widerspricht, und daß dieses Wollen eo ipso recht und gerecht ist) scheint doch evident zu lehren, daß zu all dem, wozu die erste Gerechtigkeit Gott geneigt macht, auch die zweite Gerechtigkeit geneigt machen kann, da diese zweite Gerechtigkeit den göttlichen Willen nach genau determinierter Richtung hin geneigt macht, weil sie eben nach Art

[4]) Utpote velle concorditer condecentiae bonitatis suae et velle concorditer exigentiae creaturae (405b).

der Natur (d. h. nicht frei) wirkt, jedoch nicht so, daß der göttliche Wille nicht etwas contra et praeter eam wollen kann. Deshalb braucht man in Gott jene Unterscheidung von den zwei Gerechtigkeiten nicht dazu, um festzuhalten, daß es in Gott gibt ein Handelnkönnen praeter eam und ein Nichthandelnkönnen praeter eam.[5])

Aus all dem ersehen wir, daß Scotus in keiner Weise sagen will, Gott könne rein willkürlich die Gerechten verdammen oder die Bösen beseligen; dies widerspreche weder seinem Wesen, seiner Güte oder der ersten Gerechtigkeit, noch der Rücksicht, die er den Bedürfnissen der Geschöpfe schuldet. Er will nur zeigen, daß es nicht nötig ist, in Gott diese doppelte Gerechtigkeit zu unterscheiden; es genüge zu lehren: Gottes Gerechtigkeit besteht darin, daß er wollen und handeln muß, wie es seinem Wesen oder seiner Güte geziemt. Er hebt ausdrücklich hervor, daß Gott auch dann, wenn man nur eine Gerechtigkeit annimmt, dasjenige tun kann, was andere nur der zweiten Gerechtigkeit, nicht aber der ersten, zuschreiben zu können glauben, nämlich je nach Umständen entsprechend den Bedürfnissen der Geschöpfe oder auch neben und gegen dieselbe (praeter, contra) zu handeln und zu wollen, d. h. je nachdem es Gott gefällt, gegen einen Teil der Menschen Gerechtigkeit, gegen andere Barmherzigkeit zu üben, wie wir später sehen werden. Wie wenig Scotus sagen will, daß Gott bezüglich der Vergeltung rein willkürlich vorgehen kann, lehrt der Umstand, daß er schreibt: Die zweite Gerechtigkeit Gottes oder diejenige, die sich mit den Bedürfnissen der Geschöpfe befaßt, kann den Willen Gottes geneigt machen zum Wollen alles dessen, wozu die erste Gerechtigkeit oder die Rücksicht auf sein eigenes Wesen den göttlichen Willen geneigt macht, da ja diese zweite Gerechtigkeit per modum naturae, wie ein

---

[5]) Sed secunda ratio videtur evidenter concludere, quod ad quidquid prima justitia inclinat, justitia secunda inclinare potest voluntatem divinam, cum determinate inclinet, quia per modum naturae; non tamen sic inclinat, quin praeter eam et contra eam possit voluntas divina velle, et ita non erit distinctio istarum in hoc, quod est posse agere praeter eam, et non posse agere praeter eam.

natürliches Agens, wirkt und deshalb nach genau bestimmter Seite hin.[6])

In n. 7, 424s erklärt Scotus, daß er die genannte Unterscheidung in der Gerechtigkeit Gottes nicht tadeln will, jedoch glaube er, es sei in Gott nur eine Gerechtigkeit, und zwar in jeder Hinsicht; die beiden genannten Gerechtigkeiten seien weder durch eine distinctio realis noch eine distinctio rationis zu unterscheiden; jedoch könne man den Begriff Gerechtigkeit auch weiter fassen, und dann kann man auch in den Kreaturen eine Gerechtigkeit oder vielmehr etwas Gerechtes, d. h. wie wir später sehen werden, ein gewisses Recht annehmen.[7]) Nun beweist Scotus beide Sätze, nämlich 1. daß in Gott nur eine Gerechtigkeit ist, identisch mit seinem Wollen, 2. daß in den Geschöpfen selbst etwas Gerechtes liegt.

Ad 1. Gerechtigkeit ist im eigentlichen Sinne das richtige Verhältnis im Willen, der gleichsam einen Habitus hat (rectitudo voluntatis quasi habituatae), d. h. einen Habitus, eine Gewohnheit im Recht-Wollen. Der Habitus bringt es mit sich, daß er, gleichsam wie ein natürliches Agens, den Willen geneigt macht; und der Begriff Gerechtigkeit bringt es mit sich, daß sie auf ein Zweites (auf einen anderen Menschen) oder auf sich selbst wie auf einen Zweiten geht (wenn man nämlich gegen sich selbst gerecht ist). Der göttliche Wille hat nun eine rectitudo, die ihn in determinierter Weise geneigt macht (d. h. nur ein ganz bestimmtes Objekt zu wollen, nicht dessen Gegenteil) nur zum Wollen seiner eigenen Güte, die gleichsam als ein zweites Ich dem göttlichen Willen gegenübersteht. Gott verhält sich nämlich zu jedem außergöttlichen

---

[6]) Zugleich sei bemerkt, daß diese Worte gar nicht dem unbedingten Indeterminismus huldigen, den Schwane bei Scotus finden will. Ferner sei darauf hingewiesen, daß Seeberg (a. a. O. 174) Scotus falsch auffaßt, wenn er die Unterscheidung der beiden Arten von Gerechtigkeit in Parallele setzt mit der Unterscheidung von potentia ordinata und absoluta. Um diese handelt es sich hier gar nicht.

[7]) Non improbando distinctiones, dico tamen brevius ad quaestionem, quod in Deo non est nisi unica justitia, re et ratione, tamen praeter illam extendendo justitiam poni potest aliqua justitia vel magis aliquid justum in creaturis.

Objekt rein kontingent, so daß er ebensogut das Gegenteil wählen könnte. Daraus ergibt sich, daß Gott keine andere Gerechtigkeit hat als seiner Güte oder seinem Willen das zu geben, was ihm geziemt.[8]) Diese Gerechtigkeit ist also nichts anderes als das richtige Verhältnis im aktuellen Wollen Gottes, und dieses Wollen ist nur Ein Akt, und zu diesem Einen Akte macht jene Gerechtigkeit geneigt, welche Gott zukommt in bezug auf seine eigene Güte. Dieser Eine Akt des göttlichen Wollens, womit Gott sich selbst, und zwar determiniert oder notwendig will, geht aber auch auf viele andere sekundäre Objekte, nämlich auf die Geschöpfe, und ist weder in re noch in ratione verschieden von dem Willensakte, womit Gott sich selbst will, wie ja auch der Erkenntnisakt, wodurch Gott sich selbst erkennt, nicht verschieden ist von dem Erkenntnisakte, womit er die sekundären Objekte erkennt. Ein Unterschied liegt nur insofern vor, als Gott auch die sekundären Objekte notwendig erkennt, während sein Wille sie nur kontingent will (n. 7). — Wenn wir aber auch annehmen, daß in dem Einen Willensakte Gottes verschiedene Akte sind, die wenigstens ratione verschieden sind, so folgt noch nicht, daß es für all diese verschiedenen Akte gleichsam verschiedene Gerechtigkeiten gibt, die ratione verschieden sind. Dazu kommt, daß Gottes Wille zu keinem sekundären Objekte so determiniert hinneigt durch etwas in ihm (in ipsa, im Willen), daß es ihm widerspreche, gerechterweise zum Gegenteil zu neigen; denn wie er ohne Widerspruch das Gegenteil wollen kann, so kann er es hiermit auch gerecht wollen; sonst könnte nämlich Gott absolut oder in sich betrachtet etwas wollen, was nicht zugleich ein gerechtes Wollen wäre und dies ist inkonvenient.[9]) Und das ist es, was Anselm meint mit den Worten: Illud

---

[8]) Sequitur, quod nullam justitiam habet nisi ad reddendum suae bonitati vel voluntati, quod eam condecet.

[9]) N. 8, 425b: Sed ad nullum objectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, quod sibi repugnet juste inclinari ad oppositum illius, quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest juste velle; alioquin posset absolute velle et non juste, quod est inconveniens.

solum est justum, quod vis, non justum, quod non vis.[10]) Scotus fährt nun fort, den Gedanken zu entwickeln, daß und wie in Gott nur Eine Gerechtigkeit ist; dies interessiert uns aber nicht weiter. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Scotus in den angeführten Stellen ebenfalls nur sagt, daß Gottes Wille stets gerecht ist, ob er nun dies oder das Gegenteil will, weil sonst Gottes Wollen nicht recht und gerecht sein könnte, was doch ganz gegen Gottes Wesen ist. Er hebt zwar hervor, daß Gott nach außen hin gänzlich frei ist, aber von einem ganz unwillkürlichen, unmotivierten Wollen ist nicht die Rede. Es wird vielmehr auch hier, wo es heißt, in Gott genüge Eine Gerechtigkeit, ausdrücklich erwähnt, daß Gott in seinem Wollen sich selbst das schuldig sei, was seiner Güte, d. h. seinem guten Wesen, geziemt, und daß sein Wille zum Wollen desselben hinneigt.

Ad 2. In den Geschöpfen heißt etwas gerecht, insofern dem einen Geschöpflichen etwas anderes Geschöpfliches entsprechend ist.[11]) So ist es gerecht, daß das Feuer warm, das Wasser kalt ist, oder daß das Feuer nach oben, die Erde nach unten strebe, weil dies so ihre Natur verlangt. Ähnlich ist es im Staatswesen; wenn auch im Fürsten allein die Gerechtigkeit (das Recht) ist, so haben, sofern im Staate Ordnung herrscht, die einzelnen Verhältnisse doch ein Recht, daß sie so behandelt werden, wie es ihre Natur zum Besten der Bürger verlangt. Zu derartigem Gerechten aber determiniert die innere oder erste Gerechtigkeit (welche auf das geht, was der göttlichen Güte geziemt) den göttlichen Willen nicht so wie bezüglich des Wollens der göttlichen Güte selbst. Denn der göttliche Wille ist nur in Hinsicht auf das primäre Objekt, d. h. Gott selbst, in determinierter Weise geneigt, nicht zu den sekundären Objekten oder Geschöpfen. — Hier ist einerseits gesagt, daß die Geschöpfe ein Recht auf gewisse Vollkommenheiten haben, auf solche, die ihre Natur mit sich bringt; anderseits scheint wieder geleugnet zu werden, daß Gott auf

[10]) Proslog. 11; Migne, P. l. 158, 233.

[11]) N. 9, 425s: Secundo modo, justum dicitur esse in creatura ex correspondentia unius creati ad aliud.

die Rechte der Kreatur Rücksicht nehmen muß, da er stets das Gegenteil von dem wollen kann, was er will, ohne dadurch ungerecht zu werden. Indes Scotus will nur sagen, daß die einzelnen Geschöpfe Gott gegenüber kein eigentliches Recht haben, sondern nur secundum quid, ein Recht im weiteren Sinne, weil es ihnen eben Gott gegeben hat. Dieses Recht mußte ihnen aber Gott de potentia absoluta nicht geben, weil er nach außen hin völlig frei ist, soweit in den Dingen selbst kein Widerspruch liegt. Aus dem Grunde konnte Gott de potentia absoluta auch wollen, daß Petrus gerechterweise verdammt werde, weil eben kein Widerspruch vorliegt, wenn Petrus, der sündigte, verdammt wird. Scotus lehrt nur, daß es ganz in Gottes freier Hand steht, sich über einen Teil der sündigen Geschöpfe zu erbarmen, über den anderen nicht, ohne irgendwie die Gerechtigkeit zu verletzen. Er lehrt aber nicht, daß Gott jemanden verdammen könne, der keine Sünden begangen hat; denn bei der Abhandlung über die Prädestination und Reprobation schreibt er, daß Gott einen Teil der vernünftigen Geschöpfe ohne allen Grund auf seiten derselben zum ewigen Leben prädestinieren könne, weil dies seiner Güte angemessen ist, daß er aber niemanden reprobieren oder zur Verdammnis bestimmen könne ohne Rücksicht auf dessen sündhaften Zustand beim Tode.[12]) Hier gibt Scotus sogar Gründe an, weshalb Gott unbekümmert um das zukünftige Verhalten der Menschen einen Teil derselben zur Seligkeit prädestiniert, nämlich weil es seiner Güte so geziemt und weil zudem die guten Werke der Menschen ohnehin an erster Stelle von Gott herrühren. — Scotus will nur sagen, daß Gott keinen einzelnen Menschen wegen seiner Sünden verdammen muß. Er leugnet aber nicht, sondern bemerkt, wie wir sehen werden, ausdrücklich, daß Gott einfachhin genötigt ist, die Sünder im allgemeinen zu verdammen, weil dies die Weltordnung so

[12]) Ox. l. 1, dist. 41, n. 12; tom. 10, 698a: Nec mirum, quod non ponitur similis processus praedestinationis et reprobationis, quia bona omnia attribuuntur principaliter Deo, mala autem nobis; et ita Deum praedestinare sine ratione, congruit bonitati suae, sed ipsum velle damnare non videtur sibi immediate posse attribui respectu objecti ut cogniti in suis puris naturalibus, sed tantum respectu objecti ut cogniti in peccato mortali finali.

fordert. Diese Notwendigkeit oder diese Gerechtigkeit ergibt sich aber nicht aus den Bedürfnissen der einzelnen Geschöpfe; denn diesen ist Gott an sich weder Lohn noch Strafe schuldig; er tut es vielmehr, weil es für Gott so geziemt. Es wird hiermit nicht die innere Notwendigkeit der Gerechtigkeit Gottes geleugnet; dieselbe wird nur anders begründet und auf das zurückgeführt, was Gott geziemt. Dies ergibt sich zunächst aus dem folgenden.

N. 9, 426: Scotus macht sich drei Einwände, die beweisen sollen, daß in Gott überhaupt keine Gerechtigkeit ist. Auf die beiden ersten nebst ihrer Beantwortung gehen wir nicht weiter ein, weil sie sich mit dem Gegenstande unserer Abhandlung nicht eigentlich befassen. Nur Ein Satz interessiert uns hier, nämlich (n. 10, 426b): Justitia, quae est in Deo unica, re et ratione, ut dictum est, concorditer inclinat primo principio practico, puta: Deus est diligendus. Die in sich Eine göttliche Gerechtigkeit (in der keine distinctio realis oder rationis anzunehmen ist) macht den göttlichen Willen geneigt zum Wollen entsprechend dem obersten praktischen Prinzipe, welches lautet: Gott muß geliebt werden. Wenn aber Gottes Gerechtigkeit seinen Willen geneigt macht zu einem Wollen, das dem genannten obersten praktischen Prinzipe entspricht, so ist hiermit zugleich gesagt, daß Gott in Betätigung seiner Gerechtigkeit nicht rein willkürlich vorgeht. — Der dritte Einwand sagt: Wenn es gerecht ist, daß Petrus selig werde, und Gott dies gerechterweise will, so ist es ungerecht, daß Petrus verdammt werde. Gott kann aber doch wollen, daß Petrus verdammt wird; also kann er etwas Ungerechtes wollen. — Darauf wird geantwortet (n. 11, 427a): Ich sage, im Staatswesen schaut der Gesetzgeber an sich einfachhin auf das, was gerecht ist für das öffentliche Wohl, secundum quid aber schaut er auf die anderen Partialrechte, und zwar immer in Angemessenheit mit dem, was gerecht ist für die Gesamtheit. Deshalb nimmt er in gewissen Fällen keine Rücksicht auf die Partialrechte, obwohl dieselben in sich gerecht sind, nämlich dann, wenn deren Beachtung zum Nachteil dessen gereichen würde, was dem allgemeinen Wohle oder der öffentlichen Ge-

rechtigkeit frommt. So ist auch Gott einfachhin determiniert zur Einhaltung der öffentlichen Gerechtigkeit oder zu dem, was dem öffentlichen Wohle nützt oder der Gesamtheit, d. h. der Gesamtheit im weitesten Sinne des Wortes, der ganzen Menschheit oder der Welt. Es geziemt seiner Güte, in diesem Sinne gerecht zu sein, gerecht gegenüber den Bedürfnissen der Geschöpfe als Ganzes. Alle anderen Rechte aber, d. h. die der einzelnen Geschöpfe, sind nur partikulär; bald ist dieses, bald jenes recht, je nachdem es auf das allgemeine Recht, das allgemeine Wohl bezogen wird und diesem dient, ihm konvenient ist. Ich sage daher, daß Gott wollen kann, daß Petrus verdammt wird, und zwar kann er das auf gerechte Weise verlangen; denn das partikuläre Recht, daß Petrus selig werde, ist für das öffentliche Wohl nicht derart notwendig, daß nicht auch das Gegenteil mit dem in Einklang gebracht werden könnte, was der göttlichen Güte geziemt.[13]) Hier ist mit nackten Worten erklärt, daß Gottes Wille im allgemeinen determiniert ist, das Böse zu bestrafen; denn dies verlangt die Gerechtigkeit, das Wohl der ganzen Welt einfachhin, und deshalb ist es Gottes Güte angemessen. In einzelnen Fällen jedoch ist Gott nicht daran gebunden, weil es auch seiner Güte angemessen ist, allenfalls von Bestrafung abzusehen oder sich zu erbarmen.

Am Ende gibt Scotus die Antwort auf die im Eingange der Quästion gestellten Einwürfe. Auch hier interessiert uns

[13]) Ad tertium dico, quod sicut in istis politiis legislator respicit in se simpliciter justum, quod est justum boni publici, secundum quid autem respicit alia justa partialia, semper quidem in proportione ad hoc justum, et ideo in quibusdam casibus justum est non servare leges justas respicientes aliqua justa partialia, quando scilicet observatio earum vergeret in detrimentum justi publici, scilicet bene esse rei publicae: ita Deus simpliciter determinatur ad justum publicum communitatis, non ut communitate aggregationis sicut in civitate, sed communitate eminentis continentiae, quod est justum condecens bonitatem suam. Omne autem aliud justum est particulare, et nunc hoc justum, nunc illud justum, secundum quod ordinatur vel convenit huic justo. Dico ergo, quod potest velle Petrum damnari, et juste velle, quia illud particulare justum, Petrum salvari, non necessario requiritur ad justum publicum, quin oppositum ejus possit ordinari ad illud idem, scilicet ad condecentiam divinae bonitatis.

nur der letzte Einwurf. In n. 1, 399b macht Scotus den Einwand: die Gerechtigkeit neigt hin, das Schuldige zu leisten; Gott ist niemandem Schuldner, also gibt es in Gott keine Gerechtigkeit. Darauf lautet die Antwort (n. 12, 428): Auf den dritten Einwand sage ich, daß Gott einfachhin (simpliciter) niemandem Schuldner ist als seiner eigenen Güte; er ist schuldig, sie zu lieben. Den Kreaturen aber ist er Schuldner infolge seiner Freigebigkeit; er ist schuldig ihnen das zu geben, was ihre Natur verlangt. Das Erfordernis ihrer Natur ist für sie ein gewisses Recht und ist gleichsam sekundäres Objekt der göttlichen Gerechtigkeit. Nach der strengen Wahrheit jedoch hat nur Gott selbst ein strikte determiniertes Recht (d. h. Gott muß notwendig sich selbst oder seine eigene Güte wollen, kann nicht das Gegenteil tun). Abgesehen von Gott hat alles andere nur ein relatives Recht, ein Recht secundum quid, ein Recht mit Beschränkung, soweit eben das Geschöpf ein Recht hat. Recht einfachhin hat nur dasjenige, was mit der ersten Gerechtigkeit in Beziehung steht, d. h. Gottes Güte selber, die aktuell vom göttlichen Willen gewollt ist.[14]) Damit schließt die ganze Quästion. Auch hier am Ende wird nur gelehrt, daß Gott sich selbst oder seine eigene Güte anders wollen und lieben muß als das Wohl der Geschöpfe, da die Geschöpfe Gott gegenüber kein eigentliches Recht haben. Ausdrücklich wird anerkannt, daß Gott den Geschöpfen geben muß, was ihre Natur erheischt, und daß insofern die Geschöpfe ein Recht haben, und daß dieses Recht Objekt der göttlichen Gerechtigkeit ist, wenn auch nur sekundäres.

Blicken wir auf das Vorstehende zurück, so ergeben sich als Lehre des Scotus der Hauptsache nach folgende Sätze:

---

[14]) Ad tertium dico, quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam; creaturis autem est debitor ex liberalitate sua, ut communicet eis, quod natura sua exigit, quae exigentia in eis ponitur quoddam justum, quasi secundarium objectum istius justitiae; tamen secundum veritatem nihil est determinate justum, et extra Deum, nisi secundum quid, scil. cum hac modificatione, quantum est ex parte creaturae, sed simpliciter justum tantummodo est relatum ad primam justitiam, quia scilicet actualiter volitum a divina voluntate.

1. Die Unterscheidung einer doppelten göttlichen Gerechtigkeit, nämlich einer solchen, die auf Gott selbst sich bezieht, und einer solchen, die sich auf die Bedürfnisse der Geschöpfe erstreckt, ist in sich nicht verwerflich.

2. Die zweite Gerechtigkeit scheint jedoch überflüssig zu sein, da sie bereits in der ersten enthalten ist. Dadurch, daß Gott das tut, was seiner Güte, d. h. seinem Wesen, das nur gut ist, geziemt, wird er zugleich den Bedürfnissen und Rechten der Geschöpfe gerecht.

3. Die Geschöpfe haben auf grund ihrer Natur ein gewisses Recht auf bestimmte Vollkommenheiten. Dieses Recht ist jedoch nur ein relatives; Gott ist im strengen Sinne des Wortes nur sich selbst Schuldner.

4. Die göttliche Gerechtigkeit macht den göttlichen Willen geneigt, stets zu wollen gemäß dem obersten praktischen Prinzip: Gott ist zu lieben.

5. Gott ist einfachhin genötigt, sofern er eine Welt schafft, das allgemeine Wohl derselben im Auge zu haben; denn das geziemt seiner Güte. Das allgemeine Wohl der Welt verlangt aber, daß Gott das Böse bestraft. Dies geschieht allerdings zum Nachteile einzelner Menschen, aber dadurch tut Gott ihnen kein Unrecht. Denn einerseits straft Gott niemanden ohne dessen Schuld, anderseits geht das allgemeine Wohl dem Privatwohl vor. Deshalb konnte Gott den sündhaften Petrus verdammen.

6. Es beeinträchtigt nicht das Wohl der Welt, es ist zudem Gottes Güte angemessen, wenn Gott nicht alle Sünder verdammt, sondern sich eines Teiles derselben erbarmt. Weil Gott frei ist, konnte er diejenigen verdammen, deren er sich jetzt erbarmt und umgekehrt. Was in dieser Beziehung Gott tut, ist ohneweiters gerecht, weil Gott nicht etwas wollen kann, was nicht gerecht wäre. Alles, was er will und tut, geziemt auch ohneweiters seiner Güte und somit der ersten oder vielmehr einzigen Gerechtigkeit. Denn alles, was sich nicht selbst widerspricht, kann Gott tun, und weil er es tun kann, kann er es auch wollen, und dann ist es in sich gerecht, steht im Einklange mit seinem Wesen. Daß all das gleich

gut ist, sagt Scotus nicht, wohl aber, daß es gerecht ist. Gott ist niemandem Schuldner als sich selbst; alles, was er will und tut, kann nur gut sein, und damit ist es eo ipso gerecht, weil es seiner Güte geziemt, seine Vollkommenheiten manifestiert, sei es seine Barmherzigkeit oder sei es seine strenge Gerechtigkeit.

All diese Sätze werden wir im folgenden noch mehr bestätigt finden. Zugleich werden wir sehen, daß nach Scotus die einzelnen Strafen der Verdammten ihren Sünden sehr angemessen sind, und daß somit Gott in Betätigung seiner Gerechtigkeit nicht absolut willkürlich verfährt, sondern mit Rücksicht auf das Wesen der Sünde, also entsprechend seiner Erkenntnis.

In der unmittelbar darauffolgenden Quästion fragt Scotus, ob es in Gott Barmherzigkeit gebe (Ox. l. 4, dist. 46, qu. 2; tom. 20, 442ss.). In n. 1, 442a macht er dagegen den Einwand: Derjenige, welcher barmherzig ist, ist bereit, das Elend oder die Strafe zu beseitigen; Gott aber ist dazu nicht bereit, weil er nicht alles Elend aufhebt, obwohl er könnte. Die Antwort lautet: Der Barmherzige verhängt Strafe nur gemäß der rechten Vernunft. Nun aber diktiert die rechte Vernunft, daß zuweilen Strafe verhängt werde, damit an manchen die Gerechtigkeit offenkundig werde, nämlich bei Verdammung der Verworfenen. Deshalb verhängt oder erlaubt der Barmherzige keine Strafe außer mit Barmherzigkeit oder mit dem Diktamen der rechten Vernunft.[15])

In der nächstfolgenden Quästion (Ox. l. 4, dist. 46, qu. 3; tom. 20, 446ss.) wird gefragt, ob in Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit unterschieden werden können. In n. 2, 446bs erklärt Scotus: Man kann die Ansicht, die bereits in der ersten Quästion entwickelt wurde, festhalten und dann sagen, daß die Barmherzigkeit sozusagen nur ein Teil der Gerech-

[15]) N. 3, 443: Ad secundum, misericors non infligit miseriam nisi secundum rectam rationem; nunc autem recta ratio aliquando dictat miseriam aliquibus infligendam, ut secundum aliquos appareat justitia, ut in damnatione reproborum; et ideo non infligit ille poenam nec permittit nisi eo modo, quo eam infligi statuit cum misericordia vel cum dictamine rectae rationis.

tigkeit ist, d. h. der ersten Gerechtigkeit, welche in dem besteht, was Gott seiner Güte schuldig ist; es geziemt ja der göttlichen Güte, sich zu erbarmen. Man kann aber auch die andere Meinung beibehalten, daß Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott nicht formell das nämliche bedeuten. Scotus erklärt also auch hier, daß man die oben gemachte Unterscheidung der beiden Gerechtigkeiten Gottes beibehalten könne. Ebenso in der folgenden Quästion mit ausdrücklichem Hinweis auf das in der ersten Quästion Gesagte (Ox. l. 4, dist. 46, n. 7, qu. 4; tom. 20, 460). Bei der Bestrafung der Gottlosen kommt die erste Gerechtigkeit zur Geltung, weil es Gottes Güte geziemt, so zu strafen, wie er straft. Ebenso die zweite, denn diese ist nur ein Gefordertsein oder ein gerechtes Entsprechen der Strafe zur Schuld.[16])

Scotus geht nun die einzelnen Strafarten durch und zeigt, wie gerecht dieselben sind und wie sehr sie der sittlichen Zuständlichkeit der Verdammten entsprechen. Auf gerechte Weise überläßt Gott die Verdammten sich selbst, gibt ihnen keine Gnade und Verzeihung mehr, weil ihr Wille fortwährend freiwillig Böses will, oder auch weil sie bis zum Ende des Lebens in der Sünde verharrten, ohne Buße zu tun, da doch nur das Leben als Bußzeit bestimmt war. Es ist gerecht, daß derjenige, welcher seine Bosheit fortsetzt, von dieser Bosheit durch einen anderen (Gott) nicht befreit werde. Zudem ist es gerecht, daß derjenige nach Ablauf der bestimmten Zeit von Gott verlassen werde, welcher seine Bosheit ablegen konnte, die zur Buße festgesetzte Zeit hatte, aber trotzdem sich nicht besserte, sondern im Bösen verharrte. Fürs dritte ist es gerecht, daß derjenige in seiner Ohnmacht gelassen werde, der sich durch eigene Schuld in eine Gefahr begab, aus der er sich nicht mehr retten kann, weder er selbst noch ein anderer, sondern nur derjenige, den er beleidigt hat. Es verhält sich hier gerade so, als wenn sich jemand freiwillig in eine Grube

[16]) De tertio articulo dico, quod cum justitia dupliciter accipiatur in Deo, sicut dictum est (dist. ista, quaest. prima), in ista punitione non tantum est justitia prima, quod scil. condecet divinam bonitatem sic punire, sed etiam secunda, quia haec est quaedam exigentia vel justa correspondentia poenae ad culpam (n. 7, 460).

stürzt, aus welcher er aus eigener Macht nicht mehr herauskommen kann, sondern nur durch die Hilfe eines anderen, den er aber noch beim Hineinstürzen verachtet und beleidigt. Es ist ganz gerecht, daß ein solcher Mensch in seiner Grube gelassen werde.[17])

Auch die zweite Strafe, nämlich die Nichtverleihung der Glückseligkeit von seiten Gottes, ist gerecht. Wie nämlich das bonum honestum gerechterweise verlangt, daß dafür ein bonum commodi gegeben werde, so verlangt auch die Sünde, welche dieses bonum honestum wegnimmt, mit Recht, daß der Mensch dafür des bonum commodi beraubt werde; dadurch wird das richtige Verhältnis zur Sündenschuld hergestellt. Das Böse ist nämlich absolut gegen die Ordnung, deshalb ist es unverträglich mit der Ordnung des Ganzen, kann mit ihr nicht bestehen, außer wenn etwas hinzugefügt wird, was die verletzte Ordnung wiederherstellt. Es verhält sich hier wie mit einem Körper, an dem sich ein faules Glied befindet. Die Fäulnis ist absolut gegen die richtige Ordnung im Körper; diese Ordnung kann nicht bestehen, wenn nicht etwas hinzukommt, wodurch verhindert wird, daß die Fäulnis sich dem ganzen Körper mitteilt.[18])

[17]) N. 7, 460s.: Prima poena, quae est culpa derelicta sive non remissa vel desertio peccatoris in tali culpa . . . est juste ab ipso (Deo). Juste enim derelinquit vel non remittit, sive quia voluntas voluntarie continue male vult, sive quia usque ad terminum viae permansit in peccato sine poenitentia, quod tamen tempus erat sibi praecise taxatum ad poenitendum, sive tertio quia peccavit in via, ubi demeruit sic derelinqui. Justum est quidem illum, qui continuat malitiam, a malitia per alium non liberari . . . Justum est, ut tempore illo elapso deseratur illi malo. Tertio etiam, de quo minus videtur, si quis per culpam suam se praecipitat in impotentiam evadendi non solum a se, sed etiam a quocumque nisi ab illo, quem tunc offendit, juste potest deseri in ista impotentia, sicut si quis se voluntarie projiceret in foveam, de qua non posset per se evadere nec aliquo modo nisi per adjutorium alterius, quem contemnit et offendit in projiciendo se, juste potest in illa fovea derelinqui.

[18]) N. 8, 461: Secunda etiam poena, sicut est a Deo scil. negative, quia non conferente beatitudinem, ita juste et a Deo, quia sicut bonum honestum juste requirit, ut pro ipso reddatur bonum commodum, ita peccatum privans honestatem juste requirit, ut pro ipso reddatur privatio boni commodi, et ista correspondentia justa privationis commodi ad privationem honesti ordinat illam culpam, sicut potest ordinari malum; absolute enim

Auch in der dritten Strafe zeigt sich zur Genüge die justitia exigentiae. Wie nämlich den Guten, den seligen Menschen und Engeln, ein sehr vornehmer Ort angemessen ist (congruit), wo sie ihrer Natur entsprechend weilen, jedoch mit der Freiheit, sich nach Belieben auch anderswohin zu begeben, so ist es auch gerecht (justum est), daß die Verworfenen an einen ganz gemeinen Ort versetzt und zugleich auf denselben beschränkt werden, damit sie ihrer freien Bewegungsfähigkeit beraubt werden und dieselbe nicht mehr mißbrauchen können gemäß der Bosheit ihres Willens (n. 9, 461 s.). — Ebenso zeigt sich in der vierten Strafe die Gerechtigkeit. Wie der Intellekt des Seligen determiniert ist zum Anschauen des vornehmsten Objektes, nämlich der göttlichen Wesenheit, wobei er jedoch die Freiheit hat, nach Belieben auch andere Objekte zu betrachten, so wird der Intellekt des Verdammten determiniert zur Anschauung eines ihm diskonvenienten Objektes, das er nicht sehen will; und es wird ihm zugleich die Freiheit genommen, andere Objekte zu sehen. Der Grund hierfür sowohl betreffs der Seligen als der Verdammten liegt darin, daß sie gerade durch ihren Intellekt und Willen Verdienste oder Mißverdienste sich erwarben. Verstand und Wille sind aber die vornehmsten Potenzen der intellektuellen Natur; deshalb besteht auch in der Vervollkommnung oder Nichtvervollkommnung gerade dieser Potenzen ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit.[19])

Scotus bemerkt dann weiter: In den anderen vier Strafen der Verdammten, nämlich in den verschiedenen Arten der Traurigkeit, zeigt sich ebenfalls zur Genüge die Gerechtigkeit Gottes, weil eben eine vollkommene Strafe Traurigkeit verlangt. Wenn dann einstens nach dem allgemeinen Gerichtstage die

est contra ordinem, et ideo non potest manere in toto cum ordine illo, qui potest esse in toto stante illo, nisi aliquid adjungatur, quod ordo totius requirit adjungi. Exemplum, putredo in membro simpliciter est contra bonum ordinem corporis etc.

[19]) N. 9, 462: Et ratio tam in Beato quam in istis est, quia per intellectum et voluntatem praecise meruerunt, et illae sunt nobilissimae potentiae naturae intellectualis, in quarum per consequens perfectione vel imperfectione praecise consistit perfectio vel imperfectio talis naturae.

Verdammten auch noch Feuer und Schmerzen im sinnlichen Begehrungsvermögen erdulden müssen, dann zeigt sich auch darin eine gebührende Gerechtigkeit; denn die Bitterkeit dieser Schmerzen entspricht ganz der unordentlichen Lust, die sie bei der Sünde hatten.[20])

Wie wir sehen, kennt Scotus sehr wohl eine göttliche Gerechtigkeit, welche straft entsprechend der sittlichen Zuständlichkeit des Verdammten, beziehungsweise dem Wesen der Sünde, also nicht rein willkürliche Strafe verhängt, sondern wohl bedachte, angemessene und begründete. All das beweist, daß Gott in Betätigung seiner Gerechtigkeit von seinem Erkennen geleitet ist.

Dasselbe erhellt auch aus der Art und Weise, wie nach Scotus bei der Strafe Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugleich zur Geltung kommen. Wenn Gott eine Strafe auferlegt, welche, wie die Gerechtigkeit diktiert, aufzuerlegen ist (quod justitia dictat infligendum), so wird doch wieder ein Teil der Strafe erlassen, weil die Barmherzigkeit zum Erlassen geneigt ist, und so geht die Barmherzigkeit über die Gerechtigkeit. Ein solches Strafen mit Barmherzigkeit hebt anderseits auch nicht die göttliche Gerechtigkeit auf. Die Gerechtigkeit verlangt allerdings nicht bloß, daß gestraft wird, sondern auch, daß die Strafe entsprechend sei. Indes gegen die Gerechtigkeit ist es nur dann, wenn man ein schuldiges Gut nicht gibt, aber nicht, wenn man aus Freigebigkeit über das Verdienst hinaus einen nicht schuldigen Lohn gibt, oder wenn man eine geringere Strafe erteilt, als eigentlich am Platze wäre. Freigebigkeit zu üben ist nicht gegen die Gerechtigkeit, und der Akt der einen Tugend widerspricht nicht dem einer anderen (n. 17, 480s.).

In n. 20, 485 glaubt zwar Scotus, daß nach der strengen Gerechtigkeit der Sünde keine ewige Strafe zukommen müsse. Nach der strikten Gerechtigkeit wäre es wohl auch eine der Schuld angemessene Strafe, wenn Gott eine intensive zeitliche Strafe aussprechen und dann alsbald den Sünder ver-

[20]) N. 9, 462: Tunc est ibi justitia ex correspondentia illius acerbitatis ad delectationem inordinatam, quam habuit in peccato.

nichten würde. Die Ewigkeit der Strafe wird nicht deshalb ausgesprochen, weil sie zum Wesen der Strafe gehört, sondern die Strafe ist vielmehr deshalb ewig, weil die gestrafte Person und ihre Schuld ewig fortdauert. Ob hiermit Scotus das Richtige trifft, ist hier nicht zu untersuchen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß er auch hier in keiner Weise der göttlichen Willkür das Wort redet. Er gibt einen Grund dafür an, weshalb die Höllenstrafe nicht notwendig ewig sein müsse, und meint, daß auch eine nicht ewige Strafe der Schuld genügend (sufficienter) entspreche.[21])

Dies ist die Lehre des Scotus über die göttliche Gerechtigkeit, wie sie in den vier Quästionen der 46. Distinktion des 4. Buches im größeren Sentenzenkommentar niedergelegt ist. Schließen wir die Betrachtung hierüber mit den Worten der vierten Quästion: Ibi (in operibus Dei positivis) est manifesta rectitudo (n. 3, 454b): In den Werken Gottes, auch in der Betätigung seiner Gerechtigkeit (nach dem Kontexte), ist ein rechtes und gerechtes Vorgehen augenscheinlich. — Dies zeigt sich auch darin, daß die Strafe der Verdammten graduell verschieden ist entsprechend den verschiedenen Graden ihrer Schuld.[22])

Wir sehen, daß die Lehre des Scotus bezüglich der Gerechtigkeit Gottes im wesentlichen mit der des heiligen Thomas übereinstimmt.[23]) Die Unterschiede sind weniger sachlich, mehr formeller Natur, wie dies zwischen der Lehre beider Scholastiker gar oft der Fall ist. Scotus bekämpft auch hinsichtlich der göttlichen Gerechtigkeit Thomas, wie er ausdrücklich in Rep. bemerkt. Er bekämpft aber hier im kleineren Kommentar so wenig wie im großen die Unter-

[21]) Pro hoc videtur ratio, quia possibile esset Deo secundum etiam strictum rigorem justitiae taxare poenam intensam, secundum quod sufficienter responderet culpae, etsi natura esset statim annihilanda; ergo quod poena aeterna sic infligitur, non est quia aeternitas sit per se de ratione poenae, inquantum aequaliter punitiva, sed accidit propter aeternitatem personae punitae et culpae remanentis.

[22]) Ox. l. 4, dist. 50, qu. 6, n. 12—14; tom. 21, 569—572.

[23]) Cfr. S. Thom. Sent., l. 4, dist. 46, qu. 1, art. 1—2. — S. th. I, qu. 21.

scheidung einer doppelten Gerechtigkeit Gottes; diese beiden Gerechtigkeiten, nämlich eine, die sich auf Gott selbst bezieht, und eine andere, die den Anforderungen der Geschöpfe entspricht, will Scotus nicht verwerfen, wenn er auch glaubt, daß schon die erste für das genügt, was man der zweiten zuschreibt.

Scotus verwirft nur die Meinung, daß Gott nicht nach der ersten Gerechtigkeit gerechterweise einen Gerechten verdammen und einen Verdammten selig machen kann[24]); Gott könne dies nur tun gemäß der zweiten Gerechtigkeit.[25]) Daraus folgert Scotus, daß dasjenige, was Gott will, nicht eo ipso gerecht genannt werden kann. Diesen Satz bekämpft er nun energisch. Es ist die Stelle, die Schwane zitiert und die auch wir im Eingange unserer Abhandlung kurz erwähnt haben. Darin heißt es: Gottes Willen ist die erste Regel und die prima rectitudo. Alles, was keinen Widerspruch in sich selbst enthält, widerspricht nicht dem göttlichen Wollen; Gott kann all das tun, und damit ist es gerecht. Wie wir sehen, sagt Scotus hier genau das nämliche, wie in der von uns bereits betrachteten Stelle des großen Kommentars. Scotus fährt fort: Ich weiß nicht, wie dieser Doktor hier so sprechen kann; er sagt doch, daß Gott zwar nach der potentia ordinata dies nicht tun kann, wohl aber nach der potentia absoluta; und anderswo schreibt er auch, daß der Wille Gottes die erste Regel ist. Daraus folgt aber, daß für jede Handlung Gottes sein Wille die prima rectitudo ist; also kann Gott immer nur gemäß seiner Gerechtigkeit handeln, ob er nun

[24]) D. h. de potentia absoluta; mit dem Gerechten ist ein solcher Mensch gemeint, der zwar jetzt im Himmel ist, aber nicht immer gerecht war, sondern sündigte, z. B. der heilige Petrus; ebenso ist unter dem Verdammten ein Mensch zu verstehen, der noch auf Erden weilte und deshalb sich bekehren konnte, z. B. Judas.

[25]) Rep. l. 4, dist. 46, qu. 4, n. 8; tom. 24, 584b: Dicit quidam doctor, quod Deus non potest juste secundum primam justitiam, quae est in ordine ad condecentiam bonitatis divinae, damnare justum nec salvare damnatum. Sed Deus secundum aliam justitiam, quae est secundum exigentiam et decentiam Dei in distribuendo et commutando, bene potest salvare damnatum et damnare justum, quia Deus aliquando talem justitiam praetermittit.

den Gerechten verdammt oder den Ungerechten.[26]) Scotus weist also darauf hin, daß Thomas materiell lehrt wie er selbst, daß er sich aber in Widersprüchen mit sich selbst verwickelt, wenn er meint, daß Gott nicht gegen die erste Gerechtigkeit handeln kann; alles, was Gott tut, ist gerecht und kann nur gerecht sein, und somit handelt Gott stets entsprechend seiner Gerechtigkeit, d. h. auch der ersten Gerechtigkeit.

Auch sonst trägt Scotus in dieser Quästion genau dasselbe vor wie im größeren Kommentar; es ist alles nur kürzer, weil alles, was im großen Kommentar in vier Quästionen behandelt wird, in Eine Quästion zusammengezogen ist. In dieser Einen Quästion, in welcher Scotus sagt, daß alles gerecht ist, was und weil Gott will, lesen wir noch gar manches andere, was gar nicht nach indeterministischem Wollen schmeckt. Wiederholt heißt es hier, daß in Gott beide Arten von Gerechtigkeit zulässig sind, eine justitia in Deo, und eine justitia in habitudine ad creaturas; die erste ist gleichsam das Prinzip, die zweite gleichsam die Wirkung (n. 21, 592a); bei der Gerechtigkeit im zweiten Sinne ist das Motiv nicht bloß die göttliche Güte, sondern auch etwas in dem Geschöpfe.[27]) Ebenso lesen wir, daß Gott beim Betätigen seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gemäß der rechten Vernunft verfährt, welche diktiert, daß nicht alle in gleicher Weise begnadigt werden sollen.[28]) — In n. 25, 593s. wird bemerkt, daß die ewige Strafe angemessen ist, weil der Sünder sich wissentlich und freiwillig in den Zustand der Sünde versetzt,

---

[26]) N. 8, 584s.: Sed quomodo iste doctor hic loquitur, nescio, quia dicit, quod de potentia ordinata Deus non potest, sed de potentia absoluta; et alibi dicit, quod voluntas divina est prima regula, et ex hoc sequitur, quod omnis actio Dei sit prima rectitudo voluntatis Dei; igitur nihil potest agere nisi secundum justitiam, sive damnet justum sive damnet injustum.

[27]) N. 16, 588b: In operando autem opus justitiae, accipiendo justitiam secundo modo dictam, non solum bonitas divina est motiva, sed aliquid in creatura, quod exigit. Cfr. n. 7, 584a, und n. 21, 591b.

[28]) N. 15, 588b: Misericordia sive liberans sive parcens debet esse et est secundum rectam rationem, et non est recta ratio, omnes aequaliter liberari a miseria et a poena.

in welchem er, soweit es auf ihn ankommt, ewig verharren muß, da es nicht bei ihm steht, Sündennachlassung zu erlangen; der Sünder handelt ja ähnlich wie ein Mensch, der sich freiwillig in eine Grube stürzt, aus welcher er aus eigenen Kräften nie und nimmer herauskommen kann. Allerdings wäre die Sünde genügend gestraft, wenn Gott eine andere intensivere, aber nicht ewige Strafe verhängen würde. Gott wollte aber die ewige Strafe aussprechen, weil die Schuld und die sündhafte Person beständig fortdauert.

Auch anderwärts noch lehrt Scotus, daß Gott in Betätigung seiner Gerechtigkeit nicht rein willkürlich verfährt, sondern Rücksicht nimmt auf die religiös-sittliche Beschaffenheit der vernunftbegabten Wesen, und daß eben infolge dieser Beschaffenheit in den genannten Wesen etwas sich vorfindet, was formell oder seiner Natur nach Lohn oder Strafe verdient. Der Sünder ist vor seiner Buße des ewigen Lebens unwürdig, nach derselben würdig; und zwar ist er würdig infolge einer Disposition, die ihm formell inhäriert, wodurch er dann nach den Regeln der göttlichen Gerechtigkeit als des ewigen Lebens für würdig befunden wird. Jemanden als des ewigen Lebens würdig annehmen, heißt eben ihn wollen (annehmen) gemäß seiner Disposition, auf Grund welcher er jetzt das eines solchen Lohnes Würdig-Sein hat.[29]) Wie es n. 25, 84a heißt, würde Gott allerdings kein Unrecht begehen, wenn er einem Menschen trotz seiner Verdienste die himmlische Glückseligkeit versagen würde. Der Grund hiervon liegt aber nicht sowohl im göttlichen Willen, als vielmehr darin, daß unsere Verdienste aus ihrer inneren Beschaffenheit allein nicht im strengsten Sinne des Wortes des ewigen

---

[29]) Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 18; tom. 10, 73a: Praeterea, peccator ante poenitentiam est indignus vita aeterna, post poenitentiam est dignus; non est autem dignus, nisi per aliquid formaliter sibi inhaerens, cui secundum regulas divinae justitiae judicatur vita aeterna reddenda, et nil tale prius habuit; igitur aliquid positum est formaliter in isto, per quod est dignus vita aeterna . . . Quid est acceptare ad vitam aeternam? . . . Hoc est velle istum secundum dispositionem, secundum quam nunc habet, esse dignum tali praemio.

Lebens würdig sind, d. h. ein Recht darauf haben; dazu ist noch die freie Akzeptation von seiten des göttlichen Willens notwendig.[30])

[30]) Contra, ratio meriti non habetur complete, nisi habeatur ratio digni vel digne ordinabilis ad praemium, quod est beatitudo, et hoc digne secundum justitiam commutativam sive retributivam, sed quicumque actus ex solis intrinsecis agentis non habet hunc ordinem. Tunc enim Deus non posset ei, qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem; nam injuste eam sibi subtraheret; hoc autem est falsum; ergo talis ordo secundum justitiam est ex sola voluntate divina gratuite ordinante, et ita ratio meriti complete erit ex ordinatione voluntatis divinae illius actus ad praemium. — Es könnten noch viele ähnliche Stellen angeführt werden; der Kürze halber unterlasse ich es.

Siebentes Kapitel.

Die Erkenntnis Gottes als Ursache der Dinge. Gründe für Gottes Wollen. Motiviertes oder unmotiviertes göttliches Wollen.

Wenn man sagt, daß nach Scotus Gottes Wesen reine Willkür ist, oder daß Gottes freies Wollen die Ideen der Dinge hervorbringt und rein willkürlich bestimmt, was wahr, gut und gerecht ist, so ist damit bereits ausgedrückt, daß Gottes Wollen überhaupt auf Erkenntnis und Gründe keine Rücksicht nimmt, rein willkürlich verfährt. Diese Anschauung wird vielfach auch ausdrücklich dem Scotus zugeschrieben. So meint Ritter (a. a. O. S. 393): »Hierdurch wird der schöpferische Wille nicht allein vom Verstande, sondern auch vom Wesen Gottes abgelöst, und es scheint nun nichts anderes als Grund der Schöpfung übrig zu bleiben als die Willkür des göttlichen Ratschlusses.« Dann Wilh. Kahl[1]): »Wie der menschliche Wille in seinen Entscheidungen durchaus indeterminiert und spontan ist, so wird auch Gottes Wille weder durch äußere noch durch innere Motive bestimmt.« Ähnlich heißt es bei Dorner[2]), daß Gott weder durch sein Erkennen noch seine Natur determiniert ist. — Endlich bei Schwane (a. a. O. S. 78): »Der Indeterminismus (der scotistischen Schule) wurde ebenso auch bei Gott geltend gemacht und die Notwendigkeit beim göttlichen Wollen in keinem Falle aus seiner Weisheit und seiner Erkenntnis gefolgert, sondern nur da anerkannt, wo diese Notwendigkeit mit dem Wesen Gottes gegeben ist.«

[1]) Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, 1886, S. 105.

[2]) Jahrbücher usw., II, 459.

Dagegen sage ich:

1. Es ist falsch, daß nach Scotus Gottes Wille von seiner Erkenntnis gar nicht abhängt, von ihr nicht determiniert wird.

Gott handelt und will nicht blindlings oder irrational, sondern rational, nach einem von der Erkenntnis vorgehaltenen Bild oder einem gewissen Plan, der von Ewigkeit her von seinem Intellekte gefaßt wurde.[3]) Dieses Vorbild, das Gott für jedes Ding hat und nach dem er jedes bildet, ist die Idee des Dinges.[4]) Erst durch die Erkenntnis der Ideen oder des rein intelligiblen vorweltlichen Seins der Dinge erhält Gott seine volle Weisheit; er ist zwar schon weise in der Erkenntnis seiner selbst ohne alle Rücksicht auf etwas Außergöttliches, aber ohne Erkenntnis der Ideen wäre er doch nicht in jeder Hinsicht weise.[5]) Wie wir bereits bei Betrachtung der Ideenlehre des Scotus und auch anderswo oft gesehen haben, determinieren die Erkenntnis und die Ideen Gottes Willen jedoch nicht derart, daß Gott das Erkannte auch mit wirksamem Wollen wollen oder verwirklichen müßte, weil er sonst nicht mehr frei wäre. Gottes Intellekt erkennt zwar das zu Verwirklichende, bevor der Wille es will; er erkennt es aber nicht determinate, d. h. als etwas, das notwendig sein muß, existieren muß, so daß das Gegenteil nicht möglich wäre; der Intellekt diktiert dem Willen nicht förmlich, daß das Erkannte auch geschehen müsse.[6])

---

[3]) Ox. l. 1, dist. 35, n. 12; tom. 10, 553s: Deus omnia causat vel causare potest non irrationabiliter, ergo rationabiliter; igitur habet rationem, secundum quam format . . . . omne formabile potest formare secundum rationem propriam sibi aeternam in mente sua.

[4]) Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra ut secundum propriam rationem ejus.

[5]) N. 13, 554b: Licet Deus principaliter sit sapiens sapientia essentiae ut objecti, tamen non omni modo, si non saperet creaturam, quae creatura ut intellecta ab ipso est idea, et ita non intellectis ideis sapiens omnino esse non potest.

[6]) Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 10; tom. 20, 426b: Intellectus apprehendit agibile, antequam voluntas illud velit, sed non apprehendit determinate, hoc esse agendum, quod apprehendere dicitur dictare.

2. Wenn auch die Erkenntnis Gottes nicht in dem Sinne Ursache der Dinge ist wie der göttliche Wille, so ist sie doch Ursache derselben.

a) Sie ist Ursache.

Weil, wie es in Ox. l. 2, dist. 1, qu. 2, n. 7 (tom. 11, 63a) heißt, von Gott nichts geschaffen wird, was nicht vorher in seinem Verstande intellektuelles Sein hatte, weil der göttliche Verstand, wie gesehen, die Ideen oder das intelligible Sein hervorbringt, kann die göttliche Erkenntnis Ursache der Dinge genannt werden.[7]) Insofern ist das göttliche Erkennen ein schöpferisches Leben.[8])

Vermöge der Ideen ist Gott Ursache aller Dinge ähnlich wie ein Künstler, der die Vorbilder von all dem, was er schafft, sowohl im allgemeinen wie im besonderen, in seinem Geiste gegenwärtig hat.[9]) Gott hat die Dinge erschaffen nicht bloß durch seinen Willen, sondern auch durch seine effektive und expressive Kunst oder durch sein Erkennen, das zugleich vorbildlich und wirksam, causa efficiens und exemplaris ist. Diese Kunst ist nichts anderes als die göttliche Weisheit, mit der alles gemacht wurde.[10]) Das erste Prinzip oder Gott schafft also nicht bloß mit dem Willen, sondern auch mit dem Verstand.[11])

b) Die Erkenntnis Gottes ist nicht die eigentliche oder ausschlaggebende Ursache der Dinge; aus sich allein kann

[7]) Rep. l. 1, dist. 36, qu. 4, n. 12; tom. 22, 451b: In rebus a Deo factis, omnia in eis sunt a Deo producta, et hoc per cognitionem.

[8]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 1, n. 20; tom. 16, 57b: Cognitio ejus est realiter vita creatrix.

[9]) De rer. princ. qu. 6, n. 8; tom. 4, 336b: Deus est causa rerum per modum artificis rationes omnium productivorum continentis, non solum in universali, sed etiam in particulari.

[10]) L. c. qu. 2, n. 32; tom. 4, 289: Dico, quod creaturae producuntur a Deo immediate per modum gratuitae voluntatis . . . et per modum effectivae et expressivae artis . . . Haec est ars, de qua dicitur in Psalmo 103: Omnia in sapientia fecisti. Ebenso n. 29, 287b: Non enim solum per modum intelligentiae, sed per modum gratuitae voluntatis expressivae et effectivae artis et immensae potestatis de nihilo omnia creavit.

[11]) Ox. l. 1, dist. 39, n. 14; tom. 10, 626: Primum est causans per intellectum et voluntatem.

sie dieselben nicht hervorbringen, sie ist nur leitende und ordnende Ursache.

Wilh. Kahl zitiert für seine Behauptung, daß nach Scotus Gott in seinen Entscheidungen weder durch äußere noch durch innere Motive bewegt wird, sondern in seinem Wollen durchaus indeterminiert ist, die Worte[12]): Voluntas Dei est causa rerum, et nullum habet motivum in causando. Indes in dieser Quästion und speziell in der nämlichen Sektion und sogar in der nämlichen Nummer 18 stehen noch einige andere Sachen, die etwas ganz anderes lehren. Scotus sagt nur, daß bei allen Wirkungen Gottes nach außen hin der Wille die eigentliche und ausschlaggebende Ursache, die causa efficiens κ. ε. oder die causa movens ist, nicht aber die göttliche Erkenntnis oder Weisheit, nicht auch die göttliche Macht; er lehrt dann, daß bei diesem Wollen der Wille nicht vom Wissen eigentlich genötigt wird, weil sonst Gott nicht mehr frei wäre. Dabei hebt er aber ausdrücklich hervor, daß beim Wirken Gottes seine Güte allein das eigentliche Motiv ist, und daß dabei seine Erkenntnis und Weisheit ebenfalls als Ursache mitwirken, jedoch nur leitend und ordnend. Beweis:

An genannter Stelle (sectio 3, n. 18–22, p. 310—312) stellt sich Scotus eine doppelte Aufgabe, nämlich 1. zu zeigen, daß Gottes Wille die Ursache der Dinge ist, und 2. daß derselbe von nichts anderem zum Wirken bewegt wird.[13])

Ad 1. Der Wille und die Güte Gottes verhalten sich wesentlich zueinander wie Potenz und Objekt. Da nun die göttliche Güte bezüglich der Geschöpfe Zweckursache ist, kann nicht auch der göttliche Wille Zweckursache sein; er kann aber auch nicht Formalursache sein, denn diese ist das göttliche Wort. Also ist der Wille Gottes hinsichtlich der

[12]) De rer. princ. qu. 4, art. 2, sect. 3, n. 18, tom. 4, 310a. Außerdem zitiert Kahl noch Ox. l. 1, dist. 39, n. 14. Indes daselbst lehrt Scotus nur, daß es ohne Willensfreiheit Gottes keine Kontingenz gibt. Wir haben übrigens die ganze Stelle bereits oben (S. 29 ff.) besprochen.

[13]) N. 18, 310a: Circa tertium, quod voluntas Dei est causa rerum, et nullum habet motivum in causando, quod etiam continet duo: quod scilicet sit causa rerum, et quod a nullo moveatur ad causandum.

Geschöpfe die causa efficiens. Es sind zwar auch die Weisheit und Macht Gottes Ursache der Dinge; jedoch die erste Kausalität kann nur in derjenigen Potenz liegen, welche das Gute mitteilt, und das ist der göttliche Wille; deshalb kommt die Kausalität primär dem Willen zu.[14]) Zudem kann die exekutive Macht vorhanden sein und der Verstand das hervorzubringende Ding erkennen; aber trotzdem wird das Ding nicht hervorgebracht, wenn es der Wille nicht befiehlt. Die exekutive Macht ist gleichsam das Werkzeug, das Wissen oder der Verstand ist gleichsam das ordnende Prinzip, der Wille aber ist das bewegende. Das bewegende und bewirkende Prinzip sind aber identisch. Auch die exekutive Macht wird vom Willen bewegt. Deshalb liegt auch aus diesem Grunde die hauptsächlichste Kausalität im Willen.[15]) Mit nackten Worten wird also hier erklärt, daß auch das göttliche Wissen Ursache der Dinge ist, bei der Schöpfung mitwirkt, wenn auch nicht als die eigentliche causa efficiens; das Wissen ist nur dirigierendes Prinzip.

Ad 2. Der Wille Gottes wird von nichts bewegt: Nicht von den Geschöpfen; denn diese werden hervorgebracht vom göttlichen Wollen, sind zudem nicht Endzweck des göttlichen Tuns. Nicht von der göttlichen Macht; denn diese ist an sich nicht determiniert, dieses oder jenes hervorzubringen; der Wille aber tut gerade dieses und nicht jenes. Nicht von dem göttlichen Wissen; denn das Wissen Gottes kennt sowohl das eine wie das andere, kennt auch Gegenteiliges in gleicher Weise; der Wille aber will nur das eine, nicht aber das andere. Also wird der göttliche Wille nur von sich selbst, nicht aber

---

[14]) N. 18: Quamquam igitur sapientia et potentia Dei sint rerum causa, prima tamen ratio causalitatis est, ad quod spectat ratio communicabilitatis . . . sed bonum, in quantum bonum, non communicatur nisi a voluntate, cum sit ejus passio; ergo ratio causalitatis principaliter spectat ad voluntatem.

[15]) N. 19, 310b: Unde potentia executiva videtur esse quasi instrumentum, scientia vel intellectus quasi ordinans, voluntas autem ut movens; sed efficiens et movens idem sunt . . . ergo potissima ratio causalitatis est in voluntate.

von etwas anderem bewegt.[16]) In n. 21, 311 erklärt Scotus sogar: Wenn du fragst, warum ist gerade das geschehen und nicht das Gegenteil, so antworte ich: weil Gott dies gewollt hat.[17]) Dessenungeachtet lehrt Scotus hier nicht, daß Gottes Wollen rein willkürlich vorgeht. Als weiteren Grund, weshalb Gottes Wille von nichts anderem bewegt wird, gibt er nämlich (n. 22, 312a) an: Der Endzweck bewegt das andere; also bewegt der letzte Endzweck alles einfachhin, wird aber von nichts bewegt. Dies aber ist die Güte Gottes: also wird der Wille Gottes nur von Gottes Güte bewegt.[18])

Als weiteren Grund hierfür lesen wir dann in der nämlichen Nummer: Wenn der Wille Gottes von den Geschöpfen bewegt würde, würde er an Freiheit einbüßen. Deshalb muß man sagen, daß Gott in jeder Hinsicht frei die Dinge hervorbringt, weil er sonst von ihnen abhinge. Somit wird der göttliche Wille von nichts bewegt. Dabei ist aber zu sagen, daß der göttliche Wille handelt gemäß der Vernunft und Erkenntnis, allerdings nicht nach einer Erkenntnis, die bewegt, sondern nur einer solchen, die dirigiert, nach unserer menschlichen Auffassungsweise gesprochen.[19]) Wenn also Scotus schreibt, daß Gottes Wille von nichts bewegt wird, will er einerseits nur sagen, daß nur dieser Wille allein die eigentliche causa movens oder efficiens der Dinge ist, anderseits daß der Wille Gottes von nichts Kreatürlichem, aber auch nicht von seinem Erkennen genötigt werden könne, gerade das zu wollen, was er will, nicht etwas anderes, was

[16]) N. 20, 311: Voluntas autem determinate est istius et non illius ergo a se, non ab alio aliquo movetur.

[17]) Hinc est, quod si quaeris, quare hoc factum, et non oppositum, respondeo, quia Deus hoc voluit.

[18]) Item, finis movet alia; ergo ultimus finis simpliciter movet omnia simpliciter, et a nullo movetur; hoc est Dei bonitas; ergo voluntas a sola bonitate movetur.

[19]) Si voluntas divina movetur a creaturis, coarctant eam, et sic diminueret de ratione libertatis; sed oportet dicere, quod Deus per omnem modum libertatis producit res, alioquin ab eis dependeret; ergo a nullo divina voluntas movetur. Dicitur tamen, quod voluntas Dei operatur secundum rationem et scientiam, non moventem, sed dirigentem, secundum modum nostrum intelligendi.

ebenfalls gewollt werden kann, weil er sonst nicht mehr frei wäre. Scotus sagt nicht, daß Gottes Wollen rein willkürlich vorgeht; er hebt ausdrücklich hervor, daß dasselbe von der göttlichen Güte bewegt wird, und daß zudem sein Erkennen leitend mitwirkt.

Auch anderswo erklärt Scotus, daß das göttliche Wissen bei Hervorbringung der Dinge beteiligt ist als leitendes Prinzip. Zunächst in der soeben zitierten Schrift de rer. princ. qu. 2, n. 32 (tom. 4, 289b); hier sagt er mit Hugo von St. Viktor[20]: Voluntas movet, scientia disponit, potestas operatur. In qu. 4, n. 32 (tom. 4, 315b) lesen wir, daß Gott die höhere Ursache des zukünftig Freien sei als vorherwissend, erkennend und wollend.[21] — In der Schrift de primo principio, cap. 4, n. 5 (tom. 4, 765a)[22] legt Scotus dar, daß das erste efficiente Wesen, d. h. Gott, intelligent sein müsse, weil es seine Wirkungen zum gewünschten Ziele hinführt; dies kann nur ein erkennendes Wesen, denn die erste Anordnung ist Sache eines Weisen.[23] Deshalb hat Gott auch alles in Weisheit und Ordnung gemacht, so daß es jedem Geiste aus der Vernunft offenbar wird, jedes Sein sei wohl geordnet, und die Philosophen absurd handeln, wenn sie diese Ordnung leugnen wollen.[24]

Wie bereits die eben genannte Stelle andeutet, geht Scotus so weit, daß er die vom freien Willen Gottes de potentia ordinata gewählte jetzige Weltordnung und Weltgesetze geradezu als Regeln, Anordnungen und Gesetze der göttlichen Weisheit bezeichnet. Durch Gesetze der göttlichen Weisheit wurde festgestellt, daß unser Verstand im Diesseits nichts er-

---

[20]) De sacrament. l. 1, pars 2, cap. 6. Migne, P. l. 176, 208.

[21]) Cum Deus sit causa superior ut praesciens, cognoscens et volens.

[22]) Genau ebenso Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 20; tom. 8, 444a.

[23]) Item, primum efficiens dirigit effectum suum ad finem ipsum; ergo vel naturaliter vel cognoscendo et amando illum; non primo modo, quia non cognoscens nihil dirigit nisi in virtute cognoscentis; sapientis enim est prima ordinatio.

[24]) C. 3, n. 14, 760a: Vere, Domine, omnia in sapientia ordinata fecisti, ut cuilibet intellectui rationabiliter videatur, quod omne ens est ordinatum, unde absurdum fuit philosophantibus, ordinem ab aliquo amovere.

kennt ohne Phantasma.[25]) Nach der potentia absoluta kann Gott Gnaden austeilen, wie er will, aber nicht nach der potentia ordinata, weil es nach den von der göttlichen Weisheit gegebenen Gesetzen (secundum leges jam positas a sapientia divina) nur Ein Haupt in der Kirche gibt, nämlich Christus, von dem alle Gnaden in die Glieder der Kirche ausströmen.[26]) Die Möglichkeit, Verdienste oder Mißverdienste zu erwerben, besteht nur innerhalb eines von der göttlichen Weisheit festgestellten Termins (secundum terminum sibi praefixum a sapientia divina) oder gemäß einer Regel der göttlichen Weisheit, welche nicht erlaubt, daß die boshaften Akte intensiv ins Unendliche wachsen.[27]) Das regelmäßige Geschehen ist dasjenige, welches erfolgt nach den von der göttlichen Weisheit aufgestellten Regeln. Eine solche ist das Gesetz, daß keine Sünde getilgt wird ohne Mißfallen über dieselbe. Dies ist sehr vernunftgemäß; weil nämlich die Sünde vom letzten Ziele abführt und zur Kreatur hinführt, ist es vernunftgemäß, daß sie nicht getilgt wird ohne einen entgegengesetzten Motus, der von der Sünde oder Kreatur abführt.[28]) In jedem Werke der Natur — und diese ist aufgestellt de potentia ordinata — ist im höchsten Grade offenkundig wie Gottes Macht, so auch seine Weisheit.[29]) — Anderseits erhalten diese Gesetze der göttlichen Weisheit ihre volle und eigentliche Sanktion erst durch den göttlichen Willen, nicht

[25]) Ox. l. 1, dist. 3, qu. 3, n. 24; tom. 9, 148a: Stabilitum est illis legibus sapientiae (divinae), quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa, quorum species relucent in phantasmate etc.

[26]) Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 8; tom. 14, 461b.

[27]) Secundum regulam divinae sapientiae, quae non permittit eos crescere in malitia intensive (Ox. l. 2, dist. 7, n. 27; tom. 12, 408a).

[28]) Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 18; tom. 18, 42a: Dicitur regulariter fieri, quod fit secundum regulas determinatas a sapientia divina, quarum haec est una: quod peccatum commissum non deleatur sine displicentia de peccato commisso, quae apparet multum rationabilis, quia sicut peccatum avertit a fine et convertit ad creaturam, ita rationabile est, quod non deleatur nisi per motum oppositum avertentem a peccato sive a creatura. Dies nach der potentia ordinata (n. 19, 42b).

[29]) Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 17; tom. 14, 472: In quocumque opere naturae manifestatur summe potentia et sapientia divina.

von dem göttlichen Wissen, da Gott von der Erkenntnis nicht förmlich genötigt wird. Gott bleibt ja nach außen hin stets frei. Er kann auch etwas anderes wählen, und das ist, weil von Gott gewollt und seine Güte nachahmend, eo ipso gut, womit noch nicht gesagt ist, daß das Gegenteil nicht besser wäre. Gott ist aber nicht gehalten und kann nicht gehalten sein, stets das Beste zu wollen; sonst wäre er nicht mehr frei.

So lesen wir: Zuerst stellt sich dem göttlichen Verstande ein allgemeines Gesetz vor, z. B.: Alles, was selig werden soll, muß zuerst Gnade erhalten. Wenn dann der göttliche Wille dieses Gesetz akzeptiert, so wird hiermit ein Gesetz der Weisheit aufgestellt.[30]) Das Gesetz erhält seine Gültigkeit für unsere Weltordnung allerdings erst, wenn Gottes Wille zustimmt, und somit wird es erst durch den Willensakt verifiziert. (Die ganze Stelle haben wir übrigens schon oben betrachtet bei Abhandlung über das notwendige und kontingente Wissen Gottes). Deshalb hängt die de potentia ordinata erlassene Weltordnung doch wieder eigentlich mehr vom Willen als von der Weisheit Gottes ab.[31])

3. In den einzelnen Werken Gottes offenbart sich große Vernünftigkeit und Angemessenheit.

In vorstehender Nummer 2 haben wir im allgemeinen gesehen, daß Gottes Wissen und Weisheit wahre Ursache der Dinge, leitende und ordnende Ursache ist, wenn auch nicht nötigende, nicht den Ausschlag gebende, nicht diejenige, welche die Dinge in letzter Instanz realisiert. Bei Betrachtung der einzelnen Stellen fanden wir bereits, daß die dort erwähnten Werke Gottes vernünftig, angemessen, sachgemäß sind. Jetzt soll noch eine Reihe ähnlicher Beispiele angeführt

[30]) Ox. l. 1, dist. 38, n. 3; tom. 10, 604b: Si primo offeratur intellectui divino aliqua lex universalis, puta: omne glorificandum esse gratificandum; et istam acceptat voluntas divina, et ex hoc statuitur aliqua lex sapientiae. (Hier ist zugleich bemerkt, daß bei Aufstellung der Gesetze die Erkenntnis dem Wollen vorausgeht.)

[31]) Ox. l. 2, dist. 7, n. 18; tom. 12, 394: Potentia ordinata . . . est illa, quae conformis est in agendo regulis praedeterminatis a divina sapientia vel magis a divina voluntate.

werden. Es verschlägt nichts, wenn dabei nicht immer ausdrücklich erwähnt wird, daß die betreffenden Einrichtungen von Gott ausgehen; denn es handelt sich ja um Werke oder Bestimmungen, die nach dem Kontexte und der Natur der Sache nur von Gott selbst ausgehen können. Verschiedene solche Äußerungen des göttlichen Willens haben wir schon bei Darlegung der göttlichen Gerechtigkeit gesehen; diese übergehen wir.

Es war angemessen (congruum), wenn auch nicht nötig, daß die bösen Engel bereits vor ihrem Falle Gnaden erhielten.[32]) Es ist geziemend (decens), daß in der himmlischen Glückseligkeit viele Abstufungen sind, entsprechend der religiös-sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Seligen.[33]) Es ist angemessen, die Verleihung der unsichtbaren Gnade an sichtbare Zeichen zu knüpfen[34]); für das Jenseits sind Sakramente nicht kongruent (n. 7, 130); andere Sakramente waren passend im alten Testamente, andere im neuen (n. 8, 135s.). Sakramente gab es wahrscheinlich auch in der Zeit vor Abraham, weil dies rationabile war.[35]) Es war angemessen, daß das evangelische Gesetz mit sehr vollkommenen Sakramenten versehen werde.[36]) Ebenso war es vernunftgemäß (rationabile, quia), die Taufe einzusetzen, weil das prinzipale Sakrament des neuen Bundes oder dasjenige, durch welches man in die Verpflichtung zum neuen Gesetze eintritt, ein neues und nur dem neuen Bunde eigenes Sakrament sein soll.[37]) Es war angemessen, daß das neue Gesetz (solange Christus noch lebte) nur angeraten, nicht eigentlich vorgeschrieben wurde. Die Menschen sollten zuerst zu demselben angelockt werden. Dann war auch das alte Gesetz in sich nicht schlecht wie die Abgötterei; die Synagoge mußte mit Ehren begraben werden zum Beweise, daß sie für ihre Zeit gut war (n. 5, 343). Es ist kongruent, daß auch die von schlechten Priestern gespendete Taufe

[32]) Ox. l. 2, dist. 5, qu. 1, n. 7; tom. 12, 307.
[33]) Ox. l. 3, dist. 18, n. 13; tom. 14, 684.
[34]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 3, n. 2; tom. 16, 123s.
[35]) L. c. qu. 7, n. 2; tom. 16, 232s.
[36]) L. c. dist. 2, qu. 1, n. 2; tom. 16, 239.
[37]) L. c. dist. 3, qu. 4, n. 3; tom. 16, 334a.

gültig sei.[38]) Für den Taufcharakter gibt es viele Kongruenzgründe.[39]) Es war gerecht (justum), daß Gott den Gehorsam seines geliebten Sohnes für denjenigen annahm, für welchen Christus ihn anbot.[40]) Das Leiden Christi war als geschöpflicher Akt in sich nicht unendlich wertvoll, nicht eigentlich unendlich. Aber infolge der Würde Christi als Gottmensch lag ein äußerer Grund, eine Angemessenheit vor, weshalb Gott es für Unendliche annehmen konnte. Wenn das Verdienst Christi einer anderen Person angehört hätte, wäre es nicht kongruent gewesen, dasselbe für Unendliche anzunehmen, nicht wegen des Verdienstes an sich, noch auch wegen der verdienenden Person.[41]) — Angemessen war es, an den ehelichen Kontrakt Gnaden zu knüpfen.[42]) Es war sachdienlich (expedit), daß das Gesetz der Unauflöslichkeit der Ehe positiv vorgeschrieben werde, weil es nach dem Naturgesetze nicht evident ist (n. 9, 160b); zudem ist es angezeigt, daß manche natürliche Gesetze auch positiv erlassen werden, damit die Menschen sie mehr achten und ihnen lieber gehorchen. Ferner war es gut, daß manche Gesetze doppelt verkündet wurden, namentlich wenn sie den Menschen schwer fielen (n. 10, 161a). Vernunftgemäß war es, im alten Bunde vom Gesetz der Monogamie zu dispensieren, damit die Zahl der wahren Gottesverehrer eher wachsen könne.[43])

Im Universum zeigt sich große Harmonie, Proportion, Ordnung und Schönheit. Alles ist wohlgeordnet und gegenseitig an Vollkommenheit abgestuft. Wenn alle Körper gleich vollkommen wären, so wäre das Universum nicht schön und

---

[38]) L. c. dist. 5, qu. 1, n. 5; tom. 16, 503.

[39]) Dist. 6, qu. 9, n. 15ss.; tom. 16, 604ss.

[40]) Dist. 2, qu. 1, n. 8; tom. 16, 247b.

[41]) Ox. l. 3, dist. 19, n. 7; tom. 14, 718b: Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive, pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis.

[42]) Ox. l. 4, dist. 26, n. 11; tom. 19, 165.

[43]) Dist. 32, qu. 1, n. 4; tom. 19, 363a.

wohl geordnet. In der Natur zeigen sich zwar manche Mängel, z. B. Monstra. Aber diese dienen dazu, die Schönheit des Ganzen mehr hervorzuheben, ähnlich wie in einem Musikstück Dissonanzen die Konsonanz und Melodie des Ganzen noch schöner machen.[44])

Auch diese und ähnliche Stellen bezeugen ein vernunftgemäßes Wollen Gottes, des Schöpfers der Welt.

4. Scotus gibt oft Gründe an, weshalb Gott etwas tut, oder Zwecke, die er durch sein Tun erreichen will. Bereits in der unmittelbar vorausgehenden Nummer haben wir gefunden, daß nach Scotus so manche Werke Gottes angemessen und vernunftgemäß sind, weil sie der Natur der Sache entsprechen. Es sollen nun noch weitere Beispiele dafür angegeben werden, daß Gott bei seinem Wollen und Handeln von Gründen geleitet wird.

Gott hat nicht ohne Grund (non sine causa) den Juden im alten Testament die Trinitätslehre nur ganz allgemein und dunkel als Glaubenssatz vorgelegt.[45]) Gott belohnte die ägyptischen Hebammen mit zeitlichen Gütern wegen ihrer milden Gesinnung gegen die israelitischen Knäblein.[46]) Weil das jüdische Volk roh und zum Götzendienst geneigt war, deshalb mußte es durch Gesetze über die Einheit Gottes belehrt werden, obwohl dieselbe durch die natürliche Vernunft bewiesen werden kann.[47]) Das göttliche Gesetz ist wegen des allgemeinen Wohles der Menschen gegeben worden.[48]) Gemäß der rechten Vernunft scheint es einfachhin besser zu sein, daß die höchste Gnade jemand verliehen wurde, als daß sie nicht verliehen wurde. Denn gerade darin offenbart sich die höchste Barmherzigkeit Gottes, daß er das höchste Gut der Gnade ohne alle Verdienste verleiht. Deshalb ist es von vorneherein wahrscheinlich, daß dies auch faktisch der Fall war.

[44]) Meteorolog. l. 1, qu. 2, art. 2, n. 5s.; tom. 4, 11.

[45]) Ox. l. 1, dist. 26, n. 30; tom. 10, 319a.

[46]) Propter illum bonum motum pietatis remuneravit eas Deus temporaliter . . . Deum remunerasse eas pro bono motu. Ox. l. 3, dist. 38, n. 14; tom. 15, 956a.

[47]) Ox. l. 1, dist. 2, qu. 3, n. 7; tom. 8, 499a.

[48]) Propter bonum commune. Ox. l. 4, dist. 14, qu. 2, n. 7; tom. 18, 59b.

und zwar bei niemand anderem als bei der Seele Christi.[49]) Dabei beruft sich Scotus auf die Worte des heiligen Augustin[50]): Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, scias hoc Deum magis fecisse quam non fecisse. Es war nämlich angemessen, daß der zweite Adam, Christus, weil er zugleich Gott war, mit der höchsten Gnade erfüllt wurde und somit unsündlich war; dies geziemte sich aber nicht betreffs des ersten Adam, weil er nicht Gott war.[51]) Christi Würde als Eingeborener des Vaters war der nächste Kongruenzgrund (proxima ratio congruentiae), weshalb er die Fülle der Gnade hatte.[52]) — Die Beschneidung hatte in gleicher Weise ihre Wirkung kraft des Leidens Christi wie auch die Taufe. Trotzdem konnte die durch die Beschneidung verliehene Gnade, wäre sie auch noch so groß gewesen, die Pforte des Himmels nicht öffnen, weil eben der Lösepreis noch nicht bezahlt war. Hingegen ist die geringste Taufgnade fähig, diese Pforte zu eröffnen kraft des bereits bezahlten Lösegeldes, geradeso wie wir Menschen ein größeres Gut hergeben für eine bereits erwiesene Dienstleistung als für eine nur gehoffte.[53]) — Weil Gott überaus barmherzig ist und unsere Gebrechlichkeit sowie die Schwierigkeit betreffs des Gutetuns betrachtete, wollte er uns für gewöhnlich nur zum Dekalog verpflichten.[54]) — Gott erlaubte die Ehe zwar auch zu einem anderen Zwecke als dem der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes; er tat es

[49]) Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 9; tom. 14, 463s.: Videtur simpliciter melius secundum rectam rationem, summam gratiam esse alicui collatam quam non esse collatam, quia in hoc manifestatur summa misericordia Dei in dando summum bonum gratiae sine meritis; igitur probabile est hoc esse factum, et non in alio quam in anima Christi.

[50]) De lib. arbitrio, l. 3, c. 5, n. 13; Migne, P. l. 32, 1277.

[51]) Ox. l. 3, dist. 2, qu. 1, n. 12; tom. 14, 122b: Dico, quod secundus homo, quia Deus, de congruo replebatur summa gratia, per quam esset impeccabilis, et hoc non decebat primum hominem, quia non erat Deus, scil. repleri tanta gratia.

[52]) L. c. qu. 2, n. 12; tom. 14, 145b.

[53]) Ox l. 4, dist. 2, qu. 1, n. 9; tom. 16, 247s.: Exemplum in nobis: majus bonum conferimus propter obsequium exhibitum quam speratum.

[54]) Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1, n. 7; tom. 18, 180a: Ex maxima misericordia sua considerans nostram fragilitatem et difficultatem ad bonum etc.

aber nicht auf Grund der Löblichkeit des ehelichen Aktes, sondern wegen der Schwachheit des Menschen nach dem Sündenfall und wegen seiner Geneigtheit zu diesem Akte; dann auch, um größere Übel zu vermeiden.[55]) — Gott dispensierte bezüglich Bigamie wegen eines größeren Gutes (propter majus bonum), und betreffs Ehescheidung, um ein größeres Übel zu vermeiden.[56]) — Gott wählte weise bei der Befreiung der Juden aus Ägypten eine angemessene Befreiungsform zum Zwecke, daß das befreite Volk mit Dank das Gesetz annehme; deshalb wirkte er auch so viele Wunder.[57]) — Gott wählte gerade die in der jetzigen Weltordnung geltende Erlösungsart, um uns zu seiner Liebe anzulocken.[58]) — Gott setzte die Taufe als unwiederholbar ein, damit nicht die Wiederholbarkeit und die damit verbundene volle Nachlassung der Sünde Anlaß zur öfteren Sünde werde.[59]) — Er ließ den Blindgeborenen blind geboren werden, um an ihm seine Weisheit und Güte zu offenbaren.[60])

Selbst bei der Prädestination geht Gott nicht rein willkürlich und grundlos vor. Scotus schreibt zwar oft, daß Gott ohne Rücksicht auf die zukünftigen Verdienste die Auserwählten prädestinierte, ja bevor er noch an den Sündenfall und die Erlösung durch Christus dachte. Aber bei all dem werden doch auch wieder Gründe angegeben, positive und negative. In einer eigenen Quästion (Ox. l. 1, dist. 41; tom. 10, 690ss.) wird untersucht, ob es ein Verdienst gibt

[55]) Ox. l. 4, dist. 26, n. 20; tom. 19, 190a: Qui (Deus) non ex laudabilitate actus propter alium finem quam propagationem, sed ex infirmitate post lapsum et pronitate ad istum actum indulsit, non approbavit actum istum, et hoc ad vitandum majus malum.

[56]) Propter majus malum vitandum. L. c. dist. 33, qu. 3, n. 6; tom. 19, 388a.

[57]) Ox. prolog. qu. 2. lat., n. 17; tom. 8, 164a: Sapienter ordinando formam liberandi congruam ad hoc, ut populus liberatus legem gratanter acciperet, potenter tot sibi propria signa faciendo.

[58]) Ox. l. 3, dist. 20, n. 10; tom. 14, 738a: Ad alliciendum nos ad amorem suum.

[59]) Ox. l. 4, dist. 4, qu. 5, n. 3; tom. 16, 426b.

[60]) Ox. l. 4, dist. 46, qu. 4, n. 19; tom. 20, 481b: Ad manifestationem divinae sapientiae et bonitatis.

bezüglich der Prädestination oder Reprobation. In n. 8ss., 695ss. wird die Meinung besprochen und scharf bekämpft, daß die Voraussicht des guten oder schlechten Gebrauches des Willens Grund für die Vorherbestimmung sei. Am Ende (n. 13, 699a) zitiert Scotus die Worte des heiligen Paulus: O Tiefe der Weisheit und des Wissens Gottes etc., und sagt dann: Es möge von den vorgetragenen Anschauungen diejenige gewählt werden, welche mehr gefällt, wenn nur die göttliche Freiheit ohne Ungerechtigkeit gewahrt wird, sowie auch das, was zu wahren ist hinsichtlich Gottes, der freigebig wählt.[61]) Hier betont also Scotus, es möge nicht bloß die Freiheit Gottes gewahrt werden, sondern auch das, was sonst Gott gebührt. Gottes Wille kann ja bei der Prädestination gar nicht auf das Gute in den Personen schauen, kann dasselbe gar nicht als Grund berücksichtigen, wie dies beim geschöpflichen Willen der Fall ist. Die Personen existieren ja bei der Prädestination noch gar nicht, haben noch kein Sein, deshalb auch keine Güte — diese erhalten sie erst, wenn Gott ihnen freiwillig das Sein gibt.[62]) Hier wird wenigstens ein negativer Grund für die Prädestination angeführt. Die Reprobation geschieht aber nur propter peccatum praevisum (n. 15, 700a). Der Güte Gottes ist es zwar angemessen, ohne Grund zu prädestinieren (zum Leben), reprobieren kann er aber nur im Hinblick auf die Todsünde des Menschen.[63]) Gottes Güte und Freigebigkeit ist also der Grund für die Prädestination zum Leben, es ist die göttliche Wesenheit selbst. Auf seiten Gottes ist weder für die Prädestination

[61]) Eligatur, quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia, quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem.

[62]) N. 14, 699b: Talis est autem omnis voluntas creata, quia respectu illius bonitas amabilis est ratio recte amandi. Non sic voluntas increata respectu alicujus boni alterius ab essentia sua; nullum enim aliud bonum, quia bonum, ideo amatur ab illa voluntate, sed e converso; et ideo non potest acceptare personas, quia non est in eis bonitas, quae sit sibi ratio amandi.

[63]) N. 12, 698a: Deum praedestinare sine ratione, congruit bonitati suae, sed ipsum damnare velle . . . tantum respectu objecti ut cogniti in peccato mortali finali.

noch auch für die Reprobation ein anderer Grund als seine Wesenheit und seine Macht oder sein Wille. Zweifelhaft bleibt es aber, ob es auf seiten der Geschöpfe hierfür eine Ursache gibt; jedenfalls ist die vorausgesehene Sündhaftigkeit Grund der Reprobation.[64])

Besonders bei der Abhandlung über die Prädestination der Seele Christi legt Scotus dar, daß Gott bei der Vorherbestimmung nicht rein willkürlich verfährt. Bekanntlich lehrt Scotus, daß der göttliche Logos auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, und daß somit die Seele Christi zur höchsten Glorie vorherbestimmt wurde ohne alle Rücksicht auf sein Erlösungswerk. Als Grund hierfür gibt er an: Die Erlösung der Menschheit scheint nicht der einzige Grund gewesen zu sein, weshalb Gott die Seele Christi zu so hoher Glorie vorherbestimmte. Die Erlösung oder die Glorie der zu erlösenden Seele ist kein so großes Gut als die Glorie der Seele Christi. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein so hohes Gut wie die Seele Christi, welche unter allem Seienden die höchste Stufe einnimmt, sozusagen nur gelegentlich vorherbestimmt wurde, nämlich wegen eines geringeren Gutes. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß Gott eher Adam zu einem so großen Gute bestimmt habe als Christus; dies würde aber notwendig folgen. Ja man müßte sonst die noch absurdere Folgerung machen, daß Gott bei der Prädestination Adams zuerst den Sündenfall Adams voraussah, bevor er Christus zur Glorie prädestinierte. All das müßte man annehmen, wenn die Vorherbestimmung der Seele Christi nur erfolgt wäre zur Erlösung der Anderen; es hätte ja gar keine Erlösung gegeben, wenn nicht Fall und Sünde vorausgegangen wären.[65])

[64]) Rep. l. 1, dist. 41, n. 6; tom. 22, 481a: Non ergo ex parte Dei est aliquid, quod est sibi ratio praedestinandi sive reprobandi nisi sua essentia et potentia. Sed utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam rationem sive causam, ut utrum Deus praeordinavit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita, dubium est. Et quantum ad hoc dico, quod est aliqua ratio reprobationis, sed nulla praedestinationis.

[65]) Ox. l. 3, dist. 7, qu. 3, n. 3; tom. 14, 355a: Non propter solam istam causam videtur Deus praedestinasse illam animam ad tantam gloriam,

Weil, wie sich aus Vorstehendem ergibt, Scotus so nachdrücklich betont, daß Gott aus bestimmten Gründen so handelt, wie er es faktisch tut, oder daß sein Handeln stets angemessen, vernunftgemäß, zweckentsprechend ist, so scheint er damit zugleich auszudrücken, daß es nicht gut, nicht vernunftgemäß wäre, wenn Gott etwas anderes oder gar das Gegenteil von dem täte, was er wirklich tut. Anderseits hebt er gar oft hervor, daß Gott auch anders handeln könnte, daß er alles tun kann, was sich nicht widerspricht, und daß dann auch dieses Handeln gut und recht wäre. Scheint hier keine Ungereimtheit vorzuliegen? Scheint nicht dadurch Unangemessenheit, Zweckwidrigkeit und Unordnung in die ganze Weltordnung zu kommen? Es ist zu bemerken, daß Scotus hierbei nur von der potentia absoluta redet. Er sagt ja oft bei Erörterung einzelner Punkte, daß Gott de potentia ordinata, d. h. gemäß dem einmal von ihm von Ewigkeit her frei aufgestellten Weltplane, so handeln müsse, wie er handelt; Gottes ewiger Wille bleibt unveränderlich.[66]) Freilich ist in diesen Weltplan auch das Abweichen von der gewöhnlichen Ordnung, das außergewöhnliche und wunderbare Eingreifen Gottes mit aufgenommen. Auf die Frage, ob und wie weit Gott, falls er anders handeln würde, als er faktisch handelt, noch anderweitige Abänderungen in seinem Handeln treffen müßte, damit die Harmonie des Ganzen gewahrt werde, geht Scotus meines Wissens nicht weiter ein.

5. Die Güte Gottes, die Liebe Gottes zu sich selbst, ist der letzte und eigentliche Grund seines Wollens.

---

cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum, quantum est illa gloria animae Christi; nec est verisimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum, scil. propter minus bonum; nec est verisimile Deum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum quam Christum, quod tamen sequeretur; immo ulterius sequeretur absurdius, scil. quod Deus praedestinando Adam ad gloriam prius praevidisset ipsum casurum in peccatum quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus et delictum praecessisset.

[66]) Cfr. Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 19; tom. 18, 42b.

Das dem göttlichen Willen proportionierte Objekt ist das unendliche Gut oder Gott selbst.[67]) Ein unendlicher Wille verhält sich aber zum vollkommensten Objekt auf die vollkommenste Weise; deshalb liebt Gott sich selbst auf das vollkommenste und notwendig. Der göttliche Wille wird einfachhin genötigt, seine eigene Güte zu wollen.[68]) Das unendliche Gut ist auch das letzte Endziel, ist die göttliche Güte; diese bewegt alles, wird aber selbst von nichts anderem bewegt; somit wird Gottes Wille nur von seiner Güte bewegt.[69]) Gott will alles, insofern er seine eigene Güte will, weil eben alles Äußere nur gut ist durch Teilnahme und akzidentelle Beziehung auf das Gute an sich oder die göttliche Güte.[70]) Gottes Wesenheit als das erste Objekt seines Wollens ist der Grund, anderes zu wollen.[71]) Alles, was Gott will, will er wegen seiner Güte.[72]) Ein Unterschied besteht freilich insofern, als Gott seine eigene Güte primär und notwendig will, das Außergöttliche aber nur sekundär und kontingent, weil es eben kontingent, nicht notwendig ist wie Gott selbst.[73]) Denn wenn Gott auch alles will mit Beziehung auf sich selbst, so kann er die Dinge doch nur so wollen, wie sie in sich zu wollen sind.[74]) Der Wille Gottes ist eben recht und deshalb

---

[67]) De rer. princ. qu. 3, n. 17; tom. 4, 296a.

[68]) Quodlib. qu. 16, n. 2 u. 7; tom. 26, 181, 190a: Voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam.

[69]) De rer. princ. qu. 4, n. 22; tom. 4, 312a: Hoc est Dei bonitas; ergo voluntas a sola bonitate movetur.

[70]) L. c. n. 15—17, 309s.: Cum bona extrinseca sint bona participantia ac per hoc habentia ordinem quendam accidentalem ad bonum per se, quia quantum est de se, essentialiter in illud ordinantur ut in finem; ergo voluntas Dei aliquo modo fertur in illa . . . ergo voluntas divina vult alia a se, quia vult suam bonitatem . . . vult ea volendo bonum increatum.

[71]) Rep. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 3; tom. 22, 209b: Suum (Dei) primum objectum est ratio volendi alia.

[72]) Rep. l. 2, dist. 1, qu. 4, n. 14; tom. 22, 538b: Prima voluntas . . . quae vult alia a se, propter suam bonitatem vult et propter objectum primum.

[73]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 15; tom. 9, 752a.

[74]) Rep. l. 2, dist. 37, qu. 2, n. 9; tom. 23, 195b: Deus nihil potest velle, nisi sicut est volendum, quia nihil aliud a se potest velle nisi in ordine ad se et sicut est volendum.

liebt er das Geliebte gemäß der Güte, die es hat.[75]) Die innere Güte Gottes ist auch der Grund und das Prinzip, weshalb er uns die größten Güter erteilt.[76]) Wegen seiner selbst hat Gott alle Dinge erschaffen; weil er sich liebte, schuf er sie wegen seiner selbst.[77]) Um seine Güte mitzuteilen und wegen seiner Glückseligkeit brachte er in jeder Spezies eine Mehrheit von Individuen hervor.[78]) Die ganze Schöpfung ist somit nur eine große, zu unserem Nutzen geschehene Mitteilung seiner Güte.[79]) Weil Gott unendlich gut ist, teilt er die Strahlen seiner Güte aufs freigebigste mit.[80]) Es liegt eben im Wesen Gottes als des höchsten aktiven Prinzipes, sich anderen mitzuteilen.[81]) Nach außen ist Gott freilich frei, sich mitzuteilen oder nicht. Wenn er sich aber mitteilt, so tut er es aus reiner Freigebigkeit, ohne daraus für sich irgendwelchen Vorteil zu erwarten.[82]) Es geziemt vielmehr Gott, großen Lohn zu geben, wie ja jedermann seinem Stande gemäß handeln muß.[83])

6. Gott will und handelt stets in der richtigen Ordnung oder vernunftgemäß.

---

[75]) De rer. princ. qu. 4, n. 14; tom. 4, 309a: Cum autem voluntas recta fertur in amatum, fertur in illud secundum rationem boni, quam habet.

[76]) Ox. l. 3, dist. 9, n. 8; tom. 14, 393.

[77]) Rep. l. 4, dist. 49, qu. 7, n. 10; tom. 24, 657b: Deus universa propter se creavit, unde Deus diligens se fecit haec.

[78]) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 7, n. 10; tom. 12, 169b: Propter bonitatem suam communicandam et propter suam beatitudinem plura in eadem specie produxit.

[79]) Ox. prolog. qu. 4, n. 29; tom. 8, 257a: Ignorantem Deum fecisse mundum contingit errare non rependendo amorem, qualem gratitudo requireret propter tantam communicationem bonitatis suae ad utilitatem nostram factam.

[80]) De primo princ. cap. 4, n. 36; tom. 4, 786b: Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans.

[81]) Ox. l. 1, dist. 2, qu. 7, n. 8; tom. 8, 528a: Summe activum est summe diffusivum sui. Ähnlich de rer. princ. qu. 2, n. 8; tom. 4, 280b: Quod de se est summe primum et summe simplicissimum, est summe primum potentissimum et sui communicativum.

[82]) Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 13; tom. 9, 750b: Agens perfectum agit ex liberalitate, hoc est non expectans perfectionem a producto.

[83]) Rep. l. 4, dist 46, qu. 4, n. 6; tom. 24, 583b: Decet Deum dare magna praemia; cujuslibet enim est facere secundum statum suum.

Wie wir bereits sahen, liebt Gott alles wegen sich selbst oder, wie es Ox. l. 3, dist. 32, n. 1 (tom. 15, 426a) heißt, wegen ein und desselben Formalgrundes und insofern alles auf gleiche Weise. In bezug auf die gewollten Objekte jedoch herrscht im göttlichen Wollen Ungleichheit, einerseits weil das Gewollte ungleich ist oder auch weil er den einzelnen Geschöpfen ungleiche Güter will (etwa den einzelnen Menschen verschiedene Stufen der Seligkeit), anderseits weil er beim Wollen der Dinge eine bestimmte Ordnung einhält. Denn ein jeder, welcher vernunftgemäß will, will zuerst den Endzweck, dann diejenigen Mittel, welche unmittelbar der Erreichung des Endzweckes dienen, zuletzt diejenigen, die nur in entfernterer Weise dazu dienen. Weil nun Gott überaus vernunftgemäß will, will er die verschiedenen Objekte zwar nur in Einem Akte, jedoch auf verschiedene Weise in der gehörigen Ordnung.[84]) Zuerst will Gott das Endziel, d. h. sich selbst, und darin ist sein Akt vollkommen und sein Wille selig. Zweitens will er dasjenige, was unmittelbar zu diesem Endziele führt. Dies tut er, indem er die Auserwählten vorherbestimmt. Wer nämlich sich selbst in der gehörigen Ordnung liebt (ordinate), ohne Eifersucht und Neid, will auch andere haben, die ihn lieben. Dies heißt aber wollen, daß andere seine Liebe zu ihm haben; es heißt sie vorausbestimmen, indem Gott für sie dieses Gut als Endziel will. Drittens will dann Gott diejenigen Mittel, die notwendig sind zur Erreichung dieses Endzieles, nämlich die Güter der Gnade. An vierter Stelle will Gott wegen der Auserwählten andere entferntere Mittel zur Erreichung des Endzieles, nämlich die sinnliche Welt; diese sinnliche Welt hat ihren Endzweck im Menschen, ihm

[84]) N. 6, 432s.: Ex hoc patet, quomodo est aequalitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum ad agens. Sed comparando actum ad connotata sive ad ea, super quae transit, est inaequalitas, non tantum quia illa volita sunt inaequalia, vel inaequalia bona sunt eis volita, sed etiam quia secundum quendam ordinem transit super illa; nam omnis rationabiliter volens vult primo finem, et secundo illud, quod immediate attingit finem, et tertio alia, quae remotius sunt ordinata ad attingendum finem. Cum igitur Deus rationabilissime velit, licet non diversis actibus, sed tantum uno, inquantum illo diversimode tendit super objecta ordinate.

soll sie dienen.[85]) Der Mensch wiederum, und somit das ganze Universum, hat seinen Endzweck in Christus. Durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes wird die Welt mit Gott verbunden. Die Welt gleicht einer Pyramide, die eine breite Basis hat, nach oben strebt, dabei stets an Umfang abnimmt und schließlich in Einen Punkt ausläuft; auf den Einen Punkt strebt alles hin, das Untere dient dem Oberen, das Obere dem Höchsten. Ähnlich bildet in der Welt das Materielle die Basis; auf dieses stützt sich das Reich des Vegetativen, dann das des Sensitiven und des Menschen, wobei stets die untere Ordnung die höhere anstrebt, zugleich aber an Breite und Umfang abnimmt. Die Spitze der Menschheit und somit des ganzen Universums ist nur ein einziger Mensch, nämlich der Gottmensch Christus; er ist die Spitze der Weltpyramide, durch ihn wird die sichtbare Welt mit Gott verbunden. Hierin zeigt sich der schöne Weltplan, die schöne Weltordnung.[86]) Weil Christus Ziel- und Endpunkt der Welt ist, welcher die Welt mit Gott verbindet, hat auch Gott, der alles in der richtigen Ordnung und den Zweck vor dem Mittel will, zuerst die Glorie der Seele Christi gewollt, und dann erst die Glorie der anderen Auserwählten, er hat zuerst Christus und dann erst die übrigen Menschen prädestiniert.[87]) Vor der Seligkeit und Glorie Christi wollte aber Gott seine eigene Glückseligkeit; denn Gott selbst ist der eigentlich oberste und letzte Zweck, dem alles andere dient, auch die Menschwerdung seines Sohnes.[88])

Weil Gott beim Handeln die gehörige Ordnung einhält, geht er vom Unvollkommenen zum Vollkommenen vor.[89]) Weil er gemäß der rechten Vernunft handelt, intendierte er

---

[85]) N. 6, 433: Quarto vult propter illos (electos) alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis . . . Homo erit finis mundi sensibilis.

[86]) De rer. princ. qu. 10, n. 23s.; tom. 4, 452s.

[87]) Ox. l. 3, dist. 7, qu. 3, n. 3; tom. 14, 354s.

[88]) L. 2, dist. 20, qu. 2, n. 2; tom. 23, 98a: Omnis ordinate volens prius vult, quod est immediatum fini, sed Deus est ordinatissime volens . . . primo vult beatitudinem suam etc.

[89]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 3, n. 8; tom. 16, 136a: Deus ordinate agens procedit de imperfecto ad perfectum.

bei Einsetzung der Beschneidung in erster Linie eine positive Vollkommenheit, nämlich die heiligmachende Gnade, erst in zweiter Linie die Wegnahme einer Unvollkommenheit, nämlich die Nachlassung der Erbsünde.[90]) Ein äußerer Akt, z. B. das Opfer des Abel, wird von Gott nur angenommen, weil der innere angenommen wird.[91]) — Gott wollte den Menschen nicht verpflichten zu etwas, was für den Zustand dieses Lebens allzu schwierig wäre.[92]) Gott tut eben alles vollkommen vernunftgemäß.[93]) Sein Wollen ist immer geordnet, sein Handeln recht, sein Wollen ist einfachhin vollkommen, weil es aus seiner Liebe hervorgeht. Was immer er tut, ist wohlgeordnet und recht.[94])

Dem Gesagten scheint entgegenzustehen Ox. l. 1, dist. 38, n. 5 (tom. 10, 605b), wo erörtert wird, daß in Gott keine ars, kein habitus directivus ist, der dem Wollen vorausgeht und dasselbe dirigiert. Nur im uneigentlichen Sinne (diminute) kann Gott solche ars beigelegt werden. Wenn nämlich Gottes Wille betreffs des zu Verwirklichenden seine Entscheidung getroffen hat, dann erst erkennt sein Verstand die Ordnung desselben, und dann erst ist in Gott die recta ratio, d. h. Gott erkennt, daß das Gewollte recht ist; diese recta ratio ist jedoch nicht direktiv, dirigiert nicht die Willenspotenz, den göttlichen Willen.[95]) Hiermit scheint das oben Gesagte umgestoßen

---

[90]) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 6, n. 9; tom. 16, 221a: Deus in instituendo circumcisionem (cum sit agens secundum rectam rationem) principalius intendit perfectionem positivam, puta gratiam, quam carentiam imperfectionis, id est peccati originalis. Ebenso Rep. l. 4, dist. 1, qu. 5, n. 9; tom. 23, 563b, wo es heißt, daß Gott ist agens rectissima ratione.

[91]) Ox. l. 2, dist. 26, n. 7; tom. 13, 240.

[92]) Ox. l. 4, dist. 6, qu. 4, n. 4; tom. 16, 420a.

[93]) Secundum rationem perfectam; de rer. princ. qu. 2, n. 24; tom. 4, 286a.

[94]) Ox. l. 2, dist. 37, n. 21; tom. 13, 388; u. Rep. l. c. qu. 1, n. 1; tom. 23, 191a: Quidquid Deus causat extra, causat ordinatissime et ex maxima charitate; omnis talis actus rectus est.

[95]) Ad autoritatem Augustini dico, quod ars est habitus cum vera ratione factivus ex 6 (Aristotelis) Ethicor.; et prout complete accipitur definitio artis, intelligitur ratio recta hoc est directiva sive rectificans potentiam aliam, cujus est operari secundum artem. Diminute autem ars

zu werden. Denn es scheint gelehrt zu werden, daß nicht das rechte Erkennen dem Wollen Gottes vorausgeht, sondern daß Gott zuerst unbekümmert um alles Erkennen etwas will, und dann erst sein Verstand einsieht, daß das Gewollte recht und gut ist. Indes dies ist hier nicht gemeint; sonst hätte Scotus nicht anderwärts schreiben können, daß Gott immer handelt nach der rechten Vernunft, nach Gründen, in der rechten Ordnung usw., wie wir früher gesehen haben; die rechte Ordnung würde ja sonst auf den Kopf gestellt werden. Wie mir scheint, besagt unsere Stelle ein Zweifaches, nämlich:

a) Gottes Verstand erkennt vor seinem Willensentscheide nicht, welche von zwei einander entgegenstehenden Möglichkeiten stattfinden wird, ob z. B., wie früher erörtert wurde, der Mensch weiß oder nicht weiß sei, ob Petrus selig oder nicht selig werde. Hiermit soll gesagt sein, daß Gottes Wissen aus sich selbst, ohne Berücksichtigung seines Willens nicht praktisch ist. Dies ergibt sich aus dem ganzen Inhalte der genannten Quästion. Scotus fragt hier, ob Gottes Wissen bezüglich des zu Realisierenden praktisch ist: Utrum scientia Dei respectu factibilium sit practica. Er legt (n. 2, 604) dar, daß dieses Wissen nicht praktisch ist im strengsten Sinne des Wortes, weil es sonst diktativ wäre, d. h. weil sonst Gott all dasjenige, was er als realisierbar erkennt, auch notwendig realisieren würde und deshalb nicht mehr frei wäre.[96]) Scotus nennt aber dieses praktische Wissen im Hinblick auf Augustin

est habitus cum vera ratione, quando est tantum habitus apprehensivus rectitudinis agendorum, et non habitus directivus sive rectificativus in agendis. Hoc secundo modo potest concedi ars in Deo, quia posita determinatione voluntatis ejus respectu quorumcumque operandorum intellectus ejus cognoscit istum ordinem operandorum, et tunc est ibi recta ratio, hoc est directiva ipsius potentiae operantis.

[96]) Intellectus non videtur posse habere cognitionem practicam propriissime sumptam . . . . Sed intellectus divinus comparando cognitionem ejus ad actum voluntatis ejus non praehabet cognitionem dictativam de aliquo faciendo . . . De necessitate ergo cognosceret hoc esse faciendum, et tunc voluntas, cui offert, non posset non velle istud . . . de necessitate ergo voluntas divina vellet hoc operandum.

auch ars. Zum Beweise dafür, daß es in Gott ein solches praktisches Wissen geben solle, führt er nämlich eine Stelle Augustins an, welche sagt, daß es in Gott eine ars gibt. Und daraus schließt er dann, daß es in Gott auch ein praktisches Wissen gibt.[97]) Dann fährt er fort: ars est habitus practicus, ergo etc. (also gibt es in Gott ein praktisches Wissen). Bei Widerlegung dieses Einwurfes erklärt dann Scotus, daß im eigentlichen Sinne Gott keine ars zukomme, d. h. nicht als praktisches Wissen, das seinem Willensentscheide vorausginge. Gott hat nur ein dem Willensentscheide nachfolgendes praktisches Wissen, d. h. er erkennt jetzt praktisch, daß das Gewollte auch recht und gut ist. Hiermit wird aber nicht geleugnet, daß dem Wollen Gottes ein spekulatives Erkennen desjenigen, was realisierbar ist, vorangeht; es wird nicht geleugnet, daß Gott schon vor seinem Wollen die Vernünftigkeit, Angemessenheit und Zweckdienlichkeit des zu Wollenden erkennt und in seinem Wollen darauf Rücksicht nimmt. In der nämlichen Nummer 6, 605b bemerkt vielmehr Scotus im Hinblick auf Augustin, daß die Ideen sekundäre Objekte des göttlichen Erkennens sind, daß gemäß ihnen die Außendinge verwirklicht werden. Nur schließen diese Ideen keine diktative oder zwingende Erkenntnis ein; sie repräsentieren zwar das zu Realisierende, nötigen aber Gott nicht, dasselbe wirklich zu realisieren; eine derartige Erkenntnis ist aber keine praktische.[98])

b) Das spekulative oder theoretische Wissen, das Gott vor seinem Willensentscheide von den Dingen (Ideen) hat, ist kein direktives im strengen Sinne des Wortes, kein rektifikatives, als ob der Wille Gottes nicht an sich recht wäre, auch etwas Ungehöriges wählen könnte, und deshalb erst durch die Erkenntnis angeleitet und geneigt gemacht würde, da

[97]) N. 1, 603: Contra, 6, de Trinitate, cap. ult. (Augustin. bei Migne, P. L. 42, 931): Est ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei etc.

[98]) Per idem patet ad illud Augustini, quia ideae sunt objecta secundaria cognita, sicut dictum est prius, secundum quae fiunt aliqua extra. Non tamen ipsa includunt aliquam notitiam dictativam de operando vel de non operando, licet ipsa repraesentent operabilia, sed cognitio operabilis non est scientia practica. Cfr. Ox. prolog. qu. 4, n. 31—36; tom. 8, 259ss.

Rechte zu wählen, oder als ob Gott vor seinem Wollen ein diskursives Denken nötig hätte, um abzuwägen, was er tun soll oder nicht. Wie es an unserer Stelle heißt (n. 4, 605a), erkennt Gott nicht diskursiv, und das dem Willen vorausgehende Erkennen ist nicht directiva sive rectificans potentiam aliam, cujus est operari secundum artem (n. 5, 605b). Auch aus diesem Grunde kommt Gott kein praktisches Wissen zu; denn ein solches hat ja den Zweck, den Willen zu regulieren, auf daß er recht will.[99]) Nur da ist praktische Kenntnis zum Dirigieren notwendig, wo die Praxis irren oder auch recht handeln kann.[100]) Allerdings muß auch in Gott dem Wollen stets das Erkennen voranleuchten, aber betreffs des Kontingenten nur als sola ostensio objecti oder nur als notitia ostensiva, nicht als notitia directiva (L. c. n. 36, p. 271a). Gottes unendlicher und unendlich vollkommener Wille genügt eben aus sich selbst ohne weiteres, ohne vorhergehende intellektuelle Tugend, um stets das Richtige zu treffen. Man kann zwar zugeben, daß es in Gott eine von seinem Willen formell verschiedene Tugend gibt, etwa die Weisheit oder sonst eine andere intellektuelle Tugend des göttlichen Verstandes, aber jedenfalls braucht man nicht mehrere zugleich, um ein und dasselbe Werk höchst vollkommen zu gestalten. Es zeigt sich auch in allen Werken Gottes offenkundig das Rechte.[101]) Noch sei bemerkt, daß gerade in dieser Quästion (n. 7ss., 460ss.) Scotus darlegt, wie gerecht und sachgemäß die einzelnen Arten der Höllenstrafe sind (vgl. oben S. 134ff.). Scotus ist also weit

[99]) Rep. l. 3, dist. 18, qu. 3, n. 14; tom. 23, 400a: Magis dicitur scientia practica, quia ordinatur speculatio ad regulandum voluntatem, ut recte velit.

[100]) Ox. prolog. qu. 4, n. 17; tom. 8, 239a: Ubicumque contingit in praxi errare et recte agere, ibi est notitia practica necessaria ad dirigendum.

[101]) Ox. l. 4, dist. 46, qu. 4, n. 3; tom. 20, 454: Voluntas, ex hoc quod infinita, magis sufficit ad omnem rectitudinem actus quam aliqua virtus qualitercumque re vel ratione distincta supperaddita. Si tamen concedatur ibi virtus distincta formaliter a voluntate, sicut sapientia vel alia virtus intellectualis in intellectu, non oportet, quod concursus plurium talium ad idem opus requiratur ad summam perfectionem operis . . . Ibi (in operibus Dei positivis) est manifesta rectitudo.

entfernt, zu leugnen, daß Gott in seinem Wollen auf Angemessenheit und Gründe Rücksicht nimmt. Er will nur hervorheben, daß Gottes Wollen infolge der unendlichen Vollkommenheit Gottes ohneweiters aus sich selbst recht ist, nur das Rechte wollen kann. Der Verstand braucht ihm bloß die einzelnen möglichen Objekte und die möglichen Verbindungen der Ideen oder Termini zu zeigen (ostensio) oder vorzuhalten; er braucht ihm aber keine Anleitung zu geben über das, was recht oder nicht recht, gut oder besser ist; weil der göttliche Wille unendlich vollkommen ist, trifft er aus sich selbst ohneweiters sofort das Rechte und Zweckdienliche. Der unendliche Wille Gottes will eben notwendig stets das Rechte, hat stets notwendig einen rechten Akt, kann nicht einen Akt setzen, der nicht recht wäre.[102]) Gott ist eben auch die volle Weisheit, ist sich selbst Weisheit.[103])

Hier scheint sich aber eine neue Schwierigkeit zu erheben. Wenn es nach Scotus kein eigentliches, dem Wollen Gottes vorangehendes direktives Wissen (im angegebenen Sinne) gibt, wie kann dann Scotus an den früher angeführten Stellen sagen, daß Gottes Wissen zwar nicht die causa movens, aber doch die causa dirigens oder disponens und ordinans beim göttlichen Wirken ist? Indes Scotus schreibt so fast ausschließlich nur in dem Buche »De rerum principio«; es ist aber, wie ich in der Vorrede bemerkt habe, nicht ganz sicher, ob dasselbe aus der Hand des Scotus selbst herrührt. Gerade der genannte Umstand, daß in diesem Buche das Wissen Gottes als direktives Prinzip beim Handeln Gottes, sowie auch Gottes Weisheit weit mehr betont wird als in den Sentenzenkommentaren und in den Quaestiones Quodlibetales, dürfte ein Grund für die Nichtechtheit desselben sein oder wenigstens dafür, daß Scotus seine Meinung änderte oder präziser ausdrückte. Ebenso der Umstand, daß in dem nämlichen Buche in

---

[102]) Rep. l. 1, dist. 10, qu. 2, n. 5; tom. 22, 181b: Voluntas infinita non possit esse in actu non recto, quod necessario sit in actu volendi recto; voluntas igitur infinita necessario est in actu volendi recto.

[103]) Sapientia plena est, sibi ipsi sapientia est (de rer. princ. qu. 3, n. 6; tom. 4, 292a).

den oben angeführten Stellen (S. 147) neben Gottes Verstand und Willen noch eine dritte, eine exekutive Potenz ohne weiteres angenommen wird; in den Sentenzenkommentaren macht nämlich Scotus öfters die Bemerkung, daß es nicht notwendig zu sein scheint, diese dritte Potenz anzunehmen.[104])

Als Beweis dafür, daß nach Scotus Gottes Wille rein willkürlich vorgeht ohne alle Rücksichtnahme auf Erkenntnis und Gründe, werden häufig jene Stellen zitiert, in welchen es heißt: Es ist ein Zeichen von Ungelehrsamkeit, zu fragen, warum der Wille und speziell der Wille Gottes will; der Wille will einfach, weil er will; einen weiteren Grund hierfür gibt es nicht. — Auf diese Stellen will ich hier nicht mehr eingehen, weil ich dies bereits tat in meiner Abhandlung: Ist Duns Scotus Indeterminist? (S. 124ff.) Daselbst habe ich aus dem Kontexte nachgewiesen, daß Scotus in keiner Weise dem Indeterminismus das Wort redet, sondern nur sagen will: Das Wesen des Willens bringt es mit sich, daß er frei ist, frei will, geradeso, wie es die Natur der Wärme erheischt, daß die Wärme warm macht; ein weiterer Grund hierfür läßt sich nicht mehr angeben. Es ist ein Zeichen von Ungelehrsamkeit, für alles Gründe angeben zu wollen; es gibt Gegenstände, die wir nicht weiter erklären können, sondern ohne weiteres einfach hinnehmen müssen, wie sie sind; es gibt Wahrheiten, die keinen eigentlichen Beweis zulassen. — Daß ich hiermit Scotus richtig auffaßte, bestätigt mir eine andere ähnliche Stelle, die ich erst später fand. In Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, art. 1. n. 14 (tom. 22, 419a) lesen wir nämlich: Es kann nur aposteriorisch, nicht apriorisch bewiesen werden, daß Gott intelligent ist. Wie die Menschheit oder die menschliche Natur der eigentliche und letzte Grund dafür ist, weshalb der Mensch Mensch ist, so ist auch die Intellektualität Gottes der eigentliche und letzte Grund der göttlichen Intelligenz, d. h. Gott ist eben intelligent, weil dies sein Wesen mit sich bringt; sein Wesen

[104]) Z. B. Ox. l. 1, dist. 38, n. 5; tom. 10, 605b; dist. 39, n. 14; tom. 10, 626a. An der letzteren Stelle wird übrigens zugleich bemerkt, daß Gott die Dinge wirkt per intellectum et voluntatem; es wird somit neben dem Willen auch der Intellekt Gottes als Ursache der Dinge hingestellt.

besteht eben in der Intellektualität, beziehungsweise Intelligenz. Deshalb bemühen sich diejenigen umsonst und zeigen sich hiermit als Ungelehrte, welche einen Grund hierfür suchen, da es doch keinen Grund hierfür gibt. Sie wollen ja etwas a priori beweisen, das gar kein prius hat.[105]) Wie es also keinen weiteren oder apriorischen Grund dafür gibt, weshalb Gott erkennt oder intelligent ist, so gibt es auch keinen weiteren dafür, weshalb Gottes Wille will; er will, weil es eben zum Wesen des Willens gehört, zu wollen, geradeso wie es zum Wesen des Menschen gehört, Mensch zu sein. Um die Frage, ob das Wollen Gottes motiviert oder unmotiviert ist, handelt es sich an unseren Stellen gar nicht.

[105]) Ideo dico sicut prius, quod a posteriori potest probari tantum, Deum esse intelligentem et intelligere, et quod ita est, ostendunt necessario effectus in universo, qui sunt ab eo mediate vel immediate; et non potest a priori probari, quia sicut homo vel humanitas est prima ratio constitutiva hominis vel entitatis specifice talis, nec potest ostendi sibi inesse per aliquem conceptum sibi immediatiorem vel priorem, quia tunc non esset prima ratio constitutiva ejus (nam quare humanitate homo est homo, non est aliqua causa, sed est prima secundum Philosophum 7. Metaphys.), ita etiam quod intellectualitas sit prima ratio entis intelligibilis constituens ipsum in esse tali, et nihil exigat re prius essentialiter eo, quo hoc posset de eo ostendi. Ideo vanum est quaerere, quare Deus sit intelligibilis, tamquam inquirendo aliquam rationem priorem in ente intelligibili ipsa intelligibilitate; ideo ad nihil laborant tamquam indisciplinati, qui quaerunt rationem ipsius, cujus non est ratio, vel quod nituntur probare aliquid a priori, quo non est ratio prior.

Rückblick.

Im Vorstehenden mag wohl eine oder die andere von den in den einzelnen Kapiteln aufgestellten Thesen nicht genügend, nicht stringent bewiesen sein. Als Gesamtresultat dürfte sich aber doch wohl ergeben, daß Scotus keinem exzessiv indeterministischen Gottesbegriff huldigt. Ganz verkehrt ist es, wenn man behauptet, nach unserem Scholastiker bestehe das Wesen Gottes im Willen, ja in der reinen Willkür. Ebenso geht es nicht an, als Lehre des Scotus auszugeben, daß Gottes freier Wille die Ideen der Dinge geradeso wie deren Existenz hervorbringt oder frei und willkürlich bestimmt, was wahr, gut und gerecht sein soll, und was nicht. Wenn Scotus schreibt, daß Gott durch seinen Willen die Dinge wahr und gut macht, so spricht er nur von der realen Wahrheit und Güte, die mit der Existenz derselben gegeben ist, nicht von der im Begriffe und Wesen der Dinge gelegenen und von ihrer Existenz unabhängigen Wahrheit und Güte. Es ist ihm gar nicht darum zu tun, einem blinden, unvernünftigen, rein willkürlichen, unmotivierten Wollen Gottes das Wort zu reden. Er will vielmehr nur bei jeder Gelegenheit die Freiheit Gottes nach außen hin, die Kontingenz der Weltdinge, allseitig hervorheben, ohne irgendwie zu bestreiten, daß auch Gott an die Gesetze der Logik und Metaphysik gebunden sei. Scotus will nachdrücklich betonen, daß Gott in seinem Erkennen und Wollen in gar keiner Weise von etwas Außergöttlichem abhängen könne, daß es im göttlichen Wollen keine Unvollkommenheit kein ihm vorhergehendes diskursives Denken gebe, daß vielmehr dieses Wollen ohne weiteres stets recht und gut ist, weil eben Gott, das unendlich vollkommene Wesen, nur Rechtes und Gutes wollen kann. Allerdings bedarf auch Gottes Wollen

einer ihm vorangehenden und voranleuchtenden Erkenntnis des Verstandes; aber diese Erkenntnis kann keine dirigierende sein, d. h. keine solche, die das Wollen gleichsam erst recht macht, vor Fehlern bewahrt. Der Wille Gottes braucht nur ein Erkennen, das ihm die einzelnen Wahrheiten und Objekte für sich allein und in all ihren möglichen gegenseitigen Zusammenhängen und Verbindungen vorhält (ostensio). Gottes unendlich vollkommener und deshalb nie fehlgreifender Wille wählt dann, was ihm gutdünkt, und damit trifft er stets dasjenige, was gut und zweckdienlich ist. Das Beste braucht das allerdings nicht zu sein. Wenn Gott stets das Beste wählen müßte, wäre er nicht mehr frei; es gäbe dann nichts Kontingentes mehr. Bei all dem ist der Wille von Gründen geleitet, die ihm der Verstand zugleich mit den Objekten vorhält; er will stets in der richtigen Ordnung, vernunftgemäß und zweckentsprechend. Das letzte und eigentliche Motiv beim Wollen Gottes nach außen hin ist das Wollen, die Offenbarung und Mitteilung seiner eigenen Güte.

Die vielen scheinbar sehr stark indeterministisch lautenden Abschnitte und Stellen finden ihre gehörige Erklärung durch Bezugnahme auf die Philosophie des Scotus, durch die richtige Auffassung seines Seinsbegriffes. durch strenge Unterscheidung zwischen idealem und realem Sein, idealer und realer Wahrheit und Güte, zwischen potentia absoluta und potentia ordinata, zwischen der jetzigen Weltordnung und anderen möglichen Weltordnungen, endlich zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Dazu kommt, daß Scotus den Begriff »notwendig« als metaphysisch notwendig, als notwendig im strengsten Sinne des Wortes nimmt. Wie wir bei der Abhandlung über das Naturgesetz gesehen, ist ihm nur ein solches Gesetz oder eine solche Wahrheit notwendig, deren Termini stets einander fordern, nicht bloß in der jetzt bestehenden Weltordnung, sondern überhaupt aus sich selbst, so daß auch Gott daran gebunden ist, unter keinen Umständen, in keiner der unendlich vielen möglichen Weltordnungen davon abgehen oder irgendwelche Ausnahme gestatten kann. Alle anderen Begriffsverbindungen

und Gesetze sind frei, mögen sie auch für die jetzt bestehende Weltordnung noch so notwendig sein. — Ebenso werden viele Schwierigkeiten gehoben durch Berücksichtigung und vergleichende Herbeiziehung anderer Stellen; diese müssen freilich oft förmlich gesucht werden. Wie des Scotus Willenslehre im allgemeinen nicht erschöpfend gewonnen werden kann aus denjenigen Quästionen, welche ex professo hierüber handeln, weil daselbst eben nur ein oder der andere Punkt ausführlich zur Sprache kommt, so kann auch seine Auffassung vom göttlichen Wollen im besonderen nicht genügend erkannt werden aus den hier einschlägigen Partien seiner Werke. Man muß auch andere Abschnitte, man muß mehr oder minder sein ganzes Lehrsystem ins Auge fassen, man muß viele Texte miteinander vergleichen, um daraus die allgemeinen Prinzipien bezüglich seiner Auffassung über den Willen im allgemeinen und den göttlichen Willen im speziellen abzuleiten. Dazu ist freilich notwendig, daß man den ganzen Scotus durcharbeitet und gründlich studiert, was allerdings keine leichte Sache ist. Dieser Aufgabe habe ich mich nach bestem Können unterzogen, allerdings zunächst mehr mit negativer Tendenz, in der Absicht, darzulegen, daß Scotus keinen exzessiv indeterministischen Gottesbegriff festhält.

Im Verlage der Buchhandlung **MAYER & Co. in Wien** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Apologetische Studien der Leo-Gesellschaft.

1. Heft: ***Christus und Buddha*** in ihrem himmlischen Vorleben. Von Dr. W. Ph. Englert, o. ö. Professor an der Universität Bonn. 1898. 8°. 124 S. Preis *K* 2.40 = Mk. 2.20.

2. Heft: ***Die immerwährende Philosophie.*** Eine Skizze. Von Dr. Ernst Commer, o. ö. Professor an der Universität Wien. 1899. 8°. 128 S. Preis *K* 2.40 = Mk. 2.20.

3. Heft: ***Das Reich des Geistes und des Stoffes.*** Von Dr. Alois Otten, Professor der Apologetik und Geschichte der Philosophie in Paderborn. 1899. 8°. 100 S. Preis *K* 2.40 = Mk. 2.20.

4. Heft: ***Die Unsterblichkeit der Seele.*** Bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen. Ein Beitrag zur Apologetik und zur Würdigung der thomistischen Philosophie. Von Dr. Ph. Kneib, Seminarprofessor in Mainz. 1900. 8°. 135 S.
Preis *K* 2.40 = Mk. 2.20.

Die Fortsetzung obenstehender Sammlung erscheint unter dem Titel:

Theologische Studien der Leo-Gesellschaft

herausgegeben von

Prof. Dr. **A. Ehrhard**, Straßburg i/E., und Prof. Dr. **F. M. Schindler**, Wien.

Bis Februar 1907 sind 17 Hefte erschienen.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

753.