



Article scientifique

Article

2019

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Efficiunt quod figurant: Von Ursachen und Wirkungen in der Sakramentenlehre des ausgehenden Mittelalters

Zahnd, Ueli

How to cite

ZAHND, Ueli. Efficiunt quod figurant: Von Ursachen und Wirkungen in der Sakramentenlehre des ausgehenden Mittelalters. In: Theologie und Glaube, 2019, vol. 109, p. 201–217.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:121822>

Ueli Zahnd

*Efficiunt quod figurant*Von Ursachen und Wirkungen
in der Sakramentenlehre des ausgehenden Mittelalters

Kurzzinhalt – Summary:

Die Frage nach der Wirkweise der Sakramente blieb auch im ausgehenden Mittelalter umstritten. Am Beispiel einiger Scholastiker aus unterschiedlichen theologischen Richtungen (dem Thomisten Thomas de Vio Cajetan, dem Scotisten Guido Briansonis und den Nominalisten Gabriel Biel und John Mair) zeigt der Beitrag auf, welche unterschiedliche Modelle entwickelt wurden, und macht dabei deutlich, dass selbst an der Wende zum 16. Jahrhundert der scholastische Diskurs von einer lebendigen Vielfalt geprägt war.

Scholastics of the ending Middle Ages continued to dispute the question of sacramental efficacy. Analyzing four examples from different theological traditions (the thomist Thomas de Vio Cajetan, the scotist Guido Briansonis and the two nominalists Gabriel Biel and John Mair) the article presents the variety of models and approaches that were thus developed and shows that, even at the turn of the 16th century, scholastics debated their problems in a lively and productive way.

1. Einleitung: zur Scholastik des ausgehenden Mittelalters

Das ausgehende Mittelalter gilt in der Theologiegeschichte bis heute als eine wenig ertragreiche Zeit. Obwohl der große Reformationshistoriker Heiko Oberman bereits vor gut 50 Jahren die Rede vom „Herbst des Mittelalters“ in jene von der „Erntezeit des Mittelalters“ umzudeuten versuchte, um auf die eindrücklichen theologischen Gesamtschauen der letzten Generationen von mittelalterlichen Scholastikern zu verweisen,¹ herrscht weiterhin das Bild eines mutlosen, in Schultraditionen zerstrittenen Bildungsbetriebs vor. Hier seien bloß noch „Andenken und Weisheit der vergangenen Meister“² verwaltet worden, formulierte der Kirchenhistoriker Bernd Moeller, und unter philosophischen Mediävisten gilt das

¹ Vgl. H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA 1963; vgl. J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 122006 [Herfsttij der Middeleeuwen, Haarlem 1919]. Dazu die Beiträge in: J. A. Aertsen/M. Pickavé (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (MM 31), Berlin 2004.

² B. Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 82008, 213.

15. Jahrhundert als derart uninspiriert und traditionalistisch, dass es in Überblickswerken oft gar nicht erst auftaucht.³

Befremdlich sind solche Urteile, weil eigentlich keine andere Phase der mittelalterlichen Scholastik derart produktiv gewesen ist und uns so viele Zeugnisse hinterlassen hat wie diese letzten rund 150 Jahre,⁴ und mit den zahlreichen universitären Neugründungen, der Ablösung von Pergament durch Papier und schließlich der Erfindung des Buchdrucks war Wissen so zugänglich und verbreitet wie nie zuvor.⁵ Allerdings ist auch keine andere Phase des mittelalterlichen Denkens so wenig untersucht und so schlecht erschlossen, weil noch kaum Editionen vorliegen, weshalb sich ein Urteil über diese Zeit statt aus den Quellen eher aus vorherrschenden Eindrücken speisen muss – doch was solche Vor-Urteile betrifft, stand es um das ausgehende Mittelalter seit jeher reichlich schlecht: Während die protestantische Geschichtsschreibung seit ihren Anfängen das Mittelalter als eine Zeit zunehmender theologischer Dekadenz und das 15. Jahrhundert damit als Tiefpunkt verstand, von dem sich die Reformation umso lichter abheben konnte,⁶ bemühten katholisch geprägte Historiker insbesondere seit dem Aufkommen des Neothomismus ein etwas anders gelagertes Dekadenz-Schema, um erklären zu können, wie es trotz der theologischen Errungenschaften der Hochscholastik zum Skandal der Reformation gekommen war.⁷ Im Schnitt-

³ Vgl. etwa J. Marenbon, *Medieval Philosophy. An Historical and Philosophical Introduction*, London 2007; auf wenige, bewusst nicht-scholastische Denker beschränkt bleiben die Darstellungen von Kurt Flasch (vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 2000) oder Thorsten Paprotny (vgl. T. Paprotny, *Kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* [Herder-Spektrum; 5777], Freiburg i. Br. et al. 2007). Dass der Traditionsbezug „den geistigen Horizont [...] ein[geengt]“ habe, betont auch Volker Leppin, der dann aber doch auch auf eine „Vielfalt“ in der spätmittelalterlichen Theologie verweist (vgl. V. Leppin, *Geschichte des mittelalterlichen Christentums*, Tübingen 2012, 430), wie sie im Folgenden beschrieben wird.

⁴ Auch dies ließ sich natürlich ins Negative wenden, vgl. bereits C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Band 4, Leipzig 1870, 1 (eine „zum Erschrecken reichhaltige Literatur-Periode“); so auch noch J. Decorte, *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (UTB 2439), Paderborn 2006, 303f.

⁵ Zur sogenannten ‚zweiten Gründungswelle‘ der Universitäten vgl. S. Lorenz (Hg.), *Attempo – oder wie stiftet man eine Universität. Die Universitätsgründungen der sogenannten zweiten Gründungswelle im Vergleich* (Contubernium; 50), Stuttgart 1999; zum Medienwandel vgl. F.-J. Arlinghaus, *Materialität und Differenzierung der Kommunikation. Zu Funktionen des Pergament- und Papiergebrauchs in der spätmittelalterlichen Ständegesellschaft*, in: C. Meyer/S. Schultz/B. Schneidmüller, *Papier im mittelalterlichen Europa*, Berlin 2015, 179–190.

⁶ Vgl. U. Zahnd, *Lambert Daneau kommentiert Petrus Lombardus. Eine reformierte Auseinandersetzung mit einem Basistext mittelalterlicher Scholastik*, in: G. Frank/V. Leppin (Hg.), *Die Reformation und ihr Mittelalter* (MSB 14), Stuttgart 2016, 263–282.

⁷ Vgl. dazu ausführlich J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy* (BSIH 81), Leiden 1998. Zu protestantischer ebenso wie katholischer Sichtweise vgl. nun auch J. Wischmeyer, *Ein „Ritterthum der Theologie“*. Thomas von Aquin und die Scholastik in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: B. Dahlke/B. Knorn (Hg.), *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit*. Festschrift für Leonhard Hell, Freiburg i. Br. et al. 2018, 89–102.

punkt beider Betrachtungsweisen lag daher in ungewollt ökumenischem Konsens als Talsohle das 15. Jahrhundert, dessen mutmaßliche Dekadenz zudem durch die gleichsam konfessionslosen Spöttereien der Humanisten über die unsinnige Scholastik jener Zeit bestätigt wurde. Offensichtlich schien es sich bei diesem ausgehenden Mittelalter tatsächlich um eine Phase der theologischen Stagnation zu handeln.

Tatsächlich bestätigte dann für lange Zeit der einzige Bereich, der im Zuge der neuthomistischen Aufarbeitung der mittelalterlichen Geistesgeschichte einige Beachtung fand, dieses Bild einer bloß noch selbstreferenziell verfahrenen und von Polemiken dominierten Wissensverwaltung: nämlich jener der thomistischen Schule, die sich weitgehend der Verteidigung ihres Schulhaupts verschrieben hatte – eine Verteidigung, die Mitgliedern des Dominikanerordens sogar vorgeschrieben war.⁸ Offen musste allerdings bleiben, inwiefern sich dies auf andere intellektuelle Strömungen des ausgehenden Mittelalters übertragen ließ, weil kein anderer Orden eine solche Festlegung auf ein Schulhaupt kannte. So haben jüngere Untersuchungen etwa zum Augustinismus⁹ oder zum Skotismus¹⁰ jener Zeit eine erstaunliche Vielfalt zutage gefördert, während ein theologischer Nominalismus bis heute kaum zu fassen bleibt.¹¹

Wie mannigfaltig und auch innovativ unter Scholastikern des ausgehenden Mittelalters weiterhin gedacht wurde, sei im Folgenden anhand einiger Autoren aufgezeigt, die aus unterschiedlicher Perspektive der Frage nach der

⁸ Zur Aufarbeitung des Thomismus des 15. Jahrhunderts vgl. vor allem M. Grabmann, Johannes Capreolus O. P., der ‚Princeps Thomistarum‘ († 1444), und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Band 3, München 1956, 370–410; und ders., Der belgische Thomist Johannes Tintoris († 1469) und die Entstehung des Kommentars zur *Summa Theologiae* des heiligen Thomas von Aquin, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben* (s. Anm. 8), 411–432. Wie offen die Festlegung des Dominikanerordens auf Thomas’ Lehre inhaltlich blieb, zeigt M. J. F. M. Hoenen, Thomas von Aquin und der Dominikanerorden. Lehrtraditionen bei den Mendikanten des späten Mittelalters, in: *FZPhTh* 57 (2010) 260–285.

⁹ Vgl. E. L. Saak, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*, Cambridge 2017, mit ausführlicher Bibliografie.

¹⁰ Vgl. L. Honnefelder, Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der Mittelalterlichen Philosophie, in: M. J. F. M. Hoenen/J. H. J. Schneider/G. Wieland (Hg.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance; 6)*, Leiden 1995, 249–262, und U. Zahnd, *Easy-Going Scholars Lecturing secundum alium? Notes on some French Franciscan Sentences Commentaries of the 15th Century*, in: P. W. Rosemann (Hg.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Band 3, Leiden 2015, 267–314.

¹¹ Dazu vgl. W. Hübener, Die Nominalismus-Legende. Über das Missverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: N. W. Bolz/W. Hübener (Hg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, 87–111, und bald auch U. Zahnd, *Welche Nominalisten? Eine Spurensuche unter Theologen des 15. Jahrhunderts*, in: G. Frank/M. Herweg/F. Fuchs (Hg.), *Das 15. Jahrhundert (MSB 15)*, Stuttgart 2019 (in Vorbereitung).

Wirkweise der Sakramente nachgegangen sind.¹² Die Frage, inwiefern die Sakramente in die Gabe der mit ihnen gespendeten Gnade involviert sind, wie sie also mit ihren materiellen Elementen und in ihren irdischen Vollzügen etwas so Geistiges wie die Gnade verursachen können, beschäftigte mittelalterliche Scholastiker spätestens seit dem 12. Jahrhundert¹³ und fand schon bald zwei prominente Lösungsansätze: einen physikalistischen und einen konventionalistischen.¹⁴ Beim physikalistischen, dem „Mitwirkungs-Modell“, gingen die Autoren davon aus, dass natürlich der hauptsächliche Akteur in der Gnadenvermittlung Gott selbst sei, dass aber den Sakramenten dennoch auch eine ursächliche Rolle in diesem Geschehen zukomme. Dies schien zwar naturphilosophisch nicht ganz einfach begründbar, weil damit etwas Natürliches – beispielsweise das Taufwasser – eine ursächliche Wirkung auf die übernatürliche Gnade zu haben schien, die eigentlich nur durch einen göttlichen Schöpfungsakt hergestellt werden konnte; doch sahen sich die Vertreter dieses Modells im Einklang mit der kirchlichen Tradition und mit autoritativen Aussagen, die seit jeher von einer tatsächlichen Ursächlichkeit der Sakramente ausgegangen seien: Sakramente würden gemäß klassischer Beschreibung eben *bewirken*, was sie bezeichneten: *efficiunt quod figurant*, wie es bereits Petrus Lombardus in seiner Sentenzensammlung aus der Mitte des 12. Jahrhunderts umschrieben hatte.¹⁵ Zum prominentesten Vertreter dieses Mitwirkungs-Modells sollte im 13. Jahrhundert der Dominikaner Thomas von Aquin (um 1225–1274) werden.¹⁶

Das konventionalistische Modell hingegen hielt es nicht nur aus naturphilosophischen Gründen für unmöglich, dass Sakramente einen physikalischen Einfluss auf die Gnadenvermittlung hatten. Vielmehr sahen seine Vertreter mit solchen Lehren die göttliche Freiheit beschnitten, da doch Gott nicht durch materielle Vollzüge gezwungen werden konnte, seine Gnade zu spenden. Sie verstanden daher das Sakramentengeschehen in einer Art „Pakt-Modell“¹⁷ als eine Vertragshandlung, bei der sich Gott aus freien Stücken verpflichtet habe, jedes Mal, wenn ein sakramentaler Ritus korrekt vollzogen werde, aktiv zu werden und die Gnade zu vermitteln. Die Sakramente selbst seien daher nicht im Sinne einer physikalischen Ursache in die-

¹² Die folgenden Ausführungen basieren auf U. Zahnd, *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters* (SMR 80), Tübingen 2014.

¹³ Vgl. bereits D. van den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050–1240)*, Rom 1950.

¹⁴ Vgl. dazu grundlegend I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004.

¹⁵ Petrus Lombardus, *Sententiae in quatuor libros distinctae*, IV, d. 22 c. 2 (ed. I. Brady, Grottaferrata 1971–81, II.389).

¹⁶ Vgl. K. Hedwig, ‚Efficiunt quod figurant‘. Die Sakramente im Kontext von Natur, Zeichen und Heil (S. th. III, qq. 60–65 und q. 75), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Berlin 2005, 401–425.

¹⁷ Zum Pakt-Begriff in der Theologie des späten Mittelalters vgl. weiterhin B. Hamm, *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (BHTh 54), Tübingen 1977.

ses Geschehen eingebunden, sondern als bloße Zeichenhandlungen, die signalisieren, dass die abgemachte Gnadenvermittlung in Kraft treten soll. Prominente Vertreter dieses Pakt-Modells waren Franziskaner wie Bonaventura (1221–1274), Johannes Duns Scotus (um 1266–1308) und Wilhelm von Ockham (um 1288–1347).¹⁸

Die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente eignet sich daher in mehrerlei Hinsicht, um die Scholastik des ausgehenden Mittelalters zu beleuchten. Erstens scheinen die Frontlinien klar zwischen Dominikanern und Franziskanern gezogen zu sein. Gehörte die Verteidigung des einen oder anderen Modells daher nicht ohnehin zu einer Art Ordensdisziplin? Zweitens scheinen die beiden Modelle in der anhaltenden Diskussion seit dem 12. Jahrhundert so ausgereift, dass es nichts mehr hinzuzufügen gegeben haben dürfte. Bestätigte sich daher in dieser Frage das Bild einer traditionalistischen und uninspirierten Scholastik? Und schließlich erweist sich die Wirksamkeitsfrage als eine Problematik, die mit weiteren Problemfeldern vor allem naturphilosophischer Art, aber auch mit semiotischen Fragestellungen verstrickt ist, da Sakramente ja verursachen sollten, was sie *bezeichneten*.¹⁹ Ließ sich diese Diskussion daher überhaupt noch als selbstreferenzieller Binnendiskurs führen?

Um diesen Fragen nachzugehen und einen Einblick in die scholastische Diskussionskultur des ausgehenden Mittelalters zu bieten, soll der Fokus im Folgenden auf Scholastiker zu liegen kommen, die erst ganz am Ende der klassischen Epochengrenze, d. h. an der Wende zum 16. Jahrhundert gewirkt haben. Dazu sollen Autoren zuerst aus dem thomistischen, dann aus dem scotistischen und schließlich aus dem nominalistischen Umfeld zur Sprache kommen, wie sie sich insbesondere in Sentenzenkommentaren zur Wirksamkeitsfrage geäußert haben.²⁰ Nach diesen Durchgängen sei zum Abschluss noch einmal kurz die Frage nach dem Charakter der Scholastik des ausgehenden Mittelalters aufgegriffen.

2. Die thomistische Verteidigung des Mitwirkungs-Modells

Was die thomistischen Ausführungen nicht nur zur Wirksamkeitsfrage, sondern einen Großteil der theologischen Diskussionen betraf, wie sie unter

¹⁸ Bonaventura und Scotus hat bereits Irène Rosier-Catach aufgearbeitet (vgl. Rosier-Catach, *La parole efficace* [s. Anm. 14]); zu Ockham vgl. M. McCord Adams, *Powerless Causes. The Case of Sacramental Causality*, in: P. Machamer/G. Wolters (Hg.), *Thinking about Causes. From Greek Philosophy to Modern Physics*, Pittsburgh, PA 2007, 47–76.

¹⁹ Eingehender zu diesen systematischen Verstrickungen vgl. Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 12–21.

²⁰ Sentenzenkommentare blieben auch im 15. Jahrhundert die zentrale Plattform scholastisch-theologischer Diskurse, obwohl sich bis in die neueste Literatur die Meinung hält, die Sentenzentradition sei im 15. Jahrhundert bedeutungslos geworden, vgl. dazu Zahnd, *Welche Nominalisten?* (s. Anm. 11).

Thomisten weit über die Sentenzenliteratur hinaus geführt wurden, hatte bereits am Beginn des 15. Jahrhunderts der französische Gelehrte Johannes Capreolus (um 1380–1444) den Ton gesetzt.²¹ Später als *princeps thomistarum* bekannt, erarbeitete er anlässlich seines Studiums in Paris im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts und dann während seiner Wirkzeit am dominikanischen Studienhaus im südfranzösischen Rodez einen monumentalen Sentenzenkommentar, die *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, die bis weit ins 16. Jahrhundert eine große Rezeption erfahren sollten.²² Wie es der Titel deutlich machte, ging es Capreolus um eine Verteidigung von Thomas' Theologie, wozu er sich vornahm, „fast nichts Eigenes einfließen zu lassen, sondern bloß die Meinungen zu rezitieren, die mir dem Sinn des heiligen Thomas zu entsprechen scheinen“²³. Dazu konfrontierte er Auszüge insbesondere aus Thomas' Sentenzenschrift mit Kritiken, die in dessen Rezeption namentlich von Scotus, Petrus Aureoli (um 1280–1322) und Durandus von St. Pourçain (um 1275–1334) vorgebracht worden waren, und er widerlegte jeweils in einem dritten Schritt diese Kritiken, indem er deren Haltlosigkeit erneut unter weitestmöglichem Rückgriff auf Originalauszüge aus Thomas' Werk aufzuzeigen versuchte.²⁴

Das Material, das Capreolus aufarbeitete, war nun so umfassend, dass die nachfolgenden Generationen von thomistischen Autoren es kaum mehr für nötig hielten, Thomas und seine Gegner im Original zu studieren, sondern sich schlicht auf Capreolus bezogen.²⁵ Mit Blick auf die Wirksamkeitsfrage hatte das insofern weitreichende Folgen, als Capreolus nicht auf Thomas' heute berühmtere *Summa theologiae* zurückgriff, die im Vergleich zum Sentenzenkommentar eine modifizierte Behandlung der sakramentalen Ursächlichkeit bot: Zwar verteidigte Thomas in beiden Schriften ein Mitwirkungsmodell, doch war er im Sentenzenkommentar noch davon ausgegangen, dass die Sakramente wegen der Übernatürlichkeit der Gnade bloß als deren Werkzeuge im Sinne einer „instrumentalen“ Ursache in die Vorbereitung der Gnadenvermittlung einbezogen seien, indem sie im Gläubigen eine „Disposition“ zum Empfang der Gnade verursachten. Die Verursachung der Gnade

²¹ Vgl. G. Bedouelle/R. Cessario/K. White (Hg.), Jean Capreolus et son temps (1380–1444), Paris 1997.

²² Bereits 1483 wurden die *Defensiones* ein erstes Mal gedruckt (bei Octavianus Scotus in Venedig). Im Folgenden wird die Ausgabe von C. Paban/T. Peguès, Tours 1899–1908, verwendet.

²³ Capreolus, *Defensiones*, Prologus q. 1 a. 1: *nihil de proprio intendo influere, sed solum opinioniones quae mihi videntur de mente S. Thomae fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere praeter verba sua nisi raro*.

²⁴ Zu dieser Methode vgl. grundlegend Grabmann, Johannes Capreolus (s. Anm. 8), und nun S. Müller, Theologie und Philosophie im Spätmittelalter. Die Anfänge der via moderna und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Moralthologie (1380–1450), Münster 2018, 93f.

²⁵ Für diverse Beispiele bis weit ins 16. Jahrhundert vgl. Zahnd, Wirksame Zeichen? (s. Anm. 12), 414–422.

selbst schrieb er dort noch allein Gott zu.²⁶ In der *Summa theologiae* hingegen fand diese Zwischenstufe einer vorbereitenden Disposition keine Erwähnung mehr. Vielmehr betonte Thomas in reichlich knappen Worten, dass die Sakramente als instrumentale Ursachen der Gnadenvermittlung selbst zu betrachten seien – bis heute streiten sich die Ausleger, ob Thomas damit überhaupt noch eine rationale Erklärung des Sakramentengeschehens beabsichtigt habe.²⁷

Weil nun Capreolus allerdings diese Entwicklung nicht aufgriff, verteidigten er und seine diversen Nachfolger das ganze 15. Jahrhundert hindurch die Idee einer *dispositio*, die instrumental von den Sakramenten als Vorstufe zum Gnadenempfang in den Gläubigen verursacht werde.²⁸ Mit Blick auf die Eucharistie hieß das etwa, dass der begleitende sakramentale Ritus nicht ins Transsubstantiationsgeschehen selbst ursächlich involviert war, dass aber die einleitenden Worte des Priesters die Verbindung zwischen Form des Brotes und Substanz des Brotes aufzubrechen halfen, sodass diese Substanz nun bereit war, mit der Substanz Christi ausgetauscht zu werden.²⁹ Noch Thomas de Vio Cajetan (1480–1547) sollte 1493 anlässlich seiner Sentenzenvorlesung in Padua in engem Anschluss an Capreolus die Sakramente als instrumentale Ursachen verstehen, weil sie an einer vorbereitenden *dispositio* mitwirkten, nicht aber in die Vermittlung der Gnade selbst involviert waren.³⁰

Wie in der Einleitung bereits angedeutet, bestätigten die Thomisten damit das Bild einer selbstreferenziell verfahrenen, auf bloße Verteidigung ihres Schulhaupts ausgerichteten Denkschule. Allerdings machte sich der genannte Cajetan ganz am Ende des Mittelalters dann doch die Mühe, eigene Thomas-Studien zu betreiben und seinen berühmten Kommentar zur *Summa theologiae* zu verfassen,³¹ einen Kommentar, in dem er schließlich auch

²⁶ Thomas von Aquin, *Scriptum in sententias IV*, d. 1 q. 1 art. 4 qc. 1 (ed. M. F. Moos, Paris 1947, 31f.).

²⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae III*, q. 62 art. 1 (ed. P. Caramello, Turin 1956, 349).

²⁸ Dass dem ausgehenden Mittelalter Thomas' Entwicklung in der Sakramentenfrage kaum bewusst war, belegen auch Listen, die seit dem späten 13. Jahrhundert zum Vergleich von dessen Sentenzenkommentar und seiner *Summa theologiae* angelegt wurden und sich über die vorliegende Frage weitgehend ausschwiegen; vgl. R.-A. Gauthier, *Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'*, in: *RThAM* 19 (1952) 271–326, bes. 280.

²⁹ Vgl. Capreolus, *Defensiones IV*, d. 1–3 q. 1 (ed. Paban/Peguès, 26b): *ita, in hoc sacramento, verba consecrationis, virtute divinitus collata, ad hoc instrumentaliter pertinent, quod species prius informantes substantiam panis et vini, desinant praedictam substantiam informare.*

³⁰ Vgl. M. Laurent, *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajetan sur les sentences*, in: *RSPHTh* 20 (1931) 77–82.

³¹ Die Ausführungen zur *Prima pars* schloss Cajetan 1508 ab, jene zur *Tertia pars* erst 1522; ein erster Druck erfolgte in Lyon 1540. Im Folgenden wird die Ausgabe Lyon 1581 verwendet. Nicht bereits im 15. Jahrhundert, wie oft behauptet worden ist, sondern erst mit Cajetan begann die Zeit der Summenkommentare, vgl. J. Schmutz, *From Theology to Philosophy: The Changing Status of the Summa Theologiae, 1500–2000*, in: J. Hause (Hg.), *Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide*, Cambridge et al. 2018, 221–241, sowie U. Zahnd, *The Genesis of a Genre? Late Medieval Commentaries on the 'Summa Theologiae'*, in: L. Lanza/M. Toste

feststellte, dass sich Thomas' Meinung zur Frage der sakramentalen Wirksamkeit vom Sentenzenkommentar zur *Summa* hin gewandelt hatte. Angesichts der Dominanz von Capreolus' Interpretation stieß er damit zuerst einmal auf Widerstand bei seinen Ordensbrüdern.³² Doch ließ sich Cajetan davon nicht beirren, sondern bemühte sich vielmehr, Gründe zu liefern, warum Thomas seine Meinung gewandelt habe und wie seine Ausführungen in der *Summa* genauer zu verstehen seien.

Was die Gründe für Thomas' Sinneswandel betraf, führte Cajetan an, dass Thomas inzwischen erkannt habe, dass in der sakramentalen Gnadenvermittlung nichts grundsätzlich Neues geschaffen, sondern ein einst verlorener Zustand wiederhergestellt werde. Die Gnadenvermittlung habe daher nicht als Schöpfungsakt (*creatio*), sondern als Akt der Wiederherstellung (*recreatio*) zu gelten – eine Unterscheidung, die sich tatsächlich etwa in Thomas' *Quaestiones de veritate* finden ließ.³³ Da in eine *recreatio* aber durchaus auch natürliche Ursachen eingebunden werden könnten, habe Thomas die Sakramente nunmehr als instrumentale Ursachen der Gnadenvermittlung selbst und nicht mehr bloß einer vorbereitenden *dispositio* verstehen können.³⁴

Weil allerdings Thomas in der *Summa* die Funktionsweise dieses direkten Mitwirkens der Sakramente an der Gnadenvermittlung nicht langwierig erklärt hatte, suchte Cajetan selbst nach einer Plausibilisierung für deren instrumentale Ursächlichkeit; eine Plausibilisierung, mit der er sowohl Thomas' Meinung als auch die Wahrheit über die Wirkweise der Sakramente einzuholen meinte.³⁵ Nach längeren Erörterungen griff er auf das Beispiel eben eines Instruments zurück und erklärte:

„Die Saiten einer Laute tönen, auch wenn sie von jemand Unmusikalischem bewegt werden. Wenn sie aber von einem Musiker bewegt werden, wird nicht nur ein Ton entstehen, sondern ein musikalischer Klang, der die eigentliche Wirkung der Musik ist. Damit wird deutlich, dass eine simple Bewegung der Lautensaiten bloß zur natürlichen Wirkung eines Schlags auf sie führt, während die Bewegung, die von der Kunst ausgeht, zur Wirkung der Kunst führt, da sie die Kraft der Kunst in sich trägt.“³⁶

Angewandt auf die Sakramente hieß dies, dass ein reines Applizieren etwa des Taufwassers noch zu keiner Gnadenvermittlung führte, sondern bloß

(Hg.), *Summistae: The Commentary Tradition on Thomas Aquinas's Summa Theologiae (15th–18th Century)*, Leuven 2019 (in Vorbereitung).

³² Feststellbar etwa bei Francesco Silvestri (vgl. F. Silvestri, *Commentaria in summam contra gentiles IV*, super c. 57, Rom 1570, fol. 493vb).

³³ Vgl. bereits Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 27 art. 4 (ed. R. Spiazzi, Rom 1953, 524a).

³⁴ Vgl. Cajetan, *Commentarii in Summam theologiae ad III*, q. 62 art. 1 (ed. Lyon 1581, 279a).

³⁵ Vgl. ebd., art. 4 (281a).

³⁶ Ebd. (281b): *Exemplum [...] perspicue in cithara, cuius fides si moveantur a non musico, sonabunt tantum. Si vero moveantur a musico, efficiunt non solum sonum, sed sonum musicum, qui est effectus proprius artis musicae. Ubi patet quod simplex motus fidium citharae non ducit nisi ad naturalem effectum percussionis illarum; motus vero qui ab arte procedit, ad effectum artis ducit, utpote vim artis in se habens, et propterea motus virtuosus appellatur.*

zum dumpfen Tönen einer körperlichen Reinigung; kam aber als Kunst die göttliche Wirkung hinzu, so entstand der Wohlklang einer geistigen Reinigung.³⁷ Damit überließ dieses Modell Gott aber auch die Freiheit, überhaupt künstlerisch einzugreifen, und nahm damit eines der Grundanliegen der Vertreter der Pakt-Variante auf.

So sehr heute infrage gestellt wird, ob Cajetan Thomas damit wirklich gerecht geworden sei,³⁸ bieten diese Überlegungen doch ein eindrückliches Zeugnis, wie ein Autor, der an der Schwelle zur Neuzeit mit seinen Schriften das scholastische Erbe weitertrug und gegen die vorherrschende Meinung seiner Mitbrüder ankämpfen musste, dennoch zu einer frischen Lesart der scholastischen Quellen kommen konnte. Zwar blieb er grundsätzlich traditionalistisch, da auch er seine Schriften auf Thomas ausrichtete, aber dieser Rahmen bedeutete nicht, dass ihm ein neuer und unvoreingenommener Blick nicht nur auf Thomas, sondern auch auf die von ihm aufgeworfenen Probleme verwehrt blieb. Selbst innerhalb des Thomismus gab es daher innovative Ansätze – doch wie sah dies bei anderen Denktraditionen aus?

3. Scotistische Ausführungen zum Pakt-Modell

Anders als bei den Thomisten gab es im spätmittelalterlichen Scotismus keine Ordensgemeinschaft, die sich der Verteidigung von Scotus' Lehre verschrieben hatte. Die franziskanische Tradition wusste bekanntlich um eine Vielzahl an weiteren großen Gelehrten aus dem 13. und dem frühen 14. Jahrhundert – unter anderem Alexander von Hales (um 1185–1245) und Bonaventura sowie Petrus Aureoli und Wilhelm von Ockham – Gelehrte, die keineswegs eine einheitliche Lehre entwickelt hatten.³⁹ Entsprechend überrascht es wenig, dass bei genauerem Hinsehen die franziskanischen Beiträge auch des 15. Jahrhunderts breit aufgestellt waren. Zwar blieb in vielen theologischen Reflexionen Scotus der eigentliche Kulminationspunkt, weshalb die Traditionsbezeichnung ‚Scotismus‘ berechtigt scheint,⁴⁰ doch hieß das nicht, dass nicht auch eine zum Teil beachtliche Anzahl Schriften von anderen Autoren aufgearbeitet und verwertet wurden.⁴¹ Jenseits von moder-

³⁷ Vgl. Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 435f.

³⁸ Vgl. so bereits B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, London 1957, 328; vgl. auch P. L. Reynolds, *Efficient Causality and Instrumentality in Thomas Aquinas' Theology of the Sacraments*, in: J. R. Ginther/C. Steel (Hg.), *Essays in Medieval Philosophy and Theology in Memory of Walter H. Principe*, CSB, Aldershot 2005, 67–84.

³⁹ Auch unter Dominikanern hatte die Frage, inwiefern Albert der Große und Thomas übereinstimmten, zu langwierigen Auseinandersetzungen geführt, vgl. M. J. F. M. Hoenen, *Comment lire les grands maîtres? Gérard de Monte, Heymeric de Campo et la question de l'accord entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin (1456)*, in: *RThom* 108 (2008) 105–130.

⁴⁰ Vgl. Zahnd, *Easy-Going Scholars* (s. Anm. 10).

⁴¹ Zu erwähnen sind etwa das *Vademecum opinionum in Scoto nullatenus signatarum* des Wilhelm von Vaurouillon (Erstdruck: Paris ca. 1483), das als Begleittext zu Scotus' *Ordinatio*

nen und bisweilen unhistorischen Ansprüchen an die intellektuelle Originalität von Autoren zeigt sich hier vielmehr – ganz im Sinne von Obermans „Erntezeit“ – eine der eindrucklichsten Leistungen der Gelehrten des ausgehenden Mittelalters: nämlich die Durchdringung und Aufbereitung der enormen scholastischen Literatur, die sich nach drei Jahrhunderten Universitätsbetrieb angesammelt hatte.

Zur Veranschaulichung sei hier das Beispiel eines späten, weitgehend unbekanntes Franziskanertheologen aufgegriffen, eines gewissen Guido Brianonis (um 1490 bezeugt), der gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Paris und Toulouse wirkte.⁴² Sein einziges überliefertes Werk, ein Kommentar zum vierten Sentenzenbuch, nannte er ein *Collectarium*, eine „Sammlung“, und er verstand sich in seinem Zugang zum scholastischen Erbe als *altera Ruth* – denn wie sie einst die Ähren (vgl. Rut 2,3), so trage er nun die Aussagen der Gelehrten zusammen.⁴³

Das hinderte ihn allerdings nicht, einen magistralen Umgang mit diesem Erbe zu zeigen. Seine Behandlung der Wirksamkeitsproblematik liest sich wie ein historischer Überblick über die bisherige scholastische Diskussion, wobei er neben den großen Namen wie Alexander, Thomas und Scotus auch Scholastiker aufgriff wie Richard von Middleton (um 1249– ca. 1308), Petrus Aureoli oder Franciscus von Perugia (um 1365 bezeugt), die in der sonstigen Diskussion keine große Beachtung gefunden hatten.⁴⁴ Bezeichnend ist nun, dass er sich nicht scheute, deren Positionen als Meinungen zu präsentieren und sie entsprechend dann auch zu kritisieren. Schnell wird deutlich, dass er grundsätzlich das Pakt-Modell bevorzugte, weil er Aureoli und Scotus nutzte, um Thomas' Mitwirkungs-Modell (auch hier in der Fassung des Sentenzenkommentars) zu verwerfen.

Dann aber legte er sich auch mit Scotus an. Weil die Vertreter des Mitwirkungs-Modells behauptet hatten, mit ihrer Verteidigung einer echten Ursächlichkeit der Sakramente die altkirchliche Tradition hinter sich zu haben, war Scotus bemüht, auch das Pakt-Modell so zu formulieren, dass die Sakramente in gewissem Sinne als eigentliche Ursachen verstanden werden konnten.⁴⁵ Zwar sprach er ihnen die Möglichkeit ab, auf andere Weise an der

Auskunft sowohl über Scotus' direkte Gesprächspartner als bisweilen auch über spätere Stellungnahmen zu einer Frage bietet; oder der *Thesaurus theologorum* des Johannes Piccardus (Mailand 1506), der die Thesen von nicht weniger als 33 Sentenzenkommentaren des 13. bis 15. Jahrhunderts zusammenstellt. Zu solcher „Hilfsliteratur“ vgl. Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 450–456.

⁴² Vgl. E. Wegerich, Bio-Bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts, in: FS 29 (1942) 150–197, 156f.

⁴³ Vgl. Guido Brianonis, *Collectarium super sententias*, Paris 1512, fol. 724rb: *Dignatus es ut principium, medium, et finem quarti libri sacre scripture [eigtl. sententiarum?] collectarii valerem ex dictis doctorum colligere, tanquam altera Ruth post terga colligens spicas.*

⁴⁴ Vgl. ebd., d. 1, c. 2, doc. 1, fol. 6ra–va.

⁴⁵ Vgl. neben Rosier-Catach, *La parole efficace* (s. Anm. 14), 142f., auch L. O. Nielsen, *Signification, Likeness, and Causality. The Sacraments as Signs by Divine Imposition in John Duns*

Gnadenvermittlung mitzuwirken als in Form einer Zeichenhandlung, welche die Erfüllung einer Vertragsklausel signalisierte; doch wenn man mit Aristoteles eine Kraft als „Äußerstes an Potenz“ definiere⁴⁶ und bedenke, dass die höchste Potenz eines Zeichens in der Konkretisierung des Bezeichneten liege, dann lasse sich auch sagen, dass sich in den Sakramenten selbst die Kraft zur Gnadenvermittlung finde.⁴⁷ Das war reichlich subtil argumentiert, und bereits Scotus' Schüler Johannes de Bassolis († 1347) hatte seinem Lehrer vorgeworfen, dass er damit in die Sakramente den Widerspruch lege, sie seien aktive Ursachen ohne eigene Aktivität.⁴⁸

Genau diese Kritik griff Guido auf, doch anders als Johannes von Bassolis, der sich in der Folge Bonaventuras Ausformulierung des Pakt-Modells angeschlossen hatte, versuchte Guido, auf Scotus' Pfaden eine eigene Variante dieses Modells zu verteidigen. Auch hierfür ging er von einer Bemerkung bei Johannes von Bassolis aus, der kurz in Betracht gezogen hatte, ob die Sakramente als moralische Ursachen ins Sakramentengeschehen involviert sein könnten, dies dann aber wieder verworfen hatte, weil damit das Pakt-Geschehen nur unnötig aufgebauscht werde.⁴⁹ Guido hingegen arbeitete den Ansatz weiter aus und fand darin schließlich nicht nur einen entscheidenden Mehrwert, um das Pakt-Modell zu erklären, sondern auch eine systematische Brücke zu Vertretern des Mitwirkungs-Modells. Es liege ja, so Guido, am Verdienst Christi, dass Gott überhaupt bereit sei, den Menschen in den Sakramenten Gnade zu vermitteln. Die Funktion der Sakramente sei es nun, dieses Verdienst auf die einzelnen Menschen zu übertragen und Gott damit gleichsam einen Grund zu bieten, warum er ihnen die Gnade überhaupt spenden solle: Der sakramentale Pakt zwischen Gott und der Kirche war damit nicht mehr bloß eine symbolische Übereinkunft mit den Sakramenten als reinen Zeichenhandlungen, sondern erhielt eine konkrete heilsökonomische Grundlage.⁵⁰

So sehr Guido dies aus einer Kritik an Scotus entwickelte, blieb deutlich, dass ihm – ähnlich wie Cajetan bei Thomas – daran gelegen war, eine Lösung zu finden, die ihm nicht nur plausibel schien, sondern die auch den Widerspruch in Scotus' Ansatz zu glätten vermochte: Indem die Sakramente Christi Verdienst auf die Gläubigen übertragen, kam ihnen eine spezifische Aktivität zu, obwohl sie mit Blick auf die Übertragung der Gnade selbst nicht aktiv

Scotus, Durand of St. Pourçain, and Peter Auriol, in: C. Marmo (Hg.), *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century)*, Turnhout 1997, 223–253, 231.

⁴⁶ Vgl. Aristoteles, *De caelo* I,11 281a 10–12 in der im 13. Jahrhundert geläufigen Form: *virtus est ultimum de potentia*.

⁴⁷ Vgl. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 1 p. 3 q. 1–2 n. 324 (ed. J. R. Carballo, Rom 2008, 11).

⁴⁸ Vgl. Johannes de Bassolis, *Opera in quatuor sententiarum libros*, IV, d. 1 q. 1 a. 1 (Paris 1517, fol. 9va).

⁴⁹ Vgl. ebd., fol. 9vb; vgl. Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 189.

⁵⁰ Vgl. Guido Briansonis, *Collectarium* (s. Anm. 43), fol. 8vb–9ra.

waren – sie waren damit sowohl aktiv als auch nicht-aktiv ins Gnadengeschehen eingebunden.⁵¹ Noch interessanter war aber, dass sich diese Übertragung des Verdiensts Christi als Vorbereitung der Gläubigen und damit schlicht als *dispositio* verstehen ließ, weshalb Guido ausführte: „Wenn aber der heilige Thomas jene Disposition, welche [die Sakramente] in der Seele verursachen, [so] versteht, dass sie ein Verdienst ist, das durch die Sakramente verursacht wird, ist seine Meinung wahr.“⁵² Guidos Modell – ein Modell, das vor ihm kein Scholastiker vertreten hatte – beanspruchte damit nicht nur, Scotus von einem inneren Widerspruch zu befreien, sondern erwies sich auch als anschlussfähig für die Vertreter der Mitwirkungs-Variante – und dies alles in einem Compendium, das sich bloß als Ährenlese scholastischer Meinungen verstand!

4. Und die Nominalisten?

Was schließlich die wohl berühmteste Denkströmung des ausgehenden Mittelalters betrifft, den Nominalismus, ist erst einmal festzuhalten, dass es kaum Theologen gegeben hat, die eine Theologie von dezidiert nominalistischem Inhalt vertraten.⁵³ Zwar gab es das ganze Spätmittelalter hindurch Scholastiker, die sich insofern von nominalistischen Ansätzen geprägt zeigten, als sie sich aufgrund der Trennung von Philosophie und Theologie (wie sie in der *via moderna* üblich werden sollte) von einem umfassenden metaphysischen System verabschiedeten (wie es den Thomismus und den Skotismus auszeichnete), und die stattdessen auf eine pastorale Ausrichtung auch der spekulativen Theologie hinarbeiteten.⁵⁴ Nur fehlte diesen Theologien dann eben gerade ein spezifischer metaphysischer Überbau, der es erlaubt hätte, sie als dezidiert nominalistisch auszuweisen. Vielmehr gewannen in solchen Kreisen Autoritätsargumente und Traditionsbezüge gegenüber spekulativen Überlegungen an Gewicht.⁵⁵ Insbesondere in der langen Phase zwischen dem jungen Pierre d’Ailly (1351–1420) und dem späten Gabriel Biel (um 1420–1495) lässt

⁵¹ Vgl. Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 479.

⁵² Guido Briansonis, *Collectarium* (s. Anm. 43), fol. 8vb: *Si autem sanctus Thomas intelligat illam dispositionem quam causant in animam esse meritum quod causatur a sacramentis, eius opinio est vera.*

⁵³ Vgl. Hübener, *Die Nominalismus-Legende, und Zahnd, Welche Nominalisten?* (s. Anm. 11).

⁵⁴ Vgl. dazu jüngst Müller, *Theologie und Philosophie im Spätmittelalter* (s. Anm. 24), 181f.

⁵⁵ Eine Folge davon war, dass die spätmittelalterliche Scholastik oft als „fideistisch“ verschrien wurde, vgl. Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergamo 1988, 124; vgl. auch R. L. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge 2010, 133f., 164f.

sich kein Theologe benennen, der aufgrund von nominalistischen Prinzipien etwa einen Sentenzenkommentar verfasst hätte.⁵⁶

Als ganz am Ende des Mittelalters dann doch noch einige Scholastiker eine der *via moderna* verpflichtete Theologie zu entwerfen begannen, sollte ihr Interesse allerdings umso größer sein, alte Probleme neu zu durchdenken. Auch dies lässt sich am Beispiel der Wirksamkeitsfrage sehr gut zeigen. Bereits Pierre d'Ailly hatte sich der Problematik in seinem Sentenzenkommentar in einer Reihe von Thesen aus einer ungewohnten Perspektive gewidmet: War es bisher darum gegangen, zu untersuchen, inwiefern sich die Sakramente in bekannte Formen von Ursächlichkeit einordnen ließen, ging d'Ailly der umgekehrten Frage nach, ob nicht sämtliche Wirkzusammenhänge wie die Sakramente gemäß dem Pakt-Modell zu verstehen seien.⁵⁷ Denn was unterschied eine natürliche, physikalische Ursache von einer göttlichen Vertragsklausel? Wenn man sich Gottes Allmacht vergegenwärtigte, blieb da eigentlich ziemlich wenig, weil auch das Eintreffen einer ‚natürlichen‘ Wirkung des göttlichen Mitwirkens, des göttlichen *concursum*, bedurfte, wie das Beispiel der drei Knaben im Feuerofen, die gemäß Dan 3 von der Hitze des Feuers verschont blieben, eindrücklich belegte.⁵⁸ Auch bei natürlichen Ursachen war daher ein göttlicher Beschluss nötig, nämlich jener, die natürlichen Eigenschaften einer Sache in einem Wirkzusammenhang zum Zuge kommen zu lassen. Als Unterschied zu den Sakramenten ließ sich für Pierre d'Ailly immerhin festhalten, dass es bei Sakramenten keine natürliche Eigenschaft gab, welche in die Gnadenwirkung einbezogen werden konnte, weshalb für ihn eine reale Differenz zwischen sakramentalen und eigentlichen Ursachen bestehen blieb.⁵⁹

Eine veränderte Perspektive war damit allerdings eingeführt, und die sollte am Ende des 15. Jahrhunderts von Gabriel Biel aufgegriffen werden. In seinem Sentenzenkompendium, das er grundsätzlich an Wilhelm von Ockham orientierte,⁶⁰ fragte er wie Pierre d'Ailly nicht nach der Verursachungsweise der Sakramente, sondern nach den Bedingungen von Ursachen

⁵⁶ Vgl. die kritische Evaluation bei H. Wöhler, *Der Nominalismus des Johannes Rucherat von Wesel*, in: A. Speer (Hg.), *Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus* (MM 23), Berlin et al. 1995, 367–380.

⁵⁷ Allgemein zu Pierre d'Ailly vgl. M. Brünzei, *Pierre d'Ailly. Le commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, in: *BPhM* 49 (2007) 139–194; spezifischer zu seiner Ursachenlehre vgl. W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, in: *Speculum* 46 (1971) 94–119, und Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 496–503.

⁵⁸ Vgl. Pierre d'Ailly, *Quaestiones super primum, tertium et quartum sententiarum IV*, q. 1 a. 1 (Straßburg 1490, fol. z2ra).

⁵⁹ Vgl. ebd., fol. z2rb.

⁶⁰ Weiterhin grundlegend zu Biel bleibt Oberman, *Harvest* (s. Anm. 1). Zum eher losen Verhältnis seines Sentenzenkommentars zu Ockham vgl. P. W. Rosemann, *The Story of a Great Medieval Book. Peter Lombard's Sentences*, Peterborough 2007, 166, sowie V. Leppin, *In Ockhams Schule? Überlegungen zum Verständnis Gabriel Biels anhand seiner Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie*, in: G. Mensching (Hg.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*, Würzburg 2007, 185–197.

im Allgemeinen, und auch er betonte, dass keine Ursache notwendigerweise ihre Wirkung nach sich ziehe, weil es zum Eintreten einer Wirkung vielmehr Gottes *concursus* bedürfe.⁶¹ Doch nutzte er diese Vorüberlegung, um dann deutlich weiter als Pierre d'Ailly zu gehen. Denn wenn das Wirken einer ‚natürlichen‘ Ursache von Gottes Wille abhing, was war dann daran noch natürlich und was brauchte es diese ‚Ursache‘ überhaupt noch? Es genügte doch, dass bei der Anwesenheit von Feuer Gott wollte, dass Wärme ausstrahlt werde, ohne dass dies auch noch einer Eigenschaft des Feuers zugeschrieben werden musste! Biel sah sich zu nichts weniger veranlasst, als die schlichte Existenz von natürlichen Ursachen in Frage zu stellen, mit deren physischer Wirkung Gott hätte zusammenwirken sollen; vielmehr schrieb er die gesamte Wirkung eines Kausalgeschehens Gott zu:

„Wärme hat ihre Ursächlichkeit des Warm-Seins nicht durch irgendeine andere Kraft, die in ihr wäre, sondern allein daher, dass Gott sich entschlossen hat, er wolle bei ihrer Anwesenheit – und nicht ohne ihre Anwesenheit – regelmäßig Wärme hervorbringen. Und wenn er sich nicht so entschlossen hätte, dann wäre dieselbe Wärme, die nun ohne jegliche Veränderung existieren würde, zwar weiterhin Wärme, aber sie wäre nicht mehr Ursache des Warm-Seins.“⁶²

Die gesamte Schöpfung zeigte sich damit in Biels Augen als eine Art großer göttlicher Pakt, bei dem sich Gott in seiner freien Allmacht (*potentia absoluta*) dazu entschieden hatte, diese Macht in einer geordneten Weise einzusetzen (*potentia ordinata*) und die unzähligen Wirkzusammenhänge, die sich aus menschlicher Perspektive regelmäßig feststellen ließen, zu verursachen.⁶³

All dies entwickelte Biel im Rahmen seiner Diskussion der Wirkweise der Sakramente; doch blieb ihm damit als Unterschied zwischen sakramentalen und natürlichen Ursachen bloß noch anzuführen, dass für ‚natürliche‘ Ursachen der göttliche Beschluss bereits bei der Erschaffung der Welt in Wirkung getreten sei, während er bei den Sakramenten erst mit dem Wirken Christi begonnen habe. Wollte man dies terminologisch unterscheiden, um der kirchlichen Tradition gerecht zu werden, so Biel, dann lasse sich festhalten, dass die Sakramente *keine* eigentlichen Ursachen der Gnade seien – ei-

⁶¹ Vgl. Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum IV*, d. 1 p. 1 q. 1 a. 1 n. 2 (ed. U. Hofmann/W. Werbeck, Tübingen 1975, 14).

⁶² Ebd., 16: *Nec sic calor habet esse causam caloris per aliquam aliam virtutem sibi inexistentem, sed solum ex eo, quod Deus ita se determinavit, quod ad eius praesentiam – et non sine eius praesentia – regulariter vult producere calorem. Et si non sic determinasset, calor idem, qui nunc sine omni sua mutatione esset, esset calor et non esset causa caloris.* Vgl. Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 522.

⁶³ So prominent die Unterscheidung von Gottes *potentia absoluta* und *potentia ordinata* hier begegnet, kann sie nicht als Spezifikum einer nominalistischen Denkweise betrachtet werden, da sie spätmittelalterliches Allgemeingut ist. Vgl. Hamm, *Promissio, pactum, ordinatio* (s. Anm. 17), 356; ebenso dann auch W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

nen physikalischen Unterschied wie noch bei Pierre d'Ailly gab es für ihn allerdings nicht mehr.⁶⁴

Biels radikale Überlegungen zeigen, wie sehr auch ein Scholastiker des ausgehenden Mittelalters bereit sein konnte, Grundannahmen von weitreichender Konsequenz zu Ende zu denken und infrage zu stellen. Doch wenn diese Überlegungen bereits für physikalische Zusammenhänge radikal waren, was bedeuteten sie erst für das menschliche Verhalten und seine Zurechenbarkeit, wenn es keine eigentlichen Wirkzusammenhänge mehr gab?⁶⁵ Auch unter Nominalisten wurde Biels Ansatz daher als Herausforderung angesehen, was zum Schluss noch am Beispiel eines weiteren Pariser Scholastikers gezeigt sei, an einem gewissen John Mair (1467–1550).

Mair, der ursprünglich aus Schottland stammte, veröffentlichte 1509 einen voluminösen Kommentar zum vierten Sentenzenbuch und ging darin im Rahmen der Wirksamkeitsproblematik auch auf Biels Überlegungen ein.⁶⁶ Von Anbeginn an stellte Mair klar, dass er für „nichtig“ halte, was Biel entwickelt hatte,⁶⁷ und machte damit deutlich, dass er einen realen Unterschied zwischen natürlichen und sakramentalen Ursachen verteidigen wollte. Wie für einen Scholastiker üblich, griff er dazu Biels Überlegung in Form eines Einwands gegen die These auf, die er verteidigen wollte. Unter Rückgriff auf das Beispiel der Knaben aus dem Feuerofen hatte er bereits festgestellt, dass man als Beobachter nicht wissen könne, ob ein konkretes Feuer tatsächlich wärme oder ob es Gott sei, der jeweils die Wärme bewirke, und das diene ihm nun als Einwand dagegen, dass die Unterscheidung von natürlichen und sakramentalen Ursachen hinfällig sei.⁶⁸

Als dezidierter Nominalist teilte Mair allerdings mit anderen Repräsentanten seiner Denkströmung die bereits erwähnte Zurückhaltung bei allzu spekulativen Fragen in theologischen Themen, wo vielmehr Tradition und Autoritäten zu berücksichtigen seien. Und was die Ursachenfrage betraf, hatten Philosophen und Theologen seit jeher eine eigentliche Ursächlichkeit der Dinge behauptet und diese von der Wirkweise von Vertragsklauseln unterschieden. Durften daher ein paar grundsätzliche Überlegungen genügen, um diese ganze Tradition über den Haufen zu werfen? Für Mair war klar, dass dies nicht der Fall sein konnte; aber es fragte sich, wie die Nichtigkeit von Biels Überlegung aufzuweisen sei.

⁶⁴ Vgl. Biel, *Collectorium* (s. Anm. 61), n. 3 (ed. Hofmann/Werbeck, 18).

⁶⁵ Vgl. S. Müller, Zwischen Spiritualität und Moral. Die Rolle der *caritas* in der moraltheologischen Reflexion der *via moderna*, in: *ArVe* 3 (2006) 128–150.

⁶⁶ Vgl. neben Zahnd, *Wirksame Zeichen?* (s. Anm. 12), 534–552, auch ders., Terms, Signs, Sacraments. Correlation between Logic and Theology and the Philosophical Context of Book IV, in: J. Slotemaker/J. Witt (Hg.), *A Companion to the Theology of John Mair* (Brill's Companions to the Christian Tradition; 60), Leiden 2015, 241–287, 277f.

⁶⁷ Vgl. John Mair, In quartum sententiarum, d. 1 q. 3, Paris 1509, fol. 10va: *Nihil hic loquitur*.

⁶⁸ Vgl. ebd., fol. 10rb–va.

Bezeichnend ist, dass Mair Biels Einwand aus der Perspektive eines Beobachters formuliert hatte, und so war es aus derselben Perspektive, aus der er ihn auch zurückzuweisen versuchte:

„Auch wenn es mir nicht evident ist, habe ich dennoch eine genügende Gewissheit, dass Wärme durch ihre eigene Natur wärmt und ein Sakrament die Gnade nicht verursacht. Jede Wärme verursacht stets Wärme, wenn etwas Empfängliches angebracht wird. Wenn [das Wärmen] daher einmal oder ganz selten verhindert wird, muss dies einem Wunder zugeschrieben werden. So ist es aber nicht bei den Sakramenten: Denn nicht jedes Wasser genügt stets zur Vermittlung der Gnade. Und das muss mir genügen, [um anzunehmen,] dass Wärme Wärme verursacht, weiße Farbe aber nicht weiße Farbe verursacht. Würde nun Gott seit Ewigkeit bei der Präsenz von weißer Farbe weiße Farbe verursachen, so würde ich, wenn nicht das Gegenteil feststünde, sagen, dass weiße Farbe weiße Farbe verursacht.“⁶⁹

Um sich von Biel abgrenzen zu können, interessierte es Mair nicht mehr so sehr, darüber zu spekulieren, was Gott alles hätte tun können und immer noch konnte. Stattdessen ging er von dem aus, was sich ihm als Beobachter erschloss, und er entwickelte daraus eine für ihn hinreichende Grundlage, zwischen natürlichen und unnatürlichen Wirkzusammenhängen zu unterscheiden: die Grundlage nämlich von regelmäßiger Erfahrung.

Systematisch war Biel damit keineswegs widerlegt, und Mair nahm explizit in Kauf, dass Gott ihn in seinen Erfahrungen getäuscht haben könnte, von dem es natürlich denkbar blieb, dass er in den natürlichen Verlauf der Dinge eingriff und fast schon als *deus malignus* durch stetes Einwirken etwa zur Annahme verleiten konnte, dass sich weiße Farbe wie Wärme von einem Gegenstand auf den anderen übertrage. Wahrheit musste in dieser Frage unerreicht bleiben; was aber zu erreichen war, war Gewissheit, und zwar eine Gewissheit, die sich aus der Erfahrung herleitete.

5. Fazit

Drei Punkte seien hervorgehoben, um diese Präsentation einiger scholastischer Diskussionen der Wirksamkeitsfrage an der Wende zur Neuzeit abzuschließen. Erstens hat sich gezeigt, dass eine grundsätzlich traditionalistische Ausrichtung, wie sie der Scholastik des ausgehenden Mittelalters gemeinhin unterstellt wird, nicht von der Hand zu weisen ist: Thomas, Scotus, Ockham

⁶⁹ Ebd., fol. 10va: *Licet non sit mihi evidens, habeo tamen certitudinem sufficientem, quod calor suapte natura calefacit, et sacramentum non causat gratiam. Omnis calor et semper passo applicato causat calorem, ergo si semel vel raro sit impedimentum, oportet ascribere miraculo. Non est sic de sacramentis: Non quaelibet aqua sufficit ad positionem [orig.: penitentiam] gratiae, et semper. Et hoc debet mihi sufficere quod calor calorem producit, et albedo non albedinem producit. Si Deus ab eterno ad presentiam albedinis produceret albedinem, et nisi non constaret de opposito dicerem quod albedo [orig.: alio] producit albedinem.*

oder die kirchliche Tradition im Allgemeinen waren Orientierungsgrößen, auf die auch die hier betrachteten Scholastiker sich ausrichteten. Allerdings hieß das keineswegs, dass sie bloß noch die Meinung ihrer Schulhäupter nachbeteten und einen reinen Binnendiskurs betrieben. Vielmehr setzten sie sich mit einer Vielzahl an scholastischen Autoren auseinander, gingen dazu weit über die bekannten großen Namen hinaus, arbeiteten die vergangenen Jahrhunderte als ein umfassendes Erbe auf und versuchten, mit systematischen Ansprüchen aus dieser reichen Überlieferung die passendste Lösung für die vorliegende Problematik zu entwickeln.

Dabei zeigte sich zweitens, dass es genau darum ging: um die Entwicklung passender Lösungen – und nicht um die Verteidigung bestehender Ansätze. Obwohl sich sämtliche hier vorgestellten Autoren von bestimmten Modellen leiten ließen, stand doch bei allen am Schluss nicht die Verteidigung einer Leitfigur, sondern das Auffinden der (erreichbaren) Wahrheit im Zentrum. Entsprechend vielfältig und alles andere als uninspiriert zeigten sich die Lösungsansätze, die entworfen wurden. Jeder der vorgestellten Autoren ging in seinen Überlegungen nicht nur über seine Modellfiguren hinaus, sondern brachte auch Lösungsansätze ein, die sich in der vorangehenden Diskussion noch nicht fanden. Am deutlichsten wird diese Vielfalt daran, dass eines der verbreitetsten Interpretationsschemata, das gemeinhin auf das 15. Jahrhundert angewandt wird – die Aufspaltung in Nominalisten und Realisten – sich in der vorliegenden Frage als unbrauchbar erweist, weil die thomistischen Realisten mit ihrem Mitwirkungs-Modell den scotistischen Realisten und den Nominalisten mit ihren Varianten des Pakt-Modells gegenüberstanden.

Gerade in diesen innovativen Einsprengseln wird drittens nun aber auch deutlich, dass in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters Ansätze entwickelt und Weichen gestellt wurden, von denen sich die Neuzeit nicht abgrenzte, sondern die vielmehr ins Denken der Neuzeit einfließen sollten. Am klarsten zeigt sich dies sicher bei Mairs erfahrungsbasiertem Ursachenbegriff, in dem sich ein empirisches Modell von Gewissheit ankündigt. Ähnliches ließe sich aber auch von Guido und Cajetan sagen, die beide nach neuen, vermittelnden Wegen suchten, um eine Verbindung zwischen göttlicher Freiheit und sakramentalem Zutun denkbar zu machen, und die damit die Antwort vorzubereiten halfen, mit der die katholische Theologie auf eine der Grundanfragen der Reformation reagieren würde. Die Scholastik des ausgehenden Mittelalters zeigte sich damit nicht nur als reiche Erntezeit, sondern auch als Nährboden, auf dessen Grundlage die Neuzeit erwuchs.

Dr. Ueli Zahnd ist Professor am Institut für Reformationsgeschichte der Universität Genf

Theologie und Glaube

3/2019
109. Jahrgang
3. Vierteljahr

Eucharistie

Mit Beiträgen von

Matthias Laarmann
Ueli Zahnd
Martin Ohst
Sebastian Lang
Tobias Schulte



Aschendorff