Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin Steinbachs

ZUR REZEPTION PAULINISCHER UND AUGUSTINISCHER THEOLOGIE IM SPÄTMITTELALTER

Wendelin Steinbach (1454-1519), der Schüler und Freund Gabriel Biels und Herausgeber aller seiner Werke[1]), hielt im letzten Abschnitt seiner Tätigkeit als Theologieprofessor an der Universität Tübingen, von etwa 1510/11 bis 1517, Vorlesungen über das gesamte Corpus Paulinum, die er auch zur Veröffentlichung bestimmt hatte. Erhalten sind lediglich die eigenhändigen Manuskripte des Galater- (1513) und des Hebräerbrief-Kommentars (1516/17)[2]). Die theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Kommentare ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß wir in ihnen bis vor kurzem kaum bekannte und ausgewertete Dokumente für die spätmittelalterliche Bibel- und Augustinus-Auslegung am Vorabend der Reformation vor uns haben.

In der zweiten Hälfte seiner Hebräerbrief-Vorlesung ist Steinbach zunehmend auf systematische Fragen eingegangen[3]). Diese Erörterungen finden ihren krönenden Abschluß in der Dubitatio generalis am Ende der Vorlesung, die, als eine Art theologischer Epilog zu dem Kommentarwerk über das Corpus Paulinum gedacht, die Position des

[1]) S. die ausführliche Lebensbeschreibung Steinbachs bei H. FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie (Veröff. des Inst. für Europ. Geschichte Mainz, Bd. 62). Wiesbaden 1971, 4-18, und ergänzend dazu: Wendelini Steinbach Opera Exegetica quae supersunt omnia ed. H. FELD. Vol. I: Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas (Veröff. d. Inst. f. Eur. Gesch. Mainz, Bd. 81). Wiesbaden 1976, Einleitung, S. XI-XIV.

[2]) Wendelini Steinbach Opera Exegetica quae supersunt omnia ed. H. FELD. Vol. II: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos pars prima (Veröff. d. Inst. f. Eur. Gesch. Mainz, Bd. 110). Wiesbaden 1984. Der zweite Teil des Hebräerbrief-Kommentars erscheint demnächst in der gleichen Reihe als Bd. 124.

[3]) Rein äußerlich ist dies schon erkennbar an der großen Zahl zusätzlicher Werke, sowohl aus der Zeit des Mittelalters wie der Alten Kirche, die Steinbach gegenüber dem ersten Teil der Vorlesung jetzt benutzt. S. das Quellenverzeichnis des III. Bandes unserer Edition.

Autors zu dem zentralen Komplex der paulinischen und augustinischen Gnadenlehre darlegen sollte[4]), mit anderen Worten: in welcher Weise im sittlichen und religiösen Handeln das Zusammenwirken von menschlichem Willen und göttlichem Einfluß zu denken sei. Damit war zugleich die Frage nach der zutreffenden und korrekten Interpretation der diesbezüglichen Aussagen des Paulus und Augustinus gestellt.

Nach Abschluß der kritischen Editionen der beiden erhaltenen biblischen Kommentare Steinbachs ist eine am Gesamtzusammenhang des Textes selbst verifizierbare Darstellung der Positionen möglich, die der Autor zu zentralen theologischen Fragen spätmittelalterlicher (und reformatorischer) Theologie eingenommen hat. Es ergibt sich daraus auch die kritische Auseinandersetzung mit einigen Schlüssen, die in der neueren Forschung aus Textausschnitten der Hb-Vorlesung Steinbachs gezogen wurden.

Wir geben im folgenden eine kurze Darstellung derjenigen theologischen Fragen, denen nach Umfang und Inhalt eine größere Bedeutung innerhalb des Kommentars zukommt. Wir halten uns dabei im wesentlichen an die Reihenfolge Steinbachs, die ihrerseits nicht von systematischen Gesichtspunkten bestimmt ist, sondern sich aus dem Text des Hebräerbriefs und den in ihm gegebenen Anknüpfungspunkten ergibt.

I. Das Erlösungswerk Christi

Den christologischen und soteriologischen Fragenkomplex behandelt Steinbach vor allem im Zusammenhang seiner Auslegung der entsprechenden Stellen im zweiten und neunten Kapitel des Hebräerbriefs. Während er sich in c. 9 ziemlich eng an den Text hält, versucht er, die sich aus c. 2 ergebenden Fragen der Soteriologie auch systematisch anzugehen oder in sein dogmatisches System einzuordnen. Näherhin handelt es sich dabei um das spätnominalistische System, wie es uns in dem Sentenzen-Kommentar (Collectorium) Gabriel Biels begegnet, den ja Steinbach im Jahre 1501 zum ersten Mal im Druck herausgegeben[5]) und den er wohl auch bei der Ausarbeitung seiner Vorlesungen ständig vor Augen hatte.

[4]) Vgl. unsere Ausg. Bd. III, 231,18.

[5]) S. Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Prologus et Liber primus, ed. W. Werbeck et U. Hofmann, Tübingen 1973, XIV ff., und unsere Ausg. Bd. I,XLIV f.

Christi Erniedrigung unter die Engel

Nach einer eingehenden Auseinandersetzung mit Übersetzung und Deutung von Hb 2,7 (Ps 8,6), die der französische Humanist Jacques Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis) in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen und seinem "Quincuplex Psalterium" gegeben hatte[6]), faßt Steinbach die Interpretation und den dogmatischen Gehalt von Hb 2,7.9 («minuisti eum paulominus ab angelis»; «qui modico quam angeli minoratus est») in zwei Thesen zusammen:

1. «Es gefiel Gott dem Vater aufgrund seines gnädigen Willens, seinen Sohn zur ungeschuldeten Erlösung des Menschengeschlechts in die Welt zu senden und in das rauhe Gewand unserer Sterblichkeit zu kleiden, das in der Passion zerstört werden sollte, und ihn so ein wenig unter die Engel zu erniedrigen, obwohl er doch der Schöpfer und Herr der Engel ist, um als Mittler zwischen Gott und Menschen und Haupt der Kirche, indem er den einfachen leiblichen Tod schmeckte, durch seinen gnädigen Willen unseren doppelten Tod, den des Leibes und den der Seele, zu verschlingen und den gegen uns lautenden Schuldschein des Gesetzes zu vernichten, Kol 2.»[7]).

2. «Christus Jesus, der ein wenig unter die Engel erniedrigt wurde durch Annahme einer leidensfähigen Natur, um aufgrund seines gnädigen Willens, nicht weil es uns geschuldet oder von uns verdient worden wäre, für alle den leiblichen Tod zu kosten und auf sich zu nehmen, sitzt bereits, erhöht wegen seines Todesleidens und mit Ruhm und Ehre gekrönt, zur Rechten des Vaters im Himmel»[8]).

Als Beleg für beide Thesen wird neben dem soeben ausgelegten Hb-Text auch auf Phil 2,6-8 und 2,9-11 verwiesen. Steinbach erinnert außerdem daran, daß er die erste der beiden Thesen bereits ausführlicher in seinem Kommentaren zu Eph 2, Röm 5, Phil 2 und Kol 2 erläutert hat[9]).

[6]) Unsere Ausg. Bd. II,98-106; s. hierzu: H. FELD, Der Humanisten-Streit um Hebräer 2,7 (Psalm 8,6). ARG 61 (1970), 5-35.

[7]) II,107f.; die Augustinus-Stelle, auf die Steinbach hier anspielt: «Huic ergo duplae morti nostrae salvator impendit simplam suam» (De trin. 4,3,6; CC 50,166f.), begegnet auch sonst häufig in seinem Werk; vgl. etwa I,148,8; II,114,19; 117,3; 425,20; 477,5; 487,25; III,58,21,98,15; 103,9.

[8]) II,108,6.

[9]) II,107,20. Die genannten Kommentare Steinbachs sind leider alle verschollen; zur Datierung der Vorlesungen s. unsere Ausg. Bd. II, S. XVII.

Vernünftigkeit und Notwendigkeit der Erlösung durch Christus?

Im Anschluß an die Erklärung von Hb 2 bringt Steinbach ein Dubium über den Sinn der von Jesus vollbrachten Erlösung, mit anderen Worten: War der Weg, den Gott zur Erlösung der Menschen gewählt hat (modus redemptionis), nämlich durch Leiden und Tod seines Sohnes, vernünftig? Die Frage war schon von Gabriel Biel in der 20. Distinktion des dritten Buches seines Sentenzen-Kommentars relativ kurz behandelt worden[10]). Den näheren Anlaß zu Steinbachs Erörterung bietet das *decebat* in Hb 10,2: «Denn *es war dem* (Gott) *angemessen*, um dessen willen alles ist, ... den Urheber ihrer Rettung durch Leiden zu vollenden»[11]).

Der Einwand, der dagegen vorgebracht werden kann, lautet: Unangemessen, ungeziemend ist das, woraus folgen würde, daß Gott entweder ohne Weisheit oder ohne Macht ist. Nun ist aber die Art und Weise, wie der Text des Hb die Erlösung darstellt (modus liberacionis), derartig. Damit wäre dann aber die Absicht des Autors (für Steinbach ist es Paulus), den Juden Christus nahezubringen, von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Die Gründe, die Steinbach für die Objektion anführt, sind eigentlich vom Standpunkt der Vernunft her schlagend: Entweder konnte Gott auf eine andere, leichtere und erträglichere Art den Menschen erlösen, oder er konnte es nicht. Konnte er es nicht, dann ist er nicht allmächtig. Wenn er aber allmächtig ist, dann konnte er doch durch sein Wort, seine faktische Willensäußerung (voluntate practica) die Erlösung bewerkstelligen. Wenn er das so einfach tun konnte, aber nicht wollte, dann zeigt eben das, daß er nicht weise war. «Denn es ist fehlerhaft und dumm, wenn durch mehreres geschieht, was ebenso gut auch durch weniger geschehen kann»[12]).

Im Zitat dieses Grundsatzes, aber auch im rein rationalistischen Charakter der Argumentation zeigt sich Steinbachs Verpfichtung seiner ockhamistischen Schule gegenüber. Ganz in deren Tendenz liegt es, wenn er das Widervernünftige der Inkarnation scharf betont: «Wie kann die menschliche Vernunft die äußerste Entleerung und höchste Demütigung

[10]) G. Biel, Collectorium, In III. Sent., dist. 20, q. un.:(«Utrum reparatio generis humani necessario facta fuit per passionem hominis Christi» (ed. WERBECK-HOFMANN III,330-336).

[11]) II,123f.

[12]) II,124,12: «quia peccatum et stultum est fieri per plura, quod eque potest fieri paucioribus».

des Wortes Gottes begreifen? Diese war nämlich den Juden ein Ärgernis, den Heiden ein Zeichen von Dummheit»[13]). Die von Augustinus im Anschluß an Röm 5,8 gegebene Begründung, Gott habe die Erlösung auf diese Weise bewerkstelligt, «um seine Liebe zu uns zu zeigen»[14]), verfängt nicht bei einem Nichtchristen. Der kann nämlich dagegen halten: «Gott hätte auch auf eine andere Weise, ja allein durch seinen gnädigen Willen, den Menschen erlösen können, und auf welche Weise immer er es getan hätte, er hätte dadurch dem Menschen seine Liebe gezeigt»[15]).

Nach Hb 2,14 kam Christus, um den zu vernichten, der das Reich des Todes innehat: den Teufel. Das Unschädlichmachen des Teufels hätte aber allein durch Gottes Befehl, seine Willensäußerung (sola divina iussione) geschehen können. Ebenso das Abwenden des göttlichen Zornes: denn der Zorn Gottes ist ja keine emotionale Regung, sondern nichts anderes als sein *Wille*, die Sünde oder den Sünder zu bestrafen. Wenn Gott die Sünde nicht anrechnen oder nicht bestrafen will, ist der Mensch frei von Schuld, Strafe, Zorn, Hölle, der Macht des Teufels. Diese Befreiung ist allein Sache des göttlichen *Willens*, dem nichts widerstehen kann. «*Allein durch seinen Willen* (sola voluntate) hätte Gott also den Teufel besiegen können, der sein Geschöpf ist, und wie er ihn aus dem Nichts geschaffen hat, so hätte er ihn auch wieder ins Nichts verschwinden lassen können»[16]).

Steinbach widerlegt dann auch noch vom Standpunkt des Nichtchristen her die augustinische Argumentation, daß der Teufel in gerechter Weise, nicht durch Anwendung von Macht und Stärke zu überwinden war[17]), und schließt den Gedankengang der Objektion: «Es scheint also nichts dem entgegenzustehen, weshalb Gott nicht seine Macht hätte gebrauchen können, um den Menschen zu befreien, ohne die Art und Weise, wie sie der Apostel hier und in seinem anderen Briefen beschreibt»[18]). In diesem Satz deutet sich schon der (ockhamistische) Rahmen an, innerhalb dessen die nun folgende Argumentation und Darstellung des Erlösungswerkes Christi sich bewegen wird: Der *modus* der Erlösung ist nicht von Gottes Wesen her ableitbar; nach seiner

[13]) In Anspielung auf 1 Kor 1,23; II,124,14.
[14]) Vgl. De trin. 13,10,14 (CC 50 A,400); De cat. rud. 4,7 (CC 46,126).
[15]) II,124,18.
[16]) II,125,7.
[17]) II,125ff.; vgl. De Trin. 13,13,17 (CC 50 A,404); 13,14, 18 (CC 50 A,407).
[18]) II,127,3.

potentia absoluta hätte Gott auch einen ganz anderen *modus* wählen können. Es folgt daraus, daß für das Erlösungswerk Christi keinerlei Gründe im Bereich der strikten Rationalität und Logik geltend gemacht werden können, sondern allenfalls solche der *Angemessenheit* (congruentia)[19]).

Entsprechend lauten die Thesen Steinbachs:

1. «Wie die Wiederherstellung des Menschengeschlechts von Gott kontingenter un nicht notwendiger Weise durch seinen gnädigen Willen bewerkstelligt wurde, so war auch *die Art und Weise der Erlösung* (modus redempcionis), daß er durch die Gnade Gottes auf diese Weise für alle den Tod kostete, *durchaus kontingent*».

Der Beweis der These beruht darauf, daß Gott nach außen hin (ad extra) überhaupt nichts mit Notwendigkeit tut. Wie die Erschaffung des Menschen keineswegs notwendig war, so auch nicht die Wiederherstellung nach dem Sündenfall: Gott hätte sie ebenso gut unterlassen können[20]), wie er die Wiederherstellung des Engels unterließ. *Deshalb* heißt es nach Steinbach im Text des Hebräerbriefs: «Decebat enim», d.h.: es war *angemessen*, nicht etwa notwendig, daß Christus die Menschen durch sein Todesleiden erlöste[21]).

2. «Der Hauptgrund für dieses Leiden ist nicht, daß der Teufel nicht durch Macht, sondern durch Gerechtigkeit überwunden werden mußte, sondern dieser *modus* (der Erlösung) kann als eine Art Angemessenheit (congruentia) und vor allem als Zeigen der Liebe bezeichnet werden».

In der Begründung dieser zweiten These führt Steinbach vor allem aus, worin die höhere Angemessenheit der Erlösung durch Christus gegenüber anderen denkbaren modi der Erlösung besteht: Um den

[19]) Zur Christologie des Spätnominalismus s.: Alister E. McGrath, Homo Assumptus? A Study in the Christology of the Via moderna, with particular Reference to William of Ockham. Eph. Theol. Lov. 60 (1984), 283-297, mit reichen Literaturangaben; zur potentia absoluta im ockhamistischen Denksystem s.: Klaus Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung (Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 75). Wiesbaden 1975, bes. 248-275.

[20]) Die These und der Beweisgang bis hierher schließen sich eng an Gabriel Biel an, bei dem These und Beweis lauten: «Sicut non fuit necessaria reparatio humani generis, ita nec modus ille redemptionis. Primum patet, quia nullum opus Dei ad extra est simpliciter necessarium, cum Deus ad extra non nisi contingenter agit; sed reparatio fuit opus ad extra; ergo. — Praeterea: Deus potuit genus humanum non redimere, sicut potuit non creare; ergo» (In III. Sent., dist. 20, ar. 2, Concl. 1; ed. Werbeck-Hofmann III,334).

[21]) II,127,14.

Menschen ein Vorbild der Gerechtigkeit zu geben, hat Christus der Gerechtigkeit den Vorzug vor der Macht gegeben, obwohl die Macht an sich in Gott nicht schlecht ist[22]).

3. «Gottes ewige und übergroße Liebe, Eph 2,[23]), sodann sein gnädiger, stets richtiger, stets gerechter, niemals irrationaler Wille ist der Grund, weshalb das Wort des Vaters einen derartigen Tod auf diese Weise erlitt, auch wenn das unser Erkennen übersteigt».

Diese These steht ohne Begründung da, ist aber die logische Fortentwicklung des bereits in den Vorbemerkungen und den beiden ersten Thesen Gesagten. Die Erlösung durch den Tod Christi kann nicht mit rationalen und logischen Gründen begreiflich gemacht werden, da sie auf einer freien Willensentscheidung Gottes beruht. Man darf jedoch darauf vertrauen, daß Wille und Macht Gottes durch Gerechtigkeit und Rationalität gewissermaßen «geordnet» sind (potentia ordinata!).

4. «Weil Christus Person mit zweifacher Natur, göttlicher und menschlicher, ist, wird der göttlichen Natur nichts Unangemessenes zugeschrieben, wenn die Folgen menschlicher Schwäche und Gebrechlichkeit, unter Ausschluß von Sünde und Fehlverhalten, von Christus (was der Name für die Person ist) mittels der Idiomen-Kommunikation ausgesagt werden».

In dieser These möchte Steinbach diejenigen Aussagen der beiden ersten Kapitel des Hebräerbriefs zusammenfassen, in denen irgendwie von Erniedrigung und Schwäche Christi die Rede ist (Hb 1,4; 1,3; 2,11; 2,10). Er verweist in diesem Zusammenhang auf die communis opinio der Theologen über die in der Zwei-Naturen-Lehre begründete Idiomen-Kommunikation, wie sie auch von Gabriel Biel in seinem Sentenzen-Kommentar dargelegt wird[24]).

Die fünf nächsten Thesen behandeln das Problem der *Gerechtigkeit* und *Menschlichkeit* der Erlösung[25]). Es erscheint ungerecht, einen unschuldigen und gerechten Menschen für die Sünder in den Tod zu

[22]) II,127f.

[23]) Vgl. Eph. 2,4f.: «Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis convivificavit nos Christo». Die Stelle wird auch von Biel im Beweis seiner zweiten These angeführt, die Steinbach in der oben zitierten zweiten und dritten These weitergeführt hat. Biels These lautet: «Modus redemptionis per unigeniti passionem fuit congruentissimus omnium modorum, quibus redimi potuit humanum genus» (In III. Sent., dist. 20, er. 2, Concl. 2: ed. WERBECK-HOFMANN III,334).

[24]) II,128; vgl. Gabriel Biel, Collectorium, In III. Sent., dist. 7, q. un., bes. Conclusio 3 (ed. c.III,159f.); s. ferner Thomas Aq., S.th. III, q. 16.

[25]) II,128-133.

schicken. Darüber hinaus scheint Gott Vater seinen Sohn hierzu durch Befehl gezwungen zu haben[26]), was unmenschlich ist. Demgegenüber betont die fünfte These zunächst, daß Christus *freiwillig* für unsere Sünden gestorben ist:

5. «Gott Vater hat Christus (in dem keine Sünde war) nicht gezwungen, unfreiwillig den Tod für die Sünder auf sich zu nehmen, sondern dieser selbst ist aufgrund seines gnädigen Willens für uns gestorben, indem er uns darin seine Liebe erwies» (nach Röm 5,8 und Hb 2,9).

In der Erläuterung dieser These geht Steinbach näher auf den Grund des Todes Jesu ein: Jesus sah, wie die Juden vom Weg der Gerechtigkeit und des Heils abwichen. Um der Ehre seines Vaters willen sah er sich verpflichtet, sie zurechtzuweisen. Dadurch zog er sich ihren tödlichen Haß zu. Der Vater forderte von Jesus nicht, daß er den Tod auf sich nehme, und er intendierte dies auch nicht hauptsächlich (principaliter). Er erwartete aber von Christus, daß er standhaft für Gerechtigkeit und Wahrheit und damit für seine — des Vaters — Ehre eintrete. So war der Tod des Sohnes eine unmittelbare Folge der Bosheit der Juden. Der Vater nahm das freiwillige Opfer des Sohnes an, ohne es direkt zu intendieren[27]).

Dagegen könnte man nun einwenden, daß der Vater doch hauptsächlich (principaliter) den Tod des Sohnes intendiert und gewollt habe und ihn damit zu sterben gezwungen habe. Der Grund, der hierfür angeführt werden kann, ist, daß ja der Vater Leiden und Tod Christi durch dessen Erhöhung belohnt hat. Wenn es aber in seiner Absicht lag, das Todesleiden Christi in dieser Weise zu belohnen, dann hat er auch den Tod seines Sohnes direkt intendiert. Die Worte des Sohnes: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Lk 22,42; vgl. Mt 26,39.42) scheinen aber darauf hinzudeuten, daß Jesus nicht in gleicher Weise den Willen zum Tode hatte.

Um diesen Einwand zu entkräften, unterscheidet Steinbach zunächst ein *vierfaches Wollen*: 1. wenn einer in der Weise will, daß er einen anderen zum Wollen veranlaßt, und dieser andere dann von ihm das rechte Wollen als Geschenk empfängt, im Sinne von Phil 2,13: «Gott wirkt in uns das Wollen und das Vollbringen», dadurch daß er die Gnade eingießt, damit wir in der rechten Weise wollen; 2. wenn einer billigend in

[26]) Nach Joh 14,31; 18,11 und anderen Stellen.
[27]) III,129,20-24; 130,1-6.

kauf nimmt, was ein anderer will, z.B. wenn einer körperliche Bußübungen auf sich nehmen will, so wird diese Buße nicht als solche akzeptiert, sondern wegen des erstrebten höheren Ziels, der Vollkommenheit des Menschen; 3. wenn einer etwas nicht will, aber die Ursache, daß es geschehen kann, nicht abstellt, dann sagt man, er wolle es «in übertragenem Sinne» (interpretative)[28]), z.B. jemand «will», daß die Lampe ausgeblasen wird, wenn er das Fenster nicht schließt; 4. wenn einer das, was er verhindern könnte, nicht verhindert, sagt man, er wolle es.

In der nächsten These ist das Wollen im erstgenannten Sinn gemeint:

6. «Der Vater wollte den Tod des Sohnes und dessen Vollendung durch das Leiden, weil der Sohn den gottesfürchtigen und liebevollen Willen, für das Heil der Welt zu sterben, durch ein Gnadengeschenk vom Vater empfing, oder weil der Vater ihn so zu wollen veranlaßte».

Der Sohn hatte nämlich *als Mensch* (secundum humanitatem)[29]) nicht von sich aus das gnadenhafte Wollen, verdienstlich zu leben und zu handeln. Dies war ihm erst möglich aufgrund der Gnadenfülle, die er von Gott erhielt. Ebenso hatte er den Willen, aus übergroßer Liebe zu sterben (nach Eph 2,4) nicht von sich selbst, sondern empfing ihn vom Vater. In diesem Sinn sind auch die Stellen des Joh-Evangeliums zu verstehen, in denen das Wirken *des Vaters* betont wird (Joh 7,16; 6,44f.). «Der Vater gab also dem Sohn nicht den Befehl zu sterben, sondern die übergroße Liebe, uns zu lieben und beharrlich im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz zu bleiben». Aus dieser beharrlichen Liebe folgte der Tod, der nicht der direkten und hauptsächlichen Absicht (principaliter) Gottes entsprach, sondern als eine unmittelbare Folge des Hasses der Juden gegen die Wahrheit begriffen werden muß[30]).

Die beiden nun folgenden Thesen beziehen sich auf das Wollen in der zweiten und dritten der oben genannten Bedeutungen[31]).

7. «Der Vater wollte den Tod des Sohnes, weil der Vater, ja vielmehr die gesamte Trinität, den Willen des Sohnes, für uns den Tod

[28]) II,131,4.

[29]) II,131,12.

[30]) «Non ergo pater dedit filio mandatum moriendi, sed caritatem nimiam nos diligendi et in obediencia legis divine permanendi perseveranter ... Ad quam gratuitam et ex charitate procedentem perseveranciam sequebatur mors, quam pater non intendit principaliter, sed Iudaicus furor imposuit odio veritatis...» (II,132,3ff.).

[31]) Faktisch besteht zwischen beiden Bedeutungen kaum ein Unterschied. Die 8. These könnte sich ebenso gut auf den zweiten *modus volendi* beziehen.

auf sich zu nehmen, als Genugtuung akzeptierte und an diesem Werk ein großes Wohlgefallen hatte, indem er die Sünden der einzelnen Menschen um des Opfers seines geliebten Sohnes willen verzieh».

8. «Gott Vater oder der dreifaltige Gott wollte, daß der Sohn den Tod erlitte, weil er nicht das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit dem Untergang preisgeben wollte. Indem er nun nicht wollte, daß der Mensch zugrunde ginge, der (unter Voraussetzung der Anordnung Gottes) nur durch den Tod Christi zu erlösen war, wollte er, daß Christus den Tod erlitte, obwohl er an seiner Pein keinen Gefallen hatte».

Die für die ockhamistische Soteriologie Steinbachs entscheidende Aussage steht wohl in der Parenthese: «stante ordinacione divina». Damit ist der konkrete Heilsplan Gottes gemeint, im Gegensatz zur *potentia absoluta*. Von der *potentia absoluta* her gesehen hätte Gott auch einen ganz anderen, einfacheren Weg der Erlösung wählen können, wie es früher schon gesagt wurde. Unter Voraussetzung des an sich keinesfalls notwendigen, nun aber nach dem Willen Gottes gültigen Heilsplanes muß Gott gewissermaßen auch Leiden und Tod seines Sohnes wollen, die er an sich nicht will.

Die neunte und letzte These faßt diese Erlösungstheologie zusammen und bestimmt noch einmal genau, in welchem (vierfachen) Sinn der Vater das Todesleiden Christi «will»:

9. «Hätte der Mensch nicht gesündigt, so hätte Gott von ihm nicht den Tod verlangt. Da er nun aber gesündigt hat und der Sohn, um ihn zu erlösen, leiden wollte, hinderte ihn der Vater nicht daran, den Tod zu erleiden. Mit Recht sagt man deshalb, der Vater habe gewollt, daß der Sohn den Tod für unsere Erlösung erleide, auch wenn der Vater lieber Christi Leben als seinen Tod wollte, welcher der Entzug des Lebens ist, weil er 1. Christus veranlaßte, aus Liebe leiden zu wollen, 2. dieses liebevolle Wollen billigte, 3. nicht wollte, daß das Menschengeschlecht zugrunde gehe, 4. ihn nicht vom Leiden abhielt»[32]).

In diesem Sinn sind dann nach Steinbach die Stellen des Neuen Testaments zu verstehen, die von der Erhöhung Christi sprechen: Christus wurde nicht etwa erhöht, weil er den Tod auf sich nahm, sondern wegen seines Gehorsams dem Vater genüber[33]). Zur Nachahmung dieses vollkommenen Gehorsams ermahnt Paulus auch in Phil 2,5 die Gläubigen. Er meint deshalb (Phil 2,9) nicht: «wegen dieses Todes»,

[32]) II,133,1.

[33]) «Non ergo dicitur Christus exaltatus propter mortem, quam sustinuit, sed propter obedienciam caritativam usque ad mortem» (II,133,8).

sondern: «wegen dieses Gehorsamseins bis zum Tod hat Gott ihn erhöht». So hat also der Vater auch in der vierten der oben genannten Bedeutungen[34]) den Tod des Sohnes «gewollt», weil er ihn nicht verhinderte, sondern akzeptierte, um damit den Teufel, den Inhaber des Todesreiches, zu überwinden.

Kontingenter Charakter der Erlösung

In sechs Corollarien formuliert Steinbach schließlich Nebenergebnisse und Folgerungen aus der in den Thesen entwickelten Soteriologie. Für die philosophisch-theologischen Grundprinzipien und Voraussetzungen, unter denen diese Soteriologie steht, sind sie vielleicht noch erhellender als die Thesen selbst. Insbesondere erkennt man die radikale Trennung zwischen den Bereichen des Notwendigen und des (nur) Angemessenen, Kontingenten. In dem ersteren Bereich kann spekuliert werden über das, was Gott nach seinem durch nichts beschränkten Willen, seiner *potentia absoluta*, hätte tun können. Die Erlösung, wie sie tatsächlich geschehen ist, gewinnt dagegen einen eher zufälligen, durchaus kontingenten Charakter.Und so wird zunächst die strikte Notwendigkeit der Erlösung überhaupt bestritten: «Es war nicht einfachhin notwendig, daß der Mensch nach dem Sündenfall wiederhergestellt wurde, wie es ja auch nicht notwendig war, daß er geschaffen wurde, als er noch nicht war»[35]).

Die folgenden Corollarien zeigen nun, unter der Voraussetzung eines jeweils an sich nicht notwendigen Schrittes der Erlösung, die absolut und von Gott her gesehene mögliche Alternative des nächsten Schrittes. So geht das zweite Corollarium von der Voraussetzung aus, daß die Erlösung (deren Nicht-Notwendigkeit im ersten Corollarium behauptet wurde) sattfindet, und stellt fest, daß «Gott durch seinen gnädigen Willen und allein durch Nichtanrechnung jede Sünde nachlassen» konnte, nach dem Schriftwort: «Selig der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht anrechnet» (Ps 31,2; Röm 4,8)[36]). Ein solcher Erlaß

[34]) S. Steinbachs Unterscheidung eines vierfachen Wollens vor der 6. These.

[35]) 1. Corollarium: II,133,20; vgl. dazu auch Biels erste These: In III. Sent., dist. 20, ar. 2; o. Anm. 20.

[36]) «Potuit Deus sua voluntate gratuita et sola non imputacione peccatum quodcumque remittere secundum illud: 'Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum'» (II,133,25). — Die Vorstellung von einem mit dem Sünder zwar gnädig, aber doch nach seinem souveränen Willen umgehenden Gott ist auch in der Rechtfertigungslehre Luthers vorausgesetzt. Luther hatte schon ein Jahr früher in seiner Römerbrief-Vorlesung (zu Röm 4,7f.) seine Auffassung vom Gerechtfertigten als «simul iustus et peccator» ausführlich dargelegt und in diesem Zusammenhang auch betont, daß die Verzeihung der Sünden und

der Schuld des Menschen durch einen reinen Willensakt Gottes würde Gott nichts wegnehmen und ihm nichts wiedergeben. Auch wäre eine Genugtuung vonseiten des Menschen, um von der Sünde befreit zu werden, keineswegs notwendig. Durch einen Nachlaß der Sünde auf diese Weise würde auch die Weltordnung nicht gestört, da ja nichts gegen den Willen Gottes geschähe[37]).

Diese letzte Bemerkung ist besonders wichtig, weil in ihr die ockhamistische Auffassung ausgesprochen ist, nach der die Weltordnung allein den *Willen* Gottes als Fundament hat. Demnach ist auch die Gerechtigkeit allein im Willen Gottes begründet. Ihre Verletzung bedeutet keine Verletzung der ontologischen Ordnung und muß deshalb auch nicht auf dem Wege der Genugtuung wiederhergestellt werden.

Aber auch angenommen, das Abbüßen einer Strafe (penalis satisfactio) wäre zur Erlösung des Menschengeschlechts notwendig. so hätte der Erlöser nicht der Gott-Mensch zu sein brauchen. Vielmehr hätte auch ein anderer, der nicht der Sünde unterworfen war, die Genugtuung leisten können, etwa ein Engel oder ein schuldloser Mensch, den Gott zu diesem Zweck hätte neu erschaffen können. Für die Gültigkeit oder Wirksamkeit einer solchen Erlösung wäre wiederum allein der Wille Gottes entscheidend gewesen[38]). Der Grund, den Augustinus (De Trin. 13,14) dafür anführt, daß der Erlöser Gott und Mensch zugleich sein mußte: «Wenn er nicht Mensch wäre, hätte er nicht getötet werden können; wäre er nicht Gott, würde man nicht glauben, er habe nicht gewollt, was er konnte, sondern er habe nicht gekonnt, was er wollte»[39]), ist nicht

Rechtfertigung allein durch Gottes reputatio oder imputatio geschieht: «Igitur extrinsece sumus Iusti, quando non ex nobis nec ex operibus, Sed ex sola Dei reputatione Iusti sumus» (WA 56,269,1); «Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et Iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eoipso semper quoque Iusti a Deo reputantur. Ergo sibiipsis et in veritate Iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores, Sed reputatione miserentis Dei Iusti» (ebd. 269,25). «Igitur Mirabilis et dulcissima misericordia Dei, Qui nos simul peccatores et non-peccatores habet. Simul manet peccatum et non manet» (ebd. 270,9); «Hoc enim malum, cum sit re vera peccatum, Quod Deus remittit per suam non-Imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum agnoscunt» (ebd. 271,20); «Numquid ergo perfecte Iustus? Non, sed simul peccator et Iustus; peccator re vera, Sed Iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet» (ebd. 272,16).

[37]) «Et cum Deus sic vellet remittere peccatum, nichil inordinatum committeretur in universo, quia sic nichil fit contra voluntatem Dei» (II,134,1).

[38]) «Potuit enim aliquis, qui non fuit debitor peccati, pro alio satisfacere volente Deo et illud acceptante, ut puta angelus vel homo innocens a peccato de novo formatus aut formandus ad opus illud» (II,134,8).

[39]) D.h. als Gott hätte er sich dem Tod entziehen können, wollte es aber nicht; De trin. 13,14,18 (CC 50 A,406).

zwingend, sondern dient allenfalls der Empfehlung von Gottes Liebe im Sinne von Röm 5,8; Eph 2,4[40]). Der konkrete Weg der Entsühnung des Menschen durch Jesus Christus hat keinen anderen Grund als Gottes freie Willkür[41]).

Das vierte Corollarium befaßt sich mit einem weiteren Grund, der dafür angeführt wird, daß der Erlöser Gott und Mensch zugleich sein mußte: Eine angemessene Genugtuung gegenüber Gott kann nur geschehen, wenn ihm etwas Größeres erstattet wird als dasjenige, für das der Mensch nicht hätte sündigen dürfen. Letzteres aber ist die gesamte Schöpfung. Es ist die Argumentation Anselms von Canterbury, mit der sich Steinbach hier befaßt[42]). Von ihr war auch Gabriel Biel in seiner oben erwähnten Behandlung der Frage ausgegangen[43]). Im Anschluß an ihn bemerkt Steinbach, daß diese Argumentation Gültigkeit haben kann innerhalb des konkreten göttlichen Heilsplans *(nisi stante et supposita divina ordinacione)*,[44]) keinesfalls aber absolut und schlechthin zwingend ist. Denn wenn mit dem «Größeren», das Gott zur Genugtuung für den Sündenfall gegeben werden soll, rein formal etwas Größeres hinsichtlich seiner Vollkommenheit gemeint ist, dann hätte es genügt, Gott etwas anzubieten, was ihm in höherem Grade gefallen hätte, als ihm der Sündenfall mißfallen hat. So hätte Adam nach dem Sündenfall allein dadurch Buße tun können, daß er aufgrund der ihm gegebenen Gnade und eingegossenen Liebe mit einer größeren Anstrengung seines freien Willens als bei der vorausgegangenen Sünde einen oder mehrere Akte der Gottesliebe erweckt hätte, und das hätte zum Nachlaß der Sünde genügt. «Denn wie er aus Liebe zur Kreatur als eines liebenswerten Objekts sündigte, was er um der ganzen Schöpfung willen nicht hätte tun dürfen, weil man überhaupt nie sündigen darf, so hätte er Genugtuung leisten können, indem er Gott etwas objektiv Größeres als die gesamte Schöpfung angeboten hätte, nämlich die Liebe zu Gott um seiner selbst willen, welche Liebe zu Gott objektiv die Liebe zur gesamten Schöpfung übertrifft, wie auch Gott, der das Objekt der Liebe zu Gott ist, größer als

[40]) II,134,15.

[41]) «Placuit Deo non remittere peccatum communis inobediencie sine auctore salutis, Christo scilicet» (II,135,6).

[42]) Anselmus Cant., Cur Deus homo 2,6 (ed. F.S. SCHMITT II,101).

[43]) Biel befaßt sich viel ausführlicher mit Anselm als es Steinbach tut (In III.Sent., dist. 20, q. un., ar. 1, Notabile; ed. WERBECK-HOFMANN III,330-333).

[44]) II,136,14; vgl. Biel: «Sed quamvis rationes illae beati Anselmi devotae sint et apparentes, tamen nisi procedant ex ordinatione divina praesupposita, nihil probant» (ed.c. III,331, B1).

jede Kreatur ist und die gesamte Schöpfung übertrifft. Und deshalb hätte Adam, so wie er aus Liebe zu einem unendlich weniger wertvollen Objekt als Gott sündigte, Genugtuung leisten können durch die Liebe zu einem unendlich würdigeren Objekt, als es eine Kreatur ist. Und das hätte Gott, *wenn er gewollt hätte*, als gleichwertige Genugtuung (pro satisfaction condigna) annehmen können»[45]).

Aber der eben dargelegte Gang der Argumentation hat einen Haken: denn die Liebe zu Gott im oben beschriebenen Sinn wäre gar nicht größer als die gesamte Schöpfung gewesen, wie ja auch die Liebe Christi, durch die er uns erlöste und unser Heil verdiente, nicht größer war als jegliches Geschöpf: sie war nämlich nicht größer als die menschliche Natur Christi, die ja auch Geschöpf ist, auch nicht größer als die (geschaffene) Gnade, die ihm im Augenblick seiner Empfängnis verliehen wurde. Überdies gibt es in unseren verdienstlichen Handlungen überhaupt keine Gleichwertigkeit (condignitas) an sich oder aus der Natur der Sache heraus zur ewigen Herrlichkeit Gottes, sondern nur aufgrund der Tatsache, daß Gott eine solche condignitas als gegeben annimt[46]).

Es wäre auch möglich gewesen, daß Adam nach seinem Sündenfall wie einer, der heutzutage sündigt, sich in Reue und Buße Gott wieder zugewandt hätte, und Gott hätte eine solche Genugtuung akzeptieren können, wenn er es gewollt hätte[47]). Bei Gott gilt ja oft sogar der bloße gute Willen ebenso viel wie das vollendete Werk der Buße. Deshalb haben die oben angeführten Gründe Anselms und anderer, daß die Sünde gegenüber Gott auf diese Weise durch einen Erlöser, der Gott und Mensch zugleich war, geschehen mußte, keine stringente Beweiskraft. Das Gleiche gilt auch für die vom Apostel im Text des Hebräerbriefs angeführten Gründe (gemeint sind vor allem Hb 2,2.10.17). Sie haben Geltung lediglich unter Voraussetzung des von Ewigkeit her festgelegten konkreten Heilsplanes Gottes *(lex eterna, divina ordinacio)*. Dieser so festgelegte Plan, und in seinem Rahmen der konkrete Verlauf der Erlösung durch Leiden und Tod Christi, liegt aber im Bereich der *Angemessenheit* (congruitas), nicht der *Notwendigkeit* (necessitas), so wie es auch bei der Vorherbestimmung der zu erlösenden Menschen der Fall

[45]) II,136f.

[46]) «Preterea, in actibus nostris meritoriis non est condignitas ex natura rei ad gloriam sempiternam, sed solum in acceptacione divina» (II,137,13).

[47]) «Ergo et ibi sic fieri potuit, si Deo placuisset sic acceptare talismodi satisfactionem» (II,137,18).

ist[48]); das heißt: auch für die Prädestination der zum Heil bestimmten Menschen liegt der Grund einzig und allein im freien *Willen* Gottes.

Maximale Angemessenheit der Erlösung durch Christus

Nachdem in dieser Weise die *Nur-Angemessenheit* des konkreten modus der Erlösung herausgestellt ist, betont Steinbach dann im fünften Corollarium dessen *maximale Angemessenheit* gegenüber anderen denkbaren modi. Vom *modus congruentissimus* hatte auch schon Biel in seiner zweiten These gesprochen[49]). Die höhere Angemessenheit gegenüber anderen, einfacheren modi, von denen im Vorausgehenden die Rede war, bezieht sich auf die Offenbarung der Liebe Gottes im Sinne von Röm 5,8. Gottes Liebe zeigt sich gerade in der Schmerzhaftigkeit der Erlösung: «Viel mehr sind die Menschen Gott gegenüber zu Dank verpflichtet für jenen überaus schmerzlichen modus der Erlösung, da doch Gott auf andere, einfachere Weise den Menschen hätte erlösen können; aber er wollte den Menschen nur auf diese in höchstem Grad angemessene Weise (*hoc modo congruentissimo*) erlösen zum Erweis seiner Liebe, Röm 5.»[50]).

Dem entsprechend interpretiert Steinbach nun den Text von Hb 2,17 («Darum mußte er in allem seinen Brüdern gleich werden, um ein barmherziger und zuverlässiger Hoherpriester Gott gegenüber zu werden und die Sünden des Volkes sühnen zu können») in einer Paraphrase: «*Er mußte* im Sinne eines Müssens der Angemessenheit, des rechten Nutzens, zum weitest möglichen Erweis seiner Liebe zu uns, *in allem seinen* zu befreienden *Brüdern gleich werden* in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches, doch ohne Sünde, *um barmherzig zu werden* im Akt des Erbarmens und unser Elend Vertreibens: derjenige, der von Ewigkeit her von Natur aus barmherzig ist, wie die Glosse sagt[51]). Doch diese Aussage muß im richtigen Sinn verstanden werden, und mit Recht wird 'von Natur aus' hinzugefügt, weil Gott von Natur aus von Ewigkeit her fälhig ist, sich in der Zeit zu erbarmen»[52]).

[48]) «Ideo raciones Anselmi et aliorum non cogunt, nec demonstrant, sed nec raciones Apostoli in textu, sed tantum stante lege eterna de redimendo hominem tali modo. Illa vero divina ordinacio fuit congruitatis, sicut et predestinacio salvandorum congruitatis est et non necessaria» (II,137,20).

[49]) Collectorium, In III. Sent., dist. 20, ar. 2, Concl. 2 (ed. WERBECK-HOFMANN III,334, D 12): s.o. Anm. 23.

[50]) II,138,4.

[51]) Nämlich die Glossa interlinearis zu Hb 2,17 misericors.

[52]) «Ideo recte dixit Apostolus, c. presenti: Debuit debicione congruitatis, iuste oportunitatis, pro caritatis sue in nos amplissima commendacione per omnia fratribus

Der Ton liegt hier auf dem «fähig» (potens), denn die Barmherzigkeit gehört an sich nicht zum Wesen des ewigen Gottes. Und so versäumt es Steinbach nicht, die entsprechende These seines Meisters Ockham zu zitieren: «Gott war nicht von Ewigkeit her barmherzig»[53]). Das Wort «barmherzig» trägt eine äußere Beziehung an Gott heran, so wie es auch der Fall ist, wenn man sagt, Gott «erschaffe» etwas. Hat Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen, so gab es einmal einen Gott, der nicht barmherzig war, so wie es ihn gab, als er nicht Mensch oder Schöpfer war[54]). Christus wurde barmherzig in bezug auf seine menschliche Natur, so wie er Mensch und gehorsam bis zum Tode wurde. Dennoch, wie man sagen kann: «Christus war von Ewigkeit», wenn er auch nicht von Ewigkeit her Christus war, so kann man sagen: «Der barmherzige Gott war von Ewigkeit her», auch wenn Gott nicht von Ewigkeit her barmherzig war. Schreibt man aber dem ewigen Gott die Eigenschaft «Barmherzigkeit» zu, so muß man erläutern: «Gott war von Ewigkeit her, und von Ewigkeit her gewährt er mittels seines 'folgenden Willens' jemandem in wirksamer Weise Barmherzigkeit, und es genügt nicht, wenn er das mittels der Vorherbestimmung tut»[55]).

Dieser merkwürdige Satz, der erklären soll, inwiefern es zugleich unmöglich und möglich ist, dem ewigen Gott eine zeitliche Eigenschaft zuzuschreiben, setzt die Unterscheidung von «vorausgehendem» (voluntas antecedens) und «folgendem Willen» (voluntas consequens) in Gott

liberandis similari in similitudine carnis peccati absque peccato, ut misericors fieret in actu miserendi et nostras miserias propellendi, qui misericors est ab eterno natura, secundum Glossam, que indiget intellectu sano, et recte additur li 'natura', quia natura potens est ab eterno misereri in tempore» (II,138,7-13).

[53]) II,139,11; Guilhelmus de Occam, Centilogium theologicum, Conclusio 46 (Opera Plurima, Lyon 1494-1496, IV). Vgl. hierzu und zum folgenden die Behandlung der *misericordia* innerhalb der ockhamistischen Schule und besonders bei Gabriel Biel durch H.A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation, Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965,43-48. OBERMANS Interpretation ist teilweise ungenau und mißverständlich, so z.B. wenn er feststellt: «Außerhalb der festgesetzten Ordnung, d.h. vor dem Augenblick in der Ewigkeit, in welchem Gott die gegenwärtige Ordnung setzte, ist seine *misericordia* durch nichts bedingt» (ebd. 45). OBERMAN hat auch den christologischen und soteriologischen Aspekt der Frage überhaupt nicht berücksichtigt.

[54]) Über die Behandlung dieser Frage bei Ockham s. E. ISERLOH, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 8), Wiesbaden 1956, 31f.

[55]) «Cum vero dicitur: Deus fuit ab eterno misericors, requiritur veritas illarum duarum, scilicet: Deus fuit ab eterno, et ab eterno voluntate consequente impendit alicui misericordiam cum effectu, nec sufficit secundum predestinacionem» (II,139,20).

voraus. Steinbach erklärt nun, daß man entsprechend auch einen vorausgehenden und einen folgenden Nicht-Willen in Gott annehmen könne. Diese Unterscheidung ermöglicht es, den an sich unveränderlichen Gott mit seinem ewig unveränderlichen Willen doch in die Zeitlichkeit hineinwirken zu lassen. Denn der Wille gehört zum Wesen Gottes, ist mit ihm identisch. Gottes Barmherzigkeit wird dann folgendermaßen definiert: «Die göttliche Barmherzigkeit ist das Wesen oder der Wille Gottes, der mittels des 'folgenden Nicht-Willens' unser Verderben nicht will»[56]).

Das sechste und letzte Corollarium eröffnet eine Möglichkeit, wie man trotz dem vorher Gesagten doch noch sagen kann, der Erlöser müsse notwendiger Weise Gott und Mensch zugleich sein: nämlich wenn man beachtet, daß es unter Voraussetzung des konkreten göttlichen Heilsplans so ist (stante ordinacione divina de sic redimendo homine). Denn wenn auch die Erlösung des Menschengeschlechts durch das Verdienst Christi geschehen ist, so ist sie doch in ihrem Ursprung und in ihrer Wirkkraft ein Werk des dreifaltigen Gottes, und sie besteht wesentlich in der *Annahme* des verdienstlichen Erlösungswerkes Christi zur Verzeihung der Sünden aller Menschen[57]).

Es kann hier weder unsere Aufgabe sein, die Erlösungslehre Steinbachs mit den Maßstäben einer heute für orthodox gehaltenen Dogmatik zu messen und zu kritisieren, noch seine Interpretation des zweiten Kapitels des Hebräerbriefs von den Erkenntnissen der neueren exegetischen Forschung her zu beurteilen[58]). Vielmehr geht es zunächst darum, die Gedanken des Autors in ihrem eigenen geschichtlichen Kontext zu verstehen und zu erläutern. Sind wir ihm auf diese Weise gerecht geworden, dann können wir allerdings feststellen, daß die vom späten Nominalismus bestimmte Erlösungstheologie Steinbachs vom Text des Hebräerbriefs wegführt, anstatt zu einem tieferen Verständnis hinzuführen. Nüchtern besehen hat der Verfasser des Hebräerbriefes mit seinen

[56]) «Misericordia divina est essencia vel voluntas divina nolens noluntate consequente nostram miseriam» (II,138,23). — Luther hat sich eingehend mit der ockhamistischen Unterscheidung von *voluntas antecedens* (oder: *beneplaciti*) und *voluntas consequens* (oder: *signi*) auseinandergesetzt in seinem Genesis-Kommentar, zu Gen 6,5f.: «Videns autem Deus, quod multa malitia hominum esset in terra... paenituit eum, quod hominem fecisset in terra» (WA 42,292-298).

[57]) «Licet humani generis redempcio facta sit per Christum meritorie, attamen principaliter et effective facta est a Deo trinitate huiusmodi meritoriam Christi operacionem acceptante in remissionem peccatorum omnium» (II,140,6).

[58]) Zur Interpretation des Leidens Jesu im Hebräerbrief s. H. FELD, Der Hebräerbrief (Erträge der Forschung, Bd. 228), Darmstadt 1985, 70-76, und die dort angegebene Literatur.

tiefen, in alttestamentlich-jüdischer Theologie wurzelnden Gedanken mehr für das Verstehen der Sache, nämlich des Todes Jesu, erreicht, als es die das Wesen Gottes immer neu zerspaltenden, letztlich aber doch hülsenhaften Begriffe der nominalistischen Theologie vermögen[59]). Näher an der Sache scheint dem gegenüber auch die Behandlung der Frage in der Hochscholastik zu sein, wie sie etwa in der Summa theologica des Thomas von Aquin begegnet[60]). Dort wird zwar auch betont, daß der allmächtige Gott die zerstörte menschliche Natur auf vielfältige andere Weise hätte wiederherstellen können[61]). Dennoch wird die Inkarnation Gottes sachlich in der Vollendung des Menschen (promotio hominis in bono)[62]) und im Wesen des höchsten Gutes verankert[63]).

II. Das Verständnis der Heiligen Schrift

In einer Quaestio disputata seines heute verschollenen Kommentars zum zweiten Korintherbrief hatte Steinbach ausführlich seine hermeneutische Lehre dargelegt. Auf diese Ausführungen verweist er im Verlauf der Hebräerbrief-Vorlesung immer wieder, wenn er auf Fragen des Verstehens zu sprechen kommt[64]). Schon an der Häufigkeit dieser

[59]) E. Iserloh hat die Christologie und Soteriologie Ockhams folgendermaßen beurteilt: «Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen» (Gnade und Eucharistie 42). Das Urteil würde in dieser Schärfe für Steinbach nicht zutreffen, der sich in der oben behandelten Quaestio ja durchaus darum bemüht, das paulinische Gedankengut zur Erlösung mit seiner ockhamistischen Schulweisheit in Einklang zu bringen. Der folgende Satz Iserlohs gilt aber auch für Steinbach: «Erst recht ist die Bedeutung der menscheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt». Im Gegensatz zu Iserloh würdigt K. Bannach das theologische Denken Ockhams durchweg positiv (Lehre: o. Anm. 19). Seine an den Quellen orientierte und mit großer Einfühlungsgabe gearbeitete Studie, in der er sich bemüht, die Überlegenheit der Ockhamschen Denkansätze gegenüber den früheren scholastischen Systemen aufzuzeigen, trägt sehr zum Verständnis der Vorstellung von der potentia absoluta Gottes bei. Bannachs Bewertung der Theologie Ockhams vermag ich jedoch, gerade im Blick auf Thomas, Bonaventura und nicht zuletzt das Neue Testament, nicht zuzustimmen.

[60]) Vgl. vor allem Thomas Aq., S. th. III, q. 1, ar. 1.2; q. 47, ar. 2.3.

[61]) «Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare» (S.th. III, q. 1, ar. 2, in corp.).

[62]) Ebd.

[63]) «Unde ad rationes summi boni pertinet, quod summo modo se creature communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sibi coniungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne» (S.th. III, q. 1, ar. 1, in corp.).

[64]) II,47,17; 104,2; 330,2; 351,9; 353,9; 366,19; 367,23; III, 42,6; 283,16; vgl. auch: II,33,15; 45,8; 46,15; 160,7; 297,8; 328,6; 335,15; 355,6; 357,6; 362,15; 363,13; 364,4.11.15.18; 365,11.13.15.16; 368,19; III,192,12; 194,8; 253,16.

Passagen und Hinweise zeigt sich sein großes Interesse an der hermeneutischen Problematik. Da der Gegenstand bereits an anderer Stelle behandelt wurde[65]), können wir uns hier auf wenige teils ergänzende, teils zusammenfassende Hinweise beschränken.

1. Steinbach kennt die hermeneutischen Theorien des Mittelalters, vor allem diejenigen des Thomas von Aquin, des Nikolaus von Lyra und Gersons. Einzelne Gedanken daraus führt er zustimmend an, wenn sie sich in seine eigene Argumentation einfügen lassen. Geht er die Frage des Verstehens jedoch thematisch an, so versucht er Antworten und Maßstäbe aus dem Neuen Testament selbst, vor allem aber aus den Paulusbriefen zu gewinnen. Hierdurch, aber auch schon allein aufgrund der Tatsache, daß die Auslegung des Corpus Paulinum einen so großen Teil seiner Lehr- und Lebenszeit einnimmt[66]), gehört Steinbach in die Reihe derjenigen, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor und neben den Reformatoren an der Wiedergeburt des Paulinismus mitgewirkt haben[67]).

2. Steinbach hat ein großes Interesse an dem erzieherischen Aspekt der Glaubensverkündigung. Das wird besonders deutlich an zwei Stellen seines Kommentars, an denen er ausführlich die «Dunkelheit» der Heiligen Schrift behandelt[68]). Eine Schlüsselstelle für ihn ist 2 Kor 4,3: «Wenn unser Evangelium verhüllt ist, so ist es für die verhüllt, die verloren gehen». Das Gleiche ist auch in Mk 4,12; Mt 13,14f. gesagt, wo es nach Is 6,9f. heißt, daß die Ungläubigen «sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen" sollen. Gott kennt das Schicksal der Bösen im voraus und möchte ihre Schuld nicht noch aufgrund ihres Wissens vermehren. Für die Guten dagegen sind die dunklen Stellen der Schrift ein Anreiz, sich um ein tieferes Verstehen zu bemühen[69]). Die verhüllende, gleichnishafte Sprache *(dicendi modus)* ist vor allem bei den Propheten, aber auch bei Paulus überaus geläufig. Sie

[65]) S.H. FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen (o. Anm. 1), 145-152; zu Steinbachs Behandlung hermeneutischer Fragen in seinem Galaterbrief-Kommentar s. DERS., Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge, Nr. 66), Wiesbaden 1977, 70-83.

[66]) Es sind mindestens acht Jahre: S. unsere Ausg. Bd. II, S. XVII.

[67]) S. dazu: H. FELD, Die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus. Catholica 36 (1982), 294-327.

[68]) «Cur scriptura obscure tradita est»: II,160f.; «dubium an fidei misteria sint omnibus passim et indifferenter proponenda»: II,276-297.

[69]) II, 160,11ff.; vgl. H. FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 149.

steht nicht im Gegensatz zur Wahrheit, sondern dient dem geistlichen Fortschritt und der Erziehung zur Liebe[70]). Es entspricht gewissermaßen der «Methode» der Heiligen Schrift, vom sinnlich Erfahrbaren oder schon Bekannten zum Tieferen, Geistlichen hinzuführen. So benutzt auch Paulus die den Hebräern geläufige Ausdrucksweise *(modus loquendi)*, wenn er vom Volk Gottes unter dem Bild des Hauses spricht: «Moses war zwar in seinem ganzen Hause treu, ... Christus dagegen als Sohn in seinem eigenen Hause, welches Haus wir sind» (Hb 3,5f.: von dieser Stelle nimmt Steinbachs grundsätzliche Erörterung ihren Ausgang). Der bildhafte, sinnliche *modus loquendi* der Schrift wird von Steinbach auch im Zusammenhang mit der Inkarnation des ewigen Wortes gesehen[71]).

Auch in der ausführlicheren Behandlung der Frage, «ob die Geheimnisse des Glaubens allen Menschen überall und ohne Unterschied mitzuteilen seien»[72]), die an die Ausdrücke «Milch» und «feste Speise» (Hb 5,12-14) anknüpft, führt Steinbach für die Dunkelheit und Bildhaftigkeit der Schrift im Hinblick auf die Guten hauptsächlich pädagogische Gründe an. Er hält sich hier an Augustinus und Nikolaus von Lyra, die beide das Problem schon eingehend erörtert hatten[73]). Wer sich für die Schrift Zeit nimmt und sich um die Entschlüsselung der Gleichnisse bemüht, gewinnt dadurch reiche Einsicht und darüber hinaus Gnade und Verdienst[74]). Die harte intellektuelle Arbeit ist ein gutes Mittel sowohl

[70]) «Qui dicendi modus sic subobscurus tritus est aput prophetas. Est ergo illa obscuracio non invidiosa veritati, sed amorosa, proficua et bene regulata. Nec Paulus sic locutus est obscure, ne quis eum intelligeret, sed voluit per hoc ecclesie consulere, ut affectu pio mereantur amplius illuminari cum fructu gracie et meriti, sicque duplex consequantur bonum habeantque materiam merendi, et quo opus habent, percipiant a Domino cum profectu et augmento gracie. Habens caritatem iam habet finem omnis sciencie» (II,160,23).

[71]) «Est de more scripture per corporalia et sensibilia nobis cognita nos ducere ad cognicionem invisibilium et spiritualium. Et quia 'verbum caro factum est', Joh 1, ut habitaret in nobis per graciam gratumfacientem, ideo utitur talismodi paradigmate fabricacionis aut condicionis domus, more legis veteris, que frequenter populum sive cetum populi Dei domum nominat ... Cum ergo loquitur Hebreis, utitur eorum modo loquendi sumpto ex lege veteri» (II,159,13).

[72]) II,276,7.

[73]) Augustinus, Tract. 98 in Joh (CC 36,576); Lyra in der Postille am Ende von Hb 5.

[74]) «Cum enim scripture sepe obnubilantur parabolis et ita obscurantur, non est obscuritas prohibens intelligencie fructum, sed sui natura promovens, ac divina institucione rerum et naturalium similitudinum ad hoc vel conditarum vel in scripturis mutuo acceptarum, afferens multipharium intelligencie fructum cum gracia et merito pro affectu pio vacantis scripture» (II,295,2). Vgl. hierzu auch FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 149f.

gegen geistigen Hochmut wie gegen Überdruß: «Was man leicht in Erfahrung bringt, wird nicht sehr geschätzt, aber was man sich in harter Arbeit aneignet, wird höher bewertet»[75]). Entsprechend ist Paulus verfahren, der sich in seiner Verkündigung und in seinen Briefen jeweils der geistigen Situation und Vorbildung seiner Hörer anpaßte. Im Gegensatz dazu ist das Nichtverstehen der Bösen eine Folge ihres Hochmutes und ihrer Schuld. Gott entzieht ihnen deshalb die Gnade seiner Erleuchtung[76]). Die Stellen der Evangelien, die von einer Verstokkung der Hörer durch Gott sprechen (Mk 4,12; Mt 13,14; Joh 12,39, jeweils mit Zitat von Is 6,9), sind deshalb nach Steinbach im Sinne einer Ankündigung (denunciative)[77]) zu verstehen: Gott verstockt die Bösen nicht aktiv, sondern er kennt ihre Unbußfertigkeit und weiß um ihre endgültige Verdammnis; deshalb entzieht er ihnen seine Gnade[78]).

Die erste von insgesamt elf Thesen dieser Quaestio zieht bezüglich der ungläubigen und Verstockten die Konsequenz für die Verkündigung: «Vergeblich stellt man den Ungläubigen oder Verstockten, die sich nicht bekehren wollen, die Glaubensgeheimnisse vor oder erklärt oder erläutert sie ihnen, vor allem so lange es feststeht und offenkundig ist, daß sie boshaft sind, indem sie sich nicht bekehren und der Wahrheit der Glaubensinhalte nicht zustimmen wollen»[79]). In der letzten These dagegen charakterisiert Steinbach zusammenfassend das pädagogische Vorgehen des Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums, das sich in der verschiedenen, dem jeweiligen Hörer- oder Leserkreis angepaßten Sprache zeigt: «Wie der Glaube der Väter und der christlichen Kirche einer ist und ein Herr, eine Taufe, Eph 4, so hat Paulus ein und dieselbe Wahrheit allen damaligen und zukünftigen an Christus Glaubenden gepredigt, wenn auch in jeweils anderem Wortlaut und anderem Bild,

[75]) «Preterea et aliam ea in re spiritus fecit provisionem salubrem, ut edometur labore hominum superbia et profligatur ab intellectu fastidium. Que facile comperiuntur, non magnipenduntur, sed que labore conquiruntur, plus appreciari solent» (II,296,1). In seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. III) hat Steinbach den folgenden Satz mit roter Tinte markiert: «Deus enim noster sic ad salutem animarum divinos libros spiritusancto moderatus est: ut non solum manifestis pascere, sed etiam obscuris exercere nos vellet» (De div. quaest. 83, q. 53; CC 44 A,87).

[76]) «... quia superbia et culpa sua demeruerunt non illuminari. Noluerunt enim a Domino petere illuminacionis graciam, sine qua sola intelligencia litteralis non sufficit ad salutem» (II,292,17).

[77]) II,293,12.16; vgl. II,165,20.

[78]) «Pertinent illa ad divinam prescienciam et non ad Dei operacionem, vel quia demeruerunt illuminari et dampnari, non mali immissione, sed divine gracie subtractione. Scivit eos non petituros graciam nec in bono perseveraturos» (II,293,17).

[79]) II,284,20.

jeweils anderem Gleichnis und anderer Redeweise *(elocucionis modo)*, entsprechend der Eigentümlichkeit und Fassungskraft seiner Zuhörer. Deshalb hat er einige erbaut, andere gingen ungebildet davon, nicht infolge der Nachlässigkeit des Apostels, sondern aufgrund ihrer eigenen Schuld und Interesselosigkeit; andere gingen als Vollkommene davon, andere blieben klein und hatten Milch, keine kräftige Nahrung nötig. Das ergibt sich aus dem Gedankengang seiner Briefe. Auch war sein Evangelium niemandem verhüllt, es sei denn denjenigen, die nicht glauben wollten, 2 Kor 4»[80]).

3. Für Steinbachs biblische Hermeneutik, aber auch für seine Auslegung patristischer texte, ist von fundamentaler Bedeutung die Erkenntnis, daß man auf den *modus loquendi (modus locutionis, dicendi modus)* achten müsse. Das bedeutet nichts anderes, als daß für die sachgerechte Interpretation eines Textes die Form der Rede, der sprachliche und der geschichtliche Zusammenhang von Bedeutung sind und auf keinen Fall übersehen werden dürfen. Die primäre Quelle Steinbachs für diesen hermeneutischen Grundsatz ist Augustinus. Heiko A. OBERMAN hat dies nicht genügend berücksichtigt, wenn er u.a. schreibt: «Steinbach hingegen bringt seine nominalistische Tradition zum Tragen, indem er — in der Suppositionslogik geübt — die Unterscheidung von Sache und Aussage, von Gegenstand und Formulierung zum Interpretationsgrundsatz erhebt»[81]). Zwar steht Steinbach durchaus, wie bei der Behandlung anderer theologischer Probleme, auch bei der Frage des Verstehens in der ockhamistischen Tradition. Das beweist etwa die Heranziehung von Ockhams Erörterung der Hiob-Interpretation Gregors des Großen im «Dialogus de imperio et pontificia potestate» zur Erklärung des im Alten Testament nicht belegten Moses-Zitates: «Exterritus sum et tremebundus» (Hb 12,21)[82]).

Doch beruft sich Steinbach, wenn es um irgend eine Form nichtwörtlicher Interpretation eines Bibeltextes geht, in der Regel direkt auf Augustinus. So bemerkt er bei der Auslegung der in Hb 11,12 zitierten Verheißung an Abraham aus Gen 22,17, daß seine Nachkommen zahlreich «wie der Sand am Meeresstrand» sein würden, unter Hinweis

[80]) II,291,3.

[81]) H.A. OBERMAN, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977, 123; vgl. auch M. SCHULZE, «Via Gregorii» in Forschung und Quellen, in: H. A. OBERMAN (Hrsg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin, 1981, 1-126; ebd. 98f.

[82]) III, 266f.; vgl. Ockham, Dial. Pars 3, Tract. 1, lib 3, c.19, ad 1.

auf De Civitate Dei 16,21: «Das ist eine Hyperbole»[83]). Im Exemplar seiner Basler Augustinus-Ausgabe (Bd. VII)[84]) hat er den folgenden Satz durch Wellenlinie am Rand hervorgehoben: «Iste autem tropus, i.e. *modus locutionis*[85]) fit, quando id, quod dicitur, longe est amplius, quam quod eo dicto significatur. Quis enim non videat, quam sit incomparabiliter amplior arene numerus, quam potest esse omnium hominum ab ipso Adam usque ad terminum seculi?»[86])

Der Begriff *modus loquendi* wird also von Steinbach wie von Augustinus in der Bedeutung von *Tropus*, *Redeweise* gebraucht, und im Zusammenhang mit seiner Verwendung gibt Steinbach der schon in der antiken Rhetorik geläufigen hermeneutischen Regel Ausdruck, daß das in einem Text Gemeinte nicht in jedem Fall mit dem wörtlich Gesagten identisch zu sein braucht. Das trifft vor allem dann zu, wenn in der Bibel von Gott etwas gesagt wird, was ihm so, wie es gesagt ist, nicht zukommen kann. So erläutert Steinbach Hb 11,17: «Im Glauben brachte Abraham Isaak zum Opfer dar, *als er versucht wurde*»: «natürlich von Gott, das heißt: als Gott zeigen wollte, wer er sei, zum Vorbild für die anderen, damit so der Welt sein wunderbarer Gehorsam und höchster Glaube offenkundig würde, mit dem er wider alle Hoffnung hoffnungsvoll glaubte»[87]). Gott kann nicht in der eigentlichen Bedeutung des Wortes jemanden «versuchen» oder «erproben». Wird dies von Gott ausgesagt, so handelt es sich, wie Steinbach unter Berufung auf Augustinus, De Genesi ad litteram 5,19, sagt, um den *Tropus*, in dem «durch den Verursacher das Bewirkte zum Ausdruck gebracht wird»[88]). Diesmal hat Steinbach in seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. V) die betreffende Stelle sogar mit roter Wellenlinie am Rand markiert: «et, nisi fallar, mirum est, si non omnia, quae dicitur deus tamquam ad praesens tempus cognoscere, ideo dicitur, quia cognosci facit, sive ab angelis, sive ab hominibus. *modus* quippe iste *locutionis*, cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in scripturis sanctis, maxime cum de deo aliquid dicitur, quod ei ad proprietatem locutionis non convenire praesidens mentibus nostris ipsa veritas clamat»[89]).

[83]) III, 181,15.
[84]) S. unsere Ausg. Bd. I, S. XX, Anm. 57; II, S. XXIII.
[85]) Hervorhebung von mir.
[86]) CSEL 40,162; CC 48,523.
[87]) III, 189,21.
[88]) III,190,1.
[89]) CSEL 28 I,163.

Nach der hier von Augustinus gegebenen Regel und unter ausdrücklichem Hinweis darauf interpretiert Steinbach auch den Ausspruch Gottes in Gen 22,12: «Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest»: «das heißt: in dieser Zeit habe ich dich erkennen und die anderen durch das Geschehnis selbst sehen lassen, daß du den Herrn fürchtest, und du hast deinen einzigen Sohn, auf dem die Verheißung ruht, meinetwegen nicht geschont. Gott wußte das schon vorher, aber jetzt wurde es dem Abraham offenkundig, damit er wüßte, wie sehr er Gott zum Dank verpflichtet war, der durch ihn diese Großtaten des Glaubens vollbrachte; ferner wurde es den anderen Völkern offenbart als nachahmenswertes Beispiel»[90]). Und zusammenfassend wird das «Erkennen» Gottes erklärt: «Gott erkennt im gegenwärtigen Augenblick etwas ohne Veränderung seiner selbst, weil er jetzt in uns Erkenntnis und Beweis vorher von uns nicht erkannter Dinge bewirkt»[91]).

Die Anwendung der hermeneutischen Regeln des Augustinus wird für Steinbach auch relevant, wenn es um die Interpretation der eigenen Texte des Kirchenvaters geht[92]).

III. Hoffnung des Menschen und Ratschluss Gottes

In der großen Quaestio disputata des Jahres 1517, die Steinbach an die Auslegung des sechsten Kapitels des Hebräerbriefs anschließt, wird eine Fülle von Problemen angeschnitten. Es geht auch hier im Grunde um die hermeneutische Frage, wie anthropomorphe, bildhafte, zeitliche Aussagen der Heiligen Schrift über Gott zu verstehen sind. Damit eng zusammen hängt das Problem, wie die biblischen Aussagen über Gott mit der ockhamistischen Lehre von Macht und Willen Gottes zu vereinbaren sind. Im Zusammenhang mit der Erörterung des Begriffes «Hoffnung» gibt Steinbach außerdem einen Einblick in seine theologische Tugendlehre.

Den näheren Anlaß für die Quaestio gab Hb 6,18bf.: «qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam». Kurz davor (Hb 6,17) wird die Unabänderlichkeit des göttlichen Ratschlusses als Basis dieser Hoffnung genannt. Hieraus ergibt sich für Steinbach das Problem: «In welchem Sinn heißt es beim Apostel, die Hoffnung sei wie ein sicherer und fester Anker der

[90]) III,193,12.
[91]) III,194,5.
[92]) S.u. Abschn. VII.

Seele und der göttliche Ratschluß sei unabänderlich, obwohl man doch lesen kann, daß Gott zuweilen seinen Urteilsspruch oder seinen Zorn oder sein Gesetz ändert oder von Reue erfaßt wird über das, was er dem Menschen zu tun gedachte»[93])?

Gleichnishafte Sprache des Paulus

Die Frage wird in drei Thesen behandelt, deren erste die gleichnishafte Sprache des Paulus zum Gegenstand hat: «Paulus spricht in seinen Briefen nicht ohne Grund in vielfältiger Gleichnisrede und sagt vieles von Gott symbolisch aus, was so, wie es vorgebracht wird, einen verhüllten, doch an Gewicht der Bedeutungen hohen Sinn hat und den Menschen die unfaßbaren Tätigkeiten der göttlichen Majestät des näheren bezeichnet»[94]). Das Für und Wider dieser und der folgenden Thesen wird von Steinbach in aller Ausführlichkeit erörtert. Wir wollen hier nur auf wenige, zentrale Stränge der Argumentation aufmerksam machen.

Der Haupteinwand gegen das Verfahren des Paulus, in seinen Briefen die Wahrheit in gleichnishafter Rede zu verkündigen, ist ein echt nominalistischer: «Vergeblich geschieht durch mehreres, was ebenso hinreichend durch kürzere und klarere Unterweisung geschehen könnte. Die göttlichen Dinge nicht in absoluter Rede vorzutragen, sondern mittels vielfältiger gleichnishafter, bildhafter oder symbolischer Sprache durch körperliche und sozusagen niedrige Dinge oder durch theaterhafte Vorstellungen usw., bedeutet durch mehreres zu tun, was ebenso gut in kurzer Rede geschehen könnte»[95]). Hiergegen macht Steinbach, unter Heranziehen zahlreicher Stellen vor allem aus den Paulusbriefen und Augustinus, mit vielen Gründen den heilspädagogischen Sinn der verhüllenden Rede geltend. Auch hier trägt er wieder den uns schon bekannten Gedanken vor, daß die Dunkelheit der Schrift nicht dazu diene, die Wahrheit zu verhüllen, sondern vielmehr ein Ansporn sein solle, sich um vollkommenere Erkenntnis zu bemühen, oder um es mit dem Wort des Augustinus aus Sermo 13 de verbis Apostoli zu sagen: «Der tiefe Sinn des Wortes Gottes ist dem Studium förderlich, er verwehrt nicht die Einsicht»[96]).

Der zweite Teil der These befaßt sich speziell mit den Namen und

[93]) II,345.
[94]) II,348.
[95]) II,349,4.
[96]) II,352,10: «Altitudo verbi Dei exercet studium, non denegat intellectum» (Ser. 156,1,1; MPL 38,849).

Attributen Gottes, wie sie aus der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita, des Johannes Damascenus und des Pseudo-Gregor von Nazianz (Phoebadius oder, wie neuerdings angenommen, Gregorius Iliberritanus)[97]) bekannt sind[98]). Besonders den Dionysius hat Steinbach eingehend studiert. Seine mit zahlreichen handschriftlichen Anmerkungen versehene Ausgabe der Werke des damals noch für den wirklichen Paulus-Schüler gehaltenen und deshalb in kanonischem Ansehen stehenden Areopagiten ist noch in der Universitätsbibliothek Tübingen erhalten[99]). Auch hier betont Steinbach die Nützlichkeit bildhafter Rede, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen[100]). Unter Hinweis auf Augustinus, De doctrina christiana, faßt er seine Meinung darüber zusammen: «Solche bildhaften Reden haben aus der Natur der Sache eine gewichtige, hohe und erfreulichere Bedeutung, da eine Sache eine andere Sache bedeutet und die Sache, die sie bedeutet, gleichsam vor die Augen stellt zur deutlicheren Betrachtung, damit sie die geistige Potenz wirksamer in Bewegung bringt als es die einfache Rede vermöchte»[101]).

Paulinischer und spätnominalistischer Hoffnungsbegriff

Nach dieser ersten These über die gleichnishafte Sprache des Paulus im allgemeinen soll die zweite die theologische Bedeutung des Bildes von der Hoffnung als sicherem und festem Anker der Seele erklären: «(1) Die Gewißheit der Hoffnung, die nicht enttäuscht, (2) bindet den Hoffenden und bis ans Ende vertrauensvoll Handelnden (3) an Gott wie ein sicherer und fester Anker der Seele»[102]). Die drei Teile der These sind im Anschluß an Stellen aus paulinischen Briefen formuliert: Röm 5,5; Hb 3,6 und Hb 6,19. Im Verlauf seiner sehr langwierigen und umständlichen Erläuterung versucht Steinbach, Definitionen und Umschreibungen der Hoffnung, wie sie ihm einerseits aus der scholastisch-nominalistischen Tradition überkommen sind und andererseits in den paulinischen Schriften enthalten sind, zusammenzubringen.

Im Bereich der philosophischen Psychologie wird die Hoffnung

[97]) MPL 20,31-50; CC 69,217-247 (ed. V. BULHART).

[98]) II,355-367.

[99]) S. unsere Ausg. Bd. II, S. XXV.

[100]) «Licet in scriptura facere diversas fictiones et fictas narraciones, ut sic perveniatur clarius ad veritatis cognicionem, cum significandi gracia unum per aliud significatur veritatis amore" (II,364,12); «Velat, ut copiosius manifestet» (II,364,17).

[101]) II,367,5; vgl. Augustinus, De doct. christ. 2,6 (CSEL 80, 36f.).

[102]) II,369; s. zu dieser These auch: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 187-189.

definiert als «passio de futuro bono habendo»[103]). Als passio ist sie also von Vernunft und Erkenntnis unterschieden. Als theologische Tugend ist Hoffnung ein habitus, der zu einer aktuellen Betätigung anregen kann. Die Gewißheit der Hoffnung ist keine Gewißheit, wie sie aus einem Beweis oder aus Evidenz der Tatsachen oder aus philosophischer Spekulation entsteht, sondern eine Gewißheit des Glaubens und des Festhaltens (certitudo fidei et firmitatis adhesionis), die sich auf die Untrüglichkeit und Unfehlbarkeit der geglaubten Wahrheit stützt[104]).

An anderer Stelle bestimmt Steinbach die Hoffnung als *Willen*, aus der Liebe heraus (ex charitatis inclinacione) und wirksam (efficaciter) die ewige Seligkeit als unser Gut zu erwarten. Die Formulierung *ex charitatis inclinacione* soll dabei gegen die Vermessenheit abgrenzen, das *efficaciter* hingegen ist wider die Verzweiflung gerichtet[105]). (Als Tugend steht die Hoffnung in der Mitte zwischen Vermessenheit und Verzweiflung). An der zentralen Stelle Röm 5,2-5 ist Hoffnung im Sinne einer «Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit oder gewissen Erwartung der Herrlichkeit» gebraucht[106]). Die Frage, welcher Art denn diese Gewißheit der Hoffnung sei, beantwortet Steinbach: «Die Gewißheit der Hoffnung ist die feste Zustimmung zu dem Glaubenssatz: Wenn einer in wirksamem Gehorsam gegenüber den Gesetzen Christi bis zum Ende in Glauben, Hoffnung und Liebe verharrt..., so wird der gerettet sein»[107]).

Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses und biblische Aussagen, die dazu im Widerspruch stehen

Nach einer eingehenden Behandlung der Frage, ob Gott den Menschen auch täuschen oder in ihm einen Irrtum verursachen könne, formuliert Steinbach seine dritte These, die die auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen der Schrift über die Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses und die tatsächliche Änderung seiner Pläne mit dem Menschen zum Gegenstand hat: «Wenn Gott auch alles, Eph 1[108]), nach seinem unveränderlichen Ratschluß wirkt, Hb 6[109]), so kann man

[103]) Vgl. Aristoteles, Eth. Nicom. II,4(5) (ed. BEKKER 1105b 21-23); Boethius, De cons. phil. I, metr. 7 (CC 94,16); Gabriel Biel, Collectorium, In III. Sent., dist. 26, q. un. (ed. WERBECK-HOFMANN III,462).

[104]) II,372,16.

[105]) II,373,12; vgl. 377,14; 390f.

[106]) «... ubi spem nominat certitudinem future glorie sive certam expectacionem glorie» (II,376,5-9).

[107]) II,391,21.

[108]) Vgl. Eph 1,11.

[109]) Vgl. Hb 6,17.

dennoch in katholischem Verständnis lesen, er ändere manchmal seinen Urteilsspruch oder seinen Zorn oder er verwerfe sein Gesetz wegen dessen Schwachheit und Nutzlosigkeit oder er bereue das, was er dem Menschen zu tun gedachte»[110]).

Der erste Teil der These besagt, daß Gott alles, was er tut, entsprechend seinem Vorherwissen und seinem Willen tut[111]). Unter dieser Voraussetzung sind dann die Aussagen über Veränderungen bei Gott zu verstehen: sie besagen eigentlich nichts über Veränderungen in Gott selbst, sondern sie wollen zum Ausdruck bringen, daß sich die Dinge außerhalb Gottes geändert haben. Wenn von Gott also gesagt wird, er habe seinen Zorn abgelegt oder seinen Plan bereut, so ist dies als bildliche Aussage über Gottes Allmacht oder Güte zu verstehen. Wenn der Sünder sein Leben ändert, wird für ihn gewissermaßen eine andere Seite des stets unveränderlichen Willens Gottes sichtbar[112]). Die Aussagen der Schrift, die Gott menschliche Eigenschaften und Passionen zuschreiben, haben erzieherische Gründe: sie sollen Gott den Menschen näher bringen. Deshalb ist es für die Interpretation wichtig, in welchem geschichtlichen Kontext die betreffenden Aussagen stehen. So mußte zur Zeit des Leidens Christi alles von Gott gesagt werden, was seine menschliche Natur besonders hervorhob, im Blick auf die zukünftigen Irrlehrer[113]).

Dieser Gedanke, daß der *modus loquendi* eines Textes auch im Blick auf zukünftige Häresien festgelegt worden sein kann, ist für Steinbach besonders charakteristisch und wird von ihm auch bei der Interpretation der augustinischen Gnadenlehre angeführt[114]).

[110]) II,409,21.

[111]) «Sensus prime partis proposicionis est: Quidquid Deus operatur, operatur secundum suam prescienciam et voluntatis beneplacitum» (II,415,17).

[112]) «Si Deus dicitur mutare iram, ostenditur eius potencia, severitas, mansuetudo, benignitas. Sic de penitencia respectu vite correcte peccatorum, ubi non mutatur in Deo actus divinus, sed res adextra; qua mutata mutatur et iudicium proposicionis hoc significantis. Dicere eum mutare voluntatem statim indicaret eum esse mutabilem; sic de consilio et iudicio, quasi inferret insipienciam, insciciam, ignoranciam, mutabilitatem» (II,425,1).

[113]) «Tempore passionis debuerunt illa de Deo dici, que eius patenter indicarent humanitatem contra futuros hereticos. Ideo tunc pauca animositatis ostentamenta, sed vere humanitatis argumenta, paciencie, mansuetudinis, caritatis nobis erant ostendenda. in scripturis omnia erant propalanda, que Deo vere conveniunt, propter hominis profectum, ut timeat et diligat» (II,424,15).

[114]) S. u. Abschn. VII; vgl. auch den Gal-Kommentar Steinbachs, unsere Ausg. Bd. I,136,3.

IV. Einsetzung und Wirksamkeit der Sakramentalien

Über Einsetzung und Wirksamkeit der Sakramentalien handelt Steinbach in einer umfangreichen Quaestio «De aqua benedicta", die sich an Hb 9,13.19 anschließt[115]). Der Hebräerbrief spricht dort von der reinigenden Kraft des Wassers, das im Alten Testament aus der Asche einer rötlichen Kuh bereitet wurde (Num 8,7; 19,9,17). Es geht Steinbach vor allem um zwei Fragen: 1. Haben die in der Kirche geltenden Bräuche und Zeremonien, die neben den von Christus eingesetzten und eigens im Neuen Testament genannten Heilsmitteln (Sakramenten) bestehen, ein juristisches und theologisches Fundament? 2. Sind die Sakramentalien, und besonders das Weihwasser, dazu geeignet, läßliche Sünden nachzulassen?

Rechtlich-theologisches Fundament der Sakramentalien

Man muß beachten, daß die Argumentation Steinbachs sich vorwiegend in juristischen Bahnen bewegt. Die seit der Spätantike über das Mittelalter hin gewachsene, häufig kritisierte und in der Reformation dann heftig bekämpfte Verschränkung und Verwicklung von Kirchenrecht und Theologie wird vielleicht an keinem Punkt so deutlich wie hier. Ausgangspunkt für Steinbach sind Texte des damals vorliegenden Kirchenrechts. Die berühmte Dekretale «Aquam sale» aus den pseudoisidorischen Fälschungen hatte Eingang in den dritten Teil des Decretum Gratiani gefunden[116]). Im Mittelalter sah man sie für einen echten Erlaß des Papstes Alexander I. an, der gegen Anfang des zweiten Jahrhunderts Bischof von Rom gewesen war. Sie enthält die Anweisung zur Bereitung eines mit Salz gemischten Wassers und die Bestimmungen über dessen Zweck und Wirksamkeit. Der in den alten Ausgaben des Corpus Iuris Canonici noch mitabgedruckte Kommentar, die Glossa ordinaria, nannte als Effekt der Besprengung mit dem Weihwasser ausdrücklich die

[115]) Unsere Ausg. Bd. III,67-95; s. hierzu auch: Feld, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 225-229. Die Sakramentalien hat Steinbach bereits in einer Disputation des Jahres 1500 behandelt, die in der Handschrift Mc 185 der Universitätsbibliothek Tübingen erhalten ist. In ihr findet sich auch eine These über das Weihwasser: «Aqua benedicta et similibus sane utitur ecclesia contra demonia et venialia peccata» (fol 224v); s. hierzu unsere Ausg. Bd. I,XXVIf.

[116]) Decreti Tertia Pars De Cons., dist. 3, c. 20 (Corp. Iur. Can. ed. Richter-Friedberg I,1358); Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni rec. P. Hinschius, Leipzig 1863, 99: Decreta Alexandri 9,12ff.; s. auch: H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der Pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit I-III (MGH Schriften 24/I-III), Stuttgart 1972-1974; I,55 u. ebd. Anm. 132; III,796.

Vergebung läßlicher Sünden[117]). Auch an einigen Stellen pseudo-augustinischer Schriften ist die Rede von der sündenvergebenden Wirkung frommer Bräuche und Übungen (an die Brust schlagen, Almosen geben, Gebet des Herrn), allerdings nicht vom Weihwasser. Steinbach hat diese Stellen in seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. X) mit Wellenlinie markiert[118]). Er macht sich selbst den Einwand, daß damit diesen Riten eine Wirkung zugeschrieben werde, die sonst nur den Sakramenten zukommt.

Nach Steinbach können die jetzt in der Kirche gültigen Gesetze und Bestimmungen in mehrfacher Weise «göttlichen Rechts» (de iure divino nunc obligante) sein: einmal aufgrund ihrer noch gültigen Einsetzung durch Gott, wie *das neutestamentliche Gesetz* (lex euangelica); sodann nicht mehr aufgrund ihrer einstigen Einsetzung und Promulgation durch Gott, sondern durch eine neue menschliche Einsetzung, die in Kraft trat, nachdem alttestamentliche, aber auch neutestamentliche Gesetze zunächst abgeschafft worden waren. Eine solche neuerliche Inkraftsetzung eines schon einmal aufgehobenen Gesetzes durch Kirche oder Papst, die an ein alttestamentliches Vorbild anknüpft, kann göttlichen Rechts genannt werden[119]). Weitere Möglichkeiten *göttlicher* Rechtsetzung hat die Kirche, wenn sie etwas, was früher nur Empfehlung oder Rat (consilium) war, in den Rang einer verpflichtenden Vorschrift oder eines Gesetzes erhebt, oder aber wenn sie, ohne weiteres textliches oder geschichtliches Fundament, allein im Bewußtsein ihrer Leitung durch den Heiligen Geist, oder der Papst als Stellvertreter Christi, ein Gesetz oder eine Vorschrift *absolute* erläßt[120]). Eine weitere Rechtsquelle sind die nicht niedergeschriebenen Traditionen, von denen die Kirche aber glaubt, daß Christus sie den Aposteln offenbart habe und diese sie wiederum in Ausübung ihres Amtes der Kirche *auf nicht schriftlichem Wege* weitergegeben haben[121]). Ein Beleg für diese Auffassung fand sich im Neuen Testament selbst: Joh 20,30, wo es heißt, daß Jesus noch vieles andere vollbracht habe, was nicht aufgeschrieben sei. Eine entsprechende verbindliche Äußerung des Papstes Innocenz' III., der unter Hinweis auf

[117]) III,68.

[118]) Ebd.

[119]) III,68f.

[120]) III,69.

[121]) «Sic aliqua dicuntur esse de iure divino legis nove, quia scripta in euangelio et in euangelio promulgata, vel quia, licet non sit scriptum in euangelio, tamen ecclesia hoc credit per Christum revelatum apostolis et ministerio apostolorum ecclesie absque omni scriptura. Multa enim tenet ecclesia ex revelacione apostolorum, que tamen non sunt scripta» (III,69,9).

eben diese mündliche Überlieferung den Text der Konsekrationsworte im Meßkanon verteidigt hatte, war durch Gregor IX. in das Corpus des Kirchenrechts aufgenommen worden[122]).

Die von der Kirche eingesetzen Sakramentalien sind entweder Sachen (wie Weihwasser, Asche, gesegnete Zweige, Kerzen) oder Handlungen (wie Kreuzzeichen, Anhauchen beim Exorzismus, Kniebeugen) oder Worte (wie die Anrufung der Trinität). Sie dienen der Vermehrung und Übung der *Frömmigkeit*[123]). Ein ganz entscheidender Locus für die theologische Rechtmäßigkeit der Sakramentalien ist nach Steinbach eine Stelle aus Augustinus' Brief an Januarius[124]), auf die er mehrfach hinweist und die er auch in seiner Ausgabe der Briefe des Augustinus markiert hat[125]). Augustinus teilt dort dem Adressaten seine Ansicht über die an verschiedenen Orten geübten kirchlichen Bräuche mit: «Miror sane, quod ita volueris, ut de his, quae varie per diversa loca observantur, tibi aliqua conscriberem: cum et non sit necessarium et una in his saluberrima regula retinenda sit: ut quae non sunt contra fidem, neque contra bonos mores et habent aliquid ad exhortationem vitae melioris, ubicumque institui videmus vel instituta cognoscimus, non solum non improbemus, sed etiam laudando et imitando sectemur, si aliquorum infirmitas non ita impedit, ut amplius detrimentum sit».

Steinbach betont den Unterschied zwischen Sakramenten und Sakramentalien, der vor allem in drei Punkten greifbar wird: 1. ihrer Einsetzung: Die Sakramente können *nur von Gott* eingesetzt werden, und zwar mit einer von vornherein bestimmten und klar umschriebenen Wirkung des betreffenden Zeichens[126]); die Sakramentalien können dagegen *von der Kirche*, den Konzilien, dem Papst oder durch alte Gewohnheit der Kirche eingesetzt werden; 2. ihrer Bedeutung: die Sakramente bedeuten in wirksamer Weise die Heiligung des Menschen durch die Gnade; die Sakramentalien disponieren zur Heiligkeit und üben den Menschen in Frömmigkeit (devotio) und Gottesfurcht (pietas)

[122]) Decretal. Gregor. IX., lib. 3, tit. 41, c. 6 (Corp. Iur. Can. ed. RICHTER-FRIEDBERG II,637): «Sane multa tam de verbis quam de factis dominicis invenimus ab evangelistis omissa, quae Apostoli vel supplevisse verbo, vel facto expressisse leguntur».

[123]) «... ut per ea in hominibus devocio augeatur et exerceatur» (III,70,16).

[124]) Ad Januarium, Ep. 119; jetzt Ep. 55 (CSEL 34 II,208).

[125]) Wie die große Augustinus-Ausgabe (Basel 1505-1506) so ist auch Steinbachs Exemplar einer Ausgabe der Briefe des Augustinus (Basel 1493) in der Universitätsbibliothek Tübingen noch vorhanden; s. unsere Ausg. Bd. II, S. XXIII, u.u. Anm. 248.

[126]) «Talis enim institucio non fit per solam et nudam imposicionem signi ad usum talem vel istum, sed per efficacem voluntatis determinacionem ad producendum effectum illum illius signi» (III,70f).

ein; 3. ihrer Wirkung: die Sakramente verleihen die Gnade *ex opere operato;* die Sakramentalien haben ihre Wirkung *ex opere operante* und dem Gebet der Kirche, die sie einsetzt; außerdem beseitigen sie das, was die Erlangung der Gnade behindert, und können nach Ansicht vieler Theologen auch läßliche Sünden nachlassen[127]). Der Begriff *ex opere operante* kann sich dabei sowohl auf den beziehen, der das Sakramentale in Anspruch nimmt, wie auf den, der den betreffenden Ritus vollzieht, wie auch auf den, der den Vollzug angeordnet oder eingesetzt hat, schließlich auf einen Heiligen, der darin geehrt wird und durch den wiederum Gott die Ehre erwiesen wird[128]). Die hier dargelegten Gedanken über die Einsetzung der Sakramentalien werden dann in der ersten und zweiten These der Quaestio zusammengefaßt[129]).

Nachlaß läßlicher Sünden

Eingehend untersucht Steinbach die Frage, ob das Weihwasser und die übrigen Sakramentalien geeignet sind, die Vergebung läßlicher Sünden zu bewirken. Nachdem er die Ansichten der scholastischen Theologen geprüft hat, die sich vor ihm zu diesem Problem geäußert haben, neigt er einer Meinung zu, die sich in dem Sentenzen-Kommentar des Thomas von Aquin findet: Die läßliche Sünde erlangt Vergebung durch die Intensität der Liebe (per fervorem caritatis), welche auch die Reue enthält. Im diesem Sinne kann alles, was die Hindernisse für Gnade und Liebe ausräumt, wie das beim Weihwasser der Fall ist, an der Vergebung der läßlichen Sünden mitwirken[130]).

Der Gebrauch des Weihwassers und seine vielfältigen Wirkungen, wie auch das Wesen der läßlichen Sünde und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Vergebung werden von Steinbach sodann nochmals eingehend in Thesenform behandelt, und zwar in den Thesen 3-12 der Quaestio[131]). Er stützt sich dabei u.a. auch auf den «Tractatus de efficacia aque benedicte» des Johannes von Turrecremata[132]). Immer wieder wird die abwehrende Kraft des Weihwassers gegen den Teufel

[127]) Steinbach zitiert Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Durandus, Petrus de Palude (III,71f.); über die Wirksamkeit der Sakramentalien s. weiter unten.

[128]) III,72f.

[129]) III,76f.

[130]) III,76,13; Thomas Aq., In IV. Sent., dist. 16, q.2, ar. 2, qla. 4, Solutio 4 (Opp. omn. ed. FRETTÉ 10,449); vgl. vor allem auch Steinbachs These 6: III,85.

[131]) III,78-95; s. hierzu auch: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 227-229.

[132]) S. vor allem: III,82,22.

betont, jedoch auch — in der 12. These — vor dem abergläubischen Gebrauch gewarnt. Die Ablehnung des Gebrauches des Weihwassers als Zaubermittel nimmt Steinbach dann zum Anlaß, in einem Corollarium ausführlich die verschiedenen religiösen Bräuche und Zeremonien zu behandeln[133]).

Steinbach schließt die Quaestio mit der Festsellung, daß der bloße Vollzug der Riten nichts nützt. Entscheidend sind vielmehr Frömmigkeit (pia affectio ad Deum) und Liebe (fervor devocionis et caritatis), zu deren Erweckung die Sakramentalien von der Kirche eingesetzt wurden. Er kann sich damit auf zahlreiche Stellen bei Augustinus berufen, ebenso wie für seine abschließende Wertung der alttestamentlichen Ritualgesetze: sie beziehen sich *in ihrer wahren Bedeutung* auf die Liebe zu Gott und dem Nächsten[134]).

V. Glauben: apostolische und dogmatische Wesensbestimmung

Seine Theologie des Glaubens hat Steinbach innerhalb seiner Auslegung des 11. Kapitels des Hebräerbriefs und unmittelbar daran anschließend dargelegt. Die berühmte «Definition» des Glaubens in Hb 11,1: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium», paraphrasiert er erklärend: «Der Glaube ist der Anfang des Heils und eine Art Beginn des ewigen Lebens, der uns erkennen läßt, daß die Gegenstände der Hoffnung tatsächlich existieren und daß es uns möglich ist, sie zu erlangen und zu erwerben als unser Gut»[135]).

Beschreibung und zugleich Lob des Glaubens

Erasmus hatte in einer Annotatio seines «Novum Instrumentum» von 1516 die lächerlichen Erörterungen der scholastischen Theologen zu dieser Stelle kritisiert, ohne allerdings einen Namen zu nennen: Ihnen sei diese Definition «allzu apostolisch und zu wenig magistral»; deshalb wollten sie sie durch eine sophistische, vom Geist aristotelischer Dialektik geprägte ersetzen. Nach Ansicht des Erasmus gibt der Hebräerbrief aber hier nicht eine Definition, sondern ein Lob des Glaubens. Im übrigen sei «Glauben» hier nicht im Sinne der *fides qua creditur* gemeint, sondern gleichbedeutend mit «Hoffnung», «Vertrauen»[136]).

[133]) III,90ff.
[134]) III,90ff.
[135]) III,95.
[136]) Erasmus von Rotterdam, Novum Instrumentum omne. Basel 1516; vgl. Leid. Ausg. VI,1012.

Steinbach verteidigt Petrus Lombardus[137]) und Thomas von Aquin[138]) gegen die Kritik des Erasmus. Gegen Erasmus betont er, unter Hinweis auf Augustinus, De trinitate 10,1,[139]), daß der Glaube dem Vertrauen vorausgehen müsse; denn nur was erkannt ist, wird geliebt, und nur das Geliebte und (im Glauben) Erkannte kann auch von uns als unser Gut erstrebt werden[140]). Er meint aber dann, es sei durchaus vereinbar, in der Hb-Stelle eine Beschreibung und zugleich eine Empfehlung des Glaubens mit einer Darlegung seiner Wirkung zu sehen[141]). Der Apostel legt dar, was der Glaube in uns bewirkt: nämlich er ist die Grundlage alles Guten und der Anfang des menschlichen Heils. Er bezieht sich auf Dinge, die uns nicht sichtbar sind und die zu den Inhalten der christlichen Religion gehören, und er bewirkt, daß die Gegenstände der Hoffnung (die eschatologischen Güter, die wir erst in der intuitiven Gottesschau definitiv erlangen) in uns tatsächlich beginnen zu existieren.

Steinbach befaßt sich dann eingehend mit der Auslegung von Hb 11,1, die Hugo von St. Viktor im ersten Buch von «De sacramentis» gibt[142]). Auch nach Hugo enthält der Text des Apostels sowohl Wesensdefinition (quid sit fides) und Beschreibung des Glaubensinhalts (fides quae) als auch eine Aussage über die Wirksamkeit des Glaubens in uns. Die genannten Aspekte sind in der «umfassenden und allgemeinen Beschreibung des Glaubens» (plena et generalis fidei descriptio), die Hugo gibt, berücksichtigt: «Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus, super opinionem et infra scientiam constituta»[143]). Unterhalb des Wissens ist der Glaube angesiedelt nicht in Hinsicht auf das *Verdienst*, sondern in bezug auf den Grad der Evidenz: er beruht auf der Autorität des offenbarenden Gottes, nicht auf Erkenntnissen und Beweisen, die durch Erfahrung gewonnen sind und deren Evidenz der Intellekt notwendig zustimmen muß. Der Glaube steht aber auch nicht unter dem Wissen hinsichtlich seiner *Gewißheit*; denn die Gewißheit bezieht sich auf die Unfehlbarkeit der geglaubten Wahrheit. Diese Gewißheit kann zwar

[137]) Gemeint ist die Glossa ordinaria zu Hb 1,1.

[138]) Thomas Aq., De ver., q. 14, ar. 2; S. th. II^a II^e, q. 4, ar. 1.

[139]) Augustinus, De trin. 10,1 (CC 50,313.315).

[140]) III,138,9-27; vgl. auch FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 35f.

[141]) «Possunt illa se compati, quod sit et descripcio et commendacio sive laus fidei et effectus fidei explanacio» (III,138,20).

[142]) S. hierzu auch: FELD, o.c. 174.

[143]) III,140,15; Hugo de S. Victore, De Sacr. 1,10,2 (MPL 176,330 C); zitiert auch von Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 4, ar. 1.

nicht jede Regung des Zweifels im Glaubenden aufheben, aber sie schließt jede Möglichkeit des Irrtums aus.

Steinbach nimmt an, daß die Beschreibung des Glaubens, die Hugo von St. Viktor gibt, auf Augustinus zurückgeht. Er nennt drei Stellen, an denen der Kirchenvater über die für den Glauben charakteristische Entsprechung von (gegenwärtig noch) Abwesendem und (im Glauben schon) Gegenwärtigem spricht: Ad Paulinam de videndo Deum, c. 2;[144]); De Civitate Dei 13,4 (Glauben ist, «wenn man in Hoffnung erwartet, was man in Wirklichkeit noch nicht sieht»)[145]); Sermo 64 de verbis Domini[146]).

Apostolische und dogmatische Definition des Glaubens

Die sich anschließenden Gedanken Steinbachs dienen letzlich dem Ziel, die sachliche Identität der Glaubensbeschreibung des Hebräerbriefs und der systematisch-theologischen Definition, die die Scholastik erarbeitet hatte, aufzuzeigen. Der Begriff «Glauben» wird im Text des 11. Kapitels nicht immer im gleichen Sinn gebraucht, aber die begriffliche Bestimmung, die der Apostel zu Beginn des Kapitels gibt, trifft auf die *fides formata caritate* zu, durch welche wesentlich der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen konstituiert wird[147]). Denn im Sinne der anderen paulinischen Briefe sind die Werke, die nicht zur Heiligung des Menschen führen, so gut wie überhaupt nicht existent[148]). Und nach Augustinus sind die natürlichen Gaben Gottes keine Gaben im eigentlichen Sinne, sondern nur die Gnadengeschenke, welche allein das Unterscheidungsmerkmal der Gläubigen ausmachen. Steinbach bezieht sich hier auf De praedestinatione sanctorum, c. 5.[149]). Im 10. Band seiner Augustinus-Ausgabe hat er u.a. folgende Sätze dieses Kapitels, in denen von einer «natürlichen» Gnadengabe die Rede ist, markiert: «Sit ergo gratia nature attributa: qua sumus animantia rationabilia discernimurque a pecoribus: Sit etiam gratia nature attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulchri, vel ingeniosi discernuntur a tardis ... Proinde posse habere fidem sicut posse habere charitatem nature est

[144]) Ep. 147,2 (CSEL 44,276,6-11).
[145]) De Civ. 13,4 (CC 48,388).
[146]) Ser. 127,1 (ML 38,706).
[147]) III,141,19.
[148]) Steinbach führt hier als Belege im einzelnen an: 1 Kor 3,7; 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17f; 1 Kor 4,7.
[149]) De praedest. sanct. 5 (MPL 44,968).

hominum: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem gratie est fidelium»[150]).

Nach Steinbachs Meinung trifft die Begriffsbestimmung des Glaubens, wie sie der Hebräerbrief gibt, auf den Glauben als Habitus und als Akt zu[151]). Der Glaube als habitus läßt sich erkennen an seinen einzelnen Akten und seinen Zielpunkten (Objekten). Der Glaubensakt ist Akt sowohl des Willens wie des Intellekts. Daß Glauben zunächst vom Willen ausgeht, ist ein geläufiger Gedanke des Augustinus[152]). Hugo von St. Viktor betont das Zusammenwirken von Erkenntnis und Affekt beim Glaubensakt: Im Affekt ist die Substanz des Glaubens, im Intellekt die Materie (der Glaubensinhalt). Demnach hat der Glaubensakt als Objekt das nicht sichtbare Wahre und das in der Seligkeit zu erhoffende Gute. Ersteres ist Objekt des Intellekts, das zweite Objekt des Willens oder Affekts. Die genannten drei Elemente sind aber in der Glaubensdefinition des Apostels enthalten: der Glaubensakt mit dem Wort *argumentum* (= das Überzeugtsein); das Objekt des Intellekts in den Worten *non apparencium*: «Objekt des Glaubens ist nämlich die nicht gesehene Wahrheit, an die sich der Intellekt hält wegen der Autorität des Offenbarenden, der selbst die erste Wahrheit ist»[153]); das Objekt des Willens bezeichnen die Worte: *rerum sperandarum substancia*, weil der Glaube uns die erhofften Güter «in der Seligkeit erlangen läßt und sie wenigstens anfangsweise und erkenntnismäßig durch das Festhalten daran in uns existieren läßt, jetzt noch in der Hoffnung, deren Anfang er ist, später in der Wirklichkeit»[154]).

Erklärung der Begriffe «substantia» und «argumentum»

Die Worte *substantia* und *argumentum* bezeichnen nach Thomas von Aquin, dem Steinbach hier folgt, keine zwei Glaubensakte, sondern zwei verschiedene Beziehungen oder Verhaltensweisen eines einzigen Aktes: nämlich zu dem nicht in Erscheinung tretenden Wahren *(argumentum non apparencium)* und zu dem für die Seligkeit zu erhoffenden Guten *(rerum sperandarum substancia)*[155]).

[150]) Die Frage, ob in der Begriffsbestimmung des Glaubens in Hb 11,1 notwendig die fides formata gemeint sei, und weitere damit zusammenhängende Probleme behandelt Steinbach in einem Dubium am Ende der Auslegung von c. 11: s. dazu w.u.

[151]) III,142,10.

[152]) Tract. in Joh 26,2 (CC 36,260); De spir. et litt. 31 (CSEL 60,211,12-16).

[153]) III,142,15.

[154]) III,142f.

[155]) Thomas Aq., S.th. II^{a} II^{e}, q. 4, ar. 1, ad 4; III,143,9.

Dem entsprechend versteht Steinbach *substantia* in Sinne von «Fundament», «Grundlage», «Anfang», «Beginn», weil der Glaube bereits jetzt auf dem Wege zur Seligkeit den zu erhoffenden Gütern in uns erkenntnismäßig und in der Gewißheit des Festhaltens daran Existenz verleiht (facit subsistere), und dann auch die Ursache für deren späteren tatsächlichen Besitz und klare Anschauung ist. Daraus, so folgert Steinbach, geht klar hervor, daß die Beschreibung des Glaubens in Hb 11,1 von der *fides formata caritate* spricht, die allein die Gotteskinder besitzen. Nur sie können in einer Hoffnung leben, die nicht enttäuscht wird, weil sie gleichbedeutend mit der gewissen Erwartung des Lohnes für ihre Verdienste ist. Eine solche Haltung aber bewirkt der Glaube, der lehrt, daß es einen Gott gibt und daß er der Belohner der auf ihn Hoffenden ist (nach Hb 11,6). Die Worte *rerum sperandarum* sind es also, die die *fides formata* vom Glauben im weiteren Sinne *(fides informis)* unterscheiden[156]).

Durch die Bestimmung *argumentum* soll der Glaube von Meinung, Verdacht, Zweifel abgegrenzt werden: Begriffen also, in denen ein mögliches Pendeln zum Gegenteil hin enthalten ist. Im allgemeinen wird Argument definiert als der Grund, der in einer zweifelhaften Sache die Überzeugung herbeiführt. An unserer Stelle ist nach Augustinus bereits die Überzeugung gemeint, welche die Zustimmung zu der von Gott geoffenbarten Wahrheit in sich schließt[157]); oder, wie Thomas von Aquin es ausdrückt: der Effekt des Arguments[158]).

Steinbachs Definition des Glaubens

Aus diesen Erläuterungen folgt Steinbachs allgemeine Begriffsbestimmung des Glaubens *(notificatio generalis fidei)*: «Es ist die feste Zustimmung zur katholischen Wahrheit aufgrund der Autorität des Offenbarenden, die durch das Wort Gottes erlangt wird». Das Gleiche besagt die Definition Gabriel Biels, die Steinbach ebenfalls zitiert:

[156]) III,143f.

[157]) Augustinus, Tract. in Joh 79,1 (CC 36,525/526); 95,2 (ebd. 566); beide Stellen mit Zitat von Hb 11,1.

[158]) «Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur: *argumentum non apparentium*. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu: per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet *convictio:* quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt» (Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 4, ar. 1, in corp.).

Glaube ist «die gewisse und feste zustimmende Kenntnisnahme (noticia adhaesiva) einer zum religiösen Bereich gehörenden Wahrheit, die man durch Offenbarung empfangen hat»[159]).

Nach Biel wird durch die Wendung *noticia adhesiva* sowohl die aktuelle Zustimmung als auch der erworbene oder eingegossene Habitus, der zum Akt der Zustimmung den Anlaß gibt, bezeichnet[160]). Steinbach dagegen spricht nur vom eingegossenen und erworbenen Habitus. Durch die Adjektive *gewiß und fest* soll in der Definition die Möglichkeit des Pendelns ins Gegenteil (formido de opposito) ausgeschlossen werden, wie sie etwa bei Zweifel und Meinung gegeben ist. Der Grund des Glaubens wird angegeben, wenn gesagt wird, er sei *durch Offenbarung empfangen* worden oder durch das Zeugnis der Schrift oder der Kirche; denn der Glaube stützt sich nicht auf Beweisschlüsse oder Erfahrung, wodurch eine evidente Erkenntnis erworben wird, sondern allein auf die Autorität des offenbarenden Gottes. Hierdurch unterscheidet sich der Glaube von Wissen, Klugheit und Weisheit und auch von der Schau in der ewigen Seligkeit (visio beatifica). Die Klausel: *einer zum religiösen Bereich gehörenden Wahrheit* betont den religiösen und theologischen Charakter des Glaubens: daß es also nicht um das Annehmen einer Wahrheit aufgrund der Autorität eines anderen geht, wie es im Alltag und im profanen Bereich üblich ist.

Glauben: eine Sache des Willens und des Intellekts

Sowohl in der Steinbachschen wie in der Bielschen Definition wird Glaube vom Intellekt her definiert. Der Intellekt kann aber an sich nur durch Evidenz überzeugt werden. Die Zustimmung im Glauben bezieht sich dagegen auf eine nicht evidente oder nicht offenkundige Wahrheit, und zwar aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes. Damit ist der Glaube nach dem von Steinbach mehrfach zitierten Wort des Augustinus aus dem Johannes-Kommentar eine Sache des Willens[161]). Bedeutet das aber nicht eine Nötigung für den Intellekt? Steinbach löst diese Schwierigkeit wiederum unter Berufung auf Augustinus, indem er darlegt, Überzeugung bedeute keinen Zwang, sondern bestehe vielmehr in Aufzeigen (ostensio), Bildung (erudicio), Raten (suasio), Appellieren

[159]) III,145,1; Gabriel Biel, Collectorium, In III. Sent., dist. 23, q.2 D (ed. WERBECK-HOFMANN III,407).

[160]) «Dicitur noticia adhesiva, quod includit tam actualem assensum quam habitum acquisitum vel infusum ad actum inclinantem» (ebd.).

[161]) Tract. in Joh 26,2 (CC 36,260).

(vocacio). Hinzu tritt dann der Wille, auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin den Glaubenssätzen zuzustimmen[162]). Diese Zustimmung geschieht aber nicht leichtfertig. So wie man im zivilen Leben nur dem Zeugnis oder der Aussage eines Zeugen zustimmt, dessen Wahrhaftigkeit man traut, so verläßt man sich beim Glauben auf Gott als *prima veritas*, die nicht lügen kann.

Das hier referierte Problem wird dann auch noch einmal in einem nachfolgenden Dubium aufgerollt: «Ob zur Zustimmung zu den Glaubenssätzen über die zu erhoffenden Güter in der Seele des irdischen Menschen das freie und gebotene Willensurteil erforderlich ist und genügt, das den Intellekt gebieterisch zwingt, ihnen zuzustimmen?»[163]) Die Antwort, von Steinbach in drei Thesen und ihren Erläuterungen dargelegt, lautet, auf ihren wesentlichen Kern reduziert: Nein, es genügt nicht ein bloß menschlicher Willensakt, um den Intellekt zur Annahme der Glaubenswahrheiten zu veranlassen; denn sonst könnte ja die Zustimmung zu jeder beliebigen zweifelhaften Behauptung durch einen einfachen Willensakt herbeigeführt werden[164]). Die glaubensmäßige Zustimmung erfordert vielmehr in der Regel ein zusätzliches Motiv, das dem Intellekt den Glaubensinhalt einleuchend macht, oder eine auch verstandesmäßig befriedigende und anerkannte Autorität desjenigen, der die Wahrheit offenbart und bezeugt. «In der Regel» (de communi lege), das heißt: abgesehen von dem Fall, daß Gott selbst durch sein direktes Eingreifen die Zustimmung zu den Glaubenssätzen verursacht[165]). Steinbach betont, daß die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten,

[162]) III,146; vgl. De spir. et litt. 34 (CSEL 60,220,17); in seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. VI) hat Steinbach folgende Stelle mit Wellenlinie am Rand markiert: «His ergo modis quando deus agit cum anima rationali ut ei credat: profecto et ipsum velle credere deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius prevenit nos»; der folgende Satz ist noch zusätzlich durch Unterstreichung hervorgehoben: «consentire autem vocationi dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, proprie voluntatis est».

[163]) III, 149,15.

[164]) III,151,5-11; 153,16-20: «Voluntas non potest suo imperio cerciorem reddere intellectum aliqua veritate, que omnibus aliis circumstanciis positis esset omnino dubia, circumscripto imperio voluntatis, quia voluntas ut sic est potencia ceca. Alias voluntatis imperium posset omnem proposicionem omnino dubiam et neutram facere certam et non dubiam. Quod falsum est».

[165]) S. hierzu besonders die 2. These: «Licet Deus possit sua vocacione et gracia in aliquo persuasive, non solum suasive, causare assensum articulorum fidei sine apparencia ad hoc previe requisita, attamen de communi lege omnis talis assensus prerequirit qualemcumque veritatis credibilium apparenciam vel auctoritatem sufficientem et cognitam revelantis vel attestantis, nec sufficit solum liberum arbitrium hominis imperativum assensus» (III,151,20).

außer dem erforderlichen Willen dazu, einen gewissen *Lernprozeß* voraussetzt[166]).

Der Förderung einer solchen den Glauben stützenden Erfahrung dienen die Vernunftgründe, die in der Predigt für die Glaubensartikel angeführt werden, ebenso wie der ganze philosophisch-methodische Apparat der scholastischen Theologie, der zum Verständnis der Heiligen Schrift entwickelt wurde. Dennoch können die Gläubigen durch diese Verständnishilfen niemals ein Wissen erwerben, weil in die Versuche, die Glaubensinhalte begreiflich zu machen, immer Glaubensentscheidungen mit einfließen[167]). Diese Glaubensentscheidungen sind jedoch nicht unvermittelt und ohne Fundament; sie gründen sich vielmehr auf die Autorität der Katholischen Kirche, sie sich, wie es Augustinus in seinem antimanichäischen Traktat «Contra epistolam fundamenti» darlegt, in ihrer Geschichte zeigt und bewährt[168]). «Wer aber aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes glaubt, daß es eine Katholische Kirche gibt, über deren Bau und Gründung Christus vieles gesagt hat, der glaubt folglich auch aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes und der ersten Wahrheit alles, was die Kirche zu glauben vorstellt»[169]).

Fides informis

Wie wir gesehen haben, vertritt Steinbach die Auffassung, daß in der Glaubensbeschreibung von Hb 11,1 die *fides formata caritate* gemeint sei. Am Ende der Auslegung des 11. Kapitels behandelt er in einem Dubium die Frage, ob die genannte Begriffsbestimmung *notwendig* von der *fides formata* zu verstehen sei[170]). Seine Antwort: Wenn der Text von der *fides formata* ausgelegt wird, so ist das eine gute Auslegung, die das vom Apostel Gemeinte trifft. Der größte Teil des Kapitels scheint von dem Glauben in dem genannten Sinn zu sprechen[171]). Die Definition muß aber nicht unbedingt vom christlichen Glauben im Vollsinne verstanden

[166]) «Ergo assensus fidei presupponit discere quoddam, et non sufficit solum voluntatis imperium in proposicione omnino neutra respectu intellectus de se omnino indeterminati ad assentire vel non assentire» (III,152,4).

[167]) III,152,20-24.

[168]) III,154,16-155,11; C. ep. fund. 4 (CSEL 25,196).

[169]) III,155,19.

[170]) «An notificacio fidei, ut supra in principio huius capituli, necessario veniat intelligenda de fide formata» (III,223,21). Drei weitere Dubia sind eng damit zusammenhängenden Fragen gewidmet.

[171]) «Si exponitur textus de fide formata caritate, bene exponitur et ad mentem Apostoli. Ad hoc videtur sonare quasi pocior pars capituli» (III,224,14).

werden. Auch auf einen Gottesglauben im allgemeineren Sinne (fides in genere) kann sie zutreffen, mit anderen Worten: auf eine Gottesverehrung, die nicht unbedingt einen Glaubensentscheid im christlichen Sinne impliziert. Den Apostel interessiert aber eine solche *fides informis* nicht so sehr, es sei denn als vorbereitende Disposition, die zum wahren Glauben hinführen kann[172]). Es entspricht der Mentalität des Apostels, der «allen alles» werden wollte (1 Kor 9,22), sich nicht nur an die Vollkommenen, sondern auch an die Unvollkommenen und Schlechten zu wenden[173]). So würdigt er ja auch die guten Werke, die zur Gnade und zur Erkenntnis und Liebe Gottes hinführen, also nicht nur solche, die erst eine Frucht der Gnade im vollen Sinne des Wortes sind.

Steinbach ist damit bei der Problematik angelangt, die seine letzte große *Dubitatio generalis* in extenso behandelt[174]). Wie dort für den Bereich des Handelns, der Ethik, so liegt ihm hier daran, für den Bereich des Glaubens an einer für die *gratia gratum faciens* bzw. die *fides formata caritate* vorbereitenden, sie auch in eingeschränkten Sinne (de congruo) verdienenden Disposition des Menschen festzuhalten. Daran, daß dies für Luther einer der Hauptanstoßpunkte in der spätscholastischen Theologie war, sei hier nur nebenbei erinnert.

VI. Die Simonie-Problematik

Unter «Simonie» versteht man bekanntlich den Kauf und Verkauf geistlicher Güter (Ämter, Riten, Weihen u.ä.). Die Bezeichnung wurde abgeleitet von dem Namen des Zauberers Simon, der die Kraft, durch Handauflegung den heiligen Geist zu übermitteln, von den Aposteln für Geld erwerben wollte (Act 8, 18-24). Seit der Spätantike, besonders aber im Mittelalter galt Simonie nicht nur als Verletzung der Gerechtigkeit und schwere Sünde, sondern darüber hinaus auch als Häresie[175]). Die Bekämpfung der Simonie im Rahmen der kirchlichen Reformbestrebungen, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte[176]), richtete sich hauptsächlich gegen die Vergabe kirchliche Ämter

[172]) «Non multum fuit cure Apostolo de illa informi fide, nisi tamquam disposicione previa, inductiva ad veram fidem» (III,226,7).

[173]) III,226,17.

[174]) «Apostolus quandoque loquitur in genere de bonis operibus, que ducunt ad graciam et Dei cognicionem et amorem, ut infra in questione generali» (III,224,12); vgl. 226,17.

[175]) Vgl. hierzu etwa Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 100, ar. 1, ad 1.

[176]) Für eine erste Orientierung s. den Überblick bei F. Kempf, Renovations- und Reformbewegungen von 900-1050, in: Handbuch der Kirchengeschichte hrsg. v. H. Jedin III/1, Freiburg Br. 1966/1985, 391-394.

durch Könige und andere fürstliche Laien, aber auch schon gegen die Praktiken klerikaler und mönchischer Kreise, die geistliche Güter gegen materielle Kompensation verliehen oder erwarben[177]). Die frühmittelalterlichen Reformbestrebungen waren überdies eng verflochten mit der gewaltigen Auseinandersetzung zwischen der geistlichen, mit weltlichen Ansprüchen verbundenen Macht des Papstes und der Bischöfe (sacerdotium) einerseits und der weltlichen, aber durchaus auch geistlich und theologisch fundierten Gewalt des Königs (regnum) andererseits. Dieser Streit hatte seine Wurzeln in den komplizierten lehensrechtlichen Verhältnissen (Eigenkirchenwesen, Investitur) der damaligen Zeit und in dem Aufeinandertreffen von römisch und germanisch geprägtem Kirchenrecht[178]).

Im Gegensatz hierzu war im Spätmittelalter die innerkirchliche Simonie in das Blickfeld der Kritik geraten: Die als Häretiker auf dem Konzil von Konstanz verurteilten Wyclif und Hus hatten sich heftig gegen simonistische Mißstände in der Kirche gewandt[179]). Auch im 15.

[177]) Aus der umfangreichen Literatur nenne ich nur wenige wichtige Titel: J. LECLERCQ, «Simoniaca haeresis». Stud. Greg. 1 (1947), 523-530; H. MEYER-WELCKER, Die Simonie im frühen Mittelalter. ZKG 64 (1952/53), 61-93; J.T. GILCHRIST, «Simoniaca haeresis» and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian, in: St. KUTTNER, J.J. RYAN (Hrsg.), Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Boston College, 12-16 Aug. 1963, Città del Vaticano 1965, 209-235; H.J. HORN, Giezie und Simonie. Jb. f. Ant. u. Christent. 8/9 (1965/66), 189-202; J. WEITZEL, Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten (Münchener theol. Stud., III. Kanonist. Abt. 25), München 1967; Joseph H. LYNCH, Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study, Columbus 1976; Maria L. ARDUINI, Non fabula sed res. Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den Carmina Ruperts von Deutz (Temi e Testi 33), Roma 1985, bes. 30ff. 96ff.

[178]) S. hierzu auch das Kapitel: «Bischofskirchen, Abteien, Papsttum in ihrem Verhältnis zu den stattlichen Ordnungen» von F. KEMPF im Handbuch der Kirchengeschichte III/1, bes. 309-318.

[179]) Wyclif z.B. im Tractatus De ecclesia, ed. J. LOSERTH, London 1886 (Neudr. New York and London, Frankfurt 1966), 129f. 181. 561; im Trialogus, ed. G. LECHLER, Oxford 1869, 153f. 310 u.ö, und vor allem im Tractatus De simonia, ed. HERZBERG-FRÄNKEL, M.H. DZIEWICKI, London 1898; s. hierzu: Friedrich DE BOOR, Wyclifs Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs (Arbeiten zur Kirchengesch. u. Religionswiss. 3), Halle (Saale) 1970; Hus behandelt die Simonie ausführlich in der 25. Distinktion seines Kommentars zum vierten Sentenzenbuch: Mag. Joannis Hus Super IV. Sententiarum, ed. W. FLAJŠHANS u. M. KOMÍNKOVÁ, 1905 (Neudr. Osnabrück 1966), 637-644, und in dem Traktat De sex erroribus als 6. Irrtum: s. Paul DE VOOGHT, L'Hérésie de Jean Hus (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 34), Louvain 1960, 268 (2. Aufl. 1975: I,295); s. ferner ebd. 70. 301 (2. Aufl. I, 78. 329), sowie den Abschnitt: La «Simoniaca Haeresis» de Saint Thomas d'Aquin à Jean Huss, in: DERS., Hussiana (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 35), 379-399 (L'Hérésie de Jean Huss, Louvain ^{2}1975, II,932-951).

und beginnenden 16. Jahrhundert sind geistliche Amtsträger und Institutionen als Ausübende simonistischer Praktiken Gegenstand der Erörterungen in der theologischen und kanonistischen Literatur. Da es bei der Erlangung geistlicher Ämter und Pfründen (officia und beneficia ecclesiastica) immer auch um finanzielle und materielle Kompensation ging, andererseits aber die Simonie als maxima haeresis mit schweren kirchlichen Sanktionen und Strafen belegt war, ergab sich eine Fülle kirchenrechtlicher und theologischer Probleme, die vor allem die Legitimität der Ämter und die Gültigkeit der Amtshandlungen betrafen. Die zahlreichen Abhandlungen über Simonie, Verträge usw. lassen auch darauf schließen, daß sich nicht wenige Kleriker und Ordensleute in Gewissenskonflikten in bezug auf ihre rechtliche und moralische Integrität befanden.

Im Umkreis Steinbachs haben sich mehrere bedeutende Gelehrte eingehend mit der Simonie-Problematik befaßt, darunter sein Lehrer Gabriel Biel, im vierten Buch seines Sentenzen-Kommentars[180]). Im Jahre 1500 wurde der «Tractatus de symonia» des Tübinger Kirchenrechtlers und Kanzlers der Universität Johannes Vergenhans (Nauclerus) veröffentlicht[181]). In 22 Quaestionen behandelt Steinbachs Kollege Konrad Summenhart die mit der Simonie zusammenhängenden kirchenrechtlichen und moralischen Fragen. Der Traktat muß ebenfalls um das Jahr 1500 entstanden sein, ist jedoch nicht im Druck erschienen. Steinbach hat davon ein ausführliches Exzerpt angefertigt, das unter seinen handschriftlichen Werken erhalten ist[182]). Ganz im Sinne der mittelalterlichen Theologie und Kanonistik betont Summenhart, daß die

[180]) Gabriel Biel, Collectorium, In IV. Sent., dist. 13, q. 2, ar. 3, Dub. 1.2 (ed. WERBECK-HOFMANN IV/1, 412-415).

[181]) Tractatus de symonia perutilis editus a spectabili viro Johanni Nauclero vulgariter Vergenhanß nuncupato decretorum doctore famosissimo. Nec non ecclesie Thübingensis preposito, Eiusdemque universitatis Cancellario dignissimo ... Tübingen 1500. Über Vergenhans s. Karl Konrad FINKE, Die Tübinger Juristenfakultät. Rechtslehrer und Rechtsunterricht von der Gründung der Universität bis zur Einführung der Reformation (Contubernium 2), Tübingen 1972, 80-95, u. bes. 88. 237; Johannes HALLER, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477-1537, I, Stuttgart 1927, 14-19; 251-256; II, Stuttgart 1929, 3-5; 96.

[182]) Epithoma tractatus De simonia Doctoris Conradi Summenhart elaboratum per Wendelinum Steinbach: Universitätsbibliothek Tübingen Hs. Mc 188, fol 3r-48v; s. Steinbach, Opp. exeg. I, S. XXXVII, unter g. Ich habe von diesem Werk eine Transskription angefertigt und beabsichtige, es nächstens zu veröffentlichen. Die kritische Edition aller in Handschriften und Frühdrucken überlieferten Werke dieses bedeutenden Theologen ist ein dringendes Desiderat der Forschung. Über Summenhart s. HALLER, o.c. I,172-187; II,64-67.

Simonie schwere Sünde und Häresie zugleich sei. Die Landesbibliothek Stuttgart bewahrt die Handschrift eines Traktates über die Simonie auf, den Summenahrt im Jahre 1496 auf Bitten einer Äbtissin und ihres Konvents verfaßt hat[183]). Es handelt sich um ein theologisch-kanonistiches Gutachten, das Auskunft darüber gibt, wie bei der Aufnahme von Novizinnen die Simonie vermieden werden kann, dann aber Wege aufzeigt, wie Nonnen, die auf simonistische Weise ins Kloster eingetreten waren, zur rechtlichen und moralischen Regulierung ihres Status kommen konnten. Der Text des Gutachtens läßt darauf schließen, daß auch in Nonnenklöstern die simonistischen Praktiken zu nicht geringen Gewissenskonflikten Anlaß gaben.

Bei Steinbach begegnet uns ein exegetisch-theologischer Aspekt der Simonie-Problematik, der uns heute ein wenig skurril anmuten kann. Die Stelle Hb 12,16, wo es von Esau heißt, er habe «für eine einzige Mahlzeit sein Erstgeburtsrecht verkauft», ist für Steinbach Anlaß, darüber nachzudenken, ob es bei Jakob und Esau um den Verkauf eines geistlichen Gutes für ein zeitliches geht, also um Simonie. Erörterung und Beantwortung der Frage erfolgt in drei Dubia[184]).

Daß es bereits im Alten Testament Vorbilder für die Simonie gab, war in der theologischen Tradition geläufig: Der Prophet Balaam (Bileam) sollte im Auftrage des Moabiterkönigs Balak gegen Belohnung das Volk Israel verfluchen (Num 22,7.17.37); Giezi (Gehasi), der Diener des Elisäus, verlangte von Naaman Silber und Festkleider für die Heilung vom Aussatz, die der Prophet vollbracht hatte (4 Kön 5,20-27);[185]) der Prophet Micha rügt (3,11) die Bestechlichkeit der Richter, Priester und Propheten Israels; Jason, der Bruder des Hohenpriesters

[183]) Tractatulus pro monialibus ad vitandam symoniam in receptione novitiarum, ad consultacionem cuiusdam abbatisse ac sororum eiusdem, editus per magistrum Conradum Summenhart de Calwe sacre theologie professorem in studio tuwingensi Anno m.cccc. xcvi. Auch von diesem Werk liegt eine maschinenschriftliche Transskription vor. — Der Name der Äbtissin, auf deren Bitte Summenhart das Gutachten verfaßt hat, ist unbekannt, doch wird es sich um die Prälatin einer der sechs großen Cistercienserinnen-Abteien im schwäbischen Raum gehandelt haben: Wald, Rottenmünster, Gutenzell, Baindt, Heiligkreuztal, Heggbach. In Heiligkreuztal regierte von 1484 bis 1521 Anna von Gremlich die Jüngere (Ursmar ENGELMANN, Heiligkreuztal. Wege zum Verständnis von Kloster und Kirche, Beuron 1979, 33f.). Näher liegt die Vermutung, es könnte Agnes Sauter gewesen sein, die von 1480 bis 1509 der Abtei Heggbach vorstand und zur äußeren und inneren Stabilisierung des Klosters eine überaus energische Tätigkeit entfaltete (Otto BECK, Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen. Sigmaringen 1980, 53-56. 351).

[184]) III,252-260.

[185]) Von Giezi ist der Begriff *giezia* abgeleitet, der die Simonie als *Verkauf* geistlicher Güter bezeichnet; s. H.-J. HORN, o.c. (o. Anm. 177).

Onias, kaufte sich vom König Antiochos Epiphanes das hohepriesterliche Amt (2 Makk 4,7f.)[186]). Die genannten Fälle bereiteten keinerlei dogmatische Schwierigkeiten, da es sich bei den «Simonisten» samt und sonders um «böse», antipathisch geprägte Typen handelte. Anders lag die Sache bei Jakob, der immerhin als Patriarch, Träger der Verheißung und Heiliger des Alten Bundes galt. Sein simonistisches Verhalten gegenüber seinem Bruder Esau (Gen 25,31) bereitete den Kirchenvätern und den mittelalterlichen Theologen ebensoviel Kopfzerbrechen wie die Lügen gegenüber seinem Vater Isaak (Gen 27,19.24).

Steinbachs erstes Dubium behandelt die Frage, ob mit dem *propter* in dem Satz: «qui propter unam escam vendidit primogenita sua»[187]) gesagt wird, daß es sich um den Preis für das Erstgeburtsrecht handelt. Vom Text her läßt es sich nicht eindeutig entscheiden, ob der Preis oder nur das Motiv zum Abschluß des Vertrages gemeint ist. Steinbach referiert als denkbare Lösung die von einigen Theologen vertretene Meinung, daß die von Jakob bereitete Mahlzeit nicht der Kaufpreis für das Erstgeburtsrecht gewesen sei, da sonst Preis und erworbene Sache in keinem vernünftigen Verhältnis gestanden hätten. Die Mahlzeit wäre dann eine Art freiwilliger Zugabe zu dem eigentlichen Kaufpreis gewesen, so wie beim Abschluß eines Vertrages den Beteiligten Wein oder ein Imbiß angeboten wird.

Nach Gen 25,31 sagt Jakob zu Esau: «Verkaufe mir dein Erstgeburtsrecht!» Fordert er ihn damit nicht zum Verkauf eines geistlichen Gutes für ein zeitliches und damit zur Simonie auf? Dieser Frage ist Steinbachs zweites Dubium gewidmet. Seine recht sophistische Lösung: Jakob wollte Esau nicht zum Verkauf einer geistlichen Sache für eine zeitliche und damit zur Sünde der Simonie raten oder ihn überreden, sondern seine Rede ist im Sinn einer *Voraussage* zu verstehen[188]), etwa so: Du wirst entsprechend deiner inneren Disposition, deiner Intention, deinem Willen verkaufen. Esau hatte diese Intention aufgrund seiner eigenen Bosheit, nicht etwa weil Jakob ihn dazu angestiftet hätte. Als Beispiel für eine solche Redeweise führt Steinbach u.a. Joh 13,27 an, wo

[186]) S. WEITZEL, o.c. (o. Anm. 177), 5f.

[187]) Übersetzung des Jacobus Faber Stapulensis; Steinbach zitiert außerdem die Versionen der Vulgata und des Erasmus von Rotterdam (letztere nicht ganz wörtlich).

[188]) «Non est locucio consultiva, adhortativa, suasiva vel persuasiva aut indictiva ad vendicionem rei spiritualis, nec ad peccatum simonie committendum, ut in tercio dubio lacius dicetur. Sed potest esse loquucio predicens sive prenuncians aliquid, quod cognovit futurum» (III,252,20).

Jesus zu Judas sagt: «Was du zu tun vorhast, das tue bald!» Auch dieser Satz ist nicht im Sinne einer Aufforderung oder einer Suggestion bösen Willens zu verstehen. Vielmehr will der Herr lediglich sagen, er wolle dem Judas die Möglichkeit nicht entziehen, die beabsichtigte böse Tat auszuführen; denn sie war ja auch Teil der Erlösung des Menschengeschlechts. Entsprechend kann man im Falle von Jakob sagen, er habe die Möglichkeit gesehen, um den Preis einer zeitlichen Sache die «ungerechte Belästigung» durch Esau abzustellen[189]) und sein von diesem widerrechtlich festgehaltenes Eigentum freizukaufen. Er habe dann eben diesen Vorgang in dunklen Worten prophezeit und weiter, daß er die böse Tat des Bruders in guter Weise nutzen werde[190]). «Er stiftete also in Esau nicht einen früher nicht vorhandenen bösen Willen an, noch riet er zur Sünde, sondern er nutzte in rechter Weise die bereits vorhandene böse Absicht, nicht indem er ein geistliches Gut um den Preis einer zeitlichen Sache kaufte, sondern indem er sich von der Belästigung oder widerrechtlichen Zurückhaltung seines Eigentums freikaufte».

Diese Lösung wird auch noch einmal vertieft und untermauert in dem dritten Dubium, das Steinbach folgendenmaßen formuliert: «Wo wurde Jakob oder Esau die Ausübung der Simonie und der Verkauf und Kauf geistlichen Gutes um den Preis einer zeitlichen Sache verboten, da es ja noch kein geschriebenes Gesetz gab?»

Die Antwort gibt Steinbach unter Berufung auf das geltende kanonische Recht[191]), das in dieser Frage einen naturrechtlichen Grundsatz enthält: Beim Abschluß eines Kaufvertrages gibt es zwei unabdingbare Voraussetzungen: 1. daß der Verkäufer Herr der verkauften Sache ist und das Recht hat, sie zu veräußern; 2. daß die verkaufte Sache mit einem vernünftigen Preis aufgewogen werden kann. Eine zeitliche Sache ist jedoch keine angemessene Kompensation für ein geistliches Gut[192]). Diese Prinzipien waren auch früher gültig, weil sie zum Wesen eines Kaufvertrages gehören. Deshalb sagt man, die Simonie sei eine Sünde,

[189]) S. hierzu w.u. im dritten Dubium.

[190]) «Itaque Iacob videns, quia potuit redimere (precio rei temporalis) iniustam vexacionem et rei sue indebitam retencionem, subobscuris verbis prenunciavit illud futurum et quod bene usurus esset suo malo» (III,253,10).

[191]) Decreti Secunda Pars, Causa 1, q. 1, c. 21 (Corp. Iur. Can. ed. RICHTER-FRIEDBERG I,365).

[192]) Steinbach beruft sich hierfür auf Prov 3,13f.: «Beatus homo qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia. Melior est adquisitio eius negotiatione argenti et auro primo fructus eius, pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari».

die durch das Naturrecht verurteilt wird; denn das Naturrecht verbietet, eine Sache für einen geringeren Preis zu verkaufen, als sie wert ist. Hinzu kommt, daß der eigentliche Herr des geistlichen Gutes dessen Verkauf verbietet[193]).

Auf Jakob aber trifft der Simonie-Verdacht nicht zu: Er kaufte von Esau nicht das Erstgeburtsrecht, denn es gehörte ihm bereits (nach Mal 1,2f.; Röm 9,13). Esau war nicht Eigentümer des verkauften Gutes, also konnte er auch das Eigentumsrecht nicht an einen anderen übertragen. Jakob kaufte sich frei von der Behelligung oder Belästigung (vexatio) durch Esau, aber er kaufte nicht das geistliche Recht, das ihm aufgrund göttlicher Anordnung bereits gehörte. Die Behelligung bestand darin, daß Jakob von dem ihm gehörenden Recht keinen Gebrauch machen konnte. Wenn er also die Beseitigung dieses Hindernisses für einen materiellen Gegenwert erkaufte, sündigte er nicht durch Simonie[194]).

Diese (an sich unnötige) Rechtfertigung Jakobs fand Steinbach bei Richard von Mediavilla[195]) und Thomas von Aquin[196]). Eine «aufgeklärte» Lösung, wie sie Nikolaus von Lyra im Falle der Lügen Jakobs bietet, deutet Steinbach zwar einmal beiläufig an[197]), aber sie spielt bei ihm keine weitere Rolle, da er ja Jakob rechtfertigen möchte. Lyra dagegen sieht keine große Notwendigkeit, die alttestamentlichen Patriarchen von der Gefälligkeitslüge und anderen läßlichen Sünden zu exkulpieren. Denn die Apostel waren viel vollkommener als sie und doch nicht frei von Sünde (nach 1 Joh 1,8). Um so viel weniger waren die Väter des Alten Testaments gegen läßliche Sünden gefeit, zumal man von einigen weiß, daß sie in Todsünden und gewaltige Schuld verstrickt wurden, wie

[193]) Vgl. hierzu Konrad Summenhart, De simonia, q. 3, Concl. 1 (Hs. Mc 188 der Universitätsbibliothek Tübingen, fol 7v): «Symonia est peccatum dampnatum per legem naturalem. Probatur: Lex naturalis dictat, quod res non vendatur vilius quam valet. Sed hoc fit in symonia, ubi datur temporale pro spirituali prohibito vendi a suo domino. Hinc nec in alterius dominium transferri potest domino invito et prohibente».

[194]) «Vexacionis redempcio habet quidem locum, non in acquirendo ius novum ad officium vel beneficium huiusmodi spirituale, presertim aput conferentem, sed invenitur habere locum, dum tollitur impedimentum, quod apponitur, ne quis possit uti vel potiri re sua, que vere sua est. In proposito ius primo geniture fuit ordinacione et electione divina ipsius Iacob, non Esau. Ideo sine peccato simonie Iacob potuit vexacionem iniustam tollere numismate» (III,256,22).

[195]) Ricardus de Mediavilla, In IV. Sent, dist. 25, ar. 3, q.33, ad 5 (Scriptum super Quarto Sententiarum, Venedig 1489).

[196]) Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 100, ar. 4, ad 3.

[197]) «Ita in proposito forte possit dici, ne ex hoc dicto Iacob quis capiat ansam, quasi simonia non sit peccatum, quia Iacob fuit vir sanctus, licet non oporteat censere quasi impeccabilem post sanctificacionem in utero» (III,253,8).

David, der Ehebruch und Mord beging, und die Söhne Jakobs, die ihren Bruder Joseph aus Neid und Gehässigkeit nach Ägypten verkauften[198]).

VII. Göttliche Gnade und menschliche Fähigkeiten

Die Problematik der zu Beginn unserer Ausführungen erwähnten *Dubitatio generalis* über das Verhältnis und Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichen Fähigkeiten zum sittlichen Handeln, Epilog der Hebräerbrief-Vorlesung und des gesamten Kommentarwerkes zu den paulinischen Briefen, hat Steinbach wohl während seiner ganzen wissenschaftlichen Tätigkeit beschäftigt. Schon während seines Studiums bei Gabriel Biel dürfte er mit dem Sentenzen-Kommentar des Augustiner-Theologen Gregor von Rimini († 1358 in Wien) bekannt geworden sein[199]). Gregor behandelt dort in der 26.-28. Distinktion des zweiten Buches die Frage: «Ob der Mensch nach seinem gegenwärtigen Stand[200]), unter Voraussetzung von Gottes allgemeiner Einflußnahme, mit dem freien Willen und seinen natürlichen Fähigkeiten ohne eine (zusätzliche) besondere Hilfe Gottes einen sittlich guten Akt vollbringen könne»[201]). Die Antwort ist negativ: Unter Berufung auf Augustinus

[198]) «Sciendum tamen, quod non videtur mihi magna necessitas excusandi patres veteris testamenti a mendacio maxime officioso: sicut hic et in pluribus aliis locis: quia certum est, quod apostoli fuerunt multo perfectiores eis, et tamen non fuerunt immunes a peccato veniali: Unde dicit Johannes in 1. canonica 1. cap.: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus. Et multo minus patres veteris testamenti fuerunt immunes a peccato veniali: maxime quia plures eorum leguntur peccasse mortaliter et enormiter, sicut David in adulterio Bersabee et homicidio Urie, patriarche etiam ex odio et invidia vendiderunt Ioseph fratrem suum in Egyptum» (Lyra zu Gen 27,19 Ego sum Esau primogenitus tuus: Textus Biblie cum Glosa ordinaria, Nicolai de Lyra Postilla, Moralitatibus eiusdem, Pauli Burgensis Additionibus, Matthie Thoring Replicis. Basel 1506, Pars I, fol 87v/88r).

[199]) Das Werk liegt jetzt in kritischer Edition vor: Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum ediderunt A. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen hrsg. von H.A. Oberman, Bd. 6-11). Berlin - New York 1979-1984. Vgl. dazu meine Besprechung: H. Feld, Zum Abschluß der Gregor-von-Rimini-Edition. Gött. Gel. Anz. 236 (1984), 210-214.

[200]) D.h.: der Mensch nach dem Sündenfall.

[201]) «Utrum homo secundum praesentem statum, stante influentia dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia eius absque speciali dei auxilio agere actum moraliter bonum» (ed. Trapp-Marcolino VI,17). Die bei weitem eingehendste Darstellung der Gnadenlehre Gregors findet sich in der leider unzulänglich veröffentlichten Dissertation von Peter Gumpel: Actus moraliter boni. Ein Beitrag zu der Erkenntnis der Gnadenlehre des Gregor von Rimini († 1358). Masch. Diss. Universität Gregoriana, Rom 1964; sehr wichtig sodann der Beitrag von Christoph Peter Burger: Der Augustinus-

hält Gregor fest, daß ohne ein *auxilium speciale Dei* keinerlei moralisch gutes Handeln möglich ist. Ist hier von dem Menschen des *praesens status* die Rede, d.h. dem heutigen Menschen mit seiner durch den Sündenfall verderbten Natur, so stellt Gregor in der folgenden 29. Distinktion die gleiche Frage für den Menschen im paradiesischen Zustand, mit noch intakter Natur und ungeschwächten seelischen Kräften: «Ob der Mensch vor dem Sündenfall durch den freien Willen und, kurz gesagt, durch seine natürlichen Kräfte ohne weitere Hilfe Gottes imstande war, ein moralisch gutes oder wirklich rechtes und tugendhaftes Handeln zu vollbringen»[202]).

Gabriel Biel hat sich an der entsprechenden Stelle im zweiten Buch seines eigenen Sentenzen-Kommentars mit Gregor von Rimini auseinandergesetzt[203]). Er kritisiert dessen Unterbewertung der menschlichen Willensfreiheit und lehnt die These von der Notwendigkeit eines *speciale Dei auxilium* zum Zustandekommen eines sittlich guten Aktes ab[204]). Vielmehr kann der freie Wille aus seinen natürlichen Fähigkeiten heraus, ohne Hinzutreten der Gnade, einen moralisch guten Akt vollbringen[205]) und sich vor einer schweren Sünde in acht nehmen[206]). Ferner ist der Mensch imstande, allein mit seinem freien Willen und seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes zu erfüllen, wenn auch nicht gemäß der Intention Gottes; d.h. eine solche an sich mögliche Befolgung der Gebote Gottes wäre ohne Gnade nicht verdienstvoll für das ewige Heil[207]).

schüler gegen die modernen Pelagianer: Das 'auxilium speciale Dei' in der Gnadenlehre Gregors von Rimini, in: H.A. OBERMAN (Hrsg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation. Berlin - New York 1981, 195-240, mit Auswertung der früheren Literatur über Gregor; Kritik an GUMPEL ebd. 200f.

[202]) «Utrum homo ante peccatum per liberm arbitrium et suae naturae vires praecise absque alio adiutorio dei fuerit sufficiens ad agendum aliquem actum moraliter bonum seu vere rectum et virtuosum» (ed.c. VI,115).

[203]) Collectorium, In II. Sent., dist. 28: «Utrum hominis liberum arbitrium possit sine gratia actum bonum moraliter elicere, peccata mortalia cavere et divina praecepta adimplere» (ed. WERBECK-HOFMANN II,527).

[204]) «Nam est opinio Gregorii de Arimino, qui parum attribuens libero arbitrio dist. 26 et 27 in suo secundo tenet 'quod nullus homo in statu praesenti, stante etiam generali influentia Dei, potest absque speciali Dei auxilio agere aliquem actum moraliter bonum', sed nec 'sufficienter cognoscere' 'quae ad moralem vitam pertinent'» (ebd. q. un., Opiniones: ed. WERBECK-HOFMANN II,528); s. hierzu auch: M. SCHULZE, «Via Gregorii» (o. Anm. 81), 95.

[205]) Conclusio 1 (ed. c. II,538).

[206]) Conclusio 2 (ebd.).

[207]) Conclusio 3 (ed.c. II,539).

Wenn von «rein natürlichen Fähigkeiten» des Menschen die Rede ist, dann soll damit eine besondere Gnadengabe im Sinne Gregors von Rimini ausgeschlossen werden, nicht der generelle Einfluß Gottes als *causa prima*[208]).

Behandlung des Themas durch Steinbach vor 1517

Steinbach hat das Thema, so weit wir wissen, erstmals in einer Disputation vom 13. Juni 1497 in neun Thesen behandelt. Die Formulierung der Quaestio ist direkt gegen Gregor von Rimini gerichtet, wie an den Worten: *secluso auxilio Dei speciali* zu erkennen ist: «Ob der Mensch aufgrund seiner rein natürlichen Fähigkeiten, unter Ausschluß einer besonderen, nicht der allgemeinen, Hilfe Gottes, Gott über alles lieben und einen moralisch guten Akt hervorbringen könne»[209]). Ebenso wie sein Lehrer Biel trägt Steinbach eine Lösung als wahrscheinlich vor, die derjenigen Gregors diametral entgegengesetzt ist: Der Mensch kann aufgrund seiner rein natürlichen Fähigkeiten Gott über alles lieben und einen moralisch guten Akt zustandebringen. Daraus folgt, daß eine bejahende Antwort auf die gestellte Frage im Rahmen der Rechtgläubigkeit möglich ist, d.h. ohne in den Verdacht der pelagianischen Häresie zu geraten; und das gilt nicht nur für den paradiesischen Idealzustand des Menschen, sondern auch für den gegenwärtigen Status des Menschen mit seinen infolge des Sündenfalls verderbten natürlichen Fähigkeiten[210]).

In seinem Galaterbrief-Kommentar von 1513 erörtert Steinbach die Rechtfertigungs-Problematik im Anschluß an die Auslegung von Gal 3,6-9 («Sicut scriptum est: Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam... Igitur qui ex fide sunt benedicentur cum fideli Abraham»). Nach Meinung Steinbachs ist hier nicht von dem rechtfertigenden,

[208]) «Secundo notandum quod, cum loquimur de puris naturalibus, non excluditur generalis Dei influentia, quae ut causa prima concurrit cum agente secundo, id est agente creato, ad omnem actum positivum. Siquidem nullus effectus positivus (immo nec peccatum quantum ad id quod in eo positivum est, puta actum licet deformem) perfici potest Deo tamquam causa prima non coagente» (ed.c. II,536/537).

[209]) «Utrum homo possit ex puris naturalibus, secluso auxilio Dei speciali, non generali, Deum super omnia diligere et actum moraliter bonum elicere» (Universitätsbibliothek Tübingen, Hs. Mc 185, fol 83r-114r); s. hierzu unsere Ausg. Bd. I, S. XV. XXIIIf.

[210]) «Proposicio octava: Probabiliter defendi valet, quod homo possit ex puris naturalibus Deum super omnia diligere et actum moraliter bonum elicere» (l.c. fol 105r). «Proposicio nona: Itaque pie teneri potest questionis titulus affirmative, eciam nunc pro statu miserie, salva plurimarum auctoritatum pia et katholica et nullatenus extorta seu pelagiana exposicione» (ebd. fol 105r).

heilschaffenden Glauben die Rede; dann müßte es nämlich heißen: *credidit in Deum*. Da der Text aber sagt: *credidit Deo*, ist von dem Beginn der Rechtfertigung bei Abraham (de iustificatione iniciali Abrahe) die Rede[211]). Durch diesen anfänglichen Glauben *(credere iniciale)* verdiente er ebenso wie die Galater *de congruo* die Rechtfertigung[212]). Dieser anfängliche Glaube aufgrund der ersten Unterweisung durch den Apostel war auf Seiten der Galater die Disposition für die definitive Rechtfertigung durch den Heiligen Geist. Die Sakramente des Neuen Bundes verleihen die heiligmachende Gnade *ex opere operato*, wenn der betreffende Mensch fähig ist zur Aufnahme der Gnade. Diese vorbereitende Disposition zum Empfang desSakramentes hängt vom Menschen selbst ab, ist also *ex opere operante*. Sie ist identisch mit dem erwähnten anfänglichen Glauben oder Gehorsam gegenüber Gott (credere Deo). Durch ihn verdient der Mensch *de congruo* die Eingießung des Heiligen Geistes und die Rechtfertigung[213]).

Der anfängliche Glaube ist ein Glaube ohne Werke, und das heißt: ohne Liebe[214]). Er hat also keine rechtfertigende Kraft. Diese Kraft hat nur die *fides per dilectionem operans* oder *fides formata caritate* im Sinne von Gal 5,6. Deshalb blieb Abraham nicht bei seinem anfänglichen Glauben stehen, sondern nachdem er Gott und seinen Willen erkannt hatte, suchte er sich diesem Willen in Gehorsam und Liebe anzugleichen, freilich auch in dem Bewußtsein, daß *Gott den, der das in seinen Kräften Stehende tut, nicht im Stich läßt*, sondern ihm das zu seinem Heil Notwendige nämlich die *caritas* oder *gratia gratum faciens* schenkt[215]).

[211]) Der Unterschied von *credere Deo* und *credere in Deum* bei Augustinus, Tract. in Joh 29 (CC 36,287,33ff.).

[212]) Gal-Komm., lec. 15, Primum dubium (unsete Ausg. Bd. I, 121).

[213]) «Constat nova lege sacramenta conferre graciam gratum facientem ex opere operato, si subiectum fuerit capax gracie. Hec vero subiecti bona disposicio est ex opere operante et merito congruo illius, qui vult sacramentum suscipere digne et cum fructu, et necessario natura precedet, et si non tempore sacramenti nove legis percepcionem. Hanc mereri potest homo de congruo credendo Deo et captivando ingenium in obsequium Christi assenciendo actu imperato a voluntate firmiter certitudine fidei illis vel illis, que sunt a Deo revelata ...» (I, 122,1).

[214]) «Credere autem Deo est fides sine operibus, quia non dicit aliud nisi assentire hiis, que a Deo dicuntur quasi vera. Credere Deum est credere, quod Deus sit. Credere in Deum est Deum amare et eius membris incorporari sive tendere in illum per caritatem» (I,128,26); vgl. auch Augustinus, Tract. in Joh 29,6 (CC 36,287,40f), den Steinbach in diesem Zusammenhang zitiert.

[215]) «Inicium enim conversionis Abrahe ad Deum fuit per fidem, qua Deum cognovit et eius voluntatem. Cognito Deo et eius voluntate illi se obtemperanter conformare studuit, Deum super omnia diligendo, et quia facientem quod in se est non deserit Deus

Dieses *facere quod in se est* ist die Voraussetzung, Disposition auf Seiten des Menschen, die zur Rechtfertigung notwendig ist. Deswegen kann man von einem Verdienst des Menschen sprechen, nicht im Sinne der Gleichwertigkeit, sondern im Sinne der Angemessenheit (meritum de congruo). Denn obwohl der Mensch umsonst durch die Gnade gerechtfertigt wird und nicht aufgrund eigener Verdienste, die aus seinen guten Werken resultieren, geschieht die Eingießung der rechtfertigenden Gnade doch nicht ohne Mitwirkung des menschlichen Willens[216]). Unter dieser Voraussetzung kann man dann Röm 4,3 und Gal 3,6 auch von dem «Glauben, der durch die Liebe wirksam ist» (nach Gal 5,6) verstehen: er wird dem Abraham *zur vollendeten und vollkommenen Gerechtigkeit* angerechnet[217]). Von diesem Verständnis her ergibt sich nach Steinbach weiterhin die sachliche Übereinstimmung von Paulus, bei dem der Glauben das Entscheidende bei der Rechtfertigung ist, und Jakobus, bei dem es die Werke sind (nach Jak 2,24: «Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum»)[218]).

In der 17. Lektion der Galaterbrief-Vorlesung[219]) bemerkt Steinbach im Anschluß an Augustinus[220]), sehr viele (plerique) hätten aus den Worten des Apostels: «Abraham glaubte Gott» (Gal 3,6; Röm 4,3) und anderen Stellen seiner Briefe geschlossen, es sei seine Meinung gewesen, *daß allein der Glaube ohne Werke zur Erlangung des Heils genüge*. Gegen diese Auffassung hätten sich dann die anderen Apostel: Jakobus, Petrus und Johannes, in ihren Briefen gewandt, indem sie die Nutzlosigkeit des Glaubens ohne Werke betont hätten. Doch nach Steinbach ist die genannte Interpretation des Paulus unzutreffend, denn

in hiis, que sunt ad salutem necessaria, illustratus fuit a Deo, quod sine dono Dei infuso, quod caritas nominatur, eciam per fidem solam Deo placere non posset» (I,129,26).

[216]) «Quamvis enim homo iustificetur gratis a Deo per graciam ipsius et non per merita propria operum suorum, non tamen sine voluntate propria hominis infunditur sibi gracia iustificans formaliter, ante cuius infusionem non potest homo meritorie agere vel credere in Deum, sed Deo» (I,130,6).

[217]) «Credenti enim in Deum per fidem operosam sive operantem per dilectionem deputatur eius fides ad iusticiam consummatam et perfectam sine lege factorum etc. Dictum in proposito de fide Abrahe potest intelligi de fide informi iniciali etc.» (I,130,17).

[218]) «Paulus ergo in Abraham laudat inicium sancte conversionis inclusa fidei operacione et per caritatem consummacione, Jacobus laudat operum fidei magnificenciam, quia in utroque perfectus fuit Abraham» (I,130,29).

[219]) I,132-137.

[220]) Augustinus, De fide et operibus 14 (CSEL 41,61-64).

aus Gal 5,6 und 1 Kor 13,2 geht klar hervor, daß der Glaube allein nicht genügt, vielmehr der durch die Liebe wirksame Glaube heilsnotwendig ist[221]).

Die Meinung, Paulus habe den Standpunkt vertreten, es genüge allein der Glaube, ist ein *Mißverständnis gewisser Häretiker* und Feinde der eingegossenen caritas. Die heiligen Schriftsteller bedienen sich oftmals, wenn sie gegen eine Irrlehre vorgehen oder eine Wahrheit besonders herausstellen wollen, *einer übertreibenden und manchmal dunklen Redeweise:* So meinen unverständige Leser, wenn Paulus von dem anfänglichen Glauben als ersten Schritt zum Heil rede, er behaupte, der Glauben allein genüge[222]). Ebenso scheint sich auch Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Häretikern, *wenn man von heutigen theologischen Sprachgebrauch ausgeht* (salvo nostro loquendi modo nunc solito), einer übertreibenden Sprache bedient zu haben: er schreibt nämlich die guten Taten des Menschen allein Gott zu, obwohl sie doch durch die Gnade *und* unseren Willen zustande kommen, nach 1 Kor 15,10: «Gratia Dei mecum», und 1 Kor 3,9: «Dei adiutores sumus»)[223]).

In seinem Werk «De praedestinatione sanctorum» sagt Augustinus von Cornelius, daß er zu glauben verdiente, weil er ein guter Mann war[224]), und fügt hinzu: «Was immer also Cornelius Gutes getan hat, sowohl bevor er an Christus glaubte, wie auch als er zu glauben begann, wie auch nachdem er den Glauben besaß, ist alles Gott zuzuschreiben, damit sich niemand rühme» (nach Eph 2,9)[225]). Augustinus gesteht also hier dem Cornelius gute und verdienstvolle Eigenschaften zu, *bevor er zum Glauben an Christus gelangte*. Nach Steinbach würde Augustinus an

[221]) «Ubi manifeste adstruit solam fidem non sufficere, sed operantem per dilectionem» (I,132,18).

[222]) «Et sepe numero, cum sancti errorem aliquem funditus enervare volunt aut veritatem aliquam in lucem ponere, cui plerique contradicunt aut contradicere presument, quasi excessivo videntur uti sermone aut nonnumquam subobscuro, ne qualemcumque errandi relinquant occasionem. Ita Paulus, cum de fide, que est inicium omnis boni et sperandarum rerum substancia, loquitur, quasi sola sufficiat loqui videtur indoctis» (I,134,12).

[223]) «Et Augustinus sepe numero solas eas virtutes nominat virtutes, que sunt caritate formate ... Insuper patuit ... quemadmodum Augustinus disputando contra inimicos gracie et caritatis infuse sepe numero excessive locutus esse videtur, salvo nostro loquendi modo nunc solito de merito congrui et condigni. Ita enim locutus est de nostris bene factis, licet sint gracie divine et nostre voluntatis, quasi non sint nostre voluntatis libere, sed sint a solo Deo et non a nobis ...» (I,134/135).

[224]) Vgl. Act 10,1 f.4.22.31.

[225]) Augustinus, De praedest. sanct. 7 (MPL 44,969/970; vgl. auch Hb-Kommentar Steinbachs, Dubitatio generalis, Secunda Notula (III,319,18); u. bei Anm. 256.

vielen anderen Stellen, wenn er gegen die Feinde der Gnade disputiert, sich *so nicht* ausdrücken. So sagt er niemals, daß die Werke das Verdienst in die Wege leiten, sondern nach ihm ist der Glaube Voraussetzung für das Verdienst, und die Werke vor Eingießung des Glaubens zählen nicht. Nach Augustinus betont Paulus die Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben und nicht aus den Werken, weil zuerst der Glaube gegeben wird, der es erst ermöglicht, in gerechten Werken zu leben. *Nach heutiger Redeweise der Theologen könnte man aber, durchaus im Rahmen der Rechtgläubigkeit, genau so gut auch das Umgekehrte behaupten*[226]). Steinbach will damit sagen, daß den zeitgenössischen Theologen mit der Unterscheidung des *meritum de congruo* und *de condigno* ein Begriffsinstrumentarium zur Verfügung steht, das eine Abgrenzung gegen die pelagianische Häresie ohne Zuhilfenahme eines übertreibenden *modus loquendi* ermöglicht.

In Joh 6,28f. wird der Glaube selbst als *opus Dei* bezeichnet. Deshalb kann man durchaus in rechtgläubigem, katholischem Sinn sagen, daß die Werke dem eigentlichen Verdienst vorangehen[227]). Wie also Augustinus von Cornelius zutreffend sagt: Er verdiente deshalb zu glauben, weil er ein guter Mann war, auch schon bevor er zum Glauben gelangte, im Sinne *einer moralischen und zivilen Integrität (bonitate morali et civili)*, so kann man von Abraham sagen: Weil er ein guter Mann war, *indem er das natürliche Sittengesetz befolgte (sequendo legem nature)*, verdiente er zu glauben, schon bevor er zum Glauben gelangt war.

Man sieht hier klar, wie Steinbach die natürlichen Voraussetzungen des Menschen in den Rechtfertigungsvorgang einbaut. Die nach seiner Ansicht mögliche Legitimation dazu gibt ihm der Begriff des *meritum de congruo*. Er ist sich aber der Kluft, die sich zwischen dem *modus loquendi* der Heiligen Schrift und demjenigen der «heutigen» Theologen auftut, sehr wohl bewußt: Der Heilige Geist, so führt er aus, hat sich nicht der heute üblichen Redeweise bedient, weil er verhüten wollte, daß zukünftige Häretiker daraus eine Bestätigung für ihren Irrtum entnehmen

[226]) «Sic non admitit, quod opera inchoant meritum, sed quod fides inchoat meritum, quia ante fidei infusionem non sunt opera. Insuper dicit Apostolum velle, quod ex fide iustificatur homo, non ex operibus, quia ipsa fides prima datur, ex qua impetrantur cetera, que proprie opera nuncupantur, in quibus iuste vivitur, cum tamen utrumque sane possit concedi, salvo nunc currente modo loquendi theologorum» (I,135,16).

[227]) «Sic sumendo nomen 'opus', katholicum est dicere, quod opera inchoant et precedunt meritum proprie dictum» (I,135,25).

könnten, nämlich daß ihre Verdienste von ihnen selbst und nicht von der Gnade Gottes kämen. Dennoch kann man heute sagen: Der Sünder verdient aufgrund seiner guten Werke *de congruo* die Rechtfertigung durch Gott und die Eingießung der Gnade, obwohl Paulus Röm 3,24 sagt, die Gnade werde umsonst, nicht nach Verdienst geschenkt[228]). Nach der Sprachregelung der zeitgenössischen Theologen kann man aufgrund eines Verdienstes der Gleichwertigkeit *(meritum condigni)* nur als bereits Gerechtfertigter eine Vermehrung der Gnade verdienen, die Eingießung der ersten Gnade aber auch durch ein Verdienst der Billigkeit oder Angemessenheit *(meritum congrui)*. Steinbach weist darauf hin, daß es Theologen gibt, die im letztgenannten Fall lieber doch auf den Begriff «Verdienst» verzichten und von einem «Erlangen durch Bitten» (impetratio) sprechen, «weil das *meritum* sich auf die Gerechtigkeit des Belohnenden stützt, die *impetratio* auf die Freigebigkeit des Schenkenden»[229]).

Eingehende Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini

Die *Dubitatio generalis* über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Fähigkeit beim sittlichen Handeln, die Steinbach wahrscheinlich in den letzten Monaten des Jahres 1517 und über das Jahr 1518 hin ausgearbeitet hat[230]), unterscheidet sich von den früheren Behandlungen des Themas schon rein äußerlich durch den großen Umfang. Inhaltlich hebt sie sich von ihnen in drei Punkten ab: einmal befaßt sich Steinbach hier eingehend mit der Argumentation Gregors von Rimini; sodann zieht er in vorher nie dagewesenem Ausmaß die einschlägigen paulinischen, patristischen und scholastischen Texte, vor allem die des Augustinus, heran; schließlich versucht er einen sachlichen Ausleich, indem er eine Lösung aufzeigt, in der er sowohl das Anliegen

[228]) «Verum ille modus loquendi non est a Spiritu Sancto positus, quia prescivit futuros hereticos potentes ex hoc sumere fomentum erroris sui, quasi merita sint sua et non gracie divine. Et tamen hodie non est absonum dicere, quod peccator mereatur bonis operibus de genere vel impetret de congruo a Deo iustificari et graciam sibi infundi, licet Apostolus dicat graciam gratis dari et non ex merito, Romanos 3: 'Iustificati gratis per graciam ipsius'» (I,136,2).

[229]) «Meremur enim gracie augmentum, ut hodie dicunt doctores, merito condigni, et gracie prime infusionem et non meritum, quia meritum innititur iusticie premiantis, sed impetracio liberalitati donantis» (I,136,14).

[230]) S. die Schlußworte seiner Vorlesung: «Finem imposui anno Christi 1517, Michaelis» (29. September): III,300,1, und die letzten Worte des Kommentars überhaupt, die eine Anspielung auf den 14. September (1518) enthalten: III,407,4. Steinbach starb am 14.Januar 1519.

des Augustinismus und damit auch dasjenige Gregors wie auch das seiner eigenen Schultradition gewahrt sieht.

Die Bedeutung der beiden ersten Punkte (gezielte Befassung mit der These Gregors von Rimini unter Heranziehung vor allem der patristischen Tradition) zeigt sich schon in der Formulierung des Themas:

«Ob man aus der apostolischen Lehre und derjenigen der heiligen Väter, besonders des Augustinus, entnehmen könne, daß der Mensch aus seinen rein natürlichen Fähigkeiten, ohne Anstoß, Hilfe oder Gnade oder besonderen Beistand Gottes einen sittlich guten Akt hervorbringen und die erste Gnade erlangen oder, wie man sagt, *de congruo* verdienen und die Gebote halten oder erfüllen könne, ohne daß man damit an der pelagianischen Irrlehre teilhat und sie begünstigt und unter Wahrung der Dekrete der Väter und der Konzilien»[231]).

Als Gegner seiner These nennt Steinbach zunächst einen *quidam*[232]), den ich in meiner theologischen Dissertation mit Gregor von Rimini identifiziert hatte[233]). Dagegen vermutet H.A. Oberman, es handele sich hier um eine erste Reaktion Steinbachs auf die Anfänge der reformatorischen Theologie in Wittenberg im Jahre 1517 und Luthers «Disputatio contra scholasticam theologiam», «eine Annahme, die dann auch erklärt, warum Steinbach seine Auseinandersetzung als Nachtrag zum Hebräerbrief bringt und warum er den Doktor nicht namhaft macht, während er im folgenden explizit von Gregor spricht»[234]).

M. Schulze versucht, Obermans Hypothese mit weiteren Beobachtungen zu untermauern. Er vergleicht einen Text zu Beginn der Quaestio Steinbachs mit den ersten Thesen von Luthers «Disputatio contra scholasticam theologiam» und findet in dem Begriff der Lüge und dem direkten Hinweis auf die Begünstigung des Pelagianismus wörtliche Übereinstimmungen zwischen Steinbach und Luther. Schulze fügt einen weiteren Grund für eine direkte Bezugnahme Steinbachs auf Luther hinzu: «Die Behauptung Steinbachs, der *doctor* habe gar nicht beachtet, daß Augustin deshalb *abundantius* gesprochen habe, um die Ketzerei gründlich auszurotten, letztlich aber viel weniger will als er sagt, gewinnt als Argument gegen Gregor keinen Sinn. Denn dieser hat gerade die von

[231]) III,301,11; s. dazu: Feld, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 201-213.

[232]) «Non veretur quidam dicere tenentes questionis partem affirmativam contraire decretis patrum et conciliorum, doctrine apostolice ac favere errori Pelagii» (III,301,16); s. die Fortsetzung des Zitats u. Anm. 241.

[233]) Feld, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 201.

[234]) H.A. Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Tübingen 1977, 132 u. ebd. Anm. 174.

Steinbach angeführte traditionelle Erklärung für Augustinus Redeweise 'beachtet', sich mit ihr auseinandergesetzt und sie verworfen. Für Gregor kann Augustin die Häretiker nie 'überzogen' angegriffen haben: Falsches kann man nicht mit Falschem bekämpfen. Das Argument Steinbachs trifft aber sehr wohl Luther, der den *excessive*-Vorwurf verwirft, ohne deutlich zu machen, daß er überhaupt einen Grund für Augustins *modus loquendi* beachtet habe»[235]).

Daß Steinbach Kenntnis von einer Wittenberger Disputation des Jahres 1517 gehabt haben kann, ist gewiß nicht von vornherein auszuschließen. Im hier vorliegenden Fall ist es aber zumindest sehr unwahrscheinlich. Zunächst kann mit dem *quidam* nur Gregor von Rimini gemeint sein. Schon bei der Auslegung von Hb 12,15 («contemplantes ne quis desit gratiae Dei») kündigt Steinbach die Auseinandersetzung mit Gregor am Ende des Kommentars an[236]). Sodann heißt es bald nach der Nennung des *quidam*, noch auf der Rückseite des gleichen Blattes (fol 215v): «Gregorius de Arimino, *cuius hic dicta examinantur*...»[237]).

Der nähere Anlaß, das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichen Fähigkeiten zu untersuchen, war sachlicher Natur: Steinbach war im Verlauf seines Paulus- und Augustinus-Studiums immer wieder auf den Widerspruch gestoßen, daß «der Apostel und nach ihm Augustinus oft Gott alles in der Weise zuschreiben, als ob der freie Wille des Menschen nichts vermöchte, ja sie scheinen den freien Willen überhaupt zu negieren, und doch mahnen beide die Vollkommenen und die Unvollkommenen zum Fortschritt»[238]). Das Problem muß er, wie wir

[235]) M. SCHULZE, «Via Gregorii» (o. Anm. 81), 97f.

[236]) «Frustra adhortaretur Apostolus, 'nequis desit gracie Dei', si se ad hoc aptare usque ad forme infusionem non esset in hominis potestate ex puris, ut dicitur, naturalibus, sine dono et assistencia Dei speciali, ut vult Gregorius Ariminensis in suo Secundo Sentenciarum adducendo plerasque Augustini sentencias ... Ad illam partem dubii ultimam infra videndum erit, finita epistola, pro clariori explanacione dictorum in prioribus epistolis circa hanc materiam» (III, 249,7. 15).

[237]) III,305,4. Steinbach hatte die 1503 in Venedig erschienene Gregor-Ausgabe des Paulus von Genazzano OESA vor sich, wie die von ihm notierte Variante *specialiter* statt: *conformiter* beweist, die sich nur in der genannten Edition (fol 84vb) findet (III,397,8. 13). Die auf den älteren Handschriften basierende Edition TRAPP-MARCOLINO weist diese Variante nicht nach. Zu der Gregor-Edition Venedig 1503 s. die Einleitung von V. MARCOLINO, ed.c. I, S. LX-LXII.

[238]) «insuper Apostolus et post eum Augustinus sepe numero ita omnia attribuunt Deo, quasi nihil possit liberum arbitrium, et tamen uterque hortatur ad profectum perfectos et imperfectos» (III,301,6).

gesehen haben, seit seinen Studienjahren gekannt haben. Zwanzig Jahre vor der Hebräerbrief-Vorlesung, im Jahre 1497, hat er es bereits eingehend in einer Quaestio disputata erörtert. Auch an der Stelle der Vorlesung, an der er die ausführliche Behandlung «am Ende der Paulusbriefe» zum erstenmal ankündigt, ist der *modus loquendi* des Augustinus, der mit der scholastischen Lehrtradition vom freien Willen im Widerspruch steht, der Anlaß[239]). Es bedurfte also nicht des Anstoßes von Wittenberg.

Nach SCHULZES Ansicht trifft Steinbachs Vorwurf, sein Gegner habe den *modus loquendi* des Augustinus nicht beachtet, auf Gregor von Rimini nicht zu; denn Gregor war das *excessive*-Argument bekannt, und er hat sich damit auseinandergesetzt[240]). Dem steht entgegen, daß Steinbach Gregor im Verlauf der Disputation mehrfach ein Mißverständnis der von ihm zitierten Augustinus-Stellen vorwirft, und auch mit dem zu Beginn erwähnten *ille doctor* kann nur Gregor gemeint sein: er (nicht Luther!) begründet seine These mit Augustinus-Zitaten[241]), was Steinbach im folgenden nachzuprüfen sich vorgenommen hat.

[239]) «Quod Augustinus sic variat loquuciones more suo, cum vult aliquem errorem enervare, est, ne communicet cum hereticis, ut infra in questione lacius dicitur post finem epistole huius, in modo loquendi ... Sicque fit, cum unum enervare studet errorem, incidit verborem tenore in alium. Pro cuius intelligencia et ostensione, ut pleraque dicta apostolica et Augustini ac aliorum patrum etc. amplius patescant, placuit in fine epistolarum Pauli de hoc generalem movere Dubitacionem, pro gracie apostolice et christiane commendacione et predicacione» (III,231,16).

[240]) Gregorius Arim., In II. Sent., dist. 30-33, q. 3: «Respondetur ad hanc auctoritatem dupliciter: Primo, quod Augustinus hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia haereticorum, qui in parvulis negabant omnem culpam et per consequens omnem poenam. Ideo multum, inquiunt, attendendum est, contra quos sancti loquuntur, ut habeatur eorum intentio. Sed haec responsio nullatenus potest stare: Primo quidem, quia, cum falsitas falsitate excludi non debeat nec, ubi fides vera defenditur, sit dicendus error vel falsa sententia dicenda, non est putandum, quod Augustinus, eximius exstirpator errorum et veritatis fidei defensator, propter quemcumque excludendum erorem dixisset firmiter esse credendum pueros ignis supplicio puniendos, si hoc falsum aut non recte fidei consonum aestimasset» (ed. TRAPP-MARCOLINO VI,211,14-24).

[241]) Fortsetzung des Zitates von o. Anm. 232: «Fundat se cum suis sequacibus in dictis Augustini per eum citatis. Ni fallar, non attendit ille doctor, quod beatus Augustinus volens radicitus enervare errores illos vel istos abundancius nonnumquam loquitur, minus volens, plus dicens, ut dicetur Notula secunda, citra mendacium et simulacionem, quodque pro suo more familiari sibi alio utitur loquendi modo contra infideles et suspectos de heresi, aliter ad fideles iam eruditos in fide, qui non querunt erroris fomentum, sed veritatis cognicionem» (III,301,17). Die Worte *cum suis sequacibus* enthalten zwar keine konkrete Anspielung auf Wittenberg, lassen aber wohl darauf schließen, daß Steinbach die Existenz einer Gregor-Schule (Via Gregorii) bekannt war. Gegen die Annahme einer eigenen mit dem Namen Gregors verbundenen theologischen Richtung hatte sich zuletzt Leif GRANE gewandt: Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518) (Acta Theol. Danica 12), Leiden 1975, 135-138.

In der zweiten Vorbemerkung, in der sich Steinbach vor allem um eine korrekte Augustinus-Interpretation bemüht, bemerkt er, Gregor habe den Augustinus erheblich radikalisiert. Dieser hatte vor allem in «Contra Julianum»[242]) die Meinung vertreten, daß die Ungläubigen keine wirkliche Tugend besitzen könnten und daß alle guten Taten und Werke der Barmherzigkeit, die nicht im Glauben auf Gott bezogen würden, in Wirklichkeit böse seien. Gregor aber gehe so weit, zu behaupten, das aus natürlichem Mitleid motivierte Almosengeben sei Sünde[243]). Ein solches Mißverständnis ist nach Steinbach darauf zurückzuführen, daß Gregor *(ille doctor!)* nicht darauf achtet, in welchem Sinn und Zusammenhang Augustinus den Begriff «Tugend» hier gebraucht[244]) (nämlich im Sinne der *fides per dilectionem operans:* allein die aus ihr hervorgehenden Werke zählen vor Gott als verdienstvoll für das ewige Heil, aber andere gute Werke sind deshalb noch nicht Sünde)[245]).

Auch bei den übrigen Augustinus-Zitaten Gregors bemüht sich Steinbach nachzuweisen, daß sie dessen Hauptthese nicht stützen[246]). Man sieht, daß der Vorwurf, Gregor habe den Augustinus nicht richtig verstanden und auf dessen *modus loquendi* in der jeweiligen Situation nicht geachtet, ein durchgängiger Bestandteil der Argumentation Steinbachs ist. Folglich wird auch in dem einleitenden Text der Dubitatio niemand anderer gemeint sein als Gregor von Rimini. Wenn aber in der Dubitatio mit *quidam* und *ille doctor* stets nur Gregor bezeichnet wird,

[242]) Augustinus, C. Jul. 4,3 (MPL 44,743-756).

[243]) Vgl. Gregorius Arim., In I. Sent., dist. 1, q. 1, ar. 1, ad 4; q. 3, ar. 1; q. 3, ar. 2, ad 1 (ed. TRAPP-MARCOLINO I, 194.252.259f.).

[244]) «Quam sententiam Gregorius Ariminensis sectatus huc usque pergit, ut dicat elemosine largicionem naturali pietate factam esse peccatum ... Non discernit forte ille doctor, de qua virtute loquatur Augustinus et ex qua causa» (III,308,4.10); vgl. auch 357,13.17: «Dicit eciam, ut supra, Gregorius ... Istud (si sane capio doctorem illum) absolute verum est.»

[245]) Vgl. III,308,22. Auch in der Frage des Schicksals der ungetauften Kinder hat Gregor von Rimini nach Meinung Steinbachs den Standpunkt des Augustinus (d.h. hier: Ps-Augustinus = Fulgentius Ruspensis) radikalisiert, weil er nicht den gegen die Irrlehre gerichteten *modus loquendi* beachtet hat: «Racione cuius dicti pergit Gregorius Ariminensis, ut dicat parvulos tales habere penam sensus cum pena dampni, contra communem sententiam omnium doctorum. Verum non attendit Augustinum nonnumquam durius procedere contra errorem aliquem et cauto sermone pergere» (III,311,13).

[246]) «Adducit pleraque dicta Augustini, que cum reverencia parum videntur facere ad suum intentum» (III,338,7); vgl. 338,17; 339,24. «Existimo Gregorium non eodem modo uti terminis, sicut Augustinus eis utitur, cum inquit, ut supra: 'Nulla facit homo, que non facit Deus, ut faciat homo'» (III,350,8; Ps-Augustinus, De vera innocentia, 311: MPL 51,475 B; dort: 314).

dann ist mit großer Wahrscheinlichkeit auch in dem Begriff der Lüge bei Steinbach keine Anspielung auf die erste These von Luthers «Disputatio contra scholasticam theologiam» gegeben[247]).

Natürliche Fähigkeiten des Menschen bei Augustinus

Zur Begründung seiner Argumentation zieht Steinbach eine große Zahl von Stellen aus Augustinus (einschließlich der pseudo-augustinischen Schriften), dann aber auch Chrysostomus, Gregor den Großen und Bernhard von Clairvaux heran. Es zeigt sich hier seine für die damalige Zeit enorme Belesenheit und Kenntnis der theologischen Tradition vor ihm. Er schöpft nicht nur aus sekundären Quellen wie den Sentenzen-Kommentaren und dem Corpus Iuris Canonici, sondern vor allem aus den originalen Weken der Kirchenväter selbst. Ein eindrucksvolles Zeugnis hierfür sind die noch erhaltenen Exemplare seiner Basler Augustinus-Ausgabe (1505/1506) und der Ausgabe der Briefe des Augustinus (Basel 1493),[248]), die zahlreiche Spuren seiner intensiven Lektüre und Arbeit auf der Basis der Texte aufweisen.

Es geht Steinbach dabei vor allem um ein Zweifaches: er möchte belegen und nachweisen, daß Augustinus sich bei der Bekämpfung der Irrlehrer oft einer über die Mitte hinausschießenden, überspitzten oder übertreibenden Sprache bedient[249]); sodann daß Augustinus, wie auch

[247]) «Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse» (WA 1,224); vgl. auch bei Steinbach den Anfang der zweiten Vorbemerkung: «Divus Aurelius Augustinus, invictus hereticorum malleus, ut hereses passim insurgentes contunderet, confutaret et enervaret, sepe numero quasi ad alterum extremum a medio videtur declinare, plus dicendo et minus volendo, salva veritate, non mencientis astu, sed compacienis affectu» (III,305,20).

[248]) S. hierzu unsere Ausg. Bd. I, S. XX, Anm. 57; S. LVIII; Bd. II, S. XVII, Anm. 3; S. XXIII.

[249]) In der scholastischen Tradition wird diese Anschauung oft in Formulierungen gebracht wie: Augustinus habe sich *valde abundanter*, *abundantius*, *acutis et quasi excessivis locutionibus*, *excessive*, *excessivo sermone* ausgedrückt. Der Gedanke geht auf Bonaventura (In II. Sent., dist. 33, q. un., ad 1) zurück, von dem ihn Scotus übernommen hat. Scotus gebraucht als erster die Formulierung *excessive* und behauptet, daß dieses Sprach- und Stilmittel von den heiligen Schriftstellern generell zur Bekämpfung der Irrlehren angewandt worden sei: «Ad primum argumentum respondet Divus Bonaventura dicens, quod Augustinus excessive loquitur de illis poenis sicut frequenter faciunt Sancti, quia aliqui dixerunt eos nullam habere culpam, et ita nullam poenam: quia secundum Philosophum, sicut in moribus via deveniendi ad medium est aliqualiter procedere ultra medium versus extremum, secundo Ethicorum, ita frequenter Sancti extinguendo contra se haereses pullulantes excessive locuti sunt, volentes declinare ad aliud extremum, et ita multum ponderandum est contra quos haereticos Sancti locuti sunt, sicut Augustinus contra Arium videtur quasi declinare ad Sabellium et e converso, similiter videtur contra Pelagium

die anderen Väter, das Vorhandensein natürlicher Fähigkeiten des Menschen, insbesondere des freien Willensurteils, keineswegs negiert, sondern vielmehr voraussetzt und bejaht. Den Inhalt der augustinischen Rechtfertigungslehre, wie er sie versteht, faßt Steinbach zusammen: Gott rechtfertigt den Menschen nicht ohne dessen Willen; doch der Wille des Menschen allein genügt nicht, sondern Gottes Barmherzigkeit und der Wille des Menschen müssen bei der Rechtfertigung zusammenwirken[250]).

In dem Bestreben, bei Augustinus einen in diesem Sinne nicht vorhandenen Synergismus und eine positive Wertung des menschlichen Willensvermögens zu finden, kann es Steinbach gelegentlich passieren, daß er ein Pelagius-Zitat des Augustinus für des Kirchenvaters eigene Meinung hält. So sagt er unter Berufung auf c. 61 «De natura et gratia»: «Der Mensch kann die Sünde überwinden, und auch das Sündigen geschieht aus eigenem Willensentscheid, nicht infolge von Notwendigkeit», und er weist darauf hin, daß sich viele ähnliche Sätze bei Augustinus finden[251]). Die in dem gleichen Werk von Augustinus festgestellte Notwendigkeit zu sündigen interpretiert Steinbach hier wie auch an anderen Stellen im Sinne einer beständigen, im Gegensatz von Fleisch und Geist wurzelnden *Bereitschaft zu sündigen*, eines beständig vorhandenen Zündstoffes der Sünde (fomes peccati)[252]).

Zuweilen mißversteht Steinbach den Augustinus so gründlich in diesem Zusammenhang, daß er ungefähr genau das Gegenteil dessen, was der Kirchenvater eigentlich meint, aus dem Text herausliest. Ein

declinare ad Arium et e converso» (In II. Sent., dist. 33, q. un.; ed. WADDING VI/2,962). Zum Zusammenhang der Stelle (es geht um das Los der ohne Taufe verstorbenen Kinder) s. FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 207, Anm. 214; vgl. ferner: Leif GRANE, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517 (Acta Theol. Danica 4). Gyldendal 1962, 369f. 383, und DERS., Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation. Studia Theol. 22 (1968), 29-49; ebd. 32.

[250]) «Voluit enim docere, quod Deus iustificat hominem sine sua voluntate et quod sola hominis voluntas non sufficit, sed opus est Dei misericordia et hominis voluntate» (III,316,22). Vgl. auch o. Anm. 162.

[251]) «Potest homo vincere peccatum, est quoque proprie voluntatis non necessitatis peccare, c. 61. Multe proposiciones consimiles ab eo ponuntur, ut supra» (III,314,13); vgl. Augustinus, De nat. et gra. 61 (CSEL 60,286,25ff.).

[252]) «Est iam in nobis quedam necessitas peccandi, c. 66 De natura et gracia, hoc est sustinendi fomitem peccati et paciendi usque ad mortem rixam et rebellionem quandam carnis et spiritus, ignoranciam et difficultatem sive in genere adversarium, vel non diverti a volito. Tales et consimiles intellectiones habere possunt proposiciones ille» (III,314,8); vgl. De nat. et gra. 66 (CSEL 60,293,12).

besonders eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die Interpretation von Enchiridion 32. Augustinus fragt dort in etwas gewundenem rhetorischem Stil: Warum heißt es Röm 9,16: «Es kommt nicht auf den Wollenden oder Laufenden, sondern auf den sich erbarmenden Gott an»? Etwa damit wir es in diesem Sinn verstehen: «Es genügt nicht der Wille des Menschen allein, wenn nicht auch die Barmherzigkeit Gottes da ist: also genügt auch nicht die Barmherzigkeit Gottes, wenn nicht der Wille des Menschen hinzutritt»? Hätte der Apostel das sagen wollen, dann hätte er auch das Gegenteil formulieren können: «Es kommt nicht auf den sich erbarmenden Gott, sondern auf den wollenden Menschen an, weil die Barmherzigkeit Gottes allein nicht zur Erfüllung genügt». Eine solche Formulierung stünde aber in offenkundigem Widerspruch zur Absicht des Apostels, der *das Ganze* Gott zuschreiben will: nicht nur das Vollbringen, sondern auch das gute Wollen des Menschen. Nach Steinbach sagt Augustinus an dieser Stelle, der Apostel hätte Röm 9,16 genau so gut auch die gegenteilige Formulierung bringen können, da die Rechtfertigung und das sittlich gute Handeln des Menschen *von beiden, Gott und Mensch, als einer gemeinsamen Totalursache vollbracht würden.* Augustinus «wollte nämlich lehren, daß Gott den Menschen nicht ohne dessen Willen rechtfertigt und daß der Wille der Menschen allein nicht genügt, sondern die Barmherzigkeit Gottes und der Wille des Menschen notwendig sind»[253]). Die Hauptbelegstelle für die aktive Rolle des

[253]) «Dicit Augustinus in Enchiridio, c. 29, Apostolum ita potuisse dicere: Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis, sicut dixit, Romanos 9: 'Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis', cum sit utriusque tamquam cause totalis. Voluit enim docere, quod Deus non iustificat hominem sine sua voluntate et quod sola hominis voluntas non sufficit, sed opus est Dei misericordia et hominis voluntate, ut ibi deducit» (III,316,19). Vgl. hierzu die Ausführungen des Augustinus, Ench. 32 (CC 46,66f), der ebenfalls Phil 2,13 und Röm 9,16 zitiert und dann fortfährt: «Cum procul dubio, si homo eius aetatis est ut ratione iam utatur, non possit credere sperare diligere nisi velit, nec pervenire ad palmam supernae vocationis dei nisi voluntate cucurrerit, quomodo ergo non volentis neque currentis sed miserentis est dei nisi quia et ipsa voluntas, sicut scriptum est, a domino praeparatur? Alioquin si propterea dictum est: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, quia ex utroque fit, id est et voluntate hominis et misericordia dei, ut sic dictum accipiamus: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, tanquam diceretur: Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia dei, non ergo sufficit et sola misericordia dei, si non sit etiam voluntas hominis; ac per hoc, si recte dictum est: *Non volentis est hominis sed miserentis dei*, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non et e contrario recte dicitur: Non miserentis est dei, sed volentis hominis, quia id misericordia dei sola non implet? Porro si nullus dicere Christianus audebit: Non miserentis dei sed volentis est hominis, ne apostolo apertissime contradicat, restat ut propterea recte dictum intelligatur: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, ut totum detur deo, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam».

menschlichen Willens bei Paulus ist für Steinbach, neben 1 Kor 3,9 («Denn wir sind Gottes Gehilfen»), Phil 2,13: «Denn Gott bewirkt in uns das Wollen und das Tun (oder: Vollbringen) *entsprechend dem guten Willen*»[254]). Diesen Satz zitiert er überaus häufig, wobei er in dem *pro bona voluntate* der lateinischen Übersetzung (bei Augustinus und in der Vulgata) im Gegensatz zu Augustinus einen Beweis für das Mitwirken des Menschen beim verdienstvollen Tun findet, wenngleich ihm auch die andere Deutung von *pro bona voluntate* bekannt ist[255]).

In der gleichen mißverstehenden Weise findet Steinbach bei Augustinus auch Belegstellen für die Existenz eines rein menschlichen, gewissermaßen noch leeren Glaubens, der Voraussetzung und Verdienst *de congruo* für die Eingießung der rechtfertigenden Gnade ist: so in «De praedestinatione sanctorum» c. 7, wo von Glauben und Gebeten des Cornelius (Act 10) die Rede ist, bevor er zum christlichen Glauben gelangte; nach Steinbach schreibt Augustinus diesen «vorchristlichen», «vorgnadenhaften» Glauben ebenfalls dem Einwirken Gottes zu, um dem Hochmut des Menschen vorzubeugen[256]). Eindeutig sagt er aber in der Auslegung von Ps 118,92: «Der (noch) leere Glaube erlangt durch Bitten die Gnade». Für Augustinus jedoch ist gerade im Gegenteil das «Gesetz», von dem der Psalmist spricht, nicht das Gesetz eines leeren Glaubens, sondern desjenigen Glaubens, der durch die Liebe wirkt: nur durch diesen letzteren erlangt der Mensch die Gnade[257]).

Versuch des Ausgleichs mit Gregor von Rimini und dessen Augustinus-Interpretation

In den zahlreichen Zitaten und Textuntersuchungen aus dem Wer-

[254]) «Ad hoc Ph 2: 'Deus operatur in nobis velle et operari pro bona voluntate'. Egregie addit: 'pro bona voluntate' etc. ad communem intellectum sepe datum. Si quid clarius dici possit, nescio, ad ostendendum, quod sumus Dei adiutores, 1 Cor 3, et quod pro bona voluntate nostra Deus operatur in nobis etc.» (III,316,24).

[255]) «Sunt qui exponunt: pro bona voluntate sua» (III,317,4).

[256]) «Oraciones Cornelii exaudite sunt, antequam crederet in Christum, Ac 10. Ibidem totum, quod egit Cornelius, eciam priusquam crederet, Deo attribuit, ne forte quis extollatur» (III,319,17), zu Augustinus, De praedest. sanct. 7 (MPL 44,969f.). Daß Augustinus den menschlichen Glauben des Cornelius ebenfalls Gott zuschreibt, gehört also nach Steinbach in den Bereich des *excessive loqui*, d.h. des *modus loquendi*, der dazu dient, möglichen Mißdeutungen und Irrtümern vorzubeugen. Vgl. auch o. bei Anm. 225 zu Gal-Komm., lec. 17.

[257]) «In Psal 118, in ver. 'nisi quod lex tua', palam dicit: Inanis fides impetrat graciam» (III,319,15); vgl. aber damit den Text des Augustinus: «Ista lex fidei est; non inanis fidei, sed quae per dilectionem operatur. Per hanc impetratur gratia, quae fortes facit in tribulatione temporali, ne pereant in humilitate mortali» (Enarr. in Ps 118, Ser. 21, zu Ps 118,92: CC 40,1734).

ken des Augustinus geht es Steinbach hauptsächlich um den Nachweis, daß sich bei Augustinus keine Begründung für Gregors These von der Notwendigkeit eines *auxilium Dei speciale* beim moralisch guten Akt finden läßt. Im Verlauf der wichtigen sechsten Vorbemerkung[258]) zeigt sich aber, daß er eher an einer Infragestellung der Terminologie Gregors als an einer Ablehnung des von diesem vertretenen sachlichen Standpunktes interessiert ist[259]). Eine gewisse Verwirrung entsteht dadurch, daß sich die Begriffe *auxilium generale* und *speciale* mit der ockhamistischen Distinktion des Willens Gottes in *voluntas antecedens* und *consequens* überschneiden.

Als *voluntas antecedens* wird Gottes Wille bezeichnet, insofern er alle Menschen retten will. Tatsächlich erlangen aber das Heil nur diejenigen, an denen die *voluntas consequens* Gottes wirksam wird. Entsprechend gibt es bei Gott ein allgemeines Nicht-Wollen des Elends seiner Geschöpfe, welches aber noch nicht seine Barmherzigkeit ausmacht: barmherzig wird Gott recht eigentlich erst aufgrund des «folgenden» Nicht-Wollens, d.h. eines im einzelnen Fall wirksamen Vermeidenwollens eines Schadens, genannt. Durch das konkrete Eingreifen mittels der *voluntas consequens* wird also Gott erst im eigentlichen Sinn (vere) Mitwirkender und Helfer[260]).

Der Beistand Gottes aufgrund der *voluntas consequens* kann nun sowohl als *auxilium generale* wie als *auxilium speciale* im Sinne Gregors bezeichnet werden: als *auxilium generale*, insofern der genannte Beistand von vornherein alle denkbaren äußeren Umstände einschließt; als *auxilium speciale*, insofern es im Einzelfall immer um einen konkreten, von anderen verschiedenen Effekt geht[261]). Im Verlauf der weiteren Erörte-

[258]) Sexta Notula: III,337-362.

[259]) «Nunc de verbis Gregorii videndum, ut sonant secundum corticem littere: an sufficienter distinguant et notificent auxilium generale et speciale; quibus vocabulis non utuntur expresso sermone Augustinus, Hieronimus, Ambrosius, Cassianus, Prosper etc., quos citat» (III,347,1); s. auch u. Anm. 262.

[260]) «Vult Deus voluntate antecendente sive signi (ut quidam volunt) omnes homines salvare. Non tamen omnes salvantur, sed quos vult salvare voluntate consequente. Plerique enim suo libero arbitrio ponunt obicem gracie. Similiter nult Deus noluntate antecedente miserias creature, sed hoc non denominat eum vere misericordem, sed nolle noluntate consequente facit eum vere esse et dici misericordem. Ita velle iuvare voluntate antecedente tantum non denominat ipsum vere iuvantem aut cooperantem, sed voluntate consequente cum effectu facit eum coagentem et iuvantem» (III,344,12).

[261]) «Ex illo sequitur, quod unum et idem auxilium Dei vocari potest auxilium Dei generale et speciale, loquendo de voluntate consequente Dei alia et alia racione ... Non solum sic iuvare paratus est voluntate antecedente, sed eciam loco et tempore oportunis secundum suum beneplacitum iuvat voluntate consequente, et illud potest dici auxilium

rung kommt Steinbach dann doch dazu, die relative Berechtigung sowohl der Augustinus-Interpretation Gregors wie auch von dessen Terminologie anzuerkennen, wenngleich er ein gewisses Unbehagen über die «unnütze Wißbegier» (curiositas), die zur Erfindung der Begriffe *auxilium generale* und *speciale* führte, durchblicken läßt[262]). Auch in den Erläuterungen seiner sechsten bis achten These, in denen er Gregor weitgehend entgegenkommt, indem er zugibt, daß man dessen drei Thesen über den speziellen Beistand Gottes halten könne, betont er mehrmals, daß sich weder Gregors Begriffe noch die von diesem angeführten Gründe auf Texte des Augustinus oder der übrigen Väter stützen können[263]).

Eine weitere Annäherung der beiden Positionen bringt der überraschende Entschluß Steinbachs, nun auch seinerseits, im Blick auf die paulinische und augustinische Gnadenlehre, auf einen wichtigen Begriff seiner eigenen, «modernen» Terminologie zu verzichten, den Begriff *ex puris naturalibus*. Dieser Entschluß fällt definitiv in der zwölften und letzten These, die auch die abschließende Antwort auf das am Anfang der Dubitatio formulierte Problem enthält («responsalis ad questionem"): Steinbach hält zwar an seiner früher entwickelten Position bezüglich der menschlichen Willensfreiheit fest, gibt aber gleichzeitig zu, daß in den Texten des Paulus und der Väter nicht gesagt sei, «der Mensch könne allein aus seinen natürlichen Kräften, ohne Anstoß und besondere Hilfe oder Gnade einen sittlich guten Akt hervorbringen und die erste Gnade *de congruo* verdienen»[264]). Er weist darauf hin daß er bereits in der

generale, vel quo ad factum vel faciendi modum, ut supra. Hoc idem auxilium voluntatis divine consequentis, inquantum est ex parte illius effectus singularis et individualis precise comparati ad alium, ab eo numero, genere vel specie distinctum, potest dici speciale, quia alius ab aliis effectibus et operacionibus divinis, quas Deus non sic operatur circa rem aliam ut circa illam» (III,345,3).

[262]) «Cui illud non placet, fingat alium modum loquendi, ut intelligantur dicta patrum et sanctorum de auxilio generali et speciali, licet illis vocabulis raro vel numquam usi sint priores nostri in suis scriptis, nec Augustinus. Forte curiositas adinvenit» (III,358,20).

[263]) «Non loquitur Augustinus de adiutorio Dei generali vel speciali, ut sonant verba Gregorii, sed de adiutorio duplici, sine quo aliquid non fit, et quod liberum arbitrium se solo non sufficit sine Dei adiutorio ad quemcumque actum eliciendum vel imperandum» (III,391,13). «Hec Augustini dicta parum vel nihil faciunt pro Gregorio, qui disputat de adiutorio Dei generali et speciali sub illis vocabulis. De quibus nihil est extrusum ab eo» (393,6). «Dicta patrum non sonant ad litteram vel de generali vel speciali auxilio Dei, sed de auxilio Dei in omnibus actibus et operacionibus necessario et oportuno, sine quo nichil fit aut fieri potest. Raciones Gregorii non convincunt et fundantur in dictis patrum, que non locuntur ad suum propositum de auxilio tali vel tali extruso vocabulo determinate specificante ipsum Dei adiutorium» (396,11); vgl. auch 404,18.

[264]) III,403,13; vgl. auch 370ff.

ersten These den Ausdruck *ex puris naturalibus* vermieden habe und statt dessen vom freien Willensentscheid gesprochen habe, der stets den Beistand Gottes voraussetze («supposito semper adiutorio Dei»)[265].

Ausgehend von der Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini hat Steinbach so am Ende seiner Lehrtätigkeit und seines Lebens die ihm von seinem Lehrer Gabriel Biel überkommene spätscholastische Auffassung vom Zusammenwirken der Gnade und der menschlichen Fähigkeiten im Blick auf die paulinischen und augustinischen Quellen entscheidend modifiziert und präzisiert. Daß es sich dabei nicht nur um Stationen in der geistigen Entwicklung eines einzelnen bedeutenden, über lange Zeit hin kaum noch bekannten Theologen handelt, sondern um Vorgänge, die neues Licht auf die Epoche des Spätmittelalters und der beginnenden Reformation werfen, dürfte aus dieser Darstellung hinreichend klar geworden sein.

H. Feld

[265]) Ebd. 404,17.