



Diese Vorabversion steht unter einer [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International](#) (CC BY-NC-ND 4.0) Lizenz

DAMNATIO

PETRUS DE BERGAMO ÜBER DAS SCHEITERN DES MENSCHSEINS*

Thomas Jeschke (Köln)

Nur wenige theologische Konzepte haben eine derart starke Wirksamkeit auf die Vorstellungskraft der Menschen ausgeübt wie dasjenige der Hölle. Der Begriff „Hölle“ begleitet die Dogmengeschichte seit ihrem Anbeginn, ja er ist ein zentrales Thema dieser Geschichte. Ihre größte Faszination dürfte „die Hölle“ aber weniger im Bereich des Theologischen entfaltet haben, als vielmehr im Volksglauben und – daran anknüpfend – in Literatur und Kunst. Wir denken an Dantes literarische Verarbeitung der Hölle in seiner *Göttlichen Komödie*, die uns ein sehr konkretes Panorama höllischer Qualen vor Augen führt. Ganz konkret ist auch die Pein, die sich in den Höllendarstellungen der Malerei findet. Wir denken an Hieronymus Boschs *Jüngstes Gericht*. Dort werden die Verdammten in allen erdenklichen Weisen gefoltert, die sich die menschliche(!) Fantasie nur vorstellen kann. Allen diesen Umsetzungen des theologischen Konzepts ist eines gemeinsam: das ‘materielle’ Verständnis von Hölle. Hierin wird angenommen, dass erstens die Höllenstrafen etwas Körperliches sein müssen und dass sie zweitens vielfach gesteigerte Qualen des Diesseits in ein nicht enden wollendes Jenseits verlagern.

Die Theologie hingegen näherte sich dem Konzept der Hölle stets in distanzierterer und auch formalerer Weise.¹ Mittelalterliche Theologen hatten vor allem ein theoretisches Interesse an der Hölle und verstanden das Konzept in erster Linie von der Entgegensetzung zu seinem Pendant her. Entsprechend zeigten sie sich in ihren eschatologischen Traktaten vornehmlich an der positiven Bestimmung der finalen Existenz des Menschen interessiert, nämlich an

* Ich danke Harm Goris, Maarten Hoenen, Mario Meliadó und Silvia Negri für ihre hilfreichen Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Artikels.

¹ Zur Wechselwirkung von Volksglauben und Theologie siehe umfassend H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, 2., verb. Aufl., München 1994. Siehe zu den Darstellungen in der Kunst auch P. Dinzelsbacher, *Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Darmstadt 2002.

dessen ewiger Seligkeit (*beatitudo*). Wird diese jedoch Ernst genommen, gerät sofort ihre Kehrseite in den Blick, nämlich die ewige Nichtseligkeit oder Unseligkeit. Augustinus spricht im Zusammenhang der Verdammung davon, dass der Mensch dem Gottesreich verlorengelasse, aus der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen werde und sich dem Leben Gottes entfremde.² Verdammung ist also Gottesferne, Entfremdung vom Ursprung. Bei Thomas von Aquin heißt es im *Compendium theologiae*, c. 174, dass die *damnatio* darin bestehe, dass der Intellekt des Menschen des göttlichen Lichts beraubt werde und der Wille sich von der Gutheit Gottes abwende. Wo aber Menschsein wesentlich Intellektsein bedeutet – wie das bei Thomas und einer an Aristoteles orientierten Dominikanertheologie der Fall ist –, kann eine solche Beraubung nur mit dem Scheitern dieses Menschseins zusammenfallen.³ Verdammung ist also ebenso Scheitern des Menschseins. Auch Petrus de Bergamo greift in seinen Konkordanz diesen wichtigen Punkt des endgültigen Scheiterns auf.

Die *dubia*, die Petrus de Bergamo dem Lemma „damnatio“ zuordnet, greifen in der Tat wichtige Punkte mit Blick auf die Kehrseite der Seligkeit auf. Sie folgen demnach der Parallelordnung der Seligkeit. Man könnte hier von einer temporalen Ordnung sprechen – wenn man überhaupt von Zeit nach dem Tod sprechen will.⁴ In gleicher Weise lässt sich aber auch sagen, dass sie einer logischen – oder besser: ‘eschatologischen’ – Ordnung folgen. Sie beginnen zunächst mit dem Problem des Erkennens und Liebens Gottes in Nummer 420 und enden mit der körperlichen Pein, die die Verdammten durch das Höllenfeuer erleiden in Nummer 429. Dazwischen werden weitere Probleme erörtert, die sich aus der Abkehr der Verdammten von Gott ergeben. So lässt sich *dubium* 421, das nach der Sündhaftigkeit der Gotteslästerung fragt, unmittelbar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Gotteshass lesen. *Dubia* 422-424 erörtern Probleme im Zusammenhang mit dem Willen der Verdammten, nämlich inwiefern die Verdammten ihren Willen dem Willen Gottes anpassen müssen, ob sie trotz Wissens um eine solche Verdammung immer noch die Gerechtigkeit Gottes wollen müssen (423), und ob sie als Verdammte diejenigen lieben, die sie im Diesseits *inordinate* geliebt haben. Die *dubia* 425-429 thematisieren die Sündenstrafen der Verdammten. Sind

² Augustinus, *Enchiridion*, XXIX, 112, ed. E. Evans, (CCSL XLVI), Turnhout 1969, 110,65-71: „Quae si sola esset quanta ibi minima cogitari potest, perire a regno dei, exulare a ciuitate dei, alienari a uita dei, carere tam magna multitudine dulcedinis dei quam abscondit timentibus se, perficit autem sperantibus in se, tam grandis est poena ut ei nulla possint tormenta quae nouimus comparari, si illa sit aeterna, ista autem sint quamlibet multis saeculis longa.“

³ Tatsächlich erreicht Thomas ebenda die Bestimmung der Verdammung über ihr Gegenteil, nämlich als die Entgegensetzung zur ewigen Seligkeit.

⁴ Siehe hierzu die Kontroverse zwischen Greshake und Ratzinger. Vgl. zusammenfassend G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 255-76; J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6., erw. Aufl., Regensburg 1990 (Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 9), 91-135.

diese Strafen ewig oder gibt es Vermehrung und Verminderung (425 und 427-428)? Sind die guten Taten aus diesem Leben hilfreich im nächsten oder nicht (426)? Und schließlich: welcher Art sind die körperlichen Strafen des Höllenfeuers (429)? Kurzum: die Anordnung ergibt sich zunächst einmal aus der Sache selbst und nicht aus den herangezogenen Werken. Sie folgt der Bewegung *ab intra ad extram* oder auch vom Wesentlichen zum Akzidentellen, denn sie beginnt mit der wesentlichen Erkenntnis Gottes und schreitet fort zu den akzidentellen Strafen, die den Körpern zuteil werden.

Bereits die 66 Einträge zu *damnatio* in der *Tabula* folgen der eben angegebenen Ordnung.⁵ Nach der grundsätzlichen Klärung, was denn die *damnatio* sei (1-6), werden die Stellen im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Verdammten behandelt und damit letztlich noch einmal nach dem Wesenszug der Verdammung gefragt (7-15). Anschließend wird nach der zweiten höheren Fakultät des Menschen gefragt, nämlich wie sich der Wille in den Verdammten verhält (16-35). Die Körper der Verdammten bilden den Gegenstand der Einträge 36-40. Die restlichen Einträge sind dem größeren Kontext der Strafe gewidmet (41-66). Während sich aus dem ersten Themenkomplex kein *dubium* ergibt, findet sich innerhalb des Themenkomplexes „Erkenntnis“ ein *dubium* (420), im Rahmen der Behandlung des Willens vier *dubia* (421-4), keines zu den *corpora damnatorum*, wohl aber fünf hinsichtlich des Themas „Strafe“.

Ich verfolge im Folgenden zwei Absichten. Erstens möchte ich die drei Themenkreise der Konkordanz kurz vorstellen, nämlich das Thema des Gotteshasses der Verdammten, des Willens der Verdammten und der Sündenstrafen. Hierbei soll es darum gehen, den Gedankengang im Zusammenhang zu erörtern, um damit die Dynamik des Quellentextes freizulegen (1-3).⁶ Zweitens werde ich etwas genauer auf das letzte *dubium* eingehen (4). Ich werde diesbezüglich zu argumentieren versuchen, dass Petrus de Bergamos Behandlung auf ein Problem zurückgreift, das sich in seiner Schärfe am Ende des 13. bzw. am Anfang des 14. Jahrhunderts zeigt. Zum Schluss soll ein kleines Fazit gegeben werden (5).

1. Der Gotteshass der Verdammten

⁵ In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea eximii doctoris Petri de Bergomo, Ed. fototypica, Alba-Roma [s.a.], 285b-288a. Zur Tabula allgemein und als einem hermeneutischen Instrument vgl. István Gábor Cselényi, La Tabula aurea, in: Verbum Analecta Neolatina XII/1 (2010), 71-83; Innocenzo Colosio, La 'Tabula aurea' di Pietro da Bergamo († 1482), in: Divus Thomas (Piac.) Ser. 3 38 (1961), 119-132; George Tyrrell, The 'Tabula aurea' of Peter de Bergamo, in: The Heythrop Journal 10/3 (1969), 275-279.

⁶ So auch K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck-Leipzig 1939, XI-XV, mit Blick auf Thomas von Aquins Konzept der *conversio ad phantasmata*. Siehe zum dogmengeschichtlichen Kontext auch den Überblick bei L. Ott †, Eschatologie in der Scholastik, aus dem Nachlaß bearbeitet von E. Naab (Handbuch der Dogmengeschichte, IV,7b), Freiburg-Basel-Wien 1990, 169-192.

(1) In der Theologie des Thomas hebt die finale Seligkeit mit der Erkenntnis Gottes an, die Liebe zu Gott ist eine Folge daraus. Damit ist zugleich auch klar, warum Petrus de Bergamo im Folgenden eine enge Anbindung von Gottesliebe bzw. -hass an die Gotteserkenntnis unternimmt. Die traditionelle, an Augustinus orientierte Position jedenfalls lässt die Seligkeit wesentlich in der Liebe Gottes bestehen. Unser Lemma ist aber, wie gesagt, an der „Rückseite“ dieser Medaille interessiert, nämlich an dem Hass gegenüber Gott. Petrus stellt zwei Positionen des Thomas einander gegenüber, nämlich einmal die These, dass die Verdammten Gott erkennen und lieben, und diejenige, dass Gott von den Verdammten gehasst wird.⁷ Für die erste These verweist Petrus auf das *Compendium theologiae*, die zweite wird dem Eschatologietraktat im Sentenzenkommentar entnommen. In Kapitel 174 (Petrus gibt Kapitel 176 an) behandelt das *Compendium* die Frage, worin denn genau die Verdammung bestehe. Hier wird dann ausgeführt, was oben bereits angedeutet wurde: die Charakteristika der Verdammung ergeben sich aus der Entgegensetzung dieser zu der ewigen Seligkeit. Allerdings, so macht Thomas einschränkend deutlich, handelt es sich nicht um eine vollständige Entgegensetzung. Tatsächlich muss auch das Übel in einem Gut sein Fundament haben. Insofern nämlich auch die Verdammten weiterhin ihre Natur als Intellektwesen behalten und die damit verbundenen Tätigkeiten ausüben, sind sie auf Gott als den Letztgrund alles Wahren und Guten ausgerichtet. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Verdammten eine gewisse Gotteserkenntnis und eine Liebe zu Gott haben.⁸ Für die Gegenthese verweist Petrus auf den Sentenzenkommentar, Buch IV, d. 50, q. 2, a. 1, qc. 5 corp.⁹ An dieser Stelle

⁷ Zu einer Phänomenologie des Gotteshasses siehe Wilhelm Heinen, *Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen. Moralpsychologische Deutung und moraltheologische Würdigung*, 3., unveränd. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1968, 351-60. Siehe außerdem G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Band II, Zweiter Teil: *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, 2. durchgesehene Aufl., Tübingen 1982, 489-93.

⁸ Conc., n. 420: „Quod damnati cognoscunt, et diligunt Deum, Opusc. 3. c. 176.“ Thomas de Aquino, *Compendium theologiae*, I, cap. 174: „Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni. Considerandum tamen est, quod, ut ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur. Miseria igitur quamvis felicitati, quae ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen quod in bono naturae fundetur. Bonum autem intellectualis naturae in hoc consistit quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum et omne bonum derivatur a primo et summo bono, quod Deus est. Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem; ...“

⁹ Conc., n. 420: „Immo Deus oditur a damnatis, et malis, 4. d. 50. q. 2. ar. 1. q. 5. 5. c.“ Thomas de Aquino, *Super Sent.*, IV, d. 50 q. 2 a. 1 qc. 5 co.: „Ad quintam quaestionem dicendum, quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter; in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest; unde damnati Deum percipientes in effectum justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.“

wird allerdings die Lösung, die Petrus im Folgenden mit Verweis auf das *Compendium* gibt, ebenfalls vertreten, sodass die Entgegensetzung, wenn man nur die Werke des Thomas betrachtet, ein wenig gekünstelt wirkt. Jedenfalls ist die Lösung beim Aquinaten deutlich folgende. Gott kann auf zweifache Weise erfasst werden, einmal in sich (*in se*), einmal durch seine Wirkungen (*per effectus*). Die erste Weise trifft auf die Seligen zu, die zweite auf uns, die wir uns *in statu viatoris* befinden, und in gleicher Weise auf die Verdammten. Während diejenigen, die Gott *per essentiam* – also in sich – sehen, wie eben die Seligen, ihn nicht hassen können, können doch diejenigen, die ihn über seine Wirkungen erkennen, Gott hassen, insofern nämlich seine Wirkungen ihren Willen entgegengesetzt sind.¹⁰ In diese Richtung scheint Petrus de Bergamo seine Synthese zu konzipieren. Auf natürliche Weise, so interpretiert Petrus den Aquinaten, erkennen und lieben auch die Verdammten Gott, nämlich insofern Gott ihr natürliches Prinzip ist. Sie lieben Gott aber weder in sich (*secundum se*) noch als beseligendes Prinzip noch als Prinzip einer Gnadenmitteilung, sondern sie empfinden Schmerz über die Gerechtigkeit Gottes, mithin über die Strafwirkungen, die ihnen zuteil werden. In beiden Fällen ist also die Erkenntnis Bedingung für die folgende Liebe oder den folgenden Hass. Die eine Erkenntnis geht direkt auf Gottes Wesen, der die Gutheit selbst (*ipsa bonitas*) ist. Aus dieser Erkenntnis kann nur die Liebe zu Gott folgen. Diese Erkenntnis ist allerdings übernatürlich vermittelt und kommt den Verdammten nicht zu. Die *damnati* erkennen stattdessen die Wirkungen Gottes, also ihre Strafen; diese können wiederum Objekte des Hasses sein, nicht aber die Ursache dieser Objekte, nämlich Gott selbst. Mit diesen Überlegungen aber schließt sich Petrus unmittelbar an Thomas selbst an.¹¹ Die Entgegensetzung, die exponiert wird, ist demnach eine solche, die bereits Thomas vorweggenommen und beantwortet hatte.

¹⁰ Thomas de Aquino, S.th., II-II, q. 34 a. 1 co.: „Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest, uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat. ... Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor.“

¹¹ Conc., n. 420: „Respondeo dicendum, quod damnati cognoscunt, et diligunt, Deum naturaliter, id est in quantum est principium naturalium. Non autem secundum se, nec ut est principium beatificans, nec ut principium gratuitorum, sed dolent de justitia Dei, ut habetur opusc. 3. c. 176.“ Thomas de Aquino, *Compendium theologiae*, I, cap. 174: „... secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est perfectio virtutis et gloriae.“ Siehe auch Anm. 9; S.th., II-II, q. 34 a. 2 corp. Zum Gotteshass siehe auch S.th., II-II, q. 20 a. 3; q. 34 a. 2 und a. 6 sowie I-II, q. 29. In I-II, q. 29 a. 1 findet sich auch die Unterscheidung zwischen einem *odium naturale*, das aus dem Wesen bzw. der Natur eines Wesens stammt, und einem *odium non-naturale*, das auf die freien Entscheidungen dieses Wesens zurückgeht.

Diese Lösung wurde nicht nur von Thomas vertreten, sondern bereits Albert der Große (ca. 1200-1280) antwortete in ähnlicher Weise.¹² Im 13. Jahrhundert stimmen u. a. Bonaventura (1221-1274), Petrus de Tarantasia (1225-1276) und Richard de Mediavilla (ca. 1249-ca. 1308)¹³ dieser Meinung zu. Sie wird zu Beginn des 14. Jahrhunderts übrigens auch von Johannes Duns Scotus (1266-1308) verteidigt.¹⁴ Später führen Johannes Capreolus (1380-1444) und Dionysius der Kartäuser (1402/03-1471) sie ebenfalls an. Capreolus unterscheidet hinsichtlich des Gotteshasses eine zweifache Betrachtungsweise: Gott *in se* betrachtet kann nur geliebt werden. In seinen Wirkungen betrachtet kann er jedoch gehasst werden, nämlich insofern diese gegen den eigenen Willen gerichtet sind.¹⁵ Dionysius behauptet ebenfalls, dass ein Hass gegenüber Gott selbst ausgeschlossen ist, dass er aber *ratione suorum effectuum* als Objekt des Hasses fungieren kann.¹⁶

(2) Mit dem Problem des Gotteshasses hängt ein weiteres Problem zusammen, das in *dubium* 421 verhandelt wird. Die These behauptet, dass die Sünde darin bestehe, dass die Verdammten Gott *mente et voce* lästern.¹⁷ Die Gotteslästerung wird tatsächlich in *Summa theologiae*, II-II, q. 13, a. 4 als „interior cordis“ und nach der Auferstehung möglicherweise auch „vocalis“ bezeichnet und näher als Verachtung der göttlichen Gerechtigkeit charakterisiert.¹⁸ Die umstrittene Position ist aber nicht die Frage, ob die Gotteslästerung mental oder vokal geschieht, sondern ob sie überhaupt stattfindet bzw. als Sünde anzurechnen ist. So wird von Petrus *Summa theologiae*, I, q. 63, a. 2 als Antithese eingeführt. Hierin wird behauptet, dass nur Stolz (*superbia*) und Neid (*invidia*) Sünden der Engel sind.¹⁹ Unser Autor verweist

¹² Albertus Magnus, Sent., IV, 50, B, a. 6, ed. Borgnet, t. 30, 693b: „Resp. Dicendum ad hoc, quod Deus considerari potest dupliciter, scilicet absolute, et sub iustitia iudicante pro meritis. Primo quidem modo nihil odit Deum, sed secundo modo odiunt eum damnati et daemones.“

¹³ Z. B. Bonaventura, Sent., II, d. 7, pars 2, a. 1, q. 1, Opera omnia, Bd. 2, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, 189-91; Petrus de Tarantasia, Sent., II, d. 7, q. 1-2, Tolosae 1649 (ND Ridgewood, NJ 1964), 62-66; Richardus de Mediavilla, Sent., II, d. 7, a. 2, q. 1, Brixiae 1591 (ND Frankfurt/M. 1963), 92-94.

¹⁴ Vgl. Giovanni Pizzo, 'Malitia' e 'odium Dei' nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto, in: Rivista di filosofia neo-scolastica 81 (1989), 393-415, bes. 406-15. Scotus spricht davon, dass Gott nicht „formaliter“ gehasst werden könne, dafür aber „interpretative“ oder „ex consequenti“; ebd., 411.

¹⁵ Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, II, d. 4, q. 1, a. 3, § 2, ed. C. Paban–T. Pègues, tom. III, Turonibus 1902 (ND Frankfurt a. M. 1967), 351b.

¹⁶ Sent., IV, 50, 4, in: Opera omnia, Tornaci 1913, tom. 25, S. 464aD-bA: „Ubi etiam elucidatum est, an damnati odio habeant Deum. Nempe Deum secundum se ipsum consideratum non odiunt, sed ratione suorum effectuum, in quantum videlicet tantam eis poenam infligit ac perire permisit. – Haec Thomas in Scripto. Quibus concordant Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus, alique communiter.“

¹⁷ Conc., n. 421: „Quod damnati blasphemant, Deum mente, et voce, et in hoc peccant, 2. 2. q. 13. 4. o.“

¹⁸ Thomas de Aquino, S.th., II-II, 13, 4, corp.: „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in Inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.“ Zum Hass gegenüber Gottes Gerechtigkeit siehe auch oben, (1).

¹⁹ Thomas de Aquino, S.th., I, q. 63, a. 2, corp.: „Respondeo dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in Daemonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum

zusätzlich auf den Johanneskommentar, c. VIII, lec. 6, wo ebenfalls Stolz und Neid als Sünden des Teufels angegeben werden. Hier wird näherhin behauptet, dass Stolz gegen Gott gerichtet ist, Neid aber gegen den Mitmenschen.²⁰ Petrus verweist zur Antwort auf die Lösung in *dubium* 444, welches genau die Frage behandelt, welche Sünden in den Dämonen(!) anzunehmen sind. An dieser Stelle werden allerdings These und Antithese umgestellt: Dass in den Dämonen nur Stolz und Neid anzunehmen sind, wird ebenfalls mit Hinweis auf die erwähnte Stelle in der *Summa theologiae* erwiesen. Die Gegenthese, dass es in den Dämonen Hass gibt, wird hingegen mit Verweis auf den Sentenzenkommentar gerechtfertigt.²¹ Die Antwort lautet schließlich, dass Stolz und Neid in den Dämonen alle anderen Sünden der Dämonen in sich enthalten, also auch das *odium Dei*. Das ist genau die Antwort „ad 3“ an der eben genannten Stelle der *Summa theologiae*.²² Allerdings fällt bei Thomas das Stichwort der Blasphemie nicht explizit, sondern vielmehr die Worte „acedia“, „avaritia“ und „ira“. Mit dieser Antwort wird deutlich, dass die Theologie des Thomas auch von Petrus de Bergamo als eine zusammenhängende Einheit angesehen wird, die unterschiedliche Fragen und Probleme mit Rückgriff auf das Ganze beantwortbar machen soll: auch wenn an der entsprechenden Stelle ein bestimmtes Stichwort nicht erwähnt wird, so lässt sich die korrespondierende Antwort aus dem Zusammenhang entnehmen.

Mit Blick auf das Themenfeld „Gotteshass“ lässt sich also sagen, dass ein solcher Hass in den Verdammten zugestanden wird, dass er sich aber erstens nur auf den Bereich des von Gott in den Verdammten negativ Bewirkten bezieht, während seine natürlichen Wirkungen geliebt werden, und dass er zweitens eine Sünde ‘zweiter Klasse’ ist, mithin unter die Kategorien ‘Stolz’ und ‘Neid’ fällt.

aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius Diaboli utitur in gloriam divinam.“

²⁰ Super Evangelium S. Ioannis Lectura, VIII, lec. 6, n. 1242, ed. R. Cai, Ed. V rev., Torino-Roma 1952, 230.

²¹ Conc., n. 444: “Quod in daemonibus non sunt proprie, nisi duo peccata, scilicet superbia, et invidia, 1. q. 63. 2. o. Immo in daemonibus est odium, et peccatum in Spiritum sanctum, et multae aliae deformitates peccatorum, 2. d. 43. 6. 6.” Thomas de Aquino, Super Sent., II, d. 43, q. 1, a. 6, ad 6: “Ad sextum dicendum, quod ad primum actum peccati in Angelo, qui fuit actus superbiae, consecutae sunt multae aliae deformitates peccatorum, ut invidia, odium, et huiusmodi; et inter illa potuit esse peccatum in spiritum sanctum.”

²² Conc., n. 444: „Respondeo dicendum, quod sub superbia, et invidia, prout sunt in daemonibus, comprehenduntur omnia peccata, quae ab illis oriuntur, inter quae est odium, ut habetur 1. q. 63. 2. 3.“ Thomas de Aquino, S.th., I, 63, 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod sub invidia et superbia, prout in Daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur.“

2. Der Wille der Verdammten

In einem zweiten Themenfeld wird weiterhin – über den Spezialfall ‘Gotteshass’ hinaus – die Beschaffenheit des Willens der Verdammten erörtert, die als Freiheitswesen auch im Letzten einen Willen besitzen. Dieser ist allerdings korrumpiert und unterscheidet sich von demjenigen der Seligen.

(3) *Dubium* 422 diskutiert daher ein weiteres mögliches *peccatum* der Verdammten, nämlich dass sie der Pflicht nicht nachkommen, ihren Willen dem Willen Gottes gleich zu formen. Der Sentenzenkommentar, Buch I, d. 48, q. 1, a. 3, ad 2, insbesondere aber *De veritate*, q. 23, a. 7, ad 6, enthalten tatsächlich die Aufforderung zur Konformität mit dem göttlichen Willen und charakterisieren die Nichtbefolgung dieser Aufforderung als Sünde.²³ Dieses Problem wird auch in Art. 43 der von Gauthier herausgegebenen Liste aufgeführt. Dieses Verzeichnis, das Ende des 13. Jahrhunderts entstanden und anonym überliefert ist, erwähnt Stellen, an denen die spätere *Summa theologiae* dem früheren Sentenzenkommentar vorzuziehen sein soll.²⁴ Anders hingegen liest sich zum Beispiel die Stelle *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 10, ad 1, wo Thomas sagt, dass wir im Besonderen gar nicht wissen können, was Gott will, und wir deshalb im Speziellen unseren Willen dem göttlichen gar nicht angleichen können.²⁵ Neben weiteren angeführten Stellen ist vor allem *Summa theologiae*, I-II, 39, 2, ad 3 interessant, in der Thomas behauptet, dass es ausreiche, dass der menschliche Wille nicht der Ordnung der

²³ Conc., n. 422: „Quod damnati tenentur conformare voluntatem suam voluntati Dei, et peccant non conformando, 3.[!] d. 48. 3. 2. Veri. q. 23. 7. 6.“ Thomas de Aquino, *Super Sent.*, I, 48, 1, 3, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod dum voluntas est obstinata, simul divinae voluntati conformis esse non potest; sed in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere, et sic divinae voluntati conformari: sed damnatis est in poenam inflictum ut ab obstinatione sua nunquam curentur, et tamen manet in eis culpa perpetua cum poena non defutura: non tamen demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminum viae, ubi est poena, devenerunt.“ *De veritate*, 23, 7, ad 6: „Ad sextum dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhaerentem. Et sic sunt obstinati illi qui sunt in Inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in Inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen huius impotentiae sibi causa extiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhaerentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem. Per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita. Et tales possunt voluntatem suam conformare divinae: unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.“

²⁴ Vgl. R.A. Gauthier, *Les ‘Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis’*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 19 (1952), 271-326, hier 295, a. 43.

²⁵ Conc., n. 422: „Oppositum videtur dicere, 1. 2. q. 19. 10. o. q. 39. 2. 3. & 2. 2. q. 104. 4. 3. 3. d. 17. ar. 2. q. 1. 1.“ Thomas de Aquino, *S.th.*, I-II, 19, 10, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.“ Siehe auch *S.th.*, II-II, 104, 3, ad 3; *Super Sent.*, III, 17, 1, 2, 1, ad 1.

göttlichen Gerechtigkeit entgegengesetzt sei.²⁶ Petrus' Antwort ist wiederum der Verweis auf das spätere *dubium* 492. In diesem wird diskutiert, ob es eine materielle, mithin inhaltliche Konformität zwischen göttlichem und menschlichem Willen geben müsse. Die angeführten Stellen sind nahezu identisch mit den zuvor erwähnten. Die Antwort des Petrus ist vierfach. Sie vermittelt die gegensätzlichen Positionen, indem sie unterscheidet zwischen (i) dem *volitum*, insofern es unter der Ordnung des göttlichen Willens steht, und dem *volitum secundum se*. Sie unterscheidet (ii) zwischen einer *voluntas deliberativa* und einer natürlichen *voluntas*: die erste geht allein auf die Verdammten zurück und ist vollständig korrumpiert, die zweite ist von Gott gegeben und bleibt als solche gut und bestehen.²⁷ Sie unterscheidet (iii) zwischen einer Konformität *formaliter* und *materialiter*: eine Konformität *formaliter* bezieht sich auf die *communis ratio boni*, während die Konformität *materialiter* auf ein Partikulargut bezogen ist. Diese Position stimmt mit derjenigen in *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 10 überein. Die Unterscheidung (iv) verweist auf das nächste *dubium* 423.²⁸

(4) Dieses nun erörtert die lediglich hypothetische Frage, ob einer, wenn ihm denn seine eigene Verdammung geoffenbart werden würde, die Gerechtigkeit Gottes und damit seine Verdammung wollen müsste. Hier wird *De veritate*, q. 23, a. 8, ad 2 als affirmative Stelle dem ersten Buch des Sentenzenkommentars, d. 48, q. 1, a. 4 entgegengestellt.²⁹ Zur Vermittlung beider Positionen recurriert Petrus de Bergamo auf die grundsätzliche Unterscheidung

²⁶ Thomas de Aquino, S.th., I-II, 39, 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero poenalia praesentialiter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitur ordini divinae iustitiae, ut supra dictum est.“

²⁷ L. Ott †, Eschatologie in der Scholastik, 179.

²⁸ Conc., n. 492: „Quod quilibet homo tenetur conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito, etiam materialiter, l. d. 48. 4. o. Oppositum videtur dicere, l. 2. q. 19. 10. o. & q. 39. 2. 3. Respondeo dicendum *quadrupliciter*, scilicet *primo*, quod in 1. Sent. loquitur de volito, ut apprehenditur sub ordine divinae voluntatis, in aliis autem secundum se, ut habetur l. dist. 48. 4. 2. *Secundo* dicendum, quod in 1. Sentent. loquitur de voluntate deliberata, in aliis autem de voluntate naturali, vel de sensualitate. *Tertio* dicendum, quod quilibet homo tenetur conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito formaliter, idest secundum communem rationem boni, et in modo, scilicet ex charitate, et effective, idest, quod velit id, quod Deus vult, eum velle, non autem materialiter, idest in quolibet bono particulari, ut habetur in locis primo allegatis. *Quarto* dicendum, *sicut Dubio* 423.“ [Kursivierung im Original] Thomas de Aquino, S.th., I-II, q. 19, a. 10.

²⁹ Conc., n. 423: „Quod, si Deus absolute revelaret alicui damnationem suam, ille teneretur velle justitiam Dei, Verit. q. 23. 8. 2. Oppositum videtur dicere, l. d. 48. 4. o. Respondeo dicendum, quod Deus potest de potentia absoluta, non autem ordinata revelare alicui damnationem suam, et tunc intelligeretur comminatoria tantum. Si autem absolute, tunc teneretur velle justitiam Dei, non autem damnationem suam secundum se, ut habetur l. d. 48. 4. 2. Verit. q. 23. 8. 2.“ Thomas de Aquino, *De veritate*, 23, 8, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem iustitiae, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati.“

zwischen *potentia absoluta* und *ordinata*.³⁰ Allenfalls aufgrund von *potentia absoluta* könnte Gott dem Einzelnen die Verdammung offenbaren. Der Irrealis macht aber deutlich, dass diese Offenbarung zwar in den Allmachtsbereich Gottes fällt, im Grunde aber keine reale Option ist. Die Formulierung bei Petrus de Bergamo ist allerdings sehr elliptisch,³¹ so dass das Textverständnis erheblich erschwert wird. Petrus behauptet nämlich in seiner Antwort zunächst, dass Gott mit *potentia absoluta* die Verdammung offenbaren könne und dann lediglich die Drohung (*comminatoria*) erkennbar wäre. Dann aber fügt er einen Konditionalsatz ein („Si autem absolute ...“), der sich auf eine Alternative zuvor zu beziehen scheint, die aber nicht angeführt wurde, und behauptet, dass wenn jemandem absolut („absolute“) die Verdammung offenbart würde, er lediglich die Gerechtigkeit Gottes wollen müsste, nicht aber seine eigene Verdammung. Der Blick auf Thomas’ *De veritate* verdeutlicht, was Petrus meint. Hier sagt Thomas, dass es eine Offenbarung der Verdammung *potentia ordinata* nicht geben könne, da Gott damit den Adressaten dieser Offenbarung in die Verzweiflung treibe. Mit Blick auf die Offenbarung *potentia absoluta* unterscheidet Thomas zwischen der Manifestation *secundum modum prophetiae praedestinationis* und einer solchen *per modum prophetiae comminationis*. Thomas lehnt zunächst den ersten Modus ab, in dem dem Verdammten eindeutig seine Verwerfung offenbart würde. Der zweite Modus hingegen würde dem Verdammten lediglich offenbaren, dass er unter der Voraussetzung, dass er sich nicht bekehrte, verdammt werden würde. Hier handelt es sich gleichsam um eine Verdammung im Konditional. Thomas führt den ersten Modus dann aber noch einmal hypothetisch weiter. Selbst wenn die Verdammung also gemäß dem Vorauswissen Gottes offenbart würde, müsste der Verdammte diese Verdammung nicht *absolute*, d. h. als solche wollen, sondern lediglich insofern sie Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit ist. In diesem Sinne interpretiert auch Petrus in den Konkordanz die thomatische Position.

(5) *Dubium* 424 fragt nach den Objekten der Liebe der Verdammten. Sentenzenkommentar, Buch IV, d. 50, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 2 wird für die Behauptung angeführt, dass die Verdammten nicht diejenigen lieben, die sie zuvor auf ungeordnete Weise liebten. Die Verkehrtheit ihres Willens liegt nach dem Sentenzenkommentar darin, dass die Verdammten immer noch die Ursache ihrer ungeordneten Liebe lieben. Dagegen wird eine Stelle aus der *Summa theologiae* (II-II, q. 26, a. 2, ad 1) angeführt, die die Nächstenliebe als Bedingung der Gottesliebe

³⁰ Zu *potentia Dei absoluta* und *ordinata* vgl. grundsätzlich G. van den Brink, *Almighty God. A study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, 68-92; W.J. Courtenay, Art. *Potentia absoluta/ordinata*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Darmstadt 1989, 1157-62; ders., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990; F. Oakley, *Omnipotence and Promise. The Legacy of the Scholastic Distinction of Powers (The Etienne Gilson Series, 23)*, Toronto 2002.

³¹ Möglicherweise handelt es sich hier um einen Textausfall. Allerdings ist der Text der Konkordanz mit demjenigen der Tabula identisch.

ansieht, insofern die Liebe zum Nächsten der Weg zur Gottesliebe ist. Petrus antwortet auf das Problem mit der Übernahme der Position aus dem Sentenzenkommentar.³² Im Hintergrund steht dabei die Unterscheidung eines *amor amicitiae* von einem *amor concupiscentiae*.³³ Der erste liebt etwas um seiner selbst willen, der zweite liebt etwas um eines anderen willen. Nach Augustinus ist das einzige Objekt einer freundschaftlichen Liebe Gott allein, während alles Geschaffene mit begehrender Liebe geliebt werden sollte, um damit letztlich zu Gott zu führen.³⁴ Während die Seligen in dieser Perspektive eine freundschaftliche Liebe gegenüber Gott haben, findet sich in den Verdammten die ungeordnete Liebe eines *amor concupiscentiae*.

Zusammenfassend lässt sich also mit Blick auf den Komplex „Wille der Verdammten allgemein“ sagen, dass es erstens nur eine formale Konformität mit dem Willen Gottes geben muss, dass es zweitens nur ein allgemeines Wollen der göttlichen Gerechtigkeit geben müsste, wenn Gott die Verdammung des Einzelnen offenbaren würde, und drittens dass es sich bei der Liebe der Verdammten lediglich um einen *amor concupiscentiae* handelt, nicht um einen *amor amicitiae*, wie bei den Seligen.

3. Die Sündenstrafen

Der dritte Themenkomplex erörtert das Komplementär zu der Freiheit der Verdammten, nämlich die angemessenen Strafen. Hier geht es vor allem darum, wie Schuld (n. 425) und Strafe (nn. 426-427) der Verdammten einzuschätzen sind, ob sie verringert oder vergrößert werden usw. Die (subjektive) Schuld wird dabei als Ursache für die (objektive) göttliche Strafe verstanden, die wiederum als Wirkung dieser Schuld interpretiert wird.

(6) *Dubium* 425 thematisiert zunächst die Verhärtung der Verdammten. Nach der These ist diese Verhärtung Ausdruck der ewigen Schuld (*perpetua culpa*) und Strafe (*poena*). Näherhin wird gefragt, ob es Veränderung in den Verdiensten (*merita*) und Missverdiensten (*demerita*)

³² Conc., n. 424: „Quod damnati non amant eos, quos prius inordinate dilexerunt, 4. d. 50. q. 2. ar. 1. q. 4. 2. Oppositum videtur dicere a simili, 2. 2. q. 26. 2. 1. Respondeo dicendum, quod damnati non amant eos, quos prius inordinate dilexerunt secundum se, sed causam dilectionis, ut habetur 4. d. 50. q. 2. ar. 1. q. 4. 2.“
Thomas de Aquino, *Super Sent.*, IV, 50, 2, 1, qc. 4, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut philosophus dicit in 9 Ethic.: unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligit.“

³³ Zu *amor amicitiae* und *amor concupiscentiae* Th.A.F. Kelly/Ph.W. Rosemann, *Amor Amicitiae. On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy* (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 6), Leuven – Paris – Dudley, MA 2004.

³⁴ Augustinus, *De doctrina christiana*, I, 3-4, ed. I. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), 8. Zum gesamten Hintergrund bei Augustinus vgl. Th.M. Osborne, Jr., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre-Dame 2005, 13-23; A Dupont, „Using or Enjoying Humans. Uti and frui in Augustine“, in: *Augustiniana* 54 (2004), 475-506 (mit einer Bibliographie zum Thema auf den Seiten 503-506).

im Leben nach dem Tod geben kann. Petrus verweist auf einen Text in der *Summa theologiae*, der die *mala* der Verdammten nicht als missverdienstlich (*demeritoria*) bezeichnet, sondern als der Verdammungsstrafe zugehörig. Demnach ist eine Veränderung bezüglich der Verdienste in den Seligen sowie der Missverdienste in den Verdammten nach Thomas auszuschließen.³⁵ Dagegen wird eine Passage aus dem Sentenzenkommentar als Antithese angeführt. Allerdings bezieht sich dieser Abschnitt auf die Höllenstrafe. Hier heißt es, dass sie im Hinblick auf Akzidentelles – zumindest bis zum Allgemeinen Gericht – gemindert und vergrößert werden kann.³⁶ Die Lösung des Petrus besteht wiederum in einem Querverweis auf die Antwort in *dubium* 157. Dort heißt es mit Blick auf die Engel, dass es ein *meritum pro augmento praemii accidentalis* in den Engeln bis zum Tag des Gerichts geben könne, nicht aber darüber hinaus. Entsprechend wird also auch für die Verdammten insinuiert, dass eine Änderung der Missverdienste möglich sein soll.³⁷

³⁵ Conc., n. 425: „Quod obstinatio in damnatis est perpetua culpa, et poena. Sed non demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminos poenae devenerunt, 2. 2. q. 13. 4. 2. & 1. d. 48. 3. 2. & 2. d. 7. q. 1. 2. 5.“ Thomas de Aquino, S.th., II-II, 13, 4, ad 2: „Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.“ Ders., Super Sent., I, 48, 1, 3, ad 3: „Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis est communis ad omnia praecepta legis naturalis et scriptae quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque praeceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.“ Ders., Super Sent., II, 7, 1, 2, ad 5: „Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem iudicii. Sed hoc non videtur verum: quia cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiae, sed quantum ad multipliciter actus. Poena etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quae est ex multitudine damnatorum, sicut est etiam de praemio bonorum Angelorum.“

³⁶ Conc., n. 425: „Oppositum videtur dicere, 4. d. 22. q. 1. 1. 5. q. 3. c. 2.“ Thomas de Aquino, Super Sent., IV, 22, 1, 1, ad 5: „Ad quintum dicendum, quod pro illa parte poenae quae sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua; in aeternum tamen, ut quidam dicunt: quia ratione fori in quo punitur, aeterna poena debetur; sicut est in venialibus, quae in Purgatorio puniuntur poena temporali, et in Inferno aeterna. Sed hoc non videtur simile; quia veniale ideo in Inferno aeternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit; sed poena ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideo alii dicunt, quod poena cuius est aliquis debitor post culpam remissam, in Inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in Inferno redemptio; quia poena quae solvitur, non redimitur. Nec est inconueniens quod quantum ad aliquid accidentale poena Inferni minuatur usque ad diem iudicii, sicut etiam augetur.“ Siehe auch Super Sent., IV, d. 20, q. 1, a. 1, qc. 3, s. c. 2: „Praeterea, nullus ex negligentia debet commodum reportare. Sed iste qui in finem poenitentiam distulit ex negligentia, si statim post peccatum adhuc sanus poenitisset, sustinisset poenam. Ergo multo fortius, quando poenitentiam distulit usque in finem vitae, adhuc reus est poenae.“

³⁷ Conc., n. 157: „Quod angeli per ministeria nunc nobis exhibita merentur sibi praemium accidentale, 2. d. 5. q. 2. 2. c. 2. 4. & 4. d. 50. q. 2. art. 1. q. 6. o. Oppositum videtur dicere, 1. q. 62. 9. 3. Respondeo dicendum dupliciter, scilicet primo, quod meritum sumitur dupliciter, ut habetur, 2. d. 18. 2. c. Ver. q. 1. 1. 2. scilicet proprie, idest actio, cui juste debetur merces, ad quod requiruntur tria, scilicet status viae, dominium operis, et charitas. Et sic nec angeli, nec alii beati meruerunt, nisi solus Christus, qui solus fuit simul comprehensor, et viator. Alio modo improprie, idest quaelibet conditio, qua aliquis est dignus aliquo, sicut dicitur, quod species Priami digna erat imperio. Et sic angeli per ministeria nunc nobis exhibita dicuntur mereri gaudium accidentale. Secundo dicendum, quod meritum pro augmento praemii accidentalis potest esse in angelis, et in caeteris beatis usque ad diem iudicii, non autem post, ut dicitur, 1. q. 62. 9. 2. & 2. 2. q. 13. 3. 2. & 4. d. 12. q. 2. art. 1. q. 2. c. & d. 49 L. fi. d. 50. q. 2. art. 1. q. 6. o. 1. c. Cor. 6.“

(7) *Dubium* 426 behauptet in der These, dass die guten Taten der Verdammten in diesem Leben ihnen in der Hölle nützen können.³⁸ Hierin ist impliziert, dass gute Taten die Höllenstrafen zu lindern geeignet sein sollen. Dagegen wird als Antithese angeführt, dass die schlechten, aber insbesondere auch die guten Taten bzw. deren Erkenntnis den Schmerz der Verdammten noch erhöht.³⁹ Die Vermittlung der beiden Positionen durch Petrus läuft darauf hinaus, die guten Taten als strafmildernd anzusehen, und zwar in dem Sinne, dass keine

³⁸ Conc., n. 426: „Quod bona, quae damnati fecerunt hic, prosunt eis in inferno, 3. q. 89. 6. 3. 4. d. 15. q. 1. ar. 3. q. 5. o. d. 4. 5. q. 1. 3. 9.“ Thomas de Aquino, S.th., III, 89, 6, ad 3: „Ad tertium dicendum quod Deus recordatur bonorum quae quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita aeterna, quod debetur solis operibus vivis, idest ex caritate factis, sed remunerat temporali remuneratione. Sicut Gregorius dicit, in homilia de divite et Lazaro, quod, nisi dives ille aliquod bonum egisset et in praesenti saeculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret, recepisti bona in vita tua. Vel hoc etiam potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius iudicium. Unde dicit Augustinus, in libro de patientia, non possumus dicere schismatico melius fuisse ei ut, Christum negando, nihil eorum pateretur quae passus est confitendo, ut illud quod ait apostolus, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest, intelligatur ad regnum caelorum obtinendum, non ad extremi iudicii supplicium tolerabilius subeundum.“ Ders., Super Sent., IV, 15, 1, 3, qc. 5, corp.: „Ad quintam quaestionem dicendum, quod diminuere poenam infernalem potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur a poena quam jam meruit; et sic, cum nullus liberetur a poena nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur nisi diminuta vel ablata causa; per opera extra caritatem facta, quae neque culpam tollere neque diminuere possunt, poena Inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum poenae impediatur; et sic hujusmodi opera diminuunt poenam Inferni. Primo, quia homo reatum omissionis evadit, dum hujusmodi opera perficit. Secundo, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu etiam peccata faciat, ut etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Sed diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut dicitur de Achab, 3 regum 21, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem. Quidam autem dicunt, quod minuunt poenam Inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse: quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis; passibilitas autem est secundum mensuram culpae; et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest. Quidam etiam dicunt, quod diminuitur poena quantum ad vermem conscientiae, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est: quia sicut poena ignis aequatur culpae, ita et poena remorsionis conscientiae; unde similis ratio est de utroque.“ Siehe auch Super Sent., IV, d. 14, q. 2, a. 3, qc. 1, corp.: „Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia de ratione sui ordinatur ad remotionem mali. Unde quod aliqua bona per poenitentiam restituuntur, hoc non est nisi per accidens, inquantum removet prohibens, ut dictum est. Causa autem quae est removens prohibens, exigit causam per se aliquam respectu effectus, cujus ipsa est causa per accidens. Vivificationis autem operum extra caritatem factorum non potest poni aliqua causa per se; quia vita operum ex vita operantis dependet; et ideo a gratia vel caritate habent opera quod vivant. Gratia autem vel caritas quam poenitentia restituit, non potest operibus praecedentibus vitam conferre; quia habitus non format actum nisi qui ab eo procedit; et ita patet quod per poenitentiam opera extra caritatem facta vivificari non possunt.“

³⁹ Conc., n. 426: „Immo ex bonis damnatorum, quae fecerunt, non minuetur dolor eorum, sed magis augebitur, 4. d. 43. a. 5. q. 1. 4. d. 50. q. 2. a. 2. q. 1. c.“ Thomas de Aquino, Super Sent., IV, 43, 1, 5, qc. 1, ad 4: „Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur, quia maximus est dolor multa bona perdidisse; propter quod Boetius dicit in 2 de Consol., quod summum infortunii genus est fuisse felicem.“ Ders., Super Sent., IV, 50, 2, 2, qc. 1, corp.: „Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiae; nec aliquid quod ad tristitiam pertinere possit, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiae esse ratio et ex parte cognoscibilium quae nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectionem appetet. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt, ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona

weiteren Strafen hinzugefügt werden, nicht aber als ein Wegnehmen der Strafe oder als Stärkung des Bestraften noch als Milderung der Gewissensbisse.⁴⁰

(8) *Dubium* 427 diskutiert, ob die Sündenstrafe bei erlassener Schuld zeitlich ist und bis zum Tage des Gerichts verringert wird. Für die These wird die Stelle aus dem Sentenzenkommentar angeführt, die bereits in *Dubium* 425 gegen die These angeführt worden war, dass es keine *merita* im Jenseits geben kann. Im aktuellen Fall wird also von Petrus darauf verwiesen, dass Thomas durchaus eine Mehrung und Minderung der Strafe zulässt, allerdings nur im Hinblick auf etwas Akzidentelles und nur bis zum Tage des Gerichts. Für die Gegenthese werden eine Stelle aus der *Secunda Secundae* sowie zwei aus dem Sentenzenkommentar angeführt, die wiederum den Gegensatz zwischen *status viae* und *status patriae* betonen. Im ersteren ist der Erwerb von *merita* möglich, im zweiten nicht. Die guten bzw. schlechten Taten *in statu patriae* sind demnach Ausdruck des *praemium beatitudinis* bzw. der *damnationis poena*. Petrus verweist wiederum auf *dubium* 157, nämlich auf die Tatsache, dass es in den Engeln und Seligen eine Mehrung des akzidentellen *praemium* geben kann, und impliziert damit zugleich, dass die Verdammten eine Vergrößerung der akzidentellen Strafe erleiden können.⁴¹

(9) Im Anschluss daran behandelt *dubium* 428 allgemein die Frage nach einer möglichen Vermehrung der Strafe der Verdammten bis zum Tage des Gerichts. Petrus verweist auf die komplette 49. Distinktion für die Bejahung dieser Frage. Dagegen führt Petrus Stellen an, die bereits im vorherigen *dubium* die Antithese verteidigten und in denen Thomas behauptet, dass in den Verdammten keine Schuld nachgelassen werden kann. Nach Petrus scheint dies auch zu implizieren, dass eine Vermehrung der Strafe ausgeschlossen ist. Zum dritten Mal wird innerhalb dieses Lemma auf *dubium* 157 verwiesen und damit auf die Möglichkeit, dass Engel ihr *praemium accidentale* bzw. die Verdammten ihre *poena accidentalis* vermehren können.⁴²

dilecta quae amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et amisisse summam perfectionem ejus quam potuerant adipisci.“

⁴⁰ Conc., n. 426: „Respondeo dicendum, quod prosunt eis in inferno ad mitigationem poenae, impediendo, ne incurratur, non autem subtrahendo poenam, nec fortificando subjectum, nec minuendo remorsum conscientiae, ut habetur in locis primo adductis.“

⁴¹ Conc., n. 427: „Quod poena damnatorum pro culpa remissa est temporalis, et diminuitur usque in diem iudicii, 4. d. 22. 4. 1. 1. 5. Oppositum videtur dicere, 2. 2. q. 13. 4. 2. 4. d. 21. q. 1. ar. 2. q. 3. c. 2. Respondeo dicendum, sicut *Dubio* 157.“ (Kursivierung im Original)

⁴² Conc., n. 428: „Quod poena damnatorum augetur usque ad diem iudicii, 4. d. 49. L. Oppositum videtur dicere a simili, 2. 2. q. 13. 4. 1. 4. d. 21. q. 1. a. 2. q. 3. c. 2. Respondeo dicendum, sicut *Dubio* 157.“ (Kursivierung im Original)

Die Einträge zur Sündenstrafe argumentieren also insgesamt für eine lediglich akzidentelle Minderung, nicht aber für eine wesentliche Änderung: dafür ist der finale Zustand der Verdammten nicht mehr geeignet.

4. Die (Un-)Körperlichkeit der Höllenstrafen

(10) Im Folgenden möchte ich etwas genauer eingehen auf das *dubium* 429, das den Eintrag zum Lemma *damnatio* abschließt. Es bezieht sich auf die Strafen, denen die Körper der Verdammten unterliegen, und somit auf das finale Leiden, das den Verdammten zuteil wird und sie in den direkten Gegensatz zur *fruitio Dei* der Seligen setzt. Zwei Kapitel (89 und 90) aus dem vierten Buch der *Summa contra gentiles* werden von Petrus für die These angeführt, dass die Körper der Verdammten einer sinnlichen Strafe unterliegen, die vom Feuer ausgeht. Tatsächlich sagt Thomas im 89. Kapitel, dass die Körper der Verdammten nicht vollständig der Seele unterworfen und daher sinnlich affizierbar sind.⁴³ (Kapitel 90 hingegen erörtert, inwiefern die Seele durch körperliches Feuer affiziert werden kann. Hier heißt es, dass das Leiden der verdammten Seelen darin besteht, dass sie sich an Niederes gefesselt wissen.⁴⁴) Während die vollständige Unterwerfung des Körpers unter die Seele in den Seligen die *dos impassibilitatis* mit sich bringt, also die Leidensunfähigkeit, bleiben die Körper der Verdammten aufgrund der nicht vollständigen Unterwerfung affizierbar. In der Antithese wird auf die Position Gregors des Großen verwiesen, demgemäß die *afflictio* sich aufgrund einer *passio spiritualis* vollzieht.⁴⁵ Allerdings spricht Thomas im *Compendium theologiae* sowie an

⁴³ Conc., n. 429: „Quod corpora damnatorum affligentur poena sensibili a contrarietate ignis, et aliorum sensibilium, contra 4. c. 89. 90.“ Thomas de Aquino, S.c.g., IV, c. 89, n. 4: „Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum omnis passio, magis facta abiiciat a substantia: videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, animam a corpore separat. Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis: quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut iam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subiiciente. Unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium. Affligentur enim ab igne corporeo, in quantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit. Non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare: cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.“ (Meine Hervorhebung)

⁴⁴ Thomas de Aquino, S.c.g., IV, c. 90, n. 4: “Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute Daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.”

⁴⁵ Conc., n. 429: „Immo copora damnatorum affligentur passione spirituali, quia, secundum Gregorium, etiam videndo ignem patiuntur, Opusc. 3. c. 180.“

einschlägigen Stellen (u.a. im eben erwähnten Kap. 90 des vierten Teils der *Summa contra gentiles*) – das hat nicht zuletzt Pasquale Porro deutlich gemacht – vor allem von der Seele, die im Sehen des Feuers leidet.⁴⁶ Bei diesem ersten Problemkomplex geht es Thomas darum, einen Mittelweg zwischen der materiellen Wirkweise des Feuers auf die immaterielle Seele und einer nur metaphorischen Interpretation des Höllenfeuers zu finden. Das erste Verständnis evoziert Probleme mit der aristotelischen Physik, das zweite Probleme mit der bisherigen traditionellen Auslegung dieses Phänomens. In der Tat dürfte genau der Hinweis auf Gregorius im *Compendium theologiae* des Thomas dies im Blick haben. Dort sagt Thomas zunächst, dass die Seele, insofern sie ihr Verbranntwerden (*cremari*) sieht (*aspicit*), verbrannt wird. Das Feuer als ein *ignis spiritualis* affiziert bereits als ein *ignis apprehensus*, also insofern es als schädlich begriffen wird. Gleichzeitig aber – und hier kommt Gregor ins Spiel – soll das Feuer auch ein *ignis corporeus* sein, so dass die Seele nicht nur im Sehen (*videndo*), sondern auch im Erfahren (*experiendo*) leidet.

Petrus de Bergamos Zweifel thematisiert aber die Kehrseite dieses für Thomas wichtigen Problems, nämlich die Frage, inwieweit die *Körper* der Verdammten leidensfähig sind. Dieser zweite Problemkomplex ergibt sich wiederum aus den christlichen Vorgaben und beinhaltet ein Zweifaches: erstens muss natürlich diese Leidensfähigkeit gesichert sein; zweitens muss gewährleistet sein, dass die materielle Einwirkung des Feuers den Körper nicht konsumiert, denn die körperlichen Strafen der Verdammten sollen ewig dauern.

Im Hintergrund beider Problemkomplexe steht der erwähnte Konflikt, der sich aus dem Zusammentreffen christlicher eschatologischer Vorstellungen mit aristotelischer Philosophie ergab. Die christliche Überzeugung, dass die Seele des Menschen nach seinem Tod

⁴⁶ Thomas de Aquino, *Compendium theologiae*, I, cap. 180: „Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis, aut aliquibus huiusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, utputa igni infernali, non ita quod ipsum vivificent, sed quod eo quodammodo adstringantur: et hoc ipsum considerandum a spirituali substantia, quod scilicet creaturae infimae quodammodo subditur, ei est afflictivum. In quantum igitur huiusmodi consideratio est spiritualis substantiae afflictiva, verificatur quod dicitur, quod *anima eo ipso quod se aspicit cremari crematur; et iterum quod ille ignis spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. In quantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum videndo, sed etiam experiendo ignem patitur*. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet quod spiritualement substantiam alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualement substantiam, sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum spiritualis substantiae, est apprehensio ignis alligantis in poenam, manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualement substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.“ (Meine Hervorhebung) P. Porro, “Fisica aristotelica e escatologia cristiana: Il dolore dell’anima nel dibattito scolastico del XIII secolo”, in: *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti–G.R. Giardina–P. Manganaro, presentazione di E. Berti, Catania 2002, 617-642.

überdauere und in dieser Zeit von Feuer gereinigt bzw. gepeinigt werden konnte, sowie die Annahme, dass nach dem Jüngsten Gericht die wieder mit der Seele vereinigten Körper körperliche Strafen erleiden, ohne dabei zu vergehen, standen im Gegensatz zu genuin aristotelischen Axiomen: die erste gegen Aristoteles' Überzeugung, dass nichts Immaterielles etwas erleiden könne; die zweite gegen das averroistische Axiom, dass nichts Körperliches unvergänglich sei.⁴⁷ Der erste Problemkomplex ist ausführlich von Pasquale Porro dargelegt worden.⁴⁸ Es ist ein Problem, das – wie erwähnt – erst mit dem “Zweiten Anfang der Metaphysik”⁴⁹, also der (Wieder-)Entdeckung des kompletten *Corpus Aristotelicum*, auftritt und am Ende des 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts ausgiebig diskutiert wird. Der zweite Teil des Problems hingegen ist in unserem Zusammenhang von Wichtigkeit.

Während der erste Problemkomplex bei Thomas eine zentrale Stellung einnimmt, ist der zweite beim Aquinaten nicht eigens thematisiert worden. Warum nimmt sich Petrus also des zweiten statt des ersten Problems an? Ich möchte im Folgenden dafür argumentieren, dass Petrus de Bergamo sich dem zweiten Komplex zuwendet, weil er in der Philosophiegeschichte eine Diskussion ausmachen konnte, die die Überlegungen des Thomas in Frage zu stellen geeignet waren.

Im Werke des Thomas scheint es tatsächlich eine gewisse Ambivalenz hinsichtlich der Frage zu geben, welche Wirkweise des Feuers wir auf die Körper der Verdammten annehmen sollten. (i) Einerseits wird bei Thomas ganz klar die Position vertreten, dass das Feuer, das die Körper der Verdammten quält, körperlich sein muss, und dass diese Strafen ewig dauern.⁵⁰ Auch Bonaventura geht von der Körperlichkeit des Feuers aus und zieht sogar in Erwägung, dass das Feuer die gleiche Gestalt hat wie das irdische Feuer.⁵¹ (ii) Andererseits unterscheidet

⁴⁷ Siehe zu Axiom 1 J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris 1974, n. 145, 186.43; Aristoteles, *De anima*, III, 4, 429b5; zu Axiom 2 J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, n. 223, 192.73-4; Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, III, t.c. 5, F.S. Crawford ed., Cambridge (Massachusetts), 1953, 391.140-144.

⁴⁸ Vgl. z.B. P. Porro, “Fisica aristotelica”; ders., *The (im)passibility of the soul: theological paradoxes at the end of the thirteenth century*, in: R.L. Friedman / J.-M. Counet (Hg.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima (Philosophes Médiévaux, 58)*, Leuven 2013, 39-62. Zur Entwicklung der scholastischen Höllenlehre vgl. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, bes. 190-213.

⁴⁹ L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J.P. Beckmann (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165-186.

⁵⁰ Thomas de Aquino, *Super Sent.*, IV, d. 44, q. 3, a. 2, sol. 1: „Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, *de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus*; quia corpori non potest convenienter poena aptari nisi corporea. Unde Gregorius in 4 Dial., ex hoc ipso probat Inferni ignem esse corporeum, quod reprobis post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, ut in littera, manifeste confitetur ignem illum quo corpora cruciabuntur, corporeum esse; et de hoc ad praesens est quaestio. Qualiter autem animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, infra, dist. 50, qu. 2, art. 3, dicitur.“ (Meine Hervorhebung) Zur Ewigkeit der Strafe *Super Sent.*, IV, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 2.

⁵¹ Bonaventura, *In Sent.*, IV, d. 44, p. 2, a. 2, q. 1, in *Opera omnia*, Bd. 4, Ad Clara Aquas (Quaracchi) 1889, 925-7.

Thomas einen doppelten *modus passionis*, nämlich einen *modus naturalis* und einen *modus intentionalis*. Nach der Auferstehung, d. h. nachdem die Himmelsbewegung aufgehört hat, können die Körper nicht mehr aufgrund einer *passio naturae* leiden. Damit sichert Thomas, dass die Körper der Verdammten unzerstörbar bleiben. Sie können allerdings, so sagt Thomas, aufgrund einer *passio animae* leiden.⁵² In diesem Sinne können sie auf ewig gequält werden, ohne zu vergehen.

Wir sollten hier und im Folgenden beachten, dass mit der Entgegensetzung von *passio naturae* bzw. *realis* und *passio intentionalis* bzw. *animae* eine körperlich-physikalische von einer geistigen Wirkweise unterschieden werden soll, die wir auch als Dichotomie von Materiellem und Immateriellem beschreiben können. Das wird sehr gut deutlich, wenn wir uns die natürliche Wirkweise des Feuers betrachten, die zunächst einmal eine materielle ist; darin wird unterstellt, dass das Feuer auf andere materielle Gegenstände – je nach Beschaffenheit derselben – erhitzend und/oder verbrennend wirkt. Wird ein Gegenstand nun dieser Naturordnung enthoben, wird er auch seiner natürlichen Wirkweise enthoben; hier wird zugleich deutlich, dass es sich darüber hinaus auch um einen übernatürlichen Akt der Enthebung handeln muss.⁵³

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts hingegen wird der zweite Problemkomplex ausführlicher erörtert, und die Diskussionen scheinen an Überlegungen des Aegidius Romanus (1243-1316) anzuknüpfen, der wiederum die Gedanken bei Thomas aufgreifen und systematisch auf das Problem anwenden dürfte. In seiner vor 1278 entstandenen siebten *Quaestio disputata de resurrectione mortuorum* behandelt der Augustinereremit das Problem, warum die Körper der Verdammten einerseits vom Feuer traktiert werden können, ohne andererseits zu verbrennen.⁵⁴ Aegidius unterscheidet dazu zwei Arten von Änderung, einmal eine *alteratio realis* oder *naturalis*, einmal eine *alteratio intentionalis* oder *animalis* bzw. *sensibilis*. Die erste führt zur

⁵² Super Sent., IV, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 3, corp.: “Ad tertiam quaestionem dicendum, quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumuntur, erit divina justitia, quia eorum corpora ad perpetuam poenam sunt addicta. Sed divinae justitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium: quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in altero aliquo secundum esse naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere; et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturae. Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla; et haec receptio similatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum; unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animae. *Quia ergo post resurrectionem, et motu caeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est, nullum corpus pati poterit passione naturae; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu caeli, adhuc manebit passio quae est per modum animae; quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias ad visum deferet; unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt.* Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid, et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum quae ob hoc passibilia dicuntur.” (Meine Hervorhebung, TJ)

⁵³ Zu weiteren Abgrenzungen R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997, 31-42.

⁵⁴ Aegidius Romanus, *Quaestiones disputatae de resurrectione mortuorum*, q. 7, Neapoli 1525, f. 15vb-18va.

corruptio corporum, wird also nicht nach der Auferstehung angenommen. Stattdessen gilt sie für alle Körper in diesem Leben. Die zweite Art der Änderung führt zwar nicht zur *corruptio*, ist aber dafür verantwortlich, dass Schmerz in den Sinnen empfunden wird. Aegidius nennt daher mit dem allgemeinen Sprachgebrauch („ut communiter ponitur“) die Affektion, die keine körperliche Veränderung mit sich bringt, sondern sich allein auf die Seele beschränkt, eine *passio animalis*, die andere hingegen eine *passio naturalis*.⁵⁵ Wie aber führt nun die *passio animalis*, also das Leiden dazu, dass die Körper affiziert werden? Aegidius antwortet darauf mit einer Theorie des Überströmens (*redundantia*). Wie es also in diesem Leben ein Überströmen von den organischen Potenzen auf die anorganischen Potenzen gibt, so soll es dem Augustinereremiten zufolge nach der Auferstehung ebenso ein Überströmen der *passiones animae* in die Körper der Verdammten geben.⁵⁶ Das Höllenfeuer als Instrument der göttlichen Gerechtigkeit drückt in den Intellekt der Verdammten eine intentionale *species* ein, die in gleicher Weise auch in den Sinn der Verdammten eingedrückt wird.⁵⁷ In diesem Sinne werden die verdammten Körper von einer *passio animalis* gequält, die ihnen sinnliche Schmerzen bereitet, sie aber nicht zerstört.⁵⁸

Im 14. Jahrhundert wird diese These wieder aufgegriffen. Duns Scotus nimmt explizit dazu Stellung.⁵⁹ Scotus verweist in seiner Antwort auf die zwei möglichen (und nach Scotus tatsächlich auch geäußerten) Positionen: 1. das Feuer wirkt aufgrund einer intentionalen Tätigkeit (*actio intentionalis*) allein; 2. das Feuer wirkt aufgrund einer realen Tätigkeit (*actio realis*). Scotus selbst behauptet, dass die Verdammten allein aufgrund einer intentionalen Tätigkeit bestraft werden können. Zwar fügt Scotus an, dass sie auch einer realen *passio* unterliegen könnten, dies aber nur, wenn die reale Tätigkeit von der intentionalen begleitet wird. Ausschlaggebend ist für Scotus hier also die intentionale Tätigkeit.⁶⁰ Seine Position stimmt also mit der zweiten Position des Thomas zusammen, die von einer *passio animalis* in den Körpern der Verdammten ausging (ii).

⁵⁵ Aegidius Romanus, De resurrectione mortuorum, q. 7, f. 17ra: “Cum habitum sit duplicem esse alterationem: unam realem et aliam intentionalem, vel unam realem, aliam animale vel sensibilem, cum per transmutationem realem et alterationem naturalem fiat corruptio coporum, per alterationem autem animale et intentionalem non corrumpuntur copora, sed causetur pena et dolor in sensu, corpora damnatorum per sensus recipent dolorem et penam absque eo quod corrumpantur vel dissolvantur, quia erit ibi, ut communiter ponitur, passio animalis, non naturalis, vel erit alteratio intentionalis, non realis.”

⁵⁶ Aegidius Romanus, De resurrectione mortuorum, q. 7, f. 17ra-b.

⁵⁷ Aegidius Romanus, De resurrectione mortuorum, q. 7, f. 17rb: “Igitur, cum habitum sit quod ignis inferni agens in virtute divinae iustitiae per modum nocivi imprimet quamdam intentionalem speciem in intellectu damnatorum, et imprimet per modum nocivi speciem intentionalem in sensu eorum.”

⁵⁸ Und darin besteht nach Aegidius genau die Qual: während vor der Auferstehung die Materialität des Feuers durch das Aufbrauchen der Materie auch einmal die Schmerzen zu einem Ende bringt, geschieht das in der *passio animalis* nicht, da diese ja nicht konsumtiv ist. Aegidius Romanus, De resurrectione mortuorum, q. 7, f. 17vb: “Propter quod maior erit dolor in corporibus damnatorum applicatis ad ignem quam sit modo in corporibus nostris, si ad ignem applicarentur, quia sensu tunc magis immaterialiter recipient quam modo. Intellectus ergo, qui adhuc magis immaterialiter recipiet, sine comparatione ex parte speciei impressae in intellectu resultabit maior dolor.”

⁵⁹ Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia (=Reportatio 4A?), d. 44, q. 3, in: Liber quartus a distinctione septima usque ad quadragesimam nonam, Parisii 1894 (Opera omnia, Bd. 24), 541a-554b.

⁶⁰ Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia (=Reportatio 4A?), d. 44, q. 3, § 14, 549a: “... dico tamen quod possunt puniri passione intentionali tantum et non passione reali vel materiali; possunt etiam puniri tam passione intentionali quam reali, quia utraque simul.”

Eine wesentlich andere Position nimmt der Dominikaner Durandus von St. Pourçain (1270/75-1332) in seinem um 1308 entstandenen Sentenzenkommentar ein.⁶¹ Interessanterweise geht Durandus eben von dieser zweiten Position des Thomas aus, um zu der ersten Position des Thomas zu gelangen, nämlich dass es vor allem eine materielle Wirkweise des Feuers auf die Körper der Verdammten geben muss (i). Ausgehend von der Unterscheidung des doppelten *modus passionis*,⁶² kommt Durandus auf die zweite Position des Thomas zu sprechen, mithin dass es nach dem Ende der Himmelsbewegung nur noch eine *passio animalis* gebe (ii). Bei Durandus ist dieser *passio animalis* eine *passio realis* gegenübergesetzt, was dem Sprachgebrauch bei Aegidius entspricht.⁶³ Den Beweis für die These entnimmt Durandus dem Sentenzenkommentar des Thomas (IV, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 2-3). Dann führt Durandus zwei Gegenargumente an, die ähnlich auch bei Scotus behandelt werden, und zwar als einführende Proargumente.⁶⁴ Anschließend entwickelt Durandus weitere Argumente, warum eine *immutatio spiritualis* nicht ausreicht, sondern eine *immutatio realis* bzw. *naturalis* angenommen werden muss. Diese Argumente scheinen auch gegen die Beweisführung des Scotus gerichtet zu sein, wie der Textvergleich beider Stellen nahelegt.⁶⁵ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Durandus die These ablehnt, dass ein sinnlicher Schmerz ohne sinnliches Fundament, d. h. ohne eine reale körperliche Veränderung, vorkommen kann. Dass die Körper der Verdammten bei einer solchen realen Einwirkung des Feuers nicht zugrunde gehen, erklärt Durandus mit dem Rückgriff auf die *virtus divina*, die bewirkt, dass die *alteratio realis* in ihren Grenzen bleibt und somit keine Korruption verursacht.⁶⁶

⁶¹ Zu Durandus vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil: Literargeschichtliche Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen 26), Münster i.W. 1927; A. Speer A. / F. Retucci / T. Jeschke / G. Gulentops (Hg.), Durand of Saint-Pourçain and his Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales - Bibliotheca, 9), Leuven – Paris – Walpole, MA 2014.

⁶² Durandus de S. Porciano, Super Sent., IV, d. 44, q. 10, § 6, ed. T. Jeschke, Leuven-Paris-Walpole, MA, 163-4.

⁶³ Durandus de S. Porciano, Super Sent., IV, d. 44, q. 10, § 7, 164.55-63: „Hac distinctione supposita, sciendum est quod duplex modus dicendi est circa passionem dampnatorum. Vnus est quod corpora dampnatorum patientur ab igne passione animali, non reali, qua aliquid transmutatur a sua naturali dispositione; unde non calefient ab igne, set solum intentionaliter immutabuntur recipiendo eius similitudinem; et quia apprehendent eum ut nocivum, ideo affligentur. Corpora uero gloriosa, quamuis recipiant similitudinem ignis, non tamen erunt passibilia, quia nichil recipient per modum afflictivi uel lesivi.“

⁶⁴ Durandus de S. Porciano, Super Sent., IV, d. 44, q. 10, §§ 8-9, 165-166; Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia (=Reportatio 4A?), d. 44, q. 3, § 2, 541a-b.

⁶⁵ Vgl. Durandus de S. Porciano, Super Sent., IV, d. 44, q. 10, § 10, 166-168; Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia (=Reportatio 4A?), d. 44, q. 3, § 14, 549a-b.

⁶⁶ Durandus de S. Porciano, Super Sent., IV, d. 44, q. 10, § 14, 171.206-172.210: “Dicendum est ergo quod corpora dampnatorum uere patientur ab igne per ueram et naturalem alterationem calefactionis, que tunc esse poterit, ut probatum est, nichilominus tamen numquam corrumpentur diuina uirtute faciente quod alteratio talis precise maneat in limitibus suis, ita quod ad eam non sequatur corruptio.”

Ich möchte behaupten, dass Petrus de Bergamos *dubium* mittelbar durch die Diskussion um Durandus gespeist wurde, denn einer der bevorzugten Gegner des Durandus scheint auch eine Quelle des Petrus de Bergamo gewesen zu sein, nämlich Petrus de Palude (ca. 1280-1342).⁶⁷ Petrus de Palude inkorporiert – wie so oft – die komplette Quästion des Durandus und diskutiert sie *en detail*.⁶⁸ Wenn Petrus de Bergamo also Petrus de Paludes zwischen 1310 und 1315 entstandenen Sentenzenkommentar tatsächlich gelesen hat, hat er faktisch, möglicherweise aber unbewusst, auch den Kommentar des Durandus gelesen. Nach dem Zitat des Durandus fügt Palude allerdings eine eingehende Stellungnahme daran an. Diese wird etwas vorsichtig eingeleitet mit “*Si quis autem vult sustinere primam opinionem* [sc. Thom., Sent., IV, 44, 3, 1; TJ] potest sic arguere contra secundam, quae ponit corpora affligenda per passionem naturae, non animae, Deo corruptionem impediante”. Paludes Argument läuft letztlich darauf hinaus zu zeigen, dass ein natürliches Feuer dem Existenzmodus des verdammten Körpers widerspricht, insofern dieser ja in Ewigkeit unzerstörbar ist.⁶⁹ Interessanter sind allerdings Paludes Stellungnahmen zu den Gegenargumenten gegen die thomatische Position. Auf das erste Argument, dass nämlich nichts Geistiges etwas Reales bewirken könne,⁷⁰ antwortet Palude im Sinne des Thomas, dass die Beschädigung (*afflictio*) durch die Wahrnehmung verursacht werde, nicht durch die Erhitzung selbst (*calefactio*), und zwar deshalb, weil das Streben eines Sinnenwesens nur durch vorheriges Begreifen (*apprehensio*) bewegt werde. Zugleich erklärt Palude, warum die Körper nicht durch das Feuer zerstört werden, nämlich deshalb, weil der Primäreffekt des Feuers, d. i. sein Erhitzen, durch göttliche Kraft verhindert wird, und nur sein Zweiteffekt, eben diese Wahrnehmung, aufrechterhalten wird.⁷¹ Diese Antwort erinnert an die Lösung des Petrus de Bergamo, und zwar an dessen zweiten Punkt:

⁶⁷ Obwohl er selten genug seine Quellen zitiert, wird in *dubium* 343 explizit Petrus de Palude, und zwar in seinem vierten Sentenzenbuch, als Gewährsmann erwähnt. Conc., n. 343, 503a: “Respondeo dicendum dupliciter, scilicet primo quod sicut dicit dominus Petrus de Palude in quarto sententiarum, d. eadem ...”. Innocenzo Colosio, La ‘Tabula aurea’ di Pietro da Bergamo (+ 1482), in: Divus Thomas (Piac.) Ser. 3 38 (1961), 119-132, hier 131, Anm. 37.

⁶⁸ Petrus de Palude, In Sent., IV, d. 44, q. 6, Venetiis 1493, 210vb-212vb: Utrum corpora damnatorum post resurrectionem patiantur ab igne passione propria dicta.

⁶⁹ Petrus de Palude, In Sent., IV, d. 44, q. 6, 211vb: “... hoc autem est inconveniens ponere in corpore damnatorum, scilicet quod habeat febrem continuam et quod naturali calor eorum ponatur extra naturam suam, in quibus naturalia debent manere integra, et sicut membra ita et quatuor humores in debita proportione perpetuo conservari.”

⁷⁰ Vgl. Durandus de S. Porciano, Super Sent., IV, d. 44, q. 10, § 8, 165-166; Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia (=Reportatio 4A?), d. 44, q. 3, § 2, 541a-b.

⁷¹ Petrus de Palude, In Sent., IV, d. 44, q. 6, 212ra: “Quod autem afflictio immediate causetur a sensatione, non a calefactione, apparet, quia appetitus animalis a nullo movetur nisi mediante apprehensione. ... Unde sicut, dispositione subiecti praecedente lucem solis, sol facit secundum effectum et tertium sine primo aequalem in visceribus terrae generando mineralia, pari modo virtute divina vel ordinatione impediante primum effectum ignis, qui est calefacere, nihilominus habebit secundum, qui est sensum immutare, et tertium, qui est dolor appetitus.”

Secundo dicendum, quod dicuntur pati passione spirituali, in quantum cognoscunt se detineri, et subditam vili loco, et elemento. (508a)

Lässt sich auch der erste Punkt bei Palude nachweisen?

... *primo*, quod videndo ignem patiuntur passione spirituali, quoad modum immutandi visum, sed passione corporali sentiendo calorem. (508a)

Auch bei Palude wird nicht ausgeschlossen, dass die Körper der Verdammten die *sensatio*, also die Wahrnehmung des Feuers haben – ganz im Gegensatz zu den Seligen, die formell aufgrund der *dos impassibilitatis* vor dieser Wahrnehmung geschützt sind.⁷² Deutlich bleibt allerdings auch, dass Petrus de Bergamo die Schwierigkeiten allein im Rückgriff auf Thomastexte löst, weshalb sich ein Bezug zu Petrus de Palude nicht explizit nachweisen lässt. Sowohl Petrus de Palude als auch Petrus de Bergamo verteidigen aber dieselbe These. Das ist zunächst nicht verwunderlich, wollen doch beide Thomas verteidigen, auf den sich auch die Bemerkungen bei Petrus de Bergamo zurückführen lassen. Das Problem, das sich tatsächlich aus unterschiedlichen Stellungnahmen bei Thomas ergibt, kristallisiert sich allerdings erst zu Beginn des 14. Jahrhunderts als ein solches heraus. Tatsächlich behandeln Petrus Aureoli (ca. 1280-1322), Franz von Mayronis (gest. nach 1326) und Durandellus dieses Problem näher.⁷³ Auch die gegen Durandus gerichtete zweite Irrtumsliste von 1316/17 kritisierte die Position, dass die Körper der Verdammten nicht nur gemäß einer seelischen *passio*, sondern auch gemäß einer *passio naturalis* verändert würden.⁷⁴

Im Gegensatz dazu scheint im 15. Jahrhundert, also zur Zeit des Petrus de Bergamo selbst, das Problem weitestgehend ignoriert worden zu sein. Jedenfalls erörtern weder Johannes Capreolus noch Dionysius der Kartäuser die Frage in ihren Sentenzenkommentaren. Zwar ist es richtig, dass beide Denker einen gewissen scholastischen Traditionalismus aufweisen und Debatten diskutieren, die Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts stattgefunden haben,⁷⁵ allerdings scheinen sie aktuelle Probleme ihrer Zeit durchaus nicht zu

⁷² Petrus de Palude, In Sent., IV, d. 44, q. 6, 212ra: "... in damnatis sensatio immoderati caloris sequitur afflictio naturaliter, quia non est ibi dos impassibilitatis, quae impediatur formaliter, sed non sic in beatis propter dotem impediendum".

⁷³ Petrus Aureoli, Sent., IV, d. 44, a. 4, Romae 1606, 210b-212a; Franciscus de Mayronis, In Sent., IV, d. 49, q. 3, Venetiis 1520 (ND Frankfurt/M. 1966), 225va-b; Durandellus, Evidentiae, IV.48, P.T. Stella, Bd. 2, Tübingen–Basel 2003 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta, Bd. 3), 1344-55.

⁷⁴ Vgl. n. 227, ed. Koch, in: Kleine Schriften II, 117. In diesem Sinne fiel also gerade auch die Ansicht (i) des Thomas unter die hierin geäußerte Kritik.

⁷⁵ M.J.F.M. Hoenen, "Zurück zu Autorität und Tradition. Geistesgeschichtliche Hintergründe des Traditionalismus an den spätmittelalterlichen Universitäten", in "Herbst des Mittelalters"? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, ed. J.A. Aertsen and M. Pickavé (Miscellanea Mediaevalia 31),

vernachlässigen.⁷⁶ Auch im näheren Umkreis des Petrus de Bergamo lassen sich die Überlegungen, so weit ich das überblicke, nicht nachweisen.⁷⁷

5. Abschließende Bemerkungen

Dieser kurze Exkurs zum kurzen Lemma *damnatio* machte zweierlei deutlich. (1) Die Gedankenentwicklung der einzelnen *dubia* folgte den Einträgen in der *Tabula*; diese wiederum folgten einer ‘eschato-logischen’ Ordnung. Als zentrale Werke fungierten – das erscheint wenig überraschend – nahezu⁷⁸ ausschließlich theologische Werke. Bei der finalen Lösung eines *dubium* werden einzelne Werke durchaus nicht bevorzugt, sondern Petrus verweist gleichberechtigt auf das *Compendium theologiae*, die *Summa theologiae* und den Sentenzenkommentar. Allerdings kann bei zehn *dubia* keine repräsentative Aussage getroffen werden. Einen ähnlichen Befund liefert bereits die *Tabula*. Auch hier zeigt sich eine Konzentration auf die theologischen Werke, an prominenter Stelle findet sich jedoch dabei das vierte Buch des Sentenzenkommentars.

Was das Verhältnis der Einträge zum Lemma *damnatio* aus den Konkordanz zu den Einträgen in der *Tabula* angeht (9 zu 66), so scheint eine ‘Zweifelsquote’ von knapp 14% unter dem Durchschnitt zu liegen: die gesamte *Tabula*, wie sie von Ambrosius Caradi de Alemania am 13. Mai 1497 in Venedig herausgegeben wurde,⁷⁹ verzeichnet 1245⁸⁰ *dubia* bei insgesamt 5455 Lemmata, was einen Durchschnitt von knapp 23% ergibt.

(2) Anhand eines speziellen Themas wurde auf eine mögliche Quelle des Petrus de Bergamo hingewiesen. Das Problem der (Un-)Körperlichkeit der Höllenstrafen war deshalb geeignet, weil es sich zunächst aus der Dynamik der thomasischen und thomistischen Sicht nicht zwangsläufig aufdrängte. Erst die Zeit nach Thomas, genauer: Aegidius Romanus, Duns

Berlin-New York 2004, 133-46.

⁷⁶ So jedenfalls R. Imbach, “Le contexte intellectuelle de l’œuvre de Capreolus”, in: Jean Capreolus en son temps (1380-1444). Colloque de Rodez, ed. G. Bedouelle, R. Cessario and K. White (Mémoire dominicaine. Numéro spécial 1), Paris 1997, 13-22.

⁷⁷ Das liegt zu einem Großteil auch daran, dass von diesen Denkern wenig Material zur Eschatologie auf uns gekommen ist. Möglicherweise war das Interesse daran sehr gering. Ueli Zahnd jedenfalls vermutet, dass spätmittelalterliche Autoren das vierte Buch eines Sentenzenkommentars wohl deshalb vernachlässigt hätten, „weil hier mit logischen und physikalischen Methoden nicht allzu viel zu holen“ war; U. Zahnd, „Zwischen Verteidigung, Vermittlung und Adaptation. Sentenzenkommentare des späten Mittelalters und die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente“, in: B. J. Nemes – A. Rabus (Hgg.), Vermitteln – Übersetzen – Begegnen. Transferphänomene im europäischen Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Annäherungen, Göttingen 2011, 33-86, hier 74.

⁷⁸ Ich sehe von den vier Verweisen auf *De veritate* einmal ab.

⁷⁹ Siehe hierzu z. B. Cselényi, *La Tabula aurea*, 72-3.

⁸⁰ Da einige von den 1222 *dubia* weiter unterteilt sind, werden faktisch 1245 *dubia* behandelt; B.-G. Guyot/ T. Sterli, *La Tabula Aurea di Fra Pietro Maldura da Bergamo O.P. entro la storia del Tomismo*, in: *Angelicum* 80 (2003), 597-660, hier 617.

Scotus, aber vor allem Durandus brachten das Thema in der entsprechenden Deutlichkeit auf die Agenda. Soweit ich das beurteilen kann, dürfte über die Diskussion um Durandus hinaus dem Thema keine große Aufmerksamkeit zuteil geworden sein. Das könnte zeigen, dass Petrus de Bergamo seinen klaren Sinn für die möglichen Spannungen innerhalb des Systems der thomasischen Theologie historisch vermittelt bekam. Indem Petrus auf unterschiedliche Quellen, mitunter auch auf den im Dominikanerorden sehr geschätzten Petrus de Palude, zurückgriff, konnte er mögliche oder tatsächliche Zweifelsfälle identifizieren. Der dargelegte Fall hat aber deutlich gezeigt, dass die Lösungsstrategie des Petrus de Bergamo nicht der gleichen Quelle (also dem Kommentar des Petrus de Palude) entstammt wie der Zweifel. Petrus de Bergamo recurriert hierzu vielmehr ausschließlich auf die Werke des Thomas selbst. Während also das Auffinden der Zweifel historisch motiviert ist, ist die Lösung systematisch begründet.

Schließlich zeigen die hier vorgestellten Überlegungen auf, welche Bedeutung das Konzept „Hölle“ im Rahmen der Theologie einnahm. „Hölle“ wird gerade im endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert als theologisches Konzept Ernst genommen, aber vor allem von seiner positiven Bestimmung her erörtert: *damnatio* ist wesentlich „Scheitern des Menschseins“, also Nichtseligkeit, und von daher ist sie nicht primär ein Ereignis, das in fantastischen Bildern auszumalen ist, sondern eben ein aus seinem Gegenteil erschlossenes theologisches Konzept. Die mitunter sehr subtilen Problemstellungen, die sich ja auch in den *dubia* des Petrus bemerken ließen, sprechen dieselbe doppelte Sprache: sie verdeutlichen erstens die Ernsthaftigkeit der Untersuchung, und sie bezeugen zweitens die Priorität der Seligkeit. Gerade die Erörterungen zur Körperlichkeit der Strafen, die den Verdammten zuteil werden, machen den unvermittelten Gegensatz zu den detailreichen Schilderungen des Volksglaubens, der Literatur und der Kunst deutlich. Die Erörterungen sind vielmehr metaphysischer Art und entbehren jedweder Anregung für die Fantasie. Stattdessen geht es hier darum, mögliche Konflikte zwischen christlicher Tradition und wissenschaftlichem (aristotelischem) Instrumentarium zu verhindern. Die Lösungsstrategien oszillieren zwischen der Betonung der christlichen Tradition und dem Versuch, beide Seiten zu versöhnen – im Notfall mit Rekurs auf Gottes übernatürliche Eingriffe. Das Interesse an der Hölle ist im 13. und 14. Jahrhundert also ein streng wissenschaftliches. Mehr noch: „Während bei den Visionen das Schwergewicht auf körperlicher Pein ruht, ist hier [im akademischen Kontext, TJ] zwar ungemindert von Qualen in der Hölle die Rede, die sich für den an intellektueller Erkenntnis primär interessierten asketischen Theologen jedoch viel eher im geistigen Bereich

abspielen. Das Gebranntwerden durch ein körperliches Feuer wird eher aus Respekt vor der Bibel und der Tradition mitgeschleppt.“⁸¹ Indem Petrus de Bergamo auch die Kehrseite der Seligkeit in seiner Tabula und schließlich auch in den *Etymologiae seu Concordantiae conclusionum in quibus Thomas de Aquino sibi contradicere videtur* thematisiert, betont er einmal mehr die Sichtweise des Thomas und des 13. (und auch 14.) Jahrhunderts auf das Wesentliche des Menschseins, zu dem die Möglichkeit des Scheiterns essentiell gehört. Damit wird zwar weiterhin der negative Blick „mitgeschleppt“, aber durch das Negative hindurch wird ein eindeutig positiver Blick auf den Menschen als Freiheitswesen geworfen.

⁸¹ H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, 205.