

Guy Guldentops

Thomas-Institut,
Universität zu Köln

DIE VERWENDBARKEIT DER DINGE: DIE DISKUSSION UM DAS *UTI* IM 13. UND FRÜHEN 14. JAHRHUNDERT

*Niewielki podarunek
dla wielkiego Henryka*

Wie schon ein Blick in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* zeigt¹, ist das Begriffspaar *frui* und *uti* grundlegend für das christliche Denken in der Spätantike und im Mittelalter. Während bereits zahlreiche ausführliche Studien der *fruitio*, dem geistigen Genießen Gottes, gewidmet worden sind², ist die Geschichte des Begriffes *uti* weniger erforscht worden³. Dennoch ist dieser Begriff besonders interessant, zumal da mittelalterlichen Denkern „eine sehr utilitaristische Einstellung in Bezug auf ihre Rationalitätsprojekte“ zugeschrieben worden ist⁴. Diese quasi-utilitaristische Einstellung mittelalterlicher Theologen

¹J. BRACHTENDORF, „*Uti/frui* (Gebrauchen/Genießen)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Darmstadt 2001, Sp. 500–503; siehe auch K. GEORGEDES – E. SWEENEY BLOCK, „*Uti/Frui* Distinction“, in: K. POLLMANN – W. OTTEN (Hgg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford 2013, vol. 3, S. 1838–1843.

²Siehe z.B. S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment in Scholastic Theology and Philosophy: 1240–1335*, Helsinki 2006; TH. JESCHKE, *Deus ut tentus vel visus. Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293–1320)*, Leiden / Boston 2011.

³Vgl. C. GNILKA, ΧΡΗΣΙΣ. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur: I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs“*, Basel / Stuttgart 1984, bes. S. 80–87; A. DUPONT, „Using and Enjoying Humans. *Uti* and *frui* in Augustine“, in: *Augustiniana*, 54 (2004), S. 475–506; J. KREUZER, „Der Gottesbegriff und die *fruitio Dei* (das Genießen Gottes)“, in: V.H. DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, S. 428–434; S.L. BROCK, „What’s the Use of *Usus* in Aquinas’ Psychology of Action?“, in: B.C. BAZÁN – E. ANDUJAR – L.G. SBROCCHI (Hgg.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Ottawa 1995, S. 654–664. In *L’usage et le monde* (Paris 2015, bes. S. 27–110) versucht F. LOIRET, die Philosophien Platons und Aristoteles’ unter den Begriff des „totalen Gebrauchs“ zu subsumieren; diese Interpretation des klassischen Denkens ist aber allzu stark von der mittelalterlichen Theologie sowie von M. Heidegger und G. Agamben geprägt; Aristoteles hat auf keinen Fall „eine wirkliche Gebrauchsontologie“ (S. 111) herausgearbeitet.

⁴J. DECORTE, *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Übersetzt von I. BOCKEN und M. LAARMANN, Paderborn 2006, S. 12; siehe auch S. 323–324.

und Philosophen, die vom modernen und spätmodernen Utilitarismus grundverschieden ist, beruht auf der Annahme, dass das ganze menschliche Handeln eine religiöse Orientierung habe und der Gottesschau bzw. der Liebe zu Gott dienen solle. Solche Gedanken entfalteten scholastische Theologen unter anderem in der Frage, ob alles, was diesseits von Gott oder von Gott verschieden sei, verwendet werden solle. Dabei verstanden sie das Verb ‚verwenden‘ immer im augustinischen Sinne als eine volitive Tätigkeit, durch welche etwas in das Vermögen des Willens aufgenommen wird.

Bevor wir hier einige Positionen kurz skizzieren, muss bemerkt werden, dass sich nicht alle Theologen des 13. und frühen 14. Jahrhunderts mit dem Thema ‚Verwenden‘ beschäftigt haben und dass einige es nur nebenbei berühren. So scheinen sich zum Beispiel Duns Scotus und Hervéus Natalis in ihren *Sentenzenkommentaren* nicht für das *uti* interessiert zu haben. Alexander von Hales behandelt das Thema nur beiläufig; Alexander zufolge solle das, was zu verwenden ist, nicht aus *caritas*, sondern wegen des Ziels (d.h. im Hinblick auf die Glückseligkeit) geliebt werden⁵. Auch in der quodlibetalen Literatur war die Frage nach der Verwendbarkeit der Dinge überhaupt nicht populär⁶. Neben den Theologen, deren Positionen ich hier vorstellen werde (nämlich Albertus Magnus, Robert Kilwardby, Bonaventura, Thomas von Aquin, Petrus von Tarentaise, Richard von Mediavilla, Ägidius von Rom, Anonymus Brugensis, Guilelmus Petri de Godino und Durandus von St. Pourçain), haben vor allem Nominalisten (Ockham, Gregor von Rimini, Marsilius von Inghen, Pierre d’Ailly und Gabriel Biel) das *uti* analysiert; diese letzteren fokussierten hauptsächlich auf die Frage, ob ausschließlich die erschaffenen Dinge verwendet werden sollen (oder anders gesagt: auf die Frage, ob und in welchem Sinne Gott zu verwenden sei).

I. ALBERTUS MAGNUS

Obwohl Albert nicht explizit die Fragen nach dem Vermögen, dem Subjekt und dem Objekt des Verwendens behandelt, können seine Antworten auf diese Fragen aus anderen Quästionen abgeleitet werden. Zunächst diskutiert Albert Augustins These, dass „die Dinge, die verwendet werden sollen, uns auf unserem Weg (*tendentes*) zur Glückseligkeit helfen“⁷. Diese Aussage scheint einem Vers aus dem Buch Weisheit (14, 11) — „die Geschöpfe sind zum Gräuel und zur

⁵ ALEXANDER VON HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, I, 1, § 11–12 und § 38–39, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1951, S. 11–12 und 24.

⁶ In der *Quodlibase* (<<http://quodlibase.ehess.fr>>, am 26.06.2015 konsultiert) habe ich die Frage nicht gefunden.

⁷ Vgl. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, 3, 3, ed. I. MARTIN, Turnhout 1962 (CCSL 32), S. 8, 3–6.

Versuchung für die menschlichen Seelen geworden” — zu widersprechen. Albert versöhnt aber beide Aussagen, indem er die Bedeutung des Partizips *tendentes* hervorhebt. Insofern die Geschöpfe Hinweise auf den Schöpfer sind, helfen sie den Pilgern, die unterwegs zur Glückseligkeit sind, und zwar auf drei Weisen: alle Geschöpfe zeigen durch eine Spur den Weg; einige unterstützen die körperliche Natur des Menschen, indem sie zum Beispiel als Nahrung oder Kleidung dienen; andere Dinge trainieren den Menschen und führen ihn zum Bewusstsein der eigenen Schwäche⁸

In einer zweiten Frage bespricht Albert Augustins Charakterisierung des Menschen als eines zwischen den Genießbaren und den Verwendbaren angesiedelten Zwischenwesens⁹. Albert zufolge erfordert der ‚Fortschritt‘ der vernunftbegabten Geschöpfe zu Gott tatsächlich drei Elemente: den Fortschreitenden, nämlich den Menschen; den Weg, der mit dem Verwendbaren identifiziert wird; und das zu genießende Endziel, nämlich Gott. Der Mensch und der Engel gehören also nur zu den im breiten Sinne verwendbaren Dingen. Da sie sowohl verwenden als auch genießen und im Unterschied zu den rein verwendbaren Dingen nicht passiv, sondern aktiv sind, haben sie eine besondere Beziehung zum Weg, der zum Genießbaren leitet, und sie stehen über den rein verwendbaren Dingen. Dadurch, dass sie sowohl am Nutzen des Verwendbaren als auch an der Frucht des Glückselig-Machenden teilhaben, konstituieren die vernunftbegabten Geschöpfe ein Medium zwischen den im eigentlichen Sinne verwendbaren Dingen und den genießbaren Dingen¹⁰. Auf eine andere Weise bilden die Tugenden, welche die unmittelbare und vollkommene Ursache des guten Lebens sind, und die erschaffene Glückseligkeit, die als Vorgesmack der Frucht der unerschaffenen Glückseligkeit nützlich ist, ein Medium zwischen dem Verwendbaren und dem Genießbaren: Sie sind die verbindenden Dispositionen, welche die Vernunftwesen im Hinblick auf ihr Endziel verwenden¹¹. Aus der Tatsache, dass der Mensch über den im eigentlichen Sinne verwendbaren Dingen steht, folgt aber nicht, dass er genossen werden dürfe. Paulus’ Versprechen, er „werde Philemon im Herrn genießen“, legt Albert im Anschluss an Augustin so aus, dass das auf Philemon verweisende Pronomen *te* nur die „Gelegenheit zur Freude“ darstellt, während *in Domino* das Ziel, in dem

⁸ ALBERT, *Commentarii in I Sententiarum*, I, 1, B, 10, ed. A. BORNET, Paris 1893 (Opera Omnia, 25), S. 26a–b = *Super I librum Sententiarum, Distinctiones 1–3*, ed. M. BURGER, Münster 2015, S. 21, 5–18.

⁹ Vgl. AUGUSTIN, *De doctr. chr.*, I, 3, 3, S. 8, 6–8.

¹⁰ Dies hängt damit zusammen, dass Albert den Menschen als das intellektuelle „Bindeglied zwischen Gott und der Welt“ auffasst; vgl. dazu H. ANZULEWICZ, „Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great“, in: I.M. RESNICK (Hg.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden / Boston 2013, S. 325–346, bes. 335–336 und 345–346.

¹¹ ALBERT, *In Sent.*, I, 1, B, 11, S. 27a–b = ed. BURGER, S. 21, 52–22, 30.

der Mensch zur Ruhe kommt, ausdrückt. In Gott kann man nur die Heiligen genießen; Sünder (und a fortiori vernunftlose Wesen) können nicht genossen werden¹².

2. ROBERT KILWARDBY

Ausgehend von den wichtigsten Augustin-Stellen¹³ folgert Kilwardby, dass das Verwenden (wie das Genießen) eine tugendhafte Tätigkeit ist. Die Tugend verwendet etwas, insofern sie die Dinge im zeitlichen Leben verwaltet, um im Endziel zu ruhen, d.h. insofern sie sich im Hinblick auf dieses Ziel mit sich selbst, den menschlichen Gütern und den die Menschen unterstützenden Dingen beschäftigt¹⁴. Daraus folgt ferner, dass es im himmlischen Vaterland ein „vollkommenes Verwenden“ geben wird, das alle Geschöpfe durch die Liebe zu Gott zurückführt¹⁵.

Den Gegenstand des Verwendens, das primär dem Willen und nur sekundär dem Verstand zukommt, charakterisiert Kilwardby in drei Momenten. Zunächst argumentiert er, dass es falsch ist, Gott, der als Endziel genossen werden soll, zu verwenden. Diese augustinische Ansicht vereinigt er mit Ambrosius' Kommentar zu Lukas, 15, 19: „Mache mich zu einem deiner Tagelöhner“. Ambrosius zufolge ist ein guter Tagelöhner derjenige, der Gott um des unerschaffenen Lohns willen dient. Dient man Ihm, um einen erschaffenen Lohn zu erhalten, so gibt es zwei Möglichkeiten: entweder betrachtet man diesen Lohn als letztes Ziel — in diesem Fall ist man ein schlechter Tagelöhner —, oder als Vorbereitung auf das letzte Ziel — in diesem Fall richtet man seine Dienstleistung primär auf die Gnade, sekundär und letztendlich auf Gott. Also verwendet der gute Tagelöhner Gott nicht, weil er alles (inklusive seiner Gottesliebe) auf Gott hinordnet¹⁶.

Zweitens zeigt Kilwardby, dass alle erschaffenen Güter verwendet werden sollen, weil Augustin zufolge „alle erschaffenen Dinge zum Nutzen des Menschen erschaffen worden sind“. Ein Vernunftargument bestätigt dieses

¹² ALBERT, *In Sent.*, I, 1, F, 18, S. 43a–b = ed. BURGER, S. 35, 37–36, 7. Vgl. PAULUS, *Phil.*, 20.

¹³ Vgl. AUGUSTIN, *De diuersis quaestionibus* 83, q. 30, ed. A. MUTZENBECHER, Turnhout 1975 (CCSL 44A), S. 39, 34–35 und S. 39, 40–42; *De doctr. chr.*, I, 4, 4, S. 8, 2–4; *De Trinitate*, X, 10, 13, und 11, 27, ed. W.J. MOUNTAIN – F. GLORIE, Turnhout 1968 (CCSL 50), S. 327, 24–25 und 330, 20–25.

¹⁴ ROBERT KILWARDBY, *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, I, 24, ed. J. SCHNEIDER, München 1986, S. 55, 1–7.

¹⁵ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 25, S. 56, 1–7.

¹⁶ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 19, S. 46, 29–41; I, 26, S. 57, 1–58, 31. Vgl. AMBROSIUS, *Expositio Euangelii secundum Lucam*, 7, 220, ed. M. ADRIAEN, Turnhout 1957 (CCSL 14), S. 290, 2413–2414.

Autoritätsargument: das Verwenden besteht in einer Beziehung zu etwas anderem, das besser ist und erreicht werden soll; da Gott nun das höchste Gut des Menschen ist, kann alles auf Ihn bezogen und somit verwendet werden¹⁷. In den Antworten auf zwei Gegenargumente verdeutlicht Kilwardby, wie man die These, alle Güter können verwendet werden, zu verstehen hat. Ein erstes Gegenargument besagt, dass nicht alle Dinge in der Macht des Menschen liegen und deswegen nicht alles verwendet werden kann. Kilwardby gesteht zu, dass hinsichtlich ihres Seins nur die vom menschlichen Vorhaben verursachten Dinge in der Macht des Menschen liegen; auch was die Verwendung durch den ‚äußeren Menschen‘ angeht, seien nicht alle Dinge der Macht des Menschen unterworfen. Im Hinblick auf den ‚inneren Menschen‘ aber unterliegen alle Dinge der menschlichen Macht, weil der Mensch über alles nachdenken, daher durch alles Gott erkennen und alles auf die Liebe zu Gott und auf die Lobpreisung Gottes beziehen kann¹⁸. Dem zweiten Gegenargument zufolge sollen die Güter, die wir verwenden, mit *caritas* geliebt werden. Da nun Augustin zu suggerieren scheint, dass die vernunftlosen Geschöpfe nicht mit *caritas* zu lieben sind, sollen nicht alle Güter verwendet werden. In seiner Antwort weist Kilwardby darauf hin, dass die Prämissen dieses Argumentes bezweifelbar sind. Die *caritas* gebietet nicht, alle Dinge zu lieben, sondern alle Dinge auf Gott hinzuordnen. Auch die zweite Prämisse lässt sich verneinen, da Augustin zufolge Gott, die Seele, der eigene Körper und der Nächste primär, die übrigen dem Menschen dienstlichen Dinge dagegen sekundär geliebt werden sollen. Dabei betont Kilwardby, dass Augustin die vernunftlosen Wesen nirgendwo schlechthin von der *caritas* ausgeschlossen hat¹⁹.

Schließlich behandelt Kilwardby die Frage, wie das Böse zu verwenden ist. Das Übel der Strafe soll, wie das Gute, am richtigen Zeitpunkt und Ort verwendet werden, indem man es „tut, erwirbt, abweist und verteilt“; dieser Umgang mit dem Übel der Strafe gehört zur Gerechtigkeit. Das Böse der Schuld dagegen soll man nicht aktiv tun; man soll es jedoch verwenden, indem man die eigene Schuld aus der Vergangenheit bereut, die direkt drohende Schuld sofort vermeidet, sich vor einer zukünftigen Schuld hütet und die Sündhaftigkeit anderer Personen bekämpft, den Sündern Barmherzigkeit entgegenbringt oder nach dem Vorbild der Märtyrer ihr sündhaftes Handeln gelassen erträgt, um sich bei Gott Verdienste zu erwerben. Darüber hinaus kann man sowohl

¹⁷ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 27, S. 59, 1–7. Vgl. AUGUSTIN, *De diu. quaest.* 83, 30, S. 40, 52–53 und 59–60.

¹⁸ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 27, S. 59, 18–24. Zur Antithese *homo exterior / interior* siehe TH. KOBUSCH, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, S. 64–71.

¹⁹ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 27, S. 59, 10–16 und 59, 25 – 60, 38. Vgl. AUGUSTIN, *De doct. chr.*, I, 23, 22, S. 18, 6–11.

die guten als auch die bösen Dinge verwenden, indem man sie beurteilt: so ist der *usus* die „Kunst, recht zu leben“, welche sich, wie jede Disziplin, auf entgegengesetzte Objekte bezieht²⁰. Dies bedeutet, dass das Böse als Privation des Guten positiv verwendet werden kann. Obgleich es nicht unmittelbar positiv verwendet werden kann, ist es *mediate*, nämlich mittels eines „Aktes, der etwas setzt“ (nämlich mittels des Mitleids, der Duldsamkeit, der Vermeidung, eines richtigen Urteils oder einer ähnlichen Tätigkeit) positiv zu verwenden²¹.

3. BONAVENTURA

Bonaventuras Antwort auf die Frage, ob alles Geschaffene benutzt werden soll, fußt auf einer Begriffserklärung. Vier Bedeutungen von ‚etwas verwenden‘ werden unterschieden. Erstens kann etwas als Instrument verwendet werden; auf diese Weise kann nicht alles verwendet werden (wenn ‚verwenden‘ im eigentlichen Sinne als ein Willensakt verstanden wird, muss man sagen, dass die natürlichen Vermögen nicht als Werkzeug verwendet werden können, weil der Wille nicht frei über sie verfügt). Zweitens kann etwas als Habitus verwendet werden; auf diese Weise können nur die tugendhaften Habitus, die das menschliche Handeln regelrecht ordnen, richtig verwendet werden (die Laster dagegen sind nicht richtig zu verwenden, weil sie den Menschen ‚krumm‘ machen). Drittens lässt sich etwas als Akt, durch welchen wir uns bewegen, verwenden; in diesem Sinne kann man Tätigkeiten, die sofort mit dem Bösen assoziiert werden²², nicht gut verwenden. Schließlich wird etwas als Gegenstand, zu dem wir eine Neigung haben, verwendet; auf diese Weise kann alles gebraucht bzw. missbraucht werden. Um nun zu beweisen, dass alles als Objekt verwendbar ist, zitiert Bonaventura u.a. eine Stelle aus Augustins *De Trinitate*: „Der Wille umfasst das ganze Denken, während ich alles, was ich denke, verwende“. Daraus folgt, dass auch das Böse als Objekt verwendet werden kann, weil es gedacht

²⁰ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 28, S. 61, 2–62, 36. Manchmal wird die Tugend als *ars recte uiuendi* definiert (vgl. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, IV, 21, ed. B. DOMBART – A. KALB, Turnhout 1955 [CCSL 47], S. 115, 15–16; XIX, 1 [CCSL 48], S. 657, 35; XXII, 24, S. 848, 79–80; THOMAS, *Summa theologiae*, I–II, 58, 2, ad 1); Kilwardby überträgt diese stoische Definition auf das Verwenden (zu Kilwardbys Tugendlehre siehe ferner A. CELANO, „Robert Kilwardby on Ethics“, in: H. LAGERLUND – P. THOM [Hgg.], *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, Leiden / Boston 2013, S. 315–352, bes. 331–350). Dass ein und dieselbe Disziplin entgegengesetzte Objekte betrachtet, ist ein aristotelischer Topos: vgl. z.B. *Topica*, VI, 4, 142a24–25; *Metaph.*, III, 2, 1004a9–10.

²¹ ROBERT KILWARDBY, *In Sent.*, I, 28, S. 63, 62–69.

²² Der Ausdruck „*quae mox nominata coniuncta sunt malo*“ stammt aus der aristotelischen Ethik: vgl. *Eth. Nic.*, II, 6, 1107a9–10 (translatio antiquissima). Bonaventura gibt als Beispiel das Lügen (Aristoteles gibt als Beispiele Ehebruch, Diebstahl und Mord).

werden kann²³. Dennoch wird das Böse anders als das Gute verwendet: gute Dinge sind an sich und durch ihre eigene Natur *ordinabilia*, d.h. sie können an sich auf ein Ziel hingeeordnet werden und sind somit an sich benutzbar (*utibilia*); das Böse dagegen ist nicht an sich geordnet, es kann höchstens aufgrund des Ordnenen eine Ordnung bekommen. Abschließend fügt Bonaventura noch eine Einteilung hinzu, die seine Ansicht resümiert:

Da ‚verwenden‘ etwas in das Vermögen des Willens aufnehmen ist, kann dies auf vierfache Weise geschehen: entweder wird es in das Vermögen des befehlenden (*imperantis*)²⁴ Willens aufgenommen, wie das bei den Dingen, die im eigentlichen Sinne auf das menschliche Verwenden bezogen sind, der Fall ist; oder in das Vermögen des akzeptierenden (*acceptantis*) Willens, wie die Liebe zum Nächsten und dergleichen [Tätigkeiten]; oder in das Vermögen des duldenen (*tolerantis*) Willens, wie das Übel der Strafe; oder in das Vermögen des ablehnenden (*respuentis*) Willens, und so wird das Böse der Schuld aufgenommen und geordnet. Auf die ersten zwei Weisen ist [die Maxime] „[dasjenige ist gut,] dessen Verwendung gut ist“ zu verstehen²⁵.

Diese Einteilung, die von mehreren späteren Theologen übernommen wird, ist nicht völlig klar. Selbstverständlich musste Bonaventura das patristische Begriffspaar *malum poenae* (das Übel, das man erleidet) — *malum culpae* (das Böse, das man tut) nicht erläutern²⁶; evident ist auch, dass das erstgenannte Böse geduldet, das zweite abgelehnt werden soll (die Sünde kann mit der Tugend der Bußfertigkeit sowie „mittels der [emotionalen] Bewegung der Reue oder der Abscheu“ richtig verwendet werden, das Übel der Strafe soll mit der Tugend der Langmut ertragen werden)²⁷. Dass der Wille, insofern er etwas akzeptiert oder gutheißt, auf etwas Gutes bezogen ist, scheint auch offensichtlich zu sein. Obwohl Bonaventura dieses ‚akzeptieren‘ nicht definiert, muss es unzweifelhaft als die Tätigkeit verstanden werden, durch welche man etwas oder jemanden als

²³ BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, 1, 1, 2, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1882 (Opera Omnia, 1), S. 32b–33a. Vgl. AUGUSTIN, *De Trin.*, X, 11, 18, S. 331, 58–60.

²⁴ Die von den Quaracchi-Herausgebern bevorzugte Lesart *operantis* findet sich nur in einer von ihnen verwendeten Hs.; die Mehrheit der Hss. und die älteren Editionen lesen *imperantis* (vgl. THOMAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, 1, 1, 2, ed. P. MANDONNET, Paris 1929, S. 36: „operatio voluntatis imperantis“).

²⁵ BONAVENTURA, *In Sent.*, I, 1, 1, 2, S. 33a. Die Maxime geht auf BOETHIUS, *De topicis differentiis*, 2, 7, ed. D.Z. NIKITAS, Paris/Bruxelles 1990, S. 36, 13–14 zurück.

²⁶ Das seit Augustin klassische Begriffspaar findet sich schon bei TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, II, 14, 2, ed. R. BRAUN (SC 368), Paris 1991, S. 92, 11–16. Vgl. ferner I.U. DALFERTH, *Malum: Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2010, S. 229–232; C.M. CULLEN, *Bonaventure*, Oxford 2006, S. 134 und 137; B. DAVIES, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford 2011, S. 68 und 129.

²⁷ BONAVENTURA, *In Sent.*, I, 1, 1, 2, arg. 3 und ad 3–4, S. 32a und 33b.

acceptum, d.h. als geliebt, betrachtet²⁸. Unklar bleibt aber, ob das Objekt des akzeptierenden Willens die Nächstenliebe oder vielmehr der Nächste selbst ist. Ebenso undeutlich ist der Gegenstand des befehlenden Willens: Ist es jede menschliche Handlung oder nur eine gute menschliche Handlung? Ist es alles, was der Mensch verwenden kann, oder nur das Gute, das im menschlichen Handeln verwendet werden kann? Allerdings ist klar, dass Bonaventura die Begriffe ‚lieben‘ und ‚verwenden‘ eng miteinander verknüpft. Ausgehend von Augustins These, dass „vier Dinge, und zwar nur drei geschaffene Dinge, nämlich wir selbst, der Nächste und der eigene Körper aus *caritas* geliebt werden sollen“, hält er fest, dass jedes Geschöpf aus *caritas* geliebt werden kann. Etwas aus *caritas* lieben heißt ja es auf das höchste Gut, das an sich Gegenstand der *caritas* ist, hinordnen. Nun ist dasjenige, was auf diese Weise geordnet werden kann, zweifach: einerseits gibt es die Dinge, die von Natur imstande sind, das letzte Ziel zu erreichen, nämlich die drei von Augustin erwähnten geschaffenen Wesen; andererseits dasjenige, mittels dessen man das höchste Gut erreichen kann, und das sind alle Geschöpfe. Der Mensch darf (und soll) also alle Kreaturen benutzen, um im himmlischen Vaterland glücklich zu werden²⁹.

Dass Bonaventuras gesamte Lehre vom *uti* auf biblischen und neuplatonischen Prinzipien beruht, zeigen zwei von ihm am Anfang angeführte Autoritätsargumente. Das erste Zitat ist den Sprüchen (16, 4) entnommen: „Alle Dinge hat Gott um seiner selbst willen gemacht“. Dies bedeutet, so Bonaventura, dass alles auf Gott hingeeordnet werden kann. Die zweite Autorität ist Pseudo-Dionysius, dem Bonaventura das Axiom der Konvertibilität des Seienden und des Guten zuschreibt. Weil nun alles seiend ist, ist alles gut, und weil alles, was gut ist, geliebt werden soll, soll alles, was Gott geschaffen hat, um Gottes willen geliebt werden. Dieses Lieben um Gottes willen ist ein Verwenden, also kann alles verwendet werden³⁰.

²⁸ Für diese biblische Bedeutung von *acceptus*, vgl. Tobias, 12, 13: „Weil du Gott *lieb* warst, hast du dich in der Anfechtung bewähren müssen“; LUKAS, 4, 24: „Kein Prophet ist *angenehm* in seinem Vaterland“. Sowohl in der Conclusio als auch in der Antwort auf das 2. Gegenargument (S. 33b) verwendet Bonaventura *approbare* als Pendant von *respuere*, also als Synonym von *acceptare*. Vgl. THOMAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, 26, 1, 1, arg. 1, ed. P. MANDONNET, Paris 1929, S. 667: „Die Gnade bewirkt eine bestimmte Annehmbar-machung (*acceptatio*) in demjenigen, über den gesagt wird, dass er in der Gnade ist, so nämlich dass er bei demjenigen, dessen Gnade er hat, angenommen (*acceptus*) ist“. Siehe auch M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Paderborn 1990, S. 102.

²⁹ BONAVENTURA, *In Sent.*, I, 1, 1, 2, ad 1, S. 33b. Vgl. AUGUSTIN, *De doct. chr.*, I, 23, 22, S. 1–4.

³⁰ BONAVENTURA, *In Sent.*, I, 1, 1, 2, arg. 1–2, S. 32a. Zu Bonaventuras Ontologie des Guten vgl. A. SPEER, „*Principalissimum fundamentum*. Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras“, in: W. GORIS (Hg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem*

4. THOMAS VON AQUIN

Thomas' Ausgangspunkt in der Frage nach dem Objekt des Verwendens ist die auf der neuplatonischen Metaphysik basierende These, dass „alles, was gut ist, nur Gutheit hat, insofern es sich einer Ähnlichkeit mit der göttlichen Gutheit annähert“³¹. Weil die Gutheit der Grund der Liebe ist, folgt daraus, dass „alles in Hinordnung auf die erste Gutheit geliebt werden soll“. Da nun alles, was gut ist, von Gott stammt, soll was keinen göttlichen Ursprung hat, nicht gesucht oder verwendet werden. Deswegen dürfen die Sünden nicht verwendet werden, weil sie nicht von Gott stammen. Dagegen soll die Strafe, die von Gott stammt, verwendet und auf das Endziel hingeeordnet werden, insofern sie einerseits den Menschen zur Betrachtung seiner Schwäche führt und somit sein Verdienst fördert, andererseits ihn von seinen Sünden reinigt. Gleichfalls sollen die weltlichen Dinge, die einen göttlichen Ursprung haben, verwendet werden, entweder insofern sie zur Gotteserkenntnis beitragen und die Größe Gottes zeigen, oder insofern sie das auf Gott gerichtete Leben unterstützen. Schließlich sollen auch die guten menschlichen Werke, die ebenso von Gott stammen, um Gottes willen getan werden. Obgleich nicht jede einzelne Handlung aktuell auf Gott bezogen werden muss, soll der Mensch Gott habituell als das Ziel seines Willens anstreben³². Ferner unterstreicht Thomas, dass, wenn im Buch Weisheit gesagt wird, dass „die Geschöpfe zum Gräuel und zur Versuchung für die menschlichen Seelen geworden sind“, dies bedeutet, dass die Geschöpfe uns insofern hindern, als wir sie ‚missbrauchen‘, indem wir bei ihnen als bei unserem Ziel stehenbleiben³³. Während Thomas im *Sentenzenkommentar* festhält, dass das Böse nicht verwendet werden soll, bemerkt er in der *Secunda Secundae* beiläufig, dass man zwar niemals einen Menschen zur Sünde führen dürfe, es dennoch erlaubt sei, die Sünde eines anderen Menschen zu verwenden, weil auch Gott

Verhältnis in Antike und Mittelalter J.A. Aertsen zu Ehren, Leuven 1999, S. 107–138, bes. 126–134; G. CRESTA, *Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden*, Frankfurt a.M. 2004, S. 96–101 und 122–123; J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012, S. 149 und 156–157.

³¹Zum thomasischen Begriff des Verwendens siehe THOMAS, *Summa theol.*, I–II, 16, 1–2 und 4. Vgl. S.L. BROCK, „What's the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action?“, bes. S. 657–661 und DERS., *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Edinburgh 1998, S. 35–37 und 175–186; M.S. SHERWIN, *By Knowledge & By Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C., 2005, S. 88–89.

³²THOMAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, 1, 3, resp., ed. P. MANDONNET, Paris 1929, S. 40–41.

³³THOMAS, *Super Sent.*, I, 1, 3, ad 2, S. 41. Vgl. Weisheit, 14, 11.

alle Sünden im Hinblick auf etwas Gutes verwende³⁴. Dies trifft aber nur im irdischen Leben zu. Im himmlischen Vaterland werden nur die Dinge verwendet, die das transzendente Ziel, worauf sie bezogen sind, einschließen oder es berühren (nämlich die natürliche Vervollkommnung und die Gaben des Heiligen Geistes). Was dagegen vom Endziel entfernt ist (wie Bewegung, Schmerzen, die Glaubens- und Hoffnungsakte oder die Ernährung), wird im Himmel nicht mehr verwendet³⁵.

5. PETRUS VON TARENTEISE

Wie Bonaventura, unterscheidet Petrus von Tarentaise vier verwendbare Dinge; diese Einteilung erläutert er anhand eines Vergleichs: Wie im körperlichen Bereich ein Techniker beim Bauen eines Hauses eine Beil, die Technik, die Arbeit und Steine verwendet, so kann etwas im geistigen Bereich auf vierfache Weise verwendet werden, nämlich als Instrument, womit wir wirken (die Vermögen, durch welche wir auf ein Ziel hingeeordnet werden), als Habitus (die Tugenden, durch welche wir reguliert werden), als Akt (die guten Handlungen, durch welche wir uns zu diesem Ziel bewegen) und als Objekt, zu dem wir eine Neigung haben (alles, was in den Willen aufgenommen und auf ein weiteres Ziel hingeeordnet werden kann). Mit Bonaventura unterscheidet Petrus auch vier Weisen, auf welche der Wille ein Objekt aufnehmen kann (der befehlende Wille kann die eigenen Güter aufnehmen, der gutheißende Wille die Güter der anderen, der duldende Wille das Übel der Strafe und der zurückweisende Wille das Böse der eigenen Schuld). Bonaventuras Antwort fügt Petrus nur zwei wichtige Elemente hinzu. Erstens erklärt er, wie Gott, der nicht verwendet werden darf, dennoch im Hinblick auf einen Lohn geliebt werden darf. Wer Gott um des ewigen Lohns willen dient, dient Ihm um Seinetwillen, weil der ewige Lohn Gott selbst ist oder zumindest auf Ihm beruht. Auch ist es erlaubt, Ihm zu dienen, um einen zeitlichen Lohn zu erwerben, wenn dieser Lohn nur die *ratio inducens* ist. Wenn aber das Erwerben des zeitlichen Lohns das Hauptziel ist, sündigt man gegen Gott. Zweitens erkennt Petrus, dass viele Geschöpfe den Menschen beim Erstreben seines Ziels hindern. Der Grund dafür liegt aber nicht in der Natur der Dinge, sondern, wie auch Thomas schon angedeutet

³⁴THOMAS, *Summa theol.*, II-II, 78, 4, resp. In diesem Kontext zitiert Thomas AUGUSTIN, *Enchiridion*, 3, 11, ed. M. VAN DEN HOUT, Turnhout 1969 (CCSL 46), S. 53, 29–34: „Aus jedwedem Bösem ruft er [nämlich Gott] Gutes hervor“ (das Zitat ist eigentlich eine Paraphrase: vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, 46, 4, ed. I. BRADY, Grottaferrata 1971, S. 317, 10–12 und vor allem PETRUS ABAELARDUS, *Sententiae*, 158, ed. D. LUSCOMBE, Turnhout 2006 [CCCM 14], S. 80, 1774–1776; siehe auch THOMAS, *Summa theol.*, I-II, 79, 4, 1 und *Quaestiones disputatae de malo*, 13, 4, ad 17, ed. Leon. 23, Roma/Paris 1982, S. 258, 443–445).

³⁵THOMAS, *Super Sent.*, I, 1, 4, 2, sol., S. 45.

hatte, im „Laster der Missbrauchenden“³⁶. Die Heiligen im Jenseits verwenden die Geschöpfe (besonders ihre Nächsten), indem sie diese „wegen etwas anderes“ (d.h. um Gottes willen) lieben. Gott verwendet die Geschöpfe (und insbesondere die Menschen) im Hinblick auf sich selbst³⁷.

6. ÄGIDIUS VON ROM

In der Frage nach dem Objekt des Verwendens unterscheidet Ägidius von Rom zunächst die zwei auch von Thomas im *Sentenzenkommentar* erwähnten Bedeutungen von *uti*. Nachdem Ägidius aufgrund dieser Unterscheidung darauf hingewiesen hat, dass das Genießen eine Art von Verwenden im weiten Sinne sei³⁸ und Gott nur in diesem uneigentlichen Sinne verwendet werden dürfe, kritisiert er Thomas' Antwort auf die Frage, ob alles Geschaffene verwendet werden soll. Die thomatische Position sei nicht richtig, „weil wir Augustin zufolge alles verwenden, was uns hilft, unser Ziel zu erreichen und alles, was mit uns im Hinblick auf das Gute zusammenwirkt, auch bei der Erreichung [dieses Ziels] hilft“. Daraus folge, so Ägidius, dass wir die Sünden verwenden können, weil sie mit den Guten im Hinblick auf das Gute zusammenwirken. Diese These untermauert er mit einem Zitat aus dem Römerbrief (8, 28), in dem Paulus sagt, dass „denen, die Gott lieben, alles zum Besten mitwirkt“. Der *Glossa ordinaria* zufolge, so fügt Ägidius hinzu, impliziert „alles“ auch die Sünden. Nach dieser Kritik an der von Thomas im *Sentenzenkommentar* verteidigten These formuliert Ägidius seine eigene Antwort:

Alles sollen oder können wir verwenden. Denn wir können das Ewige, das nicht in unserer Macht liegt, verwenden, indem wir es gutheißen und durch dasjenige, was nicht in unserer Macht liegt, zur Erkenntnis der ewigen Majestät und Gutheit gelangen; auch was in unserer Macht liegt, können wir verwenden, indem wir es auf Gott zurückführen; das Übel der Strafe können wir verwenden, indem wir es langmütig dulden, und das Böse der Schuld, indem wir es verabscheuen³⁹.

³⁶PETRUS VON TARENTEISE, *In IV libros Sententiarum Commentaria*, I, 1, 1, 2, ed. iussu TH. TURCI & I.B. DE MARINIS, Toulouse 1652, S. 12a–b. Die Auffassung, dass Gott um des ewigen Lohns willen geliebt werden darf, geht auf die *Glossa ordinaria* zu LUKAS, 15, 17–19 zurück.

³⁷PETRUS VON TARENTEISE, *In Sent.*, I, 1, 1, 3, S. 12b.

³⁸Vgl. AUGUSTIN, *De Trin.*, X, 11, 17, S. 330, 19–23 (übers. J. KREUZER, Hamburg 2001, S. 123 und 402, Endnote 39).

³⁹ÄGIDIUS VON ROM, *In Primum librum Sententiarum*, I, 1, 1, 3, Venedig 1521 (= Frankfurt a.M. 1968), fol. 13vM–P. Vgl. *Glossa ordinaria*, Rom. 8, [fol. 1066va], in: <http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/rsc/viewer/ufb_derivate_00000066/Mon-typ-2-00011_298.tif>.

Zum größten Teil ist diese Antwort in Übereinstimmung mit der thomasischen Position. Wenn Ägidius erklärt, dass wir das Ewige „gutheißen“, scheint er zwar eher Bonaventura zu folgen, der argumentiert, dass das Ewige und Notwendige, das nicht in unserer Macht liegt, verwendbar sei, weil der Wille jedes Ding (auch dasjenige, dessen Sein nicht vom menschlichen Willen abhängt) ablehnen oder akzeptieren könne. Dennoch ist diese These nicht im Widerspruch mit der thomasischen Sichtweise. Außerdem teilt Ägidius mit Thomas und Petrus die Ansicht, dass, wenn wir durch bestimmte Dinge (wie z.B. großen Reichtum) gehindert werden, unser Ziel zu erreichen, dies eine Folge unserer Sündhaftigkeit sei; Ägidius meint sogar, dass „wenn wir weise wären, alles uns [im Hinblick auf das Erreichen unseres Ziels] helfen würde“⁴⁰. Was aber die Verwendbarkeit des Bösen angeht, weicht Ägidius von Thomas' *Sentenzenkommentar* ab und offensichtlich schließt er sich Bonaventura an⁴¹.

In Bezug auf das Subjekt des Verwendens unterscheidet Ägidius drei Fälle: Gott verwendet alles, was ist, um allen Seienden sein eigenes Gut-Sein mitzuteilen; die ‚Pilger‘ verwenden die Dinge, um Gottes Gutheit zu erreichen; die glückseligen ‚Versteher‘ verwenden sie, um Gottes Gutheit zu besitzen und zu genießen⁴².

7. RICHARD VON MEDIAVILLA

Die Frage nach dem Objekt des Verwendens beantwortet Richard ziemlich knapp; dabei folgt er in groben Linien Bonaventura und Petrus von Tarentaise. Jedes erschaffene Ding soll verwendet werden; Gott dagegen darf nicht verwendet werden, weil Er das letzte Ziel aller Dinge ist. Dies schließt aber nicht aus, dass man Gott im Hinblick auf den ewigen Lohn dienen darf, da Er selbst der höchste Lohn für diejenigen, die Ihn lieben, ist. In zwei Punkten weicht Richard von Bonaventura und Petrus ab: er betont, dass wir nur den Willen als das Instrument, mit dem wir wirksam sind, verwenden können; und

⁴⁰ ÄGIDIUS VON ROM, *In Sent.*, I, 1, 2, 3, ad 2, fol. 13vP.

⁴¹ Vgl. BONAVENTURA, *In Sent.*, I, 1, 2, 2, conclusio und ad 2, S. 33a–b. Die Vierteilung „assumitur in facultatem uoluntatis operantis [...] approbantis [...] tolerantis [...] detestantis“ findet sich auch im Brügger *Sentenzenkommentar*: Hs. 491, fol. 268rb (I, 1, 4) und wurde ebenfalls von RICHARD VON MEDIAVILLA (*Super quatuor libros Sententiarum*, I, 1, 1, 2, ed. L. SILVESTRIS, Brixen 1591, S. 20a) übernommen. Ägidius' These, dass die Sünden verwendbar seien, insofern wir sie verabscheuen, wurde von einigen Thomisten kritisiert: vgl. ANONYMUS (Ps.-BERNHARD VON AUVERGNE ?), *Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, ed. G. BRUNI, Vatikanstadt 1942, S. 18, 22 – 19, 3; ROBERTUS VON ORFORD, *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in Primum Sententiarum*, d. 1, q. 8, ed. A.P. VELLA, Paris 1968, S. 57, 10–20.

⁴² ÄGIDIUS VON ROM, *In Sent.*, I, 1, 3, 2, fol. 14rG–vI und 14vN.

er unterscheidet nur drei Weisen, auf welche wir etwas als *obiectum circa quod* verwenden (das Gute soll aufgenommen, das Böse der Schuld verabscheut und das Übel der Strafe ertragen werden)⁴³.

In der Frage nach dem Subjekt des Verwendens ist wieder die Rede vom „verschuldeten Ziel“, das hier nicht nur als das Ziel des verwendeten Objektes, sondern auch als das Ziel des verwendenden Subjektes aufgefasst zu werden scheint. Jedes Geschöpf, das einen Willen hat, ist imstande, etwas auf das verschuldete Ziel zurückzuführen (nur die verdammten Geschöpfe können nichts verwenden, weil sie ihren Willen missbrauchen, indem sie alles auf ein unangemessenes Ziel richten). Wir verwenden Dinge, damit wir Gottes Güte genießen; die Glückseligen richten die Geschöpfe, die sie lieben, auf das Ziel (ihr eigenes Ziel, das Ziel der geliebten Geschöpfe — oder eher das allen rationalen Geschöpfen gemeinsame Ziel der Gottesschau?); Gott bezieht die Geschöpfe, die Er ohne sie zu brauchen verwendet, auf seine eigene Güte⁴⁴.

8. GUILIELMUS PETRI DE GODINO

In Bezug auf das Objekt des Verwendens reproduziert Guilelmus, der illustre Autor-Kompilator der sogenannten *Lectura Thomasina*, nicht einfach die thomatische Position⁴⁵. Alle Dinge, die der Mensch auf sein (oder ihr?)⁴⁶ Ziel hinordnen kann, dürfen verwendet werden. Zur Begründung dieser These verweist Guilelmus auf das aristotelische Theorem, dass „der Mensch gewissermaßen alles ist“. Weil der Mensch kraft seiner Bewegungsvermögen alle Dinge ist, die er machen kann, und kraft seiner Erkenntnisvermögen alle Dinge, die er erkennen kann, ist er imstande, alles auf sein Ziel zu richten. Danach weist Guilelmus, wie Petrus von Tarentaise, Richard von Mediavilla und der Brügger Anonymus, auf die Ähnlichkeit zwischen dem sinnlichen und dem intelligiblen Bereich, und übernimmt er Bonaventuras doppeltes viergliedriges Schema⁴⁷.

⁴³ RICHARD, *Super Sent.*, I, 1, 1, 2, S. 19a–b.

⁴⁴ RICHARD, *Super Sent.*, I, 1, 1, 3, S. 20a–b.

⁴⁵ Zu diesem Text vgl. W. GORIS – M. PICKAVÉ, „Die *Lectura Thomasina* des Guilelmus Petri de Godino (ca. 1260–1336). Ein Beitrag zur Text- und Überlieferungsgeschichte“, in: J. HAMESSE (Hg.), *Roma, Magistra mundi. Itineraria culturae mediaevalis*, Louvain-la-Neuve 1998, S. 83–109; Th. JESCHKE, *Deus ut tentus vel visus*, S. 371–374.

⁴⁶ Der Ausdruck „in suum finem“ ist doppeldeutig, da *suus* im mittelalterlichen Latein sowohl eine reflexive als auch eine nicht-reflexive Bedeutung haben kann.

⁴⁷ GUILIELMUS PETRI DE GODINO, *Lectura Thomasina*, I, 1, 2 (Graz, Universitätsbibliothek, Hs. II. 475, fol. 2va): „[...] usus tanquam obiecti est omnium rerum ordinabilium ab homine in suum finem, quia secundum Philosophum homo est quodammodo omnia [vgl. *Auctoritates Aristotelis*, 6.161, ed. J. HAMESSE, Louvain/Paris 1974, S. 188], quia per potentias motiuas est omnia factibilia, per potentias cognoscituias omnia cognoscibilia; quare potest omnia ordinare in suum finem. Est tamen aduertendum quod sicut in sensibilibus, ita etiam suo modo in

9. ANONYMUS BRUGENSIS

In der Frage, ob alles verwendet werden soll, folgt der Brügger Anonymus vor allem Bonaventura. Zuerst entwickelt er zwei metaphysische Argumente, die beweisen sollen, dass „alles“ (d.h. alles Erschaffene) zu verwenden ist. Einerseits folge dies aus der Seiendheit der Dinge, die von Natur zu ihrem Prinzip zurückkehren und also zu ihm zurückgeführt werden können; da nun Gott das Prinzip aller Geschöpfe ist, sind alle Geschöpfe zu Ihm zurückzuführen und in diesem Sinne zu verwenden. Andererseits soll alles verwendet werden, weil das Maß aller Dinge das Erste Gute ist, auf das alles zurückgeführt werden kann. Die Sünden sollen also nicht an sich, sondern nur akzidentell verwendet werden. Dies erklärt der Autor weiter anhand des doppelten viergliedrigen Schemas, das er möglicherweise von Petrus von Tarentaise übernommen hat⁴⁸. In der dritten Frage hält er fest, dass nur intellektuelle Wesen im eigentlichen Sinne etwas verwenden. Dabei macht er, wie Thomas, einen Unterschied zwischen den Glückseligen, die keine körperlichen Güter verwenden und nur eine „vollkommene Verwendung“ haben, und den Pilgern, die auch verschiedene mit dem himmlischen Leben unvereinbare Dinge verwenden. Schließlich argumentiert

intelligibilibus: in sensibilibus ita uidemus quod carpentarius utitur arte, utitur instrumento, utitur lignis et huiusmodi, utitur labore; sic etiam homo potest uti formaliter uirtutibus, instrumentaliter potentiis, dispositiue actibus uirtutum, materialiter uero tantum utitur eo quod potest uenire in facultatem uoluntatis. Set hoc potest contingere quadrupliciter: aliquid enim potest uenire in facultatem uoluntatis imperantis [*an scribendum operantis?*] — et sic utimur nostris actibus —, uel uoluntatis approbantis — sic utimur actibus aliorum —, uel uoluntatis tolerantis — sic utimur malis pene —, uel uoluntatis detestantis — sic utimur malis culpe”.

⁴⁸ ANONYMUS BRUGENSIS, *Super libros Sententiarum*, I, 1, 4 (Brügge, Stadtbibliothek, Hs. 491, fol. 268rb): „Vtrum omnibus sit utendum. Dicendum quod sic. Quod probatur primo ex rerum entitate, que naturaliter recurrunt ad principium unde exierunt et per consequens sunt referibiles ad ipsum. [...] Cum ergo deus sit principium omnis creaturae, ideo etc. Secundo ex earum bonitate, quarum regula est prius bonum, et ideo primum bonum est mensura omnium aliorum [...] et per consequens sunt referibilia in ipsum. Vnde peccatis, cum non sint nec bona, non est utendum per se, sed solum per accidens. Sicut artifex utitur instrumentis, arte, actibus et materia, ita utendum est intellectu, uoluntate et aliis potentiis ut instrumentis, uirtutibus et aliis habitibus et bonis operibus ut materia circa quam negotiamur. Aliquid assumitur in facultatem uoluntatis operantis, sicut bona que facimus; tolerantis, sicut mala pene que sustinemus; approbantis, sicut bona aliena; detestantis, sicut mala culpe. Sciendum quod cum ista sint referibilia in finem, sufficit quod referantur actu uel habitu, sine hoc quod peccet ille qui debet referre. Item nota quod nullus actus humanus proprie est indifferens apud theologum”. Meinem Kollegen Maxime Mauriège, der eine Edition des Brügger Sentenzenkommentars vorbereitet, danke ich für die Transkription dieser Passagen. Ob der Kommentar von Wilhelm von Macclesfield verfasst wurde, wie L. Hödl rezent argumentiert hat, scheint uns zweifelhaft. Hödls These, die Brügger Hs. 491 sei „europäisches Welt-Kulturerbe“, ist eine hohle Hyperbel (siehe L. HÖDL, „Die Eckhartsentzen im Sentenzenkommentar des Wilhelm von Macclesfield OP († 1303) in der Brügge-Stadtbibl.-Hs. 491“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 61 [2014], S. 359–388, insbes. 387).

der Autor, dass Gott nur in einem uneigentlichen Sinne etwas verwendet, da ‚verwenden‘ im eigentlichen Sinne bedeutet, dass ein Subjekt ein Objekt auf ein Ziel bezieht, das sowohl vom Objekt als auch vom Subjekt und vom Vermögen, womit das Subjekt das Objekt auf das Ziel bezieht, unterschieden ist. Wenn Gott aber etwas verwendet, sind das Ziel und das Mittel mit dem Subjekt identisch⁴⁹.

10. DURANDUS VON ST. POURÇAIN

In der nicht-endgültigen⁵⁰ Redaktion seines *Sentenzenkommentars* behandelt Durandus augenscheinlich nur die Frage, ob alles Erschaffene verwendet werden soll. Allerdings enthält diese Quästio zwei Teilfragen. In seiner Antwort geht Durandus von der Annahme aus, dass dasjenige, was man verwendet, entweder ein Vermögen oder ein Gegenstand ist. Redet man vom Vermögen, so lautet die Frage: „Was ist das Vermögen, das den Akt des Verwendens nicht nur befiehlt, sondern ihn unmittelbar hervorruft?“ Da der Wille alle Vermögen zu ihren Wirksamkeiten bewegt und die Akte aller Vermögen befiehlt, ist klar, dass alle Akte (einschließlich des Verwendens) in einem gewissen Sinne Willensakte sind. Um aber zu bestimmen, welches Vermögen das Verwenden unmittelbar auslöst, muss man die Bedeutung von ‚verwenden‘ klarmachen. Mit Thomas definiert Durandus ‚verwenden‘ als „ein Ding seiner Tätigkeit zuwenden“. Anhand einer wenig aufschlussreichen *figura etymologica* umschreibt er *uti* als „causare usum“, „eine Verwendung oder den Nutzen verursachen“, so wie *mouere* „eine Bewegung verursachen“ heißt. ‚Verwenden‘ unterscheidet sich aber von ‚bewegen‘ darin, dass nur vernunftbegabte Wesen etwas verwenden können.

⁴⁹ ANONYMUS BRUGENSIS, *Super Sent.*, I, 1, 5 (ebd.): „Qui utuntur? Dicendum quod, cum uti sit ordinare uel referre aliquid in aliud, solum habentia intellectum proprie utuntur. Aliter tamen uiatores et beati, quia uiatores in finem non habitum referunt, beati uero in finem iam habitum. [...] Et ita que manducunt et non stant non manent in patria, et illud est uie et imperfectionis, nec his utuntur beati, sicut bona corporalia. Illis autem que stant cum fine utuntur, quia apud ipsos manent perfectius quam in uia, sicut dictum est de uirtutibus. [...] Vnde quedam sunt conuenientia fini et ipsum includentia, sicut usus perfectus; quedam uero repugnantia et ipsum excludentia, sicut usus imperfectus [...]. Vsus siue uti est referre aliquid in finem. Nota quod in hac relatione quandoque differunt qui refert, quo refert, quod refert et illud in quo <d> refert, et tunc proprie est usus; quandoque non differunt nisi qui refert et quod refert, alia sunt eadem, sicut in Deo, et tunc proprie non est usus“.

⁵⁰ Bei der in sieben Handschriften überlieferten Redaktion des ersten Buches des *Sentenzenkommentars* handelt es sich wahrscheinlich nicht um die erste, sondern um eine zweite Fassung des Kommentars. Siehe F. RETUCCI, „Selected Problems in Books I-II of Durand’s *Sentences Commentary*“, in: A. SPEER – F. RETUCCI – TH. JESCHKE – G. GULDENTOPS (Hgg.), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Leuven 2014, S. 71–96, bes. 89–96.

Anders gesagt: während Bewegung auch auf rein natürliche Weise verursacht werden kann, ist nur ein rationales und deshalb frei handelndes Wesen imstande, etwas zu verwenden. Diese Auffassung geht auf eine Stelle aus Augustins *De diuersis quaestionibus* 83 zurück, eine Stelle, die übrigens auch von Thomas in seiner Frage über den Gebrauch als Willensakt zitiert wird⁵¹. Daraus folgert Durandus, wie auch Thomas, dass verwenden „eigentlich ein Akt des Willens“ ist, weil der Wille das Verwenden direkt verursacht. Trotz dieser wörtlichen Übereinstimmung hat Durandus Thomas nicht ohne weiteres kopiert. Zuerst ist es auffällig, dass Durandus im Gegensatz zu Thomas nicht behauptet, dass das Verwenden ein Akt der Vernunft sei, insofern die Vernunft das Verwenden steuert. Zweitens ist es bemerkenswert, dass Durandus zur Unterstützung seiner These drei ‚handlungstheoretische‘ Syllogismen entwickelt, die sich bei Thomas nicht finden lassen⁵².

Im zweiten Teil seiner Antwort behandelt Durandus die kontroversere Frage, ob alles, was von Gott unterschieden ist, Objekt des Verwendens sein kann. Auch in dieser Frage geht Durandus von einer Begriffserklärung aus. Wird *uti* im weiten Sinne aufgefasst, insofern es bedeutet, dass ein Vermögen durch seine Wirksamkeit einem Gegenstand zugewendet wird, so umfasst es sowohl das Verwenden im eigentlichen Sinne als auch das Genießen (tatsächlich schreibt Augustin in *De Trinitate*, dass „jeder, der genießt, verwendet“). Die Frage bezieht sich aber nicht auf diese weite Bedeutung von Verwenden, sondern auf die eigentliche Bedeutung, d.h.: „ein Ding seiner Verwendung oder Wirksamkeit zuwenden, um darüber hinaus etwas anderes zu erreichen“. In diesem Sinne unterscheidet Augustin in *De doctrina christiana* und *De Trinitate* das instrumentelle ‚Verwenden‘ vom ‚Genießen‘, das ein „einem Wesen um dieses Wesens selbst willen liebevoll Anhängen“ ist⁵³.

Nachdem er *uti* definiert hat, beantwortet Durandus die Frage in zwei Schritten. Zunächst folgert er aus der Definition von ‚verwenden‘ (im eigentlichen Sinne), dass das Objekt des Verwendens nicht das letzte Ziel sein kann, weil dasjenige, was auf die Erreichung von etwas anderem hingeordnet ist, nicht das letzte Ziel ist. Danach argumentiert Durandus, dass alles, was unter oder

⁵¹DURANDUS, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, I, 1, 2, § 5 (ed. G. GULDENTOPS, in Vorbereitung). Vgl. AUGUSTIN, *De diu. quaest.* 83, 30, S. 39, 31–32; THOMAS, *Summa theol.*, I-II, 16, 2, sed contra.

⁵²DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 6–8: „Hoc supposito dicendum est quod uti est proprie actus uoluntatis tanquam elicentis nec est alterius potentie nisi secundum quid et per attributionem ad uoluntatem“.

⁵³DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 9. Vgl. AUGUSTIN, *De Trin.*, X, 10, 13, S. 327, 23–25 und 330, 23–25; *De doctr. chr.*, I, 4, 4, S. 8, 1–3.

diesseits vom letzten Ziel ist, verwendet werden soll⁵⁴. Da ‚verwenden‘ heißt, dass etwas in den Willen aufgenommen wird, der es auf ein weiteres Ziel hinordnet, und da in erster Linie nur unsere freiwilligen Tätigkeiten und sekundär andere Dinge, insofern sie unter solche freien Tätigkeiten fallen, im Vermögen des Willens sind, folgt, dass alles, was von Gott unterschieden ist, entweder primär oder sekundär verwendet werden soll. Auf primäre Weise verwenden wir unsere Tätigkeiten oder genauer unsere Vermögen, auf sekundäre Weise die Gegenstände dieser Vermögen oder Tätigkeiten. Diese These wird wieder mittels einer komplexen syllogistischen Argumentation bewiesen. Zentral in dieser Beweisführung ist die Annahme, dass alles, was diesseits vom letzten Ziel ist, unter das Vermögen des Willens fallen kann, der es auf ein weiteres Ziel richten kann. Auch diese Annahme wird bewiesen. Alles, was diesseits vom letzten Ziel ist, können wir entweder durch unsere kognitiven Vermögen erfassen oder durch unsere appetitiven Vermögen erstreben bzw. vermeiden oder durch unsere ausführenden Vermögen bewirken. Nun fallen alle kognitiven, appetitiven und ausführenden Vermögen unter das Vermögen des Willens, das sie ihren Wirksamkeiten und Gegenständen zuwendet, um etwas anderes zu erreichen. Daraus folgt aufgrund der Definition von ‚verwenden‘, dass alles, was diesseits vom letzten Ziel ist, verwendbar ist. Unmittelbar verwendet der Wille die Vermögen, die er ihren Wirksamkeiten zuwendet; indirekt verwendet er alles Übrige, insofern es unter die Wirksamkeiten der Seelenvermögen fällt⁵⁵.

Durandus erläutert seine These, indem er die verschiedenen Objekte des Verwendens genauer umschreibt. Was diesseits vom letzten Ziel liegt, ist entweder gut oder böse, und das Böse ist entweder das Übel der Strafe oder das Böse der Schuld. (1) Das Gute kann immer auf ein Ziel hingeordnet werden und ist also verwendbar. Dies gilt sowohl für die Güter der Natur, nämlich die erschaffenen Dinge, als auch für das moralische Gute, nämlich die tugendhaften Handlungen. Dass alles, was gut ist, verwendbar ist, hat einen metaphysischen Grund: Wie die göttliche Macht auf ein aktives Prinzip verweist, so stellt die göttliche Gutheit ein Ziel dar. Nun ist alles Gute von der göttlichen Macht

⁵⁴DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 10: „Sic igitur accipiendo uti dicenda sunt duo: primum est quod uti non est ultimi finis tanquam obiecti; secundum est quod uti potest esse omnium aliorum citra ultimum finem”.

⁵⁵DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 11: „[...] omnibus que sunt citra finem ultimum sit utendum. Ad quod probandum sciendum est quod cum uti sit assumere aliquid in facultatem uoluntatis referentis illud ad ulteriorem finem, nichil autem est in facultate uoluntatis nisi actus nostri et illi tantum qui subsunt libero arbitrio, alia autem non nisi ut cadunt sub actibus nostris, propter hoc dico quod omnibus est utendum primo uel secundo modo. Primo quidem modo utimur actibus nostris uel potius potentiis actuum; secundo autem modo utimur obiectis potentiarum et actuum”.

erschaffen worden. Folglich wird jedes geschaffene Gut auf die göttliche Gutheit hingebordnet. Die metaphysische Kreisstruktur der Wirklichkeit ist also der unausgesprochene Grund für die Verwendbarkeit des Guten⁵⁶.

(2) Dass das Übel der Strafe verwendbar ist, folgt aus dem augustinischen Axiom, dem zufolge dasjenige, was uns auf dem Weg zur Glückseligkeit hilft, verwendet werden soll. Um zu zeigen, dass das Übel der Strafe den Menschen helfe und sie zur Glückseligkeit führe, zitiert Durandus drei Autoritätsargumente. Zuerst lehrt Gregor in seinen *Moralia in Iob*, dass „das Böse, das uns in diesem Leben bedrängt, uns zwingt, zu Gott zu gehen“. Zweitens behauptet auch Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, dass die Strafen eine Medizin seien: sie heilen, so fügt Durandus hinzu, den Geist von der Krankheit der Sünde, ermöglichen es, tugendhaft zu werden und sich Gott zuzuwenden, und deswegen werden sie von Gott, dem höchsten Arzt, auferlegt. Schließlich wird im 15. Psalm gesagt, dass „ihre Schwächen [oder Krankheiten] vielfältigt worden sind und sie sich danach mehr beeilt haben“⁵⁷. Aufgrund dieser philosophischen und theologischen Autoritätsargumente konkludiert

⁵⁶DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 12: „Ad maiorem autem declarationem eorum que dicta sunt notandum quod omnia que sunt citra finem ultimum sunt bona uel mala, et rursus malorum quedam sunt mala pene, quedam mala culpe. De bonis, siue sint bona nature tantum, ut res create, siue bona moris, ut actus uirtuosi, quod omnia sint referibilia in finem, patet, quia sicut diuina potentia nominat principium actuum, sic bonitas finem; set omne bonum creatum est a diuina potentia sicut a principio effectiuo; ergo omne bonum creatum ordinatur ad bonitatem diuinam tanquam ad finem et sic ad ipsam referibile est“. Zum Zirkulationsmotiv im mittelalterlichen Denken siehe die exzellenten Studien von H. ANZULEWICZ, „Ab eodem in idem«. Verständnis und hermeneutische Funktion der Kreislaufformel bei Albertus Magnus“, in: P.J.J.M. BAKKER – E. FAYE – C. GRELLARD (Hgg.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout 2002, S. 323–350, und „Hervorgang — Verwirklichung — Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg“, in: K.-H. KANDLER – B. MOJSISCH – N. POHL (Hgg.), *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, Freiberg 2013, S. 227–242. Zum Ternar ‚Macht — Weisheit — Güte‘ siehe M. PERKAMS, „The Origins of the Trinitarian Attributes *potentia, sapientia, benignitas*“, in: *Archa uerbi* 1 (2004), S. 25–41.

⁵⁷In der modernen Übersetzung dieses Psalmverses (16, 4; ‚Einheitsübersetzung‘: <<http://www.bibelwerk.de/Bibel.12790.html/Einheitsuebersetzung+online.12798.html>>) heißt es: „Viele Schmerzen leidet, wer fremden Göttern folgt“. Durandus schließt sich aber der im Mittelalter traditionellen Interpretation an. Augustin z.B. notiert in seinen *Enarrationes in Psalmos*: „Vervielfältigt sind ihre Krankheiten, nicht zur Vernichtung, sondern damit sie einen Arzt verlangten. [...] Deswegen haben sie sich nach der Vervielfältigung ihrer Krankheiten beeilt, damit sie geheilt würden“. Eine ähnliche Interpretation bietet Thomas, der die Schwächen als Sünden oder Bußen versteht und „sich beeilt“ in einem positiven Sinne deutet: „sie strengten sich an, um für ihr Leben zu sorgen und die verlorene Zeit zurückzukaufen“. Siehe AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 15, 4, ed. E. DEKKERS – I. FRAIPONT, Turnhout 1956 (CCSL 38), S. 90, 1–4; THOMAS, *Expositiones in Psalmos*, 15, 3, ed. S. FRETTE, Paris 1876, S. 297a.

Durandus, dass das Übel der Strafe verwendet werden soll⁵⁸. So weit ist Durandus bereit, Thomas zu folgen.

(3) Ein ganz anderes Problem stellt das Böse der Schuld, das den Menschen von Gott ablenkt und deswegen scheinbar nicht auf Gott hingeeordnet werden kann. Wie Ägidius von Rom, weist Durandus die thomasische Position in dieser Frage zurück, und zwar aufgrund des auch von Ägidius in diesem Kontext angeführten Zitats aus dem Römerbrief. Während Ägidius nur auf die *Glossa ordinaria* verwies, zitiert Durandus die Stelle vollständig: „Wenn [diejenigen, die Gott lieben,] irgendwie vom rechten Weg abweichen und abirren, bewirkt gerade dies, dass sie in die Richtung des Guten einen Fortschritt machen, weil sie demütiger und frömmere zurückkehren“⁵⁹. Um diese These zu begründen und seine Antwort zu verfeinern, bringt Durandus einige Unterscheidungen an. Was wir verwenden, ist entweder ein Vermögen oder ein Habitus oder ein Akt oder ein Gegenstand. Das verwendete Vermögen ist, wie bereits gezeigt worden ist, der Wille. Was wir als Habitus verwenden, ist die *caritas*, durch welche alles, was geliebt wird, auf Gott bezogen und zurückgeführt wird. Die Sünde ist aber weder ein Vermögen noch ein Habitus, sondern ein Akt, und zwar eine ungeordnete, von dem rechten Ziel abweichende Tätigkeit. In diesem Sinne ist die Sünde oder das Sündigen ein Missbrauch und nicht-verwendbar. Wenn aber die Sünde nicht als aktuelle Tätigkeit, sondern nur als Gegenstand der Verwendung betrachtet wird, ist sie verwendbar, weil wir die Sünde, die wir selbst oder eine andere Person in der Vergangenheit begangen haben, auf unseren Nutzen richten können. Die Sünde als Objekt ist dann nicht die Ursache, sondern der Anlass des Nutzens. Auf diese Weise verwendet auch Gott das Böse: denn wie Augustin im *Enchiridion* erklärt, lässt Gott, der im höchsten Maße gut ist, das

⁵⁸ DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 13: „De malis uero pene idem patet, quia illo utendum est quo tendentes ad beatitudinem adiuuamur; set mala pene iuuant nos ad tendendum in beatitudinem, dicente Gregorio quod mala que nos hic premunt ad Deum nos ire compellunt. Et Philosophus II Ethicorum dicit quod pene sunt medicine; sanant enim mentem a morbo peccati et per consequens disponunt hominem ad uirtutem, per quam ordinamur in Deum, et propter hoc infliguntur a Deo, qui est summus medicus. Vnde in Psalmo dicitur: Multiplicate sunt infirmitates eorum, postea accelerauerunt. Ergo malis pene est utendum“. Vgl. AUGUSTIN, *De doct. chr.*, I, 3, 3, S. 8, 3–4; GREGOR, *Moralia in Iob*, XXVI, 13, 21, ed. M. ADRIAEN, Turnhout (CCSL 143B), S. 1280, 18–21 und 28–33; ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, II, 2, 1104b16–17. Die Stelle aus Gregors *Moralia* zitiert Thomas, um zu zeigen, dass die göttliche Barmherzigkeit die Gerechten in dieser Welt strafe, damit sie von leichten Sünden gereinigt werden und sich mehr auf Gott richten: vgl. *Summa theol.*, I, 21, 4, ad 3.

⁵⁹ Es ist unklar, ob Durandus hier „frömmere“ (*deuotiores*) oder „belehrt“ (*doctiores*) liest: *deuotiores FMNp.c.YZ: doctiores ANa.c.O π (an recte? cf. Aug. et Lomb. [Sent.]) ditiores Lomb. (In Ep. ad Rom. [?])* — vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in omnes d. Pauli Apostoli Epistolas: In Ep. ad Romanos*, 8, 28, in: PL 191, 1448C–D; AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, 9, 24, in: PL 44, 930 (auch zitiert von LOMBARDUS, *Sent.*, I, 46, 6).

Böse nur zu, weil Er aus dem Bösen das Gute hervorzurufen weiß. Der Mensch kann also das Böse der Schuld als Objekt verwenden, insofern er wegen einer Sünde, die er selbst oder eine andere Person begangen hat, die eigene Zerbrechlichkeit anerkennt und dadurch bedachtsamer und demütiger wird⁶⁰.

Vergleichen wir die zweite mit der dritten Redaktion, so lassen sich in dieser Frage nur minimale Änderungen feststellen. Die Quästio, die bereits in der früheren Redaktion zwei Fragen umfasste, ist in der dritten Version formell in zwei separate Quästionen aufgespaltet. Die erste Frage behandelt das Vermögen, zu dem das Verwenden gehört, die zweite Frage das Objekt des Verwendens. Abgesehen von dieser strukturellen Änderung gibt es kaum bedeutende inhaltliche Unterschiede. Nur zwei neue Argumente sind erwähnenswert. (1) Zunächst fügt Durandus in Bezug auf die Frage, zu welchem Vermögen das Verwenden gehört, ein Argument zu, das sich schon in Thomas' *Sentenzenkommentar* findet. Weil Aristoteles zufolge etwas auf ein Ziel hinordnen zur Klugheit gehört und diese eine intellektuelle Tugend ist, scheint das Verwenden, das als etwas auf ein Ziel hinordnen definiert wird, eine Tätigkeit des Intellektes zu sein. Durandus' Antwort auf dieses Argument ist deutlich von Thomas beeinflusst, der in der *Summa theologiae* argumentiert, dass das Verwenden primär und hauptsächlich ein Willensakt ist, dennoch ein Akt der Vernunft ist, insofern die Vernunft den Akt richtet oder führt („tamquam dirigentis“). Durandus folgt dieser Antwort nur zum Teil. Obgleich etwas auf etwas Anderes „per modum dirigentis“

⁶⁰DURANDUS, *Super Sent.*, I, 1, 2, § 14: „De malis autem culpe alia ratio est. Deordinant enim a Deo; propter quod non videntur posse ferri in Deum. Set quia scriptum est Ro. 8 quod diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, et Glosa hoc uerbum extendit ad mala dicens: Vt si aliqui deuiant et exorbitant, hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, quia redeunt humiliores et doctiores, ideo aliter dicendum est, scilicet quod illud quo utimur dicitur multipliciter: quo ut potentia utente, et hec est uoluntas, ut patet ex precedenti questione; quo ut habitu, et hec est caritas, qua omne quod diligitur in Deum refertur. Et neutro horum modorum utimur peccato, quia peccatum non est potentia nec habitus, est autem actus, set deordinatus a fine; propter quod non est usus proprie loquendo, set abusus. Et hoc modo procedit instantia facta. Alio modo utimur aliquo ut obiecto tantum, et sic querimus nunc. Et hoc modo possumus uti peccato, non quidem peccando, quia peccatum non solum esset obiectum set actus, set referendo peccatum ab alio uel a nobis commissum ad utilitatem nostram, non quidem per causam, set per occasionem. Et hoc sufficit ad usum. Nam et Deus hoc modo utitur malo, ut dicit Augustinus in Enchiridion quod Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret mala fieri nisi sciret ex malis bona elicere. Sic igitur homo potest uti malo culpe obiectiue, inquantum ex peccato a se uel alio commisso cognita propria fragilitate efficitur cautior et humilior“. Vgl. PAULUS, *Rom.*, 8, 28 und *Glossa ordinaria*; AUGUSTIN, *Enchir.*, 3, 11, S. 53, 29–34. Die Augustin-Stelle wird auch von LOMBARDUS (*Sent.*, I, 46, 4, S. 317, 3–6) und THOMAS (*Summa theol.*, I–II, 79, 4, 1; *In Rom.*, 8, 6, ed. S. FRETTE, Paris 1876, S. 499a) zitiert. Durandus scheint einer der wenigen zu sein, die den ‚okkasionellen‘ Charakter der Verwendbarkeit der Sünde beleuchten (vgl. auch ROBERTUS VON ORFORD, *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in Primum Sententiarum*, d. 1, q. 8, ed. A.P. VELLA, Paris 1968, S. 57, 13–15).

hinordnen als ein Akt der Vernunft betrachtet werden muss, ist es der Wille, der zu dem von der Vernunft bestimmten Ziel neigt und die anderen Vermögen dazu bewegt, dieses Ziel zu erreichen oder zu verwirklichen. Weil das Verwenden nur in dieser Neigung und Bewegung besteht, ist es ein Willensakt⁶¹. (2) Zweitens behandelt Durandus in der dritten Redaktion ein neues *dubium*, nämlich die Frage, ob Gott Objekt des Verwendens ist. Da alles, was vom Willen auf ein weiteres Ziel hingeeordnet werden kann, verwendbar ist, soll scheinbar auch Gott verwendet werden. Außerdem wird Gott auf dem Lebensweg erkannt und geliebt; deswegen fällt er als solcher unter das Vermögen des Willens, der die Akte der Gotteserkenntnis und der Liebe zu Gott befiehlt und sie auf die Erreichung eines weiteren Ziels, nämlich auf die Erreichung der Glückseligkeit, hinordnet. Es scheint also, dass Gott verwendet werden soll, insofern er Gegenstand der Erkenntnis und Liebe des Pilgers ist. In seiner Widerlegung dieses Argumentes weist Durandus darauf hin, dass die Gotteserkenntnis und Gottesliebe des Pilgers zwar auf ein von dieser Erkenntnis und Liebe unterschiedenes Ziel hingeeordnet werden, dieses Ziel jedoch nicht vom Objekt der Erkenntnis und der Liebe des Pilgers unterschieden ist. Verschieden sind nur die Handlungen, durch welche der Pilger und der Glückselige das letzte Ziel erreichen. Wenn wir aber nicht-göttliche Dinge verwenden, werden diese auf ein Ziel gerichtet, das nicht nur von der instrumentellen Handlung, sondern auch vom Objekt dieser Handlung verschieden ist. Obgleich wir also unsere auf Gott bezogenen Handlungen verwenden, ist Gott selbst eigentlich nicht verwendbar. Dennoch wird Gott, wie Augustin in *De doctrina christiana* und *De diuersis quaestionibus* 83 bemerkt, faktisch von vielen verwendet. Dies ist aber die schrecklichste Art der Verkehrtheit, weil gemäß der Regel der Vernunft nur dasjenige, was auf ein Ziel hingeeordnet ist, verwendet werden soll. Gott als das letzte Ziel darf also keineswegs verwendet werden⁶².

SCHLUSSBETRACHTUNG

Alle hier behandelten Theologen halten fest, dass ‚verwenden‘ eine die verwendeten Dinge auf ein Ziel hinordnende Tätigkeit des Willens sei und der Mensch seine eigenen Vermögen, die anderen Geschöpfe und die weltlichen Ereignisse im Hinblick auf seine Glückseligkeit in Gott verwenden solle. Aus dieser

⁶¹DURANDUS, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IV* (C-Redaktion), I, 1, 3, § 9, ed. N. A. MARTIMBOS, Venedig 1571, fol. 15vb. Vgl. THOMAS, *Super Sent.*, I, 1, 1, 2, arg. 1, S. 35 und *Summa theol.*, I-II, 16, 1, resp.; ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, 11, 1143a8-9 und 13, 1144a8-9, 1145a4-6.

⁶²DURANDUS, *In Sent. (C)*, I, 1, 4, § 10-11, fol. 16rb-va. Vgl. AUGUSTIN, *De diu. quaest.* 83, 30, S. 38, 12-14.

Sichtweise spricht ein gewisser Anthropozentrismus, der nicht nur biblische Wurzeln hat, sondern auch mit der scholastisch-aristotelischen Weltanschauung verwoben ist⁶³. Hieraus darf aber keineswegs geschlossen werden, dass diese Theologen ihre Mitmenschen oder die nicht-menschlichen Geschöpfe instrumentalisiert und verdinglicht hätten⁶⁴. Im Gegenteil, sie befürworteten zugleich die Auffassung, dass nicht nur die Nächsten, sondern gewissermaßen auch nicht-rationale Kreaturen aus Liebe zu Gott geliebt werden sollen⁶⁵.

Die Unterschiede zwischen den hier vorgestellten Positionen sind geringfügig; sie betreffen die Auswahl und Formulierung der Quästionen, die genaue Definition des Begriffs ‚verwenden‘ und vor allem die Frage, ob alles Erschaffene (inklusive des Bösen) verwendet werden soll. Hinsichtlich dieser letzten Frage hat Bonaventura eine wirkmächtige Antwort dargelegt, die u.a. Petrus von Tarentaise, Richard von Mediavilla, Ägidius von Rom und die von diesen Theologen abhängigen Autoren beeinflusst hat. In der Frage nach der Brauchbarkeit der Dinge bietet Durandus nur wenig originelle Ansichten. Im Großen und Ganzen schließt er sich der thomasischen Position an, hier und da paraphrasiert er Thomas oder fügt er einige neue Argumente hinzu. Nur im Hinblick auf die Frage, ob die Sünde verwendet werden soll, weicht er von Thomas ab und folgt direkt oder indirekt Ägidius von Rom. Ägidius, der selbst in dieser Frage von Bonaventura beeinflusst ist, verknüpft das Problem der Verwendbarkeit der Sünde mit dem Paulus-Zitat, dem zufolge „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“. Durandus stützt die von Ägidius vertretene Position mit weiteren Argumenten.

⁶³ Siehe z.B. Gn. 1, 28–29 und ARISTOTELES, *Physik*, II, 2, 194a33–35; vgl. ferner meinen Aufsatz „Albert the Great’s Zoological Anthropocentrism“, in: *Il mondo animale = Micrologus* 8 (2000), S. 217–235, und TH.W. KÖHLER, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*. Teilband 1, Leiden – Boston 2008, S. 183–199; G. STEINER, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals*, Pittsburgh 2005, S. 126–131.

⁶⁴ Instrumentalisiert werden Menschen (und andere lebende Wesen), wenn man sie seinen eigenen egozentrischen Zwecken und Nutzenberechnungen unterordnet (oder sie als solche Mittel zum Zweck darstellt); verdinglicht werden Menschen, insofern sie nicht nur instrumentalisiert, sondern auch als unfreie und unpersönliche, vernunft-, emotions- bzw. leblose Gegenstände behandelt oder betrachtet werden. Siehe dazu A. HONNETH, *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*. Mit Kommentaren von J. BUTLER, R. GEUSS und J. LEAR und einer Erwiderung von A. HONNETH, Frankfurt a.M. 2015, bes. S. 16–21, 66–68, 76–78, 88–90 und 166–169.

⁶⁵ Siehe z.B. ALBERT, *In Sent.*, III, 28, A, 3, ed. S.C.A. BORGNET, Paris 1894, S. 538b–539a; BONAVENTURA, *In Sent.*, III, 28, 1, in: *Opera Omnia*, t. 3, Quaracchi 1887, S. 622a–624b; THOMAS, *Super Sent.*, III, 28, 2, ed. M.F. MOOS, Paris 1933, S. 905–907, und *Summa theol.*, II–II, 25, 3; RICHARD VON MEDIAVILLA, *In Sent.*, III, 28, 1, 4, Brixen 1591, S. 332a–b. Vgl. J. SCHAEFER, *Theological Foundations for Environmental Ethics. Reconstructing Patristic and Medieval Concepts*, Washington, D.C., 2009, bes. S. 195–199; D.K. MILLER, *Animal Ethics and Theology. The Lens of the Good Samaritan*, New York 2012, bes. S. 32–33 und 60–64.

Worin liegt nun der wesentliche Unterschied zwischen Thomas und Durandus in dieser Frage? Selbstverständlich kennt auch Thomas die von Ägidius und Durandus angeführte Passage aus dem Römerbrief und die *Glossa ordinaria* zu dieser Stelle. In seinem Kommentar zum Römerbrief diskutiert Thomas die Frage, ob die Sünden zum Guten beitragen. Einige behaupten, so Thomas, dass, wenn Paulus von „allen Dingen“ redet, die Sünden nicht gemeint seien, weil die Sünde nach Augustins neuplatonischer Auffassung nichts sei und die Menschen, wenn sie sündigen, nichts werden. Thomas aber kritisiert diese Ansicht, und zwar aufgrund der später auch von Durandus zitierten Stelle aus der *Glossa ordinaria*. Außerdem zitiert Thomas einen Vers aus Psalm 36, in dem gesagt wird, dass Gott den Gerechten, die gefallen sind, hilft. Daher scheinen solche Menschen immer in der *caritas* aufzuerstehen. Dennoch zeigt sich Thomas auch mit dieser Antwort noch nicht ganz zufrieden, da das Gute des Menschen nicht nur in der Quantität der Gottesliebe, sondern vor allem in der Beharrung bis zum Tode besteht. Nachdem nun die Gerechten gefallen sind, stehen sie „bedachtsamer und demütiger“ auf, weil sie „lernen, dass sie bebend jubeln sollen, ohne sich, sozusagen aufgrund ihrer eigenen Tugend, die Zuversicht auf die Beharrung anzumaßen“. Obwohl Durandus' Argument hinsichtlich der Verwendbarkeit der Sünde mit diesem Gedankengang des Thomas parallel läuft (insofern sich beide auf dieselbe *Glossa*-Stelle berufen), tritt der Unterschied zwischen beiden ebenfalls klar ans Licht. Im Gegensatz zu Bonaventura, Ägidius und Durandus behauptet Thomas auch in seinem Kommentar zum Römerbrief nicht, dass der Mensch das Böse der Schuld irgendwie benutzen könne. Er betont dagegen, dass „Gott für diejenigen, die Ihn lieben, alles zum Guten wende“⁶⁶. In der *Prima Secundae* der *Summa theologiae* trifft man ein ähnliches Argument an: Während die Sünde an sich nur zur Verdammung führe, sei sie aufgrund der göttlichen Barmherzigkeit auf Heilung hingeordnet, insofern Gott einige fallen lasse, damit sie ihre Sünde bekennen, erniedrigt werden und sich bekehren⁶⁷. In den *Quaestiones disputatae de malo* und in der *Secunda Secundae* aber vertritt Thomas eine andere Position. Dort argumentiert er, dass „es dem Menschen erlaubt sei, die Sünde einer anderen Person zum Guten zu verwenden“, weil Gott die Sünden der Menschen verwende, um aus ihnen etwas Gutes hervorzubringen. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass man seine eigenen Sünden verwenden könne⁶⁸. Dennoch scheint Thomas seine Auffassung bezüglich der Verwendbarkeit der Sünde, die er in seinem *Sentenzenkommentar* verteidigt, nicht konsequent durchgezogen zu haben. Wenigstens in dieser

⁶⁶THOMAS, *In Rom.*, 8, 6, ed. S. FRETTE, S. 499b–500a. Vgl. Ps. 36, 34.

⁶⁷THOMAS, *Summa theol.*, I–II, 79, 4, resp.

⁶⁸THOMAS, *Quaest. disp. de malo*, 13, 4, ad 17, ed. Leon. 23, S. 257, 436 – 258, 445; *Summa theol.*, II–II, 78, 4, resp.

Hinsicht sind die Antworten, die Bonaventura, Ägidius und Durandus vorge-
tragen haben, kohärenter als die thomatische Position.

Wie dem auch sei, unbestreitbar ist, dass Durandus in der Frage nach der Ver-
wendbarkeit der Dinge keine stark antithomatische Lehre entfaltet hat. Deswe-
gen ist es nicht erstaunlich, dass seine thomistischen Gegner (wie z.B. Petrus
de Palude und Durandellus) ihn in dieser Frage nicht angegriffen haben. Mehr
noch, Dionysius der Kartäuser, der Durandus regelmäßig kritisiert, scheint in
dieser Frage von ihm inspiriert zu sein oder nimmt zumindest eine sehr ähnliche
Position ein. Wenn Dionysius gegen Ägidius argumentiert, dass das Böse
der Schuld uns „nur akzidentell und okkasionell“ auf Gott richten könne, „in-
sofern wir unter dem begeisternden Einfluss und der Leitung der göttlichen
Gnade aufgrund der Betrachtung der eigenen Entgleisungen mehr Reue emp-
finden und demütiger, bedachtsamer und glutvoller werden“, so erinnert nicht
nur der Hinweis auf die aus der Reue resultierende Demut und Bedachtsamkeit,
sondern vor allem das Adverb *occasionaliter* an Durandus⁶⁹.

Schließlich ist zu beobachten, dass alle hier vorgestellten Denker die scholas-
tische Überzeugung teilen, dass dem Bösen wenigstens eine erzieherische oder
kathartische Funktion zukomme und es, wie alles in der von Gott erschaffenen
Welt, letztendlich irgendeinen Sinn haben müsse. Für das Absurde, das mit dem
hässlichen Begriff „dysteleological horrors“ bezeichnet worden ist⁷⁰, gab es in
ihrem finalistischen und radikal optimistischen Weltbild keinen Raum, weil sie
der Ansicht waren, dass Gott nicht nur das Gute, sondern auch das Böse, und
zwar als Privation des Guten, kenne und alles mit Rücksicht auf seine absolute
Gutheit anwende (d.h. alles zum Guten wende und rentabilisiere)⁷¹. Aus heuti-
ger Perspektive scheint diese Auffassung ebenso unbegründet wie Schopenhau-
ers Metapher vom Leben als einem verlustbringenden, bankrotten Geschäft⁷².

⁶⁹DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria in IV Libros Sententiarum*, I, 1, 2, in: *Opera omnia in unum corpus digesta cura et labore Monachorum S. Ordinis Cartusienensis*, vol. 19, Tournai 1902, S. 111. Dionysius mag hier aber auch von Robert von Orford abhängen (vgl. oben Fn. 60). Das Adverb *accidentaliter* erinnert an (den gleichfalls von Dionysius zitierten) Petrus von Tarentaise, der festhält, dass wir das Gute *per se* verwenden, während dasjenige, was nicht aus sich selbst auf das Ziel gerichtet ist, sondern nur aufgrund des Willens des Ordnenen auf das Ziel hingeeordnet werden kann, *per accidens* verwendet werden kann.

⁷⁰Siehe M. McCORD ADAMS, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca – London, 1999, S. 26–28 und 52–53. Das ‚dysteleologische‘ Böse definiert sie mit J. Hicks als „evils that seem neither to serve as punishments nor to further spiritual development“ (S. 52).

⁷¹Vgl. dazu meinen Aufsatz „God’s Knowledge of Evil. Durand’s ‘Thomistic’ View and Its Influence“, in: A. SPEER – F. RETUCCI – TH. JESCHKE – G. GULDENTOPS (Hgg.), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*, S. 257–294.

⁷²Siehe A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Buch IV, Kap. 46, hg. von A. HÜBSCHER, Wiesbaden 1949, S. 658. — Ich danke Lars Reuke und Marina Schwark für die sprachliche Durchsicht dieses Aufsatzes.

L'UTILISATION DES CHOSES :
UTI DANS LES DISCUSSIONS AU XIII^e
ET AU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

R É S U M É

Plusieurs théologiens du XIII^e et du XIV^e siècle discutent la question de savoir si toutes les choses créées peuvent être utilisées (c.-à-d. reliées à la fin ultime de la vie humaine). L'article analyse les positions d'Albert le Grand, de Robert Kilwardby, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, de Pierre de Tarentaise, de Richard de Mediavilla, de Gilles de Rome, de l'Anonyme de Bruges, de Guillaume Pierre de Godin et de Durand de St. Pourçain. Ce survol montre (1) que Bonaventure et Thomas ont exercé une influence majeure sur les théories postérieures de l'usage ; (2) que dans cette question l'antithomisme de Durand reste assez modéré ; (3) que les théologiens mentionnés partagent un optimisme métaphysique, selon lequel Dieu utilise tant le bien que le mal en vue de sa Bonté absolue.

SCHLAGWÖRTER: *uti*, Verwendbarkeit, Moralthologie, Theologie des 13./14. Jahrhunderts, Thomismus

KEYWORDS: *uti*, using, moral theology, thirteenth & fourteenth century theology, Thomism