UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Thomistisches Naturrechtsdenken beim Kölner Dominikaner Konrad Köllin ([gest.] 1536)

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 1998. "Thomistisches Naturrechtsdenken beim Kölner Dominikaner Konrad Köllin ([gest.] 1536)." In *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln: Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998*, edited by Ludger Honnefelder, 439–54. Köln: Verlag Kölner Dom. https://doi.org/10.15496/publikation-54255.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Thomas Marschler

Thomistisches Naturrechtsdenken beim Kölner Dominikaner Konrad Köllin († 1536)

Zweifelsohne gehört der Traktat über das Gesetz, vor allem das natürliche, zu denjenigen Lehrstücken des hl. Thomas von Aquin, die in unserer Gegenwart am häufigsten kommentiert und diskutiert werden. Die Möglichkeit einer eigenständigen philosophischen Ethik im Spannungsfeld von formaler Prinzipienlehre und materialen Konkretisierungsgestalten, ihre Reichweite und Abgrenzung zur positiv-"heteronomen" Glaubensmoral, das Problem von Präzision und Unschärfe innerhalb der praktischen Wissenschaft bis hin zu den Fragen nach dem einer Ethik zugrundegelegten anthropologischen Paradigma - diese und viele Aspekte mehr machen die thomanischen Artikel über die *lex naturalis* zu einem philosophischen Grundlagentext von bleibendem Wert.
Das wurde freilich in der Geschichte des Thomismus nicht immer so empfunden. Martin Grabmann stellte schon vor 70 Jahren bündig fest: „Die späteren Kommentatoren der Summa theologiae des Aquinaten sind an den Quästionen über das Gesetz meist raschen Schrittes vorübergegangen." Im gleichen Atemzug aber fügt er hinzu: „Einer der gründlichsten Erklärer der thomistischen Lehre ist hier der deutsche Dominikaner Konrad Köllin in seinem aus Vorlesungen an der Universität Heidelberg entstandenen Kommentar zur Prima Secundae"[1].
Der vorliegende Beitrag will, der Fährte Grabmanns folgend, das thomistische Naturrechtsdenken in Gestalt seiner „meisterhaften"[2] Erläuterung durch Konrad Köllin, der „bedeutendste[n] Leistung der Thomaskommentierung der deutschen Dominikaner"[3], etwas näher in den Blick nehmen. Ein kurzer Überblick zu Leben und Werk des wenig bekannten Kölner Professors soll dabei am Anfang stehen.

1. Person und Werk Konrad Köllins

Die wissenschaftliche Literatur zu Leben und Werk Köllins ist nicht gerade reichhaltig. Hätte nicht der dominikanische Theologiehistoriker Hieronymus Wilms auf der Grundlage der früheren Veröffentlichungen von Georg Veesenmeyer[4] und besonders Nikolaus Paulus[5] in den 40er Jahren eine Reihe von Artikeln[6] sowie eine sorgfältige Monographie[7] der Person seines Ordensgenossen gewidmet, wäre die Forschungssituation noch weit prekärer. Die seitdem erschienenen Beiträge zu Köllin sind jedenfalls rar[8], stützen sich weitgehend auf die Forschungen von Wilms und führen aber inhaltlich nur wenig

---

[1] Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 1, München 1926, S. 97.

[2] Grabmann [1], Bd. 2, München 1936, S. 600.

[3] Grabmann [1], Bd. 3, München 1956, S. 431.

[4] Georg Veesenmeyer, Nachricht von Konrad Köllin, Dominikaner Priors in Köln und heftigen Gegners Luthers. Leben und Schriften, aus gedruckten und ungedruckten Quellen, in: Kirchenhistorisches Archiv 1825, S. 471-501.

[5] Nikolaus Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg i.Br. 1903, S. 111-134; Nikolaus Paulus, Conrad Köllin. Ein Theologe des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 20, 1896, S. 47-72.

[6] Für uns von Bedeutung sind: Hieronymus Wilms, Cajetan und Köllin, in: Angelicum 11, 1934, S. 568-592; Hieronymus Wilms, Konrad Köllin als Thomaskommentator, in: Divus Thomas 1, 1937, S. 33-42; Hieronymus Wilms, Die Rechtfertigungslehre Köllins vor und nach Ausbruch der Reformation, in: Divus Thomas 3, 1938, S. 295-308.

[7] Hieronymus Wilms, Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, Köln/Leipzig 1941 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 39).

[8] Als Monographie ist mir einzig eine knappe römische Dissertation bekannt: Frantisek Kopecky, La legge nuova nella 'Expositio Commentaria' di Conradus Koellin, Roma 1975 (Diss. P.U.L. [Academia Alfonsiana]).

weiter. Auf seine Ausführungen müssen darum auch wir für unsere kurze biographische Skizze zurückgreifen.

Konrad Köllin wurde um 1476 in Ulm geboren. 1492 trat er in das dortige Dominikanerkloster ein, ein Haus der strengen Reformobservanz. Die in Ulm begonnenen Studien setzte Konrad in Heidelberg bis zum Bakkalaureat (1503) fort, wobei ihm als Richtschnur besonders das Werk des *Princeps Thomistarum* Johannes Capreolus diente[9]. Über das Amt des *magister studentium* (1505) stieg Köllin rasch zum Prior und Studienregens im Dominikanerkonvent und zum Dozent an der Heidelberger Universität auf (bis 1508). In seinem Ordenshaus oblag ihm nun die Pflicht, Vorlesungen über die theologische Summe des heiligen Thomas zu halten.

Innerhalb der Dominikanergemeinschaft war früh die Lehre des großen Ordensheiligen als Maßstab für den Unterricht empfohlen worden[10]. Schon vor 1483 ist beispielsweise im Kölner Studienhaus die tägliche Thomaslesung bezeugt, und der Ordensgeneral Salvus Cassetta bestätigte bei einem Besuch ausdrücklich diese Gewohnheit[11]. Der Predigerorden kann zu dieser Zeit bereits als vollständig thomistisch bezeichnet werden[12]. Damit war freilich um 1500 das zentrale theologische Lehr- und Studienbuch des Mittelalters, die Sentenzen des Petrus Lombardus, keineswegs an den Schulen vollständig verdrängt. Wohl aber kann in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine rasche Entdeckung des Aquinaten über die Grenzen seines Ordens hinaus festgestellt werden, die vor allem an der Universität Köln im Zusammenhang mit der stärker werdenden „realistischen" Fraktion gegen die bisherige, nominalistisch orientierte Professorengeneration ihren Anfang nahm und von dort an andere Universitäten ausstrahlte. Es entstanden Kompendien (Heinrich von Gorkum) und erste Erläuterungen zur „Summa theologiae" (etwa von Johannes Tinctoris, Laurentius Gervasius OP, Gerhard von Elten OP, Leonhard Huntpichler), welche die Frucht entsprechender universitärer Veranstaltungen darstellten[13]. Eine ähnliche Hinwendung zum Aquinaten beobachten wir zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Ausland.

Köllin tat also eigentlich nichts Besonderes, wenn er sich in seinem Heidelberger Unterricht der thomanischen Summe widmete, beginnend mit der „Prima Secundae". Allerdings wurden die Professoren der theologischen Fakultät bald auf die außerordentliche Qualität aufmerksam, durch welche sich der Thomaskommentar ihres Kollegen auszeichnete, und erbaten eine Veröffentlichung des Werkes. Erst nachdem Cajetan als damaliger Ordensgeneral der Dominikaner, dessen Erklärung der Prima Pars gerade erschienen waren, 1511 sein Placet gegeben hatte, stimmte auch Köllin der Veröffentlichung zu. So konnte ein Jahr später seine „Expositio commentaria" als weltweit erster gedruckter Thomas-Kommentar zur „Prima Secundae" und als erste gedruckte Erläuterung der „Summa" in Deutschland überhaupt erscheinen[14]. Köllin war 1511 Professor in Köln geworden, widmete sein Buch aber noch der

---

[9] Zu dessen Einfluß in Köllins Zeit vgl. André F. von Gunten, Cajétan et Capreolus, in: Jean Capreolus en son temps (1380-1444), hrsg. von Guy Bedouelle u.a., Paris 1997 (Mémoire Dominicaine, Numéro spécial 1), S. 213-238.

[10] Vgl. Erich Höhn, Köln als Ort der ersten Kommentare zur „Summa theologiae" des Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, hrsg. von Willehad Paul Eckert, Mainz 1974, S. 641ff.

[11] Vgl. Gabriel M. Löhr, Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 1946, S. 17. Dazu auch Gabriel M. Löhr, Die Dominikaner an den deutschen Universitäten des Mittelalters, in: Mélanges Mandonnet, Bd. 2, Paris 1930, S. 403-435 (dort bes. S. 404-408); Gabriel M. Löhr, Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters (1464-1525), in: Archivum Fratrum Praedicatorum 19, 1949, S. 208-254 (bes. die Ausführungen zur Studienordnung S. 217-224).

[12] Vgl. Löhr, Dominikanerschule [11], S. 64.

[13] Vgl. Martin Grabmann, Der belgische Thomist Johannes Tinctoris (†1469) und die Entstehung des Kommentars zur Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin, in: Grabmann [1], Bd. 3, München 1956, S. 411-432; Höhn [10], S. 644-654; Erich Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte, Bd. 1: Die alte Universität, Köln 1988, S. 173-174, S. 178ff.

[14] Im folgenden werden die „Expositio commentaria" abgekürzt als 'Com.' und die thomanische „Summa theologiae" als 'S. th.' zitiert. Mir lag ein Exemplar der Erstauflage (Köln 1512) vor, das leider keine zitierbare Seitenzählung besitzt.

Heidelberger theologischen Fakultät. Auf über 1200 Seiten Text werden hier alle 114 Quästionen der „Prima Secundae" bis hin zu den Einwänden exakt erläutert. Der Kommentator umreißt zumeist thesenartig die thomanische Antwort, versucht die innere Logik der Argumentation in Ablauf und Begründung aufzudecken, expliziert zweifelhafte Begriffe und bemüht sich, den Zusammenhang der Artikel und Quästionen untereinander aufzuhellen. Eigene Lehrmeinungen und spekulative Passagen treten hinter der Erläuterung des thomanischen Gedankenganges zurück, obgleich sie nicht gänzlich fehlen[15]. Dies führt ebenso wie die gänzlich stillose, wissenschaftlich-funktionalisierte Sprache des Kommentars und sein schablonenhaftes Vorgehen zum Eindruck einer die prägnante Argumentation des Aquinaten eher verkürzenden Pedanterie, die den Leser ermüdet[16], wenngleich Wilms darin „die verkörperte Durchführung der Vorschrift der alten Ordenskonstitutionen"[17] erblickt. Einer weiten Verbreitung des Kommentars jedenfalls war die Vorgehensweise Köllins nicht zuträglich. Zwar finden sich manche bewundernde Stimmen der Zeitgenossen und wird Köllin noch von Suárez in „De legibus" wie auch in den „metaphysischen Disputationen" zitiert, doch verschwand der Kommentar mit der dritten Auflage von 1602 aus der theologischen Literatur[18]. Seine angeblich schon druckreifen Erläuterungen zu den übrigen Teilen der thomanischen Summe hat Köllin nie veröffentlicht; ihr Text ist verloren.

Erhalten ist uns dagegen Köllins zweites Hauptwerk, die „Quodlibeta" (Köln 1523). Das Buch ist in der originellen Form eines Dialogs zwischen Konrad und seinem Bruder Ulrich, der ebenfalls Dominikaner war, abgefaßt. Dieser hat auch das Vorwort beigesteuert: Nach den spekulativen Erörterungen (vermutlich des Kommentars) solle nun eine mehr praktische *pars moralis* folgen[19]. Tatsächlich behandelt das Buch in 27 Abhandlungen unter dem Titel eines meist praktisch-philosophischen Prinzips speziellere Probleme der Moral und Kanonistik.

Seine Zeit in Köln hat für Konrad Köllin noch andere Aufgaben mit sich gebracht als das Klosterpriorat und den universitären Lehrauftrag. 1512 wurde er in den Streit um die Veröffentlichungen des humanistischen Philologen Johann Reuchlin verwickelt und mag so manchem als Mitglied jener „Dunkelmännerzunft" gegolten haben, als welche gerade die Kölner Theologenfakultät später verschrien war. Die neuere Forschung allerdings schließt sich der These, die Kölner Gelehrten seien von gänzlich antihumanistischer Gesinnung gewesen, keineswegs an[20].

Trotzdem wundert es nicht, daß diese Fakultät der reformatorischen Bewegung von Anfang an skeptisch gegenüberstand. 1526 beauftragte sie Köllin mit der Widerlegung von Luthers Schrift zum siebten Kapitel des Ersten Korintherbriefes, in welcher der Wittenberger Reformator seine scharfe Ablehnung des katholischen Jungfräulichkeitsideals biblisch zu belegen suchte. Köllin antwortete in seiner gewohnt ausführlichen Art. Von der ursprünglich dreiteilig konzipierten Gegenschrift sind zwei Faszikel im Druck erschienen: „Eversio Lutherani Epithalamii" (Köln 1527)[21] und „Adversus caninas Martini Lutheri nuptias" (Köln 1530)[22], welche 1 Kor 7 bis zum 24. Vers erläutern und gegen Luthers Deu-

---

[15] Einige markante Beispiele dafür sind aufgeführt bei Wilms, Thomaskommentator [6] und Wilms [7], S. 56-64.

[16] Vgl. Louis Vereecke, Les commentaires thomistes du traité de la 'lex nova' de saint Thomas d'Aquin au début du XVIe siècle, in: Studia Moralia 23, 1985, S. 163-186, hier S. 173. Siehe auch Kopecky [8], S. 24-27.

[17] Wilms, Cajetan und Köllin [6], S. 584.

[18] Wilms, Cajetan und Köllin [6], S. 592.

[19] Quodlibeta, fol. 1v. Im folgenden wird „Quodlibeta" als 'Qdl.' zitiert.

[20] Vgl. dazu: James V. Mehl, Humanism in the Home Town of the 'Obscure Men', in: Humanismus in Köln, hrsg. von James V. Mehl, Köln 1991 (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 10), S. 1-38, bes. S. 1-5; Erich Meuthen, Die 'epistulae obscurorum virorum', in: Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Walter Brandmüller, Paderborn 1988, S. 53-80; James H. Overfield, Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany, Princeton 1984, S. 247-297.

[21] Im folgenden abgekürzt als 'E' zitiert.

[22] Im folgenden abgekürzt als 'AN' zitiert.

tung verteidigen. Anders als in den bisher veröffentlichten wissenschaftlichen Abhandlungen zeigt sich Köllin hier als - zuweilen recht grober - Polemiker[23]. Jedoch scheint wiederum seine professorale Gründlichkeit und seine konservative, doktrinäre Methodik der Darstellung eine populäre Breitenwirkung verhindert zu haben[24].
Seit 1528 nahm unser Dominikaner als Nachfolger Jakob Hoogstratens das Amt des Inquisitors für die Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier wahr. Aufsehenerregende Fälle scheinen Köllin jedoch - abgesehen vom Streit um Kornelius Agrippa von Nettesheim[25] - in dieser Aufgabe bis zu seinem Tode am 26. August 1536 nicht begegnet zu sein[26]. Schwerer als das Inquisitorenamt, welches er pflichtbewußt erfüllte, dürfte den Ordensmann der langsame Niedergang des Kölner Dominikanerkonvents belastet haben. Von Schülern, die das Werk Köllins in Köln ebenbürtig fortsetzen konnten, erfahren wir nichts mehr.

2. Köllins Kommentierung des thomanischen Naturrechtstraktates

Die Beschäftigung mit Themen aus der philosophischen und theologischen Ethik, so haben wir bereits gesehen, stand im Mittelpunkt der thomistisch orientierten Lehrtätigkeit Konrad Köllins. Im folgenden soll gezeigt werden, daß Köllin die thomanische Naturrechtslehre korrekt verstanden, als Fundament aller ethischen Erörterungen geschätzt und für die konkrete Normenfindung und „Anwendungsethik" fruchtbar zu machen versucht hat.

Der Begriff des Gesetzes

Der thomanische Gesetzestraktat in der „Summa" beginnt mit drei Quästionen über die *lex in communi* (S. th. I-II, qq. 90-92), bevor *lex aeterna* (q. 93), *lex naturalis* (q. 94) und *lex humana* (qq. 95-97) als die (analogen) Teile des Gesetzes in den Blick genommen werden. Anschließend beschäftigt sich Thomas ausführlich mit der göttlichen Gesetzgebung im Alten und Neuen Bund.
Bei Köllin ist zunächst die große Sorgfalt zu bemerken, mit welcher er der thomanischen Bestimmung des Gesetzes als *aliquid pertinens ad rationem* nachgeht. Schon die Zuordnung des Gesetzes zu den äußeren Prinzipien einer Handlung, die Thomas in der Traktateinleitung vornimmt, wäre für unseren Autor mißverständlich, wenn wir sie auf das Gesetz selbst und nicht, wie es richtig ist, auf Gott als den Urheber des Gesetzes beziehen. Ein Gesetz wirkt nach Köllins Worten handlungsleitend im Menschen, sofern es ein Objekt seiner Vernunfterkenntnis ist[27]. Darum kann es im strengen Sinne weder mit dem Vernunftvermögen bzw. -habitus noch mit dem Vernunftvollzug identisch sein, sondern es ist das Ergebnis desselben: *quoddam productum per actum rationis practice et eius terminus*[28]. Diese klar thomistische Position verteidigt Köllin gegen den scotistischen Einwand, daß man eigentlich nur bei einer *actio transiens*, nicht aber bei einer *actio immanens* von einem Gewirkten (*operatum*) sprechen könne: Jede Erkenntnishandlung, die auf eine Sache zielt, ist notwendig vermittelt durch Begriffe (*verba, conceptus*), die freilich weder mit der Tätigkeit (*operatio*) selbst noch mit dem intendierten

---

[23] Dies muß selbst schon Hartmann Grisar, Luther, Bd. 1, Freiburg ²1911, S. 454 zugeben. Daß die Rhetorik der Gegenseite im Blick auf Köllin ähnlich aussah, belegt etwa ein Zitat Melanchthons, aufgeführt bei Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. 1, Mainz ²1904, S. 196-197.

[24] Vgl. Grisar [23], Bd. 2, S. 696.

[25] Vgl. Charles Zika, Agrippa of Nettesheim and his Appeal to the Cologne Council in 1533: the Politics of Knowledge in Early Sixteenth Century Germany, in: Humanismus [20], S. 119-174; dort finden sich auch Agrippas Beschimpfungen gegen Köllin wiedergegeben.

[26] Wilms [7], S. 100-112.

[27] Com. I-II, 90, 1 c.: *lex est aliquid rationis secundum esse obiectum cognitum.*

[28] Com. I-II, 90, 1 c. ad 2.

Gegenstand (*res vera*) verwechselt werden dürfen. Das durch die Vernunft des Gesetzgebers formulierte Gesetz, so übernimmt unser Kommentator pointiert den thomanischen Vergleich, ist im praktischen Vorgang der Handlungsleitung vergleichbar mit dem universalen Obersatz im spekulativen Erkenntnisprozeß: In den durch die Untergebenen zu vollziehenden Handlungen findet er sozusagen seine konkrete Konklusion. Hier wie in einer zusammenfassenden Gesetzesdefinition Köllins[29] fällt auf, daß er stärker als Thomas die Rolle des Gesetzgebers und seiner notwendigen Autorität betont - damit begegnen uns erste Spuren der scotistisch-nominalistischen Gesetzestheorie auch bei unserem Autor.

Der theologische Reflexionshintergrund philosophischer Ethik: lex aeterna

Lex aeterna, ewiges Gesetz, nennt Thomas den Plan der Weltregierung im Verstande Gottes, der von Ewigkeit her im göttlichen Worte ausgedrückt, gleichsam promulgiert ist (S. th. I-II, 91, 1 c. und ad 2). Köllin legt hier großen Wert auf die exakte Verwendung der trinitätstheologisch spezifizierten Begrifflichkeit: Das ewige Gesetz ist nicht *notionaliter* zu verstehen, es hat also keine Funktion im Blick auf die rein relational bestimmte Personunterscheidung innerhalb der Dreifaltigkeit, sondern wird *essentialiter*, als Ausdruck des Wesens der gemeinsam wirkenden göttlichen Personen, formuliert. Darum kann zwar vom ewigen Gesetz als *conceptus* oder *intellectus aeternus* gesprochen werden, da diese Ausdrücke keinerlei innergöttliche Ursprungsbeziehungen beschreiben, dagegen darf es nicht *verbum expressum*, sondern nur *verbo expressum* genannt werden: *Verbum enim in divinis importat originem ex alio*[30].

Das ewige Gesetz ist das letzte Ziel, der umfassende Schöpfungsplan für das Universum - der Plan Gottes freilich, ein seiner Schöpfung äußerliches Ziel (*finis extrinsecus*), nicht irgendein inneres Weltgesetz. Es ist mehr als die konkrete Vorsehung Gottes, die ihr gegenüber als Mittel zum Ziel erscheint. Denn letztlich gilt nach Köllins Worten: *identificantur in Deo legislator et lex eterna et finis legislatoris vel magis finis gubernationis institute per legem loquendo de fine ultimo gubernationis*[31].

Schon an diesem Punkt erkennt man, daß ein falsches Verständnis von Teilhabe an diesem ewigen Gesetz für das Denken Köllins ausgeschlossen werden kann. Wer eine vollständige oder auch nur annähernde Erkenntnis dieses ewigen Gesetzes auf Erden behauptete, müßte sich auf den Standpunkt Gottes selbst stellen oder eine Art realer Wesensschau Gottes postulieren. Dagegen finden wir bei Köllin überall die Verschiedenheit der Reflexionsstufen gewahrt, die auf der ontologischen Differenz von ewigem und natürlichem Gesetz beruht: Sie bleiben *diversa entia*, verschieden wie Schöpfer und Geschöpf[32]. Ein unmittelbarer Zugang zum ewigen Gesetz, der nicht vermittels der kreatürlichen Partizipationsformen geschähe, ist dem Menschen ebensowenig möglich wie eine erschöpfende Einsicht in das göttliche Weltgesetz auf den uns einzig möglichen Wegen: *per effectus creatos*[33]. Praktische Wissenschaft, so ist sich Köllin mit dem Meister der Summa einig, ist niemals Deduktion aus dem Wissen Gottes. Das ewige Gesetz ist vielmehr der theologische Reflexionshorizont philosophischer Ethik, der im *ordo disciplinae* vor dem natürlichen Gesetz zu plazieren sein mag, der aber im *ordo cognitionis* nachfolgenden - und das heißt eben: reflexiven - Charakter hat[34].

---

[29] Com. I-II, 90, 1 c. ad 2: *Patet ex his quid sit lex essentialiter dicta: quia dictamen practicum et propositio practica constituta per rationem habentis auctoritatem obligandi subditos ad conformandum se tali dictamini.*

[30] Com. I-II, 91, 1 ad 1. Zum Hintergrund dieser Erörterung in der thomanischen Gotteslehre vgl. S. th. I, 32; 33, 3; 39.

[31] Com. I-II, 91, 1 ad 3.

[32] Com. I-II, 91, 2 ad 1.

[33] Vgl. Com. I-II, 93, 2 c. ad 2.

[34] Com. I-II, 93, 2 c.: *Et ergo legem eternam intelligimus mediante participatione eius, sc. cognitione veritatis practice quam habemus de principiis legis nature. ... Si quis enim velit scire quid eum velit facere lex eterna cognoscet cum viderit suam rationem naturalem et conscientiam.*

Wesen und Eigenschaften des natürlichen Gesetzes

Wesen und Wurzeln des natürlichen Gesetzes

Für Thomas gibt es darum im Blick auf das ewige Gesetz nicht eine einzige Partizipationsgestalt. Allen Kreaturen ist „auf irgendeine Weise" (*aliqualiter*[35]) von Gott Leitung und Maß in ihr Leben eingeschrieben - in nichts anderem besteht ihre Teilhabe am ewigen Gesetz. Sie hat für den Aquinaten stets zu tun mit *inclinationes in proprios actus et fines*, also mit der jeweiligen teleologischen Wesensstruktur eines Geschöpfes. Die spezielle Teilhabegestalt für den Menschen, die rationale Kreatur, nennt Thomas *lex naturalis*.

Köllin kommentiert sehr treffend die thomanische Aussage: *participatio legis eterne in homine nihil aliud est quam lumen naturale intellectus et habitus principiorum intelligibilium in illo lumine radicaliter inchoatus*[36]. Aus diesem intellektiven Vermögen heraus wendet sich der Mensch seinem Ziel zu, und der Weg, den ihm die *lex naturalis* dabei möglich macht, ist derjenige der Unterscheidung zwischen Gut und Böse.

Daß Köllins Verständnis von Naturrecht in Wahrheit „thomistisch" genannt werden darf, zeigt sich nirgendwo mehr als dort, wo unser Kommentator den Willen des Menschen in die Frage nach der teleologischen Strukturierung einbezieht. Wie Thomas tut er dies im Ausgang vom Naturbegriff, der auch für den Willen eine gewisse Determiniertheit impliziert: das Wollen des letzten Ziels[37]. Die so verstandene Naturalität auch des Willens ist es, die jedes thomistische Naturrechtskonzept beispielsweise gegenüber dem scotistischen Entwurf auszeichnet: Der Wille ist nicht ursprünglich und gänzlich selbstbestimmend, so daß er sich sogar gegenüber den ihm entsprechenden Objekten noch einmal wenigstens im Sinne des reflektierten Sich-Verweigerns (*non velle*) frei verhalten könnte[38]. Köllin nimmt mit Thomas das Wollen als ein immer schon zielgerichtetes und damit vernunftgeleitetes Streben an. Naturstrebung und praktische Vernunft stehen in einer unauflöslichen Verwiesenheit. Indem letzte Ziele des Wollens bzw. erste Prinzipien des Erkennens „natürlich" vorgegeben sind, wird der Bereich der freien Wahl hinsichtlich der Mittel zu diesem Ziel erst eröffnet. Trotz aller Bemühung um „thomistische Orthodoxie" aber kann Köllins Darstellung hier wie an vielen anderen Stellen weder formal noch inhaltlich verbergen, daß sich das Denken seit Scotus verändert hat: Die philosophische Argumentation ist schon in ihrer Begrifflichkeit analytischer und formalisierter geworden, und man spürt das Bemühen, dem bei Scotus absolut gewordenen Willen „seinen eigenen Platz zuzuweisen" - ein Problem, das sich im ungebrochen aristotelischen Verständnis des Aquinaten so nicht stellte.

Wie ist das natürliche Gesetz nun näher zu beschreiben? Köllin greift auf seine im Zusammenhang mit der allgemeinen Gesetzesdefinition gebrauchte Terminologie zurück: Ein Gesetz wird wie jeder andere intellektive Sachverhalt begriffen als *verbum per intellectum conceptum*. Das natürliche Gesetz ist also im eigentlichen Sinne ein solches *verbum practicum*, das im entsprechenden (natürlichen) Habitus, der *synderesis*, wurzelt bzw. *virtualiter* enthalten, aber nicht mit ihm identisch ist[39]. Das

---

[35] S. th. I-II, 91, 2 c.

[36] Com. I-II, 91, 2 c.

[37] Com. I-II, 91, 2 ad 2: *et sic quid est nature (sc. esse determinatum ad unum) etiam salvatur in voluntate et ratione. Nam et ipse nature quedam sunt. Quare ratio etiam practica naturaliter et necessario aliquid approbat, sc. prima principia agibilium, et ex illis dirigit in alis libere. Sic et voluntas necessario et naturaliter vult ultimum finem. Alia autem libere. Lex autem naturalis dicitur que est respectu naturaliter cognoscibilium et dictat quibus ab omnibus necessario assentitur. Et ergo etiam determinata est. Maior conceditur. Et dico quia ordinatio hominis per rationem et voluntatem ut libera est presupponit voluntatem ut natura est. Et ratio non dirigit de his que sunt ad finem nisi ex appetitu ultimi finis.*

[38] Zum scotistischen Willensverständnis als Wurzel seines Naturrechtsdenkens vgl. die überzeugende Analyse bei Hannes Möhle, Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung, Münster 1995 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 44), S. 368-414.

[39] Vgl. Com. I-II, 94, 1 c.

Gesetz, wie es *actu* begriffen wird, ist etwas in der Seele des Menschen Konstituiertes, nicht aber das Vermögen oder das intendierte *bonum* selbst. Die Natürlichkeit des habituell grundgelegten Gesetzeswissens zeigt sich darin, daß der Mensch, wenn nichts Außergewöhnliches im Wege steht, unmittelbar und ohne Probleme in der Lage ist, die Vorschriften dieses Gesetzes zu formulieren[40]. Weil die *synderesis* als Befähigung zur Erkenntnis der ersten praktischen Prinzipien mit der Vernunftnatur des Menschen selbst gegeben ist, geht die Kenntnis des natürlichen Gesetzes nicht einmal den Verdammten in der Hölle verloren, wo sie sich als schmerzhafter „Biß des Gewissens" bemerkbar macht. Köllin schließt an dieser Stelle eine Abgrenzung der Begriffe „natürliches Gesetz" und „Gewissen" an, die hier bei Thomas fehlt: Jenes ist das Wissen um die ersten Prinzipien unseres Handelns, dieses dagegen ein partikuläres Urteil, das auf der Gesetzeserkenntnis aufbaut und diese konkretisiert[41].

Zentrale Eigenschaften des natürlichen Gesetzes

Einheitlichkeit, Unveränderlichkeit und Beständigkeit - das sind die drei wichtigsten Eigenschaften der *lex naturalis* gemäß der thomanischen Erörterung in S. th. I-II, 94, 4-6, die auch Köllin ausführlich erklärt.

Daß wir bei den Vorschriften des natürlichen Gesetzes eine (formale) Einheit in der (materialen) Vielheit vorfinden können, ist für unseren Autor kein Problem; er verweist auf die Analogie der „vielen" Glaubensartikel im „einen" Glauben oder der mannigfaltigen Vermögen in der einen Menschenseele[42]. Beim thomanischen Gliederungsmodell der Naturgebote anhand der unterschiedlichen menschlichen *inclinationes* legt der Kommentator Wert darauf, daß auch die Strebungen, die der Mensch mit allen Substanzen bzw. mit der belebten Schöpfung gemeinsam hat, dennoch beim Menschen *modo intelligibili* vorhanden und damit unverwechselbar qualifiziert sind[43].

In seiner Erläuterung zum Umfang des Naturgesetzes grenzt sich Köllin gegenüber Scotus ab, und zwar anhand eines in S. th. I-II, 94, 4 ad 1 angeführten Gratian-Zitates. *Ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, heißt es dort, wobei die eingeschränkte Verbreitung des Evangeliums und seiner Botschaft auf Erden einen Zweifel an der einheitlichen Bekanntheit der Naturrechtsvorschriften laut werden läßt. Scotus kann die Gratian-Aussage nur in einer übertragenen, abgeschwächten Form affirmieren: Im strengen Sinne gehören für ihn nach den berühmten Aussagen in Ordinatio, lib. 3, dist. 37 nicht einmal alle zehn Gebote zum Naturrecht, sondern bloß die ersten beiden aufgrund ihrer Indispensabilität, die sie als letztlich identisch mit dem formalen naturrechtlichen Grundprinzip *Deus est diligendus* auszeichnet. Darum gibt Köllin die scotistische Meinung wohl durchaus korrekt wieder, wenn er sagt, darin sei der Inhalt des Alten und Neuen Testamentes zwar „in irgendeinem Sinne" als zum Naturgesetz gehörig verstanden - aber letztlich als *lex posita ab auctore nature*, also keineswegs absolut und unveränderlich geltend. Eine exaktere Erläuterung dieses scotistischen Naturgesetzes „im weiteren Sinne" nimmt Köllin leider nicht vor. Stattdessen schließt er sich der thomanischen Deutung an, nach der in der heiligen Schrift das Naturgesetz neben den übernatürlichen Weisungen in der Form von Prinzipien wie von Konklusionen vertreten ist.

Diese göttliche Erinnerung an die *lex naturalis* hat mit der Frage zu tun, inwieweit deren Kenntnis beim Menschen der Veränderung unterworfen ist. Zwar weiß Köllin mit Thomas von der abnehmenden Gewißheit schlußfolgernder Naturrechtssätze, da in ihnen die Richtung weg von den notwendigen, universalen Prinzipien, die nach der aristotelischen Theorie die eigentlichen Objekte von Wissenschaft sind, hin zu den immer wandelbareren *particularia* eingeschlagen wird[44]. Dennoch hält er mit

---

[40] Vgl. Com. I-II, 94, 1 c. ad 2.

[41] Vgl. Com. I-II, 94, 1 c. ad 2.

[42] Com. I-II, 94, 2 c. und ad 2.

[43] Com. I-II, 94, 2 c. und ad 2.

[44] Köllin vergleicht dies mit der ontologischen Konstitution der physischen Dinge, bei denen das Prinzip *contingentia ex materia - necessitas ex forma* gelte: Com. I-II, 94, 4 c.

seinem Lehrer an einigen im strengen Sinne naturrechtlichen Konklusionen fest, die noch nicht dem menschlichen Gesetz zuzurechnende Weiterbestimmungen (*determinationes*) desselben sind[45]. Dies ist im thomistischen Denken genau deswegen möglich, weil die „natürlichen" Wesensstrebungen, deren Affirmation und bewußte Aneignung der Mensch in der Gesetzesformulierung durch die praktische Vernunft als sinnvoll anerkennt, eben nicht rein formaler Art, sondern mit konkreten anthropologischen Tatsachen verbunden sind. Sich selbst bejahende Vernunft ist im Falle des Menschen etwa identisch mit jenem Wesen, das die Integrität seiner Leiblichkeit deren Auflösung vorzieht[46].
Je allgemeiner die naturrechtlich-normativen Sätze aber sind, desto sicherer und unauslöschlicher sind sie dem Menschen ins Herz geschrieben. Überhaupt nicht auszulöschen sind - jedenfalls für den klaren Verstand - nach Thomas die Prinzipien des Naturrechts. Die folgernden Sätze dagegen können aus eigener oder fremder Schuld pervertiert werden. Hier ist bei Köllin eine interessante Lehrentwicklung zu beobachten[47]: In den „Quodlibeta" gesteht unser Autor, daß er mittlerweile wesentlich weniger von der Untilgbarkeit auch abgeleiteter Naturrechtsprinzipien überzeugt sei, als er es früher gesagt und - gemeint muß der Summenkommentar sein - auch geschrieben habe. Wie der Verweis auf die *experientia* im Blick auf das Phänomen des Selbstmordes erahnen läßt, mag dabei die zunehmende Erfahrung des pastoralen Praktikers den Optimismus des Professors korrigiert haben[48].
In der Diskussion um die Möglichkeit einer Dispens von naturrechtlichen Normen durch Gott, die klassischerweise bei der Erörterung bestimmter Schriftstellen ansetzt (etwa des Abrahamsopfers im Falle des fünften Gebotes), geht Köllin den durch Thomas vorgezeichneten Lösungsweg: Es ist zu zeigen, daß keine *relaxatio praecepti* vorliegt, sondern immer eine *mutatio materiae*, die dann ein gänzlich anderes Gesetz zur Geltung bringt[49]. Daß Köllin dafür auch Scotus als Zeugen anführt, ist wegen der hier nicht weiter zu erläuternden gänzlich verschiedenen Argumentationsstruktur in Ordinatio, lib. 3, dist. 37 nicht sehr überzeugend.

3. Vertiefungen und Konkretisierungen der Naturrechtslehre in den „Quodlibeta" Köllins

Daß Köllin auch in seinem Werk von 1523 um den Vortrag explizit thomistischer Lehre bemüht ist, kommt bereits in einem Distichon aus der Widmung des Theodoricus Marcellus zum Ausdruck, die dem Haupttext vorausgeschickt wird[50]. Ulrich Köllin, der Bruder Konrads und sein fiktiver Dialogpartner in den „Quodlibeta", erwähnt in seinem Vorwort, daß es sich im folgenden um Fragen handle, die „nebenbei" im Zusammenhang mit der Thomaskommentierung angefallen seien und nun gesammelt werden sollen[51]. Der Leser der „Quodlibeta" kann diese Einschätzung nur bestätigen. Doch macht wie-

---

[45] Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Com. I-II, 95, 2 c. Die hier inhaltlich anschließenden Ausführungen Köllins zum Völkerrecht (*ius gentium*), die zu den eigenständigsten Passagen in seiner Kommentierung des thomanischen Gesetzestraktates zählen, muß der vorliegende Beitrag aus Platzgründen übergehen; vgl. die Zusammenfassung bei Santiago Ramirez, El derecho de gentes. Examen critico de la filosofia del derecho de gentes desde Aristoteles hasta Francisco Suarez, Madrid/Buenos Aires 1955, S. 135-136.

[46] Vgl. Qdl. 5, fol. 44v.

[47] Vgl. auch Wilms [7], S. 77.

[48] Vgl. Qdl. 5, fol. 45r.

[49] Com. I-II, 94, 5 ad 2. So gibt es aus der Sicht Gottes gar keinen Unschuldigen, der durch das fünfte Gebot geschützt wäre, weil alle Menschen aufgrund der Erbsünde die Todesstrafe verdient haben. Nach dem von unserem Kommentator aufgeführten juristischen Axiom *non habet taxatum tempus solvendi*, das jede Verjährung dieser Schuld ausschließt, kann darum Gott durch eigene oder fremde Hand jederzeit einem Menschen das Leben nehmen.

[50] *Iamdudum invictis idem sudoribus author/ Gaudet Aquinatem restituisse suum.*

[51] Qdl. fol. 1v: *Rogare ilico cepimus (ut nosti) quatenus principiorum (que moralium maximas vocant) sicut obiter succedentibus lectionibus ex scriptis sancti doctoris, cuius potissimum doctrinam profitetur, illi sese offerent memor, in fascem si quam posset vigilanter colligeret.*

derum Köllins weitschweifige Darstellung, unterstützt durch den freien Dialogstil der „Quodlibeta", das Verständnis seiner Gedanken nicht gerade einfach. Man könnte aber durchaus sagen: Für den Moralisten Köllin war der Kommentar die sauber vorgetragene akademische „Pflicht", der gegenüber in den mehr als zehn Jahre später erschienenen „Quodlibeta" eine Art „Kürprogramm" präsentiert wird - und darin auch der variantenreiche Einsatz naturrechtlicher Motivik im Kontext vielfältiger Einzelfragen aus dem Bereich der philosophischen Ethik.
Dies soll im folgenden nur exemplarisch in zwei Hinsichten aufgezeigt werden: Die Frage nach dem Verhältnis von Wille und (praktischem) Intellekt bei der Formulierung des natürlichen Gesetzes kann als Beispiel für eine theoretische Vertiefung der Lehre dienen. Mit der Diskussion um Selbstverteidigung und Todesstrafe begegnet uns eine praktische Konkretisierung der Naturrechtslehre, die ein wichtiges Licht auf die später noch einmal aufzugreifende Thematik des Verhältnisses von natürlichem Gesetz und Evangelium wirft.

Praktische Vernunft und Wille bei der Formulierung des natürlichen Gesetzes

Im fünften Quodlibet Köllins, das als Reflexion über die „goldene Regel" (*Quod tibi vis fieri, alteri feceris* und umgekehrt) angekündigt ist, findet sich die Erörterung einer Frage, die im späteren Mittelalter und dann auch in der Barockscholastik[52] zu den am schärfsten diskutierten Problemen der gesamten Ethikbegründung gehört: Kommt dem Willen oder der praktischen Vernunft der Vorrang bei der Konstituierung naturrechtlicher Sätze zu? Köllin selbst formuliert die Fragestellung in Absetzung von der Meinung eines namentlich nicht genannten „hochberühmten Theologen", hinter dem Gabriel Biel vermutet werden könnte[53]: Mehr als in der menschlichen Strebensnatur (*inclinatio affectus*) gründet die „Natürlichkeit der Naturrechtsprinzipien" in den Begriffen selbst, aus denen die praktische Vernunft ihre unmittelbar evidenten sittlichen Prinzipien formt[54]. Das erste Prinzip aber ist nichts anderes als der Satz *bonum faciendum prosequendumque*, und er drückt letztlich nur die formale Strebensstruktur eines jeden *agens propter finem* aus: Ein Ziel zu erstreben heißt, ein *bonum* zu erstreben. Darin ist aber ein zweites Prinzip impliziert: Wenn menschliches Handeln auf das Gute als Gutes abzielt, greift jeder bewußt Handelnde zugleich nach einer ganz formal verstandenen Glückseligkeit (dem *bonum* schlechthin) aus - das gilt, so kommt Köllin vielleicht dem scotistischen Einwand zuvor, selbstverständlich *non quo ad exercitium, sed quo ad specificationem*[55]. Diese beiden ersten und wichtigsten praktischen Prinzipien sind nach Köllin evident und damit „natürlich" allein *a rationibus terminorum*[56].
Der Wille nun mag wollen, was er will - er kann seine von der Vernunft ursprünglich erkannte und normativ formulierte teleologische Verfaßtheit niemals nicht wollen. Ein ursprüngliches, natürliches Streben des Willens wird damit also nicht geleugnet, doch ist es nach Köllin eigentlich nur ein Wollen der Möglichkeit nach, weil es ohne die *ratio boni* gar nicht bewußt, *actualiter* ausgeübt werden kann.

---

[52] Erinnert sei an den erbitterten Streit zwischen Suárez und Vazquez über dieses Thema.

[53] Vgl. Wilms [7], S. 72-73.

[54] Qdl. 5, fol. 42r: *Specialis nobis olim erit cum preclaro (quem crebro commemoramus) theologo conferentia, naturalitasne legis nature principiorum, perinde super rationibus terminorum fundetur, ac per se notoreitas principiorum speculabilium, vel tantummodo super inclinatione affectus. Et tametsi autem ipse alter alterum magis videatur amplexus, nos post D*[octorem] *S*[anctum] *(nostrum antesignanum) utrumque acceptamus, et primum pro tanto magis, pro quanto radix totius naturalis legis, puta primum inter omnia agibilia principia, in habitudine terminorum, quo ad sui palam fundatur naturalem notoreitatem.*

[55] Vgl. fol. 43v mit Verweis auf Scotus, Ordinatio, lib. 4, dist. 49, quaest. 6.

[56] Damit kann das Wesen des natürlichen Gesetzes folgendermaßen beschrieben werden: ... *legem naturalem, opus esse simplicis intelligentie, quippe dum ratio boni lex non existit, at propositio bono tribuens, quid per se, et necessario, pariter et evidenter, apud omnes, sibi convenit, puta ipsum esse persequendum* (Qdl. 5, fol. 43v).

Erst durch die Vernunft gibt es ein „natürliches Wollen", weil erst die Vernunft jene Entschiedenheit und Notwendigkeit ins Spiel bringt, welche der *ratio naturae* eigen ist[57]. Schließlich wird auch durch die ursprüngliche Einsicht der Vernunft in die *ratio boni* der Wille erst wirklich frei: Ich muß mir des Guten als des Guten bewußt sein, um mir die Frage stellen zu können, welches der möglichen Handlungsobjekte wirklich geeignet ist, mein Verlangen nach Glückseligkeit zu erfüllen[58]. Die Tatsache, daß hinsichtlich der *particularia agibilia* zuweilen der praktische Intellekt vom „rechten Streben" abhängig genannt werden muß, wie wir aus der Tugendlehre wissen, verändert dennoch den Sachverhalt bezüglich der allgemeinsten Prinzipien nicht[59].
Bei der weiteren Umschreibung jenes *bonum*, das uns durch die Prinzipien des natürlichen Gesetzes erschlossen ist, bemüht sich Köllin um eine deutliche Abgrenzung von Scotus. Dieser habe die Willensobjekte in Absehung von ihrem Wirklichsein verstanden - das *volibile* sei hier zu einer Abstraktion des Möglichen reduziert worden. Köllin dagegen gibt zwar zu, daß wir *bonum* und *beatitudo* als einfache Begriffe erkennen, er glaubt aber, daß sie konkret erstrebt werden können nur *in ordine ad esse*[60]. Man kann nichts *mathematico modo* intendieren und erst recht keine faktischen *impossibilia*. Vermutlich steckt hinter dieser Kritik allerdings ein eher fehlerhaftes oder verkürztes Verständnis der scotistischen Lehre vom „schlechthin Möglichen" als dem Ausgangspunkt des göttlichen Schöpfungswollens.

Naturrechtlich begründete Gewalt: Selbstverteidigung und Todesstrafe

Köllin hat in den „Quodlibeta" die Naturrechtslehre des Thomaskommentars nicht bloß theoretisch vertieft, er hat sie auch auf konkrete ethische Sachverhalte anzuwenden versucht. So finden sich darin etwa Quästionen zu Ursprung und Recht des Privateigentums (Qdl. 2) oder der Gesetzesbindung des Fürsten (Qdl. 18). Wir wollen zwei Quodlibeta herausgreifen, die das naturrechtliche Tötungsverbot betreffen: Gilt dasselbe auch im Blick auf Selbstverteidigung (Qdl. 4, fol. 28v-38v) und Todesstrafe (Qdl. 13, fol. 119v-126r)?
Im ersten Fall antwortet Köllin mit der These *vim vi repellere licet cum moderamine inculpate tutele* - man darf sich gegen Gewalt mit Gewalt wehren, wenn es nur bei „unbescholtener Verteidigung" bleibt. Der zugrundeliegende naturrechtliche Basissatz, daß jeder Mensch sein Leben erhalten soll und will, und die daraus resultierende unmittelbare Folgerung, die prinzipiell Selbstverteidigung gegen Angreifer gestattet, ist nach Köllin unumstritten[61]. Kann aber eine Verteidigungshandlung auch dann noch gut genannt werden, wenn es dabei zur Tötung des Aggressors kommt? Unser Autor antwortet, indem er sich auf den - in seinem ganzen Werk auffallend betonten[62] - fundamentalethischen Grundsatz beruft, daß die Qualität einer Handlung wesentlich von der *intentio finis* her bestimmt ist. So darf der Angreifende getötet werden, wenn diese Tötung nicht direkt intendiert wird (auch nicht als Mittel zum Zweck), sondern als Konsequenz des mit Notwendigkeit erstrebten Zieles unumgänglich mitgewählt werden muß.

---

[57] Qdl. 5, fol. 43r: ... *ut intellectus nature habet rationem, secundum quod naturaliter, hoc est determinate ac necessario, quo ad specificationem, et ob id semper probat, assentiendo id genus primis absolute principiis.*

[58] Qdl. 5, fol. 42v: ... *ut videas, quemadmodum, sicut libertas, sic quoque naturalitas a ratione in voluntatem stillat.*

[59] Eine ausführlichere Erörterung über die (von Köllin als nicht besonders dramatisch empfundene) Frage, inwiefern die Überlegung dem Willen „untergeordnet" sein kann, findet sich auch in Qdl. 6, fol. 50v ff.

[60] Qdl. 5, fol. 43v: *Licet enim, et boni ratio simpliciter apprehendi possit, non tamen hanc rem intelligis esse bonam, nisi apprehendis in ordine ad esse. Volibile igitur, quo ad rem substratam et in actu exercito, est complexum quoddam, nullatenus ab esse abstrahens, ut nullatenus assentiaris dicenti cuidam* [sc. Scoto] *volibile a possibili abstrahere.*

[61] Vgl. Qdl. 4, fol. 29r.

[62] Wilms [7], S. 57-60, zählt die These, daß die *species actus* ganz vom *finis (operantis)* her bestimmt wird, zu den wenigen wirklichen „Eigenlehren" in Köllins Ethik.

An dieser Stelle aber scheint das Naturrecht mit dem Gebot des Evangeliums in Konflikt zu geraten: Nimmt man, so formuliert Köllin selbst die Einwände, dem, der getötet wird, nicht dadurch die Möglichkeit zur Umkehr, die ihn allein vor der ewigen Verdammnis als Folge seines Tuns bewahren kann[63]? Hat nicht Christus selbst durch sein Gebot der Feindesliebe die Tötung als Mittel der Verteidigung verworfen[64]? Köllins Antwort ist hier eindeutig: Christus hatte keineswegs die Absicht, durch die Barmherzigkeit des Evangeliums die Grenzen des natürlichen Vernunftrechts anzutasten oder die zivile Gewalt aufzuheben[65]. Seine Barmherzigkeit ist mehr ein *praeceptum patientiae*, an das der Herr sich auch selbst nicht immer hielt[66]. Die Frage nach der Tötung eines Menschen aber, der sich an unserem Besitz oder unserer Person vergreifen will, hat Christus schlicht unserer *ratio moralis* überlassen[67].

Diese nun sieht darin kein Problem, solange die Handlung den Charakter der Verteidigung nicht verliert, nicht zu inadäquaten Mitteln greift und ohne Rachegedanken ausgeführt wird[68]. So konstatiert Köllin eine Begründungsnot weniger für den, der in Notwehr tötet, als für den, der sich vom ungerechten Angreifer töten läßt. Wer dies um des fremden Heiles willen auf sich nimmt, muß schon recht disponiert sein[69], sollte wissen, daß er nicht aus Pflicht, sondern aus dem Streben nach einer *perfectio supererogatoria* heraus handelt, und hat sich schließlich zu fragen, ob sein Tod nicht für die Gemeinschaft allzu schweren Schaden mit sich bringt[70].

Ist man schon bei diesen Ausführungen eher überrascht, wie wenig sich für unseren Autor Natur- und Gnadenordnung organisch zu durchdringen scheinen, so radikalisiert sich die Problematik noch bei der Frage nach der Legitimität der Todesstrafe in Quodlibet 13. Köllin selbst gibt zu, daß seine diesbezügliche These manchem inhuman und gegen die Aussagen der Bibel gerichtet erscheinen mag: „Ein Mensch darf für ein Vergehen getötet werden, auch wenn er auf andere Weise bestraft werden könnte"[71]. Köllin kommt jedem Einwand zuvor, indem er zwar die ewige Gültigkeit des fünften Gebotes in seiner naturrechtlichen Verpflichtungskraft betont, dieses Gesetz aber einzig auf die ungerechte Tötung bezogen sieht: *relinquens naturali ac morali rationi diffinitionem, quando occidere hominem malum est, et quando non*[72].

Köllin ist also alles andere als ein Kasuist des natürlichen Rechts, der bis in verästelte Konklusionen hinein Gebote zu deduzieren versucht! Vielmehr kennt er einen Spielraum für die praktische Vernunft, welcher nicht nur durch die exakte Formulierung des Naturgebots, sondern auch durch die Abschaffung aller positiven alttestamentarischen Bestimmungen durch Christus eine Erweiterung erfährt. Der Herr lehnte demnach die *occisio iusta* nicht ab, und über die entsprechenden Mittel des Strafrechts hat er sich nicht weiter geäußert, weil ihnen keine Heilsnotwendigkeit zukommt[73]. Wo die naturrechtliche Weisung nicht greift, darf und muß der Mensch selbst entscheiden und gebieten - wobei die eigentliche Entscheidungsgewalt (die *determinatio* zum positiven Recht hin) allein den

---

[63] Vgl. Qdl. 4, fol. 30r.

[64] Vgl. Qdl. 4, fol. 32r.

[65] Qdl. 4, fol. 32r: *Iam supra aiebam, ius divinum cuius potissimam portionem legem novimus evangelicam, naturali iure nullatenus refragari. Insuper nec putandum est Christum salvatorem benedictum, civilem abstulisse potestatem, quantumlibet Christiane aut evangelice legis misericordiam monstraverit, factis atque exemplis.*

[66] So hält er denen, die ihn auf die Wange schlagen, keineswegs auch noch die andere hin: Qdl. 4, fol. 32v.

[67] Qdl. 4, fol. 38v: *Occisionem namque hominis, aut propter res, aut propter alia* [eg. stuprum] *Christus benedictus, morali rationi reliquit. Qui utique non abhorret, hominem res salvantem per accidens occidere.*

[68] Nur dann handelt es sich um eine *inculpata tutela*: Qdl. 4, fol. 30v.

[69] *bene sibi conscius*: Qdl. 4, fol. 34r.

[70] Vgl. Qdl. 4, fol. 30v.

[71] Qdl. 13, fol. 119v.

[72] Qdl. 13, fol. 121v.

[73] Vgl. Qdl. 13, fol. 122r.

Lenkern des Gemeinwesens zukommt[74]. Köllin hat somit die thomanische Lehre von der Offenheit einer naturrechtlich begründeten Ethik durchaus verstanden. Die damit begründete (relative) Autonomie der praktischen Vernunft übereignet er allerdings ganz der legislativen und exekutiven Vollmacht irdischer - weltlicher und geistlicher - Autorität. Jenseits des fünften Gebotes beginnt die Freiheit des Inquisitors[75].

Wer sich gegen das Naturrecht und seine *determinationes* durch die menschliche Obrigkeit auf das barmherzige Verhalten Christi berufen will, wie dieser es etwa gegenüber der Ehebrecherin gezeigt hat, die er vor der Steinigung bewahrte, geht fehl. Eine solche Ausnahme gegen das naturrechtlich Legitimierte wollte uns der Herr nach Köllin keinesfalls als Regel „auferlegen". Die Hinrichtung von Ehebrechern ist deshalb angesichts der Worte Christi nicht weniger erlaubt, „als hätte der Heiland diese Worte niemals ausgesprochen"[76].

Was aber ist die Ursache für die Skepsis Köllins gegen eine tatsächliche Anwendbarkeit der Ethik Jesu in unserer Welt, die ihn zur unerbittlichen Verteidigung der strengen Gerechtigkeitsordnung aus natürlichem und positivem Recht in der Leitung eines Gemeinwesens führt? Aus den Worten unseres Denkers spricht ein tiefer Pessimismus im Blick darauf, ob die Menschen in ihrer Mehrzahl überhaupt fähig sind, nach den Weisungen des Neuen Bundes zu leben.

Viele, so schreibt Köllin, sind nur dem Namen nach Christen, und das macht sie schlimmer als die Heiden. Damit gefährden sie die anderen, und es gilt: „Ein Mensch, welcher der Allgemeinheit gefährlich wird, wechselt ins Gesetz und in die Ordnung der Tiere über"[77]. Weil solche Übeltäter existieren, kann es wie im Alten Bund auch im Neuen Bund nicht bloß dessen eigene Sakramente und Einrichtungen geben, sondern es müssen gewisse Ordnungen bestehen, die nicht durch die *lex nova* eingesetzt sind, sondern „mitlaufen"[78]. Das natürliche Vernunftgesetz und das menschliche Strafgesetz als notwendige „Kon-kurrenz" zur Liebesethik Jesu in einer von schlechten Menschen durchsetzten Welt wirken darum ebenfalls nach dem Willen des Heiligen Geistes, wenn sie für die Ausmerzung (*eradicari*) der Verbrecher und Häretiker sorgen und so das ewige Heil vieler sichern, indem sie das zeitliche Heil einiger vernichten[79]. Zwar findet sich auch bei Thomas bereits die Todesstrafe gegen Häretiker gerechtfertigt, doch ist die Argumentation dort noch stärker theologisch als (natur-)rechtlich geprägt[80].

---

[74] Der Hintergrund dieser Aussage wird im Kommentar ausführlich expliziert: Die *determinationes legis naturalis* empfangen vom natürlichen Gesetz wenigstens *effective* ihre Kraft: Daß sie notwendig sind, nicht was durch sie geboten ist, sieht die Vernunft evident ein (Com. I-II, 95, 2 ad 1). Gerade weil die so entstehenden positiven Gesetze keine einfachen Konklusionen des Naturrechts darstellen, sind dafür *experti* nötig (Com. I-II, 95, 2 ad 4).

[75] Qdl. 13, fol. 121v: *verumtamen Christus benedictus, rationi morali reliquit, eorum quorum interest principium ac iudicium determinare, quando iustum est vel non, cassatis veteris officine determinationibus ...; servatur morale preceptum cuius determinationem Christus dominus rationi gubernantium dereliquit.* Ähnlich auch Qdl. 13, fol. 122r: *Eapropter dominus reliquit iudicialia precepta his disponenda qui temporalem aut spiritualem aliorum curam erant habituri.*

[76] Qdl. 13, fol. 122r: *Vanum proinde est imaginari Christum iudiciale super adulterii punitione evacuisse, cum Christus nequaquam principibus, aut rectoribus, ademerit civilem potestatem, at evangelice legis dulcorem atque misericordiam (qui sanguinem non fundit) Christus benedictus impendebat, linquens ordinem nature, ac civilis legis infractum. ... Propter illa igitur domini verba non minus licuit atque licet adulteros conficere, quam si salvator hec verba numquam protulisset.*

[77] Qdl. 13, fol. 122v: *deinde homo perniciosus communitati, in legem atque ordinem transit animalium.*

[78] Qdl. 13, fol. 122v: ... *cum ea* [sc. nova lege] *currunt non ut instituta per ipsam, sed ut currentia cum ipsa, ut ius naturale, ac reliqua iudicialia qui Christiani principes ac presidentes sanciverint.*

[79] Vgl. Qdl. 13, fol. 124r.

[80] Vgl. S. th. II-II, 10, 8 c.; II-II, 11, 3 c. Wichtige Quelle Köllins ist in Qdl. 13 Kardinal Torquemada.

4. Lex naturalis als kontroverstheologisches Argument

Die Berufung auf das natürliche Sittengesetz, so haben wir zuletzt gesehen, ist für Köllin mehr als ein akademisches Thema. Darum überrascht es nicht, daß auch seine kontroverstheologischen Schriften, welche die paulinische Lehre von Ehe und Jungfräulichkeit behandeln[81], stark naturrechtlich geprägt sind.

Ehe und Jungfräulichkeit

Bereits im ersten Kapitel von „Adversus nuptias", in dem die Unauflöslichkeit des Ehebandes gegen Luther verteidigt werden soll, treffen wir auf naturrechtliche Begründungsstrategien.
Schon natürlicherweise gibt es nach Köllin eine Hinordnung des Menschen auf die Ehe wegen diverser „Vorteile" und „lustbarer Tröstungen", derentwegen auch gewisse mit der Ehe verknüpfte Unannehmlichkeiten in Kauf genommen werden[82]. Christi göttliches Gebot ist für die in der Menschennatur begründete unauflösliche Ehe nicht konstituiv, sondern „hinzugefügt"[83].
Das Naturrecht lehrt aber nach Köllin nicht bloß die Unauflöslichkeit der Ehe, es ist auch für deren innere Gestaltung bedeutsam. So darf etwa die Ehefrau nicht als *mancipium* ihres Gatten betrachtet werden, wie unser Autor Aristoteles zitiert[84]. Hinter dieser Ansicht steckt letztlich, so sagt er an anderer Stelle, der Irrtum, daß die Frau allein für die Ehe, nicht aber *propter intelligere, propter deum contemplari, propter beatitudinem* geschaffen sei[85] - hier wird die Berufung auf das Naturrecht zur Verteidigung des Menschenrechts.
Heftiger noch als die katholische Ehelehre wurde von Luther das Zölibatsversprechen der Priester, Mönche und Nonnen abgelehnt. Köllin bedient sich in seiner Entgegnung wieder naturrechtlicher Argumente, und zwar im Blick auf die formale wie auf die materiale Seite des Enthaltsamkeitsgelübdes.
Zunächst steht dessen formale Verpflichtungskraft außer Frage: Jedes Gelübde bindet *in vim divine et naturalis legis*[86]. Wenn wir die naturrechtliche Maxime *pacta sunt servanda* selbst gegenüber denen streng halten, denen wir nichts verdanken (Köllin nennt als Beispiel die Türken), dann müssen wir unsere selbstgewählten Verpflichtungen erst recht dem gegenüber erfüllen, dem wir alles verdanken und dem wir ganz gehören, nämlich Gott[87].
Ebensowenig gibt es einen Grund dafür, die Berechtigung der Klostergelübde bezüglich ihrer inhaltlichen Seite anzuzweifeln. Köllin wehrt sich gegen die These, der Zölibat sei „unnatürlich", weil er gegen eine von Gott selbst dem Menschen eingestiftete *inclinatio* zur ehelichen Vereinigung gerichtet sei. Diese Ansicht verkenne zum einen, daß die göttliche Vorsehung zwar dem ganzen Menschengeschlecht gebe, was für seinen Fortbestand nötig ist, daß sie aber damit nicht von jedem einzelnen Menschen verlange, ebendiese Gaben, zu denen auch die *virtus generativa* zu zählen ist, tatsächlich zu gebrauchen[88].

---

[81] Vgl. Ignaz Stöckl, Die Lehre des Konrad Köllin über die gottgeweihte Jungfräulichkeit, München 1936; zur Ehelehre ebd., S. 10-23.

[82] E, fol. 58v.

[83] Christus verbot die Scheidung nicht nur *ratione creationis, verumetiam ex modo legislationis, durante adhuc lege naturali* (AN, fol. 4r; ähnlich fol. 30v).

[84] Vgl. AN, fol. 180v-181r.

[85] E, fol. 19v.

[86] AN, fol. 141v.

[87] Vgl. AN, fol. 194.

[88] E, fol. 184v: *Etsi enim homini detur edificandi industria, et virtus ad pugnandum, minime tamen gentium, omnes oportet esse edificatores aut milites.*

Vor allem aber übersieht der Versuch, aus der *inclinatio* bereits eine allgemeine Normativität abzuleiten, das Wesen der naturrechtlichen Erkenntnis überhaupt: Entscheidend nämlich ist allein der Spruch der *recta ratio*, die über alle Neigungen herrscht und entscheidet. Im Falle des Märtyrers kann diese Entscheidung sogar gegen den stärksten menschlichen Trieb, den Lebenstrieb, ausfallen, weil ein höher stehendes Gut zu verteidigen ist[89]. Selbst manche Heiden hätten sich aus diesem Grunde für die Enthaltsamkeit als Mittel gegen die Verdunklung der Vernunft durch die Sinnlichkeit entschlossen[90].
Hier wird noch einmal ganz klar, daß man Köllin keinesfalls eine naturalistische Position in seiner Naturrechtslehre vorwerfen kann.

Der Fortbestand des natürlichen Gesetzes nach der Verkündigung des Evangeliums

Die konkreten ethischen Fragen nach Ehe und Zölibat sind zwar die eigentlichen Themen des paulinischen Textes, um den Köllin mit Luther ringt. Die zentrale Kritik unseres Dominikaners betrifft aber letztlich nicht solche Probleme der speziellen Moral, sondern Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium überhaupt. Damit nähern wir uns auf einem anderen Weg noch einmal der Frage, die uns schon im Blick auf die Quodlibeta 4 und 13 beschäftigt hat.
Weil die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern erhebt und vollendet, so lautet Köllins in vielen Variationen vorgetragene thomistische These, darum bleibt auch die Ordnung des Naturrechts und des menschlichen Rechts[91] nach der Verkündigung des Evangeliums gänzlich intakt. Wer wie Luther Gnade und Frohbotschaft gegen dieses Gesetz ausspielen wolle, führe die Menschen nicht in die Freiheit, sondern predige vielmehr Chaos und Anarchie[92].
Eine rein übernatürliche Liebesethik, welche nicht das „Natürlich-Menschliche" aktiv in Gottes Gnadenwirken einbezieht[93], indem sie zugleich die Erfüllung aller natürlichen Gebote verlangt, ist nach Köllin Illusion[94]. Es geht im Neuen Bund nicht um den „Glauben allein", sondern um die „größere Gerechtigkeit"[95]. Um diese vollständige Tugendhaftigkeit zu erlangen, braucht auch der Gerechte des Neuen Bundes das umfassende Gesetz Gottes (inklusive des natürlichen), obgleich er es nicht mehr als Zwang empfinden, sondern in jener Freiheit erfüllen wird, die aus dem inneren Gnadengeschenk resultiert[96].
Wann immer es zu zeigen gilt, daß das natürliche Gesetz keineswegs nur eine menschliche Satzung darstellt, wird Köllin gegen Luther besonders ausfällig[97]. Wer behaupte, es sei gegen das Liebesgebot, eine naturrechtliche Wahrheit aufrechtzuerhalten wie: Man darf sich gegen Gewalt mit Gewalt verteidigen, der könne auch gleich den gerechten Krieg der Christen gegen das grausame Türkenheer als unrechtmäßig brandmarken - wir verstehen die Erregung Köllins besser, wenn wir uns an das erin-

---

[89] Vgl. E, fol. 185r: [Lector] *notabit contra naturam hominis ut homo est, hoc est contra rectam rationem homini non licitum agere, attamen naturale quid, presertim secundum sensualitatem et corpus impedire, aut intermittere, aut sibi contrarium facere dum recta suaserit ratio, cui natura commissa est ad regendum, nil habet inconvenientis, verum a Christo salvatore, et divo Paulo consultum, et a naturali ratione est dictamen.*

[90] Vgl. AN, fol. 3r.

[91] Bzw. der *ordo iustitiae* mit den dafür notwendigen menschlichen Gesetzen: AN, fol. 216r.

[92] Köllin fürchtet vor allem die Verwirrung der *rustici*: AN, fol. 215v.

[93] Vgl. AN, fol. 120 ff. Plastisch ist hierzu der Vergleich fol. 121v zwischen dem Wirken Gottes bei der *generatio* eines Menschen und im Rechtfertigungsprozeß.

[94] Vgl. AN, fol. 172r.

[95] Vgl. AN, fol. 229v. Köllins Lehre von der Gnade im Neuen Bund wird näher und kritisch beleuchtet bei Kopecky [8], S. 36-47.

[96] Vgl. AN, fol. 173-179.

[97] Zum Beispiel AN, fol. 12r.

nern, was er wenige Jahre zuvor in den „Quodlibeta" vorgetragen hatte[98]. Wie dort kommt es ihm auch hier darauf an, daß die Autorität der weltlichen und geistlichen Vorgesetzten durch die Gesetzgebung des Evangeliums unangetastet geblieben ist[99] - wer diese Autorität ablehnt, lehnt damit implizit das Naturrecht ab, dessen Konkretisierung und Anwendung ihr übertragen ist[100]. Im Kampf gegen Luther betont Köllin erneut, daß die irdische Autorität deswegen stark sein muß, weil „fleischliche" und „geistliche" Menschen zur Zeit des Neuen Bundes wie schon zur Zeit des Alten nebeneinander leben[101]. Es gibt darum kein „Gesetz für die Ungläubigen" gegenüber einem „Gesetz für die Gerechten", sondern beide Menschengruppen stehen aufgrund ihrer gemeinsamen Vernunftnatur unter der einen *lex*. Diese aber hat sich nicht verändert: Während die Zeremonial- und Judizialgesetze des Alten Bundes ihre Geltung verloren haben, gilt dies nicht für die Moralvorschriften, die in beiden Testamenten identisch sind[102]: Die Zehn Gebote bleiben indispensabel[103], Gott kann sich hier unmöglich selbst widersprechen[104].

Wahrung der (relativen) Autonomie philosophischer Ethik

Köllin, so haben wir gesehen, verteidigt mit allen Argumenten seines thomistischen Standpunkts den bleibenden Wert der Naturrechtsnorm innerhalb der Gnadenordnung des Evangeliums. Die Vernunft ist dem Menschen auch ohne ständige Berufung auf das übernatürliche Erlösungsgeschenk Maß und Richtschnur, obschon sie letztlich dem Glauben dienen soll, der ihr das letzte Ziel des Lebens und den Weg zum Glück nennt[105].

Damit ist aber zugleich für die Wissenschaft der natürlichen Vernunft in ihrer praktischen Form eine relative Autonomie gesichert: Auch ohne Glaube, so lautet hier der Negativtest, ist der Mensch nicht automatisch zur Sünde verdammt, ja sein natürliches Wissen um das Rechte kann ihm sogar ein Weg zu Gott werden[106]. Der Begriff der Natur, auf der dieses Rechtswissen gründet, ist auf einer anderen Ebene anzusiedeln als die Begriffe von Glaube und Unglaube. Das natürliche Gesetz mit seinen *bona naturalia* bleibt von Glaube oder Unglaube, die auf diesem *ordo* aufbauen, unangetastet[107], weil die Natur durch Sünde und Unglaube nicht gänzlich zerstört werden kann[108].

---

[98] Neben dem heiligen Krieg gegen die Türken (vgl. Qdl. 13, fol. 124v), die sich Luther ja scheinbar herbeiwünsche, damit seine heidnischen Neuerungen endlich durchgesetzt werden können (so AN, fol. 21r), wird auch die Verhängung der Todesstrafe durch gerechte Autoritäten (AN, fol. 56r) hier erneut verteidigt.

[99] AN, fol. 217r: ... *sic enim principes seculares determinant precepta iuris nature in temporalibus ad utilitatem hominum, sic prelatis ecclesiasticis convenit statuere que ad utilitatem communem pertinent in spiritualibus bonis.*

[100] Vgl. AN, fol. 220r.

[101] AN, fol. 17v: *Sunt enim hodie plurimi inter Christianos, qui olim non dedissent bonos Iudeos, quamvis utrobique commune sit habere cor bonum, hoc est, iuxta legis statum esse perfectos.*

[102] Vgl. AN, fol. 169v.

[103] Vgl. AN, fol. 171v.

[104] Vgl. E, fol. 59r.

[105] Vgl. E, fol. 72r. Dem korrespondiert die Vollendung des Willens durch die *caritas*.

[106] AN, fol. 74r: *Potest enim infidelis ipsa ratione et naturali vi duci, ut velit aliquod iustum et debitum, quod saltem virtualiter referat aut etiam expresse in deum, qui est prima et summa iustitia.*

[107] AN, fol. 74v: *Fefellit autem Lutherus, quia non advertit fidem infidelitatemque respectu supernaturalium attendi, naturam vero tanquam aliquod tertium ab his alienum, illis substerni, et cum utroque consistere, ut sicut bona naturalia in vim naturalis legis, ut fidem non attingunt ita nec infidelitatem participant, sed cum ab utroque prescindant manent in positivi generis et ordinis bonitate*; vgl. auch AN, fol. 77v.

[108] E, fol. 133v: *Forsan putat* [sc. Lutherus], *cum infidelitate nil naturalis remanere luminis, quo recte dictare, et aliqualiter bene (etsi non meritorie) infideles possint operari, actum de se bonum, in deum ut authorem nature amatum, explicite aut implicite referendo?*

Damit aber, so wird das positive Ergebnis dieser Abgrenzung formuliert, bleibt das Werk der heidnischen praktischen Philosophen für den christlichen Ethiker von Bedeutung, was allein schon durch ihre Heranziehung in der Heiligen Schrift und bei den großen Theologen bezeugt sei. Wenigen Irrtümern stehen nach Köllin in der heidnischen Ethik unzählige Wahrheiten gegenüber - so ist die Philosophie nicht zu verdammen, sondern bildet ein an sich indifferentes Instrument, das dem guten Gebrauch wie dem Mißbrauch offen steht, ähnlich der Waffenkunst oder Rhetorik[109].

5. Schlußbemerkungen

Der Kölner Dominikaner Konrad Köllin - sein Name wird auch in Zukunft nur selten in der Literatur zu finden sein. Und tatsächlich müssen wir am Ende unseres Umrisses seiner Naturrechtslehre zu dem Ergebnis kommen: Aufregende Weiterführungen des thomanischen Denkens oder gar spekulative Neuansätze finden wir bei diesem Autor kaum. Er war ein typischer „Gelehrter der Schule" - mit allen Qualitäten und Fragwürdigkeiten.

Zu letzteren gehörte zweifelsohne Köllins Hoffnung, eine mit staatlicher Strafgewalt durchgesetzte Naturrechtsordnung sei der sicherste Schutz für den wahren christlichen Glauben gegen dessen Zerstörer. Es erscheint problematisch, das Konzept eines christlichen Gemeinwesens dadurch aufrechterhalten zu wollen, daß der Christ als Staatsmann beinahe von seinen übernatürlichen Tugenden absieht, um die „getauften Heiden" mit der Gewalt eines rein natürlich fundierten Rechtssystems zu zähmen, das gilt *etsi Christus non daretur*. Auch wenn sich Köllin auf das thomanische Ideal einer lebendigen Synthese von Gnade und Natur immer wieder beruft, ist doch zu spüren, daß seine eigene Theorie eher das Auseinanderklaffen der Ordnungen fördert. Man wird die Proklamation der starken Obrigkeit, die sich aus einem anthropologischen Pessimismus begründet, später über Calvin bei einem Denker wie Thomas Hobbes wiederfinden. Zur Legitimation des absolutistischen Staates steht dann das Naturrecht erneut bereit - diesmal aber argumentierend *etsi Deus non daretur*.

Doch sollen diese kritischen Schlußbemerkungen Köllins Naturrechtsdenken nicht abwerten. Wie nur wenige seiner Zeitgenossen beherrschte er das Repertoire thomistischen Denkens und Argumentierens. Manche Klärung, Vertiefung und Abgrenzung haben die Gedanken des Aquinaten durch seinen begabten Kommentator erfahren, und eine umfassende Darstellung der spätscholastischen Naturrechtslehre darf an Konrad Köllin nicht vorbeigehen. Selbst noch ganz dem Paradigma des Mittelalters verhaftet, hat er am Beginn der Neuzeit zum Wiederaufleben thomistischer Wissenschaft gegenüber der *via moderna* auf einem seit Scotus formal und inhaltlich veränderten Schauplatz des Denkens beigetragen[110]. Anderen blieb es vorbehalten, das Werk des Aquinaten für diese neue Zeit fruchtbar zu machen.

---

[109] Vgl. E, fol. 72-73.

[110] Vgl. Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale, Bd. 3, Louvain/Paris ^{6}1947, S. 224.