

Hugolin von Orvieto († 1373)

über Urstand und Erbsünde

(Fortsetzung *)

8. Die Freiheit des Willens unter der Sünde.

Ockham und seine Schüler waren der Ueberzeugung, dass auch im gefallen Menschen Vernunft und Wille im wesentlichen so geblieben seien, wie sie vor der Sünde waren ⁸⁶⁾. Ganz anders nach der Auffassung unseres Augustinertheologen. Schon sein Erbsündenbegriff, der das Formale der Sünde in der Abwendung des menschlichen Geistes von Gott und in der Preisgabe an die Lüste des Leibes sieht ⁸⁷⁾, lässt vermuten, dass Hugolin eine wesensmässige Verschlechterung der menschlichen Natur durch den Sündenfall annimmt. Tatsächlich behauptet er, der menschliche Verstand habe sich durch die Erbsünde eine « ignorantia agendorum » zugezogen ⁸⁸⁾, der Wille aber sei nach einem Wort des hl. Anselm zur « ancilla suae affectionis ad commodum » geworden ⁸⁹⁾.

Freilich hat diese Schwächung des Willens nach Ansicht unseres Magisters nicht zum völligen Verlust seiner Freiheit geführt. Nachdrücklich verteidigt Hugolin die Freiheit des gefallen

*) *Augustiniana*, III (1953), 35-62.

⁸⁶⁾ H. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* I, Mainz 1906, 535 Anm. 4. Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 23 ff.

⁸⁷⁾ Vgl. oben Anm. 42.

⁸⁸⁾ Nunc autem, quia incurrit ignorantiam agendorum, non potest in dictamen illud absque speciali suffragio illustrationis divinae. — Hugolinus DE URBEVETERI, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum* II dist. 26 qu. art. 1, Angelica 4 fol. 135 vb, Vat. lat. 1094 fol. 99 vb.

⁸⁹⁾ Post desertam iustitiam facta est voluntas ancilla suae affectionis ad commodum. — l. c. art. 3, A 136 vb, V 100 va.

Menschen gegen den Determinismus seiner Zeit. Frei nennt er ein Sein, das aus sich selbst zum Handeln befähigt ist ⁹⁰⁾. Worin sieht er aber das Wesen der geschöpflichen Freiheit? Göttliche wie geschöpfliche Willensfreiheit besage « Freisein zum Gegenteil » ⁹¹⁾. Hugolin betont in der Willensfreiheit also vor allem die *libertas contrarietatis*. Man nenne den menschlichen Willen frei, weil er *positis omnibus causaliter praevis* sich für Gut und Böses entscheiden kann ⁹²⁾.

Unser Magister erläutert diese Begriffsbestimmung näher durch Gegenüberstellung der göttlichen und menschlichen Willensfreiheit, des *arbitrium liberum simpliciter* und des *arbitrium liberum secundum quid*. Der göttliche Wille kann aus sich allein — d. h. ohne fremde Hilfe — jedes Wesen hervorbringen, der geschöpfliche dagegen keines. Auf die Mitwirkung des göttlichen Willens ist jedwede andere freie oder unfreie Ursache angewiesen, auf die Mitwirkung des geschöpflichen Willens keine. Der göttliche Wille besitzt ein causale *dominium* über jedwede Wirksamkeit anderer Ursachen, der geschöpfliche Wille nicht. Der göttliche Wille kann alles, was er wollen kann, auch vollbringen, der geschöpfliche Wille nicht. Der göttliche Wille kann von niemand gezwungen werden, wohl aber der menschliche. Hugolin gibt dazu freilich eine einschränkende Erklärung. Gewiss unterliege der Wille unter der Sünde leicht einem solchen Zwang, nicht aber im Zustande der Gerechtigkeit. Der gerechte Wille könne zu einer schweren Sünde niemals gezwungen werden, im Urstande sei sogar die Nötigung zu einer lässlichen Sünde ausgeschlossen gewesen. Schliesslich betont unser Augustiner, dass der

⁹⁰⁾ *Arbitrium... dicitur liberum, id est ex se solo sufficiens in agendo. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 2 concl. 2, A 133 ra, V 97 va.*

⁹¹⁾ *Tertia conclusio: Voluntas divina est essentialiter libera ad contradictionem. — Quinta conclusio: Voluntas creata viatoris est essentialiter libera ad contradictionem, quia ceteris positis ab actu volendi A potest non velle A et potest velle A. — lib. II dist. 25 qu. 1 art. 2, A 130 rb-va, V 95 va. — Vgl. auch A. ZUMKELLER, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 189.*

⁹²⁾ *Secunda conclusio: Arbitrium liberum viatoris iustum vel iniustum ideo praecise dicitur liberum, id est ex se solo sufficiens in agendo, quia positis omnibus causaliter praevis ad utrumque genus libere operandi, scilicet iuste et iniuste, ex se potest non recte velle et potest prave velle et in hoc potest incipere remissius vel intensius operari. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 2, A 133 ra, V 97 va.*

göttliche Wille durch keine Schwierigkeiten gehemmt werden könne, während der menschliche Wille — unter der Sünde wie im Stande der Gnade — vielfachen Hemmungen solcher Art unterliege ⁹³⁾).

Zwei Punkte, die in dieser Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichen Willen nur kurz angedeutet sind, werden von Hugolin noch ausführlicher erörtert: a) die Unterstützung des

⁹³⁾ Liberum arbitrium est duplex, scilicet liberum arbitrium simpliciter et liberum arbitrium secundum quid. Et liberum arbitrium simpliciter est solius Dei, quod nullo modo est ab alio nec liberum ab alio. Secundum est arbitrium creatum ab alio. Primum habet octo condiciones seu aliquid esse perfectione denotantia conveniunt sibi, in quibus differt a libero arbitrio secundum quid. Prima perfectio, scilicet complexe significabilis, est: Quamlibet essentiam factibilem habet in solius sui potestate facere et non facere et destruere sic, quod nullo coagente eget... Secunda: Quaelibet alia causa libera vel non libera eget libertate eius sic, quod subducta ista prima libertate nihil penitus fieret a causa secunda... Tertia: Super qualitercumque operari cuiuslibet alterius causae habet libertatem seu causale dominium, non tantum effectualem efficientiam, aut faciendo libere, ut sit causa, aut sponte sinendo esse causam, cum impediri possit... Quarta: Qualitercumque potest velle ad extra, taliter esse potest ponere in effectum. Quinta: In eius potestate est omne contingens, scilicet contingens ad sic esse, ut potest ponere in effectum... Sexta: A nullo potest necessitari et in nullo suo operari potest necessitari. Septima: Nullo modo potest difficultari... Octava: Qualitercumque vult ad extra, in potestate sua est, numquam taliter voluisse... Liberum arbitrium creatum habet modum libere agendi secundum quid. Et habet ab alio vel contingenter sic, quod potest usus istiusmodi pro semper impediri. Et sic essent octo (korr. aus: novem) condiciones vel differentiae. Prima igitur opposita condicio vel imperfectio complexe significabilis est, quia nullam essentiam factibilem potest se solo producere, sed eget aliis causis vel alia causa coagente... Secunda: Nulla causa libera alia eget de necessario coefficientia liberi arbitrii secundum quid, in quantum scilicet liberum est, quin possit suppleri et cetera. Tertia: Non qualitercumque potest velle, potest in effectum facere esse... Quarta: Non super qualitercumque operari alterius causae habet libertatem vel causale dominium nec effectuale coefficientiam nec faciendo causam esse causam nec sponte sinendo, cum impediri possit. Quinta: Non est in eius potestate omne contingens, quod est vel esse potest res contingens vel contingenter sic est... Sexta: Potest necessitari in operari suo... Ex his infero duo corollaria. Primum: Impossibile est voluntatem iustam necessitari peccare mortaliter... Secundum: Iustitia creaturae repugnat necessitationi ad culpam mortalem et iustitia originalis cum gratia repugnat necessitationi ad culpam quamlibet, etiam venialem. Septima (korr. aus: septimum): Liberum arbitrium creatum potest difficultari multipliciter, sive sit in gratia, sive non... Octava: Non est in potestate numquam voluisse, si voluit. — lib. II dist. 24 qu. 1 art. 1, A 125 rb-va, V 91 rb-va.

Willens durch andere Ursachen, b) die hemmenden Erschwernisse, denen er oftmals unterliegt.

Es ist nach unserem Theologen ein Wesensmerkmal des geschöpflichen Willens, dass er nicht wie der göttliche Wille immediate, d. h. ohne fremde Mithilfe, sondern bloss mediate, durch Vermittlung anderer Faktoren und Ursachen zum Handeln kommt. Deshalb besitze er aber nicht in jedem Fall und in jeder Hinsicht auf gleiche Weise die Freiheit zum Gegenteil. Willensfreiheit bedeutet eben nicht Willkür. Hugolin sucht den Einfluss der *coagentes* durch das Bild von der Waage klar zu machen. Gleich Gewichten ziehen diese mitwirkenden Faktoren die Seele nach einer Seite und erschweren ihr den Widerstand. Aber sie nötigen den Willen nicht, den Akt nun tatsächlich zu setzen. Im Gegensatz zu den Reflexhandlungen, bei denen der Wille naturhaft und unfrei wirkt, ohne anders zu können, bleibt er unter dem Einfluss der *coagentes* frei und selbstverantwortlich⁹⁴).

Aehnliches gilt nach unserem Augustiner für die hemmenden Erschwernisse, mit denen der Wille oftmals zu ringen hat.

⁹⁴) Non dico, quod (voluntas) in omni casu et qualitercumque disposita sit aequaliter libera vel aequaliter indifferens ad contradictionem; sed quod sic est in multis... Secundo dico, quod, licet voluntas possit in A et in oppositum, non tamen est consequens, quod, cum quibuscumque aliis positis possit in A, possit in oppositum. Et quod, licet sit libera, non tamen sufficit pro qualibet operatione. Immo plura alia requirit. Unde cum certis sufficit credere vel credere velle in Deum, sine quibus non sufficit et similiter de aliis. Tertio dico, quod aliquid esse in potestate voluntatis, potest esse dupliciter: vel immediate, id est quod nullo alio requisito potest in illud et sic solus Deus habet aliquid in potestate, non autem creatura, quia nulla potest se sola producere et non producere. Vel mediate, id est quia voluntas mediantibus aliis concurrentibus potest in illud; sic tamen quod omnibus positis, cum quibus potest in illud, nihilominus non est necessarie ipsam exire in illud, quin possit ex libertate non exire, quo contra de igne. Et hoc, si in uno solo casu daretur, sufficit ad salvandum, quod voluntas sit essentialiter libera. Quarto dico, quod multa sunt, quae posita causant aliquem effectum in voluntate, sic quod non est in potestate voluntatis non concausare, eo quod non est causa libera, immo naturalis potius, sicut est in primis motibus et in dolore de sensibili vel delectatione de sensibili. Et tamen non possunt illa cogere voluntatem ad actum liberum. Alterius enim rationis sunt actus liberi, respectu quorum voluntas non est causa naturalis, sed libera. Unde si anima esset aequilibris vel aequilibra et pondus poneretur in parte eius, non esset in potestate voluntatis, quin vel traheretur vel nisi fortiter remitteretur et quin difficultaretur ad resistendum. Tamen si trahi esset voluntate rationali consentire per aliquem actum de specie liberorum actuum, tunc non cogeretur servire libidini. — *lib. II dist. 25 qu. 1 art. 3, A 130 va-b, V 95 va-b.*

Vier solcher Hemmnisse stellt er fest: aktuelle Leidenschaft, habituelle Neigung, Verstandesurteil und entgegengesetzten Willensakt, alles Erschwernisse, die sich unmittelbar im Subjekt, in der Seele selbst befänden. Die Grösse der Erschwernis richte sich aber nicht nach dem Urteil, das der Verstand über Grösse des Wertes oder Unwertes fällt, sondern nach dem Grade der Neigung zu jenem dem Willensakte entgegengesetzten Objekte.

Wie wirken sich diese Hemmnisse für die Entscheidungen des Willens aus? Hugolins Antwort unterscheidet zwischen dem gerechten Willen und dem Willen unter der Sünde. Im gerechten Willen könne die schlechte Neigung unmöglich so stark sein, dass der Wille sie nicht zu überwinden vermag. Ferner: Der gerechte Wille könne durch keine Regung des niederen Strebevermögens — und mag sie auch unendlich stark sein — zu einer schlechten Willensentscheidung gezwungen werden. Ueberhaupt könne nur Gott den gerechten Willen nötigen. — Anders freilich stehe es mit dem Willen unter der Sünde. Es gäbe Fälle, wo der Wille durch Leidenschaft oder schlechte Neigung zum ungerechten Wollen gezwungen werde⁹⁵⁾.

Ueberhaupt sei der gerechte Wille freier als der ungerechte⁹⁶⁾. Ausführlich begründet Hugolin diese These von der grösseren Freiheit des Menschen im Guten. Der gute Willensakt strebe nach dem wahren und letzten Ziele; er begebe sich nicht

⁹⁵⁾ Tertio pono septem propositiones. Prima: Omne difficultans voluntatem, ut libertas est, est alterum de quattuor: vel passio actualis vel inclinatio habitualis vel iudicium de sic esse vel volitio contrario modo se habens... Secunda propositio: Omne difficultans immediate est subiective in anima... Tertia propositio: Non quanto iudicium est de maiori bono adipiscendo aut etiam de maiori malo fugiendo, tanto est maior difficultas nolendi bonum vel volendi malum... Quarta propositio: Quanto fuerit affectio commodi vel iusti intentior, tanto erit maior difficultas, oppositum velle seu illud nolle... Quinta propositio: Impossibile est, in voluntate iusta esse tantam affectionem commodi malam, quam superare non sufficiat... Sexta propositio: Nulla passio sensualis potest necessitare voluntatem iustam, ut prave operetur vel velit, etiam si infinite procedat... Corollarium: Nihil citra Deum potest iustam voluntatem necessitare. Septima propositio: Voluntatem iniustam potest passio et affectio commodi, cui subiecta est, necessitare in casu, ut iniuste velit ac operetur, nisi de singulari dono Deus subveniat. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 2, A 133 ra-b, V 97 va-b.*

⁹⁶⁾ Et in hoc etiam patet, quod liberius est liberum arbitrium iustum quam iniustum. Iniustum enim est liberum, ut possit velle furari, ut comedat, vel ut ludat et cetera. — *ebenda A 133 rb, V 97 vb.*

in unwürdige Knechtschaft ; er besitze die Kraft, wirklich vernunftgemäss und seiner Natur nach zu handeln. Der schlechte Willensakt dagegen unterwerfe den Menschen der Zwangsherrschaft der Sünde ; er raube die Möglichkeit, sich für das Gute zu entscheiden ; er bringe die Sklaverei niederer Begierden und knechtischer Furcht ⁹⁷⁾. Ja recht betrachtet — äussert Hugolin im Anschluss an Augustins Handbüchlein — ist die Freiheit zum Sündigen gar keine echte Freiheit. Sie trägt den Namen gewissermassen nur *aequivoce*. Formell bestehe die Freiheit im Dienste an der Gerechtigkeit ⁹⁸⁾.

⁹⁷⁾ Prima conclusio: Arbitrium liberum viatoris iustum tribus modis libertatis liberius est libero arbitrio quolibet iniusto... Probatur igitur conclusio sic: Quia est gratia sui veri finis et optimi. Igitur liberius. Secundo, quia nulli inferiori vel indebite dominanti subiectum. Igitur liberius... Tertio: Habet principia et vires, quibus sufficienter potest delectabiliter et liberaliter operari et velle conformiter arbitranti recte et secundum naturam ipsius liberi arbitrii. Iniustum autem non habet. Igitur et cetera... Item (quarto) iniustum concernit de facto poenas peccati, inter quas est necessitas peccandi, nisi liberatur per gratiam. Iustum autem nullam necessitatem concernit. Igitur est liberius. Quinto (korr. aus: tertio), quia iniustum arbitrium necessitatur ad contra arbitrium rectum volendum, ut: *Video... legem... repugnantem legi mentis... et captivantem me in servitutum peccati*. Iustum autem, quatenus iustum, non concernit, sed superat illam legem. Unde: *Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Domini nostri Jesu Christi* (Röm 7, 23 f)... Sexto (korr. aus: quarto) potest in plura genera operandi. Nam libere potest bene operari, licet non per omnia principia, quibus est iustum, possit male. Iniustum vero non potest per principia et cetera iuste operari. Igitur in totum illud genus non potest et cetera. Septimo (korr. aus: quinto) est libertas in eo a miseria et est in via, ut sit libertas a poena et corruptione. Et sic habemus libertatem a servitute prava vilium cupiditatum vel hostis, a timore servili, quia *caritas emittit foras timorem* (1 Joh 4, 18), et a necessitatibus fugibilibus, de quibus orat Psalmista (Ps 24, 17): *De necessitatibus erue me*, a miseria et finaliter ab omni poena et corruptela. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 2, A 132 vb — 133 ra, V 97 va.*

⁹⁸⁾ ... Connaturalius est rationi, ut recte arbitretur eo, quod errare et vera pro falsis acceptare non est natura instituti hominis, sed prave damnati. Sic libere exequi ac voluntarie eligere conformiter recto arbitrio est naturalius quam difformiter et contra rectum iudicium. Ex his sequitur, quod ideo *vitium est contra naturam*: Augustinus, De spiritu et littera capitulo 18 (cap. 27, 47 MPL 44, 229). Sed per gratiam a vitio liberatur. Ex quo patet, quod libertas in peccando et libertas in bene agendo dicitur quasi *aequivoce*, quia una vera et alia impropria libertas dicitur. Unde Augustinus in Enchiridion capitulo 34 (cap. 9, 30 MPL 40, 246 f): *Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum...* Cum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est liberum arbitrium: « *A quo enim quis devictus est, huic servus est addictus* » (2 Petr 2, 19),

Wie wir sehen, unterschätzt unser Theologe die Bedeutung der mitwirkenden oder erschwerenden Faktoren für die freie Willensentscheidung des Menschen keineswegs. Glaubt er doch durchaus, dass die Hemmnisse im Einzelfalle so stark sein können, dass sie die Willensfreiheit aufheben. Dabei hat er sich aber grundsätzlich und klar gegen jeden psychologischen Determinismus, wie ihn im dreizehnten Jahrhundert die Averroisten Siger von Brabant und Boetius von Dacien vertreten hatten, ausgesprochen. Es steht für ihn als unumstösslich fest, dass der menschliche Wille tatsächlich die unmittelbare und freie Ursache seiner freien Akte ist ⁹⁹⁾. Er beruft sich dafür auch wiederholt auf die allgemein menschliche Erfahrung ¹⁰⁰⁾.

Diese seine Ausführungen zeigen aber zur Genüge, dass man einem Gregor von Rimini, der sich in dieser Materie im gleichen Sinne, wenn auch weniger ausführlich geäußert hat, Unrecht tut, wenn man ihn — wie Martin Schüler — in eine Linie mit Luther stellt und behauptet, er habe allgemein eine Deter-

id est submissus, subiugatus. Et infra: *Ad iustitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus iustitiae coeperit esse servus et ipsa est vera libertas propter recti laetitiam et pia servitus propter praecepti oboedientiam.* Est alia libertas non vera malae servituti adiuncta, quae est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit a voluntate. Ad bonum enim faciendum concordat ratio voluntati. Ideo ibi est vera libertas. Ideo patet secundo corollarie, quod servitus iustitiae est formalier libertas. Unde Veritas ait (Joh 8, 36): *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 2, A 132 vb, V 97 rb-va.

⁹⁹⁾ Vgl. auch seine Ausführungen zu der Frage: *Utrum voluntas creata sit causa productiva immediata suorum actuum liberorum?* — Nota primo, quod triplex est actus voluntatis creatae, scilicet: ... actus elicited tantum: est volitio libera non praesupponens aliam volitionem eiusdem voluntatis totaliter distinctam... actus elicited et imperatus: est volitio elicited quidem, sed praesupponens volitionem eiusdem voluntatis totaliter distinctam, causaliter vel anteceder, sed non semper, immo contingenter... actus voluntatis tantum imperatus: est actus non elicited, non in voluntate existens, ut voluntas est, sed est a voluntate imperatus et effective immediate est ab anima, non ut est voluntas, sed velut movens... Secundo nota, quod motus actuum exteriorum, qui non subsunt potestati voluntatis, non dicuntur imperati, sed potius sunt eventus... Istis positis pono conclusiones. Prima conclusio sit ista: *Voluntas creata est causa immediata productiva cuiuslibet actus sui tantum elicited...* Secunda conclusio: *Voluntas est causa productiva immediata cuiuslibet actus sui elicited et imperati...* Tertia conclusio: *Voluntas multorum actuum solum imperatorum potest esse causa effectiva immediata, dato quod non in quantum voluntas.* — lib. II dist. 25 qu. 2, A 130 vb — 131 ra, V 95 vb — 96 ra.

¹⁰⁰⁾ l. c. A 131 ra, V 96 ra.

mination des menschlichen Willens unter der Sünde durch die Affekte gelehrt. Denn die Konkupiszenz mache den Willen zum Sklaven seiner Lüste, sodass er unfähig sei, einer Versuchung zu widerstehen und notwendig in Sünde gerate¹⁰¹⁾. Schüler beruft sich darauf, dass Gregor ähnlich, wie wir es bei Hugolin noch sehen werden, für jeden guten Akt und zur Ueberwindung der Versuchungen eine spezielle Gnadenhilfe Gottes fordert, ohne die der Mensch nicht jede Sünde zu vermeiden vermöge¹⁰²⁾. Schülers Argumentation ist nicht stichhaltig. Denn auch für den Menschen im Urstand fordert Gregor eine besondere Gnadenhilfe ähnlicher Art, ohne dass deshalb von einer Determination durch die Affekte zur Sünde die Rede sein könnte. Uebrigens gibt Schüler gelegentlich selbst zu, dass der Wille nach Gregor von Rimini den Hang zur Sünde frei und selbstwollend zum Akt mache. Gerade deshalb ist es unverständlich und inkonsequent, wenn er im gleichen Zusammenhang äussert, der Augustiner habe implicite die affektive Unfreiheit des Willens gelehrt¹⁰³⁾. In Wirklichkeit entspricht Gregors Auffassung ganz der von ihm zitierten augustininischen Definition des freien Willens: Das liberum arbitrium sei die Fähigkeit der Vernunft und des Willens, mit dem Beistand der Gnade das Gute zu wählen und ohne diesen Beistand das Böse¹⁰⁴⁾.

Zusammenfassend kann man sagen: Wenn Gregor und Hugolin nicht nur von zahlreichen coagentes und Hemmnissen des Willens, sondern sogar von einer gelegentlichen Nötigung zur Sünde sprechen, so sehen sie in solcher Nötigung doch nicht ein allgemein geltendes Gesetz, das die Willensfreiheit aufhebt.

Die geschöpflichen coagentes vermögen also den Willen nicht

¹⁰¹⁾ M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 148 f. — Vgl. auch R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, Leipzig 1913³, 649. — S. 652 muss er dann aber doch zugeben, dass Gregor « die unverlierbare geistige Freiheit auch im Sünder gelten » lässt.

¹⁰²⁾ SCHÜLER I. c. 148. — Non est homini possibile sine speciali Dei adiutorio omne peccatum vitare. — Gregorius DE ARIMINO, *In secundo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 26 sqq. qu. 2 art. 1 concl. 1, fol. 92 ra.

¹⁰³⁾ SCHÜLER 148 f.

¹⁰⁴⁾ Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum eadem desistente. — Gregorius I. c. dist. 29 qu. 1 art. 1, fol. 95 rb und Petrus LOMBARDUS, *Libri Sententiarum lib. II*, dist. 24 cap. 3, Ad Aquas Claras 1916, 421. — Vgl. auch P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 160.

festzulegen. Wie aber steht es mit Gott, dem *coagens* des Menschen im besonderen? Seiner Wirksamkeit erkennt Hugolin gegenüber dem menschlichen Mitwirken nach Zeit und Ursächlichkeit eine Priorität zu. Ja beim sittlich guten Akt sei auch der Natur nach Gott der Erstwirkende, nicht aber bei der Sünde ¹⁰⁵).

Besagt aber die so verstandene Allwirksamkeit Gottes nicht eine Nötigung des geschöpflichen Willens? Gegen einen derartigen Vorwurf seines Mitbachelars aus dem Franziskanerorden hat sich Hugolin ausführlich in seinen Prinzipienlesungen verteidigt ¹⁰⁶). Der Franziskaner hatte ihm vorgeworfen: Wenn Gott im guten Werke *per prius* causaliter handle, so werde der Wille von Gott bewegt, d. h. aber, das gute Werk sei dem geschöpflichen Willen in keiner Weise zuzurechnen. Hugolin sieht darin ein grobes Missverstehen der göttlichen *praemotio*. Sei diese doch von solcher Spannweite, dass sie die freie Entscheidung der Geschöpfes mit in sich schliesse. Auch wenn der Mensch so wolle und handle, wie Gott ihn bewegt, liege doch keineswegs eine Nötigung vor ¹⁰⁷). Später erklärt er dem Franziskaner näher, wie man das Zu-

¹⁰⁵) Nota hic, quod ad sciendum, an Deus prius efficiat quam creatura et quia prioritate, notanda sunt haec: Primum est, quod prioritate temporis vel mensurae impossibile est creaturam prius producere quam Deum... Secundum est, quod prioritate causalitatis et de prioritate naturae est dubium propter peccatum. Ideo dico haec conclusiones. Prima est haec: Omne productum a creatura non includens peccatum Deus prius producit quam creatura prioritate causalitatis... Secunda conclusio: Omne productum a creatura non includens peccatum prius natura Deus producit quam creatura. Tertia conclusio: Omne productum a creatura, quod formaliter est vel includit peccatum, Deus non prius natura efficit quam creatura nec proprie posterius. — *lib. II dist. 25 qu. 2 art. 1, A 131 rb, V 96 ra.*

¹⁰⁶) Ueber Hugolins Prinzipienlesungen vgl. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 73-76.

¹⁰⁷) Sed haec pars iterato confirmatur ab eo (sc. Reverendo Minore), quia tunc meritum non est voluntati, sic quod impossibile meritum esse nobis imputabile aliquo modo et Deum per prius causaliter facere ad illud, quia voluntas ageret mota ab alio, scilicet a Deo. Haec ratio non concludit, quia magna est latitudo ipsius praemotionis divinae, cum qua tota stat libere consentire et sic agere, ut Deus movet, et tamen non necessitari. Ideo salva reverentia sua ego non pono antecedens Bradwardini, quod Deus in omni opere, etiam malo, praeventiat et faciat nos facere, cum aperte dixeram contra diffuse in primo principio... Et secundo consequentiam istam Bradwardini, scilicet: Si in bonis operibus per prius causaliter operatur, igitur necessitat, quantam ipse Bachalarius reputat bonam, totis viribus nego. — *Princ. II art. 3, A 9 ra, V 71 va.*

sammenwirken aufzufassen habe. Gott mache als *causa extrinseca principalis* den Menschen wollen. Der Wille aber wirke — wie die Gnade — als *causa mota efficiens*. Gott sei die *causa tota*, aber nicht *totalis* der Wirkung¹⁰⁸).

Auch im vierten Prinzip wurde die Frage von Hugolin nochmals angeschnitten. Dieses Mal gab der Mitbachalar aus dem Zisterzienserorden den Anlass. Hugolin betont ihm gegenüber, dass die göttliche Prädestination die Freiheit des Menschen nicht aufhebe. Nicht als besäße Gott keine Macht, den Menschen zu einem guten Willensakt zu nötigen oder ihn überhaupt am Wollen zu hindern, sondern weil er es nun einmal so vorherbestimmt und vorhergewollt habe, dass der Mensch frei mit ihm mitwirkt. Hugolin stützt sich dafür auf ein Augustinuswort aus *De gratia et libero arbitrio*: « Gewiss sind wir es, die wollen ; aber er macht, dass wir wollen »¹⁰⁹).

¹⁰⁸) Sed contra praemissam conclusionem arguit idem pater (sc. Bachalarius Minor) sic: *Si voluntas in bono velle non est integra causa partialis, procedetur in infinitum: aut nihil agit aut necessitatur. Quaero, inquit, aut Deus facit voluntatem iuste velle ut causa totalis sic faciens, aut ut partialis, aut non, sed concurrat in solo tertio effectui. Si primum et cetera ibi. Respondeo statim: Facere voluntatem creatam velle dupliciter: uno modo velut causa extrinseca principalis, respectu cuius voluntas est mota, non dico habituali informatione inclinata, et sic est proprie facere; alio modo improprie, quia scilicet se reddit facientem ex hoc, quod ut causa mota coëfficit. Dico igitur, quod facere voluntatem aliam iuste velle proprie convenit Deo, non gratiae habituali inclinanti et efficienti ad actum. Voluntas enim cum habitu gratiae, si est opus iustitiae strictae, reddit se facientem hoc solo, quia cooperatur. Deus autem facit eam esse facientem. Et tunc dico, quod Deus est causa tota isto modo proprie faciens, non tamen est causa totalis effectus, qui est bona volitio. Et negatur consequentia: *Igitur necessitans.* — *Princ. III art. 3, A 10 vb, V 112 rb.**

¹⁰⁹) Addo hic tria corollaria, in quibus subtiliter impugnabit dicta mea Bachalarius de Sancto Bernardo. Primum est: Esto quod Deus aeternaliter voluit vel praescivit A volitum orare; sit B hoc velle in C hora. Non tamen est vel erit necessarie absolute A velle orare in C. Licet enim consequentia sit bona, tamen absolute antecedens est contingens et consequens contingens. Nam ex praedestinatione non tollitur libertas arbitrii, quin A possit non velle orare in C, sed currere. Non dico, quin Deus possit necessitare ad bonum velle et quin possit impedire totaliter voluntatem eius a velle. Hoc autem corollarium patet, quoniam certum est, nos libere cooperari Deo in bonis. Et certum est, quod sic fore est praedestinatum et praevolitum a Deo. Unde Augustinus *De gratia et libero arbitrio* (cap. 16, 32 MPL 44, 900): *Certum est nos libere velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus*, qui operatur in nobis etiam velle bonum. — *Princ. IV art. 3, A 16 ra, V 123 rb.*

Hugolin hielt seine Sentenzenlesung zwischen 1347 und 1350, wahrscheinlich im Schuljahr 1348/49 ¹¹⁰⁾. Damals stand in Paris die Problematik der *causa Dei* im Mittelpunkt des theologischen Interesses. Im Höchstfalle sechs Jahre waren vergangen, seit der gelehrte und hochangesehene Thomas Bradwardine in London sein Werk *De causa Dei contra Pelagium* herausgegeben hatte. Sofort bei ihrem Erscheinen (1344) hatte die Schrift auch in Paris grosses Aufsehen erregt. Hugolin, der im wissenschaftlichen Leben immerhin noch junge Bachalar der Augustiner, fürchtete sich nicht, diese Problematik des Tages aufzugreifen und an verschiedenen Stellen seines Sentenzenwerkes gegen den Engländer klare Stellung zu beziehen. Er hatte sich selbst, wie wir sahen, seinen Mitbachelaren gegenüber gegen den Vorwurf des theologischen Determinismus verteidigen müssen; diese seine Verteidigung gewinnt eine gewaltige Stärkung, indem er sich klar und entschieden von Bradwardine distanziert.

Bradwardine hatte mit seiner Schrift den zeitgenössischen « Pelagianismus » überwinden wollen. Unter Pelagianismus verstand er die Ueberbetonung des geschöpflichen Könnens auf Kosten der göttlichen Allwirksamkeit. In diesem seinen theologischen Ziele traf er sich mit einem Grundanliegen der spätmittelalterlichen Augustinerschule. Ihren Begründer Gregor von Rimini hat P. Vignaux mit vollem Recht als « antipelagian » gekennzeichnet ¹¹¹⁾. Wir werden noch sehen, wie die Bekämpfung der pelagianistischen Zeitströmungen auch zu den grossen wissenschaftlichen Anliegen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre unseres Theologen zählt. Es ist gewiss tragisch, dass Hugolin seinen grossen Bundesgenossen in diesem Kampfe, den gerade auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhobenen Thomas Bradwardine, wegen dessen irriger Hauptthese als untauglich ablehnen muss.

Um die Stellungnahme unseres Augustiners richtig würdigen zu können, müssen wir auf Bradwardines Lehre etwas näher eingehen. Der Engländer vertritt in seinem theologischen Hauptwerk einen ausgesprochenen theologischen Determinismus. Er bezeichnet den Willen Gottes als die *necessitas naturaliter antecedens* für jedes geschöpfliche Geschehen, einschliesslich der

¹¹⁰⁾ ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 66-70.

¹¹¹⁾ VIGNAUX l. c. 141.

menschlichen Willensakte. Jede Handlung des Geschöpfes sei in unabänderlicher Weise von Gott vorausgewollt. Freiheit besagt für ihn also lediglich Freisein den geschöpflichen Ursachen gegenüber. Den psychologischen Determinismus der Averroisten, wie er in den Artikeln der Pariser Universität von 1270 und 1277 bereits verurteilt war, lehnt auch er entschieden ab: der menschliche Wille sei gegenüber dem Intellekte, wie auch gegenüber dem niederen Begehrungsvermögen durchaus frei. Damit glaubte er die Freiheit des Menschen gerettet zu haben.

Thomas Bradwardine verteidigte sich selbst schon gegen den Vorwurf, seine Lehre zerstöre die moralische Verantwortlichkeit des Menschen und mache Gott für alle menschlichen Willensentscheide, auch für die Sünde verantwortlich. Er suchte diesen Konsequenzen zu entgehen, indem er beim sittlich schlechten Willensakt zwischen der Wesenheit des Aktes als solcher und dem ihr anhaftenden Mangel unterschied: Gott bewirke nur die Natur der Handlung, der Mangel gehe rein zu Lasten des Geschöpfes. Man könne also von einer Mitwirkung Gottes zum Bösen nur *secundum quid* sprechen. Anders sein Schüler, der französische Zisterzienserbachalar Johann von Mirecourt. In konsequenter Durchführung des bradwardineschen Gedankens kommt er zu dem Schluss: *Deus est causa peccati, ut peccatum est et demeritorium*¹¹²⁾. Seine extremen Sätze wurden 1347 von der Pariser Universität verurteilt, ein Ereignis, das unser Augustiner Hugolin kurz vor Beginn seiner Sentenzenlesung wahrscheinlich miterlebt hat¹¹³⁾, Wir werden von diesen *articuli condemnati* gleich noch sprechen müssen.

Hugolin greift die These Bradwardines auf und stellt sich ausdrücklich die Frage: Ist Gottes Wille für jeden Willensakt des Menschen eine *necessitas antecedens*?¹¹⁴⁾. Er verneint die Frage

¹¹²⁾ Vgl. zu dem ganzen Absatz S. HAHN, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, Münster 1905, vor allem 29 ff.

¹¹³⁾ ZUMKELLER 66 f. — Die Irrtumsliste ist abgedruckt bei C. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus I*, 1728, 343 sqq. — Vgl. dazu auch Fr. STEGMÜLLER, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt, Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 40-78, 192-204.

¹¹⁴⁾ *lib. II dist. 1 qu. 3*: *Utrum voluntas Dei sit respectu omnium, quae fiunt, necessitas antecedens*? (A 106 ra, V 75 ra) und *lib. II dist. 25 qu. 1*: *Utrum cuiuslibet volitionis hominis viatoris Deus seu divina voluntas sit necessitas antecedens, ita quod libertas ad contradictionem non sit in aliquo viatore, nisi in*

mit der Begründung, dass Gott damit zur Ursache der menschlichen Sünde werde. Gott könne das Geschöpf nicht per se, immediate et positive zu etwas Schlechtem nötigen. Er verweist in diesem Zusammenhang auf seine uns leider nicht erhaltene Responsio de Quolibet, in der er über diesen Punkt noch ausführlicher gesprochen habe ¹¹⁵). Er beruft sich auch auf zahlreiche Augustinusstellen. Ueberdies, glaubt er, wäre eine Sünde oder ein Verdienst im eigentlichen Sinne gar nicht vorhanden, wenn Gott den Menschen nötigte ¹¹⁶).

Die Möglichkeit einer mittelbaren oder unmittelbaren Nötigung des geschöpflichen Willens durch Gott will unser Theologe damit nicht grundsätzlich abstreiten. Es könne sich selbstverständlich immer nur um eine solche zum Guten handeln. Sie trete ein, wenn Gott dem Menschen seine Anschauung gewährt oder ihm eine Neigung oder Lust verleiht, welche die Kraft des Willens übersteigt ¹¹⁷). Selbstverständlich will Hugolin damit keine allgemeine Determination des menschlichen Willens durch die Gnade behaupten. An anderer Stelle, wo er der Gnade eine Ursächlichkeit beim Zustandekommen des freien Willensentscheids einräumt, betont er übrigens ausdrücklich, dass sie den Willen nur

respectu ad alias causas, non autem in respectu ad primam causam simpliciter ? (A 129 va, V 94 vb).

¹¹⁵) Tertia conclusio: Licet Deus possit omnem creabilem essentiam necessitare ad esse — patet! — et omnem causam necessitare ad aliquam esse causam, certum est, non tamen ad omnem effectum. Istam conclusionem glossavi in Responsione de Quolibet. Sic per se immediate et positive non potest, ut patet de odire proximum... Conclusio tertia sic glossata probatur, quia Deum necessitare immediate per se positive B voluntatem agere iniuste esset Deum actuare eam speciali complemento suae partialis activitatis. Et Deum actuare eam ad esse iniustum et deformem repugnat divinae bonitati. Tunc enim esset Deus causa peccati, ut patet. — *lib. II dist. 1 qu. 3*, A 106 rb-va, V 75 rb-va. — Vgl. auch *lib. II dist. 37 qu. art. 2 prop. 1 et 2*, A 147 vb, V 107 vb.

¹¹⁶) Quarta conclusio responsiva ad quaestionem: Voluntas Dei non est omnium, quae fiunt, necessitas antecedens. Probatur, quia nullius effectus contingenter et libere a creatura producti Deus est necessitas antecedens. Patet. Sed multi sunt huiusmodi. Alioquin nullum fuisset primum peccatum. Item nullum esset proprie meritum. — *lib. II dist. 1 qu. 3*, A 106 va, V 75 va.

¹¹⁷) Corollarium (primum): Deus potest necessitare voluntatem ad bonum actum utroque modo, mediate et immediate; puta, visionem sui dando et inclinationem vel delectationem excedentem facultatem voluntatis. Sed non potest ad malum actum immediate, sed nec mediate positive, nisi in poenam peccati et per accidens. — *lib. II dist. 1 qu. 3*, A 106 va, V 75 va.

lockt und hinneigt, nicht aber irgendwie festlegt¹¹⁸⁾. So sucht er auch das schwierige Problem « Freiheit und Gnade » im augustinischen Geiste zu lösen, eine Lösung, die später vom Augustinianismus weiter ausgebaut wurde.

Eine positiven Zwang zum Schlechten kann Gott nach unserem Augustiner auf den Willen weder mittelbar noch unmittelbar ausüben, es sei denn per accidens als Strafe für Sünden¹¹⁹⁾. Gott sei eben nicht im gleichen Sinne auctor peccati wie auctor meriti¹²⁰⁾. Er wirke nur durch seine allgemeine Mitwirkung zum sündigen Akt mit und sei deshalb nicht Ursache der Sünde¹²¹⁾. Somit ist nach Hugolin das Geschöpf volle und genügende Teilursache der sündigen Tat¹²²⁾. Es bleibe für die Sündhaftigkeit des Aktes allein verantwortlich¹²³⁾. Ja, Gott nötige es auch nicht ad

¹¹⁸⁾ (Habitus gratiae) non habet de natura sua causalitatem super liberum arbitrium nisi inclinativam et respectu actus effectivam non libere. Ergo non determinat gradus vel latitudines ipsius actu conari libere. — *lib. II dist. 27* qu. art. 2, A 138 va, V 101 vb.

¹¹⁹⁾ Siehe Anm. 117.

¹²⁰⁾ Dicere, Deum esse uniformiter causam vel auctorem peccati ut meriti, et dicere, quod Deus non est per se causa deformitatis peccati, claudit impossibilia. — *lib. II dist. 37* qu. art. 2 cor. 1, A 148 ra, V 108 ra.

¹²¹⁾ Ad quemlibet gradum seu in tota latitudine ipsius conari efficaciter ad malum mortale apta competere libertati creatae sibi sufficit voluntas stante effectuali concursu Dei vel Deo non iuvante causam, sed in actum coefferente. — *lib. II dist. 1* qu. 1 art. 3 prop. 1, A 104 rb, V 73 rb.

¹²²⁾ Sed addo, quod respectu aequaliter operari, quo eadem creatura avertitur a per se vita et deterioratur per culpam, potest esse partialis causa integra et sufficiens. Exemplum: Sit A dilectio Dei, sit B velle furari. Tunc utriusque entitatis Deus est causa partialis et voluntas creata altera causa partialis. Sed differenter; nam respectu B est partialis integra et sufficiens, sed respectu A est semiconcausa partialis et eget pro suo partiali coefferere vitae iuvamento seu complemento divino. — *Princ. I art. 1*, A 1 vb, V 3 va.

¹²³⁾ Secundo: Actus A, ut malus est, habet causam aliquam... Quoad esse malitiae voluntas est causa sola. Et certum est, quod ut sic, libere est causans. Igitur ut sic, non necessatur antecedenter. Alioquin non esset sibi malitia imputabilis, nisi esset ab ea. Super his nota articulos. Nam oportet istas concedere: *Deus non est causa aequaliter demeritorii actus, ut demeritorius est*. Ex opposito trigesimi articuli condemnati. Igitur voluntas sola est causa, ut demeritorius est. Et ut demeritorius est, est actus liber et spontaneus. Igitur ad eum, ut talis est, non necessatur. — *Deus non est causa cuiuslibet modi actus et cuiuslibet circumstantiae productae*. Ex opposito trigesimi quinti articuli condemnati. Et certum est, quod quilibet modus ipsius actus et quaelibet circumstantia producta habet causam ipsam voluntatem sponte causantem. Igitur ut sic non necessatur. Et tamen

substantiam actus, wie Bradwardine behauptet hatte ¹²⁴). Dies ergebe sich aus dem Begriffe der Sünde: Wenn das Geschöpf eine Sünde tut, wolle es doch anders, als Gott wünscht, dass es will ¹²⁵). Es folge auch aus den absurden Konsequenzen der gegnerischen These: Würde Gott den Menschen zur Sünde nötigen, so geschehe ja sein Wille und es könne somit von einer Sünde

omnes rationes Bradwardini probant istum (korr. aus: decimum) articulum condemnatum, scilicet: *Deus est causa cuiusmodi* et cetera. — lib. II dist. 25 qu. 1 art. 1, A 129 va, V 94 vb.

¹²⁴) Praeterea sic: A actus prohibitus elici a creatura secundum substantiam actus, ut est odium Dei seu volitio blasphemandi, qui actus secundum totam suam latitudinem et totius suae speciei non potest scienter a creatura elici deliberate, quin sit perversa et iniusta creatura et quin sit contra legem aeternam et contra rectam rationem. Tunc substantiam actus eliciendo anima sponte et scienter eliciens deformis est et maculata. Igitur secundum substantiam actus non necessitatur a Deo. Patet consequentia, quia tunc ad deformandum se et deordinandum se necessitaretur, quinimmo tunc non libere deformaret se. — l. c.

— Vgl. dazu auch folgende Sätze, die in demselben Artikel kurz vorausgehen: Ad illud dicitur, quod Augustinus intendit, quod iste modus non est a Deo, ut malus vel ut aversio. Est tamen a Deo secundum substantiam actus. Verumtamen, si sic dicitur, restat: An Deus necessitet voluntatem, ut coefferiat illam substantiam A actus, ut per hoc ideo voluntas coefferiat A, quia Deus per prius causaliter efficit A et vult voluntatem coefferire A? Et non e converso: Ideo coefferit, quia voluntas sponte efficit. Et dicunt, quod Deus necessitat ad A et quod per prius efficit A et quod ideo voluntas coefferit, quia Deus efficit A et vult voluntatem efficere A. Sed contra, quia haec positio habet concedere has: *Quod voluntas, qualitercumque causat aliquid, causat taliter in virtute primae causae*, quae est error trigesimus secundus in novis erroribus Parisius condemnatis. Igitur per oppositum: Non qualitercumque voluntas causat, taliter causat in virtute primae causae. Et sic non nisi male libere avertendo se causat fruitionem sui vel alterius creaturae. Igitur ut sic, non in virtute primae nec per consequens necessitatur.

¹²⁵) Praeterea eodem casu retento de A actu odii arguitur sic: Aut anima sic odiens aut volens Deum esse miserum vult aliquid aliter, quam Deus vult eam velle, vel non. Si sic, igitur Deus non est necessitatus eam ad sic volendum et ita aliter vult anima et aliter vult Deus eam velle. Et Deus non vult aliter, quam necessitet eam seu praeveniat et faciat eam velle secundum te (sc. Bradwardinum). Si vero non aliter et cetera, igitur Deus vult eam peccare et deformare se, quia vult eam velle taliter, qualiter volendo deformat se. Ita, quod conformando se voluntati divinae, hoc ipso formaliter deformat se. Et certe hoc impium est. Immo nec conformando se voluntati sapientis, dum est sapiens, possibile esset, quod hoc ipso deformaret se. Et patet, quia tunc Deus vult animam peccare, quod est contra doctrinam sanctorum et contra articulum septimum condemnatum. Unde quod aliqua volitio sit cuius malae electionis Deus sit prior causa et necessitans eam. — lib. II dist. 25 qu. 1 art. 1, A 129 va-b, V 95 ra.

gar keine Rede sein; dann wäre es aber ein Unrecht, den Menschen dafür zu bestrafen ¹²⁶⁾.

In welchem Sinne kann dann von einer Mitwirkung Gottes im sündigen Akte überhaupt noch die Rede sein? Unser Theologe weist Bradwardine auf den von der Tradition überkommenen Begriff der göttlichen Zulassung hin: Gott lasse die Sünde zu zum Beispiel als Strafe, er sei aber nicht ihre Ursache ¹²⁷⁾. Oder anders ausgedrückt: Gott wirke zur Sünde mit als non nolitio permissiva, d. h. er wolle sie nicht necessarie, sondern nur continenter. Er habe sie aber zugelassen, weil er dem Geschöpfe Willensfreiheit und Möglichkeit zu Verdiensten geben wollte und ausserdem, wie Augustinus sagt, weil er die Macht besitze, auch aus dem Schlechten noch Gutes zu wirken ¹²⁸⁾. Gewiss, es sei

¹²⁶⁾ Praeterea: Sit A actus prohibitus a Deo, ne substantia actus fiat, ut velle comedere de pomo vetito. Tunc Deus non prohibuit ea intentione, qua nollet, quod A fieret. Immo vult, quod per Adam fiat et ad hoc necessitat. Igitur vel Deus vult impossibilia vel non prohibuit ex intentione, cum oppositum velit et faciat fieri. Et sic non est peccatum... Praeterea: Nonne iniustus est Deus puniendo Adam vel privando ipsum gratia, quando A ideo fecit, quia Deus necessitavit et praevoluit et praevenit. — lib. II dist. 25 qu. 1 art. 1, A 129 vb — 130 ra, V 95 ra-b.

¹²⁷⁾ Contra istam veritatem arguit Bradwardinus libro primo capitulo 34 sic: *Omnis iusta poena est a Deo effective. Peccatum est poena iusta.* Probat per Apostolum (Röm 1, 28): *Propterea tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea, quae non conveniunt...* Item Augustinus inducit Contra Julianum multos textus Scripturae... Ad primam negatur maior de poena derelicta, de poena permissa. Unde (primo) dico, quod A peccatum, quod est poena, iuste a Deo permittitur et tamen non fit a Deo. Secundo dico, quod non in quantum poena est peccatum volitum vel factum a Deo, sed solum iuste permissum modis iam dicendis... Tertio dico, quod illa regula: Qui vult antecedens, et vult consequentiam et cetera, non est universaliter vera... Ad probationem per Scripturam et per Augustinum Contra Julianum dico, quod multiplex est modus permissionis divinae, in quorum tamen quolibet Deus non vult nec facit mentem peccare. Unus est, cum Deus nihil cooperatur, cum possit actuare mentem... Secundus modus est, cum Deus coefficet in tertio effectum A malam volitionem ut A odium, non tamen dat potestatem male agendi... Tertius modus, cum dat potestatem, quae non est culpa, et subtrahit gratiosam actuationem mentis, intelligentiae et voluntatis per omnipotentiam... Quartus modus, cum ultra praedicta Deus movet B voluntatem, ut faciat A malum poenae ipsi C homini... — lib. II dist. 37 qu. art. 2, A 148 ra-b, V 108 ra-b.

¹²⁸⁾ Tertia (conclusio): Deum esse permissivam non nolitio est verum ex dictis Sanctorum et ex ratione... Ratio autem prima, quare sinit, quia aliter non est usus libertatis contingentiae, ubi est meritum. Secunda, quia non minus bene scit et potest et vult consequenter benefacere ex malis nostris, quam

nichts Gutes, dass Böses existiert und geschieht ; aber dass Gott dem Menschen gestattet, seinen freien Willen zu gebrauchen, sei stets etwas unendlich Gutes ¹²⁹⁾).

Hugolin wirft auch die Frage auf, welche Stellung die Sünde im Vorauswissen und Vorauswollen Gottes einnehme, und antwortet: Gott wisse von Ewigkeit her, dass und wie er bei dem Akte der Sünde mitwirken werde ¹³⁰⁾. Er wolle auch von Ewigkeit her, dass die Sünde geschieht, aber nur, weil der Mensch es so wollen wird. Besser sage man: Er hat es nicht im eigentlichen Sinne vorausgewollt, sondern vorausgesehen. Von einer Prämotion zur Sünde von seiten des göttlichen Willens könne also nie die Rede sein ¹³¹⁾.

Schliesslich nimmt Hugolin noch zur Augustinusdeutung des berühmten Engländers Stellung. Bradwardine hatte sich für seine These, dass Gott die *necessitas antecedens* für die freien Willensakte des Menschen sei, auch auf den Kirchenvater berufen ¹³²⁾. Unser Theologe fasst nun Augustins Ansicht in dieser Problematik in folgende Punkte zusammen: Beim schlechten Willensakt sei das Geschöpf der Ursächlichkeit nach früher tätig als Gott. Nur deshalb wirke Gott zum sittlich schlechten Willensakt mit, weil die Seele ihn hervorgerufen habe. Nicht aber rufe die Seele umgekehrt den Willensakt deshalb hervor, weil Gott ihn vorherverursacht oder vorhergewollt hätte. Beim guten Willensakte

sint ipsa mala male facta. Augustinus: *Nec sineret, bona fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene*, Enchiridion 104 (cap. 24, 96 MPL 40, 276). — *lib. I dist. 47 qu. art. 1*, A 101 va-b, V 65 va.

¹²⁹⁾ Quarta conclusio corollaria: Mala esse non est bonum nec mala fieri est bonum. Sed Deus permittens nos uti arbitrio, infinite bene permittit. — *l. c. 101 vb*, V 65 vb.

¹³⁰⁾ Prima (propositio): Deus ab aeterno taliter cognovit se producturum A (sc. actum odii Dei), qualiter comproducet A. — *lib. II dist. 1 qu. 2 art. 3*, A 105 va, V 74 va.

¹³¹⁾ Prima conclusio: Quamvis non ideo Deus voluit, aeternaliter A (sc. actum odii Dei) entitatem fore, quia A erit, tamen ideo voluit, quia anima erat volitura. Secunda conclusio: Quamvis aeternaliter Deus voluit, animam fore et animam posse elicere A libere, non tamen proprie voluit animam esse elicitorum A, sed praevidit. Tertia: Quamvis, si Deus nollet concurrere, anima non eliceret A, tamen non necessitat nec praemovet animam, ut eliciat A. — *l. c.*

¹³²⁾ Sed dices, quod Augustinus vult, quod potestas sit a solo Deo collata et effective. Non autem mala volitio e solo Deo, licet principaliter causa sit et necessitans. — *lib. II dist. 25 qu. 1 art. 1*, A 129 vb, V 95 ra.

liege der Fall umgekehrt: Gott will ihn und verursacht ihn zuerst und eben das sei die Ursache, warum die Seele ihn hervorbringt ¹³³).

Seinen Haupttrumpf gegen Bradwardine spielt unser Augustiner aber aus, wo er die Uebereinstimmung der gegnerischen Thesen mit verschiedenen *articuli condemnati* erweist. Diese Waffe musste den englischen Magister besonders treffen. Denn war eine Lehre von der Gesamtheit der theologischen Doktoren als irrig verworfen, so war damit von vornherein der Boden für jede weitere Diskussion entzogen. Drei verurteilte Sätze des Johann von Mirecourt sind es, die Hugolin im Wortlaut anführt und mit denen er die Lehre Bradwardines identifiziert, nämlich der 30. Artikel: *Deus est causa aliquantulum demeritorii actus, ut demeritorius est*, der 32. Artikel: *Voluntas, qualitercumque causat aliquid, causat taliter in virtute primae causae* und der 35. Artikel: *Deus est causa cuiuslibet modi actus et cuiuslibet circumstantiae productae* ¹³⁴). Für wie gefährlich Hugolin diese Irrtümer hielt, zeigt sich unter anderem darin, dass er noch Jahrzehnte später auch diese Sätze in die Irrtumsliste aufnahm, welche er 1364 den Statuten der neubegründeten theologischen Fakultät von Bologna beifügte ¹³⁵).

Hugolins Lehre über die Freiheit des Willens und zwar des Willens unter der Sünde verdient auch heute noch unser Interesse. Seine Ausführungen über die Hemmnisse der Willensfreiheit muten in manchem modern an. Auch versteht er es, die rechte harmonische Verbindung von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwirksamkeit herzustellen. Wir konnten schon bei seiner Begründung des Glaubensaktes diese aus Augustin geschöpfte Harmonie zwischen Gnade, Erkennen und freiem Willen feststellen ¹³⁶). Auch in unserer Problematik sucht er bei aller Aufgeschlossenheit für die

¹³³) Et sic est imaginatio Augustini, quod in mala volitione anima sit prior causalitate quam Deus. Sic, quod ideo Deus concurrit ad B odium, quia anima elicit. Non ideo anima elicit, quia Deus praecausat vel praevult. Secus autem in bonis. — l. c. A 130 rb, V 95 rb.

¹³⁴) Vgl. oben Anm. 123 und 124.

¹³⁵) Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 70 und 87 ff. — In der Irrtumsliste von Bologna stehen diese Sätze unter den Nummern 33, 35 und 36; vgl. Fr. EHRLE, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell' università di Bologna*, Bologna 1932, 66 ff. — Die Bologneser Irrtumsliste wurde schon früher von DENIFLE-CHATELAIN im *Char-tularium Universitatis Parisiensis II*, Paris 1891, 610 sqq (nr. 1147) ediert.

¹³⁶) ZUMKELLER l. c. 187 ff.

Probleme seiner Zeit Anschluss an die grosse Tradition der Väterzeit und des Hochmittelalters. Und gerade hier findet er seine gemässigte Lösung.

9. Die Grenzen des menschlichen Könnens.

Auch der gefallene menschliche Wille besitzt nach unserem Theologen die Freiheit im vollen Sinne des Wortes: er kann sich entscheiden für Gut oder Böses. Freilich unterliegt diese Freiheit, wie wir sahen, mannigfachen hemmenden Erschwernissen. Ueberdies ist der Wille durch die Sünde in seiner Leistungsfähigkeit beeinträchtigt. So erhebt sich die weitere Frage nach den Grenzen seines Könnens: Was vermag der menschliche Wille unter der Sünde? Drei Probleme werden von Hugolin erörtert, die darüber Aufschluss geben. Das erste lautet: Vermag der gefallene Mensch aus sich etwas Gutes zu tun? ¹³⁷⁾ Hier dreht es sich vor allem um die Frage nach den guten Werken der Heiden und Sünder. Hugolin geht aus von zwei entgegengesetzten Lösungen seiner Zeit. Gregor von Rimini, sein Ordensgenosse, hatte behauptet, jede überlegte freie Handlung des Todsünders sei wiederum sündhaft ¹³⁸⁾. Denn jedes gute Werk — so lautet die Begründung — müsse der Liebe Gottes über alles entspringen und um des letzten Zieles willen geschehen ¹³⁹⁾.

Als gegenteilige These erwähnt unser Theologe die Ansicht, der freie Wille für sich allein sei ohne irgendeine gnadenhafte Hilfe Gottes hinreichend befähigt, etwas Gutes zu wollen ¹⁴⁰⁾.

¹³⁷⁾ *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 rb, V 96 rb.* — Schon die Frühscholastik hatte das Problem erörtert und verschieden Stellung genommen (A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I*, Regensburg 1952, 56 ff.). Ueber die Behandlung der Frage in der Hochscholastik siehe J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II*, Freiburg i. Br. 1951, 7 ff.

¹³⁸⁾ *Omnis operatio deliberata liberi arbitrii existentis in peccato mortali est culpabilis. — l. c.* — Vgl. Gregorius DE ARIMINO, *Super secundo libro Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 26 sqq qu. 1, fol. 84 va sqq.

¹³⁹⁾ *Impossibile est aliquem recte et iuste operari, nisi ex dilectione Dei super omnia. — Omnis operatio electiva non facta propter finem et propter quem vera sapientia praecipit fieri, est culpabilis.* — Es handelt sich um Argumente, die Hugolin im Sinne des gregorianischen Augustinismus formuliert hat. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 va, V 96 rb.*

¹⁴⁰⁾ *Liberum arbitrium purum absque dono vel iuvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle. Ratio est, quia ex puris naturalibus absque dono potest intellectus dictare, qualiter est agendum.* — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb, V 96 va.*

Es ist etwa die Lösung eines Adam Wodham ¹⁴¹⁾. Mit Gregor von Rimini verdächtigt Hugolin diese Ansicht des Pelagianismus, ja sie sei sogar schlimmer als der Irrtum dieses Häretikers ¹⁴²⁾.

Hugolin selbst, der entsprechend seinem augustinischen Standpunkt eine klare Scheidung zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken nicht anerkennt ¹⁴³⁾, betont mit grossem Nachdruck, dass der menschliche Wille unter der Sünde unfähig ist, ex puris naturalibus etwas Gutes zu tun. Darin gibt er Gregor völlig recht. Aus sich könne der Todsünder kein Gebot Gottes erfüllen, so wenig ein Toter eine Handlung vollbringen könne ¹⁴⁴⁾. Hugolin verlangt vielmehr für jedes gerechte und tugendhafte Werk eine besondere gnadenhafte Hilfe Gottes im Sinne des speciale ac gratiosum adiutorium oder causale iuvamentum Dei, welches er schon für den Menschen im Urstand gefordert hatte ¹⁴⁵⁾. Auch hier schliesst er sich der Augustinusdeutung Gregors von Rimini an, der für den gefallen Menschen zum Widerstand in den Versuchungen und zur Vermeidung der Sünde, aber auch zur Erkenntnis und Vollbringung des moralisch Guten ein auxilium speciale verlangte ¹⁴⁶⁾. Wir werden weiter unten noch eingehend über das Wesen dieser göttlichen Gnadenhilfe zu sprechen haben.

¹⁴¹⁾ Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 125 f. Mit Wodham hatte sich in dieser Frage schon Gregor von Rimini (*lib. II dist. 26 sqq qu. 1 art. 2, fol. 88 vb*) auseinandergesetzt.

¹⁴²⁾ Propterea haec opinio est falsior errore Pelagii. Nam Pelagius in suo latiori errore non negavit, Deum omnem volitionem quoad entitatem producere, sive bonam sive malam. Non negavit Pelagius et in bona plus posuit, scilicet quoad cognitionem rectam agendorum. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb, V 96 va*. — Vgl. die ähnliche Argumentation des Gregor von Rimini *lib. II dist. 26 sqq qu. 1 art. 2, fol. 88 va*.

¹⁴³⁾ Vgl. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 246.

¹⁴⁴⁾ Qui perdit caritatem mortaliter peccando, ideo factus est omnium reus, quia perdit Deum iustificantem et agentem eum bene operari. Ideo sicut mortuus in nullam operationem vitalem valet, ideo omnium reus, id est respectu cuiuslibet futuri operari culpabiliter aget, si deliberate aget, nisi Deus subveniat. Unde nullum praeceptum servare potest et cetera. — *lib. I dist. 14 qu. 1 art. 1 cor. 6, A 81 rb, V 49 ra*.

¹⁴⁵⁾ Ad nullum recte velle vel operari iuste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali iuvamento gratioso. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1 concl. 2, A 132 ra, V 96 vb*. — Vgl. auch art. 3 concl. 1, A 133 vb, V 98 rb.

¹⁴⁶⁾ Vgl. FECKES *l. c.* 132 ff und vor allem Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmatizenserschule*, in GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 395-410, bes. 395-402.

Diese Mithilfe Gottes vorausgesetzt billigt Hugolin dem Willen des Menschen unter der Sünde einige Fähigkeit zum Guten, wenn auch mit Vorbehalten, zu. Nicht jedes Werk des Sünders sei wiederum Sünde ¹⁴⁷⁾. Der Todsünder vermöge mit Gottes spezieller Hilfe gerecht und tugendhaft zu handeln. Ausdrücklich wendet sich Hugolin mit wohltuender Selbständigkeit gegen Gregors obige These von der Sündhaftigkeit der guten Werke des Sünders ¹⁴⁸⁾.

Anders freilich sei es mit den Werken der Heiden. Ganz im Sinne Augustins spricht unser Theologe den Ungläubigen, die viele Götter verehren — auch Aristoteles rechnet er zu ihnen ¹⁴⁹⁾ — den Besitz wahrer Tugend ab und behauptet, dass sie sich bei jeder sittlichen Handlung wenigstens lässlich versündigten, da sie ihr Handeln nur auf irdische Ziele bezögen ¹⁵⁰⁾. Er zeigt hier die

¹⁴⁷⁾ Non omnis operatio extra caritatem est culpabilis, licet operans sit culpabilis. — *lib. III dist. 27* qu. art. 2, A 160 rb, V 118 vb.

¹⁴⁸⁾ Omnis operatio deliberata liberi arbitrii existentis in peccato mortali est culpabilis. Hanc dixit Gregorius... Haec opinio falsa est. Primo, quia nulla operatio, ad quam Deus actuat voluntatem seu causale iuvamentum gratiosum praestat, est culpa. Sed huiusmodi sunt multae operationes existentis in mortali... Praeterea bona cogitatio, velle credere, cupere desiderare iustificationes Dei, velle poenitere sunt bonae operationes, non peccata. Alioquin essent prohibita praecepta naturae... Et similiter nolle mentiri esset contra rectam rationem, velle deponere odium proximi et orare Deum, ut det sibi contritum cor. — *lib. II dist. 25* qu. 3 art. 1, A 131 rb-va, V 96 rb. — Dass der Sünder mit Hilfe des auxilium speciale Gutes tun kann, wird übrigens auch von Gregor nicht in Abrede gestellt. Seine These von der Sündhaftigkeit der guten Werke des Sünders bezieht sich ausschliesslich auf jene Werke, die ohne jede Gnadenhilfe Gottes geschehen: Adam post suum lapsum non potuit per suas vires naturales *absque speciali auxilio Dei* facere aliquem actum moraliter bonum. — GREGORIUS *lib. II dist. 29* qu. art. 2, fol. 96 va.

¹⁴⁹⁾ Ueber Hugolins Stellung zu Aristoteles vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 248 ff. — Auch bei Gregor von Rimini stösst man gelegentlich auf ein sehr negatives Urteil über Aristoteles: Cui etiam accidit, quod in pluribus aliis turpissime erravit et in aliquibus etiam sibi contradixit (*lib. I dist. 38* qu. 1 art. 2, fol. 130 v).

¹⁵⁰⁾ Infidelis tripliciter accipitur: Primo pro totaliter infideli, non recipiente illam maximam duplicem Apostoli Ad Hebraeos II (6): *Oportet accedentem credere, quoniam est et quoniam remunerator bonorum est*. Sic sunt non colentes verum Deum nec sub conceptu unitatis essentialis, sed colentes idola, astra, creaturas; et ad hunc modum reduco philosophos tenentes Deum non omnipotentem et infinite simpliciter perfectum, qui alterius speciei conceptum habent de unitate divina ut Aristoteles. Et qui praxes suas nullo modo in Deum etiam

typische Haltung des spätmittelalterlichen Augustinismus. Schon Gregor von Rimini hatte für jeden moralisch guten Akt die ultimale und gratuite Gottbezogenheit gefordert¹⁵¹). Wie Augustinus betrachten eben diese Augustiner des Spätmittelalters den Menschen und sein Handeln geschichtlich, d. h. unter dem Gesichtspunkte des tatsächlichen, gottgewollten Zieles, welches nun einmal ein übernatürliches, das ewige Leben ist. Wo aber dieses Ziel verkannt wird, sehen sie konsequenterweise die gott-

mediate, sed potius in bene esse in praesenti vita retulerunt... Prima propositio: Impossibile est, infidelem primo modo esse virtuosum virtute morali; licet enim haec addicio non sit necessaria, quia omnis virtus, quae est citra caritatem, spem et fidem, in quocumque sit, est virtus moralis. Probatur auctoritate Augustini, ex qua ratio formari potest XIX De civitate Dei capitulo 25 (MPL 41, 656): *Virtutes, quas sibi mens habere videtur, per quas imperat corpori vel vitiis, si ad quodlibet adipiscendum vel tenendum retulerit, scilicet in eis, nisi ad verum Deum, etiam ipsa vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae honestaeque putentur virtutes, cum referuntur ad seipsas nec propter aliud expectantur; etiam tunc inflatae atque superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia iudicandae sunt, utquid finis est operari non taliter, qualiter debet. Et dices, quod virtuose hic Aristoteles? Propositio secunda: Nulla praxis infidelis primo modo est virtuosa. Patet ex dictis. Unde Augustinus IV contra Julianum capitulo 13 (cap. 4, 21 MPL 44, 749): Absit, ut verae virtutes in suis actibus cuiquam serviant nisi illi et per illum, cui dicimus: «Deus virtutum converte nos» (Ps 79, 8). Concludit: Cum itaque homo facit aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Non dico, quod idem actus sit bonus et malus sicut quidam. Tertia propositio: In qualibet praxi morali quilibet infidelis primo modo peccat vel venialiter... Probatur conclusio ratione Augustini in De utilitate credendi capitulo 34 (cap. 12, 27 MPL 42, 85): Omne factum, id est practice moraliter, si non recte factum est, peccatum est, id est peccatur in eo; nec recte factum ullo modo potest esse, quod non a recta ratione profisciscitur. Recta enim ratio ipsa est radicaliter virtus. Recta ratio autem, quae virtus dicitur, id est in practicis moralibus, est subiecta Dei sapientiae seu legi aeternae. Et IV Contra Julianum facit multiplices rationes ad idem. Unde capitulo 18 (cap. 4, 30 MPL 44, 753 f): Omnis, qui infideliter utitur actu, quo iubetur bene uti, utique peccat. Perverse enim utitur creaturis, dum tenetur recte uti. Et cum dicitis: Si gentilis nudum operuerit (korr. aus: nondum nescit), numquid, quia non ex fide, peccatum est? Augustinus: Prorsus, in quantum non est ex fide, ibi peccatum est, non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est; sed tale opus non propter Deum factum et ex isto non in Domino gloriari nec ad ipsum eius dona referre, cum tandem sic teneatur, peccatum est. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 4, A 134 va-b, V 98 vb. — Hugolin zeigt hier die gleiche Haltung wie in seinem Prolog, den wir 1941 edierten (ZUMKELLER I. c. 267-391): vgl. vor allem 375-383.*

¹⁵¹) Vgl. STEGMÜLLER, *Gratia sanans* 397.

gewollte Ordnung durchbrochen. Einen Stand der reinen Natur und rein natürliche Tugenden können sie folgerichtig nicht anerkennen ¹⁵²⁾.

Im Zusammenhang mit der Frage nach den guten Werken der Sünder behandelt unser Theologe noch eine andere Frage, die über die Grenzen des menschlichen Könnens Aufschluss gibt: Vermag sich der Mensch die erste Gnade zu verdienen? ¹⁵³⁾. Das Problem war schon in der vorausgehenden Theologie Gegenstand der Erörterung geworden. Gewiss, keiner der Theologen der Vorzeit hatte den Menschen ein Verdienst im strengen Sinne, einen eigentlichen Anspruch auf die erste Gnade, ein *meritum de condigno*, zuerkannt. Aber es gab doch manche unter ihnen, die ein uneigentliches Verdienst — *meritum de congruo* — annahmen. Während Thomas und seine Schüler, darunter der Augustiner Aegidius Romanus, jedes Verdienst ablehnten, weil ja die erste Gnade die Fähigkeit der blossen Natur, erst recht der gefallenen Natur übersteige, hatten die Franziskanertheologen des 13. und 14. Jahrhunderts wenigstens von einem *meritum interpretativum* gesprochen. Denn sei der Mensch trotz seines Bemühens auch unwürdig, die Gnade zu empfangen, so entspreche es doch Gottes Barmherzigkeit, Güte und Weisheit, sie ihm zu schenken ¹⁵⁴⁾. Ähnliche Gedankengänge finden sich bei den Ockhamisten, die ein *meritum de congruo* behaupteten ¹⁵⁵⁾.

Unser Theologe bemerkt gleich zu Beginn seiner Ausführungen, dass die Frage einen doppelten Sinn habe, je nachdem man unter erster Gnade jede gnadenhafte Hilfe Gottes oder bloss die rechtfertigende Gnade als solche verstehe. Gewöhnlich werde die Frage im ersten Sinne aufgefasst ¹⁵⁶⁾.

¹⁵²⁾ ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 246. Vgl. auch K. ROMEIS, *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin*, in GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 225-243, vor allem 229 f und J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, Paris 1939.

¹⁵³⁾ *Utrum homo per liberum arbitrium possit mereri primam gratiam?* — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3*, A 133 rb, V 97 vb.

¹⁵⁴⁾ Vgl. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II*, Freiburg i. Br. 1951, 81-87. — Zur Stellungnahme der Frühscholastik siehe A.-M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I*, Regensburg 1952, 268-287.

¹⁵⁵⁾ C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 37 f.

¹⁵⁶⁾ *Gratia potest dupliciter capi: Uno modo pro gratum reddente. Alio modo communiter pro quolibet gratioso iuvamento causali ac actuali divino actuativo ad bene velle.* — *l. c.* A 133 va, V 98 ra.

Hugolin gibt seine Lösung in vier Konklusionen. Die erste betont nochmals, was er schon oben dargelegt hatte: Der Wille könne keinen guten Akt in der rechten Weise vollbringen, ohne dass ihm eine gnadenhafte Hilfe Gottes vorausginge. Mit anderen Worten: das erste *gratiosum iuvamentum* sei nicht verdienbar ¹⁵⁷). Ja die zweite Konklusion besagt, es sei sogar ein innerer Widerspruch zu behaupten, der freie Wille könne sich die erste Gnade verdienen. Auch hier versteht Hugolin das Wort Gnade wieder in diesem weiteren Sinne des *iuvamentum gratiosum*. Zur Begründung sagt er, dass jedes Verdienst kausal dem vorausgehen müsse, was verdient werden soll, indes doch die Gnade jeder guten Handlung ursächlich vorausgehe ¹⁵⁸).

Wie aber, wenn man nun unter der ersten Gnade die rechtfertigende Gnade versteht? Es wäre doch denkbar, dass der Mensch durch die Handlungen, die er mit jenem *iuvamentum gratiosum* vollzog, sich dieselbe verdienen könnte. Dazu nimmt Hugolins dritte Konklusion Stellung. Auch die erste rechtfertigende Gnade sei durch kein vorausgehendes Verdienst verdienbar. Denn kein Werk vor dieser Gnade sei befähigt, uns Gnaden zu verdienen. Auch empfangen wir diese Gnade ja gar nicht ungeschuldet, wenn wir sie verdienen würden. Er beruft sich auf ein Augustinuswort aus Brief 186, welches besagt, der Gnade gehe kein menschliches Verdienst voraus, ja sie selbst verdiene es uns, vermehrt und schliesslich vollendet zu werden, begleitet, nicht geführt vom freien Willen ¹⁵⁹). So kann Hugolin, die ganze Problematik nochmals zusammenfassend, in seiner vierten Konklusion feststellen: Bei jedem guten Werke und bei jeder Gnade sei Gott unmittelbar tätig, verursachend, zuvorkommend und bewahrend ¹⁶⁰).

¹⁵⁷) *Prima conclusio sit ista: Per liberum arbitrium nullum actum bonum recte possumus sine gratioso iuvamento tempore vel causaliter praevieniente. — l. c. A 133 vb, V 98 rb.*

¹⁵⁸) *Secunda conclusio: Hominem per liberum arbitrium mereri primam gratiam claudit contradictionem. — l. c. A 134 ra, V 98 rb.*

¹⁵⁹) *Tertia conclusio: Per nulla nostra merita meremur primam gratiam gratum reddentem... Unde Augustinus in epistola qua supra 198 ad Paulinum (Epistola 186, 3, 10 MPL 33, 819) concludit: Non (ergo) gratiam... aliquid meriti praecedat humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici committante non ducente, pedissequa non praevia voluntate. — l. c. A 134 ra, V 98 rb.*

¹⁶⁰) *Quarta conclusio: Nullum opus bonum nullamque gratiam creatam habemus nisi a Deo immediate causante, praevieniente, conservante. — l. c. A 134 ra, V 98 rb.*

So lehnt unser Augustiner jede Art von Verdienstlichkeit der ersten Gnade rundweg ab. Er zeigt sich gerade hier als typischer Vertreter des spätmittelalterlichen Augustinismus. Schon Gregor von Rimini hatte dem Menschen jede Möglichkeit, die erste Gnade zu verdienen, grundsätzlich abgesprochen. Nicht einmal von einem Verdienst *de congruo* könne die Rede sein ¹⁶¹).

Nicht weniger konsequent ist die Haltung unseres Theologen in einem dritten Problem, das über die Grenzen des menschlichen Könnens Aufschluss gibt. Es ist die Frage: Kann der gefallene menschliche Wille Gott über alles lieben? ¹⁶²). Die Frage taucht schon in der Hochscholastik auf ¹⁶³). Im vierzehnten Jahrhundert wurde sie lebhaft erörtert, vor allem seit die Ockhamisten Adam Wodham O. Min. und Robert Holkot O. P. sie entschieden bejaht hatten. Da der Mensch Gott als höchst liebenswürdig mit seinem Verstande erkennen könne, folgerten sie, müsse sich der Wille auch mit seiner reinen Naturkraft dieser Erkenntnis konform machen können ¹⁶⁴). Wie aktuell das Problem um die Mitte des Jahrhunderts in Paris war, zeigt sich darin, dass unser Theologe es gleich zweimal ausführlich behandelt ¹⁶⁵).

Voraus schickt er jeweils eine Begriffserklärung. Was heisst Gott über alles lieben? Er unterscheidet drei *modi* oder *species* der Gottesliebe und stellt drei Regeln über sie auf. Die erste Art erzeuge im Menschen ein Wohlgefallen darüber, dass Gott die

¹⁶¹) *Ex his infero corollarie, quod nemo potest mereri primam gratiam de condigno nec etiam de congruo contra aliquorum sententiam modernorum. Nomine autem gratiae non solum significo gratiam gratum facientem, sed etiam gratis datam et universaliter quodcumque Dei speciale adiutorium ad bene operandum sive adiuvet aliquod donum creatum infundendo sive immediate per seipsum movendo voluntatem ad bene volendum sive quocumque alio modo speciali iuvet hominem.* — Gregorius de Arimino *lib. II dist. 26 sqq qu. I art. I corollarium*, fol. 85 va. — Vgl. auch Feckes 132 f. Er vermutet unter diesen moderni die auch sonst von Gregor in dieser Frage bekämpften Ockham und Wodham.

¹⁶²) H. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I*, Mainz 1906, 541-563 gibt einen Ueberblick über die Entwicklung der Frage in der Scholastik. S. 549 f behandelt er auch kurz die Stellungnahme unseres Theologen.

¹⁶³) Vgl. AUER II 20 ff.

¹⁶⁴) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 124 ff.

¹⁶⁵) Hugolins Fragestellung lautet: *Utrum viator possit dilectione finita ex puris naturalibus frui Deo?* (*lib. II dist. 26 qu., A 135 rb, V 99 rb*) und: *Utrum praeceptum de dilectione Dei possit implere viator carens caritate?* (*lib. III dist. 27 qu., A 159 vb, V 118 va*).

unbegrenzte Güte ist. Die zweite Art, der amor iustitiae, bewirke, dass der Mensch dem göttlichen Willen aus Liebe zur Gerechtigkeit gehorcht. Die dritte Art, der eigentliche amor castus et filialis, lasse die Seele Gott so anhängen, dass ihr darüber das eigene Ich und der eigene Vorteil unbedeutend erscheint. Nur die zweite und dritte Spezies sei aber Gottesliebe im Sinne des Heilandsgebots ¹⁶⁶).

Unser Theologe spricht nun des weiteren von der Gottesliebe des Menschen ex puris naturalibus, sodann von seinem Können unter dem Einfluss des iuvamentum gratiosum und schliesslich von der vollendeten Gottesliebe im Besitze der gratia gratum faciens. Als seine Autorität in diesen Fragen erscheint neben Augustinus, mit dessen Worten er auch hier sämtliche Argumente zu stützen sucht, wiederholt der hl. Bernhard mit seinem Büchlein « De diligendo Deum ».

Ex puris naturalibus, d. h. unter Ausschluss jeder göttlichen Gnadenhilfe, vermag der gefallene Mensch nach Hugolin Gott überhaupt nicht wahrhaft zu lieben, ja nicht einmal die Berechtigung solcher Liebe zu bejahen oder den Liebeswillen in sich zu wecken ¹⁶⁷). Nur sich selbst könne er ex se sine gratia über alles lieben ¹⁶⁸). Was ihm die Gottesliebe erschwere, ja unmöglich mache, sei die vitiosa cupiditas, — eine verkehrte habituelle

¹⁶⁶) Prima regula: Complacendum est, quod Deus sit infinite perfectus, summe beatus, incomparabilis valoris, a quo velut omnipotente cuncta simpliciter dependent... Secunda regula est: Oboediendum est Dei placito vel voluntati iustitiae immobiliter et efficaciter ex zelo vel amore iustitiae... Tertia regula est: Amore solo casto vel filiali sic delectabiliter Deo inhaerendum est et in eius bonitate sic prae omnibus bonis etiam prae infinitis, si essent, praeacceptative complacendum, ut et proprium esse et commodum omne nisi in ordine amore huius ad Deum vilescat. — *lib. II dist. 26 qu. art. 1, A 135 va, V 99 va.* — Vgl. *lib. III dist. 27 qu. art. 1, A 160 ra, V 118 va-b.*

¹⁶⁷) Prima conclusio: Ex puris naturalibus excludendo auxilium speciale non potest viator dictamini alicui trium vel unae (korr. aus: regulae) de praedictis tribus assentire. Hanc pono propter istam propositionem communiter assumptam: Ex puris naturalibus potest homo dictare, quod Deus est super omnia diligendus... Secunda conclusio: Ex puris naturalibus non potest viator eligere, velle se conformiter dictamini de praedictis operari seu diligere... Tertia conclusio: Ex puris naturalibus non potest viator dilectionem eligere aliquam conformiter alicui dictarum regularum trium. — *lib. II dist. 26 qu. art. 1, A 135 vb, V 99 va-b.*

¹⁶⁸) Prima (propositio) est, quod viator in natura vitiata existens sine gratia non potest ex se summe diligere nisi se. — *l. c. art. 3 ad dubium 4, A 137 va, V 101 ra.*

Neigung zum Genuss, die in ihm eine falsche Selbstliebe erzeugt ¹⁶⁹⁾, Würde es der gefallene Mensch auch auf sich nehmen, ex puris naturalibus für Gott zu sterben, so wäre es doch nicht die Gottesliebe, sondern nur Ruhmsucht und falsche Selbstliebe, die ihn treiben ¹⁷⁰⁾.

Anders aber steht es nach unserem Theologen, wenn der Mensch von Gottes besonderer Gnadenhilfe unterstützt wird. Dann vermöge er auch unter der Sünde Gott über alles zu lieben, freilich nur im Sinne der ersten Art, indem er Gott über alles hochschätzt. Eine solche Liebe wäre noch sehr unvollkommen und mit der Nächstenliebe nicht notwendig verbunden ¹⁷¹⁾. Einer Gottesliebe im Sinne des Heilandsgebots hält Hugolin den Sünder für absolut unfähig ¹⁷²⁾, wenn er auch mit Hilfe des iuvamentum gratiosum schon ein Verlangen nach solcher Liebe in sich wecken könne ¹⁷³⁾.

Erst wenn der Mensch die rechtfertigende Gnade empfangen

¹⁶⁹⁾ Secunda propositio (korr. aus: conclusio) est, quod vitiosa cupiditas, quae est habitualis et perversa affectio commodi in natura lapsa, praedominans in peccante mortaliter et inclinans ad dilectionem summam sui ipsius... difficultat ad actum contrarium sibi, scilicet ad dilectionem iustitiae, quae est iustitia, quae se contemnit creatura propter Deum. Ideo nullus actus est nobis difficilior quam sit contraire cupiditati praedictae. — I. c. A 137 vb, V 101 ra-b.

¹⁷⁰⁾ Tertia propositio (korr. aus: conclusio) est, quod quicumque est in mortali, si eligat mori propter Deum et moriatur in peccato, non diligit Deum isto amore, sed potius latenter actum retorsit vel in laudem propriam superbe et inaniter, ut videretur fortis, vel quia noluit videri victus timore vel in alium finem inordinatum. — I. c. A 137 vb, V 101 rb.

¹⁷¹⁾ Prima conclusio: Existens extra caritatem potest diligere Deum super omnia modo scilicet conformi ad primam regulam... Secunda conclusio est, quod cum tali dilectione Dei, quae non est nisi complacentia, quod Deo insit infinitum bonum, stat odium proximi... Tertia conclusio, quod huiusmodi dilectio vel volitio, qua sic mihi placet bonum Dei, non est illa dilectio, qua, ut diligamus Deum super omnia et proximum propter Deum, nobis praecipimur... (Ista) dilectio Dei est impossibilis odio proximi. — lib. II dist. 26 qu. art. 1, A 135 vb - 136 ra, V 99 vb. — Vgl. auch lib. III dist. 27 qu. art. 2 prop. 1, A 160 rb, V 118 vb.

¹⁷²⁾ Dico igitur conclusionem tertiam responsivam, quod non ex puris naturalibus, immo nec sine dono gratum reddente potest viator dilectione finita frui Deo. — lib. II dist. 26 qu. art. 2, A 136 vb, V 100 rb. — Vgl. auch lib. III dist. 27 qu. art. 4, A 161 rb, V 119 va.

¹⁷³⁾ Secunda propositio: Contingit carentem caritate optare se diligere Deum iuxta secundam vel tertiam regulam. — lib. III dist. 27 qu. art. 2, A 160 va, V 118 vb.

hat — Hugolin bezeichnet sie als *gratia gratum faciens* oder *caritas* — wird er dieses eigentlichen Liebesaktes fähig. Erst ein solcher sei Tugend im Vollsinn¹⁷⁴⁾ und für die Prädestinierten verdienstlich zum ewigen Leben¹⁷⁵⁾. Er mache den Menschen besser als jeder andere Willensakt¹⁷⁶⁾. Daher setze er *de communi lege* die eingegossene Liebe voraus¹⁷⁷⁾ und sei *de lege ordinata* mit schwerer Sünde unvereinbar¹⁷⁸⁾. Wenn Hugolin hier die Verbindung der eigentlichen Gottesliebe mit der eingegossenen Gnade, der *caritas*, und ihre Unvereinbarkeit mit schwerer Sünde als nicht absolut und wesensmässig bezeichnet, sondern nur durch Gott in der *lex ordinata* verankert sieht, so offenbart sich hier, dass eben auch er in manchem ein Kind seiner nominalistischen Zeit ist.

Zusammenfassend können wir feststellen: Unser Theologe steht in der Beurteilung des gefallenen geschöpflichen Willens und seiner Leistungsfähigkeit ganz auf dem Standpunkt eines scharf geprägten Augustinismus. Doch zieht er die Grenzen menschlichen Könnens nicht ganz so eng wie sein Mitbruder Gregor von Rimini. Wie er dem Menschen unter der Sünde — Gottes Gnadenhilfe vorausgesetzt — die Fähigkeit zu guten Werken ausdrücklich ein-

¹⁷⁴⁾ Prima propositio: Solum diligere Deum conformiter regulis dictis (scilicet secundae et tertiae) vel operatio, quae ad huiusmodi dilectionem actualiter vel habitualiter religatur, est proprissime actus virtutis. — *lib. III dist. 27 qu. art. 3*, A 160 vb, V 119 ra. — Vgl. *lib. II dist. 26 qu. art. 2*, A 136 rb, V 100 ra.

¹⁷⁵⁾ Tertia propositio: Quodlibet diligere conformiter regulae secundae vel tertiae in praedestinato est meritorium vitae aeternae. — *lib. III dist. 27 qu. art. 3*, A 161 rb, V 119 va. — Vgl. auch *lib. II dist. 26 qu. art. 2 concl. 5*, A 136 rb, V 100 ra.

¹⁷⁶⁾ Secunda conclusio: Nullo actu formaliter perficiente animam est vel fuit viator aequè bonus sicut actu dilectionis Dei supra descripto... Tertia conclusio: Tanto quisque viator est melior et sibi vere est melius, quanto ardentius et immobilius Deum diligit. — *lib. II dist. 26 qu. art. 2*, A 136 rb, V 100 ra. — Vgl. auch *lib. III dist. 27 qu. art. 3 prop. 2*, A 161 rb, V 119 rb.

¹⁷⁷⁾ Quarta propositio: Non contingit de lege communi mentem diligere Deum conformiter regulis praedictis absque caritate infusa. — *lib. III dist. 27 qu. art. 3*, A 161 rb, V 119 va. — Vgl. auch *lib. II dist. 26 qu. art. 2 concl. 2*, A 136 va, V 100 rb.

¹⁷⁸⁾ Sexta conclusio: Impossibile est, viatorem scilicet de lege ordinata diligenter Deum super omnia actualiter peccare mortaliter. Et impossibile est, viatorem peccantem mortaliter actualiter Deum diligere super omnia... Ex his patet septima conclusio, quod omne peccare mortaliter est impossibile praedictae dilectioni et e contrario omnis talis dilectio est impossibilis mortali. — *lib. II dist. 26 qu. art. 2*, A 136 va, V 100 rb.

räumt, so gesteht er ihm auch eine Art Gottesliebe zu, die allerdings von der Erfüllung des evangelischen Gebotes noch weit entfernt ist. — Genau besehen ist freilich der Abstand zwischen den beiden Augustinern nicht erheblich. Denn auch Gregor von Rimini gibt trotz mancher schroffer Formulierungen im Grunde zu, dass der gefallene Mensch mit Hilfe des *auxilium Dei speciale* Gutes tun ¹⁷⁹⁾, ja Gott über alles lieben kann ¹⁸⁰⁾.

P. Dr. Dr. Adolar ZUMKELLER O. E. S. A.

(Schluss folgt).

¹⁷⁹⁾ Vgl. oben Anm. 148.

¹⁸⁰⁾ Gregor von Rimini hat die Frage nicht expresse behandelt, sondern nur gelegentlich kurz, aber klar Stellung genommen: *Secundo alius arguit sic: Homo ex puris naturalibus potest habere rectum dictamen de aliquo diligendo, verbi gratia de diligendo Deum super omnia et tali voluntas potest se conformare. Igitur ex puris naturalibus potest Deum diligere super omnia.* — Gregors Antwort auf diesen Einwand lautet: *Ad secundum dicendum, quod prima pars antecedentis accipiendo rectum dictamen pro dictamine, quo dictatur, quid et quemadmodum secundum scilicet omnes debitas circumstantias aliquid est diligendum vel volendum, est simpliciter falsa... Etiam falsa est secunda pars, si intelligatur, quod voluntas ex se potest se conformare tali recto dictamini.* — GREGORIUS DE ARIMINO, *In secundo libro Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 26 sqq. qu. 1 art. 3, fol. 89 rb und 90 ra. — Vgl. auch *lib. II dist. 29* qu. art. 2, fol. 99 va-b, wo er zu der Frage nochmals etwas ausführlicher Stellung nimmt: *Ex his manifeste apparet, quod ad diligendum Deum necessarium est nobis, ut hoc ex Dei gratia et dilectione sumamus... Ad rationem respondeo, quod habita tali notitia non potest homo in praesenti statu sine speciali adiutorio diligere Deum super omnia et per consequens nec etiam bene moraliter.*