

Hugolin von Orvieto († 1373)

über Urstand und Erbsünde

(Schluss *)

10. Die helfende Gnade.

« Vieldeutig ist in den Worten des Apostels, des hl. Augustinus und anderer das Wort Gnade », stellt Hugolin von Orvieto einmal fest. Dieses Wort Gnade einfach stets mit einer *qualitas creata habitualis* gleichzusetzen, wie es sein Mitbachalar aus dem Franziskanerorden getan habe, um so die Notwendigkeit einer helfenden Gnade zu leugnen, sei unberechtigt. Unter Berufung auf entsprechende Schriftstellen und ihre Erklärung durch Augustinus findet Hugolin eine vierfache Bedeutung des Wortes *gratia*. Manchmal sei der ewige Wille gemeint, der gnadenhaft vorherbestimmt. An anderer Stelle beziehe sich das Wort auf die ewige Belohnung oder den beseligenden Gott. Bisweilen aber bedeute *gratia* das *gratosum iuvamentum actuale Dei*. Und schliesslich — in den meisten Fällen — meine es die eingegossene Gnade¹⁸¹). Damit hat unser Theologe schon in kurzen Zügen die reiche Problematik seiner augustinischen Gnadenlehre umrissen. Für jetzt aber handelt es sich nur darum, seinen Begriff der helfenden Gnade und ihre Begründung für den Menschen im Stande der Sünde herauszustellen.

*) *Augustiniana*, III (1953), 35-62; 165-193.

¹⁸¹) *Gratia multiplicem acceptionem habet in dictis Apostoli, Augustini et aliorum. Interdum accipitur in dictis Sanctorum pro praedestinante gratiose aeterna voluntate... interdum pro aeterno praemio seu Deo praemiante... interdum pro gratioso iuvamento actuali Dei... interdum pro donis infusis, sicut frequentissime patet. Ideo arguere a nomine gratiae: igitur est qualitas creata habitualis, nulla consequentia. — princ. III art. 3, A 12 ra, V 113 ra (A = Angelica Ms. 4, V = Vat. lat. 1094).*

Schon bei Theologen des 12. Jahrhunderts begegnet man gelegentlich einer dem Glauben vorausgehenden vorbereitenden Gnadenhilfe, die den Werken des Menschen noch keine Verdienstlichkeit zu geben vermag¹⁸²⁾. In der Hochscholastik wurden diese Ansätze weiter ausgebaut; ja bei einigen Theologen des 13. Jahrhunderts findet man die Lehre von der aktuellen Gnade schon ganz klar ausgeprägt¹⁸³⁾. So spricht Aegidius von Rom, das Schulhaupt der mittelalterlichen Augustinertheologen, von einem *divinum auxilium supernaturale nos movens* oder von der *motio specialis*, welche der Mensch stets, auch im Besitze der heiligmachenden Gnade, zu allen verdienstlichen Werken nötig habe¹⁸⁴⁾. Doch sollte diese Lehre von der helfenden Gnade in der Folgezeit noch schwere Erschütterungen erfahren. Ockham und manche seiner Schüler waren es, die die natürliche Kraft des gefallenem menschlichen Willens so stark überbetonten, dass die aktuelle Gnade damit überflüssig wurde. Der Mensch kann nach ihnen aus sich allen Versuchungen widerstehen, moralisch gute Akte vollbringen, überhaupt alle Gebote Gottes erfüllen, sogar Gott über alles lieben. Wenn Gott auch tatsächlich helfende Gnade verleiht und mit dem Menschen mitwirkt, wie etwa Biel ausdrücklich zugibt, so sei doch theoretisch der Mensch imstande, sich die Rechtfertigung aus eigener Kraft zu verdienen¹⁸⁵⁾. Mit diesen ockhamistischen Ansichten setzt sich Hugolin wiederholt auseinander, besonders in seinen Prinzipien, wo er gegen die ähnlich lautenden Thesen eines Sozias, des Bachalars der Franziskaner, polemisiert.

Wie oben schon dargelegt, lehrt unser Theologe — ähnlich wie Gregor von Rimini — unter Berufung auf Augustinus schon für den Menschen im Urstand die Notwendigkeit eines *iuvementum Dei speciale*, von ihm auch als *coefficientia specialis* oder *auxilium speciale* bezeichnet¹⁸⁶⁾. Adam habe es benötigt, nicht

¹⁸²⁾ A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Früscholastik*, Erster Teil: *Die Gnadenlehre* I, Regensburg 1952, 264 ff.

¹⁸³⁾ J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i. Br. 1942, 346 f.

¹⁸⁴⁾ AEGIDIUS ROMANUS, *In libros Sententiarum II* dist. 28 qu. 1 art. 3 und ebenda ad litt. (nach Auer l. c. 346 Anm. 26 und 28).

¹⁸⁵⁾ C. FECKES, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, Röm. Quartalschrift 32 (1924) 157-165.

¹⁸⁶⁾ Siehe unten Anm. 191.

nur zur Ueberwindung der Versuchungen, sondern auch zum rechten Wollen und zum Beharren im Guten. Gregor begründete diese Notwendigkeit aus der Eigenart des moralisch guten Aktes: Sittlich gut sei nur, was aus der caritas geschieht. Wie er hält auch Hugolin dafür, dass diese göttliche Hilfe dem Menschen im Urstand irgendwie geschuldet war ¹⁸⁷).

Wie steht es nun aber im Zustande der gefallenen Natur? Auch hier fordert unser Augustiner konsequenterweise als Voraussetzung für jedes nicht bloss vor Gott verdienstliche, sondern auch schon für jedes moralisch gute Werk das iuvamentum ¹⁸⁸). Er versteht darunter entsprechend dem, was er oben über das adiutorium speciale im Urstande ausführte, eine besondere Hilfe Gottes, die über den concursus generalis hinausgeht ¹⁸⁹). Gott biete sie nur der freien Ursache und zwar ohne ihre Freiheit aufzuheben ¹⁹⁰). Auch gebe er sie nur zum guten Handeln ¹⁹¹). Hugolin bestreitet also, dass Gott für alles, was geschieht, in ein und derselben Weise Ursache ist. Denn Gott müsse beim guten Akt nicht nur zur Substanz des Aktes mitwirken, wie dies beim sündigen Wollen des Menschen der Fall ist, sondern überdies bewirken, dass der menschliche Wille zum freien Wollen übergeht ¹⁹²).

¹⁸⁷) Vgl. oben 2. Kapitel, *Augustiniana*, III (1953), 41 ff.

¹⁸⁸) Secunda conclusio: Ad nullum recte velle vel operari iuste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali iuvamento gratioso. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1*, A 132 ra, V 96 vb. — Ähnlich *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3*, A 133 vb, V 98 rb: Prima conclusio sit ista: Per liberum arbitrium nullum actum bonum recte possumus sine gratioso iuvamento tempore vel causaliter praeveniente.

¹⁸⁹) Ubi praenota tria:... Secundum, quod hoc nomen «speciale» notat vel modum agendi non usitatum universaliter in omnibus et semper, vel gradum ampliorem in effectu vel iuvamentum in causa non consuetum seu datum ad omnia. — *lib. II dist. 1 qu. 1 art. 3*, A 103 vb, V 72 vb.

¹⁹⁰) Tertia (propositio): Quamvis Deus faciat voluntatem esse causam liberam actualiter respectu A volitionis, tamen ipsa voluntas vere semipartialiter agit suo conatu; ad hunc vero conatum inclinat habitus caritatis... Quinta (propositio): Deus non est causale adiutorium nec esse potest nisi respectu voluntatis creatae. — *lib. II dist. 1 qu. 1 art. 3*, A 104 ra-b, V 73 rb-va.

¹⁹¹) Secunda conclusio: In nullo peccare est effectualis coefficientia specialis. Tertia (conclusio): Omnis gradus specialis coefficientiae vel auxilii vel iuvamenti est respectu bene agere, non respectu male agere. Quarta (conclusio): Deum specialiter iuvare voluntatem ad peccandum claudit contradictionem. — *l. c.* A 103 vb, V 73 ra.

¹⁹²) Prima conclusio: Ad quemlibet gradum ipsius conari libere ad mortale in tota latitudine conandi apta competere libertati creatae sibi sufficit voluntas,

Deshalb genüge zum guten Handeln und auch zur rechten Ueberwindung von Versuchungen nicht der allgemeine Beistand Gottes, wie er ihn auch den vernunftlosen und unbelebten Kreaturen zuteil werden lässt, ja nicht einmal der Besitz der habituellen Gnade ¹⁹³⁾).

Von einer speziellen oder besonderen Mitwirkung Gottes sei hier also die Rede, weil Gott auf eine besondere und innigere Weise bewirkt, dass die Ursache zur Ursache wird. Hugolin versteht unter dem *concursum generalis* jene Art und Stärke der göttlichen Mitwirkung, die von Gott am Anfange angeordnet und durch die begrenzte Aktivität des Geschöpfes gefordert wurde. Dagegen sei der besondere Beistand Gottes ein Mitwirken, das über diese festgesetzte Weise und Stärke hinausgeht und durch die begrenzte Aktivität des Geschöpfes in diesem Ausmasse nicht gefordert wird ¹⁹⁴⁾. Einen anderen Unterschied sieht unser Magister darin: Der allgemeine Beistand, den Gott der freien Ursache mitteilt, macht es möglich, dass sie Ursache wird; die besondere Mitwirkung Gottes dagegen bewirkt, dass die geschöpfliche Ursache Ursache wird ¹⁹⁵⁾. Oder anders gesagt: Jener gibt das Können, diese auch das Vollbringen.

Dieses *iuvamentum speciale* trägt bei unserem Theologen die Bezeichnung *gratiosum*, weil es dem menschlichen Willen, wenigstens im Zustande der Sünde, von Gott in keiner Weise geschuldet wird. Dabei unterscheidet er es aber scharf von der recht-

Deo non agente ipsam esse conantem, sed praecise coefficiente ad substantiam actus... Secunda conclusio: Ad nullum gradum ipsius conari libere in opere vitali in tota latitudine conandi apta competere voluntati ipsa sufficit, Deo non agente seu iuvante ipsam conantem. — *lib. II dist. 27 qu. art. 2, A 139 ra, V 102 ra-b*.

¹⁹³⁾ Quinta conclusio: Non sufficit universaliter habitus gratiae cum sola libertate creata Deo non immediate iuvante arbitrium ad operari vitaliter seu ad recte vincere tentationem. — *l. c. A 140 ra, V 103 ra*.

¹⁹⁴⁾ Ex praedictis possunt haberi descriptiones istae, quod generalis coefficientia quantum ad effectus praecise est talis et tanta Dei coefficientia, quantam a principio ordinavit, vel quantam requirit vel exigit finita activitas creaturae... Specialis vero coefficientia effectualis est, dum efficere supra modum institutum vel supra quantitatem activitatis creaturae. — *lib. II dist. 1 qu. 1 art. 3, A 103 vb - 104 ra, V 73 ra*.

¹⁹⁵⁾ Prima propositio: Omne parziale agere voluntatis seu velle, respectu cuius Deus non est speciale iuvamentum, est respectu cuius est permissio seu permittere vel sinere Dei... Secunda (propositio): In omni sic agere cum complemento Dei speciali Deus facit voluntatem facere seu facit eam velle aut libere aut immobiliter. Et per consequens Deus est causa voluntati, ut sit causa. — *l. c. A 104 ra, V 73 rb*.

fertigenden Gnade. Das iuvamentum gratiosum hat nach ihm noch nicht die Wirkung, vor Gott wohlgefällig zu machen. Ein Mensch mag es besitzen, — wenn er ohne die gratia gratum reddens stirbt, vermag er trotzdem nicht selig zu werden ¹⁹⁶).

Das iuvamentum wirkt nach Hugolin nicht nur auf den Willen, sondern spricht auch die Vernunft des Menschen an. Er unterscheidet mit Augustinus gewisse Stufen dieser gnadenhaften Hilfe: die erste gebe nur das rechte Urteil, die zweite rege auch das Verlangen an, die dritte bewirke solches Verlangen, die vierte steigere das Verlangen so, dass die Durchführung folgt ¹⁹⁷).

Wie aber begründet unser Theologe die Notwendigkeit dieses iuvamentum? Immer wieder sah er sich in seinen Prinzipienlesungen von seinen Mitbachalaren, vor allem dem Sozios der Franziskaner zur Stellungnahme veranlasst und verstand es, seine Position durch neue Argumente und eine Fülle von Augustinuszitaten geschickt zu verteidigen. Dabei macht man die Feststellung, dass es sich bei vielen der Vernunftbegründungen, mit denen er die Notwendigkeit einer göttlichen Gnadenhilfe für den Menschen im Zustande der Sünde nachzuweisen sucht, um Argumente handelt, die in gleicher Weise für den Menschen im Urstande Geltung haben und auf die Tatsache der Erbsünde weiter nicht Bezug nehmen. So hat man den Eindruck, dass Huglin das iuvamentum vorwiegend supralapsarisch betrachtete. Es trägt bei ihm nur selten die Züge der gratia sanans. Es gehört schon in die Kreaturordnung, nicht erst in die Erlösungsordnung ¹⁹⁸). Ähnlich wie oben bei der Begründung der Notwendigkeit des adiutorium für den Urstand

¹⁹⁶) Gratia potest dupliciter capi...: Communiter pro quolibet gratioso iuvamento ac actuali divino actuativo ad bene velle, cuiusmodi gratia est in his, qui, si decederent, damnarentur iuxta illud Augustini libro primo (De diversis quaestionibus) ad Simplicianum in solutione quaestionis secundae (Qu. II, 2 MPL 40, 112): *Tanta est in illis, scilicet adultis nondum iustificatis, gratia (fidei), quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum.* — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3, A 133 va, V 98 ra.

¹⁹⁷) Item (Augustinus) super illud psalmi 118(20): *Concupivit (anima mea) desiderare iustificationes tuas*, ponit quattuor gradus (MPL 37, 1522): Primus est, ut videatur, quod praecepta Dei sunt honesta et utilia. Secundus, ut eorum desiderium concupiscatur. Tertius, ut desiderentur. Quartus, ut sic desiderentur, quod fiant. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb, V 96 va.

¹⁹⁸) Vgl. Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans*, in GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 395-410. S. 396 ff zeigt er, dass Gregor von Rimini ganz dieselbe Einstellung wie unser Theologe hat.

betont er auch hier: Der Mensch könne sich nicht aus eigener Kraft meliorieren, sich kein strenges Verdienst auf Gottes Wohlgefallen erwerben und sich somit nicht allein zur Gottvereinigung erheben ¹⁹⁹). Ja er sei nicht bloss aus sich zu einem Handeln unfähig, das zum Leben strebt, es genüge ihm dazu auch nicht die *influentia generalis*, das allgemeine Mitwirken Gottes ²⁰⁰). Er besitze eben nicht in gleicher Weise die Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen ²⁰¹). Nur Gott kämen alle gerechten Werke in Wahrheit und eigentlich zu ²⁰²). Diese Argumente erscheinen verständlicher, wenn man bedenkt, dass Hugolin in seiner augustinischen Denkweise ein rein natürliches letztes Ziel und damit auch ein rein natürliches gutes Tun des Menschen nicht kennen und anerkennen will.

Seltener finden sich bei ihm infralapsarische Begründungen.

¹⁹⁹) *Sicut nulla potentia creata potest efficere vel coefficere aliquam rem huius generis vel gradum aliquem eius, sic nulla res huius generis potest esse sufficiens et integra causa partialis respectu alicuius aliquid operari, quo ipsa unitur seu convertitur ad per se vitam... Si respectu A volitionis arbitrium creatum etiam nobilissimum angeli vel hominis ante lapsum est partialis causa, sed integra et sufficiens operari..., sequitur, quod angeli sic potuissent se facere meliores quam a Deo creati essent ipso Deo non auctore, id est Deo non agente eos sic facere, sicut potuerunt se facere Deo non auctore deteriores... Et Apostolo dicenti (I Kor 4, 7): *Quid habes, quod non accepisti? Quis te discernit*, responderet: *Taliter operari, quod est operari vitae seu operari iuste, ex me habeo, non accepi; et hoc me discernit*. Hoc autem Apostolus et quilibet fidelis reputat impossibile, quia tunc de condigno ille esset laude dignus. — *princ. I art. 1, A 1 vb - 2 ra, V 3 va.**

²⁰⁰) *Corollarium primum: In quolibet operari voluntatis, quo tendit in vitam, non sufficit aliqua voluntas creata... (Corollarium) secundum: Quod stante sola influentia generali non esset voluntas sufficiens ad bene operari. — l. c. A 2 ra, V 3 vb.*

²⁰¹) *Tertia conclusio responsiva: Impossibile est creaturam rationalem per solum liberum arbitrium vel ex puris naturalibus operari aequaliter bene vel proportionaliter minus bene quam male possit operari ex eisdem seu per illud idem... Quarta conclusio confirmativa: Impossibile est dari actuale culpam tam remisse malam, cui aequaliter bonam iustitiam possit quis ex puris naturalibus cooperari. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 4, A 134 rb, V 98 va.*

²⁰²) Auf die propositio des Franziskanerbachalars: *Non ad omne agere libere et iuste voluntatis creatae requiritur speciale donum seu auxilium adiutorium*, antwortet Hugolin: *Secundo arguo sic: Omne agere iuste vere et proprie ad Deum pertinet, a quo denominatur et est omnis vera et propria iustitia. Sed nullum tale agere, quod ad Deum pertinet, potest voluntas absque Deo. — princ. III art. 3, A 10 vb - 11 ra, V 112 rb.*

Einmal spricht er von der ignorantia agendorum, die sich der Mensch durch den Sündenfall zugezogen habe. Nur Gottes Geschenk, so äussert er im Anschluss an ein Augustinuswort, gestatte dem Menschen wiederum das rectum dictamen²⁰³). An der gleichen Stelle beruft er sich auch auf ein Wort aus dem ersten Buche der Retraktionen: « Zum Elende, das dem gerechten Urteilsspruch entsprang, gehört die ignorantia und difficultas, an der jeder Mensch von Geburt an leidet und von der er nur durch Gottes Gnade Befreiung findet »²⁰⁴). Noch stärker betont unser Augustiner den medizinellen Charakter des iuvamentum, wenn er es mit Augustinus einmal direkt als medicina des menschlichen Willens bezeichnet²⁰⁵). Schliesslich erscheint das iuvamentum auch dort als gratia sanans, wo unser Theologe, wie wir schon oben zeigten, mit Augustinus zwischen den adiutoria ante et post lapsum scharf unterscheidet²⁰⁶).

Hugolins vorwiegend supralapsarische Einstellung in der Frage des iuvamentum tritt nochmals hervor, wo er dessen Notwendigkeit für den gerechtfertigten Menschen begründet. Es handelt sich um die Frage: Gibt die Taufgnade dem Menschen genügend Kraft, um gute Willensakte zu vollbringen und zwar ohne dass er einer weiteren Gotteshilfe bedarf? Gegen ihre Bejahung macht unser Theologe geltend: Aus dieser Annahme ergebe sich als Folgerung, der Mensch könne im Stande der Gnade auf Grund der blossen influentia generalis alle Gebote und Räte beobachten und wäre zu jedem Grade guten Willens von sich aus fähig; überdies genügte ihm, von der Rechtfertigungsgnade abgesehen, zum guten Handeln dieselbe Art der göttlichen Mitwirkung

²⁰³) Item probatur, quia ex peccato primo incurrimus ignorantiam agendorum. Emisit enim, inquit Augustinus tertio De libero arbitrio capitulo 39 (cap. 18, 52 MPL 32, 1296), homo scire, quid rectum sit. Et ab hac poena non liberatur nisi ex dono Dei. Igitur rectum dictamen, quod est recte assentire, qualiter est agendum, est ex dono Dei. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb - 132 ra, V 96 vb.

²⁰⁴) Et primo Retractationum capitulo 9 (MPL 32, 598): *Ad miseram iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quas patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae nec ab his quisquam hominem nisi Dei gratia liberatur.* — l. c.

²⁰⁵) lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3, A 134 ra, V 98 rb, im Anschluss an AUGUSTINUS, *Enarratio in ps.* 49, 31 MPL 36, 585: der Kirchenvater spricht hier von Christus dem medicus. An anderer Stelle bezeichnet er die Gnade auch ausdrücklich als medicina.

²⁰⁶) lib. II dist. 27 qu. 1 art. 2, A 141 rb, V 103 vb; vgl. oben Anm. 26.

wie zum Sündigen; ja der Mensch hätte im Besitze der Gnade überhaupt nicht mehr nötig, Gott um Hilfe zu bitten; und schliesslich wäre damit das verdienstliche Werk in erster Linie des Menschen Werk und ihm allein zuzuschreiben, da ihm die ganze activitas im guten Werke zukäme ²⁰⁷).

Hugolin begnügt sich nicht mit dieser Ablehnung; in seinen Prinzipien geht er gegen die ähnlich lautenden Thesen des Franziskanerbachalars zum Angriff über. Er stellt die Behauptung auf: der Mensch könne eher ohne gratia gratum reddens auskommen als ohne iuvamentum. Jene besitze nämlich für ihn nur relative Notwendigkeit, Gott vermöge sie kraft seiner potestas absoluta durch etwas anderes zu ersetzen, während diese göttliche Gnadenhilfe unumgänglich notwendig sei ²⁰⁸). Er sieht also im iuvamentum eine absolute Grösse, deren Notwendigkeit ihm — jenseits aller Unterscheidung von potestas Dei absoluta und relativa — unbedingt feststeht. Dazu passt, was er im zweiten Buche gestützt auf Augustinus einmal behauptet: es widerspräche nicht

²⁰⁷) An gratia baptismalis absque causali efficientia Dei sufficiat ad quamcumque volitionem bonam?... Respondeo: Prima propositio: Si sola gratia habitualis est immediate donum Dei in ipso operari meritorie, tunc in habenti gratiam esset in solius liberi arbitrii gratia formata potestate, servare omnia praecepta et consilia stante influentia generali, id est Deo coefficiente in effectu sicut cum igne, cum calefacit... Item: ex se potest voluntas habens habitum gratiae absque causali adiutorio, secundum quantumlibet latitudinem voluerit, se reddere causam actualem bene volentem et agentem... Secunda (propositio): Si Dei causalis efficientia super liberum arbitrium non est necessaria ultra habitum gratiae, igitur ultra gratiam iustificationis a peccato nullo modo egemus Dei auxilio plus quam in peccando... Tertia (propositio): Nullus existens in gratia haberet nisi fecte orare auxilium Dei ad liberum arbitrium, nisi maiorem gratiam habitualement, sed non adiutorium in opere actuali... Quarta (propositio): Tunc tota activitas in opere bono libera esset simpliciter libero nostro arbitrio utenti gratia, qua naturaliter agit, tribuenda, non Deo; et ita opera meritoria, in quantum sunt libere producta, sunt principaliter bona nostra... Sed in quantum sunt libera, sunt imputabilia. Igitur tota latitudo imputabilitatis daretur libero arbitrio. — lib. IV dist. 2 qu. 2 art. 2, A 168 va, V 126 rb-va.

²⁰⁸) Tertium corollarium, quod posui in primo principio: Negare actualem coefficientiam Dei causaliter priorem in quolibet nostro opere iusto est gravius, quam negare habitum gratiae accidentalis, licet utrumque sit falsum... Item probavi, quia dicens: *Non necessariam esse gratiam de potentia absoluta*, non errat. Potest enim Deus supplere coefficientiam eius. Sed nulla res potest supplere coefficientiam Dei. — princ. II art. 3, A 9 ra, V 71 va; vgl. auch princ. III art. 3, A 12 rb, V 113 ra: Negare hanc actualem coefficientiam Dei causalem in opere meritorio requiri, gravius est seu falsius quam negare gratiam habitualement.

nur der Wirklichkeit, sondern sei einfachhin unmöglich, dass Gott eine Kreatur schafft, die befähigt wäre, ohne seine besondere Gnadenhilfe die Gerechtigkeit zu lieben und gut zu handeln ²⁰⁹⁾.

Die ausschlaggebende Rolle für die Auffassung Hugolins vom iuvamentum spielt aber zweifellos, ebenso wie bei Gregor von Rimini, die Stellung des hl. Augustinus in dieser Frage. Zahlreich sind die Augustinuszitate, mit denen er zumal in den Prinzipien zu beweisen sucht, dass die göttliche Gnadenhilfe für jedes verdienstliche Werk absolut notwendig ist. Darauf näher einzugehen, erübrigt sich. Von Interesse mag sein, was wir dabei über Hugolins Augustinuskenntnis und -deutung erfahren. Er schöpfte nicht nur aus sekundären Quellen, etwa aus dem gross-angelegten Augustinus-Florilegium, das Augustinus Triumphus begonnen und Bartholomäus von Urbino herausgegeben hatte ²¹⁰⁾. Offenbar studierte er die Werke des Kirchenvaters selbst. Dem Franziskanerbachalar, der die Notwendigkeit der helfenden Gnade für das verdienstliche Werk anscheinend völlig leugnete und überdies behauptete, Augustinus habe Pelagius gegenüber nicht die helfende Gnade, sondern nur die gratia gratum faciens verteidigt, kann Hugolin mit einer ganzen Anzahl Augustinusstellen beweisen, dass der Kirchenvater auch eine praeparatio, actuatio oder auch ein Dei iuvamentum kennt ²¹¹⁾. Als der Franziskaner in der Folge die Richtigkeit der Zitate seines Gegners, bezw. dessen Augustinusdeutung bestritt, mahnte ihn dieser, genauer nachzusehen und machte für die Deutung der Stellen auf den Kontext aufmerksam ²¹²⁾. Ein andermal wirft unser Augustiner die Frage auf, ob man die Worte *Deus operatur velle* oder *Deus adiuvat* in den

²⁰⁹⁾ Corollarium: Impossibile est causari tam perfectam creaturam, quae absque gratioso adiutorio sufficiat diligere iustitiam et delectabiliter bene operari. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 4*, A 134 rb, V 98 va.

²¹⁰⁾ Gedruckt Lyon 1555 und Paris 1645.

²¹¹⁾ Corollarium primum: Gratia Dei, quam Pelagius ponit primo, non necessarium dixerat, et quam contra eum Augustinus et Concilia defensorunt, non semper accipitur pro gratia gratum reddente, sed sequenter pro praeparatione vel actuatione vel iuvamento Dei facientis nos velle bene. Hoc patet. — *princ. II art. 3*, A 8 vb, V 71 va.

²¹²⁾ Unde hanc rationem tangit Augustinus... super psalmum 58... Istam rationem sub alia forma tangit Augustinus XII De civitate Dei capitulo nono. Sed iste pater dicit..., quod verba allegata psalmi 58 non sunt ibi nec illud Augustini est in isto capitulo, sed in capitulo decimo. Respondeo: Videat clarius, quia ita inveniet. — *princ. III art. 3*, A 11 ra, V 112 rb.

Zitaten der Väter nicht vielleicht doch bloss vom *concursum effectualis* zu verstehen habe, mit dem Gott auch zu den schlechten Akten mitwirkt. Ein Augustinuswort aus *De baptismo parvulorum* lässt ihn die Frage verneinen. Der Kirchenvater sagt hier ausdrücklich, dass von einem *Deus adiuvat* in der Sünde nicht die Rede sein könne ²¹³).

Der umstrittene Fragepunkt ist freilich nicht so sehr, ob Augustinus die helfende Gnade überhaupt gekannt und für notwendig erachtet, sondern womit er ihre Notwendigkeit begründet hat; anders ausgedrückt: Ist Hugolins Ansicht, dass Gottes adiutorium nicht nur zum verdienstlichen, sondern überhaupt zu allem sittlich guten Handeln erforderlich ist, aus Augustinus zu belegen? In der Tat findet man bei ihm eine ganze Anzahl Stellen, an denen er die göttliche Hilfe zu jedem guten Handeln ohne alle Einschränkung fordert ²¹⁴). Er verlangt sie sogar ausdrücklich für jene guten Werke, die noch vor der Rechtfertigung, ja vor dem Akt des Glaubens liegen. Unser Magister zitiert ein Wort des Kirchenvaters aus der Schrift an Simplicianus: « Nichts von diesen (guten Werken der Katechumenen) geschieht ohne die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit; denn gibt es dort Werke, die irgendwie gut sind, so folgen sie der Gnade, gehen ihr nicht voraus ». Und in Augustins Schrift *De praedestinatione Sanctorum* findet er das Wort: « Was immer Cornelius tat, noch ehe er zum Glauben kam, muss man ganz und gar Gott zuschreiben » ²¹⁵). Es scheint also

²¹³) Corollarium: Quotiens in dictis Sanctorum dicitur: *Deus operatur velle, Deus adiuvat* et cetera, numquam intelligitur de effectuali concursu, quo etiam in malis concurrat... Unde Augustinus libro secundo *De baptismo parvulorum* ad Marcellinum (cap. 19, 33 MPL 44, 170): *Extolli in superbiam propriae voluntatis est hominis, non operis Dei neque ad hoc adiuvat Deus.* — *princ. III art. 3, A 12 ra-b, V 113 ra.*

²¹⁴) Wir verweisen auf folgende Stellen, auf die sich Hugolin beruft: *Epist. 186, II, 5 MPL 33, 818* — *princ. II art. 3, A 8 vb, V 71 rb und lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb*; *De Genesi ad litteram VIII, 12, 25 MPL 34, 382 sq* — *princ. I art. 1, A 1 vb, V 3 va*; *Enarratio ps. 58, II, 11 MPL 36, 712* — *princ. II art. 3, A 8 va, V 71 ra*; *Contra duas epistolas Pelagianorum I, 3, 7 MPL 44, 553 sq* — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb*; *De correptione et gratia 11 MPL 44, 935* — *princ. I art. 1, A 2 ra, V 3 vb*; *De dono perseverantiae 19, 49 MPL 44, 1024* — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 132 ra, V 96 vb.*

²¹⁵) Et libro primo *Ad Simplicianum in solutione quaestionis secundae* (n. 2 MPL 40, 112): *Nihil boni fit a catechumenis sine adiutorio gratiae Dei, id est sine Deo eos facere faciente; tanta gratia est in illis, quanta non sufficit ad obti-*

doch, dass sich Hugolin nicht zu Unrecht mit seiner Forderung der helfenden Gnade für jedes gute Werk auf den Kirchenvater berief. « Bei Augustinus, der nur das eigentlich sittlich Gute im christlichen Sinne im Auge hat, beginnt die Gerechtigkeit und Tugend mit dem Glauben und die Anfänge dazu gehören nicht dem Menschen, sondern der anregenden Gnade », urteilt ein Augustinuskennner der neueren Zeit ²¹⁶).

Die Verteidigung der helfenden Gnade und zwar in diesem spezifisch augustinischen Verständnis erscheint als eines der theologischen Grundanliegen unseres Augustiners. Ja er begnügt sich nicht mit dieser positiven Darlegung und Begründung, sondern geht wiederholt zu scharfem Angriff über, indem er ähnlich wie vor ihm Thomas Bradwardine und Gregor von Rimini die Haltung der Gegenseite als Pelagianismus brandmarkt. Die Behauptung, dass der bloße menschliche Wille absque dono vel iuvamento Dei etwas Gutes wollen könne, gehe recht besehen über den Irrtum des Pelagius sogar noch hinaus; denn dieser Häretiker habe wenigstens, wie Augustinus bezeugt, zugestanden, dass Gott bei den guten Willensakten des Geschöpfes durch seine Offenbarung die rechte Erkenntnis dessen gibt, was zu tun ist ²¹⁷). Auch

nendum regnum caelorum. Item idem libro de praedestinatione sanctorum capitulo septimo de Cornelio (n. 12 MPL 44, 970): Quidquid, et antequam perfecte in Christum crederet, ... bene operatus est Cornelius, totum Deo tribuendum est, ne forte quis extollatur. Ecce, quod si sufficeret liberum arbitrium, possit quis extolli. — princ. II art. 3, A 9 ra, V 71 va.

²¹⁶) J. SCHWANE, *Dogmengeschichte* II, Freiburg i. Br. 1895², 548.

²¹⁷) Alia opinio extrema, quod liberum arbitrium purum absque dono vel iuvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle... 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. Unde recitat Augustinus libro De gratia Christi et peccato originali capitulo 7 (libro I, 7, 8 MPL 44, 364): Ponebat, quod Deus nobis posse bene velle et posse recte dictare. Et hoc posse ad haec duo non sufficiebat. *Ideo Deus*, inquit Pelagius, *adiuvat posse per doctrinam, per revelationem, dum oculos cordis nostri aperit, ... dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat.* Et illud Apostoli (Phil 2, 13) contra eum: *Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* exponit Pelagius, ut Augustinus recitat ibidem capitulo 10 (II MPL 44, 365 sq): *Operatur Deus in nobis velle, quod bonum est, quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos... futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitatur volentem, dum nobis suadet omne, quod bonum est.* — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 1, A 131 vb, V 96 va.

die Ansicht des Franziskanerbachalars, dass Gott beim verdienstlichen Werk nur durch Eingiessen des Gnadenhabitus, nicht durch eine aktuelle Mitwirkung im Sinne des *iuvamentum* tätig sei, scheint ihm den Irrtum des Pelagius noch zu überbieten ²¹⁸).

Am ausführlichsten nimmt Hugolin in der dritten Frage zur 25. Distinktion des zweiten Buches gegen den so gekennzeichneten Pelagianismus seiner Zeit und dessen Ueberbetonung der menschlichen Fähigkeit zu guten Werken Stellung. Er formuliert hier den Standpunkt seiner ockhamistischen Gegner mit Argumenten des Pelagius und seiner Schüler selbst, um sie im Anschluss an Augustinus und andere Väter zu widerlegen. Sechs pelagianische Beweisgründe führt er an, die nachweisen sollen, dass der Mensch auch ohne Gottes Gnadenhilfe Gutes tun kann. Im Briefe an Demetrias äussere Pelagius, dass schon der hl. Paulus gute Werke der Heiden bezeuge, die ohne Gnade verrichtet würden. Als zweiten lässt unser Theologe den Pelagianer Julian auftreten. Könnte man Gottes Gebote ohne Hilfe seiner Gnade nicht erfüllen, so würde Gott zu etwas Unmöglichem verpflichtet und wäre somit ungerecht. Dann bringt er zwei Argumente des Cölestius: Manche Schriftstellen, wie das Wort: « Wer glaubt, wird selig werden », unterschieden klar zwischen den Forderungen, die Gott an den freien Willen stellt, damit er sie aus eigener Kraft erfülle, und dem, was Gott von seiner Seite als Gnade geben will. Ferner: Wenn für den Menschen ein Gebot existiere, nicht zu sündigen, dann müsse der freie Wille auch aus sich die Kraft besitzen, es zu erfüllen. Daran schliesst Hugolin ein Argument des « Pelagianers » Cassian, wie er ihn nennt: Wenn so manche guten Entschlüsse des Menschen nicht zur Ausführung kommen, so zeige sich auch darin, dass sie nicht von Gott durch seine Gnadenhilfe hervorgerufen sind. Das letzte Argument besagt: Könnte der freie Wille mit seinen natürlichen Kräften nichts Gutes vollbringen, dann hätte Gott keine gute Kreatur geschaffen. Es sei ein Widerspruch zum Werke Gottes, wenn dieses nur die Fähigkeit zur Sünde, nicht zum guten Handeln besitzt ²¹⁹).

²¹⁸) (Corollarium) quantum: Negare actualem coefficientiam Dei principaliter et prius naturaliter in quolibet meritorio nostro efficere, ut negavit bachalarius Minorum, gravius est, quam negare id, quod Pelagium negasse idem bachalarius dicebat, scilicet habitum gratiae. — *princ. I art. 1*, A 2 rb, V 3 vb. — Vgl. auch *princ. II art. 3*, A 8 vb, V 71 rb und *princ. III art. 3*, A 11 rb, V 112 va.

²¹⁹) Primo igitur ostendo, quod ante primam gratiam aliquis bonus actus praecedat sic: In nullo infideli est aliqua gratia et tamen plura bona faciunt

Auf den ersten Einwand gibt Hugolin mit Augustinus verschiedene Antworten: Schon die Gesetze, die den Heiden ins Herz geschrieben sind, würden die Gegenwart und Tätigkeit des Heiligen Geistes beweisen. Auch solle das « naturaliter » jener Schriftstelle die Gnade nicht ausschliessen. Vielleicht habe der Apostel mit den Heiden nur die Heidenchristen im Gegensatz zu den Judenchristen im Auge. Und schliesslich, wenn die Werke der Heiden vielleicht auch an sich ein Lob verdienten, so doch keineswegs, wenn man ihr Ziel ins Auge fasse. Das zweite Argument widerlegt Hugolin mit dem Augustinuswort: « (Die Pelagianer) sehen nicht ein, dass Gott uns das, was wir ohne ihn nicht können, vorschreibt, damit wir lernen, was wir von ihm verlangen und wofür wir ihm danken sollen ». Das Argument des Cölestius findet er ebenfalls bei Augustinus widerlegt, der betont, dass beides,

dicente Apostolo ad Romanos secundo... Unde in Epistola ad Demetriadem (cap. 3 MPL 33, 1101): *Quam multos philosophorum... legimus... castos, patientes, modestos, liberales, ... amatores iustitiae... Unde, quaeso, hominibus alienis a Deo ista, quae Deo placent, ... nisi de naturae bono.* Haec epistola Pelagii. — Praeterea (secundo) si non possumus implere mandata absque gratioso auxilio Dei praeveniente, igitur iniuste Deus praeciperet nobis servare mandata... Haec est ratio Juliani, discipuli Pelagii in Epistola ad Demetriadem, ut recitat Beda contra Julianum parte secunda capitulo 12 (*In Cantica Canticorum lib. I: De gratia Dei contra Julianum* MPL 91, 1074 sq), vel fuit Pelagii illa epistola, immo utriusque. — Tertio arguitur ex Scriptura, quia (korr. aus: qua) aliquid exigit a libero arbitrio et aliquid offert: *Si crediderit, ... salvus erit* (Mc 16, 16). Item: *Si facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Röm 8, 13)... Igitur ante illud donum praecessit aliquod bonum opus. Haec est ratio Coelestii, ut recitat Augustinus in De praedestinatione sanctorum capitulo 13 (cap. 11, 22 MPL 44, 976). — Quarto arguit sic Coelestius, ut recitat Augustinus in De perfectione iustitiae capitulo 7 (cap. 3 rat. 6 MPL 44, 295)... Quaerendum est: *An praeceptum sit homini esse sine peccato. Aut enim non potest esse sine peccato et praeceptum non est, ... aut quia praeceptum est et vincere potest, tunc tenetur.* Et tunc sequitur, quod potest esse sine peccato, ut arguatur sic: Per illud praecise potest homo cavere peccatum, cui, si non caverit, imputatur ad poenam, sed libero arbitrio imputatur... — Quinto arguit sic Cassianus Pelagianus, ut recitat sanctus Prosper libro De praedicatoribus gratiae contra Cassianum capitulo 15 (Liber contra Collatorem cap. 12, 1 MPL 51, 244): *Plures bonae cogitationes et sancta consilia, quae non effectuantur, possunt de naturali prodire sapientia.* Nam (korr. aus: non) quod a Deo inspirantur et frustrantur, inconveniens est... Probat Cassianus per verba Salomonis tertio Regum secundo (8, 17): *Voluit David pater meus aedificare domum Domini...* — Confirmatur (sexto): Si nihil boni potest liberum arbitrium per vires naturales facere, igitur Deus non condidit bonam naturam, sed potius malam... Quod ex se possit in omne sibi possibile peccatum et in nullum bonum, derogat operi Dei. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. I, A 133 va-b, V 98 ra.

Glauben wie Seligwerden, Gottes Geschenke sind. Dem zweiten Einwand des Cölestius gibt er darin recht, dass es für den Menschen tatsächlich ein Gebot gibt, nicht zu sündigen. Doch sei dieser im Irrtum, wenn er glaube, die Erfüllung des Gebotes sei für den Menschen einfachhin unmöglich. Unser Magister beruft sich wiederum auf Augustinus: « Wenn uns diese Gebote gegeben werden, so wird uns damit auch die Existenz der Gnadenhilfen Gottes bewiesen, damit wir erfassen, dass wir die Werke tun und trotzdem Gott zuvor bewirkt, dass wir sie tun ». Die Antwort auf das Argument des Cassian findet Hugolin bei Prosper, der behauptet, dass derartige Entschlüsse durchaus von Gott stammen, mag auch ihre Ausführung nicht in seinem Ratschlusse liegen. Auch der letzte Beweisgrund scheint Hugolin nicht stichhaltig: Die Vollen- dung des vernunftbegabten Geschöpfes sei ohne den Deus meliorans unmöglich. Das Geschöpf vermöge einem übernatürlichen Gute eben nur in der Kraft des göttlichen Gutes anzuhängen ²²⁰).

²²⁰) Ad rationes supra in tertio articulo: Ad primam... respondet Augustinus libro IV Contra Julianum (23 sqq MPL 44, 749 sqq) et De spiritu et littera ultra medium (26 sqq, 43 sqq MPL 44, 226 sqq), ex cuius dictis: Primo: Quid sunt leges Dei, ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti... Secundo: Quod naturaliter eos dixit, quae legis sunt, facere, non spiritu Dei, non fide, non gratia, ideo hoc dixit, quia hoc agit spiritus gratiae, ut imaginem, qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis... Tertio: Quod Apostolus intelligit gentes, quae non ex circumcisione ad fidem Christi venerunt, quae utique legem Moysi non acceperunt, sed fidem Christi, gratiam et veritatem facientes. — Solutionem aliam ponit dicens (De spiritu et littera 27, 48 MPL 44, 229 sq): ... *Et quaedam eorum facta invenimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus; quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae* (korr. aus: *invenitur quam*) *iustitiae debitam laudem defensionem mereantur...* — Ad secundam rationem... respondet Augustinus libro De gratia et libero arbitrio capitulo 35 (cap. 16, 32 MPL 44, 900) dicens: *Magnum aliquid se scire Pelagiani putant, cum dicunt: Non iubere Deum, quod scire non posse ab homine fieri...* Ideo Deus praecipere, quae absque ipso non possumus, ut noverimus, quid ab eo petere debeamus et unde sibi gratias agere... Et subdit Augustinus (l. c.): *Certum est enim, nos mandata servare, si volumus, sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab ipso petendum, ut tam bene velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus... praebendo causaliter vires efficacissimas voluntati, qui dicit (Ez 36, 27): « Faciamus, ut in iustificationibus meis ambuletis et mandata mea custodiatis »...* — Ad tertium argumentum Coelestii, cum dicitur: *Numquid praeceptum sit nobis, sine peccato esse, respondeo quod sic...* Sed si facit, Deus praevenit, ut faciat, ut dictum est. Ideo facere recta quantumlibet potest, claudit Deum facientem sic facere. Unde Augustinus libro De praedestinatione sanctorum capitulo 13 (cap. 11,

Paul Vignaux hat Gregor von Rimini als « antipelagian » gekennzeichnet ²²¹). Auch bei Hugolin von Orvieto wird man den Antipelagianismus als eines der typischen Merkmale seiner Gnadenlehre nennen müssen. Es geht ihm dabei nicht nur um einen Schulstreit oder eine Kontroverse des Katheders. Er sieht sich vielmehr aus seiner Verantwortung als Christ und Theologe dazu veranlasst, einer seines Erachtens sehr gefährlichen theologischen Fehlentwicklung entgegenzuarbeiten. In seinem Eintreten für die göttliche Gnadenhilfe fühlt er sich als Geisteskind und echten Schüler des Doctor gratiae.

Wie ist aber dieser Antipelagianismus zu beurteilen? Sind es wirkliche oder doch nur vermeintliche pelagianische Irrungen, die unser Theologe bei seinen Gegnern bekämpft? Man hat Gregor von Rimini vorgeworfen, er habe seine extreme Auffassung der helfenden Gnade als die Glaubenslehre ausgegeben und dementsprechend in jeder gegenteiligen Auffassung gleich Pelagianismus gesehen ²²²). Jedenfalls hat Minges an der Gnadenlehre des Duns Scotus nachgewiesen, dass man den Vorwurf des Pelagianismus, den Theologen des Mittelalters erheben, nicht einfach als berechtigt hinnehmen darf, sondern in jedem Fall genau nachprüfen muss ²²³).

22 MPL 44, 976): *Cum enim haec nobis praecipiantur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligamus, quia et nos ea facimus et Deus praevenit et facit, ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem (36, 27) aperte dicit...: Faciam, ut faciatis praecepta mea... Ad quartum, cum dicitur: Si credideris, salvus eris et cetera breviter ostendit Augustinus (De praedestinatione sanctorum 11, 22 MPL 44, 976 sq), utrumque esse Dei donum, sed in credendo cooperatur arbitrium et Deus praevenit et facit... Ad illud (quintum) Cassiani de voluntate bona David respondet sanctus Prosper ubi supra (Liber contra Collatorem cap. 12, 2 sq MPL 51, 244 sq), quod volitio illa fuit a Deo, non quia vellet, ut sic faceret et cetera... Ad ultimum... patet, quod primo perfectio creaturae rationalis non potest esse nisi Deo meliorante. Patet secundo, quia ipsam diligere supernaturale bonum est bonum ipsius. Et patet tertio, quod impossibile est rem creatam ex se sufficere in illam perfectionem et cetera. — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 4, A 134 va - 135 ra, V 98 va - 99 ra.*

²²¹) P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 161 ff.

²²²) FR. STEGMÜLLER, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmatizenserschule*, in: GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 395-410, S. 400 f.

²²³) P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus, auf ihren angeblichen Pelagianismus... geprüft*, Münster 1906.

Gewiss ist von vorneherein zuzugeben, dass nicht überall, wo Gregor und Hugolin von Pelagianismus sprechen, solcher auch tatsächlich vorhanden ist. Sie haben in ihrem Augustinismus die Fähigkeiten des menschlichen Willens zweifellos zu stark beschnitten und die Notwendigkeit der göttlichen Gnade überbetont. Aber wenn ihr Kampf auch nicht in jedem Falle wirkliche theologische Fehlentwicklungen traf, so ist doch zuzugeben, dass in den Kreisen der Ockhamisten pelagianisierende Tendenzen klar zutage traten. Diese leugneten grundsätzlich die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe zur Ueberwindung der Versuchungen; sie trauten dem gefallen Menschen die Kraft zu, alle Gebote Gottes zu erfüllen, auch Gott über alles zu lieben; sie nahmen sogar an, dass sich der Mensch die erste Gnade durch seine guten Werke wenigstens *de congruo* verdienen könne²²⁴). Das waren Thesen, die Gregor und Hugolin zu berechtigter Kritik herausforderten. Gingen diese Augustiner auch übers Ziel hinaus, wenn sie dem gefallen Menschen die Fähigkeit absprachen, wenigstens die kleineren Versuchungen aus eigener Kraft zu überwinden; wenn sie die Heiden und Sünder gar keiner guten Werke für fähig hielten; wenn sie für jedes gute Werk, selbst schon im Urstand, eine besondere Hilfe Gottes forderten²²⁵), so fühlten sie sich doch mit Recht als die Verteidiger der Glaubenslehre, wo sie dem gefallen Menschen die Fähigkeit zu wahrer Gottesliebe absprachen; wo sie die Unverdienbarkeit der ersten Gnade behaupteten; wo sie in Abrede stellten, dass der Mensch ohne Gottes Gnadenhilfe allen, auch den schweren Versuchungen widerstehen könne; wo sie schliesslich für jedes verdienstliche Werk als notwendige Voraussetzung die helfende Gnade forderten.

Die Darlegung und Verteidigung der Lehre von der helfenden Gnade nimmt im Schrifttum unseres Theologen einen verhältnismässig breiten Raum ein. Wie ist nun eigentlich abschliessend seine Auffassung vom *iuvamentum* zu beurteilen? Sie geht doch über die herkömmliche Lehre von der *gratia sanans* und *elevans* weit hinaus. Er fordert nicht nur für das verdienstliche,

²²⁴) C. FECKES, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, *Röm. Quartalschrift* 32 (1924) 157-165, S. 158 ff.

²²⁵) Vgl. auch Fr. STEGMÜLLER l. c. 400. — Bezeichnenderweise nahm Martin Luther gerade in diesen extremen Punkten Gregors Antipelagianismus für sich in Anspruch (vgl. *Luthers Werke*, Weimar II 394 f und P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* 2 Anm. 2).

sondern überhaupt für jedes gute Tun des Menschen — ganz abgesehen von der Tatsache der Erbsünde — eine gnadenhafte Hilfe Gottes. Der tiefere Grund dafür liegt wohl in seiner Auffassung des moralisch guten Aktes. Er stellt an ihn, gestützt auf Augustinus und ganz ähnlich wie sein Mitbruder Gregor ²²⁶), sehr hohe Anforderungen. Nur jenes Handeln, welches — wenigstens habitualiter — aus dem Motiv der ungeschuldeten Gottesliebe entspringt, sei moralisch gut und tugendhaft im eigentlichen Sinn ²²⁷), wenn er auch zugibt, dass der gefallene Mensch Tugend in einem weiteren Sinne üben könne ²²⁸).

Durch diese eigentümliche Auffassung des iuvamentum ergibt sich bei unserem Theologen — ähnlich wie bei Gregor ²²⁹) — eine gewisse Vermischung der natürlichen und übernatürlichen Sphäre. Hugolin vermeidet es, zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken scharf zu scheiden und dies, obwohl ihm die theologischen Begriffe naturalis und supernaturalis durchaus nicht fehlen. Spricht er doch ausdrücklich davon, dass der Mensch seine Liebe einem bonum supernaturale schenken könne ²³⁰). In ähnlicher Weise bezeichnet er die caritas infusa als einen ha-

²²⁶) STEGMÜLLER *l. c.* 397.

²²⁷) Prima secundi articuli conclusio: Sola Dei dilectio super omnia vel quae ad huiusmodi dilectionem refertur actu vel habitu operatio viatoris, est actus virtutis. Hoc patet... in epistola ad Macedonium 46 (Epistola 155, 4, 13 MPL 33, 671 sq): *In hac vita virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est; id eligere prudentia est; nullis inde averti molestiis fortitudo est; nullis illecebris, temperantia; nulla superbia, iustitia...* Secundo probatur sic: Omnis operans virtuose bene utitur creaturis, sed solo amore Dei seu propter ipsum seu ad ipsum viator bene utitur creaturis et omnino subducto non bene utitur creaturis. Igitur omnis actus virtutis est amor Dei vel ad ipsum ordinatus. — *lib. II dist. 26 qu. art. 2*, A 136 rb, V 100 ra. — Vgl. auch *lib. III dist. 27 qu. 1 art. 3*, A 160 vb, V 119 ra: Prima propositio: Solum diligere Deum conformiter regulis dictis vel operatio, quae ad huiusmodi dilectionem actualiter vel habitualiter religatur, est proprissime actus virtutis.

²²⁸) Dico autem proprissime, quia largius sumpta virtute non est inconueniens peccatorem in mortali esse aliquialiter virtuose operantem. Quod patet: Nam possibile est, ipsum actum temperantiae vel liberalitatis circumstantionatum secundum rectam rationem elicere, ubi non deest nisi quia mens operans non taliter est moraliter, qualiter esse debet, vel deest, quia, quamvis agat propter finem debitum, non tamen propter finem gratis et summe amatum, quae duae circumstantiae non intrans rationem actus virtutis communiter sumpti. — *l. c.* A 160 vb, V 119 ra.

²²⁹) Vgl. STEGMÜLLER *l. c.*

²³⁰) Siehe Anm. 220 gegen Schluss.

bitus supernaturalis und erklärt, was man darunter zu verstehen habe. Uebernatürlich heisse dieser Habitus, weil er die herrlichste Gabe aus der obersten Gattung der Gottesgaben darstellt und weil durch keinen natürlichen menschlichen Willensakt ein Habitus von ähnlich starker Inklination erworben werden könne²³¹⁾. Man wird also unserem Magister eine klare Erkenntnis des Uebernatürlichen nicht absprechen dürfen.

Wenn er trotzdem auf eine reinliche Scheidung der natürlichen und übernatürlichen Sphäre verzichtet, dann sieht er sich offenbar durch seinen engen Anschluss an Augustinus dazu veranlasst. Der Kirchenvater beurteilt in seiner konkreten, geschichtlichen Denkweise alles Handeln des Menschen von seinem letzten Ziele aus. Und dieses Ziel ist ihm nur eines, das übernatürliche des ewigen Lebens bei Gott. Er kennt daneben kein rein natürliches Ziel des Menschen und kann daher auch keine scharfe Scheidung zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken anerkennen. Bezeichnend für die Auffassung des hl. Augustinus ist das Wort aus *De spiritu et littera*, welches Hugolin oben in seiner Widerlegung der pelagianischen Argumente zitierte: Es gäbe bei den Heiden Werke, die man unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit nicht tadeln könne; anders aber liege der Fall, wenn man sie nach dem Ziele beurteilt. Dann bliebe nichts, was man zum Lobe und zur Verteidigung ihrer Gerechtigkeit vorbringen könne²³²⁾. Eine peinlich genaue Scheidung zwischen natürlich und übernatürlich guten Werken ist also bei Augustinus und vielen seiner Schüler deshalb nicht zu finden, weil sie nach ihrer Auffassung der konkreten menschlichen Situation zuwiderläuft. Kein gutes

²³¹⁾ *Habitus supernaturalis, quia est excellentissimum donum, id est de genere supremo donorum. Ex nullis enim actibus liberi arbitrii, quorum circumstantiae cadunt sub dictamine naturali, acquiri potest habitus consimilis inclinationis. Nam caritas inclinatur sicut vita animae, quae vita est Deus, non ut qualitas pura. — lib. I dist. 14 qu. I art. I, A 80 va, V 48 va.*

²³²⁾ Siehe Anm. 220 am Ende des ersten Absatzes. — FR. STEGMÜLLER (*Gratiasanans* 396 f) macht «Gregors Nominalismus im Supranaturalen» dafür verantwortlich, dass er einen natürlich guten Akt nicht kennt und das *auxilium speciale* bereits für den sittlich guten Akt verlangt. Wir möchten den entscheidenden Grund darin sehen, dass Gregor im Sinne der zitierten Augustinusstelle und unter Berufung auf den Kirchenvater nur jenen Akt als wirklich gut anerkennen zu können glaubt, der die ultimate und gratuite Gottbezogenheit aufweist. Schon Stegmüller betont, dass Gregor dies als «einen wichtigen augustinischen Gedanken» betrachtet.

Werk des Menschen kann und darf nach ihnen ohne Berücksichtigung des gottgewollten Zieles betrachtet und bewertet werden²³³).

Gerade hier zeigt sich aber, dass man der Auffassung Hugolins und Gregors von der helfenden Gnade nicht gerecht wird, wenn man sie losgelöst von ihrem augustinischen Hintergrund einzig vom Standpunkte einer thomistischen Theologie aus sieht und beurteilt²³⁴). Mag man sich übrigens zu der Auffassung dieser Theologen vom adiutorium speciale stellen wie immer, das wird man als ihr theologisches Verdienst anerkennen müssen, dass sie in einer Zeit naturalistischer Erweichung der Gnaden- und Rechtfertigungslehre der Gnade Gottes wieder zum Recht zu verhelfen suchten. Denn das war zweifellos ein theologisches Hauptanliegen dieses spätmittelalterlichen Augustinismus. Gegen seine Forderung des iuvamentum macht sich Hugolin einmal den Einwand: Wenn der Wille nicht einmal im Gnadenstand ohne Gottes Hilfe etwas Gutes tun könne, dann sei eigentlich nicht er es, der das Gute wirkt und dem somit der Lohn gebührt, sondern Gott. Er gibt dem Einwand in gewissem Sinne recht, indem er mit dem Wort des hl. Hieronymus antwortet: « Wir wissen, dass wir nichts sind, falls er nicht bewahrt, was er uns schenkt »²³⁵). Gerade in diesem Eintreten für die Gnade scheinen aber Gregor und Hugolin weit über ihren Orden hinaus Anhänger gefunden, ja noch durch mehr als ein Jahrhundert nachgewirkt zu haben²³⁶).

²³³) Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 246 und K. ROMEIS, *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustinus*, in: GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 225-241, vor allem 228 ff.

²³⁴) Wie etwa die spanischen Thomisten des 16. Jahrhunderts Dominikus Soto und Dominikus Cuevas (nach Fr. STEGMÜLLER I. c. 408 f). — Vgl. auch Fr. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Dominikus de Soto*, in: *Das Weltkonzil von Trient I*, Freiburg i. Br., 1951, 169-230, vor allem 197 ff.

²³⁵) Sed dices: Si nihil boni ago per liberum arbitrium habens gratiam absque Dei iuvamento, ergo non ego, qui laboro, iuste operor, sed Deus solus iuste operatur. Et per consequens iuvamentum Dei, non ego coronari debet... Respondet Hieronymus, Epistola ad Ctesiphontem (cap. 5 MPL 22, 1154): *Qui hoc dicit quam non excedit blasphemiam? Quae haereticorum venena non superat?...* Audi Apostolum (I Cor 4, 7): *Quid habes, quod non accepisti*, quasi dicit: Si recte conaris, laboras, hoc ipsum accipis a Deo indesinenter. *Sciamus ergo nos nihil esse, nisi, quod donavit, ipse servaverit.* — lib. II dist. 27 qu. I art. 2, A 140 va, V 103 rb.

²³⁶) C. FECKES (*Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 132 ff und *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, Röm. Quartal-

11. Hugolins Lehrrichtung.

Die Lehre unseres Theologen über Urstand und Erbsünde wird bestimmt durch den bewusst gesuchten Anschluss an Augustinus. Er ist in diesen Fragen Vertreter eines ausgesprochenen und scharf geprägten Augustinismus. Der Doctor gratiae hat in allem die Führung. In seiner Auffassung des Kirchenvaters lässt sich Hugolin in vielem durch Gregor von Rimini die Richtung weisen, freilich nicht jeden Schritt vorzeichnen.

Wie steht unser Autor aber zum Nominalismus? Wir haben schon seinerzeit festgestellt: « Man wird ihn nicht zu den Vertretern eines extremen Ockhamismus rechnen können »²³⁷). Ja, in den hier dargelegten Fragen ist von nominalistischen Einflüssen überhaupt kaum etwas zu spüren. Frei von allem Nominalismus ist Hugolins Erbsündenlehre. Die Ockhamisten sahen in der Erbsünde eine Schuld- und Strafverhaftung, die letztes Endes in Gottes Willen und Beschluss gründe²³⁸). Unser Magister erblickt des Wesen der Erbsünde in der habituellen Abwendung des Menschen von Gott und seiner Preisgabe an die Lüste des Fleisches. Wird die Konkupiszenz auch nicht formell als das Wesen der Erbsünde bezeichnet, so ist sie doch für Hugolin ein vitium. Der Mensch sei somit durch die Erbsünde wesentlich verschlechtert worden, er leide vor allem an einer Schwächung des Verstandes und Willens. So trägt Hugolins Auffassung eindeutig augustinische Züge, wenn auch nicht im Sinne des schroffen Augustinismus Gregors. — Noch stärker zeigen sich diese Einflüsse und ein scharfer Gegensatz zum Ockhamismus in der Beurteilung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens. Schon von Natur sei der Wille ausser Stande, die Sünde zu meiden, da die Begierlichkeit der Vernunft Widerstand leiste. Durch den Sündenfall habe diese Schwäche überhand genommen, der Wille sei zur ancilla affectionis geworden.

schrift 32 (1924) 157-165, vor allem 163 ff) erwähnt als augustinisch gerichtete Theologen im Sinne Gregors: Johannes Major und Heinrich von Oyta. Der letzte hat sich freilich später vom Augustinismus Gregors wieder abgekehrt (vgl. A. LANG, *Heinrich Totting von Oyta*, Münster 1937, 224 ff). — Fr. STEGMÜLLER (l. c. 402-9) hat gezeigt, wie die Auffassung des spätmittelalterlichen Augustinismus von der helfenden Gnade auf die Thomasinterpretation des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts Einfluss gewann.

²³⁷) ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 261.

²³⁸) Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre* 26 und 106.

Besitze er auch noch grundsätzlich die Freiheit, so gebe es doch Fälle, wo er durch Leidenschaft oder schlechte Neigung zum ungerechten Wollen förmlich gezwungen werde. Durch persönliche Sünden komme dann der Wille leicht in eine wahre Knechtschaft der niederen Begierden, freilich nicht im Sinne einer grundsätzlichen Determination zum Schlechten. Jedenfalls könne der Wille des gefallen Menschen aus sich nichts sittlich Gutes tun, vor allem nicht Gott wahrhaft über alles lieben, erst recht nicht sich die erste Gnade verdienen. — Einem scharf geprägten Augustinismus huldigt Hugolin schliesslich in seiner Auffassung von der helfenden Gnade. Und hier wird er zum schärfsten Gegner des Ockhamismus, dessen Haltung er als Pelagianismus und Schlimmeres verdammt.

Wir wollen damit freilich nicht von vorneherein und grundsätzlich jeden nominalistische Einfluss von der Erbsünden- und Gnadenlehre unseres Augustiners ausschliessen. Zweifellos zeigen sich bei ihm auch solche Einflüsse, so wenn er gelegentlich behauptet, der Besitz des Gnadenhabitus sei für Rechtfertigung und Verdienst nur relativ notwendig. Die nähere Darstellung seiner Rechtfertigungs- und Verdienstlehre, die wir bald folgen lassen wollen, wird noch weitere nominalistische Elemente, vor allem eine Ueberbewertung der göttlichen Akzeption zutage fördern.

Aber soviel lässt sich schon jetzt mit Sicherheit sagen: Hugolin ist kein Vertreter des extremen Nominalismus. Man mag ihn unter jene Eklektiker einreihen, die seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in Paris mehr und mehr das Feld beherrschten. Ihre Geisteshaltung hat man als gemässigten Nominalismus gekennzeichnet. Gemässigt ist er, sofern er die Extreme Ockhams und seiner Schüler weithin ablehnt und viel bestes Gedankengut der Tradition übernimmt. Eine Besonderheit ist freilich bei unserem Augustinertheologen festzustellen. Sein Eklektizismus — will uns scheinen — hat nicht den Nominalismus als Grundlage, sondern wurzelt in einem engen Anschluss an Augustinus. Die nominalistischen Elemente liegen bei ihm gewissermassen mehr am Rande seines Denkens.

Es ist in den letzten Jahrzehnten wiederholt darauf hingewiesen worden, wie vieldeutig der Begriff Nominalismus ist ²³⁹⁾.

²³⁹⁾ FECKES I. c. 140 und LANG I. c. 214.

Albert Lang hat mit vollem Recht gefordert: « Es muss endlich mit der bequemen Methode gebrochen werden, bei den Lehrern des 14. und 15. Jahrhunderts aus gewissen Beziehungen zum Nominalismus und aus der Uebereinstimmung in einzelnen Punkten auf die Zugehörigkeit zur ockhamistischen Schule zu schliessen... Die Vielfalt der Anschauungen ist... nirgends grösser als beim sogenannten Nominalismus »²⁴⁰⁾. Auch für die Beurteilung der nominalistischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre muss man diese Forderung mit Nachdruck erheben. Man wird gerade hier die einzelnen Richtungen noch viel schärfer voneinander abgrenzen müssen, als es bisher geschehen ist²⁴¹⁾. Viele dieser nominalistisch beeinflussten Theologen würden sich gewiss entrüstet und mit Recht gewehrt haben, hätte man sie damals als Ockhamisten bezeichnet.

Man tut auch Hugolin von Orvieto und ähnlicherweise seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini zweifellos Unrecht, wenn man sie mit Ockham in Zusammenhang bringt. Schon wegen seiner kirchenpolitischen Haltung — aber nicht nur deshalb — war Ockham in Augustinerorden verfeimt. Das Studium seiner Logik hatte die oberste Ordensleitung ausdrücklich untersagt²⁴²⁾. Aber auch sachlich sind die theologischen Anschauungen unserer beiden Theologen in vielen Fällen durch eine unüberbrückbare Kluft vom Ockhamismus getrennt. Gerade ihre Auffassungen über Erbsünde, Kraft des gefallen Willens und Notwendigkeit der helfenden Gnade — gewiss für das Gottes- und Menschenbild eines Theologen sehr entscheidende Punkte — beweisen den schroffen Gegensatz, der hier besteht. Die nominalistische Rechtfertigungslehre des 14. und 15. Jahrhunderts, wie Luther sie vorfand, ist eben alles andere als eine einheitliche Grösse. Sie pendelt zwischen Extremen von der Distanz eines nur ungenügend verdeckten Pelagianismus und eines scharf geprägten Augustinismus.

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

²⁴⁰⁾ l. c. 223.

²⁴¹⁾ Vgl. etwa FECKES, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade* 165.

²⁴²⁾ ZUMKELLER 257 f.