

Hugolin von Orvieto († 1373)

über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst

INHALTSÜBERSICHT:

- I. Prädestination und Reprobation
 - 1) Begriff und Begründung
 - 2) Verwirklichung
 - 3) Zahl der Prädestinierten
 - 4) Prädestination und Rechtfertigung, Prädestination und Verdienst
- II. Das Verdienst Christi und seine Zuwendung
 - 1) Wesen des Verdienstes Christi
 - 2) Wert und Grösse des Verdienstes Christi
 - 3) Zuwendung des Verdienstes Christi
- III. Formalprinzip der Rechtfertigung
 - 1) Begriff der gratia gratum faciens
 - 2) Gnadenhabitus und Rechtfertigung
- IV. Vorgang der Rechtfertigung
 - 1) Unverdienbarkeit der ersten Rechtfertigung
 - 2) Der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen
 - 3) Sündentilgung und Gnadeneingiessung
 - 4) Rechtfertigung und Taufe
- V. Begriff und Arten des Verdienstes
- VI. Wirkkräfte des verdienstlichen Aktes
 - 1) Die Gnade im verdienstlichen Akt
 - 2) Der freie Wille im verdienstlichen Akt
 - 3) Verhältnis von Gnade und Wille im verdienstlichen Akt
 - 4) Gottes Wirken im verdienstlichen Akt
 - 5) Die göttliche Akzeption
- VII. Gegenstand des Verdienstes
 - 1) Die erste Gnade als Gegenstand des Verdienstes
 - 2) Die Vermehrung der Gnade als Gegenstand des Verdienstes
 - 3) Die ewige Seligkeit als Gegenstand des Verdienstes
- VIII. Zusammenfassung und Würdigung. Hugolin und Luther

Die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die Geisteswelt des Spätmittelalters haben wiederholt darauf hingewiesen und an manchen Einzelfragen gezeigt, welch ehrenvoller Platz in der Theologiegeschichte der damaligen Zeit dem Augustinertheologen und späteren Ordensgeneral Hugolin von Orvieto zukommt. Sein theologisches Hauptwerk, ein umfangreicher Kommentar zu den vier Büchern des Lombarden, stellt eine originelle und beachtliche Leistung dar. Auch den Fragen um Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst hat der Augustiner grosse Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Ansichten darüber sollen hier zum ersten Mal eine Darstellung und Würdigung finden.

Unsere Untersuchung über Hugolins Lehre vom Urstand und Sündenfall, von Erbsünde und helfender Gnade hat ihn in dieser Problematik als Vertreter eines ausgesprochenen Augustinismus erwiesen ¹⁾. Wie vor ihm Gregor von Rimini sucht auch er engeren Anschluss an Augustinus zu gewinnen, vor allem in der Erbsündenlehre und in der Beurteilung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens. Trotz grundsätzlicher Anerkennung der Willensfreiheit erscheint bei ihm der gefallene Wille einer förmlichen Knechtschaft der niederen Begierden unterworfen. Nicht nur für den verdienstlichen, sondern für jeden sittlich guten Akt überhaupt fordert er die Mitwirkung einer besonderen Gnadenhilfe Gottes, die ganz im Sinne Gregors von Rimini verstanden wird. Dabei sind nominalistische Einflüsse nicht festzustellen. Im Gegenteil, gerade in dieser Problematik steht Hugolin in schroffstem Gegensatz zu Ockham und seinen Schülern, die er wiederholt des Pelagianismus zeicht.

Wo aber ist der geistige Ort unseres Theologen in der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre? Vor mehr als 25 Jahren gab Carl Feckes im Anschluss an die Lehren des Gabriel Biel eine erste gedrängte Uebersicht über die nominalistische Rechtfertigungslehre des 14. und 15. Jahrhunderts. Auch die Auffassung Gregors von Rimini, des geistesverwandten älteren Ordensgenossen Hugolins, fand dabei eine kurze Behandlung. Schon Feckes fielen die tiefgreifenden Lehrunterschiede auf, die zwischen Gregor und Ockham bestehen, wenn er sich auch von der Auffassung nicht ganz freimachen konnte, als habe man es bei all diesen nominalistischen

¹⁾ A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953).

Theologen mit einer geschlossenen « ockhamistischen Schule » zu tun ²⁾).

Schärfer suchte Paul Vignaux in seiner Studie « Justification et prédestination au XIV^e siècle » die Eigenart Gregors herauszuschälen. Er bezeichnet ihn als « antipélagien » unter den Theologen des 14. Jahrhunderts und sieht in ihm den Vertreter oder Begründer eines scharf geprägten Augustinismus ³⁾. In selbständiger, wenn auch nicht immer sachlicher und treffender Darstellung kam Martin Schüler zu ähnlichen Ergebnissen ⁴⁾.

Dass Gregor unserem Theologen nicht nur zeitlich, sondern auch als Mensch und Mitbruder sehr nahestand, haben wir an anderer Stelle dargelegt ⁵⁾. Auch konnten wir schon früher in der theologischen Erkenntnislehre, wie in den Problemen um Sündenfall und helfende Gnade einen massgebenden Einfluss Gregors auf Hugolins theologische Ansichten — freilich nicht im Sinne sklavischer Abhängigkeit — wiederholt feststellen ⁶⁾. So wird auch eine Untersuchung der hugolinschen Rechtfertigungslehre auf den von Gregor begründeten spätmittelalterlichen Augustinismus und seine Bedeutung neues Licht werfen.

Besondere Beachtung hat dieser Augustinismus in den letzten 50 Jahren von seiten der Lutherforschung erfahren. Zumal auf protestantischer Seite wurden mehrfach Berührungen des Reformators mit der spätmittelalterlichen Theologie der Augustiner-Eremiten behauptet, allerdings nicht exakt beweisen ⁷⁾. Unsere quellenkritische Darstellung möchte mithelfen, die Frage zu klären, was an diesen Theorien als richtig und was als Fiktion und Konstruktion zu beurteilen ist.

²⁾ C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, und DERSELBE, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, Röm. Qu. Schr. 32 (1924) 157-165. — S. 165 spricht er direkt von einer « ockhamistischen Schule ».

³⁾ P. VIGNAUX a. a. O., Paris 1934, 141-175.

⁴⁾ M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 69.

⁵⁾ A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 71-3.

⁶⁾ a. a. O. 259 ff und A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, Augustiniana 3 (1953).

⁷⁾ Zuerst von C. STANGE, *Ueber Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens*, Neue kirchl. Zeitschr. 11 (1900) 574-85. — Eingehender suchte A. V. MÜLLER die These zu begründen in seinen Aufsätzen: *Agostino Favaroni († 1443)*,

I. PRÄDESTINATION UND REPROBATION

1) *Begriff und Begründung*

Hugolin von Orvieto stellt sich ausdrücklich die schon damals sehr verschieden beantwortete Frage, ob die Ursache der Prädestination und Reprobation im Verhalten der Geschöpfe selbst zu suchen sei, genauer ob die Prädestination nur deshalb erfolgt, weil Gott voraussieht, dass der Mensch am Ende gerecht handeln wird, und die Reprobation, weil Gott voraussieht, dass der Mensch am Ende mit einem obex gratiae sterben wird⁸⁾. Sein Ordensgenosse Gregor von Rimini hatte in dieser Frage den strengen Augustinismus erneuert, während der Franziskaner Petrus Aureoli und ebenso Gregors Vorgänger auf dem Pariser Lehrstuhl des Augustinerordens, Thomas von Strassburg, sich für eine Prädestination post praevisa merita ausgesprochen hatten⁹⁾. Unser Theologe stellt sich ganz auf die Seite des strengen Augustinismus Gregors, dessen Sentenzenlesung ihm offenbar auch hier, wie in so manchen anderen Fragen, als Vorlage diente.

Seine Begriffsbestimmungen gibt er ähnlich wie Gregor in engem Anschluss an Röm 9, 18: *Cuius vult, miseretur, et quem vult, indurat*. Er versteht unter der Prädestination den Beschluss Gottes, dem Menschen das ewige Leben zu geben. Es handelt

Generale O. E. S. A., Arcivescovo di Nazareth, e la teologia di Lutero, Bilychnis — Rivista mensile di studi religiosi 3 (1914) 373-387; Giacomo Perez di Valenza O. S. A., *Vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero, Bilychnis* 15 (1920) 391-403; *Una fonte ignota del sistema di Lutero: Il beato Fidati da Cascia e la sua Teologia, Bilychnis* 17 (1921); *Il Dr. Paulus di Monaco. Il Beato Fidati e Lutero, Bilychnis* 19 (1922) 247-257.

⁸⁾ *Utrum scilicet praedestinationis electi causa et reprobationis praesciti causa sit eorum aliququaliter fore? Ita, quod ideo Deus praedestinat A, non quia opera ipsius A causant circa Deum, sed quia praecognoscit ipsum iuste operaturum finaliter, et ideo reprobatur B, quia novit ipsum cum obice gratiae decessurum.* — Hugolinus DE URBEVETERI O. E. S. A., *Commentaria in quattuor libros Sententiarum I dist. 41 qu. 1*, Angelica 4, fol. 94 va-b, Vat. lat. 1094, fol. 60 ra. — Zu diesen ausgezeichneten Handschriften vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 113-9. Wir verwenden für Angelica 4 das Siegel A, für Vat. lat. 1094 das Siegel V.

⁹⁾ P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 165-75; M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 39-69; J. L. SHANNON, *Good works and predestination according to Thomas of Strassburg*, Washington 1940, 88 ff.

sich um eine *electio*, um einen ungeschuldeten Akt der freien Wahl Gottes, der will, dass dieser Mensch bis zum Ende gerecht sei und selig werde. Die Wirkungen dieser Auswahl fasst Hugolin in den Begriff *miseratio* zusammen und nennt im einzelnen als Wirkungen die *condonatio*, *vocatio*, *iustificatio*, *perseveratio* und *glorificatio* ¹⁰⁾. Mit Nachdruck aber betont und begründet er, dass die menschliche Willensfreiheit durch die Prädestination nicht aufgehoben werde ¹¹⁾. Dagegen versteht er unter der Reprobation kein positives Wollen Gottes, sondern den Mangel eines göttlichen Beschlusses, sich des Menschen bis zum Ende zu erbarmen. Oder auch ein Doppeltes: Das Fehlen des Beschlusses, dem Menschen am Ende Gnade und Glorie zu schenken, und dazu den Beschluss, ihn zu bestrafen ¹²⁾. Die negativen Wirkungen der Reprobation bezeichnet er als *induratio* und versteht darunter die *non largitio gratiae*, *non finaliter iustificatio*, *non perpetuo glorificatio* ¹³⁾.

Nach dieser Klärung der Begriffe nimmt unser Theologe zu der aufgeworfenen Frage nach dem Grund der Prädestination bzw. Reprobation Stellung. Er beantwortet sie ganz im Sinne des strengen Augustinismus. Ausdrücklich wendet er sich zuerst gegen die Ansicht, als ob ein Geschöpf prädestiniert sei wegen seiner zeitlichen guten Werke, oder weil Gott voraussah, dass es dem Wirken Gottes am Ende keinen obex entgegenstellen werde ¹⁴⁾. Gleich Augustin und Gregor argumentiert er hier mit

¹⁰⁾ *l. c.* art. 1, A 94 vb, V 60 rb.

¹¹⁾ Nam ex praedestinatione non tollitur libertas arbitrii... Patet, quoniam certum est, nos libere cooperari Deo in bonis. Et certum est, quod sic fore est praedestinatum ac praevolitum a Deo. — *princ.* IV art. 3 coroll. 1, A 16 ra, V 123 rb.

¹²⁾ Reprobatio potest capi praecise, ut est non propositum dandi finaliter gratiam et gloriam, sed relinquendi. Secundo prout est propositum non dandi, sed puniendi. — *lib. I dist. 41 qu. 1 art. 1*, A 95 ra, V 60 rb. — Vgl. *l. c.* A 94 vb, V 60 rb.

¹³⁾ *l. c.* A 94 vb, V 60 rb.

¹⁴⁾ Prima (conclusio): Nullus est in praesenti aeterno praedestinatus propter temporale eius bene operari. — Secunda conclusio: Nullus in praesenti aeterno praedestinatur, quia praescitur fore temporaliter sine obice finaliter actuali et habituali. — *l. c.* art. 2, A 95 ra-b, V 60 va. — Vgl. zu diesen und den folgenden Konklusionen die ganz ähnlich lautenden fünf Konklusionen Gregors von Rimini (in *primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 40 sq qu. art. 1, fol. 141 ra-b und VIGNAUX a. a. O. 166 f).

dem Los der vor erlangtem Vernunftgebrauch sterbenden ungetauften Kinder. Dann gibt er positiv kund, worin er den Grund der Prädestination sieht: Jeder Prädestinierte sei kraft des ewigen göttlichen Beschlusses gerecht oder zu rechtfertigen, selig oder zu be-seligen¹⁵⁾. Auch was die Reprobation betrifft, lehnt er die Auffassung der Gegenseite entschieden ab: Keiner sei reprobirt, weil Gott voraussah, dass er schlechte Werke vollbringen oder in der Erbsünde sterben werde¹⁶⁾. Doch seien die Missverdienste des Menschen, die Gott voraussieht und deren er sich am Ende nicht erbarmen will, mit die Ursache (concausa) für die Verdammnis, wenn auch nicht so ausgesprochen, dass Gott nicht trotz dieser Sünden die Verdammnis hätte verhindern können¹⁷⁾. In den Begründungen unseres Theologen spielt Augustinus zumal mit seiner Schrift *De praedestinatione sanctorum* und seiner Sinndeutung der Paulusstelle Röm 9, 11 ff im Enchiridion die ausschlaggebende Rolle¹⁸⁾. Wie Gregor von Rimini verdient auch Hugolin in diesen Fragen ein treuer Schüler des Völkerapostels und des hl. Augustinus zu heissen¹⁹⁾; von einem Einfluss Ockhams ist nichts festzustellen.

Gerade diese Lehre von der unbedingten Prädestination ist für Hugolin aber Grund, im Anschluss an Eccle 9, 1: « Niemand weiss, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist », die Heilungewissenheit des Menschen (für seine Zukunft) zu betonen.

¹⁵⁾ Tertia conclusio: Quilibet praedestinatus ex aeterno Dei proposito est iustus vel iustificandus, beatus vel beatificandus. — *l. c.*

¹⁶⁾ Quarta conclusio: Nullus est in aeterno praesenti reprobatus seu relictus quasi mere non praedestinatus in sensu primo, praeterea praecise, quia praevius est et temporaliter demereri. — *l. c.* — Prima conclusio: Deus in suo praesenti nullum reprobavit seu reliquit seu excludit a proposito dandi vitam aeternam praecise propter mala opera eius futura secundum tempus vel propter futuram culpam originalem. — *lib. I dist. 41 qu. 2 art. 2, A 96 rb, V 61 va.*

¹⁷⁾ Sexta conclusio: Quamvis nullus fuerit propter futura demerita relictus extra numerum electorum, tamen demerita eius praevia, quorum Deus non vult finaliter misereri, sunt concausa ut sic, propter quam quis tanto gradu miseriae erit miser... Sed illa non sunt sic causa precisa, quin ipsis positis posset impediri damnatio. — *lib. I dist. 41 qu. 1 art. 2, A 95 vb, V 61 ra.*

¹⁸⁾ Auch die pseudo-augustinische Schrift *De fide ad Petrum*, die in Wirklichkeit dem hl. Fulgentius von Ruspe zugehört, wird mehrfach ausgewertet.

¹⁹⁾ Vgl. P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 173. — Ebenda wendet er sich gegen H. DENIFLE (*Luther und Luthertum I*, Mainz 1906, 595 Anm. 4), der in Gregor einen Ockhamisten sah, und pflichtet R. SEEGER (*Dogmengeschichte III*, Leipzig 1931⁴, 735) bei, der ihn einen Anhänger Augustins « nicht nur dem Munde nach » nennt.

Denn kein Mensch vermöge zu wissen, ob er prädestiniert oder reprobirt ist. Wenn es aber in dem gleichen Schriftwort heisse, dass die Werke des Gerechten « in Gottes Hand stehen », so solle das bedeuten, es bleibe ganz der Freiheit des göttlichen Willens anheim gegeben, ob diese Werke effectus praedestinationis sind oder nicht ²⁰⁾.

2) Verwirklichung

« Alle Theologen sind einig, dass in der zeitlichen Ausführung des ewigen Prädestinationsratschlusses (ordo executionis) die Seligkeit auch von den übernatürlichen Verdiensten abhängig ist » ²¹⁾. Unser Augustiner behandelt das Problem in der Frage: Muss jeder Erwählte schon deshalb, weil er erwählt ist, zu einem bestimmten Grad der Glorie aufgenommen werden? ²²⁾ Er unterscheidet: Nehme man Prädestination im engeren Sinne, d. h. unter Ausschluss all dessen, was zwar im Sinne der Prädestination geschieht, aber nicht Gott allein zum Urheber hat, so sei die Frage nur mit Einschränkung zu bejahen, z. B. für jene, die kurz nach der Taufe sterben; zum grösseren Teil aber sei sie zu verneinen: denn viele Prädestinierte erhielten von Gott die Glorie unter Anrechnung ihrer guten Werke ²³⁾. Verstehe man aber Prädestina-

²⁰⁾ Die Frage wird von ihm nur kurz gestreift: Nam verba illa scripta sunt Ecclesiastes 9 (1 sq) sic: *Sunt iusti atque sapientes et opera eorum in manu Dei. Et tamen nescit homo, utrum odio vel amore dignus sit. Sed omnia in futurum servantur incerta.* — Ubi (primo) patet, quod loquitur de operibus iustorum, id est habentium caritatem. Secundo, quod opera illorum in manu Dei, id est in libertate divinae voluntatis, an sint effectus praedestinationis an non. Tercio: Nescit homo, scilicet an sit praedestinatus vel reprobatus. Nam proprie non est scire in creatura respectu futurorum... Quarto: Nec certificatur communi lege, sed omnia in futurum servantur homini incerta, Deo autem certissima. — lib. III difficultas 3 art. 4, A 161 va-b, V 119 vb. — Ob der Mensch eine Gewissheit über seinen gegenwärtigen Gnadenstand gewinnen könne, darüber sieht Hugolin durch dieses Schriftwort nichts entschieden. Zur Entwicklung der Frage der Heilsgewissheit in diesem zweiten Sinn während des 14. Jahrhunderts siehe: J. AUER, *Die « skotistische » Lehre von der Heilsgewissheit.* Walter von Chatton, der erste « Skotist », *Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953) 1-19.

²¹⁾ B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Freiburg i. Br. 1932⁸, 60.

²²⁾ lib. I dist. 41 qu. 2 art. 1, A 95 vb - 96 rb, V 61 ra-va.

²³⁾ Prima conclusio: Aliqui electi ex hoc praecise, quia a Deo electi, sunt aliquo certo gradu gloriae coronandi. — Secunda conclusio: ... Aliqui electi non ex hoc praecise, quia a Deo praedestinati sunt, ad certum gradum gloriae sunt de facto assumendi. — I. c. A 96 ra, V 61 rb.

tion in einem weiteren und eigentlicheren Sinne, d. h. unter Einschluss all dessen, was im Sinne der Prädestination geschieht, aber nicht Gott allein zum Urheber hat, so müsse man antworten: Jeder Erwählte muss schon und bloss deshalb, weil er erwählt ist, zu einem bestimmten Grade der Glorie aufgenommen werden. Denn auch seine guten Werke seien in diesem Sinne nur effectus praedestinationis. Gott habe ihn nämlich nicht nur zur Glorie vorbereitet, sondern auch zu all den dazwischen liegenden Wirkungen und damit zu diesem ganz bestimmten Grade der Glorie ²⁴⁾.

Anders liegt nach Hugolin freilich der Fall bei den Reprobieren. Keiner sei nur aus dem Grunde, weil er reprobirt ist, d. h. weil Gott ihn nicht für das Gut der Glorie bestimmt hat und sich seiner nicht erbarmen will, zu einem bestimmten Grade der Verdammnis verstossen ²⁵⁾. Unmittelbar Grund zu diesem Grad der Verdammnis sei vielmehr seine eigene Schuld, die nicht durch Gottes Barmherzigkeit am Ende seines Lebens beseitigt worden ist ²⁶⁾. Unser Theologe verweist auf einen analogen Fall, das Verhalten Gottes zum Sünder. Der Grund, warum der gefallene Mensch von Gott keine iustitia originalis und keine habituelle Gnade empfängt, liege nämlich nicht darin, dass Gott sie nicht gibt, sondern dass der Mensch ihr per prius causaliter ein Hindernis entgegenstellt, weil er nicht so ist, wie er sein sollte ²⁷⁾.

²⁴⁾ Tertia conclusio de littera « praecise » in sensu secundo proprie: Quilibet electus ex hoc praecise, quia electus, est ad certum gradum gloriae assumendus... Nam non propter opera bona sua quis est praedestinatus, cum etiam illa sint praedestinationis effectus. Et tamen quilibet ad certum gradum gloriae a Deo praevalitum gratiose est praedestinatus. Non igitur Deus praeparavit Petrum ad gloriam tantummodo, sed ad omnia intermedia beneficia, id est opera et ad tantum gloriae consequenter... Igitur totum bonum opus debet reduci in divinam voluntatem praedeterminantem. — *l. c.* A 96 ra-b, V 61 rb-va.

²⁵⁾ Tertia conclusio: Nullus ex hoc praecise, quia reprobatus, est ad aliquem certum gradum miseriae repellendus. — *l. c.* art. 2, A 96 va, V 61 vb.

²⁶⁾ Quarta conclusio: Quamvis nullus propter futuram culpam sit in aeterno praesenti reprobatus..., tamen propter culpam non miseratione finaliter sublevandam, tamquam propter causam per se et de directo, est quilibet reprobatus ad certum gradum miseriae repellendus. — *l. c.* A 96 vb, V 61 vb.

²⁷⁾ Prima (corollaria) conclusio: Quia B (homo) non ideo non accipit iustitiam originalem, quia Deus non dat; immo ideo Deus non dat, quia per prius causaliter est obex oppositus. — Secunda corollaria conclusio: Quia quilibet adultus ideo non habet gratiam, quia non est taliter, qualiter tenetur; habet enim obicem

3) Zahl der Prädestinierten

Aus der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Prädestinationsratschluss ergibt sich, dass auch die Zahl der Prädestinierten bzw. Reprobierten ewig und unveränderlich feststeht. So hat sich schon der hl. Augustinus über diese Frage geäußert ²⁸⁾. Seit Duns Skotus bahnt sich nun eine andere Lösung an. Sie geht von der Tatsache aus, dass es sich bei der Prädestination, bzw. Reprobation um einen kontingenten Willensakt Gottes handelt, d. h. um einen Willensakt, bei dem Gott die Möglichkeit bleibt, auch nicht zu prädestinieren bzw. reprobieren ²⁹⁾.

Unser Theologe schliesst sich auch in dieser Problematik eng an Gregor von Rimini an. ³⁰⁾. Gerettet und verdammt werden seien *futura contingentia*, die beide eintreffen, aber auch nicht eintreffen könnten ³¹⁾. Aus dieser Tatsache folgert Hugolin: Jeder, der auserwählt ist könnte niemals selig werden; denn er könnte ja schwer sündigen und in Sünde sterben. Ueberdies könnte Gott in seiner absoluten Macht die Belohnung verweigern. Jeder aber, der von Gott für die ewige Verdammnis vorausgewusst ist, könnte auch jederzeit selig werden; denn Gott könnte ihm seine Gnade schenken, die Schuld verzeihen, ihn mit Verdiensten sterben lassen oder ihn auch einfachhin beseligen ³²⁾. Mit Gregor von Rimini be-

vel non consequitur motionem divinam toto conatu. — *lib. I dist. 41 qu. 2 art. 2*, A 96 vb - 97 ra, V 62 ra.

²⁸⁾ AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 13, 39 MPL 44, 940: Quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis.

²⁹⁾ Deus contingenter praedestinat illum, quem praedestinat et potest non praedestinare. Non simul ambo opposita, nec successive, sed utrumque divisim in instanti aeternitatis. — *Paris. I dist. 40 qu. unica*. — Vgl. auch C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 88 und Anm. 270 und M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 60-69.

³⁰⁾ Hugolin behandelt das Problem in der Frage: Utrum electorum numerus possit augeri? (*lib. I dist. 40 qu. 6*, A 94 rb-va, V 59 vb - 60 ra). — Vgl. dazu Gregorius DE ARIMINO, *In primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 40 sq qu. art. 3, fol. 143 vb - 144 rb.

³¹⁾ Te salvatum esse est futurum contingens. Et te damnatum esse potest esse futurum contingens. Igitur utrumque fore potest et utrumque potest numquam fore. — *l. c.* A 94 rb, V 59 vb. — Vgl. dazu: Sexta regula: Ubi cumque est velle divinum contingenter respectu contingentis voliti, per quod velle non resultat volitum fuisse in re, sed stat sub suo fore, ibi potest numquam fuisse velle istius. — *l. c.* A 94 va, V 60 ra.

³²⁾ Prima conclusio ad dubium: Quilibet, qui est electus, potest numquam

kennt er sich deshalb ausdrücklich zu dem Satz: *Quilibet electus potest non esse et non fuisse electus. Et quilibet praescitus potest numquam fuisse praescitus*. Hugolin fügt erklärend bei: *Semper enim habetur sensus divisus*. Schon Gregor hatte sich dieser beliebten Distinktion bedient, um seine Auffassung zu stützen: Nach dem *sensus compositus*, meinte er, sei es selbstverständlich nicht richtig zu sagen, ein Prädestinierter werde verdammt. Der *sensus divisus* dagegen lasse die Behauptung zurecht bestehen: Einer, der prädestiniert war, kann verdammt werden ³³). Interessant ist, dass Hugolin glaubt, sich auf mehrere Augustinusstellen berufen zu können. Er bringt damit zum Ausdruck, dass er sich auch in dieser Problematik nicht so sehr als modernus, sondern wie sein Ordensgenosse Gregor in erster Linie als Schüler Augustins fühlt ³⁴). Jedenfalls scheint es nicht völlig zutreffend, wenn Feckes in dieser Lösung nur eine Folge ockhamistischer Ueberspitzung der *potentia Dei absoluta* sieht ³⁵). Gewiss erinnert die Fragestellung in manchem an die rein « akademischen Erörterungen und logischen Spielereien » der Zeit. Aber sie mochte auch praktischen Bedürfnissen der Seelsorge dienen, wie Gregor von Rimini mehrfach durchblicken lässt, so etwa wenn er das Augustinuswort zitiert: « Des-

esse beatus. Patet, quia potest vivere et potest peccare et in peccato descendere. Item Deus absolute potest non dare praemium. Secunda conclusio: Quilibet, qui est praescitus, potest esse semper beatus. Patet, quia Deus potest conferre gratiam, remittere culpam et facere eum decedere post merita, immo simpliciter beatificare et cetera. — I. c. A 94 va, V 59 vb - 60 ra.

³³) Dicendum est: Si hoc intelligatur in sensu composito, quod non. Haec etiam est impossibilis: Praedestinatus damnabitur... Si vero intelligatur in sensu diviso, scilicet quod aliquis, qui fuit praedestinatus, potest damnari, vera est. — GREGORIUS I. c. fol. 143 vb. — Vgl. HUGOLINUS I. c.

³⁴) I. c. A 94 va, V 60 ra. — Unter anderem beruft er sich — offenbar im Anschluss an Gregor, der diese Stelle auch anführt — auf AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XII, 17, 2 MPL 41, 366 f und AUGUSTINUS, *Disputatio* (Gregor ergänzt: *De praedestinatione*) contra Pelagianos, ein Zitat, dessen von Gregor mitgeteilten Wortlaut wir in Augustins Schriften nicht feststellen konnten. Die Stelle lautet bei Gregor (I. c. fol. 144 ra): Hinc nemo gloriatur, nemo desperet. Solus enim Deus scit, quae sunt eius. In quantum autem possumus, omnes homines ad bonum opus exhortemur, nulli desperationem demus; pro invicem oremus, in conspectu Dei nos humiliemus, dicentes: Fiat voluntas tua! Ipsius erit potestatis iudicium, in nobis debitum mutare damnationis et gratiam praedestinationis indebitam prorogare.

³⁵) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel* 88 Anm. 270.

halb möge niemand sich rühmen, aber auch niemand verzweifeln ! » ³⁶⁾).

4) Prädestination und Rechtfertigung, Prädestination und Verdienst

Zwischen Prädestination und Rechtfertigung besteht nach unserem Theologen eine innige Beziehung. Wiederholt und nachdrücklich bezeichnet er die Rechtfertigung als Folge und Wirkung der Prädestination ³⁷⁾. Dabei zieht er aber nicht die extreme Folgerung, wie sie zwei Jahrzehnte später von einem anderen Augustiner namens Dionysius in Paris vertreten wurde: Ohne Prädestination, behauptete dieser, gebe es überhaupt keine Rechtfertigung ³⁸⁾. Hugolin kennt auch eine vorläufige Rechtfertigung ³⁹⁾, ein *iustus et Deo gratus esse ad tempus* ⁴⁰⁾. Er würde wohl ohne Bedenken den Satz unterschrieben haben, den Dionysius als spitzfindige Ausflucht ablehnt: Es könne einer sein *acceptus formaliter, sed non ad vitam aeternam* ⁴¹⁾.

Ebenso ist der Zusammenhang zwischen Prädestination und Verdienst nach Auffassung unseres Theologen ein sehr inniger. Auch das Verdienst bezeichnet er mit Nachdruck als Wirkung der Prädestination. Er stellt folgende Sätze auf: Nicht alle Menschen, die im Besitze der Gnade gerechte Akte vollbringen, verdienen dadurch auch ein Anrecht auf die ewige Belohnung, sondern nur die Prädestinierten ⁴²⁾. Kein Mensch kann deshalb

³⁶⁾ Siehe Anm. 34. — Freilich stehen diese seelsorgerlichen Interessen nicht derart im Vordergrund, wie M. SCHÜLER (*Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 61) anzunehmen scheint, wenn er in der ganzen Frage nichts anderes erblickt als den Versuch, die « Alternative: Leben oder Verdammung dem religiösen Bewusstsein erträglich zu machen ».

³⁷⁾ *Ipsa autem miseratio fit temporaliter condonatione, vocatione, iustificatione, perseveratione, glorificatione, quae sunt effectus praedestinationis.* — *lib. I dist. 41 qu. 1 art. 1, A 94 vb, V 60 rb, und sonst.*

³⁸⁾ A. ZUMKELLER, *Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters*, Würzburg 1948, 77.

³⁹⁾ *Ipsa autem induratio... fit non largitione gratiae et non finaliter iustificando nec glorificando perpetuo.* — *l. c.*

⁴⁰⁾ *Princ. III art. 4 supp. 1, A 12 rb, V 113 ra.*

⁴¹⁾ Vgl. ZUMKELLER *a. a. O.* 77.

⁴²⁾ *Subducta praedestinatione merita ipsius C non sunt digna, quibus vere debeatur vita aeterna.* — *lib. I dist. 41 qu. 1 art. 2, A 95 va, V 60 vb.* — *Non cuilibet iuste operanti et ex caritate magna debetur praemium aeternum in secundo*

aber mit Sicherheit wissen, ob ein Werk, das er verrichtet hat, für das ewige Leben verdienstlich ist oder nicht; so wenig er wissen kann, ob er prädestiniert ist oder nicht⁴³). Auch vermag kein geschaffener Gnadenakt oder habitus den Menschen vor Gott *gratus*, *carus* oder *acceptus ad vitam aeternam* zu machen⁴⁴). Bessäße nämlich die geschaffene Gnade diese Fähigkeit, so lautet die Begründung, dann würde die Freiheit des göttlichen Willens an diesen geschaffenen *effectus formalis* gebunden⁴⁵). *Acceptus esse ad vitam aeternam* sei für den Menschen eine reine *denominatio extrinseca*, die ihm beständig zukommt und in seiner Prädestination gründet. Sie könne vorhanden sein, auch wenn einer in sich durch die schwere Sünde den Gnadenhabitus völlig vernichtet hat⁴⁶); so wie sie fehlen könne, auch wenn sich einer zur Zeit im Gnadenstand befindet⁴⁷). Umgekehrt gelte der Satz: Der für die ewige Strafe von Gott Vorausgewusste kann kein Verdienst (für das ewige Leben) erwerben, weil Gott ihn nicht zum

sensu et per consequens non quilibet meretur seu praeparatur, nisi sit praedestinatus... Igitur aequaliter bene operantes non aequaliter merentur aeternum praemium isto sensu dicto. — *lib. IV dist. 43 qu. 3 art. 3 prop. 4 sq.* A 199 vb, V 147 va. — Vgl. unten Anm. 265.

⁴³) Ex hoc patet, quod nulla creatura etiam beata potest scire, capiendo stricte scire et ut sciens, quod aliquod opus esse demeritorium vel meritorium in secundo sensu. Patet, quia impossibile est creaturam scire, ut sciens quod de aliquo, quod ipse est praedestinatus. Igitur non potest scire, opus esse meritorium. Consequentia patet, antecedens probatur. Nam contradictionem claudit, creaturam scivisse falsum et impossibile est illud scire praeteritum non praeterisse. Et possibile est illud sic esse obiectum notitiae esse falsum, scilicet A est praedestinatus. Igitur et cetera. — *l. c.* A 200 ra, V 147 va.

⁴⁴) Nulla gratia creata habitualis vel actualis reddit mentem, quam informat, gratam seu caram vel Deo acceptam ad vitam aeternam sic, quod sit sicut effectus formalis eius. — *l. c. concl. 3* A 200 ra, V 147 va.

⁴⁵) Prout libertas divini velle alligaretur ad effectum illum formalem creatum sic, quod impossibile esset B Judam habere gratiam, nisi Deus velit ultra illam dare etiam gloriam. Hoc falsum. — *l. c.* A 200 ra, V 147 va-b.

⁴⁶) (Esse acceptum ad vitam aeternam) est igitur quaedam denominatio extrinseca continue ei competens, dependens futuro... Quantumlibet remitteretur vel intenderetur gratia, non est habens eam ex illa remissione causaliter magis vel minus acceptus, id est maiorem gloriam vel minorem, sed solum ex praedestinatione Dei vel ex non velle amplius conferre de praemio; quinimmo ex totali destructione illius qualitatis potuit in Petro peccante. — *l. c.* A 200 ra, V 147 va.

⁴⁷) Possibile est B mentem Petri habuisse gratiam et non fuisse acceptam ad vitam, etiam stante, quod impossibile sit, B non habuisse gratiam. — *l. c.*

ewigen Leben vorbereitet hat, anderenfalls hätte er ihn prädestiniert ⁴⁸⁾).

Hugolin wendet sich ausdrücklich gegen die Auffassung, als könne ein Werk wenn nicht sicher und absolut, so doch wenigstens condicionaliter für das ewige Leben verdienstlich sein, verdienstlich nämlich unter der Bedingung, dass der Mensch bis zum Ende im Guten beharrt. Das Werk des Menschen ist nach seiner Auffassung entweder ein effectus praedestinationis und damit absolut verdienstlich für die Ewigkeit; oder es ist kein effectus praedestinationis und infolgedessen überhaupt nicht verdienstlich für die Ewigkeit. Er bezeichnet seine Auffassung als *de mente Augustini* und beruft sich dafür auf den Satz aus *De correptione et gratia*: « Weil sie aber die Beharrlichkeit nicht besaßen,... waren sie auch niemals wahrhaft Söhne Gottes, selbst wenn es den Anschein hatte und man sie so nannte » ⁴⁹⁾.

Dabei anerkennt Hugolin aber auch hier neben dem eigentlichen praemium der ewigen Glorie ein uneigentliches praemium, welches auch der Nichtprädestinierte wirklich verdienen könne. Es bestehe darin, dass der Wert des Geschöpfes gesteigert und seine Fähigkeit, freie, vor Gott lebendige Akte zu vollbringen vermehrt werde ⁵⁰⁾. Anders dachte hierin sein jüngerer Ordensbruder Dionysius, der behauptete, ohne Prädestination gebe es grundsätzlich kein Verdienst ⁵¹⁾. Wie in manchen anderen Fragen, so entscheidet sich unser Theologe eben auch hier für eine mehr gemässigte Lösung ⁵²⁾.

⁴⁸⁾ Nam tota, quare negatur de praescito ipsum meruisse, est, quia Deus non praeparavit ipsum ad vitam. Alioquin esset praedestinatus. — *l. c.* A 199 va, V 147 rb.

⁴⁹⁾ Tertia propositio: Nullum opus, quantumlibet iustum, est meritorium vitae praecise condicionaliter. Patet: Quocumque tali opere demonstrato ut C aut sic est, quod C est effectus praedestinationis, id est Dei praeparantis pro C latitudinem gloriae, aut non sic est. Si primo modo, tunc C est absolute, licet contingenter meritorium vitae. Si secundo modo, tunc C non est meritorium vitae. Nam impossibilia sunt haec: Deus non praeparavit C dare latitudinem gloriae et C est meritorium latitudinis gloriae. Supradictae propositiones sunt de mente Augustini libro *De correptione et gratia* (IX, 22 MPL 44, 929) dicentis: Quia ergo non habuerunt perseverantiam,... nec filii Dei unquam vere fuerunt, etiam quando esse videbantur et ita vocabantur. — princ. IV art. 3, A 16 ra, V 123 ra.

⁵⁰⁾ Vgl. unten.

⁵¹⁾ Vgl. ZUMKELLER, *Dionysius de Montina* 78.

⁵²⁾ Eine ähnliche mittlere und gemässigte Lösung konnten wir nachweisen für

II. DAS VERDIENST CHRISTI UND SEINE ZUWENDUNG

Nach Hugolin von Orvieto gründet unser menschliches Verdienst zuerst in Gottes Prädestination, sodann in den Verdiensten Jesu Christi. Hätte Gott uns nicht von Ewigkeit erwählt, so gäbe es für uns kein Anrecht auf den ewigen Lohn. Und hätte Christus nicht für uns genuggetan, so gäbe es für uns ebenfalls kein Verdienst. Ausdrücklich nimmt unser Theologe zu der Frage Stellung, ob auch ein blosses Geschöpf in hinreichender Weise für schwere Schuld hätte genugtun können? Seine vierfache Antwort lautet: Kein Geschöpf kann in genügender Weise für eigene schwere Schuld genugtun, von der es noch nicht gerechtfertigt ist. Kein noch so gerechtes Geschöpf kann für die schwere Schuld eines anderen im eigentlichen Sinn genugtun. Kein Geschöpf kann hinreichend für die Strafe Genugtuung leisten, die es für seine Schuld nach erfolgter Rechtfertigung noch entrichten muss. Nur eine ungeschaffene Person ist hinreichend befähigt, mittels einer geschaffenen Natur für schwere Schuld genugzutun und somit die Menschheit zu erlösen⁵³).

1) Wesen des Verdienstes Christi

Bei den Werken Jesu Christi handelt es sich nach unserem Augustiner wirklich um verdienstliche Akte. Der Gottmensch erwarb Verdienste, obwohl er doch auch in seinem Erdenleben comprehensor im eigentlichen Sinne war. Während die selige Anschauung dem Geschöpfe die Freiheit nimmt und damit das Verdienst ausschliesst, blieb den Werken Christi trotz seiner Gottschau die Freiheit. Seine menschliche Natur wurde nämlich durch seinen

seine Begründung des Glaubensaktes (A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 191 ff) und für seine Auffassung der Erbsünde (A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* († 1373) *über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 3 (1953) vor allem 46-50).

⁵³) Prima propositio: Nulla persona creata sufficit satisfacere pro mortali, a quo non est iustificata. — Secunda propositio: Nulla persona creata quantumlibet iusta sufficit proprie satisfacere pro mortali alterius. — Tertia propositio: Nulla persona creata sufficit satisfacere pro poena sui mortalis actualis, a quo est iustificata. — Quarta propositio: Persona increata in natura, secundum quam mereri potuit, sufficit satisfacere pro culpa mortali. — *lib. III dist. 18 qu. 2 art. 1*, A 158 vb, V 117 vb.

ewigen, göttlichen Willen zum Wollen nicht genötigt ⁵⁴⁾. Die Freiheit der menschlichen Werke Christi sei sogar grösser als bei irgendwelchen gefallenen Engeln die Freiheit ihrer Verschuldung, da Christi Person über alle Ursachen Macht besitzt ⁵⁵⁾. Die bestimmenden Faktoren bei jedem verdienstlichen Akt Jesu Christi sieht Hugolin in der *caritas infinita* der göttlichen Natur und dem *amor finitus* der menschlichen Natur, die in seinem personalen Wollen innig zusammenwirken ⁵⁶⁾. Wegen dieser entscheidenden Wirkkräfte sei aber jedes Werk, das Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur frei wollte, in unendlichem Masse gerecht gewesen ⁵⁷⁾.

2) Wert und Grösse des Verdienstes Christi

Hugolin behandelt die Frage, ob Christus sich durch seine Willensakte Verdienste *de condigno* erworben hat. Er unterscheidet zwischen dem Wert des Aktes als solchen und seiner Anrechenbarkeit für andere. Nur im ersten Sinne gibt er die volle *Condignität* zu: der Gerechtigkeitswert der Werke Christi sei in sich *condigne et sufficienter* ⁵⁸⁾. Alles, was Christus in seiner angenommenen Natur frei wirkte, sei *acceptabile de condigno*, d. h. es wurde auf Grund seines inneren Vollwertes von Gott ange-

⁵⁴⁾ Quarta propositio: Qualitercumque Christus voluit secundum naturam assumptam, libere voluit. Patet, quia persona divina operans secundum naturam creatam, non necessitatur velle voluntate aeterna ad extra. Nec necessitatur persona illa operari secundum naturam assumptam. Igitur non necessitatur frui Deo secundum naturam assumptam. — *lib. III dist. 18 qu. 1 art. 1, A 157 va, V 117 ra.*

⁵⁵⁾ Prima conclusio: Quaelibet operatio electiva magis debet attribui seu imputari personae Christi quam alicui angelo sua spontanea culpa, quia... persona Christi habuit et habet in sua potestate omnes causas essentialiter distinctas requisitas ad taliter operari quoad esse et quoad eas esse causas. — *lib. III dist. 18 qu. 1 art. 2, A 157 vb, V 117 ra.*

⁵⁶⁾ Secunda conclusio: Qualitercumque esse vel fore pro nostra vel electorum salute Christus voluit, caritate infinita, infinite scilicet diligente iustitiam seu voluntatem divinam, et amore finito secundum duas naturas personaliter voluit. — *l. c. A 157 vb, V 117 rb.*

⁵⁷⁾ Tertia conclusio: Omne operari elective in Christo secundum naturam assumptam fuit infinite iustitia actualis. — *l. c.*

⁵⁸⁾ Tertium: Condignitas in opere personae Christi vel notat valorem acceptabilitatis in se vel notat actualem acceptationem pro aliis. Primo enim modo condigne et sufficienter est valor iustitiae in se; secundo ex mera gratiosa voluntate redditur meritum pro aliis. — *l. c. A 157 vb, V 117 ra.*

nommen. Unser Theologe begründet diese Ansicht mit der unendlichen Vollkommenheit seiner Liebe zur Gerechtigkeit, der sein Tun entsprang, mit der unendlichen Vollkommenheit des Werkes selbst und mit dem völligen Ungeschuldetsein seines Tuns ⁵⁹⁾.

Unser Augustiner behauptet, dass schon der einfachste Willensakt Christi alles unvergleichlich überwiegt, was sich das Geschöpf an Verdienst erwerben kann ⁶⁰⁾. Das Ausmass seiner Verdienste sei unendlich im eigentlichen Sinn. Letzten Endes entspringe diese Unendlichkeit des Verdienstes der Tatsache der hypostatischen Union. Nach den von Gott gegebenen Gesetzen — sagt Hugolin — könne kein Verdienst eines blossen Geschöpfes unbegrenzt sein, wenn Gott es auch nach seiner *potentia absoluta* für eine unendliche Belohnung akzeptieren könne ⁶¹⁾.

Unser Theologe unterscheidet in diesem Zusammenhange zwischen der Gerechtigkeit und der Verdientlichkeit des Werkes Christi. Die Verdienstlichkeit empfängt das gerechte Handeln in dem Ausmasse, als Gott es zum Lohn vorausgewollt hat ⁶²⁾. Das gilt nach Hugolin auch für die Verdienstlichkeit der Werke Christi. Auch sie unterliegen der Notwendigkeit einer Annahme durch Gott ⁶³⁾. Gott habe aber Christi Werk zu unendlichem Lohn vor-

⁵⁹⁾ Quarta conclusio: Quodlibet Christi operari elective in natura assumpta fuit acceptabile de condigno. Probatur ex praemissis conclusionibus: quia omnis operatio, quae magis imputabilis est ipsi A quam spontanea culpa sit imputabilis ipsi B et cetera. Secundo: Omnis operatio iusta, quae procedit ex infinite perfecto amore iustitiae. Tertio: Omnis operatio electiva, quae est infinite iustitia actualis, utique est acceptabilis de condigno. Non enim quarto alteri principaliter imputari possit essentialiter distincto. Nec quinto tenetur illa persona ad sic operandum. Nec sexto proficit sibi et cetera. — *l. c.* A 158 ra, V 117 rb.

⁶⁰⁾ Quaelibet latitudo volitionis Christi electivae incomparabiliter est acceptabilior quam infinita peccata forent mala, si essent... Nullius creaturae merita possent uni latitudini volitionis Christi in bonitate acceptabilitatis aequari. — *l. c.* A 158 ra, V 117 rb.

⁶¹⁾ Tertium Corollarium: Nullum meritum naturae finitae non unitae supposito divino potest esse infinitum secundum leges ordinatas a Deo. Dico notanter *creaturae finitae*, quia si esset infinita, eius meritum posset esse infinitum. Dico etiam *non unitae supposito divino*, quia secundum aliquos anima Christi potuit habere meritum infinitum. Dico etiam *secundum leges ordinatas*, quia nihil prohibet, quin secundum potentiam absolutam Deus acceptet quemcumque actum pro infinito praemio. — *lib. III dist. 27 qu. 3 art. 2*, A 142 va, V 104 vb.

⁶²⁾ Omne operari iuste est tanta latitudine meritum, quanta mercede praemiandum est a Deo praevoluitum. — *lib. III dist. 18 qu. 1 art. 2*, A 158 ra, V 117 rb.

⁶³⁾ Vgl. die ähnlichen Auffassungen bei Bonaventura (R. GUARDINI, *Die Lehre*

ausgewollt und im Voraus hingeordnet und akzeptiert. Das beweise die unendliche Glorie, die wir durch seine Verdienste empfangen, wie auch die unendliche Strafe, die uns um seiner Verdienste willen nachgelassen wird ⁶⁴). Und doch sei Christi Werk in unendlich grösserem Masse Gerechtigkeit als Verdienst ⁶⁵). Denn seine Erlösungstat hätte de condigno für eine unendlich grössere Zahl von Erwählten und ein unendlich intensiveres Ausmass der Glorie akzeptiert werden können ⁶⁶).

Obwohl es sich um ein meritum de condigno handelt, entspringt nach Hugolin das Verdienst Christi letztlich der ungeschuldeten Erwählung Gottes von Ewigkeit her (de gratia ex gratia); denn nur dem ewigen Gnadenakt Gottes habe es jene Menschen- natur zu verdanken, dass sie mit Gott persönlich vereinigt wurde ⁶⁷). Und noch in einem zweiten Sinne könne man behaupten, Christus verdiene nur ex gratia, sofern es nämlich durch Gottes völlig ungeschuldetes Wollen geschah, dass Gottes Sohn sich herabliess, Träger einer menschlichen Natur zu werden und uns durch die Werke, die er mittels dieser Natur vollbrachte, in Gnaden zu erlösen ⁶⁸).

des hl. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf 1921, 80 f) und Duns Skotus (P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 37).

⁶⁴) Passio Christi seu eius operari elective in tollerantia passionis ad mercedem aliquantulum infinitam fuit praevolita et praeordinata et acceptata. Igitur aliquod elective operari Christi fuit aliquantulum infinite meritum. Consequentia evidens. Antecedens patet, quia, licet finiti baptizati in merito mortis Christi finitam gratiam consecuti fuerint et consequentur, tamen recipiunt gloriam extensive infinitam. Igitur. — Praeterea adulter recipit remissionem totalem omnium culparum et poenarum infinitarum et cetera. — l. c. A 158 ra, V 117 rb.

⁶⁵) Sexta conclusio: Aliquod operari Christi, licet fuerit aliquantulum infinite meritum, infinite tamen erat maior iustitia quam meritum. — l. c.

⁶⁶) Probatur, quia in infinitum potuit ex condigno, scilicet quoad valorem operis ad plures electos ad in infinitum intensiorem latitudinem gloriae post gratiam baptismalem acceptari ex valore operantis istam iustitiam actualem. — l. c.

⁶⁷) Primum (corollarium) est: Licet persona Christi ex valore proprio iuste operata fuerit, hoc ipsum tamen, quod operata fuerit taliter secundum naturam assumptam, fuit de gratia ex gratia, id est ex gratuita electione aeterna. Patet, quia aeterna gratia fuit praedestinatum, ut humanitas illa Dei Verbo personaliter uniretur. — l. c. A 158 r-b, V 117 rb.

⁶⁸) Hoc ipsum est ex gratuita voluntate Dei, ut Filius Dei dignaretur supponere naturam humanam, secundum quam operans nos gratuite redemit. Et hoc verum est, quia hoc ipsum praedestinatione gratiosa aeternaliter praevoluit Deus Trinitas. — l. c. A 157 vb, V 117 ra.

3) *Zuwendung des Verdienstes Christi*

Der Wert des Werkes Christi ist in sich unendlich. Anders ist es, wenn man nach seiner *sufficientia*, nach seiner *satisfactio* für andere fragt. Die Zuwendung der Verdienste Christi geschieht nach unserem Theologen *ex mera gratiosa voluntate* ⁶⁹⁾, d. h. sie entspringt der Gnade der Prädestination. Gäbe es keine Prädestination, so hätte Christus uns auch nicht erlöst und sein Werk wäre niemand zugewendet worden ⁷⁰⁾.

An erster Stelle steht also der ewige Akt der Erwählung durch den dreifaltigen Gott. Er umfasst nach unserem Magister ein Dreifaches: den Willen Gottes, sich zu erbarmen und zu rechtfertigen; den Entschluss, das Wort Mensch werden zu lassen; den Willen, die Werke des Gottmenschen für die Erwählten verdienstlich sein zu lassen zur Erlösung von ihren Sünden und zur Verwirklichung der Prädestination. Dieser Akt der Erwählung steht vor allem Verdienst; er geschah auch ohne und vor Ansehung der Verdienste Jesu Christi (*mere gratis ante omnia merita data et dabilia*) ⁷¹⁾. Die ewige Prädestination hat also nach unserem Augustiner nicht Christus den Erwählten verdient, sondern sie ist umgekehrt die Ursache, dass Gottes Sohn Mensch wurde und für uns verdienstlich wirkte. Hugolin beruft sich auf den hl. Augustinus, der in *De praedestinatione sanctorum* den ewigen Beschluss der heiligsten Dreifaltigkeit als Ursache bezeichnet, die weiter keiner Ursache bedarf. Durch ihn empfangen die Erwählten auf dem Wege über die Inkarnation und das Erlösungswerk Christi die ganze Wirkung ihrer Prädestination ⁷²⁾. Unser Theologe stützt

⁶⁹⁾ Siehe Anm. 58.

⁷⁰⁾ Cum igitur quaeritur de *sufficientia satisfactionis*, non quaeritur excludendo gratiam praedestinationis. Nam ista subducta nec Christus redimeret nec alicui applicaretur illa redemptio. — *lib. III dist. 18 qu. 2 art. 1*, A 158 va, V 117 vb.

⁷¹⁾ Primum est: In satisfactione Christi, qua nos a peccato iustificat, duo considerari debent. Primum est aeterna ipsius Trinitatis electio, qua proposuit misereri et iustificare. Et secundo, qua voluit Verbum humanari et reddi suppositum humanum sive homo. Et tertio, qua voluit, ut operari ipsius Dei hominis in natura assumpta esset meritum pro peccatis redimendis et pro effectu praedestinationis adimplendo in eisdem electis; immo in omni creatura, cui aliqua culpa remitteretur. Et hoc totum *mere gratis* ut ante omnia merita data et dabilia. — *l. c.* A 158 va, V 117 va-b.

⁷²⁾ Ultimo respondeo ad tertium articulum: An scilicet aeterna praedestinatio cadat sub merito Christi? Patet, quod non, quia eadem praedestinatio aeterna

sich in seiner Begründung auf Eph 1, 5 ff: « Aus Liebe hat er uns nach seinem freien Willensentschluss durch Jesus Christus zu seinen Kindern vorherbestimmt — zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns durch seinen geliebten Sohn begnadet hat. In ihm besitzen wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden dank dem Reichtum seiner Gnade ». Der Apostel spreche hier ausdrücklich von der Gnade der Prädestination, von der Weise der Begnadigung, nämlich in Gottes menschgewordenem Sohne, vom Sündennachlass und der Gnadenzuwendung, wie wir sie durch sein Blut empfangen haben ⁷³⁾.

Auf welche Weise wird nun aber den Erwählten der Wert der Verdienste Christi zugewendet? Dies geschieht nach Hugolin einzig und allein durch den erwähnten ewigen Gnadenakt. Er bewirkt, dass Christi Werke für die Prädestinierten Verdienst bedeuten. Eben das sei auch der Grund, weshalb nicht jede Handlung Christi für unsere Erlösung verdienstlich ist, obwohl doch jede hinreichend wäre ⁷⁴⁾. Im Geiste der Zeit behauptet Hugolin, Gott hätte den Erwählten kraft der Werke Christi selbstverständlich unendlich grössere Taufgnaden und vollkommenerer persönliche Verdienste zuwenden können ⁷⁵⁾.

Worin bestehen die Wirkungen der Verdienste Christi für die Erwählten? Unser Theologe gibt seine Antwort in engem Anschluss an Röm 5, 15 ff. Vier Wirkungen deute der Apostel dort an: die *abundantia gratiae*, Hugolin erblickt darin die Taufgnade;

causa est, ut Dei Filius fieret persona humana, id est assumeret humanitatem et secundum eam operaretur. Ergo praedestinatio non habet Christi mereri pro causa. — lib. III dist. 18 qu. 1 art. 3, A 158 rb, V 117 va.

⁷³⁾ Ubi Apostolus primo nominat gratiam praedestinationis; et secundo modum gratificandi effectualiter in dilecto Filio incarnato. Et tertio addit, quod per sanguinem ipsius habemus remissionem peccatorum et collationem gratiae infusae in sacramentis et in meritis nostris. — *lib. III dist. 18 qu. 2 art. 1, A 158 va, V 117 vb.*

⁷⁴⁾ Secundum (corollarium) est, quod referendo valorem meriti ad electos ex mera gratia aeterna est, ut operari Christi sit meritum pro electis. Patet, quia hoc ipsum, quod Christus voluit pro salute electorum operari et satisfacere fuit gratiosa Dei aeterna voluntas. Et exinde venit, quod aliquod operari eius non fuerit meritum nostrae redemptionis, aliquod sic, cum tamen quaelibet latitudo erat sufficiens. — *lib. III dist. 18 qu. 1 art. 2, A 158 rb, V 117 va.*

⁷⁵⁾ Tertium (corollarium) est: Licet in infinitum maiorem gratiam baptismalem et perfectiora merita personalia in electis potuerit Deus conferre ex valore operis Filii Dei, tamen hoc ipsum gratiose factum est. — *l. c. A 158 rb, V 117 va.*

die abundantia donationis, darunter sei die Vergebung der persönlichen Sünden zu verstehen; die abundantia iustitiae, von Hugolin auf die Beharrlichkeit gedeutet; die abundantia vitae aeternae, gemeint sei der ewige Lohn ⁷⁶⁾. Unser Theologe selbst zählt nun folgende sieben Wirkungen der Prädestination auf, die den Auserwählten um der Verdienste Christi willen zugewendet würden: die Tilgung der Erbsünde und die Mitteilung der Taufgnade; die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus; die Vermehrung der Gnade durch die Sakramente der Firmung, Eucharistie, Oelung und Weihe; die Mitteilung der Gnade im Akte der Busse; die Bewahrung vor der Sünde und die Beharrlichkeit bis zum Ende; einen eigenen Gnadenakt, durch den Gott dem Menschen am Lebensabend nicht zum Verderben anrechnet, dass er das ihm vorgezeichnete Mass der Gerechtigkeit nicht erreichte; die Glorie des ewigen Lebens ⁷⁷⁾.

Auch an anderer Stelle betont unser Theologe einmal, dass die Applikation des Verdienstes Christi diese doppelte Auswirkung der Prädestination — Rechtfertigung und Beseligung — umfassen muss. Ohne die Applikation der Verdienste Christi auch für diese andere Auswirkung der Prädestination hinsichtlich der Beseligung bleibe das Geschöpf der Glorie für immer beraubt. Er

⁷⁶⁾ *Si enim in unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum; ubi Apostolus nominat quattuor praedestinationis effectus, scilicet abundantiam gratiae et donationis et iustitiae et vitae scilicet aeternae. Quae referuntur primo ad gratiam baptismalem et secundo ad iustificationes ab actualibus et tertio ad perseverantiam et quarto ad finalem praemium beatificum. — lib. III dist. 18 qu. 2 art. 2, A 158 vb - 159 ra, V 117 vb.*

⁷⁷⁾ *Hi (scilicet praedestinationis effectus) autem sunt septem. Primus: remissio originalis et gratia baptismalis. Secundus: iustificatio per fidem Jesu Christi sive venturi sive qui venit, ubi non est baptismus in adulto... Tertius: augmentum gratiae in sacramentis confirmationis, eucharistiae, extremae unctionis et ordinis... Quartus effectus: collatio primae gratiae in conversione et contritiones meritoriae et omnes bonae circumstantiae ibidem concurrentes... Quintum est praeservatio a peccato, victoria in tentatione, finalis perseverantia et omnis excessus operis supererogationis... Sextus effectus, ut in fine non imputetur ad miseriam deficientia ista, qua quasi omnes deficiunt a latitudine iustitiae, ad quam in puncto mortis devenisse tenentur. Et sub hoc clauditur apertio ianuae caelestis: *Morte quippe sua uno verissimo sacrificio, quidquid culpae erat, et cetera* (Augustinus, De Trinitate IV, 13, 17 MPL 42, 899). Et septimo cum hoc ultimo maximus iste super omnem sensum gloria, vita aeterna. — I. c. A 159 ra, V 118 ra.*

beruft sich auf das Wort Röm 6, 23: « Das ewige Leben ist Gottes Gnade, in Christo vorbereitet »⁷⁸⁾.

Wie ist diese Stelle missverstanden worden! ⁷⁹⁾ Man hat daraus gefolgert, Hugolin fordere für die Erlangung des ewigen Lebens « einen neuen Gnadenakt Gottes, der die Applikation der Gerechtigkeit Christi von neuem bedingt ». Ja Hugolin scheine diese « zweite Applikation nicht in diesem Leben, sondern nach dem Tode anzunehmen »⁸⁰⁾. In Wirklichkeit hat er an der erwähnten Stelle doch nur zum Ausdruck bringen wollen, dass nicht bloss die Rechtfertigung, sondern auch die Mitteilung der Glorie in der Zuwendung der Verdienste Christi wurzelt. In ganz ähnlicher Weise wie er haben viele katholische Theologen vor und nach ihm den Inhalt des Verdienstes Christi in die verschiedenen Erlösungsfrüchte auseinandergefaltet.

Dagegen enthält die Lehre unseres Augustiners eine wichtige Eigenheit, wenn er — wie wir sahen — eine besondere Wirkung der Prädestination bzw. der Verdienste Christi darin erblickt, dass Gott es dem Menschen am Lebensabend nicht zum Verderben anrechne, dass er das ihm vorgezeichnete Mass der Gerechtigkeit nicht erreichte.

Diese Ansicht Hugolins berührt sich eng mit jener spezifisch augustinischen Auffassung von der Unzulänglichkeit aller menschlichen Gerechtigkeit, wie sie zwei Jahrhunderte später auf dem

⁷⁸⁾ Tertia propositio: Nulla persona creata sufficit satisfacere pro poena sui mortalis actualis, a quo est iustificata. Probatur. Quia quantumlibet sit iustificata, adhuc restat alius effectus praedestinationis, scilicet beatificatio, qui effectus gratiose sibi conferretur et sub merito Christi. *Gratia Dei vita aeterna in Christo praeparata*, dicit Apostolus ad Romanos 6 (23). Igitur subducta applicatione meriti Christi quoad hunc secundum gratiosum praedestinationis effectum, perpetuo privaretur gloria et hoc ratione mortalis. Igitur pro hac poena non sufficit satisfacere. Ita potest dici, quod in nullum opus bonum potest subducto merito Christi. — lib. III dist. 18 qu. 2 art. 1, A 158 vb, V 117 vb.

⁷⁹⁾ Vgl. A. V. MÜLLER, *Giacomo Perez di Valenza O. S. A., Vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero*, Bilychnis 15 (1920) 391-403, S. 402 f und E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937, 31 f. — Die Stelle wird hier aus dem Zusammenhang gerissen und völlig missdeutet. Mit Recht hat schon H. JEDIN in einer Besprechung von Stakemeiers Buch bemerkt (*Theologische Revue* 1938, II Sp. 429): « Ueber die eine Stelle, die St. aus dem Sentenzenkommentar Ugolinos da Malabranca für die Notwendigkeit einer zweiten Applikation der Gerechtigkeit Christi beibringt, könnte man nur ein Urteil fällen, wenn man Ugolinos Stellung zum Nominalismus künnte ».

⁸⁰⁾ STAKEMEIER 31 f.

Tridentinum von den Augustinertheologen unter Führung des Ordensgenerals Hieronymus Seripando vertreten, aber von den Konzilsvätern im Rechtfertigungsdekret abgelehnt wurde. Veranlasst durch ihren augustinischen Begriff von der Erbsünde und Konkupiszenz leugneten diese Theologen, dass der Gerechtfertigte — auch bei ernstem Streben — der göttlichen Gerechtigkeit genugtu und einen strengen Anspruch auf die Glorie erlangen könne. Sie forderten deshalb in der finalen Rechtfertigung eine Ergänzung der unvollkommenen Gerechtigkeit des Menschen durch die Verdienste Christi ⁸¹⁾.

Auch bei unserem Theologen scheint es seine augustinische Auffassung von der Erbsünde und Begierlichkeit zu sein, die ihn die Unzulänglichkeit der menschlichen Gerechtigkeit betonen lässt. Indes ist bei ihm auch an dieser Stelle von keiner neuen Applikation der Verdienste Christi die Rede, so wenig wie später bei Seripando ⁸²⁾. Ebenso sucht man die Formel von der doppelten Gerechtigkeit bei ihm noch vergebens. Man wird ihn daher nur mit grosser Einschränkung als Vorläufer der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit bezeichnen dürfen.

Dagegen bleibt als wichtiges positives Ergebnis: Hugolin hat die Rechtfertigungslehre der Augustiner auf dem Tridentinum in einem nicht unwichtigen Punkt vorausgenommen. Schon er ist überzeugt, dass « bei der Finalrechtfertigung die guten Werke des Gerechten sich als so unvollkommen herausstellen, dass sie nur im Hinblick auf die Gerechtigkeit Christi mit dem ewigen Leben belohnt werden können » ⁸³⁾. Gerade die Kürze und Selbstverständlichkeit seiner Aeusserung, deren nähere Begründung er nicht für notwendig zu erachten scheint, lässt aber vermuten, dass seine These für die Zuhörer, zum grössten Teil wohl Augustiner, nichts Befremdliches an sich hatte. Ob sie tatsächlich auch sonst von Augustinertheologen jener Zeit vertreten wurde ⁸⁴⁾, wird in weiteren Quellenstudien zu klären sein.

⁸¹⁾ Vgl. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, I 372 ff und II 252 ff. — Eine ganz ähnliche Auffassung führte den Vermittlungstheologen Johann Gropper zur Lehre von der doppelten Gerechtigkeit (H. JEDIN, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges*, Münster 1931, 119 ff).

⁸²⁾ Eine solche lehrte auf dem Konzil der Augustiner *Marianus von Feltre* (JEDIN, *Girolamo Seripando* II 253).

⁸³⁾ JEDIN a. a. O. I 373.

⁸⁴⁾ A. V. MÜLLER (*Una fonte ignota del sistema di Lutero: Il beato Fidati*

III. FORMALPRINZIP DER RECHTFERTIGUNG

Grundlegend für die Rechtfertigungslehre eines Theologen ist seine Auffassung vom Formalprinzip dieses Heilsaktes. Worauf beruht also nach Hugolin das Gerechthein des Gerechtfertigten? Verankert er es wie die Thomisten im Besitze der habituellen Gnade, sodass Rechtfertigung und Gnadenbesitz wesensnotwendig miteinander verbunden wären? Oder beruht es letzten Endes in der Akzeption des Menschen durch Gott, sodass — entsprechend der Auffassung der Ockhamisten — wenigstens *potentia Dei absoluta* eine rein forensische Rechtfertigung möglich wäre? Es bliebe noch die mittlere, seit Duns Skotus oftmals vorgetragene Lösung. Nach ihr wirken Gnadenbesitz und Gottes Akzeption zusammen. Was ist dann aber das Primäre? Akzeptiert Gott den Menschen nur wegen der vorausgegangenen Gnadenmitteilung, sodass bei ihrem Verlust auch die Rechtfertigung verloren ginge, wie gegenüber Skotus Petrus Aureoli behauptete? Oder wird die Gnade von Gott nur auf Grund der Akzeption verliehen, sodass man sie richtiger nicht als Formalprinzip, sondern — wie in den siebziger Jahren der Augustiner Dionysius de Montina äusserte — als blosser Folge der Rechtfertigung bezeichnen müsste⁸⁵⁾. Wo ist also der Platz unseres Theologen in der Vielfalt der damaligen Auffassungen? Schon seine Begriffsbestimmung der habituellen Gnade gibt uns darüber einigen Aufschluss.

da Cascia e la sua Teologia, Bilychnis 17 (1921)) und E. STAKEMEIER (*Der Kampf um Augustin*, Paderborn 1937, 25-31) haben ähnliche Gedankengänge bei dem seligen Augustiner Simon Fidati von Cascia († 2.2.1348) und seinem Lehrer, dem Mystiker Angelo Claren nachgewiesen. In seiner freilich mehr religiöserbaulichen als theologisch-wissenschaftlichen Evangelienklärung «*De gestis Domini Salvatoris*» (Basel 1517 und oft) lib. I cap. 26 unterstreicht Simon nachdrücklich die Unzulänglichkeit der menschlichen Verdienste und ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die göttliche Barmherzigkeit. Mit der Abfassung der Schrift begann Simon 1328. Es besteht also die Möglichkeit, dass Hugolin in seiner Auffassung von hier beeinflusst ist. Freilich fehlt bei Simon ein ausdrücklicher Hinweis auf die Finalrechtfertigung.

⁸⁵⁾ Vgl. A. ZUMKELLER, *Dionysius de Montina*, Würzburg 1948, 80. — Zu den Auffassungen anderer Theologen jener Zeit über das Formalprinzip der Rechtfertigung vgl. vor allem C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925 und P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934. — Ueber den Sinn der skotistischen Akzeptionslehre siehe J. KLEIN, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus*, Münster 1926, 63 ff.

1) *Begriff der gratia gratum faciens*

Hugolin gibt eine ausführliche Begriffsbestimmung der habituellen, geschaffenen Gnade, die er als echter « Augustiner » stets mit der caritas identifiziert. Seinen Ausgangspunkt bildet eine Kritik an der Definition des Lombarden. Petrus habe unter der Gnade nichts anderes verstanden als den einwohnenden Heiligen Geist oder auch den Liebesakt. In der Ablehnung dieser These fühlt sich unser Theologe mit der gesamten Theologie seiner Zeit einig. Er stützt sich auf den Völkerapostel, der in 1 Kor 13 Glaube, Hoffnung und Liebe als habitus, nicht als Tugendakte aufgefasst habe. Er beruft sich auf das kirchliche Rechtsbuch, welches die Gnade als einen habitus bezeichne, der in der Taufe dem Christen eingegossen werde. Er nimmt für sich allgemein die Autorität der Heiligen in Anspruch ⁸⁶).

Was aber versteht unser Augustiner selbst unter der habituellen geschaffenen Gnade? Seine Begriffsbestimmung, die er ausführlich erläutert, lautet: *Qualitas vel habitus supernaturalis, cum Deo actuante specialiter, mentem creatam actualiter inclinans, et partialis concausa respectu operari mentis meliorativi, ac ex acceptance divina formaliter charismans* ⁸⁷). In nuce ist in dieser Begriffsbestimmung seine ganze Rechtfertigungslehre enthalten. Das Eigentümliche an dieser Definition möchten wir darin sehen, dass sie das Wesen der Gnade nicht so sehr seinsmässig, sondern an ihren Wirkungen erläutert.

Der übernatürliche Habitus der Gnade wirkt nach Hugolin im menschlichen Geiste dreifach. Einmal zieht er ihn immerfort zu Gott hin. Mit Augustinus bezeichnet unser Magister die caritas deshalb als das pondus animae, als die Schwerkraft der Seele. Auch wo sie sich, wie etwa im Schläfe, nicht in Akten äussert, zieht sie den Menschen zu Gott. Hugolin weist vergleichsweise auf die Schwerkraft des Körpers hin, die den ruhenden Körper zwar nicht in Bewegung setzt, aber dennoch beständig nach unten zieht. Er findet diese Wirkweise der caritas fein wiedergegeben in dem

⁸⁶) In der Frage: *Utrum caritas infusa possit augeri per actus?* — *lib. I dist. 14 qu. 1 art. 1*, A 80 va, V 48 va.

⁸⁷) *l. c.* — Vgl. auch *lib. IV dist. 27 qu. 6 art. 2*, A 190 va, V 141 vb, wo er die dreifache bonitas des habitus caritatis dartut und eine ähnliche Begriffsbestimmung bietet.

augustinischen Begriff des affici und der affectio iusti⁸⁸⁾. Die caritas sei ferner im Menschen wirksam als Teil- und Mitursache alles Tuns, das ihn vervollkommnet. Schliesslich sieht Hugolin in ihr auch das Formalprinzip der Rechtfertigung⁸⁹⁾. Ob sie diese rechtfertigende Kraft aus sich selbst oder nur auf Grund äusserer Faktoren besitzt, darüber werden wir gleich noch sprechen müssen.

Mit dem, was wir bis jetzt über die Wirkungen der caritas sagten, haben wir aber die Eigenart ihrer Wirkweise noch nicht erschöpft. Das Eigenständige von Hugolins Gnadenauffassung zeigt sich vor allem darin, dass er für die beiden erstgenannten Wirkungen der Gnade ein besonderes Mitwirken Gottes fordert. *Cum Deo actuante specialiter* sagt er in seiner Begriffsbestimmung. Hugolin denkt an eine Mitwirkung Gottes, die über den allgemeinen göttlichen Konkurs weit hinausgeht. Die Art, wie Gott hier in der Seele wirksam wird, erscheint ihm am besten durch die augustinische Bezeichnung Gottes als *vita animae* gekennzeichnet. Gott bewirke hier nicht nur die Substanz des menschlichen Aktes, wie er es bei den schlechten Handlungen des Menschen tut, sondern er führt den Menschen auch ins Handeln über, d. h. er bewirkt *per prius causaliter*, dass der Mensch das Gute will⁹⁰⁾. *Deus vita* und *caritas inclinatio* seien die Faktoren, die den menschlichen Geist leiten. Das Gewicht eines Gegenstandes

⁸⁸⁾ Tertia (particula): *Mentem creatam actualiter inclinans*. Unde est pondus animae secundum Augustinum (vgl. *Confess.* XIII, 7, 8 und XIII, 9, 10 MPL 32, 847 sqq). Non quo mens fertur in inferiora se ac in temporalia, sed quo fertur in Deum. Unde gravitas quiescens localiter, licet non agat corpus moveri actualiter, tamen actualiter inclinatur et quasi continue premit. Patet in manu vel tactu sustinente. Hic caritas agit mentem quasi ferendo, etiam dum dormit, actualiter in Deum. Ideo dicitur iusti affectio, qua semper mens actu afficitur ad iuste velle. Unde Augustinus De moribus ecclesiae capitulo 14 (cap. 19 MPL 32, 1319): *Per caritatem fit, ut formetur Deo*, id est Deus actuatur, et *per caritatem inclinatur*. Item ibidem: *Caritas Dei est virtus, quae animi nostri rectissima affectio est, quae iungit nos Deo, quae eum diligimus*. — l. c. A 80 vb, V 48 va.

⁸⁹⁾ l. c. A 80 vb - 81 ra, V 48 va-b.

⁹⁰⁾ Secunda particula est: *Cum Deo actuante specialiter* actione mentis, ut est volitiva. Tunc enim Deus actuatur, cum est vita mentis, sicut patet per beatum Augustinum in epistola ad Consentium 81 (Ep. 120, 4, 18 f MPL 33, 461)... et in multis aliis locis... Sed tunc Deus non solum efficit substantiam actus istius operari. Hoc enim facit in male operari. Igitur facit mentem agere id est velle et hoc est, quia actuaverat eam per prius causaliter, ut mens est volitiva. — l. c. A 80 va-b, V 48 va. — Auch sonst bezeichnet Hugolin Gott gerne als die *vita animae* (vgl. *princ. I art. 1*, A 1 vb und *lib. IV dist. 2 qu. 2 art. 1*, A 168 ra).

werde auf der Hand empfunden, weil und soweit Gott mitwirkt; ähnlicher Weise werde die *caritas* als *pondus animae* nur empfunden, wenn Gott *principaliter* mitwirkt. Unser Theologe beruft sich auf den augustinischen Satz: *Bonum, quod facit bonum, Deus est* ⁹¹⁾.

Wie kommt also im Menschen das gute Werk, etwa der Akt der wahren Gottesliebe zustande? Hugolin verlangt dafür folgende wirkende Faktoren: a) den von Gott belebten freien Willen, b) die *caritas inclinans cum Deo inclinante* und c) den *Deus principaliter agens substantiam actus amoris*, wobei die beiden anderen Faktoren — Wille und *caritas* — als *concausae partiales* mitwirken. Unser Theologe folgert daraus, dass Gott dreifach, die *caritas* zweifach und der Wille einfach mitwirken müsse, damit das gute Werk zustande komme ⁹²⁾. Dabei betont er aber mit Nachdruck, dass der *Deus vita animae* und der *habitus gratiae* nur als ein einziges Tätigkeitsprinzip aufzufassen seien, sofern es eben die geschaffene Gnade ist, durch die Gott formaliter rechtfertigt, heiligt, schön gestaltet, erleuchtet und hinzieht. Die Gnade entfalte also keine eigene Aktivität, unabhängig von Gottes Tätigkeit, sondern sei gewissermassen sein Instrument ⁹³⁾.

Wir haben schon an anderer Stelle von Hugolins eigentümlicher Auffassung der aktuellen Gnade ausführlich gesprochen ⁹⁴⁾. Hier sehen wir, wie habituelle und aktuelle Gnade nach seiner Auffassung innig miteinander verknüpft sind. Dabei ist sein Gnadenbegriff ganz allgemein durch ein ausgesprochen personales Ver-

⁹¹⁾ Haec igitur duo, scilicet Deus vita et caritas inclinans sunt ista, quibus mens agitur... Nota tamen, quod sicut gravitas non premit tactum nisi Deo coagente, sic multo amplius caritas non agit animum, nisi Deo principaliter coagente. Immo impossibile est mentem in melius agi nisi a summo bono. Unde Augustinus libro I De verbis Domini sermone 5 (*Serm.* 61, 3 MPL 38, 410): *Bonum, quod facit bonum, Deus est.* — l. c. A 80 vb, V 48 va.

⁹²⁾ Primum (corollarium): Per liberum arbitrium vivificatum et secundo per caritatem inclinantem cum Deo inclinante et tertio Deo principaliter agente substantiam actus amoris perficitur diligere Deum. Igitur Deus tripliciter concurrat, et caritas dupliciter et mens simpliciter. — l. c. A 81 ra, V 48 vb.

⁹³⁾ Hic loquor ut plures, quia puto vitam Deum et eius visionem ad mentem ipsam, scilicet gratiam habitualementem informantem animam, esse unum agens. Et tunc gratia creata est, quo Deus formaliter iustificat, sanat, pulchrificat, illuminat, inclinat. Sed in agendo ad actum sic gratia non habet condivisam activitatem ut quod agens aliud a Deo, sed est instrumentum Dei. — lib. IV dist. 2 qu. 2 art. 1, A 168 ra, V 126 ra.

⁹⁴⁾ A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953).

ständnis gekennzeichnet. Auch im Gnadenhabitus, der von unserem Theologen so gerne im Sinne der augustinischen Tradition als *caritas* bezeichnet und mit ihr in eins gesetzt wird, leuchtet ihm das persönliche Wirken Gottes in der Menschenseele unmittelbar entgegen. Ja er zögert nicht, den augustinischen Gedanken: *Deus est caritas, qua diligimus* ⁹⁵⁾ ohne jede Einschränkung und Umdeutung zu unterschreiben. Hier tritt er einmal in ausdrücklichen Gegensatz zu seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini. Es ist beachtenswert, mit welcher Selbständigkeit er die Augustinusdeutung Gregors prüft und in einem nicht unwichtigen Punkte zu korrigieren sucht. Bei aller persönlichen Freundschaft und Hochschätzung für den berühmten Ordensmagister, dem er später auch im Generalate folgen sollte, ist er doch alles andere als ein höriger Schüler.

Gregor hatte sich in seinem Sentenzenkommentar die Frage gestellt: Kann ein Mensch Gott verdienstlich lieben, ohne den habitus der geschaffenen Gnade zu besitzen? Er unterschied bei der Antwort zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata*. *Potentia Dei ordinata*, d. h. entsprechend der von Gott nun einmal aufgestellten Ordnung, sei die Frage zu verneinen. Dann wendet er sich gegen den Lombarden, der — gestützt auf verschiedene Augustinusstellen — gelehrt habe, beim verdienstlichen Liebesakt im Menschen wirke der Heilige Geist unmittelbar ohne das Dazwischentreten eines Gnadenhabitus. Gregor glaubt, Petrus habe die Augustinusworte missverstanden. Augustinus unterscheide zwischen der *dilectio*, mit der Gott uns liebt, und der *dilectio*, mit der wir Gott lieben. Die erste sei unerschaffen und Gott selbst, die zweite eine geschaffene Form in uns oder auch der Liebesakt. Die geschaffene Liebe sei es, *qua formaliter diligimus*. Wenn aber Augustinus gelegentlich sage, dass Gott selbst die Liebe ist, mit der wir den Bruder lieben, so meine er die unerschaffene Liebe, *propter quam causaliter diligimus*; das *qua* der zitierten Stellen sei also als *propter quam* zu verstehen, d. h. nicht als Wirk-, sondern als Finalursache ⁹⁶⁾.

Mit Nachdruck lehnt Hugolin diese Interpretation Gregors ab. Hatte er Gott schon oben die *vita animae* genannt, so be-

⁹⁵⁾ AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII, 8, 12 MPL 42, 957 f.

⁹⁶⁾ Gregorius DE ARIMINO, *In primo Sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 17 qu. 1, fol. 76 r-v.

zeichnet er ihn jetzt als die caritas der Seele selbst, weil ja das Wirken des geschaffenen Gnadenhabitus nur wegen des einwohnenden Gottes denkbar und möglich sei. Der Satz: *Deus est caritas, qua diligimus Deum*, sei also nicht im Sinne des Lombarden zu verstehen, als ob es neben der ungeschaffenen caritas Gottes keinen Gnadenhabitus in der Seele gäbe, aber ebensowenig in der Deutung Gregors: *Deus est caritas, propter quam diligimus Deum*, sondern wirklich in dem Vollsinn: *Deus est caritas, qua et quam diligimus et propter quam diligimus dilectione complexa proximum*. Die Begründung für diese Behauptung bieten vorstehende Ausführungen über die Wirkkräfte in der Menschenseele beim Zustandekommen des Liebesaktes: Der freie Wille und der Gnadenhabitus sind die Prinzipien unseres Liebesaktes (id quo diligimus), wenn und weil Gott im nämlichen Genus der Ursächlichkeit mit jedem von beiden mitwirkt (conprincipiet)⁹⁷). Wie so manchmal vertritt Hugolin auch hier eine interessante mittlere Lösung zwischen den Parteien. Ohne den habitus gratiae und seine Bedeutung zu leugnen, sucht er doch im Anschluss an Augustinus dem persönlichen und unmittelbaren Wirken Gottes im Heilsgeschehen mehr Nachdruck zu geben.

2) Gnadenhabitus und Rechtfertigung

Als dritte Wirkung der habituellen Gnade erklärt Hugolin, dass sie es sei, die den Menschen rechtfertigt. Er nennt sie gratia gratum faciens; denn sie mache wirklich gratus, d. h. sie bewirkt, dass der Mensch habitualiter Gott anhängt, dass er von dem Deus vita belebt wird und durch den Deus continue iustificans gerecht ist⁹⁸). In der Eingießung der habituellen Gnade sieht unser Theologe also nicht nur eine Folge, sondern in etwa das Formalprinzip der Rechtfertigung. Freilich fügt er einschränkend

⁹⁷) Et ideo Deus est caritas, qua diligimus Deum. Probat, quia liberum arbitrium vel caritas habitus dicitur, quo diligimus; cum Deus in eodem genere causae cum utroque conprincipiet, igitur est caritas, qua et quam diligimus et propter quam diligimus dilectione complexa proximum. Ideo magister Gregorius non bene exponit contra Magistrum Sententiarum auctoritates Augustini dicentis: *Qua, id est propter quam et cetera* ibi. — lib. I dist. 14 qu. I art. I, A 81 ra, V 48 vb.

⁹⁸) Prima (propositio) est: Gratia reddit gratum, id est Deo inhaerentem habitualiter et esse vivificatum Deo vita ac iustum Deo iustificante continue. — lib. IV dist. 43 qu. 3 art. 3, A 200 ra, V 147 vb.

bei: *ex acceptatione divina*. Nur dank der göttlichen Annahme besitzt die *caritas* als Qualität der Seele die Kraft, den Menschen zu rechtfertigen, d. h. vor Gott wohlgefällig zu machen.

Er erläutert diesen Bestandteil seiner Begriffsbestimmung der habituellen Gnade näher: Die Fähigkeit zu rechtfertigen eigne der Gnade nicht wesensmässig, sondern nur zufällig und zwar zufällig in dreifacher Hinsicht: a) weil sie ihr nur von Gott, der *vita actuans* der Seele zukommt, von Gott, dem diese Fähigkeit principaliter und specialiter zusteht; b) weil sie ihr nur zukommt, sofern Gott mitwirkt, dass die Gnade den Menschen zu Gott hinzieht; c) weil sie ihr nur auf Grund der freien göttlichen Akzeption zukommt ⁹⁹⁾).

Wenn man die Rechtfertigung im Lichte der gegenwärtigen Heilsordnung sieht (*potentia Dei ordinata*), so erscheint die *caritas* nach unserem Augustiner in gewissem Sinn als das Formalprinzip der Rechtfertigung. Und doch seien beide nicht ihrem inneren Wesen nach miteinander verbunden ¹⁰⁰⁾. Anders nämlich verhalte es sich, wenn man die *potentia Dei absoluta* ins Auge fasst. Hugolin tut es in der Frage: Kann einer, der Gott in verdienstlicher Weise liebt, die *caritas infusa* verlieren? Vom Standpunkt etwa eines Petrus Aureoli ¹⁰¹⁾ macht er sich den Einwand: Da der *habitus caritatis* das Formalprinzip der Gerechtigkeit sei, könne ihn der Mensch ebensowenig wider Willen verlieren, als er die Gerechtigkeit wider Willen verlieren könne. Hugolin lässt den Einwand nicht gelten: Aus dem Entzug des Liebeshabitus folge noch nicht der Entzug der Gerechtigkeit. Denn Gott könne die Wirksamkeit des *Habitus* in anderer Weise ersetzen. Gerechtig-

⁹⁹⁾ Quinta particula: *Ac ex acceptatione divina formaliter charismans*, id est carum reddens. Hoc autem contingentem competit illi qualitati: Primo, quia non nisi Deo principaliter et specialiter ut *vita actuante*; igitur propter aliud. Secundo etiam Deo conprincipiante, ut inclinet. Et tertio Deo libere acceptante ad prae-mium, etiam dato, quod mens nihil actualiter velit vel nolit circa Deum ut dormiens et cetera. — *lib. I dist. 14 qu. 1 art. 1*, A 81 ra, V 48 vb.

¹⁰⁰⁾ Tertia conclusio: Nulla gratia creata habitualis vel actualis reddit mentem, quam informat gratam seu caram vel Deo acceptam ad vitam aeternam sic, quod sit sicut effectus formalis eius... Est igitur quaedam denominatio extrinseca, continue ei competens, dependens (ergänze: de) futuro. — *lib. IV dist. 43 qu. 3 art. 3*, A 200 ra, V 147 va.

¹⁰¹⁾ Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 19 und P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 43 ff.

keit lasse sich nicht nur verstehen als Gerechtigkeit, die dem Menschen als übernatürliches akzidentelles Gnadengeschenk eingegossen wird, sondern auch allgemein als jene Gerechtigkeit, wie sie in der Sündenfreiheit und im gerechten und verdienstlichen Wirken vor Gott besteht ¹⁰²⁾. Diese Unterscheidung soll deutlich machen, dass die Rechtfertigung mit dem Entzug der habituellen Gnade nicht notwendig verloren gehen müsse. Schon das *In oppositum* gibt die Begründung: Es könne nämlich einem Menschen der Heilige Geist verliehen werden, ohne dass ihm die habituelle Gnade gegeben oder indem ihm diese gleichzeitig entzogen werde. Und gewiss vermöge der Mensch im Besitze der ungeschaffenen Gnade auch ohne den *habitus caritatis* Verdienste zu erwerben ¹⁰³⁾. Es ist ein Gedanke, der gelegentlich schon bei Ockham anklingt ¹⁰⁴⁾ und durch Gregor von Rimini in einer eigenen Frage behandelt und ausführlich begründet wurde ¹⁰⁵⁾.

Hugolin formuliert seine eigentliche Antwort bezeichnender Weise negativ. Es zeigt sich hier deutlich, dass es ihm in dieser Frage nicht nur darum geht, die bloss relative Bedeutung der habituellen Gnade zu zeigen, sondern ebenso darum, die übertriebenen Formulierungen mancher Ockhamisten zurückzuweisen. Er behauptet nämlich: Unmöglich kann ein Mensch, der Gott verdienstlicher Weise liebt, die eingegossene Liebe verlieren, wenn Gott die Wirksamkeit der eingegossenen Liebe nicht anderswie ersetzt. Wie dieses « Anderswie » zu verstehen ist, hatte er schon im *In oppositum* gezeigt. Hugolin denkt an ein unmittelbares Einwohnen des

¹⁰²⁾ Probatur, quod non. Non contingit voluntatem invitam perdere iustitiam vel rectitudinem. Igitur non contingit voluntatem invitam perdere caritatem. Consequentia patet, quia caritas est rectitudo voluntatis ac iustitia, qua formaliter voluntas est iusta. — Dico quod ideo dicitur rectitudo voluntatis aut iustitia, quia recte et iuste facit operari; cuius causalitatem Deus potest supplere et per consequens ex ablatione talis entitatis non sequitur ablatio iustitiae... Concedo, quod (esset iusta) absque iustitia, quae est accidens supernaturaliter infusum, sed non absque iustitia, quae est esse innocentem, non culpabilem et iuste et meritorie et non culpabiliter operantem. — *lib. I dist. 14 qu. 2*, A 82 rb und 83 rb, V 49 vb und 50 vb.

¹⁰³⁾ *In oppositum*: Alicui potest dari Spiritus Sanctus, nullo dato dono creato. Igitur potest auferri donum creatum, dum datur donum increatum. Sed per donum increatum voluntas sufficienter potest mereri. — *l. c.* A 82 rb, V 49 vb.

¹⁰⁴⁾ P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, 119.

¹⁰⁵⁾ Gregorius DE ARIMINO, *In primo Sentenciarum*, Venetiis 1503, dist. 14 sqq. qu. fol. 74 vb.

Heiligen Geistes, der auch in diesem Falle als *vita actua*ns die Seele übernatürlich belebt ¹⁰⁶). Dagegen hatten sich Ockham und seine Schüler zu der Behauptung verstiegen, Gott könne auch rein natürliche Werke und Akte zur Rechtfertigung akzeptieren ¹⁰⁷). Davon ist weder bei Hugolin noch bei seinem älteren Mitbruder Gregor von Rimini die Rede. Diese Ueberspitzung der Freiheit Gottes zur reinen Willkür wird von unseren Augustinertheologen nicht geteilt ¹⁰⁸). Ihr Gottesbild zeigt in diesem entscheidenden Punkte nicht die schroffen Züge des Ockhamismus ¹⁰⁹).

So ganz vom Standpunkte der *potentia Dei absoluta* stellt sich Hugolin nun ausdrücklich die Frage nach dem Formalprinzip der Rechtfertigung: Gibt es etwas, dessen Verlust oder Entzug den Willen notwendig ungerecht macht? Gibt es etwas, dessen Besitz den Willen notwendig gerecht macht? Vom *habitus caritatis* kann dies, wie wir schon sahen, nach Auffassung unseres Theologen nicht behauptet werden. Er formuliert seine Ansicht nochmals: Wenn man den *actus voluntatis* unberücksichtigt lässt, so gebe es nichts Geschaffenes — zumal die *gratia creata* ist damit gemeint — dessen Vorhandensein den Menschen notwendig gerecht, dessen Fehlen den Menschen notwendig ungerecht mache. Es sei nämlich kein innerer Widerspruch, dass Gott einem Todsünder den *habitus caritatis* schenkt, ohne ihn zu rechtfertigen;

¹⁰⁶) *Tertia conclusio: Impossibile est diligentem Deum meritorie perdere caritatem Deo non supplente activitatem caritatis infusae. Patet, quia tunc deficit causa una creata necessario requisita. Igitur, si Deus non aliter coagit, quam cum habente caritatem; cum habens caritatem aliter cooperetur, quam si non haberet. Nam potest in genus dilectionis meritorie; et subducta caritate non posset. Igitur. Sed si Deus suppleret, tunc quaestio est vera. — l. c. art. 2, A 82 vb, V 50 rb.*

¹⁰⁷) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 19, 102 f, 109 f, 112 f. — Vgl. P. VIGNAUX *a. a. O.* 116 ff.

¹⁰⁸) Schon an anderer Stelle, bei der Behandlung der Frage, ob Gott — wenigstens *potestate absoluta* — Falsches offenbaren könne, vermochten wir nachzuweisen, dass Hugolins Gottesbegriff nichts mit der ockhamistischen Auffassung zu tun hat (vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 117).

¹⁰⁹) Man wird deshalb auch Gregor von Rimini trotz mancher gleich lautender Konklusionen nicht in so unmittelbare Nähe Ockhams rücken dürfen, wie C. FECKES (*a. a. O.* 115) und P. VIGNAUX (*a. a. O.* 144) es getan haben. Der Unterschied ist doch auch im vorliegenden Falle ein sehr erheblicher. Gregor betont nämlich ausdrücklich, dass der Mensch zwar ohne *habitus caritatis*, nicht aber ohne die spezielle Gnadenhilfe Gott über alles lieben könne (Gregorius DE ARIMINO, *lib. I dist. 17 qu. 2 concl. 3, fol. 78 vb - 79 ra*).

denn ein Akzidens, daſſei doch der habitus caritatis, nötige Gott nicht, die Schuld zu verzeihen. Der Zusammenhang von Gnadenbesitz und Rechtfertigung erscheint bei unserem Augustiner gerade hier als ein ziemlich lockerer, wie auch der Gegensatz von eingegossener Gnade und Todsünde nicht als wesensmässig und absolut von ihm verstanden wird. Die Zuordnung von Gnade und Rechtfertigung stammt nach seiner Meinung nur aus Gottes Anordnung, eine These, wie sie schon Bonaventura vertreten hatte und wie sie damals — zumal in nominalistischen Kreisen — allgemein verfochten wurde.

In zwei weiteren Argumenten weist Hugolin auf die nach seiner Meinung tiefgreifenden Konsequenzen der gegenteiligen These hin: Wäre der habitus caritatis Formalprinzip der Gerechtigkeit in obigem Sinne, dann würde ein Geschöpf wesensmässig und durch sich bewirken, was nur dem Heiligen Geiste zukommt, dass sich nämlich der Mensch Gottes Wohlgefallen erwirbt und Nachlass seiner Schuld erhält. Ferner: Wäre der habitus caritatis Formalprinzip der Gerechtigkeit, so wäre er wie Gott wesensmässig Gerechtigkeit und würde durch sein blosses Vorhandensein ein Sündigen unmöglich machen ¹¹⁰).

Aus dieser grundlegenden These erwächst unserem Augustiner eine zweite, gleichsam als Folgerung: *Potentia Dei absoluta* wäre es möglich, dass Gott einen Menschen, der des habitus caritatis entbehrt, mit einem grösseren Mass von Gerechtigkeit und einem grösseren Anspruch auf das ewige Leben beschenkt, als einen,

¹¹⁰) *Prima conclusio: Ex nullius rei creatae praecisa positione... quae scilicet non est actus voluntatis, sequitur necessario voluntatem iustam esse nec sequitur necessario iniustam esse. Probatur, quia nulla est contradictio, quin in voluntate rea ex peccato mortali praeterito Deus ponat A qualitatem et non iustificet illam voluntatem. Si A habitus caritatis... Et antecedens videtur, quia unum accidens non necessitat Deum ad remittendum culpam. Praeterea: Si conclusio non est vera... sequitur tunc, quod aliqua creatura esset essentialiter et per se dignificans mentem respectu Dei tamquam praemii... Et sic creatura esset Spiritus Sanctus. Consequentiam probo. Nam secundum latitudinem illius rei creatae esset necessario latitudo gratificationis in habente. Et sic creatura astringeret placitum Dei et remitteret iniustitiam. Tertio: Si sola habitio habitualis alicuius gratiae vel caritatis vel alicuius creaturae inferat simpliciter necessario habentem esse bonum et iustum, sequitur, quod tanta necessitate res ista est bonum gratum reddens, quanta est bonum naturale. Et sic esset essentialiter iustitia sicut Deus. Et impossibilitaret eius praesentia ad peccandum. — lib. I dist. 14 qu. 2 art. 3, A 82 vb, V 50 rb.*

der den habitus caritatis in grosser Fülle besitzt. Die Einzelbegründungen zeigen, dass auch diese These nicht im Sinne Ockhams zu deuten ist, sondern voraussetzt, dass Gott die Wirksamkeit des Gnadenhabitus in anderer Weise ersetzt. Die erste Begründung weist nämlich hin auf die Möglichkeit einer Rechtfertigung durch unmittelbare Mitteilung des Heiligen Geistes ohne Dazwischentreten eines accidens habitualis, eben des habitus caritatis. Die zweite Begründung besagt, dass diese Art einer Rechtfertigung keinen Widerspruch birgt, und verweist auf den analogen Fall in der hypostatischen Union, wo sich Gott ebenfalls dem Geschöpfe ohne Dazwischentreten eines geschaffenen Akzidens auf die vornehmste Art mitteilt. — Eine dritte Begründung besagt: Gott hätte es von Anfang an so anordnen können, dass jeder Mensch mit der Gnade geschaffen wurde, dass aber nur der durch dieselbe gerechtfertigt würde, der mit ihr mitwirkt ¹¹¹).

Nun gibt Hugolin positiv kund, worin er den eigentlichen entscheidenden Faktor der Rechtfertigung erblickt: Nur der Besitz von etwas Ungeschaffenem mache den Menschen notwendig gerecht und nur der Verlust oder Abfall von diesem Ungeschaffenem mache notwendig ungerecht. In der Begründung heisst es: Eine Rechtfertigung ist unmöglich ausser durch den Deus vita actualiter iustificans. Abfall von dieser vita animae bedeute den Tod der Seele, d. h. sie werde dadurch ungerecht. — Unser Theologe stützt diese Begründung durch das andere Argument: Eine Besserung der Seele ist nur möglich, wenn Gott sie bessert. Umgekehrt ist eine Verschlechterung der Seele unmöglich, solange Gott sie bessert. Die vornehmste Art der Besserung sei aber die Rechtfertigung durch die vita iustificans ¹¹²).

¹¹¹) Secunda conclusio: Carentem gratia accidentali etiam magis iustum et dignum vita aeterna, sub quantalibet proportionem voluerit Deus, quam habentem grandem latitudinem illius activitatis, scilicet gratiae, est absolute possibile. Probatur, quia non est impossibile dari Spiritum Sanctum nullo dato dono creato et non est impossibile, mentem iustificari a Deo nullo accidente habituali appposito... Praeterea: Non est repugnantia, quin Deus possit se dare creaturae nobilissimo modo nullo concreto accidente, ut si detur personalitas et subsistentia Verbi ipsi B humanitati in unionem... Praeterea: Deus potuit a principio ordinasse, quod in qualibet mente concrearetur A gratia accidens; sed per A nullus esset gratus, nisi qui secundum eam operaretur. — *lib. I dist. 14 qu. 2 art. 3, A 82 vb - 83 ra, V 50 rb.*

¹¹²) Tertia conclusio: Solius rei increatae aliquis habitio reddit necessario habentem iustum. Et eius carentia seu desertio non potest non esse mala, id

Ausdrücklich wirft Hugolin weiter unten nochmals die Frage auf, ob beim Sterben nur der Besitz der *caritas* die Söhne des Reiches von den Söhnen der Hölle scheidet? Seine Antwort lautet: Nach der *lex currens* bestehe das Unterscheidungsmerkmal tatsächlich im Besitze des *habitus caritatis*, verbunden mit der *vita principalis*, d. h. mit Gott, dem Leben der Seele. An sich — *potentia absoluta* — wäre aber auch Gott als *vita principalis* ohne den Besitz des *habitus caritatis* genügend. Hugolin hält es für möglich, wie er nur kurz andeutet, dass ein Mensch vor Gott weder gerecht noch ungerecht wäre, wenn er nämlich des *Deus iustificans* ohne seine Schuld entbehrte ¹¹³).

Wie denkt sich unser Theologe eigentlich diese Einwohnung des Heiligen Geistes? Es handle sich nicht um die unterste Art der göttlichen Einwohnung, durch die Gott als Schöpfer und Erhalter allem Seienden innewohnt, aber auch nicht um die höchstmögliche Art einer Einwohnung Gottes, wie sie sich in der Menschwerdung verwirklichte. Hugolin spricht vielmehr von einem *genus medium*: « Gott werde dem Menschen gegeben » besage hier die beständige Wirksamkeit des belebenden und rechtfertigenden Gottes in der Seele des Menschen. Gott wohne der Seele gleichsam als die *vita mentis* inne; er sei es, der sie in ihren Erkenntnis- und Willensakten *ad operari vitaliter* aktiviert. Unser Augustiner beruft sich auf das Wort des Völkerapostels (Röm 8, 14): « Die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes » ¹¹⁴).

est quin deserens sit iniustus. Probatur: Impossibile est mentem creatam iustam esse nisi Deo vita actualiter iustificante et e converso... Secunda pars conclusionis patet etiam, quia desertio vitae est formaliter mors seu mori. Mors autem non est nisi iniustum fieri. Igitur. Confirmatur, quia impossibile est mentem simpliciter meliorari nisi Deo meliorante; et deteriorari est impossibile Deo meliorante. Nullum autem est genus meliorationis melius quam a vita iustificante iustificari. — l. c. A 83 ra, V 50 rb-va.

¹¹³) Tertium dubium: ... An discernit sola caritas inter filios regni et filios gehennae? Respondeo: Nunc de lege currente caritas accidens cum vita principali est discernens. Sed ut dictum est supra, sine caritate accidente sufficit, id est potest vita principalis discernere. Quantum dubium: An B viator possit esse non iustus et non iniustus, ut privatus Deo iustificante; et tamen non ex culpa et per consequens non iniustus? Et hoc teneri potest. — l. c. art. 4, A 83 rb, V 50 va-b.

¹¹⁴) Primum dubium potest esse hic de modo dationis Spiritus Sancti seu totius Trinitatis dicentis (Jo 14, 23): *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*, Quae sit ista mansio, inhabitatio? Numquid est solius accidentis do-

Es handelt sich also für Hugolin auch bei dieser Rechtfertigung im Raume der *potentia absoluta*, die von der Mittheilung jedes Gnadenhabitus absieht, nicht um eine bloss äusserliche Annahme durch Gott nach Art der von Luther vertretenen forensischen Rechtfertigung, sondern um eine wirkliche, wenn auch nicht näher zu erklärende *mutatio* des Menschen im Sinne einer *melioratio* der Seele, die durch den Heiligen Geist, der der Seele als *Deus iustificans* und *vita animae* innewohnt, vollzogen wird ¹¹⁵).

Unser Theologe hat damit die Gefahr einer ockhamistischen Erweichung des Rechtfertigungsbegriffs gemieden, eine Gefahr, welcher selbst sein Lehrer Gregor von Rimini in dieser Frage erlegen ist. Aehnlich wie Ockham und manche seiner Schüler bezeichnet nämlich Gregor eine Rechtfertigung, die ohne Eingiessung des Gnadenhabitus durch die blossе göttliche Akzeption vor sich gehen würde, als eine Rechtfertigung *denominatione extrinseca*. Ja er leugnet, dass der Uebergang vom *ingratum esse* zum *gratum esse* in diesem Falle im Geschöpf irgendeine Veränderung nach sich zöge. Diese Art menschlicher Rechtfertigung bestünde also in einem rein äusserlichen Anrechnen von seiten Gottes ¹¹⁶).

natio? Vel qualiter Deus, qui ubique praesentialiter est, dicit: *Venimus et cetera*?... Datio igitur Dei in isto genere non est aliud quam Deum actuare creando et conservare continue actuando in nihil. Est igitur habere Deum in sua essentia conservantem... Supremum autem genus vel modus habendi Deum est habere Deum personaliter substantificantem seu suam subsistentiam personalem creaturae communicantem ut est in natura assumpta... Medium genus... habet ergo actiones quoad esse volitivum et quoad esse intellectivum quasi ad operari vitaliter. Et tunc est quasi vita mentis... Ex his patet, quid est Deum dari nobis. Quia ista mansio est continuatio vivificantis et iustificantis Dei, agentis mentem, ut volitiva est. Sicut dicit Apostolus (Rom 8, 14): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. — *lib. I dist. 14 qu. 2 art. 4, A 83 ra-b, V 50 va.*

¹¹⁵) Secundum dubium: Quae mutatio fit et in quo subiecto, dum quis fit habens Deum inhabitantem et prius non habuit. Licet enim sit ita, quod nunc habet caritatem A qualitatem et prius non, adhuc alia duo contradictoria successive verificantur. Hoc autem requirit mutationem, ut B habet Deum et B non habet Deum et cetera. Sed mutatio hic inexplicabilis nobis fit in creatura quasi melioratio quaedam vel deterioratio. — *lib. I dist. 14 qu. 2 art. 4, A 83 rb, V 50 va.*

¹¹⁶) Aliquis potest dici gratus dupliciter: Uno modo denominatione intrinseca ab habitu, scilicet gratia informante animam eius. Alio modo denominatione extrinseca a voluntate divina acceptante ipsam ad vitam aeternam, nisi postea ipse peccaverit (Gregorius DE ARIMINO, *lib. I dist. 14 sqq qu. 1 art. 2, fol. 75 vb*). — Possibile est transire de contradictorio in contradictorium seu contradictoria

Zusammenfassend können wir sagen: Die caritas als eingegossener Gnadenhabitus besitzt bei Hugolin nur relative Bedeutung. Entscheidend für die Rechtfertigung des Menschen ist ihm der Deus iustificator im Herzen. Was wir schon oben bei der Darlegung seines Gnadenbegriffs feststellen konnte, zeigt sich auch hier: Die Rechtfertigung möchte er als möglichst unmittelbare, persönliche Tat Gottes erweisen. Gottes Anteil beschränkt sich nicht auf das Eingiessen der geschaffenen Gnade.

Ausgesprochen nominalistische Einflüsse sind dabei in seiner Lehre kaum festzustellen. Seine Ansicht von der göttlichen Akzeption im Akte der Rechtfertigung geht über die Auffassung der mittleren Franziskanerschule, etwa eines Bonaventura oder auch eines Duns Skotus, nicht hinaus. Auch vertritt er nirgends den ockhamistischen Satz, dass Gott rein natürlichen Akte zur Rechtfertigung akzeptieren könne. Schliesslich versteht er unter Rechtfertigung und Gerechtigkeit des Menschen nie ein nur äusseres Anrechnen. Wenn er sie aber auch nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie in der Eingiessung des habitus caritatis, sondern im Besitz des einwohnenden Deus vita animae verankert sieht, so zeigt schon diese Terminologie, dass er auch in der Rechtfertigungslehre engeren Anschluss an seinen Ordensvater Augustinus sucht.

IV. VORGANG DER RECHTFERTIGUNG

Hugolin von Orvieto gibt nirgends eine systematische und erschöpfende Darstellung des Vorganges der Rechtfertigung. Er sagt z. B. nichts über die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf die Rechtfertigung, auch nichts über die verschiedenen Dispositionsakte und ihre Stellung zur Rechtfertigung. — So kann es sich hier nur darum handeln, die verstreuten Notizen über das eine oder andere Problem im Zusammenhang darzustellen.

1) *Unverdienbarkeit der ersten Rechtfertigung*

Die Auffassung des zeitgenössischen Ockhamismus, der der

successive verificari absque motu locali et positione novae rei vel destructione praeexistentis (l. c. art. 1 fol. 75 rb). — Zur Stellungnahme Ockhams und seiner Schüler vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 21 f, 102 f und 113 ff.

natürlichen Kraft des gefallen Menschen den Akt der Gottesliebe und ein Verdienst *de congruo* für die erste Rechtfertigung zuerkannte ¹¹⁷⁾ und damit nach Hugolins begründeter Ansicht den Pelagianismus erneuerte, lehnt unser Theologe — ähnlich wie Gregor von Rimini — entschieden ab. Die zwei Augustiner vertreten dem gegenüber einen scharf geprägten Augustinismus, indem sie die natürlichen Fähigkeiten des gefallen Menschen zum Guten in Frage stellen. Durch die Erbsünde seien im Menschen Verstand und Willen sehr geschwächt und die Begierlichkeit überstark geworden. Seine Natur sei verderbt ¹¹⁸⁾. Der gefallene Mensch könne daher aus eigener Kraft keiner einzigen Versuchung widerstehen, die Sünde nicht meiden, keinen sittlich guten Akt vollbringen, erst recht Gott nicht über alles lieben, ja nicht einmal erkennen, was er zu tun verpflichtet sei. Zu all dem habe er Gottes helfende Gnade, das sog. *iuuamentum gratiosum speciale*, nötig, die er sich mit seinen natürlichen Kräften nicht verdienen könne ¹¹⁹⁾. So gründet nach unserem Theologen die ganze Vorbereitung auf die Rechtfertigung einzig und allein im göttlichen Gnadenwirken.

Wie aber steht es mit der rechtfertigenden Gnade selbst? Es wäre doch denkbar, dass sich der Mensch durch die vorbereitenden Akte, die er mit jenem *iuuamentum gratiosum* vollzog, die erste *gratia gratum reddens* verdienen könnte. Ausdrücklich nimmt Hugolin dazu Stellung: Auch die Rechtfertigungsgnade sei durch kein vorausgehendes Werk verdienbar, nicht einmal *de congruo* oder interpretative. Zur Begründung weist er darauf hin, dass kein Akt, den der Mensch vor Empfang der *gratia gratum reddens* verrichtet, im Stande ist, dem Menschen Gnaden zu verdienen. Der Gerechtfertigte würde sonst die Gnade gar nicht ungeschuldet empfangen. Hugolin beruft sich auf ein Augustinuswort aus Brief 186, welches besagt, der Gnade gehe kein menschliches Verdienst voraus, ja sie selbst verdiene es dem Menschen, vermehrt und schliesslich vollendet zu werden, und zwar begleitet,

¹¹⁷⁾ FECKES *a. a. O.* 37 f und 42.

¹¹⁸⁾ *Ex peccato incurramus ignorantiam cognoscendorum et impotentiam agendorum et concupiscentiam noxiorum.* — *lib. IV dist. 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 rb.* — Ausdrücklich spricht Hugolin in *lib. II dist. 26 qu. art. 3 ad dub. 4, prop. 1 (A 137 va, V 101 ra)* von der *natura vitata* des Erdenpilgers.

¹¹⁹⁾ Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana 3 (1953)* vor allem Kap. 9.

nicht geführt vom freien Willen ¹²⁰⁾. Die ganze Rechtfertigung des Menschen geschieht somit nach unserem Augustinermagister ohne alles Verdienst durch Gottes *voluntas gratiosissime iustificans* ¹²¹⁾.

2) Der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen

Es sind nur gelegentliche, ganz kurze Bemerkungen, die unser Theologe über die Aufgabe des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang macht. Mit Augustinus bezeichnet er ihn als den Anfang der Lebenserneuerung. Der Mensch könne sich den Glauben aber nicht selbst geben; er werde ihm vielmehr von Gott als übernatürliches Licht — für gewöhnlich in der Taufe — eingegossen. Auch die getauften Kinder, die noch keine Glaubensakte setzen können, empfangen ihn als *fides informis* ¹²²⁾.

Dabei weist Hugolin dem Glauben im Rechtfertigungsgeschehen eine sehr entscheidende Rolle zu. Ja im Anschluss an Röm 3, 24 ff spricht er einmal direkt von einer *iustificatio per fidem*. Sie könne einem Erwachsenen zuteil werden, der nicht zur Taufe gelangt. Es ist kein Zweifel, das dieser rechtfertigende Glauben nichts mit Luthers Fiduzialglauben zu tun hat, sondern von Hugolin im katholischen Sinne als ein Fürwahrhalten der Heilswahrheiten verstanden wird. Näherhin fordert er den

¹²⁰⁾ Tertia conclusio: Per nulla nostra merita meremur primam gratiam gratum reddentem... Unde Augustinus in epistola qua supra 198 ad Paulinum (Ep. 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.* — lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3, A 134 ra, V 98 rb. Vgl. ZUMKELLER a. a. O.

¹²¹⁾ lib. IV dist. 43 qu. 2 art. 2, A 198 ra, V 146 rb.

¹²²⁾ Sicut ex peccato incurreramus ignorantiam cognoscendorum..., sic dedit nobis lumen fidei; ut sicut eramus tenebrae, simus lux in Domino. Quarto De Trinitate tertio (IV, 3, 5 MPL 42, 890): *Renovatio vitae inchoatur a fide, qua creditur in eum, qui iustificat impium, qua ignorantiae maxime subvenitur.* Hoc Augustinus. Fides infunditur in baptismo. Et ut idem Augustinus dicit in epistola ad Bonifacium episcopum (Ep. 98, 9 MPL 33, 364): *In infantibus nihil aliud est credere quam fidem habere. Ac per hoc, cum respondetur in baptismo parvulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur, fidem habere propter fidei sacramentum.* Ecce quod vicem gerit notitiae credendorum. Ex hoc corollarie sequitur, quod fides etiam informis per centum plus prodest parvulo quam aliquod eorum peccatum noceat eidem. — lib. IV dist. 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 rb. — Zu seinem augustinischen Verständnis des Terminus « lumen fidei » vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 185 f.

Glauben an Christi Menschwerdung, Leiden und Wiederkunft ¹²³⁾. Ebenso abwegig wäre es, in unserem Augustiner einen Vorläufer der Solafides-Lehre der Reformatoren sehen zu wollen. Er deutet vielmehr ganz klar darauf hin, dass der Glauben eine Ergänzung braucht, wenn er behauptet: *Sufficit credere et oboedire amore in eum, qui iustificat impium* ¹²⁴⁾.

Wenn man schon Parallelen ziehen will, dann könnte man wohl auf den Augustinergeneral und späteren Kardinal *Hieronymus Seripando* und seine Lehre von der überragenden Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsprozess hinweisen. Er hat seine Auffassung 1546, unterstützt von anderen Augustinertheologen auf dem Tridentinum verteidigt, konnte ihr aber keine Aufnahme in die Lehrentscheidungen des Konzils verschaffen. Auch Seripando kennt neben der *iustificatio operum* eine *iustificatio fidei*; beide seien zwar nicht logisch, aber zeitlich unzertrennlich miteinander verbunden. Der Glaube wirke den Sündennachlass, die Liebe aber die Heiligung ¹²⁵⁾. Seripando stützt sich in dieser starken Betonung des Glaubens auf die antipelagianischen Schriften Augustins. Wenn Hugolin von Orvieto im Glauben ebenfalls mehr als nur eine notwendige Disposition für die Rechtfertigung erblickt, so wird man auch hierin einen typisch augustinischen Zug seiner Rechtfertigungslehre sehen müssen. Es bliebe zu untersuchen, ob sich diese oder ähnliche Auffassungen auch bei anderen Augustinertheologen des 14. oder 15. Jahrhundert finden.

3) Sündentilgung und Gnadeneingiessung

Es ist die allgemeinere Auffassung der katholischen Theologen, dass habituelle Gnade und Todsünde in einem wesentlichen, ja absoluten Gegensatz zueinander stehen. Doch hat es auch nicht an solchen gefehlt — es seien Bonaventura und Suarez genannt —,

¹²³⁾ *Secundus (praedestinationis effectus): Justificatio per fidem Jesu Christi, sive venturi sive qui venit, ubi non est baptismus in adulto. Ad Romanos 3 (24 sqq): Justificati gratis per gratiam ipsius et per redemptionem, quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguinem ipsius, id est per fidem in passione eius, ad ostensionem iustitiae suae, scilicet qua recompensationem exegit pro culpa, propter remissionem praecedentium delictorum,... ut sit ipse... iustificans eum, qui ex fide est Jesu Christi. — lib. III dist. 18 qu. 2 art. 2, A 159 ra, V 118 ra.*

¹²⁴⁾ *lib. IV dist. I qu. art. 1, A 165 rb, V 124 rb.*

¹²⁵⁾ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, I 368 und II 252.

die die Unbedingtheit dieses Gegensatzes leugneten. De potentia Dei absoluta könne Gnade und Todsünde miteinander in der Seele bestehen. Es geschehe nur auf Grund einer göttlichen Anordnung, dass durch die Eingießung der Gnade die Sünde vertrieben und nachgelassen werde. Skotus und die Ockhamisten gingen nun noch weiter und sahen, wie C. Feckes an reichem Material nachgewiesen hat, in der habituellen Sünde, die Erbsünde miteingeschlossen, eine reine Strafverhaftung und dementsprechend in der Sündentilgung deren Aufhebung, die potentia absoluta ohne Gnadeneingießung und ohne innerliche Veränderung des Sünders vor sich gehen könnte ¹²⁶).

Wie steht unser Theologe zu dieser Problematik? Dass seine Auffassung von der Erbsünde augustinisch ist und nichts von nominalistischen Einflüssen verrät, haben wir an anderer Stelle ausführlich dargetan. Die Erbsünde ist ihm alles andere als eine bloße Strafverhaftung. Er sieht in ihr vielmehr Abwendung von Gott und Preisgabe an die Lüste des Fleisches. Ihre Beseitigung kann deshalb nicht durch bloße Aufhebung der Strafe geschehen, sondern erfordert eine Tilgung nach Schuld und Strafe, eine volle Hinwegnahme quoad deformitatem ¹²⁷).

Mit dem Wesen der habituellen Sünde und ihrer Tilgung hat sich Hugolin nirgends expresse befasst. Schaut man indes auf seine Begriffsbestimmungen der Sünde, so möchte man sagen, dass damit eine ockhamistische Auffassung der habituellen Sünde als bloße Strafverhaftung unmöglich zu verbinden ist. Seine Definitionen der Sünde sind ganz von der Tradition, vor allem von Augustinus bestimmt. Allgemein definiert er die Sünde als eine Handlung oder Unterlassung gegen die rechte Vernunft. Unter recta ratio aber versteht er die augustinische lex aeterna, d. h. den Willen Gottes, der die Naturordnung zu beobachten befiehlt und ihre Uebertretung verbietet ¹²⁸). Für die Todsünde findet man bei

¹²⁶) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 45 ff, 105 ff und 119 ff.

¹²⁷) Siehe A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953) vor allem 49 und 57.

¹²⁸) Peccatum est committere vel omittere contra rectam rationem... Recta ratio est lex aeterna iuxta descriptionem Augustini libro 22 Contra Faustum (c. 27 MPL 42, 418): ... Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem servari iubens, perturbari vetans. — lib. II dist. 35 qu. art. 2, A 146 va, V 108 vb.

ihm die bekannte augustinische Begriffsbestimmung: *A conditore aversio et ad condita inferiora conversio* ¹²⁹⁾ und die andere: *Est fruendis uti vel frui utendis* ¹³⁰⁾. Er selbst gibt die Definition: *Voluntarie averti a Deo ad bonum vel bene commutabile per proprium agere* ¹³¹⁾. Als das wesentliche Moment der Todsünde erscheint ihm die Trennung von Gott, dem Leben der Seele. Die unio, auch als caritas oder inhaesio in Deum bezeichnet, werde aufgehoben. Damit sei der Seele aber auch das Prinzip zur Vollbringung der opera vitalia genommen ¹³²⁾. Daneben betont Hugolin nachdrücklich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit lässlicher Sünden; und zwar kennt er nicht nur venialia ex opere operantis, d. h. lässliche Sünden, bei denen das Werk vom Menschen nicht vollendet wurde und deshalb verzeihlich blieb, sondern auch venialia ex opere operato, d. h. vollendete Sünden, die aber lässlich sind — wir würden sagen: wegen parvitas materiae ¹³³⁾. Er definiert die lässliche Sünde als deordinate uti utendis oder als minor conversio in Deum ¹³⁴⁾.

¹²⁹⁾ AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I qu. 2, 18 MPL 40, 122.

¹³⁰⁾ AUGUSTINUS, *De 83 quaestionibus* qu. 30, MPL 40, 19.

¹³¹⁾ *lib. II dist.* 35 qu. art. 2, A 146 vb, V 108 vb.

¹³²⁾ Mortale peccatum dicitur, quia in eius commissione mens praevivificata a Deo privatur vita ac vere moritur... Ita, quod omne mortale sufficit adimere unionem vitae ad animam et animae ad vitam, quae unio dicitur caritas seu inhaesio habitualis in Deum... Mens mortua non habet principium ac donum, quibus immediate possit exire in opus vitale, per quod vitae unio augetur et indispositio, quae disponit ad facilius mori, tollitur. — *lib. II dist.* 24 qu. 2 art. 1, A 126 va, V 92 rb.

¹³³⁾ Tertio dicitur venialis culpa ex imperfectione ipsius operis, quia operans non perficit malum opus... Quarto ex opere operato sunt venialia ut verba otiosa. Quae cum perfecte complentur, nihilominus veniale peccatum est. — *l. c.*

¹³⁴⁾ Veniale est deordinate uti utendis absque frui utendis vel minor conversio in Deum vel inordinatio animae, in quam rationalis usus voluntatis nullo modo consentit. — *l. c.* art. 2, A 127 ra, V 92 vb. — Wie unserem Theologen, so ist auch seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini die Unterscheidung zwischen peccatum mortale und veniale nicht fremd. Wenn M. SCHÜLER behauptet (*Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, 120): Gregor « kennt keine venialen Sünden im Unterschied zu den Todsünden, sondern weiss wie das Urchristentum nur von einer Sünde schlechthin », so ist diese Feststellung — nicht nur für das Urchristentum — unrichtig. Hat Gregor das Problem auch nicht expresse behandelt, so anerkennt er doch ganz klar den Wesenunterschied von schwerer und lässlicher Sünde, wenn er von Maria behauptet: Concedendum esse videtur, quod (beata virgo) aliquid etiam

Dass sich Hugolin in einer eigenen Frage mit dem Unterschiede zwischen Todsünde und lässlicher Sünde befasste, hatte seinen besonderen Grund. Er wollte damit eine irrige Auffassung seines etwas älteren Zeitgenossen Thomas Bradwardine zurückweisen, gegen den er schon einmal — als Verteidiger der menschlichen Willensfreiheit — aufgetreten war¹³⁵). Nach der Darstellung unseres Theologen hatte der englische Magister den Satz vertreten: Jede überlegte Uebertretung eines göttlichen Gebotes sei Todsünde. Denn sie stehe im Gegensatz zum Gebot der Gottesliebe über alles. Wer immer mit Wissen Gott beleidige, liebe ihn doch nicht aus ganzer Seele. Das Gebot der Gottesliebe sei aber das grösste und verpflichte unter Todsünde. Dem gegenüber hebt Hugolin als Kennzeichen der Todsünde hervor: die volle Abwendung der Seele von Gott und die Hintansetzung Gottes hinter die Geschöpfe. *Gott nicht aus ganzer Seele lieben* lasse sich doppelt deuten: Wolle es besagen, Gott werde nicht jeder Neigung des Herzens vorgezogen, so liege Todsünde vor. Bedeute es aber: Nicht jede Herzensneigung werde auf Gott gelenkt, so könne von Todsünde noch nicht die Rede sein¹³⁶).

aliquando habuit actuale (peccatum), licet nullum mortale (Gregorius DE ARIMINO, *In secundo Sentenciarum*, Venetiis 1503, dist. 30 sqq. qu. 2 art. 1, fol. 104 ra).

¹³⁵) Vgl. dazu A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953) vor allem Kap. 8 gegen Schluss.

¹³⁶) Utrum peccatum primum Adae fuerit mortale? Et arguitur, quod sic. Impossibile erat primum peccatum esse non ex certa scientia. Igitur non poterit esse veniale. Consequentia patet, quia omne scienter contra Dei praeceptum commissum opponitur regulae de dilectione Dei super omnia et per consequens est mortale. — *lib. II dist. 21 qu.*, A 124 rb, V 90 va. — Potest dubitari, an omnis divini praecepti transgressio deliberata sit mortalis. Arguit quod sic Bradwardinus per argumentum ad quaestionem in principio. — *l. c.* A 124 vb, V 91 ra. — Utrum omne agere deliberate contra rectam rationem vel scienter... sit culpa mortalis? Et arguitur, quod sic. Quicumque offendit scienter Deum, non diligit Deum ex tota anima,... peccat mortaliter. Patet, quia praeceptum de dilectione Dei est maximum mandatorum et datur sub poena peccati mortalis... Quicumque scienter vult ipsum peccare, diligit iniquitatem et vult incompossibiliter dilectioni Dei super omnia et per consequens avertitur a Deo. Hoc sic esse in actu est peccare mortaliter. — *lib. II dist. 24 qu. 2*, A 126 rb, V 92 rb. — Ad rationes: Ad primam dico, non diligere ex tota anima dupliciter: Primo id est non cuilibet affectioni (korr. aus: affectionem) animae et cuilibet placito eius Deum praeferre et sic utique mortale est... Alio modo non diligere, id est non tota affectione et qualibet eius latitudine possibili ferri in Deum. Et sic negatur maior. Illud enim solum in patria erit quoad omnes, hic vero in paucissimis. — *l. c.* A 127 va, V 93 rb.

Hugolins Sündenbegriff zeigt eine durchaus augustinische Prägung und lässt von nominalistischen Einflüssen nicht das mindeste spüren, so wenig wie man in der Sündenlehre seines etwas älteren Ordensgenossen Gregor von Rimini ockhamistische Einflüsse feststellen konnte. Zum Beweis wies C. Feckes auf eine Stelle hin, in der sich Gregor dagegen verwahrt, dass es rein willkürlich von Gottes Willen abhängen festzusetzen, was Sünde ist. *Multa ex se sunt peccata et non praecise, quia prohibita; quin immo posito, quod non forent prohibita, adhuc taliter agens peccaret* ¹³⁷⁾. Was Gregor hier andeutet, hat unser Theologe zum Gegenstand einer eigenen Frage gemacht und damit gegen die ockhamistische Sündenauflassung klare und klärende Stellung bezogen. Seine Frage lautet: *Utrum omne vel aliquod divina lege prohibitum possit in casu ab homine licite fieri?* ¹³⁸⁾ Mit den Ockhamisten könnte man antworten: Gott handelt doch bei seinen Geboten und Verboten nicht notwendig und gezwungen, sondern ganz frei. Wäre also der Gotteshass von Gott nicht verboten, so wäre es dem Menschen erlaubt, Gott zu hassen ¹³⁹⁾. Zu Grunde liegt die Auffassung der Ockhamisten vom Wesen der Sünde: *Omne peccatum ideo praecise peccatum, quia lege prohibitum*. So setzt sich unser Theologe zuerst mit diesem Sündenbegriff auseinander. Er geht aus von einer Klärung des Begriffs prohibitio. Er versteht ihn in einem allgemeineren Sinn als ankündigendes oder auch befehlendes Gesetz, sei es positiv oder negativ, sei es äusserlich festgelegt oder dem Herzen eingeprägt. In seiner Fülle ist es ihm gleichbedeutend mit der *lex aeterna*. Man könne den Begriff prohibitio aber auch verstehen in einem engeren Sinn als Gesetz, das wie etwa der Dekalog in äusseren Zeichen fest-

¹³⁷⁾ Gregorius de Arimino lib. II dist. 34 sqq qu. 1 art. 2 concl. 1 coroll. 2, fol. 107 vb. — Siehe auch C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel* 121 Anm. 112. — Eine ausführliche, freilich nicht in allem richtige Darstellung der Sündenlehre Gregors gibt M. SCHÜLER (*Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934) vor allem 106-121. Für Schülers Art der Darstellung und Beurteilung ist es bezeichnend, wenn ihm einige rigoristische Sätze Gregors gegenüber einer vorgeblich «katholischen Nivellierungspraxis der Aktualsünden» als Tat des «Vorreformators» erscheinen (a. a. O. 119).

¹³⁸⁾ lib. III dist. 37, qu. A 163 ra - 164 va, V 120 vb - 121 va.

¹³⁹⁾ In oppositum: ... Sicut enim Deus nihil praecipit necessario vel coacte, sic nihil prohibet nisi libere. Et ex alia parte nisi prohibitum esset, liceret. — l. c. A 163 ra-b, V 120 vb.

gelegt und von der zuständigen Autorität promulgiert wurde ¹⁴⁰⁾. Unter Anwendung dieser Distinktion nimmt Hugolin nun zu obiger Definition der Sünde Stellung. Verstehe man *prohibitio* in dem allgemeineren Sinne, dann sei der Satz richtig: Jede Sünde ist von Gott verboten; wäre sie nicht verboten, dann wäre sie auch nicht Sünde. Denn in der *divina voluntas iustissima*, gleichbedeutend mit der *lex aeterna* sei wenigstens indikativ dieses Verbot enthalten. Auch richte sich die Grösse der *deformitas peccati* nach der Grösse des Gegensatzes zu jener *lex aeterna*. Verstehe man *prohibitio* aber in dem zweiten engeren Sinne, dann gelte der Satz: Vieles ist aus sich Sünde und nicht nur deshalb, weil es verboten ist. Und der andere: Vieles ist nur deshalb verboten, weil es Sünde ist, wie z. B. alle Verbote des Dekalogs ¹⁴¹⁾.

Nun geht er an die Beantwortung der Hauptfrage: Kann der Mensch erlaubter Weise tun, was durch Gottes Gebot untersagt ist? Wieder schickt er eine Unterscheidung voraus. Vor allem sei die Frage verschieden zu beantworten, je nachdem es sich nur um ein positives göttliches Verbot — wie etwa im Paradiese — handelt oder dazu noch ein Verbot durch das Naturgesetz kommt; denn im letzten Falle wäre die Handlungsweise auch abgesehen von dem ausdrücklichen Verbot Gottes ein *essentialiter malum* ¹⁴²⁾. Unser Theologe stellt fest: Das, was in diesem zweiten Sinne verboten ist, kann unmöglich für irgendein geistiges Wesen, sei es Gott oder Geschöpf, erlaubt sein. Zur Begründung dient ihm das Beispiel des Gotteshassen. Es sei doch unbedingt pervers, wenn ein Geist das höchste Gut, das ihn und alles erschaffen hat, die vollendete Gerechtigkeit, an der es keine Sünde und Schuld geben kann, hasst ¹⁴³⁾. Ueberdies vermöge der Mensch in seiner Freiheit

¹⁴⁰⁾ *Prohibitio vel lex vel praeceptum capitur dupliciter. Primo modo communiter ad legem indicativam et imperativam, affirmative vel negative... Secundo modo contracte, prout praecise est per signa exteriora exarata vel promulgata a superiori persona vel ab eius denuntiatore. — l. c. A 163 rb, V 120 vb.*

¹⁴¹⁾ *Prima (propositio): Omne peccatum a Deo est prohibitum. Quod si non esset prohibitum, non esset peccatum, scilicet de prohibitionem communiter dicta... Secunda propositio: Multa ex se sunt peccata et non praecise, quia prohibita, capiendi prohibitionem contracte... Tertia propositio: Multa sunt ideo prohibita, quia peccata. Immo omnia, quae in decalogo prohibentur. — l. c. A 163 va-b, V 121 ra-b.*

¹⁴²⁾ *l. c. art. 2, A 164 ra-b, V 121 rb-va.*

¹⁴³⁾ *Secunda propositio: ... Impossibile est aliquod tale esse licitum alicui menti. Nam non est possibile Deo. Patet! Et tamen Deus pertinere hominem.*

vielerlei zu tun, vor allem das malum per se, das Gott ihm nicht befehlen kann. Könnte es nämlich durch Gott befohlen werden, so die Begründung, dann wäre es kein malum per se. Er zählt in diesem Zusammenhang eine Anzahl Vergehen auf, in denen er solche mala per se erkennt, wie Gott hassen, Gott verachten, die Bosheit lieben, dem Teufel in Liebe anhangen ¹⁴⁴).

Wie wir schon aus Hugolins Begriffsbestimmungen der Sünde ersahen, so zeigt es sich auch in dieser Frage nach der Abhängigkeit der Sünde vom Willen Gottes: Die Sündenlehre unseres Theologen ist frei von allen nominalistischen Einflüssen. Seine Ausführungen sind ein neuer Beweis dafür, dass seine Gottesvorstellung nicht der der Ockhamisten entspricht. Was Sünde ist, habe Gott nicht nach Willkür festgesetzt, sondern es gebe wirklich ein per se malum. Die lex aeterna, identisch mit der divina voluntas iustissima, beherrscht das Feld. Schon diese Termini, noch mehr aber die zahlreichen Belegstellen zeigen, wo Hugolin die Argumente zur Widerlegung der ockhamistischen Sündenlehre fand. Er fühlt sich auch hier als treuer Schüler Augustins. Gerade durch diesen bewussten Anschluss an den Kirchenvater erinnern seine Auffassungen vom Wesen und Begriff der Sünde an die besten Zeiten der Scholastik.

In anderem Sinne freilich beantwortet er die Frage, die uns hier bei der Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs besonders interessiert, die Frage nämlich, wie sich Sündennachlass und Gnadeneingiessung zu einander verhalten, bezw. ob Tod-sünde und habituelle Gnade, wenigstens de potentia Dei absoluta, im Menschen miteinander bestehen können. Er schliesst sich jener Lösung an, die damals in nominalistischen Kreisen allgemein vertreten wurde. Freilich kann man sie nicht als ausgesprochen nominalistisch oder gar ockhamistisch bezeichnen, zumal sich — wie bereits erwähnt — auch der hl. Bonaventura zu ihr bekannt hatte. Sie besagt: Nach der gegenwärtigen Heilsordnung werde

Nec est possibile creaturae, ut scilicet licite odiat Deum et displiceat sibi Deus et malum velit Deo. Patet, quia impossibile est non esse perversitatem, mentem a summa bonitate creatam ordinatissimam odire iustitiam et inpeccabilem et inculpabilem voluntatem, a qua omne bonum et non nisi bonum. — *l. c.* A 164 rb, V 121 va.

¹⁴⁴) Tertia propositio: Multipliciter potest homo libere agere, quae Deus non potest iubere, ut taliter agat... Probatur: Nullum per se malum potest Deus praecipere homini, ut faciat. — *l. c.*

zwar die schwere Sünde durch die Eingießung der Gnade getilgt ¹⁴⁵⁾. Doch existiere zwischen schwerer Sünde und habitueller Gnade kein innerer, formeller Gegensatz. Beide könnten auf Grund der absoluten Macht Gottes miteinander in der Seele bestehen; denn der habitus caritatis sei nur ein Akzidens, das Gott nicht nötige, die Schuld nachzulassen ¹⁴⁶⁾.

4) Rechtfertigung und Taufe

Die hl. Taufe ist das von Gott angeordnete Heilmittel, welches nach der christlichen Glaubenslehre die erste Rechtfertigung vermittelt. Wie sieht unser Theologe ihre Stellung im Rechtfertigungsprozess? Bekanntlich hat der Ockhamismus mit seiner Ueberbetonung der Leistungsfähigkeit des Menschen im Werke der Rechtfertigung die Sakramente in ihrer Kraft und Bedeutung stark entwertet. Nach Gabriel Biel z. B. ist die Taufe nicht mehr die Ursache der formalen Gerechtigkeit, sondern nur ihre äussere Bestätigung; ähnlich hat er der Lossprechung im Bussakrament bloss deklaratorische Bedeutung zuerkannt ¹⁴⁷⁾.

Auch diese Fragen werden von Hugolin nur kurz und gelegentlich behandelt. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe versteht er ganz im Sinne der katholischen Glaubenslehre. Die Taufe ist ihm nicht absolut und innerlich zum Heile notwendig, sondern nur ex ordinatione Dei. Denn absolut abhängig sei das Heil des Menschen nur von der voluntas divina, der modus salvandi bleibe der freien Anordnung Gottes überlassen ¹⁴⁸⁾. Um die Wirkweise der Taufe

¹⁴⁵⁾ Vgl. *lib. II dist. 26 qu. art. 2, A 136 va, V 100 rb*: Sexta conclusio: Impossibile est viatorem, scilicet de lege ordinata, diligentem Deum super omnia actualiter peccare mortaliter et impossibile est, viatorem peccantem mortaliter actualiter Deum diligere super omnia... Septima conclusio, quod omne peccare mortaliter est impossibile praedictae dilectioni et e contrario.

¹⁴⁶⁾ Nulla est contradictio, quin in voluntate rea ex peccato mortali praeterito Deus ponat A qualitatem et non iustificet illam voluntatem. Sit A habitus caritatis... Quia unum accidens non necessitat Deum ad remittendum culpam. — *lib. I dist. 14 qu. 2 art. 3, A 82 vb, V 50 rb*.

¹⁴⁷⁾ Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 56 und 80 f.

¹⁴⁸⁾ Salus hominis ex divina voluntate dependet. Nulla necessitas datur in modo salvandi nisi ex ordinatione. Ideo absolute loquendo de omnipotentia Dei nulla sacramenta sensibilia erant necessaria ad salutem. Sed totum stat in ordinatione eius. Sic igitur conclusio est vera, quod sacramenta non sunt simpliciter necessaria ad salutem... Alia conclusio: Quod sacramenta sunt necessaria ex ordi-

im Rechtfertigungsprozess näher zu veranschaulichen, unterscheidet er eine vierfache Art, wie etwas den Menschen heiligen könne: 1) effective proprie, wie es nur dem rechtfertigenden Gott selbst zukomme; 2) formaliter, wie die Gnade oder der verdienstliche Akt die Seele heilige; 3) dispositive und susceptive, wie es vom menschlichen Willen gelte; 4) significative, und das sei die heilsmittelnde Art der Sakramente¹⁴⁹⁾. Dieses signifikative Heilswirken der Sakramente ist nach Hugolin nicht etwa als rein äussere Bestätigung der geschehenen Rechtfertigung im Sinne des Ockhamismus zu verstehen. Vielmehr sei die Taufe wirklich Ursache der Rechtfertigung. Die Anordnung Gottes vorausgesetzt bezeichnet unser Augustiner sie ausdrücklich als *causa sine qua non* des Heilsgeschehens¹⁵⁰⁾. Auch die Wirkungen der Taufe werden von ihm ganz im herkömmlichen Sinne beschrieben. Sie bestehen in der Hinwegnahme der Erbsünde und aller anderen Sünden und Sündenstrafen und im Eingiessen des Gnadenhabitus. Unter der Taufgnade versteht er jenen Habitus, der dem Getauften übernatürlicher Weise eingegossen oder eingeschaffen wird, ihn zu Gott hinzieht und formal rechtfertigt¹⁵¹⁾. Es ist im Grunde die

natione Dei, id est stante illa ordinatione. — lib. IV dist. 1 qu. art. 1, A 165 ra, V 124 ra.

¹⁴⁹⁾ l. c. A 165 vb, V 124 va. — Ähnlich stellt er einmal die einzelnen Faktoren des Rechtfertigungsgeschehens im Anschluss an eine Paulusstelle heraus: Totam hanc Dei benignitatem et largitatem comprehendit Apostolus ad Titum 3(4): Cum autem benignitas et humanitas apparuit salvatoris Dei nostri, non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit. Et dat modum: Per lavacrum regenerationis aeternae. Spiritus Sancti, quem infundit in nobis abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum, ita quod per... notat meritorium valorem Christi. Et tunc ponit effectus: ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae. — lib. IV dist. 1 qu. art. 1, A 165 rb, V 124 ra-b.

¹⁵⁰⁾ Sacramentum enim secundum ethymologiam dicitur quasi sacrans mentem... significative et ex institutione ut causa, sine qua non... Non dico autem causam, sine qua coagente proprie Deus non potest aut non agit. Isto modo esse causam non competit nisi sacramentis, quia sic ordinavit. — l. c.

¹⁵¹⁾ (Gratia baptismalis) cooperit multitudinem peccatorum et adimit omnes poenas et ultra reddit dignum vita aeterna... Intelligo nunc per gratiam baptismalem habitum illum supernaturaliter infusum vel creatum in baptizato, inclinantem mentem eius in Deum et quo formaliter dicitur iustificata. Et hoc dicitur communiter gratia gratum reddens. — lib. IV dist. 2 qu. 2, A 167 vb - 168 ra, V 126 ra. — Vgl. dazu auch A. ZUMKELLER, Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana 3 (1953) vor allem S. 57.

gleiche Definition, die er schon oben von der gratia gratum faciens gab ¹⁵²⁾, auch wenn er hier die acceptatio divina nicht ausdrücklich erwähnt.

Soviel lassen also Hugolins kurze Ausführungen klar erkennen: Von einer Entwertung des Taufsakramentes kann bei ihm nicht die Rede sein. Die Taufe ist ihm nicht nur äusseres Zeichen der formalen Gerechtigkeit, sondern deren notwendige Ursache. Sie wirkt tatsächlich, was sie bezeichnet. So steht er in seiner Lehre von der Bedeutung der Taufe für die Rechtfertigung ganz auf dem Boden der Tradition.

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

(Schluss folgt).

¹⁵²⁾ Vgl. oben Anm. 87.