

Hugolin von Orvieto († 1373)

über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst

(Fortsetzung und Schluss *)

V. BEGRIFF UND ARTEN DES VERDIENSTES

Was versteht Hugolin eigentlich unter Verdienst? Er sieht darin ein Sosein, für das ein Lohn geschuldet wird. Oder anders ausgedrückt: Verdienstlichsein heisse des Lobes oder der Belohnung wert sein¹⁵³). Eine Person kann nach unserem Theologen in vierfacher Weise der Belohnung wert sein:

Erstens aus Billigkeit und von Rechtes wegen, ohne dass irgendwie von Gnade die Rede ist¹⁵⁴). Hugolin spricht den Tugendakten der Engel und Menschen ein Verdienst dieser Art ab. Dass derartige Tugendwerke nicht streng von Rechtes wegen Lohn verdienen begründet er wiederholt mit folgenden drei Argumenten: Diese Tugendakten seien nicht ins freie Ermessen der handelnden Person gestellt, sondern trügen Pflichtcharakter. Sie seien ferner nicht volles Eigentum des Handelnden; er sei dabei nicht einmal der Erstwirkende, sondern gleichsam nur Instrument eines anderen. Schliesslich empfangen das Geschöpf schon durch den Akt selbst einen Lohn, weil der Tugendakt ihm einen Wertzuwachs verleiht¹⁵⁵).

*) *Augustiniana*, IV (1954), 109-156.

¹⁵³) *Esse meritorium est esse tale vel taliter, pro quali esse debetur de iure stipendium vel merces... Esse meritorium vel meritum potest accipi... pro eo, quod est laude dignum vel praemio dignum de natura operis non relate ad operantem. — lib. II dist. 27 qu. 2 art. 1, A 141 rb, V 104 ra.*

¹⁵⁴) *Primo modo: mere de condigno ac de iure ac secundum debitum iustitiae quacumque gratia subducta. — l. c. A 141 va, V 104 ra.*

¹⁵⁵) *Primo, quia debitum reddit, ad quod et ad maius obligabatur. Et*

Zweitens könne der Mensch auf Grund von Gnade (mere de gratia) der Belohnung würdig sein ¹⁵⁶). Dies sei die Situation dessen, der die Gnade der Taufe empfängt und, ohne noch verdienstliche Akte vollbringen zu können, stirbt und die ewige Seligkeit erlangt. Umsonst und ungeschuldet empfangen er das Geschenk der Taufe, das ihn gut macht und um dessentwillen er zu noch erhabenerer Gnade akzeptiert wird.

Drittens könne der Mensch in gnadenhafter Weise (mere gratiose) die Belohnung verdienen ¹⁵⁷). In diesem Sinne hält Hugolin die Werke für belohnenswert, die der Christ nach Empfang der Gnade vollbringt. Ganz gnadenhaft sei die Verdienstlichkeit dieser Werke, da sie mehr Gottes als des Menschen Eigentum sind und weil auch der Lohn für sie nicht nach dem Gesetz der iustitia commutativa, sondern im Uebermass gegeben wird.

Viertens spricht unser Theologe von Verdienst nach Art einer Schuld und Billigkeit, welches aber einzig und allein in Gottes gnadenvoller Zurechnung gründe ¹⁵⁸). Damit will er nochmals die Situation des Christen und seiner verdienstlichen Akte kennzeichnen. Obwohl Gott selbst die verdienstlichen Akte in uns bewirke, habe er doch versprochen, sie uns anzurechnen und er erfülle dieses Versprechen. Hugolin betont, dass es sich hier tatsächlich um ein Verdienst von Rechtes wegen handelt. Nur sei das Recht, das hier Erfüllung findet, nicht das des Geschöpfes, sondern das Recht oder besser die Gerechtigkeit Gottes: Indem Gott den Lohn gewährt, erfülle er die Gerechtigkeit seines Versprechens. In diesem Sinne versteht Hugolin das Apostelwort (2 Tim 4, 8) von der *corona iustitiae*, die Gott verheissen hat. Der Apostel spreche hier nicht von unserer menschlichen Gerechtigkeit, sondern von der

secundo: idem quod reddit non est de suo nec ipse principaliter, sed quasi instrumentaliter operabatur. Et tertio: in sic operando melioratur et lucratur bene esse et cetera. Et quarto: quia nullum utile, nullum delectabile, nullum gratiosum et nullum emolumentum ingerit domino, a quo praemium pendent. Igitur non est de iure praemiandus ab eo. — l. c.

¹⁵⁶) *Secundo modo mere de gratia accedente ad eum, qui dignus erat poena vel dignus aliquo alio praemio. — l. c.*

¹⁵⁷) *Tertio modo mere gratiose, quando ultra primam gratiam, quam non meruit, datur sibi operatio, quae est potius Dei, et pro ista acceptatur gratia ad aliud praemium maius et melius tota latitudine specifica istius operationis. — l. c.*

¹⁵⁸) *Quarto modo sub aliquo debiti seu iusti ex suppositione, ita quod suppositio sit gratiosa. — l. c.*

Gerechtigkeit Gottes. Sie werde aber unser, nicht weil wir ein Anrecht auf den Lohn besitzen, sondern weil wir von ihm gerechtfertigt und zu noch grösserer Rechtfertigung, zum ewigen Leben, in Gnaden angenommen werden sollen. Diese Gerechtigkeit rechtfertigt und verheisse völlig ungeschuldet. Sie sei ein und dasselbe als vorausgehende, rechtfertigende, wirkende, bewahrende und belohnende. Sie belohne aber das eigene Werk, nicht das der Kreatur. Hugolin stellt zusammenfassend fest: Als *corona iustitiae* bezeichne der Apostel den ganz aus Gnade rechtfertigenden Willen Gottes, das göttliche Versprechen und die Erfüllung dieses Versprechens¹⁵⁹).

Unser Augustiner fasst nun seine Auffassung vom Verdienst in folgende Definition zusammen: « Unter Verdienst verstehe man ein freies Werk des Erdenpilgers, welches er unter besonderer Mitwirkung Gottes und in Kraft der entsprechenden Tugend gemäss einem göttlichen Gebot oder Rat vollbringt, ein Werk, durch das er selbst infolge der Akzeption Gottes in rechter Weise dem ewigen Leben zustrebt »¹⁶⁰). Sehr aufschlussreich für

¹⁵⁹) Illa data (sc. suppositio gratiosa) est quaedam species iustitiae vel debiti isto modo, quia Deus promisit gratis reddere se beatificantem. Tunc, si ipsemet agit in nobis opera bona, quae sunt dona sua, et hoc promisit, quod deputabit ista nobis, tunc volens tenere promissum iustitiam suam perficit adimplendo reddens enim se beatificantem pro eo, quod praestitit se gratis iustificantem et bonam continue agentem creaturam servat suae promissionis iustitiam, non nostram, sed suam. Et sic vocatur *corona iustitiae, quam repromisit Deus*. Ista iustitia non est nostra, sed Dei est. Et fit nostra non quidem, quia ius habeamus super praemio, sed quia iustificamur et gratis acceptamur ad maiorem iustificationem ac bona commodi, quae recipimus gratis cum illo dono inenarrabili, quo Deum posidemus glorificantem. — l. c. — Vgl. dazu *lib. IV dist. 43 qu. 2 art. 2, A 197 vb — 198 ra, V 146 rb*: Quia tamen Deus ex infinita bonitate vult A imputari homini, vult se esse debitorem ulterius mercedis. Et voluntas eius non potest non esse iustitia. Ideo convenit iustitiae, ut reddat mercedem. Et haec vocatur ex congruo vel ex promisso vel ex gratuito, quo dignos efficit et gratis sic efficit electos Deo beatificante. Et quaeritur: An pro A merces reddita a Deo sit ultra valorem A operis vel non? Corollarium: Quod cum Apostolus vocat praemium repromissum *coronam iustitiae*, non accipit iustitiam pro iure creaturae obligantis Deum praevio valore operis proprii, sed pro iustitia gratis iustificante, gratis promittente et plenius pro sua iustitia iustificatam creaturam finaliter beatifice iustificante. Ita quod eadem est iustitia Dei praeveniens, iustificans, operans, conservans et praemians pro opere suo, non creaturae. Sic igitur iustitia Dei voluntas gratiosissime iustificans et eius effectus et promissio et retributio promissi vocatur *corona iustitiae*.

¹⁶⁰) Unde meritum est opus spontaneum viatoris Deo specialiter cooperante et ex opportuna virtute operantis, secundum quod a Deo iussus aut consultus est,

den Sinn dieser Begriffsbestimmung, wie für Hugolins Verdienstlehre überhaupt ist die Aufzählung der vier Ursachen des Verdienstes, die er seiner Definition beifügt. Finalursache sei das ewige Leben; Formalursache das rechte Hinstreben; Quasi-Wirkursache und Mittel, dessentwegen die Verdienstlichkeit einem Werke zukommt, sei die Akzeption Gottes; Quasi-Materialursache das freie Werk. Den in besonderer Weise mitwirkenden Gott bezeichnet Hugolin als das *principium principale* des Werkes, während der Mensch nur das *principium instrumentale* darstellt. Grund des Handelns sei schliesslich Gottes Gebot oder Rat ¹⁶¹). Einen gewissen Nachdruck legt unser Theologe auf das rechte Hinstreben zum ewigen Leben. Ein Werk sei nämlich nur in dem Masse verdienstlich, als es dem Ziele zustrebt. Ja man könne den Satz auch umkehren: Soweit ein Werk verdienstlich ist, in dem Masse ist die rechte Zielstrebigkeit vorhanden ¹⁶²).

per quod opus ipse viator ex acceptatione divina recte tendit eundo aut alium ducendo in vitam aeternam. — prol. qu. 5 art. 1, A 32 rb, V 15 ra, ediert in A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 379. — Später gibt er einmal folgende Definition: Meritum... est motus vel operatio caritativae dilectionis in Deum nondum perfecte adeptum immediate vel mediate, in creatura viatrice praedestinata, non necessitata simpliciter in complacentia eius. *Mediate* dicitur propter proximi dilectionem et propter nolitiones et propter hoc, quia non semper actualiter cogitatur de Deo. Ulterius imaginari secundum Aegidium debemus, quod fruitio beatifica non est meritum, sed praemium, quia nullo modo est imputabile creaturae; et meritum debet esse motus animi ad fruendum perfecte et imputabile ita quod libere eliciat et cetera, ita quod connotat quod non fruatur perfecte. Sed quia instantia est de merito Christi, ideo est creaturae praedestinatae viatricis seu existentis in poenis viae. Possit tamen dici, quod nisi Christus libere operaretur, non fuisset proprie meritum. Ideo anima Christi non proprie meruit, sed persona et cetera. Ideo connotat libere. — *lib. II dist. 8 qu. art. 4*, A 115 vb, V 83 rb.

¹⁶¹) Hic explicantur omnes causae. Causa finalis explicatur per vitam aeternam. Formalis causa per bene vel recte tendere. Causa quasi effectiva ipsius aliquantulum esse per acceptationem divinam; ipsa nempe acceptatio divina est causa et medium, propter quod esse meritorium competit operi. Causa vero quasi subiectiva meriti seu quasi materialis per opus spontaneum, cuius operis principium principale explicatur per Deum cooperantem specialiter. Principium vero instrumentale explicatur per viatorem, cui annectitur opportuna virtus eius. Sed ratio operandi explicatur per hoc specificativum: secundum quod a Deo iussus vel consultus est. — prol. qu. 5 art. 1, A 32 rb, V 15 ra, ZUMKELLER 379.

¹⁶²) (Opus) eatenus et in tantum est meritorium, quatenus est tendentia (sc. in terminum), licet littera *meritorium* connotet gratuitatem et acceptationem; et similiter, quantumcumque est meritorium, tantum est tendentia recta, — l. c.

Die letzte Begründung des Verdienstes, die *causa quasi effectiva*, sieht unser Theologe freilich allein in der Anordnung Gottes ¹⁶³). Das verdienstliche Werk erwerbe den Lohn nicht auf Grund seiner Güte und Gerechtigkeit, sondern auf Grund des göttlichen Versprechens. Auch die Tatsache, dass das Mass der Verdienstlichkeit einer Handlung mit dem Masse ihrer tatsächlichen Gerechtigkeit übereinstimmt, gründe lediglich in Gottes Anordnung ¹⁶⁴). Gewiss gibt er zu, dass die Freiheit, die der Wille betätigt, wenn er dem Zuge der Gnade folgt, den Akt des Menschen in gewisser Weise billig, tauglich und würdig der göttlichen Akzeption macht ¹⁶⁵). Doch handle es sich nicht um einen Kausalnexus zwischen menschlichem Werk und dafür verliehenen Lohn, sondern nur um gewisse Voraussetzungen, die den Akt nach der *lex communis* — also nicht mit innerer Notwendigkeit — für die göttliche Belohnung akzeptabel erscheinen lassen ¹⁶⁶).

Verdienstlichkeit ist also nach der Ansicht unseres Theologen für das Werk des Menschen eine reine *denominatio extrinseca*. Der Zusammenhang zwischen dem *habitus* der Gnade und der Akzeption zum ewigen Leben ist ihm nur ein äusserlicher, nicht der der formellen Wirkung ¹⁶⁷). Die Annahme zum ewigen Leben entspringt letzten Endes der göttlichen Prädestination. Sie geht deshalb durch schwere Schuld nicht verloren, so wenig wie die Prädestination ¹⁶⁸).

¹⁶³) *Latitudo meriti est ex sola ordinatione divina. — lib. II dist. 27 qu. 3, A 142 rb, V 104 va.*

¹⁶⁴) *Est igitur littera esse meritorius quaedam denominatio extrinseca, licet de facto ex lege seu ordinatione divina eius latitudo sit conformiter secundum latitudinem ipsius esse iustitiae actualis. Sed hoc est, quia Deus sic statuit. Et ideo ut esse meritorium est praecise ex acceptione divina. — lib. II dist. 27 qu. 1 art. 1, A 138 rb, V 101 va.*

¹⁶⁵) Siehe unten Anm. 188.

¹⁶⁶) Vgl. *lib. IV dist. 27 qu. 7, A 191 ra, V 142 rb.* — Er sagt dort von dem mit der Gnade vollbrachten Akt: *Quia est operari vitale et parziale viatoris cooperari, quod proprie ad praemium acceptatur et quod de communi lege est praemii gratificari acceptabile.*

¹⁶⁷) *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 (de) futuro. — lib. IV dist. 43 qu. 3, A 200 ra, V 147 va.*

¹⁶⁸) *Quantumlibet remitteretur vel intenderetur gratia, non est habens eam ex illa remissione causaliter magis vel minus acceptus, i. e. ad maiorem gloriam vel minorem, sed solum ex praedestinatione Dei, vel ex non velle amplius conferre*

VI. WIRKKRÄFTE DES VERDIENSTLICHEN AKTES

Welches sind die Faktoren, die den verdienstlichen Akt konstituieren? Ganz in Uebereinstimmung mit der Tradition nennt Hugolin ihrer drei: Gott, Gnade und Wille. Ueber die Art des Zusammenwirkens dieser drei Faktoren gab es in der Scholastik sehr verschiedene Ansichten. Auch unser Theologe hat seine eigene Auffassung, die er in den drei Quästionen zur 27. Distinktion des zweiten Sentenzenbuches entwickelt ¹⁶⁹⁾. Wie schon die Fragestellung deutlich zeigt, geht es ihm in diesen Quästionen zunächst um den konkreten verdienstlichen Akt, erst in zweiter Linie um das Verdienst als solches.

1) Die Gnade im verdienstlichen Akt

Es war die einhellige Ueberzeugung der Hochscholastik, dass nur der Mensch im Gnadenstand verdienstliche Handlungen vollbringen kann. Im einzelnen waren freilich die Auffassungen über das Wesen der Gnade alles andere als einheitlich. In der augustinisch-franziskanischen Schule herrschte eine vorwiegend personalistische Auffassung der Gnade. Man sah in ihr die dem Menschen eingegossene Liebe, die durch die Akzeption Gottes ihre Vollendung findet. Irgendwie bildet nach dieser augustinischen Auffassung der eingegossene Liebeshabitus die Formalsursache des Verdienstes. Selbst Duns Skotus mit seiner scharf ausgeprägten Akzeptionstheorie bezeichnet die Liebe als die *secunda ratio obiectiva acceptabilitatis in vitam aeternam* ¹⁷⁰⁾. Dem gegenüber setzt die thomistische Auffassung einen klaren Trennungsstrich zwischen Gnade und Tugend, zwischen Gnade und Liebe. Gewiss bedarf die Gnade — verstanden als Seelenhabitus im aristotelischen

de praemio; quinimmo nec ex totali destructione illius qualitatis potuit in Petro peccante. — *l. c.*

¹⁶⁹⁾ Die Fragen lauten: *Quaestio prima: Utrum cuiuslibet actus meritorii Deus et voluntas et gratia sint uniformiter causae effectivae? Quaestio secunda: Utrum omnis actus meritorius A voluntatis et omnis actus demeritorius eiusdem sit in potestate eius quoad totam latitudinem meriti vel demeriti? Quaestio tertia: Utrum maior gratia et maior conatus voluntatis efficiant proportionaliter actum magis meritorium?*

¹⁷⁰⁾ Duns SCOTUS, *Opus Parisiense* I, dist. 17 qu. 2 (nach J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 70 Anm. 48).

Sinn — zu ihrer Auswirkung im verdienstlichen Akt der Tugenden, vorab der Liebe. Aber *causa effectiva* des Verdienstes ist nichts anderes als dieser übernatürliche Gnadenhabitus, eine Akzeption durch Gott ist überflüssig. Hier wird die Gnade also stark verselbständigt, sie ist zur « heiligmachenden Gnade » geworden. Wie im Thomismus die Gefahr einer Verdinglichung des Gnadenbegriffs nicht ausgeschlossen ist, so in der franziskanischen Auffassung die Gefahr einer Personalisierung, die sich in der nominalistischen Auffassung von der absoluten Freiheit Gottes tatsächlich zeigte. Damit geriet aber auch die Ueberzeugung von der unbedingten Notwendigkeit der Gnade zu verdienstlichen Handlungen ins Wanken. Für Ockham z. B. ist der Akt der Gottesliebe eiusdem rationis, ob er mit oder ohne die heiligmachende Gnade vollbracht wurde. Seiner *potentia absoluta* nach hätte Gott deshalb auch rein natürlich gute Werke als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren können ¹⁷¹⁾.

Was versteht nun unser Augustinermagister unter der Gnade ? Die habituelle Gnade — nur um diese dreht es sich für ihn in diesem Zusammenhang — wird von ihm ganz im augustinischen Sinne verstanden. Sie sei wesentlich *inclinatio* ; d. h. die Aufgabe des Gnadenhabitus besteht darin, die Seele zu Gott — ihrem Leben — hinzuziehen, damit sie ihm in lebendiger Betätigung anhänge ¹⁷²⁾. Die Wirkweise der Gnade im verdienstlichen Akte erklärt Hugolin durch den Begriff der *causa effectiva* ¹⁷³⁾. Mit dieser Kennzeichnung der Gnade will er eine Anzahl anderslautender Antworten entkräften. Einmal habe die Gnade nicht allein die Aufgabe, dem Willen Beistand zu leisten. Innerlich dieser Ansicht verwandt ist eine zweite: Die Gnade habe die Aufgabe, dem Willen den Akt zu erleichtern. Beide Auffassungen werden der absoluten Notwendigkeit der Gnade im verdienstlichen Akt nicht gerecht. Hugolin wendet sich hier offenbar gegen die naturalistische Gnadenlehre Ockhams und seiner Schüler. Noch mehr veräusserlicht erscheint

¹⁷¹⁾ Vgl. zu dem Ganzen AUER *a. a. O.* 66-74 und C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 34-6, 102-10.

¹⁷²⁾ Nota igitur, quod gratiae inclinatio est in actualem adhaesionem Deo tamquam ipsi vitae ipsius animae et in operationem vitalem animae, quae est converti sponte in Deum. — *lib. II dist. 27 qu. 1 art. 1*, A 138 rb, V 101 va. — Siehe auch oben die Definition *Augustiniana* IV (1954), 132.

¹⁷³⁾ Prima (conclusio) est: Cuiuslibet actus meritorii gratia est causa effectiva. — *l. c.* A 138 ra, V 101 rb.

der Gnadenbegriff in der dritten von ihm kritisierten Ansicht, welche in der Gnade nur ein Zeichen der göttlichen Akzeption erblickt. Als ungenügend lehnt Hugolin schliesslich eine vierte Auffassung ab, die der Gnade lediglich sündentilgende Kraft zuschreibt ¹⁷⁴). Er wird weiter unten noch zeigen, was die Gnade im verdienstlichen Akt zu leisten hat.

In grosser Breite befasst sich unser Magister mit der ersten der gegnerischen Auffassungen und zeigt in mehreren Argumenten, dass ihr eine pelagianisierende Grundtendenz innewohnt. Er war übrigens nicht der erste, der die Gnadenlehre des Ockhamismus des Pelagianismus zieh. Schon Ockham selbst hatte sich gegen diesen Vorwurf verteidigt, freilich ohne verhindern zu können, dass einige seiner Sätze als irrig verurteilt wurden, wie die Behauptung: Auch ein rein natürlicher Akt könne verdienstlich sein, wenn Gott ihn akzeptiere, ohne dass dazu der Besitz des Liebeshabitus erforderlich sei; oder der andere Satz: Gott könne einen Menschen im Stande der reinen Natur als des ewigen Lebens würdig annehmen ¹⁷⁵). Die Argumentation unseres Magisters gegen Ockham lautet: Wäre es nur Aufgabe der Gnade, dem Willen Beistand zu leisten, so könnte einer, der zwar die Gnade besitzt, aber aus nur natürlicher Pietät handelt, sich Verdienste erwerben. Ja er könnte das verdienstliche Werk gleich gut mit wie ohne Gnade erfüllen. Selbst den Akt der vollkommenen Gottesliebe vermöchte er seiner ganzen Substanz nach ohne Gnade zu vollbringen. Damit wäre der Irrtum des Pelagius erneuert, dass nämlich die Verdienste nicht der Gnade, sondern dem freien Willen zuzurechnen sind ¹⁷⁶).

Hugolin kann also die doppelte Wirkweise der Gnade im verdienstlichen Akte abschliessend folgendermassen charakte-

¹⁷⁴) Infero quattuor corollaria. Primum est: Non requiritur gratia praecise ut assistens libero arbitrio, ex cuius assistentia — non efficientia — dicatur actus esse meritorium... Secundum corollarium: Non requiritur gratia praecise, ut voluntas cum ipsa facilius possit operari actum meritorium... Tertium: Non requiritur gratia praecise, ut signum ipsius esse accepti Dei vel ut actus sit acceptus ad vitam aeternam... Quartum: Non requiritur gratia praecise, ut iustificativa vel purgativa voluntatis a peccato. — l. c. — Ganz ähnlich äussert er sich *lib. IV dist. 1 qu. art. 2 prop. 1 und 2, A 166 ra, V 124 va-b.*

¹⁷⁵) Vgl. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, Anm. 60. — Zu Hugolins Antipelagianismus siehe auch A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 4 (1954), vor allem 35 ff.

¹⁷⁶) l. c. A 138 ra, V 101 va.

risieren: Die Gnade bewirke mittelbar, dass der Wille den Akt vollbringt, indem sie ihn zieht, ja gleichsam bestimmt und gebraucht. Es ist überflüssig zu betonen, dass die Worte *bestimmen* und *gebrauchen* nicht im Sinne eines Determinismus, sondern entsprechend der augustinischen Gnadenauffassung zu deuten sind ¹⁷⁷⁾. Unmittelbar aber bewirke die Gnade durch die ihr eigene Aktivität die Substanz des Aktes. Damit sei aber auch gesagt, dass die Substanz des Aktes mehr dem Geschenk Gottes als dem Willen zukommt ¹⁷⁸⁾.

In welchem Verhältnis stehen nun aber eigentlich Gnadenbesitz und Verdienstlichkeit des Aktes zueinander? Die *caritas* oder *gratia habitualis* ist nach unserem Theologen nicht die Ursache für die Verdienstlichkeit des Aktes. Er stützt diese Behauptung durch die Erfahrungstatsache, dass ein Akt, verrichtet im Stande der Gnade, für das ewige Leben verdienstlich sei, während ein anderer gleichartiger, obwohl auch im Stande der Gnade verrichtet, für die Ewigkeit nicht verdienstlich sei ¹⁷⁹⁾.

Hier stellt sich Hugolin ausdrücklich die Frage: Was wirkt denn eigentlich die Gnade im verdienstlichen Werk und warum ist sie notwendig? Er zählt folgende Wirkungen auf: 1) Die Gnade mache den Menschen Gott wohlgefällig, d. h. sie bewirke, dass er Gott anhangt und von ihm belebt und gerechtfertigt ist. 2) Die Gnade bewirke jene Ate, die *de facto* allein verdienstlich sind. D. h. also: Ist die Gnade auch nicht Wirkprinzip, so doch notwendige Voraussetzung für die Verdienstlichkeit eines Aktes. 3) Hugolin unterstreicht nochmals diese Notwendigkeit der Gnade, die von so manchen Theologen seiner Zeit preisgegeben war und betont, dass ohne die Gnade kein Geschöpf irgendeinen verdienst-

¹⁷⁷⁾ Zu Hugolins Auffassungen über die Willensfreiheit vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 3 (1953), vor allem 165 ff.

¹⁷⁸⁾ Videtur igitur, quod gratia dupliciter cooperatur in actu iustitiae: primo mediate, quia inclinat voluntatem et quasi determinat, ut in talem actum et taliter exeat; et per consequens utitur voluntate. Secundo immediate, quia vere efficit substantiam actus sua naturali activitate; et ideo potius attribuitur dono Dei quam voluntati. — *l. c.* A 138 rb, V 101 va.

¹⁷⁹⁾ Corollarium: Nulla caritas vel gratia habitualis reddit actum esse meritorium isto modo causando circa ipsum actum hoc sic esse, scilicet esse meritorium. Patet, quia duorum habituum aequalis gratias actus unus est meritorius et non alterius, qui tamen actus sunt intrinsice uniformes in spe et in latitudine circumstantiarum. — *lib. IV dist. 43 qu. 3 art. 3*, A 200 ra, V 147 vb.

lichen Akt vollbringen könne. Er nimmt nur jenen Fall aus, wo Gott die Gnade anderswie ersetzt. 4) Schliesslich besteht nach unserem Theologen ein inniger Zusammenhang zwischen Gnade und Prädestination: Nur ein von der Gnade verursachter Akt könne Wirkung der Prädestination sein ¹⁸⁰).

2) Der freie Wille im verdienstlichen Akt

Ausführlich behandelt unser Augustiner das Problem, ob und inwieweit das Ausmass des Verdienstes im verdienstlichen Akt vom freien Willen des Menschen abhängig ist. Oder anders gesagt: Steht der verdienstliche Akt so in der Macht des freien Willens, dass der Wille, indem er die Substanz dieses Aktes hervorbringt, notwendig auch das Ausmass des Verdienstes bewirkt? Es hatte in der Hochscholastik nicht an Theologen gefehlt, die den freien Willen wenigstens in gewissem Sinn als Wirkursache des Verdienstes bezeichneten: Er sei die *causa efficiens* des verdienstlichen Aktes als Akt, die Gnade dagegen der sekundäre objektive Grund für die göttliche Akzeptation ¹⁸¹). Mit einer ähnlichen Unterscheidung löst auch unser Theologe das schwierige Problem. Seine Antwort lautet: Es steht in der Macht des freien, von der Gnade unterstützten Willens, dass der verdienstliche Akt gerecht und lobwürdig ist. Dagegen steht es nicht in seiner Macht, dass der Akt verdienstlich ist ¹⁸²).

Zur Begründung führt er aus: Einem Akt die Verdienst-

¹⁸⁰) Sed tunc quaeritur, quid operatur seu cur requiritur gratia in opere iusto. Dico hic propositiones quinque. Prima est: Gratia reddit gratum, id est Deo inhaerentem habitualiter et esse vivificatum Deo vita ac iustum Deo iustificante continue. Secunda: Gratia est efficiens, est inclinans mentem et adiuvens in genus actuum, extra quod genus nullus de facto est meritorius nec fuit nec erit. Tertia: Absque gratia vel supplente Deo eius vicem nulla mens creata potest in aliquam latitudinem alicuius actus illius generis. Ideo bene est necessaria gratia. Quarta: Nullus actus, cuius gratia non est causa et qui non fit secundum inclinationem gratiae, est praedestinationis effectus... — l. c.

¹⁸¹) J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 75.

¹⁸²) Prima (conclusio) est: Aliqualiter est in potestate voluntatis existentis in gratia, quod actus suus sit iustitia actualis... Secunda conclusio: Aliqualiter est in potestate voluntatis existentis in gratia, quod actus suus sit laude dignus et talis, qualis esse debet... Tertia conclusio: Non est in potestate viatoris existentis in gratia et Deo coagente specialiter, quod actus suus sit meritorius. — *lib. II dist. 27 qu. 2 art. 3, A 141 va, V 104 ra-b.*

lichkeit geben heisst bewirken, dass ihm eine Belohnung geschuldet wird. Da aber der freie Wille dies nicht bewirken kann, bewirkt er auch nicht die Verdienstlichkeit des Aktes. Er ist nur Wirkursache seines Gerechtheits, welches Gott so wohlgefällig ist, dass er das Verdienstlichsein folgen lässt. Die zweite Begründung argumentiert: Kein noch so vollkommener geschaffener Wille kann einen derartigen guten Akt vollbringen, dass Gott verpflichtet wäre anzuordnen, es werde von Rechtes wegen für den Akt etwas geschuldet. Denn der Wille ist zu dem guten Akt sowieso verpflichtet; überdies wird er durch das gute Werk innerlich bereichert und dadurch schon belohnt; und schliesslich ist der gute Akt ja vielmehr Gottes als des Menschen Tat. In einer letzten Begründung weist unser Magister zum Vergleich auf die guten Werke der Seelen im Reinigungsorte hin, die zwar gerecht, aber nicht verdienstlich seien, obwohl der Wille dort eben so mächtig wie hier auf Erden ist.

Nur mittelbar gesteht Hugolin dem Willen einen Einfluss auf die Verdienstlichkeit des Aktes zu. Es stehe nämlich irgendwie in seiner Macht, ob Gott das Verdienst wirkt oder nicht. Denn wenn auch der verdienstliche Akt und das Verdienst selbst in erster Linie von Gott stammten, so wirke doch Gott das Verdienst nicht, wo der Wille seine Mitwirkung versagt. Somit könne die Zurechenbarkeit zum Verdienst dem Akte weder vom Willen ohne Gott, noch von Gott ohne den Willen verliehen werden. Denn die Zurechenbarkeit sei abhängig von der Freiwilligkeit ¹⁸³⁾.

Im Zusammenhang damit löst unser Theologe auch das gegen-
teilige Problem, inwieweit das Ausmass des Missverdienstes im straffälligen Akte vom freien Willen des Menschen abhängig ist. Hier liege der Fall wesentlich anders: Es stehe nämlich in der unmittelbaren Macht des Willens, dass der schlechte Akt missverdienstlich ist, d. h. dass er ausser der in der Tat selbst ruhenden Strafe (*poena contracta*) noch eine weitere Strafe (*poena infligenda*) verdient. Freilich stehe es ausserhalb seines Machtbereichs, sich jedes beliebige Mass an Missverdienst zu erwerben ¹⁸⁴⁾.

¹⁸³⁾ *Primum (corollarium) est, quod Deum agere vel non agere actus meritorius est aequaliter in potestate nostra... Secundum corollarium: Actum voluntatis quoad esse meriti vel demeriti seu quoad imputabilitatem nec voluntas potest agere sine Deo aut efficiente aut permittente in malis, sicut nec Deus sine voluntate. — l. c. A 141 vb, V 104 rb.*

¹⁸⁴⁾ *Quarta conclusio: In potestate voluntatis creatae est stante influentia generali, quod actus suus sit talis vel taliter elicitus circumstantiis contra rectam ra-*

3) *Verhältnis von Gnade und Willen im verdienstlichen Akt*

Gnade und Willen wirken im verdienstlichen Akte innig miteinander und ineinander. Unser Augustinertheologe schreibt der Gnade eine doppelte naturhafte Wirkung auf den Willen zu: auf seine Freiheit eine *causalitas inclinativa*, d. h. der Gnadenhabitus wirke beim Zustandekommen des freien Willensentscheids als Ursache, sofern er den Willen lockt und hinneigt, nicht aber indem er ihn determiniert. Ferner übe die Gnade auf den Akt des Willens eine *causalitas effectiva* aus, d. h. der Gnadenhabitus sei für den Akt Wirkursache im eigentlichen Sinn¹⁸⁵). Damit ist auch schon gesagt, dass die Wirksamkeit der Gnade ursächlich der Tätigkeit des Willens immer vorausgeht¹⁸⁶). Der Akt aber, den der Wille auf solche Art gemeinsam mit der Gnade vollbracht hat, werde vom Willen zur Weise eines freien Geschehens gelenkt, nicht von der Gnade zur Weise eines naturhaften, d. h. unfreien Geschehens hinübergezogen¹⁸⁷).

Um das Verhältnis von Gnade und Wille im verdienstlichen Akt noch genauer bestimmen zu können unterscheidet Hugolin zwischen der Güte des Aktes als solcher und seiner Tauglichkeit, von Gott angenommen zu werden. Die Güte des verdienstlichen Aktes werde irgendwie mehr der Tätigkeit der Gnade als dem Bemühen des Willens zugeschrieben. Dagegen empfangen der Akt eine gewisse Billigkeit, Tauglichkeit und Würdigkeit für die *acceptatio divina* in stärkerem Masse durch die freie Wirkweise des Willens als durch die naturhafte Wirkweise der Gnade¹⁸⁸).

tionem, quod pro ea debeatur poena alia a malitia formali ipsius actus... Quinta conclusio: Quamvis in potestate voluntatis sit actus quoad latitudinem demeriti, non tamen potest in omnem gradum latitudinis generaliter sumptae. — *l. c.*

¹⁸⁵) (*Habitus gratiae*) non habet de natura sua causalitatem super liberum arbitrium nisi inclinativam et respectu actus effectivam non libere, ergo non determinat gradus vel latitudines ipsius actu conari libere. — *lib. II dist. 27 qu. 1 art. 2, A 138 va, V 100 vb.*

¹⁸⁶) *Causalitas activa actus gratiosa distincta a libero arbitrio prior est causaliter activitate liberi arbitrii et principalior...* Voluntas dicitur causa pedissequa, non concomitans, gratia vero dicitur praevia ducens. — *lib. IV dist. 1 qu. art. 2 prop. 3, A 166 rb, V 124 vb.*

¹⁸⁷) Potius voluntas trahit totam actionem communiter a naturali agente naturaliter et a se libere factam ad modum liberum quam agens naturale ad modum naturalem, quia non debet dici actio necessaria, sed potius libera. — *l. c. A 141 vb, V 104 rb.*

¹⁸⁸) Quamvis bonitas actus iustitiae, qui dicitur meritorius denominatione ex-

Im übrigen betont unser Theologe, dass die Gnade das Verdienst stets nur entsprechend dem Bemühen des Willens wirkt ¹⁸⁹⁾. Wenn der Willen sich bemühe, dann wirke auch die Gnade mit, und wenn der Willen untätig bleibe, dann wirke auch die Gnade nicht mit. Was von der Wirksamkeit und Nichtwirksamkeit gelte, habe auch Geltung von dem geringeren oder stärkeren Grad dieser Wirksamkeit. Wenn das Bemühen des Willens stärker sei, dann sei auch die Mitwirkung der Gnade entsprechend grösser. Gnade und Willen wirken also nach unserem Augustiner folgendermassen zusammen: Die Gnade bewirkt naturhaft den verdienstlichen Akt, aber sie kann nur dann und nur in dem Masse in den Akt übergehen, wenn und inwieweit der Wille sich bemüht, gemäss der *inclinatio* der Gnade zu wirken. Und genau in dem Masse, wie er sich bemüht, der Gnade gemäss zu wirken, wird er hinsichtlich des Aktes wirksam ¹⁹⁰⁾. Das Verhältniss ist freilich nicht umkehrbar; denn der Wille wirke nicht immer entsprechend der Aktivität der Gnade, die ihm innewohnt. Hugolin stützt sich auf die Erfahrungstatsache, dass der Wille mit derselben Gnade bisweilen einen unvollkommeneren, bisweilen aber einen vollkommeneren verdienstlichen Akt vollbringe ¹⁹¹⁾.

Ausführlich behandelt unser Theologe die Frage, ob die grössere Verdienstlichkeit des Aktes vom grösseren Gnadenmass und dem

trinseca, ut dictum est, magis aequaliter attribuatür activitati gratiae quam activitati voluntatis, quae activitas exercita dicitur conatus voluntatis, quia tamen gratia coëfficit et movet naturaliter, voluntas vero libere et potest agere et potest non agere, vel saltem complacenter elicit, et huiusmodi agendi summe reddit inter cetera per modum congruitatis vel idoneitatis vel condignitatis conformitatem ad rectam rationem esse acceptam; ita quod in tota coëfficientia se tenente ex parte merentis vel creaturae merentis nihil est reddere operationem factam conformiter regulae divinae legis esse tam congruam vel idoneam vel condignam largae istius latitudinis acceptionis divinae, sicut est conatus voluntatis seu libertas exercita voluntatis, quia laudanda est libertas, quatenus exercet se secundum inclinationem gratiae Deo principaliter operante. — lib. II dist. 27 qu. 3 art. 1, A. 142 ra, V 104 va.

¹⁸⁹⁾ Prima conclusio: Gratia solum efficit meritum conformiter conatui voluntatis, in qua est. — *l. c.* art. 2, A 142 rb, V 104 va.

¹⁹⁰⁾ Licet gratia sit effectiva meriti et naturaliter, tamen non potest exire in actum, nisi voluntas conetur iuxta eius inclinationem efficere; et praecise quantum voluntas conatur iuxta eius inclinationem efficere. — *l. c.*

¹⁹¹⁾ Secunda conclusio: Conatus voluntatis non efficit meritum semper conformiter activitati gratiae existentis in ea. — *l. c.* A 142 rb, V 104 vb.

stärkeren Bemühen des Willens proportionaliter abhängig sei ¹⁹²⁾). Seine Antwort lautet: Bemühen des Willens und Grösse des Verdienstes stehen zueinander in einem ganz bestimmten Verhältnis, vorausgesetzt dass sich die übrigen mitwirkenden Faktoren gleichbleiben. Dagegen brauchen Aktivität der Gnade und Grösse des Verdienstes nicht immer in einem festen Verhältnis zueinander zu stehen ¹⁹³⁾).

4) Gottes Wirken im verdienstlichen Akt

Zwei freie Ursachen — Gott und Mensch — wirken im verdienstlichen Akt eng zusammen ¹⁹⁴⁾. Bei diesem Zusammenspiel von Gott und menschlichem Willen ist aber nach unserem Theologen Gott stets der Erstwirkende; d. h. in der Ursächlichkeit ist seine Hilfe das erste. Nicht deshalb empfängt der Mensch Hilfe, weil er frei wollte — eine solche Auffassung bezeichnet Hugolin als pelagianisch —, sondern weil der menschliche Geist Hilfe empfängt, will er ¹⁹⁵⁾. Gott komme dem Willen in mehrfacher Weise zuvor: durch die Bewegung des Intellekts, durch die Bewegung des Willens selbst und schliesslich durch die Rechtfertigung des Willens und das Eingiessen des Gnadenhabitus ¹⁹⁶⁾.

Unser Magister stellt sich auch die Frage nach der Art der *motio* Gottes auf Verstand und Willen. Er gibt eine doppelte Lösung: entweder sei diese Bewegung nichts anderes als Gott selbst, der sich auf eine unaussprechliche und besondere Weise

¹⁹²⁾ *Utrum maior gratia et maior conatus voluntatis efficiant proportionaliter actum magis meritorium?* — *lib. II dist. 27 qu. 3*, A 141 vb, V 104 rb.

¹⁹³⁾ *Tertia conclusio: Tantus conatus voluntatis efficit proportionaliter tantum meritum et maior maius et minor minus, scilicet in eodem merente ceteris aliis paribus... Quarta conclusio: Non semper tanta gratiae activitas efficit proportionaliter tantum meritum nec maior maius nec minor minus.* — *l. c. art. 2*, A 142 rb-va, V 104 vb.

¹⁹⁴⁾ *Duae causae liberae reddunt simul tempore mentem esse tanto gradu libere conantem in executione praecepti, Deus principaliter et ut causa distincta et ipsa mens consentanee.* — *lib. II dist. 27 qu. 1 art. 2*, A 138 vb, V 102 ra.

¹⁹⁵⁾ *l. c.*

¹⁹⁶⁾ *Deus praevenit voluntatem, ut eliciat actum bonum meritorium se solo movendo intellectum, sine qua motione voluntas non coefficere actum bonum... Deus praevenit voluntatem, ut eliciat actum bonum seu meritorium se solo movendo voluntatem, sine qua motione voluntas non coefficere actum istum... Deus praevenit voluntatem, ut recipiat gratiam se solo movendo et iustificando voluntatem et infundendo gratiam.* — *lib. II dist. 27 qu. 1 art. 1 concl. 1-3*, A 138 rb, V 101 va.

der Seele als Erleuchtung bezw. als Inspirans mitteile. Oder es handle sich um einen ganz verborgenen Erkenntnis- und Willensakt in der Seele, der von Gott hervorgebracht und von der Seele mitbewirkt wird ¹⁹⁷⁾.

Wie zeigt sich nun das Wirken Gottes im eigentlichen verdienstlichen Akt? Die Thomisten dachten bei der göttlichen Mitwirkung zum Verdienst mehr an den allgemeinen concursus divinus, der in der Allursächlichkeit Gottes seinen Grund hat und zu jedem menschlichen Handeln erforderlich ist. Die franziskanische Schule dagegen verlangte ausser dem Besitz des Gnadenhabitus für das Zustandekommen des Verdienstes eine spezielle Bewegung durch den Heiligen Geist; nur so glaubte sie Gottes Allursächlichkeit voll retten zu können ¹⁹⁸⁾. Unser Theologe steht dieser zweiten augustinischen Lösung näher. Das Wirken Gottes im verdienstlichen Akt erschöpfe sich nicht in einem nur mittelbaren Mitwirken mittels des Gnadenhabitus. Sehr nachdrücklich betont Hugolin im Anschluss an Augustinus die unmittelbare Wirksamkeit Gottes durch ein sogenanntes iuvamentum causale ¹⁹⁹⁾. Er versteht diese helfende Gnade im Sinne des auxilium speciale seines Mitbruders Gregor von Rimini ²⁰⁰⁾. Gott müsse beim verdienstlichen menschlichen Wollen nicht nur zur Substanz des Aktes mitwirken, wie er es beim sündigen Wollen des Menschen tut, sondern müsse überdies noch bewirken, dass der menschliche Willen zum freien Wollen übergeht ²⁰¹⁾. Zum verdienstlichen Han-

¹⁹⁷⁾ Illa motio duplex divina, de qua dictum est, vel est ipsemet Deus aliquo modo ineffabili se specialiter habens ad animam respectu cognitionis et volitionis sicut lumen et sicut inspirans, vel est duplex occultissimus actus in anima, quem Deus solus primo efficit et continue post anima coefficet vel partialiter conservat. — l. c.

¹⁹⁸⁾ J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 63 f.

¹⁹⁹⁾ (Actus meritorius) est a Deo gratiose iuvante conatum arbitrii immediate effectus. — l. c. A 138 rb, V 101 va. — Quarta conclusio: Deus non est causale iuvamentum nec esse potest nisi respectu creati arbitrii. — lib. II dist. 27 qu. 1 art. 2, A 140 ra, V 102 vb. — Näheres über Hugolins Begriff und Begründung dieses iuvamentum causale siehe in unserem Artikel Hugolin von Orvieto über *Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 4 (1954), 25 ff.

²⁰⁰⁾ Vgl. Gregorius DE ARIMINO, *Super secundo libro sententiarum*, Venetiis 1503, dist. 26 sqq, fol. 84 v sqq und Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans*, *Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmatizenserschule*, in: GRABMANN-MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 395-410.

²⁰¹⁾ Prima conclusio: Ad quemlibet gradum ipsius conari libere ad mortale

deln und auch zur rechten Ueberwindung von Versuchungen genüge nicht der Habitus der Gnade in Verbindung mit der menschlichen Freiheit ²⁰²⁾).

Ja unser Magister behauptet, wer das göttliche iuvamentum causale leugne, der schreibe damit die Ursächlichkeit für den verdienstlichen Akt totaliter oder doch principaliter der menschlichen Freiheit zu. Ueberdies genüge es nicht, wenn die Gegner betonten, die beiden aktiven Faktoren beim Zustandekommen des verdienstlichen Aktes, nämlich Gnade und Willen, seien von Gott geschaffen. Den damit sei der Akt noch kein unmittelbares Gottesgeschenk und ihm auch nicht principaliter zuzuschreiben ²⁰³⁾.

Gegen seine Forderung eines iuvamentum causale von Seiten Gottes macht sich Hugolin selbst den Einwand: Wenn der Wille im Gnadenstand ohne Gottes Hilfe keinen gerechten Akt vollbringen kann, dann ist eigentlich nicht er es, der gerecht handelt und dem somit der Lohn gebührt, sondern einzig und allein Gott. Unser Theologe gibt dem Einwand in etwa recht, wenn er das Wort des hl. Hieronymus zitiert: « Wir wissen, dass wir nichts sind ausser dem, was Er uns schenkt » ²⁰⁴⁾.

Die Verteidigung dieser augustinischen Auffassung von der helfenden Gnade im Verständnis eines Gregor von Rimini ²⁰⁵⁾

in tota latitudine conandi apta competere libertati creatae sibi sufficit voluntas, Deo non agente ipsam esse conantem, sed praecise coefficiente ad substantiam actus... Secunda conclusio: Ad nullum gradum ipsius conari libere in opere vitali in tota latitudine conandi apta competere voluntati ipsa sufficit, Deo non agente seu iuvante ipsam conantem. — *lib. II dist. 27 qu. 1 art. 2, A 139 ra, V 102 ra-b.*

²⁰²⁾ Quinta conclusio: Non sufficit universaliter habitus gratiae cum sola libertate creata Deo non immediate iuvante arbitrium ad operari vitaliter seu ad recte vincere tentationem. — *l. c. A 140 ra, V 103 ra.*

²⁰³⁾ Prima (propositio) est: Quisquis negat quintam conclusionem totam causalem imputabilitatem meriti seu operis vitalis, quatenus libere causatur, attribuit totaliter vel principaliter libertati creatae... Secunda propositio: Licet duae activitates, quae sufficiunt secundum adversarium reddere mentem esse actu causam liberam respectu B meriti sint creatae a Deo, non tamen ex hoc B esset donum Dei immediatum et sibi principalitertribuendum. — *l. c. A 140 va, V 103 rb.*

²⁰⁴⁾ Sed dices: Si nihil boni ago per liberum arbitrium, habens gratiam absque Dei iuvamento, ergo non ego, qui laboro, iuste operor, sed Deus solus iuste operatur. Et per consequens iuvamentum Dei, non ego coronari debet... Sciamus ergo, nos nihil esse, nisi quod donavit ipse servaverit. Semper largitor, semper donator est. — *l. c. A 140 va, V 103 rb.*

²⁰⁵⁾ Vgl. Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans* 395-410.

konnten wir schon an anderer Stelle als eines der theologischen Grundanliegen in der Gnadenlehre unseres Magisters nachweisen²⁰⁶). Ausdrücklich wendet er sich damit gegen gewisse *moderni* der ockhamistischen Schule, die die Existenz eines solchen *iuuamentum causale* in Abrede stellten²⁰⁷). Hugolin sieht auch hier wieder die Gefahr des Pelagianismus. Wenn er übrigens am Schluss bemerkt, dass nach Augustinus die *adiutoria ante et post lapsum* wohl voneinander zu unterscheiden sind, da es dem menschlichen Willen vor dem Sündenfall ein Leichtes war, die Gebote Gottes zu erfüllen²⁰⁸), so zeigt sich deutlich, dass sein Begriff des *iuuamentum causale* nicht nur supralapsarisch zu deuten ist, sondern auch Züge der *gratia sanans* an sich trägt²⁰⁹).

5) Die göttliche Akzeptation

Gott hat, wie wir sahen, nach der Auffassung unseres Augustiners einen ganz besonderen Anteil am Zustandekommen des verdienstlichen Aktes, einen noch weit entscheidenderen an der Verdienstlichkeit dieses Aktes. Zuerst bei dem Franziskanertheologen Odo Rigaldi in seinen Quästionen über die Gnade vom Jahre 1248 und dann bei Bonaventura und seinen Schülern findet man in starker Betonung der göttlichen Freiheit und bei einem ausgesprochenen Interesse für personales Denken die Auffassung vertreten, der Anspruch des Menschen auf Lohn entspringe Gottes freier Bindung durch sein freies Versprechen und der dadurch begründeten göttlichen Akzeptation. Bonaventura bezeichnete als doppelte Grundlage des Verdienstes die Freigebigkeit des annehmenden und die Treue des versprechenden Gottes. Noch stärker betonte Skotus Gottes absolute Freiheit, wenn er eine « ganz gnadenhafte Annahme durch Gott » lehrte. Damit sollte freilich der innere Wert der Werke nicht gelegnet, sondern nur

²⁰⁶) A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 4 (1954), 25 ff.

²⁰⁷) *Istud quartum aliqui moderni dubitant, immo negant. — l. c. A 138 ra, V 101 rb.*

²⁰⁸) *Nota quod Augustinus ponit differentiam inter adiutoria ante lapsum et post... Ante lapsum non distat optative velle implere mandata, quin aequè faciliter esset imperative volens. — l. c. art. 2, A 141 rb, V 103 vb.*

²⁰⁹) Vgl. Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans* 395-410. — Siehe auch A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 4 (1954), 30 f.

die absolute Freiheit Gottes hervorgehoben werden. Dem guten Werk kommt Bedeutung zu, freilich nicht weil es Ursache, sondern sofern es unerlässliche Vorbedingung für die göttliche Akzeption darstellt. Dagegen verschwindet im Ockhamismus diese Bindung an das Sachlich-Objektive ganz. Seiner extremen Betonung der göttlichen Freiheit entspricht auch die Auffassung, als ob Gott die Werke willkürlich, losgelöst von ihrem inneren Wert oder Unwert, annehmen oder ablehnen könne. Die schon bei Rigaldi und Skotus verwendete Unterscheidung der *potentia Dei absoluta* und *ordinaria* hatte den Weg zu dieser nominalistischen Verdienstlehre ebnen helfen ²¹⁰).

Auch unser Augustinertheologe legt grössten Nachdruck auf die göttliche Akzeption. Jedes Verdienst ist ihm in seiner Grösse und Dauer ganz und gar von der Annahme Gottes abhängig ²¹¹). Diese *acceptatio divina* sei nicht nur ein besonderer Umstand des verdienstlichen Aktes wie die sonstigen Umstände der verdienstlichen Handlung, etwa Subjekt, Objekt, Beweggrund, Anlass, Absicht, Mittel, Art, Zeit und Ort ²¹²). Was ist also nach Hugolin unter der Akzeption Gottes zu verstehen? Man könne den Begriff passivisch deuten; dann wäre unter *acceptatio divina* das zu verstehen, was verdienstlich gemacht und akzeptiert wurde. Das gewöhnliche aktivische Verständnis sehe dagegen in der göttlichen Akzeption den Willen oder das Gesetz Gottes. Gottes Wille sei für die noch zu vollbringenden verdienstlichen Werke die *lex agendi*, für die schon vollbrachten die *lex praemiativa et acceptativa*. Es gibt nun aber nach unserem Magister Fälle, wo der Wille Gottes nur unter dem einen dieser Gesichtspunkte wirksam wird. Hier könne von einem eigentlichen Verdienst nicht

²¹⁰) Vgl. zu dem Ganzen J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 64-6, 150-65. — Neues Licht auf die skotistische Akzeptionslehre wirft die Studie von W. DETTLOFF, *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, die demnächst im Druck erscheinen soll; vgl. die Ankündigung in *Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953) 144-6 (W. DETTLOFF, *Zur Beurteilung der skotistischen Akzeptionslehre*).

²¹¹) *Omne meritum vel latitudo eius attenditur principaliter penes acceptationem divinam... Tamdiu enim et tam magnum et tantae eligibilitatis est omne meritum quoad esse meritum, quantum et quamdiu correspondet acceptatio divina.* — *lib. II dist. 27 qu. 3, A 142 ra, V 104 rb.*

²¹²) *Acceptatio autem divina non est circumstantia meriti.* — *l. c. A 142 ra, V 104 va.*

die Rede sein. Hugolin verweist auf die Seligen des Himmels: Für sie ist Gott nur *lex agendi*; ihre Handlungen sind deshalb nicht verdienstlich. Umgekehrt sei Gottes Wille für die Kinder, die gleich nach der Taufe sterben, nur *lex acceptativa*; eigentlich verdienstliche Akte sind also auch hier nicht vorhanden. Beim Menschen im Pilgerstande dagegen sei der göttliche Wille unter beiden Gesichtspunkten wirksam: In dem Masse, als der verdienstliche Akt der *lex agendi* konform ist, in eben diesem Masse werde er auch durch die *lex acceptativa* akzeptiert ²¹³).

Uebrigens hat der Satz *Deum acceptare merita* nach unserem Augustiner einen doppelten Sinn. Er könne bedeuten: Gott hat Wohlgefallen an den verdienstlichen Handlungen des Menschen. Diese Art Akzeption komme aber jeder verdienstlichen Handlung notwendig zu. Es könne aber auch bedeuten: Gott hat an der Handlung nicht nur Wohlgefallen, sondern will für sie auch die ewige Belohnung geben. Und diese Art Akzeption sei mit der verdienstlichen Handlung des Menschen nicht wesensmässig verbunden, sondern nur soweit die Handlung eine Wirkung der Prädestination ist ²¹⁴).

Hugolin bezeichnet die Akzeption Gottes im zweiten Sinn gelegentlich als *rationabilissima*, d. h. als überaus vernünftig oder auch als voll und ganz begründet ²¹⁵). Worin sieht er aber den Grund, dessentwegen Gott den Akt als verdienstlich akzeptiert? Die göttliche Akzeption gründe letztlich und allein in der Anordnung Gottes, der diesen Akt als verdienstlich gelten lassen will ²¹⁶). Das Verdienstlichsein kommt also dem gerechten Akt nur äusserlich zu, es gehört nicht wesensmässig zu ihm ²¹⁷); oder wie

²¹³) l. c.

²¹⁴) *Secunda distinctio: Deum acceptare merita est dupliciter: Accipere uno modo est Deum complacere in meritis vel merito. Et hoc est necessario annexum cum ipso operari meritorie et iuste simpliciter seu secundum gratiam. Alio modo ut ultra complacere est Deum velle pro merito reddere praemium beatificum et hoc non est necessario annexum cum ipso operari iuste; sed praeexigitur, quod tale operari sit effectus praedestinationis. — lib. I dist. 41 qu. 1 art. 1, A 95 ra, V 60 va.*

²¹⁵) *Verum, quia acceptatio divina semper est rationabilissima, ideo acceptatio divina semper requirit, quod meritum fiat conformiter legi divinae. — l. c. A 142 ra, V 104 rb.*

²¹⁶) *Latitudo meriti est ex sola ordinatione divina. — l. c. A 142 rb, V 104 va.*

²¹⁷) *Esse meritorium vitae aeternae non est aliquid intrinsecum actui viatoris*

unser Magister mehrfach betont, der gerechte Akt heisst nur auf Grund einer *denominatio extrinseca* verdienstlich ²¹⁸⁾).

Hier ist einer jener Punkte, an denen sich zeigt, dass auch unser Augustiner den nominalistischen Tendenzen der Zeit seinen Tribut zollt. Er bekennt sich zu dem Satz: Gott vermöge *de potentia absoluta* dem Menschen, der den *actus gratificus* bis zum Ende bewahrt, den Lohn der Seligkeit zu verweigern; denn keine *habituelle* oder *aktuelle* Gerechtigkeit des Menschen sei im Stande, das göttliche Wollen zu nötigen. Die tatsächliche Gnaden- und Heilsordnung sieht er allein in der *potentia Dei ordinata* verankert. Nachdem Gott es so verheissen habe, sei es unmöglich, dass er einem solchen Erdenpilger den Lohn der ewigen Seligkeit versagt; denn dass eine göttliche Anordnung besteht und es sich doch nicht so verhält, wie Gott vorher angeordnet und verheissen hat, bedeute einen inneren Widerspruch. Gott sei getreu und könne nicht sich selbst verleugnen ²¹⁹⁾).

Verrät somit die Akzeptationslehre unseres Theologen eine gewisse Beeinflussung durch den Nominalismus seiner Zeit, so ist sie doch keineswegs mit der ockhamistischen Auffassung gleichzusetzen. Der Unterschied zeigt sich deutlich, wenn Hugolin, wie wir darlegten, dem verdienstlichen Akt des Menschen eine gewisse *condignitas ad praemium* zuerkennt und ausserdem in der *habituellen* Gnade zwar nicht das Wirkprinzip, aber doch eine notwendige Voraussetzung für die Verdienstlichkeit des Aktes erblickt. Er steht in seiner Akzeptationslehre der mittleren Franziskanerschule wesentlich näher als dem Ockhamismus seiner Zeit. Nach ihm ist es Gott unmöglich, die menschlichen Werke, wie Ockham meinte, losgelöst von ihrem inneren Wert anzunehmen oder abzulehnen. Ausdrücklich wendet sich Hugolin gegen die These,

nec aliquid per habitum gratiae causatum; quia si sic, igitur ex praeteritione traheretur in necessitatem. — princ. II art. 2 coroll. 6, A 8 rb, V 71 ra.

²¹⁸⁾ *Actus iustitiae, qui dicitur meritorius denominatione extrinseca. — l. c. A 142 ra, V 104 va.*

²¹⁹⁾ *Secunda conclusio: Absolute possibile, quod habenti finaliter gratificum actum non reddetur praemium beatificum... Tertia conclusio, quod de potentia ordinata non est possibile, stante scilicet repromissione divina, quin alicui viatori pro suo actu reddetur praemium beatificum. Probatur: Contradictionem includit ordinationem divinam stare et non sic esse, ut Deus praecordinavit vel repromisit. Fidelis enim est Deus, se ipsum negare non potest. — lib. IV dist. 27 qu. 7, A 191 rb, V 142 rb.*

Gott könne rein natürliche Werke als verdienstlich akzeptieren. Für jede verdienstliche Handlung ist die Gnade notwendige Voraussetzung ²²⁰⁾.

Suchen wir abschliessend zusammenzufassen, was Hugolin über die Struktur des verdienstlichen Aktes sagt. Der *actus meritorius* besitzt nach ihm drei Ursachen: Gott, Gnade und Wille. Gott sei in jeder Hinsicht der Erstwirkende, gleichgültig ob man das Aktsein, die Freiheit oder die formale Gerechtigkeit des Aktes ins Auge fasst. Dem Willen gebühre der Vorrang vor der Gnade unter dem Gesichtspunkt der Freiheit des Aktes; träfen doch Lob und Tadel für die vollbrachte oder unterlassene Tat den Willen und nicht die Gnade. Der Gnade dagegen komme der Vorrang vor dem Willen unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit des Aktes zu; d. h. die *iustitia* richte sich nach dem Masse der Inklination und Aktivität der Gnade, während der Willen durch die Gnade im gerechten Handeln gleichsam bestimmt werde. Die Verdienstlichkeit aber komme dem *actus meritorius* weder durch Gottes Wirken, noch das der Gnade, noch das des Willens zu. Sie inhäriere dem Akt überhaupt nicht wesenhaft und innerlich. Zur Begründung weist Hugolin auf die guten Werke der Seligen im Himmel hin, die von denselben drei Wirkkräften verursacht und doch nicht verdienstlich seien. Verdienstlichkeit hafte dem *actus meritorius* als reine *denominatio extrinseca* auf Grund der göttlichen Anordnung an ²²¹⁾.

Der verdienstliche Akt kommt nach unserem Theologen aber folgendermassen zustande. Er werde von Gott für die ewige Be-

²²⁰⁾ *Nulla operatio vel volitio, quae non sit secundum inclinationem gratiae, est stricte praedestinationis effectus. Ad quemlibet actum meritorium requiritur gratia. — princ. IV art. 3 coroll. 1, A 16 ra, V 123 rb.*

²²¹⁾ *Actus meritorius est actus, est liber, est meritorius et est formaliter iustitia actualis. Quatenus est quidem actus, tunc est a voluntate et a gratia quasi aequae primo; sed a Deo principaliter et prius causalitate et natura ac origine. In quantum vero est liber, sic est a Deo principaliter et secundario et a voluntate et a gratia; sed principaliter a voluntate quam a gratia... In quantum vero est iustitia actualis, sic est principaliter a Deo; et a voluntate et a gratia secundario. Sed principaliter a gratia... Sed in quantum est meritorius, sic non habet aliquam latitudinem efficiendi ab aliquo... Est igitur littera esse meritorius quaedam denominatio extrinseca, licet de facto ex lege seu ordinatione divina eius latitudo sit conformiter secundum latitudinem ipsius esse iustitiae actualis. Sed hoc est, quia Deus sic statuit. Et ideo ut esse meritorium est praecise ex acceptance divina. — lib. II dist. 27 qu. 1 art. 1, A 138 rb, V 101 va.*

lohnung vorbereitet, nach dem Masse der Inklination der habituellen Gnade hervorgehoben, von der Aktivität derselben Gnade hervorgebracht und von Gott unmittelbar bewirkt, der das Bemühen des freien Willens gnadenvoll unterstützt ²²²). Oder anders ausgedrückt: Zur bonitas des Aktes wirken Gott, Gnade und Willen innig zusammen, — Gott als Erstursache, Gnade und Willen als Mitwirkende, — Gott und Willen in Freiheit, die Gnade naturhaft ²²³). Die condignitas ad praemium dagegen, d. h. eine gewisse Würdigkeit belohnt zu werden verdankt der Akt auf Seiten des Geschöpfes der Willensfreiheit, auf Seiten Gottes der Akzeption. Das meritum aber entspringt allein der göttlichen Anordnung ²²⁴).

Man hat von unserem Augustinermagister gerühmt, es sei ihm in seiner Begründung des Glaubensaktes gelungen, gegenüber den extremen Anschauungen seiner Zeit die ausgeglichene, mittlere Lösung zu finden, die sich als brauchbar und richtig erwies ²²⁵). Ähnliches wird man auch seinen Untersuchungen über die Struktur des verdienstlichen Aktes zuerkennen müssen. Gewiss zollt auch er in seiner Akzeptionslehre den nominalistischen Tendenzen der Zeit einen gewissen Tribut. Im übrigen aber hat er es tatsächlich verstanden, einen gesunden Mittelweg zwischen den Extremen des Voluntarismus und Supranaturalismus zu gehen. Es ist ihm gelungen, das gegenseitige Kräfteverhältnis der wirksamen Faktoren im verdienstlichen Akt klug gegeneinander abzuwägen und trotz starker Betonung der Allursächlichkeit Gottes auch der Freiheit des menschlichen Willens

²²²) Responsio: Sciendum, quod actus meritorius primo est a Deo praeparatus ad praemium beatificum, secundo est elicitus secundum inclinationem gratiae habitualis, tertio est ab eiusdem gratiae activitate productus, quarto est a Deo gratiose iuvante conatum arbitrii immediate effectus. — *lib. II dist. 27 qu. 1, A 138 ra, V 101 rb.*

²²³) Quarta conclusio: Deo efficiente libere actum meritorium voluntas libere coefficet illum... Quinta conclusio: Deo efficiente libere actum meritorium gratia naturaliter coefficet illum. — *l. c. art. 1, A 138 rb, V 101 va.*

²²⁴) Latitudo bonitatis est ex Deo principaliter, ex gratia consequenter et ex voluntate consequenter; latitudo cuiusdam congruitatis vel condignitatis ad praemium ex parte creaturae ex exercita libertate voluntatis et ex parte Dei ex mera gratuita acceptione; latitudo meriti est ex sola ordinatione divina. — *lib. II dist. 27 qu. 3 art. 1, A 142 ra-b, V 104 va.*

²²⁵) A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 191 ff.

und der Bedeutung der habituellen Gnade gerecht zu werden. Wie in der Glaubensbegründung kam ihm auch hiebei sein enger Anschluss an Augustinus zustatten, aus dessen Schriften er fast jede seiner Thesen belegt. Es scheint aber, dass seine Auffassung von der Struktur des verdienstlichen Aktes Anhänger fand. Wir konnten sie in einer früheren Untersuchung bei dem Augustiner Dionysius de Montina nachweisen, der zwei Jahrzehnte nach unserem Magister — im Schuljahr 1371/2 — seine Pariser Sentenzenlesung hielt ²²⁶).

VII. GEGENSTAND DES VERDIENSTES

1) Die erste Gnade als Gegenstand des Verdienstes

Es handelt sich hier um die Frage: Kann sich der Mensch im Stande der Sünde durch seine natürlich guten Werke die erste Gnade verdienen? ²²⁷) Das Problem war schon in der vorausgehenden Theologie Gegenstand der Erörterung geworden. Gewiss, keiner der Theologen der Vorzeit hatte dem Menschen ein Verdienst im strengen Sinn, einen eigentlichen Anspruch auf die erste Gnade (*meritum de condigno*) zuerkannt, aber es gab doch unter ihnen manche, die ein uneigentliches Verdienst (*meritum de congruo*) annahmen. Während Thomas und seine Schüler — unter ihnen der Augustiner Aegidius Romanus — jedes Verdienst ablehnten, weil die erste Gnade die Fähigkeit der blossen Natur, erst recht der gefallenen Natur übersteige, hatten die Franziskanertheologen des 13. und 14. Jahrhunderts wenigstens von einem *meritum interpretativum* gesprochen; denn sei auch der Mensch trotz seines Mühens unwürdig, die Gnade zu empfangen, so entspreche es doch Gottes Barmherzigkeit, Güte und Weisheit, ihm die Gnade zu schenken ²²⁸). Ähnliche Gedanken-

²²⁶) Dionysius hat sich bei der Behandlung der *actio meritoria* eng, z. T. sogar wörtlich an Hugolin angeschlossen. — Vgl. A. ZUMKELLER, *Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters*, Würzburg 1948, 78 f.

²²⁷) Hugolin stellt sich im zweiten Buche die Frage: *Utrum homo per liberum arbitrium possit mereri primam gratiam?* — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3*, A 133 rb, V 97 vb.

²²⁸) Vgl. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II*, Freiburg i. Br. 1951, 81-7. — Zur Stellungnahme der Frühscholastik siehe A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I*, Regensburg 1952, 268-87.

gänge finden sich bei Ockham und seinen Schülern, die ein meritum de congruo behaupteten ²²⁹⁾.

Unser Theologe hat sich die Frage ausdrücklich gestellt. Wir haben seine Stellungnahme schon in anderem Zusammenhang ausführlich dargelegt ²³⁰⁾ und können uns deshalb hier mit einer kurzen Zusammenfassung seiner Lösung begnügen. Hugolin beginnt mit der Feststellung, dass die Frage einen doppelten Sinn habe, je nachdem man unter erster Gnade jede gnadenhafte Hilfe Gottes oder nur die rechtfertigende Gnade verstehe. Gewöhnlich werde die Frage im ersten Sinn aufgefasst ²³¹⁾. Seine Lösung gibt er so dann in vier Konklusionen. Die erste betont nochmals, was wir schon oben dargelegt haben: Der Wille könne keinen verdienstlichen, ja nicht einmal einen sittlich guten Akt in der rechten Weise vollbringen, ohne dass ihm eine gnadenvolle Hilfe Gottes vorausginge. Mit anderen Worten: Das erste iuvamentum graciosum sei nicht verdienbar ²³²⁾. Ja die zweite Konklusion besagt, es bedeute direkt einen inneren Widerspruch zu behaupten, der freie Wille könne sich die erste Gnade verdienen. Auch hier versteht Hugolin das Wort « Gnade » in diesem weiteren Sinn des iuvamentum causale graciosum. Zur Begründung sagt er, dass jedes Verdienst kausal dem vorausgehen müsse, was verdient wird, indes doch die Gnade jeder guten Handlung ursächlich vorausgehe ²³³⁾.

Wie aber, wenn man nun unter der ersten Gnade die rechtfertigende Gnade versteht? Es wäre doch denkbar, dass der Mensch durch die Handlungen, die er mit jener gnadenhaften göttlichen Hilfe (im weiteren Sinn) vollzog, sich die gratia iustificans verdienen könnte. Dazu nimmt die dritte Konklusion Stellung. Auch die erste rechtfertigende Gnade sei durch kein vorausge-

²²⁹⁾ C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 37 f.

²³⁰⁾ A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 3 (1953), 187 ff.

²³¹⁾ Gratia potest dupliciter capi: Uno modo pro gratum reddente. Alio modo communiter pro quolibet gratio iuvamento causali ac actuali divino actuativo ad bene velle. — *lib. II dist. 25 qu. 3 art. 3*, A 133 va, V 98 ra.

²³²⁾ Prima conclusio sit ista: Per liberum arbitrium nullum actum bonum recte possumus sine gratio iuvamento tempore vel causaliter praeveniente. — *l. c.* A 133 vb, V 98 rb. — Vgl. dazu unseren Artikel *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 4 (1954), 25 ff.

²³³⁾ Secunda conclusio: Hominem per liberum arbitrium mereri primam gratiam claudit contradictionem. — *l. c.* A 134 ra, V 98 rb.

hendes Werk verdienbar ²³⁴). Wir haben die nähere Begründung Hugolins für diese Behauptung schon oben dargetan ²³⁵). Die vierte Konklusion besagt schliesslich: Bei jedem guten Werk und bei jeder Gnade sei Gott unmittelbar tätig, verursachend, zuvorkommend und bewahrend. Zur Begründung beruft er sich auf eine Anzahl Väter- und Schriftstellen ²³⁶).

So lehnt unser Theologe jede Art von Verdienstlichkeit der ersten Gnade rundweg ab. Er zeigt sich auch hier als typischer Vertreter des spätmittelalterlichen Augustinismus. Schon Gregor von Rimini hatte dem Menschen jede Möglichkeit, die erste Gnade zu verdienen, grundsätzlich abgesprochen. Nicht einmal von einem Verdienst *de congruo* könne die Rede sein. Die gegenteilige Ansicht, vertreten durch Ockham und Godham, hatte Gregor — genau wie Hugolin — als Pelagianismus, ja noch « schlimmeren Irrtum » gebrandmarkt ²³⁷). Hinter dieser Stellungnahme verbirgt sich offenbar der augustinische Erbsündenbegriff mit seiner starken Betonung der Ohnmacht des gefallenem menschlichen Willens ²³⁸).

2) Die Vermehrung der Gnade als Gegenstand des Verdienstes

Auch in der Beantwortung dieser Frage waren die Ansichten der Theologen seit dem Hochmittelalter geteilt. Thomas und seine Schüler waren der Meinung, der Mensch könne sich ein Verdienst im strikten Sinn (*meritum de condigno*) für die Vermehrung der Gnade erwerben, während die Franziskanerschule nur ein uneigentliches Verdienst im Sinne des *meritum de congruo* gelten lassen wollte ²³⁹). Unser Theologe streift die Frage bloss gelegent-

²³⁴) Tertia conclusio: Per nulla nostra merita meremur primam gratiam gratum reddentem. — *l. c.*

²³⁵) Siehe oben Anm. 120.

²³⁶) Quarta conclusio: Nullum opus bonum nullamque gratiam creatam habemus nisi a Deo immediate causante, praeveniente, conservante. — *l. c.*

²³⁷) C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 132 ff. — Zu diesem Vorwurf des Pelagianismus haben wir ausführlich Stellung genommen. Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 4 (1954), 35 ff.

²³⁸) Zu Hugolins Lehre von der Erbsünde vgl. A. ZUMKELLER *a. a. O.* 3 (1953), 46-57.

²³⁹) J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 95-100.

lich. Er kennt übrigens nur eine Verdienstlichkeit im Vollsinn des Wortes, die Verdienstlichkeit für das ewige Leben. Im Unterschied zu diesem *praemium proprie* bezeichnet er die Vermehrung der Gnade oder *caritas* als *praemium minus proprie* ²⁴⁰⁾.

Ein solches Verdienst (*praemium minus proprie*) trete ein als Folge des *actus gratificae elicited*. Was versteht Hugolin unter diesem Akt? Seine originelle, augustinisch gefärbte Begriffsbestimmung sieht in dem *gratificum elicere* das « belebte » Wollen des Menschen, welches mit Gott, dem Leben der Seele, der in diesem Akt hauptsächlich wirksam sei, mittels des Gnadenhabitus mitwirkt ²⁴¹⁾. Er bezeichnet diesen Akt auch als *actus caritativus* und *ex caritate procedens* oder als *operari vitale voluntatis vivificatae* ²⁴²⁾.

Das *praemium* im uneigentlichen Sinn besteht nun nach unserem Augustiner darin, dass der Wert des Geschöpfes gesteigert und seine Fähigkeit, freie, vor Gott lebendige Akte zu vollbringen, vermehrt wird. Anders gesagt: Durch dieses *praemium* wird der Wille vollkommener belebt oder auch gerechter, gottverbundener, gottangenehmer ²⁴³⁾. Diese Art Belohnung, so meint unser Theologe,

²⁴⁰⁾ *Praemium vero duplex bene esse: Unum est intrinsecum meliorari ad spontaneum operari vitale viatoris vel quasi essentialiter sibi annexum. Aliud est praemium proprie per aliud distinctum operari incomparabiliter melius et perfectius, respectu cuius primum in viatore praedestinato dicitur meritum. — lib. IV dist. 27 qu. 7, A 191 ra, V 142 ra.*

²⁴¹⁾ *Intelligo etiam quaestionem non de actu vel qualitate quadam praecise, quae nec ipsa nec aliquid eius est capax proprie acceptari vel praemiari. Immo talis qualitas posset esse non positus ad praemium acceptari meritorio operari vel coëfficere sic gratifico. Sed potius per gratificum elicere intelligo hoc totum, quod sententialiter ab Augustino ponitur libro De verbis Apostoli sermone 13 (serm. 156, MPL 39, 849 sqq), scilicet: Vivificatam vel voluntatem et cetera, voluntatem scilicet viatoris vivificatam vitae principaliter operanti cooperari per habitum gratiae. In hoc enim totali significabili tam et vita gratificans vivificando principale et formale gratificans, quam id cui contingit praemiari comprehenduntur. Omne igitur taliter operari est gratificae operari comprehendens, quia est operari vitale et partiale viatoris cooperari, quod proprie ad praemium acceptatur et quod de communi lege est praemii gratificari acceptabile. — l. c. A 191 ra, V 142 ra-b.*

²⁴²⁾ *Operari, quo viator sic est formaliter gratus, quomodo nunc est actus caritativus et ex caritate procedens vel pro vitali operari voluntatis vivificatae. — l. c. A 191 ra, V 142 ra.*

²⁴³⁾ *(Praemium) minus proprie pro eo, quod est intrinsecum ipsi totali operari vitaliter vel quasi essentialiter adnexum, scilicet voluntatem vivificatam, iustificativa vel gratificativa melioratione proficere vel profecisse. Et hoc praemium est dis-*

ist dem verdienstlichen Akt wesensmäßig annex. Es sei unmöglich, dass der Wille des Menschen gratifice oder vitaliter handle und nicht zu dem praemium minus proprie akzeptiert werde. Denn es lasse sich innerlich nicht miteinander vereinen, dass Gott einerseits bewirkt, dass der Wille durch sein Mitwirken mit Gottes Gnade an Wert gewinnt, und dass Gott andererseits den Willen zu diesem Fortschreiten an Wert — eben dies sei doch mit dem praemium improprie gemeint — nicht akzeptiert ²⁴⁴). Dabei ist Hugolin der Ansicht, dass der Mensch nur ein Billigkeitsverdienst auf dieses praemium besitzt. Denn, wie er ausdrücklich bemerkt, steht dieses praemium an Wert unvergleichlich über der Mitwirkung des Menschen im verdienstlichen Akt ²⁴⁵). In einer späteren Frage bezeichnet er es auch als ultra condignum, d. h. die Wertsteigerung, die der Mensch durch den verdienstlichen Akt empfängt, sei wertvoller als dieser Akt selbst. Denn der Zuwachs an Gnade lasse das Geschöpf in vollkommenerer Weise Gott anhängen und mehre somit seine Gerechtigkeit ²⁴⁶). So kommt unser Theologe in seiner selb-

tinctum realiter inter se et a praevio cooperari gratifico viatoris. Verumtamen illud cooperari non est tam bonum, quam bonum est voluntatem quantalibet latitudine perfectius vivificari vel iustam esse, vel Deo unitam vel Deo gratam. — l. c. A 191 ra, V 142 rb.

²⁴⁴) Quarta conclusio: Non est possibile viatoris voluntatem gratifice seu vitaliter operari et non ad praemium acceptari, sumpto praemio secundo modo (minus proprie). Probatur: Impossibilitatem includit Deum velle et facere B voluntatem noviter sibi operanti scilicet Deo per gratiam cooperari aliquid, qualiter cooperando melioratur simpliciter, et Deum non acceptare B ad istum meliorationis perfectum. Igitur non est possibile viatoris voluntatem noviter gratifice operari et non ad praemium acceptari. Consequentia patet, quia Deum acceptare illud cooperari ad praemium secundo modo et Deum velle voluntatem cooperantem meliorari sunt in proposito convertibilia. Et antecedens probatur breviter, quia qualitercumque esse velle divinum principaliter operatur et creaturam cooperari facit, taliter esse complacenter acceptat. Non enim est sola permissio vel sola praeceptio. Sed est velle beneplaciti proprie ad extra propriissime. — l. c. A 191 rb, V 142 rb.

²⁴⁵) Immo illud est incomparabiliter melius et maius quam cooperari vel elicere creaturae sit bonum. — l. c. A 191 ra, V 142 rb.

²⁴⁶) Deus pro merito electum praemiatur in via ultra condignum... Sit A meritum tuum... Tunc arguo: Pro A melioraris per aliquam latitudinem meliorationis, quae sit B, quae est tibi melior quam sit A. Igitur praemiatur ultra condignum. Consequentia tenet... Quoniam si B est melius quam A et Deus dat B, patet quod ultra condignum praemiatur. Sed antecedens probatur, quia pro A Deus dat gratiae latitudinem, qua formaliter et Deo assistente et agente tu efficeris perfectiori modo inhaerens Deo et B perfectiori iustitia iustus quam per A. Et per B

ständigen Verarbeitung der Problematik zu einer Lösung, die dem Augustinismus der mittleren Franziskanerschule nahesteht.

3) Die ewige Seligkeit als Gegenstand des Verdienstes

Im Unterscheid zu dem genannten *praemium improprie* bezeichnet Hugolin « das glückselige Leben im Himmel, welches Gott zum Gegenstand hat, ihn schaut und genießt » als *praemium* im eigentlichen Sinn ²⁴⁷⁾. Es sei ein von dem verdienstlichen Akt unterschiedenes, unvergleichlich besseres und vollkommeneres Handeln ²⁴⁸⁾.

In welchem Sinn ist nun dieses *praemium* Gegenstand des menschlichen Verdienstes? Die ganze Hochscholastik hatte festgehalten, dass sich der Mensch ein eigentliches Würdigkeitsverdienst für das ewige Leben erwerben könne, wenn sich auch in der Sinndeutung und Begründung dieses *meritum de condigno* mancherlei Unterschiede kundtaten ²⁴⁹⁾. Zuerst bei dem Franziskaner Petrus de Trabibus und dann bei Duns Skotus zeigt sich eine neue Art der Auffassung. Der freie Gott und der gottverpflichtete Mensch stehen hier im Mittelpunkt des Interesses, sodass man von einer personalistischen Betrachtungsweise gesprochen hat. Weder vom frei schenkenden Gott, noch von dem gnadenhaft gewirkten Menschenwerk her lasse sich ein strenges Würdigkeitsverdienst begründen. Das *meritum de condigno*, welches Skotus trotzdem anerkennt, gründe lediglich in dem Lohnversprechen Gottes; es entspringe nicht strenger Gerechtigkeit, sondern einer blossen Verhältnisgleichheit. Dabei wird die Gnade nicht als Formalgrund der göttlichen Akzeption gesehen, sondern nur als deren sekundäre Ursache, sofern sie dem Menschen eine gewisse Tauglichkeit (*habilitas*) verleiht. Im Nominalismus Ockhams und seiner Schüler steigert sich diese Akzeptionsfreiheit Gottes zur reinen Willkür: Gott könne auch einen Menschen, der die Gnade besitzt, nicht akzeptieren und einen, der sie nicht besitzt, akzeptieren ²⁵⁰⁾.

efficeris potens ad perfectius meritum et dignus ad melius praemium. Igitur patet antecedens. — lib. IV dist. 43 qu. 2 art. 2, A 198 ra, V 146 rb.

²⁴⁷⁾ *Praemium... proprie erit in patria beatificum bene esse, obiectum Deum comprehendens, scilicet videre et frui. — lib. IV dist. 27 qu. 7, A 191 ra, V 142 rb.*

²⁴⁸⁾ Vgl. Anm. 240.

²⁴⁹⁾ Vgl. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II*, Freiburg i. Br. 1951, 100 ff.

²⁵⁰⁾ *a. a. O.* 109 ff.

Wie steht Hugolin von Orvieto zu dieser Problematik? Er behandelt sie mehrfach und beleuchtet sie von verschiedenen Seiten. So stellt er sich die Frage: Ist Gott verpflichtet, dem Menschen für den verdienstlichen Akt das praemium des ewigen Lebens zu geben? Versteht man die Frage ganz allgemein von jedem, der einen derartigen Akt vollzogen hat, so ist sie nach unserem Theologen zu verneinen. Denn es ergäben sich unmögliche Konsequenzen. Jeder Erdenpilger wäre nach gnadenhafter Verrichtung eines einzigen Aktes notwendig zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt. Auch würde durch das Wirken des Menschen auf Gott irgendwie ein Zwang ausgeübt, wen er zu beseligen habe. Hugolin beruft sich ausserdem auf das in diesem Fragenkomplex so gern zitierte Wort des Römerbriefes (6, 23): « Gratia Dei vita aeterna » und verweist auf die schon vom Lombarden in seiner Römerbrief-Glosse zu diesem Apostelwort beigezogene Augustinus-erklärung aus dem Enchiridion ²⁵¹).

Man könne die Frage nun aber auch spezieller verstehen von jenem Erdenpilger, der den verdienstlichen Akt bis zum Ende bewahrt und somit im Besitze der Gnade stirbt. In der Antwort unterscheidet unser Augustiner zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata ²⁵²). De potentia absoluta wäre es möglich, dass Gott auch einem solchen den Lohn der Seligkeit nicht gibt. Die Begründung beruft sich sowohl auf Gottes absolute Freiheit, wie auch

²⁵¹) Prima conclusio: Possibile est, quod viatori pro suo actu per gratiam elicito non reddetur praemium beatificum. Haec conclusio potest intelligi vel indistincte de quolibet, qui habet huiusmodi actum, sive post actum ponat obicem sive non... Probatur conclusio generaliter, quia si non esset possibile, tunc quilibet viator post unicum actum gratifice elicito tanta necessitate esset praedestinatus, quanta necessitate esset illum actum praeterisse. Hoc est inconueniens. Consequentia patet: Cuicumque necessario reddetur praemium beatificum, ille est necessario praedestinatus. Vel sic: Nullum cooperari viatoris est et nullum potest fuisse necessitas antecedens ad Deum beatificare eundem. Alioquin isto operari praeterito tanta necessitate Deus esset creaturus in illo viatore visionem et fruitionem, quanta necessitate est illud praeteritum esse praeteritum. Probatur etiam antecedens per Apostolum: *Gratia Dei vita aeterna*, quod exponit Augustinus Enchiridion 117 (*Ench.* 107 MPL 40, 282). Vide ibid. — I. c. A 191 ra-b, V 142 rb. — Vgl. dazu J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 101.

²⁵²) Potest intelligi... vel specialiter de decedenti cum gratia. Et hoc vel de potentia absoluta vel de ordinata vel de habente scilicet finaliter gratificum actum, id est post quem non peccat mortaliter. — I. c. A 191 ra, V 142 rb.

auf den unendlichen Wert der Belohnung ²⁵³). Wir wiesen schon darauf hin, dass Hugolin bezeichnender Weise im Gegensatz zu Ockham die umgekehrte Folgerung, als könne Gott auch einen Akt *ex puris naturalibus* für die ewige Belohnung annehmen, nicht zieht. Was freilich die *potentia Dei ordinata* betrifft, so hält es unser Augustiner für völlig unmöglich, dass Gott dem Menschen für seinen verdienstlichen Akt den Lohn der Seligkeit nicht gewährt. Seine Begründung stützt sich auf die absolute Treue Gottes ²⁵⁴). Das Anrecht des Menschen auf die Glorie wird von Hugolin eben in der Anordnung Gottes verankert ²⁵⁵).

Der Lehre von der ewigen Belohnung stellt unser Augustiner die von der ewigen Strafe gegenüber. Auch hier unterscheidet er eine doppelte Bedeutung des Begriffs *demereri*. Jemand verdiene sich die ewige Strafe könne heissen: Er ist auf Grund der Bosheit seiner Handlung der ewigen Strafe würdig. Oder aber: Gott hat für seine schlechte Handlung die ewige Strafe vorbereitet ²⁵⁶). Hier liegen nun die Verhältnisse anders. Es handelt sich bei der Verhängung der ewigen Strafe wirklich um eine strenge Schuldigkeit. Unser Theologe behauptet, jedem Todsünder werde die ewige Strafe *ex condigno*, d. h. auf Grund der Bosheit seiner Tat geschuldet ²⁵⁷). Ja an anderer Stelle sagt Hugolin sogar: Die

²⁵³) *Secunda conclusio: Absolute possibile, quod habenti finaliter gratificum actum non reddetur praemium beatificum. Patet per dicta. Nam nulla iustitia viatoris actualis vel habitualis qua utraque est donum Dei sufficit necessitare simpliciter velle divinum, ut perpetuo reddat praemium infinite melius et cetera. — l. c. A 191 rb, V 142 rb.*

²⁵⁴) *Tertia conclusio: Quod de potentia ordinata non est possibile, stante scilicet repromissione divina, quin alicui viatori pro suo actu reddetur praemium beatificum. Probatur: Contradictionem includit, ordinationem divinam stare et non sic esse, ut Deus praeordinavit vel repromisit. Fidelis enim est Deus, seipsum negare non potest. Sed ordinatio divina est, quod decedens in statu gratiae habens finaliter actum gratificum finaliter sit beatus. Ergo. — l. c.*

²⁵⁵) *Eius bonitas (sc. habitus iustitiae) attenditur secundum posse ad gloriam. Hoc autem posse non est sibi naturale, sed ex voluntate ac ordinatione Dei. — lib. IV dist. 27 qu. 6, A 190 va, V 141 vb.*

²⁵⁶) *Consimiliter demereri poenam aeternam dupliciter intelligitur. Unus sensus est iste: Taliter operatur, quod ex rei natura seu ex malitia sui operis pro suo operari est dignus supplicio aeterno. Alius sensus: Isti pro suo opere seu pro suo operari, cuius auctor non est Deus, praeparavit supplicium aeternum. — lib. IV dist. 43 qu. 3 art. 3, A 199 vb, V 147 va.*

²⁵⁷) *Prima (propositio): Cuilibet peccanti mortaliter debetur ex condigno aeter-*

von Gott verhängte ewige Strafe sei infinite citra condignum; auch wenn sie unendlich grösser wäre, käme sie noch nicht der Bosheit der Schuld gleich ²⁵⁸). Dagegen werde die ewige Strafe nicht jedem Todsünder ex praeparatione divina, d. h. auf Grund der göttlichen Vorbereitung geschuldet. Denn auch ein Todsünder könne noch für die ewige Seligkeit prädestiniert sein ²⁵⁹).

Wie denkt sich Hugolin eigentlich das Verhältniß des verdienstlichen Aktes zum Lohn des ewigen Lebens? Darüber gibt er Aufschluss in der Frage: Belohnt Gott unendlich über das Geschuldete? Unser Magister beginnt mit einer Klärung des Begriffs praemium ad condignum. Man könne ihn doppelt deuten. Im strengen und eigentlichen Sinne werde ein solches praemium von Rechtes wegen auf Grund der iustitia distributiva geschuldet. Das hiesse also: Gott wäre auf Grund des inneren Wertes des Verdienstes, das der Tugend, der Anstrengung oder den Kräften des Verdienenden in erster Linie zuzurechnen ist, verpflichtet, nach dem Verhältniß der Gleichheit ein gleiches Mass an Lohn zu erstatten. Auf das praemium des ewigen Lebens ist nach unserem Augustiner dieser Begriff nicht anwendbar, weil der Wert des Verdienstes an den des ewigen Lebens nicht heranreicht, weil ausserdem das Verdienst nicht in erster Linie den Kräften des Verdienenden zukommt, weil schliesslich der Mensch sowieso zu dem verdienstlichen Werk verpflichtet sei ²⁶⁰). In ähnlicher Weise

num supplicium et per consequens meretur aeternam poenam in primo sensu, scilicet ex natura rei vel valore seu ex malitia operis. — *l. c.*

²⁵⁸) Tertia propositio: Poena inflictā a Deo est infinite citra condignum, sic scilicet, quod si poena infinite maior daretur, non adaequaret malitiam culpae nec fieret eis tantum de malo vel de adeptione boni, quantum sibi ipsi fecerunt. *l. c. art. 1, A 199 rb, V 147 ra.*

²⁵⁹) Secunda (propositio): Non cuilibet peccanti mortaliter debetur supplicium ex praeparatione divina aeternum et per consequens non cuilibet mortaliter peccans demeretur aeternam poenam in secundo sensu... Nullum opus mortale ex praeteritione trahitur in necessitatem fuisse demeritorium in secundo sensu. Nam sit possibile, quod eliciens illud fuit aeternaliter praedestinatus. — *l. c. art. 3, A 199 vb - 200 ra, V 147 va.*

²⁶⁰) Primo dico, quod ad condignum praemiari a Deo seu Deum praemiari ad condignum dupliciter accipitur: Uno modo stricte et proprie, cuius descriptio sit haec: Praemiator ad condignum est ex valore meriti virtuti vel labori vel viribus merentis principaliter imputandi obligatus ad reddendum aequalens de mercede secundum proportionem aequalitatis, quae est medium iustitiae distributivae. Isto modo Deus non praemiatur ex condigno, cum dat se beatificantem, tum quia nec valor meriti aequiparatur gloriae, tum secundo quia non viribus

war schon von manchen Theologen des Hochmittelalters der strenge Gerechtigkeitsbegriff abgeschwächt und von einer blossen Verhältnisgleichheit gesprochen worden ²⁶¹⁾.

Ganz anders liege der Fall bei dem *praemium ad condignum* im uneigentlichen Sinn. Unser Theologe bezeichnet es auch als *praemium ex congruo*, *ex promisso* oder *ex gratuito*. Auch diese Belohnung baut auf einer Art Gerechtigkeit auf, aber auf der Gerechtigkeit der unendlichen Güte Gottes (*iustitia infinitae bonitatis*); das heisse: Weil Gott es in seiner unbegrenzten Güte und aus reiner Gnade versprochen hat, wird das Werk dem Menschen angerechnet und will er selbst verpflichtet sein, ihm noch den weiteren Lohn des ewigen Lebens zu schenken. Das Verdienst gründet also ganz und gar, wie schon oben betont wurde, in dem gnadenvollen göttlichen Versprechen. Auch hier bringt Hugolin wieder ganz ähnliche Argumente wie oben: Vom wirkenden Geschöpf gelte, dass es unvergleichlich weniger an dem Akt beteiligt ist als Gott; dass auch der von ihm gewirkte Akt, ja schon die Fähigkeit zu wirken, ein Geschenk Gottes darstellt; dass es überdies schon durch den Akt selbst Lohn empfangen hat und dass es schliesslich zu dem Werk sowieso verpflichtet gewesen wäre ²⁶²⁾.

merentis principaliter tribuitur, tum tertio quia Deum non obligamus, quoniam totum est debitum. — *lib. IV dist. 43 qu. 2 art. 2, A 197 vb, A 146 ra.*

²⁶¹⁾ J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 102 ff.

²⁶²⁾ *Improprie vero dicitur secundo praemiator ex condigno, qui ex propria bonitate efficiente et mere gratis promittente ut pro valore operis, quod est eius donum, operatori, qui ex debito operari tenetur, ulterius praemium debeat condonare. Et haec vocatur iustitia bonitatis infinitae. Nam licet A opus sit tam laudabile, ut nullum praemium a creatura dabile sit sufficiens, quia tamen homo operans A primo improporcionabiliter minus operatur in A quam Deus, secundo hoc ipsum, quod operatur, et tertio operari potuit, est donum Dei, quarto per hoc ipsum, quod operatur A, proficit sibi et melioratur ipse, et quinto recipit melius munus a Deo, cuius tamen est et opus et operans, sexto homo ex natura rei debet et tenetur obligatione praevia et in re compensabili, quidquid melius, cum quantolibet conatu operari potest... ideo pro A non solum Deus tenetur aliquid reddere, qui tamen iam reddidit, sed homo multiplicius obligatur Deo. Quia tamen Deus ex infinita bonitate vult A imputari, homini vult se esse debitorem ulterius mercedis. Et voluntas eius non potest non esse iustitia. Ideo convenit iustitiae, ut reddat mercedem. Et haec vocatur ex congruo vel ex promisso vel ex gratuito, quo dignos efficit et gratis sic efficit electos Deo beatificante, — l. c. A 197 vb - 198 ra, V 146 ra-b.*

In ähnlicher Weise äussert sich Hugolin an einer anderen Stelle: Dass Gott dem Menschen ein Ausmass an Glorie für seine vollbrachten Werke schulde, liege immer jenseits, ja völlig ausserhalb des strikten Anrechtes (*ultra, immo praeter condignum*). Freilich geschehe es — von Gottes Ratschluss her betrachtet — *ad condignum*; denn dass geschieht, was er aus Gnade zu tun willens war, sei recht und billig. Auf uns Menschen bezogen sei es Gnade, auf Gott bezogen unendliche Gerechtigkeit. Wie schon oben beruft er sich auch hier auf das Pauluswort von der *corona iustitiae* ²⁶³).

Die Antwort unseres Theologen auf die Frage, ob Gott den Menschen unendlich über das Geschuldete belohne, lautet folgendermassen: Das *praemium* des ewigen Lebens sei ein Lohn, der unvergleichlich und unendlichmal unendlich das Geschuldete übertreffe. Eingehend sucht er dies zu begründen. Mehr als seine etwas diffizilen Argumente sind die beiden Augustinusstellen zu beachten, auf die er sich beruft. Es handelt sich um Worte aus den *Enarrationes*. Zu Ps 36,23 sagt der Kirchenvater: « Du wunderst dich, dass dir für die kleine zeitliche Mühe eine Ewigkeit gegeben wird. Denn man sollte doch, liebe Brüder, für die ewige Ruhe sogar eine ewige Mühe auf sich nehmen ». Und auch dann würde die Mühe nicht an die Belohnung herankommen. In dem anderen Zitat — angeblich aus der Erklärung zu Ps 43 — schliesst sich Augustinus an das Apostelwort aus 2 Kor (4, 17) an: « Was nämlich für uns jetzt augenblickliche und leichte Bedrängnis bedeutet, wirkt in uns eine über alles Mass grosse ewige Glorie ». Augustinus unterstreicht nochmals das Ueberwicht an Wert und das unendliche Uebergewicht an Dauer: « Siehe da das Verdienst! Schau, welchen Wert wir geben, gewissermassen nur einen zeitlichen Heller, um ewige Schätze zu empfangen » ²⁶⁴).

²⁶³) Et ideo, quod debet (sc. Deus) pro gratia baptismali gratiam beatificam et pro personali tuo opere latitudinem gloriae, est semper ultra condignum, immo praeter; licet sit ad condignum propositi Dei, quia id dignum est fieri, quod ipse gratiose voluerit facere. Nam relate ad nos est gratia et relate ad Eum est iustitia infinita. Ideo dicitur: *Corona iustitiae*, praesertim quia pro merito, quod est actualis iustitia, divina voluntas, quae est iustitia, decrevit proportionem quadam iustitiae distributivae reddere latitudinem gloriae. — *lib. III dist. 18 qu. 1, A 158 rb, V 117 va.*

²⁶⁴) Tunc dico istam conclusionem (primam): Deus pro merito electum praemiatur in via ultra condignum et in patria ultra condignum... Tertia conclusio, quod improportionabiliter praemiatur ultra condignum... Quarta conclusio

Wenn die Belohnung nach Ansicht unseres Theologen das mit der Gnade vollbrachte menschliche Werk so unendlich übertrifft, in welchem Sinn kann dann überhaupt noch von einem Verdienst die Rede sein? Hugolin stellt einen doppelten Begriff des mereri heraus, der seinem zweifachen Begriff des praemium entspricht. Es verdient einer den Lohn der Glorie, könne heissen: auf Grund des inneren Wertes seines Aktes (ex valore operis sui) wird ihm der ewige Lohn geschuldet. Es könne aber auch bedeuten: aus Gnade (gratiose) hat Gott den Akt vorbereitet und ebenfalls aus reiner Gnade das ewige Leben. Wieder erscheint als Beleg die Stelle aus dem Römerbrief: *Gratia Dei vita aeterna*, und daneben das Wort des zweiten Briefes an Timotheus (I, 9): « Nicht nach unseren Werken, sondern nach seinem Ratschluss und seiner Gnade, die uns in Christus Jesus gegeben ist ». Der Apostel wolle damit sagen: die uns in Anrechnung der Verdienste Christi gegeben ist ²⁶⁵). Das menschliche Verdienst kann ja nicht isoliert für sich allein betrachtet werden; es wurzelt ganz in den Verdiensten Jesu Christi.

pro tertio articulo quaestionis, quod Deus non solum improporcionabiliter, sed infinite ultra condignum praemiat. Ista conclusio est expressa mens Augustini super psalmum 36 et 43... Et praedictam formam tangit Augustinus ubi supra (En. in ps. 36, II, 16 MPL 36, 372 f): *Miraberis aeternum dari pro parvi temporis labore. Nam utique fratres pro aeterna requie labor aeternus subeundus erat; nec tamen fuisset aliquid tantum. Unde aeternam felicitatem accepturus, aeternas passiones sustinere deberes. Sed tunc non pervenires ad requiem et ita fit... necessario temporalis... tribulatio, qua finita venias ad necessitatem infinitam; sed finitum quodlibet, quantumlibet tendatur adpende ad infinitum, si milia milium annorum, qui finem habent, cum aeternitate comparari non possunt et cetera. Et super psalmum 43 (die Stelle findet sich in der En. in ps. 43 nicht): adducto verbo Apostoli II Ad Corinthios 4 dicentis: *Id enim, quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitatem aeternum gloriae pondus operatur in nobis* et cetera, facit enim Augustinus comparisonem inter siliquam vilem et pretiosissimos thesauros sempiternos, ubi est excessus valoris incomparabilis meliorationis et infinitus excessus durationis: *Ecce, inquit, meritum, ecce quantum pretium damus. Quodammodo unam temporalem siliquam, accipientes thesauros sempiternos* et cetera. — lib. IV dist. 43 qu. 2 art. 2-3, A 198 ra-va, V 146 rb-va.*

²⁶⁵) Nam in bonis operibus, cum dicitur: Iste meretur B praemium aeternum, est duplex sensus. Unus est: Isti ex valore operis sui debetur illud ulterius praemium, scilicet aeternum. Alius sensus est: Isti gratiose praeparavit Deus non solum opus, quod meritum denominatur, sed praeparavit pro illo, licet mere gratuite, aliud bonum longe melius, scilicet aeternum praemium seu vitam aeter-

Seine Antwort auf die Frage nach der Art des menschlichen Verdienstes fasst unser Theologe numehr in den Satz: Keinem gerecht Handelnden — Christus allein ausgenommen — werde die ewige Belohnung auf Grund des inneren Wertes seiner Akte, d. h. ex condigno im strengen Sinn geschuldet. Sie sei für ihn vielmehr höchste Gnade ²⁶⁶). Mit diesem mereri gratiose hat Hugolin seinen eigenen Verdienstbegriff aufgestellt, der ihm für den vorliegenden Fragenkomplex passender erscheint als das überkommene Begriffspaar meritum de condigno und meritum de congruo. Seine Termini lauten: meritum ex valore operis und meritum ex gratia ²⁶⁷). Wenn er oben den diesen merita entsprechenden Lohn als praemium ad condignum im eigentlichen bzw. im uneigentlichen Sinne bezeichnete, so hatte er damit schon angedeutet, dass er auch dieses meritum ex gratia wenigstens in gewisser Weise zu den Würdigkeitsverdiensten rechnet. Wenn er aber gleichzeitig diesen Würdigkeitslohn im uneigentlichen Sinne praemium ex congruo nannte, so wollte er zum Ausdruck bringen, dass ihm das herkömmliche Begriffspaar meritum de condigno und de congruo für die volle Klärung des vorliegenden Falles ungenügend schien ²⁶⁸). So finden wir bei unserem Augustiner klar ausgeprägt, was sich schon bei manchen Theologen der Hochscholastik angebahnt hatte: Der Begriff des meritum de condigno wird in unserer Frage mit Rücksicht auf die Mitwirkung Gottes und der Gnade stark eingeschränkt und gleichzeitig der Begriff der strengen Gerechtigkeit im Hinblick auf den unendlichen Lohn abgeschwächt und umgedeutet ²⁶⁹).

nam. Ad Romanos 6: *Gratia Dei vita aeterna. Non secundum opera nostra, inquit Apostolus ad Timotheum (2 Tim 1, 9), sed secundum suum propositum et gratiam, quae data est nobis in Christo Jesu, id est sub acceptatione eius meriti infinite boni ante saecula aeterna.* — lib. IV dist. 43 qu. 3 art. 3, A 199 va-b, V 147 rb-va.

²⁶⁶) Tertia (propositio): Nulli iuste operanti excepto Christo debetur ex condigno primo modo praemium aeternum, quia non ex valore operis nec ulterius praemium debetur, sed est ibi summa gratia. — l. c. A 199 vb, V 147 va.

²⁶⁷) Vgl. oben Anm. 154-158.

²⁶⁸) Vgl. oben Anm. 260 f.

²⁶⁹) Vgl. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 100 ff.

VIII. ZUSAMMENFASSUNG UND WÜRDIGUNG. HUGOLIN UND LUTHER

Es wäre wohl anmassend, wollte man heute schon versuchen, ein letztes, abschliessendes Urteil über Hugolins Stellung in der Prädestinations —, Rechtfertigungs — und Verdienstlehre des Spätmittelalters zu fällen. Dafür ist die theologische Umwelt gerade in diesen Fragen noch zu wenig erforscht. So wollen wir wenigstens die Ergebnisse unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammenfassen und abschliessend den geistigen Ort unseres Theologen in den Strömungen seiner Zeit zu umreissen suchen.

Ganz im Geiste des Völkerapostels und Sankt Augustins vertritt unser Magister die Lehre von der absoluten Prädestination und Reprobation. Wenn er in der Frage nach der Zahl der Prädestinierten nominalistischen Begriffsspielereien Raum zu geben scheint, so liegen sie doch nur an der Oberfläche. Die Grundstruktur seines Denkens ist in dieser Problematik augustinisch.

Auch die Verdienstlichkeit des Werkes Christi macht er, ähnlich wie vor ihm Bonaventura und Duns Skotus, von Gottes Prädestination und Akzeption abhängig. Gottes ewige Wahl geschehe vor Ansehung der Verdienste des Erlösers. Deshalb hätte Gott den Erwählten kraft der Verdienste Jesu Christi auch unendlich grössere Gnaden und Verdienste zuwenden können. Eine besondere Wirkung der Prädestination und der Zuwendung des Werkes Christi erblickt Hugolin darin, dass Gott es dem Menschen am Lebensabend nicht zum Verderben anrechnet, weil er das ihm vorgeschriebene Mass der Gerechtigkeit nicht erreichte. Unser Theologe hat damit die Rechtfertigungslehre der Augustiner auf dem Tridentinum in einem nicht unwichtigen Punkt vorausgenommen. Das war nämlich eine der charakteristischen Thesen Seripandos: Bei der Finalrechtfertigung würden sich die guten Werke des Gerechten als so unvollkommen herausstellen, dass sie nur im Hinblick auf die Gerechtigkeit Christi mit dem ewigen Leben belohnt werden könnten. Die Lehre entspringt letzten Endes dem augustinischen Erbsünden- und Konkupiszenzbegriff. Dagegen wird man Hugolin nur mit grosser Einschränkung als Vorläufer der Lehre von der « doppelten Gerechtigkeit » bezeichnen dürfen. Den Terminus sucht man jedenfalls bei ihm vergeblich.

In Hugolins Auffassung der habituellen Gnade wie auch des Formalprinzips der Rechtfertigung sind ockhami-

stische Einflüsse nicht festzustellen. Seine Auffassung von der *acceptatio divina* im Rechtfertigungsprozess entspricht etwa dem, was Bonaventura und Duns Skotus darüber gelehrt hatten. Nur kraft der göttlichen Annahme, nicht wesensmässig aus sich sei der Habitus der Gnade das Formalprinzip der Rechtfertigung. Es ist unserem Theologen ein besonderes Anliegen, im Anschluss an Augustinus diesen persönlichen Anteil Gottes an der Rechtfertigung herauszuarbeiten. Gern nennt er Gott mit dem Kirchenvater das Leben der Seele. Dieser augustinische Gedanke des *Deus vita animae* prägt auch seine Auffassung von der habituellen Gnade. Der *Deus iustificator* im Herzen des Menschen ist ihm bei der Rechtfertigung der entscheidende Faktor; denn Gott vermöge *potentia absoluta* die Wirksamkeit der habituellen Gnade auch in anderer Weise zu ersetzen. Dagegen findet sich bei ihm nirgends der ockhamistische Gedanke, als könnte Gott auch rein natürliche Akte zur Rechtfertigung akzeptieren oder als bestünde die Möglichkeit, dass es sich bei der Rechtfertigung um eine reine *denominatio extrinseca* handelt.

In scharfem Gegensatz zu Ockham und seinen Schülern steht Hugolin mit seiner Lehre von der vollen Unverdienbarkeit der ersten Rechtfertigung. Auch die ganze Vorbereitung auf die Rechtfertigung gründe allein im Gnadenwirken Gottes. Originell sind Hugolins gelegentliche Bemerkungen über die Stellung des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang. Er sieht im Glauben nicht bloss eine notwendige Disposition, sondern spricht einmal direkt von einer *iustificatio per fidem*. Seine Auffassung hat nichts mit dem Fiduzialglauben und der Solafideslehre Luthers zu tun, erinnert dagegen stark an die Stellung des Glaubens in der Rechtfertigungslehre Seripandos. In der Frage, wie Sündentilgung und Gnadenengiessung zueinander stehen, bestreitet Hugolin die Unbedingtheit des Gegensatzes. *Potentia Dei absoluta* könnten sie gleichzeitig in der Seele sein. Dagegen entspricht seine Auffassung vom Wesen der Sünde besten augustinischen Traditionen. Sünde sei nicht nur, wie die Ockhamisten behaupteten, Strafverhaftung, sondern Abkehr und Trennung von Gott; und nicht nur deshalb gelte etwas als Sünde, weil Gott es verboten hat, sondern weil es in sich schlecht ist. Seine Auffassung über die Taufe und ihre Stellung im Rechtfertigungsgeschehen entspricht ganz und gar der kirchlichen Lehre. Von einer ockhamistischen Entwertung des Sakramentes ist nichts zu spüren. Die Taufe ist nicht nur äusseres

Zeichen der formalen Gerechtigkeit, sondern deren notwendige, weil von Gott angeordnete Ursache.

Für Hugolins Verständnis des Verdienstes ist es kennzeichnend, dass er den Begriff der Akzeption in den Mittelpunkt stellt. Die Annahme durch Gott sei die *causa quasi effectiva* des Verdienstes. Gerade deshalb betont er, dass der Mensch nicht aus Billigkeit der Belohnung wert ist, sondern in ganz gnadenhafter Weise. Der Anspruch auf den Lohn gründe allein in Gottes Versprechen. Ja unser Augustiner vertritt die nominalistische These, Verdienstlichkeit sei für das menschliche Werk eine reine *denominatio extrinseca*. Verrät dieser Verdienstbegriff auch eine gewisse nominalistische Erweichung, so ist er doch keineswegs mit der extremen Auffassung der Ockhamisten gleichzusetzen. Der Unterschied zum ockhamistischen Verdienstbegriff zeigt sich deutlich darin, dass Hugolin eine gewisse *condignitas ad praemium* im verdienstlichen Akt anerkennt: Der Akt empfangen durch den freien Willen zwar nicht die Verdienstlichkeit, aber eine Art Tauglichkeit und Würdigkeit, von Gott angenommen zu werden. Auch ist Hugolin weit davon entfernt, mit Ockham die Bedeutung der habituellen Gnade für die Verdienstlichkeit des menschlichen Aktes zu leugnen. Ist die Gnade ihm auch nicht das Wirkprinzip, so doch die notwendige Voraussetzung für die Verdienstlichkeit des Aktes. So besteht auch bei unserem Theologen noch eine gewisse Bindung an das Sachlich-Objektive. Gott kann nach ihm die Werke nicht, wie Ockham lehrte, völlig losgelöst von ihrem inneren Wert annehmen oder ablehnen. Hugolin wendet sich ausdrücklich gegen die These des Ockhamismus, dass es in Gottes Macht stehe, auch rein natürliche Werke als verdienstlich zu akzeptieren.

Auch in der Auffassung unseres Theologen von der Struktur des verdienstlichen Aktes tritt dieser Unterschied zum Ockhamismus klar zutage. Er sucht das gegenseitige Kräfteverhältnis der wirksamen Faktoren in diesem Akt — Gott, Gnade und Willen — klug auszuwägen und gelangt zu einer gesunden mittleren Lösung zwischen den Extremen des Voluntarismus und Supranaturalismus. Bei aller Betonung der Allursächlichkeit Gottes sucht er doch auch der Freiheit des Willens und der Bedeutung der habituellen Gnade gerecht zu werden. Uebrigens erschöpfe sich Gottes Wirken im verdienstlichen Akt nicht in der mittelbaren Mitwirkung durch das Geschenk des Gnadenhabitus. Ganz im Sinne Gregors von Rimini

verteidigt Hugolin gegenüber dem Ockhamismus mit seinen pelagianisierenden Tendenzen das augustinische Erbstück des adiutorium speciale: Zum Zustandekommen des verdienstlichen Aktes bedürfe der Mensch einer unmittelbaren Gnadenhilfe Gottes.

Dem Augustinismus Gregors von Rimini schliesst sich unser Magister auch an, wenn er jede Art von Verdienstlichkeit der ersten Gnade rundweg ablehnt. Doch auch, was die Vermehrung der Gnade betrifft, könne sich der Mensch nur ein uneigentliches Verdienst erwerben. Wenn aber schon hier nach Hugolins Auffassung der Lohn das Verdienst des Menschen weit überragt, so gilt dies, wie er unter Berufung auf Augustinus behauptet, vom Lohn des ewigen Lebens in unendlichem Masse. Von einem Würdigkeitsverdienst mit dem strengen Anrecht der iustitia distributiva könne hier nicht die Rede sein. Der Anspruch gründe einzig und allein in Gottes Verheissung und Annahme. Unser Augustiner spricht deshalb von einem mereri gratiose im Unterschied zu dem mereri ex valore operis.

Die Bedeutung Hugolins von Orvieto in der behandelten Problematik auch nur einigermassen abzuschätzen, ist leider bei dem derzeitigen Stand der Erforschung des Spätmittelalters noch nicht möglich. Wir möchten aber wenigstens versuchen, die geistigen Strömungen aufzuzeigen, die auf ihn in der Prädestinations-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre eingewirkt haben.

Nicht völlig unbeeinflusst blieb unser Theologe vom Nominalismus seiner Zeit. Wir konnten dies feststellen an den Begriffsspielereien, denen er bei der Behandlung der Frage nach der Zahl der Prädestinierten Raum gibt. Ausserdem an seiner Akzeptionstheorie, die für seine Rechtfertigungs- und Verdienstlehre wesentlich ist. Freilich wird die Akzeptationsfreiheit Gottes von ihm nirgends zur Willkür überspitzt. Seine Lehre von der göttlichen Annahme zeigt eher Berührungspunkte mit der mittleren Franziskanerschule als mit Ockham. Ähnliches gilt von seinem Verständnis der potentia Dei absoluta. Auch hierin ist er nicht vom Ockhamismus beeinflusst. Es war ein Kennzeichen der ockhamistischen Deutung der potentia Dei absoluta, dass man Gottes Macht nur an das Widerspruchsgesetz gebunden sah. Gott sei alles möglich, was keinen logischen Widerspruch in sich schliesse. So wurde das Wollen Gottes einseitig in den Vordergrund gerückt. Anders nach der Auffassung der Hochscholastik, etwa eines Thomas von Aquin.

Auch er kennt und benützt die Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und *ordinata*. Aber die *potentia absoluta* ist ihm eine rein menschliche Betrachtungsweise Gottes, durch die wir Menschen seine Allmacht zu verstehen suchen, ohne zu vergessen, dass Gottes Allmacht von seiner Güte, Weisheit und Gerechtigkeit nicht zu trennen ist ²⁷⁰⁾.

Auch Hugolin kennt, wie wir sahen, die Unterscheidung der *potentia Dei absoluta* und *ordinata* und benützt sie häufig: Kraft der *potentia absoluta* könne Gott die Wirksamkeit der habituellen Gnade in der Menschenseele auch anderswie ersetzen; kraft der *potentia absoluta* vermöge er dem Menschen den Gnadenhabitus ohne vorherige Tilgung der schweren Schuld zu schenken; kraft der *potentia absoluta* sei Gott imstande, das endliche Verdienst des Menschen für eine unendliche Belohnung zu akzeptieren, habe aber auch die Möglichkeit, dem Menschen trotz seiner verdienstlichen Werke den Lohn der Glorie zu verweigern. Wir haben im einzelnen nachgewiesen, dass diese Thesen die göttliche Allmacht nicht zur Willkür steigern. Tatsächlich ist die *potentia absoluta* nicht bloss an das Gesetz des Widerspruchs gebunden. Sie wird von Hugolin in Einheit mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, Güte und Gerechtigkeit gesehen. Er verteidigt die Sätze: Gott kann nie und nimmer Falsches offenbaren ²⁷¹⁾; er kann dem Menschen nichts in sich Schlechtes befehlen ²⁷²⁾. Mit diesen beiden Sätzen steht aber Hugolin in direktem Gegensatz zu Ockham und seinen Schülern. Er ist eben alles andere als Ockhamist. Extrem nominalistische Sätze konnten wir nirgends bei ihm feststellen. Ist er von der « Moderne » auch nicht völlig unberührt geblieben, so liegen die nominalistischen Elemente doch ganz am Rande seines Denkens ²⁷³⁾.

Dagegen ist Hugolins theologische Gedankenwelt massgebend

²⁷⁰⁾ Vgl. dazu H. GRZONDZIEL, *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Breslau 1926 (Auszug) und E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, Münster 1940, vor allem SS. 46-74.

²⁷¹⁾ Siehe A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 174 ff.

²⁷²⁾ Siehe oben Anm. 143 f.

²⁷³⁾ Vgl. auch ZUMKELLER a. a. O. 261 f und A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, *Augustiniana* 4 (1954), 45 f.

durch seinen engen Anschluss an Augustinus bestimmt. Wie in seiner theologischen Erkenntnislehre ²⁷⁴⁾ und mehr noch in seinen Auffassungen von Urstand, Erbsünde und helfender Gnade ²⁷⁵⁾ muss man auch in den hier behandelten Fragen von einem eigentlichen Augustinismus unseres Theologen sprechen. Nicht nur, dass er die Werke des Kirchenvaters eifrigst benützt und zitiert. Das wäre ja in der behandelten Materie nichts Aussergewöhnliches. Sein Augustinismus zeigt sich in der Uebernahme so mancher augustinischer Sonderlehren. Ganz augustinisch ist seine Prädestinations- und Reprobationslehre, augustinisch seine Vorstellung vom Wesen und Wirken der Gnade, augustinisch seine Ablehnung einer Verdienbarkeit der ersten Rechtfertigung, augustinisch seine Sündenlehre, augustinisch im Sinne des Augustinismus Seripandos seine Auffassung von der Stellung des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang und von der Ergänzungsbedürftigkeit der menschlichen Gerechtigkeit bei der Finalrechtfertigung. Augustinisch ist schliesslich seine These, dass der Lohn des ewigen Lebens das Verdienst des Menschen weit überragt ²⁷⁶⁾. Zum grösseren Teil verdankt er dieses

²⁷⁴⁾ Vgl. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre* 255 ff.

²⁷⁵⁾ Vgl. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde* vor allem 4 (1954), 44 f.

²⁷⁶⁾ Die typisch augustinische Auffassung vertritt unser Theologe auch in der nicht unmittelbar zu unserem Thema gehörigen Frage, ob und inwieweit ein Handeln aus Furcht oder aus Verlangen nach dem Lohn sittlich gut und verdienstlich sei. Schon in seinem ersten Prinzip behauptete er gegenüber dem Bachalar der Franziskaner unter ausdrücklicher Berufung auf Augustinus: *Operans circa praecepta ex timore praecise illius poenae, quae est inflictæ a Deo, non evadit obligari ad poenam* (princ. I art. 3, A 4 rb, V 5 rb). Denn wenn ein Mensch so handelt, lautet Hugolins Begründung, zeige er eine verkehrte, dem ewigen Gesetz widersprechende Selbstliebe. Er habe nämlich grösseres Verlangen nach Straffreiheit als nach Gerechtigkeit. Deshalb versündige er sich und ziehe sich die Strafe zu. — Später setzt sich unser Theologe noch einmal mit dem Problem eingehender auseinander. Er geht von der schon in der Hochscholastik beliebten, in Augustins Schriften begründeten vierfachen Unterscheidung der Furcht aus: timor mundanus, servilis, initialis und filialis (vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II II qu. 19 art. 2). Servilis sei eine Furcht, wenn sie vor der Strafe nur um des eigenen Vorteils willen, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit zurückschrecke. Von einem timor initialis sei die Rede, *quando non solum timetur cruciatus, sed timetur culpae deformitas, quia iustitiae amatur formositas*. Castus und filialis aber nennt er die Furcht, wenn sie nicht die Strafe zum Gegenstand hat, sondern die

augustinische Geistesgut dem Studium des Kirchenvaters selbst, zum kleineren Teil — namentlich in der Prädestinationslehre — dem Sentenzenkommentar seines Mitbruders Gregor von Rimini. Gerade dieser Augustinismus bewahrte ihn aber vor den pelagianisierenden

aversio et carentia dilecti patris. Ueber diese verschiedenen Arten der Furcht gelten nach Hugolins Ansicht folgende Sätze: Wenn jemand die Sünde nur aus *timor servilis* unterlässt, so ist eine Unterlassung weder gerecht noch verdienstlich. Durch seinen *timor servilis* versündigt er sich wenigstens lässlich und wird der Strafe schuldig. Niemals vermöge der *timor servilis* allein die Vorschrift des Gesetzes im eigentlichen Sinn zu erfüllen. Ueberdies werde ein solcher Mensch infolge des Furchtmotivs oftmals nicht zu der Stufe der Gerechtigkeit gelangen, zu welcher er mit Hilfe der Liebe hätte gelangen können und müssen. Infolgedessen werde er sich gar nicht selten schwer versündigen und ewige Strafe auf sich laden. — Häufig aber werde es geschehen, dass gleichzeitig mit dem *timor servilis* der *amor iustitiae* eingegossen wird. So gelange der Mensch zum *timor initialis*, den Hugolin für ausreichend zum ewigen Heile hält. Je mehr aber im Menschen die *caritas* wachse, desto mehr werde die Furcht beiseite geschoben. Die vollkommene Liebe schliesse die Furcht aus (*lib. III dist. 34 qu. art. 2, A 162 va - 163 ra, V 120 ra-vb*).

Nun beantwortet unser Theologe ausdrücklich die Frage, ob denn eine Liebe aus Furcht verdienstlich sei. Verdienstlich lieben und aus Furcht vor Strafe lieben — so lautet seine Antwort — ist ein Widerspruch in sich. Anders freilich stehe es, wenn man die Frage von dem *timor castus et filialis* versteht. Ein Lieben und Handeln aus solchem Motiv sei ein gerechtes Handeln und alle derartige Furcht ein *donum timoris Spiritus Sancti*. Wahr und recht sei die Sündenfurcht also stets dann, wenn sie Ausfluss des *amor iustitiae* ist (*l. c.*).

Ganz im augustinischen Sinn beantwortet Hugolin auch die andere Frage, die mit der erwähnten innerlich zusammenhängt, ob es nämlich erlaubt sei, Gott wegen seiner Wohltaten zu lieben. Die Frage habe einen doppelten Sinn: Würden damit die Wohltaten als Ziel und Hauptmotiv der Liebe bezeichnet, so sei diese Liebe sittlich unerlaubt und keine wahrhafte Gottesliebe über alles; denn hier gehe die Liebe zu sich selbst über die Liebe zu Gott. Es könne aber auch bedeuten, dass Gottes Wohltaten für den Menschen Anlass sind, Gott zu lieben. Das sei dann wahrhaft eine *dilectio meritoria propter se*. Denn dass Gott wegen der Grösse seiner Wohltaten vom Geschöpf intensiver geliebt wird, sei gut und erlaubt. Auch untersage es die vollkommene Gottesliebe dem Menschen nicht, dass er sich bewusst bleibt, von welch einzigartigem Nutzen ihm diese Liebe ist (*lib. II dist. 26 qu. art. 3 ad dub. 2, A 137 rb-va, V 100 vb - 101 ra*). — So hält sich unser Theologe in dieser Problematik um Furcht und Liebe trotz mancher scharfer Formulierungen doch frei von jenen Ueberspitzungen, die ihn in die Nähe Luthers oder Jansenius' rücken würden. Auch hier erweist er sich als treuen Schüler Augustins (vgl. R. RIMML, *Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin*, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 45 (1921) 43-65, 229-59, vor allem 245-9).

Verirrungen Ockhams und seiner Schüler. Die für Ockham typische Behauptung, Gott könne *potentia absoluta* auch einen rein natürlichen Akt zur Rechtfertigung oder gar zum Verdienst für das ewige Leben akzeptieren, ist für den Schüler Augustins von vornherein indiskutabel ²⁷⁷⁾.

Eingangs unserer Studie haben wir darauf hingewiesen, dass die spätmittelalterliche Theologie der Augustinereremiten in den letzten fünfzig Jahren auch von Seiten der Lutherforschung Beachtung fand. Verschiedentlich wurden Berührungen des Reformators mit der Theologie seines Ordens behauptet ²⁷⁸⁾. Unsere Untersuchung über Hugolins Rechtfertigungs- und Verdienstlehre gestattet uns nunmehr zu der aufgeworfenen Problematik unter besonderer Berücksichtigung unseres Theologen Stellung zu nehmen.

Genau besehen handelt es sich um eine doppelte Frage: 1. Ist die Augustinerschule des Spätmittelalters in entscheidenden Punkten der Rechtfertigungslehre als eine Vorläuferin Luthers und seiner neuen Theologie zu betrachten? Das war es, was A. V. Müller nachzuweisen suchte. 2. Hat die Augustinerschule des Spätmittelalters auf Luther und seine theologische Vorbildung Einfluss gehabt? Diese These verfocht zuerst C. Stange.

Was die Person Hugolins von Orvieto betrifft, so können wir die erste Frage mit einem glatten Nein beantworten. Hugolin ist kein Vorreformer vor Luther. Er hat auch der reformatorischen Rechtfertigungslehre in keiner Weise vorgearbeitet. Sein Augustinismus ist trotz gewisser Einseitigkeiten ganz katholisch, was man von den Lehren seiner ockhamistischen Gegner nicht so allgemein behaupten kann. Wir haben schon oben gezeigt, wie

²⁷⁷⁾ Vgl. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg i. Br. 1951, 163 ff Anm. 28. — Es findet sich in Hugolins Quästionen eigentlich nur eine Stelle, die man — oberflächlich besehen — im ockhamistischen Sinn verstehen könnte: Zu der These, kein Verdienst des endlichen Geschöpfes, von Christi Menschheit abgesehen, könne nach den von Gott gegebenen Gesetzen unbegrenzt sein, bemerkt er: *Dico etiam « secundum leges ordinatas », quia nihil prohibet, quin secundum potentiam absolutam Deus acceptet quemcumque actum pro infinito praemio* (lib. II dist. 27 qu. 3 art. 2, A 142 va, V 104 vb). Aus dem Zusammenhang heraus ist es aber völlig unberechtigt, dieses *quicumque actus* im Sinne des *actus ex puris naturalibus* zu verstehen. Unser Theologe meint damit den verdienstlichen Akt des endlichen Geschöpfes.

²⁷⁸⁾ Vor allem durch C. STANGE und A. V. MÜLLER. — Siehe oben Anm. 7.

A. V. Müller völlig zu Unrecht die Lehre von einer doppelten Applikation der Verdienste Christi bei unserem Theologen finden wollte ²⁷⁹). Erst recht sind die für Luthers neue Theologie kennzeichnenden Lehren der Unüberwindlichkeit der Konkupiszenz, der Sola Fides, des Fiduzialglaubens, der Imputation, der Heilsgewissheit usw. bei Hugolin nicht einmal keimhaft zu finden. Durch unseren Magister konnte Luther nie und nimmer im Sinne seiner reformatorischen Rechtfertigungslehre beeinflusst werden.

Wie steht es nun mit der zweiten Frage? Hat Hugolins Augustinismus vielleicht auf Luthers theologische Entwicklung einen Einfluss ausgeübt? Richtig ist und gewiss von Interesse, dass das einzige deutsche Manuskript von Hugolins Sentenzenkommentar, der Kodex El. fol. 27 der Universitätsbibliothek Jena, ausgerechnet aus Wittenberg, aus der kurfürstlichen Bibliothek Friedrichs des Weisen stammt, die nachweislich auch von Luther benutzt wurde ²⁸⁰). Es besteht also die Möglichkeit, dass Luther Hugolins theologisches Hauptwerk kannte. Freilich wird sich diese Frage nie mit Sicherheit entscheiden lassen, da der Reformator Hugolin nie erwähnt und da ausserdem nicht festzustellen ist, in welchem Jahr das Manuskript nach Wittenberg kam. Uebrigens hätte Luther aus der Jenaer Handschrift nur ein sehr unvollkommenes Bild von Hugolins Rechtfertigungs- und Verdienstlehre empfangen, da das zweite Sentenzenbuch mit seinen für die Rechtfertigungs- und Verdienstlehre wichtigen Fragen in dem Kodex nicht enthalten ist.

Lassen wir also die Frage, ob Luther unseren Theologen gekannt hat dahingestellt. Dass aber die spätmittelalterliche Augustinerschule als solche — ganz abgesehen von der Person Hugolins von Orvieto — auf Luthers theologische Vorbildung irgendwie Einfluss gewann, dürfte unseres Erachtens nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich sein. Diese Vermutung wurde zuerst von C. Stange ausgesprochen ²⁸¹). Seine

²⁷⁹) Siehe oben 4 (1954), 128 ff.

²⁸⁰) Vgl. H. KOCH, *Die «Electoralis»*, Zentralblatt f. Bibl. Wesen 66 (1952) 343-58 und C. G. BRANDIS, *Luther und Melanchthon als Benützer der Wittenberger Bibliothek*, Theol. Studien und Kritiken 90 (1917) 206-221. — Eine eingehende Beschreibung der Handschrift haben wir in unserem Buche *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre* (Würzburg 1941) 106 f. und 116 ff gegeben.

²⁸¹) C. STANGE, *Ueber Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens*, Neue kirchl. Zeitschr. 11 (1900) 574-85.

Hypothese, die freilich des exakten Beweises noch entbehrte, ist von der Lutherforschung zu wenig ernst genommen worden. Statt dessen wurde als sicher behauptet, dass dem jungen Luther im Augustinerkloster Erfurt ockhamistische Theologie beigebracht worden sei. Man berief sich dafür auf Luthers Selbstzeugnis. Behauptet er doch im Jahre 1520 zweimal ausdrücklich, von Ockhams Partei zu sein ²⁸²⁾. Man stützte sich ferner auf ein Wort Luthers vom Jahre 1519, aus dem man schloss, er habe erst damals den Sentenzenkommentar Gregors von Rimini kennengelernt ²⁸³⁾.

Welche Gründe sprechen dem gegenüber für einen positiven Einfluss der spätmittelalterlichen Augustinerschule auf Luthers theologische Vorbildung? Einmal die Beobachtung, dass sich in seiner Sentenzenlesung vom Jahre 1510 so mancherlei findet, was den Lehren Ockhams und Biels widerspricht und einen augustini-schen Einfluss verrät. Vor allem ist seine Sünden- und Gnaden-auffassung nicht ockhamistisch ²⁸⁴⁾. Ferner spricht dafür die Tatsache, dass Luther damals dem Augustinerorden angehörte und in einem Augustinerkloster durch Professoren dieses Ordens seine theologische Ausbildung erhielt. Wie sehr sich damals der Augustinismus des doctor authenticus Gregor von Rimini im Augustinerorden der Hochschätzung erfreute, zeigt deutlich die Tatsache, dass sein Sentenzenkommentar in vier Jahrzehnten — von 1482 bis 1522 — nicht weniger als neun Auflagen erlebte ²⁸⁵⁾ und dass dieses theologische Hauptwerk Gregors auf dem Generalkapitel von 1491

²⁸²⁾ *Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovan. et Colon. factam* WA 6, 195 und *Adversus execrabilem Antichristi bullam* WA 6, 600. — Vgl. H. DENIFLE, *Luther und Luthertum* I, Mainz 1906, 575 und O. SCHEEL, *Martin Luther* II, Tübingen 1930³⁻⁴, 427.

²⁸³⁾ *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* WA 2, 394 f. — Vgl. DENIFLE I 565 und SCHEEL II 624 f.

²⁸⁴⁾ SCHEEL II 465-72. — Weitere Differenzen zwischen Biel und dem jungen Luther hat neuestens R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther* (Rev. d'hist. eccl. 45 (1950) 631-47) nachgewiesen.

²⁸⁵⁾ Der Sentenzenkommentar Gregors von Rimini wurde gedruckt: Paris 1482, 1484, 1485, Mailand 1494, Valencia 1500, Paris 1500, Venedig 1503, Paris 1520 und Venedig 1522 (vgl. D. A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana* I, Florenz 1929, 54 f). — Gerade deshalb ist aber nicht einzusehen, warum die Lesart *via Gregorii* in den Wittenberger Universitätsstatuten nicht richtig sein soll, zumal die Bezeichnung *Guilelmus* für Ockham gewiss sehr ungewohnt wäre (vgl. dazu Fr. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster 1925, 231 f und Scheel II 348 Anm. 4).

als Grundlage für die Vorlesungen der magistri regentes an den ultramontanen Generalstudien des Ordens neben den Werken des Aegidius von Rom ausdrücklich zugelassen wurde²⁸⁶). Auch angesichts des damaligen engen Zusammenhangs von Ordenszugehörigkeit und Ordensdoktrin erscheint es förmlich unmöglich, dass Luther von seinen theologischen Lehrern im Augustinerorden — zumal in der Gnadenlehre — ockhamistisch beeinflusst wurde.

Uebrigens erklärt der Einfluss der Ordenstheologie auch zwanglos die Antagonie des späteren Luther gegen Ockham und seinen « Pelagianismus », mit dessen Lehre er verallgemeinernd die Auffassung der Scholastik überhaupt gleichsetzt²⁸⁷). Der Kampf gegen Ockhams säkularisierte Gnadenlehre war doch ein Hauptanliegen des spätmittelalterlichen Augustinismus, wie wir es an anderer Stelle nachgewiesen haben²⁸⁸). Luther wird also diese Abneigung gegen Ockham wahrscheinlich schon in seinen Studienjahren, nicht erst nach dem reformatorischen Erlebnis empfangen haben.

Was ist dann aber zu obigem Selbstzeugnis Luthers zu sagen? Sehen wir ganz davon ab, dass Luthers spätere Urteile über seine katholische Vergangenheit nicht immer frei von subjektiven Verzeichnungen, ja offensichtlichen Unrichtigkeiten sind²⁸⁹). Luthers Behauptung von seiner Zugehörigkeit zur Partei Ockhams besteht zurecht, wenn man sie von der philosophischen Vorbildung versteht, die er vor seinem Ordenseintritt an der Erfurter Artistenfakultät erhielt. Dagegen besagt Luthers Selbstzeugnis sicher nicht dass ihm im Erfurter Augustinerkloster ockhamistische Theologie vorgetragen wurde. Wenn man ferner aus der Tatsache, dass Luther Gregors Sentenzenkommentar erst 1519 erwähnt, schloss, er habe ihn damals erst kennen gelernt, so ist diese Schlussfolgerung zweifellos übereilt und unbegründet. Denn dass er das Hauptwerk dieses berühmten Theologen seines Ordens vorher überhaupt nicht

²⁸⁶) *Anal. Aug.* 7 (1917/18) 425.

²⁸⁷) Vgl. *Resolutiones Lutherianae* WA 2, 394 f.

²⁸⁸) A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde, Augustiniana* 4 (1954), 35 ff.

²⁸⁹) Vgl. SCHEEL II 400 ff: Hier weist er nach, dass Luthers Bemerkung von 1516 über seine mangelnde Kenntnis der Schriften Augustins in seiner katholischen Zeit (WA Briefwechsel I, 70) jedenfalls missverständlich und in gewissem Sinne unrichtig ist, da er schon in seiner Sentenzenlesung von 1510 über eine gute Augustinuskenntnis verfügte.

gekannt und von Gregors augustinischer Gnadenlehre nie etwas gehört hätte, ist mehr als unwahrscheinlich und wird von Luther ja tatsächlich nirgends behauptet ²⁹⁰⁾).

All das zeigt, dass das letzte Wort über Luthers theologische Vorbildung durch die Arbeiten von O. Scheel und H. Boehmer ²⁹¹⁾ noch nicht gesprochen ist. Vor allem müsste man wissen, was Luthers theologische Lehrer im Augustinerorden Johannes von Paltz und Johannes Nathin gelehrt haben ²⁹²⁾. Da die theologischen Schriften dieser beiden Leute anscheinend nicht auf uns gekommen sind, wird die endgültige Beantwortung unserer Frage vielleicht nie gelingen. Gerade deshalb wird man aber die Möglichkeit einer Beeinflussung des jungen Luther durch die Theologie seines Ordens offen lassen müssen, zumal dieser Möglichkeit offensichtlich die grössere Wahrscheinlichkeit zukommt.

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

²⁹⁰⁾ Vgl. auch L. MEIER, *Zu Martin Luthers Werken, Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953) 48 ff, S. 51.

²⁹¹⁾ H. BOEHMER, *Der junge Luther*, Stuttgart 1951⁴.

²⁹²⁾ Die Tatsache allein, dass Johann Nathin 1483-7 in Tübingen immatrikuliert war und dort seine Sentenzenlesung hielt, besagt noch lange nicht, dass er in seinen Anschauungen über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst sich auf Gabriel Biel und dessen Ockhamismus festlegte.