Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz O.S.A. († nach 1404) und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst*

Zweiter Teil :

LEHRE VON URSTAND, ERBSÜNDE, GNADE UND VERDIENST

Inhaltsübersicht

1. Kap. : Urstand und Urstandsgerechtigkeit
   1. Das Wesen der iustitia originalis
   2. Urstand und gratia gratum faciens
   3. Verdienstlichkeit der menschlichen Werke im Urstand und im jetzigen Heilsstand
2. Kap. : Erbsündenlehre
   1. Wesen und Folgen der Erbsünde
   2. Das Los der Kinder, die mit der Erbsünde belastet sterben
   3. Die Verschlechterung der menschlichen Natur durch das peccatum originale und deren konkrete Ursache
   4. Theoretische Vereinbarkeit des Urstandes mit den poenalitates des irdischen Lebens
3. Kap. : Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre
   1. Begriff und Arten der Gnade
   2. Gnade und menschliche Freiheit. Grenzen der Leistungsfähigkeit des Willens ohne Gnade
      a. Zusammenwirken von Gnade und Wille
      b. Erfüllung der göttlichen Gebote ohne Gnadenhilfe ?
      c. Meiden der Sünden ohne Gnadenhilfe ?
      d. Vorbereitung auf die Gnade ohne übernatürliche Hilfe ?
   3. Gnadenbesitz und Rechtfertigung
      a. Gratia gratum faciens als Formalprinzip der Rechtfertigung
      b. Wesen der gratia gratum faciens
      c. Erkennbarkeit des Gnadenbesitzes

* Siehe *Augustiniana* 21(1971), 505-540 : Erster Teil : Leben und Schrifttum. — Die Sigle « TB » in den Fussnoten verweist auf die Text-Beilage, die jedoch erst in der nächsten Lieferung am Ende des Artikels abgedruckt werden kann.

4. Vorgang der Rechtfertigung
   a. Begriffliche Festlegungen
   b. Vorbereitende Akte
   c. Zustandekommen
   d. Glaube und Rechtfertigung
   e. Taufe bezw. Beschneidung und Rechtfertigung
   f. Die zweite Rechtfertigung
5. Begriff, Begründung und Arten des Verdienstes
6. Gegenstand des Verdienstes
   a. Die erste oder die wiedererlangte gratia gratum faciens als Gegenstand des Verdienstes
   b. Sündennachlaß als Gegenstand des Verdienstes
   c. Das ewige Leben als Gegenstand des Verdienstes
7. Beurteilung der menschlichen Werke

Zusammenfassung : Die Lehrrichtung des Johannes von Retz

1. Kapitel

Urstand und Urstandsgerechtigkeit

Johannes von Retz hat zu diesem Thema keine systematische und erschöpfende Darstellung gegeben. Doch kommt er in folgenden drei Fragen ziemlich ausführlich darauf zu sprechen : « Quid fuerit originalis iustitia et qualiter sit perdita » ? (fol. 2v-3v) — « Utrum homo prius, antequam peccavit, habuit gratiam facientem gratum » ? (fol. 60r-v) — « Utrum bonorum hominum opera secundum statum praesentem magis sint meritoria, et per consequens eorum in futuro sit perfectior gloria quam fuisset, si homo in statu innocentiae usque ad consummationem gratiae et gloriae permansisset » ? (fol. 60v-61v) — In den zwei letzten Fragen schließt sich Johannes wortwörtlich, wenn auch ohne Zitation, an den Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg an. Die Lösung der ersten Frage entnimmt er, wiederum ziemlich wörtlich und ohne Zitation, dem Sentenzenkommentar des Hugolin von Orvieto, der sich selbst dabei auf Ägidius Romanus beruft. Wenn Johannes in diesen Fragen demnach auch jede Selbständigkeit vermissen läßt, so erscheint es doch nötig, zur Klarstellung seiner Lehrrichtung die von ihm vorgetragene Lehre zu skizzieren.

1. *Das Wesen der iustitia originalis*

Mit Hugolin von Orvieto und unter ausdrücklicher Berufung auf den Sentenzenkommentar des Ägidius Romanus sieht Johannes

das Wesen der iustitia originalis in einer dreifachen rectitudo, die dem ersten Menschen eingeschaffen wurde, nämlich in der rechten Unterordnung des Leibes unter die belebende Seele, der menschlichen sensualitas unter den Willen und des freien menschlichen Geistes unter Gott [1]). Auch die Einzelbeschreibung dieser dreifachen rectitudo oder aequitas entnimmt Johannes wörtlich Hugolins Sentenzenkommentar [2]). Von ihm entlehnt er auch nachfolgende Begriffsbestimmung der iustitia originalis : Die Urstandsgerechtigkeit besteht in der völligen Geneigtheit des geistig rechtgerichteten Menschen, seinen unsterblichen Leib entsprechend dem Verlangen des Geistes, d.h. in der Ordnung des Gottanhangens, zu leiten [3]). Auch übernimmt Johannes aus dem Traktat des Ägidius De peccato originali wörtlich folgende Deutung des Ausdrucks iustitia originalis : Sie heißt originalis nicht nur, weil Adam sie « a sui origine » von Gott empfangen hatte, sondern weil sie auch auf die Nachkommen « per originem » weitergegeben werden sollte. Darin habe nämlich die Heilsordnung des Urstandes bestanden : Um das Heil zu erlangen, mußte man die iustitia originalis besitzen, d.h. sie sollte für alle Nachkommen Adams heilsnotwendig sein [4]).

2. *Urstand und gratia gratum faciens*

Zu der unterschiedlich beantworteten Frage, ob Adam mit der Urstandsgerechtigkeit auch die heiligmachende Gnade (gratia gratum faciens) besaß, hat Johannes ausführlich, freilich in völliger Abhängigkeit von Thomas von Straßburg, Stellung genommen. Der Straßburger Augustiner stellt zunächst fest, daß dem ersten Menschen eine doppelte gratia gratis data verliehen war. Die eine bestand in

[1]) TB 7.

[2]) TB 8-10.

[3]) TB 11. — Vgl. auch A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde*, in : *Augustiniana* 3 (1953) 35-62, 165-193 und 4 (1954) 25-26, S. 3 (1953) 40. — An der zitierten Stelle meines Artikels habe ich beim Abdruck dieser Begriffsbestimmung — entsprechend den von mir benützten Handschriften — das Wort « administrare » in « ad ministrare » zertrennt. Doch dürfte dies dem von Hugolin intendierten Sinn nicht entsprechen. Das zeigt auch die Art, wie der zeitgenössische Zisterzienser Konrad von Ebrach Hugolins Definition verdeutlichend formuliert hat : « Iustitia originalis est hominem esse rectum triplici ratione praedicta, scilicet quod anima administret corpus nulla indispositione moribundum secundum desideria spiritus in ordine adhaerendi Deo » (Quaestiones super quatuor libros Sententiarum II, dist. 30 qu. 1 art. 2 : Universitätsbibliothek Krakau Ms. 1279, fol. 99vb).

den naturales perfectiones, die er totaliter gratis empfangen hatte. Die andere war das donum gratuitum supernaturale der Urstandsgerechtigkeit, durch die der erste Mensch zu einem körperlich und geistig makellosen unsterblichen Leben befähigt war [5]). Mit verschiedenen Kongruenzgründen sucht Thomas zu zeigen, daß dieses donum der iustitia originalis dem ersten Menschen zwar nicht geschuldet, aber doch angemessen war [6]). Insbesondere sind Thomas und Johannes, wie auch viele andere Vertreter der mittelalterlichen Augustinerschule [7]), der Überzeugung, daß Gott den Menschen zwar in puris naturalibus hätte schaffen können, daß sich dies aber für den Schöpfer nicht ziemte, weil der Mensch ohne die iustitia originalis im Ringen der niederen gegen die höheren Kräfte in seinem Innern nicht hätte bestehen können [8]).

Was hingegen die Hauptfrage betrifft, ob nämlich Adam im Stande der Urgerechtigkeit die gratia gratum faciens besessen hat, so geben Thomas und Johannes, ganz im Sinn des Ägidius Romanus und vieler anderer Augustiner des Spätmittelalters [9]), eine negative Antwort. Der Straßburger bringt dafür drei Argumente. Das erste beruft sich auf die Äußerung des Lombarden, das dem Adam verliehene besondere Vermögen habe ihn zum « Stehen », d.h. zum Beharren im Guten, nicht aber zum Voranschreiten und « Vollenden » befähigt; damit sei der Besitz der gratia gratum faciens ausgeschlossen, der ja zur Vollendung befähigt hätte [10]). Das zweite Argument stützt sich auf Augustinus, der dem Gerechten nach dem Sündenfall gegenüber dem Paradiesesmenschen hinsichtlich der Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit eine Prärogative einräumt; dies setzt nach Thomas von Straßburg voraus, daß der erste Mensch die gratia gratum faciens noch nicht besaß und damit auch noch nicht die Möglichkeit hatte, sich mit ihr die ewige Herrlichkeit zu verdienen [11]). Ein letztes Argument beruft sich auf einen pseudoaugustinischen

[4]) TB 13.

[5]) TB 120.

[6]) TB 121-123.

[7]) G. Diaz, *De peccati originalis essentia in schola Augustiniana praetridentina*, El Escorial 1961, 64ff.

[8]) TB 124-125.

[9]) A.V. La Valle, *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo 1939, 35ff und DIAZ, l.c. 59ff.

[10]) TB 126.

[11]) TB 127.

Text, der für die Auffassung, Adam habe schon die gratia gratum faciens besessen, keinen Raum zu lassen scheint [12]).

Zu der weiteren Frage, ob Adam im status innocentiae, auch wenn er die heiligmachende Gnade nicht besaß, doch außer der Urstandsgerechtigkeit noch weitere Gnadenhilfen empfing, finden sich bei Johannes keine Untersuchungen. Nur beruft er sich einmal mit Worten, die er aus dem Sentenzenkommentar des Hugolin von Orvieto entlehnt hat, auf die schon erwähnte Äußerung des Lombarden, daß Adam aufgrund der iustitia originalis zwar recht und vollkommen « stehen » konnte, daß es ihm aber nicht möglich war, « ohne gnadenhafte Hilfe » (absque gratioso auxilio) im Streben nach der Gerechtigkeit « voranzuschreiten » [13]). Doch hat sich Johannes nicht näher darüber geäußert, ob Adam tatsächlich ein solches gratiosum auxilium besaß und von welcher Art es war.

3. *Verdienstlichkeit der menschlichen Werke im Urstand und im jetzigen Heilsstand*

Um das Verhältnis von Urstand und jetzigem Heilsstand noch weiter im Sinn dieser Betrachtungsweise « penes excedens et excessum » zu klären, hat Johannes von Retz im gleichen Zusammenhang aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg noch die Frage übernommen : « Sind die Werke der Guten im jetzigen Stand verdienstlicher und ist ihre Herrlichkeit im zukünftigen Leben dementsprechend vollkommener, als sie gewesen wäre, wenn Adam bis zum Empfang der Gnade und der Glorie im Guten beharrt hätte » [14])? Der Straßburger stellt einleitend fest, daß sich zu dieser Frage « per certitudinem » nichts ausmachen läßt. Denn was die Größe der geistlichen Gaben angeht, so müsse man nicht nur die idoneitas des Empfängers bedenken, sondern auch die liberalitas des Spenders, der denen, die zuletzt kommen, ebensoviel zu schenken vermag wie denen, die die Last und Hitze des Tages getragen haben [15]).

Immerhin glaubt Thomas von Straßburg, daß man « loquendo per coniecturam » zu der Frage Folgendes feststellen kann : Im Hinblick auf die puritas des Urstandes dürfte das meritum dieses Standes

[12]) TB 128.
[13]) TB 10.
[14]) TB 129ff.
[15]) TB 130.

den höheren Rang besitzen; denn im jetzigen status culpae et poenitentiae gibt es zu viele « retractiva », die sich die Gottesliebe nicht so voll entfalten lassen, wie dies im status innocentiae möglich gewesen wäre. Dagegen könnte im Hinblick auf die difficultas, die der Mensch im jetzigen Zustand bei den verdienstlichen Werken mit Gottes Gnade überwinden muß, und auf den magnus conatus, den er dazu aufbringt, das meritum des jetzigen status den höheren Rang einnehmen [16]).

Ausführlich setzt sich Thomas nun mit gewissen doctores auseinander, die das meritum des Urstandes grundsätzlich für größer hielten. Ihre Argumente besagten : Je reiner eine materia ist, desto empfänglicher ist sie für die forma. Ferner : Je stärker der freie Wille zum Guten hingezogen wird, desto größer ist das Verdienst. Schließlich : Gleich wie ein Gegenstand desto weißer erscheint, je weniger er mit Schwarz vermischt ist, so ist auch jener Akt verdienstlicher, der weniger mit Mißverdienst verbunden ist [17]).

Thomas und Johannes erwidern auf diese Argumente : Die größere puritas der menschlichen Natur im Urstand wird im gegenwärtigen Zustand durch den maior conatus ausgeglichen. Wenn ferner der menschliche Wille im Urstand weniger behindert war, so bedeuten doch die retractiva des freien Willens im jetzigen Zustand auch eine materia meriti virtuosi. Wenn sich schließlich im gegenwärtigen status mit dem Verdienst noch manches Mißverdienst verbindet, so ist es mit diesem doch nicht vermischt [18]). So hält Thomas von Straßburg die Ansicht jener doctores nicht für schlüssig. Nach seiner Überzeugung ist das Verdienst in jenem wie in diesem status zum mindesten einander gleich, vor allem weil im jetzigen Zustand das meritum passionis Christi bei unserem verdienstlichen Tun mitwirkt [19]).

Die erwähnten doctores hatten sich noch gegen das Argument gewandt, jedenfalls überträfen Christus und Maria an Gnadenfülle und Verdienst alle, die im status innocentiae gelebt haben oder hätten leben können. Sie erwiderten darauf, daß Gottes Sohn ja auch Mensch geworden wäre, wenn der Mensch im Urstand ausgeharrt hätte [20]).

[16]) TB 131.
[17]) TB 132-134.
[18]) TB 138-141.
[19]) TB 137.
[20]) TB 135.

Mit diesem Theologumenon hat sich Thomas von Straßburg in einer Quaestio des dritten Sentenzenbuches beschäftigt und es ausführlich zu widerlegen gesucht [21]). Johannes hat auch diese Ausführungen des Straßburgers an dieser Stelle wörtlich in sein Werk eingefügt [22]).

2. Kapitel

Erbsündenlehre

Mit dieser Materie beschäftigt sich Johannes von Retz vor allem bei seiner Interpretation des Psalmverses (Ps 50, 7) : « Siehe in Ungerechtigkeiten bin ich empfangen und in Sünden empfing mich meine Mutter ». In der Einzelerklärung beantwortet er zunächst folgende Fragen : Wieso behauptet der Psalmist von sich, er sei in Sünden empfangen, da er doch aus einem sanctum coniugium stammte ? Wenn der Psalmist dabei an das vinculum peccati originalis dachte, warum hat er dann die Pluralform « iniquitates » gewählt ? Und schließlich : Warum erwähnt der Psalmist nur die libido der Mutter und nicht auch die des Vaters [23]) ?

Nach seiner Erklärung des Psalmverses legt Johannes zwei notanda vor. Das erste, das schon im Kapitel über den Urstand als Quelle beigezogen wurde, antwortet auf die Frage : « Quid fuerit originalis iustitia et qualiter sit perdita » ? Was Johannes hier über Wesen und Folgen des peccatum originale sagt, hat er wortwörtlich und mit einem gelegentlichen Hinweis auf seine Quelle dem Tractatus de peccato originali des Ägidius Romanus entlehnt. Der zweite Fragepunkt lautet : « Qualiter iusto Dei iudicio parvuli puniuntur pro peccato originali, cum tamen scriptum sit Ezech. 18 : ‚...Filius non portabit iniquitatem patris nec pater iniquitatem filii' » ? Auch die Lösung dieser Frage entnimmt Johannes wörtlich aus dem erwähnten Traktat des Ägidius [24]).

Schließlich fügt Johannes « pro maiori declaratione » noch zwei dubia bei : « Qualiter et quomodo per peccatum primorum parentum natura humana in suis naturalibus fuerit peiorata » ? und : « Utrum natura humana ante omne peccatum potuisset fuisse alicui poenalitati

21) Thomas de Argentina, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* III, dist. 1 qu. 1 art. 4 : Genua 1585, pars secunda, fol. 4ra-b.

22) Clm. 26759, fol. 61v-62r.

23) TB 1-6.

24) TB 7-26.

subiecta»? Es hat den Anschein, daß er die Lösung dieser beiden dubia selbständig erarbeitet hat [25]).

1. *Wesen und Folgen der Erbsünde*

Über das Wesen der Erbsünde spricht Johannes von Retz, wie schon gesagt, in wörtlichem Anschluß an Ägidius Romanus. Dieser übernimmt die bekannte Begriffsbestimmung des hl. Anseln : « Peccatum originale est carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam » [26]).

Was mit dieser Definition ausgesagt ist, erläutert Ägidius, indem er die Folgen der Adamssünde näher beschreibt : Die Sünde des Stammvaters bedeutete, daß er sich von dem abwandte, der über ihm stand. Deshalb aber erhoben sich in ihm der Leib gegen die Seele und die primi motus et concupiscentiae der niederen Kräfte gegen das dictamen und den ordo rationis [27]). Während ferner dem ersten Menschen im Urstand durch die iustitia originalis das posse non mori und das posse non peccare gegeben waren, kamen mit dem Sündenfall die necessitas moriendi und die necessitas peccandi über ihn. Die Erbsünde besteht nach Ägidius also wesentlich darin, daß Adam die rectitudo oder iustitia originalis, die für ihn und seine Nachkommenschaft heilsnotwendig war, diesen seinen Nachkommen nicht mehr weitergeben konnte [28]).

Die Folgen der Erbsünde sucht Ägidius, und im Anschluß an ihn Johannes von Retz, zu veranschaulichen, indem er fünf biblische Namen erläutert, die er in Augustins Schrift De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum vorfand : Die Erbsünde heiße « languor naturae », insofern sie eine vulneratio in naturalibus mit der Notwendigkeit des Sterbens und der Unfähigkeit zu guten Werken darstellt. Sie trage den Namen « tyrannus », sofern sie dem Menschen die dona gratuita, vor allem die iustitia originalis raubt. Sie werde als « lex membrorum » bezeichnet, sofern im erbsündlichen Menschen die niederen Kräfte gegen die höheren rebellieren. Sie erscheine unter dem Terminus « concupiscentia », sofern sie dem Menschen die habilitas ad concupiscendum, d.h. die Befähigung

[25]) TB 27-33.
[26]) TB 12. — Vgl. auch La Valle, l.c. 72.
[27]) TB 14.
[28]) TB 15.

zum ungezügelten Begehren verleiht. Sie heißt schließlich « fomes peccati », sofern sie für ihn eine corruptela und einen Anreiz zur Sünde bedeutet [29]).

Mit dieser starken Anlehnung an Ägidius Romanus hat Johannes von Retz sich in seinem Erbsündenverständnis zu jener sententia communis bekannt, wie sie für viele Augustinertheologen des Spätmittelalters bezeichnend ist. Sie sahen mit Anselm das Wesen der Erbsünde im Verlust der iustitia originalis « cum debito habendi eam », ohne daß sie jedoch die concupiscentia aus der Begriffsbestimmung des peccatum originale völlig ausschlossen. Ähnlich wie schon zuvor Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und andere, [30]) verstanden sie den Verlust der Urgerechtigkeit als das formale, die Konkupiszenz aber als das materiale Element der Erbsünde [31]). Bei Johannes von Retz wird diese Unterscheidung zwar nicht erwähnt. Wenn er aber, wie oben bemerkt, mit Ägidius die Ansicht vertritt, man könne das peccatum originale als Konkupiszenz bezeichnen, sofern sich im erbsündlichen Menschen die habilitas ad concupiscendum findet, so ist dadurch die concupiscentia zum mindesten in einen sehr engen Zusammenhang mit der Erbsünde gerückt.

Hinsichtlich der Konkupiszenz macht Johannes gelegentlich noch weitere kurze Aussagen, die inhaltlich ebenfalls ganz den Auffassungen des Ägidius Romanus oder des Thomas von Straßburg über diesen Gegenstand entsprechen [32]). Er stellt fest, daß die Konkupiszenz als pronitas peccati in unseren Gliedern lebt und immerfort gegen den Geist aufbegehrt. Kein Mensch, Christus allein ausgenommen, sei von ihr frei. Dabei hebt Johannes aber ausdrücklich hervor, daß die concupiscentia, soweit der Mensch ihr nicht zustimmt, keine Sünde ist [33]). Er vermeidet es deshalb auch, sie als peccatum im

[29]) TB 16-17. — Vgl. auch TB 12.

[30]) J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.Br. 1942, 80f (mit Belegstellen).

[31]) Diaz, l.c. 125ff.

[32]) Vgl. Diaz, l.c. 68ff, vor allem 77ff.

[33]) Unde dicit Augustinus in libro De perfectione iustitiae hominis (21, 44 : CSEL 42, 47) : « Quisquis... dicit post acceptam remissionem peccatorum in baptismo quemquam hominem iuste vixisse in hac carne vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Joanni dicenti (1 Jo 1, 8) : *Si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Non ait : *Si dixerimus, quod peccatum* non habuimus, sed *non habemus* ». Quod si adhuc dictum Apostoli dicatur esse intelligendum de illa concupiscentia

weiteren Sinn zu bezeichnen, und dies, obwohl er eine solche Kennzeichnung in dem Augustinustext vorfand, den er im gleichen Zusammenhang beizog [34]).

Einen eigentlichen Schriftbeweis für die Existenz des peccatum originale hat Johannes von Retz nicht gegeben. Doch hat es den Anschein, daß er dem Psalmwort (50, 7) : « Siehe in Ungerechtigkeiten bin ich empfangen und in Sünden empfing mich meine Mutter », unter Berufung auf die Glossa ordinaria bezw. den Psalmenkommentar des Petrus Lombardus, eine derartige Beweiskraft zuerkannte. Entsprechend seiner Erklärung besagt der Vers : Vom Ursprung her habe ich mir eine corruptela zugezogen, durch die ich dazu neige, in Sündenschuld zu fallen [35]). Mit den Worten des Lombarden führt er weiter aus : Der Vers will keinesfalls behaupten, daß jede copula in sich sündhaft ist. In Ungerechtigkeiten empfangen sein bedeutet vielmehr, daß sich jeder Mensch, Christus allein ausgenommen, ex Adam et ex vinculo mortis eine iniquitas zuzieht. Oder anders gesagt : « Was vom straffälligen Fleisch das Leben empfängt und was vom Leib, der durch die Sünde tot ist, gesät wird, tritt ins Leben, behaftet mit der Fessel des peccatum originale und des zeitlichen und ewigen Todes » [36]). Auf die Frage, warum der Psalmist, wenn er wirklich das peccatum originale im Auge hatte, nicht von der iniquitas, sondern den iniquitates des ins Leben tretenden Menschen spricht, gibt Johannes die Antwort : Bei der pluralen Ausdrucksweise iniquitates denke der Psalmist an die verschiedenartigen Folgen und das vielfältige Elend der Erbsünde [37]), oder auch an ihre mannigfachen condiciones, wie sie in den oben erwähnten verschiedenen nomina oder modi,

et pronitate peccati, quae est in membris nostris et quae semper concupiscit adversus spiritum, sine qua nullus fuit nec erit praeter Christum; quae concupiscentia, si ei non consentitur, non est peccatum; solvit Augustinus dicens (l.c.) : Dato, quod de tali concupiscentia membrorum intelligatur verbum Joannis, quid diceretur de verbo hoc posito in oratione dominica : *Dimitte nobis debita nostra* ? « Quod verbum », ut ait, « nisi fallor, non esset opus dicere, si numquam vel in lapsu linguae vel in oblectanda cogitatione eiusdem peccati desideriis aliquantulum consentiremus ». — Clm, 26759, fol. 84r-v.

34) Quod si quisquam asserit... non autem peccare, qui eidem peccato quamvis in carne habitanti ad nullum opus malum omnino consentit..., quamvis ipsa concupiscentia moveatur, quae alio modo peccati nomen accepit, quod ei consentire peccare sit nobisque moveatur invitis... — Augustinus, l.c.

35) TB 1.

36) TB 4.

37) TB 5.

mit denen die Heilige Schrift das peccatum originale bezeichnet, sich kundtun [38]).

2. *Das Los der Kinder, die mit der Erbsünde belastet sterben*

Bei dem oben schon erwähnten zweiten Punkt, den Johannes ebenfalls wörtlich aus dem Erbsündentraktat des Ägidius Romanus übernommen hat [39]), geht es um die Frage, wieso die ohne Taufe sterbenden Kinder wegen der Erbsünde mit Recht Strafe erleiden.

In seiner Antwort geht Ägidius von der theologischen Unterscheidung zwischen der poena damni und der poena sensus aus. Dem bloßen peccatum originale entspricht nach seiner Meinung die bloße poena damni, während sich der Mensch durch das peccatum actuale außerdem die poena sensus zuzieht [40]). Zur Sicherung dieser seiner Ansicht führt Ägidius den Nachweis, daß eine Trennung der poena damni von der poena sensus durchaus möglich ist, während es undenkbar sei, daß jemand der poena sensus unterliegt, ohne auch die poena damni zu erleiden [41]).

Der Beweisgang des Ägidius ist folgender : Die poena damni hat zum Inhalt, daß der Betreffende eines Gutes beraubt wird, das entweder natürlicher oder aber übernatürlicher Ordnung ist. Handelt es sich um ein Gut natürlicher Ordnung, so folgt der poena damni auch Trauer und Schmerz, d.h. die poena sensus. Anders aber ist es nach der Meinung des Ägidius, wenn der Mensch durch die poena damni eines übernatürlichen Gutes beraubt wird. Auf einen solchen Verlust folge rationabiliter nie die poena sensus; denn es wäre unvernünftig, sich über das Fehlen eines Gutes zu betrüben, das man secundum naturam nicht erreichen kann. Ägidius kommt somit hinsichtlich der Kinder, die ohne Taufe sterben, zu der Schlußfolgerung : Sie sind mit der Erbsünde belastet und werden deshalb der Anschauung Gottes beraubt. Da sie aber erkennen, daß es sich bei dieser poena damni um den Verlust eines übernatürlichen Gutes handelt, und daß es deshalb unvernünftig ist, über seinen Mangel zu trauern, empfinden sie darüber keinen Schmerz, d.h. sie bleiben frei von der poena sensus [42]).

[38]) TB 17.
[39]) TB 18ff.
[40]) TB 19.
[41]) TB 21.
[42]) TB 24.

Bei der oben aufgeworfenen Frage, wieso die ohne Taufe sterbenden Kinder wegen der Erbsünde mit Recht Strafe erleiden, geht es nach Ägidius also allein um die poena damni. Für sie glaubt er aber, entsprechend dem Gesagten, leicht nachweisen zu können, daß sie nach einem iustum Dei iudicium über die Kleinkinder verhängt wurde. Er illustriert dies mit einem anschaulichen Beispiel aus dem politischen Leben seiner Zeit. Angenommen ein König hat einem Ritter und seinen Nachkommen ein castrum als Erblehen gegeben, doch dieser Ritter lehnt sich später gegen ihn auf. Der König ist dann zweifellos im Recht, wenn er das castrum zurückfordert, und begeht auch gegen die Nachkommen des Ritters, die nun durch die Schuld ihres Vaters dieses damnum erleiden, kein Unrecht, weil es sich ja um ein castrum liberaliter collatum handelte [43]). In ähnlicher Weise geschieht nach Ägidius auch dem Erbsünder, der wegen des peccatum originale die poena damni erleidet, kein Unrecht, weil er ja nicht eines natürlichen, sondern eines übernatürlichen Gutes verlustig geht [44]).

Nochmals an anderer Stelle kommt Johannes, dieses Mal unabhängig von Ägidius, auf das Los der ungetauft sterbenden Kinder zu sprechen. Er weist ihnen den sog. limbus zu und versteht darunter einen Ort der « poena levissima et mitissima », sofern nämlich die Strafe jener Kinder ganz frei von der afflictio der Gewissensvorwürfe sei. Was Johannes damit meint, erklärt er durch einen Vergleich. Da diese Kinder nie befähigt waren, zur Anschauung Gottes zu gelangen, würden sie darüber genausowenig Schmerz und Gewissensqual empfinden wie ein kluger Mensch über die Tatsache, daß er nicht fliegen kann [45]).

Die theologische Auffassung, daß die Kleinkinder, die ohne Taufe sterben, zwar die poena damni, aber nicht die poena sensus erleiden, wurde im Mittelalter — schon seit der Zeit des Petrus Lombardus — ziemlich allgemein vertreten. Nur die beiden Augustiner-

[43]) TB 25.

[44]) TB 26.

[45]) ... parvulorum locus, id est limbus, in quo quidem limbo dicitur esse poena levissima et mitissima, quia illorum parvulorum poena est sine afflictione, eo quod sit sine remorsu conscientiae. Videtur enim, quod numquam fuerunt habiles ad consequendam gloriam divinae visionis et aeternae fruitionis. Et ideo, sicut prudens homo non dolet nec habet in se remorsum conscientiae de hoc, quod non potest volare, quia videt, quod ad hoc non est habilis nec umquam fuit habilis, sic est in proposito huius quaestionis. — Clm. 26759, fol. 33v-34r.

theologen des 14. Jahrhunderts Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto sind dafür bekannt, daß sie — unter Berufung auf einige Augustinusstellen — jenen Kindern auch eine poena sensus zuwiesen [46]). Daß Johannes von Retz ihre Ansicht nicht einmal erwähnt, dürfte zur Genüge zeigen, wie wenig diese Lehre, selbst im eigenen Orden, Sympathie gefunden hatte.

3. *Die Verschlechterung der menschlichen Natur durch das peccatum originale und deren konkrete Ursache*

In einem beigefügten primum dubium beschäftigt sich Johannes — anscheinend selbständig — mit der Frage, auf welche Weise die menschliche Natur durch die Ursünde in suis naturalibus verschlechtert worden sei. Diese peioratio sieht er, wie sich aus seinen weiteren Ausführungen ergibt, speziell in der ungezügelten Begierde (libido), die dem erbsündlichen Menschen eigen ist. Eine erste Lösung des dubium besagt : Die peioratio der menschlichen Natur geschah durch das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, sofern dieser Baum seinem Wesen nach für die menschliche Natur schädlich gewesen sei. Johannes lehnt diese Lösung unter Berufung auf einige Augustinusworte entschieden ab. Denn einmal habe Gott im Paradies nichts Schlechtes geschaffen. Und zum anderen würde das Faktum, daß die libido durch den Genuß der Baumesfrucht verursacht wurde, besagen, diese ungezügelte Begierde sei von Gott selbst verursacht worden und somit gut [47]).

Johannes gibt, gestützt auf Augustinus, deshalb folgende Lösung : Die menschliche Natur wurde in Adam durch seinen bösen Willensakt der iustitia originalis beraubt und zog sich eben dadurch die erwähnte peioratio in naturalibus zu. Wenn aber diese peioratio ein solches Ausmaß erlangte, daß sie auch in den Nachkommen wirksam wurde, sei dies nur durch den Umstand zu erklären, daß der erste Mensch auch von der verbotenen Frucht aß und seine Sünde damit zur Vollendung führte. Oder anders ausgedrückt : Das Essen von der verbotenen Baumesfrucht ist schuld daran, daß die menschliche Natur nicht bloß, sofern sie Adam persönlich zu eigen war, geschädigt wurde,

[46]) Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde*, vor allem *Augustiniana* 3 (1953) 58-62.

[47]) TB 27-28.

sondern auch ganz allgemein, sofern sie das « principium posterorum » darstellt [48]).

4. *Theoretische Vereinbarkeit des Urstandes mit den poenalitates des irdischen Lebens*

Ein secundum dubium, das Johannes hier vorlegt, besagt : Ist es denkbar, daß Gott die menschliche Natur vor dem Sündenfall irgendwelchen poenalitates unterworfen hatte? In seiner Antwort unterscheidet er zwischen der menschlichen Natur « secundum quod fuit instituta », zu deren Ausstattung der Besitz der iustitia originalis gehörte, und der menschlichen Natur « secundum modum, quo instituere Deus eam potuit ». Es geht dabei im Grunde um die Unterscheidung zwischen der potentia Dei ordinata und absoluta.

Im ersten Sinn, äußert Johannes von Retz, habe der Dominikaner Durandus von St. Pourcain die Frage verstanden und sie mit Recht verneint, weil mit der iustitia originalis das Erleiden einer poenalitas unvereinbar ist [49]). Ganz anders erscheint ihm das Problem, wenn man die natura humana ins Auge faßt, wie Gott sie in seiner Allmacht hätte schaffen können. Mit einer solchen wären gewisse poenalitates, auch ohne einen Sündenfall, vereinbar gewesen, freilich nicht im Sinne von eigentlicher Strafe, sondern im Sinne von « labor, angustia et dolor », wie sie naturaliter ihr angehaftet hätten. Johannes glaubt nicht, daß man wegen solcher poenalitates dem Schöpfer Ungerechtigkeit oder Grausamkeit hätte vorwerfen dürfen; denn sie seien nur ein kleines Übel im Vergleich zum bonum naturae humanae als solchem, dessentwegen Gottes Freigebigkeit stets lobenswert erscheine [50]).

3. Kapitel

Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre

In sein Opus hat Johannes von Retz auch ausführliche Darlegungen « De gratia » eingebaut [51]). Sie umfassen sieben notanda im

[48]) TB 29-30.
[49]) TB 31.
[50]) TB 32-33.
[51]) Clm. 26759, fol. 55v-62r. — Ediert als TB 34-144.

Anschluß an das Psalmwort (58/59, 11) : « Misericordia eius praeveniet me » und sieben dubia, d.h. theologische Fragestellungen mit ihren Lösungen. Während die notanda ziemlich selbständig erarbeitet sind, hat Johannes die sieben dubia wiederum wörtlich, mit gelegentlichen Kürzungen und Umstellungen, dem zweiten Buch des Sentenzenkommentars des Thomas von Straßburg entlehnt. Auf diese Quelle weist er im ersten und vierten dubium, freilich nur bei diesen, auch ausdrücklich hin.

Der Gnaden-Traktat des Johannes bietet freilich keine systematische oder gar erschöpfende Darstellung der Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre. Folgende Punkte und Probleme werden in sehr unterschiedlicher Breite dargetan : Notandum I handelt kurz von gratia praeveniens und gratia subsequens, gratia gratum faciens und gratia gratis data, sowie von Gnade und menschlicher Mitwirkung. Notandum II und III legen dar, wie Gott, die gratia gratis data und der menschliche Wille in je verschiedener Weise zusammenwirken müssen, damit der Mensch die gratia gratum faciens empfängt. Notandum IV spricht von den vier Kräften, die den Menschen zu guten Werken antreiben und zeigt an mehreren exempla, wie sich der Mensch der Gnade Gottes verschließen kann. Notandum V unterscheidet einen dreifachen Sinn des Wortes gratia. Notandum VI erläutert die neun dona gratis data nach 1 Kor 12, 4ff. Von Interesse sind die kurzen Ausführungen über die fides, die sich dabei finden. Notandum VII unterscheidet bei der gratia gratum faciens zwischen gratia operans und gratia cooperans.

Die aus Thomas von Straßburg übernommenen dubia behandeln folgende Fragen : Dubium I : « Utrum gratia sit aliquid creatum exsistens in anima » ? Dabei wird auch das Problem aufgeworfen, ob und inwieweit der Mensch wissen kann, daß er die gratia gratum faciens besitzt. Dubium II : « Utrum homo non habens gratiam possit mereri gratiam » ? Dubium III : « Utrum habens gratiam possit mereri de condigno vitam aeternam » ? Dubium IV : « Utrum homo carens gratia possit adimplere omnia divina praecepta » ? Dubium V : « Utrum homo exsistens in mortali peccato sine dono supernaturali possit se ad gratiam sufficienter praeparare » ? Der Inhalt des sechsten und siebten dubium wurde schon oben bei der Lehre des Johannes über Urstand und Urstandsgerechtigkeit behandelt und kann deshalb hier übergangen werden.

1. *Begriff und Arten der Gnade*

Johannes von Retz stellt zunächst fest, daß das Wort gratia in sehr verschiedenem Sinn verstanden wird. Man könne es allgemein (generaliter), in einem besonderen Sinn (specialiter) und im eigentlichen Sinn (proprie) gebrauchen. Es ist dies eine Einteilung der Gnade, der man schon bei den Theologen des 13. Jahrhunderts, etwa bei Ägidius Romanus, in ähnlicher Weise begegnet [52]). Generaliter versteht man nach dem Wiener Theologen unter Gnade jedes adiutorium divinum, das der Natur nicht geschuldet (gratis) ist und für Akte verschiedenster Art gegeben wird. Ohne solche göttliche Hilfe könne der Mensch überhaupt nichts tun und nicht einmal im Sein beharren. Specialiter versteht man unter Gnade die gratia gratis data, mit der sich der Mensch auf das Geschenk des Heiligen Geistes vorbereitet. Ihre Aufgabe ist es, den Willen vom Bösen abzuziehen und zum Guten hinzulenken. Proprie versteht man unter gratia das göttliche Geschenk, das den Menschen zum mereri befähigt, die gratia gratum faciens [53]). Einen Hinweis auf diese dreifache Gnade sieht Johannes von Retz in den drei Teilaussagen des Apostelwortes 1 Kor 15, 10 : « Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin; und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen; und seine Gnade bleibt immer in mir ». Übrigens hat der Wiener Magister in diesem Schrifttext das dritte Glied des Satzes, entsprechend dem Gradualvers vom Fest Pauli Bekehrung (25. Januar), bedeutsam abgeändert [54]).

Eine eigentliche Begriffsbestimmung der Gnade hat Johannes von Retz nicht gegeben. Doch werden die Wesenselemente hie und da mehr oder weniger nachdrücklich hervorgehoven. Er sieht in der Gnade einen Ausfluß der misericordia Dei, von der der Psalmist spricht (Ps 58/59, 11) : « Sein Erbarmen kommt mir in allem zuvor ». Entsprechend diesem Psalmwort hebt Johannes als besondere Eigenheit der Gnade hervor, daß sie all unseren guten und verdienstlichen Werken zuvorkommt, ihnen aber auch nachfolgt. Wenn die kirchliche Liturgie deshalb zu Gott betet, daß seine Gnade uns zuvorkomme und folge, so sieht Johannes darin angedeutet, daß der Mensch nicht aus sich zur Gnade hinfinden kann, weil sie nicht innerhalb der Grenzen

[52]) Vgl. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.Br. 1942, 340f.

[53]) TB 40.

[54]) TB 41.

der menschlichen Natur existiert, sondern ganz vom Einfluß der göttlichen Freigebigkeit abhängig ist [55]).

Außer dem obenerwähnten dreifachen Gnadenverständnis im allgemeinen, speziellen und eigentlichen Sinn vermerkt Johannes von Retz noch zwei weitere Deutungen : Auch Gott selbst könne als gratia bezeichnet werden, d.h. als jener, der ungeschuldet gibt. Dieser Terminus der gratia gratis dans stammt aus der Schule des Gilbertus de la Porrée und wird auch bei nicht wenigen Theologen der beginnenden Hochscholastik erwähnt [56]). Unter gratia versteht man schließlich nach dem Wiener Theologen auch die « Zeichen der Gnade », wie Prophetie und Wunderkraft [57]).

Über diese letztgenannten Charismen spricht Johannes von Retz abermals, wo er im Anschluß an 1 Kor 12, 4ff die Gaben des Geistes aufzählt und erläutert. Er wendet auf diese dona gratis data die Metapher von den « Strömen lebendigen Wassers » an, die in dem Herrenwort Jo 7, 38 als Frucht des Glaubens genannt werden. Mit dem Apostel nennt er neun solcher Geistesgaben : das Wort der Weisheit, das Wort der Wissenschaft, den Glauben, die Gabe der Heilung, die Wunderkraft, die Prophetengabe, die Unterscheidung der Geister, die Sprachengabe und die Auslegung der Sprachen [58]). Unter der Gabe des Glaubens versteht er hier nicht den Glauben als virtus iustificans. Vielmehr meint er damit die Gabe des Wortes oder der Tat, aufgrund deren man dem so Begnadeten Glauben schenkt, oder die Glaubenssicherheit, die den Begnadeten zum Verkünden der Glaubenswahrheiten befähigt, vielleicht auch die Einsichtigkeit seiner Erklärungen [59]).

Zum Schluß seiner notanda über Begriff und Arten der Gnade bietet Johannes von Retz noch ein weiteres Einteilungsschema. Es stellt nicht nur eine Gnadentabelle dar, sondern vermittelt schon einen gewissen Überblick über seine Rechtfertigungs- und Verdienstlehre. Übrigens betrifft dieses Schema, wie Johannes ausdrücklich erklärt, nur die gratia gratum faciens. Bei dieser Gnade unterscheidet der Wiener Magister zunächst zwischen wirkender und mitwirkender Gnade (gratia operans — cooperans). In der wirkenden Gnade, die

[55]) TB 34f.
[56]) Vgl. Auer, l.c. I, 338ff.
[57]) TB 41.
[58]) TB 42.
[59]) l.c.

von ihm auch als zuvorkommende, anfangende und befreiende Gnade (gratia praeveniens — incipiens — liberans) bezeichnet wird, beginnt im Menschen das Heilswerk, indem er von der Sünde befreit und von Gott an Kindesstatt angenommen wird. In der mitwirkenden Gnade, die Johannes auch als nachfolgende, vollendende und helfende Gnade (gratia subsequens — perficiens — adiuvans) bezeichnet, vollendet sich im Menschen das Heilswerk, indem der freie Wille unterstützt und zum Wirken verdienstlicher Handlungen befähigt wird [60]).

Übrigens waren die hier verwendeten Begriffspaare gratia operans — cooperans und gratia praeveniens — subsequens schon seit ihrer Aufnahme in die Sentenzen des Lombarden (II dist. 26 c. 1) zum ziemlich allgemeinen Besitz der Theologen geworden, wiewohl sie verschiedene Deutung fanden. Auch die Gleichsetzung von gratia operans und gratia praeveniens bezw. gratia cooperans und gratia subsequens findet sich schon am Beginn der Hochscholastik [61]).

Diesen zwei Hauptarten der gratia gratum faciens entsprechend trägt nach Johannes von Retz der Gerechtfertigte die Bezeichnungen des filius bezw. des mercenarius. Das Wort mercenarius hat hier natürlich nicht den abwertenden Sinn wie in der Bildrede des Herrn vom guten und schlechten Hirten (Jo 10, 14ff), sondern meint einfach den Menschen, der wegen geleisteter Dienste Anspruch auf Lohn besitzt. Daß der Mensch durch die gratia adoptionis zum « Sohn » wird, ist Frucht der gratia operans, die in uns, aber ohne uns wirksam ist. Der « Sohn » erwartet und empfängt deshalb die bona patris als sein Erbteil und zwar nur aufgrund der Wiedergeburt, aufgrund der gnadenhaft geschenkten Annahme an Kindesstatt. Daß der Mensch hingegen durch den labor operis zum mercenarius wird, ist Frucht der gratia cooperans, die in uns und zwar mit uns wirksam ist. Der mercenarius erwartet und empfängt die bona patris als ewigen Lohn und zwar aufgrund des pactum operis. Zum Schluß sucht Johannes diese Lehre nochmals gegen jede Mißdeutung zu sichern, indem er eindeutig feststellt : Ob wir Menschen nun « Söhne » oder « Taglöhner » sind, wir besitzen dies nicht aus uns, sondern als Geschenk Gottes; d.h. sowohl die Adoptivkindschaft wie auch unsere verdienstlichen Werke stammen von Gott [62]).

[60]) TB 43.

[61]) Vgl. Auer, l.c. I, 348ff.

[62]) TB 43.

2. *Gnade und menschliche Freiheit. Grenzen der Leistungsfähigkeit des Willens ohne Gnade*

Die christliche Lehre von der Gnade entwertet nicht die menschliche Freiheit, sondern setzt sie voraus. Auch wenn der Mensch durch die Sünde in seiner Willenskraft geschwächt ist, so hat er die Freiheit doch nicht eingebüßt und kann und muß zu seinem Heil frei mitwirken. Johannes von Retz hat keine näheren Untersuchungen über Begriff und Wesen der menschlichen Freiheit oder über die beim freien Akt mitwirkenden Faktoren und hemmenden Erschwernisse in seine Quästionensammlung eingefügt. Das Faktum des liberum arbitrium wird von ihm einfachhin anerkannt und vorausgesetzt.

Auch über die Art, wie Gott und Mensch, Gnade und Freiheit des näheren zusammenwirken, bietet Johannes keine ausführlichen Darlegungen. Doch finden sich einige kurze Bemerkungen, die seine Auffassung über das Verhältnis von Gnade und Freiheit in etwa verdeutlichen.

a. Zusammenwirken von Gnade und Wille

Daß Gnade und Wille, und zwar jene als Dei donum efficiens und dieser als consentiens, zur Rechtfertigung des Menschen eng zusammenwirken müssen, begründet Johannes von Retz wiederholt mit dem Augustinuswort : « Der dich geschaffen hat ohne dich, wird dich nicht rechtfertigen ohne dich » [63]).

Ausführlich kommt Johannes auf die Notwendigkeit dieses Zusammenwirkens in seiner Erklärung zum Pater noster zu sprechen. Zu der Bitte : « Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden », stellt er sich die Frage : Würde der Beter nicht besser sagen : « Deinen Willen vollbringe » als : « Dein Wille geschehe » ? Johannes antwortet : Die Formulierung der Bitte : « Deinen Willen vollbringe » müßte die Vermutung nahelegen, es sei ganz und gar Gottes Werk, daß wir Gutes tun und das Himmelreich erlangen. Umgekehrt würde die Formel : « Deinen Willen wollen wir vollbringen » den Anschein erwecken, als sei dies ganz und gar Werk unseres freien Willens. In Wirklichkeit aber wirke Gott unsere Heiligung und Rettung nur, wenn wir es wollen und uns zu ihm bekehren. So ist nach dem Wiener Professor der Sinn der Vaterunser-Bitte : Dein Wille geschehe auf

[63]) Augustinus, Sermo 169, 11, 13 : PL 38, 923. — TB 35. — Vgl. auch Anm. 64 und 138.

Erden, wie er im Himmel schon geschehen ist; er geschehe durch deine Gnade in Verbindung mit unserem freien Willen. Denn eines von beiden allein sei nicht hinreichend, damit wir das Heil erlangen und verdienstliche Werke vollbringen [64]).

Bei alledem wirkt Gott als der Ersthandelnde (principaliter), der Mensch gleichsam als Instrument (quasi instrumentaliter). Doch stellt Johannes von Retz im gleichen Zusammenhang klar heraus, daß Gott den Menschen durch die Regungen der aktuellen Gnade nicht zwingt (violentat), sondern zu freier Zustimmung einläd (allicit) [65]).

Wo aber sieht Johannes von Retz die Grenzen, die der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens in seinem Wirken für sein ewiges Heil gesetzt sind? Johannes hat nicht den ganzen hieher gehörenden Fragenkomplex behandelt, sondern nur ein paar Punkte herausgegriffen und zwar wiederum in wörtlichem Anschluß an Thomas von Straßburg.

b. Erfüllung der göttlichen Gebote ohne Gnadenhilfe?

Johannes von Retz weiß um den pelagianischen Irrtum der sog. impeccantia und nimmt gegen ihn gelegentlich mit Augustinus scharf Stellung. Diese Feinde der Gnade Christi hätten sehr geirrt, indem sie behaupteten, der Mensch könne in diesem Leben durch die Erfüllung der Gebote Gottes, ohne von der gratia Salvatoris unterstützt zu werden, durch seinen bloßen freien Willen zu solcher Voll-

[64]) Dubium est : Utrum conventius orans diceret : Facias voluntatem tuam, quam : *Fiat voluntas tua*? Ad quod dicendum... Si... dixisset : Facias voluntatem tuam, videtur totum esse Dei, quod bonum faciamus vel quod caeleste regnum consequamur. Si vero dixisset : Faciamus voluntatem tuam, videtur totum liberi arbitrii. Et utrumque falsum est, quia, licet creavit nos non cooperantibus nobis, nostram tamen sanctificationem et salvationem non operatur nisi nobis volentibus et convertentibus ad ipsum. Unde dicit Augustinus Super Ioannem : « Qui fecit te sine te, non iustificabit te sine te » (Sermo 169, 11, 13 : PL 38, 923). Est ergo sensus verbi : Fiat voluntas tua iusta, sicut iam facta est in caelo, per gratiam tuam adiuncto tamen nostro libero arbitrio, quia unum istorum in adultis non sufficit ad salutem consequendam et meritoriam actionem exercendam. -Clm. 26759, fol. 80v-81r.

[65]) TB 117.

kommenheit gelangen, daß er nicht einmal mehr nötig hätte zu beten : « Vergib uns unsere Schuld » [66]).

Im Anschluß an Thomas von Straßburg hat sich der Wiener Augustiner aber auch ausdrücklich die Frage gestellt : Kann der Mensch ohne die Gnade alle göttlichen Gebote erfüllen? Mit dem Straßburger antwortet er : Der Mensch ohne Gnade vermag sich eine Zeitlang von der Übertretung der göttlichen Gebote freizuhalten, freilich nicht lange [67]). In ähnlicher Weise war die Frage schon vom Aquinaten in der Summa theologica und von manchen seiner Schüler, auch von Ägidius Romanus, beantwortet worden [68]).

Thomas von Straßburg begründet seine Conclusio zunächst mit einigen Zitaten aus Augustins De libero arbitrio. Darin stellt Augustinus vor allem der Fähigkeit des ersten Menschen, ohne Schwierigkeit alle Gebote Gottes zu erfüllen, das Unvermögen des gefallenen Menschen gegenüber, der nicht sämtliche Gebote zu erfüllen vermag, auch wenn er es will. In einem Vernunftargument betont der Straßburger Magister mit Berufung auf Mt 19, 17, daß der Mensch, der alle Gebote Gottes erfüllt, des ewigen Lebens würdig ist; diese Würdigkeit erlange aber niemand ohne Gnade [69]).

Als Einwand gegen seine Conclusio legt Thomas von Straßburg [70]) nun folgenden Satz vor, ohne freilich dessen Autor mitzuteilen : Auch wenn der Mensch nicht alle Gebote Gottes quantum ad modum operis, d.h. im Sinn einer verdienstlichen Handlung, erfüllen kann, so doch quantum ad substantiam operis [71]). Grundsätzlich vermerkt der Straßburger dazu, diese Ansicht sei gefährlich, weil nach Augustinus die Behauptung, der Mensch könne Gottes Gebote ohne die

[66]) Ad cuius [petitionis : *Dimitte nobis debita nostra*] intellectum est sciendum, quod secundum Augustinum in quadam epistola ad Innocentium papam Pelagiani haeretici sic erant gratiae Christi inimici, ut suis impiis et pravis disputationibus conarentur asserere « hominem in hac vita cognitis Dei praeceptis ad tantam perfectionem iustitiae sine adiutorio gratiae Salvatoris per solum voluntatis arbitrium posse pervenire, ut ei iam non sit necessarium dicere : *Dimitte nobis debita nostra* » (Epist. 176, 2 : CSEL 44, 665, 3-7). — Clm. 26759, fol. 83v.

[67]) TB 90.

[68]) Vgl. Auer, l.c. II, Freiburg i.Br. 1951, 46.

[69]) TB 91f.

[70]) Bei Johannes von Retz sind diese Ausführungen als Einwände an den Anfang des dubium gestellt, wodurch der Aufbau des Ganzen an Übersichtlichkeit nicht gerade gewonnen hat.

[71]) TB 84.

Gnade erfüllen, zum Irrtum der Pelagianer gehörte [72]). Es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, welche Leute Thomas von Straßburg bei diesen Auseinandersetzungen im Auge hatte. Es gab im 13. Jahrhundert eine ganze Reihe Theologen, wie etwa Albert den Großen und den jungen Thomas von Aquin, die die Unterscheidung zwischen der substantia operis und der intentio praecipientis bei der Behandlung dieser Problematik in ganz ähnlicher Weise verwendeten. Sie lehrten, daß die Erfüllung der Gebote Gottes quoad substantiam operis ohne Gnade möglich sei, daß hingegen quoad intentionem praecipientis die Gebote Gottes nicht ohne die Gnade erfüllt werden könnten [73]).

Des weiteren legt Thomas von Straßburg fünf Argumente der Gegner vor und nimmt einzeln zu ihnen Stellung.

(a) Nach Aristoteles kann auch ein Mensch, der die Tapferkeit nicht besitzt, Werke der Tapferkeit vollbringen, wenn auch nicht wie ein Tapferer mit tapferer Gesinnung. Thomas antwortet : Auch wenn der Vergleich zutrifft, so kann der Mensch, der die Tapferkeit nicht besitzt, den Akt der Tapferkeit doch nur unter großer Schwierigkeit leisten. Weil er aber seine Anstrengung zur Überwindung der Schwierigkeit nicht gleichzeitig auf Verschiedenes richten kann, so wird er, während er den Akt der einen Tugend vollbringt, sich gegen eine andere Tugend versündigen. Ähnlich geht es dem Menschen ohne Gnade : Während er die Schwierigkeit zu überwinden sucht, die ihm das eine Gebot macht, verfehlt er sich gegen ein anderes [74]).

(b) Jede potentia ist befähigt zu dem actus, der ihr zugeordnet ist. Die Vorschriften des ius naturale betreffen aber nur solche actus, deren potentiae uns gegeben sind. Darauf erwidert Thomas ein Doppeltes : Versteht man unter dem ius naturale die Gebote der lex divina, dann setzt das Argument als bewiesen voraus, was erst bewiesen werden sollte, daß nämlich derartige actus ohne Hilfe der Gnade in unser Vermögen gestellt sind. Ferner angenommen, daß diese actus in unser Vermögen gegeben sind, dann doch nur, wenn dieses Vermögen heil und unverletzt ist. In Wirklichkeit sei die potentia humana ohne Gottes Gnade tödlich verletzt [75]).

(c) Daß der Mensch ohne Gnade alle Gebote erfüllen kann, ergebe sich

[72]) TB 89.

[73]) Vgl. Auer, l.c. II, 41f.

[74]) TB 84 und 104.

[75]) TB 85 und 105.

auch daraus, daß er ohne Gnade Gott zu lieben und damit das erste und größte Gebot zu erfüllen vermag; daß er Gott tatsächlich ohne Gnadenhilfe lieben kann, müsse man aber daraus schließen, daß er sonst mit Sicherheit um seinen Gnadenstand wüßte, sobald er feststellt, daß er Gott liebt. Die Antwort des Thomas besagt : Nicht die Gottesliebe als solche, sondern die Gottesliebe aus ganzem Herzen und allen Kräften ist Inhalt des absolut obersten Gebotes; ohne Gnade aber kann niemand dieses Gebot erfüllen [76]).

(d) Das Wort Dt 30, 11 bringe zum Ausdruck, daß das Gebot der Gottesliebe nicht « über dem Menschen » steht; nach Gregor dem Großen geht es aber bei jedem Gebot um die Liebe. Thomas gibt in seiner Antwort eine Interpretation des Ausdrucks « über dem Menschen ». Nur insofern steht dieses Gebot nicht über dem Menschen, als Gott, wenn der Mensch alles tut, was in ihm ist, dem Menschen beisteht und seine übernatürliche Gnade eingießt. Auch handle es sich bei der Liebe, von der Gregor spricht, um die übernatürliche Liebe, die durch den Heiligen Geist in unser Herz eingegossen ist [77]).

(e) Wenn die Heiden nach dem Apostel naturaliter die Vorschriften des Gesetzes erfüllen können, so vermögen auch wir sie ohne Gnade zu erfüllen. Darauf antwortet Thomas : Auch wenn die Heiden manche guten Werke verrichten, so doch nicht alle [78]).

Thomas von Straßburg faßt seine Lehre abschließend zusammen in die Sätze : Selbst die gläubigen Christen, die im Besitze der Gnade sind, verspüren bei der Beobachtung der Gebote noch große Schwierigkeiten. Unter Bezugnahme auf Röm 7, 23ff erklärt er diese Schwierigkeiten mit dem Hang zu Sünde, der der menschlichen Natur als Folge des peccatum originale geblieben ist. Daraus aber folgert er, daß die Menschen sich ohne Gnade nicht nur vor derartige Schwierigkeiten, sondern vor die Unmöglichkeit gestellt sehen, alle Gebote zu erfüllen und in ihrer Beobachtung auszuharren [79]).

c. Meiden der Sünden ohne Gnadenhilfe?

In der gerade behandelten Quaestio, die Johannes von Retz aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg übernommen hat, findet sich die Frage nach der Möglichkeit einer Erfüllung der

[76]) TB 86 und 106.
[77]) TB 87 und 107.
[78]) TB 88 und 108.
[79]) TB 108.

göttlichen Gebote ohne Hilfe der Gnade eng mit einem anderen ähnlichen Problem verknüpft, mit der Frage nämlich, ob der Sünder ohne Gnade die Sünde meiden kann. Die Antwort, die der Wiener Professor wiederum wörtlich samt ihren Begründungen von seinem Straßburger Ordensbruder übernommen hat, lautet : Wer sich im peccatum mortale befindet und nicht Buße tut, kann sich vor neuem Fall nicht lange bewahren [80]).

Auch bei dieser Frage ging es vor allem darum, die menschliche Willensfreiheit unter Berücksichtigung ihrer natürlichen Kraft einerseits und ihrer Schwächung durch den Sündenfall andererseits theologisch richtig zu bewerten. Die Frage war schon in der Frühscholastik durch Simon von Tournai (+1201) dahin beantwortet worden, daß der Mensch ohne Gnade zwar nicht alle, aber doch einige schwere Sünden meiden könne [81]). In ganz ähnlicher Weise hatten viele Theologen der Hochscholastik das Problem in einer mittleren Lösung zu klären gesucht, die der des Straßburger Augustiners nahekommt [82]).

Welche Argumente bringt Thomas von Straßburg für seine Lösung? Zunächst stützt er seine Conclusio mit zwei Väterstellen, die Aussagen im Sinne seiner These bieten. Ein Vernunftargument stellt die durch eine Todsünde entstellte Seele in Vergleich zu einem Körper, dem eine privatio anhaftet. Wie diese ihn unweigerlich zum Zerfall in naturalibus führt, so bringe das peccatum mortale die Seele zum Zerfall in moribus et virtutibus. Ein weiteres Argument knüpft an die augustinische Unterscheidung zwischen agi und regi an und zieht daraus die Folgerungen : Unser freier Wille kann nichts Besseres tun, als sich im Sinne von Röm 8, 14 ganz vom Geist Gottes treiben (agi) zu lassen. Wo wir aber sensu nostro et secundum nos handeln (agere), weichen wir sofort von der actio bona ab [83]).

Seiner Conclusio stellt nun Thomas von Straßburg folgenden Satz eines ungenannten Gegners entgegen : Auch wenn sich der Mensch nicht ohne Gottes Gnade vom peccatum mortale erheben kann, so vermag er doch künftigen Sünden zu widerstehen, so daß er nicht in neue Todsünden fällt [84]). Grundsätzlich bemerkt der

[80]) TB 93.
[81]) Vgl. Auer, l.c. II, 26f.
[82]) Vgl. Auer, l.c. II, 34ff.
[83]) TB 93-96.
[84]) TB 97.

Augustinermagister, daß diese Ansicht den dicta Sanctorum widerspricht [85]).

Des weiteren legt er fünf Argumente des Gegners vor, zu denen er einzeln Stellung nimmt :

(a) Da der Sünder das liberum arbitrium, mag es auch verletzt sein, noch besitzt, ist es ihm zwar schwer, aber nicht unmöglich, den Sünden zu widerstehen. Thomas antwortet : Auch wenn ihm das liberum arbitrium geblieben ist, so kann er doch aus Mangel an Gnade und unter dem Einfluß der mortalis nequitia nicht lange ohne neue Sünde standhalten [86]).

(b) Kein peccatum mortale geschieht nach Augustinus ohne die Zustimmung des Willens, der die Macht hat zuzustimmen oder nicht zuzustimmen. Die Antwort des Straßburgers lautet : Wegen der erlittenen Schwächung und des fortdauernden Anreizes der begangenen Sünden hat der Wille nicht mehr die Kraft, der Sünde immerfort die Zustimmung zu versagen [87]).

(c) Allgemein gibt man zu, daß der Sünder eine Zeitlang die Sünde meiden kann. Da aber dadurch seine Widerstandskraft gegen die Sünde wächst, muß er sie immerfort meiden können. Thomas antwortet mit einem Vergleich : Ein Schwimmer, der eine Stunde lang gegen den Strom ankämpft, gewinnt dadurch nicht größere Widerstandskraft, sondern wird durch das Nachlassen der Muskelkraft allmählich schwach [88]).

(d) Der Sünder könnte die neue Sünde nicht meiden entweder wegen mangelnder Gnade oder wegen der bösen Neigung, die von der vorausgehenden Sünde ihm geblieben ist. Die erste Möglichkeit erscheint ausgeschlossen, da Adam im status innocentiae auch ohne Gnade jede Sünde hätte meiden können. Aber auch die zweite Möglichkeit scheidet aus, weil eine solche böse Neigung den Willen nie so sehr nötigt, daß er das Böse nicht meiden kann. Die kurze Antwort des Straßburgers besagt : Der Sünder vermag die neue Sünde nicht lange zu meiden und zwar nicht wegen der einen oder der anderen der beiden genannten Schwierigkeiten, sondern wegen beider zusammen [89]).

[85]) TB 103.
[86]) TB 98 und 109.
[87]) TB 99 und 110.
[88]) TB 100 und 111.
[89]) TB 101 und 112.

(e) Ein letztes Argument beruft sich auf den Grundsatz der Moral, daß nämlich eine unvermeidliche Tat nicht als Sünde angerechnet werden kann. Könnte der Sünder also die neue Sünde nicht meiden, so wäre sie ihm auch nicht anzurechnen. Thomas antwortet : Wie einer, der sich betrinkt, für seine Sünde im Rausch verantwortlich ist, so auch der Sünder für die neuen Sünden, wenn er sie auch nicht alle meiden kann, und zwar weil ja die erste Sünde in seiner Macht stand. Ferner gelte : Er ist auch deshalb verantwortlich für alle Sünden, die aus der ersten hervorgehen, weil er nicht alles tut, was in seiner Macht ist, damit diese Sünde durch Buße getilgt wird [90]).

Wer sind die Theologen oder der Theologe, mit denen sich Thomas von Straßburg hier auseinandersetzt. Dies läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht hatte er den jungen Aquinaten im Auge, der in seinem Sentenzenkommentar die Ansicht, daß der Todsünder nur eine Zeitlang ohne neue Sünde bestehen kann, im Hinblick auf die menschliche Willensfreiheit als falsch zurückgewiesen hatte [91]). Schon Ägidius Romanus hatte diese ursprüngliche Auffassung seines Lehrers einer scharfen Kritik unterzogen [92]). Auch hier erscheint es für die Lehrrichtung des Johannes von Retz bezeichnend, daß er sich in dieser Frage der gemäßigten Lösung des Straßburger Magisters angeschlossen hat.

d. Vorbereitung auf die Gnade ohne übernatürliche Hilfe ?

Das Problem der Vorbereitung auf die Gnade war schon in der Frühscholastik entfaltet worden. Dabei spielte das aus der Schule des Abälard stammende Axiom : « Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam » eine nicht unbedeutende Rolle. Von den Theologen des 13. Jahrhunderts wird die Frage, ob sich der Mensch auf die Gnade vorbereiten kann, ziemlich allgemein gestellt und bejaht. Dabei ist freilich zu beachten, daß die meisten ausdrücklich lehrten, es handle sich bei dieser Vorbereitung um eine gnadenhafte, d.h. um ein Geschehen, das von der gratia gratis data angeregt und unterstützt wird [93]).

[90]) TB 102 und 113f.

[91]) Vgl. Auer l.c. II, 30.

[92]) Aegidius Romanus, *In secundum librum Sententiarum* dist. 28 qu. 2 art. 2 (nach Auer, l.c. II, 33 Anm. 26).

[93]) Vgl. Auer, l.c. I, 229ff.

Johannes von Retz hat die Frage folgendermaßen formuliert : Vermag der Mensch, der in der Todsünde lebt, ohne übernatürliches Geschenk sich hinreichend auf die Gnade vorzubereiten? Auch hier schließt er sich — weithin wörtlich — an Thomas von Straßburg an, bei dem die Frage in dieser Form erscheint : Vermag der Mensch, der todbringender Schuld verhaftet ist, sich hinreichend auf die habitualis gratia vorzubereiten? Der Wiener Theologe hat in sein kurzes dubium aus der Quaestio des Straßburgers nur die ihn besonders interessierenden Texte aufgenommen. Die Antwort auf die Frage lautet kurz und bestimmt : Der Mensch kann sich praecise ex se auf die gratia gratum faciens nicht hinreichend vorbereiten. Die Begründung dafür wird mit den Termini der aristotelischen Philosophie gegeben : Bei der forma supernaturalis, d.h. der Gnade, verhält es sich ähnlich wie bei den formae naturales. Diese werden in die Materie einzig und allein durch eine vorausgehende Bewegung des agens naturalis eingesenkt. So wird auch die übernatürliche Gnadenform in die Seele des erwachsenen Menschen nicht ohne eine Bewegung des agens supernaturalis eingesenkt [94]). Dieses Argument, das auf dem aristotelischen Bewegungsaxiom ruht, hat schon Ägidius Romanus mit ganz ähnlichen Worten vorgetragen [95]).

Demgemäß besteht nach dem Straßburger Augustiner bei dieser Vorbereitung ein enges Zusammenspiel von Gott und Mensch, und zwar so sehr, daß unsere Vorbereitung auf die Gnade — ähnlich wie der ganze Vorgang der Rechtfertigung — sowohl von Gott wie von uns stammt, allerdings in je verschiedener Weise. Diese Vorbereitung stammt von Gott, sofern er sie bewirkt (efficienter), von uns, sofern wir ihr zustimmen (consentienter), von Gott als dem Urheber (principaliter), von uns gleichsam wie Instrumenten (quasiinstrumentaliter). Mit diesem Ausdruck « quasiinstrumentaliter » will Thomas natürlich nichts gegen die Freiheit der menschlichen Zustimmung und Mitwirkung sagen. Ausdrücklich hebt er hervor : Bei Bewegungen (motiones) dieser Art, die Gott in der Seele hervorruft, tut er dem Menschen keine Gewalt an, sondern lockt ihn an sich und gießt dem Menschen die Gnade nur ein, wenn dieser den erwähnten motiones seine Zustimmung gibt [96]).

Ganz in Übereinstimmung mit diesen theologischen Darlegungen

[94]) TB 117.

[95]) Aegidius Romanus, l.c. dist. 28 qu. 1 art. 3 (nach Auer I, 246 Anm. 92).

[96]) TB 117.

interpretiert Thomas von Straßburg, und mit ihm Johannes von Retz, das bekannte scholastische Axiom : Facienti quod in se est. Man kann nach seiner Auffassung damit keineswegs eine Vorbereitung auf die Gnade ex puris naturalibus beweisen. Das Axiom besage nicht, daß der Mensch sich aktiv und hinreichend (active et sufficienter) auf die Gnade vorbereiten kann, sondern daß er sich von Gott vorbereiten läßt, indem er den divinae motiones zustimmt, mit denen Gott den Menschen für den Empfang der Gnade disponiert [97]).

Ob Thomas von Straßburg mit der Ablehnung einer Vorbereitung auf die Gnade ex puris naturalibus die Lehrmeinung eines bestimmtem Theologen im Auge hatte, ist aus seinen kurzen Äußerungen an dieser Stelle nicht ersichtlich. Tatsächlich haben Johannes Duns Skotus und andere von einer solchen Disposition des Menschen für den Sündennachlaß und die Rechtfertigung ex suis naturalibus gesprochen [98]). Johannes von Retz hat in einer anderen Quaestio in engem Anschluß an seinen Ordensbruder Johannes Klenkok (+ 1374) gegen diese skotistische Ansicht Stellung genommen. Darüber wird in der Verdienstlehre noch zu handeln sein [99]).

Seinen obigen Ausführungen über den göttlichen und menschlichen Anteil an der Vorbereitung der Rechtfertigung fügt Thomas von Straßburg, und mit ihm Johannes von Retz, noch eine Sammlung von Schriftstellen bei : Bibelworten, die die Vorbereitung dem Menschen zuschreiben, werden andere gegenübergestellt, die diese Gott selbst zuweisen. Bezeichnenderweise handelt es sich bei der ersten Gruppe um lauter Stellen aus dem Alten Testament. Neben dem Prophetenwort Zach 1, 3 : « Bekehret euch zu mir, spricht der Herr der Heerscharen, und ich werde mich zu euch kehren », sind es Zitate aus den Weisheitsbüchern, die den Menschen auf die Verantwortung und Notwendigkeit seiner freien Entscheidung hinweisen. Am Anfang der zweiten Gruppe stehen die zwei Apostelworte : « Es kommt nicht auf das eigene Wollen oder Laufen an, sondern auf den sich erbarmenden Gott » (Röm 9, 16), und : « Wir sind nicht fähig, etwas aus uns gleichsam durch eigene Kraft auszudenken, sondern unsere ganze Fähigkeit stammt von Gott » (2 Kor 3, 5). Die Reihe schließt mit dem Psalmwort (84, 7) : « Gott, wenn du dich uns zuwendest, belebst du uns ». Aufgrund seiner vorausgehenden Ausführungen

[97]) TB 115 und 119.

[98]) Vgl. Auer, l.c. I, 253ff.

[99]) Siehe unten 171ff.

glaubt Thomas von Straßburg klar gezeigt zu haben, wie diese sich scheinbar widersprechenden Schriftzeugnisse miteinander in Einklang zu bringen sind [100]).

3. *Gnadenbesitz und Rechtfertigung*

a. Gratia gratum faciens als Formalprinzip der Rechtfertigung

Bestimmend für die Lehre eines Theologen von der Rechtfertigung ist sein Verständnis von deren Formalprinzip. Worauf beruht es, daß der Mensch vor Gott als gerechtfertigt erscheint? Johannes von Retz hat diese Frage sich nicht ausdrücklich gestellt und beantwortet. Trotzdem bleibt keine Zweifel darüber, worin er das Formalprinzip der Rechtfertigung gesehen hat.

Seine diesbezüglichen kurzen Äußerungen finden sich in dem dubium, ob die Gnade eine geschaffene Wirklichkeit in der Seele sei. Über den Inhalt dieser Frage, die er ganz aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg übernommen hat, wird gleich noch ausführlicher zu handeln sein. Unter anderem behauptet der Wiener Augustiner mit den Worten seines Straßburger Ordensbruders, daß kein Mensch vor Gott formaliter wohlgefällig und angenommen sein kann, wenn er nicht durch die von Gott geschaffene Gnade informiert wird [101]). Gleichzeitig wird dieses Deo gratum esse von Johannes als formale Wirkung (effectus formalis) der Gnade bezeichnet [102]). So erscheinen Rechtfertigung und Gnadenbesitz, im Sinn der Lehre des Aquinaten und seiner Schüler, wesenmäßig miteinander verbunden. Auch bleibt zu beachten, daß Johannes von Retz einer göttlichen Akzeptation im Rechtfertigungsvorgang keine Erwähnung tut. Er unterscheidet sich darin grundlegend von seinem Ordensbruder Hugolin von Orvieto [103]), dessen Sentenzenkommentar er nachweislich gekannt und gelegentlich auch benützt hat.

b. Wesen der gratia gratum faciens

Seine näheren Erklärungen zum Wesen der heiligmachenden

[100]) TB 118.

[101]) TB 49 und 55.

[102]) TB 55.

[103]) Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst*, in : *Augustiniana* 4 (1954) 109-156 und 5 (1955) 5-51, vor allem 4 (1954) 136ff.

Gnade gibt Johannes von Retz in der Frage : Ist die Gnade etwas Geschaffenes in der Seele? Er übernimmt die Fragestellung und ihre Lösung aus Thomas von Straßburg.

Die heiligmachende Gnade wird in diesen Ausführungen als Qualitas in der menschlichen Seele gekennzeichnet [104]). Sie wird definiert als geschaffener, übernatürlich eingegossener Habitus, durch den wir Menschen formell Gott wohlgefällig sind und das « esse spirituale » empfangen [105]). Dieser Terminus, den Thomas von Straßburg nicht näher erläutert hat, dürfte im paulinischen Sinn als « dem göttlichen Geist entsprechendes Sein » zu deuten sein. Unabhängig von dem Straßburger Theologen nennt Johannes von Retz gelegentlich noch als besonderen Grund, warum dem Menschen das Geschenk der gratia gratum faciens von Gott gegeben ist, das posse mereri; Gott wollte dem Menschen durch die heiligmachende Gnade die Möglichkeit zum Verdienst geben, auch zum Voranschreiten im Guten und zur Erlangung der ewigen Herrlichkeit [106]).

Doch nun zu der Frage, ob die Gnade etwas Geschaffenes in der Seele sei. Thomas bezw. Johannes von Retz geben zur Antwort : Die Gnade, die uns Gott wohlgefällig macht oder durch die wir Gott wohlgefällig sind, ist etwas Geschaffenes in der Seele [107]). Dies wird mit folgenden Argumenten begründet :

(a) Jede perfectio habitualis unserer Seele entstammt entweder unserer operatio oder Gottes creatio. Die gratia gratum faciens bedeutet nach 1 Kor 15, 10 tatsächlich eine Vervollkommnung unserer Seele, stammt aber nach Röm 11, 6 nicht « ex operibus ». Also ist sie etwas Geschaffenes in der Seele [108]).

(b) Einer, der des ewigen Lebens nicht würdig ist, kann diese Würdigkeit nur durch etwas gewinnen, das ihm innerlich von Gott verliehen ist. Der Mensch aber ist ohne die Gnade indignus vita aeterna und vermag sich nach Tit 3, 5 dessen nicht durch natürliche Werke würdig zu machen, weil das ewige Leben ein finis supernaturalis darstellt [109]).

(c) Jeder gerechte und gläubige Mensch ist formaliter Gott wohl-

104) Tb 45.
105) TB 57 und 59.
106) TB 40.
107) TB 46.
108) TB 47.
109) TB 48.

gefällig. Dies kann aber nur geschehen, wenn er durch die von Gott geschaffene Gnade informiert ist [110]).

Mit dieser seiner Lösung der Frage wendet sich der Straßburger Augustiner nun gegen den französischen Dominikaner Durandus a S. Porciano († 1334) [111]). Nach Thomas hatte dieser gelehrt : Aufgrund der operatio Gottes, durch die der Mensch Gott wohlgefällig wird, kann man nicht behaupten, die Gnade sei eine forma creata in der Seele; denn sonst würde die Wirkung der Ursache vorausgehen. Dieser These liegt die Lehre des Durandus zugrunde, das Gottwohlgefälligsein des Menschen gehe wenigstens ordine naturae jedem habituale donum voraus, das der Mensch besitzen kann. Daher sei es unmöglich, daß ein donum habituale den Menschen vor Gott formaliter wohlgefällig mache. Seine Lehre, daß der Mensch von Gott geliebt und ihm deshalb wohlgefällig ist, noch ehe Gott ihm etwas schenkt, stützt Durandus mit dem Satz, daß das Prinzip jeder communicatio liberalis bei Gott die Liebe sei. Wenn somit dem Menschen später etwas verliehen werde, sei es — so jedenfalls folgert der Straßburger aus der Lehre des Dominikaners — kein gratum faciens, sondern nur ein gratis datum [112]).

Freilich ist die Wiedergabe der Thesen des Durandus durch den Augustiner unvollständig. Der Dominikaner hatte nämlich in seiner Quaestio noch zwei weitere Conclusionen beigegeben, die eine wichtige Ergänzung zu der ersten bedeuteten : Aus dem Gottwohlgefälligsein des Menschen folge nicht mit absoluter Notwendigkeit, daß der Mensch bisweilen die gratia sibi formaliter inhaerens besitzt. Dagegen behauptete er in der dritten Conclusio : Aus dem Gottwohlgefälligsein des Menschen ergibt sich mit bedingter Notwendigkeit, d.h. unter der Bedingung der göttlichen Anordnung, daß der Mensch bisweilen die gratia sibi formaliter inhaerens tatsächlich besitzt [113]). In der

[110]) TB 49

[111]) Zu seiner Persönlichkeit und seinem Schrifttum vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Münster 1927. — Leider hat Koch den zweiten geplanten Teil seiner Arbeit, der die problemgeschichtlichen Untersuchungen bieten sollte, nicht mehr herausgebracht.

[112]) TB 50.

[113]) Secundum est, quod ad esse Deo gratum vel carum non sequitur necessario necessitate absoluta, quod homo sit habiturus quandoque gratiam vel caritatem sibi formaliter inhaerentem. — Tertium est, quod ad esse Deo gratum vel carum sequitur necessario necessitate conditionata (scilicet ex suppositione ordinationis divinae) quod

näheren Erklärung zu diesen Sätzen hebt Durandus ausdrücklich hervor, daß die zweite Conclusio die Frage unter dem Aspekt der potentia Dei absoluta, die dritte aber unter dem Aspekt der divina dispositio betrachte und daß jene das Gottwohlgefälligsein als denominatio extrinseca, diese aber als denominatio intrinseca verstehe [114]). Somit enthält die Lehre des Durandus, gegen die sich der Straßburger Augustiner wendet, folgende Kernsätze : Die gratia habitualis formaliter inhaerens bildet nicht die Voraussetzung dafür, daß der Mensch Gott wohlgefällig ist, sondern ist dessen Konsequenz. Auch folgt diese habituelle inhärierende Gnade auf das Gottwohlgefälligsein des Menschen nicht mit absoluter, sondern nur mit bedingter Notwendigkeit, eben unter der Bedingung der göttlichen Anordnung [115]).

In seiner Stellungnahme wendet sich Thomas zunächst gegen die These des Durandus, daß der Mensch Gott wohlgefällig ist, noch bevor er die gratia von ihm empfangen hat. Er bringt mehrere Gegengründe :

(a) Unmöglich, so lautet seine Argumentation, kann der Mensch aus einem Nichtgottgefälligen ein Gottgefälliger werden außer durch eine Veränderung, die sich in gratificante oder in gratificato vollzieht. Da es bei Gott, dem gratificans, keine Veränderung gibt, muß eine realis mutatio in der Seele selbst vor sich gegangen sein. Somit ist der habitus gratiae, durch den diese Art Veränderung in der Seele geschieht, etwas Realgeschaffenes in ihr [116]).

(b) Ein ähnliches Argument besagt : Wenn ein Mensch vor Gott de novo wohlgefällig wird, so wohnt der Heilige Geist de novo in ihm oder doch auf andere Weise als zuvor. Diese andere Weise kann man nicht auf irgendeine Veränderung im Heiligen Geist zurück-

homo sit habiturus quandoque gratiam et caritatem habitualem formaliter inhaerentem. — Durandus de S. Porciano, *In Sententias commentariorum libri quatuor* I, dist. 17 qu. 1 : Venedig 1571, fol. 54 vb. — Derselbe, *Quodlibetum Avenionense primum* qu. 6 : ed. P.T. Stella, Zürich 1965, 88.

114) Durandus, *In Sententias* l.c. und *Quodlibetum* l.c. 89f. — Zu dem Ganzen vgl. auch C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, 97.

115) Vgl. auch W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963, 109f und 114f.

116) TB 51.

führen, sondern nur auf eine solche, die sich im Menschen vollzogen hat [117]).

(c) Nach Aristoteles heißt lieben ein bonum erstreben. Wenn also jemand etwas liebt, das er zuvor nicht liebte, dann entweder weil in dem geliebten Gegenstand ein bonum existiert, das vorher fehlte, oder weil in dem Liebenden eine Veränderung vor sich gegangen ist. Da es bei Gott keine Veränderung gibt, trifft nur die erste Möglichkeit zu [118]).

Im einzelnen wendet sich Thomas noch gegen die Behauptung des Durandus, das gratum esse des Menschen vor Gott gehe jedem habituale donum voraus, das der Mensch besitzen kann. Denn auch Balaam habe ein habituale donum, nämlich das donum der Prophetie, empfangen; und doch sei er Gott nicht wohlgefällig, sondern mortalis peccator gewesen [119]).

Weiter wendet sich Thomas gegen den Vorwurf des Durandus, die Ansicht der Gegenseite behaupte, daß die formale Wirkung der Form vorangehe, deren Wirkung sie ist. Thomas führt aus : Gottwohlgefälligsein ist die formale Wirkung der Gnade; denn der Mensch wird vor Gott formaliter wohlgefällig, weil er von der Gnade informiert ist. Da nun aber der agens zuerst der Natur die Form gibt und ihr erst dadurch die formale Wirkung verleiht, deshalb kommt das Gottwohlgefälligsein der Natur nicht früher zu als der Gnade selbst [120]).

Abzulehnen ist nach Thomas auch die Behauptung des Durandus, daß das Prinzip jeder communicatio liberalis bei Gott die Liebe sei. Denn nach Ps 5, 7 haßt Gott alle, die Böses tun, und spendet ihnen doch freigebig und ungezwungen viele Güter [121]).

Schließlich kritisiert Thomas, daß nach Durandus, jedenfalls wie ihn der Augustiner verstanden hatte, Gott dem Menschen überhaupt kein donum gratum faciens, sondern nur dona gratis data verleihe. Damit habe er im Unterschied zu den « heiligen Lehrern » der Vergangenheit und Gegenwart behauptet, daß es nur gratiae gratis datae, aber keine gratia gratum faciens gibt [122]).

Die theologische Lehre, die Thomas von Straßburg und im

[117]) TB 52.
[118]) TB 53.
[119]) TB 54.
[120]) TB 55.
[121]) TB 56.
[122]) TB 57.

Anschluß an ihn Johannes von Retz hier vortrugen, daß nämlich die gratia gratum faciens eine der Seele inhärierende geschaffene Wirklichkeit ist, war von den Theologen des 13. Jahrhunderts ausgebildet und so allgemein übernommen worden [123]), daß schon 1312 eine offizielle Erklärung des Konzils von Vienne sich des Ausdrucks « informans gratia... quoad habitum » bedienen konnte [124]). Durandus de S. Porciano, mit dem sich der Straßburger Augustiner hier auseinandersetzt, hat übrigens mit seiner bedingten Leugnung der geschaffenenen gratia gratum faciens in Ockham und seinen Schülern Anhänger gefunden. Auch sie haben die geschaffene Gnade nicht grundsätzlich geleugnet, sondern die Auffassung vertreten, daß die Rechtfertigung des Menschen — wenigsten de potentia Dei absoluta — nicht an den Besitz der heiligmachenden Gnade gebunden sei [125]). Wenn sich Johannes von Retz hier den Ausführungen seines Straßburger Ordensbruders wörtlich angeschlossen hat, so hat er damit stillschweigend auch die ockhamistische Lösung abgelehnt.

c. Erkennbarkeit des Gnadenbesitzes

Zusammen mit der Frage, ob die Gnade eine geschaffene Seinswirklichkeit in der Seele sei, hat Thomas von Straßburg noch ein zweites Problem behandelt und geklärt, ob nämlich der Mensch mit Sicherheit erkennen kann, daß er diesen Gnadenhabitus besitzt. Johannes von Retz hat auch diese Ausführungen des Straßburger Theologen übernommen. Wie dieser gibt er auf die Frage folgende Antwort : Niemand kann mit der bloßen natürlichen Erkenntniskraft sicher erkennen, daß er im Besitz der heiligmachenden Gnade ist. Der Mensch könne hier nur eine gutbegründete Vermutung (coniecturative bene opinari) besitzen, es sei denn, es würde ihm darüber von Gott eine Privatoffenbarung verliehen [126]).

Johannes von Retz spricht deshalb an anderer Stelle von einer « scientia coniecturae », die der Mensch über seinen Gnadenstand besitzen kann. Sie stützt sich namentlich darauf, daß der Mensch

[123]) Vgl. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.Br. 1942, 109ff.

[124]) H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i.Br. 1963[32], 483/904.

[125]) Vgl. Feckes, l.c. 102ff und 112ff.

[126]) TB 57.

alle seine Sünden aufrichtig bereut und gebeichtet hat [127]). Sie gibt ihm, wie Johannes — abermals im Anschluß an Thomas von Straßburg — äußert, eine gewisse Sicherheit, wenn auch nur die « certitudo probabilis coniecturae » [128]).

Die Frage nach der Erkennbarkeit des Gnadenbesitzes gehörte schon seit der Ausbildung des Begriffs der gratia gratum faciens, d.h. seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, zu den regelmäßig erörterten Problemen und hatte in den hundert Jahren vor Thomas von Straßburg eine im wesentlichen gleichlautende Lösung gefunden [129]).

Der Straßburger Augustiner begründet die Unsicherheit der menschlichen Erkenntnis in diesem Punkt mit folgenden Argumenten :

(a) Der Mensch könne ein solches Wissen nicht aus der Erfahrung schöpfen, daß ihm das Böse mißfällt und das Gute gefällt. In diesen Fakta hatte Thomas von Aquin aliquae probabilia signa gesehen, die eine wahrscheinliche Vermutung über den Gnadenstand ermöglichen [130]). Ohne daß der Straßburger die Bedeutung dieser Kennzeichen in Frage stellt, können sie nach ihm doch keine Gewißheit bieten; denn auch Heiden wie Hektor oder Sokrates hätten solches Wohlgefallen an der Tugend besessen. Selbst wenn ein Mensch wegen eines guten Lebenswandels keinerlei Gewissensvorwürfe mehr empfindet, so sei doch auch dies kein untrügliches Zeichen, da uns unser Gewissen nach 1 Kor 4, 4 hierin bisweilen täuscht.

(b) Wer sicher um seinen Gnadenstand wüßte, wüßte damit, daß er der Liebe Gottes würdig ist, was nach Eccle 9, 1f nicht möglich ist [131]).

Ausführlich nimmt nun Thomas von Straßburg — und mit ihm Johannes von Retz — gegen gewisse Theologen Stellung, die die gegenteilige Ansicht verfochten hatten, daß nämlich der Mensch über seinen Gnadenstand eine sichere Erkenntnis haben könne. Man kann allerdings nicht mit Sicherheit angeben, welche Theologen oder welcher Theologe — er muß im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts ge-

127) ... homo potest scire se esse in caritate scientia coniecturae, non certitudinaliter, puta si est contritus et confessus de omnibus peccatis suis. — Clm. 26759, fol. 44v.

128) ... dicendum quod, quamvis non habeatur certitudo scientiae, sufficit tamen certitudo probabilis coniecturae. — Clm. 26759, fol. 26v. — Thomas de Argentina, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* IV, dist. 15 qu. 1 art. 2 : Genua 1585, secunda pars, fol. 120ra.

129) Vgl. Auer, l.c. I, 313ff.

130) Vgl. Auer, l.c. I, 315 und Anm. 6.

131) TB 58.

lehrt haben — diese Meinung vertreten hat. J. Auer vermutet, es könne der Franziskaner Petrus Olivi († 1298) gewesen sein. Nur so viel läßt sich feststellen, daß diese mittelalterlichen Auffassungen einer menschlichen Sicherheit über den Gnadenstand auf anderen philosophischen Voraussetzungen und einem anderen religiösen Ethos aufbauten als Luthers spätere Lehre von der Heilsgewißheit [132]).

Thomas von Straßburg entkräftet der Reihe nach eine Anzahl Argumente, die die Gegenseite vorgelegt hatte :

(a) Der Mensch könne mit Sicherheit wissen, ob er den habitus supernaturaliter infusus des Glaubens besitzt. Bei der gratia und caritas handle es sich aber auch um einen solchen übernatürlich verliehenen Habitus. Thomas hingegen leugnet, daß der Mensch mit Sicherheit wissen kann, ob er den habitus infusus des Glaubens besitzt oder ob seine Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten nur einem habitus acquisitus entspringt [133]).

(b) Ein Kind, das zu den Jahren der Unterscheidung kommt, kann erkennen, wenn es sich zum ersten Mal mortaliter versündigt. Zuvor kann es also ein sicheres Wissen von seinem Gnadenstand besitzen. Dieses Argument der Gegenseite hatte schon 50 Jahre früher der Dominikaner Wilhelm Petri de Godino erwähnt und widerlegt, ohne daß er freilich mitteilte, wer die Gegner waren [134]). Thomas von Straßburg antwortet auf den Einwand : Ein sicheres Wissen um den Gnadenbesitz sei für das Kind ausgeschlossen, weil sich die Gültigkeit seiner Taufe nicht zu voller Sicherheit erhärten lasse. Man könne außerdem antworten : Auch wenn der Mensch um die Sündhaftigkeit seiner ersten Sünde Sicheres zu wissen vermöchte, so vermag er doch keine Sicherheit darüber zu gewinnen, ob dies wirklich seine erste Sünde ist [135]).

(c) Das dritte Argument stützt sich auf die Gleichsetzung von gratia und caritas. Nach Augustinus kann der Mensch über seine caritas eine Erkenntnis von größerer Sicherheit gewinnen als über seinen Bruder, den er doch mit einer certa notitia kennt. Thomas erwidert, Augustinus handle hier von der notitia habitualis, nicht

132) Vgl. Auer, l.c. I, 322.
133) TB 59 und 62.
134) Vgl. Auer, l.c. I, 316 und Anm. 9.
135) TB 60 und 63.

von der notitia actualis, um die es sich in der vorliegenden Frage dreht [136]).

4. *Vorgang der Rechtfertigung*

Über dieses wichtige Thema hat Johannes leider keine gründlichen Untersuchungen hinterlassen. Immerhin ergeben seine gelegentlichen kurzen Bemerkungen eine fragmentarische Vorstellung über seine Auffassung vom Vorgang der Rechtfertigung des Menschen vor Gott.

a. Begriffliche Festlegungen

Eine eigentliche Begriffsbestimmung der Rechtfertigung findet sich bei Johannes von Retz nicht. Doch ergibt sich aus der schon oben erwähnten Begriffsbestimmung der gratia gratum faciens, in der Johannes das Formalprinzip der Rechtfertigung sieht, daß der Mensch in der Rechtfertigung vor Gott gratus, d.h. wohlgefällig wird, daß er ferner ein besonderes « esse spirituale » empfängt und dazu die Möglichkeit, sich das ewige Leben zu erwerben [137]).

Überdies hat die Rechtfertigung den Nachlaß der Sünden zum wesentlichen Inhalt. Wenn wir uns an Gott mit der Bitte wenden : « Vergib uns unsere Schuld », bringen wir damit zum Ausdruck, daß wir aus uns unsere Schuld, unsere Sünde nicht tilgen können. Die Tilgung dieser Schuld bezieht sich vielmehr grundsätzlich (principaliter) auf Gott. Johannes beruft sich auf das Augustinuswort, es sei etwas Größeres, den Sünder zu rechtfertigen als Himmel und Erde zu schaffen. Sowenig ein Geschöpf schaffen kann, sowenig könne es rechtfertigen.

Wenn aber Augustinus betont : « Der dich geschaffen hat ohne dich, will dich nicht selig machen ohne dich », so wird der Mensch diesem Mitwirken zu seiner Rechtfertigung nach dem Wiener Augustiner durch die Bitte um den Sündennachlaß gerecht [138]). Es gilt

[136]) TB 61 und 64.

[137]) Vgl. oben S. 146ff.

[138]) Dicit ergo primo : *Dimitte nobis*, scilicet qui ex nobis hoc facere non possumus, *debita nostra*, id est peccata... Istud debitum pertinet ad Deum principaliter. Unde dicit Augustinus, quod maius est peccatorem iustificare quam caelum creare (cf. In Ioannis Evang. 72, 3, 1 sqq. : CCL 36, 508). Sed nulla creatura potest creare, ergo nec iustificare. Et quia, ut dicit Augustinus (Serm. 169, 11, 13 : PL 38, 923) : « Qui creavit te sine te » et cetera, ideo debemus petere et dicere : *Dimitte nobis debita nostra*, id est peccata nostra. — Clm. 26759, fol. 83v-84r.

eben hier, wie Johannes von Retz mit Thomas von Straßburg an anderer Stelle betont, daß der ganze Rechtfertigungsvorgang, einschließlich der vorbereitenden Akte, sowohl von Gott wie auch vom Menschen stammt, wenn auch auf je verschiedene Weise : Von Gott stamme er efficienter, vom Menschen consentienter, von Gott principaliter, vom Menschen instrumentaliter [139]). An anderer Stelle nennt er drei Prinzipien der gratia gratum faciens : Gott als Wirkursache (efficiens), die gratia gratis data als das den Willen anregende Moment (excitans et movens), den freien Willen als den mitwirkenden Faktor (consentiens) [140]).

b. Vorbereitende Akte

Wie Johannes von Retz über die Möglichkeit einer Vorbereitung auf die Rechtfertigung im allgemeinen urteilt, wurde schon oben ausführlich dargelegt [141]). Mit Thomas von Straßburg ist er der Überzeugung, daß der erste Anstoß stets von Gott ausgeht und ausgehen muß. In diesem Sinn hat er auch das bekannte scholastische Axiom « Facienti quod in se est » verstanden.

Dabei unterscheidet er gelegentlich eine dreifache Vorbereitung : Sie könne efficiens, formalis und materialis sein. Die erste stamme von Gott, die zweite von der gratia gratis data, die dritte vom Menschen. Die Seele besitze zwar von Natur die Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben; doch die tatsächliche Erkenntnis der Wahrheit und die rechte Ordnung der Liebe besitze sie nur aus Gnade [142]).

Ausdrücklich betont Johannes von Retz : Der Mensch ist unentschuldbar, wenn er die gratia gratum faciens nicht empfängt, und gibt dafür folgende Begründung : Jedem Menschen steht, wie schon gesagt, die gratia gratis data zur Seite, um seinen Willen anzuspornen und zu bewegen. Ihrer Mahnung zuzustimmen und so alles zu tun, was in seiner Kraft liegt, ist jene Tätigkeit, durch die der Wille sich für den Empfang der gratia gratum faciens vorbereitet [143]). Unter Bezugnahme auf eine Anzahl Schriftstellen zeigt Johannes von Retz, wie sich der Mensch die gratia gratum faciens verscherzen kann, weil er sich weigert, sich für ihren Empfang zu disponieren, sei es,

[139]) TB 117.
[140]) TB 36.
[141]) Vgl. oben S. 143ff.
[142]) TB 37.
[143]) TB 35.

daß er seine Hand nach den Gaben Gottes nicht ausstreckt, sei es, daß er die Augen gegen das Licht verschließt [144]).

Die gratia gratis data vorausgesetzt vermag sich also der Mensch fähig und bereit zum Empfang der rechtfertigenden Gnade zu machen, auch wenn er diese gratia gratum faciens mit seinem Willen nicht hervorbringen kann. Zur Veranschaulichung der Situation verwendet Johannes von Retz wiederum ein Bild : Die vorbereitende Tätigkeit des Willens vermag das Haus nicht zu erleuchten, aber sie kann das Fenster öffnen, so daß die Sonne ins Haus eindringt und es erleuchtet. Für die Kleinkinder ist eine solche Vorbereitung auf die Rechtfertigung nicht möglich und nicht notwendig. Für sie genügt der Glaube und das Sakrament der Kirche, sowie das Verdienst Christi [145]).

Eine wichtige Stellung in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung räumt Johannes von Retz der Reue über die vergangenen Sünden ein. Im dolor contritionis generalis, d.h. im Schmerz über alle vergangenen Sünden, sofern sie Beleidigungen Gottes sind, sieht er die unmittelbare Disposition für die Rechtfertigung [146]).

c. Zustandekommen

Den Vorgang der Rechtfertigung findet Johannes von Retz im Herrengleichnis vom verlorenen Sohn und barmherzigen Vater angedeutet. Der Weg dieser Rückkehr zu Gott oder der Gewinnung der gratia gratum faciens ist nach ihm folgender : Zunächst mahnt Gott den Sünder durch seine gratia praeveniens und durch gewisse instinctus speciales. Von ihnen angeregt beginnt der Sünder seine Schuld zu erkennen und seine Sünden in gewisser Weise zu bereuen. Mit anderen Worten : Gott tut den ersten Schritt, durch seine Mahnungen steht er gleichsam an der Tür und klopft und verlangt vom Menschen Bekehrung. Die Antwort des Menschen, der sich aus eigener Kraft nicht bekehren kann, ist die Bitte an Gott um die Gnade der Bekehrung. Wenn der Sünder auf diese Weise den Mahnungen Gottes Folge

144) TB 39.

145) TB 36.

146) Dicendum, quod... est dolor contritionis quidam generalis, qui est immediata dispositio ad iustificationem. Et hic dolor est de omnibus peccatis commissis simul, in quantum sunt offensa Dei. — Clm. 26759, fol. 16r.

leistet und tut, was in ihm ist, wendet sich Gott ihm zu und schenkt ihm die gratia gratum faciens [147]).

Diese Schilderung, die Johannes von Thomas von Straßburg übernommen hat, will natürlich nicht erschöpfend sein. Vor allem spricht sie nicht von der Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsgeschehen. Das heißt aber nicht, daß Johannes dessen Wichtigkeit übersehen oder gar geleugnet hätte.

d. Glaube und Rechtfertigung

Beide sind nach Johannes von Retz eng miteinander verbunden. Doch ist nicht jede Art der fides für ihn schon virtus iustificans. Mit der vorausgehenden Scholastik unterscheidet er zwischen fides informis und fides formata. Unter der fides informis versteht er die bloße Fähigkeit zu glauben. Der eigentliche rechtfertigende Glaube ist nach ihm jener Glaube, der von der caritas formiert ist, d.h. der sich nach dem Wort des Apostels Ga 5, 6 in der Liebe auswirkt. Diese fides iustificans ist ein habitus supernaturaliter infusus, ein donum gratis datum [148]). Im Unterschied zur fides acquisita bezeichnet Johannes diesen Glauben auch als fides infusa. Das Faktum allein, daß ein Christ mit freiem Willen allen Glaubensartikeln zustimmt, beweist freilich noch nicht, daß er die fides infusa besitzt [149]).

[147]) TB 73. — Sagt aber — im Gegensatz zu dieser Stelle — der nachfolgende Text nicht ganz deutlich, daß Johannes — in falschem Verständnis eines Augustinustextes — den ersten Schritt auf dem Weg zur Rechtfertigung, das « initium gratiae », nicht Gott, sondern dem Menschen zuweist? Der Text lautet: Verum est, quod initium gratiae bene est ex nobis. Sed qualiter initium gratiae, qua nobis debita dimittuntur, ex nobis sit, Augustinus manifestat in principio libri De correctione (!) et gratia (1, 2: PL 44, 917) dicens, quod « desiderare auxilium gratiae Dei initium gratiae est, de quo scriptum (Ps 76/77, 11): *Et dixi*: *Nunc coepi* (Ms: recepi); *haec mutatio dexterae Excelsi* ». Igitur debemus per nostrum liberum arbitrium desiderare et orare ac petere auxilium gratiae Dei, quod nobis nostra debita dimittat; et ipse ex sola sua voluntate nobis gratiam debita nostra remittentem parat (Clm. 26759, fol. 83v). — Die entscheidende Frage ist: Was meint Johannes in diesem Text mit dem « initium gratiae »? Keineswegs die « instinctus speciales » der gratia gratis data, die nach dem oben Gesagten eben schon unseren ersten Schritten zur Bekehrung vorangehen. In dem gerade zitierten Text ist unter dem « initium gratiae » der Anfang jener Gnade zu verstehen, « durch die uns die Schulden nachgelassen werden », d.h. der Anfang der gratia gratum faciens. Daß sich der Mensch, die Hilfe der gratia gratis data vorausgesetzt, für die gratia gratum faciens aber in gewissem Sinn disponieren kann, wurde schon oben bei der Frage nach der Vorbereitung auf die Gnade dargelegt.

[148]) TB 42 und 59.

[149]) TB 59 und 62.

An anderer Stelle wendet sich Johannes von Retz gegen den Irrtum der Pelagianer, daß der Mensch mit seinem bloßen Willen den Glauben und die anderen dona spiritualia, wenigstens keimhaft (eorum initium), erlangen könne. Auch der Anfang des Glaubens (initium fidei) ist nach ihm schon von der göttlichen Gnadenhilfe (divinum adiutorium) abhängig, weshalb man in der Kirche für die Ungläubigen betet, daß sie zum Glauben kommen [150]).

e. Taufe bezw. Beschneidung und Rechtfertigung

Über die Taufe und ihre Wirkungen hat Johannes von Retz nirgends ausdrücklich gehandelt. Nur aus einem Absatz über die Heilswirkungen der Beschneidung lassen sich ein paar Rückschlüsse auf seine Lehre von der Taufe ziehen. Danach empfängt der Mensch durch die Taufe die gratia, wird von der Sünde, insbesondere auch vom peccatum originale, gereinigt, wird zum Glied Christi und hat Zugang zum regnum caeleste [151]).

Ausführlicher spricht Johannes im gleichen Zusammenhang über die Heilswirkungen der Beschneidung. Ganz im Sinn der Tradition [152]) hebt er nachdrücklich hervor, daß die Beschneidung die Menschen der vorchristlichen Zeit von der Erbsünde reinigte. Wie schon viele Theologen der Frühscholastik [153]) beruft er sich dafür auf ein Wort des hl. Beda, wonach die Beschneidung für jene Zeit gegenüber der Erbsünde die gleiche heilbringende Wirkung hatte wie die Taufe im Neuen Bund. Nur ein tiefgreifender Unterschied habe bestanden : die alttestamentlichen Beschnittenen konnten nicht ins regnum caelorum gelangen, sondern harrten in sinu Abrahae voll Hoffnung der ewigen Seligkeit entgegen [154]).

[150]) ... destruitur error Pelagianorum dicentium per solum liberum arbitrium nos posse consequi fidem et alia dona spiritualia quantum ad eorum initium, licet quantum ad perfectum esse indigeremus divino adiutorio et gratia Christi. Si ita esset, non esset necessarium orare pro infidelibus, ut fidem habere incipiant, ex quo per se ex solo libero arbitrio initium fidei habere possent. — Clm. 26759, fol. 81r.

[151]) Siehe unten Anm. 154.

[152]) Vgl. V. Ermoni, *Circoncision*, in : *Dictionnaire de Théologie Catholique* II, Paris 1932, 2519-2527, Sp. 2523ff.

[153]) Vgl. A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III, 1, Regensburg 1954, 63ff.

[154]) Respondetur, quod, sive ex circumcisione conferebatur gratia ex ipsius circumcisionis efficacia sive ex ipsius Dei pactione et inseparabili concomitantia, quia

Darüber hinaus vertrat Johannes von Retz, wie viele Theologen vor ihm [155]), die Ansicht, daß die Beschneidung den Menschen des Alten Bundes auch die gratia mitteilte. Wodurch sich diese Gnadenmitteilung von der Gnadenwirkung der Taufe unterschied, darüber hat er sich freilich nicht ausgesprochen. Auch hinsichtlich der weiteren Frage, ob die gratia kraft der Beschneidung selbst (ex ipsius circumcisionis efficacia) oder aber aufgrund einer Festsetzung Gottes (ex ipsius Dei pactione et inseparabili concomitantia) mitgeteilt wurde, hat er keine Stellung bezogen [156]). Dagegen hat er nicht versäumt zu betonen, daß die Beschneidung im Neuen Testament keinen Heilswert mehr besitzt [157]).

f. Die zweite Rechtfertigung

Es sind zwei Probleme, die Johannes von Retz hinsichtlich der zweiten Rechtfertigung behandelt hat : die Frage nach der Notwendigkeit der Buße als solcher und die nach der Bedeutung und Notwendigkeit des Sakramentes der Buße. Die erste Frage stellt und löst Johannes in engem Anschluß an seinen italienischen Ordensbruder Hugolin von Orvieto. Er formuliert sie folgendermaßen : Ist die Buße für den Menschen, der sich nach der Taufe schwer versündigt hat, heilsnotwendig ? [158])

Voraus schickt er eine begriffliche Klärung : Buße sei hier als

Deus sic pepigit cum populo illo, quod, quicumque reciperet illam circumcisionem, gratiam reciperet et a peccato originali mundaretur, ut aliqui dicunt, « idem tamen auxilium salutiferae curationis contra originalis peccati vulnus agebat circumcisio in lege veteri, quod nunc agere baptismus consuevit tempore revelatae gratiae, excepto hoc solum, quod ianuam regni caelestis numquam intrare poterant, sed tantum in sinum Abrahae post mortem beata (Ms : beatam) requie consolati (Ms : consonati) supernae pacis ingressum (Ms : ingressuri) felici spe exspectabant », ut expresse dicit Beda Super Lucam. — Clm. 26759, fol. 50r. — Das Zitat findet sich bei BEDA, Homil. 10 de festo Circumcisionis Domini : PL 94, 54.

155) Vgl. LANDGRAF l.c. 86ff und ERMONI l.c. 2526f.

156) Siehe oben Anm. 154.

157) ... est dicendum, quod circumcisio nihil operatur ad salutem illis, qui per baptismum tenentur effici membra Christi post adventum eius in lege nova. — Clm. 26759, fol. 50r.

158) Utrum viatori mortaliter peccanti post baptismum sit poenitentia necessaria ad salutem ? — Clm. 26759, fol. 11v. — Für die fast gleichlautende Frage des Hugolin siehe : HUGOLINUS DE URBEVETERI, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, IV, dist. 14 qu. 1 : Ms. Rom, Angelica 4, fol. 172 vb und Vat. lat. 1094, fol. 129va-130rb.

poenitentia inspirata zu verstehen [159]). Nach Hugolin von Orvieto könne sie in diesem Sinn wiederum zweifach gedeutet werden : entweder habitualiter et causaliter und bestehe dann in der gratiae infusio, die zur Liebe Gottes und zum Abscheu über die Sünde antreibt; oder integraliter et concomitanter (ergänzend und mitwirkend) und betreffe somit die aktuelle Gottesliebe des Menschen und seinen Abscheu über die Sünde. Die erste Art, d.h. der eingegossene Habitus der Buße, stammt von Gott allein, während bei der zweiten mehr die Mitwirkung des Menschen im Blickfeld steht. Beide Arten seien übrigens der Zeit nach gleichzeitig [160]).

Aufgrund dieser Begriffsklärung kommt Johannes von Retz mit Hugolin nun zu folgenden Konklusionen : Gott allein tilgt antecedenter et causaliter das Entstellende der iniustitia habitualis und die durch sie verursachte Strafverhaftung (reatus ad poenam). Das ergebe sich daraus, daß auch nur Gott es ist, der nach der Sünde dem Menschen die gänzlich unverdienbare rechtfertigende Gnade eingießt [161]). Mit Nachdruck wird in dieser Konklusion gesagt, daß der Sündenzustand des Menschen sich in einer wahren deformitas iniustitiae habitualis und nicht bloß in der Strafverhaftung kundtut. Deutlich unterscheiden sich Hugolin und Johannes von Retz in dieser ihrer Auffassung des peccatum habituale von Ockham und seinen Schülern [162]).

[159]) Pro solutione istius dubii sciendum est, secundum quod ponit Paulus de Perusio libro quarto dist. 15 in solutione primae rationis principalis, « quod poenitentia accipitur quinque modis », quia quintuplex est « poenitentia scilicet scelerata, simulata, obstinata (Ms : obstruata), desperata, inspirata » ... « Quinta est perfectorum », scilicet inspirata, et de ista petit quaestio proposita. — Clm 26759, fol. 11v. — Das Zitat findet sich bei Paulus de Perusio O. Carm., *In libros Sententiarum*, IV, dist. 14sq. qu. 1 : Bibl. Vaticana Ms. Chigi B. VI.97, fol. 112ra.

[160]) Et ista est duplex secundum magistrum Hugolinum libro quarto dist. 14 quaest. 1 art. 3 : « Uno modo mere habitualiter et causaliter, et sic est gratiae infusio inclinativa in amorem Dei et in odium culpae propriae. Hoc autem a solo Deo est. Alio modo integraliter et concomitanter, et sic concernit amorem actualem et odium culpae. Haec autem sunt simul tempore vel non per tempus posteriora. Primo modo Apostolus dicit (1 Cor 13, 6. 4) : *Caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati, patiens est, benigna est* et cetera, scilicet inclinative et causaliter ac praecedenter. Et iuxta hoc dupliciter deletur offensa ». — Clm. 26759, fol. 11v. Wörtliches Zitat aus Hugolinus l.c. art. 3 , Angelica 4, fol. 173vb und Vat.lat. 1094, fol. 130ra.

[161]) Tunc sit prima conclusio : Solus Deus antecedenter et causaliter delet deformitatem iniustitiae habitualis et reatum (Ms : creatum) ad poenam, dicens per Prophetam (Is 43, 25) : *Ego sum, qui deleo iniquitates tuas.* Probatur sic conclusio : Solus Deus post culpam infundit primam gratiam, ante quam nulla sunt bona merita suffi-

Eine zweite Konklusion lautet : Die Gnade und die Buße « ex inclinatione gratiae » sind es, durch die Gott auf eine für den Menschen verdienstliche Weise (meritorie) das Entstellende der schweren Sünde und ihre Schuldverhaftung (reatus culpae) tilgt. Begründend und erklärend wird unter anderem beigefügt : Wenn Augustinus sagt : « Der dich geschaffen hat ohne dich, wird dich nicht rechtfertigen ohne dich », so bedeutet dies : Er wird dich nicht rechtfertigen, ohne daß in dir — nicht ohne seine Mitwirkung — die Hingabe an das opus bonum und der Abscheu über die Schuld entstehen [163]).

Johannes von Retz fügt noch eine dritte Konklusion bei, für die sich bei Hugolin keine Parallele findet. Sie enthält die eigentliche Antwort auf die vorgelegte Frage : Ein Sünder kann das ewige Leben zwar ohne den Empfang des Bußsakramentes erwerben, nicht aber « lege stante » ohne die Tugend der Buße [164]).

Für diese Lehre, daß die Tugend der Buße für den Sünder heilsnotwendig ist, gibt er folgende Begründung : Die Schuld werde von Gott nicht anders getilgt, als daß der Mensch durch die poenitentia formata et meritoria, d.h. durch eine Buße, die vom amor iustitiae formiert ist, dazu mitwirkt [165]). Einschränkend hat er freilich beigefügt : lege stante oder de lege Dei currente, d.h. soweit die von Gott

cientia ad iustificationem. Et infusio gratiae reddit mentem iustificatam. Ergo solus Deus debet delere deformitatem, id est privationem per se malam, ad quam deletionem sequitur remissio poenae aeternae, id est privationem per se malam sequitur deletio reatus. — Clm. 26759, fol. 11v-12r. — Wörtlich aus Hugolinus l.c. art. 3 : Angelica 4, fol. 173vb und Vat.lat. 1094, fol. 130ra-b.

[162]) Vgl. C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster 1925, 47ff und 105f und A. Michel, *Pénitence, du IVe Concile du Latran à la Réforme*, in : *Dictionnaire de Théologie Catholique* XII, Paris 1933, 948-1050, Sp. 1035f.

[163]) Secunda conclusio : Gratia et poenitudo ex inclinatione gratiae sunt, quibus meritorie Deus delet deformitatem et reatum culpae mortalis ... Hinc Augustinus De verbis Apostoli sermone 15 (Serm. 169, 11, 13 : PL 38, 923) : « Qui fecit te sine te, non iustificat te sine te », id est quin consensus boni operis et odium culpae in te Deo cooperante fiant. — Clm 26759, fol. 12r. — Wörtlich aus Hugolinus l.c. art. 3 : Angelica 4, fol. 173vb-174ra und Vat. lat. 1094, fol. 130rb.

[164]) Tertia conclusio responsiva : Quamvis sine virtute sacramentali quis possit vitam beatam acquirere, nullus tamen lege stante potest poenitudinem virtualem negligere et beatitudinem obtinere. — Clm. 26759, fol. 12r.

[165]) Ex secunda parte conclusionis sequitur, quod cuilibet viatori peccanti mortaliter necessaria est poenitentia formata et meritoria, etiam post baptismum sacramentaliter. Et illud corollarium ... de lege Dei currente patet, quia non aliter deletur culpa, nisi concomitetur poenitudo ex amore iustitiae; sed huiusmodi est meritoria. Ergo. — Clm. 26759, fol. 12r.

gegebene Heilsordnung gilt. Es ist die einzige Stelle, wo bei Johannes von Retz die theologische Unterscheidung zwischen der potentia Dei ordinata und potentia absoluta anklingt. Bezeichnenderweise wird aber die von den Nominalisten jener Zeit vertretene These [166]), Gott hätte auch anordnen können, daß der Mensch ohne solche Buße das ewige Leben erlangt, von Johannes nicht vorgetragen.

Was Johannes im ersten Teil dieser Konklusion behauptet, daß nämlich der Empfang des Bußsakramentes für den Sünder nicht heilsnotwendig im strikten Sinn sei, begründet er hier mit der Lehre, daß die vera contritio, d.h. die von der Gnade formierte Reue, falls der Mensch ohne sakramentale Beichte und Genugtuung stirbt, zum Heil genügt [167]).

Wenn aber nach dem Gesagten zur zweiten Rechtfertigung die Tugend der Buße an sich für den Sünder hinreichend ist, so erhebt sich die weitere Frage, ob und warum der Sünder zum Empfang des Bußsakramentes verpflichtet ist. Das Problem besaß damals auch deshalb Aktualität, weil, wie Johannes mitteilt, von seiten mittelalterlicher Sektierer — er spricht von den Begharden — der Wert der sakramentalen Buße bestritten wurde [168]).

Zunächst gibt der Wiener Professor eine Begriffsbestimmung des Bußsakramentes. Er gebraucht dafür den Terminus confessio oder confessio sacramentalis, der ursprünglich nur das Bekenntnis der Sünden vor dem Priester meinte, aber schon seit dem frühen Mittelalter zur Bezeichnung der kirchlichen Buße überhaupt verwendet wurde [169]). Johannes versteht unter dem Bußsakrament die priesterliche Lossprechung des Sünders, der sich freiwillig aus Abscheu über seine Schuld und in Bußgesinnung anklagt, — eine Lossprechung,

166) Vgl. B. Poschmann, *Die Busse*, in : *Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3, Freiburg 1951, 102.

167) Prima pars patet, quia habens contritionem veram sine confessione vel satisfactione decedens salvatur. — Clm. 26759, fol. 12r.

168) Circa quod sit istud primum dubium : Utrum confessio oris sive sacramentalis sit necessaria ad salutem poenitentis ? Et arguitur, quod non rationibus Beghardorum confessionem oris negantium. — Clm. 26759, fol. 17v. — Vgl. etwa P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Münster 1909, 11ff (nach Poschmann l.c. 84). — Negativ hatte sich auch Johannes Wiclif über Beichte und priesterliche Absolution geäußert (vgl. H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i.Br. 1963[32], 587/1157 und É. Amann, *La pénitence privée*, in : *Dictionnaire de Théologie Catholique* XII, Paris 1933, 845-948, Sp. 917f.

169) Vgl. Poschmann, l.c. 73f.

die der Priester im Besitz der Jurisdiktion mit genau bestimmten Worten und mit entsprechender Intention erteilt und die aufgrund ihrer Einsetzung die gnadenvolle Rechtfertigung bezeichnet [170]).

In seiner Antwort auf die Frage, ob der Empfang des Bußsakramentes heilsnotwendig sei, geht Johannes von der Feststellung aus, daß das Leiden Christi an sich das genügende Heilmittel für alle Sünden ist; doch sei aufgrund der Einsetzung Christi diese heilende Kraft seines Leidens den Sakramenten des Neuen Bundes eingesenkt. Somit könnten wir von unseren Sünden ohne den Empfang der Sakramente nicht geheilt werden. Wo aber der wirkliche Empfang durch besondere Umstände nicht möglich sei, da müsse doch der Vorsatz zum Empfang vorhanden sein. Johannes zieht, ganz im Sinn der kirchlichen Tradition, die Schlußfolgerung : Das Gebot der Beichte verpflichtet jeden, der nach der Taufe den Gebrauch des freien Willens erlangt und sich schwer versündigt hat [171]).

Wieweit aber wirkt nach der Auffassung des Johannes von Retz die sakramentale Absolution auf den Nachlaß der Schuld ursächlich ein? In seiner zitierten Definition des Bußsakramentes spricht er von der « Lossprechung, die aufgrund der Einsetzung Christi die gnadenvolle Rechtfertigung bezeichnet ». Will er damit vielleicht zum Ausdruck bringen, daß er der priesterlichen Lossprechung — im Sinn vieler Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts [172]) — vornehmlich deklarative Bedeutung zumaß, die Schuld aber schon zuvor durch die von der Gnade formierte contritio getilgt sah? Offensichtlich nicht. Er sagt nämlich ausdrücklich : Der Priester handelt hier wie ein Richter, der im Gericht den Unschuldigen freispricht. « Er ver-

[170]) Praemittenda est descriptio confessionis sacramentalis, quae talis est : Confessio sacramentalis est absolutio ministerialis super viatore sponte pro odio culpae se accusante et poenitente, lata a sacerdote iurisdictionem habente sub certa forma verborum ac intentione debita ex institutione significans gratiosam iustificationem. — Clm. 26759, fol. 17v-18r.

[171]) Secundo est advertendum, quod licet omnis peccati tam originalis quam actualis Christi passio sit sufficiens remedium, eius tamen virtus per institutionem est in sacramentis novae legis. Unde non possumus a peccato sive originali sive actuali sanari sine sacramentorum susceptione vel in re, quando est suscipiendi opportunitas, vel in proposito, quando sacramentum excludit necessitas... Ideo ad praeceptum de confessione poenitentiali quilibet post baptismum habens usum liberi arbitrii mortaliter peccans est obligatus. — Clm. 26759, fol. 18r.

[172]) Vgl. Poschmann, l.c. 85ff. — Ähnlich lehrten auch Ockham und seine Schüler : l.c. 102.

kündet aber, indem er es gleichsam bewirkt, und bewirkt, indem er es verkündet, daß jener nicht mehr des Todes schuldig befunden wird, den er von der Todsünde losgesprochen hat». Johannes gibt zu der Ausdrucksweise «quasi efficiendo» noch die Erklärung : Der Priester «zeigt an, daß dies bewirkt wird oder bewirkt es zum Teil selbst»[173]. Freilich sei der principalis actor, der die Schuld nachläßt, nicht der minister des Sakramentes, sondern Gott, der deshalb in der Lossprechungsformel stets ausdrücklich als «principalis indultor et absolutor» genannt werden müsse[174].

5. *Begriff, Begründung und Arten des Verdienstes*

Johannes von Retz spricht von einem meritum essentiale oder absolutum und versteht darunter das Verdienst auf das ewige Leben, welches sich der Christ durch gute Werke erwirbt, die aus dem gnadenhaften Grund der caritas erwachsen[175]. Grundsätzliche Vorbedingung und Wurzel des meritum in diesem strikten Sinn ist also die caritas : «Sine caritate mereri non possumus»[176]. Die caritas wird dabei nicht als die alles umfassende Tugend, auch nicht «im Sinne der reinen inneren Gesinnung» verstanden, sondern als eingegossener Gnadenhabitus, der die Formalursache des Verdienstes darstellt[177]. Die Werke des Menschen, die der gratia und caritas entbehren, sind eben vor Gott nicht «grata, cara vel accepta»[178]. Einen oder den grundlegenden Irrtum der Pelagianer sieht Johannes deshalb in der Annahme, daß es für den Menschen ein mereri ex puris naturalibus gibt[179].

[173] ... sicut in iudiciali foro iudex absolvit innocentem, sic hic quasi efficiendo, id est significat sic effici et partim efficit, pronuntiat et pronuntiando efficit non haberi reum ad mortem, quem absolvit a mortali. — Clm. 26759, fol. 18r.

[174] Minister namque non est principalis actor culpam remittens, sed Deus. Ideo in forma remissionis debet semper poni principalis indultor et absolutor, scilicet : «in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». — l.c.

[175] Unum [meritum] est essentiale [vel] absolutum, quo quis meretur vitam aeternam propria actione per radicem caritatis. — Clm. 26759, fol. 39v.

[176] l.c. fol. 25r.

[177] Vgl. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg 1951, 67f.

[178] ... opera hominis carentis (Ms : carente) gratia et caritate non sunt Deo grata, cara vel accepta. — l.c. fol. 25r.

[179] Iste enim fuit error Pelagii, ut patet secundo Sententiarum dist. 27, scilicet quod ex puris naturalibus mereri possumus. — l.c. fol. 25r.

Dementsprechend besitzen die opera bona, die ein Mensch im Zustand des peccatum mortale vollbringt, keinen verdienstlichen Wert für sein ewiges Ziel [180]). Ja noch mehr : Quantum ex se, d.h. soweit es auf ihn ankommt, verdient er sich durch solche guten Taten nicht einmal irgendein bonum temporale, und sei es auch nur de congruo. Freilich glaubt Johannes, daß es entsprechend einem Wort des hl. Anselm Gott angemessen ist, daß er derartige gute Taten mit zeitlichen Gütern belohnt. So seien sie in diesem eingeschränkten Sinn meritoria, aber « non propter facientem, sed propter Deum remunerantem » [181]).

Die hier erwähnte Unterscheidung des meritum de congruo und des meritum de condigno (Billigkeitsverdienst — Würdigkeitsverdienst) hat Johannes auch sonst wiederholt beigezogen, ohne daß er sie begrifflich näher erklärt hätte. Die Art, wie er dieses Begriffspaar verwendet, läßt aber folgendes Verständnis klar erkennen. Unter meritum de condigno versteht er jenes Verdienst, das de iure ein striktes Anrecht auf den Lohn bedeutet. Freilich wird die Grundlage für die Gerechtigkeit, die dieses meritum konstituiert, nicht so sehr im objektiven Wert des Werkes als vielmehr in der göttlichen Verheißung der Belohnung gesehen. Johannes spricht mit Thomas von Straßburg davon, daß wir den Lohn des meritum de condigno gewissermaßen « de pia iustitia » von Gott empfangen, weil er sich uns « ex suo liberali promisso » zum Schuldner gemacht hat [182]). Das meritum de congruo hingegen bedeutet nach Johannes ein Verdienst, das nicht aufgrund strikten Anrechts, sondern aufgrund der Barmherzigkeit und Freigebigkeit Gottes den Lohn erwirbt.

Ein Verdienst im strikten Sinn des meritum essentiale kann sich der Christ nach Johannes nur in diesem Leben erwerben. Mit dem Tod ist für den Menschen die Zeit des mereri oder demereri

[180]) ... ille, qui est in mortali peccato, non potest facere pro se opus meritorium. — l.c. fol. 46r. — Ähnlich fol. 46v : ... bona autem, quae fiunt in mortali, meritoria esse non possunt.

[181]) Unde quantum ex se, nec de congruo nec de condigno per bona, quae facit exsistens in mortali, meretur aliquod bonum temporale vel aeternum. Sed verum est, quod decuit Deum bona quaecumque remunerare, ut dicit Anselmus [in] Proslogion decimo cap. (PL 158, 233) : « Cum vero, Domine, parcis malis et peccatoribus, iustum est, non quia eorum meritis, sed quia tuae bonitati condecens est ». Possunt igitur bona facta ab exsistentibus in mortali esse meritoria alicuius boni temporalis non propter facientem, sed propter Deum remunerantem. — Clm. 26759, fol. 46v.

[182]) TB 82.

vorbei [183]). Freilich kann man auch bei den Seelen im purgatorium noch in einem gewissen Sinn von einem meritum sprechen. Johannes handelt hierüber in der Frage : Kann der Papst bewirken, daß die guten Taten, die ein Mensch im Stande des peccatum mortale vollbringt, für die Seelen im Fegfeuer verdienstlich sind [184]) ?

Die Antwort, die Johannes gibt, basiert auf einer begrifflichen Unterscheidung zwischen dem schon erwähnten meritum essentiale und dem sog. meritum condicionale. Das meritum essentiale oder absolutum hat, wie oben dargelegt, zum Gegenstand die divina visio oder das ewige Leben und fußt auf einer actio propria procedens ex caritate. Das meritum condicionale aber hat zum Gegenstand die poenae dimissio et liberatio und wird den Verstorbenen vermittelt durch Menschen auf dieser Welt, die für sie gute Werke verrichten oder Ablässe empfangen; Voraussetzung ist aber, daß sich diese Verstorbenen zuvor durch ihre actio propria auf Erden das meritum essentiale des ewigen Lebens erworben haben [185]).

Gestützt auf Augustinus gibt Johannes zu der aufgeworfenen Frage nun folgende Lösung : Die guten Werke des « Todsünders » sind für die Seelen im Fegfeuer verdienstlich « ad poenae dimissionem vel velociorem liberationem ». Diese Verdienstlichkeit gründet aber nicht in einem meritum derer, die die guten Werke verrichten, da sie sich, wie gesagt, im Zustand des peccatum mortale befinden; sie gründet vielmehr im meritum essentiale des ewigen Lebens, durch das diese Seelen sich auf Erden auch verdient haben, daß die guten

[183]) ... de tali merito [essentiali] verum est, quod illi, qui sunt in purgatorio, non sunt in statu merendi. — Clm. 26759, fol. 39v.

[184]) Utrum papa possit facere, quod bona facta ab exsistente in mortali peccato sint meritoria illis, qui sunt in purgatorio ? — l.c. fol. 46r-47r.

[185]) Distinguendum tamen est de merito, quia est duplex, meritum essentiale scilicet et condicionale. Meritum autem essentiale, ut [quis mereatur] divinam visionem sua propria actione procedente ex caritate. Meritum vero condicionale est illud, quo quis meretur poenae dimissionem vel liberationem, si alius facit pro eo post mortem illa, quae ordinata sunt ad poenae dimissionem; puto quod pro eo et nomine eius recipiat indulgentias et pro eo et nomine eius faciat eleemosynas et alia bona, quae fiunt in Ecclesia, quae ordinata sunt ad poenae liberationem vel dimissionem. Illud autem meritum condicionale vocatur, quia meretur quis tali merito propria sua operatione; scilicet cum merebatur merito absoluto et merito essentiali vitam aeternam et praemium essentiale per suam propriam operationem, tunc meruit, ut quaecumque bona fierent in Ecclesia per devotos et amicos suos, sibi essent meritoria ad poenae dimissionem et velociorem liberationem. — l.c. fol. 46v-47r.

Werke, die für sie nach dem Tode verrichtet werden, ihnen in der angegebenen Weise verdienstlich sind [186]).

6. *Gegenstand des Verdienstes*

Hierzu hat sich Johannes von Retz ziemlich ausführlich geäußert. Im einzelnen behandelt er folgende Probleme : Kann sich der Mensch, der die Gnade nicht besitzt, diese verdienen ? — Kann sich der Sünder ex puris naturalibus Sündennachlaß und wahre Buße verdienen ? — Kann sich der Gerechtfertigte im Besitz der Gnade das ewige Leben de condigno verdienen ?

a. Die erste oder die wiedererlangte gratia gratum faciens als Gegenstand des Verdienstes

Die Fragestellung des Johannes lautet : Utrum homo non habens gratiam possit mereri gratiam ? Sie ist mitsamt ihrer Lösung wörtlich dem Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg entnommen [187]).

Die Frage war von der Theologie der vorausgehenden Zeit teils verneint, teils in gewissem Sinn bejaht worden. Die mehr abstrakt denkende aristotelische Schule, vertreten etwa durch Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin, bedachte bei dieser Frage vor allem die Erfordernisse der inneren Güte des Werkes und der Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur für das übernatürliche Ziel; deshalb bestritten diese Theologen jede Verdienstmöglichkeit für die prima gratia. Hingegen würdigte eine mehr augustinisch bestimmte Richtung, der Ägidius Romanus und viele Franziskanertheologen zugehörten, stärker die religiöse konkrete Situation des Menschen vor Gott; sie lehrten deshalb die Möglichkeit eines uneigent-

[186]) Videtur ergo tenendum esse de quaestione, quod secundum intentionem beati Augustini bona facta ab exsistentibus in mortali peccato meritoria sunt exsistentibus in purgatorio ad poenae dimissionem vel velociorem liberationem; non propter meritum facientium, quia illi mereri non possunt, cum supponatur esse in peccato mortali, sed propter illos, qui sunt in purgatorio, qui iam meruerunt per ea, quae iam gesserunt in corpore, dum viverent, ut, si qua bona pro eis fierent, valerent eis post mortem. — l.c. fol. 47r.

[187]) TB 65-73 und Thomas de Argentina, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, dist. 26sq. qu. 1 art. 3 : Genua 1585, prima pars, fol. 186rb-va. — Vgl. auch J.L. Shannon, *Good works and predestination according to Thomas of Strassburg, O.S.A.*, Baltimore 1940, 49-51 : er weist nach, daß man dem Straßburger wegen dieser Thesen zu Unrecht Semipelagianismus vorgeworfen hat.

lichen Verdienstes [188]). So vertrat Ägidius die Ansicht, der Mensch könne sich ein meritum de quadam congruitate et decentia für die erste Gnade erwerben, und begründete dieses Verdienst mit der benignitas et liberalitas Dei [189]).

Johannes von Retz bezw. Thomas von Straßburg fassen ihre Antwort in zwei Sätze : (1) Der Mensch, der die gratia gratum faciens nicht besitz, vermag sie sich nicht de condigno zu verdienen. Dies wird mit drei Argumenten begründet : Mit Hilfe der erwähnten Gnade können wir den finis supernaturalis des ewigen Lebens erlangen; würde also die Frage positiv beantwortet, so könnten wir ex puris naturalibus den finis supernaturalis erlangen, was in sich einen Widerspruch bedeutet. Ferner ist die Gnade nach einem Wort Augustins die Wurzel, aus der causaliter jedes unserer Verdienste entsteht; sie kann deshalb nicht selbst Gegenstand unseres Verdienstes sein. Schließlich wenn wir ex nostris naturalibus die Gnade de condigno verdienen könnten, dann wäre uns die Gnade in Wahrheit geschuldet und wäre folglich gar nicht Gnade [190]).

Zwei Einwände, die Leute wie Pelagius nach Meinung des Straßburgers gegen diesen ersten Satz erheben könnten, lauten : Nach der Lehre der Heiligen findet das Gebet des Begnadeten um heilsnotwendige Dinge stets Erhörung. Nun könnte doch einer im Gnadenstand darum bitten, daß ihm die Gnade, falls er sie sich einmal verscherzt, wieder geschenkt werde. Thomas erwidert auf diesen Einwand : Ein solcher würde sich die gratia secunda nicht ex suis naturalibus, sondern aufgrund der Gnade verdienen, die er vorher besaß.

Der zweite Einwand besagt : Wenn Gott seine Gnade einem Menschen schenkt, der sie vorher nicht besaß, so gibt er sie entweder einem Würdigen, der sie somit zu empfangen verdient, oder er gibt sie einem Unwürdigen und wäre somit ungerecht. Thomas von Straßburg erwidert : Diese letzte Schußfolgerung ist falsch; denn Gott ist, wenn er seine Gnade einem Unwürdigen gibt, nicht ungerecht, sondern gütig und barmherzig [191]).

(2) Der Mensch, der die Gnade, d.h. die gratia gratum faciens, nicht besitzt, vermag sie sich de congruo zu verdienen. Zur Begründung führt der Straßburger Augustiner aus : Es erscheint congruum,

[188]) Auer, l.c. II, 81ff.
[189]) l.c. II, 84f Anm. 87.
[190]) TB 65-67.
[191]) TB 68-71.

daß nach dem Herrengleichnis Lk 15, 11ff der barmherzige Vater den verlorenen Sohn, der zu ihm zurückkehrt und seine Fehler bereuen will, in Güte aufnimmt und mit seiner Gnade beschenkt. Voraussetzung ist aber, daß der Sünder, und wäre er auch noch Heide, alles vollbringt, was in seiner Kraft steht (facit totum, quod in se est). Dabei tut aber Gott, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt, den ersten Schritt, indem er durch seine gratia praeveniens und durch gewisse instinctus speciales den Sünder mahnt, der auf diese Weise seine Schuld zu erkennen und zu mißbilligen beginnt. Und nochmals betont der Straßburger mit Nachdruck, daß der Mensch bei alledem von Gottes Gnadenwirken abhängig ist : Wir Menschen, sagt er, können uns aus eigener Kraft (ex nobis ipsis), nicht bekehren und haben deshalb nötig, zu beten (Klg 5, 21) : « Bekehre uns, Herr, zu dir und wir werden uns bekehren » [192]).

Offensichtlich ist Thomas von Straßburg in dieser Lösung von Ägidius Romanus nicht unbeeinflußt [193]). Übrigens läßt die Art, wie er mit seinen ausführlichen Zitaten aus dem Heilandsgleichnis vom verlorenen Sohn dieses meritum de congruo in der Barmherzigkeit Gottes verankert und die Notwendigkeit vorausgehender Gnadenhilfen nachdrücklich hervorhebt, den religiösen Ernst und die pastorale Sorge erkennen, die in dieser seiner Beantwortung der Frage mitschwingen. Auch hat er durch diesen Hinweis auf die gratia praeveniens die von ihm verwendete scholastische Formel : « Facienti, quod in se est » sofort in unanfechtbarer Weise interpretiert; ihn trifft nicht der Vorwurf des Pelagianismus, den später Luther nicht ohne Grund gegen die Verwendung dieses Axioms bei den Ockhamisten erhoben hat [194]).

Daß sich auch Johannes von Retz in der Frage nach der Verdienbarkeit der ersten Gnade mit seinem Straßburger Ordensbruder für ein meritum de congruo ausgesprochen hat, ist für seine theologische Einstellung zweifellos bezeichnend. Er hat sich damit in diesem Lehrpunkt deutlich von jenem spätmittelalterlichen extremen Augu-

192) TB 72-73.

193) Vgl. Aegidius Romanus, In secundum librum Sententiarum, dist. 27 qu. 2 art. 1 : tom. II, Venedig 1581 (Nachdruck : Frankfurt 1968), 346 sq.

194) Vgl. J. Trütsch, *Facienti quod in se est*, in : *Lexikon für Theologie und Kirche* III, Freiburg 1959², 1336f und H.A. Oberman, *The harvest of medieval theology*, Cambridge/Mass. 1963, 135ff. — Siehe auch oben S. 143f, wo Johannes von Retz schon einmal dieses Axiom ganz solide interpretiert hat.

stinismus distanziert, wie ihn die italienischen Augustinertheologen Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto vertreten hatten.Sie lehnten in ihrer Polemik gegen Ockham auch jedes meritum de congruo für die erste Gnade ab, ja bekämpften eine solche Aufassung sogar als Pelagianismus [195]).

b. Sündennachlaß als Gegenstand des Verdienstes

Zu dieser Problematik hat Johannes von Retz ziemlich unabhängig von seinem Straßburger Mitbruder Stellung genommen und zwar bei der Behandlung des dubium : Utrum poenitentia sit virtus [196])? In seine Ausführungen zu dieser Frage hat er zwei Corollaria eingefügt, die von Sündennachlaß und Buße als Gegenstand des Verdienstes handeln.

Im Unterschied zur vorausgehenden Problematik, in der der Wiener Augustiner die Möglichkeit eines meritum de congruo für die prima gratia zugab, dieses Verdienst aber gleichzeitig von vorbereitenden göttlichen Gnadenhilfen abhängig machte, dreht es sich bei der jetzigen Frage um ein meritum, das sich der Mensch ausschließlich ex puris naturalibus, d.h. ohne jede göttliche Gnadenhilfe, erwirbt. Deshalb ist es nicht inkonsequent, wenn Johannes, der eben noch mit Thomas von Straßburg ein meritum de congruo eingeräumt hatte, es hier entschieden ablehnt und eine derartige Lehre als pelagianisch verdächtigt.

Er bietet folgende Corollaria : (1) Kein Mensch vermag sich ex puris naturalibus und unter der bloßen communis Dei influentia den Nachlaß der Sünden oder die virtuosa poenitentia zu verdienen, und zwar weder de congruo noch de condigno. Sonst könnte sich nämlich der Mensch, so lautet die Begründung des Wiener Theologen, auch ex puris naturalibus das meritum des ewigen Lebens verdienen, welches auf das meritum der virtuosa poenitentia folgt [197]).

[195]) Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst*, in ; *Augustiniana* 5 (1955) 27ff.

[196]) Clm. 26759, fol. 7r-10r. — Für die Behandlung dieser Frage selbst hat er wieder manchen Stoff wörtlich von Thomas de Argentina (l.c. IV, dist. 14 qu. 1 art. 1 : Genua 1585, secunda pars, fol. 116 va-b) übernommen, nicht aber für die hier zu besprechenden Corollaria.

[197]) Sequitur primo, quod nullus homo ex puris naturalibus et praecise communi influentia Dei remissionem vel virtuosam poenitentiam de congruo vel de condigno potest mereri. Patet, quia aliter quis ex puris naturalibus possit mereri vitam aeternam, quod est falsum. Patet consequentia, quia ad meritum virtuosae poenitudinis sequitur

(2) Kein Mensch vermag ex puris naturalibus und mit Unterstützung des gewöhnlichen adiutorium Dei den Weg zum ewigen Leben zu finden. Sonst ergäbe sich nämlich als Folgerung, daß er sich auch den Sündennachlaß und die poenitentia verdienen kann, was schon im ersten Corollarium als falsch erwiesen wurde [198]).

Für beide Corollaria beruft sich Johannes auf das Herrenwort (Jo 15, 5) : « Ohne mich könnt ihr nichts tun », eine Aussage, die nach dem Millevitanum auf die bona opera zu beziehen sei, die zum Leben führen [199]). Die Pelagianer hätten das Gewicht dieser Schriftstelle zu erkräften gesucht, indem sie es bloß von der communis Dei influentia verstanden. Johannes bringt deshalb gegen eine solche Interpretation des Herrenwortes eine Reihe Argumente [200]).

Der unmittelbare Gegner, den Johannes von Retz bei seinen zwei erwähnten Corollaria im Auge hat, ist aber nicht Pelagius, sondern Duns Skotus. Im einzelnen wendet er sich gegen die Auffassung, die Skotus in der zweiten Quaestio zur 14. Distinctio des vierten Sentenzenbuches über die attritio und ihre Wirkungen vorgetragen hatte; der Wiener Augustiner hat übrigens diese Zusammenstellung der Lehre des Franziskaners, wie auch die sich anschließende Widerlegung wörtlich aus dem Sentenzenkommentar (Expositio litteralis) seines deutschen Mitbruders Johannes Klenkok übernommen und diese Quelle auch ausdrücklich angegeben [201]).

meritum vitae aeternae. Ergo de condigno vel de congruo meritum virtuosae poenitudinis sequitur de condigno vel de congruo meritum aeternae vitae. Ergo a simili ad meritum ex puris naturalibus virtuosae poenitudinis sequitur meritum ex puris naturalibus vitae aeternae. — Clm. 26759, fol. 8v.

[198]) Secundo sequitur, quod nullus homo ex puris naturalibus cum adiutorio Dei, quale semper sibi est necessarium, potest viam ad aeternam vitam invenire. Patet, quia tunc eadem ratione possit quis istam poenitentiam et peccatorum remissionem mereri. Quod patet esse falsum ex dictis. — l.c.

[199]) Ista duo corollaria simul probari possunt per illud Jo 14 (15, 5) : *Sine me nihil potestis facere.* Quod dictum exponit concilium Millevitanum de bonis operibus ad vitam ducentibus. — l.c. — Vgl. Concilium Millevitanum II, can. 5 : J.D. Mansi, Sacr. Conciliorum nova ... collectio IV, Florenz 1760, 328.

[200] Sed Pelagiani exposuerunt sic : *Sine me nihil potestis facere,* id est : requiritur communis Dei influentia. — Clm. 26759, fol. 8v.

[201]) Daß die Kritik des Johannes Klenkok an dieser Lehre des Duns Skotus bei seinen deutschen Ordensbrüdern auch sonst Beachtung fand, beweist auch der Tractatus de septem sacramentis des Osnabrücker Augustiners Gottschalk Hollen. — Vgl. dazu W. Eckermann, Gottschalk Hollen OESA († 1481) : Leben, Werke und Sakramentenlehre, Würzburg 1967, 317.

Johannes von Retz faßt mit Klenkok die Lehre des Skotus, indem er weithin dessen Wortlaut beibehält, wie folgt, zusammen : Der Sünder kann ex puris naturalibus und mit Hilfe der communis Dei influentia seine Sünden verabscheuen und durch diese attritio sich de congruo den Nachlaß der Sünden und die Eingießung der Gnade verdienen; oder, wie Skotus wörtlich sagt : die attritio ist dispositio sufficiens ad iustitiam. Könnte aber der Sünder diese attritio nicht ex sui parte besitzen, dann, so meint Duns Skotus, wird es schwer sein, Gott vor dem Vorwurf zu bewahren, er sei « acceptor personarum » (Apg 10, 34). Wenn Duns Skotus weiter ausführt, durch den actus attritionis erfolge früher die Tilgung der culpa naturae, als die Gnade verliehen wird, so gibt er nach der Deutung des Klenkok offen zu, daß zur Tilgung der Sünde Gottes Gnade nicht nötig ist und daß der Sünder die Verzeihung nicht durch das Erbarmen Gottes empfängt [202]).

Johannes von Retz übernimmt von Klenkok auch die Einzelwiderlegung dieser skotistischen Lehren : Warum die communis Dei influentia für das Aufstehen aus Sündenschuld nicht genügt, begründet er folgendenmaßen : Daß der resurgens a peccato sich erhebt, will Gott oder will Gott nicht. Wenn er es will, wirkt er es auch und somit ist die genannte communis influentia dafür unzureichend. Will er es aber nicht, so unterstützt er den resurgens a peccato nicht mehr oder nicht weniger als den non resurgens, was offensichtlich falsch ist [203]).

[202] Sed contra iam dicta duo corollaria est opinio Scoti dist. 14 quarto Sententiarum quaest. 2, qui dicit, « quod peccator ex suis naturalibus cum communi Dei influentia potest commissa detestari et per attritionem sic mereri de congruo infusionem gratiae; et ita concedit, quod ista attritio potest esse sufficienter circumstantionata in genere moralis, et tunc est dispositio sufficiens ad iustitiam. Et nisi talem attritionem peccator posset habere ex sui parte, dicit, quod difficile esset salvare, quin Deus esset *acceptor personarum* (Act 10, 34). Itam dicit in eadem quaestione, quod per actum attritionis, qui potest haberi ex puris naturalibus cum Dei influentia communi deletur culpa prius naturae, quam infundatur gratia. Istud dictum ultimum concedit plane, quod ad deletionem peccati non requiritur Dei gratia; et per consequens non ex divina misericordia peccator consequitur veniam ». — Clm. 26759, fol. 8v-9r. — Wörtlich bei Johannes Klenkok, *Expositio litteralis super quatuor libros Sententiarum*, IV, dist. 14 : Ms. Klosterneuburg 304, fol. 164r. — Die von Klenkok hier gegebene Zusammenfassung des skotistischen Standpunkts findet sich, weithin mit den gleichen Formulierungen, bei Johannes Duns Scotus, *In libros quatuor Sententiarum*, IV, dist. 14 qu. 2 : vol. IX, Lyon 1639, 45.

[203]) « Resurgentem a peccato vel Deus vult resurgere vel non. Si primum, ergo Deus facit eum resurgere; ergo non sufficit communis influentia. Si secundum, ergo eum,

Weiter setzen sich Johannes von Retz bezw. Klenkok mit der Ansicht des Skotus auseinander, daß die attritio ein sufficiens meritum für den Menschen sein kann. Sie finden diese Lehre in der Quaestio des Franziskaners mit folgenden Sätzen ausgesprochen : Voraussetzung dafür, daß Gott die attritio als genügende Disposition für die Rechtfertigung annehmen will, ist ihr vollkommenes Circumstanzioniertsein in moralischer Hinsicht. Skotus will damit sagen, daß alle Bedingungen hinsichtlich Gegenstand und Umständen erfüllt sein müssen, die den Akt nach dem Urteil der recta ratio sittlich gut und wirksam machen. Als solche circumstantiae, zu denen der sittliche Akt ins rechte Verhältnis gesetzt werden muß, zählt er gelegentlich auf : potentia, obiectum, tempus, finis, locus, modus [204]). Der Franziskanertheologe behauptet aber, daß die attritio « ex puris naturalibus cum Dei influentia communi » eine solche « perfecte moraliter circumstantionata » sein kann. Demnach, so folgert Klenkok, kann der Mensch nach Skotus einen tugendhaften und verdienstlichen Akt ex puris naturalibus vollbringen.

Klenkok und mit ihm Johannes von Retz bezeichnen diese These als pelagianisch, indem sie sich auf Augustinus und das Apostelwort (2 Kor 3, 5) berufen : « Wir sind nicht fähig, aus uns selbst wie aus eigener Kraft etwas zu denken, sondern unsere Fähigkeit kommt von Gott » [205]).

Gegen die weiteren skotistischen Ausführungen, daß nämlich das meritum de congruo der Gnade vorausgehe, entgegnet Klenkok zunächst : Damit wird die Gnade von Verdiensten abhängig gemacht. Skotus könne aber nicht einwenden, das meritum de congruo müsse deshalb der Gnade vorausgehen, weil Gott sonst als acceptor perso-

qui resurgit, Dominus amplius non erigit quam non resurgentem ». Quod est aperte erroneum. — Clm. 26759, fol. 9r und KLENKOK l.c.

[204]) Vgl. P. MINGES, *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica I*, Quaracchi 1930, 392ff.

[205]) « Item dicit, quod ista dispositio sit sufficiens meritum. Quia, ut dicit, nec certum est, si Deus talem dispositionem volebat esse dispositionem ad iustificationem, nisi sit (Ms : sint) perfecte moraliter circumstantionata ; et, ut praedixit, ex puris naturalibus cum influentia communi potest esse sic circumstantionata. Ergo ex puris naturalibus posset (Ms : potest) homo agere actum » virtuosum et meritorium. Istam opinionem reducit magister Clenkoc in Expositione litterali quarti Sententiarum dist. 14 ad errorem Pelagii ex dictis Augustini superallegatis et ex dictis Apostoli secunda Cor. 3 (5) : *Non sumus sufficientes* et cetera. — Clm. 26759, fol. 9r und KLENKOK l.c. — Vgl. dazu DUNS SCOTUS l.c.

narum erwiesen werde. Klenkok bestreitet die Richtigkeit dieser Folgerung, weil Gott nicht verpflichtet sei, irgendjemand die Gnade der Bekehrung zu schenken. Weiter argumentiert Klenkok : Wenn die Lehre des Skotus zu Recht bestehe, hätte Pelagius durchaus Grund zu behaupten, daß sich der Mensch das ewige Leben ohne die Gnade verdienen kann. Um diese seine These zu sichern, hätte es nämlich für den Irrlehrer genügt, mit Skotus anzunehmen, daß sich der Mensch ohne Gnade de congruo das ewige Leben verdienen kann, d.h. daß er sich, quantum in se est, hinreichend dafür zu disponieren vermag [206]).

Wollte aber ein Skotusschüler einwenden, aus der Lehre seines Lehrers lasse sich nicht der pelagianische Irrtum ableiten, weil Skotus doch klar gelehrt habe, der Mensch könne sich nur insofern disponieren, als er sich kein Verdienst de condigno erwerben kann, so erwidert Klenkok : Entweder vermag Gott auf die vom Menschen geschaffene Disposition hin seine Gnade gerechterweise zu verweigern oder er vermag dies nicht. Im ersten Fall würde Gott von zwei Menschen, die sich in gleicher Weise disponiert haben, dem einen seine Gnade geben, dem anderen aber nicht, und man müßte dementsprechend folgern, Gott sei acceptor personarum. Im zweiten Fall aber ergäbe sich der pelagianische Irrtum, daß beide ohne Gottes Gnade das ewige Leben verdienen, sofern sie sich das verdienen, wodurch sie des ewigen Lebens würdig sind [207]).

Klenkok und mit ihm Johannes von Retz kommen zu dem Schluß : Im Grunde steht Skotus vor der gleichen Schwierigkeit wie

[206]) Et si meritum de congruo praecederet gratiam, iam ex meritis esset gratia. Et quando dicitur, quod nisi sic foret, tunc « sequeretur, quod Deus esset *acceptor personarum* (Act 10, 34), respondetur, quod non sequitur, quia nulli tenetur, quod det sibi gratiam conversionis. Et si argumentum valeret, optime arguisset Pelagius, quod homo posset mereri vitam aeternam sine gratia, quia suffecisset Pelagio, quod de congruo sine gratia potuisset homo meruisse vitam aeternam, id est quantum in se fuisset, sufficienter se disposuisse ». — Clm. 26759, fol. 9r und Klenkok l.c.

[207]) Si quis autem teneret opinionem Scoti dicens (Ms : diceret), « quod non sequitur opinio Pelagii, quia ipse ponit, quod homo posset se disponere, quod non de condigno possit mereri », contra arguit magister Johannes Clenkoc sic : « Vel illa dispositione ex parte hominis facta Deus potest iuste non dare gratiam vel non. Si primum, ponatur igitur, quod duo sint, qui aequaliter disponunt se, et uni Deus det gratiam et non alteri ; et tunc sequitur, quod Scotus reputat falsum, videlicet quod Deus sit acceptor personarum (Act 10, 34). Si non, ergo ipsi sine Dei gratia merentur vitam aeternam, quia illud merentur, quo efficiuntur digni vita aeterna, et sequitur error Pelagii ». — Clm. 26759, fol. 9r und Klenkok l.c.

Pelagius. Pelagius wollte nicht zugeben, daß das salvari nicht in die Macht des Menschen gegeben ist, und er wollte auch nicht eingestehen, daß Gott keinesfalls ein acceptor personarum sein muß, weil nur seine Erwählung des ewigen Lebens würdig macht und diese seine electio weder dem Können noch der Freiheit des Menschen unterworfen ist. Grundsätzlich sei eben gegen Skotus wie gegen Pelagius festzuhalten, daß uns sowohl die rechte Disposition wie auch die Gerechtigkeit nur von Gott gegeben wird, nicht aber ex nostris naturalibus [208]).

Bis zur Gegenwart ist das Urteil über die von Johannes Klenkok kritisierten Äußerungen des Franziskanertheologen geteilt. N. Krautwig kommt zu dem Ergebnis, daß diese skotistische Lehre « von der Verdienstlichkeit des natürlichen Reueaktes » unbedingt abzulehnen ist, auch wenn man bei ihrer Würdigung die damalige Problemlage, die noch zu wenig vollzogene Klärung der Lehre von der aktuellen Gnade und die Absicht des Theologen berücksichtigen müsse, der seinem ganzen Lehrsystem nach von einem Semipelagianismus offensichtlich weit entfernt war [209]). P. Minges hingegen und J. Klein sind der Überzeugung, daß der Vorwurf des Semipelagianismus dem Skotus zu Unrecht gemacht worden sei und auf einer falschen Interpretation seiner Lehre beruhe. Minges glaubt nachweisen zu können, daß Skotus durchaus « die aktuelle Gnade als Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade, wie auch ihre Gratuität und Notwendigkeit kennt und festhält; dann auch, daß diese aktuelle Gnade allen Menschen zur Bekehrung in hinreichendem Grad zuteil wird » [210]). J. Klein bringt Argumente dafür, daß der skotistische Ausdruck « ex naturaralibus cum communi influentia » lediglich bedeutet, daß hier « das eigentliche Prinzip des Übernatürlichen fehlt, nämlich die formierende heiligmachende Gnade oder die eingegossene Caritas ». Dagegen

[208]) « Et eadem difficultas, quae movet (Ms : movit) Scotum, movet (Ms : movit) Pelagium; videlicet quod Pelagius non potuit videre, quomodo non esset in potestate hominis salvari, et quomodo esset *Deus non acceptor personarum* (Act 10, 34), si nullus posset esse dignus vita aeterna nisi electione divina, quae electio nec potestati nec libertati humanae subiacet » ... Igitur dicendum est contra istam opinionem et « contra Pelagium, quod omnis bona dispositio et iustitia nobis divinitus datur et ex nostris naturalibus praecise non habetur ». — Clm. 26759, fol. 9r und Klenkok l.c. fol. 164v.

[209]) N. Krautwig, *Die Grundlagen der Busslehre des Duns Skotus*, Freiburg 1938, 115-119.

[210]) P. Minges, *Die Gnadenlehre des Johannes Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster 1906, 97.

müsse durch diesen Terminus nicht ausgeschlossen werden, daß im Getauften schon andere übernatürliche Kräfte wirksam sind wie etwa die eingegossenen Habitus des Glaubens und der Hoffnung. Aber auch beim Ungetauften sei in einem solchen Reueakt die Gottesliebe als Motiv bereits irgendwie wirksam. Klein glaubt die skotistische Auffassung folgendermaßen umschreiben zu können : « Die Vernunftkreatur steht im irdischen Leben unter ständigen Einflußnahmeversuchen der heiligmachenden Gnade oder des übernatürlichen Gottesliebe-Habitus. Beim Ungetauften ist diese Einwirkung gleichsam ein Vorausstrahlen der sich ihm nahenden Caritas » [211]). Man wird freilich fragen müssen, ob J. Klein nicht doch zu viel in die Texte hineingelesen hat, wenn er den Ausdruck « communis influentia » in der hier behandelten skotistischen Quaestio als « übernatürliche Generalinfluenz » im Sinn der aktuellen Gnade auslegt [212]).

c. Das ewige Leben als Gegenstand des Verdienstes

Johannes von Retz stellt sich hiezu die Frage : Kann sich der Mensch im Besitz der Gnade, d.h. der gratia gratum faciens, das ewige Leben de condigno verdienen? Wiederum schließt er sich in Fragestellung und Lösung an Thomas von Straßburg an [213]). Johannes bezw. Thomas geben zunächst in zwei Sätzen die Antwort auf die Frage :

Der erste Satz besagt : Betrachtet man unser Verdienst, soweit es von uns abhängt (ut a nobis est), so verdient kein Mensch, d.h. kein homo purus, das ewige Leben de condigno. Zur Begründung wird zunächst auf das Schriftwort (Röm 8, 18) verwiesen : « Die Leiden dieser Zeit sind nicht condignae der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird » [214].)

Es folgen drei Vernunftargumente, die die Richtigkeit dieses ersten Satzes erweisen sollen : Das Geschöpf kann sich nicht durch eigene Werke oder Verdienste seinen Schöpfer mehr zum Schuldner machen als ein Leibeigener seinen Herrn, also niemals ex condigno. Ferner : Auch wenn wir alles zur Ehre Gottes verrichten, was in unserer

211) J. Klein, *Zur Busslehre des seligen Johannes Duns Skotus*, in : *Franziskanische Studien* 27 (1940) 104-113, 191-196, S. 191f.

212) l.c. 192ff.

213) TB 74-83 und Thomas de Argentina l.c. II, dist. 26sq. qu. 1 art. 4 : fol. 186va-b

214) TB 74.

Macht steht, geben wir dem Schöpfer doch nur das zurück, was wir ihm de iure schulden, und können ihn deshalb dadurch nicht zu unserem Schuldner machen. Schließlich muß ein meritum condignum der Belohnung gleichkommen; keines unserer Verdienste aber kann, ut a nobis est, dem himmlischen Lohn gleichkommen [215]).

Im zweiten Satz behaupten Thomas von Straßburg bezw. Johannes von Retz : Auch wenn unser Verdienst, soweit es von uns abhängt, absolut gesprochen dem ewigen Leben nicht condignum ist, so empfängt es doch, weil es durch die Gnade des Heiligen Geistes informiert und primär durch sein Wirken und nur in zweiter Linie durch unser Mitwirken erworben wird, eine gewisse Angleichung an die vita aeterna und verdient uns deshalb de iustitia et de condigno das ewige Leben [216]).

Diese These wird folgendermaßen begründet : Während ein Leibeigener sich durch nichts seinen Herrn ex iustitia zum Schuldner machen kann, vermag ein Freigelassener sich de condigno bei seinem Herrn Verdienste zu erwerben. Der Mensch im Stande der Gnade sei aber gemäß 2 Kor 3, 17 und Jo 8, 36 in die spiritualis libertas versetzt. Einen Schriftbeweis für seine These findet Thomas von Straßburg in 2 Tim 4, 8 : « Im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die mir an jenem Tage der gerechte Richter geben wird » [217]).

Diese Stellungnahme des Straßburger Theologen zu der Frage nach der Verdienstmöglichkeit des ewigen Lebens erinnert in manchem an die Lösung, die der Aquinate in seiner Summa theologica vorgelegt hatte. Mit einer ähnlichen Unterscheidung stellte er fest : Wenn man das verdienstliche Werk nach seiner Substanz und als Frucht des menschlichen Willens ins Auge faßt, so läßt sich nur eine congruitas feststellen. Wenn man es aber betrachtet, sofern es aus der Gnade des Heiligen Geistes erwächst, so ist es für das ewige Leben verdienstlich ex condigno [218]). Auch viele andere Theologen der Hochscholastik, unter anderem Ägidius Romanus, hatten die Frage in ähnlicher Weise beantwortet [219]).

215) TB 75-77.

216) TB 78.

217) TB 78-79.

218) Thomas de Aquino, Summa theologica I, II qu. 114 art. 3 : vol. II, Turin 1932, 711.

219) J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* II, Freiburg 1951, 100ff.

An dieser Stelle setzt sich Thomas von Straßburg und mit ihm der Wiener Professor nochmals mit Durandus de S. Porciano auseinander, der in der vorliegenden Frage eine gegenteilige Meinung vertreten hatte. Nach seiner Lehre kann das Verdienst des Menschen nie des ewigen Lebens würdig sein, jedenfalls nicht im strikten Sinn, so daß dafür ex iustitia der Lohn geschuldet würde. Ein Verdienst in einem weiteren Sinn wollte Durandus gelten lassen. Er verstand darunter ein Verdienst aufgrund einer gewissen Würdigkeit (meritum pro quadam dignitate), wie sie Gott nach seiner Anordnung bei unseren guten Werken fordert, damit sie mit dem ewigen Lohn belohnt werden sollen [220]).

Die Stellungnahme des französischen Dominikaners gegen das meritum im strikten Sinn faßt Thomas von Straßburg in folgende zwei Argumente zusammen : Was immer jemand nur durch die Freigebigkeit des Spenders erhält, fällt nicht unter das meritum de condigno. Alles aber, was wir von Gott empfangen, verdanken wir nur seiner Freigebigkeit. Das zweite Argument beruft sich auf die Erklärung der mittelalterlichen Glossa zu dem Apostelwort Röm 6, 23 : « Gnade Gottes ist das ewige Leben ». Nach dem Glossator will der Apostel damit zum Ausdruck bringen, daß Gott uns Menschen pro sua miseratione und nicht ex meritis nostris zum ewigen Leben führt [221]).

Thomas von Straßburg antwortet auf den ersten Einwand : Wenn man die letzte Wurzel der göttlichen Gaben ins Auge faßt, dann stammt tatsächlich alles aus Gottes Freigebigkeit. Trotzdem können wir als seine Kinder in der Kraft des Heiligen Geistes uns ihn in gewisser Weise de pia iustitia zum Schuldner machen und zwar ex suo liberali promisso, durch das er sich uns verpflichtet hat. Was den zweiten Einwand betrifft, so will die Glossa nach dem Straßburger Augustiner nur zum Ausdruck bringen, daß sich der Mensch ex suis naturalibus, also unter Ausschluß der Gnade, das ewige Leben nicht erwerben kann [222]).

220) Vgl. W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963, 118ff.

221) TB 80-81.

222) TB 82-83.

7. *Beurteilung der menschlichen Werke*

Johannes von Retz spricht einmal davon, daß es vier Dinge sind, die uns zu guten Werken anspornen : die Natur, aufgrund deren dem Menschen gleichsam als Grundsatz ins Herz geschrieben ist (Mt 7, 12) : « Wovon ihr wünscht, daß die Menschen es euch erweisen, das sollt ihr ihnen erweisen »; die Vernunft, die kundtut, daß solche Werke angenehm, nützlich und ehrenhaft sind; die Gnade, die uns lehrt, daß man Gott als dem höchsten Gut dienen muß; die Liebe, die dem Nächsten zu helfen befiehlt, weil er Gotteskind, Gottes Ebenbild und Gefährte der ewigen Seligkeit ist [223]). Johannes hat damit die Möglichkeit und den sittlichen Wert auch natürlich guter Werke grundsätzlich anerkannt. Tatsächlich behauptet er einmal mit Thomas von Straßburg im Hinblick auf Röm 2, 14 ausdrücklich, daß auch die Heiden manche gute Werke verrichten [224]).

Trotz alledem ist er aber der Ansicht, daß den opera bona des Sünders stets große Mängel anhaften. Daß und warum er ihnen keinen verdienstlichen Wert zuerkennt, wurde schon oben dargetan [225]). Doch auch abgesehen von der Frage der Verdienstlichkeit erscheinen ihm diese opera sine caritate facta so mangelhaft, daß er auf sie mit seinem Straßburger Ordensbruder das drastische Bild des Propheten Isaias (64, 6) anwendet : « Unsere Gerechtigkeiten sind vor ihm wie das Tuch einer blutgängigen Frau » [226]).

Wie aber beurteilt Johannes von Retz die Werke, die der Mensch im Besitz der caritas verrichtet? Diese opera, sagt er mit Thomas von Straßburg im gleichen Zusammenhang, stellen, wenn man unseren menschlichen Anteil daran betrachtet, gewiß nur ein « modicum », d.h. eine kleine Sache dar. Daß sie trotzdem satisfactoria und meritoria sind, verdanken sie dem Umstand, daß Gott sie in Gnaden annimmt (acceptat et gratificat) [227]). Dies ist übrigens die einzige Stelle, wo

223) TB 38.

224) TB 88 und 108.

225) Siehe oben S. 170ff.

226) Sic etiam pensatis nostris operibus sine caritate factis tunc de ipsis verificatur illud Is. 64 (6) : *Iustitiae nostrae tamquam pannus menstruatae in conspectu eius.* — Clm. 26759, fol. 26r. — Thomas de Argentina l.c. IV, dist. 15 qu. 1 art. 2 : Genua 1585 secunda pars, fol. 120rb. — Der Straßburger Augustiner will mit dieser Äußerung aber keineswegs in Abrede stellen, daß der Mensch die Möglichkeit hat, ohne göttliche Gnadenhilfe natürlich gute Werke zu vollbringen (vgl. J.L. Shannon, Good works and predestination according to Thomas of Strassburg, O.S.A., Baltimore 1940, 26ff.

227) ... Deo satisfacere non possumus, nisi in quantum ipse acceptat et gratificat

Johannes von Retz, wie gesagt mit den Worten des Thomas von Straßburg, in seiner Satisfaktions- bezw. Verdienstlehre den Gedanken einer acceptatio divina ein wenig anklingen läßt. Wie er diese göttliche Annahme näherhin verstanden und inwieweit er den meritorischen Wert unserer Werke in Abhängigkeit von ihr gesehen hat, darüber finden sich bei ihm keine Ausführungen. Jedenfalls spielt die Lehre von der Annahme unserer Verdienste durch Gott bei ihm keine entscheidende Rolle, ganz im Unterschied etwa von seinen Ordensbrüdern Gregor von Rimini, Alphons von Toledo, Hugolin von Orvieto und Dionysius von Montina, die auf dieses Lehrstück größten Nachdruck legten und das meritum in Größe und Dauer völlig von der acceptatio divina abhängig sein ließen [228]). Erst recht vermißt man bei Johannes von Retz jede Beziehung zu dem Akzeptationsverständnis des Wilhelm Ockham und seiner Schüler, für welche die Verdienstlichkeit eben die Annahme durch den absolut freien Gott bedeutete, so daß die Gnade — wenigstens de potentia Dei absoluta — nicht mehr als notwendige Voraussetzung für die verdienstliche Handlung des Menschen anerkannt wurde [229]).

Auch der Gedanke, daß der Mensch in tadelnswerter Weise auf seine Werke und Verdienste vertrauen kann, ist Johannes nicht fremd. Bei seiner Erklärung der Vaterunser-Bitte : « Vergib uns unsere Schuld » fordert er als erste Vorbedingung, damit diese Bitte Erfüllung findet, den timor divinae iustitiae. Dieser müsse sich aber vor allem darin zeigen, daß der Mensch nicht auf seine opera und merita vertraut, sondern demütig Gott um Hilfe anfleht (Ps 6, 3) : « Miserere mei, Deus, quoniam infirmus sum ». Es geht dem Wiener Theologen bei dieser Warnung vor dem Vertrauen auf die eigenen Werke offensichtlich, wie der Zusammenhang beweist, um die Bekämpfung jener selbstgerechten pelagianischen Frömmigkeitshaltung,

illud modicum, quod facimus. — Clm. 26759, fol. 26r. — Vgl. Thomas de Argentina, l.c. fol. 119vb.

228) Vgl. Dettloff l.c. 313ff und 322ff; A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst*, in : *Augustiniana* 5 (1955) 21ff; A. Zumkeller, *Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters*, Würzburg 1948, 68f.

229) Vgl. C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, 18ff, 102ff und sonst; H.A. Oberman, *The harvest of medieval theology*, Cambridge/Mass. 1963, 166ff, 353; vor allem Dettloff l.c.

die sich nicht bewußt ist, daß sie alles Gute Gott verdankt [230]). Jedenfalls ist zu beachten, daß Johannes bei der Betonung der Mängel der menschlichen Werke nicht jene schroffen Formulierungen gebraucht, wie sie sich gelegentlich bei den Augustinern des 14. Jahrhunderts Albert von Padua und Jordan von Quedlinburg finden. Diese haben die « iustitiae » des Menschen ganz allgemein als « incertae, impurae, mutabiles, non approbatae » bezeichnet; auch von den Werken des Gerechtfertigten hat deshalb nach ihrer Meinung das Wort Is 64, 6 Geltung, eine Schriftstelle, die Johannes von Retz, wie gerade schon erwähnt wurde, nur auf die Werke des Sünders bezieht [231]).

Zusammenfassung : Die Lehrrichtung des Johannes von Retz

Johannes von Retz war der zweite Theologieprofessor der Wiener Universität aus dem Augustinerorden [232]). So ist seine Lehrrichtung, zumal in den wichtigen Fragen über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, nicht zuletzt deshalb von Interesse, weil sie auch allgemein etwas über die theologische Orientierung der Augustinertheologen an der jungen Wiener theologischen Fakultät aussagen dürfte [233]).

Die Auffassungen des Johannes von Retz in den angegebenen Lehren sind weitgehend durch seinen engen Anschluß an Thomas

[230]) ... ut in petente ista petitio impleatur, tria sunt necessaria : Primum est timor divinae iustitiae, ut semper homo vivat in timore de suis operibus et meritis non confidens, sed humiliter divinum auxilium postulet et dicat (Ps 6, 3) : *Miserere mei, Deus, quoniam infirmus sum.* Et hunc timorem et hanc humilitatem docet Salvator. Ostenditur per hoc, quod quemlibet hominem quamcumque sanctum docuit dicere : *Dimitte nobis debita nostra.* Unde et Pelagiani, qui dicebant hominem suis meritis posse omnia peccata vitare, nobis dominicam orationem auferebant, quia non indigeremus dicere : *Dimitte nobis debita nostra.* — Clm. 26759, fol. 84v. — Vgl. auch A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient*, in : *Augustinus vitae spiritualis magister* II, Rom 1959, 239-338, S. 284.

[231]) A. Zumkeller, *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, in : *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959) 265-305, SS. 275-283.

[232]) Vgl. vor allem J.J. Gavigan, *De doctoribus theologiae O.S.A. in Universitate Vindobonensi*, in : *Augustinianum* 5 (1965) 271-364, S. 278ff.

[233]) Andere schriftliche Zeugnisse von spätmittelalterlichen Wiener Augustinertheologen, die diese Lehren betreffen, sind leider nicht erhalten. Doch möchte ich gelegentlich noch den handschriftlich erhaltenen, in Wien ausgearbeiteten Apokalypsekommentar des Berthold von Regensburg untersuchen, in der Hoffnung daß sich aus ihm sichere Rückschlüsse auf dessen Rechtfertigungs- und Erbsündenlehre ergeben.

von Straßburg bestimmt. Er hat von ihm einen Großteil der einschlägigen Fragen im vollen Wortlaut in sein Werk eingearbeitet. So übernimmt er von ihm die Lehren : daß der Mensch unter der Sünde nicht alle Gebote Gottes jederzeit beobachten und sich ohne Gnadenhilfe nicht lange Zeit vor neuem Fall bewahren kann; daß die gratia gratum faciens ein geschaffener übernatürlicher habitus in der Menschenseele ist, durch den der Mensch formell vor Gott wohlgefällig wird; daß sich der Mensch auf den Empfang dieser Gnade aus sich allein nicht hinreichend vorbereiten kann, sondern dazu der gratiae gratis datae bedarf; daß er sich diese gratia gratum faciens nicht de condigno, wohl aber, von Gottes Gnadenhilfe unterstützt, de congruo verdienen kann; daß niemand natürlicherweise erkennen kann, ob er die gratia gratum faciens besitzt; daß sich der Gerechtfertigte, soweit es von ihm selbst abhängt, kein meritum de condigno für das ewige Leben erwerben kann, wohl aber im Hinblick auf die Gnade des Heiligen Geistes, durch die sein Tun informiert wird.

Bei all diesen Thesen handelte es sich übrigens um Lehren, die der Straßburger Augustiner mit dem Schulhaupt des Ordens Ägidius Romanus teilte; ihm hat er sich überhaupt in seiner Theologie weithin angeschlossen [234]). Ägidius seinerseits hatte in nicht wenigen der erwähnten Punkte seine Lehre — in gewisser Selbständigkeit gegenüber seinem Lehrer Thomas von Aquin — stärker an Augustinus zu orientieren gesucht [235]). Entsprechend dieser augustinischen Ausrichtung seiner Gnadenlehre betonte Ägidius mehr die personale Verbindung des Menschen mit Gott in der Gnade und verstand deren Einwirken auf den menschlichen Willen nicht wie der Aquinate im physischen, sondern im moralischen Sinn, — Lehrtendenzen, die auch bei Thomas von Straßburg bezw. Johannes von Retz deutlich spürbar sind. Auch daß Ägidius die Folgen der Erbsünde nachdrücklich hervorhob, offenbart seine stärkere augustinische Orientierung. In diesem Lehrpunkt aber hat sich Johannes von Retz direkt auf Ägidius berufen und dessen Erbsündentraktat ausführlich zu Wort kommen lassen.

Bezeichnend für die Lehrrichtung des Johannes von Retz sind außerdem die Namen der Theologen, mit denen er sich in seiner

[234]) Vgl. A. Zumkeller, *Die Augustinerschule des Mittelalters : Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, in : *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 167-262, S. 213f.

[235]) Vgl. l.c. 184-186.

Gnaden- und Verdienstlehre kritisch auseinandersetzt. Es sind dies Durandus de S. Porciano und Johannes Duns Skotus. Zweimal wendet er sich mit Thomas von Straßburg gegen den französischen Dominikaner, weil dieser die gratia habitualis formaliter inhaerens nicht als Voraussetzung für das Gottgefälligsein des Menschen anerkannt und außerdem ein meritum de condigno für das ewige Leben grundsätzlich geleugnet hatte. Mit einem anderen Augustinertheologen, dem Niedersachsen Johannes Klenkok [236]), opponiert er gegen die Lehre des Duns Skotus, daß der Sünder aus eigener Kraft und mit Hilfe der bloßen communis Dei influentia seine Sünden verabscheuen und sich dadurch de congruo Sündennachlaß und gratia gratum faciens erwerben könne.

Schon diese Kritik des Johannes an Durandus und Duns Skotus läßt aber vermuten, daß ein positives Interesse an der Lehre des Wilhelm von Ockham und dessen Schülern bei ihm nicht zu erwarten war. Tatsächlich hat er nicht ein einziges Mal einen von ihnen erwähnt oder eine ihrer Thesen übernommen. Möglich, daß dieses Desinteresse am Ockhamismus auch dadurch veranlaßt wurde, daß nun schon seit einem halben Jahrhundert im Augustinerorden das Studium der Schriften Ockhams und die Verteidigung seiner Lehren den Professoren und Studenten untersagt war [237]).

Wie aber stand Johannes zu den moderni in seinem eigenen Orden? Theologen wie Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto und Dionysius von Montina hatten versucht, in der Denkweise der via moderna gewissen Lehrtendenzen ihrer Zeit, die sie als Pelagianismus anprangerten, mit einer ganz an Augustinus orientierten Lehre über Erbsünde, Gnade und Verdienst zu begegnen [238]). Wie steht Johannes von Retz zu dieser theologischen Richtung?

Nachweislich hat er die Sentenzenkommentare des Hugolin von Orvieto und des von diesem stark beeinflußten Zisterziensers Konrad von Ebrach gekannt. Auch hat er Hugolins Werk in den hier untersuchten Lehren zweimal ausführlich zitiert. Doch handelt es sich

236) Zu seiner Persönlichkeit und Lehre vgl. l.c. 228ff (mit weiterer Literatur) und D. Trapp, *Notes on John Klenkok O.S.A. († 1374)*, in : *Augustinianum* 4 (1964) 358-404. — Ich hoffe, im Laufe des kommenden Jahres auch seine Gnaden- und Verdienstlehre genauer untersuchen zu können.

237) Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 257f.

238) Vgl. Zumkeller, *Die Augustinerschule*, l.c. 216ff und die dort verzeichnete Literatur.

in beiden Fällen nicht eigentlich um Lösungen, die das Typische dieses spätmittelalterlichen Augustinismus betreffen, sondern um Gedankengänge, die durchaus in der Richtung des Ägidius Romanus und seiner unmittelbaren Schüler lagen. Im einen Fall übernahm der Wiener Theologe aus dem Sentenzenkommentar des Hugolin die ganz ägidianische Definition und Beschreibung der iustitia originalis, im anderen Fall zwei Conclusionen zu der Frage, ob die Buße für den Menschen, der sich nach der Taufe schwer versündigt hat, heilsnotwendig ist.

Wie wenig Johannes von Retz trotz dieser Zitate durch die Lehrrichtung des Hugolin beeinflußt wurde, zeigt sich schon darin, daß er der acceptatio divina in der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre so gut wie keine Bedeutung einräumt. Auch das für Hugolins Lehre typische iuvamentum gratiosum speciale und dessen Begründung ist ihm fremd. Schließlich unterscheidet er sich nicht wenig von diesem spätmittelalterlichen Augustinismus, wenn er, wie gerade schon erwähnt, mit Thomas von Straßburg lehrt, daß sich der Mensch, unterstützt von der Gnade Gottes, die gratia gratum faciens de congruo verdienen kann.

Die weitgehende Unselbständigkeit des Johannes von Retz in den hier behandelten Lehren darf übrigens nicht zu der Annahme verleiten, als hätten ihm die Fähigkeiten zu selbständiger Durchdringung und Lösung der theologischen Probleme gemangelt. Daß sein Ruf als angesehener theologischer Lehrer und Schriftsteller nicht der Berechtigung entbehrte, zeigt seine erhaltene Predigt über die Assumptio Mariens. Es wäre wertvoll, die in seinem Sammelwerk vorgelegten Fragen über Buße und Ablaß näher zu untersuchen. Sie werden ihn — so hat es den Anschein — als einen vorwiegend moral- und pastoraltheologisch interessierten Autor erweisen, der in diesen Fragen seiner Zeit wertvolle Impulse gegeben hat.

Augustinus-Institut Würzburg Adolar Zumkeller, OSA.