

GREGOR, HUGOLIN UND DER JUNGE LUTHER

Der derzeitige Stand der Pelagius-Forschung macht es auch für einen protestantischen Kirchenhistoriker unmöglich, ähnlich unbefangen wie seine Vorgänger in früheren Generationen die Urteile zu übernehmen, die Augustin in seinen späten Jahren über Pelagius und über Julian von Aeclanum fällte. Er wird 'pelagianisch' oder 'semipelagianisch' nur noch in Anführungszeichen denken und niederschreiben wollen. Doch auch den, der über die Berechtigung von Vorwürfen viel differenzierter zu denken gelernt hat, läßt die im doppelten Wortsinne ungeheure – gewaltige und bedrohliche – Wirkungsgeschichte der Kontroverse noch dazu ein, ihr nachzudenken. Stellungnahmen von drei Autoren aus dem vierzehnten und dem beginnenden sechzehnten Jahrhundert sollen hier dargestellt werden, Aussagen der Hochschullehrer aus dem Orden der Augustinereremiten Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto und Martin Luther. Bei Luther beschränke ich mich wegen der günstigen Forschungslage auf einige ausgewählte Stellungnahmen in seinen frühen Wirkungsjahren. Das geschieht in dem Bewusstsein, dass eigentlich Beiträge über Bonaventura, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Petrus Aureoli, Thomas Bradwardine, Thomas Buckingham, Jean de Mirecourt einerseits, über Luther in seinen späteren Jahren und über Calvin in diesem Bande nicht fehlen dürften.

Gregor von Rimini war wohl der profilierteste Antipelagianer des späten Mittelalters. Neben dem offiziellen Ordenslehrer Aegidius von Rom spielte er im Orden der Augustinereremiten eine wichtige Rolle, mit Sicherheit als Universaliennominalist, aber auch als Verfechter einer Gnadenlehre, die sich an Augustins später Position orientierte. Für die Lutherforschung ist Gregor von Rimini deswegen von besonderer Bedeutung, weil Luther dann, wenn er den Kommentar Gregors zu den ersten beiden Büchern der Sentenzen des Lombarden nicht schon vor der Leipziger Disputation im Jahre 1519 gekannt hat, doch durch Johann Eck bei dieser Gelegenheit auf dieses Werk aufmerksam gemacht worden ist, das Luthers eigene Aussagen stützen konnte. Hugolin von Orvieto war innerhalb des Augustinereremitenordens minder profiliert als Gregor. Aber auch er gehörte zu den spätmittelalterlichen Theologen, die bewusst antipelagianisch lehren wollten. Für Martin Luther schließlich spielte es eine große Rolle, dass Augustins antipelagianische Schriften die Ergebnisse bestätigten, zu denen er selbst bei der Exegese der Psalmen und einiger Briefe des Apostels Paulus gekommen war. Luther vertrat denn auch sowohl vor seinen Studenten im Hörsaal als auch in der

Auseinandersetzung mit Johann Eck aus Ingolstadt und danach mit Erasmus von Rotterdam eine entschieden antipelagianische Position.

Die Frage, um die es in den Kontroversen ging, die in der Mitte des 14. Jahrhunderts an der theologischen Fakultät der Universität Paris ausgefochten wurden, war von großer Bedeutung für die Grundlegung der Ethik: Kann allein ein Christ, dessen Verhältnis zu Gott ungetrübt ist, ethisch gut handeln, oder kann das auch der Todsünder, der Heide, der Moslim, der Jude? Für Luther stand dann im 16. Jahrhundert nicht so sehr die Grundlegung der Ethik im Vordergrund als vielmehr die Heilssicherheit: Heil erwartete er allein von Gottes Gnade, nicht aber auf der Basis eines Zusammenwirkens zwischen Gott und dem Menschen.

1. Was steckt hinter dem Vorwurf des Pelagianismus: Aufrechte Empörung oder akademischer Ehrgeiz?

Wenn ein Theologe des 14. Jahrhunderts in Paris im Rahmen seiner Sentenzenlesung den Vorwurf erhob, ein anderer Theologe sei in die Ketzerei des Pelagius zurückgefallen, kann nicht von vornherein ausgeschlossen werden, dass er das unter anderem auch deswegen tat, weil er Aufmerksamkeit erregen wollte. An der theologischen Fakultät der in ganz Europa berühmten Universität Paris die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentiert zu haben stellte ja im 14. Jahrhundert den Höhepunkt der akademischen Laufbahn eines Theologen dar. Sich an diesem Ort für ein akademisches Lehramt qualifiziert zu haben, verschaffte Ansehen und Vorteile für eine kirchliche oder sonstige gesellschaftliche Karriere. Es galt dabei einen guten Eindruck zu hinterlassen, sowohl durch Orthodoxie als auch durch Originalität. Zumindest das Letztere war gar nicht einfach. Ungefähr im Jahre 1240 waren die 'Sententiae' das Textbuch für den theologischen Unterricht schlechthin geworden. Originell zu sein war also hundert Jahre später schwierig geworden. Statt den Text des Lombarden auszulegen, formulierten die vielversprechenden Nachwuchs-Theologen nun Fragen, die sich mehr oder weniger nahe daran anlehnten. Und nicht selten verloren sie sich in Subtilitäten, wie es der (positiv gemeinte) Ehrenname des Jean de Ripa OFM 'doctor super-subtilis' verrät.

Als beispielsweise die beiden Universitätsgelehrten aus dem Orden der Augustinereremiten Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto im Rahmen ihrer Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden in der Mitte des 14. Jahrhunderts behaupteten, andere Theo-

logen seien Pelagianer, wollten sie dadurch vermutlich ihre eigene Rechtgläubigkeit um so leuchtender herausstellen und für die Orthodoxie an der Universität Paris eintreten. Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto nannten ihre jeweiligen Gegner nicht beim Namen, und sie beschränkten ihre Angriffe auf bereits Verstorbene. Auf diese Weise vermieden sie es, allzu viel Anstoß zu erregen. Der Wunsch, bei den Studierenden Interesse zu wecken, mag aber selbst bei diesen Eiferern für Augustins Gnadenlehre mitgespielt haben. Gregor und Hugolin mussten sich profilieren. War doch die Konkurrenz groß: gleichzeitig mit ihnen lasen auch die 'baccalaurei sententiarum' anderer Orden sowie Weltgeistliche in Paris die Vorlesung über die Sentenzen. Hugolin von Orvieto beispielsweise hatte gleichzeitig neun solcher Konkurrenten. In den Bettelorden durften in der Regel nur solche Bewerber in Paris über die Sentenzen lesen, die diese Aufgabe bereits andernorts mit Erfolg hinter sich gebracht hatten.¹ Der handfeste Vorwurf, Andersdenkende seien in die verurteilte Ketzerei des Pelagius zurückgefallen, versprach die nötige Aufmerksamkeit unter den Studierenden zu erregen.

Die Universität Wittenberg, an der Martin Luther wirkte, war viel weniger bedeutend als die von Paris. Besaß diese in der Mitte des 14. Jahrhunderts eine gesamteuropäische Ausstrahlung, so waren im Laufe des 15. Jahrhunderts zahlreiche Landesuniversitäten gegründet worden. Die erst 1502 gegründete Universität Wittenberg musste ihre Daseinsberechtigung zu dem Zeitpunkt, zu dem Luther dort zu wirken begann, erst noch beweisen. Der Wirbel um den aufsehenerregenden Professor Martin Luther lockte zahlreiche Studenten in die kleine Stadt, von der man damals sagte, sie liege am Rande der Zivilisation. Freilich blieb Luther mit seiner Kritik nicht im Rahmen dessen, was einem Hochschullehrer zugestanden war, und so verlor sein Landesherr Johann Friedrich nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg denn auch den Kurkreis mit Stadt und Universität Wittenberg.

Luther erhob den Vorwurf des Rückfalls in die verurteilte pelagianische Ketzerei nicht im Zusammenhang seiner Vorlesung über die Sentenzen. Er beschuldigte verstorbene und zeitgenössische Theologen dessen erst später im Verlauf seiner Karriere, als Professor der Theologie in akademischen Disputationen und Vorlesungen. Eine Überschätzung der Fähigkeiten des Menschen vor Gott kennzeichnete seiner Überzeugung nach die gesamte zeitgenössische Theologie.

¹ Vgl. VENÍCIO MARCOLINO, *Der Augustinertheologe an der Universität Paris*, in: Heiko A. OBERMAN (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin 1981 [SuR 20], 127-194, hier: 149-150.

Auch Luther griff Verstorbene an, aber im Unterschied zu seinen Ordensbrüdern des vierzehnten Jahrhunderts nannte er sie beim Namen. Der Buchdruck schließlich verbreitete seine Auffassungen weit über den akademischen Wirkungskreis hinaus und verlieh ihnen dadurch unerhörte Sprengkraft.²

2. Der Vorwurf des Pelagianismus bei Gregor von Rimini (†1358).

Im Orden der Augustinereremiten genoss Gregor von Rimini das Vorrecht, im Universitätsjahr 1343/1344 die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentieren zu dürfen.³ Gerade Gregor von Rimini diese Chance zu geben, dürfte auf dem Generalkapitel des Ordens 1341 in Toulouse beschlossen worden sein.⁴ Er war bereits 1323 bis 1329 als Lektor in Paris gewesen und hatte danach in Bologna, Padua und Perugia gewirkt. Als er sich in Paris selbst auf seine Aufgabe vorbereiten durfte, las er im Blick auf diese Aufgabe ausgiebig in Augustins Werken.⁵ Zur Frage, ob andere Theologen in die als Ketzerrei verurteilten Auffassungen des Pelagius zurückgefallen seien, äußerte sich Gregor vor allem in seinem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen, und zwar zu den Distinktionen 26-28. Schon der Lombarde selbst hatte in den 'Sententiae' an dieser Stelle Augustin ausgiebig angeführt, und zwar auch Aussagen aus dessen anti-pelagianischem Spätwerk 'Opus imperfectum contra Iulianum'. Es lag also nahe, gerade zu diesen Distinktionen der Frage nachzugehen, ob die Aussagen von Theologen, die in Geltung standen, den Anforderungen genügten, die Augustin hier formuliert hatte.

Gregor stellte die Fähigkeit des Menschen, 'moralisch gut' zu handeln, zur Debatte. Wenn er generalisierend von 'dem Menschen' redete, dann fasste er damit alle Menschen als Nachkommen Adams und Evas ins Auge. Präzise formulierte er, welche Bedingungen er voraussetzte: Ein Mensch handelt kraft seines freien Willens und seiner natürlichen Kräfte. Zur Seite steht ihm lediglich Gottes allgemein geltender Einfluß. Unter den 'natürlichen Kräften' verstand Gregor diejenigen Kräfte, die einem Menschen auch nach dem Sündenfall Adams und Evas noch geblieben sind, nicht etwa Adams Grundausstattung vor dem Fall. Er warf die Frage auf, ob ein Mensch

² Vgl. beispielsweise Berndt MOELLER, *Das Berühmtwerden Luthers*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988), 65-92, und Berndt HAMM, *Die Reformation als Medienereignis*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 11 (1996), 137-166.

³ Vgl. MARCOLINO (wie Anm. 1), 170.

⁴ Vgl. MARCOLINO (wie Anm. 1), 145.

⁵ Vgl. MARCOLINO (wie Anm. 1), 151.

ohne eine spezielle Gnadenhilfe Gottes irgendeine Tat verrichten könne, die 'moralisch gut' genannt zu werden verdiene.⁶ Gregor stellte damit die Frage, wie schwer die Folgen des Sündenfalls auf allen Menschen lasteten. Wozu ist der Mensch nach dem Sündenfall in seinem Erkennen, Wollen und Tun noch in der Lage? Kann er noch erfüllen, was Gott zu Recht von ihm fordert?

Gregor von Rimini bündelt die Argumentation derjenigen theologischen Gegner, die er als Pelagianer bekämpft. Nach seiner Darstellung führen sie für ihre Sicht der Fähigkeiten des Menschen drei Argumente ins Feld und stützen sie durch Zitate aus der Bibel, aus Hieronymus und aus Augustin:

1) Der Mensch kann die Gebote des Gesetzes aus natürlichen Kräften erfüllen. Also kann er auch aus natürlichen Kräften ein moralisch gutes Werk tun.

2) Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift hat Gott dem Menschen zahlreiche Gebote gegeben. Da Gott dem Menschen gebietet, gute Werke zu tun, muss er dazu in der Lage sein. Gott kann ja keine sinnlosen Gebote geben.

3) Wenn der Mensch solche Werke nicht tun könnte, dann würde niemand sündigen, der keine guten Taten täte.⁷ Die als Pelagianer gebrandmarkten Theologen führen dafür Augustin selbst an.⁸

Gregor von Rimini bekämpft diese Berufung auf Augustin seinerseits mit einem Augustinzitat aus 'De praedestinatione sanctorum': „Keiner ist sich selbst genug, wenn es darum geht, ein gutes Werk zu beginnen oder zu vollenden. Vielmehr kommt für das Beginnen und für das Vollenden eines jeden guten Werkes 'unsere Tüchtigkeit von Gott'.“⁹ Gegen jene Ansichten, die er als erneuerten Pelagianismus

⁶ Ich zitiere die kritische Ausgabe: GREGORII ARIMINENSIS (künftig abgekürzt zitiert als: Greg Arim) OESA *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, edd. A. DAMASUS TRAPP/ Venício MARCOLINO, Berlin/New York, 6 Bde. und Registerband, 1979-1987. Angegeben sind jeweils Bandzahl, Seitenzahl, Zeilenzählung. – GREG ARIM, *In 2 sent dist 26-28 q 1* (Bd. 6, 22, 12-14): "Utrum homo secundum praesentem statum, stante influentia dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia eius absque speciali dei auxilio agere aliquem actum moraliter bonum." – Die "quaestio 1 additionalis", abgedruckt auf den Seiten 17-22 der modernen Edition, ist fast wortwörtlich identisch mit dem Textus ordinarius und bleibt deswegen außer Betracht.

⁷ Greg Arim, *In 2 Sent dist 26-28 q 1* (Bd. 6, 22, 22 - 23, 17).

⁸ GREG ARIM, *In 2 Sent dist 26-28 q 1* (Bd. 6, 23, 15-16) zitiert Augustin, *De duabus animabus* 12, 17 (PL 42, 107).

⁹ GREG ARIM, *In 2 Sent dist 26-28 q 1 ad opp* (Bd. 6, 23, 19-22) zitiert Augustin, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5 (PL 44, 963). Augustin seinerseits zitiert 2. Kor. 3, 5.

brandmarkt,¹⁰ will er beweisen, dass der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen ist.

Ein Vergleich macht deutlich, dass Gregor und die von ihm attackierten Gegner nicht dasselbe meinen, wenn sie von einer 'moralisch guten' Handlung sprechen. Die Anforderungen der von Gregor attackierten Theologen an eine moralisch gute Handlung unterscheiden sich grundlegend von denen, die er selbst stellt. In den Johannes Duns Scotus zugeschriebenen 'Quaestiones miscellaneae de formalitatibus' heißt es beispielsweise: Eine ethisch gute Handlung, die mit einer moralisch guten Handlung gleichbedeutend ist, kann auch der Ungläubige tun. Genügt es doch, dass diese Handlung der rechten Anweisung der Vernunft entspricht?¹¹ Petrus Aureoli unterschied so: Man kann auf zweierlei Weisen vollkommen tugendhaft sein. Die eine Weise erreicht nur ein Christ. Denn nur seine Taten sind auf das letzte Ziel ausgerichtet. Die andere Weise erreicht beispielsweise auch ein heidnischer Römer, der sein Leben für seine Vaterstadt Rom einsetzt. Petrus Aureoli nannte sowohl Aristoteles als auch Augustin als Autoritäten für Definitionen von Tugend. Er konstatierte durchaus, dass er mit der Sichtweise, die er sich zu Eigen machte, von Augustins Auffassung abwich. Doch das veranlasste ihn nicht dazu, den für ihn maßgeblichen Tugendbegriff des Aristoteles in Frage zu stellen. Im Unterschied zu diesen beiden Theologen stellte Gregor von Rimini die

¹⁰ GREG ARIM, *In 2 sent dist 26-28 q 1* (Bd. 6, 23, 26-27, 29-24, 2): "plurimum dissonant a doctrina sanctorum et ab ecclesiasticis definitionibus faventque cuidam errori Pelagii condemnato ... ostendam aliam partem fuisse de articulis damnatis Pelagii, aut, si in aliquo discordat, magis deviare a catholica veritate quam dictum Pelagii, et ob hoc ipsam non esse ab aliquo catholico sustinendam ..." – Vgl. zu Gregors Gnadenlehre die Dissertation eines der Mitarbeiter an der kritischen Edition, Manuel Santos Noya, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Frankfurt am Main 1990 [Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 388]. Santos Noya behauptet eine Unzeitgemäßheit Gregors und Hugolins: „Man kann die Entwicklung der Moralthologie des 13. und 14. Jahrhunderts als einen langsam, jedoch kontinuierlich fortschreitenden Prozess der Zurückdrängung des augustinischen Gottestotalitarismus zugunsten einer zunehmenden Bewusstwerdung der moralischen Autonomie des Menschen beschreiben.“ (52) Ferner: „Obwohl die meisten Autoren sich in diesem Punkt nicht so dezidiert wie Durandus und Ockham äußern, kann man behaupten, dass eine weitgehende Trennung zwischen Religion und Moral, zwischen den Verhaltensregeln des Glaubens und denen der Vernunft, zum allgemeinen Lehrgut der Moralthologie in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gehört.“ (56)

¹¹ WADDING, Bd. DUNS SCOTUS, *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus q 3 no 11* (ed. 3, Lyon 1639, 452b/453a): "Et haec bonitas est duplex, et sic actus bonus est duplex, scilicet ethicus et ecclesiasticus. Actus ethicus dicitur actus elicited secundum rectum dictamen rationis, cum omnibus circumstantiis debitis inesse actui. Et isto modo potest tam fidelis quam infidelis elicere actum bonum moraliter ..."

folgenden Forderungen an eine Handlung, die er als 'moralisch gut' anzuerkennen bereit war: Wer moralisch gut handeln will, muss Gott um Gottes selbst willen entweder aktuell oder habituell lieben. Durch den Sündenfall ist jedoch allen Menschen die Fähigkeit dazu verloren gegangen. Diese ererbte Unfähigkeit aller Nachkommen des ersten Menschenpaares ist nach dem Sündenfall verdiente Strafe. Die Fähigkeit zur Gottesliebe kann nur Gott und muss demnach auch Gott selbst einem Menschen erneut schenken, damit dieser moralisch gut handeln kann. Demnach kann niemand die erste Gnade verdienen, nicht einmal 'de congruo'.¹² Gott selbst muss jeweils neu durch eine spezielle Gnadenhilfe den Menschen unterstützen, damit dieser moralisch gut handeln kann, fordert Gregor. Taten von Heiden sind schlecht und verkehrt, ganz gleich, wie man sie nennen mag. Ein Römer, der sein Leben für sein Vaterland gibt, erlangt zwar irdischen Ruhm, aber tugendhaft genannt zu werden verdient er nach Gregors Auffassung nicht. Soll eine Handlung darüber hinaus Verdienst bei Gott erwerben, dann muss Gott selbst dem, der sie tut, zuvor die rechtfertigende Gnade geschenkt haben.

Als Universaliennominalist dachte Gregor von Rimini viel stärker vom einzelnen Akt her als die meisten von ihm kritisierten Theologen, die davon ausgehen, dass Gott einen bestimmten 'habitus' verleihe. Gregor vermied es zwar nicht, von einem 'habitus' zu reden. Aber den Akzent setzte er doch ganz deutlich auf die für jeden moralisch guten Akt jeweils neue Gnadenhilfe Gottes.

Gregor war sich dessen bewusst, dass er eine Position vertrat, die seit Augustin wieder weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Er warf seinen Gegnern vor, sie irrten schlimmer als Pelagius selbst. Habe dieser doch immerhin noch zugegeben, dass der Mensch auf die Offenbarung Gottes angewiesen sei, um zu erfahren, was er wollen und was er tun solle.¹³ Die – nicht mit Namen genannten – Gegner dagegen meinten, der Mensch brauche Gottes Hilfe nicht einmal dafür, zu erkennen, was Gott ihm gebiete. Gregor war nicht der erste, der diesen Vorwurf erhebt, zeitgenössische Theologen seien ärger als der Erzketzer Pelagius. Schon der Kanzler der Universität Oxford, der in dieser Funktion über deren Rechtgläubigkeit wachen musste, Johannes Lutterell, hatte Wilhelm von Ockham vorgeworfen, er sei ein Pelagianer. Und die päpstliche Untersuchungskommission hatte

¹² Vgl. GREG ARIM, *In 2 Sent dist 26-28 q 1 art 1* (Bd. 6, 32, 2-14).

¹³ Vgl. GREG ARIM, *In 2 Sent dist 26-28 q 1 art 2* (Bd. 6, 58, 17-31; 59, 1f. 6-31; 61, 17-22).

dann gegen Ockham den Vorwurf erhoben, den Gregor nun seinen ungenannten Gegnern macht, er irre sogar noch schlimmer als Pelagius.¹⁴

Als „einen gewissen modernen [Autor]“ attackierte Gregor Aussagen des Adam Wodeham. Dieser habe die Ansichten des Pelagius vergrößert und sei deswegen in dessen Irrtum verfallen. Wenn er nur betone, es stehe Gott ja frei, gute Werke als verdienstlich zu akzeptieren oder auch nicht, meine Adam Wodeham bereits der pelagianischen Irrlehre entkommen zu sein. Er vertrete die These, ein Mensch könne aus natürlichen Kräften Gottes Gebote erfüllen.¹⁵ Damit stehe Adam Wodeham auch keineswegs allein. In der Tat kann sich Adam beispielsweise auf Duns Scotus berufen, der gegen Bonaventura folgendermaßen polemisiert hatte: Wenn man Todsündern sage, wer nicht aus der caritas heraus handeln könne, der sündige, dann nehme man den Todsündern allen Mut. Diese Sorge, Todsünder zu entmutigen, teilte Gregor von Rimini nicht.

Ohne beide mit Namen zu nennen, attackierte Gregor ferner Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Von Duns zitierte er die Aussage, der sündige Mensch könne allein aus natürlichen Kräften Furchtreue (atritio) hegen und damit die Voraussetzung schaffen, sein Verhältnis zu Gott wieder zu bereinigen. Einmal mehr sind die Voraussetzungen jedoch verschieden. Denn um Furchtreue zu empfinden, bedarf es laut Duns nicht der 'Liebe zu Gott über alles'. Vielmehr verleiht Gott dem, der bloß Furchtreue empfindet, die 'dilectio dei super omnia' und macht dadurch aus der bloßen Furchtreue echte Reue.¹⁶

Gregor behauptete ferner, Ockham lehre, dass der Mensch auch nach dem Fall aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben und folglich moralisch gut handeln kann.¹⁷ Doch redete Gregor damit auf ähnliche Weise an Ockhams Intention vorbei, wie er es bei Duns

¹⁴ Vgl. BERNDT HAMM, *Promissio, pactum, ordinatio*, Tübingen 1977 [Beiträge zur historischen Theologie; 54], 365 und Anm. 107. – Zur Position des Thomas Bradwardine vgl. Heiko A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine. A fourteenth century Augustinian. A study of his theology in its historical context*, Utrecht 1957.

¹⁵ Vgl. GREG ARIM, *In 2 Sent dist 26-28 q 1 art 2* (Bd. 6, 60, 11-28).

¹⁶ Vgl. Christoph Peter BURGER, *Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das 'auxilium speciale dei' in der Gnadenlehre Gregors von Rimini*, in: Heiko A. OBERMAN (Hg.), *Gregor von Rimini* (wie Anm. 1), 195-240, hier: 213-214.

¹⁷ Vgl. Greg Arim, *In 2 Sent dist 26-28 q 1 art 3* (Bd. 6, 65, 3-6). Gregor von Rimini referiert Ockham *In 1 Sent dist 1 q 2 concl 1* (*Opera theologica*, ed. Gál, Bd. I, 1967, 397, 14 – 398, 10).

Scotus getan hat. Ockham stellt sehr viel bescheidenere Forderungen als Gregor an eine Handlung, die als gut gelten kann. Die 'antipelagianische' Sicherung gegen jede Überschätzung menschlicher Möglichkeiten bringt Ockham in Gottes Freiheit an, eine Handlung zu akzeptieren oder auch nicht.¹⁸

Gregor von Rimini zitiert die Aussagen derjenigen Theologen, die er des Rückfalls in die Ketzerei des Pelagius zeiht. Aber er nennt ihre Namen nicht. Ich halte es nicht für sehr wahrscheinlich, dass die Studenten diese Ansichten irgendwann im Laufe ihres Studiums schon einmal gehört hatten und erkannten, wen er meinte. Dann aber wird annehmbar, dass Gregor aus Überzeugung die Ansichten des späten Augustin vertrat und allenfalls in zweiter Linie deswegen polemisiert hat, weil er als hoffnungsvoller Nachwuchstheologe auch Aufsehen erregen wollte.

3. Der Vorwurf des Pelagianismus bei Hugolin von Orvieto (um 1300 – 1373).

Hugolin von Orvieto studierte von 1334 bis 1338 in Paris Theologie und las dort über die Sentenzen des Petrus Lombardus im Studienjahr 1348/49, also fünf Jahre nach Gregor. 1364 gehörte er zu den Begründern der theologischen Fakultät der Universität Bologna. 1368 wurde er zum Ordensgeneral ernannt. 1371 wurde er Administrator des Bistums Rimini. Ihm wurde der Titel eines Patriarchen von Konstantinopel verliehen.¹⁹

Hugolin geht im Rahmen seines Sentenzenkommentars zweimal ausführlich auf die Frage ein, ob ein Mensch nach dem Sündenfall die doppelte Forderung Gottes, ihn selbst und seinen Nächsten zu lieben, allein aus natürlichen Kräften erfüllen könne oder ob er dazu auf die Gnade Gottes angewiesen sei.²⁰ In den 'Principia', den feier-

¹⁸ Vgl. BURGER (wie Anm. 16), 215.

¹⁹ Zur Rezeption des Sentenzenkommentars Hugolins im 14. Jahrhundert und zu den wichtigsten Werken der Sekundärliteratur vgl. das Vorwort des Editors Willigis Eckermann zum ersten Band der kritischen Ausgabe des Sentenzenkommentars: *Hugolini de Urbe Veteri OESA Commentarius in quattuor libros Sententiarum*. Tomus Primus [Cassiciacum Supplement-Bd. 8], Würzburg 1980, V-IX. Ich zitiere auch hier wie bei der Edition des Kommentars Gregors Bandzahl, Seitenzahl, Zeilenzahl.

²⁰ HUGOLIN, *In 2 Sent d 26 q unica* (Bd. 3, 397-422) unter der Überschrift: "Utrum viator possit dilectione finita ex puris naturalibus frui deo?", und: *In 3 Sent. d 27 q unica* (Bd. 4, 95-109) unter der Überschrift: "Utrum praeceptum de dilectione dei possit implere viator carens caritate?"

lichen Vorlesungen, mit denen jeweils die Kommentierung eines der vier Bücher der Sentenzen eröffnet wurde, erörterte Hugolin mehrfach, welche Fähigkeiten der menschliche Wille auch nach dem Sündenfall noch besitze und in welcher Form Gott den menschlichen Willen beeinflusse. Darüber wurde damals in Paris lebhaft diskutiert. Hatte nun Thomas Bradwardine recht, der die Gnade Gottes so stark herausstellte, oder vielmehr Thomas Buckingham, der eine mittlere Position vertrat und Bradwardine beschuldigte, er sei ein Determinist? Um der Diskussion, die manchen zu heftig verlief, ein Ende zu machen, wurde 1347 der Zisterzienser Mirecourt verurteilt.²¹ Ihm wurde unterstellt, er habe behauptet, Gott sei Urheber der Sünde. Mirecourt wehrte sich: Er habe nur sagen wollen, die Kraft zum Tun des Guten wie des Bösen habe der Mensch von Gott.²² In seiner Einleitung zur Kommentierung des ersten Sentenzenbuches differenzierte Hugolin noch zwischen den Positionen Bradwardines und Mirecourts. In der Einleitung zum zweiten Buch dagegen behauptete er schon vereinfachend, die Verurteilung Mirecourts treffe auch Bradwardine. Noch Jahre später, als Hugolin die Statuten der theologischen Fakultät von Bologna redigierte, war ihm die Gefahr eines theologischen Determinismus so gegenwärtig, dass er in diese Statuten eine ganze Reihe von abzuweisenden Irrtümern aufnahm, die er schon in seiner Sentenzenlesung als Irrtümer Mirecourts abgelehnt hatte.²³

Mit noch mehr Eifer aber stritt Hugolin gegen diejenigen, die seiner Auffassung nach die Fähigkeiten des menschlichen Willens, das Gute zu tun, überschätzten. Um weder Determinist zu sein noch die Kraft des menschlichen freien Willens zu überschätzen, fand er die folgende Lösung: Gottes allgemeiner Einfluss (*communis influentia*) ist Teilursache des Guten wie des Bösen, da er alles Tun überhaupt erst ermöglicht. Zum Tun des Guten aber ist der Mensch ungleich stärker auf Gottes Hilfe angewiesen als zum Tun des Bösen. Für seine bösen Taten ist er ganz und gar verantwortlich. Des Menschen Wille ist hierfür die „ganze und zureichende“ Teilursache: *causa partialis*,

²¹ Vgl. William J. COURTENAY, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past*, in: RThAM 39 (1972), 224-256, und RThAM 40 (1973), 147-174; hier: 150 und 173-174 mit Anm. 186.

²² Vgl. Friedrich STEGMÜLLER, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, in: RThAM 5 (1933), 40-78 und 192-204; hier: 202, 15-19.

²³ Vgl. Christoph BURGER, *Freiheit zur Liebe ist Geschenk Gottes. Hugolin von Orvieto († 1373) als Schüler Augustins*, in: Kenneth HAGEN (Hg.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, Leiden 1990, 21-40, hier: 26.

integra et sufficiens.²⁴ Seine guten Taten aber verdankt ein Mensch im Wesentlichen der Hilfe Gottes. Sein Wille ist in diesem Falle bloß halbe Teil-Mitursache: *semiconcausa partialis*.²⁵ Wie für Gregor von Rimini gilt auch für Hugolin, dass schon seine Definition der moralisch guten Handlung deutlich macht, dass er ganz und gar von der Gnade Gottes ausgeht: für gute Taten ist eine besondere Gnadenhilfe Gottes erforderlich. Zum ewigen Leben annehmbar wird der Mensch für Gott durch die angenehm machende Gnade. Ein Mensch, der wirklich gut handeln kann, muss Gott über alles und um seiner selbst willen lieben.²⁶ Vergleicht man die Aussagen Hugolins mit denen des Petrus Lombardus, der ja den Willen des Menschen ins Zentrum seiner an Augustin orientierten Aussagen gestellt hatte, so fällt auf, dass Hugolin die bleibende Angewiesenheit des menschlichen Willens auf Gottes Gnade ungleich stärker betont.²⁷ Hugolin kritisierte Ockham, ohne ihn zu nennen, während es in seiner Zeit eigentlich die Regel war, den angegriffenen Gegner beim Namen zu nennen.²⁸ Es geht ihm um die gleiche Aussage Ockhams, die auch Gregor von Rimini bereits angegriffen hatte: „Aus bloß natürlichen Kräften kann der Mensch sich vornehmen, Gott über alles zu lieben.“²⁹ Wie Gregor von Rimini vor ihm sagte auch Hugolin: Kein Mensch kann ohne spezielle Hilfe Gottes auch nur erkennen, was er denn wollen sollte.³⁰

²⁴ Vgl. HUGOLIN, *In 1 Sent, principium primum, quaestio, art 1* (Bd. 1, 12, 51-58).

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. HUGOLIN, *In 2 Sent d 26 q unica art 1* (Bd. 3, 399, 79-81): A 'frui' idem sit sicut diligere summe gratis et tamquam finem omnium finium actu vel habitu praestitutum.

²⁷ HUGOLIN, *In 1 Sent, principium primum, quaestio, art 1* (Bd. 1, 13, 77-78): 'Quod qualitercumque voluntas causat, causat taliter in virtute primae causae'; error.

²⁸ Vgl. Manfred SCHULZE, 'Via Gregorii' in *Forschung und Quellen*, in: Heiko A. OBERMAN (ed.), Gregor von Rimini (wie Anm. 1), 1-126; hier: 26: „Anderes konstatieren wir hingegen im Falle von Kritik und Ablehnung. Hier wird im 14. Jahrhundert mit auffallender Akribie zitiert und der im Text meist als *quidam* bezeichnete Opponent in der Regel vom Autor selbst am Rande der Textkolumne mit Name und Fundort angegeben. Hugolin schreibt, es handele sich um einen allgemein akzeptierten Satz.“

²⁹ Vgl. HUGOLIN, *In 2 Sent d 26 q unica art 1* (Bd. 3, 401-402, 157-158): "Ex puris naturalibus potest homo dictare, quod deus est super omnia diligendus." – OCKHAM, *In 1 Sent d 1 q 2* (ed. Gál, Bd. 1, 397, 7-10): Adico primo quod obiecto fruibili ostenso voluntati per intellectum ... potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus, circa illud obiectum.

³⁰ Vgl. HUGOLIN *ebd.* (Bd. 3, 402, 158-160): Anullus in hac vita de lege communi potest cognoscere, quid recte volendum quoad vitam virtuosam sine speciali auxilio dei ...

Gott über alles zu lieben bedarf der Zustimmung des Glaubens. Diese Zustimmung aber kann niemand allein aus natürlichen Kräften besitzen. Sonst wäre der Glaube ja kein Geschenk Gottes – und Hugolin postuliert, dass dem so sei. Er beruft sich dafür auf Augustins Schrift „De praedestinatione sanctorum“.³¹ Hugolin versucht einer Überschätzung der Kraft des menschlichen Willens dadurch zu entkommen, dass er den Anteil des Willens an guten Taten als sehr geringfügig bezeichnet.

4. Der Vorwurf des Pelagianismus beim jungen Luther.

In der Lutherforschung hat es sich eingebürgert, die Mitte von Luthers Leben erst nach dem Jahr 1521 beginnen zu lassen, obwohl er damals bereits 38 Jahre alt war. Die Entdeckung der Werke des späten Augustinus und die entschiedene Stellungnahme in diesem Sinne, also die Entscheidung für einen konsequenten Anti-Pelagianismus, führte bei Luther auch zu einer deutlichen Stellungnahme gegen 'Pelagianismus' in der eigenen Zeit, den er zu sehen meinte. Welche Auffassung von Augustins Gnadenlehre Luther bei seinen Erfurter Klosterbrüdern und akademischen Lehrern kennen lernte, ist verständlicherweise eine leidenschaftlich umstrittene Frage.

Der Forscher aus dem Orden der Augustinermönche Adolar Zumkeller hat auf der Basis zahlreicher Artikel 1984 ein umfangreiches Werk publiziert, mit dem er beweisen wollte, dass in dem Orden, dem Luther und er selbst angehörten, auch zu Luthers Zeit eine streng antipelagianische Ausrichtung geherrscht hat. Schon die spätmittelalterlichen Augustinereremiten hätten die Werke des Menschen als vor Gott unzureichend betrachtet.³² Meines Erachtens entspricht dies allerdings nicht der historischen Wirklichkeit. Denn wäre Luther schon in seiner Zeit im Erfurter Kloster gründlich anhand der antipelagianischen Schriften Augustins geschult worden, dann wäre seine reformatorische Entdeckung viel besser vorbereitet gewesen.³³ Viel-

³¹ Vgl. HUGOLIN *ebd.* (Bd. 3, 402-403, 177-187).

³² Vgl. Adolar ZUMKELLER, *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 81 (1959), 265-305. Vgl. ferner von dems.: *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*, Würzburg 1984. Vgl. dazu die Rezension von Christoph BURGER, in: ThLZ 111 (1986), 291-293.

³³ Das gilt trotz der Differenzen zwischen dem Verständnis der Rechtfertigung bei Augustin einerseits, bei den Reformatoren andererseits, das Berndt HAMM betont hat: *Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83 (1986), 1-38, hier: 6-15.

mehr las Luther während seiner theologischen Studien, die er vor allem in Erfurt trieb, von Augustin nur *De trinitate*, *De civitate Dei*, die *Confessiones* und *Predigten*³⁴ und entdeckte als Student in diesen Werken keine spezifisch antipelagianische Zuspitzung. Auch seine Lehrer vermittelten ihm diese nicht. Wäre es anders gewesen, dann wäre seine Behauptung, er habe sich in Wittenberg radikal neu orientieren müssen, völlig verfehlt, unabhängig davon, ob diese Neu-Orientierung nun als Umbruch oder als Ergebnis einer langsamen Entwicklung verstanden wird. Wie auch immer man seinen reformatorischen 'Durchbruch' datieren mag und welche Erkenntnisse man auch im Einzelnen dazu rechnen mag, eindeutig ist jedenfalls, dass Luther nach seiner Neuorientierung entschlossen war, nicht menschlichen Leistungen – in welcher Form der Mitwirkung mit Gottes Gnade auch immer –, sondern allein der Gnade Gottes entscheidendes Gewicht zuzubilligen. Seine eigene Paulus-Exegese fand Luther in den antipelagianischen Schriften Augustins weitgehend bestätigt. Erläuterte Luther doch den Römerbrief im akademischen Jahr 1515/16, den Galaterbrief 1516/17 und den Hebräerbrief, den er damals noch für einen echten Paulusbrief hielt, 1517/18. Er war begeistert von den Bänden sechs und acht innerhalb der elfbändigen Augustinus-Edition des Johannes Amerbach von 1504-1506, in dem die antipelagianischen Schriften zusammengestellt worden waren.³⁵ Er las (erstmalig oder aber mit verändertem Verständnis) Augustins 'De spiritu et littera' und fand darin die Einsichten, zu denen er sich durchgerungen hatte, bestätigt. Ferner zog er 'De peccatorum meritis et remissione', 'Contra Iulianum' und 'De nuptiis et concupiscentia' heran.³⁶ Paulus-Lektüre und Augustin-Lektüre verstärkten einander gegenseitig.³⁷

Einige Beispiele für Luthers Argumentation will ich herausgreifen: Einen Abschnitt aus seinen Notizen für seine Vorlesung über den Römerbrief, Aussagen über Erasmus in Briefen an Freunde und

³⁴ Vgl. Reinhard SCHWARZ, *Luther*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Band 3, Lieferung I, Göttingen 1986, 18-19.

³⁵ Vgl. zu dieser Ausgabe Berndt HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Tübingen 1982, 320-321 mit den Anmerkungen 115 und 116.

³⁶ SCHWARZ, *Luther* (wie Anm. 34), 33.

³⁷ Vgl. SCHWARZ, *Luther* (wie Anm. 34), „12. Mit Paulus und Augustin gegen die scholastische Theologie“, 32-37. Älter, aber nach wie vor brauchbar, ist Leif GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie* (1515-1518), Leiden 1975.

einige Sätze aus seiner Nachbereitung der Leipziger Disputation im Jahre 1519, den Resolutiones.

Natürlich will niemand ein Pelagianer sein, und doch verfällt man in dessen Ketzerei, notierte Luther sich für seine Römerbriefvorlesung.³⁸ Zu Römer 1, 17, der für ihn laut seinem späten Selbstzeugnis so entscheidenden Aussage, in der von Gottes Gerechtigkeit die Rede ist, notierte Luther sich für die Studierenden: Augustinus hat in 'De spiritu et littera' dazu gesagt: „Deswegen wird sie 'Gerechtigkeit Gottes' genannt, weil Gott dadurch, dass er an ihr Anteil gibt, gerecht macht.“³⁹ Er referierte, dass dem Menschen nach der Auffassung derjenigen Theologen, die er als 'Pelagianer' angriff, Liebe zu Gott über alle Dinge und eine gewisse Erfüllung der Gebote Gottes aus eigener Kraft möglich war mit der einzigen Einschränkung, dass nur der die Gebote Gottes wirklich nach der Intention Gottes erfüllen könne, der im Stande der Gnade sei. Wie zornig er darüber werden konnte, das zeigt sich daran, dass er am Schreibtisch in seine lateinischen Notizen für die akademische Vorlesung eine deutsche Verwünschung einflocht.⁴⁰ Sein Verständnis der Sünde verschärfte sich.⁴¹ Wie sehr jeder Mensch auf Gottes Gnade angewiesen ist, das wird nach Luthers Ansicht unzureichend ernst genommen, wenn die verheerenden Wirkungen der Erbsünde verharmlost werden.

Im Herbst des Jahres 1516 schrieb er dem Humanisten Spalatin, seinem Vertrauensmann am kurfürstlichen Hofe, dieser möge doch Erasmus die Lektüre derjenigen antipelagianischen Schriften Augustins empfehlen, die er zur Vorbereitung seiner eigenen Vorlesung über den Römerbrief herangezogen hatte.⁴² An seinen Ordensbruder Johann

³⁸ LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief*, Scholion zu Rm 14, 1, 1515/1516: "Nam etsi nunc nulli sunt Pelagiani professione et titulo, plurimi tamen sunt re vera et opinione, licet ignoranter ..." (WA 56, 502, 15).

³⁹ LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief*, Scholion zu Rm 1,17, 1515/1516 (WA 56, 172, 6-7). Luther zitiert Augustin, *De spiritu et littera* 11, 18 (PL 44, 211).

⁴⁰ LUTHER, Scholien zur Römerbriefvorlesung, 1515/1516 (WA 56, 274, 11-13): "Quocirca mera deliria sunt, que dicuntur, Quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia Et facere opera precepti secundum substantiam facti, Sed non ad Intentionem precipientis, quia non in gratia. O stulti, o Sawtheologen!" Weitere einschlägige Aussagen bei SCHWARTZ, *Luther* (wie Anm. 34), 34, Anm. 11. – Auf die Unterschiede zwischen Luthers schriftlichen Vorbereitungen auf die Vorlesungen und dem, was er seinen Studenten in der Vorlesung dann wirklich diktierte, hat Gabriele SCHMIDT-LAUBER hingewiesen: *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften*, Köln etc. 1994 [Archiv zur Weimarer Ausgabe; 6].

⁴¹ Vgl. HAMM, *Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?* (wie Anm. 33), 15: „2. Die radikale Sünde“, und SCHWARZ, *Luther* (wie Anm. 34), 34-35.

⁴² Vgl. LUTHER, *Brief an Spalatin vom 19. Oktober 1516* (WABr 1, 70, 8-16).

Lang schrieb er, Erasmus habe Christus und die Gnade Gottes nicht genug betont.⁴³

Im Jahre 1519 behauptete Luther in seinen ausführlichen Erläuterungen zur Leipziger Disputation, die scholastischen Theologen trieben es noch schlimmer als seinerzeit die Pelagianer: sie behaupteten, dem Menschen sei [trotz der Erbsünde] noch stets das Gebot der Vernunft deutlich.⁴⁴ Eine These Ecks nannte er rundheraus pelagianisch.⁴⁵ Wer behaupte, ein gutes Werk oder echte Buße anfangen zu können, bevor jemand noch die Sünden verabscheue oder die Gerechtigkeit liebe, der sei ein Pelagianer.⁴⁶

Luther zog Aussagen aus Augustins antipelagianischen Schriften heran, um seine zeitgenössischen Gegner als ebenso schlimme oder gar noch schlimmere Ketzer verunglimpfen zu können als eben den Erzketzer Pelagius. Ihm ging es dabei freilich im Unterschied zu seinen Vorgängern im 14. Jahrhundert nicht so sehr um die Grundlegung der Ethik als vielmehr um die Heilsgewissheit überhaupt. Wenn der Mensch einen Beitrag dazu leisten muss, Gott zu lieben und ihm zu vertrauen, also: zu glauben, dann hielt Luther das für verhängnisvoll. Seiner Überzeugung nach muss vielmehr Gott selbst den Menschen derart verwandeln, dass dieser in die Lage versetzt wird, sich an seinem eigenen Ort zu sehen, dem Ort des Geschöpfs, statt selbst Gott sein zu wollen.

⁴³ LUTHER, *Brief an Johann Lang vom 1. März 1517* (WABr 1, 90, 18): "timeo, ne [Erasmus] Christum et gratiam Dei non satis promoveat ..."

⁴⁴ LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519 (WA 2, 395, 3.5; vgl. 394, 34 und WA 6, 193, 5): "Scholastici ... super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen naturale rectae rationis ..."

⁴⁵ LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519 (WA 2, 410, 31. 32): "Eccii propositio ... ad haeresim pertinens Pelagianorum ..."

⁴⁶ LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519 (WA 2, 421, 15-19. 25-26): "Qui opus bonum aut poenitentiam a peccatorum detestatione ante dilectionem iustitiae incipi nec in eo peccari asserit, hunc inter Pelagianos haereticos numeramus ... Est ergo expresse heresis Pelagiana dicere, poenitentiam ante dilectionem iustitiae incipi."

5. Zusammenfassung.

Die zentrale Frage, um die es bei den Diskussionen der drei kurz dargestellten akademischen Theologen ging, war dieselbe wie die, die in der gleichzeitigen Katechese auch gestellt wird: Wie können Menschen das Doppelgebot der Liebe erfüllen?⁴⁷ Die drei Augustinertheologen meinten es jeder an seinem Ort und zu seiner Zeit bitter ernst, wenn sie gegen 'moderne Pelagianer' wetterten. Zugleich freilich differiert die Funktion des Vorwurfs, die Gegner seien Pelagianer, erheblich zwischen Gregor und Hugolin einerseits, Luther andererseits. Gregor und Hugolin attackierten ihre Gegner streng im Rahmen akademischer Theologie. Ihnen ging es darum, welche Handlungen als moralisch gut qualifiziert werden dürfen und ob der Mensch nach dem Sündenfall überhaupt noch dazu in der Lage sei. Die Vorwürfe, die sie erhoben, meinten sie ernst. Es waren nicht in erster Linie Versuche, Aufmerksamkeit zu erregen. Nicht umsonst bemühte sich Hugolin, sobald es in seiner Macht lag, Universitätsstatuten zu redigieren, seine Ablehnung eines theologischen Determinismus auch universitätspolitisch festzulegen. Luther reduzierte und konzentrierte diese Fragestellung nochmals auf das, was für ihn zentral war, auf den Glauben, durch den allein seiner Überzeugung nach ein Christ Gott als seinem Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher entsprechen kann. Luthers Interesse verschob sich von der Gottes- und Nächstenliebe hin zum Glauben.⁴⁸ Er vertrat die Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnade mit noch mehr Nachdruck als Gregor und Hugolin. Er meinte bei vielen Theologen eine Unterschätzung der Macht der Sünde feststellen zu müssen. Wenn dem tatsächlich so war, dann schätzten sie auch die Erlösung durch Christus zu wenig hoch. Damit aber stand für ihn das Fundament des Glaubens auf dem Spiel. Im Namen der Konzentration auf 'Christus allein' protestierte er gegen jede Mitwirkung des Menschen am Erlangen des Heils. Keine Rede auch nur vom freien Willen als von einer 'semiconcausa partialis' wie bei Hugolin. Keine Rede auch davon, dass der Wille mitwirken dürfe, wenn Gott den Anfang mache und die Vollendung

⁴⁷ Vgl. Christoph BURGER, *Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 89. Jahrgang, 1992, 280-301.

⁴⁸ Vgl. Berndt HAMM, *Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers*. Ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: *Lutherjahrbuch* 65, 1998, 19-44.

schenke, wie Erasmus von Rotterdam 1524 vorschlagen wird.⁴⁹ In Bezug auf die ewige Seligkeit wollte Luther einzig und allein von Gottes Gnade abhängig sein.

I. Introduction: Peter Abelard and Christoph BURGER of medieval rationalism.

In a wonderfully lucid and compelling essay, L.M. de Rijk, the Dutch expert in medieval logic, praises Peter Abelard not just for his natural ingenuity, but more precisely for the acuity of his talent, for what is called his *ownness ingenii*. Abelard lives by logic, according to De Rijk, with logic being as much a life's passion as an art for this masterdialectician. Anyone who reads this essay and has a firsthand knowledge of De Rijk himself, will not be able to suppress at least a smile at this remark, as life and work of De Rijk himself show him to be a veritable Dutch Peter Abelard, radiating a similar passion for logic and philosophy. The entire essay then, which deals with Abelard's handling of universals as well as with his ethics, demonstrates how Abelard was able to pry open some of the toughest questions facing his generation. We could put things in an even broader context perhaps by saying that these very questions had in fact been handed down since late antiquity, since the time of Augustine and Boethius. They were merely beginning to get a new treatment in the twelfth century. But De Rijk goes further in his assessment, and we should heed his carefully formulated remarks here, as he sets out to argue how for Abelard logic is indispensable. In the last instance, as he summarizes his hero's intellectual position, logic acts as the judge in every philosophical or theological discussion, not because it is theological or philosophical but because it is *discussion*.²

One would perhaps expect De Rijk to end it here, as one can hardly expect a better insight in and more praise for Abelard's logical qualities than to point to his debating skills. But De Rijk pushes things further still, as he quotes from Abelard's fourth book on *Dialectic*. In it Abelard states explicitly that divine grace has conferred knowledge

⁴⁹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, IV, 8 (Ausgewählte Schriften, hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1969, 170 und 172). Zur Interpretation vgl. Cornelis AUGUSTIJN, *Erasmus und seine Theologie: Hatte Luther recht?*, in: DERS. (Hg.), *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden 1996, 293-310, und Christoph BURGER, *Erasmus' Auseinandersetzung mit Augustin im Streit mit Luther*, in: Leif GRANE, Alfred SCHINDLER und Markus WRIEDT (Hgg.): *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*. Mainz 1993. [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte; Beiheft 37], 1-13. De Rijk, "Scholasticism", p. 96; "Master and Obedient", p. 131.