

Johannes Klenkok O.S.A. († 1374)
im Kampf gegen den “Pelagianismus”
seiner Zeit

Seine Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst*

* In den Fußnoten und in der Textbeilage finden folgende Abkürzungen Verwendung :

- ALG *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade — Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*, Würzburg 1955ff.
- AUER J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I-II*, Freiburg 1942-1951.
- CIC *Corpus Iuris Canonici*, ed. Aem. FRIEDBERG I-II, Leipzig 1879 (Nachdruck : Graz 1959).
- FECKES C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innrhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925.
- HAHN S. HAHN, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, Münster 1905.
- LEFF G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge 1957.
- OBERMAN H. A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, a fourteenth Century Augustinian*, Utrecht 1958.
- PLOMB. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. I et II : Grottaferrata 1971 ; lib. III et IV, Quaracchi 1916.
- SCHUPP J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg 1932.
- TB Textbeilage (sie ist nach Sinnabschnitten durchgezählt).
- TRAPP D. TRAPP, *Notes on John Klenkok O.S.A. († 1374)*, *Augustinianum* 4 (1964) 358-404.
- ZUMKELLER P-R-V A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst*, *Augustinianum* 4 (1954) 109-156 und 5 (1955) 5-51.
- ZUMKELLER U-E A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde*, *Augustinianum* 3 (1953) 35-62, 165-193 und 4 (1954) 25-46.

Inhaltsübersicht

- I. Kap. : Klenkoks Werdegang als Theologe und sein theologisches Schrifttum
- II. Kap. : Wesen, Arten und Wirksamkeit der Gnade
 1. Begriff und Einteilung der Gnade
 2. Die helfende Gnade (*speciale Dei auxilium*)
 3. Die Problematik der geschaffenen *gratia habitualis*
 4. Der Heilige Geist als die *caritas*, mit der die Seele Gott und den Nächsten liebt
- III. Kap. : Gottes Erwählung und allgemeiner Heilswille
 1. Prädestination und Reprobation — Begriffe und Begründungen
 2. Die Wirkungen (*effectus*) von Prädestination und Reprobation
 3. Gottes allgemeiner Heilswille
- IV. Kap. : Gottes Wirken und menschliche Freiheit, — eine Auseinandersetzung mit Thomas Bradwardine
 1. Klenkoks Verständnis des *liberum arbitrium*
 2. Kritik an Bradwardine's Lehre von der Nötigung des menschlichen Willens durch Gott
 3. Das Verhältnis von Gottes Wirken und menschlichem Wollen
 4. Gottes Mitwirken zum Bösen, — eine nochmalige Auseinandersetzung mit Bradwardine
- V. Kap. : Rechtfertigung des Sünder, — eine kritische Auseinandersetzung mit Duns Scotus
 1. Unverdienbarkeit der Rechtfertigung
 2. Der rechtfertigende Glaube
 3. Das Rechtfertigungsgeschehen
 4. Klenkoks Stellungnahme gegen die Lehre des Duns Scotus, der Sünder könne sich den Sündennachlaß *ex puris naturalibus cum communi Dei influentia* verdienen
 5. Kritik an der skotistischen Bußlehre
- VI. Kap. : Zur Lehre vom Verdienst
 1. Tatsache und Begründung des Verdienstes
 2. Die Werke der Heiden und der Sünder

Schluß : Die Lehrrichtung des Johannes Klenkok

Textbeilage

Dazu kommen folgende *Handschriften-Siglen* :

- A JOHANNES KLENKOK, *Expositio literalis super libros Sententiarum* : Erfurt, Stadtbücherei, Ampron. Q. 118, Blatt 119ra - 135vb (I. Buch) ; Blatt 86 ra - 107 vb (II. Buch).
- K Dasselbe : Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, 304, Blatt 68r - 195r (I. - IV. Buch).
- S Dasselbe : Siena, Biblioteca Communale, G. V. 16, Blatt 1ra - 106rb (I. - IV. Buch).
- E JOHANNES KLENKOK, *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* : Eichstätt, Staats- und Seminarbibliothek, 471 Fol., Blatt 157vb - 186ra.

Der Augustinermagister Johannes Klenkok, bekannt durch seine Angriffe gegen den « Sachsen-Spiegel », die 1374 zur kirchlichen Verurteilung von 14 Sätzen dieses einflußreichen deutschen Rechtsbuches führten¹, hat schon zwei Jahrzehnte früher nicht weniger energisch und streitbar in das theologische Ringen seiner Zeit eingegriffen. Wie die hier vorgelegte Untersuchung seiner Gnaden- und Rechtfertigungslehre deutlich erkennen läßt, gehört er zu den namhaften « Antipelagianern » des 14. Jahrhunderts. Kampf gegen den zeitgenössischen Pelagianismus bzw. gegen das, was Klenkok dafür hielt, ist ein zentrales Anliegen, dem man in seinen erhaltenen theologischen Schriften immer wieder begegnet.

I. KAPITEL — KLENKOKS WERDEGANG ALS THEOLOGE UND SEIN THEOLOGISCHES SCHRIFTTUM²

Johannes Klenkok wurde um 1310 zu Bücken bei Hoya (Niedersachsen) als Sohn einer adeligen Familie geboren. Die Eltern hießen Heinrich und Margareta. Er stand schon in reiferen Jahren, als er sich, ca. 1342-46, studienhalber in Bologna aufhielt. Offensichtlich erwarb er sich dort jene hervorragenden Kenntnisse im kanonischen Recht, die durch seine späteren Schriften bezeugt sind. Um die gleiche Zeit, möglicherweise in Bologna, trat er in den Augustinerorden ein und wurde dem Konvent von Herford adhiliert. Die fünfjährige theologische Ausbildung, wie sie im Orden für die Erlangung des Lektorgrades vorgeschrieben war, hat er vielleicht ca. 1346-51 in Prag empfangen. Dort besaßen die Augustiner schon seit nahezu einem halben Jahrhundert ein Generalstudium, das in jenen Jahren der neugegründeten Universität inkorporiert wurde. Wohl im Schuljahr 1354/55 hielt Klenkok in Oxford seine Sentenzenlesung und dürfte dementsprechend auch die vorausgehenden Jahre zu deren Vorbereitung in der englischen Universitätsstadt zugebracht

1. Die Verurteilung erfolgte durch Gregor XI. am 8. April 1374. — Eine Zusammenstellung der einschlägigen Schriften Klenkoks und ihrer Überlieferung siehe bei A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg 1966, S. 247f nr. 525-531 und S. 60f nr. 525a-d, 528 und 528a. — An Literatur vgl. H. BÖHLAU, *Zur Chronologie der Angriffe Klenkoks wider den Sachsen-Spiegel*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 4 (1883) 118-129 und H. J. KULLMANN, *Klenkok und die « articuli reprobati » des Sachsen-Spiegels*, juristische Dissertation der Universität Frankfurt/Main, Maschinenschrift 1959. — Siehe auch die in der folgenden Anmerkung genannte Literatur.

2. Zu Klenkoks Leben siehe vor allem H. BÜTOW, *Zur Lebensgeschichte des Augustinermönches Johannes Klenkok, Bekämpfers des Sachsen-Spiegels*, *Historische Vierteljahrsschrift* 29 (1935) 541-575; D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century, Augustiniana* 6 (1956) 146-274, S. 203 und 223-239; Derselbe, *Notes on John Klenkok O.S.A. († 1374)*, *Augustinianum* 4 (1964) 358-404 (= TRAPP); A. B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, II, Oxford 1958, 1057; A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, V, Würzburg 1974, vor allem 334-336.

haben. Seine Magisterpromotion erfolgte in Oxford am 5. August 1359³. Nach Ablauf seiner Oxfordler Lehrzeit — sicher nicht vor 1361 — war Klenkok lange Jahre als magister regens an den Generalstudien seiner Ordensprovinz in Erfurt und Magdeburg tätig⁴. Doch hatte er, nachweislich von 1363-68, auch das Amt des Provinzials der sächsisch-thüringischen Augustinerprovinz inne⁵, so daß er sich nicht ungeteilt seiner Lehrtätigkeit widmen konnte. 1370 ist Klenkok in Prag bezeugt, auch wenn nicht sicher ist, daß er dort Vorlesungen hielt. In einer Urkunde vom Sommer des Jahres, die er im Augustinerkloster zu Brünn ausgestellt hat, trägt er den Titel eines « *inquisitor haereticae pravitatis et iudex supra usurarum contractibus per dioecesim Olomuc* »⁶. Von seiner persönlichen Freundschaft zu Johannes von Neumarkt, dem Kanzler Kaiser Karls IV., zeugt ein Empfehlungsschreiben, das der Kanzler Klenkok auf die Reise mitgab, als er sich im Frühjahr 1371 zum Generalkapitel seines Ordens nach Florenz begab. Die letzten Lebensjahre verbrachte Klenkok als « *poenitentiarius papae* » in Avignon. Er starb dort am 15. Juni 1374, wenige Wochen nach der Veröffentlichung der Bulle Gregors XI. *Salvator humani generis*, mit der 14 Sätze des Sachsenpiegels verurteilt wurden.

Klenkok hat — abgesehen von seinen Traktaten in der *Causa des Sachsenpiegels* — ein beachtliches theologisches Schrifttum hinterlassen⁷, von dem freilich bis heute nichts im Druck erschienen ist. Bei den Zeitgenossen und der Nachwelt geschätzt war seine *Expositio litteralis* zu den vier Sentenzenbüchern des Lombarden. Sie ist in vier Handschriften überliefert :

3. Der *Johannes de Saxonia*, welcher 1358 für eines der folgenden Jahre zur Sentenzenlesung in Oxford vorgesehen wurde (vgl. FR. ROTH, *The English Austin Friars*, II (Sources), New York 1961, 184f nr. 436 und A. DE MEIJER, *Gregorii de Arimino O.S.A. Registrum generalatus*, Rom 1976, 243 nr. 439), kann demnach unmöglich mit Johannes Klenkok identisch sein, wie der gelehrte Herausgeber der « Sources » behauptete.

4. Klenkoks Lehrtätigkeit in Erfurt ist für das Jahr 1367 ausdrücklich durch einen seiner Schüler, den Augustiner Johannes Schiphower bezeugt. — Siehe W. ECKERMAN, *Eine unveröffentlichte historische Quelle zur Lebensgeschichte der westfälischen Augustiner des Mittelalters*, *Analecta Augustiniana* 34 (1971) 185-238, S. 210f Anm. 15. — Vgl. dazu auch eine Belegstelle aus Klenkoks *Expositio litteralis*, zum vierten Sentenzenbuch (S 76rb ; zitiert bei TRAPP 359), die Erfurt als Ort der Vorlesung voraussetzt. — Ein längerer Aufenthalt Klenkoks in Magdeburg ist für das Jahr 1369 bezeugt, in welchem er beim dortigen Inquisitor Walter Kerlinger O. P. seine erste Fassung des *Decadicon* gegen den Sachsenpiegel einreichte und sich durch Flucht dem Zugriff des erbosten Stadtrats entzog (vgl. KUNZELMANN V, 336).

5. KUNZELMANN V, 355. — Siehe auch A. ZUMKELLER, *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Männerstadt*, II, Würzburg 1967, 604-608 nrr. 933 und 938.

6. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens* 250 nr. 534.

7. Zu seinen erhaltenen theologischen Werken vgl. TRAPP und ZUMKELLER, *Manuskripte* Nrr. 521, 524, 532, 532a und 533.

Erfurt, Stadtbücherei Amplon. F. 117, vom Jahre 1419, Blatt 1-166 : Buch I-IV.

Erfurt, Stadtbücherei Amplon. Q. 118, 14. Jahrhundert, Blatt 119r-135v : Buch I ; Blatt 86r-107v : Buch II.

Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 304, 14./15. Jahrhundert, Blatt 68r-195r : Buch I-IV.

Siena, Biblioteca Communale G.V. 16, Blatt 1r-105v : Buch I-IV, aus dem ehemaligen Augustinerkloster der Stadt.

Bei einem sorgfältigen Vergleich des Textes der drei zuletzt genannten Codices kam Damasus Trapp zu dem überraschenden Ergebnis, daß im zweiten, und zwar nur in diesem Buch des Werkes, das Manuskript von Siena einen Text bietet, der sich von dem der anderen wesentlich unterscheidet. Trapp selbst gab dafür die plausible Erklärung, daß in diesem Textzeugen uns eine ältere Erklärung des zweiten Buches erhalten geblieben ist, die Klenkok vielleicht als Lektor an einem der Generalstudien des Ordens ausgearbeitet hat. Dafür aber, daß Klenkok gerade dieses zweite Buch seiner *Expositio litteralis* später, wahrscheinlich für seine Sentenzenlesung in Oxford, neugestaltet hat, mögen seine *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* den Anlaß gegeben haben, — ein zweites umfassendes Werk, das er offenbar in der Zwischenzeit in Angriff genommen hatte⁸. Die Endredaktion seiner *Expositio litteralis*, wie sie uns, von dem erwähnten zweiten Buch der Sieneser Handschrift abgesehen, in allen Textzeugen vorzuliegen scheint, dürfte Klenkok erst um die Zeit seiner Magisterpromotion oder später beendet haben. Denn im vierten Buch erwähnt er den «Generalprior seines Ordens» Gregor von Rimini als verstorben⁹. Gregor, der dieses leitende Amt im Orden von Mai 1357 bis November 1358 innehatte, starb in Wien kurz nach dem 20. November jenes Jahres.

Klenkoks *Quaestiones super secundum librum Sententiarum*, die lange als verschollen galten, hat Damasus Trapp wiederentdeckt. Er fand sie, fälschlich dem italienischen Augustinertheologen Facinus de Asti († nach 1368) zugeschrieben, in der Eichstätter Handschrift 471 fol. (Blatt 157vb-186ra). Dieser Papiercodex in Folio mit insgesamt 207 Blatt entstammt dem ehemaligen Dominikanerkloster von Eichstätt und wurde in den Jahren 1390-92 doppelseitig von dem Eichstätter

8. Daß dieses Werk wohl ziemlich gleichzeitig mit der Endredaktion des zweiten Buches seiner *Expositio litteralis* entstanden ist, dürfte sich daraus ergeben, daß Klenkok die *Quaestiones* in dieser Neubearbeitung des zweiten Buches wiederholt erwähnt und auf das in ihnen Ausgeführte Bezug nimmt (siehe die auf den folgenden Seiten erwähnten Beispiele). Daß die Quaestiones aber zum Teil noch nicht fertig ausgearbeitet waren, zeigt der Wortlaut der Verweise (1) und (2) dieser unten aufgeführten Beispiele aus der *Expositio litteralis*.

9. Der Text lautet in K 172v : «... venerandae memoriae magister Gregorius de Arimino quondam prior generalis ordinis nostri.» — S 86va heißt es fast gleichlautend : «... reverendus magister Gregorius bone memorie de Arimino dudum generalis noster.» — Vgl. auch TRAPP 401.

Dominikaner Heinrich Troeglin geschrieben. Auf den Rändern von Klenkoks Werk hat der Schreiber die Einteilung der Quästionen hervorgehoben und gelegentlich Namen zitiert Autoren vermerkt. Der Titel (Blatt 157vb) lautet : « *Incipiunt dicta cuiusdam doctoris, cuius nomen nescio, super secundum Sententiarum* ». Der Schreiber hat das *nescio* nachträglich gestrichen und durch die Worte ersetzt : « *in fine est positum.* » Das Schlußkolophon von der Hand des Schreibers (Blatt 186ra) besagt : « *Explicitunt dicta fratris Facini de Hast ordinis fratrum hermitarum super secundum Sententiarum.* » Daß diese Zuschrift nicht stimmt, zeigt schon ein Blick in das Quästionenverzeichnis des erhaltenen Sentenzenkommentars des Facinus de Asti¹⁰. Es handelt sich um ein völlig anderes Werk.

Zum Unterschied von Klenkoks *Expositio litteralis*, die das Werk des Lombarden Absatz für Absatz paraphrasiert und nur selten kurze eigene Fragestellungen beifügt, sind die *Quaestiones* selbständig ausgearbeitete theologische Fragen, die nur lose auf den Stoff Bezug nehmen, der von Petrus Lombardus in den einzelnen Distinktionen behandelt wird. Das in dem Eichstätter Manuskript enthaltene Werk bietet insgesamt 24 Quästionen, deren ausführliches Verzeichnis Damasus Trapp 1964 veröffentlicht hat¹¹. Wie aber läßt sich nachweisen, daß es sich bei diesen theologischen Quästionen mit Sicherheit um die verschollenen *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* des Johannes Klenkok handelt ? Trapp hat sich dafür auf eine wörtliche Textparallele berufen, die sich zwischen einem Zitat aus Klenkoks Quästionen im Sentenzenkommentar seines jüngeren Mitbruders Johannes von Basel und dem Text der Eichstätter Handschrift findet¹². Die Texte lauten :

JOHANNES DE BASELIA, *In secundum librum Sententiarum*, qu. 13 (Clm. 26711, fol. 184 vb) :

« *Tertia conclusio : Deus de costa Adae potuit corpus Evae creare sine refectione vel alterius materiae additione ; et eam sic formasse est magis quam suum oppositum credibile...* Johannes Klenkok in forma in suis quaestionibus secundi Sententiarum... Sed contra-rium tenet... magister *Gregorius in ista distinctione 18 conclusione 4.* »

KLENKOK, E 170 rb-va (qu. 13) :

« *Quarta conclusio est haec : Quod de costa Adae totum corpus Evae est formatum, est possibile et magis credibile quam eius oppositum...* Contra istas conclusiones omnes est opinio *Gregorii de Arimino libro secundo distinctione 18.* »

10. Zur Person und zum Sentenzenkommentar dieses Augustinermagisters vgl. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century* 239-242 und A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters : Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 167-262, S. 231.

11. TRAPP, 378-381.

12. L. c. 377f.

Dieses Argument für die Autorschaft Klenkoks bezüglich der umstrittenen Eichstätter Quästionen dürfte schon für sich allein durchschlagende Kraft besitzen. Es erfährt aber dadurch noch eine starke Stütze, daß wir für eine Anzahl Verweise auf die « Quaestiones super secundum librum Sententiarum », die sich in Klenkoks « Expositio litteralis » finden, ebenfalls in der Eichstätter Handschrift die entsprechenden Texte und Quaestionen nachweisen konnten. Ein besonders beweiskräftiges Beispiel dürfte folgendes sein :

(1) A 95 va-b, K 132 r-v (*In libr. II, dist. 42*) : E 185 ra-b (qu. 24) :

Osbertus autem quidam doctor universitatis nostrae — legit Sententias Oxoniae — posuit, quod quodlibet peccatum, per quod peccans non crederet se amissurum gratiam Dei, esset veniale ; ... et consequenter dixit, quod Petrus negando Christum, David in adulterio cum Betsabee et nece Uriae peccaverunt venialiter... De ipsis autem dante Deo scribam plenius in quaestionibus super isto secundo.

... pono aliquas conclusiones, quarum prima sit haec, quod non omnis actus, qua quis certitudinaliter credit se non amittere caritatem, non est peccatum mortale... Quarta conclusio est, quod negatio Petri, concubitus David cum Betsabee peccata mortalia fuerunt... Prima conclusio probatur... Ex hoc infero, quod conclusio *Osberti* Carmelitae est falsa, scilicet haec, quod *omne illud non est peccatum mortale, quo quis credit se non amissurum gratiam...* Quarta conclusio patet, quia David contravenit (?) legis pracepto tam in adulterio quam in homicidio... Ad hoc est expressa auctoritas Augustini..., ubi ponit, quod mors fuit Petro negare fidem. Et haec conclusio ponitur contra *Osbertum*. Nam per eundem quidam deceptus oppositam conclusionem posuit, sed tamen ad correctionem magistrorum eam renovavit. Contra istas est opinio ipsius *Osberti*...

An anderen Stellen seiner *Expositio litteralis* hat Klenkok auf Fragestellungen verwiesen, die er in seinen *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* schon behandelt hatte oder behandeln wollte ; auch hierfür finden sich in dem Eichstätter Manuskript die entsprechenden Texte. Einige Beispiele mögen dies beleuchten :

(2) A 87 rb, K 97 v (*In libr. II, dist. 4*) : E 162 va (qu. 6) :
 ... probat Hugo, quod angeli non fuerunt mali in primo instanti, quia non potuerunt peccare. Videtur tamen Magister sibi ipsi contradicere ... Et sic videtur, quod *angelus [in primo instanti] potuit peccare*. De hoc dicam
Circa tertiam distinctionem quaeritur : Utrum angeli in primo instanti sui esse potuerint peccare et demereri ?

in *quaestione circa materiam et distinctionem istam*.

(3) A 102 ra-b, K 126 r-v (*In libr. II, dist. 36*) :

Ex isto *Bradwardinus* probat, quod Deus est causa peccati... *Utrum tamen Deus velit peccatum esse, dixi intentum meum in quaestionibus super isto secundo...* Sequitur : peccatum est a Deo, ergo motus aversionis causatur a Deo, quod satis est reprobatum in *quaestionibus super isto secundo*.

(4) K 179 r, S 92 ra (*In libr. IV, dist. 26*) :

*Quomodo Eva formata fuit de costa Adae, declaratum est in *quaestione super secundum librum dist. 18* et ibidem supra litteram.*

E 171 ra-vb (qu. 14) :

Consequenter circa distinctionem 26 quaeritur : *Utrum voluntas humana per divinam voluntatem in suis actibus meritorii et demeritorii necessario, id est immutabiliter, dirigatur ?... Contra istam opinionem [Bradwardini] respondendo :... Sexta conclusio est, quod in malis actibus voluntas increata voluntatem creatam causaliter non praecedit.*

E 179 r (qu. 13) :

Consequenter circa 18 distinctionem quaeritur : *Utrum ex costa Adae Eva facta sit sine alterius materiae additione ?*

Zusammenfassend kann man sagen : Es besteht aufgrund der aufgewiesenen textlichen Parallelen kein begründeter Zweifel mehr, daß wir in den Quästionen der Eichstätter Handschrift 471 Fol. die verschollenen *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* des Johannes Klenkok vor uns haben. Nebenbei sei erwähnt, daß Klenkok anscheinend auch die Absicht hegte, *Quaestiones* zum dritten Sentenzenbuch zu schreiben¹³. Doch ist von einer Ausführung dieses Planes nichts bekannt.

Zum Corpus der erhaltenen theologischen Schriften des Johannes Klenkok gehören außerdem ein Kommentar zur Apostelgeschichte, der in einer anderen Eichstätter Handschrift, Cod. 204 (Blatt 117-192), überliefert ist, sowie eine Quästionensammlung zum ersten Johannesbrief, die sich in der Handschrift der Oxfordener Bodleian Library 24463 (Blatt 247ra-258ra) findet, — einem Codex, der 1394 in Erfurt geschrieben wurde. Diese exegesischen Schriften dürften der Magisterzeit des Klenkok entstammen. Leider ist sein größtes exegesisches Werk, ein Matthäuskommentar, nicht erhalten geblieben, ebensowenig wie sein *Quodlibet*, — Schriften, die von den etwas jüngeren Augustinertheologen Johannes von Basel und Angelus Dobelinus eifrig benutzt und zitiert worden sind¹⁴.

13. Dies wird man daraus schließen müssen, daß er im dritten Buch seiner *Expositio litteralis* und zwar bei der Paraphrase zur 3. *Distinctio* seine Ausführungen mit der Bemerkung beendet : « *De his tamen dicam in quaestione* » (K 135r, S 36ra).

14. Siehe TRAPP, 373-377. — Das *Quodlibet* war im Mittelalter auch in einer Handschrift des Prager Augustinerklosters St. Thomas vorhanden (vgl. J. KADLEC, *Das Augustiner-Generalstudium bei Sankt Thomas zu Prag in der vorhussitischen Zeit, Augustiniania* 17 (1967) 389-401, S. 392f).

Dagegen besitzen wir in der schon oben erwähnten Erfurter Handschrift Amplon. Q. 118 (Blatt 108ra-117rb) noch 5 « Sermones magistralis » unseres Augustinermagisters.

Klenkoks theologische Lehre ist bis heute noch nicht näher untersucht worden. Auf eine Anzahl interessanter Einzelpunkte hat Trapp kurz aufmerksam gemacht, etwa auf die gründliche und originelle Definition des *peccatum veniale*, die Klenkok in der 24. Quaestio seiner *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* gibt, — eine Definition, die bei den Zeitgenossen Beachtung fand¹⁵. Selbständig nimmt Klenkok auch im dritten Buch seiner *Expositio litteralis* zu der Frage Stellung, ob Gott von den Geboten des Dekalogs dispensieren könne. Er erwähnt die Ansicht gewisser Theologen, darunter des Ägidius Romanus, daß es zwar für die drei ersten Gebote keine Dispens, wohl aber eine solche für die anderen geben könne, etwa für das fünfte oder siebte Gebot. Klenkok dagegen vertritt die Auffassung, daß alle Gebote des Dekalogs « *indispensabel* » seien. Wenn Gott den Israeliten befohlen habe, den Besitz der Ägypter mit sich zu nehmen (vgl. *Ex* 12, 35 f), dann habe er sie damit zu Herren dieser Dinge gemacht. Was ferner die Selbsttötung Samsons (vgl. *Ri* 16, 30) betrifft, so habe er sich kraft der Autorität des Richters, d.h. aber Gottes, den Tod gegeben¹⁶.

II. KAPITEL — WESEN, ARTEN UND WIRKSAMKEIT DER GNADE

Auch wenn Johannes Klenkok keine systematische Darstellung zu diesem Thema gegeben hat, so finden sich in seinem schriftlichen Nachlaß doch wichtige einschlägige Ausführungen.

1. Begriff und Einteilung der Gnade.

Klenkok gibt einmal eine doppelte *Begriffsbestimmung* für « Gnade » : Im strengen Sinn (*stricte*) versteht man unter Gnade « eine gewisse qualitas, die von Gott in der Seele verursacht wird ; durch sie werden die Seele zum verdienstlichen Handeln geneigt gemacht und die freie Entscheidungskraft des Menschen geheilt ». Er beruft sich dafür

¹⁵. E 184vb - 185ra. — Siehe TRAPP 380f und TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century* 234.

¹⁶. « Quidam tamen, ut Aegidius, distinguunt decem praecepta in divina et moralia... Et dicunt aliqui, quod contra tria prima nulla cadit dispensatio. Sed Deus posset dispensare, sicut in furto fecit, cum Israelitae exierunt de Aegypto, et secundum Augustinum primo De civitate Dei (I, 21, CCL 47, 23) in Samsone de homicidio. Melius credo, quod omnia sint *indispensabilia*. Ideo de Israelitis in Aegypto dicitur, quod Deus fecit istos dominos istorum bonorum, quae deportaverunt ; de Samsone dicitur, quod auctoritate iudicis, id est Dei, se interfecit, et non prohibetur. » (*In libr. III, dist. 36* ; K 148r, S 45rb). — Siehe auch TRAPP 398, wo durch einen Druckfehler (statt *indispensabilia* heißt es dort *dispensabilia*) der Sinn des Zitats stark entstellt ist.

auf eine Erklärung des Konzils von Vienne (1311/12), der zufolge den Kindern und Erwachsenen in der Taufe die Gnade als *Habitus* eingegossen werde. In einem « anderen » weiteren, *mehr biblischen Sinn* bestimmt er Gnade als « eine gewisse göttliche Hilfe (*divinum adiutorium*), die dem *viator* zum guten Handeln verliehen wird, um sich das meritum des ewigen Lebens oder Verdienste in diesem zeitlichen Leben zu erwerben ». Von Gnade in diesem weiteren Sinn sprächen Schriftstellen wie *Eph* 2, 8 : « Durch Gnade seid ihr gerettet » und *1 Kor* 15, 10 : « Durch Gnade bin ich, was ich bin ». Begründend bemerkt Klenkok : Der Apostel war, was er war, nicht durch eine *qualitas infusa*, sondern « durch Gottes Wirksamkeit und Ursächlichkeit » (*per Dei efficientiam et causalitatem*)¹⁷. In diesem doppelten Sinn der eingegossenen *qualitas* (*qualitas bona infusa per Deum*) bzw. der göttlichen Hilfe (*adiutorium Dei animas vivificans vel alio modo iuvans*) hat Klenkok selbst in einer *Quaestio* eine Anzahl Aussagen über die Gnade gemacht¹⁸.

Von Petrus Lombardus hat Klenkok das *Einteilungsschema der Gnade* in wirkende und mitwirkende Gnade (*gratia operans* — *gratia cooperans*) übernommen. Mit der ersten meint Petrus die Gnade der Heilung und Erhebung des Willens oder, wie Klenkok ausführt, die Gnade, durch die Gott den Sünder rechtfertigt. Unter der mitwirkenden Gnade versteht der Lombarde jene helfende Gnade, durch die der Gerechtfertigte nun auch das Gute auszuführen und Gott zu lieben vermag¹⁹.

2. Die helfende Gnade (*speciale Dei auxilium*).

Sehr bezeichnend für Klenkoks Auffassung über die Gnade ist seine Lehre von der sogenannten « besonderen Hilfe Gottes » (*speciale Dei auxilium*), d.h. von der helfenden Gnade im Verständnis des spätmittelalterlichen Augustinismus. Schon Ägidius Romanus, das Haupt der Ordensschule der Augustiner, hatte gelehrt, daß wir zum verdienstlichen Handeln stets eine « Hilfe Gottes » (*auxilium Dei*) brauchen, durch die uns

17. « ... iste terminus *gratia aliquando accipitur* stricte pro *quacdam qualitate a Deo in anima causata ipsam animam inclinante ad meritorie operandum et liberum arbitrium sanante*. Et isto modo sumitur *Extra*, *De summa Trinitate et fide catholica*, cap. « *Firmiiter* » (*Clementin.* lib. I tit. I cap. unic. § 3 : *CIC* II, 1134), ubi *Decretalis* approbat opinionem dicentem parvulis et adultis in *baptismo* *gratiam infundi*. Aliter accipitur *gratia pro qualibet divino adiutorio viatori compraestito* ad *bene operandum* sive *ad meritum aeternae vitae* sive *temporalis vitae*. Et sic accipitur ab *Apostolo* dicente : ' *Gratia salvi facti estis* ', *Ad Ephesios* 2 (8) et frequenter in *Scriptura*, ut prima [Ad] *Corinthios* 15 (10) dicitur : ' *Gratia Dei sum id, quod sum* '. Non enim per talem *qualitatem infusam* fuit *Apostolus*, quidquid fuit, sed potius *per Dei efficientiam et causalitatem* ». (E 174 ra-b).

18. « ... pono aliquas conclusiones et in ipsis omnibus accipio *gratiam communiter*, prout sumitur pro tali *qualitate bona infusa per Deum ipsi animae*, vel *quocumque alio adiutorio Dei animas vivificante* vel *alio modo iuvante* ». (E 174rb).

19. « *Non indigebat* (PLOMB. II, 5, 4 : 352, 19). Dicit [Magister], quod *operans gratia* est, *qua iustificatur impius...* *Cooperans gratia* dicitur, *qua homo potest bene velle et Deum diligere* ». (*In libr. II, dist. 5* : A 88rb, K 99r) — Vgl. SCHUPP 37f.

Gott eine « besondere Anregung » (*motio specialis*) zuteil werden läßt. Mit der Bezeichnung *specialis* unterschied er diese *motio* von der allgemeinen Mitwirkung Gottes (*concurrus generalis*), mit der der Schöpfer bei allem geschöpflichen Handeln mitwirkt, und stellte ihren übernatürlichen Charakter heraus²⁰. Auch bei den Franziskanern Matthäus von Acquasparta und Richard von Mediavilla ist die Lehre von einer helfenden Gnade schon klar ausgeprägt²¹.

Ihre typische Gestalt und Begründung empfing die Lehre des spätmittelalterlichen Augustinismus vom *speciale Dei auxilium* durch Klenkoks älteren Mitbruder Gregor von Rimini. Er forderte diese besondere göttliche Gnadenhilfe nicht erst für den gefallenen Menschen, sondern schon für den Menschen im Urstand. Ihre Notwendigkeit begründete er deshalb nicht allein und nicht primär infralapsarisch mit der Willensschwäche und überstarken Begierlichkeit des gefallenen Menschen, sondern mit der Eigenart des moralisch guten Aktes als solchen. Weil Gregor als moralisch gut nur jenen Akt ansah, der aus dem Motiv der gratuiten caritas, der Liebe zu Gott um Gottes willen, geschieht, verlangte er bereits für den Menschen vor dem Sündenfall eine besondere göttliche Gnadenhilfe. Freilich erscheint infolge dieser Begründung das *speciale Dei auxilium* im Urstand doch irgendwie als etwas der Natur Geschuldetes, da Gott sonst zu Unmöglichem verpflichtet würde. Zur *gratia sanans* im Vollsinn wurde diese besondere Gnadenhilfe nach Gregors Lehre durch den Sündenfall mit seiner Verwundung (*vulneratio*) der menschlichen Natur²².

Den Terminus *speciale Dei auxilium* hat nicht erst Gregor geprägt. Er findet sich schon bei Thomas Bradwardine²³, mit dem sich Klenkok in anderen Fragen sehr gründlich auseinandergesetzt hat²⁴. Gregors Schüler Hugolin von Orvieto, der einige Jahre vor Klenkoks Oxfordner Sentenzenlesung in Paris über die Sentenzen gelesen hatte, verwendete dafür auch die ähnlichen Termini *speciale ac gratiosum adiutorium*, *coefficientia Dei specialis* oder *iuvementum Dei speciale*²⁵.

Unter dem *speciale Dei auxilium* versteht Klenkok « einen gewissen besonderen Beistand Gottes, durch den [Gott] entweder ungeschuldet zum guten Handeln und Wollen und zum Nichtsündigen hilft oder nicht zuläßt, daß wir über unsere Kräfte versucht werden ». Ausdrücklich

20. Vgl. AUER I, 346; ebenda Anm. 28 die Belege.

21. L. c. 347.

22. Vgl. Fr. STEGMÜLLER, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmatizenserschule*, in: M. GRABMANN - J. MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 395-409, vor allem 397-402.

23. Vgl. LEFF 72f und OBERMAN 69. — Zur Klärung des bradwardine'schen Begriffs des « Dei auxilium speciale » dürfte es freilich wenig hilfreich sein, wenn Leff das Begriffspaar *gratia sufficiens* - *gratia efficax* einer späteren Theologie bezieht.

24. Siehe unten IV. Kapitel.

25. Siehe ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 41ff und 4 (1954) 25ff.

bemerkt er, daß es sich bei dieser besonderen Gnadenhilfe, die dem Gerechtfertigten über den *Habitus* der heiligmachenden Gnade hinaus notwendig sei, nicht um eine andere neue *gratia habitualis* handelt, sondern eben um einen « Beistand Gottes » (*assistantia Dei*)²⁶. Weiter führt er aus: Während man die habituelle Gnade, durch welche die « verwundete Natur » geheilt wird, passend als die « Arznei der Seele » (*medicina animae*) bezeichnen kann, trifft auf Gott, der uns « gnadenhaften Beistand leistet » (*Deus gratis assistens*), das augustinische Bild vom *medicus* zu. Dieser göttliche « Arzt » heilt uns, nicht nur indem « er tilgt, was wir gesündigt haben, sondern auch indem er Beistand leistet, damit wir nicht sündigen ». Denn anders als ein irdischer Arzt überläßt Gott den Menschen nach der Heilung nicht sich selbst, sondern bleibt immerfort bei ihm, « damit er für immer fromm, heilig und gerecht lebt »²⁷. Wie hier, so zeigt sich auch sonst bei Klenkok — ganz im Sinn Augustins und des mittelalterlichen Augustinismus — das Bemühen, Gottes Wirken durch die Gnade und die personelle Verbindung des Menschen mit Gott im Gnadengeschehen sichtbar zu machen. So erklärt er einmal zu dem Begriffspaar des Lombarden *gratia operans* — *gratia cooperans*: « Nach meinem Dafürhalten sind die wirkende Gnade der *Deus praeveniens* und die mitwirkende Gnade der *Deus hominem regens*, — eine Deutung, für die er sich auf das pseudo-augustinische *Hypognosticon* beruft »²⁸.

Seine Darlegungen über das *speciale Dei auxilium* bietet Klenkok bei der Behandlung der Quaestio: « Kann der Mensch ohne Gottes Gnade jede Sünde meiden ? »²⁹ In seiner Antwort geht er über diese Fragestellung weit hinaus. Die Verteidigung der helfenden Gnade im Sinne des *speciale Dei auxilium* erscheint dabei als ein wichtiges Anliegen seiner Gnadenlehre. Er stellt folgende Sätze auf:

26. « Ratio huius est, quia illud adjutorium Dei speciale ultra habitum gratiae necessario requisitum non dico esse aliquod donum habituale creatum in anima, sed dico, quod est quaedam specialis Dei assistentia sive gratis invando ad bene agendum et volendum et ad non peccandum sive non permittendo nos temptari ultra virtutem nobis ab eo praestitam. » (E 175rb-va).

27. « Potest etiam dici, quod per gratiam, qua sanatur natura vitiata, non solum intellegitur habitus gratiae sanans tamquam medicina animae, sed etiam Deus gratis assistens ut medicus, et tamen in hoc difficulter se habens ad medicum corporalem, quia secundum Augustinum, ubi supra (*De natura et gratia* 26, 29, CSEL 60, 254f), medicus homo, cum sanaverit hominem, dimittit eum, Deus autem, cum sanaverit aegrum hominem spiritualiter atque, cum imptum iustificat, et ad perfectam sanitatem reduxerit, tunc adhuc non deserit ipsum, si tamen ipse ab homine non deseritur, scilicet ut pie, sancte ac iuste semper vivat. Sicut enim oculus corporis plenissime sanatus, nisi candore lucis adiuvetur, non potest recte videre, sanat igitur Deus, non solum ut deleaf, quod peccavimus, sed ut praestet etiam, ne peccemus. » (E 175va).

28. « Et credo, quod Deus praeveniens sit gratia operans, Deus hominem regens sit gratia cooperans. Et haec est, quod dicit Augustinus, *Hypognosticon* responsione tertia (*recte*: *De grat. et lib. arb.* 17, 33; *PL* 44, 901), ubi dicit, quod Deus operatur, ut velimus, et cooperatur, cum volumus. » (*In libr. II, dist. 26*: A 96va, K 115).

29. « Utrum homo posset sine gratia Dei vitare quodlibet peccatum ? » (*Qu. 16 in secundum librum Sententiarum*: E 174ra - 175va).

*Erste Conclusio : Der Mensch kann ohne Gnade nicht jede Sünde meiden*³⁰.

Klenkok beruft sich dafür auf das Wort des späten Augustinus, mit dem dieser die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe für den gefallenen Menschen hervorhebt : « Wenn der Wille nicht durch die Gnade Gottes von der Knechtschaft, durch die er zum Sklaven der Sünde wurde, befreit wird und [wenn er nicht], damit er die Sünden überwindet, unterstützt wird, können diese von den Menschen nicht überwunden werden³¹ ». Schlußfolgernd leitet Klenkok seine Conclusio auch aus einem anderen Lehrsatz ab, für den er sich ebenfalls auf den Augustinus der antipelagianischen Periode beruft : *Der Mensch kann ohne Gnade Gott nicht über alles lieben*³². Die Problematik dieser beiden Sätze war damals aktuell, vor allem seit Johannes Duns Scotus behauptet hatte, der Mensch könne ohne Gnade sowohl jede Sünde meiden, als auch — wenigstens für kurze Zeit — das Liebesgebot erfüllen³³. Auch Klenkoks Zeitgenossen Robert Holcot und Adam Wodham hielten den Menschen für fähig, aus natürlicher Willenskraft Gott über alles zu lieben³⁴.

Auch Klenkok selbst bringt gegen seine erste Conclusio eine ganze Reihe von Einwänden, bei denen es sich zumeist um Argumente des Pelagius handelt, die Augustinus in seinem Buch *De perfectione iustitiae hominis* überliefert hat³⁵. Sie alle suchen irgendwie nachzuweisen,

30. « Prima igitur conclusio sit ista, quod non quodlibet peccatum homo sine gratia potest evitare. » (E 174rb). — Die Formulierung läßt die Deutung zu, daß der Mensch ohne Gnade zwar nicht jede, aber doch manche Sünde meiden kann. Indes finden sich in Klenkoks Einzelausführungen Wendungen, die zeigen, daß er ohne Gnade die Sünde überhaupt für unvermeidbar hielt; siehe etwa den Schlußsatz der Quaestio : « ... sine illa [gratia] nemo potest peccatum vitare » (E 175va).

31. *Retractationum* I, 8, 4, CSEL 36, 41 sq. (E 174rb).

32. « Prima conclusio probatur sic : Sine Dei gratia homo non potest Deum super omnia diligere. Igitur conclusio vera. Consequentia patet, quia hoc est primum praeceptum Salvatoris. Igitur hoc transgredi est peccatum... Antecedens patet, quia eius oppositum esset error Pelagii, ut determinat Augustinus in epistula ad Innocentium papam scripta ab eodem Augustino et ceteris episcopis Concilii Milevitani (cf. *Epist.* 177, 10f, CSEL 44, 679 sq.). » (E 174rb).

33. Siehe AUER II, 32 und 25f.

34. FECKES, 124ff.

35. « ... primo contra primam [conclusionem]... : Cuilibet recto dictamini voluntas sine gratia se poterit conformare. Igitur conclusio falsa. Consequentia est nota. Sed antecedens patet, cum voluntas sit libera immo impossibilium, ut dicitur tertio Ethicorum. Igitur quocumque dictamini dato voluntas potest se illi conformare... Secundo contra eandem conclusionem arguitur sic : Peccatum aut est voluntatis aut necessitatis. Si necessitatis, non est peccatum, si voluntatis, igitur vitari potest. Tertio arguitur sic : Homo debet esse sine peccato. Igitur potest esse sine peccato. Consequentia probatur, quia nihil aliud debet homo, nisi quod potest. Quarto sic : Praeceptum est homini esse sine peccato. Igitur potest esse sine peccato. Non enim praeciperetur, quod omnino fieri non posset. Quinto : Necessarium est homini omnia, quae prohibentur, posse vitare et omnia, quae iubentur, posse implere. Igitur possibile est homini esse sine peccato. Patet consequentia, quia

daß der Mensch aufgrund seines freien Willens ohne Sünde sein kann. Die fast stereotype Antwort Klenkoks auf alle diese Argumente lautet: « Aber nicht ohne Gottes besondere Hilfe³⁶ ». Und auch wo er gegen seine Lehre von der Unmöglichkeit der Gottesliebe aus rein natürlicher Kraft ein Gegenargument erwähnt, — daß nämlich eine ganze Anzahl Heiden Gott über alles geliebt hätten —, lautet seine kurze Antwort: « Aber nicht ohne Gottes besondere Hilfe³⁷ ». Ja Klenkok gibt einmal ausdrücklich zu, daß ohne dieses *Dei auxilium* die Sünde für den Menschen zur Notwendigkeit würde, und stützt sich dafür mit Augustinus auf das Psalmwort (*Ps 24/25, 7*): « Aus meiner Zwangslage reiße mich heraus!³⁸ » Auch sonst beruft er sich mehrfach auf Stellen aus Augustins antipelagianischen Schriften. So erwähnt er das Exempel des Kirchenvaters von dem Lahmen, der geheilt werden kann, und von dem man deshalb mit Recht sage: « Dieser Mensch sollte ohne Lahmheit sein »; doch könne

alias modis non peccatur. *Sexto* : Si homo non potest esse sine peccato, quaerendum est, cuius sit haec culpa. Vel igitur ista culpa est sui ipsius vel alterius. Certum est, quod non alterius nec etiam sui ipsius. Quomodo enim esset culpa eius, si non est, quod esse non potest. *Septimo* arguitur sic : Omne peccatum Deus imputat homini. Alias huiusmodi peccatum non esset imputabile homini. Igitur omne peccatum homi (*corr. ex* : Deus) vitare potest. Consequentia patet. Atioquin Deus imputaret homini peccatum iniuste. » (E 174va-b).

36. « Ad ista respondetur. *Ad primam* negatur antecedens, quia est erroneum. Ad probationem dicitur, quod licet voluntas sit impossibilium, tamen numquam potest se conformare bono dictamini rationis sine iuvamine speciali ipsius Dei. *Ad secundum* concedo cum Augustino in *De perfectione iustitiae* cap. 2 (CSEL 42, 4), quod peccatum est voluntatis et quod vitari potest, sed non absque auxilio Dei. Idem patet per eundem in *De baptismo parvolorum* libro secundo circa principium (*De pecc. mer. et rem.* II, 5, 5, CSEL 60, 75). Posset etiam dici, quod peccatum sine huiusmodi auxilio esset necessitatis. Ad quem sensum dicitur psalmo (24, 17) : ‘ De necessitatibus meis erue me ’. *Ad tertium* dico, quod homo debet et potest hoc, tamen cum adiutorio Dei speciali, quod declarat Augustinus in *De perfectione iustitiae* cap. 6 (3, 5, CSEL 42, 6) exemplo dicens : ‘ Cum videmus claudum, qui sanari potest, recte utique dicimus : Debet esse iste sine claudicatione ’, et tamen non potest nisi cura adhibita. *Ad quartum* dicitur eodem modo, ut patet per Augustinum, ubi supra cap. 7 (3, 6, CSEL 42, 7). *Ad quintum* dicitur, quod necesse est fateri, quod cum inclusione divini auxilii speciali omnia, quae iubentur, implere et, quae prohibentur, cavere [possunt]... *Ad sextum* dico, quod hominem non posse esse sine peccato non est culpa, sed est poena ; quam habet ex culpa primi parentis, qui per liberum arbitrium et per auxilium gratiae, quod acceperat pro tota sua posteritate, potuit non peccare. Et quia haec poena est poena illius culpae, in qua non solum iste, sed et omnes ex ipso futuri peccaverunt iuxta Apostolum (*Rom. 5, 12*), idcirco homo non potest vitare peccatum. *Ad septimum* quid sit dicendum, patet per iam dicta. Ad auctoritates dicitur, quod homo potest esse perfectus per gratiam et adiutorium Dei. » (E 175 ra).

37. « Et confirmatur illud maxime de illo, quod est assumptum in propositione, videlicet quod primum praeceptum possit aliquis implere sine gratia, quod est Deum diligere super omnia. Plures enim nondum habentes fidem Deum dilexerunt super omnia, ut qui indicabant eum esse summum bonum, ut patet in *Legenda aurea* in *historia sancti Pauli de Atheniensibus*, qui deum ignotum coluerunt, qui tamen erat verus Deus » (E 174va). « ... numquam potest... sine iuvamine speciali ipsius Dei » (E 175ra).

38. Siehe oben Anm. 36, *Ad secundum*.

er dies « erst nach einer Heilbehandlung und wenn das Heilmittel seinen Willen unterstützt »³⁹.

Ein Argument des Pelagius und dessen Lösung durch unseren Theologen sei ausdrücklich erwähnt, weil es für Klenkoks Begründung des *speciale Dei auxilium* aufschlußreich ist. Pelagius argumentierte: Wenn der Mensch nicht ohne Sünde zu sein vermag, wie kann dies dann für ihn eine Schuld bedeuten⁴⁰? Die Antwort Klenkoks lautet: Das Nichtmeidenkönnen der Sünde ist für den heutigen Menschen nicht Schuld, sondern Strafe, nämlich Strafe für die Schuld Adam. Vom ersten Menschen im Urstand dagegen habe Geltung: *Potuit non peccare* — er besaß das Vermögen nicht zu sündigen. Denn Adams habe für sich und seine ganze Nachkommenschaft vom Schöpfer das *auxilium gratiae* empfangen, ohne das auch er die Sünde nicht hätte meiden können⁴¹. Hier zeigt sich deutlich, daß auch Klenkok, ähnlich wie Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto, die Notwendigkeit der helfenden Gnade nicht allein mit dem Faktum des Sündenfalls, sondern supralapsarisch begründet.

Auf den für ihn maßgebenden Grund zur Annahme eines solchen *auxilium gratiae* im Urstand, nämlich die Lehre des heiligen Augustinus, kommt Klenkok gelegentlich in seiner *Expositio litteralis* zu sprechen. Er wendet sich dort gegen die Behauptung des Petrus Lombardus, der erste Mensch habe die Sünde schon allein mit Hilfe der *gratia creationis* meiden können⁴², — ein Begriff des Lombarden, den Klenkok hier und anderwärts wohl nicht zu Unrecht als die rein naturhafte Ausstattung deutet, die der Schöpfer dem Menschen gegeben hat⁴³. Petrus Lombardus hatte in diesem Zusammenhang eine Stelle aus Augustins *Enchiridion* zitiert, in der der Kirchenvater ausdrücklich sagt, daß der erste Mensch nicht « ohne göttliche Hilfe » (*sine divino adiutorio*) im Guten verharren konnte⁴⁴. Der Ausdruck *adiutorium*, stellt Klenkok bei seiner Kritik fest, zeige klar, daß es Augustin hier nicht nur um « natürliche Gaben » (*bona naturalia*), sondern um die helfende Gnade (*gratia cooperans*) gehe. Das Wort des Kirchenvaters sei der These des Lombarden also entgegengesetzt⁴⁵. Darüber hinaus sieht Klenkok in dieser

39. Siehe oben Anm. 36, *Ad tertium*.

40. Siehe oben Anm. 35, *Sexto*.

41. Siehe oben Anm. 36, *Ad sextum*.

42. PLOMB. II, 24, 1; 452, 2-8.

43. Zur Auffassung des Lombarden von der *gratia creationis* und dem damit verbundenen *adiutorium homini datum in creatione* (= *liberum arbitrium*) siehe SCHUPP 59ff.

44. PLOMB. II, 24, 1; 451, 9-13 (AUGUSTINUS, *Enchiridion* 28, 107, CCL 46, 107).

45. « Nunc diligenter (PLOMB. II, 24, 1; 450, 15). Supra, distinctione quinta, posita fuit ista sententia de angelis..., videlicet quod *gratia creationis sufficit ad resistendum malo, sed non ad faciendum bonum*. Augustinus in *Enchiridion* 75 (l. c.), ubi allegat eum Magister, videtur sententiae Magistri contrarius. Dicit enim Augustinus, quod non posset manere sine divino adiutorio. Quaeritur, quid intelle-

Lehre des Lombarden ein Stück Pelagianismus. Nach Augustinus könne nämlich niemand die göttlichen Gebote ohne die « Gnade der Vorherbestimmung » (*gratia praedestinationis*) erfüllen. Auf den Einwand, dies habe nur für den gefallenen Menschen Geltung, erwidert Klenkok : Dann wäre also dem Menschen im Urstand zur Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes Erwählung nicht nötig gewesen, während doch nach Augustins Lehre die Ursache unserer Gerechtigkeit diese Gnade der göttlichen Erwählung ist und nicht umgekehrt⁴⁶. Klenkok erwähnt auch, daß schon Thomas Bradwardine dem Lombarden wegen seiner Lehre vom Menschen im Urstand Pelagianismus vorgeworfen hatte, sofern Petrus es dem *liberum arbitrium* des Menschen zugeschrieben habe, im Guten zu beharren und sich die *gratia praedestinationis* zu erwerben⁴⁷.

*Zweite Conclusio : Der Mensch kann ohne Gnade nichts Gutes tun, d.h. weder ein sittlich gutes noch ein vor Gott verdienstliches Werk*⁴⁸.

Die in diesem Satz mitenthaltene Aussage, daß der Mensch ohne Gottes Gnade kein verdienstliches Werk vollbringen kann, war in der Theologie des Mittelalters ziemlich allgemein anerkannt⁴⁹. Immerhin gab es seit Wilhelm Ockham Stimmen, die die Verdienstlichkeit des Werkes so einseitig von Gottes Akzeptation her begründeten, daß sie, wenigstens *de potentia Dei absoluta*, den Besitz der habituellen Gnade für das Wirken verdienstlicher Werke nicht als absolut notwendig erach-

gat Augustinus per divinum adiutorium : si solum bona naturalia, non diceretur hoc adiutorium ; ergo videtur, quod gratiam cooperantem » (*In libr. II, dist. 24* ; A 105va, K 111r).

46. « Ad hoc autem (PIOMB. II, 24, 6 ; 452, 2). Hic Magister expresse concedit, quod per gratiam creationis homo potuit vitare peccatum. In hoc videtur Pelagio consentire. Patet per Augustinum De haeresibus (88, CCL 46, 340) dicentem..., quod sine gratia praedestinationis nemo posset implere divina mandata. Sed hi dicunt, quod verum est hoc de homine post lapsum, non autem de homine ante lapsum. Contra : Si homo ante lapsum potuisset per solam gratiam creationis implevisse mandata divina, sequitur quod ad hoc, quod homo fuisset sanctus, non fuisset electio Dei necessaria. Patet per Augustinum De praedestinatione sanctorum et De bono perseverantiae et fere ubique, ubi ponit causam, quare sumus sancti : Quia Deus elegit nos, non e converso. Sed si sic fuisset e converso, videtur, quod homo causaliter prius implevisset mandata et inde fuisset sanctus » (*l. c. : A 105vb, K 111r*).

47. « Unde istam sententiam Magistri et Hugonis reprehendit Thomas Bradwardinus in Summa sua contra Pelagium libro secundo cap. 10 (*De causa Dei* II, 10, ed. London 1618, Nachdr. Frankfurt 1964, 499-505) deducens ad errorem Pelagii, quia dicit Magister, quod arbitrio hominis Deus dimisit, quod potuisset perseverasse. Sic ergo iam perseverantia non esset speciale donum Dei. Item in potestate hominis fuisset habere gratiam praedestinationis et facere se praedestinatum » (*l. c. : A 105va, K 111r*).

48. « Secunda conclusio est, quod nullum bonum opus sive moraliter bonum sive meritorium homo sine gratia potest facere ». (E 174rb).

49. AUER II, 7.

teten⁵⁰. Dagegen war die Frage, ob der Mensch ohne Gnade sittlich gute Werke verrichten könne, schon seit langem unterschiedlich beantwortet worden. Viele Theologen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, auch noch der junge Thomas von Aquin, hatten die Frage uneingeschränkt bejaht. Anders die großen Vertreter der Hochscholastik, unter ihnen der Aquinate auf dem Höhepunkt seiner Lehrtätigkeit. Sie waren der Überzeugung, daß für das sittlich gute Werk Gottes helfende Gnade dem Menschen nötig sei⁵¹. Ockham und manche seiner Schüler gingen hier abermals andere Wege, indem sie dem menschlichen Willen die Fähigkeit zuschrieben, aus rein natürlicher Kraft moralisch Gutes zu tun⁵².

Die Begründung, die Klenkok für obigen Satz gibt, sagt: Nur Gott sei das « besonders und erstlich Wirkende » (*speciale et primum agens*) für jedes Gute. Er beruft sich auch auf das Wort *Jo 15, 5*: « Ohne mich könnt ihr nichts [nämlich nichts Gutes] tun » und auf einige Stellen aus Augustinus, die den Gedanken unterstreichen, nur Gott bewirke es, daß der Mensch gut ist und gut handelt⁵³. Auch macht er sich selbst den Einwand: Wie ein Blick auf die Ungläubigen zeige, könne der Mensch wenigstens einige sittlich guten Werke ohne Gnade vollbringen, etwa die Eltern lieben. In seiner Antwort erklärt Klenkok das Motiv der Handlung für entscheidend: Wenn jemand die Eltern nur wegen zeitlicher Vorteile liebe, was dem Menschen durchaus ex puris naturalibus möglich sei, könne man dies weder als gut noch als Erfüllung des göttlichen Gebotes bezeichnen⁵⁴. Ähnlich löst er einen Einwand, der sich auf die Übung der Tugend der Gerechtigkeit bei

50. Vgl. FECKES 104 und 114.

51. AUER I, 237 und II, 8ff.

52. K. FECKES, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, *Römische Quartalschrift* 32 (1924) 157-165.

53. « Secunda conclusio probatur sic: Cuiuslibet boni speciale et principale agens est Deus. Igitur conclusio vera. Consequentia patet. Antecedens probatur per Augustinum super illud psalmi (72, 28): 'Mihi adhaerere Deo bonum est'. Et habetur similis sententia ab eodem octavo Super Genesim ad litteram cap. 7 de magnis (VIII, 12, CSEL 28, p. I, 249 sq.), videlicet quod hominem iustum esse vel bene agere solus Deus operatur. Et hoc intendebat Salvator Johannis 15 (5) dicens: Sine me nihil potestis facere; quod est expositum de bono. Malum enim de nobis ipsis possumus » (E 174rb-va).

54. « Octavo contra secundam conclusionem arguitur sic: Sine gratia potest homo facere aliquid boni saltem moraliter ut parentem diligere, indigenti subvenire, pro patria fortiter pugnare; et hoc non est malum. Igitur conclusio falsa. Antecedens patet, quia praeceptum Dei est diligere parentem etc., ut patet Exodi 20 (12); quod patet etiam de paganis infidelibus, qui etiam huiusmodi actus exercitaverunt. Consequentia patet, quia tales non sunt vel saltem possunt non esse in gratia, et faciendo hoc non peccant. Igitur non semper peccant » (E 174vb). — « Ad octavum negatur antecedens, quia sine auxilio Dei homo non potest diligere parentem, sicut debet et qualiter praecepit Deus. Diligere enim parentem propter bonum commodi bene potest homo ex puris naturalibus; et hoc non est bonum nec est impletio legis » (E 175ra).

den Sektierern (*sectae*) berief⁵⁵. In den Erwiderungen auf andere Einwände kehrt mehrfach die Formel wieder: « Aber nicht ohne Gottes Hilfe⁵⁶ ». Einmal findet sie sich sogar, unter Hinweis auf *Mt* 15, 13, in der schroffen Formulierung: « Jede Handlung, die nicht *cum speciali adiutorio Dei* geschieht, verdient Strafe⁵⁷ ».

In diesen Ausführungen Klenkoks über die Werke der Ungläubigen und der Nichtrechtgläubigen zeigt sich etwas von jener typischen Haltung des spätmittelalterlichen Augustinismus, wie sie scharf ausgeprägt bei Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto zu Tage tritt⁵⁸. Klenkoks Auffassung lässt sich in den Satz zusammenfassen: Auch wenn die Werke, die *ex puris naturalibus* geschehen, den Menschen gut scheinen mögen, so sind sie doch nicht sittlich gut im wahren Sinn, weil sie nicht in solcher Absicht und in solcher Ausrichtung auf Gottes Gebot geschehen, wie es sich gebührt⁵⁹.

Auch in seiner *Expositio litteralis* vertritt Klenkok einige Male nachdrücklich die Lehre von der Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe zu jedem guten Werk. So setzt er sich bei der Erklärung der *Distinctio 24* des zweiten Sentenzenbuches mit der Formulierung des Lombarden auseinander, der menschliche Wille « wolle von Natur das Gute, wenn auch, soweit ihn die Gnade nicht unterstützt, nur schwach und kraftlos ». Die Gnade aber bewirke, « daß er das Gute wirksam will »⁶⁰. Klenkok ist überzeugt, daß Petrus Lombardus nur ausdrücken wollte, der Wille neige von Natur zum Guteswollen, nicht aber, er vermöge, wenn auch nur schwach, das Gute wirklich zu wollen, noch bevor die Gnade ihn unterstützt. Sollte man dagegen die Äußerung des Lombarden im letztgenannten Sinn verstehen, wäre dies nach Klenkok genau der Irrtum, den Pelagius in seinem Brief an Demetrias vertrat, daß nämlich der Wille das Gute ohne die Gnade durchaus wollen kann, wenn auch unter

55. « Decimo tertio arguitur sic: Sine gratia homo proximo potest reddere, quod suum est. Igitur conclusio falsa. Consequentia patet, quia tale est opus istum. Et per consequens est saltem moraliter bonum. Antecedens patet, quia in multis sectis fidem parentibus talis iustitia reperitur » (E 174vb). — « Ad decimum tertium negatur consequentia, quia arguitur sic: Aliquod peccatum sine gratia homo potest non facere. Igitur potest non facere peccatum. Et est fallacia consequentis vel figurae dictiois, quia arguitur a termino stante determinate ad eundem stantem confuse et universaliter. Non enim sequitur: Aliquod animal non est homo. Igitur homo non est animal. Alter tamen respondetur dicendo ad antecedens, quod nemo potest proximo suo suum reddere eo modo, quo debet » (E 175rb).

56. Siehe *Ad decimum* und *Ad duodecimum*. (E 175rb).

57. « Immo Matthei 15 (13) dicitur: 'Omnis plantatio, quam Pater meus caelestis non plantat, eradicabitur', id est: Omnis actus, qui non est cum speciali adiutorio Dei, dignus est poena ». (*Ad duodecimum*, l. c.).

58. Vgl. G. SCHIAVELLA, *L'atto morale e il fine ultimo nella polemica tra Gregorio da Rimini († 1358) e i suoi avversari, Augustinianum* 1 (1961) 50-78 und ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 185f.

59. Vgl. dazu aber auch unten S. 311ff, wo andere, weniger schroffe Äußerungen Klenkoks zu dieser Problematik Erwähnung finden.

60. PLOMB. II, 24, 3; 453, 7-9.

Schwierigkeiten. Und abermals beruft sich Klenkok auf Augustinus, nach welchem in jedem opus iustum die Gnade und der Wille Gottes das Erste sind⁶¹.

Bei der Erklärung der *Distinctio 27* desselben Buches, wo der Lombarde unter Erwähnung entsprechender Augustinusstellen lehrt, daß die Gerechtigkeit und alle Tugenden im Menschen « nicht das Werk des Menschen, sondern Gottes » sind⁶², führt Klenkok des weiteren aus : Niemand kann « aus rein natürlicher Kraft » (*ex suis naturalibus*) tugendhaft handeln, « weil Gott allein die Tugend im Menschen wirkt ». Dabei gehe es freilich um ein enges Zusammenwirken von Gott und Mensch : Die Tugend als *habilitas animae ad bene operandum* sei Gottes Werk, das *inabilitare* aber könne nur der Mensch sich geben. Dieses Mitwirken Gottes zum tugendhaften Handeln ist aber nach Klenkok — anders als bei den schlechten Handlungen — nicht schon durch den « allgemeinen Einfluß » (*influentia Dei communis*) gegeben, weil Gott sonst bei den tugendhaften Werken nicht stärker im Menschen wirksam würde als bei anderen Handlungen⁶³.

61. « Dicit [Magister], quod voluntas vult exiliter bonum, cui adveniens gratia facit ipsam efficaciter velle. Ex hoc videtur sequi, quod voluntas prius velit bene, licet exiliter, quam gratia sibi assit. Et iste videtur error Pelagi, qui in epistula ad Demetriadem (25, *PL* 33, 1117) scribit, quod voluntas posset velle bonum sine gratia, licet difficulter. Etiam istud est contra [Pseudo-] Augustinum Hypognosticon responsione tertia (III, 9, 14sqq ; *PL* 45, 1629 sqq), ubi ponit, quod in omni opere iusto prior est gratia et voluntas divina. Respondetur, quod Magister potest exponi, quod voluntas naturaliter inclinat ad volendum bene ; non tamen, quod libere velit prius, quam asserit gratia. Et hoc concessit Pelagius. Quod autem Magister contrarius sit Pelagio, satis patet infra ». (*In libr. II, dist. 24* ; A 106rb, K 112v). — Es ist beachtenswert, daß Klenkok hier den Brief an Demetrias, der im Mittelalter im allgemeinen Hieronymus zugewiesen wurde, richtig Pelagius zuerkennt. Immerhin bleibt fraglich, ob er damit die falsche Zuweisung seiner Zeit korrigieren wollte oder sich aber lediglich auf Augustins Zitate aus dem Brief des Pelagius stützte (siehe vor allem *De gratia Christi* 27, 28, *CSEL* 42, 148), ohne dessen Identität mit dem Hieronymus zugeeigneten Schreiben zu erkennen. Übrigens hatten schon Thomas Bradwardine und Gregor von Rimini die Zuteilung des Briefes an Hieronymus kritisiert und ihn Pelagius zugewiesen (vgl. H. A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1977, 87).

62. *PLOMB.* II, 27, 1 ; 480, 7-18.

63. « Hic videndum (*PLOMB. l. c.*). Ex illa littera sumitur, quod nullus *ex suis naturalibus* potest operari virtuose, quia solus Deus operatur virtutem in homine. Nec sufficit Dei *influentia communis*, quia tunc Deus non operaretur plus virtutem quam alios actus in homine ; immo ad actus malos requiritur Dei *influentia communis*... Potest breviter dici, quod virtus est *habilitas animae ad bene operandum*, et talem *habilitatem operatur Deus* ; *inabilitare* autem potest se *solus homo* ». (*In libr. II, dist. 27* : A 97ra-b, K 116r).

Dritte Conclusio : Aus rein natürlicher Kraft (ex puris naturalibus) vermag der Mensch kein anderes überlegtes und freigewolltes Werk zu vollbringen als ein schlechtes⁶⁴.

Dieser Satz erscheint als eine konsequente Folgerung aus obiger zweiter Conclusio und liegt ganz auf der Linie des schon erwähnten Augustinismus eines Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto⁶⁵. Zu der weiteren Schlußfolgerung dieser Theologen, die sie im Sinne Augustins zogen, daß sich nämlich die Heiden bei jeder sittlichen Handlung wegen des Fehlens des gottgewollten Ziels wenigstens läßlich versündigten⁶⁶, hat sich Klenkok jedoch nicht bekannt⁶⁷.

Die kurze Begründung seiner dritten Conclusio besagt, daß der Mensch *ex se* nur fallen kann. Klenkok beruft sich dafür auf die vorausgehende Conclusio und eine Äußerung Gregors des Großen, daß eine Seele, die einmal freiwillig gefallen ist, immer tiefer stürze⁶⁸. Interessant ist der Einwand, mit dem sich Klenkok auseinandersetzt : Der Mensch könne « aus natürlicher Kraft » (*ex puris naturalibus*) jedenfalls gewisse Wahrheiten erkennen und bezeugen, wie etwa Aristoteles und andere Philosophen die Einheit Gottes gelehrt und ihn als das « höchste Gut » bezeichnet hätten⁶⁹. Klenkok stellt zunächst fest, daß es sich hier nicht um einen freien Willensakt, sondern einen Akt des Intellekts handle. Eine zweite Antwort, die er selbst als « sehr zutreffend » (*satis convenienter*) bezeichnet, sagt : Aristoteles und seine Gefolgsleute hätten nie irgendeine Wahrheit über Gott gewußt, weil ihre Aussagen über ihn seinem wahren Sein nicht entsprachen⁷⁰. Auch wenn Klenkok an dieser Stelle keine Quelle für seine Behauptung angibt, so könnte er

64. « Tertia conclusio est, quod [homo] nullum opus voluntarie deliberatum potest ex puris naturalibus facere nisi malum ». (E 174rb).

65. Siehe ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 183ff.

66. *L. c.*

67. Siehe unten S. 313

68. « Tertia conclusio probatur sic : Homo solum *ex se* cadere potest. Igitur conclusio vera. Consequentia patet. Sed antecedens quo ad unam exponentem, videlicet quod nullum bonum *ex se* potest homo, patet ex conclusione praecedente ; sed quo ad aliam partem patet, quia dicente Gregorio decimo sexto *Moralium* cap. 12 : Numquam anima illic, quo ceciderit, iacet, sed voluntarie semel lapsa semper profundius corruens, ut profundius obrutatur » (*Moralium* libro XVI haec verba non inveniuntur). (E 174va).

69. « Decimo quarto contra tertiam conclusionem arguitur sic : Anima potest indicare verum ex puris naturalibus. Igitur conclusio falsa. Consequentia patet, quia hoc de se non est malum. Antecedens patet de Aristotele et aliis philosophis, qui plura vera indicaverunt, ut Deum esse unum et sumimum bonum, ut patet duodecimo *Metaphysicae* et octavo *Physicorum* ». (E 174vb).

70. « Ad decimum quartum dicitur, quod ratio non probat, quod aliquis actus voluntatis liber non sit peccatum ex puris naturalibus, quia indicare actus est ipsius intellectus. Alter posset satis convenienter dici, quod Aristoteles et sui sequaces numquam sciverunt aliquam veritatem de Deo, quia hunc Deum non asserebant esse, quod est ». (E 175rb).

dabei doch von der vernichtenden Kritik beeinflußt sein, die der zeitgenössische Hugolin von Orvieto einige Jahre zuvor in Paris an der aristotelischen Gotteslehre geübt hatte⁷¹.

*Vierte Conclusio : Niemand, der von Gott verlassen ist, kann irgendetwas Gutes tun*⁷².

Eine eingehende Begründung dieses Satzes hielt Klenkok nicht für nötig, da er sich aus den vorausgehenden Conclusionen ergebe⁷³. Die Einwände, die er sich selbst hier macht, zeigen, daß er in der Conclusio nicht die Situation des Sünders auf Erden, sondern die der Verdammten in der Hölle im Auge hatte⁷⁴.

*Fünfte Conclusio : Auch der Mensch im Stande der Gnade kann nicht jede Sünde « sine speciali Dei auxilio » meiden*⁷⁵.

Für diese Conclusio stützt sich Klenkok auf den anderen Satz, daß nämlich der Mensch im Gnadenstand « ohne besondere Hilfe Gottes » auch nicht jede Versuchung überwinden könne ; als Begründung dafür gibt er an, daß der Mensch anderenfalls nicht nötig hätte, die göttliche Hilfe (*divinum auxilium*) zu erflehen und nach errungenem Sieg für das Geschenk Gott zu danken⁷⁶. Den Einwand : Wenn der Mensch

71. Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 235 ff und 248 ff. — Siehe auch die dort im Anhang edierten Texte. Die sog. « recollectio » von Hugolins Sentenzenkommentar wurde zwar erst 1365 geschaffen ; doch mag ein Reportatum schon vor Klenkoks Oxfordner Sentenzenleistung im Umlauf gewesen sein (siehe ZUMKELLER, *l. c.* 119ff).

72. « Quarta conclusio est, quod nullus desertus a Deo potest aliquid boni operari ». (E 174rb).

73. « Quarta conclusio sequitur formaliter ex praedictis ». (E 174va).

74. « Decimo quinto arguitur sic contra quartam conclusionem : Damnati sunt penitus deserti a Deo et illi possunt aliquid bonum velle... Antecedens patet de divite epulone, qui petiti moneri fratres suos, ne et ipsi damnarentur, ut patet *Lucae* 16 (27 sq.). Decimo sexto arguitur sic : Mali angeli Deum esse summum bonum indicant, et hoc est bonum... » (E 174vb-175ra). — « Ad decimum quintum negatur antecedens ; et ad illud de divite dicitur secundum *Augustinum*, quod ipse non voluit bonum iusti, sed sui commodi, videlicet mittere ad fratres suos, ut interim sua poena remitteretur... Ad decimum sextum dicitur, quod cum displicentia hoc faciunt ; et hoc est valde malum... » (E 175rb).

75. « Quinta conclusio est, quod non quodlibet peccatum homo cum gratia sine speciali Dei auxilio potest evitare ». (E 174rb).

76. « Quinta conclusio probatur sic : Homo quamlibet temptationem cum gratia sine speciali Dei auxilio non potest vincere. Igitur conclusio vera. Antecedens patet, quia, si quamlibet temptationem potest vincere sine speciali auxilio, tunc non esset necesse divinum auxilium implorare nec de alicuius victoria se magis quam prius Deo obligatos cognoscere et tamquam de novo munere Deo gratias agere. Consequentia patet. Ex quibus patet, quod viri sancti existentes in gratia, ut temptationibus fortiter resistant et quod in peccatum non cadant, indigent auxilio Dei speciali ; et ideo tales devoti sic temptationes vincentes habent dicere cum Propheta illud psalmi (32, 30) : 'Anima nostra sustinet Dominum, quoniam adiutor et protector noster est' ».

im Gnadenstand nicht ohne diese besondere göttliche Hilfe das Gute tun und das Böse meiden könne, sei die *gratia habitualis* im Grunde überflüssig und nutzlos, erklärt Klenkok für unberechtigt. Er vergleicht die *gratia habitualis* in ihrer Bedeutung für den Gerechtfertigten mit der Gesundheit, die einem kranken Auge zuteil wird; diese sei für das Auge von größtem Nutzen, auch wenn es ohne die Anwesenheit des Lichtes trotzdem noch sehen könne⁷⁷.

Zusammenfassend kann man sagen: Gerade in seinem konsequenteren Eintreten für die Notwendigkeit des *speciale Dei auxilium*, und zwar auch für den Menschen im Urstand, wird in Klenkoks Gnadenlehre ein scharf geprägter Augustinismus sichtbar. Mit diesem Eintreten für Gottes Gnadenhilfe im typischen Verständnis des Gregor von Rimini fühlt er sich ganz als Schüler seines Ordensvaters. Die Verteidigung dieser Lehre gegen Ansichten, die ihm als Pelagianismus erscheinen, ist ihm ein wichtiges theologisches Anliegen.

3. Die Problematik der geschaffenen « *gratia habitualis* ».

Das oben erwähnte berechtigte Streben Klenkoks, die personale Verbindung mit Gott im Gnadenvorgang aufzuzeigen, geht bei ihm mehrfach so weit, daß er Bedenken gegenüber der Lehre vom geschaffenen *Habitus* der Gnade geltend macht. Ausdrücklich wirft er einmal die Frage auf, ob es sich bei der Gnade um Gott selbst handle oder um ein Geschöpf, d.h. eine *res creata in anima* bzw. einen *habitus infusus in animam*. Gegen die Annahme einer geschaffenen Gnade bringt er folgende Argumente: (a) Würde es sich um etwas Geschaffenes handeln, dann wäre dieses Geschöpf als *agens naturale* in seinem Handeln der Leitung des Willens unterstellt. (b) Angenommen, zwei Menschen besäßen die geschaffene Gnade im gleichen Maß. Wenn nun der eine besser als der andere handelte, so wäre dies nicht der Gnade, sondern « allein dem Willen » zuzuschreiben. (c) Gegen die Annahme einer geschaffenen Gnade spreche auch das Bild vom Tragtier (*iumentum*) und seinem Reiter (*sessore*), welches in der pseudo-augustinischen Schrift *Hypognosticon* für den freien Willen bzw. für die Gnade Verwendung findet. Dann stellt Klenkok sachlich fest, daß allgemein behauptet

77. « Decimo septimo arguitur contra quintam conclusionem, et hoc sic: Si conclusio esset vera, sequitur quod *gratia habitualis* superflue et inutiliter daretur hominibus, quod non est dicendum, cum ipsa secundum Augustinum decimo quinto De Trinitate cap. 18 (XV, 18, 32; CCL 50A, 507) sit omnium donorum excellentissimum. Sed consequentia probatur, quia huiusmodi *gratia* non datur nisi ad hoc, ut per eam sit homo potens agere, quae agenda sunt, et vitare, quae vitanda sunt. Sed secundum quod patet, homo ad neutrum istorum est potens per ipsam, quia indiget alio adiutorio Dei speciali (E 175ra)... Ad decimum septimum dicitur, quod non sequitur, quod *gratia habitualis* superflue et inutiliter detur, quemadmodum nec oculus aeger superflue et inutiliter sanatur, quamvis etiam sanus existens sine praesentia lucis videre non possit » (E 175rb). — Klenkok übernimmt diesen Vergleich aus Augustins *De natura et gratia* 26, 29, CSEL 60, 254f.

werde, die Gnade sei ein der Seele eingegossener *Habitus*, und daß sich diese Lehre auf die von ihm schon oben erwähnte Erklärung des Konzils von Vienne berufen könne. Aber er fügt bei: « Man muß dann jedenfalls betonen, daß eben diese [Gnade] Instrument des Heiligen Geistes ist, und muß nicht weniger betonen, daß Gott beständig bewirkt, daß der gut handelnde Wille handelt »⁷⁸.

Der von Klenkok in dieser Materie wiederholt erwähnte Konzilstext von Vienne hat folgenden Wortlaut: « Über die Wirkung der Taufe in den Kleinkindern findet man bei gewissen theologischen Lehrern sich widersprechende Auffassungen. Einige sagen, durch die Wirkkraft der Taufe werde den Kindern zwar die Schuld nachgelassen, aber nicht die Gnade verliehen. Andere behaupten umgekehrt, daß ihnen in der Taufe sowohl die Schuld nachgelassen, als auch die Tugenden und die informierende Gnade eingegossen werden [und zwar] als *Habitus*, noch nicht zum Gebrauch. Wir aber sind mit Zustimmung des heiligen Konzils zu der Ansicht gekommen, ... daß man die zweite Auffassung ... als die wahrscheinlichere, die auch mit den Aussagen der Heiligen und der heutigen theologischen Lehrer mehr in Einklang und Übereinstimmung steht, wählen muß⁷⁹ ». Wie schon dieser Wortlaut zeigt, ging es dem Konzil nicht darum, zu entscheiden, ob es einen geschaffenen Gnadenhabitus gibt oder nicht; seine Existenz wird in dem Dokument vorausgesetzt. Die Konzilsväter wollten vielmehr eine Antwort auf eine anstößige These des Petrus Olivi geben, der behauptet hatte, den Kindern würden bei der Taufe weder Gnaden noch Tugenden verliehen⁸⁰.

Noch eindeutiger und entschiedener hat Klenkok bei seiner Paraphrase zur 27. *Distinctio* des zweiten Sentenzenbuches seine Bedenken gegen eine zu starke Betonung der *gratia creata* vorgetragen. Sein Widerspruch entzündete sich an der vom Lombarden zustimmend erwähnten Ansicht gewisser Leute, der Seele werde zur Unterstützung eine gnadenhafte *virtus* von Gott gegeben, die diese als *qualitas* informiert; Petrus Lombardus identifizierte diese *virtus* mit der schon oben erwähn-

78. « Quaeritur, utrum [gratia] sit Deus vel creatura. Si dicitur, quod creatura, cum ergo esset agens naturale, sequitur quod per voluntatem in agendo regeretur. Item sint duo habentes aequales gratias, et quod unus operetur melius alio; quaeritur, unde habeat istud melius; non a gratia, quia aequalis est utriusque, ergo a sola voluntate. Item [Pseudo-] Augustinus Hypognosticon responsione tertia (III, 11, 20: *PL* 45, 1632; vgl. dazu auch unten Anm. 183.) comparat voluntatem iumento, gratiam sessori. Ergo videtur, quod non sit res creata in anima. Dicitur communiter, quod gratia sit habitus infusus in animam, ut patet Extra, De summa Trinitate et de fide catholica, cap. 1, in Clementinis (lib. I tit. 1 cap. unic. § 3: *CIC* II, 1134). Sed tunc dicendum, quod ipsa sit instrumentum Spiritus Sancti, et non minus dicendum, quod Deus continue faciat voluntatem bene agentem agere ». (*In lib. II, dist. 26: A 96va, K 114v*).

79. Lateinischer Text bei H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963³², 483/904.

80. Zur Entstehung des Konzilstextes siehe E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934, 352ff, bes. 385.

ten doppelten Gnade der *gratia operans* und *gratia cooperans*⁸¹. Klenkok bezeichnet eine solche geschaffene gnadenhafte virtus, « durch die [Gott] den Willen zum Gute tun bewegt », als « ziemlich überflüssig » (*satis superfluum*), da einerseits Gott den Willen unmittelbar zum Guten lenken und andererseits die Gnade, als *agens naturale*, den Willen nicht durch sich lenken könne. Auch lasse sich aus den Worten der Heiligen Schrift nicht schließen, daß es eine solche Gnade gibt. Trotz dieser Bedenken will Klenkok die Existenz einer geschaffenen habituellen Gnade aber nicht grundsätzlich abstreiten, sondern weist abermals auf die Konzilserklärung von Vienne hin⁸².

Am folgenden Absatz der 27. *Distinctio*, wo der Lombarde ausdrücklich zwischen Gott, der *gratia gratis* dāns, und der *gratia gratis data* unterscheidet und letztere als die « hauptsächliche Ursache der verdienstlichen Werke » (*principalis causa bonorum*) bezeichnet⁸³, entzündet sich Klenkoks Kritik von neuem. Er wendet ein, die Gnade könne als *agens naturale* aus sich den Menschen nur zu einem bestimmten Grad des Verdienstes inklinieren. Soweit es sich also um eine Hinneigung über diesen Grad hinaus oder unter diesem Grad handle, müsse ein anderes *agens principale*, eben Gott selbst, im Spiele sein⁸⁴.

Vor allem aber beruft er sich auf Augustins *De dono perseverantiae*, wonach die Gnade, die bei den verdienstlichen Werken die « Hauptursache » (*principalis causa*) ist, nichts anderes als die Wirkung der göttlichen Prädestination des Menschen sei; das wolle besagen: Wenn in der Gegenwart das Wirkliche wird, wozu der Mensch von Ewigkeit her prädestiniert ist, wird ihm Gottes Gnade zuteil; — also nicht dadurch, daß etwas Geschaffenes der Seele eingegossen wird, sondern dadurch, daß das vorausbestimmte Werk ungeschuldet und ohne Verdienst nachfolgt. Ja Klenkok ist der Überzeugung: Hätte Augustinus seinem Gegner Pelagius zugegeben, daß eine gnadenhafte *qualitas* im Sinn des Lombarden für ein verdienstliches Wirken des Menschen hinreichend sei, dann hätte es zwischen ihnen keinen weiteren Streit mehr gegeben⁸⁵.

81. PLOMB. II, 27, 2; 482, 1-18.

82. « Propterea (PLOMB. l. c.). Dicit ista opinio, quod Deus operatur in homine qualitatem bonam, qua movet liberum arbitrium ad bene faciendum, sicut pluvia rigat terram, ut seminetur. Istud videtur satis superfluum, cum Deus immediate posset ita diriger voluntatem nec gratia posset dirigere per se, cum sit agens naturale. Ergo oportet, quod aequaliter Deus agat; nec ex litteris Canonis, hoc est ex textu Bibliae, potest concludi, quod talis detur gratia. Quod autem aequaliter Deus requiritur ad bene agendum, patet quia alias intensius vel remissius agere cum gratia homo haberet ex se. Nota tamen, quod in Clementinis, Extra, De summa Trinitate et fide catholica, cap. unico (*Clementin. lib. I tit. 1 cap. unic. § 3: CIC II, 1134*) declaratur, quod in baptismo infundatur habitus gratiae ». (*In libr. II, dist. 27: A 97rb, K 116r*).

83. PLOMB. II, 27, 3; 482, 21-25 und 483, 1-3.

84. *In libr. II, dist. 27*; A 97rb, K 116r (zitiert unten Anm. 352).

85. L. c.; A 97rb-va, K 116r-v (zitiert unten Anm. 355).

Auch wo der Lombarde im siebten Kapitel der gleichen 27. *Distinctio* nochmals auf die gnadenhafte *virtus* und den freien Willen als die beiden Wurzeln des guten Werkes zu sprechen kommt⁸⁶, benützt Klenkok die Gelegenheit, diese *gratia media* als « überflüssig » zurückzuweisen: Der Lombarde berufe sich für seine Annahme einer solchen geschaffenen *gratia* zu Unrecht auf das Apostelwort 1 *Kor* 15, 10: « Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. » Diese Schriftstelle besage nur: *Gratis* hat mich Gott zu dem gemacht, was ich bin, nicht aufgrund von Verdiensten⁸⁷.

Auch später, bei seiner Erklärung der zweiten *Distinctio* des vierten Sentenzenbuches kommt Klenkok auf die geschaffene Gnade zu sprechen. Er erwähnt dort die Fragestellung der *moderni*, ob Sünde « ohne Mitteilung der Gnade » (*absque dono gratiae*) erlassen werden könne? Die Entscheidung dieser Frage ist nach ihm vom Verständnis des Wortes *gratia* abhängig. Die Frage sei zu verneinen, wenn man *gratia* im eigentlichen Sinn (*proprie*) versteht, nämlich für all das, was einem Menschen ohne Verdienst (*gratis*) an Gute geschieht; denn in diesem Sinn müsse auch der Nachlaß der Sünde als Gnade bezeichnet werden. Wenn man hingegen unter Gnade eine *res absoluta* oder eine *qualitas* versteht, die der Seele eingegossen wird, so müsse man die Frage bejahen; denn ohne Zweifel könne Gott die Sünde nachlassen, ohne eine solche *qualitas* der Seele einzugeßen. Klenkok schließt mit dem Satz: « Ja, für mich würde Gott allein, der mich auf meinem Weg leitet, mehr bedeuten als alle möglichen *qualitates* solcher Art⁸⁸ ». Dies ist übrigens die einzige Stelle in Klenkoks theologischem Schrifttum, an der er auf eine der zeitgenössischen *potentia-Dei-absoluta*-Spekulationen Bezug nimmt, — bezeichnenderweise, ohne sich der theologischen Unterscheidung zwischen der *potentia absoluta* und *potentia ordinata* zu bedienen.

Unser Theologe steht mit seinen starken Reserven gegenüber der Lehre der Hochscholastik von der geschaffenen habituellen Gnade in seiner Zeit durchaus nicht allein. Gab es doch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine ganze Reihe Theologen, wie Durandus de S. Por-

86. PLOMB. II, 27, 7; 485, 7ff.

87. « Idem nempe (PLOMB. l. c.), id est certe hic habes, quod actus liberi arbitrii est a Deo et ex nobis. Ergo videtur superflue poni ista gratia media, quando allegatur Apostolus (1 Cor 15, 10): « Gratia Dei sum » etc., id est gratis per Deum sum, 'id quod sum', non ex meritis. Et idem intendit Augustinus (*De gratia et libero arbitrio* 5, 12, PL 44, 888 sq.; cf. PLOMB. II, 27, 7; 485, 18 sqq.) ». (In libr. II, dist. 27; A 97va, K 116v).

88. « Hic quaerunt moderni, utrum peccatum possit dimitti absque dono gratiae. Et tota illa quaestio dependet ex significatione verborum. Si enim per gratiam intellegitur tantum, quantum per hoc totum alicui fieri bonum absque meritis vel gratis, sicut proprie debet denominari gratia, quaestio non est dubia, quia istud ipsum est gratia, quod culpa dimittitur. Si autem per gratiam intellegitur una res absoluta vel una qualitas, quam quidam ponunt infundi in animam, dubium non est, quin Deus possit dimittere peccatum absque infusione talis qualitatis. Immo mihi plus valeret solus Deus me in via dirigens quam quaecumque tales qualitates ». (In libr. IV, dist. 2; K 153v, S 50ra).

ciano, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis, Petrus de Candia und Wilhelm Ockham, aber auch die Augustiner Gregor von Rimini, Alfons von Toledo und Hugolin von Orvieto, welche die unbedingte Notwendigkeit eines *donum habituale* zur Begnadigung des Menschen durch Gott leugneten⁸⁹. Daß Klenkok von dieser Seite in seiner Stellungnahme zur *gratia creata* beeinflußt wurde, ist zwar nicht streng nachweisbar, aber doch wohl anzunehmen, zumal er den Sentenzenkommentar Gregors von Rimini nachweislich gekannt und in seiner Gnadenlehre benützt hat. Über das Ausmaß eines solchen Einflusses läßt sich allerdings kein klares Bild gewinnen, zumal Klenkok auf die hier angeschnittenen Fragen der *acceptatio divina* nirgends näher eingegangen ist.

Eine gewisse Rolle bei seiner kritischen Einstellung zur habituellen Gnade dürfte jedenfalls auch seine eingehende Beschäftigung mit den Gnadschriften Augustins gespielt haben. Dem Kirchenvater geht es in seinen Darlegungen nicht um abstrakte Begrifflichkeit, sondern um ein existentiell-dynamisches Verständnis der göttlichen Gnade, das — weithin mit den Worten der Heiligen Schrift — den Reichtum des Heils in Christus und des göttlichen Gnadenbeistandes herausarbeitet⁹⁰. Auch aus den Darlegungen des Johannes Klenkok spricht ein Gnadenverständnis, das dem biblisch-augustinischen Begriff der *gratia* nähersteht als dem der hochscholastischen Theologie. Klar zeigt sich, daß er, bei aller grundsätzlichen Anerkennung des eingegossenen Gnadenhabitus, ein wesentliches Anliegen darin sah, einer verdinglichenden Gnadenvorstellung entgegenzuarbeiten und die Gnadengaben stets in engster Verbindung mit dem Wirken des Geberts selbst zu sehen.

4. Der Heilige Geist als die « *caritas* », mit der die Seele Gott und den Nächsten liebt.

Eine ähnliche Einstellung wie bei diesen Bedenken gegenüber der geschaffenen *gratia habitualis* zeigt Johannes Klenkok in einer anderen Frage, die die Theologie seiner Zeit beschäftigte. Es geht um die Behauptung des Petrus Lombardus, der Heilige Geist sei die *caritas*, mit der wir Menschen Gott und den Nächsten lieben, und dies nicht nur effective, sofern die *caritas* im Menschen vom Heiligen Geist bewirkt wird⁹¹, sondern formaliter, sofern der Heilige Geist selbst an die Stelle des geschaffenen *Habitus* der Liebe im Menschen tritt. Klenkok gibt zu, daß der Lombarde deshalb « getadelt werden könne »⁹². Doch schließt er sich selbst diesem Tadel nicht grundsätzlich an.

89. Vgl. W. DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963, 109f, 154f, 170ff, 247f, 254ff, 315ff und 324, sowie ZUMKELLER P-R-V, *Augustiniana* 4 (1954) 137f.

90. Vgl. etwa A. ZUMKELLER in ALG I, 683ff.

91. Mit dieser Interpretation suchte Thomas von Aquin der Lehre des Lombarden das Anstoßige zu nehmen. — Vgl. SCHUPP 224.

92. TB 1.

Zunächst gibt er zu bedenken, daß Petrus Lombardus keineswegs die Existenz einer vom Heiligen Geist unterschiedenen *caritas* oder *gratia* geleugnet habe. Neben der personalen *gratia* des *Deus gratis dans* spreche er in der 27. *Distinctio* des zweiten Buches ausdrücklich von der *gratia gratis data* und verstehe sie als *affectus et motus mentis*⁹³. Aufgrund einer ähnlichen Feststellung hatte schon der Begründer der mittelalterlichen Augustinerschule Ägidius von Rom, den Klenkok in diesem Zusammenhang aber nicht erwähnt, sich der Lehre des Lombarden zwar nicht angeschlossen, sie aber doch als vertretbar bezeichnet⁹⁴.

Darüber hinaus erklärt Klenkok aber ausdrücklich, und macht sich damit die Lehre des Lombarden in einem gewissen Grad zu eigen: « Ich finde es nicht allzu unpassend (*non magis inconveniens*), daß der Heilige Geist durch sich selbst, ohne ein geschaffenes Medium, zu bewirken vermag, daß wir Gott und den Nächsten lieben. » Er beruft sich dafür auf *Röm* 5, 5 und die Auslegung dieses Schriftwortes durch Augustinus in *De Trinitate*. Auch hier zeigt sich abermals, wie es für Klenkok, ähnlich wie für Petrus Lombardus, vor allem einige Augustinusstellen waren, die ihn veranlaßten, gegen die *sententia communis* der zeitgenössischen Theologie zu opponieren. Gewiß gebe es Theologen, führt er aus, die aus dem Apostelwort die Existenz eines *habitus infusus* ableiten wollten. Doch würden sie dabei die Auslegung Augustins zu wenig beachten. Klenkok selbst hält es für erwiesen, daß Augustinus in diesem Schriftwort und auch in *1 Kor* 13 unter der *caritas* stets den Heiligen Geist verstand⁹⁵. Tatsächlich ist aber kein Zweifel, daß Augustinus die *caritas Dei* in diesem von ihm mehr als 200 mal zitierten Schriftwort *Röm* 5, 5 gar nicht selten, und zwar auch in seiner antipelagianischen Zeit, als geschaffene Gabe Gottes an uns Menschen gedeutet hat⁹⁶. Bei alledem will übrigens Klenkok die Existenz eines eingegesenen *habitus caritatis vel gratiae* nicht in Abrede stellen, da eine solche durch das Konzil von Vienne bestätigt worden sei⁹⁷.

Übrigens hatte schon der Lombarde auf einige Augustinusstellen hingewiesen, an denen der Kirchenvater zwischen der *caritas*, mit der

93. TB 2.

94. AEGIDIUS ROMANUS, *In primum librum Sententiarum, dist. 17, pars princ. 1 qu. 2* : Venedig 1521 (Nachdruck : Frankfurt 1968), fol. 91ra A. — Vgl. dazu AUER I, 94.

95. TB 5.

96. Siehe etwa AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.* II, 17, 27 ; *De spir. et litt.* 32, 56 ; *De nat. et grat.* 70, 84 ; *In Joannis Evang.* 74, 4 ; 102, 5 ; *De pat.* 17, 14 ; 18, 15 ; 23, 20 ; 25, 22 usw. — Vgl. auch A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le verset paulinien Rom. V, 5 dans l'œuvre de saint Augustin*, in : *Augustinus Magister* II, Paris 1954, 657-665. — Übrigens hat auf dieses Faktum schon Klenkoks älterer Zeitgenosse und Mitbruder Gregor von Rimini bei seiner Widerlegung der These des Lombarden ausdrücklich hingewiesen ; vgl. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super Primum et Secundum Sententiarum* I, *dist. 17 qu. 1 art. 1* : Venedig 1522 (Nachdruck : Paderborn 1955), fol. 85vb ; siehe auch ZUMKELLER P-R-V, *Augustiniana* 4 (1954) 135.

97. TB 5 (gegen Ende).

Gott uns liebt, und der *caritas*, mit der wir ihn lieben, sorgsam unterscheidet⁹⁸. Während Petrus Lombardus diese augustinischen Sätze in seinem Sinn auszulegen suchte⁹⁹, hält Klenkok die Erklärung für besser, die die Gegenseite dafür vorgelegt hatte¹⁰⁰. Sie besagt: Augustinus spricht hier von zwei verschiedenen *caritates*. Gewiß ist bei der Liebe, mit der Gott uns liebt, der Heilige Geist gemeint. Dagegen sei unter der Liebe, mit der wir Gott lieben, der *motus vel actus caritatis* in uns zu verstehen, eine *caritas creata*, die vom Heiligen Geist stammt¹⁰¹.

Des weiteren hatte der Lombarde durchaus zugegeben, daß die *caritas* in uns *affectus et motus animae* sei, aber nur insofern, als sie, d. h. nach seiner Deutung der Heilige Geist, in uns den *motus animae* hervorruft. Klenkok lehnt diese Ausflucht mit dem Bemerk ab, daß man die *actualis dilectio*, den Akt der Liebe, *formaliter* als *caritas* bezeichnen müsse¹⁰².

Auch die Antwort des Petrus Lombardus auf den anderen Einwand, warum denn der Heilige Geist, wenn er ebenso den Glauben und die Hoffnung wie die Liebe bewirkt, nicht auch als *affectio mentis ad credendum* bezeichnet wird, ähnlich wie er *affectio mentis ad diligendum* genannt werde, erscheint Klenkok unbefriedigend. Der Lombarde hatte als Grund dafür angegeben, daß der Heilige Geist die Akte des Glaubens und der Hoffnung mittels anderer Tugenden, den Akt der Liebe aber unmittelbar bewirke. Klenkok sieht darin eine Ausflucht, weil der Heilige Geist genauso unmittelbar wirke, daß wir glauben und hoffen, wie daß wir lieben¹⁰³.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Klenkok hat die These des Lombarden, der Heilige Geist sei die *caritas*, mit der wir Gott und den Nächsten lieben, nicht einfach hin übernommen. Aber er hat doch die Möglichkeit behauptet, daß es — man wird ergänzen dürfen «in einzelnen Fällen» — so sein kann. Eindeutiger als Klenkok hat sich um die gleiche Zeit der Franziskaner Johannes von Ripa in seiner Pariser Sentenzenlesung (um 1350) zu der erwähnten Lehre des Lombarden bekannt: Der Heilige Geist werde als *habitus caritatis increatae* zum formalen Können der Seele¹⁰⁴. Eine Beeinflussung des deutschen Augustiners durch den Franziskaner ist jedoch unwahrscheinlich, weil Klenkok bereits kurz darauf, um 1354, in Oxford seine Sentenzenlesung gehalten hat.

98. PLOMB. I, 17, 6; 149, 6-21.

99. L. c. 149, 26 - 150, 8.

100. Vgl. l. c. 149, 22-25.

101. TB 7-8.

102. TB 10.

103. TB 11.

104. Vgl. DETTLUFF, l. c. 205-236.

III. KAPITEL. — GOTTES ERWÄHLUNG UND ALLGEMEINER HEILSWILLE

Auch wenn Klenkok hierüber keine ausführlichen und systematischen Darlegungen gegeben hat, so hat er doch seine Ansicht zu einigen wichtigen Punkten klar vorgelegt.

1. *Prädestination und Reprobation — Begriffe und Begründungen.*

Unter *Prädestination* versteht Klenkok « einen Akt des göttlichen Willens, durch den [Gott] von Ewigkeit her wollte, daß jemand gerettet wird¹⁰⁵ » oder anders gesagt : einen Akt, durch den Gott wollte, « daß der Mensch durch seine Gnade solche Hilfe erfährt, daß er zum ewigen Leben gelangt¹⁰⁶ ». Mit Augustinus hebt er ausdrücklich hervor, daß diese göttliche Prädestination für alle Erwählten heilsnotwendig ist¹⁰⁷. Bei der in der Prädestination vollzogenen « Erwählung durch Gott » (*electio Dei aeterna*), das ist Klenkoks Überzeugung, handelt es sich deshalb für uns Menschen um das *adiutorium principaliter necessarium ad salutem*. Auf diese Erwählung deutet er auch das Wort des Herrn *Jo 6, 44* : « Niemand kommt zu mir, wenn mein Vater ihn nicht gezogen hat », das heiße : wenn er ihn nicht erwählt hat¹⁰⁸.

Die Frage nach dem *Grund der Prädestination* hat Klenkok nur kurz gestreift. Mit Augustinus erklärt er, daß Gott den Menschen nicht wegen seiner späteren Verdienste oder seines künftigen Glaubens prädestiniert und ihm deshalb einen bestimmten Grad der Glorie bereitet ; sondern es sei eine Erwählung « aus reiner Gnade » (*ex sola gratia*)¹⁰⁹. Klenkok beruft sich mit dem Kirchenvater auf die Apostelworte, daß « nicht aufgrund von Werken der Mensch gerechtfertigt wird » (*Ga 2, 16*) und daß Jakob und Esau schon erwählt bzw. verworfen waren,

105. « Praedestinatio dicit [Magister] actum voluntatis divinae, quo voluit ab aeterno aliquem salvari ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133ra, K 9or).

106. « Praedestinatio est Deum velle homines sua gratia iuvari, ut ad aeternam vitam perveniant ». (*In libr. I, dist. 39* : A 133ra, K 9or).

107. « Verumtamen [Augustinus] De praedestinatione sanctorum contra Pelagium cap. ultimo (19, 38, *PL* 44, 988f) dicit, quod praedestinatio non solum in apostolis, ut dixit ille Pelagius, sed in omnibus ponitur Dei electis, quoniam nullus nisi praedestinatus salvabitur ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133rb, K 9ov, S 17vb).

108. « Item argui potest isto modo, quod electio Dei aeterna ad salutem obtinendam necessaria non esset ; quae tamen est adiutorium secundum bonos fideles plus ceteris illis principaliter necessarium ad salutem. De quo Salvator dicit (*Jo 6, 44*) : ' Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum ', id est elegerit eum ». (*In libr. I, dist. 46* : A 134va-b, K 93r-v, S 19va).

109. « Nec propter merita nec propter fidem in praedestinatis futuram Deus elegit eos et certam gloriam, quam habituri sunt, praeparavit, sed ex sola gratia elegit ». (*In libr. I, dist. 41* : A 133rb, K 9ov-91r, S 18ra).

« bevor sie etwas Gutes oder Böses getan hatten » (*Röm* 9, 11)¹¹⁰. [Die Frage aber], « warum Gott diesen Menschen erwählt hat und jenen nicht », schreibt er an anderer Stelle, « lasse ich mit dem Apostel Paulus ungelöst stehen, indem ich spreche (*Röm* 11, 33) : ‘O Tiefe des Reichstums...’; sonst könnte ich beim Nachforschen erliegen wie jene, die Geheimnisse erforschen, die sie nicht begreifen¹¹¹ ».

Die *Reprobation* hingegen besagt nach Klenkok keinen positiven Akt des göttlichen Willens. Sie besteht nämlich nur in der Verweigerung der Prädestination. Nach Wilhelm von Auxerre schließe die Reprobation das Vorauswissen der Bosheit des Reprobierten in dieser Welt und die Vorbereitung der ewigen Strafe im Jenseits in sich¹¹². Dabei läßt Klenkok die Frage offen, wieso ein zeitliches Mißverdienst *in certo gradu* Ursache für die ewige Vorbereitung der Strafe ist¹¹³. Die andere wichtige Frage nach dem *Grund der Reprobation*, ob nämlich der ewige Ratschluß der Nichterwählung durch die *praewisa demerita* des Menschen herbeigeführt wird oder nicht, hat Klenkok nicht expresse behandelt. Doch dürfte er, entsprechend der Stellungnahme des Lombarden¹¹⁴, die Lehre des späten Augustinus von einer unbedingten Reprobation, ohne Berücksichtigung der vorausgesehenen Sünde des Menschen, für richtig erachtet haben¹¹⁵. Jedenfalls hat er es mit Augustinus für einen Irrtum erklärt, zu behaupten, daß Gott einen Menschen wegen möglicher Sünden, die er in einem längeren Leben begangen haben würde, reprobirt, — also wegen Sünden, die er in Wirklichkeit gar nicht begeht¹¹⁶.

Nachdrücklich unterstreicht Klenkok eine andere Lehre Augustins, daß nämlich der reprobierende Gott den Sünder keineswegs zum Sündigen vorherbestimmt hat, so wie er den Gerechten zum Gutestun vorbereitet

110. « Non enim praedestinat propter merita, ut probatur per Augustinum ex dictis Apostoli : ‘Non ex meritis iustificabitur homo’ (cf. *Ga* 2, 16). ‘Antequam quidquam boni vel mali egissent’ (*Röm* 9, 11), praedestinati sunt ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133ra, K 90r-v, S 17va).

111. TB 19.

112. « Reprobatio autem non dicit actum voluntatis, sed solum negationem praedestinationis. Unde Altissiodorus super isto primo quaest. 46 : ‘Reprobatio’, inquit, ‘includit praescientiam malitiae in praesenti et praeparationem interminabilis poenae in futuro’ ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133ra, K 90r-v, S 17va).

113. « Dubium tamen remanet, quomodo temporale meritum causa sit aeternae praeparationis poenae in certo gradu ». (*In libr. I, dist. 41* : A 133rb, K 90v, S 17vb-18ra).

114. Siehe SCHUPP 151ff.

115. Dies wird man aus dem Satz schließen müssen : « Et si invenitur, quod reprobet aliquem propter merita, exponitur : id est certum gradum poenae propter merita dat ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133ra, K 90v, S 17va).

116. « Hic quidam errantes dixerunt, quod Deus reprobet propter futura peccata, quae homo facturus esset, si viveret, esto quod ea non faciat. Hoc reprobat Augustinus, quoniam sic Paulus et Maria Magdalena reprobati fuissent, antequam nati essent ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133ra, K 90v, S 17vb).

hat¹¹⁷. Dabei nimmt er ausdrücklich gegen Thomas Bradwardine Stellung, der behauptet hatte, Gott reprobire und verhärte den Sünder durch einen positiven Willensakt¹¹⁸.

2. Die Wirkungen (*effectus*) von Prädestination und Reprobation.

Die entscheidende *Wirkung der Prädestination* ist nach Klenkok jene Gnade, durch die der Mensch das ewige Leben erlangt. Unter ihr versteht er « jede gnadenhafte Wirkung, d.h. jedes gute Werk, ... vermittels dessen Gott uns das ewige Leben zu geben beabsichtigt ». Schon vor Erschaffung der Welt hat Gott beschlossen, dieses gnadenhafte *opus bonum* in uns zu wirken; nun aber wird es von ihm realisiert (*in effectum ponitur*)¹¹⁹. So ist jedes Verdienst des ewigen Lebens eine Wirkung der völlig unverdienten Prädestination¹²⁰. Klenkok zieht daraus zwei Folgerungen: Den Menschen ist in der Prädestination von Ewigkeit her ein bestimmten Maß der Gnade und des Verdienstes bestimmt, das er nicht überschreiten wird¹²¹. Unter Berufung auf Augustinus folgert er außerdem, daß nur der Prädestinierte das ewige Leben verdienen kann¹²².

Klenkok weist wiederholt darauf hin, daß der *grundlegende Irrtum des Pelagius* gerade in der Leugnung dieses gnadenhaften *effectus* der göttlichen Vorausbestimmung bestanden habe, oder, wie Augustinus sagt, in der Leugnung jener « Gnade, durch die wir vorherbestimmt sind »¹²³.

117. « Unde hoc habes ex Augustino (cf. PSEUDO-AUG., *Hypognosticon* VI, 6, 8, PL 45, 1661f), quod Deus peccatores non praecordinavit ad peccandum, licet sanctos praeparavit ad iuste operandum, et illis poenam et istis gratiam praeparavit ». (l. c.)

118. « Unde male dicit Bradwardinus, quod positive volendo Deus reprobat et induret et obduret ». (*In libr. I, dist. 40* : A 133 ra, K 90v, S 17vb). — Vgl. dazu unten S. 285ff.

119. « Gratia non vocatur hic habitus, qui in baptismo infunditur, quoniam communis est talis reprobis et electis; sed vocatur hic gratia quilibet gratiosus effectus, id est bonum opus, quod in nobis operatur et operari in nobis disposuit Deus ante mundi constitutionem; quod nunc in effectum ponitur, mediante quo Deus intendit nobis vitam aeternam dare ». (*In libr. I, dist. 41* : A 133 ra, K 90 v, S 17 va).

120. « Dicit [Magister] : Misericordiae eius vel praedestinationis divinae nullum est meritum. Sed omne meritum vitae aeternae praedestinationis effectus est ». (l. c. : A 133rb, K 90v, S 17vb).

121. « Ex isto posset inferri primo, quod cuiilibet homini salvando certus gradus meriti, ultra quem non proficiet, determinatus est. Patet quoniam praedestinatio est praeparatio gratiae, quam homo habiturus est. Certum est, quod gradus gratiae ab aeterno in praedestinatione determinatus fuit etc. ». (l. c.)

122. « Item posset hic inferri, quod nullus posset mereri vitam aeternam nisi praedestinatus, quoniam, ut videtur hic Magister dicere et auctoritates Augustini, gratia, qua meretur vita aeterna, effectus praedestinationis est; quare non nisi in praedestinatis reperitur ». (l. c.)

123. « Haec enim fuit gratia praedestinationis effectus, quam negavit Pelagius requiri ad merendum vitam aeternam. Unde Augustinus in libro De haeresibus (cf. 88, CCL 46, 430)... Pelagianorum haeresim dicit negare gratiam, qua praedestinati sumus ab aeterno ». (l. c.) — Ähnlich *In libr. II, dist. 28* : A 97va, K 116 v.

Einen doppelten Grund für diese Bestreitung gibt Klenkok an. Pelagius habe diese gnadenhafte Wirkung der Prädestination bzw. diese selbst als nicht notwendig zur Erlangung des ewigen Lebens angesehen, weil er die Fähigkeit dazu dem menschlichen Willen selbst zumaß. Überdies habe er daran Anstoß genommen, daß Gott den einen erwähle, den anderen aber nicht; wenn der Grund der Erwählung nicht in die Macht und Freiheit des Menschen gegeben sei, müsse man Gott als *acceptor personarum* bezeichnen¹²⁴.

Im gleichen Zusammenhang hat Klenkok hervorgehoben, daß es sich bei diesem gnadenhaften effectus der Prädestination nicht um etwas Geschaffenes (*creatura*) handelt, weil wir Menschen ja nicht durch ein Geschöpf prädestiniert worden seien¹²⁵. Auch gehe es nicht um den *Habitus*, der dem Menschen bei der Taufe eingegossen wird; denn diese eingegossene habituelle Gnade sei den Erwählten mit den Reprobierten gemeinsam¹²⁶.

Als Wirkung der göttlichen Erwählung bezeichnet Klenkok auch den *Glauben* (*fides*). Er beruft sich dafür auf das Schriftwort (*Apf* 13, 48): « Alle, die zum ewigen Leben vorausbestimmt waren, kamen zum Glauben. » Doch dürfte man daraus nicht schließen, daß alle Glaubenden auch prädestiniert sind, da auch aus ihren Reihen viele verlorengehen. Es gebe nämlich auch eine göttliche Erwählung, die nicht mit der Vorherbestimmung gleichzusetzen ist, weil sie nicht die « Erwählung zur Glorie » zum Inhalt hat. In diesem Sinn nenne Jesus auch Judas einen, den er erwählt hatte (vgl. *Jo* 6, 71)¹²⁷.

Auch die *gnadenhafte Hilfe zur Erfüllung der göttlichen Gebote* ist für den Prädestinierten Auswirkung der ewigen Erwählung. Damit ist aber nach Klenkok nicht gesagt, daß ein Nichtprädestinierter gar keine Gnade empfängt und deshalb die göttlichen Gebote überhaupt nicht erfüllen kann. Auch er vermag sie zu erfüllen, aber, so fügt Klenkok bei, nicht « bis zum Ende » (*finaliter*), sondern nur « für eine bestimmte Zeit » (*ad tempus*)¹²⁸.

124. TB 18 (gegen Ende).

125. « Et ibi patet, quod per gratiam non intellegit Augustinus unam creaturam, quia nulla creatura sumus praedestinati. Sed Augustinus intellegit praedestinatio- nem gratis nobis factam ». (*In libr. II, dist. 28 : l. c.*)

126. Siehe oben Anm. 119.

127. « Item habes hic, quod fides est ex electione Dei. Isti videtur concordare istud Actuum (13, 48) : 'Crediderunt, quotquot praedestinati fuerunt'. Ex hoc videtur sequi, quod omnes fideles praedestinati sint. Quod tamen falsum est, cum multi fideles dampnentur. Dicit [Magister], quod fides ex electione et dono Dei est, etiam in non praedestinatis. Unde non omnis electio Dei est praedestinatio. Unde Johannis 6 (71) : 'Duodecim elegi et unus diabolus est', videlicet Judas, qui tamen electus fuit, licet non ad gloriam ». (*In libr. I, dist. 41 : A 133va, K 91r, S 18ra*).

128. « Dicit Augustinus, quod Pelagiani dixerunt hominem posse implere divina manda sine gratia praedestinationis. Et quia hoc fuit error, videtur quod nullus non praedestinatus posset implere divina manda. Concluditur : Finaliter non potest, etiamsi ad tempus implet istud ; idem habet ex aeterna electione, quae potest dici praedestinatio ad tantum bonum ». (*In libr. II, dist. 28 : A 97va, K 116v*).

Die Wirkungen der Reprobation faßt Klenkok mit dem Lombarden in den Terminus *obduratio* zusammen. Der Ausdruck bedeutet nach ihm, daß dem Verstockten am Ende die Gnade entzogen wird (*gratiae subtractio finalis*). Schriftworte wie *Röm* 1, 24, *Ex* 14, 4 und ähnliche, die Gott eine unmittelbare Mitwirkung an der Sünde und Verstockung der Menschen zuschreiben, seien demgemäß von Gottes « Zulassung » zu verstehen. Klenkok wendet sich damit gegen Thomas Bradwardine, der *male* geäußert habe, daß Gott durch positive Willensäußerungen Menschen verwerfe, verhärte und verstocke¹²⁹.

Einen ähnlichen Vorwurf erhebt er in seiner Paraphrase zur 5. *Distinctio* des zweiten Buches gegen die Franziskaner Petrus Aureoli und Johannes Duns Scotus. Der erste habe die Verstockung (*obstinatio*) der gefallenen Engel damit erklärt, daß Gott ihnen einen Habitus eingleße, durch den sie täglich zur Sünde hingeneigt würden. Scotus aber habe geäußert, der Teufel sei im Bösen verhärtet, weil Gott ihn in seinem *actus malus* bewahre. Mit dem Lombarden entgegnet Klenkok : Die gefallenen Engel sind verstockt, weil Gott sie wegen ihrer Sünden sich selbst überlassen hat. Für ihre *obstinatio* gebe es also keine *causa positiva*, sondern nur eine *causa privativa*¹³⁰.

Worin aber sieht Klenkok den Grund für die Verstockung des Nicht-prädestinierten ? Er erläutert die Antwort des Lombarden, die *obduratio* als Wirkung der Reprobation sei — im Gegensatz zur *misericordia*, der Wirkung der Prädestinierten — *non sine merito* von seiten des Menschen¹³¹, und erklärt dazu : Der Grund für die Verstockung sind bei den Nichtgetauften die Erbsünde, bei den Getauften ihre persönlichen Sünden¹³².

129. « *Obduratio non plus dicit quam gratiae subtractionem finalem. Unde Ad Romanos 1 (24) : ' Ideo tradidit eos ' etc., id est permisit. Sic exponitur (Ex. 14, 4) : ' Indurabo cor Pharaonis '.* Unde male dicit Bradwardinus, quod positive volendo Deus reprobatur et indureatur et obdureatur. Et si quae auctoritates inveniuntur sonantes hoc, exponendae sunt, sicut Augustinus hic exponit indurare (*De diversis quaestiones ad Simpl. I, qu. 2, 16 : CCL 44, 41 sq.*) ». (*In libr. I, dist. 40 : A 133ra-b, K 90v, S 17vb*).

130. « *Ex hoc reprobatur opinio Aureoli super isto secundo [libro] dist. 7 quaest. 1, ubi dicit, quod Deus infundit angelo malo quendam habitum quotidie inclinantem eum ad peccandum. Scotus vero in Reportatis libro secundo dist. 7 quaest. 3 (Op. omnia vol. 22, Paris 1904, 638, col. 1) dicit, quod angelus pro tanto est obstinatus, quia Deus in actu suo malo conservet eum. Hoc consimiliter non bene dictum, quia tunc voluntas angeli deputaretur per Deum sic talem actum conservantem. Est ergo dicendum hic cum Magistro, quod angeli sint obduri, id est deserti propter sua peccata. Unde nulla causa positiva, sed privativa ponenda est obstitutionis ad modum loquendi Anselmi De libero arbitrio [cap.] 10 (Op. omnia I, Edinburg 1946, 222) : ' Numquam est eius potestatis rectitudinem capere, quam voluntas non habet, sed eius potestatis servare, quam habet '.* (*In libr. II, dist. 5 : A 88ra, K 98v*).

131. PLOMB. I, 41, 1 : 288, 16ff.

132. « *Sic autem quaerimus (PLOMB. I, 41, 1 : 288, 7). Meritum obdurations in non baptizatis originale, in baptizatis actuale peccatum est* ». (*In libr. I, dist. 41 : A 133rb, K 90v, S 17vb*).

3. *Gottes allgemeiner Heilszweck.*

Wie ist die Lehre von Prädestination und Reprobation mit Gottes *allgemeinem Heilszweck* in Einklang zu bringen? Klenkok hat dazu in engem Anschluß an Petrus Lombardus Stellung genommen¹³³. Den beiden entscheidenden Schriftstellen *1 Tim 2, 4* : « Gott will, daß alle Menschen gerettet werden » und *Mt 23, 37* : « Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln..., du aber hast nicht gewollt » gibt er wie sein Gewährsmann eine restriktive Deutung, und zwar in engstem Anschluß an Augustinus. Zu dem Apostelwort sagt er mit Augustinus : « Gott will, daß alle Menschen gerettet werden » habe den Sinn : Von allen, die gerettet werden sollen, wird niemand gerettet außer der, von dem Gott es will; oder es bedeutet : Gott will, daß Menschen aller Völker und Stände gerettet werden¹³⁴. Ähnlich lautet die dem gleichen Kirchenvater entnommene einschränkende Paraphrase zu *Mt 23, 37* : Auch wenn das jüdische Volk nicht wollte, daß Jesus dessen Kinder um sich sammelte, habe er doch alle Kinder dieses Volkes um sich gesammelt, die er wollte¹³⁵.

Klenkok erwähnt noch eine andere Auslegung des Apostelwortes *1 Tim 2, 4*, die er bei Duns Scotus fand. Dieser habe gelehrt : Daß Gott alle Menschen retten will, sei *ex parte sui* zutreffend, sofern er ihnen *dona naturalia sufficientia ad salutem* gegeben habe. Klenkok bezichtigt diese These des Pelagianismus; er sieht in ihr nämlich ausgesprochen, daß Menschen, die niemals im Besitz der Gnade waren, doch natürliche Gaben besaßen, die zur Erlangung des Heiles oder doch jedenfalls zur Erlangung von *fides* und *gratia* ausgereicht hätten. Die Unhaltbarkeit dieser Scotus zur Last gelegten Lehre ergibt sich für Klenkok auch daraus, daß damit zur Erlangung des Heiles eine ewige göttliche Erwählung überflüssig wäre, die doch nach der Überzeugung

133. Zur Lehre des Lombarden vgl. SCHUPP 116ff.

134. « Ad ista respondet Augustinus, Enchiridion 78 (cf. *Ench.* 24, 97 et 27, 103 : *CCL* 46, 100 et 104 sq.). Ad primum : 'Deus vult' etc. (*1 Tim.* 2, 4), id est de omnibus salvandis nullus salvatur nisi per ipsum. Similiter : ' Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ' (*Jo* 1, 9), licet multi in caecitate mancerint nec umquam fuerint illuminati. Et iste est modus loquendi, sicut dicitur : Iste magister docet omnes pueros istius villae, id est qui docentur. Alter dicitur, quod fit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum, id est quod de qualibet natione hominum aliquos Deus vult salvari iuxta illud Apocalypsis (7, 9) : ' ex omni tribu et lingua [et] populo '... » (*In libr. I, dist. 46* : A 134va, K 93r, S 19va).

135. « Secunda instantia solvitur sic, quod Dominus congregavit illos filios nolente gente Judaica, quoniam displicuit patribus conversio filiorum. Sed quando dicitur (*Mt. 23, 37*) : ' Jerusalem, Jerusalem ' etc., est ibi locutio metaphorica, quoniam ibi ponitur continens pro contento ». (l. c. : A 134va-b, K 93v, S 19va). — Vgl. AUGUSTINUS, *Enchiridion* 24, 97 : 46, 100 und PLOMB. I, 46, 2 : 313, 9ff.

der « guten Gläubigen » für sie das *adiutorium principaliter necessarium ad salutem* ist¹³⁶.

Tatsächlich hat Klenkok die Ansicht des Duns Scotus nur unvollkommen wiedergegeben, sofern dieser an der erwähnten Stelle seines Sentenzenkommentars die Problematik von *1 Tim 2, 4* mit der Unterscheidung der *voluntas Dei antecedens* und *consequens* zu lösen suchte, — ein Faktum, das Klenkok gar nicht erwähnt. Unter dem allgemeinen göttlichen Heilwillen, der sich darin kundtue, daß Gott « von seiner Seite » allen Menschen die natürlichen gewöhnlichen Hilfen gewährt habe, die zu einem guten Leben und zur Erlangung des Heiles hinreichend seien, versteht Duns Scotus nicht die göttliche *voluntas beneplaciti*, die stets Erfüllung findet, sondern die *voluntas antecedens*, den vorausgehenden, bedingten Willen, *quantum est ex parte sui*¹³⁷. Bei alledem ist freilich gut verständlich, daß Klenkok die scotistische These von *dona naturalia... sufficientia ad salutem* mit dem Vorwurf des Pelagianismus beantwortete¹³⁸.

Offen bleibt die Frage, ob Johannes Klenkok mit der Übernahme der restriktiven Deutungen Augustins für *1 Tim 2, 4* und *Mt 23, 37* den allgemeinen Heilwillen Gottes grundsätzlich geleugnet hat. Für ihre Beantwortung ist beachtenswert, daß sein Gewährsmann Petrus Lombardus trotz seiner einschränkenden Paraphrase dieser Schriftstellen, ähnlich wie Augustinus selbst¹³⁹, durchaus der Überzeugung war, daß

136. « Aliter dicit hic Scotus, quod 'Deus vult omnes' etc. (*1 Tim. 2, 4*) verum est, in 'quantum est ex parte sui, pro quanto dedit eis dona naturalia sufficientia ad salutem' (zum vollen Text des Scotus siehe Anm. 137). Haec opinio videtur incurrere errorem Pelagii, quoniam videtur innuere, quod omnibus hominibus Deus dederit adiutoria sufficientia ad salutem, quantum est ex parte sui. Ergo illi, qui numquam habuerunt gratiam, habuerunt dona sufficientia ad salutem. Quod tamen falsum est, quoniam gratia [et] fides dona Dei sunt requisita ad salutem nec tamen omnibus donata. Et si diceret, quod intellegeret sic, quod ex naturalibus, quae communia sunt omnibus hominibus, potuisset homo habuisse gratiam et fidem, hoc omnino falsum est, quoniam haec dona quis habere non posset, nisi ex voluntate Dei se praeveniente et eum credere faciente. Item argui potest isto modo, quod electio Dei aeterna ad salutem obtaindama necessaria non esset; quae tam est adiutorium secundum bonos fideles plus ceteris illis principaliter necessarium ad salutem. De quo Salvator dicit (*Io 6, 44*): 'Nemo venit ad me, nisi pater meus traxerit eum', id est elegerit eum ». (*In libr. I, dist. 46*: A 134va, K 93r-v, S 19va).

137. « ... posset exponi de voluntate antecedente sic, id est, vult omnes homines salvare et salvos fieri, quantum scilicet est ex parte et sui et voluntate sua antecedente, pro quanto dedit eis dona naturalia, et leges rectas et adiutoria communia sufficientia ad salutem; ... etsi Deus non habeat voluntatem beneplaciti ad istum salvandum, tamen vult isti illa adiutoria communia antecedentia ad salutem omnium, quibus iste etiam potest sufficienter bene vivere et salvari; propter quae dici potest, quod quantum est ex parte sui, vult omnes salvos fieri ». (JOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in primum librum Sententiarum*, *dist. 46 qu. unica*: vol. X, Paris 1893, 768 col. 2 - 769 col. 1).

138. Zur Beurteilung dieser und ähnlicher Lehren des Duns Scotus vgl. unten S. 303ff.

139. Vgl. A. ZUMKELLER, in ALG I, 678f und die dort verzeichnete Literatur.

Gott sein Heil allen Menschen angeboten hat und daß Jesus Christus für alle gestorben ist¹⁴⁰. Auch Klenkok hat hierin keine andere Auffassung vertreten. Bezeichnend hierfür dürfte sein, daß er der Erklärung des IV. Lateranense von 1215, außerhalb der *universalis ecclesia*, die er als *Romana ecclesia* versteht, könne überhaupt niemand gerettet werden, mit der Feststellung begegnet, auch die Griechen besäßen die Sakramente und auch bei ihnen gebe es Wunder¹⁴¹. Bei alledem stellt man freilich mit einer gewissen Überraschung fest, daß er sich in der Frage des göttlichen Heilswillens einseitig am späten Augustinus orientierte und die damals in der scholastischen Theologie schon allgemein bekannte und weithin akzeptierte Unterscheidung des Johannes Damascenus zwischen der *voluntas Dei antecedens* und *consequens* zur Lösung der Problematik nicht beizog.

IV. KAPITEL — GOTTES WIRKEN UND MENSCHLICHE FREIHEIT, EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT THOMAS BRADWARDINE

Das *Mysterium* des Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit, von Gott und Mensch im Heilswerk hat seit den Lehrstreitigkeiten Augustins mit Pelagius die abendländische Theologie als eines der Hauptprobleme der Gnadenlehre beschäftigt. Im 14. Jahrhundert wurde es von neuem sehr aktuell, als Thomas Bradwardine in seinem großen Werk *De causa Dei* (erschienen 1344) die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber Gottes Einwirken bestritt. Klenkoks Stellungnahme zu der Problematik ist maßgebend durch seine Kritik am Determinismus des englischen Theologen bestimmt.

1. Klenkoks Verständnis des « *liberum arbitrium* ».

Johannes Klenkok hat die Frage nach dem Wesen der menschlichen Willensfreiheit nicht ausdrücklich aufgeworfen, aber dazu doch einzelne beachtenswerte Feststellungen gemacht. Grundsätzlich ist er überzeugt, daß der Mensch die Fähigkeit der freien Entscheidung, des sog. *liberum arbitrium*, von Natur aus ohne wesentliche Einschränkungen besitzt. Mit dem Lombarden bezeichnet er diese Fähigkeit als eine *facultas* und erklärt diesen Begriff mit dem anderen *facilis potestas*¹⁴². Wie sein Gewährsmann behauptet er außerdem, *arbitrium* heiße diese Fähig-

140. Siehe SCHUPP, 120f.

141. « Sed hic opponitur per Decretales Extra, De summa Trinitate et fide catholica, cap. 'Firmiter' (*Decret. Greg. IX, lib. I tit. 1 cap. 1 : CIC II, 5*), ubi dicitur, quod extra Romanam ecclesiam nulla sit via salutis. Sed oppositum arguitur, quia Graeci conficiunt sacramenta, gaudent miraculis. Ergo etc. Hoc dubium est per alios determinandum ». (*In libr. III, dist. 25 : K 144v, S 42va*).

142. Siehe unten Anm. 145.

keit im Hinblick auf den Verstand, *liberum* im Hinblick auf den Willen ; denn beide Seelenkräfte seien dabei tätig. Ob das *liberum arbitrium* ein eigenes Wahlvermögen darstellt oder mit Verstand und Willen zusammenfällt, darüber hat er sich nicht geäußert. Daß der Mensch nach seiner freien Entscheidung handelt, bedeutet also : Sein Wille trifft entsprechend dem Urteil des Verstandes die Wahl¹⁴³. Die Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit in diesem Verständnis ist für Klenkok ein wichtiger Lehrpunkt ; ja er hat einmal geäußert, die Leugnung der Willensfreiheit erscheine ihm noch unerträglicher als der Irrtum des Pelagi¹⁴⁴. Das *liberum arbitrium*, so führt Klenkok im Anschluß an Petrus Lombardus des weiteren aus, vermag sich nach beiden Seiten zu entscheiden, so daß der Wille bisweilen das Böse, bisweilen aber auch das Gute erwählt¹⁴⁵. Daß der Mensch aber, um das Gute wählen zu können, außerdem Gottes Gnadenhilfe nötig hat, darüber wird sich Klenkok weiter unten ausführlich äußern.

Etwas breiter beschäftigt sich Klenkok mit der Behauptung des Lombarden, der menschliche Wille entscheide sich stets, auch wo er das Böse will, *sub aliqua ratione boni*, — ein Lehrpunkt, der auch von angesehenen Theologen des 13. Jahrhunderts, wie Albert dem Großen und Thomas von Aquin, vertreten worden war¹⁴⁶. Klenkok ist mit dieser Auffassung nicht einverstanden. Nach seiner Meinung vermag sich der Wille auch ohne jede *ratio boni* dem Bösen zuzuwenden. Als Beweis erwähnt er das Faktum, daß der Wille ein geringeres Gut dem größeren vorziehen könne. Wäre die Annahme der Gegenseite richtig — lautet ein anderes Argument unseres Theologen —, so würde nie ein Mensch gegen sein Gewissen handeln, was doch tatsächlich immer wieder geschieht¹⁴⁷.

143. « *Liberum arbitrium est idem quod dictamen et venit ab 'arbitror'.* Et dicitur 'arbitrium' ratione intellectus, 'liberum' ratione voluntatis. Quando ergo voluntas eligit secundum dictamen rationis, tunc dicitur secundum liberum arbitrium hominem agere ». (*In libr. II, dist. 24* : A 106ra, K 112r). — Vgl. PLOMB. II, 24, 3 : 452, 27ff. — Zu seiner Lehre über Gnade und freien Willen vgl. auch SCHUPP 105ff.

144. TB 47, gegen Ende.

145. « [Magister] dicit 'facultas', id est facilis potestas ; dicit, quod 'potest flecti ad utrumlibet'. Per hoc patet, quod loquitur de libero arbitrio creato, quia solum tale potest... Dicit, quod voluntas 'aliquando eligit malum, aliquando bonum' 'oppositum'. (l. c. : *ibidem*). — Vgl. PLOMB. l. c. : 453, iff.

146. AUER II, 123f.

147. « Dicit [Magister], quod nemo respiciens ad malum operatur... Hic dicitur communiter, quod voluntas non potest velle malum nisi sub aliqua ratione boni ; sicut proiciuntur merces in mari, ut salvetur vita, et sic de simili. Contra : Duobus bonis propositis, et uno minus, altero magis bono secundum omnem apparentiam rationis voluntati propositis, voluntas potest imperare, quod minus bonum maiori proponatur. Sed proponere hoc illi non appetit aliquo modo bonum secundum rationem. Ergo. Casus ponitur in Canone 17 quaestione 4 cap. 'Qui bona' (*Decreti secunda pars, causa 17, qu. 1 c. 4* : CIC I, 813). Item alias nullus ageret contra conscientiam. Patet. Quando enim agitur contra conscientiam, omnibus simul positis in universalis et in particulari ratio dictat non agendum, quod agitur. Consideratis enim omnibus ex parte boni temporalis et aeterni sub nulla est apparentia,

In diesem Zusammenhang beruft sich Klenkok auch auf einen Satz, der 1277 vom Pariser Bischof Stephan Tempier zusammen mit vielen anderen anstößigen Sätzen verurteilt worden war und der den Gedanken zum Ausdruck brachte: Wenn das Urteil der Vernunft feststeht, vermag sich der Wille nicht dagegen zu entscheiden¹⁴⁸. Diese Verurteilung richtete sich gegen die deterministischen Lehren der Averroisten jener Zeit¹⁴⁹. Die Verfechter dieses Artikels, stellt Klenkok fest, teilten den Irrtum des Pelagius, daß zur Erfüllung der Gebote Gottes das Urteil der Vernunft genüge und Gottes Gnade nicht notwendig sei; überdies zeige sich hier eine Überbewertung des Wissens gegenüber dem Wollen¹⁵⁰. An einer späteren Stelle seiner *Expositio literalis* kommt Klenkok nochmals auf diesen Lehrpunkt zu sprechen. Der englische Dominikanertheologe Thomas Stuppes (Stubbs: † nach 1373), ein Studienkollege unseres Augustiners¹⁵¹, hatte den menschlichen Willen als rein passive Kraft bezeichnet, sofern er nur das wolle, wozu er durch das Verstandesurteil bewegt wird. In seiner Begründung stützte sich der Dominikaner auf den philosophischen Satz, daß etwas nicht gleichzeitig *movens* und *motum* sein könne¹⁵². Klenkok dagegen behauptet, der Wille sei sein eigenes *movens*; und sollte sich bei Aristoteles eine gegenteilige Äußerung finden, so müsse man sie «in gesunder Weise» (*sane*) interpretieren. Auch sei daran festzuhalten, daß der Wille wollen kann, was ihm schlecht erscheint, und daß er außerdem beim Wollen sich aktiv, nicht passiv verhält¹⁵³. So suchte Klenkok, ohne einem unmotivierten Wollen das

quod temporale praeponatur aeterno stante fide firma. Tamen hoc fieri fit scienter et frequenter. Dico ergo, quod voluntas potest velle malum et non sub ratione boni ». (l. c.: A 106ra-b, K 112r-v).

148. Der Satz findet sich in der von Klenkok zitierten Formulierung nicht in der Irrtumsliste von 1277. Doch kommt der Gedanke klar in Satz 163 zum Ausdruck: «Quod voluntas necessario prosequitur, quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat». — H. DENIFLE - Ae. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, Paris 1889, Nr. 473, S. 552. — Vgl. auch ebenda Satz 159.

149. Vgl. AUER II, 133 und die ebenda Anm. 67 verzeichnete Literatur.

150. «Et hoc dicit unus articulus Stephani Parisiensis, qui dicit quod stante iudicio rationis in universali et in particulari voluntas non posse in oppositum. Error. Probatur articulus, quia alias sufficeret iudicium rationis nec requireretur gratia ad impleendum Dei mandata, quod est error Pelagi. Item tunc ad virtutes nobilioris esset scire quam velle. Patet secundo ethicorum decimo capitulo (cf. *Ethic. Nicomach.* II, 3: Aristoteles 1105b 12-18). Ad oppositum dicendum, quod doctores intendunt, quod voluntas movetur naturaliter ad bonum; tamen potest bene ad oppositum ex sua libertate». (l. c.: A 106rb, K 112v).

151. Zu seiner Person siehe J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* I, Paris 1719, 671 col. 2 - 672 col. 1. — Von ihm ist eine *Chronica pontificum ecclesiae Eboraci*, verfaßt zwischen 1352 und 1373, nachmals im Druck erschienen.

152. Vgl. dazu auch AUER II, 134.

153. «Ex isto dicto praetulito Aristotelis septimo Ethicorum (*Ethic. Nicomach.* VII, 5: Aristoteles 1147a 24-28) aliqui fuerunt in tantum decepti, quod posuerunt voluntatem omnino passivam in omnibus actibus suis, quia dixerunt, quod volunt-

Wort zu reden, klarzustellen, daß der Wille vom Intellekt nicht genötigt wird. Er hat sich damit in jenen zu seiner Zeit heiß umkämpften Fragen eindeutig den Lösungen angeschlossen, wie sie der Augustinismus Heinrichs von Gent und der Mittleren Franziskanerschule gegen die Thomisten verfocht¹⁵⁴. Er steht in diesen Lehrpunkten auch im Gegensatz zum Schulhaupt seines Ordens Ägidius Romanus, der trotz seiner Lehre vom Primat des Willens diesen als vorwiegend passive Potenz verstand¹⁵⁵.

Über Einschränkung und Minderung der psychologisch-sittlichen Freiheit des menschlichen Willens hat sich Klenkok nicht eingehend geäußert. Nur wo er mit dem Lombarden darauf zu sprechen kommt, daß sowohl die Guten wie die Bösen die Freiheit von Nötigung (*necessitas*) besitzen, setzt er sich kurz mit dem Einwand auseinander, ob bei den Bösen nicht doch eine « Notwendigkeit, nicht gut zu wollen » gegeben sei. Er gibt zur Antwort, daß es sich dabei jedenfalls nicht um eine *necessitas summa* handle, und beruft sich dafür auf jene Freiheit, von der der Apostel spreche. Er möchte dabei an das Wort *Röm* 6, 20 denken : « Als ihr Knechte der Sünde wart, wartet ihr frei gegenüber der Gerechtigkeit »¹⁵⁶. Ganz im Sinn Augustins und ähnlich wie seine Zeitgenossen und Ordensgefährten Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto, hat Klenkok die Sklaverei der Konkupiszenz im gefallenen Menschen keineswegs unterbewertet. So behauptet er in seiner *Expositio litteralis* einmal, daß der gefallene, unerlöste Mensch als Folge der Sünde des Stammvaters nicht mehr die Kraft besitze (*redditur impotens*), der Versuchung zu widerstehen¹⁵⁷. Doch hat er dies nicht als ein allgemein

tas non vellet, nisi ad quod moveretur per iudicium intellectus. Istam opinionem sustinuit alio anno (K : modo) replicando mecum frater Thomas Stuppz ordinis Praedicatorum. Et ratio maxima fuit, quod idem esset movens et motum, quia voluntas movetur volendo. Si ergo ipsa esset activa et productiva sui velle, iam haberetur intentum. Hic dixi, quod non esset inconveniens idem esse movens sui ipsius. Et si invenitur oppositum ab Aristotele, ibi Aristoteles est sane glossandus... Quantum ergo ad primum tenendum est firmiter, quod voluntas potest velle apparet malum et est activa suae volitionis ». (*In libr. II, dist. 39* : A 104va-b, K 129r). — Siehe dazu auch TRAPP 401.

154. Vgl. AUER II, 134ff.

155. Vgl. AUER II, 139 und 143f.

156. « Est namque. Dicit [Magister], quod libertas antecedens est tam in bonis quam in malis. Contra : Mali non possent nisi per gratiam revoluti bene velle etc. Ergo videtur in eis *necessitas* ad non bene volendum. Respondetur, quod non est *necessitas summa* etc. Et ista est libertas, de qua loquitur Apostolus ». (*In libr. II, dist. 25* : A 107rb-va, K 114r). — Vgl. PLOMB. II, 25, 8 : 466, 2ff.

157. « Omnia peccata, quae fiunt post primum peccatum, antequam homo resurgat, sunt poenae peccati primi, quia per primum peccatum redditur homo impotens ad resistendum temptationi ». (*In libr. II, dist. 36* : A 102va, K 126r). — Auch Klenkoks gelegentliche Äußerung : « ... nullus — saltem existens in gratia — ad peccandum necessitatur, cum peccatum sit voluntarium » (*Quaestiones super secundum librum Sent.*, qu. 15 : E 173rb) läßt die Fähigkeit des Sünder, sich vor neuen Sünden zu bewahren, sehr eingeschränkt erscheinen.

gültiges Gesetz der Nötigung verstanden, durch das die Willensfreiheit aufgehoben würde¹⁵⁸.

In seiner *Expositio litteralis* berührt Klenkok gelegentlich auch die Frage nach der Möglichkeit einer Nötigung des menschlichen Willens durch Gott zu etwas Gutem. Schon Bonaventura hatte dies bejaht und sich dafür auf die *immensitas suae* (sc. *Dei*) *potentiae* berufen¹⁵⁹, während Albert der Große eine solche Annahme als *ridiculosum* bezeichnet hatte¹⁶⁰. Klenkok teilt mit, daß zu seiner Zeit (*nuper*) in Paris jemand (*quidam*) den Satz als irrig widerrufen mußte, daß Gott einen Menschen durch seine zuvorkommende Gnade (*praeveniendo*) zu einem guten Akt nötigen könne. Offenbar hatte er dabei den Widerruf im Auge, den ein gewisser *frater Guido* seines eigenen Ordens, damals *actu legens* in Paris, am 16. Mai 1354 auf Veranlassung der theologischen Magistri vor dem Kanzler der Universität geleistet hat¹⁶¹.

Klenkok kann sich mit dieser Pariser Verurteilung nicht einverstanden erklären. Übrigens zeigt der Wortlaut des widerrufenen Satzes, daß nicht so sehr die Behauptung, Gott könne jemand durch seine zuvorkommende Gnade zu einem guten Akt nötigen, als anstößig empfunden wurde, sondern vor allem die Begründungen, die der Sentenziarier Guido ihr gab. Sie lauteten: Sonst könnte der Mensch den göttlichen Plan ändern, und: Sonst könnte der Mensch Gott zum Lügner machen¹⁶². Es sind Begründungen, die zwar nicht eine allgemeine Nötigung des menschlichen Willens durch Gott aussagen wollten, aber doch eine Ähnlichkeit mit gewissen deterministischen Behauptungen Bradwardines zu besitzen scheinen¹⁶³. Klenkok selbst stand derartigen Argumenten, wie sich später noch klar zeigen wird, scharf ablehnend gegenüber. Doch bejaht er ausdrücklich die grundsätzliche Möglichkeit einer solchen Nötigung des Menschen zum Guten durch Gott. Zur Begründung verweist er auf die *confirmati in gratia*. Auch sei der menschliche Wille Gott unterworfen

158. Vgl. auch ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 169-172.

159. AUER II, 131 Anm. 62,2 und 183 Anm. 49.

160. AUER II, 183.

161. DENIFLE - CHATELAIN, *Chartul. Univ. Parisiensis* III, Paris 1894, Nr. 1218, S. 21-23. — Vgl. auch TRAPP 388. — Die gelehrten Herausgeber des *Chartularium* vermuten in ihm Aegidius de Medonta, der damals — wahrscheinlich im Sommer 1353 — seine Sentenzenlesung hielt (vgl. *l. c.* Nr. 1207, S. 15). — Der von Klenkok erwähnte Satz findet sich als Satz 6 in einer Liste von insgesamt neun beanstandeten Lehren des Guido.

162. « Duxi quod Deus potest aliquem necessitare preveniendo voluntatem ad bonum actum. Quam scripsi in hac forma: Deus quandoque ita prevenit voluntatem puri viatoris, quod numquam potest in non actum meritorium. Probationes sunt: 1. Alter homo posset mutare divinum propositum; 2. homo posset facere Deum mendacem. Alia sententia probabilis est ista, quod Deus potest aliquem necessitare preveniendo voluntatem ad bonum actum. Hoc argumentum, si sustineri potest, probationem tamen ad hanc scandalosam et suspectam in fide adduxi », (*l. c.* S. 22).

163. Siehe unten S. 272f.

wie das Gefäß dem Töpfer¹⁶⁴. Diese Stellungnahme ähnelt nicht wenig dem, was Hugolin von Orvieto — und zwar vor der Verurteilung des fr. Guido — in seiner Pariser Sentenzenlesung dazu gelehrt hatte : Gott könne den menschlichen Willen zu etwas Gute nötigen, indem er ihm seine Anschauung (*visio Dei*) verleiht oder indem er mit einer *inclinatio* oder *delectatio* auf ihn einwirkt, die seine Fähigkeiten überschreitet¹⁶⁵. Daß Hugolin und Klenkok mit dieser Lehre von der Möglichkeit einer solchen Nötigung natürlich nicht grundsätzlich die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber Gottes Willen in Frage zu stellen suchten, zeigt deutlich ihre scharfe Kritik an den deterministischen Tendenzen des Thomas Bradwardine, von der im folgenden ausführlich gesprochen werden muß.

2. *Kritik an Bradwardine's Lehre von der Nötigung des menschlichen Willens durch Gott.*

Das Problem des Verhältnisses von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit hat Klenkok vor allem in seinen *Quaestiones* zum zweiten Sentenzenbuch erörtert, und zwar in der *Quaestio* 14. Sie lautet : Wird der menschliche Wille in seinen verdienstlichen und mißverdienstlichen Akten notwendig, d.h. unwandelbar durch den göttlichen Willen gelenkt¹⁶⁶ ? Mit dieser Fragestellung und seinen Einzelausführungen dazu richtet sich Klenkok ausdrücklich gegen Thomas Bradwardine.

Der englische Magister hatte mit seinem Werk *De causa Dei* den « Pelagianismus » zurückweisen wollen, wie er ihn bei manchen zeitgenössischen Theologen zu finden glaubte¹⁶⁷. Dieses sein Grundanliegen teilten auch Johannes Klenkok und andere Augustinertheologen jener Zeit, vor allem die schon erwähnten Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto. Bradwardine bezeichnete als Pelagianismus vor allem die Überbetonung des geschaffenen Könnens auf Kosten der göttlichen Allwirksamkeit. Bei seinem Versuch, das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in einem mehr augustinischen Sinn zu bestimmen, gelangte er aber zu Sätzen, die der Freiheit des Geschöpfes nicht den gebührenden Raum einzuräumen scheinen. Deshalb sah sich Klenkok, ähnlich wie einige Jahre vorher in Paris sein Mitbruder Hugolin von Orvieto¹⁶⁸,

164. « Item nuper quidam revocavit Parisius, quod aliquem posset Deus praeveniendo necessitare ad actum bonum. Error. Qnod tamen verum creditur, ut patet in confirmatis in gratia. Patet etiam, cum voluntas humana sit subiecta Deo sicut vas figulo ». (*In libr. I, dist. 1* : A 119vb, K 69r, S 2ra).

165. HUGOLINUS DE URBEVETERI, *In libros Sententiarum II, dist. 1, qu. 3, cor. 1* : Ms. Angelica 4, 106va und Ms. Vat. lat. 1094, 75va. — Vgl. ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 177 Anm. 117.

166. TB 25.

167. THOMAS BRADWARDINUS, *De causa Dei*, London 1618 (Nachdruck : Frankfurt 1964), praefatio. — Vgl. LEFF 13ff, OBERMAN 28f.

168. Vgl. ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 175-182.

veranlaßt, scharf gegen den englischen Theologen Stellung zu nehmen. Daß Klenkok in seiner Kritik durch Hugolin beeinflußt wurde, ist möglich, aber nicht nachweisbar.

Thomas ging aus von der Unterscheidung zwischen der vorausgehenden Notwendigkeit (*necessitas praecedens*), wie sie jener tätigen Ursache zukommt, bei deren Vorhandensein die Wirkung notwendig und unabänderlich folgt, und der begleitenden und nachfolgenden Notwendigkeit (*necessitas concomitans vel consequens*), die sich erst beim Vorhandensein der Wirkung einstellt¹⁶⁹. In der vorliegenden Frage drehte es sich nach ihm um eine Notwendigkeit im ersten Sinn. Klenkok gibt die Ansichten des Engländer richtig wieder, wenn er ihm die Lehre zuschreibt: Der Wille Gottes sei für jede zukünftige Wirkung die vorausgehende und unabänderliche Ursache, so daß er jedem noch nicht vollzogenen Akt des geschöpflichen Willens wirkkräftig zuvorkommt. Dies bedeute für den geschaffenen Willen, daß keiner seiner Akte schlechthin frei (*simpliciter liber*) ist. Vielmehr werde er zu jedem Akt durch unabänderliche Notwendigkeit genötigt¹⁷⁰. Daß dieser Grundthese Bradwardine's, die man als «theologischen Determinismus» gekennzeichnet hat¹⁷¹, jedenfalls deterministische Züge anhaftet, ist offensichtlich¹⁷². Freiheit besagt für Bradwardine im Grund nur Freiheit gegenüber den geschöpflichen Ursachen. Den psychologischen Determinismus, der 1277 beim kirchlichen Vorgehen gegen den sog. Averroismus seine Verurteilung gefunden hatte, lehnte auch er eindeutig ab und vertrat entschieden die Freiheit des Willens gegenüber dem Verstand und dem sinnlichen Begehrungsvermögen¹⁷³.

Ausführlich berichtet nun Klenkok über die Argumente, mit denen Bradwardine seine Lehre zu beweisen suchte. Allerdings hat erst er diese Beweisgründe in nachstehender Zehnerliste zusammengefaßt und sie zum Teil ziemlich frei gestaltet. Bei Bradwardine finden sie sich deshalb nicht in der übersichtlichen Darstellung, in der Klenkok sie bietet.

Ein erstes Argument besagt: Wäre der menschliche Wille bei seinen Akten schlechthin frei (*liber et contingenter simpliciter; libertate contradictionis*), so wäre Gottes Wille stärker in der Verfügungsmacht des Menschen, als der Wille des Sklaven in der seines Herrn. Denn ein irdischer Herr vermöge nicht zu bewirken, daß sein Sklave will, was er nicht will, während der menschliche Wille bei solcher schlechthinniger Freiheit

169. TB 29.

170. TB 30. — Vgl. auch LEFF 98-109 und HAHN 34f.

171. HAHN 40.

172. Auch OBERMAN, der Bradwardine's Lehre sehr wohlwollend interpretiert (vgl. etwa 72-75) und sie gegen den Vorwurf des «theologischen Determinismus» in Schutz nimmt, gibt gewisse deterministische Tendenzen zu (90 und 94).

173. Vgl. OBERMAN 67f und HAHN 36-40.

sowohl bewirken könnte, daß Gott einen Akt will, als auch bewirken könnte, daß Gott ihn nicht will¹⁷⁴.

Ein ähnliches *zweites Argument* lautet: Besäße der Mensch die schlecht-hinnige Freiheit, etwas zu tun oder nicht zu tun, könnte er bewirken, daß Gott nicht wollte, was er von Ewigkeit her gewollt hat¹⁷⁵. Das *dritte Argument* sucht diese *libertas contingentiae* für das Handeln des Menschen auszuschalten mit dem Hinweis, daß es sonst in die Macht des Menschen gestellt wäre, Gottes Heilsplan mit der Menschwerdung zu vereiteln. Denn es könnte dann geschehen, daß alle Menschen durch Verharren im Bösen das ganze Verdienst des Erlösungstodes Christi wirkungslos machten¹⁷⁶.

Die weiteren Argumente stützen sich auf eine Anzahl Schrift- und Väterzitate. So folgert das *vierte Argument*, eine solche Freiheit müßte sich vor allem im Meiden der Sünde zeigen. Augustinus aber lehre mit Berufung auf die Vaterunser-Bitte: « Und bringe uns nicht (in) Versuchung! » (*Mt* 6, 13), daß der Wille dazu nicht die Kraft besitzt¹⁷⁷. Mit Berufung auf die Balaam-Erzählung (*Num* 22f) und ein Wort Gregors des Großen sucht das *fünfte Argument* nachzuweisen, daß Gott den Menschen nicht die Freiheit gegeben hat, und daß die Menschen auch bei schlechten Handlungen, mit denen sie dem Willen Gottes zu widerstehen glauben, seinen Willen tun und seinen Heilsplänen dienen¹⁷⁸. Der *sechste Beweisgrund* beruft sich auf das Schriftwort (*Spr* 21, 1): « Gleich Wasserläufen ist das Herz des Königs in Gottes Hand; er leitet es, wohin er will¹⁷⁹ ». Der *siebte Beweisgrund* stützt sich auf die Feststellung Augustins in *De Genesi ad litteram*, der Mensch sei auf solche Weise aus Erde gestaltet worden, daß dies, bevor es geschah, schon notwendig war, — eben aufgrund des göttlichen Willens. Er folgert daraus, daß jeder Akt des menschlichen Willens unabänderlich vom göttlichen Willen hervorgebracht werde¹⁸⁰. Das *achte Argument* schließt die *libertas contingentiae* für das menschliche Handeln aus, weil nach einem Wort Augustins nichts im Universum « zufällig », sondern alles durch Gottes Vorsehung geschieht¹⁸¹. Ein *neunter Beweisgrund* stützt sich auf das Schriftwort *Is* 26, 12: « Alle unsere Werke hast du, Herr, in uns gewirkt », das heiße « unabänderlich » gewirkt; er schließt daraus, daß auch jedes Werk unseres Willens unabänderlich geschieht¹⁸². Das *letzte Argument* beruft sich auf das augustinische Bild vom Tragtier und

174. TB 31.

175. TB 32.

176. TB 33.

177. TB 34.

178. TB 35.

179. TB 36.

180. TB 37.

181. TB 38.

182. TB 39.

seinem Reiter, der es lenkt, so daß es nicht frei handeln kann. Nach Augustinus würde unser Wille bei seinen guten Handlungen in solcher Weise von der Gnade geleitet¹⁸³.

Wie schon diese Argumente mehrfach erkennen lassen, glaubte sich Bradwardine mit seiner deterministischen Grundthese zumal auf Augustinus berufen zu können, auch auf das bei diesem so gern zitierte Wort *Spr* 8, 35 : « Der Wille wird vom Herrn bereitet » (Augustins altlateinische Übersetzung las : « *Praeparatur voluntas a Domino* »)¹⁸⁴. Doch wenn man auch zugeben muß, daß der englische Theologe in den Schriften Augustins belesen war und sich manches augustinische Gedankengut in seinen Darlegungen über das Verhältnis von Gott und menschlichem Willen zu eigen gemacht hat¹⁸⁵, so ist doch Bradwardine's Lehre von Gottes *necessitas praecedens*, die den menschlichen Willen nötigt, dem Bischof von Hippo völlig fremd. Das Wirken der Gnade hebt nach dem Kirchenvater die menschliche Freiheit nicht auf, weil Gottes Gnade den Menschen nicht nötigt, sondern in freier Liebe lockt und leitet. Es geht dabei « nicht um Zwang, sondern um Freude, nicht um Pflicht, sondern um Lust » (*non necessitas, sed voluptas ; non obligatio, sed delectatio*)¹⁸⁶.

Klenkok hat in seiner Widerlegung der Bradwardine'schen Lehre von der Nötigung des menschlichen Willens durch Gott zu jedem der zehn Argumente, die er in dessen Werk fand, ausführlich Stellung genommen. Was das *erste* betrifft, so bestreitet er die Schlußfolgerung Bradwardine's, mit dem Satz von der Freiheit des menschlichen Willens gegenüber Gott werde Gottes Wille der Verfügungsmacht des Menschen anheimge-

183. TB 40. — Dieses Bild ist mit Berufung auf Augustinus in der mittelalterlichen Scholastik gerne zur Erläuterung des Gnadenwirkens verwendet worden (vgl. etwa AUER II, 112, 194, 198f und H. A. OBERMAN, *Spätgescholastik und Reformation* I, deutsch : Zürich 1965, 153ff). Es findet sich in diesem Sinn, wie Klenkok in seiner *Expositio litteralis* (*In libr. II, dist. 26* : A 96va, K 114v) richtig zitiert, in der nachaugustinischen Schrift *Hypognosticon* (III, 11, 20 : *PL* 45, 1632), wo tatsächlich die Gnade als der *sestor* und der menschliche Wille als das *iumentum* bezeichnet wird. Auch in den authentischen Schriften Augustins begegnet man gelegentlich dem Bild vom *sestor* und seinem *iumentum*. Doch wird es hier nicht auf die Gnade und den menschlichen Willen angewandt, sondern sieht — im Anschluß an die biblische Szene vom Einzug Christi in Jerusalem — im *sestor* Jesus Christus, den « Herrn », und im *iumentum* den gläubigen Christen (vgl. etwa *En. ps.* 33, s. II, 5, 8-12 : *CCL* 38, 284 und *In epist. Joannis* 7, 2 : *PL* 35, 2030).

184. Etwa *De causa Dei* III, 9 : S. 675E-676A. — Vgl. dazu die klassische Verwendung dieser Stelle bei AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio* 16, 32 (*PL* 44, 900f) : « Sicher ist es unser Wille, wenn wir wollen. Doch daß wir das Gute wollen, bewirkt er, von dem... gilt : 'Der Wille wird vom Herrn bereitet' (*Spr.* 8, 35)... Sicher ist, daß wir wirken, wenn wir handeln. Allein daß wir handeln, bewirkt er dadurch, daß er dem Willen die wirksamsten Kräfte lehrt ».

185. Zur Beurteilung des Verhältnisses Bradwardine's zu Augustinus siehe auch LEFF 115-118.

186. *In Joannis Evangelium* 26, 4 : *CCL* 36, 261. — Zu Augustins Lehre über Gottes Gnade und menschliche Freiheit siehe A. ZUMKELLER, in : ALG I, 670-675 und die dort verzeichnete Literatur.

geben. Die Freiheit des Menschen zum Guten und zum Bösen sei freilich nicht von gleicher Art: Während die Fähigkeit zum Böestun schlechthin und zuerst (*simpliciter et prius*) beim menschlichen Willen liege, vermöge dieser das Gute nur zu wollen, wenn Gottes Wille ihm zuvorkommt; d.h. Gottes Wille sei die Ursache dieses Wollens¹⁸⁷. Auch das *zweite* Argument ist nach Klenkok nicht schlüssig, da es sich bei dem Wollen Gottes *ad extra* um ein kontingentes Wollen handelt. Übrigens könne man von Gott nicht im eigentlichen Sinn sagen: « er hat gewollt », sondern die Aussage müsse lauten: « er will¹⁸⁸ ». Das gleiche gilt nach Klenkok für das Wollen Christi, von dem im *dritten* Argument die Rede ist. Auch hier sei übrigens zu beachten, daß es nur kraft der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade Gottes in die freie Macht des Menschen gegeben ist, zu bewirken, daß das Verdienst Christi ihm von Nutzen ist¹⁸⁹. Ähnlich fußt die Widerlegung des *vierten* Arguments in der augustinischen Feststellung, daß mit Gottes Mitwirkung und seiner zuvorkommenden Gnade das Meiden der Sünde durchaus in unsere Macht gegeben ist¹⁹⁰. Auf das *fünfte* Argument erwidert Klenkok, daß man aus der Balaam-Erzählung zu Unrecht folgere, Gott würde den Menschen zu allen seinen Handlungen zwingen. Und wenn aus einem bösen Tun der Menschen etwas Gutes entstehe, so sei doch nur dieses Gute von Gott gewollt¹⁹¹. Schriftstellen, wie sie das *sechste* Argument vorlegt, sind für Klenkok nur ein Beweis dafür, daß der Mensch ohne die *gratia praeveniens* nichts Gutes zu tun vermag¹⁹². Im *siebten* Argument habe Bradwardine aus der zitierten Augustinusstelle zuviel gefolgert; sie besage lediglich, daß niemand dem wirksamen Willen Gottes widerstehen kann¹⁹³. Das *achte* Argument basiere auf der irriegen Annahme, daß ein kontingentes Geschehen mit Zufall identisch sei¹⁹⁴. Wenn aus der im *neunten* Argument zitierten Schriftstelle *Is* 26, 12 ein « unabänderliches » Wirken Gottes gefolgert wird, so darf man dies nach Klenkok doch nicht so verstehen, als würde es sich dabei nicht um ein kontingentes Wirken Gottes handeln¹⁹⁵. Was schließlich die im *zehnten* und letzten Argument angezogene Stelle aus dem nachaugustinischen Hypognosticon mit dem Bild vom Tragtier und seinem Reiter betrifft, so ist sie auch für Klenkoks Auffassung vom Verhältnis Gottes zum menschlichen Willen von Wichtigkeit, darf aber nach seiner Ansicht nicht im Sinn Bradwardine's ausgedeutet werden¹⁹⁶.

187. TB 55.

188. TB 56.

189. TB 57.

190. TB 58.

191. TB 59.

192. TB 60.

193. TB 61.

194. TB 62.

195. TB 63.

196. TB 64. — Siehe dazu unten S. 277.

Wie diese Widerlegungen der Bradwardine'schen Argumente zeigen, sucht Klenkok dessen deterministische Lehre vor allem dadurch zu entkräften, daß er die Kontingenz des göttlichen Wollens gegenüber dem freien Willen des Menschen betont. Auch wird deutlich, daß er sich durch die Thesen des englischen Theologen keineswegs dazu drängen ließ, die menschliche Willensfreiheit zu übersteigern. Im Gegenteil: Immer wieder hat er die augustinische Lehre deutlich herausgestellt, daß die Freiheit des menschlichen Willens zum Guten das Mitwirken der *gratia praeveniens* zur Voraussetzung hat.

3. Das Verhältnis von Gottes Wirken und menschlichem Wollen.

Klenkok hat sich nicht damit begnügt, Bradwardine's Argumente für seine deterministischen Auffassungen im einzelnen zu widerlegen, sondern hat auch positiv in 7 *Conclusiones* seine eigene Lehre über das Verhältnis von Gottes Wirken und menschlichem Willen bei den guten und schlechten Werken des Menschen dargestellt.

Die 1. *Conclusio* besagt, daß der geschaffene Wille bei vielen seiner Akte die *libertas contingentiae* besitzt¹⁹⁷. Er beruft sich dafür auf eine Reihe Augustinusworte, aber auch auf das « *iudicium rectae rationis* », sofern der Mensch ohne diese Freiheit zu Unrecht für Sünden bestraft oder für Verdienste belohnt werde¹⁹⁸.

Gemäß der 2. *Conclusio* handelt der ungeschaffene göttliche Wille bei den einzelnen Akten des geschaffenen Willens frei und kontingent (*libere et contingentem*) mit¹⁹⁹. Ja bei manchen Akten sei Gott der Handelnde und das Geschöpf das Mithandelnde. Klenkok beruft sich für diesen Satz auf eine Reihe *articuli damnati*, aus deren Verurteilung sich ergebe, daß Gott in seinem Handeln *ad extra* stets *contingenter* handelt²⁰⁰. Klenkok hat hier wohl die 1347 in Paris verurteilte Liste von anstößigen Äußerungen im Auge, die von dem Zisterzienser Johannes von Mirecourt und anderen vertreten worden waren²⁰¹. Die in dieser Liste als Nr. 9 bis Nr. 14 eingereihten Sätze leugneten im Grund die von Klenkok verteidigte Kontingenz des göttlichen Handelns *ad extra*.

In der 3. *Conclusio* lehrt Klenkok, daß der göttliche Wille, oder die Gnade als Gottes *instrumentum*, bei allen guten Handlungen des geschaffenen Willens bewirkt, daß dieser so handelt, wie er handelt²⁰². In den

197. TB 41.

198. TB 42.

199. TB 41.

200. TB 43.

201. DENIFLE - CHATELAIN, *Chart. Univ. Parisiensis* II, Nr. 1147, S. 610-614. — Vgl. dazu auch Fr. STEGMÜLLER, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt, Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 40-78 und 192-204 und A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg, 1941, 70-71 und 87-89.

202. TB 41.

Einzelbegründungen für diesen Satz bezeichnet er Gott unter Berufung auf *Phil* 2, 13 als den *principaliter et prius causaliter agens* beim guten Handeln des menschlichen Willens. Auch macht er sich hier das schon oben bei den Argumenten Bradwardine's erwähnte Bild des Tragtiers (*iumentum*) zu eigen, das von seinem Reiter (*ssor*) geleitet (*regitur*), ja getrieben wird (*agitur*; vgl. *Röm* 8, 14). Er führt das Bild noch näher aus. Er setzt den Fall, daß ein Tragtier nur mit der Hilfe und Kraft eines anderen, eben seines *ssor*, hoch aufgerichtet steht und läuft, während es immer wieder stürzt, wenn es den eigenen Kräften überlassen bleibt. Ähnlich komme der menschliche Wille — in den Nichtgetauften durch die Sünde des Stammvaters, in den Getauften durch eigene Sünde — zu Fall und könne sich nicht aufrichten oder auch nur aufrichten wollen ohne Gottes Gnadenhilfe²⁰³. Für diese These, daß Gottes Gnade unseren guten Werken wenigstens causaliter stets vorausgeht, beruft sich Klenkok schließlich mit gutem Recht auf *Joh* 15, 5: «Ohne mich könnett ihr nichts tun», sowie auf Augustinus, der in seinem Brief an Vitalis schreibt: «Nicht deshalb werden [die Schritte des Menschen vom Herrn] gelenkt, weil [der Mensch] wollte; sondern weil sie gelenkt werden, will er» (vgl. *Ps* 36/37, 23)²⁰⁴.

Die 4. *Conclusio* führt aus: Im Gegensatz zu den guten Werken des Menschen bewirkt bei dessen schlechten Handlungen der göttliche Wille nicht, daß der geschaffene Wille so handelt, wie er handelt²⁰⁵. Denn sonst, so führt Klenkok in seiner doppelten Beweisführung aus, würde dem Menschen die freie Willensentscheidung genommen und gleichzeitig Gott zum Urheber der Sünde erklärt²⁰⁶.

Die 5. *Conclusio* hebt eine Wahrheit nochmals hervor, die schon in der 3. *Conclusio* angesprochen wurde, daß nämlich der göttliche Wille bei allen guten Werken dem geschaffenen Willen ursächlich (*causaliter*) vorausgeht²⁰⁷. In seiner Begründung beruft sich Klenkok auf das nachaugustinische *Hypognosticon* und sieht in der gegenteiligen Lehre den Irrtum des Pelagius gegeben²⁰⁸.

Anders ist es, wie die 6. *Conclusio* ausführt, bei den schlechten Handlungen, bei denen der göttliche Wille dem geschaffenen Willen ursächlich nicht vorausgeht²⁰⁹. Denn sonst — so besagt die doppelte Begründung — würde Gott zum Guten nicht mehr als zum Bösen mitwirken und wir besäßen aus uns selbst keine größere Befähigung zum Bösen als zum Guten²¹⁰.

203. TB 44.

204. TB 45-46.

205. TB 41.

206. TB 47-48.

207. TB 41.

208. TB 49.

209. TB 41.

210. TB 50.

Die 7. *Conclusio* bietet eine klärende Aussage über Gottes sog. « *influxus communis* », den Klenkok sorgsam vom « *influxus specialis* » unterscheidet, mit dem Gott bei den verdienstlichen Handlungen des Menschen mitwirkt (*concurrit*)²¹¹. Die *Conclusio* besagt, daß Gott mit seinem *influxus communis* bei den Handlungen aller handelnden Geschöpfe frei (*voluntarie et libere*) mitwirkt (*concurrit*) und daß ohne diese allgemeine Mitwirkung kein Geschöpf zu handeln vermag. Übrigens sei diese Mitwirkung in allen Geschöpfen von gleicher Art, ja ein und dieselbe²¹²; auch werde die so geschehene Tätigkeit nicht *specialiter* von Gott ausgesagt, da er dabei nicht *specialiter* handelt, sondern nur *generaliter* mitwirkt²¹³.

Eine Anzahl Sätze über die gleiche Materie hat Klenkok in seinen *Quaestiones* zum zweiten Sentenzenbuch gleich anschließend in der Qu. 15 vorgelegt. Er behandelt dort die Frage: « Steht es in der freien Macht des Menschen, daß ihm Gott bei den einzelnen guten Handlungen zuvorkommt? »²¹⁴ Er beginnt seine Darstellung mit zwei Feststellungen (*suppositiones*), die die Voraussetzung für seine weiteren Ausführungen bilden und für die er eine weitere Begründung nicht für nötig hält: (1) Daß Gott uns Menschen bei den guten Handlungen zuvorkommt, bedeutet nichts anderes, als daß er uns gut handeln macht. Klenkok beruft sich dafür auf seine Ausführungen in der vorausgehenden *Quaestio*, die gerade dargelegt wurden. (2) Wir können niemals gut handeln, wenn es nicht Gott macht, daß wir so handeln²¹⁵.

Nun gibt Klenkok seine Antwort auf obige Frage in sieben Konklusionen. Deren erste — wir bezeichnen sie als die 8. *Conclusio* — besagt: Es steht nicht in der freien Macht des Todsünders (*lapsi in peccatum mortale*), daß Gott ihm im guten Handeln zuvorkommt²¹⁶. In seinen

211. TB 53.

212. TB 41 und 52.

213. TB 54.

214. « *Utrum sit in libera potestate hominis se a Deo in singulis bonis actibus praeveniri?* » (E 172vb). — Mit demselben Problem hat sich Klenkok auch in seiner *Expositio litteralis* gelegentlich kurz beschäftigt: « *Sed hic manet aenigma, quomodo in potestate voluntatis sit bene agere, cum oporteat eam praeveniri per Deum; et se praeveniri a Deo non est in potestate voluntatis. Respondetur, quod postquam surrexit a peccato, secundum aliquos est in potestate sua se a Deo non deseriri. Patet per Augustinum in *De natura et gratia* (cf. 26, 29: CSEL 60, 255) et [per] Bernardum in principio *Meditationum suarum* (cf. PSEUDO-BERNARDUS, *Medit. de humana conditione* 2, 5: PL 184, 488 D): *Fidelis socius Deus neminem deserit, nisi prius ab ipso deseratur* » (*In libr. II, dist. 26*: A 96va, K 114v-115r). — Die hier kurz angedeutete Lösung entspricht den Ausführungen unserer *Quaestio*. Auch das Zitat aus Pseudo-Bernhard wird in ihr verwendet (siehe unten Anm. 231).*

215. « *In ista quaestione suppono primo, quod Deum praevenire nos in bonis actibus non est aliud quam Deum facere nos bene agere, sicut potest patere ex quaestione immediate praecedente. Secundo suppono, quod numquam possumus bene agere nisi Deo nos taliter agere faciente* ». (E 172vb).

216. « *... prima conclusio, quod in nullius lapsi in peccatum mortale libera potestate est, ut Deus eum in bene agendo praeveniat* ». (E 172vb).

Begründungen beruft sich Klenkok einerseits auf die augustinische Lehre, daß der Sünder die Freiheit zum Gutestun nicht besitzt, solange er nicht durch den Heiligen Geist und seine Gnade von der Sünde befreit ist, und andererseits auf die Tatsache, daß sich der Mensch entsprechend dem Apostel Paulus (*Röm* 9, 16) und dem heiligen Augustinus nur dann vom Bösen lossagen und dem Guten zuwenden kann, wenn ihm die Gnade zuvorkommt und ihn dafür bereitet²¹⁷.

In einem Corellarium wendet sich Klenkok hier gegen seinen etwas älteren Zeitgenossen, den Oxford Theologen Thomas Buckingham († nach 1353), mit dem ihn die gemeinsame Abwehr der deterministischen Tendenzen Bradwardine's verband²¹⁸. Buckingham hatte nach Klenkoks Mitteilungen bei seiner Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit Äußerungen getan, die im Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen dem Geschöpf den ersten Schritt zuzuweisen scheinen. Klenkok schreibt Buckingham folgende Behauptungen zu: Gott stehe gemäß *Offb* 3, 20 gleichsam vor der Türe unserer Seele; unser Wille aber besitze die Kraft, ihm zu öffnen. Außerdem gebrauchte Buckingham zur Veranschaulichung folgenden Vergleich: Angenommen, es gäbe auf der Welt nur eine einzige Schreibfeder und der Besitzer würde sie nur dem zum Gebrauch geben, der sie haben will, so sei dies ein treffendes Exempel für das Zusammenwirken von Gnade und Wille. In seiner Entgegnung weist Klenkok darauf hin, daß schon das «Öffnen der Tür» eine verdienstliche Handlung und deshalb ohne die *gratia praeveniens* dem Menschen nicht möglich ist. Mit dem Exempel von der Schreibfeder

217. « Prima conclusio probatur sic: Voluntas hominis in peccato mortali lapsi non est libera ad beneficendum, nisi prius per Spiritum Sanctum et eius gratiam a peccato fuerit liberata. Igitur conclusio vera. Consequentia probatur, quia datum, quod in potestate peccatoris sit, quod Deus eum in bene agere praeveniat, statim sequitur oppositum antecedentis. Sed antecedens patet per Augustinum in epistula ad Anastasium (cf. *Epist.* 145, 2-3 : *CSEL* 44, 267f)..., ubi ait, quod sine Spiritu non est voluntas hominis libera ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberatur nisi per Spiritum, per quem 'caritas diffunditur in cordibus' (*Rom.* 5, 5). Et subdit: Non est autem libera sine fide operante per dilectionem. Idem Augustinus in libro *Confessionum* (VIII, 5, 10 : *CSEL* 33, 178) dicebat: Ligatus eram catena ferrea, sed 'non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate', id est voluntate infecta peccato; et ideo bene agere non valebat. — Secundo arguitur sic: Ad hoc enim, ut aliquis bene agat, requiritur, ut declinet a malo et faciat bonum, ut patet per psalmum (36, 27). Et tunc arguitur sic: Voluntas, ut non admittat malum, sed adipiscatur bonum, praeparatur et praevenitur per gratiam Dei, ut determinat Augustinus De duabus animabus cap. 15 (richtig: *Enchiridion* 9, 32 : *CCL* 46, 67) et allegatur in hoc secundo [Sententiarum], dist. 26 cap. 9 (*PLOMB.* II, 26, 2 : 471, 18-472, 11), quia secundum Apostolum Ad Romanos (9, 16): « Neque volentis neque currentis est, sed Dei miserantis ». Igitur conclusio vera. Consequentia patet, quia quilibet existens in peccato mortali caret gratia, quae praeparat et praevenit nostra bona opera ». (E 173ra).

218. Über Thomas Buckingham und seinen Kampf gegen Bradwardine siehe K. MICHALSKI, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle* (Extrakt aus: *Studia Philosophica* II, Lemberg 1937; Wiederdruck: Frankfurt 1969, in: K. MICHALSKI, *La philosophie au XIV^e siècle*), 75-78; LEFF 227-241 und OBERMAN 188-194.

aber bringe Buckingham zum Ausdruck, daß nach seiner Auffassung der Empfang der Gnade vom menschlichen Willen verursacht wird und somit die Gnade unserem guten Wollen nicht vorausgeht²¹⁹. Klenkok selbst interpretiert das « beständige Klopfen an der Tür » als Christi Wirken des guten Willens im Menschen ; freilich könnte sich der Mensch diesem Gnadenwirken widersetzen und sich dadurch die « Tür zum Himmelreich » verschließen²²⁰. Daftir, daß die Gnade stets dem freien Wollen des Menschen zuvorkommt, beruft er sich mit Augustinus auf *2 Kor 3, 5* : « Wir sind nicht fähig, etwas aus uns wie aus eigener Kraft zu denken ; unsere ganze Fähigkeit stammt von Gott²²¹ ».

Klenkoks 9. *Conclusio* lautet : Gottes Unterstützung vorausgesetzt, steht es in der freien Macht des Menschen, der im Stand der Gnade lebt, daß Gott ihm auch weiterhin stets mit seiner Gnade zuvorkommt²²². Klenkoks erste Begründung stützt sich auf die Lehre, daß der Mensch im Gnadenstand, wenn er in Sünde fällt, ursächlich früher sündigt, als daß Gott ihm seine Gnade entzieht. Klenkok zitiert dafür das bekannte Augustinuswort : « Wird die Seele von ihrem Leben, d.h. von Gott, verlassen, so ist sie nicht verlassen worden, damit sie ihn verläßt, sondern sie hat ihn verlassen, so daß sie verlassen wurde. » Eine zweite Begründung besagt : Da es in die freie Macht des Menschen, der im Stand der Gnade lebt, gegeben ist, nicht in Sünde zu fallen, muß es auch in seiner

219. « Ex ista conclusione et eius probatione sequitur corellarie, quod male dicitur Deum stare ad ostium animae nostrae et in nostra potestate esse sibi aperire iuxta illud Apocalypsis 3 (20) : 'Ego sto ad ostium et pulsio. Si quis aperuerit mihi, introibit ad ipsum et coenabo cum eo'. Patet, quod male dicitur, quia nullus potest aperire nisi per gratiam Dei praevenientem. Cuius ratio [est], cum aperire sit meritorium. Immo nec velle aperire potest iuxta sententiam Apostoli Ad Philippenses 2 (13) : 'Deus in nobis operatur velle et perficere'. Immo ipsis est aperire, de quo dicitur secundo Machabaeorum 1 (4) : 'Adaperiat Dominus cor vestrum' etc. Ad illud etiam dicitur Ezechielis 36 (26) : 'Auferam cor lapideum et dabo carneum'. Similiter eliditur exemplum ipsis Buckingham in determinatione sua ponentis, quod de nostro mereri sit, sicut si non esset [nisi] una penna in toto mundo, quam haberet unus, et quicumque vellet scribere, posset accipere talem pennam. Tamen nulli daret habens pennam nisi volenti eam accipere. Istam pennam ponit loco gratiae. Sed inconvenientia exempli patet, quia iam sequitur, quod velle accipere gratiam esset causa acceptiois gratiae. Quare tale bonum velle esset prius natura ipsa gratia. Et per consequens non omne bonum velle gratia praeveniret in nobis ». (E 173ra).

220. « Ad duo exempla de apertione ianuae et penna dico, quod non procedunt, quia litterae loquuntur ad aliud sensum, videlicet de Christo et Ecclesia. Qui Christus continue pulsat, id est in pluribus operatur bene velle, qui tamen aliquando sibi ipsis ianuam regni caelestis claudunt ». (E 173vb).

221. « Ista conclusio specialiter ponitur per Augustinum in libro De praedestinatione sanctorum (2ff, 3ff : *PL* 44, 962ff)..., ubi fatetur se aliquando fuisse illius opinionis, quod fides informis esset a libero arbitrio et per illam mereretur homo aliqua dona. Sed fuit amotus a tali opinione testimonio Apostoli dicentis secunda [Ad] Corinthios 3 (5) : 'Non enim sumus sufficiens cogitare aliquid a nobis tamquam a nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est' ». (E 173ra-b).

222. « Secunda conclusio est, quod in libera potestate cuiuslibet existentis in gratia est Deo se adiuvante, ut Deus semper amplius praeveniat ». (E 172vb).

Macht stehen, daß Gott ihm bei den einzelnen Handlungen zuvorkommt ; denn nach den antipelagianischen Schriften Augustins sei das Nicht-abfallen von der göttlichen Gnade gleichbedeutend mit dem Besitz des rechtfertigenden Gottes²²³.

In der 10. *Conclusio* erklärt Klenkok, daß Gott nicht aufhört, einem Menschen zuvorzukommen, der gegen seinen Willen (*invitus*) die Gnade verloren hat²²⁴. Begründend weist er darauf hin, daß niemand gegen seinen Willen in Sünde stürzt²²⁵.

Umgekehrt stellt Klenkok in einer 11. *Conclusio* fest, daß Gott niemand zuvorkommt, der gegen seinen Willen gut handelt²²⁶ ; denn, so lautet die Begründung, wer nicht will, handelt ja, soweit es (auf ihn) ankommt, gar nicht gut²²⁷.

Eng verwandt damit ist die 12. *Conclusio* : Gott, der die Freiheit des Menschen respektiert, mache niemand gut handeln wider dessen Willen²²⁸. Die Begründung besagt : Wenn Gott nämlich einen Menschen gut handeln macht, kommt er ihm zuvor und verleiht ihm das gerechte Wollen²²⁹.

223. « Secunda conclusio probatur sic : Quilibet existens in gratia, si postmodum cadit in peccatum, prius causaliter cadit, quam Deus sibi subtrahit gratiam seu adiutorium proficiendi, et non cadit a gratia in peccatum nisi libere, ut patet per omnes doctores. Immo ad hoc etiam secundum Augustinum primo De libero arbitrio (10 sq., 20 sq., 71 sqq. : CCL 29, 224 sqq.) per nihil potest cogi. Igitur conclusio vera. Antecedens patet per Augustinum decimo tertio De civitate Dei cap. 15 (XIII, 15 : CCL 48, 396), ubi dicit : 'Cum anima deseritur a sua vita, quod illi Deus est, non deserta est, ut deseret, sed ut deseretur, deseruit'. Consequentia patet de se, quia quamdiu Deus hominem non deserit, potestatem proficiendi sibi tribuit. — Secundo arguitur sic : In libera potestate hominis existentis in gratia est non cadere. Igitur in sua potestate est Deum se in singulis actibus praevenire. Consequentia patet, quia ex omnibus libris Augustini contra Pelagium editis patet, quod non cadere a gratia divina non est aliud quam Deum iustificantem se habere. Sed antecedens patet, quia nullus saltem existens in gratia ad peccandum necessitatur, cum peccatum sit voluntarium, ut saepius declaratum est ». (E 173rb).

224. « Tertia conclusio est, quod nullum invitum a gratia cadentem Deus praevenire cessat ». (E 172vb).

225. « Tertia conclusio probatur sic : Nullus invititus cadit. Igitur conclusio [vera]. Antecedens patet ex ratione praecedenti immediate. Et consequentia etiam patet de se, quia ad non cadere sequitur Deum se praevenire ». (E 173rb).

226. « Quarta conclusio est, quod nullum invitum in bene agendo Deus praevenit ». (E 172vb).

227. « Quarta conclusio probatur sic : Nullus nolens quantum ad se beneficat ; sed omnis, quem Deus praevenit, beneficat. Igitur conclusio vera. Antecedens quoad primam partem patet per Augustinum, Octoginta trium quaestionum quaest. 24 (CCL 44A, 29 sq.), ubi ipse determinat, quod omne recte vel male factum imputatur voluntati. Sed quoad secundam partem patet etiam, quia iustificando Deus nos praevenit ». (E 173rb).

228. « Quinta conclusio est, quod nullum invitum Deus bene agere facit ». (E 172vb).

229. « Ex ista quarta conclusione sequitur quinta conclusio, scilicet quod nullum invitum [Deus] bene agere facit. Probatur, quia quemcumque facit bene facere, eundem etiam praevenit et dat sibi iuste velle. Igitur etc. ». (E 173rb).

In der 13. *Conclusio* erklärt Klenkok : Jeder der sündigt, verläßt freiwillig und ursächlich früher (*prius causaliter*) Gott, als Gott ihn verläßt²³⁰. Die Begründung, mit der sich Klenkok auf Augustinus stützt, lautet : Hätte der Mensch nicht freiwillig Gott verlassen, so würde er immerfort gut sein. Auch wäre, wenn Gott den Menschen zuerst verließe, diesem die Schuld gar nicht anzurechnen²³¹.

Die 14. und letzte *Conclusio* behandelt den gegenteiligen Fall : Jeder Sünder, der sich vom Fall erhebt, wird ursächlich früher von Gott aufgerichtet²³². Klenkok kann sich auch dafür auf Augustinus berufen²³³.

Mit 12 Gegengründen und ihrer Widerlegung sucht Klenkok diese zweite Siebener-Gruppe seiner Konklusionen noch weiter zu erhärten. Ein paar Gedanken daraus seien erwähnt.

Ein Einwand gegen die 8. *Conclusio* besagt : Für den Todsünder ist das Sicherheben vom Fall verdienstlich und steht somit in seiner freien Macht ; infolgedessen hat er es selbst in der Hand, daß Gott ihm zuvorkommt²³⁴. Klenkok gibt zu, daß eine solche Guttat im Willen geschieht (*in voluntate est*). Aber dieser Wille werde laut *Wsh* 8, 21 von Gott gegeben, so daß nach Augustinus alle Tugenden in uns seine Geschenke sind. Die Art des Zusammenwirkens von Gott und Mensch faßt Klenkok hier in die prägnante Formel : « *Voluntas libera, cum Deo praeveniente et faciente se* [richtiger : *eam*] *bene libere velle, libere* ».

230. « *Sexta conclusio est, quod quilibet peccans prius causaliter Deum, quam Deus eum, libere deserit* ». (E 172vb-173ra).

231. « *Sexta conclusio probatur sic : Nam, ut patet per Augustinum in De correctione (!) et gratia cap. 47 (11, 31 : PL 44, 935), 'si homo per liberum arbitrium Deum non deseruisse, semper bonus esset. Sed quia deseruit, desertus est'*. Item : *Si Deus hominem prius desereret, iam culpa nullatenus esset homini imputanda*. Patet consequentia per Augustinum *De correctione (!) et gratia cap. 41* (10, 26 : *PL 44, 932*) et per *Magistrum* libro secundo dist. 41 (cf. *PLOMB.* II, 41, 3ff : 564ff), quia Deus subtraheret sibi iam prius adiutorium, sine quo nihil posset, et iam impotentiam resistendi peccato haberet a Deo ; quod patet esse falsum. Unde *Bernardus in suis Meditationibus* cap. 6 (cf. *PSEUDO-BERNARDUS*, *Medit. de humana conditione* 2, 5 : *PL 184, 488D*) ait : *Deus fidelis socius est nec deserit, nisi primo deseratur* ». (E 173rb-va).

232. « *Septima conclusio est, quod quemlibet surgentem a peccato prius causaliter Deus erigit, quam surgat* ». (E 173ra).

233. « *Septima conclusio probatur et patet per Augustinum in libro De praedestinatione sanctorum* (2, 6 : *PL 44, 964*), ubi ait arguendo contra eos, qui dixerunt, quod fides primo est ex credulitate, secundario ex Deo ; dixit : *Aliter componeret homo partem cum Deo et, quod elatius est, partem primam sibi vendicet, sequentem Deo relinquet*. Idem *De bono* (!) *perseverantiae* (15, 38 : *PL 45, 1016*) dicit : *Ideo peccator non surrexit, quia Deus eum non erexit* ». (E 173va).

234. « ... primo contra primam [conclusionem]. Et arguitur sic : *Meritorium est lapso resurgere. Igitur lapsum resurgere est in sua libera potestate et per consequens Deum se praevenire ultima consequentia. Patet quia resurgere vel stare nihil aliud est quam Deum homini sustentare et praevenire. Consequentia prima patet, quia tale recte factum est ; igitur ipsum voluntati subiacet* ». (E 173 va).

agit bene » (der freie Wille handelt in Freiheit gut, wobei Gott ihm zuvorkommt und macht, daß jener in Freiheit das Gute will)²³⁵.

Ein Einwand gegen die 9. *Conclusio* beschäftigt sich mit dem Problem: Wie kann die « *praeeventio Dei* » in der Macht des Geschöpfes liegen, wenn sie doch unabänderlich ist²³⁶? Klenkok erwidert: Unabänderlichkeit besagt hier nur, daß Gott unmöglich einem Menschen zuvorkommen wollte, dem er in Wirklichkeit nicht zuvorkommt²³⁷.

Einer der Einwände gegen die 10. *Conclusio* macht geltend: Gott könnte wirksam (*efficaciter*) wollen, daß der Mensch Verdienste erwerben will, und würde ihn somit dazu nötigen²³⁸. Klenkok bestreitet die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung, weil es nach allgemeiner Lehre der *doctores* zum Begriff des *mereri* gehöre, daß die Handlung frei und contingent geschieht. Klenkok selbst weiß, daß über dem Zusammenwirken von Gott und Mensch ein letztes Geheimnis liegt, wenn er lehrt: Gewiß will Gott von jedem erwachsenen Prädestinierten, daß er sich frei und contingent Verdienste erwirbt, und will dies in wirksamer Weise (*efficaciter*), da sein Wille unwandelbar ist; und dennoch ist das verdienstliche Handeln dem Menschen nicht aufgenötigt, sondern bleibt frei und contingent²³⁹.

Ein Einwand gegen die 13. *Conclusio* behauptet, gestützt auf *Röm* 1, 24.26 und ein ähnlich lautendes Augustinuswort, Ursache der menschli-

235. « ... respondetur: Ad primum conceditur antecedens et negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod tale recte factum est in voluntate, sed hanc voluntatem dat ille, de quo Sapiens dicit Sapientiae 8 (21): 'Non possum esse continens nisi Dominus Deus det'. Et de isto ait Augustinus in epistula ad Julianum (epist. spuria; sed cf. Epist. 69, 2: CSEL 34, p. II, 245, 10-12), quod omnes virtutes in nobis sua dona sunt. Et dicitur adhuc, quod voluntas libera (corr. ex: libere), cum Deo *praeveniente* et faciente se libere bene velle, libere agit bene ». (E 173vb).

236. « [Tertio] contra secundam conclusionem arguitur sic: *Praeventio Dei* est immutabilis. Igitur ipsa non est in potestate creature. Antecedens patet Malachiae 3 (6), ubi dicitur: 'Ego enim Dominus et non mutor'. Consequentia patet, quia nullum immutabile subiacet potestati mutabilis ». (E 173va).

237. « ... cum dicitur: 'Praeventio Dei' etc., dico quod est immutabilis, id est: Impossibile est, quod aliquem voluerit *praevenire*, quem non *praeveniret*. Huiusmodi *praeeventio* tamen non est necessaria; et hoc sufficit, ut secum in bono libere concurrat voluntas ». (E 173vb).

238. « Sexto [contra tertiam conclusionem] sic: Deus potest efficaciter velle me velle *mereri*. Igitur sic volendo me necessitat ad merendum. Consequentia patet, quia nullus potest sua voluntati resistere ». (E 173vb).

239. « ... negatur consequentia, quia consequens implicat contradictionem. De ratione *mereri* sit, quod ipsum libere et contingentia fiat, ut patet communiter per *doctores*. Nam si ista forma valet, tunc probaretur etiam, quod aliquis, qui libere et contingentia *mereretur*, necessario meretur, sic arguendo: Deus potest efficaciter velle me libere et contingentia *mereri*; igitur sic volendo necessitat me ad libere et contingentia merendum. Antecedens patet, quia de quolibet *prae-destinato* meritorio, postquam fuit adulter, Deus vult, quod mereatur, et hoc efficaciter, quia voluntas eius est immutabilis; et tamen talis libere et contingentia meretur ». (E 173vb-174ra).

chen Sünde sei der Entzug der Gnade durch Gott²⁴⁰. Klenkok hingegen ist der Überzeugung, daß die « *substractio gratiae* » grundsätzlich nur eine Folge der menschlichen Sünde sei. Immerhin läßt er auch die Ansicht des etwas älteren Oxfordner Magisters aus dem Weltklerus Richard von Kilvington (von ihm als Clymenton zitiert; † 1362)²⁴¹ gelten, daß deshalb, weil Gott zur Strafe für eine Sünde seine Gnade entzieht, bisweilen eine weitere Versündigung nicht vermieden wird²⁴².

Ein zweiter Einwand gegen die gleiche *Conclusio* geht von der Feststellung aus, daß nach Augustinus die Beharrlichkeit im Guten bis zum Ende ein Geschenk Gottes ist; es stehe somit nicht in der freien Macht des Menschen, im Guten bis zum Ende zu beharren²⁴³. Klenkok leugnet diese Folgerung für den Menschen im Stand der Gnade: Dieses Gnaden geschenk sei durchaus in seine Macht gegeben, « weil er es nicht verlieren kann²⁴⁴ ». Diese wenig glückliche Formulierung versteht Klenkok, wie gesagt, nur vom *homo existens in gratia*, d.h. vom Menschen, der und solange er in der Gnade lebt.

Nicht weniger als vier Einwände gegen die letzte *Conclusio* versuchen nachzuweisen, daß der Akt des freien menschlichen Willens bei der Bekehrung ursächlich früher ist als Gottes Gnadenhilfe und Mitwirkung. In der Widerlegung erklärt Klenkok diese Auffasung als « den Anfang des Irrtums des Pelagius »²⁴⁵.

So erscheint die Lehre von der unbedingten *Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade für alles gute Wollen und Tun* des Menschen auch

240. « *Septimo arguitur contra sextam conclusionem et hoc sic : Subtractio gratiae est causa peccandi. Igitur conclusio falsa. Consequentia patet, quia solus Deus habet subtrahere gratiam. Antecedens patet per Glossam super illud Ad Romanos 1 (24, 26) : 'Tradidit eos Deus in reprobum' ; ubi dicit Glossa (PETRUS LOMBARDUS, Collectanea in epist. d. Pauli, Ad Rom. 1, 24 : *PL* 191, 1332B) : 'Deus apponit gratiam, unde voluntas inclinatur in bonum, subtrahit eam, unde voluntas inclinatur in malum'. Item Augustinus De correctione (!) et gratia (9, 24 : *PL* 44, 931) : 'Avvertit', inquit, 'Dominus faciem et conturbatus est Petrus, dum mori metuens eum negavit' ». (E 173va).*

241. Zu seiner Person und seinen Werken siehe A. B. EMDEN, *A biographical register of the university of Oxford to A. D. 1500*, II, Oxford 1958, 1050f.

242. « ... negatur antecedens. Ad Glossam dico, quod Glossa intellegit per quandam sequelam. Aliter respondet Clymenton dicendo, quod Deus subtrahit gratiam in poenam unius peccati et propter hoc aliquando aliud peccatum non cavetur ». (E 174ra).

243. « *Octavo arguitur sic : Non est in libera potestate hominis finaliter in bono perseverare. Igitur conclusio falsa. Antecedens patet per Augustinum De caritate et gratia (opus spurium), ubi determinat, quod perseverantia est donum Dei. Consequentia probatur. Si enim non est in libera potestate hominis in gratia existentis perseverare, igitur sequitur, quod aliquid prius causaliter necessitat ipsum ad cadendum ».* (E 173va-b).

244. « ... negatur antecedens. Et cum dicitur, quod donum Dei sit, dico quod tale donum est in potestate hominis existentis in gratia, quod potest ipsum non perdere ». (E 174ra).

245. E 173vb-174ra. — Den Wortlaut der Einwände und Klenkoks Erwiderungen siehe unten Anm. 288-291.

in diesen Darlegungen Klenkoks über das Verhältnis von Gottes Wollen und menschlicher Freiheit als eines der zentralen theologischen Anliegen unseres Augustiners. Gott ist für ihn bei allen guten Akten stets der *principaliter et prius causaliter agens*. Im Sinn des von ihm wiederholt verwendeten augustinischen Bildes vom Reittier und seinem Reiter versteht er das Einwirken Gottes auf den menschlichen Willen mit Augustinus als ein «geleitet» und «getrieben» werden (*regi - agi*)²⁴⁶. Daß er diesen Lehrpunkt so oft und so nachdrücklich herausgestellt hat, besaß einen zeitbedingten Grund. Zwar hatte die Kirche schon 200 Jahre früher auf dem Concilium Senonense von 1140 (oder 1141) als Antwort auf die Lehre einiger Abälard-Schüler den Satz als irrig verworfen, daß das *liberum arbitrium* aus sich zu etwas Gutem hinreichend sei²⁴⁷. Doch war die theologische Lehrentwicklung in der Zwischenzeit weitergeschritten, sofern man gelernt hatte, zwischen natürlichen sittlich guten Werken und übernatürlichen verdienstlichen Akten zu unterscheiden. Gerade im 14. Jahrhundert regten sich infolgedessen in der Jüngeren Franziskanerschule und in ockhamistischen Kreisen Stimmen, die dem freien Willen durchaus auch die Fähigkeit zuerkannten, ohne Gottes Gnadenhilfe etwas Gutes zu wollen²⁴⁸. Vor allem Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto haben entsprechend ihrem augustinischen Standpunkt scharf dagegen opponiert²⁴⁹. Wie schon oben ausgeführt wurde, stand Klenkok auch in dieser Frage ganz auf ihrer Seite und forderte für jedes sittlich gute Werk eine besondere Gnadenhilfe Gottes (*speciale Dei auxilium*)²⁵⁰.

4. *Gottes Mitwirken zum Bösen, — eine nochmalige Auseinandersetzung mit Bradwardine.*

In den behandelten Konklusionen seiner *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* sucht Klenkok auch wiederholt Argumente zu entkräften, die Gott für das schlechte Handeln des Menschen verantwortlich erscheinen lassen. Daß er sich mit diesem Bemühen gleichfalls vor allem gegen Bradwardine wendet, beweisen einige Stellen aus seiner *Expositio litteralis*.

Klenkok stellt sich dort im Anschluß an Petrus Lombardus die Frage, ob Gott *voluntate beneplaciti* wolle, daß Böses geschieht. Aus dem Sentenzenwerk des Lombarden entnimmt er zwei Antworten. Die eine, die des Hugo von St. Viktor, behauptete, daß Gott das Böse nicht wolle, daß er aber trotzdem wolle, daß es geschieht. Die Begründung dafür

246. Vgl. oben S. 276f, 3. conclusio.

247. H. DENZINGER — A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963³², 373/725. — Vgl. auch SCHUPP 107 Anm. 8.

248. Vgl. AUER II, 8-17.

249. Siehe ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 183f.

250. Siehe oben S. 240ff.

lautete : Da gegen Gottes Wille nichts geschehen kann, muß Gott, wenn Böses geschieht, dies auch wollen. Klenkok selbst lehnt diese Antwort mit dem Bemerkern ab : Gott besitze hinsichtlich des Bösen weder ein Wollen noch ein Nichtwollen, sondern es geschehe *praeter eius voluntatem*.

Die andere Lösung, der sich Klenkok anschließt, ist die des Lombarden. Sie besagt : Gott will weder das Böse noch will er, daß es geschieht²⁵¹. Weiter unten hat Klenkok diesen Satz noch etwas modifiziert : Gott wolle nicht « positive », daß das Böse geschieht, sondern nur « negative », nämlich im Sinn einer bloßen Zulassung. Begründend fügt er bei : Wollte Gott positiv, daß das Böse geschieht, so würde er dessen Geschehen bewirken entsprechend dem Psalmwort (*Ps. 113, 11*) : « Alles, was er will, tut er » ; andererseits will er nicht, daß es nicht geschieht, weil es sonst nie und nimmer geschehen würde, da niemand seinem Willen widerstehen kann²⁵².

In diesem Zusammenhang wendet sich Klenkok nun ausdrücklich gegen Bradwardine. Er schreibt ihm die Ansicht zu, Gott besitze auch hinsichtlich des Bösen die *voluntas beneplaciti*, unter der Klenkok eine *activa intrinseca volitio* versteht. Ja der deutsche Augustiner behauptet sogar, Bradwardine habe Gott als die *causa effectiva* des Bösen bezeichnet²⁵³.

Indes hat Bradwardine Gott nie einfachhin als *auctor* oder *causa effectiva* des Bösen oder der Sünde erklärt. Freilich finden sich bei ihm aufgrund seiner Ablehnung einer bloßen göttlichen Zulassung (*voluntas permittens*) der Sünde eine Reihe Formulierungen, die eine solche Interpretation seiner Lehre als in etwa begründet erscheinen lassen. Erklärt er doch, daß Gott *aliquid* die Sünde will, oder daß Gott « willentlich alle *opera voluntaria*, böse wie gute, mit all ihren positiven Umständen voraussieht und macht²⁵⁴ », oder daß *Deo auctore* der Mensch jeden *actus peccati*

251. « Ideoque cum constet. Hic est quaestio scrupulosa, utrum Deus voluntate beneplaciti velit mala fieri. Et est duplex opinio : Una quod Deus vult ea fieri, non tamen vult mala. Alia quod nec vult mala nec mala fieri. Prima probatur, quoniam contra voluntatem Dei nihil fieri potest. Ergo, si mala fiunt, oportet quod Deus velit ea fieri. Respondetur, quod respectu malorum nec habet velle nec nolle, sed fiunt *praeter eius voluntatem* ». (*In libr. I, dist. 46* : A 134vb, K 93v, S 19va-b). — Vgl. dazu PLOMB. I, 46, 3 : 314, 18-25.

252. « Illi vero (PLOMB. I, 46, 3 : 316, 2). Alia est opinio, quam credo veram, quod Deus non vult fieri positive mala, sed solum negative. Non vult ea fieri, quoniam si ea vellit fieri, ea faceret fieri iuxta illud (*Ps. 113, 11*) : ' Omnia, quae cumque voluit, fecit ' ; nec vult ea non fieri, quoniam si sic, nullatenus fierent, quoniam nemo potest resistere voluntati suea ». (l. c. : A 134vb, K 93v, S 19vb).

253. « Dei voluntas stat pro beneplacito, id est activa intrinseca volitione Dei ; et istius oppositum numquam fit. In malis autem solum dicitur Dei permissio. Hic discordat a Magistro Bradwardinus dicens Deum habere voluntatem beneplaciti respectu malorum ; immo dicit causam effectivam malorum esse ». (*In libr. I, dist. 45* : A 134rb, K 92v, S 19rb).

254. THOMAS BRADWARDINUS, *De causa Dei* I, cap. 34 : 294C.

tut²⁵⁵. Aufgrund solcher und ähnlicher Äußerungen gibt auch Oberman zu, « that he [Bradwardine] does not make it easy for critics to believe in his orthodoxy²⁵⁶ »; aber jedenfalls hat Klenkok mit seiner Interpretation die Lehre des Gegners allzusehr vereinfacht wiedergegeben. Klenkoks Kritik läßt nirgends erkennen, daß nach Bradwardine Gott die Sünde niemals *simpliciter*, sondern stets nur *secundum quid* will, so ähnlich wie ein Arzt unter seinen Arzneien auch das Gift bejaht²⁵⁷, daß ferner nach dessen Auffassung nicht die Sünde als solche von Gott stammt, sondern nur die *actio peccati*, soweit sie ein *ens* darstellt, und daß demgemäß Gott von dem englischen Theologen nicht als *causa efficiens* der Sünde als solcher, sondern nur der schlechten Handlung bezeichnet wird²⁵⁸.

Klenkok erwähnt des weiteren eine Anzahl Argumente, die er bei Bradwardine für die Lehre, Gott wolle, daß das Böse geschieht, vorfand. Sie lassen sich zwar nicht wörtlich, aber doch sinngemäß in dessen Hauptwerk *De causa Dei* nachweisen: (1) Würde Gott nicht wollen, daß Böses geschieht, wäre sein Wille nicht hinsichtlich jedes Gegenstands im Akt (*actualis*), was seinem innersten Wesen als *actus purissimus* widerstreite. (2) Gott wolle doch tatsächlich, daß manches Gute geschieht, welches nicht ohne Böses geschehen kann. (3) Gott habe Könige gegen das jüdische Volk aufgewiegt, damit sie es zu Unrecht strafen. (4) Auch habe Gott gewollt, daß vielerlei Böses geschieht wie etwa das Leiden Christi oder das Martyrium der Heiligen²⁵⁹.

Klenkok beginnt seine kurze Widerlegung dieser Argumente mit einem erregten persönlichen Angriff auf Bradwardine. Er schreibt:

255. *L. c.* : 301E.

256. OBERMAN 133.

257. BRADWARDINUS *l. c.* : 300D-301B.

258. *L. c.* II, cap. 20 : 554A-B. — Vgl. dazu HAHN 46-51; LEFF 57-65; OBERMAN 123-134.

259. « Contra hoc arguit Bradwardinus in summa sua *De causa Dei* libro primo cap. 22 : Quoniam, si Deus non vellet fieri mala, iam voluntas Dei non esset *actualis* respectu cuiuscumque obiecti. Hoc falsum, cum Deus sit *actus purissimus* etc. Item Deus suscitavit reges contra populum Iudaicum, qui iniuste puniebant eos etc. Et concordant plures rationes suaे in hoc fundamento : Deus vult aliquod bonum fieri, quod non potest fieri sine malo. Ergo Deus vult malum fieri, quoniam impossibile esset, quod Deus vellet antecedens et non consequens alicuius bonae consequentiae. Sed certum est, quod multa sunt a Deo mala volita fieri ut passio Christi et martyrium etc ». (*In libr. I, dist. 46* : A 134vb, K 93v, S 19vb). — Siehe dazu folgende Texte aus Bradwardine; zu (1) : « Item si non est ita [sc. quod divina voluntas habet volitionem vel nolitionem actualem, propriam et distinctam circa quodcumque obiectum voluntatis bonum vel malum.] aliquod est obiectum, circa quod Deus non habet actum aliquem voluntatis, et certum est quod potest habere; ergo ipse est in potentia et quasi dormiens respectu talis obiecti; quare et potest esse *actualior*... Modo non est *actualissimus*, *nobilissimus* et *perfectissimus*... [Averroes] comment. 17 [ex 9. Metaph.] dicit, quod primus motor est *actus purus*, in quo non est potentia omnino » (*I cap. 22* : 234E-235A). — Zu (2) — (4) : Siehe *I, cap. 33* : 292A-D und *I, cap. 34* : 298D-299C, 304E.

« Diese Argumente sollen gelöst werden. Denn von dem *summum bonum*, meinem erhabenen glorreichen Gott, werde ich nicht zugeben, er wolle, daß Böses geschieht, weil davor Geist und Verstand eines guten Menschen zurickschauern. Was war der Grund, daß ein so bedeutender Lehrer, ein Erzbischof von Canterbury, eine solche Lehre vortrug ? Hat doch jemand gesagt, in der Kirche von Canterbury sei es Gewohnheit, daß sie nur einen heiligen [Bischof] bekommt oder ihn heilig macht, oder ihn alsbald von sich weist. Er aber ist innerhalb weniger Tage gestorben²⁶⁰ ».

Zu den einzelnen Argumenten führt Klenkok aus. Zu (1) : Daß Gott es nur zuläßt, daß Böses geschieht, widerstreitet der Vorstellung von Gott, dem *actus purus*, ebensowenig wie die allgemein vertretene Lehre, daß Gott nicht ungeordnet (*inordinate*) handeln will. Zu (2) : Auch hier läßt Gott das Böse nur zu, ohne es zu wollen. Zu (3) und (4) : Auch sonst pflegt man zu sagen, jemand tue etwas, weil er es zuläßt²⁶¹.

Anschließend geht Klenkok in engem Anschluß an den Lombarden auf einen « sophistischen » Einwand gewisser Leute ein, die Gott ebenfalls als Urheber des bösen Geschehens nachzuweisen versuchen²⁶². Im Sinn seines Gewährsmanns formuliert er das Argument der Gegner, wie folgt : « Alles Wahre stammt von Gott. Daß Sortes Ehebruch treibt, ist wahr. Also stammt es von Gott, daß Sortes Ehebruch treibt²⁶³ ». In der Terminologie seiner Zeit nimmt Klenkok gegen das Argument folgendermaßen Stellung : In dem Satz : « Alles Wahre stammt von Gott », steht das Wort *verum* für das *signum complexum*. Wenn also festgestellt wird : « Daß Sortes Ehebruch treibt, ist wahr », so gilt dies für diesen Satz (*propositio*). Mit anderen Worten : Wahr ist der Satz,

260. « Ista rationes solventur, quoniam nullatenus in summo bono, Deo meo sublimo et glorioso, concedam quod velit mala fieri, quoniam hoc abhorret mens et ratio boni viri. Quid ergo fuit, quod tantus doctor, archiepiscopus Cantuarensis, hoc posuit ? Dixit enim unus, quod ecclesiae Cantuarensi consuetudo est, quod sanctum recipit aut facit aut cito reicit. Hic autem infra breves dies mortuus fuit ». (*In libr. I, dist. 46* : A 134vb, K 93v, S 19vb).

261. « Ad rationes dico, quod Deus mala fieri permittit. Nec ex hoc sequitur, quod non sit purus actus, sicut secundum omnes Deus non vult inordinate agere, et tamen propter hoc non est minus actus purus ; sed dicitur actus purus pro tanto, quoniam ad nihil est in potentia, quod non habeat vel non sit in actu. Ad secundum dicitur, quod Deus vult antecedens et consequentiam, quorum consequens non vult ; nec ex hoc sequitur aliquid inconveniens. Ad aliud quod dicitur Deum suscittasse reges contra populum Iudaicum ; quia aliquando quis facere dicitur, quod permittit, ita est de Deo et de malis, quod Deus permittit mala fieri ». (*l. c.*)

262. PLOMB. I, 46, 7 : 320, 20ff.

263. « Iam sufficienter (PLOMB, *l. c.*). Probatur peccatum esse a Deo : Omne verum est a Deo, peccatum esse est verum. Ergo est a Deo. Magister hic in littera et Thomas in Quaestionibus de veritate, quaest. 8 dicunt istud esse sophisma nec formam arguendi valere. Cuius oppositum tenetur communiter. Formetur argumentum sic : Omne verum est a Deo. Sortem fornicari est a Deo ». (*l. c.* : A 135rb, K 94r, S 20a-b).

daß Sortes Ehebruch treibt. Und dieser Satz, nicht aber der Akt des Ehebruchs, wie der Sophist behauptet, stammt von Gott²⁶⁴.

Hier wendet sich nun Klenkok abermals gegen Bradwardine und wirft ihm vor, daß er die Ausführungen des Petrus Lombardus über diesen Einwand schief dargestellt habe²⁶⁵. Tatsächlich hat sich Bradwardine energisch gegen die Bezeichnung des erwähnten Arguments als « sophistisch » gewehrt und mit schroffen Worten die Ansicht des Lombarden kritisiert: « Der Lombarde », schreibt er, « weist in der 46. *Distinctio* des 1. Sentenzenbuches dieses Argument zurück, weil es sophistisch und einer Antwort unwürdig sei. Trotzdem erscheint es ihm gut, mit noch unwürdigeren Worten darauf zu antworten und seine Antwort durch einen ganz unwürdigen Einwand zu bekräftigen²⁶⁶ ». Bradwardine selbst benützt das Argument — ähnlich wie die unbekannten *quidam*, gegen die Petrus Lombardus zu seiner Zeit polemisierte —, um damit nachzuweisen, daß Gott die Sünde in irgend einer Weise (*aliqualiter*) wolle. Er formuliert das Argument folgendermaßen: « Daß es eine Sünde gibt, ist wahr; doch ist dies nicht das *primum verum*; ... es stammt somit aus dem *primum verum*... Gott aber ist das *primum verum*; ... er ist also die Ursache dieser Wahrheit und ist es jedenfalls mit Willen. Gott will demnach, daß [der Satz] wahr ist: Es gibt Sünde; deshalb [will er auch], daß es sich von seiten der res so verhalte, wie durch [den Satz] von ihr ausgesagt wird; also will er, daß es Sünde gibt²⁶⁷ ».

An einer späteren Stelle seiner *Expositio litteralis* kommt Klenkok nochmals, wenn auch nur kurz, auf Bradwardine zu sprechen und macht ihm wiederum den Vorwurf, er habe behauptet, Gott sei die « Ursache der Sünde ». Klenkok interpretiert dort die Ausführungen der 36. *Distinctio* des zweiten Sentenzenbuches, in der der Lombarde im Anschluß an Augustinus und andere Väter ausführt, daß es Sünden gebe, die zugleich Strafe für andere Sünden sind²⁶⁸. Eine wichtige Rolle spielte dabei

264. « Aliter solvit argumentum salvando Magistrum et dicitur, quod argumentum peccat, quia, quando dicitur: Omne verum est a Deo, ibi ly verum stat pro signo complexo ad modum loquendi Philosophi secundo Metaphysicae; ubi dicit, quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in anima. Et quando subinfertur: te fornicari est verum, ibi recipitur pro propositione; id est illa propositio est vera: te fornicari, ergo debes inferre: haec propositio est a Deo. Sed sophista vult inferri: Ergo iste actus, scilicet fornicari, est a Deo; et hoc non sequitur ». (l. c. : A 135rb, K 94v, S 20rb).

265. « Et sic apparet, quod Bradwardinus Magistrum minime recitat ad intellegendum dictum vel deductum in ista materia, loquendo Magistro mala verba. Si autem accipitur verum pro taliter esse, sicut significatur per istam: Sortes fornicatur, solvatur sicut prius ». (l. c.)

266. *De causa Dei* I, cap. 34 : 294D. — Der Einwand (*instantia*) des Lombarden, mit dem sich Bradwardine dann breit auseinandersetzt, besagt: « Quod [sophisma] ex simili manifeste falsum ostenditur: Deus prohibet furtum fieri; sed furtum fieri verum est; ergo prohibet verum » (PLOMB. I, 46, 7 : 321, 6-8).

267. *De causa Dei* I, cap. 34 : 294C.

268. PLOMB. II, 36, 1 : 536, 25ff.

die Stelle des *Römerbriefes* (1, 21-32), wo Paulus eine Reihe Versündigungen aufzählt, die Gott über die Menschen als Strafe für ihre Sünden kommen ließ. Die Argumentation Bradwardine's, wie sie Klenkok etwas verkürzt, aber sinnentsprechend wiedergibt, lautete: Da Gott den Sünder mit Strafen belegen will, die ihrerseits Sünden sind, will er, daß es Sünden dieser Art gibt²⁶⁹. Dabei wandte sich der englische Theologe ausdrücklich gegen die Lehre des Lombarden, daß Gott die Sünde nur wolle, soweit sie Strafe ist, nicht aber soweit sie Sünde ist. Denn diese Strafe, entgegnete Bradwardine, sei mit der Sünde *per se*, d.h. soweit sie Sünde ist, notwendig und untrennbar verbunden. Diese notwendige Unzertrennlichkeit aber stamme von Gott. Gott wolle wissentlich und überlegt das eine, nämlich die Strafe der Sünde, und somit auch die Sünde selbst²⁷⁰.

Dabei berief sich auch Bradwardine auf *Röm* 1, 26: « Darum über gab er (*tradidit*) sie schändlichen Lüsten »²⁷¹. Klenkok geht hier auf die Lehre des Gegners nicht näher ein, sondern verwahrt sich nur gegen eine Interpretation des Wortes *tradidit* im Sinn der bradwardine'schen Auffassung. Er selbst deutet dieses Wort entweder im Sinn von *permisit* (« er ließ es zu ») oder mit Augustinus als *tradidit deserendo* (« er über gab sie, indem er sie allein ließ »)²⁷².

269. « Sciendum est etc. (PLOMB. *I. c.*). Omnia peccata, quae fiunt post primum peccatum, antequam homo resurgat, sunt poenae peccati primi, quia per primum peccatum redditur homo impotens ad resistendum temptationi. Ex isto Bradwardinus probat, quod Deus est causa peccati arguendo sic: Deus vult peccatorem puniri poenis, quae sunt peccata. Ergo vult huiusmodi peccata esse ». (*In libr. II, dist. 36*: A 102va, K 126r).

270. « Si quis autem dixerit cum Lombardo, quod Deus vult peccatum sub ratione, qua est poena, non sub ratione, qua est peccatum, potest sic argui contra eum: Ista poena et peccatum per se, scilicet sub ratione, qua est peccatum, necessario et inseparabiliter coniunguntur; et illa necessitas et inseparabilitas est a Deo... Deus autem... scienter ac rationabiliter vult unum, scilicet poenam peccati, ergo et peccatum ». (*De causa Dei I, cap. 34*: 298D-E).

271. *L. c.* : 297E-298C.

272. « Ex isto Bradwardinus probat, quod Deus est causa peccati arguendo sic: Deus vult peccatorem puniri poenis, quae sunt peccata. Ergo vult huiusmodi peccata esse. Antecedens patet per illud *Ad Romanos* 1 (26): 'Tradidit eos' etc. Respondent tenentes oppositum: 'Tradidit' id est: permisit, vel secundum Augustinum *Contra Iulianum* libro quinto in principio (3, 10: *PL* 44, 789)... dicentem: 'Tradidit deserendo, vel alio modo inexplicabili' etc. ». (*In libr. II, dist. 36*: A 102va, K 126r). — Ähnlich ergänzt Klenkok in seiner Erklärung der folgenden *Distinctio* die Feststellung des Petrus Lombardus, daß « alle katholischen Theologen (*tracitatores*) darin übereinstimmen, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist » (PLOMB. II, 37, 2: 546, 21f) durch die Beifügung « excepto Bradwardino » (*In libr. II, dist. 37*: A 103vb, K 127v).

V. KAPITEL — RECHTFERTIGUNG DES SÜNDERS,
EINE KRITISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DUNS SCOTUS

Johannes Klenkok hat keine ausführliche oder gar erschöpfende Darstellung der Rechtfertigungslehre hinterlassen. Auch vermißt man in seinen Schriften eine exakte Begriffsbestimmung oder eine nähere Beschreibung dessen, was er unter Rechtfertigung versteht. Einmal nennt er sie mit Augustinus « die Gnade, durch die der Gottlose gerecht gemacht wird »²⁷³, und fügt erklärend bei : « Verstehe unter dieser Gnade die ungeschuldete Aufrichtung [des Sünder] durch Gott, der ihn aus seiner Schlechtigkeit erhebt und heilt »²⁷⁴. Wie an einer anderen, oben schon mitgeteilten Stelle²⁷⁵ zeigt sich in dieser Aussage das Bemühen, die personale Verbindung des Menschen mit Gott im Rechtfertigungsvorgang sichtbar zu machen, ohne daß Klenkok deshalb geleugnet hätte, daß dem Menschen im Rechtfertigungsvorgang der Habitus der heiligmachenden Gnade eingegossen wird. Die beiden Stellen lassen außerdem klar erkennen, worin Klenkok das Wesen der Rechtfertigung sieht. Er spricht von einem *deleri* der Sünden, von einem *elevari* des Menschen aus seiner Schlechtigkeit, von einem *sanari* der verwundeten Natur, von einer Mitteilung des *habitus gratiae*, von einem *reduci* des Sünder zur *perfecta sanitas*, von einem *erigi* des Menschen durch Gott. Der Gedanke an eine rein forensische Rechtfertigung liegt ihm demnach völlig fern. Rechtfertigung bedeutet für ihn Tilgung der Sünde und Heilung und Heiligung des Menschen. Wo er einmal von einem bloßen « Zudecken » der Sünden durch die *caritas* spricht, handelt es sich um ein Zitat aus dem *Corpus Iuris Canonici*, das die Notwendigkeit der *fides* und der *caritas* mit den Schriftstellen *Hebr* 11, 6 und *Jak* 5, 20 begründet²⁷⁶.

Nähere Darlegungen über das Formalprinzip und über Wirkungen und Früchte der Rechtfertigung hat Klenkok nicht gegeben. Auch bei dem, was er über Vorbereitung und Zustandekommen der Rechtfertigung mitteilt, handelt es sich nur um kurze und gelegentliche Bemer-

273. AUGUSTINUS, *Epist.* 194, 3, 7 : CSEL 57, 182. — Vgl. PLOMB. II, 26, 7 : 477, 14.

274. « Dicit [Magister] (l. c. : 477, 13), quod gratiam, qua iustificatur impius, 'nulla merita praecedunt'. Intellege per istam gratiam gratuitam erectionem Dei, qui ipsum elevat ab iniuitate et sanat ». (*In libr.* II, *dist.* 26 : A 96vb-97ra, K 115v).

275. Siehe oben Anm. 27.

276. « Extra, De summa Trinitate et fide catholica, cap. unico in Clementinis (*Clementin.*, lib. I tit. 1, cap. unic. : CIC II, 1134) determinatur, quod parvulis infunditur in baptismus gratia et aliae virtutes. Et haec declaratio fit propter haeresim, quae tangitur Extra, De baptismus et eius effectu, 'Maiores', ubi recitatur opinio, quod parvulis non valeat baptismus, quia non possunt habere fidem, sine qua impossibile est Deo placere (cf. *Hebr.* 11, 6), et caritatem, quae operit multitudinem peccatorum (cf. *Jac.* 5, 20) ». (*In libr.* IV, *dist.* 4 : K 158r). — Es ist ein nicht ganz wörtliches Zitat aus *Decret. Greg.* IX, lib. III, tit. 42, cap. 3 : CIC II, 644.

kungen. Immerhin werden ein paar Lehrpunkte, vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit gewissen Ansichten des Duns Scotus, näher geklärt.

1. Unverdienbarkeit der Rechtfertigung.

Mit Nachdruck, wenn auch nur kurz und gelegentlich, hat Klenkok herausgestellt, daß die Gnade der Rechtfertigung für den Sünder völlig unverdient und unverdienbar ist. So nimmt er einmal ausdrücklich gegen die nachmals von Gabriel Biel²⁷⁷ vertretene Lehre Stellung, daß der Mensch sich die Eingießung der Gnade aus rein natürlicher Kraft *de congruo* verdienen könne. Ihm scheint sich diese Auffassung in unmittelbarer Nähe der Häresie des Pelagius zu bewegen²⁷⁸. Er stellt ihr den Satz entgegen, daß der Mensch « den Anfang der guten Gedanken », d.h. das *initium fidei*, nicht aus sich besitzt, sondern nur von Gott, — einen Satz, den er der nachaugustinischen Schrift *De fide ad Petrum* entnimmt²⁷⁹. Er stützt sich für diese Lehre vom gnadenhaften « Anfang des Glaubens » außerdem auf Augustins *De praedestinatione sanctorum*; unter Berufung auf das Apostelwort (2 Kor 3, 5) : « Wir sind nicht fähig, etwas aus uns zu denken », führt der Kirchenvater aus, daß wir erst recht unfähig seien, aus uns zu glauben oder ein Verdienst zu erwerben²⁸⁰. Hier nun läßt Klenkok auch erkennen, gegen wen sich seine Kritik richtet : der *doctor subtilis* Duns Scotus und seine Gefolgsleute hätten die Ansicht vertreten, daß der gefallene Mensch aus sich die *bonitas voluntatis* besitzen und ein Verdienst *de congruo* erwerben könne. Klenkoks kurze Widerlegung besagt, daß Scotus dann auch zugeben müsse, daß ein gefallener Engel aus sich zu solchen Verdiensten fähig ist, — ein Argument, das der Augustinertheologe der schon erwähnten Schrift *De fide ad Petrum* entnimmt²⁸¹.

277. Vgl. FECKES 37ff und H. A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation* I, deutsch : Zürich 1965, 133f.

278. « Hic videtur refelli dictum, quod homo ex puris naturalibus posset mereri de congruo infusionem gratiae. Videtur enim hoc valde haeresi Pelagii appropinquare ». (*In libr. II, dist. 44* : A 107va, K 133v).

279. « Augustinus, *De fide ad Petrum* 21 (*recte* : FULGENTIUS, *De fide ad Petr.* 3, 32 : CCL 91A, 733), et determinans contra haeresim Pelagii ostendit, quod bonarum cogitationum initium homo non habet a se, sed a Deo ; id est homo non potest illas habere ex naturalibus suis puris ». (l. c.)

280. « Augustinus in alio loco, videlicet *De praedestinatione sanctorum* (2, 5 : PL 44, 962sq.), probat istam conclusionem per Apostolum dicentem (2 Cor. 3, 5), quod 'non sumus sufficientes aliquid cogitare ex nobis', id est ex nostris naturalibus. Multo minus sufficientes sumus ex nobis credere vel mereri ». (l. c.)

281. « Aliam rationem tangit Augustinus hic (*recte* : FULGENTIUS, *De fide ad Petr.* 3, 32 : CCL 91A, 733) : Si angelus non potuit ex se resurgere, multo minus homo potuit. Et ex ista responsione, si valet, consequenter haberent dicere, quod diabolus posset mereri de congruo, quia Augustinus (l. c.) arguit sic : Si homo potest habere bonitatem voluntatis ex se, postquam cecidit, multo magis angelus posset eam habere de se. Sed secundum opinionem istorum, scilicet doctoris subtilis et sequacium suorum, super quarto dist. 14 (corr. ex : 9), quia homo potest, postquam cecidit, ex se habere bonitatem voluntatis in merendo de congruo, ergo

Bis heute sind die Gelehrten sich darüber nicht einig, ob Duns Scotus und ähnlich Gabriel Biel mit ihrer Lehre von der Möglichkeit einer menschlichen Vorbereitung auf die Rechtfertigung aus eigener Kraft einem gewissen Semipelagianismus gehuldigt oder aber aufgrund « der notwendigen Hinordnung der menschlichen Vorbereitung auf den immer frei Gnade anbietenden und schenkenden Gott » einen solchen Irrtum gemieden haben²⁸². Klenkok sah jedenfalls in der Lehre des Scotus und seiner Schüler ein Wiederaufleben des Pelagianismus und ist ihr deshalb, wie sich weiter unten bei den Darlegungen über die zweite Rechtfertigung noch klarer zeigen wird, mit großer Entschiedenheit entgegengetreten. Gerade mit dieser seiner Abwehr eines Billigkeitsverdienstes für die Rechtfertigung im Sinn der erwähnten skotistischen Lehre hat er in der Augustinerschule noch bis ins ausgehende 15. Jahrhundert nachgewirkt²⁸³.

Klenkok selbst hat an verschiedenen Stellen seiner Werke, ganz im Sinn des Ägidius Romanus und anderer Theologen der Hochscholastik²⁸⁴, klar herausgestellt, daß es sich bei der menschlichen Vorbereitung auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade bereits um ein gnadenhaftes Geschehen handelt, d.h. um ein Geschehen, das von der helfenden Gnade, dem *speciale Dei auxilium*, angeregt und unterstützt wird. So äußert er einmal: Der Mensch könne sich nur dann vom Bösen lossagen und dem Guten zuwenden, wenn ihm die Gnade zuvorkommt und ihn bereitet. Er beruft sich dafür auf die Äußerung des Apostels (*Röm* 9, 16): « Es liegt nicht am Wollen oder Laufen [des Menschen], sondern an Gottes Erbarmen », und auf die Erklärung, die Augustinus in seinem *Enchiridion* zu diesem Schriftwort gegeben hat: « Auf diese Weise soll das Ganze Gott gegeben werden, der den guten Willen des Menschen vorbereitet, um ihn zu unterstützen, und ihn unterstützt, nachdem er ihn vorbereitet hat²⁸⁵ ». Gerade aufgrund dieser seiner Lehre hat sich Klenkok, wie schon oben dargelegt wurde²⁸⁶, entschieden gegen gewisse Äußerungen des Thomas Buckingham gewandt, die dem menschlichen Willen bei seiner Hinwendung zu Gott den ersten Schritt, gleichsam « das Öffnen der Tür », zuzuweisen schienen. Auch wurde bereits oben eine Conclu-

angelus potest habere eam de se, postquam cecidit. Sic habent concedere, quod angelus potest mereri de se de congruo ». (l. c. : A 107va-b, K 133v-134r). Zu der erwähnten Lehre des Johannes Duns Scotus siehe dessen *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, dist. 14, qu. 2 (14) : *Op. omnia* vol. 18, Paris 1894, 74 col. 2 — 75 col. 2. — Vgl. auch unten S. 299ff.

282. Vgl. etwa AUER (I, 255f und 261f), der, gestützt auf die Untersuchungen von P. MINGES (*Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, München 1906), die Lehre des Scotus und des Biel im Sinn der zweiten Alternative zu rechtfertigen sucht.

283. Vgl. dazu unten S. 299ff.

284. Siehe AUER I, 240ff.

285. AUGUSTINUS, *Enchir.* 9, 32, 97-99 : *CCL* 46, 67. — Den Text aus Klenkoks *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* siehe oben Anm. 217 (gegen Ende).

286. Siehe oben S. 279f.

sio unseres Theologen erwähnt, nach der jeder Sünder, der sich vom Fall erhebt, ursächlich früher von Gott aufgerichtet wird²⁸⁷.

Klenkok hat diesen Satz noch näher begründet, indem er gegen eine Reihe Einwände Stellung nahm, die nachzuweisen suchten, daß bei der Bekehrung des Menschen dessen Willensakt ursächlich früher sei als Gottes Gnadenhilfe. Ein erster Einwand berief sich auf alttestamentliche Schriftworte, wie *Zach* 1, 3 : « Bekehrt euch zu mir und ich werde mich zu euch kehren », — Worte, die Gottes Hinwendung zum Menschen von dessen Bekehrung abhängig zu machen scheinen. Klenkok stellt mit Augustinus diesem Schriftwort die Äußerung des Psalmisten gegenüber (*Ps* 85, 4) : « Bekehre uns, Gott, unser Heiland », wonach die Bekehrung selbst schon ein Geschenk Gottes sei²⁸⁸. Ein zweiter Einwand behauptete unter Berufung auf *Mk* 16, 20 : « Sie predigten überall, wobei der Herr mitwirkte », bei der Bekehrung des gefallenen Menschen sei der menschliche Wille der Wirkende, Gott aber nur der Mitwirkende und sein Mitwirken sei ursächlich später. Demgegenüber legt Klenkok unter Berufung auf das nachaugustinische *Hypognosticon* dar, daß bei allen guten Werken des Menschen Gott der Wirkende und der Wille der Mitwirkende ist; auch bestreitet er, daß das Schriftwort, welches von der missianischen Wirksamkeit der Apostel spricht, das ursächliche Früher der göttlichen Mitwirkung ausschließe²⁸⁹. Ein dritter Einwand suchte den menschlichen Willen als die Erstursache der Bekehrung zu erweisen, sofern Gott den Bekehrungswillen nur unterstützte, wenn er vorhanden ist, ihn aber nicht unterstützte, wenn er nicht vorhanden ist. Klenkok erwidert : Aus der Tatsache, daß keine Ursache unterstützt werden

287. Siehe oben die Anmerkungen 232 und 233.

288. « Nono contra septimam conclusionem : Prior naturaliter est actus liberi arbitrii in conversione quam adiutorium Dei. Igitur conclusio falsa. Consequentia est evidens et antecedens patet per illud primi *Paralipomenon* 28 (9), ubi dicit David Salomon, filio suo : ' Omnia enim corda scrutatur Dominus et universas mentium cogitationes intellegit. Si quaeris eum, invenies '. Ecce quod quaerere Deum est causa suae inventionis. Et per consequens prius causaliter homo erigit se ad Deum et quaerit Deum, quam Deus eum erigit. Huic concordat illud *Zachariae* 1 (3) : ' Convertimini ad me et ego convertar ad vos '. Ecce quod nostrum converti ponitur prius. — Ad nonum negatur antecedens. Ad probationem dico secundum Augustinum in epistula ad *Valentinum monachum* (*recte : De gratia et libero arbitrio* 5, 10 : *PL* 44, 887sq), quod ista auctoritas fuit initium erroris Pelagii, qui non advertit, quod conversio est donum eius, cui dicimus (*Ps.* 84, 5) : ' Converte nos, Deus ' etc. » (E 173vb und 174ra).

289. « Decimo arguitur sic : Voluntas hominis operatur, Deus autem cooperatur in conversione hominis lapsi. Igitur voluntas est ibi prior causaliter. Antecedens patet *Marci* 16 (20), ubi dicitur : ' Domino cooperante ' etc. Consequentia patet, quia operari est prius quam cooperari. — Ad decimum dico, quod in bonis operibus Deus operatur et voluntas cooperatur, ut patet per Augustinum, *Hypognosticon* *responsione tertia* cap. 52 (*Ps.-AUGUSTINUS, Hypognosticon* III, 10, 18 : *PL* 45, 1631), ubi dicit : ' In omni opere iusto prior est voluntas Dei quam liberum arbitrium. Deus enim operatur, voluntas cooperatur '. Ad probationem dicitur, quod *Evangelium* loquitur ibi de aliquibus operibus, quae Deus per apostolos operatur. Et eas cooperatur, ut illa expleret, non tamen quin ipse esset principalior ». (E 173vb und 174ra).

kann, die nicht existiert, folge keineswegs, daß sie deshalb auch die Erstursache sein muß²⁹⁰. Der vierte und letzte Einwand suchte nachzuweisen, daß die Bekehrung des menschlichen Willens, falls Gott dabei ursächlich früher handelt, nicht wirklich frei sei. Klenkok bestreitet die Richtigkeit dieses Schlusses, weil Gott bewirke, daß sich der Mensch in Freiheit bekehrt²⁹¹.

An anderer Stelle kommt Klenkok einmal kurz auf die Frage zu sprechen, ob sich der Mensch ohne Gnade, wenn nicht die Rechtfertigung, so doch wenigstens den Nachlaß der Strafe verdienen könnte. Für eine positive Beantwortung der Frage scheine eine Äußerung des Lombarden in der 15. *Distinctio* des vierten Sentenzenbuches zu sprechen, wo dieser unter Berufung auf Augustinus behauptet, daß ein Schismatiker, der aus Furcht vor der Strafe das Martyrium auf sich nimmt, um Christus nicht zu verleugnen, Nachlaß der Höllenpein verdient. Klenkoks Erwiderung besagt: Auch einen solchen Nachlaß der Strafe vermöge sich der Mensch « nicht ohne Gottes Hilfe » zu verdienen²⁹².

2. Der rechtfertigende Glaube.

Entscheidende Bedeutung weist Klenkok im Rechtfertigungsgeschehen dem Glauben (*fides*) zu. Im Sinn des Apostelwortes *Ga* 5, 6 versteht er diesen rechtfertigenden Glauben als « Glauben, der durch die Liebe wirksam ist ». In engem Anschluß an den Lombarden hat er in seiner *Expositio litteralis* zur 23. *Distinctio* des dritten Sentenzenbuches seine Lehre von der *fides* näher dargelegt. Mit Petrus Lombardus zitiert er die

290. « Undecimo arguitur sic: Posita voluntate surgendi Deus eam iuvat et remota ea non iuvat eam. Igitur voluntas est prius causa surgendi. Consequentia patet, quia illud est prima causa effectus, qua posita ponitur effectus, qua remota removetur effectus. — Ad undecimum negatur consequentia, quia sic quaelibet causa secundaria probaretur esse primaria. Certum est enim, quod nulla causa iuvari potest, nisi exsistat ». (E 173vb und 174ra).

291. « Duodecimo arguitur sic: Si Deus prius ageret causaliter in resuscitatione etc., tunc sequitur, quod voluntas nostra non resureret libere. Consequentia patet, quia nos non possumus Dei voluntatem impeditre. Sed falsitas patet per Augustinum super illud psalmi (78, 9): 'Adiuva nos, Deus, salutaris noster' etc.; ubi dicit Augustinus (*Enarr. in ps.* 78, 12, 5-7: *CCL* 39, 1106): Adiuvare nos Deus vult, ut neque gratis invitatis tollat liberum arbitrium; qui enim adiuvatur, per se ipsum aliquid operatur. — Ad duodecimum negatur consequentia. Et causa est, quia Deus facit nos libere resurgere ». (E 173vb und 174ra).

292. « Duodecimo arguitur sic: Homo sine gratia potest remissionem poenae mereri. Igitur conclusio falsa. Consequentia patet, quia tale mereri est quid bonum. Antecedens patet [libro] quarto huius, distinctione 15 cap. 6 (*PLOMB.* IV, 15, 7: 835, nr. 155) ubi probatur, quod schismaticus patiens timore poenae, ne neget Christum, meretur remissionem ». — Der Lombarde beruft sich auf AUGUSTINUS, *De patientia* 26, 23: *CSEL* 41, 688. — « Ad duodecimum dicitur, quod illud idem, videlicet remissionem poenae, non potest homo mereri sine adiutorio Dei. Immo Matthaei 15 (13) dicitur: 'Omnis plantatio, quam pater meus caelensis non plantet, eradicabitur', id est: Omnis actus, qui non est cum speciali adiutorio Dei, dignus est poena; quare remissionem poenae non meretur ». (E 174vb und 175ra).

augustinische Formel : *Credere Deo — credere Deum — credere in Deum*²⁹³ und deutet sie : als Glauben, daß Gott die Wahrheit sagt, — als Glauben, daß Gott ist, — als glaubendes Gott Lieben. Er hat diesen letzten Terminus *Deum credendo diligere* wörtlich aus Augustinus entnommen. Das *credere in Deum* charakterisiert der Kirchenvater als den rechtfertigenden Glauben, wenn er schreibt, daß wir Menschen dadurch Gott « gläubig lieben, gläubig auf ihn zugehen und seinen Gliedern eingefügt werden »²⁹⁴.

Eine zweite Auseinanderfaltung des Glaubensaktes in drei *modi* fand Klenkok in derselben *Distinctio* der « Sentenzen ». Als ersten dieser Glaubensmodi nennt er die *credulitas informata caritate*. Es ist der schon erwähnte rechtfertigende Glaube. Klenkok bezeichnet ihn hier auch als *virtus* im Sinn einer *wahren*, verdienstlichen Tugend, und zwar nicht wegen der *credulitas*, sondern wegen der mit ihm verbundenen *caritas*. Einen zweiten *modus* der *fides* sieht Klenkok in der *credulitas informis*, in dem anfänglichen, von der Liebe noch nicht formierten Glauben. Dieser besitze keine rechtfertigende Kraft. Auch zu einem solchen Glaubensakt wird aber der Mensch, wie Klenkok an anderer Stelle geäußert hat, nur durch Gottes zuvorkommende Gnadenhilfe befähigt²⁹⁵. Der dritte *modus* der *fides* meint nach Klenkok den Inhalt des Glaubens²⁹⁶. Im Sinn von *Hebr* II, 1 und im Anschluß an Augustins *Enchiridion* erklärt er, daß es sich dabei um religiöse Wahrheiten handelt, die « nicht gesehen, d.h. nicht mittels der Sinne oder irdischer Vernunftgründe erkannt werden »²⁹⁷. Er stellt auch kurz die Frage nach der Begründung des Glaubens für den Christen und findet diese Begründung im Vorbild des Glaubens der Heiligen und der Kirche²⁹⁸.

Noch an einer anderen Stelle seiner *Expositio literalis*, bei der Paraphrase zur 26. *Distinctio* des zweiten Sentenzenbuches, hat Klenkok eine Anzahl wichtiger Aussagen über den Glauben im Rechtfertigungsge-

293. Vgl. AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium* 29, 6 : CCL 36, 287.

294. « Aliud (PLOMB. III, 23, 4 : 656, nr. 160). Creditur in Deum, dum Deus credendo diligitur. Creditur Deo, dum Deus vera dicere creditur. Dicitur quis credere Deum, qui credit, quod Deus est. Haec est sententia Augustini Super Joannem homilia 29 (corr. ex : 24) ». (*In libr. III, dist. 23* : K 144r, S 42ra).

295. « Cum ergo (PLOMB. II, 27, 5 : 483, 23sq). Dicit [Magister], quod per actum fidei meremur ; exponitur, ut patet in fine capituli : addita caritate. Et si fides praeveniens esset actus, iam fides esset ex libero arbitrio a Deo tamen dirigente praevenito ». (*In libr. II, dist. 27* : A 97va, K 116v).

296. « Accipitur fides pro credulitate informata caritate ; est etiam virtus. Si sumitur pro credulitate informi, id est sine caritate, non est virtus. Tertio modo accipitur fides pro eo, quod creditur ibi : ' Haec est fides catholica ' in symbolo Athanasii (DENZINGER 39/75, 3) ». (*In libr. III, dist. 23* : K 144r, S 42ra).

297. « Fides ergo est credere ea, quae ad religionem Christi pertinent non visa, id est non per sensus nec per rationes mundanas cognita. Ponitur sententia ab Augustino in *Enchiridion* cap. 5 (cf. 1, 4 et 2, 8 : CCL 46, 50 et 52) ». (l. c.)

298. « Quare credis Deum trinum et unum et sic de aliis, nisi quia sancti et Ecclesia crediderunt et credunt ? » (l. c.)

schehen gemacht. Er bezeichnet hier den rechtfertigenden Glauben, d.h. die *fides formata per caritatem*, als das erste Gnadengeschenk (*primum gratis datum*), das dem Menschen aufgrund der göttlichen Vorherbestimmung, der *gratia electionis*, zukommt²⁹⁹. Aber auch schon die *bona voluntas*, die anfängliche Hinwendung des Menschen zum Glauben, sei ein *donum Dei*³⁰⁰. Auch sonst hat Klenkok betont, daß alle vorbereitenden Akte des Nachdenkens und Glaubenwollens bereits Gaben Gottes sind³⁰¹. Doch wird der Mensch, wie Klenkok im Anschluß an Augustinus ausführt, von Gott zum Glauben nicht gezwungen, sondern nach dem Herrenwort *Jo 6, 44* : « Niemand kommt zu mir, wenn der Vater ihn nicht zieht », mit Willen (*voluntarie*) gezogen. Nur weil der Mensch glauben will, sei dieser Glaube verdienstlich³⁰².

299. « *Et si diligenter* (PLOMB. II, 26, 3 : 472, 26). *Apud aliquos fides dicitur prima gratia. Exponitur : formata per caritatem ; dicas : id est primum gratis datum, quia ex gratia electionis praecedit (corr. ex : patet)* ». (*In libr. II, dist. 26* : A 96vb, K 115r).

300. « *Ipsa eadem* » (PLOMB. II, 26, 4 : 473, 28). *Voluntas bona non praecedit omnia, quia, quod sit bona, donum Dei est* ». (l. c.)

301. « *Ceterum [hanc] quaestionem* (PLOMB. II, 26, 4 : 475, 7). *Hic probatur, quod non solum velle credere, sed et credere est donum Dei. Et ponitur ratio Cypriani probans, quod fides sit donum Dei, quia cogitare praecedit credere ; sed cogitare bonum est donum Dei* ». (l. c.) — Klenkok bezieht sich hier auf das Wort Cyprians (*Testimonia adv. Judaeos* III, 4 : CSEL 3, I, 116) : « *In nihil gloriam, quando nostrum nihil sit* » (vgl. dazu auch unten TB 16). — Vgl. dazu auch folgenden Text : « *Patet, quoniam tam merita quam fides Dei dona sunt. Augustinus in epistula ad Sixtum presbyterum (Epist. 194, 5, 19 : CSEL 57, 190)...* : ‘*Quantum Deus coronat nostra merita, coronat sua munera*’. De fide patet, quoniam Apostolus dicit (cf. 1 Cor. 7, 25), quod gratiam consecutus sit, ut fidelis esset. Item Augustinus De praedestinatione sanctorum patrum fatetur (*De praed. sanct.* 3, 7 : PL 44, 964), quod per Cyprianum martyrem sibi conclusum fuit fidem donum Dei esse, ex illo Apostoli (2 Cor 3, 5) : ‘*Non sumus sufficientes aliquid cogitare ex nobis tamquam ex nobis*’. Sed credere praesupponit cogitare, et patet pro tanto. Nam videmus, quod virtu intellegentes fidei firmiter adhaerent non obstantibus quibuscumque apparentiis ad oppositum, quae alia demonstrare videntur ; quod nullatenus posset, nisi fides donum esset Dei ». (*In libr. I, dist. 41* : A 133rb, K 91r, S 18ra).

302. « *Non tamen ignorandum* (PLOMB. II, 26, 4 : 474, 12). *Dicit [Magister] : Fides est voluntaria. Exponitur : Non est meritoria nisi voluntaria. Credere tamen est actus intellectus, qui non est voluntarius. Historia de Laban et Batuel ponitur Genesis 24. Augustinus in isto : ‘*Cetera facit homo nolens*’ (corr. ex : volens) etc. ; ponitur homilia 26 Super Joannem (*In Joannis Evangelium* 26, 2 : CCL 36, 260)... Non vult plus, nisi quod per vim exteriorem non potest cogi quis ad credendum ; sed ad meritorie credendum voluntarie per Deum trahitur. Et sic Augustinus exponit istud (*Jo 6, 44*) : ‘*Nemo venit ad me, nisi pater meus*’ etc. Similiter de omnibus dicit, quod fides non est meritoria, nisi quia homo vult credere ». (*In libr. II, dist. 26* : A 96vb, K 115r). — Vgl. auch folgenden Text : « *Nam de gratia (PLOMB. II, 27, 1 : 480, 20). Dicit [Magister] : ‘Gratia estis salvati’ etc. (Eph. 2, 8) ; exponitur : id est per Deum gratis facientem vos credere. Dicit, quod non sine voluntate, id est subsequence. Dei namque voluntas dirigit nostram voluntatem et regit* » (*In libr. II, dist. 27* : A 97rb, K 116r).*

3. *Das Rechtfertigungsgeschehen.*

Klenkok hat gelegentlich auch eine — freilich nicht erschöpfende — Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs und seiner vorbereitenden Akte gegeben. Mit seinem Gewährsmann Petrus Lombardus und in engem Anschluß an Augustins *Enarratio zu Psalm 118* unterscheidet er gewisse Stufen (*quidam gradus*) in diesem Geschehen. Zu dem Psalmwort (118, 20) : « Meine Seele hat begehr, nach deinen Rechtfertigungen zu verlangen jederzeit » (*Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore*), schreibt der Kirchenvater, und es ist wie eine Rückschau auf den Weg seiner eigenen Bekehrung und « Rechtfertigung »: « Oftmals sehen wir, was zu tun ist, und tun es doch nicht; denn es zu tun ergötzt (*delectat*) uns nicht und wir begehrn nur (*cupimus*), daß es uns ergötze. Der Verstand eilt zwar voraus; doch ihm folgt nur zögernd oder überhaupt nicht das schwache menschliche Verlangen (*affectus*). Deshalb also begehrte er lebhaft (*concupiscebatur*) zu verlangen (*desiderare*), wovon er sah, daß es gut wäre, und begehrte, Ergötzen an dem zu haben, dessen Vernünftigkeit er schon sehen konnte.. Doch [der Psalmist] zeigt, auf welcher 'Quasi-Stufe' man zu diesen 'Rechtfertigungen' (*iustificationes*) gelangt. Das erste ist, zu sehen (*videre*), wie nützlich und ehrenvoll sie sind; sodann lebhaft zu begehrn, daß man Verlangen (*desiderium*) nach ihnen trägt; schließlich, daß mit dem Wachsen des Lichtes und der Gesundheit (*proficiente lumine atque sanitate*) auch das Tun dieser Dinge (*earum operatio*) Ergötzen schenkt, dessen bloße Sinnerfassung schon Ergötzen bereitete³⁰³ ».

Auch hier hebt Klenkok, ganz im Sinn Augustins, ausdrücklich hervor, daß schon dieses erste Urteil des Verstandes (*iudicium intellectus*), dem durchaus nicht immer der zustimmende Akt des Willens folge, zwar vor Eingießung des *habitus gratiae* geschieht, aber keineswegs ohne göttliche Hilfe (*non sine dono Dei*)³⁰⁴. Auch schließt er aus den zitierten Worten des Kirchenvaters, daß dem eigentlichen « *desiderare* » das lebhafte Begehrn (*concupiscere*) nach solchem Verlangen und nach dem anfänglichen Nachdenken (*cogitare*) vorauselt. Und gerade darin erblickt er die *fides informis*, jenen Glauben, der der Mitteilung von *caritas* und *Gnadenhabitus* vorhergeht und noch kein Verdienst für das ewige Leben verleiht³⁰⁵. Vor der Verleihung der rechtfertigenden Gnade kann es eben

303. AUGUSTINUS, *Enarr. in ps. 118*, serm. 8, 4f : CCL 40, 1688f. — Vgl. PLOMB. II, 26, 6 : 476, 13-24.

304. « Dicit [Magister] : 'Praevolat intellectus' (PLOMB. II, 26, 6 : 476, 17). Dicit ibi, quod aliquando iudicium intellectus non sequitur actus voluntatis. Dicit, quod primo intellegitur. Hoc potest esse sine habitu gratiae, non tamen sine dono Dei, qui etiam infidelibus scire donat ». (*In libr. II, dist. 26* : A 96vb, K 115v).

305. « Dicit [Magister] in littera, quod 'quibusdam gradibus' etc. (PLOMB. II, 26, 6 : 476, 20sq). Ex hoc patet, quod prius concupiscit homo desiderare, quam desideret, et prius cogitare. Talis ergo fides, quae caritatem et gratiam praevenit, non sufficit ad meritum aeternae vitae ». (l. c. : A 97ra, K 115v).

nach unserem Augustinertheologen, wie oben schon ausgeführt wurde, für den Menschen keinerlei Verdienste geben. Denn Rechtfertigung ist für ihn die völlig « ungeschuldete Aufrichtung » des Sünder durch Gott³⁰⁶.

Klenkok schließt aus diesen Darlegungen, « daß der Mensch wirksam von Sünde und Elend nur durch Gottes Gnade erlöst wird ». Er benützt diese Feststellung wiederum zu einer scharfen Kritik an Duns Scotus, der im vierten Buch seines Sentenzenkommentars (*dist. 14*) gelehrt habe : Der Mensch werde früher durch die Natur von der Sünde befreit und erwerbe sich früher ein *meritum de condigno*, als ihm die Gnade eingegossen wird. Ja Scotus lehre sogar, daß sich der Mensch dieses Verdienst aus rein natürlichen Kräften mit Hilfe des allgemeinen göttlichen Einflusses (*cum communi Dei influentia*) erwirbt³⁰⁷. Klenkok hat sich mit der skotistischen Lehre über die zweite Rechtfertigung — um diese geht es ihm bei dieser Kritik — an anderer Stelle gründlicher auseinandergesetzt. Es wird gleich anschließend darüber zu berichten sein. Hier stellt er nur fest : « Wäre jene Meinung [des Scotus] richtig, dann hätte sich Pelagius nur wenig oder überhaupt nicht geirrt. Denn Pelagius habe nirgends geäußert, daß sich jemand ohne Gnade das ewige Leben *de condigno* verdienen kann³⁰⁸ ».

4. Klenkoks Stellungnahme gegen die Lehre des Duns Scotus, der Sünder könne sich den Sündennachlaß « *ex puris naturalibus cum communi Dei influentia* » verdienen.

Im Anschluß an das Wort des Lombarden : « Die Buße ist eine Tugend oder eine Gnade³⁰⁹ », führt Klenkok aus, daß die Buße uns gnadenhaft (*ex gratia*) verliehen ist und wir sie nicht aus natürlichen Kräften besitzen können³¹⁰. Er benützt diese Feststellung als Ausgangspunkt für eine scharfe Kritik an der skotistischen Lehre über die Wirkungen der *attritio*, wie sie Johannes Duns Scotus in seiner *Quaestio 2* zur *14. Distinctio*

306. Siehe oben Anm. 274.

307. Zu dieser Deutung der Lehre des Duns Scotus siehe unten TB 13-23. — Klenkok hat dort (TB 18) auch erläutert, wieso er in der skotistischen Theorie die Annahme eines *meritum de condigno*, eines Würdigkeitsverdienstes, finden zu müssen glaubte.

308. « *Ex isto et aliis habes, quod homo liberatur effective a peccato et a miseria per gratiam Dei. Ex hoc sequitur falsitas opinionis Scotti in quarto Sententiarum distinctione 14 quaest. 2 (corr. ex : 1) dicentis, quod prius natura homo liberatur a peccato et meretur de condigno, quam infundatur gratia. Et hoc meritum ponit esse ex naturalibus hominis cum communi Dei influentia* (cf. JOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libr. quartum Sent.*, *dist. 14, qu. 2 (14-15) : Op. omn.* vol. 18, Paris 1894, 74 col. 2 — 76 col. 1). Si illa opinio esset vera, modicum vel non errasset Pelagius. Quia Pelagius nullibi dixit, quod de condigno quis posset sine gratia mereri primam gratiam de congruo, immo quod prius natura liberetur a peccato, quam infundatur sibi gratia ». (I. c. : A 97ra, K 115v).

309. PLOMB. IV, 14, 2 : 821, nr. 135.

310. TB 12.

des vierten Buches dargelegt hat. Klenkok bietet die Lehre des Franziskaners in folgenden Sätzen, die sich zum größten Teil wörtlich in dessen Ausführungen finden : (a) Der Sünder kann *ex puris naturalibus* und mit Hilfe der *communis Dei influentia* seine Sünden verabscheuen und sich durch diese *attritio* die Eingießung der Gnade *de congruo* verdienen ; die *attritio* sei somit hinreichende Disposition für die *iustitia*. (b) Könnte aber der Sünder diese *attritio* nicht von sich aus besitzen, dann werde es schwer sein, Gott vor dem Vorwurf zu bewahren, es gebe bei ihm ein Ansehen der Person (vgl. *Apłg* 10, 34)³¹¹. (c) Die Tilgung der Schuld erfolgt durch den *actus attritionis*, noch bevor die Gnade verliehen wird. Damit werde aber, so folgert Klenkok, offen zugegeben, daß zur Tilgung der Sünde Gottes Gnade nicht nötig ist und daß der Sünder die Verzeihung nicht aufgrund der Barmherzigkeit Gottes empfängt³¹². (d) Duns Scotus ist schließlich der Ansicht, daß die durch die *attritio* herbeigeführte Disposition ein *sufficiens meritum* des Menschen darstellt. Klenkok findet diese Lehre in der Quaestio des Franziskaners mit dem Satz ausgesprochen : Voraussetzung dafür, daß Gott die *attritio* als genügende Disposition für die Rechtfertigung annehmen will, ist ihr vollkommenes Circumstantionertsein in moralischer Hinsicht. Duns Scotus will damit sagen, daß alle Bedingungen hinsichtlich Gegenstand und Umständen erfüllt sein müssen, die den Akt nach dem Urteil der rechten Vernunft 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*³¹³. 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 Duns Scotus aus natürlicher Kraft einen Tugendakt vollbringen, für den ihm Gott die Gnade zu geben schuldig ist³¹⁴.

(ad a) Mit einer Reihe von Argumenten sucht Klenkok zunächst nachzuweisen, daß die Lehre, der Sünder könne aus seinen natürlichen Kräften seine Sünden verabscheuen, den Irrtum des Pelagius erneuert. Der deutsche Augustiner zitiert den Satz des nachaugustinischen *Hyposticon*, daß Petrus niemals über seine Verleugnung bitterlich geweint haben würde, hätte der Herr ihn nicht zuvor angeblickt. Er argumentiert weiter : Würde ein *meritum de congruo* der Gnade vorausgehen, so stammte die Gnade aus unseren Verdiensten. Er beruft sich auf den im Mittelalter ebenfalls Augustin zugeschriebenen *Liber de fide ad Petrum* des Fulgentius von Ruspe, wo ausdrücklich gelehrt werde, daß niemand Buße tun kann, wenn Gott ihn nicht zuvor erleuchtet. In einem weiteren Argument

311. TB 13.

312. TB 14.

313. Vgl. P. MINGES, *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica* I, Quaracchi 1930, 392ff.

314. TB 15.

zitiert Klenkok 2 *Kor* 3, 5 : « Wir sind nicht imstande, etwas aus eigener Kraft zu denken, sondern unsere Fähigkeit stammt aus Gott », womit Augustinus den Gnadencharakter des Glaubens begründet hatte, und wendet dieses Schriftwort auch auf die *cogitatio de dolendo de peccatis* an, die dem Abscheu über die Sünde vorausgeht³¹⁵.

(ad b) Weiter wendet sich Klenkok ausführlich gegen das skotistische Argument : Aus der Leugnung der Lehre, daß der Sünder die *attritio* nicht von sich aus besitzen kann, ergebe sich, daß Gott *acceptor personarum* ist. Der Augustinertheologe bestreitet die Richtigkeit dieser Folgerung, weil Gott nicht verpflichtet sei, irgend jemand die Gnade der Bekehrung zu schenken. Weiter führt er aus : Wäre der Lehrsatz des Duns Scotus richtig, hätte Pelagius es leicht gehabt darzutun, daß der Mensch sich das ewige Leben ohne Gnade verdienen kann. Um diese seine These zu sichern, hätte es nämlich für den Irrlehrer genügt, mit Duns Scotus anzunehmen, daß sich der Mensch ohne Gnade das ewige Leben *de congruo* verdienen kann, d.h. daß er sich, *quantum in se est*, hinreichend dafür zu disponieren vermag. Denn Pelagius habe ja nicht die Gnade im gewöhnlichen Verständnis der *qualitas mentis* geleugnet, sondern die Gnade des *effectus praedestinationis*, aufgrund deren Gott den einen erwählt hat und den anderen nicht³¹⁶.

Hier macht sich Klenkok selbst den Einwand : Die Lehre des Duns Scotus sei gar nicht pelagianisch, weil dieser doch nur geäußert habe, der Mensch könne sich für die Rechtfertigung disponieren, nicht aber er könne sie *de condigno* verdienen. Klenkok erwidert darauf : 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 dem einen von zwei Menschen, die sich in gleicher Weise disponiert haben, seine Gnade schenken, dem anderen aber nicht, und man müßte dementsprechend folgern, was Scotus selbst als falsch zurückweist, daß Gott ein *acceptor personarum* ist. Im zweiten Fall aber ergebe sich der pelagianische Irrtum, daß sich die beiden ohne Gottes Gnade das ewige Leben verdienen, sofern sie sich das verdienen, wodurch sie des ewigen Lebens würdig sind. Klenkok kommt zu dem Schluß : Im Grunde steht Duns Scotus vor der gleichen Schwierigkeit wie Pelagius. Pelagius konnte nicht verstehen, daß das *salvari* nicht in die Macht des Menschen gegeben ist, und konnte auch nicht begreifen, daß Gott keineswegs *acceptor personarum* ist, weil nur seine Erwählung des ewigen Lebens würdig macht und diese seine *electio* weder der Macht noch der Freiheit des Menschen unterworfen ist. Er beruft sich auf Augustinus, der in seiner Schrift *De praedestinatione sanctorum* gegen Pelagius ausdrücklich erklärt habe, daß niemand des ewigen Lebens würdig ist außer durch Gottes Gnade und Prädestination³¹⁷.

315. TB 16.

316. TB 17.

317. TB 18.

Grundsätzlich sei deshalb gegen Scotus und gegen Pelagi mit Augustinus festzuhalten, daß sowohl die rechte Disposition wie auch die Gerechtigkeit uns von Gott verliehen werden und uns keineswegs *ex nostris naturalibus* zukommen. Er schließt mit den Worten : « [Die Frage,] warum Gott diesen Menschen erwählt hat und jenen nicht, lasse ich mit dem Apostel Paulus ungelöst stehen, indem ich spreche (*Röm* 11, 33) : 'O Tiefe des Reichtums...' ; sonst könnte ich beim Nachforschen erliegen wie jene, die Geheimnisse erforschen, die sie nicht begreifen³¹⁸ ». »

(ad c) Gegenüber der skotistischen Lehre, durch den *actus attritionis* erfolge die Tilgung der Schuld, noch bevor die Gnade verliehen wird, sucht Klenkok mit folgendem Argument nachzuweisen, daß die *communis Dei influentia* für das Aufstehen aus Sündenschuld nicht genügt. Er führt aus : Daß der *resurgens a peccato* sich erhebt, ist von Gott entweder gewollt oder nicht gewollt. Wenn Gott es will, so macht er auch, daß der Mensch sich erhebt, und somit ist die genannte *communis influentia* unzureichend. Will Gott es aber nicht, so erhebt sich der Mensch, ohne daß Gott ihn mehr aufrichtet als einen anderen, der sich nicht erhebt, — eine Folgerung, deren Unmöglichkeit Klenkok nicht eigens hervorhebt³¹⁹.

(ad d) Schließlich beschäftigt sich Klenkok noch mit der Behauptung des Duns Scotus, daß sich der Mensch durch die attritio eine genügende Disposition für die Rechtfertigung de congruo verdienen könne. Mit zahlreichen Argumenten sucht der Augustiner nachzuweisen, daß wir eine solche *bona dispositio* nicht aus natürlichen Kräften mit der bloßen *communis Dei influentia* erwerben können. Er beruft sich auf das Herrenwort (*Jo* 15, 5) : « Ohne mich könnt ihr nichts tun », und auf das Milevitanum von 416 (richtiger Carthaginiense von 418), welches dieses Schriftzitat von den guten Werken, die zum Leben führen, verstand³²⁰. Wollte aber jemand im Sinn des Pelagius hier einwenden : Gottes genügender Beistand für die Verrichtung guter Werke sei eben die *communis Dei influentia*, so lautet Klenkoks Antwort : Das würde bedeuten, daß Gott bei unseren guten Werken nicht anders und mehr mitwirken muß als bei den schlechten, da wir ja auch diese ohne Gottes allgemeinen Einfluß nicht vollbringen können. Weiter argumentiert Klenkok, und er beruft sich dafür auf den Augustinus der antipelagianischen Schriften : Durch die *attritio* kann sich der Mensch sicher nicht so gut disponieren wie durch die Enthaltung vom Bösen. Solche Enthaltsamkeit sei aber nach *Wsh* 8, 21 eine besondere Gabe Gottes. Überdies, so lautet das folgende Argument, verdiene nach Duns Scotus die *attritio* dem Sünder die Vernichtung der gesamten Schuld und der ewigen Strafe, ja mache ihn demzufolge der ewigen Glorie würdig, während die erwähnte Strafe gerade den Entzug dieser Glorie meine. Klenkok stellt diese

318. TB 19.

319. TB 14.

320. TB 20.

überaus weitgehenden Wirkungen der *attritio* heraus, um klarzumachen, daß sie dem Menschen nicht ohne besondere Gnadenhilfe möglich ist³²¹. Dem gleichen Nachweis gilt auch ein letztes Argument: Vorausgesetzt den Fall, ein *actus in gratia factus* und ein *actus extra gratiam factus* wären sich im übrigen völlig gleich und würden beide von Gott angenommen; gewiß wäre der *actus in gratia factus* Gott trotzdem angenehmer. Man käme dabei zu der absurden Folgerung, daß sich der *existens in gratia* durch seinen Sündenschmerz den Nachlaß aller zeitlichen Strafe verdient, während entsprechend der skotistischen Theorie der *actus extra gratiam factus* schon den Nachlaß der ewigen Strafe verdient hat, und daß auf diese Weise der Sünder mit Leichtigkeit zu einer *absolutio a poena et a culpa* gelangt³²².

Duns Scotus könne aber, so schließt Klenkok seine Kritik, gegen die vorgetragenen Argumente nicht einwenden, die erwähnten *dicta sanctorum* seien nur von verdienstlichen Werken im Gnadenstand zu verstehen. Klenkok verweist auf Augustinus, der in seinen antipelagianischen Schriften, auch mit Berufung auf die kirchlichen Konzilien und auf die Lehre eines Cyprian, Ambrosius und Hieronymus, gezeigt habe, daß auch für die guten Werke, die dem Glauben an Christus vorausgehen und die noch nicht verdienstlich für das ewige Leben sind, der Mensch Gottes Gnadenhilfe benötigt³²³.

Zum Schluß teilt Klenkok noch mit, daß nach seiner Auffassung auch ein Benediktiner (niger monachus) von Durham namens Ulcredus³²⁴, der mit ihm 1354/55 in Oxford über die Sentenzen gelesen hatte, die von ihm als pelagianisch kritisierte Lehre vertreten habe. Klenkok schreibt ihm die Äußerung zu: Jeder Mensch könne *ex suis naturalibus* mit einem *adiutorium Dei*, wie er es gegenwärtig besitzt, den Weg zum ewigen Leben finden³²⁵. Ulcredus, richtiger Uhtredus de Boldon († 1397) hat in seiner Schrift *Contra iniustas fratrum querelas* (nach 1368) unter anderem sich ausdrücklich dagegen verwahrt, er habe den Satz vertreten, ein Mensch könne sich *ex puris naturalibus* Verdienste erwerben, so daß von seiten des Verdienenden außer seinen natürlichen Kräften dazu nichts weiter nötig sei³²⁶.

Nicht erst Johannes Klenkok hat an den erwähnten Sätzen des Duns Scotus Kritik geübt. Eine Ablehnung dieser skotistischen Lehre findet

321. TB 21.

322. TB 22.

323. TB 23.

324. Zu seiner Person siehe D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century, Augustiniana* 6 (1956) 146-274, vor allem 235ff, und A. B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, I, Oxford 1957, 212f (mit weiterer Literatur). — Möglicherweise ist U. der Verfasser von theologischen Quästionen in der Handschrift Fribourg Cord. 26 (Blatt 82r-142v); siehe dazu TRAPP, *l. c.* 207ff und 235f.

325. TB 24.

326. Siehe TRAPP, *l. c.* 237.

sich, mit zum Teil gleichen Argumenten, auch schon bei Gregor von Rimini³²⁷, und es dürfte sicher sein, daß der deutsche Augustiner dessen Sentenzenkommentar in dieser Materie beigezogen hat³²⁸. Übrigens haben Klenkoks kritische Äußerungen in Deutschland, nicht zuletzt bei den Theologen seines Ordens, noch lange nachgewirkt. Der Wiener Augustiner und Theologieprofessor Johannes von Retz († nach 1404) hat sie in seinen erhaltenen theologischen Quästionen ausführlich zitiert und ihnen restlos beigeplichtet³²⁹. In ähnlicher Weise hat am Ausgang des Mittelalters der angesehene Osnabrücker Augustiner Gottschalk Hollen († 1481) in dieser Materie Klenkok beigezogen und auch seinerseits gegen die erwähnte skotistische Lehre den Vorwurf des Pelagianismus erhoben³³⁰.

Bis zur Gegenwart ist das Urteil über die von Johannes Klenkok kritisierten Äußerungen des Duns Scotus 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 Scotus berücksichtigen müsse, der seinem ganzen Lehrsystem nach von einem Semipelagianismus weit entfernt war³³¹. Ähnlich lautet das Urteil von B. Poschmann³³². P. Minges und J. Klein hingegen sind der Überzeugung, daß der Vorwurf des Semipelagianismus auf einer falschen Interpretation der skotistischen Lehre beruhe. Minges glaubt nachweisen zu können, daß Scotus 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 wird³³³ ». Klein bringt Argumente dafür, daß der skotistische Ausdruck *ex naturalibus cum communi influentia* lediglich bedeutet, daß hier « das eigentliche Prinzip des Übernatürlichen fehlt, nämlich die formierende heiligmachende Gnade oder die eingegossene *Caritas* ». Dage-

327. Vgl. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super Primum et Secundum Sententiarum, II, dist. 26sqq, qu. 1, art. 3* : vol. II, Venedig 1522 (Nachdruck : Paderborn 1955), fol. 97va-b und 98ra-b.

328. Auf diese *Quaestio* Gregors beruft er sich nämlich ausdrücklich einige Seiten später (siehe unten Anm. 339).

329. Vgl. A. ZUMKELLER, *Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz O.S.A. und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, Augustiniana* 21 (1971)f, vor allem 22 (1972) 171-176.

330. Vgl. W. ECKERMAN, *Gottschalk Hollen OESA* († 1481). *Leben, Werke und Sakramentenlehre*, Würzburg 1967, 283-285.

331. N. KRAUTWIG, *Die Grundlagen der Bußlehre des Duns Scotus*, Freiburg 1938, 115-119.

332. B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung*, in : *Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3, Freiburg 1951, 99.

333. P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Johannes Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster 1906, 97.

gen müsse durch diesen Terminus nicht ausgeschlossen sein, 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 Auffassung des Scotus folgendermaßen umschreiben zu können: « Die Vernunftkreatur steht im irdischen Leben unter ständigen Einflußnahmever suchen der heiligmachenden Gnade oder des übernatürlichen Gottesliebe-*Habitus*. Beim Ungetauften ist diese Einwirkung gleichsam ein Vorausstrahlen der sich ihm nahenden *Caritas*³³⁴ ». Man wird allerdings fragen müssen, ob J. Klein nicht doch zuviel in die Texte des Scotus hineingelesen hat, wenn er den Ausdruck *communis influentia* als « übernatürliche Generalinfluenz » im Sinn der aktuellen Gnade deutet³³⁵.

5. Kritik an der skotistischen Bußlehre.

Zu der in der Scholastik verschiedenen beantworteten Frage, ob der Nachlaß der Sünde durch die *contritio*, d.h. durch die von der Gnade informierte Liebesreue des Sünder, oder aber durch die sakramentale Lossprechung erfolgt, hat Klenkok ganz im Sinn des Petrus Lombardus Stellung genommen. Er ist mit ihm der Überzeugung, daß die Sünde allein durch die Liebesreue (*per solam contritionem*) nachgelassen wird, und zwar noch bevor der Mensch seine Sünde im Bußsakrament bekennt. Die Frage, was dann der Priester, der doch die Vollmacht zu binden und zu lösen besitzt, bei der sakumentalen Lossprechung nachläßt, beantwortet Klenkok ebenfalls in engstem Anschluß an den Lombarden: Die Schlüsselgewalt erstrecke sich auf die *poena temporalis*, welche sie dem Büßenden auferlegt oder nachläßt; außerdem werde sie wirksam, indem sie ihm den Zutritt zu den Sakramenten gewährt³³⁶. Diese rein deklarative Deutung der priesterlichen Absolution fand schon im 12. Jahrhundert da und dort Widerspruch und drängte zu Versuchen, die Einheit zwischen dem Sakrament und der persönlichen Buße tiefer zu begründen. Nicht zuletzt Duns Scotus hat hierin neue Wege gewiesen und auf die weitere Entwicklung starken Einfluß ausgeübt.

Duns Scotus kennt — anders als der Lombarde und die Theologie vor ihm — zwei verschiedene Wege der Rechtfertigung. Seine Auffas-

334. J. KLEIN, *Zur Bußlehre des seligen Johannes Duns Skotus*, *Franziskanische Studien* 27 (1940) 104-113, 191-196, S. 191f.

335. *L. c.* 192ff.

336. « Hic quaeri solet, si peccatum omnino dimissum est (PLOMB. IV, 18, 1: 857, nr. 178). Cum peccatum sit dimissum per solam contritionem, antequam homo confiteatur, quaeritur: Quid ergo dimittat sacerdos habens potestatem et auctoritatem ligandi pariter et solvendi? Haec est opinio Magistri (cf. *l. c.* 6: 863, nr. 187), quod potestas clavium extendit se ad poenam temporalem, quia obligat confitentem ad poenam temporalem secundum merita sua et solvit eum ab aliquo debito, secundum quod est dignus, et admittit ad communionem sacramentorum ». (*In libr. IV, dist. 18*: K 172r, S 86ra).

sung vom außersakumentalen Weg wurde, wie schon dargelegt, von Klenkok scharf kritisiert. Scotus ist der Ansicht, der Mensch vermöge es sich aus eigener Kraft mittels der *attritio de congruo* zu verdienen, daß Gott ihm die Gnade eingesetzt und dadurch seine *attritio* zur *contritio*, zur von der Liebe formierten Reue, macht. Daneben kennt der Franziskaner als zweiten selbständigen Rechtfertigungsweg den des Bußsakramentes und weist damit diesem Sakrament einen eigenen Wirkungsbe- reich zu. Gerade darin hat man die Bedeutung der skotistischen Buß- auffassung für die weitere Lehrentwicklung gefunden. Weil aber von Scotus die *attritio*, die von der Gnade noch nicht formierte Reue, als genügende Disposition für den Empfang des Sakramentes bezeichnet wird, erscheint dieser zweite Weg als der für den Sünder leichtere, um die Gnade der Rechtfertigung zu empfangen. Man wird darin nicht notwendig eine Degradierung des Sakramentes sehen müssen, zumal Scotus die *attritio* nicht schlechthin als Furchtreue versteht, sondern in ihr schon irgendwie die Liebe zu Gott wirksam glaubt³³⁷. Überdies zeigen einige, auch von Klenkok erwähnte³³⁸ Argumente des Scotus gegen die Bußlehre des Lombarden, daß er von der Wirkkraft eines *sacramentum novae legis* eine sehr hohe Einschätzung besaß, — eine Einschätzung, die gerade auch in seiner Bezeichnung der *attritio* als genügender Disposition für den Empfang des Bußsakramentes ihren Ausdruck findet. Klenkok selbst hat zu den positiven Aspekten der Bußlehre des Duns Scotus keinen Zugang gefunden. Wie seine weiteren Darlegungen beweisen, hat ihm der schockierende Satz des Franziskaners von der Verdienstlichkeit der *attritio ex puris naturalibus* den Weg zum Verständnis von dessen tieferen Anliegen von vorneherein versperrt.

Gleich zu Beginn seiner Kritik an der skotistischen Bußlehre gibt Klenkok ausdrücklich zu verstehen, daß er in dieser Materie nicht nur dem Lombarden, sondern auch Thomas Bradwardine folgen werde, der gegen die Ansicht des Franziskaners eine Reihe Väterstellen, vor allem auch aus Augustinus, zusammengetragen habe. Übrigens hätten schon Bradwardine und ebenso der « verstorbene Augustinergeneral » Gregor

337. Siehe dazu POSCHMANN, *l. c.* 98-103.

338. « Contra istam opinionem arguit Scotus dist. 19 quaest. unica sic : Si opinio talis esset vera, sequeretur, quod 'poenitentiae sacramentum non esset sacramentum novae legis nec aliquam causalitatem vel dispositionem haberet causalem (corr. ex : talem) ad primam gratiam. Nullus enim ostenditur digne solutus, nisi prius sit solutus » (JOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libr. quartum Sent.*, dist. 19, qu. unica (23) : *Op. omnia* vol. 18, Paris 1894, 649 col. 1). « Item : Ista susceptio istius sacramenti est instrumentum ad gratiam, hoc est dispositio efficax et necessaria ex statuto divino ad gratiae susceptionem. Dispositio autem vel instrumentum non est signum memorativum praeteriti, sed futuri. Ergo collatio sacramenti poenitentiae ad hoc, ut digne fiat, non oportet, quod sit signum absolutionis praecedentis » (*l. c.* : *ibid.* col. 1-2). Item tunc confessio non est secunda tabula post naufragium, quia numquam liberaret naufragum, quia esset prius liberatus. Istam rationem ponit quaest. 4 distinctionis 14 (*l. c.* dist. 14 qu. 4 (6) : *ibid.* 157 col. 1) ». (*l. c.* : K 172r-v, S 86ra-b).

von Rimini († 1358) die Ansicht (*opinio*) des Duns Scotus für pelagianisch erklärt³³⁹.

Mit dieser *opinio* der Bußlehre des Scotus, die man als pelagianisch bezeichnen müsse, meint Klenkok vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, dessen Lehre von der noch nicht durch die Gnade formierten *attritio* als hinreichender Disposition für den Empfang der Losprechung und des Sündennachlasses. Das zeigen klar die Einzelargumente, mit denen er gegen die skotistische Bußlehre Stellung nimmt. Nur einige seien hier erwähnt: Wenn Scotus recht hätte, besagt ein erster Vernunftgrund, so könnte jemand ohne Gnade die göttlichen Gebote erfüllen; denn für den reuigen Sünder sei es ein Gebot Gottes, das Bußsakrament zu empfangen³⁴⁰. Daß die skotistische Bußlehre sich in Widersprüche verwickele, suchen weitere Argumente nachzuweisen: Wer die *attritio* noch vor dem Empfang der habituellen Gnade in genügendem Maße besitzt, befindet sich entweder in Sünde oder nicht. Im ersten Fall sei er nicht gerecht und werde, wenn er stirbt, verdammt; somit habe er sich nicht *de congruo* die Rechtfertigung verdient, wie Scotus lehre. Im zweiten Fall aber verdiene sich der Mensch früher die Rechtfertigung, als er die Gnade besitzt, obwohl doch zu einer *attritio* solcher Art die Gnade notwendig erscheine³⁴¹. Ähnlich schließt folgendes Argument: Wer von der *attritio* erfaßt wird, handle bei diesem Akt gerecht oder ungerecht. Im ersten Fall sei er ein Gerechter. Doch nach dem Apostel (*Röm* 3, 24) sei niemand gerecht außer durch die

339. « In ista materia in omnibus Magistrum sequor et Thomam Bradwardinum in primo libro suo cap. 38 hanc opinionem Scotti pelagianam asserentem (corr. ex: asserens); et contra eam auctoritates hic per Magistrum et plures per Augustinum et alios oppositas adducit. Contra etiam istam opinionem arguit venerandae memoriae magister Gregorius de Arimino, quondam prior generalis ordinis nostri, pelagianam eam etiam deducens ». (l. c.: K 172v, S 86va). — Siehe THOMAS BRADWARDINUS, *De causa Dei* I, cap. 38: London 1618 (Nachdruck: Frankfurt 1964) 319-324. — Das Kapitel trägt den Titel: « *Contra quosdam Pelagianos dicentes, quod Deus praevenit hominem in gratia collatione pulsando, et homo ipsam acceptio nem gratiae aperiendo et consentiendo ex se tamen pulsanti et sic ipsam quodam modo promerendo* ». Duns Scotus wird von ihm namentlich nicht erwähnt. — Vgl. auch GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, II, dist. 26sqq., qu. 1: vol. II, Venedig 1522 (Nachdruck: Paderborn 1955), fol. 92vb-93a. — Die Frage lautet: « *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?* »

340. « *Prima ratio: Si opinio ista esset vera, sequeretur, quod aliquis sine gratia posset implere divina mandata. Patet quia detestanti peccatum digne ad sacramentum accedere est praeceptum Dei, ut patet libro secundo distinctione 28 per totum* ». (l. c.).

341. « *Tertio: Qui sit attritus sufficienter, antequam habeat gratiam, vel est in peccato vel non. Si primum, ergo non est iustus et, si moreretur sic, damnaretur. Ergo non meruit de congruo iustificationem. Si secundum, ergo talis prius meruit, quam haberet gratiam, et ad attritionem talem gratia requirebatur. Cuius oppositum dicit Scotus super distinctionem 14 huius [libri quarti] (l. c. dist. 14 qu. 4 (7): *ibid.* 158 col. 1-2), ubi dicit, quod homo iustificatur ante gratiae infusionem per actum, qui post est contritio, prius attritio* ». (K 173r, S 86va-b).

Gnade³⁴². Ein weiteres Argument sucht die skotistische Bußlehre als pelagianisch zu erweisen, sofern in ihr die Lehre vertreten werde, daß sich jemand, der die Gnade noch nicht besitzt, durch dieses Sakrament — das *signum efficax* der nachfolgenden Sündentilgung — *de condigno* die Rechtfertigung verdient³⁴³. Es handelt sich dabei um eine Folgerung Klenkoks aus der skotistischen Lehre von der *attritio* als genügender Disposition für die Rechtfertigung, — eine Folgerung freilich, deren Richtigkeit Scotus selbst gewiß bestritten haben würde³⁴⁴.

Jedenfalls ist Klenkok überzeugt, daß die skotistische Bußlehre vom Pelagianismus nicht freizusprechen ist; er fügt seiner Kritik noch eine Reihe von Väterstellen (*auctoritates*) bei, die die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade hervorheben und den Nachweis erbringen sollen, daß « die Gnade auch diesem Schmerz über die Sünde vorausgeht » und daß sie die *prævia causa iustificationis* ist. Er beginnt mit dem Satz aus dem pseudoaugustinischen *Liber de fide ad Petrum*: « Halte unerschütterlich daran fest, ... daß niemand den göttlichen Geboten gehorchen kann, dem nicht Gottes Gnade zuvorkommt. Daran reiht er ein Wort Anselms, der den menschlichen Willen ohne die Gnade als müßig und als Diener der Leidenschaften bezeichnet. Es folgt eine Erläuterung Augustins zu dem Wort des Psalmisten (*Ps 118, 121*): « Ich habe Recht und Gerechtigkeit getan; überlaß mich nicht meinen Feinden. » Der Kirchenvater stellt fest: « Mit dem Wort Gerechtigkeit ist hier nicht diese Tugend, sondern ihr Werk gemeint. Denn wer anders wirkt im Menschen Gerechtigkeit, wenn nicht der, der den Gottlosen durch seine Gnade rechtfertigt? » Weiter erwähnt Klenkok den Brief Augustins an Vitalis, in dem der Kirchenvater unter Berufung auf das Psalmwort 36, 23 nachweist, daß die Schritte des Menschen nur gut sind, wenn sie vom Herrn, d.h. von seiner Gnade, gelenkt werden. Nochmals folgt ein Zitat aus *De fide ad Petrum*, das besagt, daß weder der gefallene Mensch noch der gefallene Engel « aus sich selbst » das

342. « Quarto : Ille dolens, qui atteritur, agit iuste sic agens, vel iniuste. Si primum, ergo est iustus; sed nullus est iustus nisi per gratiam, dicente Apostolo [Ad] Romanos 3 (24) : 'Iustificati gratia illius'. (l. c.)

343. « Quinto : Istud sacramentum est signum efficax mundationis sequentis. Ergo per istud sacramentum non habens gratiam de condigno meretur iustificationem, sed hoc penitus est pelagianum. Ergo. Consequentia patet. Quia si non de condigno mereretur iustificationem, tunc Deus non iustificaret certitudinaliter. Et ex isto sequitur, quod homo ex puris naturalibus sine gratia Dei potest facere signum efficax iustificationis suae; et sic ex puris naturalibus gratiam mereretur ». (l. c.)

344. Vgl. etwa folgenden Text: « ... etiam attritione, quae non habet rationem meriti ad remissionem peccati, volens tamen recipere sacramentum poenitentiae..., recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam poenitentiale; non quidem ex merito, quia dispositio interior non erat sufficiens per modum meriti, sed ex pacto Dei assistens sacramento suo ad effectum illum, ad quem instituit sacramentum ». (JOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum, dist. 14, qu. 4 (7)* : *Op. omnia*, vol. 18, Paris 1894, 158 col. 1-2).

initium bonae voluntatis wiedererlangen kann, sondern daß es ihm von Gott vorbereitet und verliehen werden muß³⁴⁵.

Zusammenfassend kann man sagen: Auch wenn der deutsche Augustinertheologe den positiven Aspekten der skotistischen Bußlehre, die auf die spätere kirchliche Lehrentwicklung eingewirkt haben, nicht gerecht geworden ist, so wird man doch zugeben müssen, daß seine Kritik gewisse Schwächen der Position des Franziskaners deutlich gemacht hat.

VI. KAPITEL — ZUR LEHRE VOM VERDIENST

1. Tatsache und Begründung des Verdienstes.

Johannes Klenkok hat weder in seiner *Expositio litteralis* noch in seinen *Quaestiones* zum zweiten Sentenzenbuch eine Darstellung der Verdienstlehre gegeben. Es sind nur kurze und gelegentliche Bemerkungen, die sich da und dort zu diesem Thema finden. Wie die christliche Tradition schon seit der Väterzeit ist er der Überzeugung, daß sich der Mensch mit Gottes Hilfe ein « Verdienst für das ewige Leben » erwerben kann und soll, ohne daß er freilich näher bestimmt hätte, welcher Art dieses Verdienst ist. Über seine ebenso klare und eindeutige Lehre, daß sich der Mensch die erste Gnade nicht verdienen kann, wurde schon im letzten Kapitel berichtet.

Mit der vorausgehenden Theologie lehrt er außerdem, daß der verdienstliche Akt zugleich « von Gott und von uns » stammt³⁴⁶. Vom Menschen her gesehen, ist es für die verdienstliche Handlung wesentlich, daß sie « libere et contingenter » geschieht. Der Mensch wird dazu von

345. « Contra istam opinionem sufficientes auctoritates Magister adducit, sed paucas ponam praeter illas: Augustinus (*recte*: Fulgentius) *De fide ad Petrum* cap. 64 (32, 75, 1315sq: CCL 91A, 755): 'Firmissime tene' etc. et infra: 'Divinis mandatis neminem posse oboedire, nisi quem Deus gratia sua paevenit'. Anselmus *De concordia*, in fine (III, 13: *Op. omnia* II, Edinburgh 1946, 287) dicit voluntatem otiosam sine gratia et suaे affectionis ancillam, id est quod non potest aliquid agere finaliter referendo in Deum. Augustinus *Super psalmum* (118, 121): 'Feci iudicium et iustitiam' (*Enarr. in ps.* 118, serm. 26, 1, 35-38: CCL 40, 1753): 'Et iustitiae nomine hoc loco non (*Corr. ex* : est) virtus, sed opus eius significatum est. Quis enim facit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium per gratiam suam?' Ergo gratia est causa iustificationis praevia et non e converso. Item Augustinus *Ad Vitalem pelagianum* (*Epist. 217*, 1, 3: CSEL 57, 405) ostendit: Gressus hominis non sunt recti, nisi per Dominum dirigantur, id est per gratiam. Ergo gratia praecedit istum dolorem de peccatis. Expressius Augustinus (*recte*: Fulgentius) *De fide ad Petrum* cap. 21 (34, 668-677: CCL 91A, 733) dicit, quod bonae voluntatis initium homo non habet a se ipso, sed per gratiam Dei. Probat Augustinus, quia si ex suis naturalibus posset se homo ad Deum convertere, multo magis angelus malus posset, quia minus gravatur pondere terreno ». (J. c. K 173r-v, S 86vb-87ra).

346. « ... certe hic habes, quod actus liberi arbitrii est a Deo et ex nobis ». (*In libr. II, dist. 27*: A 97va, K 116v). — Vgl. dazu auch PLOMB. II, 27, 7 : 485, 14.

Gott nicht gezwungen³⁴⁷. Gerade deshalb gibt es ein mereri und demereri nur im status viae³⁴⁸. Bei alledem ist es aber Gott, der dem menschlichen Handeln gnadenhaft zuvorkommt und bewirkt, daß der Mensch frei das Gute will³⁴⁹. Deshalb betont Klenkok wiederholt, daß alle Tugenden und Verdienste des Menschen Gottes Geschenke sind³⁵⁰, und beruft sich auf das bekannte Augustinuswort: « Wenn Gott unsere Verdienste krönt, krönt er seine Geschenke³⁵¹ ».

Bezeichnend für Klenkoks augustinische Theologie ist außerdem seine Kritik an der Lehre des Lombarden, die *gratia gratis data*, d.h. eine geschaffene *qualitas*, sei die *causa principalis* der verdienstlichen Werke. Klenkok sieht hierin eine unstatthafte Verselbständigung der geschaffenen Gnade, durch die der Lombarde nach der Auffassung des Augustinertheologen der Allursächlichkeit des Gnadenwirkens Gottes nicht gerecht wird. Auch hier sei ein anderes *agens principale* nötig, eben Gott³⁵². Ausdrücklich wendet er sich an anderer Stelle gegen die Ansicht gewisser Leute (*aliqui*), als könne der Gerechtfertigte im Besitz des eingegossenen *habitus gratiae* ohne Gottes gnadenhafte Hilfe (*adiutorium*) sich Vermehrung der Gnade verdienen³⁵³. Dann wäre nämlich bei einem meritum dieser Art das *agens principale* der menschliche Wille und man müßte schlußfolgern, daß dieses Verdienst gar nicht Gottes Geschenk darstellt³⁵⁴. Das Verdienst heiße « *ex gratia* », weil

347. « De ratione mereri sit, quod ipsum libere et contingenter fiat, ut patet communiter per doctores ». (E 174ra).

348. « Angeli boni et similiter mali in meritis non proficiunt; ... probatur ratione sancti Thomae: ... sunt extra statum viae ». (E 166ra-b).

349. « ... tale recte factum est in voluntate. Sed hanc voluntatem dat ille, de quo Sapiens dicit, Sapientiae 8 (21): 'Non possum esse continens, nisi Dominus Deus det'. Et de isto ait Augustinus in epistola ad Iulianum, quod omnes virtutes in nobis sua dona sunt. Et dicitur adhuc, quod voluntas libere cum Deo praeveniente et faciente se libere bene velle agit bene ». (E 173vb).

350. Vgl. Anm. 349 und Anm. 351.

351. « Patet, quoniam tam merita quam fides Dei dona sunt. Augustinus in epistola ad Sixtum presbyterum (*Epist. 194, 5, 19 CSEL 57, 190*)...: 'Quantum Deus coronet nostra merita, coronat sua munera' ». (*In libr. I, dist. 41*: A 133rb, K 91r, S 18ra).

352. « Cum ergo (PLOMB. II, 27, 3: 482, 21). In ista littera ponit expresse Magister, quod gratia sit creatura, et dicit, quod principalis causa bonorum operum sit gratia. Contra: Gratia quantum est ex se, solum in certum gradum meriti inclinat, cum sit agens naturale. Quotiescumque ergo ultra vel infra istum gradum agitur, sequitur quod sit aliis agens principale ibi... Ex muniberibus (*l. c. 6: 484, 10*). Ex ista littera optime sequitur, quod nulla qualitas cum libero arbitrio et donis naturalibus sufficit ad merendum ». (*In libr. II, dist. 27*: A 97rb-va, K 116r-v).

353. Klenkok richtet sich hier offensichtlich gegen die thomistische Auffassung von der gratia gratificans. — Vgl. AUER II, 71f.

354. « Dicit [Augustinus] (cf. *Epist. 186, 3, 10, CSEL 57, 53*): 'Gratia meretur augeri' etc. ... Non intellege sic, quod ex meritis nostris mereatur augeri. Gratia enim pro gratia datur. Ergo ex gratia meretur augeri. Unde hic aliqui opinantur, quod Deus infundat eis habitum gratiae, ut postmodum sine aliquo Dei adiutorio possent mereri, ut ista gratia magis vel minus augeatur. Si sic, sequitur quod in

es Wirkung der Prädestination ist. Ein für das ewige Leben verdienstliches Handeln des Menschen hat nach Klenkok Gottes *electio* und das *speciale donum perseverantiae* zur Voraussetzung³⁵⁵.

Trotz dieser starken Betonung des *Deus principaliter agens* für das Zustandekommen des *meritum* begegnet man in Klenkoks Äußerungen nirgends dem Begriff der *acceptatio divina*, so daß offenbleibt, welche Bedeutung er ihr für das Zustandekommen des Verdienstes zugemessen hat. Völlig fremd ist ihm die Theorie Ockhams und seiner Schüler, daß Gott *de potentia absoluta* auch rein natürliche Handlungen als verdienstlich für das ewige Leben akzeptieren könne.

Vielmehr hat Klenkok die *ratio meriti* im Besitz der *caritas* gesehen. Ohne Glaube und Liebe, das ist seine Überzeugung, gibt es keine verdienstliche Handlung³⁵⁶. Diese seine Auffassung zeigt sich auch deutlich bei seiner Beurteilung der Werke derer, die nicht im Stande der Gnade leben, d.h. der Ungläubigen und der Sünder.

2. Die Werke der Heiden und der Sünder.

Klenkok kommt in seiner *Expositio litteralis* wiederholt auf die Werke der Heiden und der Sünder zu sprechen. Dabei ist es ihm ein Anliegen, nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Werke der Heiden und Sünder *nicht verdienstlich für das ewige Leben* sind. Z.B. gibt er der augustinischen Formel : « Wo die Erkenntnis der ewigen Wahrheit fehlt, ist die Tugend trügerisch³⁵⁷ », die Deutung : Wo diese Erkenntnis fehlt, gibt es kein Verdienst für das ewige Leben³⁵⁸. Auch die weitere Feststellung des Petrus Lombardus, daß kein Gebot Gottes ohne die *caritas* Erfüllung finden kann³⁵⁹, ergänzt Klenkok durch die Worte : *quantum ad aeternae*

tali merito voluntas esset principale agens et istud meritum non esset Dei donum ». (In libr. II, dist. 26 : A 96vb, K 115r).

355. « Etiam Augustinus De bono perseverantiae dicit, quod gratia non sit aliud nisi praedestinationis effectus, videlicet quando istud in praesenti ponitur in effectum, ad quod homo est praedestinatus ab aeterno... Ista fuit gratia, quam negavit Pelagius, videlicet gratiam praedestinationis. Unde meritum dicitur ex gratia, quia meritum est effectus praedestinationis. Si tamen Augustinus concessisset Pelagio, quod talis qualitas sufficit ad operandum meritorie, iam non fuisset necessaria electio nec speciale donum perseverantiae ». (In libr. II, dist. 27 : A 97rb, K 116r-v).

356. « Cum ergo (PLOMB. II, 27, 5 : 483, 23). Dicit [Magister], quod per actum fidei meremur : exponitur, ut patet in fine capituli : addita caritate ». (In libr. II, dist. 27 : A 97va, K 116v). — Ferner : « ... bona, quae fiunt extra caritatem, numquam valent ad aeternam vitam ». (In libr. IV, dist. 14 : K 164v, S 60vb).

357. PROSPER AQUITAN., *Sententiae ex Augustino delibatae* 106 : PL 45, 1868. — Vgl. auch PLOMB. II, 41, 1 : 562, 11f.

358. « Dicit Augustinus : 'Ubi deest agitio' etc., 'ibi falsa virtus est', id est : non est meritum vitae aeternae ». (In libr. II, dist. 41 : A 94va-b, K 130v).

359. PLOMB. II, 41, 1 : 562, 18ff.

*vitae meritum*³⁶⁰. In diesem Sinn zitiert er auch die Äußerung des Lombarden, das Augustinuswort : « Gut wird ein Werk durch die Absicht und die Absicht leitet der Glaube³⁶¹ », sei nur von dem *bonum remunerabile ad vitam aeternam* zu verstehen³⁶². Auf solche Weise bemüht sich Klenkok mittels der Unterscheidung zwischen natürlichen guten und verdienstlichen Werken gewissen schroffen Aussagen Augustins über die Werke der Ungläubigen ihre Spitze zu nehmen.

Das zeigt sich auch an einer weiteren Stelle der *Expositio litteralis*, bei der Besprechung der 40. *Distinctio* des zweiten Buches, wo Klenkok sich mit Theologen auseinandersetzt, die den Werken der Heiden und der Sünder allen Wert absprechen wollten. Von einigen Leuten (*aliqui*), so äußert, er, werde behauptet, daß keine Werke ohne die *fides Christi* gut seien. Sie würden sich dafür auf das Wort *Hebr. 11, 6* berufen : « Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen ». Außerdem gebe es Leute (*quidam*), die mit Berufung auf *Mt 7, 18* : « Kein schlechter Baum kann gute Früchte bringen », behaupteten, niemand im Stand der Todsünde könne eine gute Handlung verrichten³⁶³. Die kurze Antwort Klenkoks auf diese Thesen lautet : « Ich gebe zu, daß dies für Handlungen gilt, die für das ewige Leben verdienstlich sind³⁶⁴ ».

Den tieferen Grund, warum die Werke der Sünder und der Heiden keine Verdienstlichkeit für das ewige Leben besitzen, sieht Klenkok im *Mangel der caritas*. Im übrigen gibt er aber mit Berufung auf eine Stelle der Dekretalen der Überzeugung Ausdruck, daß trotzdem die Bußwerke des Todstünders, der von seiner Sünde nicht lassen will, *nicht völlig wertlos* seien. Ähnlich wie andere gute Handlungen, die der Mensch im Stande der Todsünde verrichtet, hätten sie folgende positive

360. « Dicit [Magister] : Exponuntur omnes auctoritates in hoc capitulo adductae, quod nullum praeceptum impleri posset sine caritate. Et consimiles exponuntur, quod conclusio est vera in intellectu tali, quod sine caritate nullum praeceptum potest impleri quantum ad aeternae vitae meritum ». (l. c. A 94vb, K 130v).

361. *Enarr. in ps. 31*, s. II, 4 : *CCL 38*, 227.

362. *PLOMB. II*, 41, 1 : 563, 26-29. — *KLENKOK*, *In libr. II, dist. 41* (A 94vb, K 130v) : « Item aliud (PLOMB. l. c.) Dicit [Magister], quod sine fide non fit bonum remunerabile ad vitam aeternam, licet alia bona sine fide fiant ».

363. An wen Klenkok bei diesen *aliqui* bzw. *quidam* dachte, hat er nicht mitgeteilt. Übrigens gibt es schon bei Augustinus Sätze, in denen die beiden Schriftstellen in diesem Sinn verwendet werden. Für *Hebr. 11, 6* siehe *De nuptiis et concupiscentia*, I, 4, 5 und *De praedestinatione sanctorum* 10, 20 ; für *Mt. 7, 18* siehe *De gratia Christi* 18f, 19f.

364. « Dictum Augustini super psalmum ' Beati quorum ' etc. (*Enarr. in ps. 31*, s. II, 4, *CCL 38*, 227) exponitur secundum aliquos, quod nulla opera sunt bona sine fide Christi ad modum loquendi Apostoli Ad Hebreos 11 (6), ubi dicit, quod ' sine fide impossibile est placere Deo '... Per istud Matthaei 7 (18) : ' Non potest arbor ' etc. quidam conantur probare, quod nullus actus hominis exsistentis in peccato mortali potest esse bonus, quia voluntas istius est arbor mala. Conceditur de meritoriis actibus vitae aeternae. » (*In libr. II, dist. 40* : A 104vb-105ra, K 129v).

Wirkungen : sie gewährten irdischen Lohn, machten das Herz demütig und milderten die Qualen der Hölle³⁶⁵.

Auch sonst stellt Klenkok deutlich heraus, daß die Werke der Heiden und der Sünder *nicht immer Sünde sind*. So erwähnt er gelegentlich das Augustinuswort : « Den Verdiensten des Gottlosen gebührt nicht Gnade, sondern Strafe³⁶⁶ », und berichtet, daß gewisse Leute (*aliqui*) daraus eine allgemeine Sündhaftigkeit der Werke des Sünder abgeleitet hätten. Er möchte dabei an seinen älteren Mitbruder Gregor von Rimini denken, dessen diesbezügliche These schon einige Jahre früher durch Hugolin von Orvieto Kritik erfahren hatte, wenn sie auch von ihm selbst nicht so schroff vertreten worden war, wie Hugolin es ihm vorwarf³⁶⁷. Klenkok macht gegenüber dieser Lehre geltend, daß nach einer Verlautbarung der Dekretalen manche Werke dem Sünder zum Nachlaß der Strafe gereichten. Auch beruft er sich auf Augustinus, der in *De patientia* vom einem Schismatiker, der aus Treue zu Christus den Tod auf sich nahm, erklärt, seine Geduld sei lobenswert und verdiene ihm Nachlaß der Strafe³⁶⁸.

365. « Unde Extra, De poenitentia et remissione, cap. 'Quidem' (*Decret. Greg. IX lib. V, tit. 38, cap. 5 : CIC II, 885*) conceditur, quod eorum confessio recipiatur, qui de certis criminibus se abstinere non posse, et iniungenda est eis poenitentia. Et quaerit ibi Glossa, si huiusmodi poenitentia valeat. Et dicit, quod ista poenitentia valet sicut alia bona, quae homo facit in peccato mortali, ad tria contenta in hoc versu :

'Quae cum mortali fiunt, bona terrena tribuunt,
Cor faciunt humile, minuunt tormenta gehennae' ». (l. c. A 105ra, K 129v).

366. AUGUSTINUS, *Epist. 194, 3, 7, CSEL 57, 182*, erwähnt bei PLOMB. II, 26, 7 : 477, 15.

367. Hugolin hatte Gregor dabei den Satz unterstellt : « Omnis operatio deliberata liberi arbitrii exsistens in peccato mortali est culpabilis » (HUGOLIN VON ORVIETO, *In libros Sententiarum II, dist. 25, qu. 3, art. 1* : Ms. Angelica 4, 131 rb und Ms. Vat. lat. 1094, 96rb). Doch hat Gregor dies in solch allgemeiner und apodiktischer Form nicht behauptet. Offenbar hat Hugolin übersehen, daß Gregor den zitierten Satz nur als Einwand der Gegenseite vorträgt. Dieser gegnerische Einwand folgerte aus Gregors Lehre von der Notwendigkeit des *speciale Dei auxilium* : « ... sequitur quod quilibet infidelis, immo etiam et fidelis exsistens in peccato mortali quocumque suo actu deliberate facto peccaret ». Gregor selbst behauptet in seiner Stellungnahme dazu lediglich : « ... multis talibus Deus specialiter auxiliatur ad bene agendum. Non tamen negandum est multos homines eiusmodi actus ex officio seu ex genere bonos agendo peccare. Peccant enim, cum non proper illud et sic agunt, propter quod et quemadmodum agere debent, sive sint infideles sive christiani » (GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super Primum et Secundum Sententiarum II, dist. 26 sqq. qu. 1 art. 3, Nonum und Ad nonum* : Venedig 1522 (Nachdruck : Paderborn 1955), fol. 97vb-98ra und 99ra). — Zur Stellungnahme Hugolins siehe ZUMKELLER U-E, *Augustiniana* 3 (1953) 183ff.

368. « Dicit [Augustinus] : Meritis impii non debetur gratia, sed poena » (siehe oben Anm. 366). Ex hoc aliqui voluerunt, quod omnis actus in mortali peccato factus sit peccatum. Falsitas huius patet Extra, De poenitentia et remissione, cap. 'Mandatum' (wohl *Decret. Greg. IX, lib. V, tit. 38, cap. 5 : CIC II, 885*) et quarto [libro] huius dist. 15, cap. 5 (PLOMB. IV, 15, 7 : 835, 155). Ubi ostenditur, quod aliqua opera exsistentium in mortali valent ad remissionem poenae. Et ponitur in quarto huius casus de constituto in schismate paciente poenam mortis,

Auch bei der Paraphrase der 41. *Distinctio* des zweiten Buches wirft Klenkok im Anschluß an den Lombarden nochmals die Frage auf, ob jedes Werk des Ungläubigen Sünde sei. Mit seinem Gewährsmann zitiert er das Wort *Röm* 14, 23: « Alles, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde » und erwähnt dazu Augustins bekannte Folgerung aus dieser Schriftstelle, daß nämlich das ganze Leben der Ungläubigen Sünde sei³⁶⁹. Indes gibt sich Klenkok mit dieser augustinischen Interpretation des Apostelwortes nicht zufrieden, sondern verweist auf die andersartige Deutung durch den hl. Ambrosius, wonach *fides* hier für *conscientia* steht, — eine Interpretation, die auch von neueren Exegeten noch geteilt wird³⁷⁰. Dieser Deutung zustimmend stellt Klenkok fest: « Damit erscheint das Apostelwort klarer, weil doch stets sich versündigt, wer gegen sein Gewissen handelt³⁷¹ ».

SCHLUSS : DIE LEHRRICHTUNG DES JOHANNES KLENKOK

Johannes Klenkok erhielt seine theologische Ausbildung zu einer Zeit, da sich in der Ordensschule der Augustiner durch Gregor von Rimini eine gewisse Neuorientierung anbahnte. Sie stellte nicht einen Bruch mit der durch Ägidius Romanus bestimmten Ordenstradition dar, sondern entwickelte die schon zuvor in dieser vorhandenen augustinischen Ansätze³⁷² zu einem klar ausgeprägten, eigenständigen Augustinismus, der vor allem in den Fragen über Urstand, Erbsünde, Prädestination, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst klar in Erscheinung trat³⁷³.

ne neget Christum ; dicit Augustinus (*De patientia* 26, 23 CSEL 41, 687sq), quod patientia sua laudanda est et meretur poenae remissionem ». (*In libr. II, dist. 26* : A 97ra, K 115v).

369. Vgl. PLOMB. II, 41, 1 : 561, 23-563, 13. — Augustinus hat das Apostelwort in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius oft in diesem Sinn verstanden : Siehe *De gestis Pelagii* 14, 34 ; *De nuptiis et concupiscentia* I, 3, 4 und 4, 5 ; *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 3, 7 und III, 5, 14 usw. — Vgl. auch A. ZUMKELLER, in : ALG III, Würzburg 1977, 518 und die dort verzeichnete Literatur.

370. Vgl. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen 1973, 363 (er selbst hält diese Interpretation nicht für richtig).

371. « Cumque intentio (PLOMB. II, 41, 1 : 561, 23sq). Quaestio Magistri est : Utrum omne opus infidelis sit peccatum ? Quod sic videtur per id Ad Romanos 14 (23) : ' Omne, quod non est ex fide, peccatum est ' . Ubi vult Apostolus secundum glossam Augustini, quod tota vita infidelium sit peccatum. Ambrosius in Glossa exponit ibi ' per fidem ' : conscientiam. Et tunc videtur dictum Apostoli magis planum, quia semper peccat agens contra conscientiam ». (*In libr. II, dist. 41* : A 94va, K 130v).

372. Schon in der Gnadenlehre des Ägidius Romanus selbst hat man einen deutlichen augustinischen Einschlag festgestellt. — Vgl. A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters : Vertreter und philosophisch-theologische Lehre, Analecta Augustiniana* 27 (1964) 167-262, S. 185f.

373. Siehe l. c. 216ff.

Vorstehende Untersuchung macht aber deutlich, daß sich Klenkok maßgebend von diesem neuen Geist der Ordensschule inspirieren ließ.

Zunächst seien seine Lehren nochmals in einer kurzen Übersicht zusammengefaßt.

(1) Der Gerechtfertigte hat, über den *Habitus* der heiligmachenden Gnade hinaus, eine besondere Gnadenhilfe Gottes (*speciale Dei auxilium*) nötig, um die Sünden meiden und verdienstlich handeln zu können. Ja auch schon zu jedem sittlich guten Werk ist sie ihm notwendig. Insbesondere kann der Mensch ohne sie Gott nicht über alles lieben. Mögen Werke *ex puris naturalibus* auch gut scheinen, so sind sie doch nicht sittlich gut im wahren Sinn, weil sie nicht in solcher Absicht und in solcher Ausrichtung auf Gottes Gebot geschehen, wie es sich gebührt. Aus rein natürlicher Kraft vermag der Mensch kein anderes überlegtes und frei gewolltes Werk zu vollbringen als ein schlechtes. Es gilt grundsätzlich: Jede menschliche Handlung, die nicht mit Gottes besonderer Gnadenhilfe geschieht, verdient Strafe. — Auch der Mensch im Urstand besaß schon ein *auxilium gratiae*, um im Guten ausharren zu können.

(2) Klenkok bemüht sich, Gottes Wirken durch die Gnade und die personale Verbindung des Menschen mit Gott im Gnadengeschehen sichtbar zu machen. Damit verbindet er ernste Bedenken gegen eine zu starke Betonung der *gratia creata*. Sie ist ihm nur « Instrument des Heiligen Geistes ». Er bejaht deshalb die Frage der *moderni*, ob die Sünde dem Menschen auch ohne das Geschenk der habituellen Gnade erlassen werden könne. Denn ohne Zweifel vermöge Gott « aus Gnaden » (*gratis*) die Sünde des Menschen nachzulassen, ohne der Seele einen solchen geschaffenen Gnadenhabitus einzuzießen.

(3) Das eigentliche Fundament allen Gnadengeschehens und verdienstlichen Wirkens ist die Gnade der Prädestination, die Erwählung durch Gott von Ewigkeit her. Alle anderen Gnadenerweise Gottes, auch das Verdienst des ewigen Lebens, sind nur Auswirkungen dieses *adiutorium principaliter necessarium ad salutem*. Deshalb kann auch nur ein Prädestinierter das ewige Leben verdienen. Die Prädestination geschieht aber ohne Ansehen der späteren Werke des Menschen, *ex sola gratia*. Analog dazu dürfte Klenkok der Überzeugung gewesen sein, daß auch Gottes Reprobation, d.h. der ewige Ratschluß der Nichterwählung, ohne Berücksichtigung vorausgesehener Sünden des Menschen erfolgt. Doch hat Gott nicht so, wie er den Gerechten zum guten Handeln vorbereitet, den Sünder durch die Verweigerung der Erwählung irgendwie zum Sündigen vorherbestimmt. Klenkok bekämpft die Lehre des Thomas Bradwardine, daß Gott durch positive Willensäußerungen einen Menschen verwerfe, verhärte und verstocke.

(4) In der Frage des göttlichen Heilswillens hat sich Klenkok am späten Augustinus orientiert und dementsprechend der Schriftstelle *1 Tim 2, 4*: « Gott will, daß alle Menschen gerettet werden » eine restriktive Deutung gegeben, auch wenn er wohl durchaus der Ansicht war,

daß Gott sein Heil allen Menschen angeboten hat und Christus für alle gestorben ist.

(5) Was das Verhältnis von Gnade und Freiheit betrifft, so vertritt Klenkok im Sinne Augustins, daß der Mensch die Freiheit zum Guten wie zum Bösen besitzt, daß aber die Freiheit zum Guten das Mitwirken der *gratia praeveniens* zur Voraussetzung hat. Gott bezeichnet Klenkok deshalb beim guten Handeln des Menschen als den *principaliter et prius causaliter agens*; das bedeute aber, daß Gott den Menschen gut handeln macht. Trotzdem handelt der menschliche Wille nicht gezwungen, weil Gottes zuvorkommende Gnade so auf ihn einwirkt, daß er in Freiheit das Gute will. Der Sünder, der sich vom Fall erhebt, wird deshalb ursächlich früher von Gott aufgerichtet, während umgekehrt der Mensch, der sündigt, freiwillig und ursächlich früher Gott verläßt, als er von Gott verlassen wird.

(6) Gott will nicht, daß Sünde geschieht; oder genauer: er will es nicht « positive », sondern nur « negative », d.h. im Sinn einer bloßen Zulassung.

(7) Unter der Gnade der Rechtfertigung versteht Klenkok « die ungeschuldete Aufrichtung des Sünder durch Gott, der ihn aus seiner Schlechtigkeit erhebt und heilt ». Es geht dabei um die wirkliche Tilgung der Sünden und die Heiligung des Menschen, die sich der Sünder in keiner Weise, auch nicht *de congruo*, verdienen kann. Auch alle vorbereitenden Akte des menschlichen Verstandes und Willens, insbesondere der anfängliche Glauben (*initium fidei, fides informis*) sind schon ein gnadenhaftes Geschehen, sofern sie von dem *speciale Dei auxilium* angeregt und unterstützt werden müssen.

(8) Von diesem anfänglichen, noch nicht durch die *caritas* formierten Glauben (*credulitas informis*), der keine rechtfertigende Kraft besitzt, unterscheidet Klenkok jenen « Glauben, der durch die Liebe wirksam ist » (*Ga 5, 6*), und schreibt ihm im Rechtfertigungsgeschehen entscheidende Bedeutung zu.

(9) Was die zweite Rechtfertigung betrifft, so kann sich der Sünder auch die Bußgesinnung nicht aus eigener Kraft erwerben, sondern sie muß ihm gnadenhaft verliehen werden. Klenkok ist mit Petrus Lombardus der Ansicht, daß der Nachlaß der Sünde allein durch die von der eingegossenen Gnade informierte Liebesreue (*per solam contritionem*) geschieht, noch bevor die sakramentale Losprechung erfolgt. Der priesterlichen Absolution schreibt er rein deklarative Bedeutung zu: sie tilgt zeitliche Sündenstrafen und gewährt die Zulassung zu den Sakramenten.

(10) Klenkok ist der Überzeugung, daß sich der Mensch mit Gottes Hilfe ein « Verdienst für das ewige Leben » erwerben kann und soll, ohne daß er näher bestimmt hätte, welcher Art dieses Verdienst ist. Die verdienstliche Handlung stammt sowohl von Gott als vom Menschen. Gott ist auch hier der *agens principalis*, der dem menschlichen Handeln

zuvorkommt und bewirkt, daß der Mensch frei das Gute will. Mit Augustinus nennt Klenkok die Verdienste und Tugenden des Menschen deshalb Gottes Geschenke. Weder in seiner Rechtfertigungs- noch in seiner Verdienstauffassung kommt Klenkok auf die *acceptatio divina* zu sprechen. Das Formalprinzip von Rechtfertigung und Verdienst sieht er offensichtlich im Besitz der *caritas*. Deshalb sind die Werke der Heiden und Sünder für das ewige Leben nicht verdienstlich. Doch sind sie nicht völlig wertlos, sondern gewähren irdischen Lohn und Milderung der Höllenqualen.

Diese Darlegungen Klenkoks über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst lassen seine starke Orientierung am späten Augustinus deutlich erkennen. Der deutsche Augustinertheologe war in den Schriften des Kirchenvaters sehr belesen. Er kannte sie nicht nur aus den Zitaten des Lombarden oder aus mittelalterlichen Florilegien. Einer seiner Schüler, der Augustiner Johannes Schiphower, hat sogar behauptet: « Nach meinem Dafürhalten hat Augustinus nach ihm [d.h. Johannes Klenkok] keinen Sohn besessen, der in den Worten des Vaters Augustinus so versiert und belesen war; weist er doch sogar dem Magister der Sentenzen [Petrus Lombardus] gar nicht selten nach, daß er sich bei seinen Zitaten [aus Augustinus] in der Quellenangabe geirrt hat³⁷⁴ ». Aus dem Corpus der sog. antipelagianischen Schriften Augustins zitiert Klenkok in seinen Darlegungen zur Gnadenlehre: *De peccatorum meritis et remissione*, *De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae hominis*, *De nuptiis et concupiscentia*, *Contra Julianum*, *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* und *De dono perseverantiae*; dazu die einschlägigen Briefe 145 Ad Anastasium, 177 Ad Innocentium, 194 Ad Sextum und 217 Ad Vitalem.

Es kann aber als sicher gelten, daß Klenkok in seinem Interesse an Augustins Gnadenlehre von seinem etwas älteren Mitbruder Gregor von Rimini entscheidend beeinflußt worden ist. Auch wenn er den italienischen Ordensmagister in den hier untersuchten Fragen nur ein einziges Mal namentlich erwähnt³⁷⁵, so hat er dessen diesbezügliche Ausführungen doch offensichtlich gründlich studiert. Mit Gregor verbindet ihn die starke Verankerung seiner Gnadenlehre in den antipelagianischen Schriften Augustins. Wie Gregor ist es auch ihm ein Hauptanliegen, den « Pelagianismus » seiner Zeit bzw. das, was er für Pelagianismus hielt, zu bekämpfen. Mit Gregor vertritt er die Lehre vom *speciale Dei auxilium* und fordert demgemäß zu jedem wahrhaft guten Werk des Menschen eine besondere Gnade des Beistandes. Von Gregor

374. Vgl. W. ECKERMAN, *Eine unveröffentlichte historische Quelle zur Literaturgeschichte der westfälischen Augustiner des Mittelalters*, *Analecia Augustiniana* 34 (1971) 185-238, S. 212. — Beispiele solcher Korrekturen bei TRAPP 393f.

375. Siehe oben Anm. 339. — Zu anderen Fragen wird Gregor zitiert: *In libr. I, dist. 2* (K 71r); *In libr. II, dist. 31* (K 120v, mit kritischer Stellungnahme); *In libr. II, dist. 37* (erste Redaktion: S 33vb, mit kritischer Stellungnahme); ferner in E 163r-v, 168v, 169v, 170r-v. — Vgl. auch TRAPP 378f, 388 und 394.

ist er auch beeinflußt bei seiner scharfen Kritik an der skotistischen Lehre, der Sünder könne sich den Sündennachlaß aus natürlicher Kraft mit der bloßen Hilfe der *communis Dei influentia* verdienen.

Freilich ist zu beachten, daß Klenkok auch das berühmte Werk des Thomas Bradwardine *De causa Dei* gut gekannt hat, in welchem er ebenfalls die antipelagianische Grundtendenz und die Verteidigung des *speciale Dei auxilium* vorfand, sowie die Kritik an der skotistischen Lehre, der Sünder könne sich den Nachlaß der Sünde in gewisser Weise verdienen³⁷⁶. Es stellt sich deshalb die Frage, wer von den beiden, Gregor oder Bradwardine, den deutschen Augustiner zuerst und zumeist in diesen Lehren inspiriert hat³⁷⁷. Für eine stärkere Beeinflussung durch den englischen Theologen, einen ausgesprochenen Vertreter der *via antiqua*, könnte die Tatsache sprechen, daß Klenkok von den theologischen Fragestellungen der *moderni* wenig berührt ist und den für Gregors Gnadenlehre typischen Begriff der *acceptatio divina*, sowie die bei Gregor häufig verwendete Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und *ordinata* nicht kennt.

Dabei ist Klenkok den beiden erwähnten Theologen, denen er in seiner augustinischen Gnadenlehre verpflichtet ist, doch durchaus nicht sklavisch gefolgt. Von seiner scharfen Kritik an den deterministischen Ideen des Thomas Bradwardine und seiner sehr persönlichen Invective, die in dem vorzeitigen Tod Bradwardine's als Erzbischof von Canterbury eine Art Gottesgericht sehen wollte, wurde oben ausführlich berichtet³⁷⁸. Aber auch Gregor gegenüber hat sich Klenkok sein selbstständiges Urteil bewahrt, etwa wenn er dessen Lehre von einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Werke des Sünder zurückweist³⁷⁹.

Überhaupt erscheint Klenkok als ein durchaus selbständiger Denker. Das zeigt sich deutlich in seiner Haltung gegenüber dem Lombarden. So sehr er sich in seiner *Expositio litteralis* bemühte, dessen Lehre gewissenhaft zu interpretieren, trug er dennoch keine Bedenken, unhaltbare Thesen der « Sentenzen » als solche zu kennzeichnen. Selbst Petrus Lombardus muß es sich gefallen lassen, daß Klenkok gelegentlich eine seiner Thesen als « pelagianisch » ablehnt³⁸⁰. Klenkok nimmt sich auch die Freiheit, eine offizielle Lehrverurteilung der Pariser Universität als falsch zu kritisieren³⁸¹. Ja er distanziert sich gelegentlich sogar ausdrücklich von einer Lehre seines von ihm so geschätzten Ordensvaters Augustinus³⁸².

376. Siehe vor allem oben Anm. 339.

377. Für Gregor selbst hat OBERMAN (216ff) dargetan, daß von einem bestimmenden Einfluß Bradwardine's auf den italienischen Augustiner nicht die Rede sein kann.

378. Siehe oben Anm. 260.

379. Siehe oben S. 313.

380. Vgl. oben Anm. 46f.

381. Siehe oben Anm. 164.

382. Siehe oben S. 314.

Wie aber stand Johannes Klenkok zu den Theologen seiner Ordensschule? Von seinem Verhältnis zu Gregor von Rimini war schon die Rede. Auffällig ist, daß das Schulhaupt Ägidius Romanus und auch der angesehene deutsche Theologe Thomas von Straßburg von Klenkok in den Fragen der Gnadenlehre nie erwähnt werden³⁸³. Man wird daraus schließen müssen, daß er sich mit ihren diesbezüglichen Darlegungen nicht eingehend beschäftigt hat. Ob Klenkok die Pariser Sentenzenlesung (1348/49) des Hugolin von Orvieto, des angesehenen Vertreters einer Gnadenlehre im Sinn des «gregorianischen» Augustinismus, schon gekannt hat, läßt sich nicht entscheiden³⁸⁴. Immerhin ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er bei seiner Kritik an der aristotelischen Gotteslehre oder bei seiner Auseinandersetzung mit dem Determinismus des Thomas Bradwardine auch von Hugolin beeinflußt wurde³⁸⁵.

Welche Rolle spielt in Klenkoks Gnaden- und Rechtfertigungslehre die sonstige zeitgenössische Theologie? Über seine sehr kritische Auseinandersetzung mit Johannes Duns Scotus wurde schon ausführlich berichtet. Scotus ist unserem Augustiner das typische Beispiel für die pelagianischen Tendenzen, die er in seiner Zeit aufbrechen sieht³⁸⁶. Von den sog. *moderni*, bei denen seine Kritik wohl mit mehr Recht hätte einsetzen können, hat er in den hier behandelten Fragen nur einmal Thomas Buckingham erwähnt und an ihm Kritik geübt, weil er dem menschlichen Willen bei seiner Hinwendung zu Gott den ersten Schritt zugewiesen habe³⁸⁷. Dagegen werden Wilhelm Ockham und Adam Wodham, die Klenkok in anderem Zusammenhang gelegentlich zitiert³⁸⁸, in den hier behandelten Fragen von ihm nie erwähnt. Doch läßt sich, auch ohne daß er sich mit ihnen ausdrücklich beschäftigt und auseinandergesetzt hat, mit Sicherheit sagen, daß er — bei seinem ausgeprägten «Antipelagianismus» im Sinn des Gregor von Rimini — deren Lehren über Gnade und Rechtfertigung sehr fernstand.

Johannes Klenkok ist der zeitlich früheste Theologe der sächsisch-thüringischen Augustinerprovinz, von dem umfangreiche Darlegungen

383. In anderem Zusammenhang zitiert er Ägidius: K 69v (*In libr. I, dist. 1*), K 97v (*In libr. II, dist. 3*; mit kritischer Stellungnahme), K 148r (*In libr. III, dist. 36*; mit kritischer Stellungnahme, vgl. oben Anm. 16), und Thomas von Straßburg: K 159r (*In libr. IV, dist. 8*) und K 167r (*In libr. IV, dist. 15*). — Vgl. auch TRAPP 388 und 401f.

384. Er kann sie nicht in der letzten Fassung benutzt haben, wie sie uns überliefert ist, da diese sog. «recollectio» erst 1365 geschaffen wurde. Doch mag schon vorher ein mehr oder weniger vollständiges Reportatum der Sentenzenlesung existiert haben — Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 119ff.

385. Vgl. dazu S. 250f und S. 271f.

386. Siehe etwa TB 18f und Anm. 339.

387. Vgl. oben Anm. 219f.

388. Ockham und Adam Wodham werden erwähnt: *In libr. I, dist. 2* (K 71r). — Ockham erscheint außerdem noch zweimal in den *Quaestiones super secundum librum Sententiarum* (E 168r und E 169v).

zur Gnaden- und Rechtfertigungslehre erhalten geblieben sind. Nach Abschluß seiner Oxford-er Lehrtätigkeit hat er durch lange Jahre nicht nur als Provinzial, sondern auch als *magister regens* an den Generalstudien von Erfurt und Magdeburg auf die Mitglieder seiner Ordensprovinz geistig eingewirkt. So ist seine Lehre über Gnade, Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst auch deshalb von Interesse, weil sie einen gewissen Einblick in die theologische Orientierung der damaligen Augustiner in Mitteldeutschland gewährt.

Adolar ZUMKELLER OSA

Augustinus-Institut, Würzburg

TEXTBEILAGE

*I. Zur Lehre des Petrus Lombardus, der Heilige Geist sei die caritas, mit der der Mensch Gott und den Nächsten liebt (aus der *Expositio litteralis*, *In libr. I, dist. 17* : A 127 ra-b, K 79v-80r, S 10 ra-b).*

1 *Iam nunc accedamus*¹. Hic MAGISTER potest reprehendi^a, quod ponit Spiritum Sanctum non solum effective, sed formaliter esse caritatem, qua diligimus Deum et proximum. Et ponitur in parte eadem sententia in secundo [libro] huius, dist. 27 cap. 3². Dicit MAGISTER infra in isto capitulo primo, quod Spiritus Sanctus non sit fides mea, licet efficiat fidem ; sed est caritas. Ideo dicitur, quod Spiritus Sanctus in se formaliter est caritas Patris et Filii, quae^b nos dilectores suos facit, sed non est fides.

2 Quod tamen MAGISTER caritatem vel gratiam distinctam a Spiritu Sancto negare non intendit, patet infra secundo huius, dist. 27 cap. *Quae ipsa*³, ubi MAGISTER gratiam ponit affectum et motum mentis et gratiam gratis datam ; dicit⁴ Deum gratis dantem gratiam.

3 *Ne autem*⁵. Consequens est ut diligens proximum diligit dilectionem supra se inclinantem ad diligendum eum, non solum affectum vel motum, quo diligit, vel etiam habitum ; vel dicitur, quod loquitur de actu dilectionis, quoniam talem nemo^e ignorare potest. Utrum tamen sit a tota dilectione, videlicet Spiritu Sancto, ubi supposita, dubium est, quoniam princeps tenebrarum frequenter se in angelum lucis transformat (cf. 2 Cor 11, 14).

4 *Cum autem*⁶. Pater et Filius non sic dicuntur dilectio sicut Spiritus Sanctus, quoniam Spiritus Sanctus amor mutuus est Patris et Filii ; nec sic Deus dicitur caritas, sicut Deus dicitur patientia^d, quia Deus in se formaliter non est in se patientia^d, sicut formaliter Spiritus Sanctus est caritas.

5 Nec video magis inconveniens, quin Spiritus Sanctus se ipso sine omni medio creato possit nos facere Deum et proximum diligere, auctoritate ista Ad Romanos 5 (5) : « Caritas Dei diffusa est in cordibus vestris. » Et exponit AUGUSTINUS decimo quinto^e *De Trinitate*⁷ dicens : Infunditur in nobis Deus caritas, ut in nobis habitat tota Trinitas. Ex quo patet, quod satis modicum secundum

a) potest reprehendi] communiter reprehenditur A b) quae] qui K c) nemo] nego A ; ut KS d) patientia] sapientia K e) decimo quinto] tertio K

1. P. LOMB. I, 17, 1 : 141, 25 sq.

2. Cf. P. LOMB. II, 27, 3 : 482, 21 sqq.

3. *Ibid.*, 4 : 483, 6 sqq.

4. *Ibid.*, 5 ; 483, 22 sq.

5. P. LOMB. I, 17, 1 : 142, 15.

6. *Ibid.*, 2 ; 143, 23.

7. Cf. *De Trin.* XV, 18, 32, 28 sq. ; *CCL* 50 A, 508.

Augustinum istud dictum Apostoli fuit ad probandum caritatem esse dandam in animam et infusam, licet enim quidam credunt ex isto dicto sequi, quod detur habitus infusus caritatis, expositionem Augustini modicum advertentes. AUGUSTINUS enim illud dictum de caritate et omnia, quae ponuntur de caritate prima Ad Corinthios 13, exponit de Spiritu Sancto. Quod tamen detur habitus caritatis vel gratiae infusus^f in animam, determinatur Extra, De summa Trinitate et fide catholica, in Clementinis cap. 1⁸.

6 *Hic quaeritur*⁹. Caritas, quae est Spiritus Sanctus, in se nec augetur nec minuitur. Sed dicitur augeri vel minui secundum effectus, hoc est : magis vel minus diligere facit ; et hoc intendit simul utrumque capitulum sequens.

7 *Supra dictum est*¹⁰. Arguit MAGISTER contra dictum proprium, quod AUGUSTINUS¹¹ videtur dicere, quod Deus^g caritas est, qua diligit nos et qua nos diligimus eum. Respondet MAGISTER¹² hoc dici^h propter diversas rationes. Licet enim eadem sit caritas, qua ipse nos et nos ipsum diligimus, non tamen in nos diffunditur, secundum quod ipse nos diligit, sed secundum quod ipse nos diligere facit.

8 Aliter dici potest : Sunt duae caritates, et accipitur ibi caritas pro motu vel actu caritatis in nobis, quod MAGISTER non negat, ut patet in littera¹³. Sic exponi potest, quod caritas a Spiritu Sancto est ; et sic secundum eam Deum diligimus et ipse nonⁱ nos diligit ea, quia caritas ista creata est ; et hoc credo melius esse dictum.

9 *Sed aliud*¹⁴. Spiritus Sanctus, licet a se ipso productus non sit, tamen a se ipso datus est ; et sic exponitur, quod caritas est a Spiritu Sancto et ipse Spiritus Sanctus caritas est.

10 *Alias quoque*¹⁵. Aliter instatur contra dictum MAGISTRI, quod caritas sit Spiritus Sanctus, quia^k [caritas] est affectus vel motus animae, Spiritus Sanctus non est huius modi motus animae. Respondet Magister, quod sit praedicto modo. Et cum dicitur, quod caritas est motus animae, id est caritas facit motum animae. Sed hoc videtur minus bene dictum, cum actualis dilectio vel actus dilectionis formaliter dicatur caritas.

11 *Alia instantia*¹⁶. Cum Spiritus Sanctus ita operetur fidem et spem sicut dilectionem, quare Spiritus Sanctus non dicatur affectio mentis ad credendum,

f) caritatis expositionem — infusus *om.* K g) Deus] alia A ; *om.* S h) hoc dici] hic dupliciter K i) ipse non] ipsa non A ; ipse KS k) sit — quia *om.* K

8. *Clementin. lib. I, tit. 1 cap. unic. §3 ; CIC II, 1134.*

9. P. LOMB. I, 17, 5 ; 146, 12.

10. *Ibid.*, 6 ; 148, 20.

11. Cf. AUG., *De spir. et litt.* 32, 56 ; CSEL 60, 215.

12. Cf. P. LOMB., *ibid.*, 149, 29 - 150, 8.

13. Cf. *ibid.*, 150, 33 - 151, 7.

14. *Ibid.*, 150, 17.

15. *Ibid.*, 150, 29.

16. Cf. *ibid.*, 151, 20 sqq.

sicut dicitur affectio mentis ad diligendum? Dicit MAGISTER causam esse, quia Spiritus Sanctus fidem et spem quantum ad actum operatur medianibus aliis virtutibus, actum vero dilectionis operatur immediate. Hic loquitur Magister satis ad placitum, quoniam immediate Spiritus Sanctus facit nos credere et sperare sicut¹ diligere.

II. Zur Lehre des Johannes Duns Scotus, dass sich der Sünder den Sündennachlass « ex puris naturalibus cum communi Dei influentia » verdienen kann (aus der Expositio litteralis, In libr. IV, dist. 14 : K 164 r-v, S 59vb - 60 vb).

12 [MAGISTER] dicit etiam frequenter, quod *poenitentia est virtus sive gratia*¹⁷. Ex hoc vult Magister, quod poenitentia sit nobis data ex gratia et non possimus eam habere ex naturalibus nostris.

13 Ex hoc moderni : Super ista distinctione quaest. 2 SCOTUS¹⁸ dicit, quod peccator ex suis naturalibus cum communi Dei influentia potest commissa^m detestari et sic per attritionem mereri de congruo infusionem gratiae. Et ita concedit, quod ista actio potest esse sufficienter circumstantionata in genere moris, et tunc est dispositio sufficiens ad iustitiam; et nisiⁿ talen attritionem peccator posset habere ex sui parte dicit, quod difficile esset salvare, quin^o Deus esset « acceptor personarum » (Act. 10, 34).

14 Dicit etiam in eadem quaestione¹⁹, quod per actum attritionis, qui potest haberi ex puris naturalibus cum Dei influentia communi, deletur culpa prius, antequam^p infundatur gratia. Istud dictum^q ultimum concedit plane, quod ad deletionem peccati non requiritur Dei gratia. Per consequens non ex divina misericordia^r peccator consequitur veniam. Et arguitur : Resurgentem a peccato vel Deus vult resurgere vel non. Si primum, ergo Deus facit eum resurgere. Ergo non sufficit communis influentia. Si secundum, ergo resurgit, quem Deus non erigit amplius quam non resurgentem.

15 Item dicit, quod ista dispositio sit sufficiens meritum. Patet ibidem ex dictis suis²⁰, quia dicit, quod nec certum est, si Deus talen dispositionem volebat esse dispositionem ad iustificationem, nisi sit perfecte moraliter circumstantionata. Et, ut praedixit²¹, ex puris naturalibus cum influentia communi potest esse sic circumstantionata. Ergo etc. Et sic ex puris naturalibus posset homo agere actum, unde Deus deberet et certum esset : daret sibi gratiam. De istis vide SCOTUM quaest. 2 et 4 dist. 14 [et] quaest. unicam dist. 19²².

1) sicut] et KS m) commissa] peccatum commissum S n) nisi om. S o) quin] quod S p) antequam] natura quam K q) dictum] argumentum S r) misericordia] gratia S

17. P. LOMB. IV, 14, 2; 821, nr. 135.

18. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libr. quart. Sent.*, dist. 14 qu. 2 (14) : *Op. omn.* vol. 18, Paris 1894, 74 col. 2 — 75 col. 2.

19. L. c. (15) ; *ibid.* 75 col. 2 — 76 col. 2.

20. L. c. (14) ; *ibid.* 75 col. 1.

21. L. c. (14) : *ibid.* 74 col. 2.

22. L. c. dist. 14 qu. 2 (14) et qu. 4 (6-7) ; dist. 19 qu. unic. (23) ; *ibid.* 74 col. 2 — 75 col. 2 ; 157 col. 2 — 158 col. 2 ; 649 col. 2.

16 Ista opinio incidit errorem^s Pelagii. Patet per AUGUSTINUM Hypognosticon responsione 3. Dicit : « Nisi Dominus Petrum respexisset, nequaquam Petrus amare flevisset²³ ». Et vult Augustinus, ut ibi patet ex processu suo, quod ex naturalibus Petrus non potuisse fuisse detestatus peccatum. Item : Si sic meritum de congruo praecederet gratiam, iam ex meritis esset gratia²⁴. Item AUGUSTINUS De fide ad Petrum 31²⁵ determinat « neminem posse agere poenitentiam, nisi Deus prius eum illuminaverit ». Et potest hic argui ex Apostolo : Omnem detestationem peccati praecedit cogitatio de dolendo de peccatis. Sed ex nostris naturalibus non sumus sufficientes cogitationis bonae habere initium ; per Apostolum secunda Ad Corinthios 3^t (5) : « Non sumus sufficientes » etc.²⁶ Per similem rationem CYPRIANI²⁷ concludit AUGUSTINUS²⁸ uero quod fides esset donum Dei.

17 Quando dicitur, quod sequeretur quod Deus esset « acceptor personarum »²⁹, dico 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 potuisse homo meruisse vitam aeternam, id est quantum in se fuisset sufficienter se disposuisse. Pelagius enim non solum negavit istam gratiam, quae communiter ponitur, quae est qualitas mentis, sed negavit gratiam, quae est praedestinationis effectus, non potens videre, quare Deus istum elegit ad benefaciendum et alium non elegit.

18 Sed dicitur pro doctis SCOTTI, quod non sequitur opinio Pelagii, quia ipse ponit, quod homo posset se disponere, non quod de condigno mereri. Contra : Vel illa dispositione ex parte hominis facta Deus potest iuste non dare gratiam vel non. Si primum, ponatur ergo, quod sint duo, qui aequaliter disponunt se, et uni det Deus gratiam et non alteri. Sequitur, quod Scotus reputat falsum, videlicet quod Deus sit « acceptor personarum ». Si non, ergo ipsi sine Dei gratia merentur vitam aeternam, quia istud merentur, quo efficiuntur digni vita aeterna. Et sequitur error Pelagii. Et eadem difficultas, quae movit Scotum, movit Pelagium, videlicet quod Pelagius non potuit videre, quomodo non esset in potestate hominis salvari, et quomodo Deus non esset « acceptor personarum », si nullus posset accipere esse dignus vita aeterna nisi electione divina ; quae electio nec potestati nec libertati humanae subiacet. Unde AUGUSTINUS in fine libri De praedestinatione³⁰ contra Pelagium dicit, quod nullus sit dignus vita aeterna nisi gratia et praedestinatione divina.

s) errorem] opinionem K t) prima ad Cor. 4 KS u) Cyprianus conclusit Augustinum S v) pro — Scotti] per doctores pro Scoto S

23. PSEUDO-AUG., *Hypognosticon* III, 9, 17 ; *PL* 45, 1631.

24. Cf. *l. c.* III, 13, 29 et 15, 33 : *PL* 45, 1636 et 1638.

25. FULGENTIUS RUSP., *De fid. ad Petr.* 31, 74, 1306-1308 ; *CCL* 91 A, 755.

26. Cf. AUG., *De praed. sanct.* 2, 5 ; *PL* 44, 962 sq.

27. Cf. CYPR., *Testimonia adversus Judaeos* III, 4 : *CSEL* 3, vol. 1, 116 : « In nihil gloriandum, quando nostrum nihil sit ».

28. *De praed. sanct.* 3, 7 ; *PL* 44, 964.

29. Vide supra TB 13.

30. Cf. *De praed. sanct.* 17 sq, 34 sqq ; *PL* 44, 985 sqq.

19 Dico ergo contra Scotum in hac parte cum Augustino contra Pelagium, quod omnis bona dispositio et iustitia nobis divinitus datur et ex nostris naturalibus praecise non habetur. Quare autem hunc Deus elegit et non illum, cum apostolo Paulo dimitto insolutum clamans^w (*Rom. 11, 33*) : « O altitudo divitiarum » etc., ne cum scrutantibus arcana, quae non comprehendunt, deficiam scrutinio.

20 Ista autem sententia, videlicet quod bonam dispositionem, quam quis meretur de congruo, non posset homo habere ex suis naturalibus cum communi Dei influentia, sanctorum testimoniis et determinationibus Ecclesiae roboratur per istud Salvatoris (*Jo 15, 5*) : « Sine me nihil potestis facere ». Exponit Concilium Milevitanum³¹ de bonis operibus ad vitam ducentibus.

21 Et quia hoc dixit^x Pelagius : « Nihil » etc., id est requiritur communis Dei influentia, contra : Tunc non requiritur, quod Deus concurreret specialius in bonis quam in malis, cum nec mala sine communi influentia possimus facere. Item : Minus posset homo sic se disponere, quam a malo abstinere vel continere ; sed continere est donum Dei singulare. Unde Sapientiae 8 (21) : « Non possem esse continens, nisi Deus det ». Et istud argumentum frequenter facit AUGUSTINUS contra Pelagium³². Item : Ista attritio meretur deletionem totalis culpe et poenae aeternae. Per consequens meretur dignitatem gloriae, cum maxima poena sit privatio gloriae.

22 Item : Cum quilibet actus in gratia factus aequalis in aliis extra gratiam actui facto, si uterque sit acceptus Deo, magis acceptus sit factus in gratia, sequitur, quod dolor de peccato existentis in gratia meretur remissionem omnis poenae temporalis, quia actus extra gratiam [factus] merebatur remissionem poenae aeternae. Et sic faciliter fieret absolutio a poena et a culpa.

23 Sed hic diceret Scotus, quod omnia ista dicta sanctorum intelleguntur de operibus meritoriorum in gratia, cuiusmodi^y sunt ista de condigno. Sed ista expositio directe refellitur per AUGUSTINUM De praedestinatione sanctorum³³ contra Pelagium, ubi Augustinus ostendit, quod etiam opera bona Cornelii, antequam crederet in Christum, Deo sint attribuenda ; quae tamen opera non fuerunt meritoria vitae aeternae. Item contra istud dictum sunt omnes libri Augustini contra Pelagium et concilia Ecclesiae et auctoritates sanctorum AMBROSI, HIERONYMI, CYPRIANI, quos sufficienter adducit AUGUSTINUS.

24 In istum errorem etiam videtur incidere socius ULCREDUS DE DUNELINO, niger monachus³⁴, qui mecum legit sententias, dicens, quod quilibet homo

w) dimitto — clamans] continue clamo S x) dixit] dixerunt K y) cuiusmodi] non add. K

31. Recte *Carthaginense* (anni 418), can. 5 ; éd. J. D. MANSI, *Sacr. concil. nova collect.* IV, Florenz 1760, 328 col. 2 et H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg 1963³², 105/227.

32. Cf. *De pecc. mer. et rem.* II, 5, 5 ; *CSEL* 60, 76 ; *De spir. et litt.* 13, 22 ; *CSEL* 60, 175 ; *De perf. iust. hom.* 5, 11 ; *CSEL* 42, 10 etc.

33. *De praed. sancti.* 7, 12 ; *PL* 44, 969 sq.

34. De eius persona vide supra pag. 303.

ex suis naturalibus cum adiutorio Dei tali, quale est sibi praesens, possit invenire viam ad vitam aeternam. Et videtur directe error Pelagi.

III. Wird der menschliche Wille vom Willen Gottes bei seinen guten und schlechten Handlungen unabänderlich gelenkt ? — eine Auseinandersetzung mit Thomas Bradwardine (Quaestio 14 der Quaestiones super secundum librum Sententiarum : E 171ra-172vb).

25 Consequenter circa dist. 26 quaeritur : *Utrum voluntas humana per divinam voluntatem in suis actibus meritoris et demeritoris necessario, id est immutabiliter dirigatur ?*

26 Et arguitur primo, quod sic, quia quemlibet actum voluntatis futurum Deus determinate et immutabiliter praescit esse futurum. Igitur non potest non evenire ; et per consequens necessario eveniet. Consequentia patet, quia alias scientia Dei posset falli. Antecedens patet, quia oculis suis, videlicet Dei, sunt omnia cognita et aperta.

27 In oppositum arguitur (171 rb) sic : Voluntas humana potest mereri et demereri. Igitur quaestio falsa. Consequentia patet, quia omne meritum et demeritum est voluntarium, ut pluries est deductum.

28 Hic antequam respondeam ad quaesitum, recitabo opinionem THOMAE BRADWARDINI, quam ponit libro tertio cap. 2 suae Summae³⁵. Secundo solvam eius rationes. Tertio respondebo ad quaesitum.

29 Haec autem opinio [Bradwardini] praemittit, quod « duplex est necessitas, scilicet praecedens et sequens ». Prima, ut dicit, est in omnibus rationabilibus et irrationabilibus. Definiendo autem necessitatem praecedentem dicit, quod sit « causa activa, qua posita cum suis dispositionibus naturaliter praeviis, quibus causat, necessario sequitur et indefectibiliter effectus ». Necessitas autem concomitans vel consequens est, quae sequitur effectum, ut hoc aliquo posito illud inde sequitur³⁶.

30 Unde ponit, quod voluntas Dei respectu cuiuslibet effectus futuri sit efficax et immutabilis causa ; et per consequens omnis actus voluntatis futurus a voluntate Dei efficaciter praevenitur. Quare nullus actus est simpliciter liber ; sed ad omnem actum necessitatur necessitate immutabilitatis³⁷.

35. THOM. BRADW., *De causa Dei*, libr. III cap. 2 ; London 1618 (Nachdruck : Frankfurt 1964), 646 sqq.

36. Cf. *l. c.*, *ibid.* 646 C-E.

37. Cf. *l. c.* libr. III cap. 2 et 9 : « Hic autem consequenter arbitror ostendendum, quod Deus quodammodo necessitat quilibet voluntatem creatam ad quemlibet liberum actum suum, ad quamlibet etiam liberam cessationem et vacationem ab actu, et hoc necessitate naturaliter praecedente » (*ibid.* 646 C) ; vel : « Hoc tamen non est in potestate illius futuri, nec alicuius causae inferioris, nec aliquarum causarum, sed tantum in voluntatis divinae libera potestate, et ipsa est universaliter efficax et indefectibilis in causando, quare et necessitas antecedens respectu illius futuri » (*ibid.* 647 D) ; vel : « Nullus actus noster est simpliciter in nostra libera potestate activa, ... sed secundum quid tantum, scilicet respectu causarum omnium secundarum » (*ibid.* 675 B).

31 Istud probatur *primo* communiter de omnibus actibus et hoc sic : Si voluntas humana aliquem actum produceret libere et contingenter simpliciter, tunc sequitur, quod voluntas Dei esset magis in potestate hominis, quam voluntas servi est in potestate sui domini. Falsitas consequentis patet de se. Sed consequentia probatur, quia nullus terrenus dominus habet enim posse super servum suum, quod possit facere, quod servus velit, quod non vult, quando sibi placet³⁸. Nemo enim invitus potest velle, ut determinat ANSELMUS quinto De libero arbitrio³⁹. Sed si voluntas creata B actum producendum posset producere libertate contradictionis, iam posset facere illud, quod B actum Deus vellet esse, et posset facere, quod B actum Deus non vellet esse. Hoc probatur, quia in cuius potestate est antecedens, in eiusdem potestate est etiam convertibile consequens. Sed sequitur : B actus est, igitur Deus vult B esse ; et B non est, igitur Deus non vult B esse. Sed utriusque antecedens per positum est in potestate hominis. Igitur etc.

32 Secundo arguitur sic : Non est in potestate hominis facere Deum non voluisse, quod ab aeterno voluit. Igitur conclusio vera. Consequentia probatur, quia omnem actum, quem Deus produxit vel producit vel in quo voluntati concurrit, ab aeterno ipsum producere et in ipso concurrere voluit. Si igitur esset in potestate hominis B facere vel non facere, iam esset in potestate hominis facere Deum non voluisse, quod ab aeterno voluit ; cuius oppositum dicit antecedens. Quare consequentia fuit bona. Sed antecedens patet, quia iam voluntas humana esset potentior quam divina, quia faceret praeterita non fuisse⁴⁰.

33 Tertio arguitur sic : Si in potestate hominis esset bene vel male operari libertate contingentiae, sequitur, quod in potestate viatoris esset facere Christum fuisse frustra incarnatum vel non fuisse incarnatum ex illa causa, ex qua fuit incarnatus. [171 va] Utrumque istorum videtur absurdum. Consequentia probatur. Ponatur enim, quod Christus intenderit ianuam regni caelestis per suam mortem aperire Sorti. Si igitur in potestate Sortis est non bene facere, in potestate Sortis erit continue male agere, et per consequens in potestate Sortis erit facere Christum frustrasse in eo, quod intendebat, vel facere, quod Christus non intenderit, quod intendebat. Immo ex isto sequitur, quod esset in potestate hominum evacuare totum meritum Filii Dei benedicti. Consequentia patet, quia omnes homines possent libere in malo perseverare⁴¹.

34 Quarto arguitur sic : Si aliquis actus esset in libera potestate hominis, hoc maxime esset vitare peccatum⁴². Patet consequentia, quia voluntas naturaliter fugit malum. Peccatum autem est huiusmodi. Igitur. Sed falsitas istius ostenditur per AUGUSTINUM De gratia et libero arbitrio cap. 20⁴³ « Dicimus : », inquit, « ' Ne nos inferas in temptationem ', ut peccata caveantur ; quod a Patre, qui in caelis est, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere ».

38. *L. c.* cap. 8 ; *ibid.* 670 E.

39. *De libertate arb.* 5 ; *Op. omn.* I, Edinburg 1946, 214 sqq.

40. Cf. *De causa Dei* libr. III cap. 1 ; *ibid.* 637 E.

41. Cf. *l. c.* cap. 8 ; *ibid.* 671 C.

42. *L. c.*, *ibid.* 672 C-D.

43. *De grat. et libr.* arb. 13, 26 ; *PL* 44, 897 ; cf. THOM. BRADW., *l. c.*

35 *Quinto* arguitur sic per hoc, quod dixit Balaam Numerorum 22 (18) : « Si dederis mihi plenam dominum auri et argenti, non possum immutare verbum Dei mei, ut plus vel minus loquar » scilicet benedicendo ; qui tantum voluit maledicere, ut sequens historia manifestat. Et infra [Numerorum] 23 (20) dixit Balaam ad Balac : « Ad benedicendum adductus » — GLOSSA : « a Deo^z, qui oppositum posuit in ore meo » — « benedictionem prohibere non valeo. » Ubi dicit Glossa : « Non enim potest si velit verbum Dei humana lingua convertere⁴⁴ ». Simile habetur a beato GREGORIO sexto Moralium super illo verbo Job (5, 12 sq.) : « Dissipat cogitationes malignorum ». Non possunt, inquit, « implere manus eorum, quae ceperant ; qui sapientes astutia eorum et stulta pravorum decipit ». Ubi etiam (?) aperte ponit Gregorius, quod pravi, quando divinae voluntati resistere praetendunt, eius voluntatem peragunt. Et probat hoc postea exemplis de Joseph, cui fratres sui conabantur male facere eum vendendo, ut patet Genesis (37, 25 sqq.) ; et de Saule, qui petiit sponsalia a David centum praeputia Philistinorum, ut habetur [primo] Regum 18 (25). Nam hi cogitantes malefacere benefecerunt⁴⁵.

36 *Sexto* arguitur per illud Proverbiorum 21 (1) : « Sicut divisiones aquarium, sic cor regis in manu Dei⁴⁶ ». Sed certum est, quod divisiones aquarium reguntur voluntate Dei. Igitur similiter erit de actibus regis.

37 *Septimo* pro ista opinione est auctoritas beati AUGUSTINI sexto Super Genesim ad litteram cap. 70 de magnis⁴⁷ ; ubi dicit, quod homo ita de terra formatus est, quod, antequam fieret, eum sic fieri necesse fuit. Causa huius est, quia Dei voluntas eum sic fieri voluit. Ex quo patet, quod Deus fecit primum hominem non solum sicut eum fieri possibile fuit, sed sicut necesse erat. Quod probatur per hoc, quia sic eum fieri voluntas Dei fuit, quae sibi contraria esse non poterit. Si haec ratio Augustini valet, probatur quod omnis actus voluntatis immutabiliter sit a voluntate Dei elicitus. [171 vb] Quare praefatus doctor THOMAS ponit necessitatem in rebus singulis ex divina voluntate⁴⁸.

38 *Octavo* arguitur ad hoc ratione AUGUSTINI Octoginta trium quaestionum quaest. 24⁴⁹, ubi sic arguit : « Quidquid casu fit, temere fit ». Et est ratio prius tacta. Sed omnia in universo Dei providentia fiunt et non temere. Quare nihil fit casu. Et per consequens nihil fit libertate contingentiae libere per nostram voluntatem.

39 *Nono* arguitur sic per illud Isaiae 26 (12), ubi dicitur : « Omnia opera nostra, Domine, operatus es in nobis ». Sed quidquid Deus operatur, immutabiliter operatur. Igitur quodlibet operum voluntatis nostrae immutabiliter provenit. Consequentia patet per ANSELMUM secundo Cur Deus [homo] cap. 17⁵⁰, ubi

z) ad Deum E

44. THOM. BRADW., *l. c.* cap. 8 ; *ibid.* 672 A (fere ad verbum).

45. GREG. MAGNUS, *Moral.* VI, 17sq, 27-30 ; *PL* 75, 744-746 ; cf. THOM. BRADW., *l. c.*, *ibid.* 672 B.

46. THOM. BRADW., *l. c.* cap. 1 ; *ibid.* 638 C-D.

47. *De Gen. ad litt.* VI, 15 ; *CSEL* 28, vol. I, 190, 5-16 ; cf. THOM. BRADW. *l. c.* cap. 27 ; *ibid.* 705 E-706 A.

48. THOM. BRADW., *l. c.* ; *ibid.*

49. *De div. quaest. octog. trib.*, qu. 24, 3 ; *CCL* 44 A, 29.

50. Cf. *Cur Deus homo* II, 17 : *Op. omn.* II, Edinburg 1946, 124, 11-19.

dicitur : Vis fieri, igitur necesse fieri ; et certum est, quod, quidquid agit ad extra, agit per voluntatem. Antecedens patet, quia sine eo nihil possumus facere. Ipse autem est immutabilis, quia dicitur psalmo (101, 27 sq.) : «Ipsi peribunt, et omnes sicut vestimentum veterascunt. Tu autem idem ipse es » etc.

40 *Decimo* arguitur sic : In actibus bonis voluntas nostra regitur a gratia sicut iumentum a sessore suo, ut patet per AUGUSTINUM *De correctione* (!) et *gratia* cap. 63⁵¹. Sed iumentum non agit libere ; igitur nec voluntas. Consequientia patet, quia iumentum regitur a sessore ad singulas differentias positionis.

41 *Contra istam opinionem respondendo* ad quaesitum pono aliquas *conclusiones*. Quarum *prima* est haec, quod voluntas creata actus suos libertate contingentiae saltem plures producit. *Secunda* conclusio est, quod voluntas increata libere et contingenter in singulis actibus voluntatis creatae coagit. *Tertia* conclusio est, quod voluntas increata in bonis, qualitercumque voluntas creata agat, taliter eam agere facit. *Quarta* conclusio est, quod in malis actibus non taliter increata voluntas voluntatem creatam agere facit, qualiter agit. *Quinta* conclusio est, quod in omnibus operibus bonis voluntas increata creatam causaliter praevenit. *Sexta* conclusio est, quod in malis actibus voluntas increata voluntatem creatam causaliter non praecedat. *Septima* conclusio est, quod in omni actione agentis naturalis voluntas increata voluntarie concurrit et libere.

42 *Prima conclusio* patet per auctoritates sanctorum innumerabiles, scilicet AUGUSTINUM *De duabus animabus* et libro [primo] *Retractationum* cap. 9⁵², ubi dicit, quod nihil in nostra potestate est sicut voluntas. Idem patet per eundem duodecimo *De civitate Dei* cap. 7⁵³, ubi probat libertatem contingentiae de duabus, qui aequaliter temptantur ceteris paribus, quorum unus consentit, alius se restringit. Hanc etiam conclusionem dictat iudicium rectae rationis, quia, nisi haec conclusio esset vera, iam quicunque puniretur pro peccato vel praemiaretur pro merito, iniuste puniretur vel praemiaretur, quia non fecit aliud, quam quod oportuit eum facere.

43 *Secunda conclusio* sequitur ex eodem fundamento : Si enim actus libere libertate contingentiae producuntur ab agente creato, igitur multo magis ab increato contingenter coagitur, immo in aliquibus actus agitur [172 ra] per agens increatum et per creatum coagitur. Et confirmatur, quia, ut patet ex pluribus articulis damnatis⁵⁴, quidquid Deus agit ad extra, contingenter agit. Igitur conclusio vera.

44 *Tertia conclusio* probatur per AUGUSTINUM *De correctione* (!) et *gratia* per auctoritatem in dubiis allegatam⁵⁵, ubi dicit, quod in talibus actibus sic voluntas creata ab increata vel gratia, quae instrumentum agentis increati est, taliter regitur in bonis sicut iumentum a sessore in incedendo. Sed certum

51. Recte PSEUDO-AUG., *Hypognosticon* III, 11, 20 ; *PL* 45, 1632.

52. *De duab. anim.* 14 ; *CSEL* 25, pars 1, 68 sq et *Retract.* I, 8, 3 ; *CSEL* 36, 40, 10 sq.

53. *De civ. Dei* XII, 6, 58-79 ; *CCL* 48, 361.

54. Vide supra pag. 276 et not. 201.

55. Vide supra not. 51.

est, qualitercumque ad viam etiam intentam debite vadit, a sessore regitur, immo potius agitur voluntas. Unde super illud [Ad] Romanos 8 (14) : « Qui Spiritu Dei aguntur, filii Dei sunt », dicit GLOSSA⁵⁶ : « Plus est agi quam regi. Qui enim regitur, de se aliquid agit »; sed qui agitur, de se nihil facit, nisi hoc, quidquid talis, qui eum agit, facit facere. Unde imaginatur voluntatem creatam se habere ad bonum modum istum, ac si unum animal esset positum in magna altitudine sursum et, quando propriis relinquenter viribus, continue (?) caderet, quando tamen relevaretur in virtute alterius, libere posset tali revelationi acquiescere et habito vel dato adiutorio a superiori posset se per illud sublevamen sustentare, posset etiam a tali sublevamine se proicere et hoc absque hoc, quod superioris agens vel sustentans ipsum animal sic proiceret, sicut ipsum relevavit. Sic nostra humana voluntas projecta est per peccatum primi parentis in non renatis, in renatis per proprium, et ita etiam in tantum projecta, quod ipsa se ipsam non potest erigere, immo nec velle erigere se sine illo principaliter et prius causaliter agente, « qui operatur in nobis velle et perficere » (Phil. 2, 13). Et videtur illud exemplum esse ad propositionem de mente sanctorum. Dicit enim GREGORIUS vigesimo sexto Moralium cap. 12⁵⁷, quod numquam anima illuc, quo cecidit, iacet, quia voluntarie semel lapsa in profundum corruens adhuc profundius obruitur.

45 Probatur etiam ista tertia conclusio per illud Johannis 15 (5), ubi dicitur : « Sine me nihil potestis facere », quod intellegitur de bonis, ut coactus est fateri Pelagius in Concilio Milevitano⁵⁸, ut patet per AUGUSTINUM et habetur De consecratione dist. 4 [cap.] « Quisquis » et capitulo praecedenti « Placuit tertio »⁵⁹, ubi multa dicuntur de gratia, qualiter nos facere facit. Et tunc arguitur sic : Aut illud dictum Evangelii intellegitur indifferenter quoad effectum actionis aut differenter, scilicet quoad tale agere. Si primo modo, tunc etiam esset verum quoad malum actum, quia nullus effectus producitur sive in bono sive in malo nisi Deo coagente. Si autem intellegitur secundo modo, oportet quod in bonis quoad taliter agere intellegatur.

46 Ista etiam conclusio est de mente AUGUSTINI in epistula ad Vitalem⁶⁰, ubi tractat illud psalmi (36, 23) : « Apud Dominum gressus hominis diriguntur ». Dicit Augustinus : « Non ideo gressus diriguntur, quia volet, sed ideo volet viam Domini, quia gressus eius a Domino diriguntur ». Eius namque gratia praecedit opera nostra saltem causaliter.

47 *Quarta conclusio probatur sic* : Quia si sic, tunc sequeretur, quod in nobis tolleretur liberum arbitrium. Consequens est falsum. Nam falsitas eius [172 rb] patet per omnes doctores. Conscientia probatur, quia, si non possemus male agere, nisi Deus faceret nos male agere, ut puta hominem interficere, tunc peto, an possim hominem per me ipsum praecise obmittere (?) Deo non faciente me obmittere (?) vel non. Si primum detur, tunc iam Deus magis faceret totum peccatum quam actum meritorium et hoc ubi datur occasio, etsi tunc propter

56. PETRUS LOMB., *Collect. in epist. d. Pauli*, In epist. ad Rom. 8, 14; PL 191, 1438 D.

57. Cf. *Moral. XXVI*, 17, 29; PL 76, 365.

58. Recte *Carthaginense* (anni 418), can. 5; vide supra not. 31.

59. *Decreti Gratiani* pars 3 De consecr., dist. 4 cap. 154 et 155; CIC I, 1412.

60. *Epist. 217*, 1, 3; CSEL 57, 405, 15.

Deum dimittatur. Si vero detur secundum, tunc clare patet, quod tunc tollitur in nobis liberum arbitrium, quod est peius sustinere quam error Pelagi.

48 Secundo arguitur sic : Si sic, iam Deus esset actor peccati, cuius oppositum patet per AUGUSTINUM Octoginta trium quaestzionum quaest. 6⁶¹ et etiam prima homilia eiusdem super Johannem⁶². Consequentia patet, cum aliter agere, quam debemus, sit peccare, ut patet per AUGUSTINUM De perfectione iustitiae circa medium⁶³ et Hypognosticon, responsione prima cap. 18⁶⁴, ubi dicit peccatum esse actum, non ens et exemplificat de claudicatione.

49 *Quinta conclusio* probatur satis ex praemissis. Et confirmatur per AUGUSTINUM Hypognosticon, responsione tertia cap. 52⁶⁵ dicentem, quod in omni opere sancto prior est voluntas Dei, posterior liberi arbitrii. Deus enim operatur, homo vero cooperatur. Idem patet per eundem libro De^{aa} haeresibus⁶⁶, ubi tractans de haeresi Pelagi dicit, quod Pelagius reprehensus a fratribus, quod gratiae Dei nihil attribueret, gratiam Dei dixit in bono opere exigi, sed praeponit maiori calliditate voluntatem.

50 *Sexta conclusio* probatur sic : Quia sit sic, tunc non amplius concurreret Deus in bonis actibus quam in malis. Cuius falsitas patet per expositionem Concilii Milevitani⁶⁷ illius dicti Salvatoris Johannis 15 (5) : « Sine me nihil potestis facere », quod exponitur de bonis tantum et non de malis. Secundo etiam illud idem patet ex parte nostra in tota Scriptura, quia alias non plus possemus ex nobis ipsis in malum quam in bonum. Quod patet esse falsum, quia in malo adiutorio praeveniente non indigemus.

51 *Septima conclusio* probatur primo ratione communi et hoc sic : Posito enim, quod aliquis ignis applicetur alicui subiecto frigido, in cuius una parte sint plures gradus frigiditatis, tunc aliquem gradum frigiditatis remittet, adhuc aliquibus in eodem loco primo remanentibus. Et quantum est de natura sua, iste ignis non plus potest in unum quam in alium. Igitur si agat prius in unum quam in alium, oportet quod determinetur per agens voluntarium. Sed hoc non potest ponи nisi increatum.

52 Unde ego imaginor haec duo : *Primum* est, quod Deus influxu communi concurrit ad actiones omnium agentium, sine quo nullum agens potest agere. *Secundum* est, quod iste influxus est eiusdem rationis, immo unus in omnibus talibus agentibus.

aa) De] quinque add. E

61. *De div. quaest. octog. trib.*, qu. 3-4 ; *CCL* 44 A, 12 sq.

62. *In Joa. Evang.* 1, 13, 5-7 ; *CCL* 36, 7.

63. Cf. *De perf. iust. hom.* 5, 11 ; *CSEL* 42, 9.

64. PSEUDO-AUG., *Hypognosticon* I, 5, 7 ; *PL* 45, 1618.

65. Cf. *l. c.* III, 13, 29 sq ; *PL* 45, 1635 sq.

66. *De haeres.* 88, 2, 13 sqq ; *CCL* 46, 340.

67. *Recte Carthaginense* (anni 418), can. 5 ; vide supra not. 31.

53 Unde *propter primum* dicit AUGUSTINUS octavo Super Genesim ad litteram cap. 7 de magnis⁶⁸ : « Si continue omnia entia non ageret, in nihilum redigerentur ». Tamen talia agentia non facit specialiter agere sicut animam meritorie operantem ; et ideo aliter concurrit hic et ibi.

54 Sed *propter secundum* non in omnibus actionibus et^{bb} talibus [172 va] agentibus debet actio a Deo specialiter denominari, quia non specialiter agit. Quando enim ignis comburit, non debet dici Deus comburere, quoniam haec est actio ignis specialis. Deus autem concurrit ibi generaliter, immo unica actione coagit omnibus. Si quis igitur diceret Deum comburere, ibi consequenter deberet, quod etiam in algore frigifante (?) Deus combureret, quia eodem influxu Deus utrobique concurrit. Quod tamen nemo dicit. Et sic patent hae conclusiones de diversimodis actionibus Dei in creaturis.

55 Ex hoc *respondeatur ad rationes opinionis* [BRADWARDINI]. *Ad primum*, cum dicitur : « Sequitur, quod voluntas Dei » etc., negatur consequentia, quia sufficit nobis ad libere agere, si etiam nihil boni possemus facere, quin Dei voluntas nostram praeveniat ; mala autem libere ab eo solum deserti faciamus, etiamsi non est simile, quia, qualitercumque bene volumus, illius velle causa est voluntas Dei, non autem e converso ; sed sic non est de domino et de servo. Ad probationem negatur consequentia, quia qualitercumque talis evenit, taliter eum Deus vult fieri ; etiam potestas faciendi bonum non est simpliciter et prius in potestate creaturae, sicut est de malo.

56 *Ad secundum* negatur consequentia. Ad probationem dico, quod non oportet hoc, quia non proprie dicimus de Deo : voluit, sed vult ; et sufficit, quod contingenter velit, quidquid ad extra vult.

57 *Ad tertium* dico, quod in libera potestate hominis est, Dei gratia praeveniente et concurrente, facere sibi prodesse meritum Christi et in sola potestate hominis est facere sibi meritum Christi non prodesse ; et quando ponitur, quod Christus voluerit etc., dico sicut prius, quod improprie dicitur de Christo : voluit, sed magis : vult. Et hoc est contingens de quolibet exteriori.

58 *Ad quartum* dico, quod Deo concurrente et eius gratia praeveniente in nostra potestate est vitare peccatum. Habita enim gratia in potestate nostra est, utrum velimus peccatum per eam vitare. Nec aliud habetur per auctoritates.

59 *Ad quintum* dico, quod non sequitur, si ad aliquos actus Deus cogit, quod propter hoc cogat ad omnes ; et ad dictum Gregorii dico, quod ex hoc non plus habetur, quam quod aliquid male faciunt ; et inde provenit bonum et tale bonum fuit a Deo volutum.

60 *Ad sextum* dico, quod omnes illae auctoritates non probant plus, nisi quod nemo potest bonum facere nisi gratia ipsius Dei praeveniente. Malum autem facit, qui est derelictus a Deo.

bb) et] a E

68. Verba citata libro octavo non inveniuntur.

61 *Ad septimum* dico, quod Augustinus non probat plus, nisi quod nemo potest efficaci voluntati Dei resistere.

62 *Ad octavum* dico : Non ergo, si quid fit contingenter, ipsum fit a casu, quia contingentia et providentia stant simul.

63 *Ad nonum* conceditur quoad effectum vel rem. Et cum dicitur : « Deus operatur immutabiliter » etc., dico quod, si intellegitur immutabiliter id est non contingenter, negatur, quia omnia ad extra contingenter operatur.

64 *Ad decimum* dico, quod ista ratio probat tertiam conclusionem.

65 *Ad rationem principalem* dico, quod si ly immutabiliter sumitur, ut excludit contingentiam, sic negatur antecedens ; si autem ly [172 vb] immutabiliter sumitur, ut dicit Deum sic immutabilem, quod non potest prius aliquid voluisse, quod nunc non velit, conceditur antecedens. Sed ipsa consequentia negatur.

