

# Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst \*)

Von Adolar Zumkeller O.S.A.

## Erster Teil

In seiner Geschichte der Erfurter Universität des Mittelalters nennt Erich Kleineidam den Augustinermagister Johannes von Dorsten den „lebendigsten und geistig führenden Kopf“ unter den damaligen Erfurter Theologen, der das geistige Leben der Universität in dem Zeitraum 1465–1480 geprägt habe<sup>1</sup>. Daß Dorsten auch die theologische

\*) Für die häufiger zitierte Literatur werden folgende Abkürzungen verwendet:

- Auer** = *J. Auer*, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I–II (Freiburg 1942 u. 1951).
- Dettloff** = *W. Dettloff*, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther (Münster 1963).
- Kleineidam** = *E. Kleineidam*, Universitas Studii Erfordensis I–II (Leipzig 1964–1969).
- Oberman** = *H. A. Oberman*, Spätscholastik und Reformation I (deutsch: Zürich 1965).
- Zumkeller: Dorsten U-E** = *A. Zumkeller*, Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Urstand und Erbsünde, in: Aus Reformation und Gegenreformation, Festschr. Theobald Freudenberger (Würzburg 1974), 43–74.
- Zumkeller: Dorsten PB** = *A. Zumkeller*, Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. Fol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481), in: Aug (L) 27 (1977), 402–430.
- Zumkeller: Hugolin U-E** = *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde, in: Aug (L) 3 (1953) 35–62, 165–193 u. 4 (1954) 25–46.
- Zumkeller: Hugolin P-R-V** = *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst, in: Aug (L) 4 (1954) 109–156 u. 5 (1955) 5–51.
- Zumkeller: Retz** = *A. Zumkeller*, Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz O.S.A. († nach 1404) und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, in: Aug (L) 21 (1971) 507–540 u. 22 (1972) 119–184, 541–582.
- TB** = Textbeilage.

<sup>1</sup> *E. Kleineidam* II, 100 und 118. – Vgl. auch den Aufsatz des gleichen Verfassers: Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit, in: Scientia Augustiniana, Festschr. Adolar Zumkeller, hrsg. v. C. P. Mayer und W. Eckermann (Würzburg 1975) 395–422, 401 ff.

Lehrrichtung des „studium generale“ der Erfurter Augustiner in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts maßgebend bestimmt hat, läßt schon die große Hochschätzung vermuten, welche Johannes von Paltz († 1511), sein Nachfolger auf dem Universitätslehrstuhl der Augustiner, für ihn und seine Schriften hegte. Will man also wissenschaftlich exakt feststellen, welches theologische Milieu Martin Luther 1505 bei den Erfurter Augustinern vorfand – eine Frage, die noch immer auf eine befriedigende Antwort wartet –, so wird eine genauere Untersuchung der theologischen Lehre Dorstens von einiger Bedeutung sein.

Leider sind keine größeren theologischen Werke von Dorsten erhalten geblieben<sup>2</sup>. Immerhin geben die in reicher Zahl überlieferten Predigten des Erfurter Professors<sup>3</sup> auch über seine theologischen Auffassungen manche Aufschlüsse. Einen kleinen Erbsünden-Traktat, den D. einem Sermo über die unbefleckte Empfängnis Mariens eingefügt hat, habe ich 1974 ediert und zur Grundlage einer Darstellung seiner Urstands- und Erbsündenlehre gemacht<sup>4</sup>. D. erweist sich in diesen Fragen als treuer Schüler des Ägidius Romanus, dessen Darlegungen er weithin wörtlich übernimmt. Von ockhamistischen Einflüssen ist in dem Schriftchen nichts zu finden<sup>5</sup>.

Für die Feststellung von Dorstens Auffassungen über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst besitzen wir in seinen erhaltenen Pre-

<sup>2</sup> Zu D.s erhaltenen Schriften siehe *A. Zumkeller*, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens (Würzburg 1966) 221–233 u. 594–598; *A. Auer*, Johannes von Dambach (Münster 1928) 274–276. – Vgl. außerdem *A. Zumkeller*, Handschriften aus dem ehemaligen Erfurter Augustinerkloster in der Staatsbibliothek Berlin (Preuß. Kulturbesitz): Neue Aufschlüsse über Johannes von Dorsten OSA († 1481), in: *AAug* 30 (1977). – In diesem Aufsatz wird unter anderem Ms. Berlin Lat. fol. 825 beschrieben, eine Bibelhandschrift aus D.s Gebrauch mit reichen Randglossen von seiner Hand und einer „Lectura super Jonam prophetam“ und einer „Expositio epistolae primae ad Timotheum“, die ihn zum Verfasser haben dürften.

<sup>3</sup> Diese Predigten finden sich in den Hss Augsburg Oct. 106, Berlin Lat. fol. 851 und British Museum Add. 15105. – Zu den Predigten des Augsburger Ms siehe *A. Zumkeller*, Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung, in: *Aug.* 2 (1962) 267–284 u. 471–506, vor allem 281–284 u. 471–485. – Zum Inhalt des Berliner Ms siehe *Zumkeller*: Dorsten PB. – Über die Predigten D.s in der Londoner Hs siehe *Zumkeller*: Dorsten U-E.

<sup>4</sup> Siehe *Zumkeller*: Dorsten U-E.

<sup>5</sup> Eine wertvolle Ergänzung zu dieser Darstellung der Urstands- und Erbsündenlehre des D. ermöglicht mir die Durchsicht des Berliner Ms Lat. fol. 851, die ich in der Zwischenzeit vornehmen konnte. D. gibt in dem kleinen Erbsündentraktat keinen Aufschluß über die nicht unwichtige Frage, ob der erste Mensch im Urstand die gratia gratum faciens besessen habe oder nicht. Diese Frage wird in dem Berliner Predigtband eindeutig negativ entschieden, und zwar ganz im Sinn des Ägidius Romanus, dessen Lehre sich D. auch sonst in seinem Erbsündentraktat angeschlossen hat. Die Stelle lautet: „[Primum] est status creationis et status innocentiae. Hoc fuit delectabile propter carentiam gratiae gratum facientis“ (fol. 140ra). – Auch fol. 139ra spricht er den ersten Menschen, und zwar im Anschluß an Henricus de Hassia, den Besitz der gratia gratificans ab.

digtsammlungen leider keine systematische Zusammenfassung nach Art des Inserts über Urstand und Erbsünde, von dem gerade die Rede war. So erwies es sich als notwendig, das umfangreiche Berliner Manuskript Lat. Fol. 851 mit seinen fast 200 Sermones, vorwiegend Fastenpredigten, nach einschlägigem Material durchzusehen. Unter diesen Sermones mögen einige für ein theologisch interessiertes Publikum bestimmt gewesen sein; aber die allermeisten waren doch Volkspredigten im guten Sinn des Wortes<sup>6</sup>. Auch wenn aufgrund dieser Quellenlage eine ganze Reihe Fragen der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre des D. offenbleiben müssen, so ist das vorliegende Material doch so beschaffen, daß entscheidende Punkte seiner theologischen Position geklärt werden können.

## I. Gnade und Heilswille Gottes

### 1. Name, Begriff und Arten der Gnade

Gewöhnlich spricht Dorsten einfach von der *gratia* und meint damit ein „donum gratuitum“ oder eine „superna gratia“, die der Natur des Menschen in keiner Weise geschuldet ist<sup>7</sup>. Gelegentlich begegnet man bei ihm auch dem Terminus „auxilium Dei“ oder „auxilium divinum“, mit dem er die aktuelle Gnade bezeichnet<sup>8</sup>.

Eine Begriffsbestimmung entnimmt D. dem von ihm oft zitierten „Magisterium divinale“ des Wilhelm von Auvergne († 1249 als Bischof von Paris); sie besagt, die Gnade sei eine Hilfe (*adiutorium*) göttlicher Freigebigkeit zu guten, gottgefälligen und der Belohnung würdigen Werken. Der Augustinermagister sucht diese Definition durch den Satz zu verdeutlichen: „Gnade ist also ein geistliches, von Gott der Seele eingegossenes Geschenk, durch das diese gestärkt und so zu guten Werken unterstützt wird“<sup>9</sup>. Auch zitiert D. gelegentlich folgende Beschreibung der Gnade aus dem *Breviloquium Bonaventuras*: „Gnade ist ein Geschenk, mit dem zugleich der Heilige Geist ver-

<sup>6</sup> Zur Charakterisierung dieser Predigten vgl. auch *E. Kleineidam*, Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt, 401–403.

<sup>7</sup> Vgl. fol. 59va und fol. 6va (siehe dazu die Texte in Anm. 42 und 33).

<sup>8</sup> *Valet igitur contra hanc tentationem (sc. fornicationis) praecipue humilitas virtutis efficacis et devotae orationis ad Deum pro auxilio divino ad resistendum tanto nostro inimico.* – fol. 18vb. – Vgl. auch fol. 239rb.

<sup>9</sup> *Dominus Guillelmus Parisiensis in prima parte Summae virtutum definit gratiam dicens: Gratia est „divinae largitionis adiutorium ad operandum, quae bona sunt et beneplacita Creatori et digna remuneratione ipsius, quae est merces felicitatis aeternae“, hoc est: Gratia est donum spirituale a Deo infusum animae, quod fortificat eam et sic adiuvat ad operandum, quae bona sunt.* – fol. 152ra. – Das Zitat findet sich bei *Wilhelm von Auvergne*, *De virtutibus* cap. 11: *Opera I* (Paris 1674), 131 col. 1 C.

liehen wird. Sie ist ein Geschenk, durch das die Seele zur Braut Christi, zur Tochter des himmlischen Vaters und zum Tempel des Heiligen Geistes wird. Sie reinigt, erleuchtet und vollendet die Seele, belebt, durchformt, festigt und erhebt sie, verähnlicht und vereinigt sie mit Gott.“<sup>10</sup> Ein andermal nennt der Erfurter Prediger die Gnade mit Berufung auf den Lombarden „das Geschenk, durch welches der Nachlaß der Sünden geschieht und die Seele zu guten Werken gestärkt wird.“<sup>11</sup>

Ähnlich wie in diesen Beschreibungen seiner Gewährsleute hebt Dorsten auch selbst sowohl die erleuchtende wie die stärkende Kraft der göttlichen Gnade hervor<sup>12</sup>. Die Einwirkung auf den Verstand des Menschen (*interna inspiratio, specialis illustratio divina*) wird von ihm mehrfach nachdrücklich betont<sup>13</sup>. Er sieht in ihr „ein Einströmen des göttlichen Lichtes in die Seele“<sup>14</sup> und bezeichnet deshalb mit Augustinus die Gnade als „ein gewisses Licht in der Seele“<sup>15</sup>. Oft unterstreicht er auch die stärkende Einwirkung der Gnade auf den menschlichen Willen, die vom Menschen im Sinn der Schrift (Röm 8, 14 und Jo 6, 44) als ein Getriebenwerden oder Gezogenwerden (*agi, trahi*) erlebt wird<sup>16</sup>. Dabei ist es Dorstens Bemühen, die perso-

<sup>10</sup> ... dominus Bonaventura in *Breviloquio* parte quinta cap. 1 dicens: Gratia „est donum“, cum quo et „datur Spiritus Sanctus“. „Ipsa est donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, templum Spiritus Sancti.“ „Animam purgat, illuminat et perficit, vivificat, performat et stabilis, elevat, assimilat et Deo iungit.“ – fol. 55vb. – *Bonaventura*, *Breviloquium* pars 5 c. 1: *Opera omnia* V (Quaracchi 1891), 252 col. 1.

<sup>11</sup> ... magister ... exponit, quid sit gratia Dei dicens: „Gratia Dei est remissio peccatorum et est praedicatio causalis, in qua effectus praedicatur de causa, id est: Gratia est donum, per quod fit remissio peccatorum et roboratur anima ad opera bona.“ fol. 138ra. – Siehe dazu *Petrus Lombardus*, *Coll in Epist. D. Pauli*, *In Epist. II Ad Cor. 6, 1: PL 192, 45 D.*

<sup>12</sup> Sunt fideles mali christiani in peccatis mortalibus perseverantes... Christus dicit eis (Jo 8, 47): „Propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis“, scilicet per gratiam. Quia cum carent gratia illuminante et confortante, igitur verbum Dei lucidum et validum capere non possunt. – fol. 185ra.

<sup>13</sup> Siehe unten TB 5 (Forts. in ds. Zschr.) und Anm. 19.

<sup>14</sup> ... gratia nihil aliud est quam influentia divini luminis in animam. – fol. 45ra.

<sup>15</sup> So in seinem Erbsündentraktat (Zumkeller: Dorsten U-E, TB 2). D. stützt sich dabei auf Augustins Schrift *De natura et gratia* (22, 24 CSEL 60, 249). – Siehe auch fol. 34va: Haec igitur lux divinae gratiae nisi corda nostra illustraverit, in hac regione umbrae mortis laqueos non evademus (cf. Lc 1, 78sq.).

<sup>16</sup> Etwa in folgenden Stellen: Dicitur (Mt 4, 1): „Ductus a Spiritu Sancto“ ad insinuandum quod, postquam baptizati sumus et effecti filii Dei per regenerationem, de cetero debemus Spiritu Sancto agi et duci iuxta illud *Ad Romanos 8 (14)*: „Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt“. Hanc enim ob rem utrumque claruit super Christum baptizatum, scilicet vox Patris dicentis (Mt 3, 17): „Hic est filius meus dilectus“ etc. et Spiritus Sanctus in columbae specie ducens eum in desertum (cf. Mt 3, 16 et 14, 1), ad insinuandum quod baptizati sunt filii Dei effecti et receperunt Spiritum Sanctum, a quo deinceps moveri debent in desertum ad opera fortia et magnae strenuitatis...; sicut Spiritus Sanctus est datus Christo ad esse et operari..., sic per eum datur Ecclesiae, hoc est membris eius, similiter ad esse et operari secundum modos et gratias speciales. – fol. 142va. – Oder: Sed quia

nale Verbundenheit des Menschen mit Gott im Gnadengeschehen sichtbar zu machen. Gott nennt er „Quell und Spender“ (*fons et collator*) der Gnade<sup>17</sup>. Und wo er den Namen Christus (= *unctus*, Gesalbter) deutet, schreibt er den Satz: „Diese Salbung, kraft deren Christus und die Christen als Gesalbte bezeichnet werden, geschieht durch den Heiligen Geist und seine Gnade.“<sup>18</sup> Auch in der „besonderen göttlichen Einstrahlung“, durch die der Mensch das Wort der Schrift und der Predigt zu erfassen vermag, sieht er den Heiligen Geist selbst wirksam, „der im Innern lehrt“<sup>19</sup>. An anderer Stelle spricht er direkt von der „Gnade des Heiligen Geistes“ und will damit zum Ausdruck bringen, daß dieser selbst uns in und durch die Gnade die „Werke des Lebens“ zuteilt, gemäß dem Wort Jo 6, 64: „Der Geist ist es, der lebendig macht“<sup>20</sup>. In der ganzen Art, wie Gott seine Gnaden austeilt, offenbart sich nach D. die Freigebigkeit des Spenders (*largitas donantis*). Sie käme in vierfacher Weise zum Ausdruck: (a) sofern Gott dem Menschen hohe Güter verspricht, ohne ihm in irgend etwas verpflichtet zu sein; (b) sofern er überdies wünscht und befiehlt, daß man das Versprochene von ihm auch verlangt; (c) sofern er diesem Verlangen oftmals zuvorkommt und seine Güter schenkt, ehe man ihn darum bittet; (d) sofern er viel reichlicher schenkt, als man es erbittet und als er es versprochen hat<sup>21</sup>. Von den üblichen Einteilungen der Gnade gebraucht der Prediger wiederholt die Unterscheidung zwischen der *gratia gratis data* und der *gratia*

---

*corda nostra procliva sunt ad malum, ut dicitur Genesis 8 (21), igitur non possumus ascendere nisi per gratiam. Et quia trahi nobis necessarium est, Johannis 6 (44): „Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.“ Propter quod et sponsa in Canticis canticorum (1, 3): „Trahe me post te“ etc. – fol. 246rb.*

<sup>17</sup> fol. 152rb.

<sup>18</sup> Sciendum quod Christus secundum beatum Augustinum et omnes, id est Unctus dicitur. Unctio autem ista, a qua Christus – Unctus dicitur et a qua Christiani, est per Spiritum Sanctum et gratiam eius. – fol. 177rb.

<sup>19</sup> Nam verum, quod nec Scriptura praedicatorum docet nec vox praedicantis auditorem, nisi assit Spiritus Sanctus docens interius... Sicut ergo Verbi Dei ex virgine incarnati haberi non poterat agnitio veritatis sine speciali illustratione divina, ut patet Matthaei 16 (17), ubi Dominus ad Petrum: „Caro“, inquit, „et sanguis non revelavit tibi“ etc., sic etiam verbi in sacro canone inspirati, quod sub velamine litterae vel vocis ad homines procedit, non potest haberi veritatis agnitio sine speciali irradiatione divina; Lucae ultimo (24, 45): „Aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas.“ – fol. 1ra.

<sup>20</sup> Sciendum, ut efficaciter proficiat tam docens quam discens, tria requiruntur ex parte utriusque, scilicet fides integra, operatio sincera et Spiritus Sancti gratia... De Spiritus Sancti gratia dicitur Johannis 6 (64): „Spiritus est, qui vivificat“, id est quaecumque opera vitae confert, igitur etiam docendi et discendi. – fol. 127ra.

<sup>21</sup> Quatuor autem modi testantur super largitate donantis: Primus, si vera bona et magna promittit in nullo obligatus, cui promittit. Secundus, si postulare promissa iubet. Tertius, si etiam postulanti saepius praeventit, sic quod prius, quam postulat, largiatur. Quartus, si plenius et plus largiatur, quam petitur (*corr. ex: petatur*) et quam promiserat. Omnes isti modi reperiuntur in distributionibus Dei. – fol. 170ra.

gratum faciens<sup>22</sup> und versteht sie in jenem Sinn, der sich in der Hochscholastik herausgebildet hatte<sup>23</sup>. Auch die Klassifizierung *gratia praeueniens*, *gratia concomitans*, *gratia subsequens* wird von D. gelegentlich erwähnt<sup>24</sup>. Eindeutig bekennt er sich zu der Auffassung, daß Gott bei der Bekehrung und Rechtfertigung des Menschen durch die *gratia praeueniens* den ersten Schritt tut<sup>25</sup>. Anschaulich stellt der Augustinermagister in einer anderen Predigt der Gnade des Urstandes die Gnade des Erlösers gegenüber: Schon im Urstand hätte der Mensch nicht „durch seine Natur oder aus eigener Kraft“ sein Heil und seine Glückseligkeit erreichen können, sondern nur mittels der Urstandsgerechtigkeit (*iustitia originalis*), die D. mit Ägidius Romanus als „ein gewisses übernatürliches und ungeschuldetes Geschenk“ versteht<sup>26</sup>. Nach dem Verlust der Ungerechtigkeit sei durch Christi Erlösungswerk uns jene Gnade zuteil geworden, die nötig ist, um uns im Kampf mit dem bösen Feind zu stärken, uns zu heiligen und uns aus dieser Welt in die künftige hinüberzutragen<sup>27</sup>.

## 2. Notwendigkeit und Funktion der helfenden Gnade (*auxilium Dei*)

Die unbedingte Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe für den Menschen verankert Dorsten in einer recht augustinischen Lehre über die Folgen des Sündenfalls. Ausgehend von dem bei Augustinus be-

<sup>22</sup> Siehe etwa Anm. 140. – Vgl. auch folgenden Text: *Tempus legis dividitur in tempus legis scriptae et legis gratiae. Tempus legis scriptae respectu prioris potuisset dici tempus gratiae, quia excellentiores species gratiae dedit. Stat tamen, quod gratiae gratis datae quae excelsiores inventiones artium copiosiores fuerunt in primo statu. Similiter quaedam aliae de secundo, scilicet tempore legis scriptae, quam modo ut gratiae prophetiae. Sed gratia gratum faciens et dona virtutum et intelligentiae Scripturarum modo plenior est, et ideo proprie tempus gratiae appellatus et tempus acceptabile, de quo Apostolus in verbis assumptis loquitur (2 Cor 6, 2): „Ecce nunc“ etc. – fol. 139rb.*

<sup>23</sup> Vgl. Auer I, 345 ff.

<sup>24</sup> In einer Predigt über das Reich Gottes spricht er auch von einem „*regnum internum gratiae*“ „*tres habens civitates, scilicet gratiam praeuenientem, concomitantem et subsequentem; quibus per peccatum ablati auferetur et regnum illud*“. – fol. 263va. – An anderer Stelle (fol. 271ra) betont er, daß uns Menschen auch das „*bonum gratiae scilicet praeuenientis, subsequentis et perficentis*“ durch das Verdienst des Kreuzestodes Christi zufließt.

<sup>25</sup> Siehe unten S. 58 f.

<sup>26</sup> *Ut enim sciret homo beatitudinem et salutem suam se non posse per naturam vel propriis viribus attingere, ne tantum donum sibi ascriberet et superbiret, statuit Deus ab initio, quod per donum aliquod gratis naturae superadditum consequeretur. In cuius signum dedit Deus homini in principio iustitiam originalem, per quam praeservatus fuisset a malo, si non transgressus fuisset mandatum. – fol. 177rb. – Vgl. auch D.s Erbsünden traktat (Zumkeller: Dorsten U-E TB 2 und 10).*

<sup>27</sup> *Quia autem homo perdidit iustitiam, per quam dispositus fuit ad gratiam, per quam meruisset beatitudinem, igitur oportuit alium venire, per quem consequeremur gratiam, a quo tamquam a capite descenderet in barbam (cf. Ps 132, 2), de cuius plenitudine omnes acciperemus (cf. Jo 1, 16). Gratia autem illa ad tria erat necessaria, scilicet ad roborandum et pugnandum cum hoste, ad sanctificandum et ad transferendum de praesentibus ad futura. – fol. 177rb.*

liebten Bild des Christus-medicus, der auf Erden erschienen ist, um die „schwerkranke“ Menschheit (*magnus aegrotus*) zu heilen, führt der Erfurter Prediger einmal aus: „Das ganze Menschengeschlecht ist im ersten Menschen einer schier unheilbaren Krankheit verfallen“<sup>28</sup>. Er spricht deshalb von einer „Verwundung der Natur“ als Folge des *peccatum originale*. Diese zeige sich in der beständigen Auflehnung des Fleisches gegen den Geist; <sup>29</sup> sie äußere sich auch in der Neigung des Menschen zum Bösen von Jugend auf <sup>30</sup>. In seinem kleinen Erbsünden-Traktat, den wir 1974 ediert haben, nennt D. im Anschluß an *Agidius Romanus* als jene Folgen der Erbsünde, welche dem Menschen auch nach der Rechtfertigung und Befreiung von der Schuld (*culpa*) der Erbsünde als deren „*poenae*“ noch belassen sind: die „Abwendung von Gott“, durch die wir der Anschauung Gottes entbehren; die „Abwendung der niederen Kräfte von der Vernunft“, d. h. jene „*rebellio carnis*“, die wir als Auflehnung „des Gesetzes in den Gliedern“ gegen „das Gesetz des Geistes“ erfahren; schließlich die Unbotmäßigkeit der Kräfte der Natur, durch die sich Hunger, Durst, Krankheit und Tod in uns Menschen auswirken <sup>31</sup>. Doch hat D., ähnlich wie *Agidius Romanus*, die Begierlichkeit im Gerechtfertigten nie als Sünde im eigentlichen Sinn bezeichnet oder dargestellt. Aufgrund dieser Sicht der Situation des erbsündlichen Menschen fehlt es bei D. nicht an Äußerungen, in denen er die natürliche Kraft des Menschen zu guten Werken sehr gering einschätzt <sup>32</sup> und die Notwendigkeit aktueller Gnadenhilfe nachdrücklich unterstreicht. So äußert D. einmal, wir seien in unserer Natur derart verwundet, daß wir nach dem Apostel „nicht fähig sind, durch uns wie aus uns selbst etwas zu denken“ (2 Kor 3, 5), wenn uns nicht die übernatürliche Gnade geschenkt wird; und so sehr seien wir von den Fallstricken und Nachstellungen des bösen Feindes umgeben, daß wir aus eigener Kraft ohne den Schutz und die Führung von oben ihnen nicht entgehen könnten <sup>33</sup>. Ähnlich hat er ein andermal, und zwar unter aus-

<sup>28</sup> *Beatus pater noster Augustinus: „Magnus“, inquit, „venit medicus, quia magnus ubique iacebat aegrotus“* (Serm. 175, 1, 1: PL 38, 945). Vere, inquam, magnus aegrotus, quia totum genus humanum in primo homine cecidit in infirmitatem paene incurabilem, a qua nemo inter puras creaturas ipsum potuit curare nisi ille magnus medicus Deus et homo Christus Jesus, dominus noster, qui ad curandum venit. – fol. 241ra.

<sup>29</sup> ... per peccatum natura humana multum infecta et vulnerata est, adeo ut sensualitas, scilicet caro rebellis, continuo repugnat spiritui. – fol. 4va.

<sup>30</sup> ... naturalia nostra per praevaricationem primorum parentum adeo vulnerata sunt, quod ab adolescentia nostra proni sumus in malum. – fol. 6va.

<sup>31</sup> Vgl. Zumkeller: Dorsten U-E TB 21.

<sup>32</sup> Siehe unten III, 3: Die guten Werke der Sünder und Heiden.

<sup>33</sup> Patet hoc, quia naturalia nostra per praevaricationem primorum parentum adeo vulnerata sunt, quod ab adolescentia nostra proni sumus in malum, ut dicitur Genesis 8 (21). Propter quod dixit apostolus (2 Cor 3, 5): „Non sumus sufficientes cogitare aliquid, scilicet boni, ex nobis tamquam a nobis nisi ex superna gratia

drücklicher Berufung auf Augustinus ausgeführt, daß niemand ohne Gottes Gnade im Guten voranschreiten kann. Denn wenn der Mensch schon im Stande der Urstandsgerechtigkeit zwar „stehen“, aber ohne Gnade nicht voranschreiten konnte, dann erst recht nicht im „Stande der verderbten und verwundeten Natur“. Ja, unter Berufung auf Ägidius Romanus behauptet D. weiter, daß der erbsündliche Mensch – anders als Adam vor dem Sündenfall – sich ohne die Gnade auch nicht lange vor neuem Fall in schwere Sünde bewahren könne<sup>34</sup>. In diesen und ähnlichen Aussagen<sup>35</sup> wird in den Predigten Dorstens ein typisch augustinisches Verständnis der aktuellen Gnade sichtbar. Die Gnade wird als nötig erachtet, um die Folgen des Sündenfalls zu überwinden. Der Mensch brauche sie als *gratia sanans*, die die Sünden vertreibt, die Schwäche der Seele heilt und vor Rückfall in die Schwäche bewahrt<sup>36</sup>. D. nennt sie deshalb auch die Schutzburg (*praesidium*), durch die wir von den Übeln der Erbsündfolgen befreit und bewahrt werden<sup>37</sup>, und begründet ihre Notwendigkeit damit, daß das Menschenherz durch den Sündenfall zum Bösen geneigt ist<sup>38</sup>. An anderen Stellen begründet er die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe auch im Sinn der *gratia elevans*. So führt er in einer Predigt über das Wort Eph 5, 1: „Seid Nachahmer Gottes!“ aus: es sei wahr, daß wir Derartiges nicht ohne die Gnade vermögen, weil Gottes Lehren unsere menschliche Fassungskraft und seine Gebote unser mensch-

nobis donetur.“ Quod et Dominus testatur, cum dixit Johannis 15 (5): „Sine me nihil potestis facere.“ Insuper teste Scriptura quia tot circumvallamur laqueis et insidiis adversariorum capitalium invisibilibus, ut impossibile sit hominem sua virtute et industria sine superno praesidio et ducatu illas evadere. Quare etc. – fol. 6va.

<sup>34</sup> ... sine gratia Dei nemo potest proficere in bono, quia, nisi legislator, id est Christus secundum beatum Augustinum (cf. *Enarr. ps.* 83, 11: CCL 39, 1157 sq.), dederit benedictionem, non itur de virtute in virtutem (cf. Ps 83, 8). Et declaratur faciliter ex doctrina Magistri libro secundo Sententiarum dist. 24, quod homo in statu innocentiae ex dono accepto stare poterat, ne caderet, sed sine gratia proficere non poterat (*Petrus Lombardus*, *Sententiae* in quatuor libris distinctae, II dist 24 cap. 1, 2: Grottaferrata 1971, 450 sq.). Si ergo in statu innocentiae, cum adhuc natura fuit sana et integra, non potuit proficere in bono sine adiutorio gratiae, multo minus in statu naturae corruptae et vulneratae. In qua secundum dominum Aegidium ibidem non solum non potest sine gratia proficere, sed nec diu sine lapsu ulteriore subsistere (*Aegidius Romanus*, *In secundum librum Sententiarum quaestiones*, dist. 24 qu. 1 art. 4: Venedig 1581, 253 sq.). Tres ergo notentur differentiae: In statu naturae integrae sine gratia etsi possit stare, non tamen potest proficere. In statu naturae corruptae non potest sine gratia proficere, sed nec diu sine profundiore lapsu subsistere. In quocumque statu cum gratia quis potest ad ulteriorem proficere perfectionem. – fol. 148ra.

<sup>35</sup> Vgl. auch fol. 239rb.

<sup>36</sup> Quapropter liquet, quam necessaria nobis sit gratia tam expellens peccata et sanans languorem animarum quam praeservans ab isto languore. – fol. 260va.

<sup>37</sup> ... omnes ex corrupta massa propter praeviarionem primorum parentum generati multiplicibus miseriis et defectibus subiunguntur; propter quod necessarium est eis quoque praesidium, quo ab his malis liberentur ac praeserventur. – fol. 6va.

<sup>38</sup> Siehe oben Anm. 16 u. 30.



liches Können übersteigen<sup>39</sup>. Gratia in diesem Sinn meint er auch, wenn er Nutzen und Notwendigkeit der Gnade Gottes „für den Fortschritt der Anfänger, für die Vollendung der Fortschreitenden und für die Bewahrung der Vollendeten“ preist<sup>40</sup>, oder wenn er von der Notwendigkeit jener „belebenden Gnade“ spricht, die uns in der Kirche immerfort durch Christus, das Haupt, zuströmt<sup>41</sup>.

### 3. Zusammenwirken von Gnade und Wille

Über die Art, wie Gott und Mensch, Gnade und Freiheit im Heilswerk zusammenwirken, bieten Dorstens Predigten keine ausführlichen Darlegungen. Doch finden sich einige kurze Bemerkungen, die seine Auffassungen in manchem deutlich machen. So bemerkt er einmal bei der Frage nach dem Zustandekommen der *contritio* im Herzen des Sünders: sie stamme von Gott *effective*, vom freien Willen *dispositive* und von der Gnade *completive*. Die Stärke (*intensio*) der *contritio* sei, ebenso wie die der *caritas*, sowohl von der Gnade als auch vom freien Willen abhängig, und dies in der Weise, daß die wesensmäßige Formierung und Steigerung (*essentialis augmentatio*) der *contritio* von der Gnade bewirkt wird, während die Intensität der Bewegung (*motus ferventior*) aus der unterschiedlichen Disposition des freien Willens entspringt<sup>42</sup>. Die Notwendigkeit der Mitwirkung

<sup>39</sup> Doctor vero gentium beatus apostolus praedicat eum (scilicet Salvatorem) tamquam nobilissimum et ideo imitandum dicens (Eph 5, 1): „Estote imitatores Dei“ ... Verum quia nullum horum sine gratia poterimus, tum quia eius doctrina excedit humanam capacitatem, tum quia eius praecepta excedunt humanam facultatem – propter quod dixerunt quidam: „Durus est hic sermo“ etc., Johannis 6 (60) –, tum denique quia eius ducatus excedit humanam agilitatem – „Exultavit enim ut gigas ad currendam viam“, Psalmi 18 (6) –, igitur etc. – fol. 158rb.

<sup>40</sup> Igitur ad ipsum sacramentum (scilicet Eucharistiae), prout est gratia et fons gratiae, nos movere debet necessitas et utilitas gratiae pro peccatorum conversione, incipientium profectio, proficientium perfectione, perfectorum conservatione et consummatione. – fol. 107vb.

<sup>41</sup> TB 13.

<sup>42</sup> Intelligendum est tamen, quod, sicut caritas augetur quantum ad essentiam et hoc a dono gratuito, et intenditur quantum ad fervorem et hoc a libero arbitrio, sic potest intelligi in proposito, scilicet quod motus contritionis ferventior est ex dispositione liberi arbitrii. Ex aequali enim gratia elicitur quandoque motus ferventior, quandoque minus fervens ex differenti dispositione liberi arbitrii. Sed proprie loquendo efficitur maior substantialiter et intensione a virtute augmentata, ex qua recipit quantitatem. Unde et intensior efficitur ex augmento virtutis, ex qua habet quantitatem, et ex dispositione liberi arbitrii. Ex quo sequitur, quod contritionis intensio est a gratia et libero arbitrio. Sed quo ad intensionem essentialem est a gratia augmentata. Vera enim et essentialis augmentatio provenit ab augmento gratiae, quo augmentato augetur dolor rationalis partis, qui est detestationis vel displicentiae. Et si quaeris, unde veniat, respondetur, quod a Deo *effective* et a libero arbitrio *dispositive* et a gratia *completive*. – fol. 59va. – Vgl. auch fol. 163va, wo Dorsten die Seligpreisung Lk 11, 28 von Maria versteht und sie als beata und beatificanda preist, „si verbum [Dei], quod potuit Deo agente audire, eodem cooperante non negligenter custodire [potuit].“

mit Gottes Gnade unterstreicht D. in einer Predigt über das Apostelwort (2 Kor 6, 1): „Wir ermahnen euch, daß ihr Gottes Gnade nicht vergeblich empfangt“, mit folgenden zwei Thesen, die er von Johannes Chrysostomus übernimmt: (a) Die erste Gnade werde nur dem gegeben, der sich für ihren Empfang vorbereitet. (b) Hat der Mensch aber die Gnade empfangen, so verbleibe sie ihm nur, wenn er sich in ihr übt. Den zweiten Satz stützt D. auch mit dem Gleichnis des Herrn von den Talenten (Mt 25, 14 ff.)<sup>43</sup>. Daß der Mensch sich für den Empfang der Gnade disponieren muß, erläutert D. bei einer anderen Predigt auch mit Berufung auf Augustinus. Diese Disposition bestehe darin, daß wir die Hindernisse für das Wirken der Gnade (obex) entfernen und uns dem göttlichen Wirken (divina operatio) überlassen<sup>44</sup>.

#### 4. Wesen und Wirkungen der gratia gratum faciens

Als die ureigene Wirkung (effectus proprius) der Gnade hat es Dorsten einmal bezeichnet, daß sie den Menschen Gott gratus und damit zu seinem Freund mache. Eine echte Freundschaft, so lautete die Folgerung des Predigers, müsse sich aber in drei Dingen kundtun: (a) daß man das verachtet und haßt, wovon man weiß, daß der Freund es verachtet und haßt; (b) daß man das liebt und umfängt, wovon man weiß, daß es dem Freund wohlgefällt; (c) daß man für den Freund auch Schweres auf sich nimmt<sup>45</sup>. Im gleichen Zusam-

<sup>43</sup> „Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis“, prima (*recte*: secunda) Corinthiorum 6 (1). Beatus Chrysostomus libro primo De compunctione (cf. I, 9: PG 47, 408) sententialiter duo movet circa gratiam considerandam: Primum, quod ab initio non datur nisi disponentibus se ad eam. Frustra igitur tempus gratiae accepit, qui se ad gratiam non disponit. Secundum, quod gratia non manet nisi cum exercentibus se in ea, postquam eam acceperunt. Cum enim gratia detur ad cooperandum et adiuvandum ei (?), qui petit adiutorium, tenetur facere et agere iuxta posse virium suarum. Quod si negligit, in vacuum adiutorium accepit et propter hoc, quod accepit, amittit. Quemadmodum si quis rogaret aliquem, ut sibi communicaret unum florenum, ut possit sibi lucrari necessariam alimoniam, et ille accepto floreno non negotiaretur cum eo, utique eo spoliari mereretur, sicut docet Evangelium de eo, qui unum talentum acceperat et fodit in terram, Matthaei 25 (24 sqq.). Hortatur igitur apostolus quantum ad hoc, ne gratiam Dei in vacuum recipiamus, ne ea spoliemur. – fol. 140va.

<sup>44</sup> Sed conqueritur apostolus (Rom 10, 16): „Non omnes oboediunt Evangelio“, id est praeceptis sacri Evangelii. Cuius rationem dat beatus Augustinus et ponitur in Glossa (*Petrus Lombardus*, Collectanea in Epist. D. Pauli, In ep. ad Rom. 10, 16: PL 191, 1478 sq.), quia ultra auditum requiritur gratia, ad quam pauci efficaciter se disponunt obicem removendo et se divinae operationi debite subiciendo. – fol. 54rb. – Zu D.s Lehre über die Möglichkeit einer Vorbereitung auf den Empfang der ersten Gnade siehe auch unten S. 44–48.

<sup>45</sup> Sciendum, quod proprius effectus gratiae secundum doctores est facere Deo gratum et eius esse amicum. Verae autem amicitiae tres sunt effectus, quantum ad praesens spectat: Primus, quod ea detestetur et odiat, quae novit amicum odire et detestari. Secundus, quod ea diligit et amplexetur, quae novit amico placere. . . Tertius effectus seu proprietas est, quod pro amico aliqua dura sustineat et quod non facile recedat ab eo. – fol. 129rb.

menhang zählt D. im Anschluß an die von ihm sehr geschätzte *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre († 1231 oder 1237) folgende Wirkungen dieser Gnade auf: Sie treibe die Sünde aus, mache die Seele schön und Gott angenehm, mache unser Werk verdienstlich und würdig des ewigen Lebens<sup>46</sup>. Daß Johannes von Dorsten in der *gratia gratum faciens*, die er gleich vielen anderen Theologen mit der *caritas* identifiziert, das Formalprinzip der Rechtfertigung sieht, wird weiter unten ausführlich dargelegt werden<sup>47</sup>.

### 5. Gottes allgemeiner Heilswille

Mehrfach hebt Dorsten in seinen Predigten mit Berufung auf 1 Tim 2, 4 Gottes allgemeinen Heilswillen hervor<sup>48</sup>. Gleichsam als Begründung äußert er einmal: „Gott, der Quell und Urheber unseres Heils, dürstet nach unserem Heil.“<sup>49</sup> Gott gibt allen Menschen, wenn auch in verschiedenem Maße, seine Gnade. Jeder habe die Aufgabe, „*secundum uniuersum gratiam collatam*“ sein Heil zu wirken<sup>50</sup>. Daß trotzdem Menschen zugrunde gehen, ist, wie D. seinen Gläubigen wiederholt darlegt, nicht Gottes Schuld, sondern die des Menschen, der sich Gottes Heilswillen verschließt<sup>51</sup>.

### 6. Prädestination und Reprobation

Das Thema Prädestination und Reprobation hat Dorsten in seinen erhaltenen Predigten nicht expresse behandelt, sondern nur gelegentlich kurz gestreift. Vor allem wird von ihm die schon von den mittelalterlichen Theologen verschieden beantwortete Frage nach dem Grund der Prädestination und Reprobation, ob diese nämlich in den vorhergesehenen Verdiensten bzw. Mißverdiensten des Menschen begründet seien oder nicht, nirgends berührt. Die Prädestination verankert er mit dem Apostel (Röm 9, 15) in Gottes *misericordia*, durch die

<sup>46</sup> Nam secundum dominum Guilhelmum Altissiodorensis Super quarto Sententiarum gratia habet multos nobiles effectus scilicet: expellit peccatum, facit animam pulchram, facit Deo gratum, facit opus meritorium, facit dignum vita aeterna, quia facit hominem praeponere aeterna transitoriis. – fol. 129ra. – Vide *Guilelmus Altissiodorensis*, In quatuor Sent. libros, IV, tract. 1 cap. 5 qu. 2: Paris s. a., fol. (libri quarti) 5ra.

<sup>47</sup> Siehe unten S. 41–44.

<sup>48</sup> TB 6 und fol. 257rb: hier zitiert er das Schriftwort zur Begründung der Pflicht der Feindesliebe; denn wir seien verpflichtet, uns dem Willen Gottes, der das Heil aller Menschen will, gleichförmig zu machen.

<sup>49</sup> Aliquando [hoc sacramentum Eucharistiae] vocatur donum sive datum sive munus. Et non sine ratione. Deus enim, fons et autor salutis, sitit nostram salutem. Salus autem nostra existit in caritate. Caritas autem excitatur et fovetur per dona. Ut igitur excitaret, dedit maximum donum, ut foveret, frequentat quotidie donum. – fol. 107va.

<sup>50</sup> TB 6.

<sup>51</sup> Vgl. TB 6 und TB 32.

er sich erbarmt, wessen er will<sup>52</sup>. Den Inhalt dieser ewigen Vorherbestimmung beschreibt der Erfurter Prediger einmal mit Eph 1, 4 ff.: „[Gott] hat uns in ihm erwählt vor Grundlegung der Welt ... und uns vorherbestimmt zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus, ... in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut.“<sup>53</sup> Weil sie Vorherbestimmte waren (*secundum praedestinationem*), äußert er anderswo, sei Christus auch für jene gestorben, die noch nicht zu seinen Schafen und den Kindern Gottes zählten<sup>54</sup>. Wiederholt hat D. seinen Zuhörern nahezubringen versucht, wie nicht zuletzt in unserem treuen Mitwirken mit der Gnade sich Gottes Vorherbestimmung an uns erfüllt. Er zitiert das Wort Gregors des Großen: „Gerade die ewige Vorherbestimmung ist vom allmächtigen Gott so geordnet worden, daß die Erwählten zu ihr *ex labore* gelangen, bis sie *laborando et orando* zu empfangen verdienen, was der allmächtige Gott von Ewigkeit her ihnen zu schenken angeordnet hat.“<sup>55</sup> Deshalb bezeichnet der Augustiner die Vorherbestimmung durch Gott einmal ausdrücklich als „*conditionata*“; denn sie sei nicht *simpliciter* geschehen, sondern strebe ihrer Verwirklichung durch gewisse *auxilia* zu, die von unserer Seite beigegeben werden mußten, nämlich die Erfüllung der göttlichen Gebote, die Reinigung von Sünden, die Übung verdienstlicher Werke, der Empfang der Sakramente, die Pflege der Tugenden und ähnliches<sup>56</sup>. So ist es gut verständlich, daß sich D. gegen Leute wendet, die sich wenig um Gebet und gute Werke bemühen, indem sie äußerten: Wenn ich prädestiniert bin, werde ich sowieso gerettet werden<sup>57</sup>. Es ist Dorstens Überzeugung, daß es ohne

<sup>52</sup> Der Prediger D. wendet sich gegen einen Verführer mit folgenden Worten: *Sed forte dices: Si per me temporaliter cecidit, per se ipsum bene resurget. Noli cum Pelagianis haeretice loqui! Per te et per se cecidit nec per te nec per se resurgere potest, sed solum per misericordiam Dei, qui, cui vult, miseretur, Ad Romanos 9 (15), non cuius tu vis. Forsitan nec tu nec ipse umquam resurgetis iusto Dei iudicio. Noli ergo tentare Dei misericordiam, sed time atque age poenitentiam, scilicet (corr. ex: sed) abstine, confitere, plange et ora, et tunc spera. – fol. 31ra. <sup>53</sup> fol. 277ra.*

<sup>54</sup> *Sed noverat evangelista alias esse oves, quae non erant de hoc ovili, quas oportebat [Christus] adducere (cf. Jo 10, 16). Et ideo addidit dicens (Jo 11, 52): „Et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum.“ Haec autem secundum praedestinationem dicta sunt. Nam neque oves eius neque filii eius adhuc erant. – fol. 270ra.*

<sup>55</sup> *Quanto nos magis, qui verba non humana sed divina audivimus et supernas illustrationes accepimus, quas illi ethnici non habuerunt, super illud lumen purum naturale, plus debemus, quae cognoscimus, pro amore et honore Dei operanda perficere, ... maxime cum dicat beatus Gregorius primo Dialogorum (cap. 8: PL 77, 188 B): „Ipsa perennis praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hanc electi ex labore perveniant, quatenus laborando et orando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus ab aeterno disposuit donare.“ – fol. 41va.*

<sup>56</sup> TB 34–35.

<sup>57</sup> *Quod autem, ut ait Lucas nono capitulo (29), dum oravit, transfiguratus est ante eos, insinuat, quod per orationem propriam et sanctorum, praecique Christi oportet obtineri caritas aeternae beatitudinis, – contra illos, qui nolunt orare vel bona operari dicentes: Si praedestinatus, salvabor etc. – fol. 155va.*

den Sündenfall des Menschen keine Nichtprädestinierten (*reprobi*), sondern nur von Gott Erwählte (*electi*) gegeben hätte. Ihre Zahl wäre so groß gewesen, als zur „Füllung“ der himmlischen Stadt Jerusalem ausgereicht hätte. Dies sei deshalb auch die Zahl, die jetzt durch Gottes Vorherbestimmung aus der Menge der Sünder gerettet werde<sup>58</sup>. Noch an anderer Stelle hat sich D. mit der Zahl der Erwählten und Prädestinierten beschäftigt. Auf die Frage eines Jüngers im Evangelium (Lk 13, 23): „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ antwortet er mit Augustinus, daß die Geretteten nach dem Zeugnis der Apokalypse (7, 9) zahlreich seien und daß sie trotzdem im Vergleich zur Zahl der Verworfenen nur wenige sind<sup>59</sup>. Ein andermal hebt der Erfurter Augustinermagister hervor, daß sowohl die Zahl der Prädestinierten als auch die Personen, die zu ihr gehören, nur Gott bekannt sind. Deshalb könne auch keiner von sich behaupten, er sei erwählt, oder von einem anderen, er sei verworfen. Ja, der Prediger ist überzeugt, daß mancher, der nach dem Urteil der Menschen als *electus* gilt, in Gottes Augen ein *reprob* ist, und daß umgekehrt ein anderer von Gott erwählt ist, den die Menschen für verworfen halten. Denn *electio* und *reprobatio* seien nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Urteil zu bemessen<sup>60</sup>. Es sind Gedanken, die D. wörtlich aus Simon von Cascia übernommen hat. Gelegentlich hat D. auch eine Anzahl Fragen aufgeworfen, mit denen, wie er sagt, „Gott von vielen schlechten Christen beschuldigt werde“. Darunter finden sich zwei, die die Lehre von Prädestination und Reprobation unmittelbar berühren: Warum gibt Gott dem einen seine Gnade und dem anderen nicht? Warum verwirft er jenen nicht, dagegen einen anderen, der sich nach Auffassung der Menschen weniger zuschulden kommen ließ? Ohne näher auf die Problematik einzugehen, antwortet D.: Gott sei über alle Maßen gut und verdiene in nichts

<sup>58</sup> Notandum, quod secundum beatum Augustinum libro decimo quarto De civitate Dei cap. 21 et sequente (CCL 48, 443 sq.) coniuges in illo statu sine libidine impleturos fuisse, quod in sua benedictione Deus dixit Genesis 1 (28): „Crescite et multiplicamini.“ . . . Ex quibus elici poterunt plurimae veritates: Prima, quod in illo statu nullus reprobis natus fuisset, quia solum tantus sanctorum numerus, quantus complendae suffecisset beatissimae civitati et quantus (*corr. ex:* quanta) nunc per Dei gratiam de multitudine peccatorum colligitur, natus fuisset. Secunda: Plures nunc nascuntur quam tunc nati fuissent, quia tunc soli electi, nunc autem tam electi quam reprobi . . . – fol. 3ra.

<sup>59</sup> De illa autem via [ad regnum caelorum Christus] dicit postea: „Arta est via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam“, Matthaei 7 (14). Videtur igitur, quod solum illi pauci, de quibus . . . Lucae 13 (23): „Domine, si pauci sunt, qui salvantur?“, salvi fiant. Respondetur secundum beatum Augustinum libro de verbis Domini (cf. Serm. 90, 4 et Serm. 111, 1, 1: PL 38, 561 et 642), quod multi sunt, qui salvantur secundum beatum Johannem in Apocalypsi (7, 9), et illi multi comparative ad damnandos sunt pauci, et hoc voluit Salvator [dicere]. – fol. 53ra. – Vgl. dazu A. Zumkeller, Augustinus über die Zahl der Guten bzw. Ausgewählten, in: Aug. 10 (1970) 421–457.

<sup>60</sup> TB 33.

eine Beschuldigung. Alles was er tue, sei gerecht und gut. Wahr und gerecht seien auch alle seine Urteile, obwohl wir sie nach dem Apostelwort Röm 11, 33 nicht ergründen könnten<sup>61</sup>.

## II. Rechtfertigung

Oft und nachdrücklich hat Dorsten in seinen Predigten verkündet, daß die Rechtfertigung und alle Gnaden, die dem Menschen zuteil werden, ihm aus dem Erlösungsleiden Jesu Christi, des „fidelissimus reconciliator“<sup>62</sup> zufließen. Den Erlöser bezeichnet er deshalb als „fons gratiae et misericordiae“<sup>63</sup>. Jedes seiner Leiden besitze nämlich eine „specialis efficacia pro iustificatione et salvatione nostra“<sup>64</sup>. Durch das Verdienst und die Kraft (merito et virtute) des Kreuzestodes des „Salvator“ werde uns Menschen Nachlaß der Sünden zuteil<sup>65</sup>. Durch seinen Tod habe er uns auch das Leben der Gnade verdient und die „ianua regni caelestis“ geöffnet<sup>66</sup>. So fließe

<sup>61</sup> TB 63.

<sup>62</sup> Ex his tribus partibus epistulae [ad Hebraeos] declaratis tria notare debemus circa Christum: Primum ex eo, quod est Christus, id est unctus in sanctum sanctorum, ut de eo fluat oleum sanctitatis in membra, ut ad eum confugiamus pro gratia. Secundum, quia est fidelissimus reconciliator, ut ad eum confugiamus pro remissione et venia. Haec duo tangit apostolus exhortando nos et dicens: „Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno“, Ad Hebraeos 4 (16). Tertium, ut fideliter ipsi tamquam liberalissimo remuneratori et beneficiorum caelestium collatori serviamus. – fol. 176ra.

<sup>63</sup> fol. 137vb.

<sup>64</sup> ... tota passio [Christi], id est quaelibet pars passionis, valet ad purgationem nostram. Et quia multa et magna sunt, quae passus est Dominus pro nobis, et quodlibet eorum habet specialem efficaciam pro iustificatione et salvatione nostra, ... dedit ergo et ordinavit Ecclesia quatuordecim dies fidelibus ad recolendum. – fol. 174vb.

<sup>65</sup> Ipse enim (sc. Jesus Christus), ut nomen testatur, Salvator est, qui „salvum faciet populum suum a peccatis eorum“ (Mt 1, 21). Nemo enim sine ipso potuit umquam aut potest poenitentia peccatum superare, eo quod peccatum sit infinitum, quia infinitum Deum offendit. Ideo ipse infinitus Deus in assumpta carne pro omnibus in cruce poenitentiam egit et salvum fecit populum suum a peccatis eorum. Cuius merito et virtute, si veram poenitentiam egerimus, remissionem consequimur peccatorum. – fol. 55rb. – Oder: Dico, quod sanguis Christi a peccatis nos lavat ... Et hoc tali modo, quia meruit nobis gratiam, per quam fit remissio et deletio peccatorum. Unde Johannes 1 (14): „Plenum gratia“ etc. Et iterum (1, 17): „Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.“ Et congruebat. Nam sicut per demeritum unius omnes in culpam tracti, sic merito unius omnes gratiam recipimus, Johannes 1 (16): „Plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia.“ – fol. 135vb. – Ähnlich fol. 179vb.

<sup>66</sup> Fuit autem mors Christi ... convenientissimus modus nostrae redemptionis: ... Tertio propter vitam gratiae reparandam. Homo enim per culpam perdidit vitam gratiae. Ideo Christus voluit mori, ut recuperaret homini vitam gratiae. Unde apostolus ad Hebraeos 9 (14): „Sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis“, quia meruit gratiam, quae est aqua mundans spiritualis. Et prima Johannes 4 (9): „In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Deus

von Jesus Christus den Erlösten aller Segen und alle Gnade zu: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade“ (Jo 1, 16)<sup>67</sup>. Und auch von der Genugtuung, die der Büsser leistet, habe Geltung: „Alle Genugtuung gründet in der Genugtuung des Mediator“<sup>68</sup>.

### 1. Formalprinzip der Rechtfertigung

Von entscheidender Bedeutung für die Rechtfertigungslehre eines spätmittelalterlichen Theologen ist seine Auffassung vom Formalprinzip der Rechtfertigung. Nach der Auffassung des Thomas von Aquin und seiner Schüler, wie sie unter den deutschen Augustinern etwa Thomas von Straßburg und Johannes von Retz vertraten<sup>69</sup>, besteht dieses Formalprinzip in der *gratia gratum faciens*, so daß, wo diese fehlt, eine Rechtfertigung vor Gott nicht möglich ist. In Kritik an dieser Auffassung legte Duns Skotus auf die Akzeptation des Menschen durch Gott Nachdruck, auch wenn er im Hinblick auf die von Gott festgesetzte Heilsordnung die Realität der heiligmachenden Gnade durchaus für nötig erachtete. Die Theorie von der *acceptatio divina* wurde von späteren Skotisten und vor allem von Ockham und seinen Schülern in extremer Weise weiterentwickelt. Sie sprachen von einer *mera acceptatio*, die sie allein in Gottes freier Liebe und Macht begründet sahen, so daß manchem von ihnen – *potestate Dei absoluta* – eine rein forensische Rechtfertigung möglich schien. Auch Johannes von Dorsten hat sich wiederholt zur Frage nach dem Formalgrund der Rechtfertigung geäußert, wenn auch für gewöhnlich nur kurz. Dabei hat er, wie viele Theologen des Mittelalters, vor allem augustinischer Richtung, die *gratia gratum faciens* ausdrücklich *mit der caritas gleichgesetzt*<sup>70</sup>. Er spricht deshalb auch vom „*habitus gratiae et caritatis*“<sup>71</sup>. Dementsprechend beschreibt er die *caritas* als das „do-

---

Filium suum unigenitum misit in mundum, ut vivamus per eum“, scilicet vitam gratiae. Quarto propter regni caelestis ianuam aperiendam. Fuit enim ianua regni caelestis clausa propter peccata primorum parentum, ita quod nullus hominum umquam potuit intrare. Ideo Christus voluit mori, ut per mortem et sanguinem suum aperiret nobis istam portam seu ianuam. – fol. 285vb–286ra.

<sup>67</sup> Tertia (sc. crux a sacerdote in canone missae facta significat) passionis fructum, qui est omnis benedictionis et gratiae derivatio a Christo in redemptos per Christum. Nam „de plenitudine eius omnes accepimus“ (Jo 1, 16). – fol. 121ra. – Ähnlich fol. 271ra und 272ra.

<sup>68</sup> Unde omnis satisfactio habet virtutem a satisfactione Christi; quae quidem satisfactio habet effectum in membris Christi per ipsa sacramenta, ut per baptismum habet effectus plenitudinem et quantum ad culpam et quantum ad poenam; et per poenitentiam in parte. Omnis ergo satisfactio super satisfactionem Mediatoris fundata est. – fol. 83va.

<sup>69</sup> Siehe Zumkeller: Retz, in: Aug (L) 22 (1972) 146.

<sup>70</sup> ... haec gratia est ipsa caritas vel sine gratia ipsa non est. – TB 16.

<sup>71</sup> TB 46.

num excellentissimum in anima habitualiter inhaerens“<sup>72</sup>. Nachdrücklich hebt D. nun hervor, daß die caritas bzw. der „habitus gratiae et caritatis“ für den Menschen notwendig ist, um gerechtfertigt, gerettet und beseligt zu werden<sup>73</sup>. Der ewigen Seligkeit sei die Seele nur fähig, wenn ihr die caritas inhäriert<sup>74</sup>. Und auch die Stärke ihrer Erleuchtung durch das lumen gloriae sei abhängig von der Stärke dieses Habitus<sup>75</sup>. Die *acceptatio divina*, die D. in diesem Zusammenhang, vor allem im Hinblick auf die Verdienstlichkeit der Werke des Gerechtfertigten, erwähnt, wird von ihm in enger und wesensmäßiger Verbindung mit dem Besitz und Wirken der caritas gesehen. Dabei betrachtet er diese offensichtlich nicht nur als Folge, sondern als notwendige Voraussetzung für die Annahme durch Gott. Die caritas erscheint ihm als Fundament des christlichen Lebens; ohne sie wird kein Tun des Menschen von Gott angenommen<sup>76</sup>. Dagegen leben Werke, die in Liebe getan worden sind, für immer in der *acceptatio divina* fort<sup>77</sup>. Freilich bemerkt D. einmal ausdrücklich, daß diese Notwendigkeit der caritas für die Rechtfertigung und Beseligung des Menschen nicht absolut, sondern nur aufgrund der von Gott festgesetzten Heilsordnung (*lege Dei ordinata*) Geltung habe<sup>78</sup>. In einer Predigt vom Sonntag Quinquagesima hat er ein paar theologische Conclusiones und Corollaria aufgenommen, in denen er dies unter anderem ausdrücklich hervorhebt: „De potentia absoluta kann Gott einen Menschen ohne den Habitus der caritas retten, kann sogar Judas retten und Petrus verwerfen“<sup>79</sup>. Zum Beweis für diese These bringt er ein Argument, welches sich in ganz ähnlicher Weise auch bei Ockham findet: Daß die erwähnte Möglichkeit, absolut gesehen, für

<sup>72</sup> Prima Johannis 4 (16): „Deus caritas est“. Et est verum, quia Spiritus Sanctus, verus Deus, caritas et communio est Patris et Filii. Etiam si accipitur caritas pro dono excellentissimo in anima habitualiter inhaerente, tamen est donum, quod inseparabiliter habet Deum secum. – fol. 159vb.

<sup>73</sup> ... caritas omnino adeo est necessaria ad salutem, quod nullus potest salvus fieri, nisi habuerit ipsam. – TB 41.

<sup>74</sup> Anima sine inhaesione caritatis in lege Dei ordinata aeternae non est capax felicitatis. – TB 42.

<sup>75</sup> Ex intensione habitus gratiae et caritatis intenditur lumen gloriae respectu divinae bonitatis. – TB 46.

<sup>76</sup> Quod etiam sine hoc fundamento caritatis nulla est satisfactio Deo accepta, patet ex isto apostoli (1 Cor 13, 3): „Si distribuero omnes facultates meas in usum pauperum, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest“ etc. ibi. Sine enim caritatis fundamento nullum opus est Deo acceptum. Sic igitur solutio debiti Deo sine caritate est sicut solum debitum per falsam monetam. – fol. 86ra.

<sup>77</sup> Sciendum quod opera bona in caritate facta semper vivunt in acceptatione divina. Et ideo non simpliciter mortificantur per peccatum mortale, sed solum quoad illum, qui peccat mortaliter, qui ponit sibi impedimentum, quod non potest de eis gaudere. Alii vero sancti gaudebunt de ipsis. Igitur dicitur Apocalypsis (3, 11): „Tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam“, id est gaudium tibi debitum. – fol. 55vb.

<sup>78</sup> Vgl. oben Anm. 74.

<sup>79</sup> TB 47.



Gott gegeben sei, erweise der gegenteilige Fall der ungetauften Kinder, die Gott zum Gegenstand des Hasses und Abscheus seien, ohne daß ihnen etwas absolut Hassenswertes inhärierte<sup>80</sup>. Eine weitere These der *potentia-Dei-absoluta*-Spekulation, die D. gleich anschließend aufstellt, ist der ersten eng verwandt. Sie besagt: „Auch wenn nach der festgesetzten Heilsordnung niemand ohne den Besitz der *caritas* Gott angenehm sein kann, so ist es doch, absolut gesprochen, nicht notwendig, daß einem, der Gott wohlgefällig ist, die *caritas* inhäriert.“<sup>81</sup> D. sieht darin eine Schlußfolgerung aus seiner ersten These, für die er einen weiteren Beweis für überflüssig hält.

Somit erscheinen Rechtfertigung und Gnadenbesitz bei Dorsten nicht absolut notwendig miteinander verbunden, sondern eben nur aufgrund der tatsächlichen Heilsordnung Gottes. Vielleicht haben die Ausführungen Hugolins von Orvieto über diese Fragen<sup>82</sup>, dessen Sentenzenkommentar D. nachweislich in dieser Materie gekannt hat<sup>83</sup>, ihn nicht unbeeinflusst gelassen. Was übrigens die obige extreme Behauptung betrifft, Gott könne *de potentia absoluta* Judas beseugen und Petrus verwerfen, so steht sie bei D. völlig isoliert. Auch geben seine erhaltenen Schriften keinerlei Anlaß zu der Vermutung, daß er auf dem Katheder übermäßig der *potentia-Dei-absoluta*-Spekulation gehuldigt hätte. Jedenfalls kann bei ihm von einer Entleerung des Gnaden- und *Caritas*-Begriffs durch derartige Spekulationen, wie sie sich bei nicht wenigen ockhamistischen Theologen jener Zeit findet<sup>84</sup>, keine Rede sein. Zum Beispiel begegnet man bei D. nirgends, und wäre es auch nur andeutungsweise, dem extrem ockhamistischen Gedanken, daß die göttliche Akzeptation eines Menschen oder die Annahme eines Aktes als verdienstlich auf bloßer *denominatio extrinseca* beruhe. Aufs ganze gesehen entspricht Dorstens Auffassung von der Akzeptation jedenfalls viel mehr der gemäßigten Lehre eines Duns Skotus oder eines Hugolin von Orvieto, deren Sentenzenkommentare er nachweislich benutzt hat, als der der Ockhamisten, deren theologische Werke unter seinen Quellen keine Rolle spielen. Ockham selbst hat er nicht ein einziges Mal mit Namen erwähnt<sup>85</sup>. Wie wenig der Erfurter Augustinermagister von Ockham

<sup>80</sup> Ibidem. – Ockham verwendet dieses Argument in seinem Sentenzenkommentar (I dist. 17 qu. 1. – nach Dettloff 258 Anm. 17). – Daß D. dieses Argument direkt von Ockham übernommen hätte, ist allerdings nicht nachweisbar. In seinen überlieferten Schriften wird Ockham nirgends erwähnt.

<sup>81</sup> TB 48.

<sup>82</sup> Vgl. Zumkeller: Hugolin P-R-V, in: Aug (L) 4 (1954) 136–144.

<sup>83</sup> Er zitiert ihn, und zwar den Kommentar zum II. und IV. Buch fol. 249vb, 262ra und 269ra. – Siehe dazu unten Anm. 141 und 153.

<sup>84</sup> Vgl. Dettloff vor allem 362 ff. Siehe auch A. Zumkeller, Dionysius de Montina (Würzburg 1948) 79 f.

<sup>85</sup> Eine Liste der von D. in dem Berliner Ms. zit. Autoren siehe bei Zumkeller: Dorsten PB.

und seiner Schule beeinflußt war, zeigt sich auch in gewissen Folgerungen, die er gelegentlich aus Gottes wesenhafter Heiligkeit gezogen hat. Sie lauten: (a) Gott besitze die Heiligkeit in solcher Vollendung, daß er unmöglich etwas anderes als Heiliges wollen und anerkennen kann. (b) Er liebe die Heiligkeit so vollkommen, daß er denen, die ihn wahrhaft lieben, unmöglich seine Gnadengeschenke entziehen oder den Lohn der ewigen Herrlichkeit verweigern kann. (c) Gott verabscheue das Gegenteil der Heiligkeit so entschieden, daß er unmöglich Sünde nicht verwerfen oder unbestraft lassen kann<sup>86</sup>. Damit dürfte D. die Entstellung des Gottesbildes zum Willkürgott, die sich so manche Schüler Ockhams zuschulden kommen ließen<sup>87</sup>, entschieden abgelehnt und eine deutliche Antwort auf die allzu negative *potentia-Dei-absoluta*-Spekulation dieser Theologen gegeben haben.

## 2. Vorgang der Rechtfertigung

a. *Vorbereitung*: Die Frage, ob und wie sich der Mensch für den Empfang der *gratia gratum faciens* disponieren kann, hatte die Theologen schon seit den Zeiten der Frühscholastik beschäftigt. Die Ansichten gingen vor allem darüber auseinander, ob eine solche Vorbereitung „*ex puris naturalibus*“ geschehen könne. Eine derartige Annahme des Duns Skotus war gerade durch deutsche Augustiner wie Thomas von Straßburg, Johannes Klenkok und Johannes von Retz als pelagianisch abgelehnt und bekämpft worden<sup>88</sup>. Daß sich der Mensch für den Empfang der Gnade irgendwie vorbereiten kann und soll, ist eine theologische Überzeugung, die auch in manchen Darlegungen des Erfurter Predigers klaren Ausdruck findet. In einem Sermo über das Apostelwort (2 Kor 6, 1): „Wir ermahnen euch, daß ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfanget“, verlangt er nicht nur treue Mitwirkung mit der Gnade, wenn der Mensch sie empfangen hat, sondern auch eine vorausgehende Vorbereitung auf ihren

<sup>86</sup> Beatus pater noster Augustinus libro decimo septimo De civitate Dei cap. 4 exponens illud Cantici Annae primo Regum 2 (2): „Non est sanctus ut est Dominus“, dicit, quod non est sanctus sicut Deus noster, quia ipse est sanctus sanctificans, sicut iustificans. Non est [sanctus] praeter te, quia nemo est nisi a te (CCL 48, 557, 77 sqq.). Omnia participantia bona praecedit, quod primo bonum est, quod nihil nisi bonum est. Ex quo sequitur, quod Dominus per se sanctus est substantialiter et non participative. Ex quo ultra sequitur, quod tripliciter se habet ad sanctitatem: Primo ita purissime ac summe in se habens sanctitatem, quod impossibile sit ipsum aliquid nisi sanctum velle vel approbare. Secundo quod est ita perfecte diligens sanctitatem, quod impossibile sit ipsum vere sanctitatem servantibus aut gratiae dona subtrahere aut gloriae praemia denegare. Tertio est ita severe oppositum sanctitatis abhorrens, ut impossibile sit ipsum peccata non horrere aut non reprobare aut impunita relinquere. Et hoc innuit propheta Deuteronomii 32 (4): „Deus fidelis et absque ulla iniquitate“ etc. – fol. 153rb–va.

<sup>87</sup> Vgl. etwa Dettloff 135 f., 284, 361 und Oberman 93 ff.

<sup>88</sup> Vgl. Zumkeller: Retz, in: Aug (L) 22 (1972) 143 ff. und 170 ff.

Empfang (se ad gratiam disponere), „weil die Gnade von Anfang an nur jenen gegeben wird, die sich für sie disponieren“. Diese Vorbereitung umschließt nach ihm folgende vier Punkte: die Hinwendung zu Christus, dem „fons gratiae“, das Achten auf das „tempus debitum“, die Beseitigung des „obstaculum“, das Suchen nach Fürsprechern – gemeint sind die Heiligen und besonders Maria, die „mater gratiae“ –, die dem Menschen das donum gratiae erleben. Zur Veranschaulichung vergleicht Dorsten den heilsbegierigen Menschen mit jemand, der das Licht der Sonne genießen will. Er muß die Zeit beachten, in der die Sonne scheint, muß sich der Sonne zuwenden und alle Hindernisse, wie die Fensterläden, beiseite tun<sup>89</sup>.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit einer Vorbereitung auf den Empfang der Gnade begegnet man bei Dorsten auch dem bekannten scholastischen Axiom: „*Faciendi quod in se est, Deus non denegat gratiam.*“<sup>90</sup> So führt er einmal aus, mit seinem freien Willen könne sich der Mensch für den Empfang der Gnade vorbereiten (ad gratiam praeparare), indem er seine Sünden bereut und den Vorsatz faßt, sie in Zukunft zu meiden. Zur Begründung bringt er das erwähnte Axiom in der Formulierung: „*Divina gratia nulli se subtrahit facienti quod in se est.*“<sup>91</sup> Ausdrücklich beruft er sich für diese Auffassung an anderer Stelle auf die „Summa aurea“ des Wilhelm von Auxerre. Der von D. zitierte Text dieses Pariser Theologen aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts besagt, daß der Sünder sich „allein mit seinem freien Willen, d. h. ohne irgendeine eingegossene Gnade“ von der Sünde abwenden und sie bereuen könne; auch dies geschehe freilich nicht, „ohne daß Gott principaliter wirke“,

<sup>89</sup> [Gratia] ab initio non datur nisi disponentibus se ad eam. – Siehe dazu oben Anm. 43, wo dieser Satz im Zusammenhang zitiert wurde. Gleich anschließend fährt D. fort: Circa dispositionem vero ad gratiam sciendum, quod cupiens se ad gratiam disponere, ad quatuor habet attendere: Quorum primum est, ut se ad collatorem et fontem gratiae convertat. Secundum, ut tempus debitum attendat. Tertium, ut obstaculum removeat. Haec tria sumuntur ex similitudine, qua gratia luci comparatur et Christus, fons gratiae, soli. Qui lumen solis cupit percipere, oportet quod haec tria observet: tempus, in quo sol oritur, et ut se ad solem convertat, et fenestras ceteraque impedimenta removeat. Quartum est, ut habeat aliquem, qui ei donum gratiae obtineat. Et hoc sumitur ex eo, quod gratia est donum valde pretiosum, quod non leviter dispergitur. Inter omnes autem sanctos, qui nobis gratiam possunt impetrare, praecipue est gloriosissima genetrix virgo Maria, mater gratiae, primatum in hoc gerens. – fol. 140va.

<sup>90</sup> Vgl. dazu J. Trütsch, *Faciendi quod in se est*, in: LThK III (Freiburg 1959)<sup>2</sup>, 1336 f. und Oberman 126 ff. – Siehe auch H. A. Oberman, *Faciendibus quod in se est* Deus non denegat gratiam. Robert Holcot, O.P. and the beginnings of Luther's Theology, in: HThR 55 (1962) 317–342.

<sup>91</sup> Bei der Behandlung der Frage: „An in extremo vitae poenitere sit magis utile?“ begründet D. deren Bejahung: tertio ex libero arbitrio sic: Divina gratia nulli se subtrahit facienti, quod in se est. Sed homo usque ad extremum vitae suae habet liberi arbitrii usum, quo potest se ad gratiam praeparare vere dolendo de peccato praeterito et habendo propositum de cavendo in futuro. Ergo etc. – fol. 49rb.

da er selbst gesagt habe (Jo 15, 5): „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ Wenn aber der Sünder auf solche Weise, mit Hilfe der *fides informis*, vollbringe, „quod in se est“, so werde auch Gott geben, „quod in se est“, entsprechend dem prophetischen Gotteswort (Zach 1, 3): „Bekehrt euch zu mir und ich werde mich zu euch kehren“, nämlich durch die Eingießung der Gnade, die die Sünde austreibt<sup>92</sup>. Wie A. M. Landgraf dargetan hat, sind Wilhelms Darlegungen bezeichnend für das damalige Fehlen eines klaren Begriffs des Supernaturale. Auch wenn er an der zitierten Stelle ausdrücklich auf den „Deus principaliter operans“ hinweist, so dachte er dabei doch nur an eine rein natürliche Mithilfe Gottes<sup>93</sup>, während D. bei diesen vorbereitenden Akten auf die Rechtfertigung stets auch das Wirken der helfenden Gnade, der *gratia praeveniens*, im Auge hatte, wie sich weiter unten klar zeigen wird. An anderer Stelle gebraucht D. im Anschluß an Ez 36, 25 das Bild von der „aqua divinae gratiae“ und äußert, daß Jesus dieses „Wasser“ nach Jo 4, 10 denen versprochen hat, die ihn darum bitten, „weil er die *gratia gratum faciens* erwachsenen Menschen für gewöhnlich nicht *sine motu proprii arbitrii* verleiht“<sup>94</sup>. Ein andermal führt er aus, daß es nach den Worten des heiligen Chrysostomus in unserer Macht stehe, von Gott die Gnade der Versöhnung zu empfangen. Denn Gott zwingt dem Menschen seine Gnade nicht auf, sondern wolle von uns freiwillig, inständig, beharrlich und vertrauensvoll darum gebeten werden<sup>95</sup>. Auch sonst weist D. dem Gebet des Men-

<sup>92</sup> [Dolor interior pro peccatis] est de necessitate. Qui est rationis et est quaedam displicentia et detestatio peccati, quem quilibet potest assumere et habere, quia, ut dicit dominus Altissiodorensis, potest homo ex solo arbitrio suo libero etiam sine aliqua gratia, non tamen sine Deo principaliter (*corr. ex: principaliter sine Deo*) cooperante – quia ipse dicit (Jo 15, 5): „Sine me nihil potestis facere“ – proponere se de cetero non peccatum et displicentiam assumere de peccatis, etiam per fidem informem, faciendo quod in se est; quod, cum, homo fecerit, Deus etiam dabit, quod in se est, scilicet gratiam. Ipse enim dicit (Zach 1, 3): „Convertimini ad me, et ego convertar ad vos“, scilicet per infusionem gratiae, quae expellit peccatum. – fol. 58rb. – Die Stelle findet sich – größtenteils wörtlich – bei *Wilhelm von Auxerre*, *Summa aurea* lib. 4 (Paris 1500) fol. 265 (nach A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühcholastik* I, 1 (Regensburg 1952) 266, wo die Stelle abgedruckt ist).

<sup>93</sup> Landgraf l. c. 264–266.

<sup>94</sup> De hac ... aqua divinae gratiae dicitur Ezechielis 36 (25 sq.): „Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris et dabo vobis cor novum et spiritum novum in medio vestri“ ... Hanc aquam promittit Christus in praesenti evangelio (cf. Jo 4, 10) petentibus eam [a] se, quia gratiam gratum facientem non dat regulariter adultis sine motu proprii arbitrii. – fol. 264vb–265ra.

<sup>95</sup> Et ibidem (*Homil. in Matthaeum* 23, 5: PG 57, 305) beatus Chrysostomus post clare ostendit, quomodo in potestate nostra sit accipere gratiam hanc vere poenitendi a Deo. Ipse enim Dominus non necessitate et violentia, sed nostra voluntate postulante vult nos salvare per media debita. Verum non ad tepidam nostram instantiam, ne muneris tantae gratiae magnitudo vilescat, vult a nobis petita largiri, nec necessitate aut violentia, ut dixi, ad hanc obtinendam impellere; sed ut voluntario vehementi tamen et instanti desiderio ipsum accedentes fiduciali-

schen eine wichtige Rolle bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung zu. Ja, er bemerkt, daß von dem Zöllner im Gleichnis des Herrn (Lk 18, 10 ff.), der sich vor Gott als Sünder bekannte und um Verzeihung seiner Sünden bat, die Schrift ausdrücklich bezeugt, er habe sich durch solches Gebet die Rechtfertigung verdient (*meruit . . . iustificationem*). Der Erfurter Augustiner hat freilich nicht näher erklärt, in welchem Sinn er dieses „Verdienst“ verstanden wissen wollte; doch dachte er sicherlich nicht an ein „*meritum de condigno*“<sup>96</sup>. Jedenfalls hat er anderwärts klar und eindeutig erklärt, daß nach den „*sancti doctores*“ niemand nach dem Fall in schwere Sünde sich aus sich selbst wieder erheben und niemand sich die erste Gnade verdienen kann<sup>97</sup>.

Übrigens finden sich in Dorstens Predigten eine ganze Reihe von Stellen, an denen er ausdrücklich hervorhebt, daß es sich schon bei dieser Vorbereitung auf den Empfang der *gratia gratum faciens* um ein gnadenhaftes Geschehen handelt, d. h. um ein Geschehen, das von Gottes Gnade angeregt und unterstützt wird. So bemerkt D. in einer Predigt über die Buße, daß der Sünder, der „*per se ipsum*“ dem Tod der Seele verfallen ist, sich nicht „*a se ipso*“ von diesem Tod wieder zu erheben vermag. Ja, schon das Verlangen (*desiderium*) nach der göttlichen Gnade könne der Mensch nicht, ebensowenig wie die *prima gratia*, „*a se ipso*“ besitzen, sondern es werde ihm *desuper* gegeben, und zwar durch das Verdienst des Leidens Christi oder durch die Verdienste Mariens bzw. eines anderen Heiligen. Der Mensch vernehme die Stimme des Herrn, die ihn „*per internum instinctum*“ zur Besserung und Änderung des Lebens ruft. Er solle sich dieser *gratia* nicht unwürdig erweisen, indem er sie hört und doch nicht hört, sondern solle ihr begierig Gehorsam leisten. Als bald werde er dann den Vorsatz in sich verspüren, sein Leben zu bessern und zu ändern. Die Änderung vom Bösen zum Guten aber, wie sie sich in der Rechtfertigung vollzieht, sei ein Geschenk „*non sine speciali gratia Dei*“<sup>98</sup>. Oder

ter de eius inestimabili bonitate confidentes pro munere huius gratiae, qua de commissis veniam consequamur peccatis, vult sine intermissione a nobis rogari, quatenus, ut quos vehementius viderit exigentes, etiam non petita largiatur. — fol. 52va.

<sup>96</sup> Nam et peccatores Deus exaudit, sicut patet de publicano isto, qui dixit (Lc 18, 13): „Deus, propitius esto mihi peccatori“; qui meruit ex ista testificatione iustificationem. — fol. 254rb.

<sup>97</sup> Ubi sciendum secundum sanctos doctores, quando quis cadit in peccatum, talis non potest per se resurgere vel gratiam primam e converso mereri. — fol. 50ra. — Ähnlich fol. 56va: Et quia in profundum peccatorum lapsi non ex se possunt ex tenebris ad lucem resurgere, sicut per se lapsi sunt, neque vere poenitere sine gratia Dei praeviente, quae gratia saepe homini confertur ex merito Christi vel benedictae matris eius aut alicuius sancti, hanc igitur gratiam, ut obtineamus, etc. — Siehe auch die folgende Anm. 98.

<sup>98</sup> Notandum est, quod licet peccator per se ipsum cecidit in mortem, non tamen a se ipso potest a tali morte resurgere. Et quia divina gratia semper adest desideranti eam, hoc desiderium sicut et primam [gratiam] homo non potest habere a se ipso, sed datur *desuper* merito passionis Domini aut meritis beatae Mariae vir-

wie er an anderer Stelle sagt: Wer in schwere Sünde gefallen ist, kann nicht wahrhaft Buße tun „sine gratia Dei praeveniente“<sup>99</sup>. Ein andermal spricht er von dem „pius et misericors Dominus“, der unsere Schwachheit (figmentum nostrum) kennt und der deshalb uns mit seiner Gnade freigebig zur Seite steht: „Ex sua gratia“ stammten sowohl unser Verlangen zu ihm zu kommen (desiderium veniendi ad ipsum), wie auch die „media et adiutoria“, mit deren Hilfe wir tatsächlich zu ihm gelangen, indem wir seinen Willen erfüllen<sup>100</sup>. Ja, D. ist überzeugt, daß wir Gott nicht suchen würden, wenn wir nicht von ihm gesucht worden wären. Er beruft sich auf Adam, der Gott nicht wieder gesucht hätte, wäre er nicht zuerst von ihm gesucht worden. Auch zitiert er Schriftworte, in denen Gott der erste Schritt im Heilsgeschehen am Menschen ausdrücklich zugeschrieben wird. Er erwähnt das Psalmwort (118, 176): „Ich habe mich verirrt wie ein verlorenes Schaf. Suche doch deinen Knecht“; oder das Wort Jesu (Lk 19, 10): „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war“; auch das Wort des Psalmisten (84, 5): „Bekehre uns, Gott, unser Heil!“<sup>101</sup>

b. *Zustandekommen der Rechtfertigung*: Den Vorgang der Rechtfertigung beschreibt Dorsten einmal in allegorischer Ausdeutung der Erzählung von dem aussätzigen Naaman und seiner Heilung (vgl. 4 Kön 5, 1 ff.). Der syrische Hofbeamte sei ein Typos für die Heidenvölker, die, bevor sie zum Glauben an Christus kommen, vom Aussatz

ginis vel alicuius sancti. Ideo homo, cum audit vocem Domini per internum instinctum vocantem se ad emendationem (*corr. ex: emendam*) et mutationem vitae suae in melius, videat, ne gratiae huic se reddat indignum surdo aure praetereundo, sed quo ad primam conditionem vocanti se oboedire concupiscat. Statim sentiet propositum emendandi et mutandi vitam in melius, quod sine speciali gratia Dei largitur iuxta illud psalmi 76 (11): „Haec mutatio dexterarum Excelsi“; Glossa: „id est Christi, qui est dextera Patris“ (*Petrus Lombardus*, Comment. in psalmos, ps. 76, 13: PL 191, 717 C). Et est bona mutatio, cum quis mutatur de malo in bonum, ut fit in iustificatione impii, et de bono in melius, scilicet proficiendo de virtute in virtutem. – fol. 73vb.

<sup>99</sup> fol. 56va (siehe oben Anm. 97).

<sup>100</sup> Ipse enim pius et misericors Dominus figmentum novit nostrum et imperfectum, nec a nobis, quod vires nostras excedit, requirit. Et ideo sicut ex sua gratia sumus id, quod sumus in desiderio veniendi ad ipsum, sic et ex sua bonitate praestitit et ostendit nobis media et adiutoria, quibus perficiendo suam voluntatem perveniamus ad ipsum. – fol. 53ra.

<sup>101</sup> Verum non quaerimus Deum, nisi requisiti ab eo. Non enim requisisset Adam Deum, nisi prius ab eo quaesitus fuisset. Quia homo est „spiritus vadens et non rediens“ (Ps 77, 39). Et psalmo 118 (176): „Erravi sicut ovis, quae periit. Quaere servum tuum“ etc. – fol. 219vb. – Ähnlich fol. 22orb: Sic Deus primum hominem mox, ut periit per transgressionem mandati, requisivit eum dicens (Gn 3, 9): „Adam, ubi es?“ ... Cum tandem Dominus misertus post quinque milia annorum misit Filium suum ad requirendum iterum hominem, iuxta quod ipse testatur dicens (Lc 19, 10): „Venit enim filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat.“ Et parabolis de decima drachma et centesima ove (cf. Lc 15, 4 sqq.) etc. [se demonstrat] ut convertentem errantes ad se iuxta illud (Thren 5, 21): „Converte nos, Deus, ad te“ etc. Item (Ps 84, 5): „Converte nos, Deus, salutaris noster“ etc.

des Unglaubens entstellt sind. Indem sie nun an Christus glauben, werden sie im Bad der Taufe von allem geistigen Schmutz gereinigt. Wenn aber die Schrift berichtet, daß sich Naaman auf den Rat eines israelitischen Mädchens hin an den Propheten Elisäus wandte, so sieht der Erfurter Prediger in diesem Mädchen ein passendes Sinnbild der *gratia supernae inspirationis*, welche die Heiden dazu anregt, auf das Heil in Christus zu hoffen<sup>102</sup>. So versuchte D. in anschaulicher Weise dem christlichen Volk die Bedeutung der zuvorkommenden Gnade, des Glaubens an Christus und der Wirkungen der Taufe im Rechtfertigungsvorgang nahezubringen. Nicht weniger anschaulich hat er ein andermal in einer Predigt über die Perikope von der Hochzeit zu Kana das Geschehen der Rechtfertigung als geistliche Hochzeit zwischen Gott und der *anima fidelis* dargestellt, – eine Hochzeit, die „in *baptismi collatione et fidei susceptione*“ festlich geschlossen werde. Nachdem die Täuflinge – bei der Kindertaufe durch die Paten – dem Teufel und seiner Pracht abgeschworen haben, werde ihnen der „*anulus fidei*“ angesteckt, indem sie ihren Glauben bekennen. Da aber der Glaube ohne die Werke tot sei, müsse er, damit er lebe und gleichsam mit Edelsteinen geziert werde, von der *caritas* informiert sein, die gute Werke vollbringt. Nur so werde die Seele durch ein *perpetuum vinculum* mit ihrem Bräutigam vereinigt<sup>103</sup>. Über die Bedeutung des Glaubens im Vorgang der Rechtfertigung hat sich D. auch sonst wiederholt ausgesprochen.

c. *Der Glaube im Rechtfertigungsprozeß*: Dem Glauben kommt bei der Rechtfertigung des Sünders nach Dorsten entscheidende Bedeutung zu: Christi Erlösungsleiden sei nur für jene Menschen von Nutzen, die an ihn glauben<sup>104</sup>. Durch Christi Tod würden wir gerechtfertigt, weil wir durch den Glauben an seinen Tod von unseren Sünden gereinigt werden. Denn nach Röm 3 (22, 25) komme „Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus . . ., den Gott darge-

<sup>102</sup> Naaman igitur, qui decor interpretatur, populus est nationum, qui antequam in Christum crederet, perfidiae lepra maculosus erat; sed in Christum credendo per baptismum ab omni foeditate mentis purgatus est. De quo bene dicitur, quod puellae consilio monitus sit, ut ad prophetam Elisaeum veniret, quia gratia supernae inspirationis, quam puella significat, populus (*corr. ex: populo*) inceptit salutem, quae est in Christo, sperare. – fol. 220va–b.

<sup>103</sup> De secundis nuptiis, quae fiunt in coniunctione Dei et animae fidelis et celebrantur in baptismi collatione et fidei susceptione, dicitur Osee 2 (20): „Sponsabo te mihi in fide“, dum scilicet parvuli baptizandi per fideiussores et adulti baptizandi per se abrenuntiant diabolo et pompis eius. Et anulo fidei subarantur, dum in Deum secundum duodecim articulos fidei se credere profitentur. Quae quidem fides, quia sine operibus mortua est, ut sit viva et velut monilibus decorata, necesse est [ut] caritate, qua magna operatur, informetur et adornetur, ut sic perpetuo vinculo sponso uniat. – fol. 2ra.

<sup>104</sup> Verum quia passio Domini fieri debuit propter nostram salutem et profectura solum fuit credentibus et credituris in Christum, ideo quia adhuc plures voluit trahere ad se, nondum venerat tempus, quod pati voluit. – fol. 215vb.

stellt hat als Versöhner durch den Glauben in seinem Blut“, das bedeute durch den Glauben an sein Blut<sup>105</sup>. D. ist deshalb der Überzeugung: „Alle, die gerettet werden, werden gerettet in fide redemptoris explicita vel implicita“<sup>106</sup>. Ein andermal äußert er im Anschluß an Augustinus und unter Bezug auf das Schriftwort Jo 8, 24: „Wenn ihr glaubt, werdet ihr nicht sterben; denn der Glaube ist für uns auf Erden das geistliche Leben der Seele, das sie zum ewigen Leben führt.“<sup>107</sup> Die Notwendigkeit des Glaubens für die Rechtfertigung stützt er auch mit dem Wort Hebr 11, 6: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“<sup>108</sup> Gelegentlich hebt D. auch ausdrücklich hervor, daß die Menschen nicht durch eigenes Verdienst zum Glauben kommen, sondern durch die pietas unseres Erlösers<sup>109</sup>. Auch wenn von D. keine Definition des Glaubens überliefert ist, so hat er ihn doch zweifellos nicht im Sinn des Fiduzialglaubens Luthers verstanden, sondern im Sinn der mittelalterlichen Theologie als ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung. Wiederholt stellt D. klar heraus, daß nicht jede Art von fides schon iustificans ist. Mit der vorausgehenden scholastischen Theologie unterscheidet er zwischen der fides informis und der fides caritate informata. Nur dieser zweiten Art des Glaubens schreibt er rechtfertigende Kraft zu<sup>110</sup>. Die „vera

<sup>105</sup> Dicimur aliter per mortem(?) Christi iustificari, quia per fidem mortis eius(?) a peccatis mundamur; Ad Romanos 4 (*recte*: 3, 22. 25): „Iustitia Dei est per fidem Jesu Christi, quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius“, id est per fidem sanguinis. – fol. 135vb. – Siehe auch fol. 63ra–b: ... dicitur Ad Romanos 10 (10): „Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.“ Glossa: „id est per fidem cordis iustificatur aliquis, id est de impio fit iustus; ore autem – et hoc post fidem, aliter enim non valet – confessio fit non modo ad iustitiam, sed etiam ad salutem“ (*Petrus Lombardus*, Collect. in Epist. D. Pauli, In ep. ad Rom. 10, 8–13: PL 191, 1476 A) ... Haec igitur confessio est virtutis fidei informatae caritate et est actus meritorius salutis aeternae.

<sup>106</sup> TB 11.

<sup>107</sup> Et quia secundum beatum Augustinum (In Joannis evangelium 38, 7 sq.: CCL 36, 346 sq.) erant ibi quidam, qui erant credituri, qui non parvum turbabantur audita illa communicatione terribili (sc.: „In peccato vestro moriemini“, Jo 8, 21), ideo pro illorum consolatione adiunxit (Jo 8, 24): „Si non credideritis, quia ego sum“, scilicet ille, qui Moysi dixit (Ex 3, 14): „Ego sum, qui sum“, ... „moriemini in peccato vestro“. Ergo secundum beatum Augustinum ex opposito: Si credideritis, non moriemini, quia fides est vita animae in praesenti spiritualis, quae ducit ad vitam aeternam. Habacuc 2 (4): „Iustus ex fide vivit.“ – fol. 204va.

<sup>108</sup> TB 77.

<sup>109</sup> Hoc autem (sc. crucifixio Christi) oportebat impleri per manus eorum, qui postea fuerant credituri. Quibus hoc dixit (sc. „Cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum“, Jo 8, 28), ut nemo in quocumque scelere et male sibi conscius desperaret, quando videat eis donari homicidium, qui occiderant Christum. Ex quo patet fructus passionis Christi. Nam et ipsi crucifixo per eum crediderunt non eorum merito, sed pietate morientis. – fol. 204vb.

<sup>110</sup> Ad hoc, quod ista domus [conscientiae] stet in honore et subsistat in vera essentia, oportet quod non sit divisa in se, scilicet quod conscientia non aberret a ratione, quae semper deprecatur ad optima. Hoc(?) autem non potest praeservari nisi per fidem caritate informatam, quae captat sensum in obsequium intellectus. – fol. 162ra.



et viva fides“ sei nur jene, die durch die Liebe wirksam ist (vgl. Ga 5, 6)<sup>111</sup>.

Um sein Verständnis des rechtfertigenden Glaubens zu verdeutlichen, gebraucht Dorsten deshalb die Gegensatzpaare fides viva – fides mortua, fides perfecta – fides imperfecta, fides vera – fictio fidei. In einer Predigt über das Heilandswort (Jo 8, 24): „Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben“, hat er sich breit darüber ausgesprochen. Er unterscheidet zunächst die „fides vera de Christo“ von der bloßen credulitas, wie sie etwa Herodes besessen habe und wie sie auch für die Sünder bezeichnend sei. Diese Menschen würden der Schrift glauben und doch nicht glauben, weil sie dem bösen Feind und „seinen Werken unterworfen sind und ihr Geist nicht frei ist“. So besäßen sie entweder bloß die fictio fidei oder jedenfalls nur einen schwachen und unvollkommenen Glauben. Dem stellt der Prediger als fides perfecta jenen Glauben gegenüber, der frei von Irrtum ist und sich in Werken auswirkt. Er zieht die Schlußfolgerung: „So lange lebt Christus in uns, als der Glaube in uns lebt. Es lebt aber in uns der Glaube, wenn wir durch die Liebe in guten Werken das kundtun, was wir glauben.“ „Der Glaube ohne die Werke, die von der Liebe informiert sind, wird als Tod bezeichnet“ (vgl. Jak 2, 26). Ein solcher toter Glaube aber sei unfähig, die Welt, das Fleisch und den Teufel zu besiegen<sup>112</sup>. Unter den erhaltenen Predigten findet sich auch eine über das Wort des Herrn (Jo 11, 26): „Jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“ Er spricht darin über die zahlreichen Wirkungen des Glaubens. Auch hier nennt er als ersten effectus, daß *der Glaube* den Menschen „*rechtfertigt*“, indem er ihm Nachlaß der Sünden mitteilt. Als Schriftbelege für diese rechtfertigende Wirkung des Glaubens erwähnt er Röm 5, 1: „Gerechtfertigt durch den Glauben“, und Apg 15, 9: „indem er durch den Glauben ihre Herzen gereinigt hat“. Auch in diesem Zusammenhang betont er aber ausdrücklich, daß nur jener „wahrhaft glaubt, der im Werk ausführt, was er glaubt“<sup>113</sup>. Daß dem Erfurter Universitätsprofessor die spätere Sola-fides-Lehre Luthers fremd war, zeigen die erwähnten Stellen aus seinen Predigten mit genügender Klarheit.

<sup>111</sup> [Nobis praecipitur], ut oboedientes Evangelio eidem credendo vera et viva fide, quae per dilectionem operatur, mereamur percipere bona aeterna. – fol. 56vb.

<sup>112</sup> TB 77–83.

<sup>113</sup> ... sciendum, quod plures sunt effectus fidei: Primo iustificat conferens remissionem peccatorum. Ad Romanos (5, 1): „Iustificati per fidem.“ Et Actuum 15 (9): „Fide purificans corda eorum.“ ... Decimo meretur electorum benedictionem. Johannis (20, 29): „Quia vidisti me, Thoma, credidisti. Beati, qui non viderunt et crediderunt.“ ... Nos signati sumus (sc. his verbis), si fidem nostram operibus sequimur. Ille enim vere credit, qui exercet operando, quod credit. – fol. 267va–b.

d. *Wesen und Wirkungen der Rechtfertigung*: Unter vielfältiger Verwendung der Vergleiche und Bilder der Heiligen Schrift hat Dorsten als Prediger seinen Zuhörern das Geheimnis der Rechtfertigung und ihre Wirkungen nahezubringen versucht. Durch die Reinigung von aller Sünde, die sich im Sakrament der Taufe im Menschen vollzieht, werde in ihm gleichsam das „*vestimentum primordialis innocentiae*“ wiederhergestellt. Christus selbst habe uns dieses „Gewand“ in seinem Blut von den Sünden gereinigt (vgl. Apk 7, 14)<sup>114</sup>. Eindeutig vertritt der Augustinermagister dabei die Lehre, daß Rechtfertigungsgnade und peccatum mortale miteinander unvereinbar sind, weil sonst jemand gleichzeitig ein Sohn des Himmelreiches und ein Sohn der Hölle wäre<sup>115</sup>. Zugleich handle es sich bei der Rechtfertigung aber auch um eine eigentliche „*sanctificatio*“ des Menschen, die ihre Wurzeln gleichfalls im Erlösungsleiden Christi besitzt<sup>116</sup>. In diesem Sinne beschreibt D. das Geschehen der *iustificatio* im Anschluß an Jo 1, 12 f und 1 Jo 5, 4 als eine „*nativitas ex Deo*“ oder ein „*esse ex Deo*“, das unserem Menschsein eine gewisse Verähnlichung mit Gott (*assimilatio ad Deum secundum nativitatem spiritualem*) verleiht. Dieses „*novum esse spirituale per gratiam*“ werde uns durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geist in der Taufe zuteil<sup>117</sup>. Auch empfangen der Mensch mit der rechtfertigenden Gnade von Gott die *virtutes infusae*;<sup>118</sup> als solche erwähnt D. Glaube, Hoffnung und Liebe, aber auch die Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Klugheit und Stark-

<sup>114</sup> Sciendum, quod primi homines eo (sc. vestimento primordialis innocentiae) vestiti fuerunt, quousque incidenter in latrones, qui eos exspoliaverunt. Et tunc videntes se esse nudos, foliis fici se contexerunt. Haec autem vestis restituitur per sacramentum baptismi. In signum cuius baptizati albis induuntur. Sed haec alba vestis non habetur nisi a Christo; et, cum [eam] maculamur, non possumus nisi in sanguine Christi eam ablueri, . . . sicut legitur de sanctis, quod „dealbaverunt stolas suas in sanguine agni“, Apocalypsis 7 (14). – fol. 187vb.

<sup>115</sup> Item secundum doctores gratia cum nullo peccato mortali stare potest, quia, si sic, simul esset quis filius regni et filius gehennae ratione peccati mortalis, quod est impossibile. – fol. 46rb. – Vgl. auch fol. 71va.

<sup>116</sup> [Hebdomada] sancta autem dicitur, quia passio Christi in ea agitur, ex qua est omnis sanctificatio nostra tamquam ex radice, et in ea impii iustificantur. – fol. 190va.

<sup>117</sup> Esse autem ex Deo superaddit assimilationem quandam ad Deum secundum nativitatem spiritualem. Unde 1 Johannis 2 (*recte* 5, 4): „Omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum.“ Idem in Evangelio (Jo 1, 12 sq.): „Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri“ etc., et subdit: „Qui non ex sanguinibus neque“ etc., „sed ex Deo nati sunt“. Quod autem ista nativitas ex Deo assimilationem quandam ad Deum dicat, claret ex eo, quod communiter dicitur de Filio simili Patri. Iste Patri suo adeo assimilatur, quasi ex ore eius processisset. . . Illi igitur, qui per regenerationem ex aqua et Spiritu Sancto consequuntur novum esse spirituale per gratiam et in illo perseverant, . . . dicuntur esse ex Deo, sicut filii similes patribus maxime dicuntur ex patribus suis. – fol. 183va.

<sup>118</sup> Et quia gratia est per se causa virtutum infusarum, igitur restituta gratia restituuntur omnes cum ea virtutes. – fol. 45rb.

mut<sup>119</sup>. In einer anderen Predigt hat D. stärker herausgearbeitet, daß wir durch die Wiedergeburt und Annahme zu Kindern Gottes den Heiligen Geist empfangen, der uns fortan leiten und treiben soll (vgl. Röm 8, 14) „ad opera fortia et magnae strenuitatis“, „[ad] ea, quae sunt salutis“. Der Heilige Geist sei von Christus seiner Kirche und ihren Gliedern gegeben „ad esse et operari“, so daß niemand Früchte des Heils hervorbringen könne „nisi cooperante Spiritu Sancto“<sup>120</sup>. An einem Palmsonntag bei der Segnung der „Palmzweige“ kommt der Erfurter Prediger auf das Wort Röm 11, 17 zu sprechen und führt dazu aus: wir Christen seien der unfruchtbare Oleaster, der in den edlen, fruchtbaren Ölbaum, d. h. in Christus, eingepfropft wurde, um Frucht zu bringen<sup>121</sup>. Gleichzeitig beruft er sich auf die Bildrede vom wahren Weinstock (Jo 15, 5), wonach wir, die Rebzweige, nur Frucht bringen können, wenn wir in Christus, dem Weinstock, bleiben<sup>122</sup>. Ein andermal wendet D. auf seine Zuhörer das Wort Eph 5, 8 f an: „Ihr seid nun Licht“, d. h. Menschen, die durch das Licht der Gnade wiedergeboren sind. Der Folgerung des Apostels: „Wandelt als Kinder des Lichtes“, gibt der Prediger die Deutung: Lebt als Kinder Gottes heilig und unbefleckt! Und in der Bemerkung des Apostels: „Die Frucht des Lichtes besteht in aller Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit“, sieht er einen Hinweis auf die Frucht eines von der Gnade erleuchteten Willens, die sich in Wort und Tat kundtut<sup>123</sup>.

### 3. Die zweite Rechtfertigung

a. *Begriff und Wirkungen*: Nachdrücklich betont D. unter Berufung auf die „sancti doctores“, daß niemand, der in schwere Sünden gefallen ist, aus eigener Kraft (*per se*) sich wieder erheben und die

<sup>119</sup> [Mors Salvatoris] non solum a malo liberat, verum etiam confert omne bonum. Confert enim... bonum gratiae, scilicet praevenientis, subsequentis et perfectantis. Item bonum virtutis, scilicet fidei, spei, caritatis, iustitiae, temperantiae, prudentiae, fortitudinis in agendo et patiendo etc. – fol. 271ra.

<sup>120</sup> fol. 142va. – Der Text wurde oben Anm. 16 mitgeteilt.

<sup>121</sup> Item Ad Romanos 11 (17): „Si aliqui ex ramis fracti sunt, tu autem cum oleaster [esses], insertus es“ in bonam olivam etc. Oleaster sterilis, si plantatur in olivam domesticam, fructificat. Sic nos plantati in Christum fructificare debemus. – fol. 191va.

<sup>122</sup> De quibus statim dicitur tunc signanter, quod ipse [Christus] est vera oliva, cui nos tamquam oleaster eramus inserendi... Sicut enim secundum aliam similitudinem ipse est vitis et nos palmites (cf. Jo 15, 5), et nisi palmes manserit in vite, non fructificat, hic nos sumus rami oleastri, qui nisi inserti fuerimus in Christum, non fructificamus. – fol. 188rb.

<sup>123</sup> „Nunc autem estis lux“ (Eph 5, 8 sq.), id est ex discretione bonum operantes vel per lucem gratiae Christi regenerati. Igitur „ut filii lucis ambulate“ bonorum operum gressu, id est vivite ut filii Dei sancte et immaculate. „Fructus enim lucis est in omni bonitate et iustitia et veritate“; fructus lucis dicitur [fructus] voluntatis illuminatae per gratiam, quae et dicitur arbor bona. „Est in omni bonitate“, id est tam in operibus quam in verbis. – fol. 159rb.

Gnade wieder verdienen kann<sup>124</sup>. Auch die Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders gründet ganz in Gottes „infinita clementia“<sup>125</sup>. Gott ist es, der dem Sünder die gratia gratis data schenkt, durch die er sich zur Rückkehr bestimmen läßt, und der ihm in der echten Bußgesinnung (vera contritio) die gratia gratum faciens verleiht, durch welche die Schuld getilgt und die Versöhnung mit Gott bewirkt wird<sup>126</sup>. Diese zweite Rechtfertigung vollzieht sich in der Buße (poenitentia) des Sünders, ein Thema, das von D. in dem Berliner Manuskript seiner Predigten oft und ausführlich behandelt wird. Mit Petrus Lombardus unterscheidet er zwischen der *poenitentia interior und exterior*. Unter der ersten versteht er die Tugend der Buße, d. h. den Sündenschmerz, welcher Abscheu über die Sünde und den Vorsatz der Besserung in sich schließt. Mit der „äußeren Buße“ meint er die sichtbaren Bußakte des Bekenntnisses, der Lossprechung und der Genugtuung, kurz alles, was „entsprechend Christi Anordnung für die Tilgung der Sünden zu geschehen hat“<sup>127</sup>. Als Wirkungen der wahren Buße (vera poenitentia) nennt er die Wiederherstellung der Gnade, die Rückgabe der Tugenden, die Wiederbelebung der abgestorbenen Werke<sup>128</sup>, Friede und Seelenruhe, sowie innige Verbindung der Seele mit Gott<sup>129</sup>. Was die Reinigung von der Sünde betrifft, so würden die Schuld hinweggenommen und auch alle „sordes et maculae“, die der Seele infolge der Sündenschuld anhaften<sup>130</sup>. Beseitigt werde außerdem die eigentliche Ursache (causa) des sog. „langor“, d. h. der Neigung zum Bösen und der Schwerfälligkeit im Guten<sup>131</sup>. Dagegen blieben der Seele auch nach der

<sup>124</sup> fol. 50ra. – Siehe oben Anm. 97.

<sup>125</sup> Siehe die folgende Anmerkung.

<sup>126</sup> Ipsa Dei infinita clementia, quae omnem vincit nequitiam, se commiscet poenitentiae nostrae dans nobis gratiam, qua ad ipsum redire aspiremus, et in ipsa contritione vera . . . gratiam gratum facientem, quae omnem expellit culpam reconcilians nos Deo. – fol. 61va–b.

<sup>127</sup> Magister in quarto Sententiarum (cf. *Petrus Lombardus*, *Sententiae in quatuor libris distinctae*, IV, dist. 22 cap. 2: Quaracchi 1916, II, 888 sq.) . . . distinguunt poenitentiam interiorum scilicet et exteriorum. Interior est virtus mentis et nihil est quam dolor pro peccatis cum detestatione eorumdem et proposito emendationis. Exterior est id, quod secundum institutionem Christi fit pro expiatione peccatorum, ut confessio, absolutio et satisfactio. Utraque est causa iustificationis et salutis. – fol. 49va.

<sup>128</sup> Peccatum auferit gratiam, tollit virtutes et mortificat opera vitae, id est merita. Sed omnia ista restituit vera poenitentia. Restituit enim gratiam, reddit virtutes et vivificat opera mortificata. – fol. 45ra.

<sup>129</sup> Als „effectus contritionis“ nennt er unter anderem: „pax et tranquillitas mentis“ und „immediata adhaesio ipsius animae ad Deum“. – fol. 62vb.

<sup>130</sup> Unde in purgatione animae a peccato per gratiam tollitur ipsa culpa per se et sordes sive maculae, quae necessario maculant animam ex praesentia culpa. Quae autem consequenter inhaerent et culpa deleta remanent, dicuntur reliquiae et hae tolluntur dolore contritionis, non tamen subito, sed, secundum quod fortia inhaerent, processu temporis longiore et dolore vehementiore. – fol. 62rb.

<sup>131</sup> Ubi notandum, quod duplex est sanatio mentis: Una est sanatio a peccato per infusionem gratiae, secunda ab infirmitate peccati . . . Prima sanatio est causam

zweiten Rechtfertigung gewisse Folgen der Sünde (*sequelae peccati*)<sup>132</sup>. Über die *ignorantia* und *infirmetas* hinaus, die jedem Menschen als Folge des *peccatum originale* nicht nur als Strafe, sondern auch als „*occasio merendi*“ zeitlebens von Gott belassen sind, zeigten sich jene *ignorantia* und *infirmetas* (auch *languor* oder *debilitas*), die im *peccatum actuale* ihre Ursache haben<sup>133</sup>. Sie würden nicht sofort in der zweiten Rechtfertigung getilgt, sondern erst nach und nach durch fortdauernde Bußgesinnung und durch Übung der Tugenden<sup>134</sup>. Ähnliches gilt nach dem Erfurter Prediger von den zeitlichen Sündenstrafen, die nach der Beseitigung der Sündenschuld noch bleiben: sie würden durch fortdauernde *contritio*, durch die Verdienste anderer und nicht zuletzt „*ex vi clavium vel ex meritis ecclesiae*“ getilgt<sup>135</sup>. In diesem Sinn kennt D. als Wirkung der Bußgesinnung auch eine „*absolutio plena a poena [et] culpa*.“<sup>136</sup> D. hat sich ausdrücklich die Frage gestellt, ob die Sünde auch ohne Buße Nachlaß finden könne<sup>137</sup>. Er übernimmt sowohl die Fragestellung als auch ihre Lösung, einschließlich der Argumente des „*Videtur quod*“ und des „*Sed contra*“, wörtlich, und zwar mit genauer Zitation aus der *Summa theologica* des Thomas von Aquin (III qu. 86 art. 2). Die Antwort besagt, daß es unmöglich ist, daß ein *peccatum*

---

*languoris* remove, quod fit per indulgentiam peccatorum, quae est per gratiam gratum facientem. Secunda est ipsum languorem remove, quod fit per contritionem et poenitentiam... Hic enim languor est illa debilitas, quae remanet post remissam seu deletam culpam... Ex hac infirmitate nascitur quaedam facultas concupiscentiae ad malum et inhabilitas operandi bonum. – fol. 62rb.

<sup>132</sup> Siehe Anm. 130. – Vgl. auch fol. 61vb.

<sup>133</sup> Est praeterea notanda, quod duplex est infirmitas. Una quae est ex originali peccato. Et haec non sanatur hic, quia est quasi insita naturae... Et quia haec poena promovet ad meritum, ideo non fuit ablata per passionem Domini nostri Jesu Christi. Incumbit enim homini per eam necessitas lugendi. In quo luctu meritum augetur. Unde ut semper merendi occasio maneat, manet ista poena. Alia vero est infirmitas, quae ex actuali; permanet, usque quo satisfactum fuerit pro peccato. Et quandoque plus forte. Et quia iustitia Domini successive decurrit, in poenitentia successive sanatur. – fol. 62va. – Von der duplex „*ignorantia*“ oder „*obtenebratio intellectus*“ als Folgen der Erbsünde bzw. der persönlichen Sünde spricht er fol. 62ra.

<sup>134</sup> Siehe oben Anm. 130 und 131.

<sup>135</sup> Expulsio igitur huius poenae temporalis, quae relinquuntur deleta culpa, est quartus effectus ipsius contritionis per modum meriti. Quod sic patet, quia cum alius homo alii potest mereri remissionem peccati et relaxationem a poena, quam Deus taxavit illi; et etiam, quia de condigna poena aliquid remittitur ex vi clavium vel ex meritis Ecclesiae, cui poenitens reconciliatur seu particeps eius meritis efficitur. Quare non est dubium, quin contritus ita possit continua frictione dolore conteri, ut etiam omnis poena temporalis culpa debita totaliter possit remitti. – fol. 62va.

<sup>136</sup> Quintus effectus contritionis, scilicet absolutio plena a poena [et] culpa. Culpa enim dimissa per gratiae infusionem, per plures contritiones homo etiam absolvitur a debito poenae temporalis. Qua absolute percipitur sequitur sextus effectus. Sextus igitur effectus contritionis vere est pax et tranquillitas mentis. – fol. 62va–b.

<sup>137</sup> Utrum sine poenitentia possit peccatum dimitti? – fol. 56ra.

actuale mortale ohne Buße Nachlaß findet, wenn man darunter die Tugend der Buße versteht; denn Gott könne nicht dem Sünder eine Beleidigung vergeben, ohne daß dieser seine Abkehr von Gott und seine Hinwendung zu einem geschaffenen Gut rückgängig mache. Wohl aber sei es möglich, daß Gott ohne das Bußsakrament, d. h. ohne sakramentale Lossprechung, die Sünde nachläßt, wie Christus es gegenüber der Ehebrecherin getan habe<sup>138</sup>. Diese Auffassung von der unbedingten Notwendigkeit der Buße für den Sünder hat D. in einer Predigt vor dem Volk in die Worte gefaßt: „Wenn wir uns von der Liebe Gottes durch Sünden getrennt haben, können wir, wie vom Leib getrennte und abgestorbene Glieder, von Christus, dem Haupt, keinen lebensspendenden Einfluß mehr empfangen, wenn wir nicht poenitendo [et] gemendo zu seiner Liebe zurückzukehren verdienen.“<sup>139</sup> Von einer Potentia-Dei-absoluta-Spekulation über die Möglichkeit eines Sündennachlasses ohne Buße des Sünders, der man bei manchen ockhamistischen Theologen begegnet, ist bei dem Erfurter Augustiner nichts zu finden.

b. *Wesen und Wirksamkeit der contritio*: Dorsten beschreibt die contritio als Schmerz des Menschen über seine Sünden, weil er Gott verachtet und sich von ihm abgewandt hat<sup>140</sup>. Dieses Mißfallen über die Sünde entspringe nicht der Furcht, sondern der Liebe<sup>141</sup>. Die

<sup>138</sup> fol. 56ra–b.

<sup>139</sup> ... si ab hac caritate Dei abscessimus peccando, ut membra abscissa de corpore mortua a capite Christo influxum vitalem recipere non possumus, nisi poenitendo, gemendo ad caritatem eius redire mereamur. – fol. 44ra.

<sup>140</sup> Cum enim gratia gratis data excitat ad considerationem damnorum peccatorum et consequenter ad dolendum de ipsis, ille dolor non est contritionis, licet quidam modus(?) dispositivus ad illum. Sed dolor iste, qui est de contemptu Dei et aversione ab illo, quem inducit gratia gratum faciens, est contritionis, nec sine hoc est gratificatio cum Deo. – fol. 60vb.

<sup>141</sup> ... quod displicentia pro peccatis valeat, requiritur, quod sit ordinata et ex caritate et non ex timore. – fol. 217vb. – Ausführlich hat Dorsten den Inhalt der contritio an anderer Stelle mit folgenden Konklusionen beschrieben, die er von Hugolin von Orvieto übernimmt: Dominus Hugolinus patriarcha Super quarto [Sententiarum] quaestione prima de poenitentia articulo 2 quaerit, an quaelibet latitudo poenitudinis sufficiat pro deletione culpae? Ubi notandum, quod post actum transeuntem duo remanent, scilicet deformitas habitualis, quae causatur ex privatione Dei et gratiae [corr. ex: gratia], et reatus poenae. „Illa aliis nominibus dicuntur latitudo indignitatis, qua quis ex culpa indignus est Deo, et latitudo punitionis; ita quod ibi est indignitas vitae et dignitas poenae. Conclusio prima: Poenitudo praecise ex timore gehennae non est sufficiens ad deletionem culpae, quia cum huiusmodi stat mortale. Item quia est minor nolitio culpae quam poenae. Non enim odit se peccasse, sed odit se incommode esse ex hoc. Conclusio secunda: Quaelibet poenitudo sufficiens incomparabiliter magis odit peccatum quam quodlibet incommodum. Quia si necesse haberet aut iterum amplecti culpam aut sustinere poenam, nullum in infinitum dabilis esset poena, pro qua vitanda peccaret, immo potius annihilationem sui eligeret. Probatum secundo: Tanta est latitudo odii culpae quantitate obiectiva, quanta est latitudo amoris habendi Deum. Sed nulla dilectio commodi potest comparari dilectioni Dei etc. [Conclusio] tertia: In quolibet vere poenitente est amor legis divinae et odium transgressionis aptum

Bußgesinnung werde dem Sünder durch die gratia gratum faciens geschenkt<sup>142</sup>, weshalb D. sie auch im Sinn der traditionellen scholastischen Auffassung als „actus gratia informatus“ bezeichnet<sup>143</sup>. Im Unterschied zu der „contritio per poenam“, mit der der Verdammte in der Höllenpein seine Sünde verabscheut, nennt D. die echte Bußgesinnung eine „contritio per gratiam“<sup>144</sup>. Zu unterscheiden sei diese aber auch von einem ersten vorbereitenden (dispositivus) Sündenschmerz, der den Menschen zum Nachdenken über die Schäden der Sünde anregt und durch eine gratia gratis data hervorgerufen wird<sup>145</sup>. Er wird von D. anderswo auch mit der üblichen Bezeichnung attritio benannt<sup>146</sup>.

Aus seiner Lehre, daß die echte contritio die gratia gratum faciens in sich schließt und nur mit ihr bestehen kann, folgert der Augustinermagister, daß sie sich notwendig auf alle schweren Sünden ohne Ausnahme beziehen muß<sup>147</sup>, daß sie ferner mit der Gewißheit oder

---

causare vindictam peccati, id est efficax velle vindicandi peccatum. Non enim esset odium, nisi destrueret, quod odit. Augustinus ad Macedonium: «Nihil aliud agit, qui veraciter poenitet, nisi illud, quod male fecit, impunitum esse non sinit. Eo quippe modo sibi non parcenti ille parcat, cuius altum iustumque iudicium nullus contemptor evadit» (Epistula 153, 3, 6: CSEL 44, 401). Conclusio quarta: Qualibet poenitentia pro mortali sufficiens causatur ex caritate increata. Unde beatus Augustinus in Enchiridion cap. 6 (22, 82: CCL 46, 95): «Non solum cum agitur poenitentia, sed etiam ut agatur, Dei misericordia necessaria est. Alioquin non diceret apostolus de quibusdam (2 Tim 2, 25): 'Ne forte Deus det illis poenitentiam' et convertantur. Et ut Petrus amare fletet, respexit illum Dominus (cf. Lc 22, 61 sq.)»<sup>142</sup>. — (*Hugolinus de Urbeveteri*, In libros Sententiarum, IV dist. 14 qu. 1 art. 2: Ms. Angelica, Rom 4, fol. 173rb–va). — fol. 269ra–rb. — D. zitiert Hugolins Text ziemlich wörtlich, wenn auch etwas gekürzt.

<sup>142</sup> Siehe oben Anm. 140.

<sup>143</sup> Contritio enim in suo esse concernit dolorem et gratiam; nominat enim actum gratia informatum. — fol. 59va.

<sup>144</sup> ... ad quid contritio terminatur, est, quod istud vas (sc. cor peccatoris veneno peccati repletum) ad hoc conteritur, ut peccati delectatio totaliter effundatur... Haec autem delectatio peccati totaliter removetur per poenam aeternam et per gratiam. Et ideo utrobique dicitur contritio. Et in poena aeterna... conteretur cum delinquente delictum, et per gratiam secundum illud (Ps 50, 19): „Cor contritum et humiliatum Deus non despiciet“, sed aliter et aliter; quia ibi, scilicet in inferno, conteretur vas in pulverem, non ut aliud vas fiat...; sed in contritione gratiae est contritio, ut vas novum fiat et solidum per humorem gratiae et lacrimarum. — fol. 57va–b.

<sup>145</sup> Siehe oben Anm. 140.

<sup>146</sup> Ex quo patet, quod attritio est informis, est praeparatoria ad contritionem. Unde Augustinus Super Johannem homilia 9 (*recte: Augustinus*, In epistolam Johannis 9, 4: PL 35, 2047): „Timor“, scilicet iudicii, „locum praeparat caritati“. Contritio autem est formata et iustificativa. Utraque autem est donum Dei, quia „confessio et magnificentia opus eius“ (Ps 110, 3) etc. — fol. 269rb. — Vgl. *Hugolin von Orvieto*, In libros Sententiarum I. c.: fol. 173va, an den sich D. hier ebenfalls eng anschließt.

<sup>147</sup> ... numquam contingit conteri de uno peccato cum complacentia alterius; eo enim quod contritio non est sine gratia gratum faciente, quae numquam est cum complacentia peccati. Quamobrem etiam numquam contingit conteri de uno tantum peccato, nisi contritio sit generaliter de omnibus. — fol. 61rb–va.

dem Vorsatz, wiederum schwer zu sündigen, unvereinbar ist und daß sie schließlich im Vertrauen auf Gottes Gnade eine gewisse Zuversicht (*quaedam confidentia*), ja eine Art Sicherheit (*quaedam certitudo quasi inhaesitabilis*) besitzt, nicht wieder in die Sünde zurückzufallen; denn wenn der bußfertige Sünder sich auch mit gutem Grund vor Rückfall fürchte, so dürfe er doch im Vertrauen auf die Hilfe Gottes das Gegenteil präsumieren. Jedenfalls sei die *contritio* ohne die erwähnte Zuversicht noch unvollkommen (*non vera*)<sup>148</sup>. Mit der vorausgehenden scholastischen Theologie ist D. der Überzeugung, daß die „*vera contritio*“ den sofortigen Nachlaß der Sünde bewirkt<sup>149</sup>.

c. *Vorgang der zweiten Rechtfertigung*: Das Geschehen der zweiten Rechtfertigung beschreibt Dorsten einmal folgendermaßen: „Indem Gott sich zum Sünder wendet und ihn rechtfertigt, gießt er ihm seine Gnade ein, welche die Sünde wesensmäßig (*secundum essentiam*) nach Art einer Wirkursache tilgt und die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt.“ Dies vollziehe sich für gewöhnlich zuerst (*primo*) durch die „*vera contritio*“<sup>150</sup>. Oft und nachdrücklich hat D. seinen Zuhörern klargemacht, daß das Auferstehen des Sünders vom Tod der Sünde zum Leben der Gnade zuallererst Gottes Werk ist<sup>151</sup>. Wahre Buße sei nur mit Gottes besonderer Hilfe und Gnade (*specialis gratia, specialiter adiutus*) möglich. Er beruft sich dafür auf Augustins Wort, daß uns ohne Gottes Erleuchtung die Sünden nicht mißfielen, und auf das Beispiel der Bekehrung des Petrus, der durch den mahnenden Blick Jesu veranlaßt wurde, Buße zu tun<sup>152</sup>. Mit Hugolin von

<sup>148</sup> ... *contritio*, quae in suo esse gratiam gratum facientem [includit], excludit certitudinem, immo praesumptionem peccandi in posterum. Immo *contritus* praesumendo de adiutorio gratiae quendam confidentiam assumit de non peccando in posterum, nec ante, scilicet istam confidentiam, est *contritio vera*. Si enim quis proponeret vel praesumeret se labi in mortale, non esset vere *contritus*. Vere enim *contritus* ex confidentia divinae gratiae quadam certitudine quasi inhaesitabili debet praesumere se non recidivaturum. Licet enim *contritus* non immerito timeat de casu, tamen ex confidentia divini adiutorii debet praesumere de contrario. – fol. 61rb.

<sup>149</sup> Siehe die folgende Anmerkung und Anm. 164.

<sup>150</sup> Cum igitur Deus convertitur ad peccatorem ipsum iustificando, infundit ipsi gratiam suam, quae expellit peccatum secundum essentiam per modum [causae] efficientis et mutat poenam aeternam in temporalem, quod ut communiter fit in vera contritione primo. – fol. 61vb.

<sup>151</sup> Siehe auch die vorausgehende Anmerkung.

<sup>152</sup> [Poenitentia] vocatur gratia, quia sine speciali Dei gratia non potest quis agere poenitentiam veram. Unde beatus Augustinus super illud Johannis 3 (16): „Sic Deus dilexit mundum“: „Numquam“, inquit, „tibi peccata displicerent, nisi Deus tribueret et eius te veritas illuminaret“ (In Johannis evangelium 12, 13: CCL 36, 128) ... Sciendum, quod ad veram poenitentiam tria requiruntur: Primum est divinae gratiae illustratio. Nemo enim potest agere veram poenitentiam et fructuosam, nisi a Deo specialiter adiutus. Petrus enim respectus a Domino vere poenituit (cf. Lc 22, 61 sq.). – fol. 46ra-b.



Orvieto bezeichnet er deshalb als erste Voraussetzung, die den Menschen zur Buße führt, die „*misericordia Dei movens*“ im Sinn der *gratia praeveniens* und übernimmt von seinem Gewährsmann auch die Begründung aus der Schrift (Klag 5, 21) und mit dem Wort Augustins: „Gottes Gnade ist uns notwendig nicht nur, wenn wir Buße tun, sondern damit wir Buße tun“. <sup>153</sup> Als weitere Voraussetzungen für die wahre Buße benennt er mit Hugolin die Furcht des Menschen vor der angedrohten Strafe und das Vertrauen auf Gottes Güte bzw. die Hoffnung auf Verzeihung <sup>154</sup>. Das Zusammenwirken von Gott und Mensch beschreibt D. mit den Worten: Der „*dolor detestationis vel displicentiae*“ stamme „*a Deo effective et a libero arbitrio dispositive et a gratia completive*“ <sup>155</sup>. Zuerst (*primo*) gibt Gott dem Sünder die *gratia*, mit der er seine Sünden zu bereuen vermag. Dieser „*dolor contritionis*“ sei Gottes Geschenk und zugleich doch auch vom Menschen gewollt und frei angenommen <sup>156</sup>.

d. *Das Bußsakrament*: Zu der in der Scholastik verschieden beantworteten Frage, ob der Nachlaß der Sünde durch die *contritio* oder durch die sakramentale Lossprechung erfolge, bzw. wie das Verhältnis von *contritio* und Sakrament zueinander zu deuten sei, hat Dorsten gelegentlich geäußert: Beide, sowohl die innere als auch die äußere Buße, sind „die Ursache der Rechtfertigung und des Heiles“ <sup>157</sup>. Was er hier nicht genauer ausführt, hat er an anderer Stelle in engstem Anschluß an Thomas von Aquin breit dargelegt. Er stellt die Frage, ob die Früchte oder Wirkungen der Buße ihr als Tugend oder als

<sup>153</sup> Ad vere poenitendum efficax incitatio est damnationis et poenarum aeternarum attenta consideratio. Probat... tertio per dominum Hugolinum Super quarto dicentem: Tria sunt, quae inducunt hominem ad poenitentiam: Primo misericordia Dei movens. Igitur petiit propheta Threnorum 4 (*recte*: 5, 21): „*Convertite nos ad te et convertemur.*“ Et beatus Augustinus in *Enchiridion* cap. 6 (22, 82: CCL 46, 95): „*Non solum, cum poenitentiam agimus, necessaria est misericordia (corr. ex: poenitentia), sed et ut poenitentiam agamus.*“ Secundo timor poenae comminatae per verissimam Scripturam. Tertio consideratio bonitatis Dei et ex illa spes veniae. Hae sunt duae molae, de quibus Dominus Deuteronomii 24 (6): „*Non accipias molam superiorem et inferiorem loco pignoris.*“ Mola superior est spes veniae, mola inferior timor poenae. Inter quas conteritur cor humanum, quae a simplicibus non sunt tollendae. – fol. 262ra. – Cf. *Hugolinus de Urbeveteri*, In libros Sententiarum, IV dist. 14 qu. 1 art. 2: Ms. Angelica, Rom 4, fol. 173va–b (D. zitiert hier nicht wörtlich, sondern hat Hugolins Gedanken kurz zusammengefaßt). – Vgl. auch oben Anm. 97 und 98.

<sup>154</sup> Siehe die vorausgehende Anmerkung.

<sup>155</sup> fol. 59va. – Siehe oben Anm. 42.

<sup>156</sup> [Dubium:] Cum Deus primo hanc dat gratiam peccatori, qua dolere possit de peccatis, videtur, quod dolor contritionis magis proprie deberet dici datus quam assumptus ratione gratiae datae. Respondetur: Licet ista gratia sit donum datum, tamen ea habita potest quilibet homo de peccato assumere dolorem vel contritionem, propter quod talis dolor dicitur assumptus... Ut autem ostendatur, quod dolor contritionis etiam debet esse voluntarius, ideo dicitur dolor assumptus. – fol. 58va.

<sup>157</sup> Siehe oben Anm. 127.

Sakrament eigen seien <sup>158</sup>. In der Antwort, die er wörtlich der Summa theologica des Thomas (III qu. 86 art. 6) entnimmt, spricht er wie dieser nur von Nachlaß der Schuld. Die Antwort besagt: Die remissio culpae sei in erster Linie (principalis) Wirkung der Buße, sofern sie Sakrament ist, in zweiter Linie (secundario) aber auch Wirkung jener Akte des Menschen, die zur Tugend der Buße zählen. D. übernimmt auch die Begründung des Aquinaten, die sich auf dessen Lehre stützt, daß die Schlüsselgewalt das formelle Element des Sakramentes, die Bußakte des Menschen aber das materielle seien <sup>159</sup>.

Wie eng nach Dorstens Auffassung dieses Band zwischen der Tugend der Buße und dem Bußsakrament ist, bringt D. noch ein zweites Mal in engem Anschluß an Thomas zum Ausdruck. Unter Berufung auf dessen Sentenzenkommentar weist er darauf hin, daß unsere Buße ohne Vereinigung mit dem genugtuenden Leiden Christi, dessen Heilsfrucht uns im Sakrament der Buße zuteil wird, ungenügend sei. Ohne das Sakrament der Buße, entweder „in re“ oder „in voto“, gebe es deshalb für uns keine Vergebung der Sünden, auch nicht mittels Kasteiungen, Almosen oder anderer Bußwerke <sup>160</sup>. So könne der Mensch, führt der Erfurter Prediger anderswo aus, indem er tut, „quod in se est“, doch nur kraft des Leidens Christi von seinen Sünden zum Leben erstehen <sup>161</sup>. In diesem Sakrament werde uns die Gnade mitgeteilt, durch die wir mit Gott versöhnt und unserem Haupt wieder vereinigt würden <sup>162</sup>. Von dem bei manchen Ockhamisten feststellbaren Verblässen der Bedeutung des Bußsakraments bzw. der Absolution ist bei D. nichts zu spüren. Außerdem sieht er die sakramentale absolutio eine besondere Wirksamkeit dort entfalten, wo der Büsser nur die „praeparative poenitudo“ der attritio be-

<sup>158</sup> Utrum dicti fructus seu effectus sint poenitentiae, prout poenitentia est virtus vel prout est sacramentum? – fol. 56ra.

<sup>159</sup> fol. 56ra.

<sup>160</sup> Nemo enim sine auxilio Christi pro quocumque peccato posset satisfacere. Hoc igitur auxilium recognovit olim propheta, quando dixit (Ps 120, 2): „Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram.“ Item beatus Thomas Super quarto, in tractatu de poenitentia dicit, quod nisi poenitentia nostra uniatur cum passione Christi satisfactoria, omnino insufficiens est, quia effectus passionis Christi nobis applicatur per sacramentum poenitentiae (cf. *Scriptum sup. Sent.*, IV, dist. 17 qu. 3 art. 3: [Paris 1947] IV, 903 nr. 431). Id est sine sacramento poenitentiae non est remissio per quodcumque aliud factum vel flagellationis vel eleemosynae vel cuiuscumque alterius, sine sacramento poenitentiae, inquam, in re vel in voto. – fol. 195ra.

<sup>161</sup> Et quia omnis nostra poenitentia est insufficiens, eo quod offensa est infinita, ergo, ut homini esset adiutorium et supplementum satisfaciendum pro peccatis Deo, Christus pro peccatis nostris passus est, quatenus(?) sic homo faciens, quod in se est, virtute huius passionis resurgeret a peccatis ad vitam. – fol. 215vb.

<sup>162</sup> ... propter gratiam, quae confertur in hoc sacramento et qua reconciliamur Deo et reunimur capiti nostro, cuius membra sumus, virtute et merito cuius, si in eius caritate non peccantes persistamus, omnia, quae agimus bene operando, Deus acceptat. – fol. 44ra.

sitzt<sup>163</sup>. Aufgrund des Verdienstes des Todesleidens Christi komme dem Sakrament die Kraft zu, die zur Tilgung der Sünde ungenügende attritio in die contritio umzuwandeln<sup>164</sup>; oder, wie er sich anderswo ausdrückt: Die dispositio der attritio werde in der sakramentalen confessio und absolutio „durch die Gnade formiert, so daß sie zur contritio wird“<sup>165</sup>. Zur Begründung seiner Auffassung verweist Dorsten auf den theologischen Satz, daß die neutestamentlichen Sakramente, anders als die des Alten Bundes, die Gnade nicht nur bezeichnen, sondern kraft der Verdienste des Leidens Christi auch bewirken<sup>166</sup>. Außerdem sucht er seine Ansicht mit einem Exempel zu stützen, das in der Vita des hl. Bernhard berichtet wird: Der Abt habe eines Tages einen Pleban veranlaßt, einem Schwerkranken, der offensichtlich nur die attritio besaß, die Lossprechung zu erteilen und die Wegzehrung zu reichen; kraft des Sakramentenempfangs sei dann dem Kranken der wahre Schmerz über seine Sünden zuteil geworden<sup>167</sup>.

<sup>163</sup> [Confessio sacramentalis peccatorum] valet ad remissionem culpae. Unde contingit, quod quandoque attritio vel praeparativa poenitudo non sufficeret ad deletionem culpae, si non adesset sacramentalis confessio; quae cum assit, deletur culpa. Quia nisi sic, tunc non esset maioris efficaciae quam sacramenta veteris legis, quae solum erant signa. Quam ergo efficaciam haberet hoc sacramentum super deformitate culpae ex passione Christi? – fol. 66ra.

<sup>164</sup> Quia ut timendum est, quod plures inter homines huius infelicis temporis raro habent veram illam contritionem, quae mox culpam remitti mereatur, ideo Dominus nostrae infirmitati compatiens ac subvenire volens in nova lege instituit sacramenta, ita ut efficaciam illam haberent ex virtute et merito eius amarissimae passionis et mortis, qua non solum significarent gratiam sicut sacramenta veteris legis, sed etiam efficerent eam; ut, si aliquis peccator non haberet veram contritionem, quam nullus de se habere potest, laboraret tamen pro attritione detestando peccatum ex timore servili, faciendo quod in se est, talis posset iuvari in confessione sacramentali applicata ipsa absolutione, quod sua attritio fiet contritio, id est quod ille motus liberi arbitrii, qui ante absolutionem fuit attritio, post absolutionem fieret contritio, non idem motus in numero, sed in specie, quia motus sunt in anima per modum velocis transitionis. – fol. 74ra.

<sup>165</sup> Haec autem dispositio attritio est, quae frequenter ob confessionem superadiunctam absolutionemque sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio. Sufficit ergo confiteri volenti, quod se disponat ad gratiam per omnium peccatorum suorum detestationem. – fol. 79va. <sup>166</sup> Siehe oben Anm. 164.

<sup>167</sup> . . . fuit quidam nobilis Castrensis, qui secum habuit cognatam suam pro concubina, quam intime foedo amore diligebat. Ad quem infirmitate gravi laborantem vocatus plebanus de propinquiore villa cum venerabili sacramento, qui cum eius [confessionem] audiret, monuit ipsum, ut praedictam concubinam a se amoveret in signum verae contritionis. Cui respondit infirmus dicens: Venerabilis domine, ita diligo ipsam, quod nulla vi neque de hoc, quod cum ea peccavi, possum dolere et eam odire. Quod plebanus terribus audiens persuasit, quantum potuit, sed non praevaluit. Propter quod ab eo recedens ipsum neque absolvit neque communicavit. Et divina [providentia] disponente contingit, quod idem plebanus, ut ad ecclesiam rediret portans secum venerabile sacramentum, obvium habuit beatum Bernhardum abbatem. Cui interroganti exposuit causam sui itineris et periculum istius infirmi. At beatus Bernardus ad plebanum: Reverte cito cum sacramento ad eundem infirmum. Ad quem rediisse cum beato Bernhardo iterum asseruit se non posse odire ipsam puellam nec eam dimittere. Tunc beatus Bernardus interrogavit ipsum, an ne desideraret, quod posset eam odire et a se dimittere et dolere

Während sich Dorsten im allgemeinen in seiner Lehre vom Bußsakrament ziemlich ausschließlich an Thomas von Aquin orientiert hat, ist er mit der erwähnten Aufwertung der attritio zur hinreichenden Disposition für den Empfang der sakramentalen Absolution andere Wege gegangen, die ihn in die Nähe des Duns Skotus führen. Freilich dürfte der *attritio*-Begriff des Augustiners mit dem skotistischen nicht übereinstimmen. Für Duns Skotus ist die attritio nicht einfachhin eine Furchttreue, sondern sie muß schon irgendwie von der Gottesliebe getragen sein<sup>168</sup>. Wie aber hat D. die attritio verstanden? Eine eigentliche Definition findet sich in seinen Predigten nicht. Einmal beschreibt er die attritio als einen Schmerz über die Sünden, die im Menschen bei der Betrachtung der Sündenschäden (*damna peccatorum*) wach wird<sup>169</sup>. Klarer spricht er an anderer Stelle, wo er die attritio als ein Verabscheuen der Sünde „*ex timore servili*“ bezeichnet<sup>169a</sup>. Diese von knechtischer Furcht eingegebene Reue hat Dorsten, und ähnlich sein Schüler Johannes von Paltz<sup>169b</sup>, als genügende Disposition für den Empfang des Bußsakramentes in Predigten verkündet. Mögen es auch schwerwiegende seelsorgerliche Gründe gewesen sein, die die beiden Augustinermagistri dazu veranlaßten<sup>169c</sup>, so liegt das Unhaltbare dieser Lehre doch klar zutage. Zu ihrer gerechten Würdigung wird man allerdings nicht übersehen dürfen, daß nach D. diese attritio, wie das Exempel in Anm. 167 klar zeigt, mit einem lebendigen Verlangen nach der *contritio*, der wahren Reue, verbunden sein muß, und daß er überdies mit Hugolin von Orvieto als Voraussetzung für die *poenitentia* des Menschen neben der „Furcht vor

de peccatis. Qui respondens dixit: Immo multum desidero, quod possem. Mox beatus Bernhardus dixit sacerdoti: Absolvite eum et communicate. Quod ut factum fuit, statim virtute venerabilis sacramenti mox in tantam contritionem et amaritudinem (*corr. ex: amaritudinis*) cordis(?) de suis peccatis cecidit, ut etiam, quam intime diligebat, de cetero videre non poterat. – fol. 74ra–b. – Eine Quelle für diesen Bericht, den wir in den authentischen Viten des hl. Bernhard (PL 185, 221 ff.) nicht nachweisen konnten, gibt D. nicht an.

<sup>168</sup> Vgl. V. Heynck, Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der skotistischen Schule des ausgehenden 15. Jahrhunderts, in: FS 24 (1937) 18–58, vor allem 31–34; B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung, in: HDG IV, 3 (Freiburg 1951) 98 f.

<sup>169</sup> Siehe oben Anm. 140.

<sup>169a</sup> Siehe oben Anm. 164. – Anderwärts nennt er die attritio eine „*detestatio omnium peccatorum*“, ohne jedoch das Motiv dieses Abscheus zu erwähnen (siehe oben Anm. 165).

<sup>169b</sup> Der Schreiber des Berliner Ms vom Jahr 1508 hat im Zusammenhang mit den erwähnten Ausführungen D.s auf das damals schon im Druck erschienene „*Supplementum Celifodine*“ (zuerst Erfurt 1504) des Johannes von Paltz verwiesen, wo sich „*de huiusmodi attritione et quot sint gradus eius et quomodo differt a contritione*“ klare Darlegungen finden. Tatsächlich hat sich Paltz in diesem Werk, aber auch in der „*Celifodina*“ die oben behandelte Lehre D.s zu eigen gemacht und nicht wenige seiner Ausführungen ziemlich wörtlich übernommen. – Vgl. auch M. Ferdigg, De doctrina Joannis de Paltz, in: AAug 31 (1968) 155–318, bes. 283–286 u. 294–300; er hat vergeblich nach der Quelle dieser Lehre des Paltz gesucht, da dieser seinen Gewährsmann D. bei der Behandlung der erwähnten Materie nicht ausdrücklich erwähnt hat. <sup>169c</sup> Vgl. oben Anm. 164 und 167.

der angedrohten Strafe“ auch das Wissen um „Gottes Güte und die Hoffnung auf seine Verzeihung“ bezeichnet hat <sup>169d</sup>.

Hinsichtlich des „minister“ des Bußsakramentes, d. h. des „confessor sacerdos“, behandelt Dorsten einmal die damals im kirchlichen Raum nicht mehr umstrittene Frage, ob ein schlechter Priester den Sündern die aus der geöffneten Seite Christi strömende „aqua lavans“ vermitteln (ministrare) könne? Immerhin hatte die Frage für den Prediger und seine Zuhörer, worauf er ausdrücklich aufmerksam machte, aktuelle Bedeutung, da die Leugnung der Gültigkeit der von einem unwürdigen Priester gespendeten Sakramente zu den „errores Bohemorum“, d. h. der Hussiten, gehörte. Dieser Irrtum, so führt D. aus, sei von den Donatisten vertreten und von Augustinus und anderen schlagend widerlegt worden. Für die positive Beantwortung der Frage führt er folgende Argumente an: Es dürfe nicht durch die Bosheit eines Menschen das Heil eines anderen von vornherein in Frage gestellt werden. Es gäbe sonst keine Sicherheit mehr. Auch sei dadurch der Bestand der kirchlichen Hierarchie gefährdet. Ein geringes Gefäß beeinträchtige nicht seinen kostbaren Inhalt. Bei alledem betont D. freilich die Gewissenspflicht des Priesters, den Dienst eines so erhabenen „Königs“ würdig zu vollziehen <sup>170</sup>.

Was die sakramentale Genugtuung (satisfactio) betrifft, so hat sich Dorsten ausdrücklich die Frage gestellt, ob die Bußwerke, die extra caritatem verrichtet werden, genugtuenden Wert besitzen oder wiederholt werden müssen <sup>171</sup>. Er stellt zunächst fest, daß Alexander von Hales und mit ihm Thomas von Aquin, Thomas von Straßburg und Petrus de Palude den genugtuenden Wert solcher Werke verneint hätten, vor allem weil ohne das Fundament der caritas die Genugtuung von Gott nicht angenommen werde <sup>172</sup>. Dann erwähnt er die gegenteilige Ansicht des Duns Skotus und gibt auch für sie die Argumente an <sup>173</sup>. Schließlich versucht er, gestützt auf Petrus de Palude, die verschiedenen Auffassungen folgendermaßen miteinander in Einklang zu

<sup>169d</sup> Siehe oben Anm. 153.

<sup>170</sup> Sed dubitatur circa hoc, utrum malus sacerdos possit eam (sc. aquam lavantem ex latere Christi aperto fluentem) nobis ministrare. Et refert Magister in quarto [Sententiarum] dist. 19 duas vias (Petrus Lombardus, Sententiae in quatuor libros distinctae, IV dist. 19 cap. 2: Quaracchi 1916, II, 869 sq.). Quarum est una haeresis. Dixerunt enim quidam, quod non, ut Donatistae. Contra quos in multis operibus disputavit et triumphavit beatus Augustinus et alii doctores... tenentes et probantes viam secundam, quae est veritas, quod tam per malos sacerdotes quam per bonos ista aqua sacramentalis possit nobis ministrari: tum quia malitia unius non debet praeiudicare saluti alterius; tum quia nulla esset securitas; tum denique nulla esset stabilitas in ecclesiastica hierarchia. Exemplum: Si quis mitteret optimum potum alicui in fictili vase, vas non praeiudicaret potui tali etc., quamvis tamen verum sit, ut digne officium tanti regis exsequatur; congruum enim esset, ut sacerdos sit mundus iuxta illud Isaiae (52, 11): „Mundi estote, qui fertis vasa Domini“ etc. Ex his serpsit error Bohemorum. – fol. 217vb.

<sup>171</sup> Utrum opera poenitentiae extra caritatem facta sint satisfactoria sive sint iteranda? – fol. 86ra. <sup>172</sup> fol. 86ra–b. <sup>173</sup> fol. 86rb.

bringen: Manche genugtuenden Werke stützten sich auf gratia et misericordia, wie die Feier des Meßopfers und die Gebete zu den Heiligen; für sie habe die erstgenannte Lösung volle Geltung. Doch gebe es auch genugtuende Werke wie Fasten und Almosengeben, die sich auf die iustitia stützten. Von ihnen aber gelte die Auffassung des Duns Skotus, daß sie auch extra caritatem ihre Kraft besitzen<sup>174</sup>. D. glaubt auch Thomas von Aquin und andere der erstgenannten Theologen für diese Ansicht in Anspruch nehmen zu können. Denn in der verwandten Frage, ob ein Werk der Genugtuung, das man im Stande der Todsünde verrichtet hat, wiederholt werden müsse, träfen auch sie eine ähnliche Unterscheidung, wenn sie sagten: Bei jenen Akten der Genugtuung, aufgrund deren für den Büsser eine Wirkung zurückbleibt, wie etwa beim Fasten die Schwächung des Körpers oder beim Almosengeben die Verringerung des Vermögens, sei die Wiederholung nicht nötig; anders aber stehe es bei jenen Werken, wo eine solche zurückbleibende Wirkung sich nicht zeigt, wie etwa bei der Verrichtung von Gebeten und ähnlichem<sup>175</sup>. D. schließt seine Überlegungen mit einer Reihe Ratschläge für die poenitentes. In Zweifelsfällen, zumal wenn sie das Seelenheil betreffen, müsse man den sicheren Weg wählen (tutior pars est eligenda). Deshalb sollten sie sich mit größtem Eifer vor der schweren Sünde hüten. Wenn sie aber in Sünde gefallen seien, sollten sie noch am gleichen Tage durch wahre Reue sich von ihrem Fall erheben. Auch sollten wir Menschen, was die Genugtuung und Sühne für unsere Sünden betrifft, uns nicht in falscher Sicherheit wiegen, sondern an das Wort Pred 9, 1 denken: „Niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist.“ Schließlich sollten wir uns um Ablässe bemühen, da sie als „thesauri ecclesiae“ und Werke der Heiligen zweifelsohne genugtuende Kraft besitzen<sup>176</sup>.

Fortsetzung in Heft 2/1978

<sup>174</sup> Pro concordia istorum doctorum potest dici notando distinctionem, quam ponit Petrus de Palude Super quarto [Sententiarum] (cf. *In quartum libr. Sent.*, dist. 15 qu. 1 art. 3: Paris 1514, fol. 63va), videlicet quod opera satisfactoria innituntur duplici viae: Quaedam innituntur gratiae et misericordiae ut sacrificium altaris et orationes sanctorum, et de talibus videntur concludere rationes doctorum priorum. Quia nisi quis sit in gratia, per viam gratiae non potest obtinere remissionem peccatorum. Alia sunt opera satisfactoria, quae innituntur iustitiae ut ieiunium et eleemosynae. Et illa videntur etiam valere extra caritatem, quia aliquis possit solvere alicui duos florenos, etiam si non esset amicus, ut tangit Scotus (cf. *Quaest. in libr. quatuor Sent.*, IV, dist. 15 qu. 1: Lyon 1639, 134 nr. 17). – fol. 86rb. <sup>175</sup> fol. 86rb.

<sup>176</sup> Sed quia in dubiis, praecipue eis quae respiciunt animae salutem, tutior pars est eligenda, sanum consilium esset poenitentibus: Primum quod summo studio a mortalibus se servarent, ne suam poenitentiam invalidarent... Secundum quod, si caderet poenitens, eodem die resurgeret conterendo et dolendo de peccatis... Tertium: de propitiati peccatorum numquam sit homo sine metu, quia „nemo scit, an odio vel amore dignus sit“ (Eccle 9, 1). Quartum: utile est indulgentias sibi procurare, quae sunt thesauri Ecclesiae et opera satisfactoria sanctorum, quae sine dubio valent ad satisfaciendum. – fol. 86rb–va.