

Luther und das monastische Erbe

Herausgegeben von
CHRISTOPH BULTMANN,
VOLKER LEPPIN und
ANDREAS LINDNER

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

39

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Berndt Hamm (Erlangen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin)

Volker Leppin (Jena), Jürgen Miethke (Heidelberg)

Heinz Schilling (Berlin)

39



Luther und das monastische Erbe

herausgegeben von

Christoph Bultmann
Volker Leppin
Andreas Lindner

Mohr Siebeck

CHRISTOPH BULTMANN, Professor für Bibelwissenschaften am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt.

VOLKER LEPPIN, Professor für Kirchengeschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaft.

ANDREAS LINDNER, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt.

ISBN 978-3-16-149370-6 / eISBN 978-3-16-158576-0 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Was immer sonst der Eintritt Martin Luthers in das Erfurter Kloster der Augustiner-Eremiten im Jahr 1505 bedeutet haben mag, soviel ist doch gewiss, dass dieser Erfurter Magister artium hiermit sein Studium an der juristischen Fakultät abbrach und sich der Theologie im Erfahrungsraum der monastischen wie der scholastischen Tradition zuwandte. Wenige Jahre später, im Jahr 1512, sollte sich Luther nach einer Promotion zum Doktor der Theologie als Professor in Wittenberg wiederfinden, wo er sich in den folgenden Jahren, um nur Weniges zu nennen, zu einer starken Stimme der Kritik am kirchlichen Verkauf von Ablassbriefen und an der kirchlichen Gestalt der Messfeier entwickelte. Den geforderten Widerruf seiner Lehrmeinungen verweigerte er mit allen Konsequenzen.

Der Eintritt Luthers in das Erfurter Kloster der Augustiner-Eremiten kann als Ausgangspunkt einer theologiegeschichtlichen Entwicklung betrachtet werden, die zur Ausbildung einer wichtigen Rezeptionslinie der biblischen Tradition im frühneuzeitlichen Europa geführt hat. Als eine Entscheidung, die zu gründlicher Auseinandersetzung mit christlichem Glaubensleben und Glaubensverstehen einlud, ja nötigte, bezeichnet er einen Anfang, an den zu erinnern lohnt, weil er in besonderer Weise das Problem von Kontinuität und Diskontinuität aufwirft.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf eine Tagung in Erfurt aus Anlass des 500. Jubiläums von Luthers Klostereintritt (am 17. Juli 1505) zurück. Die Herausgeber danken dem Kurator des heutigen Evangelischen Augustinerklosters, Herrn Lothar Schmelz, für die Ermöglichung der Tagung an diesem ebenso modernen wie erinnerungsreichen Ort, sie danken dem Präses der Vereinigten Kirchen- und Klosterkammer in Thüringen, Herrn Ottmar Föllmer, für die finanzielle Förderung der öffentlichen Abendvorträge im Rahmen der Tagung, und sie danken der Fritz Thyssen-Stiftung für die finanzielle Förderung der Tagung selbst. Wir freuen uns, dass dieser Band in der neu konturierten Reihe „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“ erscheinen kann, und danken den beteiligten Herausgebern für Unterstützung und Beratung.

Erfurt und Jena, im Juni 2007

Christoph Bultmann
Volker Leppin
Andreas Lindner

Inhaltsverzeichnis

Vorwort..... V

VOLKER LEPPIN

Einleitung: Die Erforschung von Luthers reformatorischer Entwicklung
auf dem Weg vom „Wende-Konstrukt“ zur Kontextualisierung..... 1

MARKUS WRIEDT

Via Augustini.

Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus
in der observanten Kongregation der Augustinereremiten 9

JOSEF PILVOUSEK

Askese, Brüderlichkeit und Wissenschaft:

Die Ideale der Erfurter Augustiner-Eremiten

und ihre Bemühungen um eine innovative Umsetzung 39

MICHAEL WEICHENHAN

Luther und die Zeichen des Himmels 57

ANDREAS LINDNER

Was geschah in Stotternheim?

Eine problematische Geschichte und ihre problematische Rezeption 93

BERNDT HAMM

Naher Zorn und nahe Gnade:

Luthers frühe Klosterjahre als Beginn

seiner reformatorischen Neuorientierung..... 111

VOLKER LEPPIN

Mystisches Erbe auf getrennten Wegen:

Überlegungen zu Karlstadt und Luther 153

CHRISTOPH BURGER Luther im Spannungsfeld zwischen Heiligungsstreben und dem Alltag eines Ordensmannes.....	171
THOMAS KAUFMANN Der „alte“ und der „junge“ Luther als theologisches Problem	187
ROBERT KOLB Die Zweidimensionalität des Mensch-Seins: Die zweierlei Gerechtigkeit in Luthers <i>De votis monasticis Iudicium</i>	207
ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN “Ein furtrefflicher Munch”: Luther and the Living out of Faith.....	221
TIMOTHY WENGERT „Per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“: Monastische Züge in Luthers ökumenischer Theologie	243
RISTO SAARINEN Klostertheologie auf dem Weg der Ökumene: Wille und Konkupiszenz	269
NOTGER SLENCZKA „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?.....	291
Autorenverzeichnis	317
Personenregister.....	319
Sachregister	323

Volker Leppin

Einleitung: Die Erforschung von Luthers reformatorischer Entwicklung auf dem Weg vom „Wende-Konstrukt“ zur Kontextualisierung

Die Jubiläen im Vorfeld der Fünfhundertjahrfeier der Reformation 2017 vollziehen Stück für Stück den Weg nach, den der Mansfelder Bergmannssohn Martin Luther genommen hat, bis er durch die Thesen gegen den Ablass und ihr Bekanntwerden zu einer öffentlichen Person wurde. Dadurch wird ganz selbstverständlich das Interesse auf ein Feld zurückgelenkt, das zwischenzeitlich der Aufmerksamkeit der Forschung zu entgleiten drohte: Das Interesse daran, die Übergänge von der Reformation zur Konstitution der Konfessionen nachzuvollziehen, hat den reformationsgeschichtlichen Forschungstrend in den achtziger und neunziger Jahren so stark von der Gärungsphase der Reformation fort- und auf die Zeit der Konfessionen zugelenkt¹, dass Heinz Schilling sogar befürchtete, die Reformation komme den Reformationshistorikern abhanden². Die intensiv geführte Diskussion um das Paradigma der „Konfessionalisierung“ hat Energien freigesetzt, die sich in einer Fülle von Qualifikationsschriften und Tagungen geäußert haben. Die Aufgabe, die sich nun aber seit einiger Zeit abzeichnet, ist, diese neu entdeckten Forschungsperspektiven, ohne sie aus dem Blick zu verlieren, rückwärtig zu verlängern³, also wieder neu nach den spezifischen Bedingungen zu fragen, unter denen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Situation entstehen konnte, aus der heraus die schon

¹ Vgl. nur Heinz Schilling (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1985, Gütersloh 1986 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte [SVRG] 195); Hans-Christoph Rublack (Hg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992 (SVRG 197); Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling (Hg.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993, Gütersloh 1995 (SVRG 198).

² HEINZ SCHILLING: Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes, in: Bernd Moeller (Hg.): Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1996, Gütersloh 1998 (SVRG 199), S. 13–34; hier S. 13.

³ Vgl. hierzu programmatisch SCHILLING: Reformation.

lange gegebenen Polaritäten und Spannungen innerhalb des Corpus christi-
anum ein solches Gewicht gewinnen konnten, dass dieses selbst als ein-
heitliches Ganzes nicht mehr erhalten bleiben konnte.

Diese neue Frage nach dem Übergang aus dem späten Mittelalter in die
Reformationszeit hängt aufs engste mit Theologie und Biographie Martin
Luthers zusammen und wird nur dann einer Antwort zugeführt werden
können, wenn diese in die frömmigkeitsgeschichtlichen Bedingungen ihrer
Zeit eingeordnet werden. „Ihre“ Zeit ist dabei angesichts der durch diese
Person mit ausgelösten Wandlungen durchaus ambivalent: Es geht um die
Zeit, aus der Luther herkommt, und um die Zeit, die er selbst mit bestimmt
hat, um seine Voraussetzungen und seine Wirkungen – und um ein rechtes
Verhältnis von beidem: Aspekte von Kontinuität und Diskontinuität sind
zu bestimmen und zu gewichten, um den sich zunächst auf der Ebene von
Theologie und Frömmigkeit vollziehenden Prozess nachzuzeichnen, der
dann Auswirkungen auf Gesellschaft, Kirche und Politik hatte. Solchen am
frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext Luthers orientierten Fragen gebün-
delt nachzugehen⁴, war Aufgabe einer Tagung, die 2005 zum fünfhundert-
jährigen Gedenken an Luthers Eintritt in das Erfurter Augustinerkloster
stattfand. Sie wurde angestoßen und organisiert durch das Martin-Luther-
Institut der Universität Erfurt und den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in
Jena.

Es ist keineswegs selbstverständlich, Luthers Klostereintritt, wie es im
Juni 2005 auch durch Gottesdienste der evangelischen Gemeinde im Au-
gustinerkloster geschah, in die protestantische Erinnerungskultur aufzu-
nehmen: Ist Erfurt, ist Stotternheim ein protestantischer „Erinnerungsort“⁵
wie Wittenberg oder die Wartburg⁶? Gedenken wir eines Reformators, ei-
nes „Vorreformators“ oder eines mittelalterlichen Mönches, wenn wir uns
an dieses Geschehen erinnern? Solche Fragen sind, wie die folgenden Sei-
ten zeigen werden, alles andere als rhetorisch: Sie zielen unmittelbar dar-
auf, wie der Weg zur Reformation und wie letztlich die Reformation insge-

⁴ Zu wichtigen Forschungsansätzen, die den Weg für diese Fragestellung gebahnt ha-
ben, s. BERNHARD LOHSE: Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit
dem Mönchsideal des Mittelalters, Göttingen 1963 (Forschungen zur Kirchen- und Dog-
mengeschichte 12); ULRICH KÖPF: Martin Luther als Mönch, in: Luther 55 (1984), S. 66–
84; DERS.: Monastische Traditionen bei Martin Luther, in: Christoph Marksches und
Michael Trowitzsch (Hg.): Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung,
Tübingen 1999, S. 17–35; BERNDT HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16.
Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Bei-
träge zur historischen Theologie 65).

⁵ Vgl. ETIENNE FRANCOIS und HAGEN SCHULZE: Einleitung, in: dies. (Hg.): Deutsche
Erinnerungsorte, Bd. 1, München 2001, S. 9–24.

⁶ Der „Lutherstein“ bei Stotternheim benennt den 2. Juli 1505 als „Wendepunkt der
Reformation“.

samt im historischen Gedächtnis zu verankern ist, wie weit ihre Wurzeln – und das heißt wiederum zunächst: die Wurzeln der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit, die später den gesamtgesellschaftlichen Vorgang der Reformation bewirkten, – zurückreichen.

Dass es sich bei der Reformation um eine der wichtigen geschichtsprägenden Phasen der europäischen Geschichte handelt, dürfte außer Frage stehen. Wie stark aber scharfkantige Bilder wie „Wende“ oder „Bruch“ leitend für das Verständnis sein sollten oder weichere Bilder wie Wandlung, Transformation, Korrektur, kann sich nicht nur an den Wirkungen entscheiden, die mit der „Neuzeit“ einen bis heute Lehrstühle prägenden neuen Zeitabschnitt bewirkt haben⁷, sondern muss zunächst einmal anhand der Anfänge und der sich in ihnen abzeichnenden Entwicklungen überprüft werden.

Wichtig sind hierbei die für Frömmigkeit und Bildung prägend gewordenen Kräfte, und dies ist für Luther nach dem Schulbesuch und dem Studium der *artes* vor allem der Kontext des Augustinerklosters geworden. *Markus Wriedt* geht im vorliegenden Band den langfristigen Entwicklungen innerhalb dieses Ordens und seines Augustinismus nach. In Auseinandersetzung mit der These einer verfestigten „*Via Augustini*“ im späten Mittelalter sucht er rezeptionsgeschichtlich nach den Horizonten, in die Augustinereremiten den Kirchenlehrer und Patron ihres Ordens einzeichneten, und legt dar, dass sich aufgrund dieser je unterschiedlichen Erfordernisse Inhalt und Art der Rezeption wandeln konnten. Damit verweist *Wriedt* auf die für die heutige Rekonstruktion der Entwicklung Luthers zentrale Einsicht, dass diese nicht aus dieser oder jener isolierten Denklinie des späten Mittelalters heraus zu erklären ist, sondern gerade auch die eklektizistische Tendenz spätmittelalterlicher Theologie Teil der Erklärung eines Phänomens ist, in dem mehrere Entwicklungen zusammenschießen. Zu den Einflüssen, die dabei wirksam wurden, gehört auch Luthers Studium an der *artes*-Fakultät bei Bartholomäus von Usingen und Jodokus Trutfetter. *Josef Pilvousek* exponiert die These, dass es möglicherweise die Hoffnung auf eine Geistesverwandtschaft des Augustinerklosters mit deren Lehren innerhalb der *Via moderna* war, die Luther zum Eintritt in gerade dieses Kloster bewegte. Hierfür lassen sich jedenfalls über den Klostereintritt hinausreichende Indizien wie der Klostereintritt Usingens 1512 und der bleibende wohlwollende Briefverkehr mit Trutfetter anführen. Dies passte in einen Konvent, der sich in besonderer Weise bemühte, die Ideale von Askese und Brüderlichkeit mit Wissenschaft zu verbinden, und der so nicht nur auf Luther große Attraktivität ausübte.

⁷ S. THOMAS KAUFMANN: Die Reformation als Epoche?, in: Verkündigung und Forschung 47 (2002), S. 49–63.

Auf einen ganz anderen Kontext zum Verständnis von Luthers spätmittelalterlicher Frömmigkeit weist *Michael Weichenhan* hin: Der spätmittelalterliche Glaube, dass natürliche Erscheinungen als Zeichen zu verstehen sind, die einen Appell an das Handeln des Menschen enthalten, bildet den unmittelbaren Verstehenshintergrund für Luthers Gelübde bei Stotternheim. Und Weichenhan macht deutlich, dass auch die Kritik, die Luther später an der Astrologie übte, nicht einfach modern war. Sie steht in einer philosophischen Tradition der Auseinandersetzung mit Determinismus, wie sie sich in der Pariser Lehrverurteilung von 1277 schon ausgesprochen hatte, und liest Natur durchaus zeichenhaft, indem die besonderen, von Regeln abweichenden Phänomene innerhalb des Naturlaufs als Schickungen Gottes und damit als Zeichen in einem apokalyptischen Horizont verstanden werden. Dieser aktualisiert die biblischen Aus- und Ansagen. Auf deren Bedeutung für die Annahme der Möglichkeit einer Transzendenz Erfahrung verweist auch *Andreas Lindner* in seinem Beitrag, der der Frage gewidmet ist, was tatsächlich in Stotternheim geschah. Auffällig ist der Befund einer schon bei Luther einsetzenden „Verdrängung“ dieses Ereignisses: Es wird wenig berichtet, vor allem kaum ausführlicher geschildert. Lindner macht so an der sperrigen Quellenlage deutlich, dass sich die Frage, ob Stotternheim ein genuin reformatorischer Erinnerungsort sei, im Grunde nicht nur aus einem rekonstruierbaren Ereignis ergibt, sondern schon selbst die Überlieferungslage geprägt hat: Dass später noch Brüche folgen sollten, verschleiert dieses erste von Luther als Bruch gedeutete Geschehen.

Damit ist die zentrale Frage gestellt, ob überhaupt von einem Bruch zu reden ist bzw. pointierter gefragt: ob nur von *einem* Bruch zu reden ist oder nicht die Vielzahl von autobiographisch erzählten Brüchen in der geistlichen Entwicklung Luthers ganz andere Denkmodelle erfordert. *Berndt Hamm* stellt die bald ein Jahrhundert alte Diskussion um eine „Früh-“ oder „Spätdatierung“ von Luthers „reformatorischer Wende“ auf eine neue Grundlage, indem er an die Stelle eines „Wende-Konstrukts“ (s. S. 113) die Beschreibung einer lang anhaltenden reformatorischen Entwicklung setzt, die tatsächlich schon 1505 einsetzte und damit Stotternheim und den Klostereintritt in Erfurt zu einem lutherischen Erinnerungsort machen würde. Angelpunkt seiner Deutung ist die Anfechtungserfahrung Luthers, in der sich eine Strukturkrise der Frömmigkeit um 1500 und Luthers Persönlichkeitskrise so miteinander verschlingen, dass in einer allmählichen Entwicklung eine Neustrukturierung von Theologie möglich wurde. Hamm plädiert historisch wie theologisch dafür, die Tiefe der Gotteserfahrung in der Anfechtung und die Befreiungserfahrung durch die Heilszusage nicht auseinanderzureißen, sondern als in einem Prozess aufeinander bezogen zu sehen. In diesem Prozess spielten nach seinen

Deutungen auch mystische Elemente eine wichtige Rolle. Diese greift der Beitrag von *Volker Leppin* auf, der zudem die Ergebnisoffenheit dieser langen reformatorischen Entwicklung zeigt: Von einer allmählichen reformatorischen Entwicklung statt einem schlagartigen Durchbruch zu sprechen, heißt, „Vorher“ und „Nachher“, „reformatorisch“ und „vorreformatorisch“ beim jungen Luther weit weniger scharf unterscheiden zu können, als dies das übliche Bild suggeriert. Exemplarisch kann dies an der Weggabelung deutlich gemacht werden, die nach langer Gemeinsamkeit in der Rezeption von Mystik Luther und Karlstadt auseinanderführte.

Mit diesen spirituellen Entwicklungen ist allerdings der Klosteralltag Luthers nur zum Teil erfasst: Die Betonung der geistlichen Vorgänge auch in der eigenen Rückschau Luthers mit ihren zahlreichen Hinweisen auf Anfechtungen und Hilfe in der Not ist durch einen Blick auf seine Tätigkeit im Orden zu ergänzen: *Christoph Burger* geht von einem Schreiben Luthers an Johannes Lang aus, in dem der Wittenberger seinem Vertrauten 1516 die Fülle seiner Arbeitsleistungen plastisch schildert, und macht so deutlich, vor welchem sozialhistorischen Hintergrund sich die spirituelle und theologische Entwicklung Luthers vollzog. Dies illustriert auf seine Weise auch die ständige Überforderung des Reformators, von der *Thomas Kaufmann* spricht. Sein Blick auf die Entwicklungen Luthers in der Abendmahlsfrage und hinsichtlich seiner Stellung zu den Juden verlängert die verschiedenen Beiträge zu Entwicklungen Luthers in dessen Lebenszeit hinein bis zum „alten Luther“, dessen „junges“ Pendant, wie sich an den Beispielen ebenfalls zeigen lässt, immer auch davon abhängt, auf welche Entwicklungsstränge man abheben will. So wie die Beiträge von Hamm, Leppin und anderen sich gegen eine Deutung Luthers wenden, die aus systematischen Gründen eindimensional eine Wende in Abgrenzung vom Mittelalter fordern, wendet Kaufmann sich gegen alle Konstruktionen eines „ganzen“ Luther, die nicht dem Phänomen einer bzw. mehrerer „Selbstkorrekturen“ Luthers Rechnung tragen.

Zu solchen Selbstkorrekturen gehört dann natürlich auch die Abwendung vom Klosterleben und die mit ihm verbundene Aufwertung des Alltagslebens. Ihren theologischen Hintergrund macht *Robert Kolb* deutlich, indem er Luthers *De votis monasticis iudicium* von der theologischen Grundunterscheidung passiver und aktiver Gerechtigkeit aus interpretiert. Derselbe Traktat steht auch im Mittelpunkt der Untersuchung von *Else Marie Wiberg Pedersen*, die vor allem einen Beitrag zu der in den vergangenen Jahren intensiv geführten Diskussion über Luthers Verhältnis zu Bernhard von Clairvaux darstellt. Wiberg Pedersen warnt vor einfachen Gegenüberstellungen, die die Banalität unterstreichen, dass es zwischen den um Jahrhunderte getrennten Theologen Differenzen gibt, und hebt hervor, dass Luthers Impuls gegen das klösterliche Leben sich einer argumen-

tativen Grundlage bediente, die er in Bernhards Christologie fand. Auch *Timothy Wengerts* Untersuchung der *consolatio fratrum* macht deutlich, dass für diesen Vorgang das Bild von einem Bruch unzureichend wäre. Eher lässt sich beobachten, dass Luther einen gewichtigen Impuls aus dem monastischen Leben in die Welt außerhalb des Klosters trägt. Die christliche Gemeinde erscheint in dieser Deutung geradezu als ideale Verwirklichung ursprünglich monastischer Ideale in neuer christlicher Freiheit. Dieses Konzept lässt sich gerade an Schriften zeigen, die bekenntnis- und liturgieprägend geworden sind: den Schmalkaldischen Artikeln, den Katechismen und der Deutschen Messe, und bildet so nicht nur die Grundlage von Luthers individueller Existenz, sondern auch der lutherischen Konfession in der Neuzeit, wobei Wengert zugleich betont, dass auf der Linie dieser Ansätze Luthers nicht ein konfessioneller Selbstabschluss liegt, sondern eine große ökumenische Weite.

Dieser Gedanke bestimmt auch die Untersuchung von *Risto Saarinen*, der der im katholisch-lutherischen Gespräch noch zu klärenden Frage nach dem Status des „*Simul iustus et peccator*“ auf historischem Wege nachgeht: Luthers Augustin-Rezeption im Sinne einer Betonung der bleibenden Sündhaftigkeit des Gerechtfertigten wird hier erkennbar als Auseinandersetzung mit der buridanischen Prägung seines Lehrers Usingen. Aufgrund dieser Kontextualisierung kann Saarinen das Luthersche „*Simul iustus et peccator*“ auch von Schärpen befreien: Er weist auf Luthers Rede von einem „*non consentire peccato*“ und die damit implizierte Kategorie einer Zustimmung und Nicht-Zustimmung des Menschen zur Sünde hin. Dies ermöglicht es nach seiner Deutung, im Anschluss an Luther „unser ganzes Tun als differenzierte Einheit von inneren Affekten und äußeren Handlungsprozessen zu begreifen“ (S. 289). Auch *Notger Slenczka* rekonstruiert ein wichtiges Element von Luthers Theologie als Beitrag zu einer schon im Mittelalter geführten Diskussion: Sein Protest gegen den Ablass wurzelte hiernach in einer Auseinandersetzung mit dem Bußsakrament, die ihren Anstoß in dessen spätmittelalterlicher Subjektivierung gewonnen hatte und dabei selbst an eben dieser Subjektivierung teilnahm. Deutungen, die einen Bruch Luthers mit dem Mittelalter in einem religiösen Subjektivierungsschub sehen wollen, greifen damit zu kurz. Gleichwohl ist nach Slenczka aufgrund der Subjektorientierung des theologischen Ansatzes eine Reformulierung der Rechtfertigungslehre möglich, die die hierfür gebrauchten eschatologischen Konzepte nicht im Sinne äußerer Ereignisse, sondern existential interpretiert. In dieser Perspektive lässt sich dann als die eigentlich charakteristische Lehre Luthers der Gedanke der fremden, dem Menschen zugeeigneten Gerechtigkeit, also die Imputation, beschreiben.

Damit blickt der vorliegende Band abschließend auf das Zentrum Lutherscher und lutherischer Theologie: die Rechtfertigungslehre. Sie steht

im Duktus der vorgelegten Ausführungen nicht in einem radikalen Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie und muss auch nicht im Sinne des von Berndt Hamm kritisierten „Wende-Konstrukts“ biographisiert werden: Die innere Biographie Luthers lässt sich nach den hier vorgelegten Untersuchungen im Sinne einer allmählichen Entwicklung interpretieren, deren Ende in einer reformatorischen Theologie zwar klar erkennbar ist, deren Anfänge aber nicht punktuell benannt werden können: Die reformatorische Theologie, wie Luther sie entwickelte, bricht nicht mit dem Mittelalter, sondern sie wächst aus ihm heraus.

Markus Wriedt

Via Augustini –
Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus
in der observanten Kongregation der Augustinereremiten

1. Der spätmittelalterliche Augustinismus

Kaum ein Theologe des Mittelalters, der sich in seinem Traditionsbezug nicht auf Augustin berief. Nicht nur wegen der Vielfalt einer knapp 1000 Jahre umfassenden Theologiegeschichte, auch die Größe des Werkes Augustins tat das ihrige dazu, eine Fülle an Bezugnahmen zu ermöglichen. So wenig eine Einheit des Werkes des afrikanischen Kirchenvaters der Spätantike behauptet werden kann, so wenig lässt sich eine einheitliche Augustinrezeption für das Mittelalter nachweisen¹.

Weniger die Überlieferung des wie auch immer gewonnenen, vermeintlich oder tatsächlich originalen Augustin und seiner Theologie als vielmehr die vermittelte Bezugnahme auf den Kirchenvater des Abendlandes spielt im Mittelalter eine Rolle. In Ermangelung authentischer Quellenüberlieferung sind zahlreiche Leser auf Augustinparaphrasen, -sequenzen und -zitate in den verschiedensten Literaturgattungen angewiesen. Ein spezifisches literarisches Genre, das in besonderer Weise geeignet gewesen wäre oder in signifikanter Häufigkeit verwendet wurde, Augustins Werke sprechen zu lassen, lässt sich nicht nachweisen. Wohl aber gibt es eine auffällige Häufung von Augustinreferenzen in bestimmten Werken, die gleichsam als Textsammlungen und Florilegien herangezogen wurden, um eines Zitates oder einer längeren Passage des Kirchenvaters habhaft zu werden. Dabei steht freilich weniger die Suche nach Augustin, als nach einer thematisch passenden Verwendung seiner Ausführungen im Zentrum. Eine systematische Augustinrezeption ist wiederum schwer nachzuweisen. Es gibt zweifellos thematische Konzentrationen, aber der Nachweis einer bestimmten Lebensphase oder einer besonderen Werkauswahl ist nicht in der sich systematischer Rekonstruktion der jüngeren Zeit verdankenden Zu-

¹ Vgl. für einen ersten Überblick GORDON LEFF: Art. Augustin/Augustinismus II, in: TRE 4 (1979), S. 699–717, sowie weit umfänglicher IRENA BACKUS (Hg.): *The Reception of the Church Fathers in the West*, Leiden 1997 (2 Bde.).

sammenstellung nachzuweisen. Immer noch erweist sich die Frage nach dem spätmittelalterlichen Augustinismus als ein Feld höchst unterschiedlicher, wenn nicht divergierender Fragestellungen, Antwortmöglichkeiten, Methoden und rezeptionsästhetischer Ansätze. Neben der Frage, wodurch sich unter formalen Gesichtspunkten eine Augustinreferenz auszuzeichnen habe, steht auch das Problem ihrer Begrenzung, systematischer Erfassung und statistischen Auswertung im Raum. Wir werden uns diesen Fragen kurz widmen, bevor wir das Problem der spätmittelalterlichen Augustinrezeption in theologiegeschichtlicher Engführung als Frage nach der Ordens-theologie der Augustinereremiten erörtern.

1.1. Personen und Institutionen

1.1.1. Petrus Lombardus

Auch wenn nahezu in jedem Werk des Mittelalters Augustin erwähnt oder auf sein Leben und seine Theologie Bezug genommen wird, lassen sich einige Zentren der Augustinrezeption ausmachen. Hier ist zunächst Petrus Lombardus und sein für das scholastische Ausbildungswesen des Mittelalters schlechterdings essentielle Werk der Sentenzen zu nennen. Eine große Zahl der in den Sentenzen aufgeführten Referenzen beziehen sich auf echte oder pseudepigraphische Werke Augustins². Die Auswahl ist dabei erkennbar limitiert. Petrus Lombardus bezieht sich vornehmlich auf *De doctrina christiana*, das *Enchiridion*, *De diversis quaestionibus* 83 und die *Retractationes*. Diese Werke kennt er freilich nicht aus originaler Lektüre sondern vermittelt durch die *Glossa ordinaria*³ oder die *Expositio* des Florus von Lyon⁴.

Durch die im mittelalterlichen Ausbildungswesen verbindliche Sentenzenvorlesung wurde das von Petrus Lombardus erschlossene Material kommentiert, erweitert und ergänzt und so der Grundstock einer umfangreichen universitär-akademischen Augustinrezeption gelegt⁵.

² Vgl. JACQUES-GUY BOUGEROL: *The Fathers and the Sentences of Peter Lombard*, in: Backus (Hg.): *Reception* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 113–164.

³ Vgl. E. ANN MATTER: *The Church Fathers in the Glossa ordinaria*, in: Backus (Hg.): *Reception* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 83–112.

⁴ IGNATIUS BRADY (Hg.): *Petri Lombardi Sententiae in IV Libros dispositae*, 3a editio, Quaracchi-Grottaferrata 1971–1981; IGNATIUS BRADY: *Art. Pierre Lombard*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 12 (1986), Sp. 1604–1612.

⁵ MARTIN GRABMANN: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, Freiburg 1911 (Nachdruck Berlin [Ost] 1988), S. 359–406; MARTIN ANTON SCHMIDT: *Dogma und Lehre im Abendland*. Kap. 2: *Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus und sein Aufstieg zum Muster- und Textbuch der theologischen Ausbildung*, in: Carl Andresen (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 587–612.

1.1.2. *Decretum Gratiani*

Parallel dazu dürfte sich die mit Autoritätenzitenen reich geschmückte Sammlung rechtlicher Quellen im *Decretum Gratiani* als Zentralort einer umfassenden Augustinrezeption ergeben haben⁶. Die von Gratian von Bologna angelegte Sammlung päpstlicher, kanonischer und anderer Rechtsquellen enthält eine Fülle von Augustinbezügen, die als Quellenzitat der Rechtssammlung oder auch über die als Allgemeinwissen in die verschiedenen Ausdrucksformen des Mittelalters eindrang.

1.1.3. *Tischlesungen*

Eine dritte Textsammlung, die für den Augustinereremenorden allerdings noch näher bestimmt werden müsste, stellen die täglichen Tischlesungen dar. In ihnen wurde aus relevanten Quellen zur Spiritualität, zum monastischen Leben, zur Nachfolge Christi und der Verähnlichung mit ihm, und anderen Themen monastischer Lebensführung und meditativer Frömmigkeit während der Mahlzeiten im Kloster vorgelesen⁷.

Jenseits dieser drei „Hauptzeugen“ für die Aufnahme der Werke Augustins im Mittelalter kommen eine Vielzahl von Textgattungen und möglichen Autoren in den Blick. Die Forschung zur Aufnahme der *Auctoritas Patrum* in den Schriften mittelalterlicher Autoren hat zwar in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine Fülle an Einzelforschungen mit teilweise

⁶ JEAN WERCKMEISTER: The Reception of the Church Fathers in Canon Law, in: Backus (Hg.): *Reception* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 51–82; PETER LANDAU: Art. Gratian von Bologna, in: TRE 14, S. 124–130; zur Wirkungsgeschichte siehe die Studien von DAVID RUTHERFORD: Timoteo Maffei's Attack on Holy Simplicity: Educational Thought in Gratian's *Decretum* and Jerome's Letters, in: Leif Grane, Alfred Schindler, Markus Wriedt (Hg.): *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Mainz 1993, S. 159–173, DERS.: Gratian's *Decretum* as a Source of Patristic Knowledge in the Italian Renaissance. The Example of Timoteo Maffei's in *Sanctam Rusticitatem* (1454), in: Backus (Hg.): *Reception* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 511–535.

⁷ Wiewohl zur Geschichte der Augustinereremiten reichlich Material gesammelt wurde und in teilweise ausgezeichneten Editionen vorliegt (vgl. *Analecta Augustiniana* und *Acta Augustiniana*, Rom 1956ff.), sind die verbindlichen Tischlesungen bisher keinen eigenen Untersuchung unterzogen worden. So müssen sich die voranstehenden Anmerkungen zunächst in sehr allgemeiner Weise auf die Angaben der Sekundärliteratur stützen. Hierbei sind in erster Linie zu nennen: ADOLAR ZUMKELLER: Art. Augustiner-Eremiten, in: TRE 4 (1979), S. 728–739 mit einem guten Literaturverzeichnis und weiterführenden Hinweisen, sowie die von einem Autorenkollektiv unter Leitung von David Gutierrez zusammengestellte Geschichte der Augustinereremiten: DAVID GUTIERREZ (Hg.): *Geschichte des Augustinerordens*, Rom 1975–1988 (4 Bde.). Für die Geschichte der deutschen Augustinereremiten sei verwiesen auf die Übersicht von ADALBERO KUNZELMANN: *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, Würzburg 1969–1976 (7 Bde.).

hochinteressanten und weiterführenden Ergebnissen hervorgebracht, doch fehlt bis heute eine systematische Übersicht.

1.2. Welcher Augustin?

1.2.1. Theologiegeschichtliche Rezeptionsästhetik

Theologiegeschichtlich ist neben der Tatsache eines umfassenden Rekurses auf Augustin in den letzten Jahren verstärkt die Frage diskutiert worden, welche Schriften Augustins im Fokus des Interesses standen. Dabei zeigte es sich, dass weniger ganze Schriften und die in ihnen zusammenhängend entwickelte Argumentation, als vielmehr einzelne Passagen und Teilargumente aufgenommen wurden. Gleichwohl ist die Frage nicht unerheblich, aus welcher Schaffensperiode Augustins die jeweiligen Übernahmen stammen.

Freilich liegt in diesem methodischen Zugang auch eine Gefahr verborgen: die theologiegeschichtliche Rekonstruktion bestimmter Lehr- und Lebenszusammenhänge im Werk Augustins verdankt sich einer nachträglichen Betrachtungsweise. Insofern kann sie nicht völlig frei von der Gefahr einer unter gegenwärtigen Bedingungen erfolgten Fragestellung und ihren Auswirkungen auf die theologiegeschichtliche Rekonstruktion sein. M.a.W. – die Vorstellung eines objektiven, irreversiblen und für alle Zeit gültigen Augustinverständnisses muss als Fiktion entlarvt und hermeneutisch ernst genommen werden. Zahlreiche neuere rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte Augustins sind denn auch immer wieder von konfessionellen oder auch anderen theologischen Vorentscheidungen geprägt: so wird der mittelalterliche Augustinismus aus protestantischer Sicht häufig auf die Rezeption der antipelagianischen Gnadenlehre konzentriert⁸, während die katholische Augustinforschung mehrheitlich Augustins kirchenleitendes Handeln im Blick auf die Wahrung kirchlicher

⁸ MARTIN SCHULER: *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934; GORDON LEFF: *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge 1957; DERS.: *Gregory of Rimini: Tradition and innovation in fourteenth century thought*, Manchester 1961; DERS.: *Heresy in the later middle ages*, Manchester 1967; DERS.: *John Wycliff: The path to dissent*, *Proceedings of the British Academy* 52 (1966), S. 143–180; HEIKO A. OBERMAN: *Archbishop Thomas Bradwardine*, Utrecht 1958; DERS.: *The harvest of Medieval theology*, Cambridge Mass. 1963 [dt. Übers.: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie (Spätscholastik und Reformation, Bd. 1)*, Zürich 1965]; GUSTAV ADOLF BENRATH: *Wyclifs Bibelkommentar*, Berlin 1966 – wie überhaupt diese Form der spätmittelalterlichen Augustinrezeption stark in ihrer Rolle als Vorläufer reformatorischer Theologie interpretiert wurde.

Einheit und der Entwicklung institutioneller Amtsstrukturen hin befragt⁹. Exegese-geschichtliche Untersuchungen konnten sich in letzter Zeit von derartigen konfessionellen Engführungen lösen¹⁰. Dafür aber repristinier-ten zahlreiche Arbeiten zur Spiritualität und Frömmigkeit Augustins sowie deren Wirkungsgeschichte die kontroverstheologischen Gegensätze ver-gangener Jahrhunderte¹¹. Schließlich sind die philosophiegeschichtlichen, sich einer ideologiekritischen Zugangsweise bedienenden Untersuchungen von Kurt Flasch auf eine breite, freilich nicht immer zustimmende Reso-nanz gestoßen¹². Wohl auch vor diesem Hintergrund konnte seine Augus-tindarstellung für eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung mittelalterli-cher Theologie bisher wenig fruchtbar gemacht werden¹³.

1.2.2. Augustin als Garant katholischer Orthodoxie

Der historische Befund scheint diese Bedenken zu bestätigen. Zunächst und auf den ersten Blick wurde Augustin als Vertreter einer als Einheit und in ihrer Orthodoxie zweifelsfreien Theologie gesehen¹⁴. Seine Äußerungen entstammen allesamt einem als Einheit begriffenen theologischen Entwurf, der als enzyklopädische Zusammenfassung die legitime Auslegung des biblisch begründeten und durch den Heiligen Geist jedem Zeitalter je indi-viduell übermittelten Glaubenszeugnisses umreißt. Diese Einheit wird ana-chronistisch und ahistorisch wahrgenommen und tradiert.

Dieses einheitliche Verständnis der Theologie Augustins wird freilich unter verschiedenen Gesichtspunkten akzentuiert: Für etliche Schriftsteller des Mittelalters ist Augustin Ausdruck der Fülle abendländischer Theologie und damit Garant des theologischen Wissens¹⁵, zugleich aber auch Grenze und Rahmen theologischen Erkenntnisstrebens. Orthodoxie ist

⁹ Vgl. exemplarisch ohne Anspruch auf Vollständigkeit: FELIX GENN: Trinität und Amt nach Augustin, Einsiedeln 1986; DANIEL J. JONES: „Christus Sacerdos“ in the preaching of Augustine: Christ and Christian Identity, Frankfurt/Main 2004.

¹⁰ FREDERICK VAN FLETEREN (Hg.): Augustine – biblical exegete, New York 2001 (Collectanea Augustiniana 5).

¹¹ CORNELIUS PETRUS MAYER (Hg.): Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA, Würzburg 1987; MICHAEL ROSENBERGER: Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus, Regensburg 1996.

¹² KURT FLASCH: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 21994; DERS.: Aurelius Augustin, München 1997; DERS.: Logik des Schreckens, Mainz 21995; DERS.: Was ist Zeit?, Frankfurt 22004.

¹³ Eine Ausnahme bildet – natürlich – seine eigene Darstellung der mittelalterlichen Geistesgeschichte: KURT FLASCH: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2000.

¹⁴ Etwa im Werk von Petrus Lombardus und auch bei Thomas von Aquin.

¹⁵ Etwa bei Alexander von Hales oder auch im Werk Bonaventuras.

m.a.W. über Augustin hinaus nicht zu wahren. Damit verbindet sich die Wahrnehmung Augustins als Verteidiger des katholischen Glaubens¹⁶. Seine kontroverstheologischen Stellungnahmen zu Donatismus, Manichäismus, Pelagianismus etc. sind nicht nur Produkte einer aktuellen Auseinandersetzung sondern dienen als Modell jedweder Verteidigung katholischer Orthodoxie im Mittelalter. Zugleich wird Augustin damit zum Inbegriff des Glaubensstreiters und Vertreter der christlichen Theologie schlechthin. Dazu trägt zugleich die legendarische Ausgestaltung seines Lebens aufgrund der autobiographischen Angaben bei, welche vor allem die Verbindung von Lehre und Ethos sinnfällig akzentuiert.

Im Zuge der sich immer weiter ausdifferenzierenden Augustininterpretation kommt es seit dem 13. Jahrhundert verstärkt zum Disput über die legitime, sich aus der orthodoxen katholischen Theologie ergebende Augustinrezeption: Augustin wird von verschiedenen Parteien für die je eigene Position in Anspruch genommen¹⁷. Offenkundig sprechen seine tradierten Werke und Sentenzen sowie die ausgestaltete Biographie des Kirchenvaters nicht mehr für sich selbst, sondern bedürfen ihrerseits eines Interpretationsmaßstabes, der außerhalb der von Augustin begründeten und verteidigten Doktrin liegt. In diesem Zusammenhang verstärken sich Inanspruchnahmen im Sinne eines „Augustinus totus noster est“. Zugleich intensiviert sich die Suche nach einer übergeordneten Autorität der Augustinauslegung. Sie konvergiert mit der zentralistischen Ausformung des römischen Papsttums und seines im 13. Jahrhundert entwickelten Lehr- und Jurisdiktionsprimats¹⁸. Es sind in besonderer Weise die Bettelorden, die zu diesen Fragen Stellung nehmen und dabei auf je eigene Weise Augustin als entscheidende Autorität der Tradition, als *auctoritas patrum*, verwenden¹⁹.

Früh waren unterschiedliche Phasen der geistigen und theologischen Parteinahme auf dem intellektuellen Weg Augustins zum Bischofsamt in Hippo bekannt: Der afrikanische Gelehrte wandelte sich vom Anhänger Ciceros zum Manichäer, wendete sich nach einer kurzen aber intensiven Phase akademischer Skepsis dem Neuplatonismus zu und fand durch ihn schlussendlich zum Christentum zurück. Aufgrund dieser in den *Confessiones* eindrücklich beschriebenen Suche sowie der ihr folgenden kontroverstheologischen Diskurszusammenhänge sollten sich verschiedene Kon-

¹⁶ So in der *Summa Contra Gentiles* von Thomas von Aquin und in anderen apologetischen Werken insbesondere der Mendikantentheologen.

¹⁷ So etwa bei Thomas Bradwardine, Gregor von Rimini, John Wycliff, William von Ockham und anderen, zumindest heterodoxer Ansichten verdächtiger Augustinisten.

¹⁸ BRIAN TIERNEY: *The Origins of Papal Infallibility*, Leiden 1972; ULRICH HORST: *Evangelische Armut und Päpstliches Lehramt*, Kohlhammer 1996.

¹⁹ Vgl. etwa ULRICH HORST: *Evangelische Armut und Kirche*, Paderborn 1991; DERS.: *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen*, Berlin 2003.

texte unterscheiden lassen, in denen Augustin seine theologischen Stellungnahmen und Entwürfe entwickelt hat. Dazu zählt die Auseinandersetzung mit den Donatisten, der heterodox akzentuierten Gnaden- und Rechtfertigungslehre von Pelagius und seinen Anhängern, dazu zählt Augustins bewusste Wahrnehmung seines Amtes als Bischof und schließlich auch eine im überkonfessionellen Sinne verstandene Einschätzung als „katholischer“ Theologe. Der Einfluss der jeweiligen kontroverstheologischen Situation auf das höchst vielfältige literarische Schaffen Augustins kann schlechterdings nicht überschätzt werden. Dennoch wird dieses differenziertere Augustin-Bild in der mittelalterlichen Augustinrezeption kaum aufgenommen. In für die historisch-kritische Theologiegeschichte anachronistischer Weise werden die Schriften Augustins gemeinsam als Einheit begriffen und nicht nach Entstehungssituation und Intention unterschieden. Gleichwohl gibt es Häufungen inhaltlich zusammenhängender Aussagen des Kirchenvaters, die den Eindruck einer thematisch akzentuierten Rezeption etwa der antidonatistischen, antipelagianischen, sakramentstheologischen etc. Schriften entstehen lassen. Wir werden darauf zurückzukommen haben.

1.3. Zitation, Paraphrase, Motive

Neben der Frage, welcher Augustin aufgenommen wurde, stellt sich in der Forschung zunehmend das Problem, den Rezeptionsvorgang selbst stärker zu betrachten. Zunächst ist die Überlieferung in den Blick zu nehmen. Wir haben darauf eingangs verwiesen. Aber auch unbeschadet der Tatsache, dass es keine kritische Edition der Werke Augustins gab, hat der die Geschichte der Augustinrezeption erforschende Theologehistoriker Auskunft darüber zu geben, ab wann von einem tatsächlichen Zitat im Unterschied zur Paraphrase, inwiefern von einem Motiv oder einer bloßen gedanklichen Nähe zu Ausführungen des Kirchenvaters geredet werden kann. Was macht ein Zitat aus? Setzt die Verifikation eines Zitates einen quantitativen Mindestbestand voraus? Bedarf ein Zitat einer formalen Abgrenzung; in Ermangelung von An- und Abführungszeichen entsprechende Formulierungen unter Verweis auf Autorschaft und Quelle? Im Blick auf die höchst disparate Überlieferung ist die Unterscheidung von Zitat und Paraphrase alles andere als selbstevident. Zahlreiche Übernahmen der Begrifflichkeit oder gar Argumentation Augustins verdanken sich nicht automatisch der Lektüre seiner Originalschriften. Zuweilen genügt auch die Vermittlung durch die eingangs erwähnten Autoritäten oder schlicht die Erinnerung an gedankliche oder formale Zusammenhänge, in denen Augustin einen wie auch immer näher zu bestimmenden Sitz im Leben hat.

In besonderer Weise erweist sich die Isolierung und Vermittlung von theologischen „Motiven“ oder auch „Motivzusammenhängen“ als Problem. Fällt häufig schon die präzise Bestimmung eines theologischen Motivs außerordentlich schwer, erweist sich der Nachvollzug seiner theologisch-kirchlichen Vermittlung als aberwitziges Unterfangen. Nimmt das jeweils isolierte – wenn nicht gar nachträglich re-konstruierte – Motiv doch kontextabhängig je und je neue Gestalt an und verliert damit in entscheidender Weise den Aussagegehalt seiner originären Herkunft. Das gilt natürlich auch für die Motivzusammenhänge oder Argumentationsstrukturen der vielgestaltigen Werke Augustins.

Hierbei wird häufig die „originale“ Aussageintention bzw. Motivation Augustins bei der Abfassung einer speziellen Formulierung oder Argumentationssequenz ins Feld geführt. Sowenig eine authentische Rekonstruktion der Intentionen des Kirchenvaters aus dem Rückblick heraus möglich ist, sowenig wird die Bestimmung der die Werke des Afrikaners zitierenden Autoritäten des Mittelalters möglich sein. Eine sich postmoderner Wissenschaftstheorie gegenüber verantwortende geistesgeschichtliche Hermeneutik wird jegliche Nähe zu positivistischer Quelleninterpretation und damit zu einer authentischen Wiedergabe der Aussagen und ihrer Intention über den gewaltigen Abstand von 1500 Jahren hinweg zu vermeiden haben.

1.4. Methode und Hermeneutik

Eine sich von den positivistischen Voraussetzungen des Historismus und seiner Nachwirkungen befreiende Rezeptionsgeschichtsforschung wird im Nachvollzug spezifischer Übernahmeprozesse zunächst die quellentechnisch verifizierbaren Evidenzen zu sammeln haben. Dazu zählen die literarisch eindeutigen Zitate, d.h. Sequenzen, die als Zitat ein- und ausgeführt werden, sowie offenkundige Parallelen zu hinlänglich als authentische Quelle bekannten Texten der Vorläufer. Sodann sind in einem weiteren Durchgang erneut eindeutig eingeführte und zugeordnete Motive, Gedanken und Elemente einer für die Berufungsinstanz eindeutigen Argumentation zu sammeln. Weitere Evidenzen lassen sich durch Phrasen wie „Wie Augustin sagt ...“ nachzeichnen. Nicht übersehen werden sollten in diesem Zusammenhang auch Textbestandteile, die Augustin in seiner Gesamtheit – historisch berechtigt oder nicht sei einmal dahingestellt – in Anspruch nehmen: Augustin als Vater der ..., Augustin als Lehrer, Priester, Bischof etc.

In einem weiteren Schritt sind die Verwendungszusammenhänge zu prüfen und der Versuch einer Hypothese zu wagen, mit welcher die Frage nach der Funktion des Arguments im Gesamtzusammenhang näher beleuchtet und möglicherweise sogar schon beantwortet werden kann.

In einem dritten Schritt ist sodann nach Rezeptionsstrukturen zu fahnden, die sich aus parallelen Ergebnissen in zeitlich, thematisch oder auch gattungsgeschichtlich zusammenhängenden Zeugnissen finden lassen. Diese Parallelen können sich sowohl auf bestimmte, immer wiederkehrende Zitate, Motive, Strukturen beziehen, bzw. inhaltliche Schwerpunkte setzen, sich dem literarischen Genre etwa der Predigt, des Kommentars oder anderer Literaturgattungen verdanken, oder auch sogar die wiederholte Aufnahme einer oder mehrerer bestimmter Schriften Augustins in den Blick nehmen.

Erst dann wird es möglich sein, Rezeptionsstrukturen zu benennen, die einem explizite vereinbarten oder auch nur implizite wahrgenommenen Regelwerk folgen. Davon ist die Forschung gegenwärtig allerdings noch sehr weit entfernt.

Die gegenwärtige Rezeptionsgeschichtsforschung ist zunächst mit der Dekonstruktion vorgefasster und im Verlaufe der Geschichte verhärteter Positionen beschäftigt. Dazu gehört die Aufgabe statistisch gestützter Quellenanalysen und die Suche nach historisch-kritisch verifizierter „korrekter“ Zitation. Insgesamt ist einer statischen Verifikation des mittelalterlichen Augustinismus mit größter Vorsicht zu begegnen. Ebenso wenig ist die systematische Rekonstruktion des theologischen Systems oder auch nur seiner kontextbedingten Teilsysteme mit abschließender, gleichsam objektiver Gültigkeit möglich. Die patristisch akzentuierte Theologiegeschichtsschreibung ist vielmehr aufgefordert, die Kontexte der Werke Augustins in einer Weise aufzubereiten, dass sie mit den dann ebenso sorgfältig analysierten historischen Bedingungssituation seiner mittelalterlichen Rezipienten verglichen werden können. Auch wenn diesem Programm ein anti-historistischer Akzent eignet, ist das nicht seine eigentliche Abzweckung. Vielmehr geht es darum, die theologiegeschichtlich hoch virulente Wahrheitsfrage aus dem historischen Diskurs zunächst zu verbannen und erst in einem dann systematisch-theologisch reflektierten weiteren Diskussionsgang zu erörtern. Ihre Beantwortung wird damit nicht negiert, wohl aber ihrer Beantwortung ein anderer „Sitz im Leben“ zugeordnet. Die theologisch intendierte Suche nach Wahrheit kann nicht den Ausgangspunkt, sondern vielmehr nur den Endpunkt der historischen, insbesondere die geisteswissenschaftlichen Arbeitswesen zur Synthese führenden Theologiegeschichtsschreibung darstellen. Theologiegeschichte darf, und das zeigt die Beschäftigung mit der Rezeptionsgeschichte altkirchlicher Autoritäten im Verlauf der Kirchengeschichte, nicht mit der Dogmengeschichte, insbesondere nicht in ihrer nachaufklärerischen Funktion als Substitut der Dogmatik verwechselt werden.

Augustin war im gesamten Mittelalter bis in die Zeit Luthers das Siegel katholischer Orthodoxie. Aufgrund der Inkompatibilität der Entstehungs-

kontexte seiner Äußerungen zu denen seiner Rezipienten ergeben sich gravierende Unterschiede zu seiner ursprünglichen Intention und mithin zu der inhaltlichen Aussage selbst. Die hermeneutische Frage lautet also weniger, was von Augustin in der mittelalterlichen Theologie aufgenommen wird, als vielmehr wie er übernommen und mit welcher Aussageintention der Bezug auf seine Schriften hergestellt wird. Vor diesem Hintergrund werden theologiegeschichtliche Engführungen, wie etwa die Frage, ob die akzentuierte Wahrnehmung seiner antipelagianischen Auslegung der paulinischen Rechtfertigungslehre die Reformation wenn denn nicht provoziert, so doch zumindest ihre Initiation maßgeblich unterstützt hat, letztlich obsolet.

2. Gibt es eine Theologie der Augustiner im Spätmittelalter?

Die Vielfalt mittelalterlicher Augustinrezeption findet sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auch im Augustinereremitenorden, einem der drei Mendikantenorden des Spätmittelalters, wieder²⁰. Gleichwohl ist die Frage berechtigt, inwieweit die sich auf legendarische Überlieferungen stützende explizite Bezugnahme auf den Bischof von Hippo eine spezifische Ausprägung des mittelalterlichen Augustinismus darstellt.

Da im folgenden keine vollständige Übersicht zur Ausprägung der in den Generalstudia der Augustiner gelehrten Theologie geleistet werden kann, will ich mich auf drei – zugegebenermaßen recht willkürlich ausgewählte – Beispiele der Augustinrezeption innerhalb des Ordens beschränken. Dabei kommen unterschiedliche Konzeptionen zum Tragen, die auf ihre innere Kohärenz zu untersuchen sein werden. Ein erstes Beispiel nimmt zunächst die sich mit dem Namen und der Gefolgschaft Gregors von Rimini verbindende akzentuierte Wahrnehmung des antipelagianisch argumentierenden Augustin auf. Ein zweites Beispiel wendet sich der Berufung auf Augustin als Vorbild und Modell der Einheit von Leben und Lehre im Werk Jordans von Quedlinburg zu. Als drittes Beispiel sei die weitgehend unspezifische Ausprägung der Augustinrezeption im Werk des für Luther prägend wirkenden Generalvikars der observanten Augustinereremiten, Johannes von Staupitz, erwähnt. Abschließend soll kurz angemerkt werden, inwieweit diese Augustinrezeption für den Entwicklungsgang Luthers von Bedeutung sein könnte.

²⁰ Zur Geschichte der Augustinereremiten und der Ausprägungen ihrer „Ordenstheologie“ vgl. die Angaben in Anmerkung 7.

2.1. Gregor von Rimini

Gregor von Rimini hielt zwischen 1342 und 1344 in Paris seine Sentenzenvorlesung, deren ersten zwei Bücher erhalten blieben. 1345 wurde er zum Magister promoviert und lehrte ab 1351 am Generalstudium von Rimini. 1357 folgte er Thomas von Straßburg im Amt des Ordensgenerals. Gregors Schriften traten schon bald in Konkurrenz zur offiziellen Lehrmeinung des Aegidius Romanus²¹. Das ging soweit, dass sich das Generalkapitel von Pamiers 1465 gezwungen sah, zur Wahrung der Einheit der Lehre die Lektüre Gregors zu verbieten. Diese Bestimmung wurde 1470 auf dem Generalkapitel in Bologna erneut erlassen und besonders von Jakobus von Aquila energisch durchgesetzt²².

Die Theologie Gregors von Rimini²³ zeichnet sich gegenüber der thomistischen Ausrichtung des Aegidius von Rom durch eine stärkere Hinwendung zu nominalistischen Fragestellungen und Problemlösungen aus. Diese, teilweise an Duns Scotus orientierte Konzeption erhält ihre besondere Prägung durch die Aufnahme der antipelagianischen Gnadenlehre Augustins und einen konsequenten Biblizismus.

Kennzeichnend für Gregor ist der Versuch, in der Denkweise der „*via moderna*“ gewissen, von ihm als Pelagianismus bekämpften Strömungen seiner Zeit eine augustinische Lehre vor allem in den Fragen über Urstand, Erbsünde, Prädestination, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst entgegenzustellen. Als Charakteristika dieser Gnadenlehre treten hervor: Ihr betonter Antipelagianismus, die Vorrangstellung, welche der *gratia sanans* vor der *gratia elevans* eingeräumt wird, die Lehren von der Prädestination der Guten unter der Voraussetzung der Erbsünde, der moralischen Wirksamkeit der Gnade und der Notwendigkeit einer besonderen Gnadenhilfe zu einem sittlich guten Werk.

Es sind, stark vereinfacht gesprochen, neun Motive, durch welche die Theologie Gregors charakterisiert werden kann²⁴:

1. Aus einem konsequenten Biblizismus ergibt sich die Absage an jegliches theologisches Erkenntnismodell, welches die Einsichten des Glaubens nurmehr als Ergänzung der natürlichen Vernunft definiert. Gregor wendet

²¹ Vgl. JOHN R. EASTMAN: Das Leben des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus (c. 1243–1316), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989), S. 318–339.

²² ADOLAR ZUMKELLER: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984 (Cassiacum 35), S. 432f.

²³ Siehe dazu LEFF: Gregory of Rimini (wie Anm. 8); HEIKO A. OBERMAN (Hg.): Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin 1981 (Spätmittelalter und Reformation 20); MANUEL SANTOS NOYA: Die Sünden- und Gnadenlehre Gregors von Rimini, Frankfurt/Main 1990.

²⁴ Vgl. dazu ZUMKELLER: Erbsünde (wie Anm. 22), S. 5–8.

sich gegen die thomistische Synthese von Theologie und Philosophie, sowie gegen die Verwendung platonischer oder aristotelischer Prinzipien im theologischen Erkenntnisprozess: „Die Richtung des theologischen Denkens und der systematischen Darstellung geht immer von oben nach unten, sie nimmt bei Gott ihren Anfang und zieht aus der göttlichen Gegebenheit Schlüsse auf die empirischen Verhältnisse.“²⁵

2. Das Wesen der Erbsünde besteht nach Gregor in der schuldhaften Konkupiszenz. Sie ist die „böse Anlage der Seele, die aus der Konkupiszenz bei der Zeugung entsteht ... durch die der Mensch zur aktuellen bösen Tat hingelenkt wird“²⁶. Es ist dem Menschen unter der Herrschaft der Erbsünde darum unmöglich, einen moralisch guten Akt hervorzubringen.

3. Daraus folgt, dass auch die Kleinkinder, die ohne Taufe sterben, die *poena ignis* – freilich nur in einem ganz geringen Maße – zu erleiden haben.

4. Gregor hebt zwar *den freien Willen des Menschen* hervor, schätzt dessen Kraft aber gering ein: Ohne Gottes *auxilium speciale* kann der Mensch keinen moralisch guten Akt vollbringen.

5. Darum kann der Mensch Gott auch nicht *aus natürlichem Vermögen* über alles lieben, wie es von ihm verlangt wird.

6. Ausgangspunkt für die Gnadenlehre Gregors ist der scotistische Voluntarismus. Der freie, unbedingte Wille ist Gottes *potentia ordinata*, ist Gott selbst. „Der Gott Gregors ist in diesem Sinne ewig aktueller Wille, der in der Tendenz auf die konkrete Wirklichkeit deren Existenz und Agibilität setzt.“²⁷ Dieser, dem Intellekt vorgeordnete Wille entscheidet über die Annahme oder Verweigerung der erbrachten Leistungen des Menschen durch die Verleihung der *gratia gratum faciens*. Diese Lehre verbindet er nun mit der augustinischen Gnadenlehre: Für jegliches gute Werk ist Gottes übernatürliche Hilfe unbedingt notwendig. Im Urstand hat diese Hilfe zur menschlichen Naturausstattung gehört. Für den gefallen Menschen aber wird sie zur eigentlichen *gratia sanans*. „Gregor wendet sich damit gegen die ockhamistische Tendenz, die Fähigkeit auch des gefallen menschlichen Willens zu guten Werken zu übersteigern Gregors Forderung des *auxilium speciale* zu jedem sittlich guten Akt wurzelt in der Lehre, dass ein Akt nur dann moralisch gut ist, wenn er aus dem Motiv der Gottesliebe hervorgeht. Die Werke der Heiden, auch die des Todsünders,

²⁵ MARTIN SCHÜLER: *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934, S. 4.

²⁶ EDUARD STAKEMEIER: *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937, S. 23.

²⁷ Vgl. SCHÜLER: *Prädestination* (wie Anm. 25), S. 33; ERNST BORCHERT: *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 35.4/5), Münster 1940, S. 67f.

bezeichnet er deshalb, (...) wegen des Mangels an Hinordnung auf das letzte Ziel im Anschluss an Augustin als sündhaft.“²⁸

Jeder gute Akt des Menschen entsteht aufgrund eines zweifachen göttlichen Einwirkens: (a) Gott schafft den Willen zum Guten. (b) Er wirkt mit dem *auxilium speciale*, dass der Mensch das Gute auch erreicht. Verdienstlich wird dieser Akt jedoch erst, wenn Gott (c) die *gratia gratum faciens* wirkt und damit das Werk auch annehmen kann²⁹.

7. Gregor lehrt die unbedingte Prädestination und Reprobation und erläutert 1 Tim 2,4 im partikularen Sinne Augustins: Derartige Verheißungssätze gelten nur für die Erwählten.

8. Sünde ist die von Gott zugelassene Tat (*privatio boni*), welche böse Folgen zeitigt. In gewisser Weise wird Gott so der indirekte Grund auch des Bösen. Die Tendenz zum Determinismus lässt sich bei dieser Form der Sündenlehre nur schwer vermeiden.

Grundsätzlich sind weder die besondere Hilfe Gottes noch die Rechtfertigung zu verdienen. Trotz einer Verdienstlehre im Sinne der *pactum*-Theorie des Mittelalters bleibt der Lohn der ewigen Glorie außerhalb des Anrechts des Menschen. Die freiwillige Selbstbindung führt zu keiner Zeit zu einer Verfügbarkeit Gottes gegenüber dem Menschen.

Soweit eine kurze, in Einzelheiten sicherlich weiterer Erklärungen bedürftige Skizze der Grundlinien der Theologie Gregors von Rimini. Von einer „Schule“ Gregors könnte gesprochen werden, wenn sich Vertreter seines theologischen Konzepts nachweisen ließen, die – abgesehen von Parallelen im Einzelnen – alle neun Charakteristika, oder zumindest doch den größten Teil dieser Aufzählung, in ihre Ausführungen aufnehmen. Einige mögliche Vertreter seiner Theologie, wie sie in der Sekundärliteratur diskutiert werden, seien im folgenden kurz erwähnt.

2.2. Theologen nach Gregor von Rimini

2.2.1. *Alfonso Vargas von Toledo* hielt als direkter Nachfolger Gregors 1344/45 in Paris seine Sentenzenlesung. Er wurde 1347 zum Magister promoviert und starb 1366 als Erzbischof von Sevilla. Adolar Zumkeller und Joseph Kürzinger³⁰ stellen Alfonso als treuen Schüler der „*Via Aegidiana*“ dar. Prägend für seine Theologie ist ein historisch-kritisches Interesse – das im übrigen für die gesamte Theologie des 14. Jahrhunderts ty-

²⁸ ADOLAR ZUMKELLER: Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre, *Analecta Augustiniana* 27 (1964), S. 167–262; hier S. 222.

²⁹ Vgl. zum gesamten Abschnitt LEFF: *Gregory of Rimini* (wie Anm. 8), S. 185–196.

³⁰ Vgl. ZUMKELLER: *Augustinerschule* (wie Anm. 28), S. 224f.; JOSEPH KÜRZINGER: *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 22.5/6), Münster 1930.

pisch ist – und die enzyklopädische Akribie, mit der er auch andere Lehrmeinungen in seinem Sentenzenkommentar zitiert. Die erste Autorität kommt nach der Heiligen Schrift Augustin zu. Zugleich öffnet er sich auch den Anschauungen des Thomas-Gegners Heinrich von Gent (1217–1293).

Manfred Schulze behauptet nun, „daß Gregors Einfluß bereits im Kommentar des Toletaners greifbar wird und ohne Namensnennung im Bereich der Prädestinationslehre sogar an theologisch entscheidender Stelle mit Stringenz zum Tragen kommt“³¹. Er beantwortet Einwände, nach denen die Häufigkeit der Gregorzitation und der Kontext Alfonso Vargas als alles andere denn einen Gregor-Schüler ausweisen, mit dem Hinweis auf die Zweipoligkeit mittelalterlicher Zitation.

2.2.2. *Hugolin von Orvieto* las 1348/49 in Paris und wurde dort 1352 zum Magister promoviert. Von 1357 bis 1359 leitete er das Generalstudium in Perugia und von 1364 bis 1368 in Bologna. Von 1368 bis 1371 wirkte er als General der Augustinereremiten und starb 1373 als Titularbischof von Konstantinopel. Weit stärker als Gregor entwickelte Hugolin ein harmonisches System als Ganzes aufbauend auf der augustinischen Theologie. Dabei führten ihn die augustinischen Prinzipien, insbesondere die Illuminationstheorie, gerade von Gregor weg. Andererseits konnten Zumkeller und Willigis Eckermann³² Parallelen im Bereich der Wissenschaftstheorie und z.T. in der Erkenntnistheorie des Physikkommentars nachweisen.

Besonders prägnant sind freilich die Übereinstimmungen im Bereich der Gnadenlehre. Beide Theologen betonen das *auxilium Dei speciale*, die Unfähigkeit des Sünders zu moralisch guten Werken und zur Gottesliebe. Konsequenter lehrt Hugolin die unbedingte Prädestination und Reprobation, sowie mit dem *Tortor infantium*, dass ungetauft sterbende Kinder die Höllenstrafen, wenn auch in geminderter Form, zu erleiden haben. Gegen Gregor übernimmt er allerdings die augustinische Fassung des Erbsündenbegriffes und die partikulare Deutung „allversöhnender“ Schriftzitate nicht. Trotz der frappierenden Ähnlichkeit, die im Einzelnen noch eingehender untersucht werden müsste, stellt sich die Frage, ob jene Parallelen bei Hugolin tatsächlich auf Gregor oder nicht vielmehr direkt auf Augustin zurückgehen, m.a.W. ob nicht an der Ausprägung der je individuellen Theo-

³¹ MANFRED G. SCHULZE: Von der Via Gregorii zur Via Reformationis. Der Streit um Augustin im späten Mittelalter, Diss. Tübingen 1980, S. 25.

³² Vgl. ADOLAR ZUMKELLER: Hugolino von Orvieto und seine theologische Erkenntnistheorie, Würzburg 1941; DERS.: Augustinerschule (wie Anm. 28), S. 225–227; WILLIGIS ECKERMANN: Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto OESA. Ein Beitrag zur philosophischen Erkenntnistheorie, Berlin 1972 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 5); DERS.: Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule, Würzburg 1978 (Cassiacum 33).

logie die Augustinrezeption erheblichen Anteil hatte. Andererseits lässt sich freilich sagen, dass durch Hugolin eine verstärkte Augustinrezeption an die Generalstudien von Perugia und Bologna getragen wurde und dort weitere Scholaren in ihren Bann zog. Speziell in Bologna war dafür der Boden bestens bereitet.

2.2.3. Möglicherweise lehrte hier seit 1321 Bartholomäus von Urbino (gest. 1350). Er hatte ein „Milleloquium Sancti Augustini“ mit über 15.000 Augustinzitaten verfasst, das, häufig ausgelegt, die Augustinkenntnis des Mittelalters nachhaltig bestimmte³³.

2.2.4. *Johannes Klenkok* studierte in Bologna von 1342–1346 und wurde besonders durch seine mit Hilfe der politischen Ethik von Aegidius Romanus gewonnene Kritik des Sachsenspiegels bekannt. Schulze vermutet allerdings, dass er mit augustinisher Theologie näher erst in Prag (1346–1351) und Oxford (1354/5), wo er seine Sentenzenlesung hielt und 1359 zum Magister promoviert wurde, in Berührung kam. Er war später an den Generalstudien in Magdeburg und Erfurt tätig. Dort starb er 1374. Zumkeller kommt in seiner Untersuchung der Gnadenlehre Klenkoks zu dem Ergebnis, dass Klenkok in seinem Interesse an Augustins Gnadenlehre von Gregor von Rimini entscheidend beeinflusst worden ist. „Auch wenn er den italienischen Ordensmagister in den hier untersuchten Fragen (sc. von Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst) nur ein einziges Mal namentlich erwähnt, so hat er seine diesbezüglichen Ausführungen doch offensichtlich gründlich studiert. Mit Gregor verbindet ihn die starke Verankerung seiner Gnadenlehre in den antipelagianischen Schriften Augustins. Wie Gregor ist es auch ihm ein Hauptanliegen, den Pelagianismus seiner Zeit bzw. das, was er für den Pelagianismus hielt, zu bekämpfen. Mit Gregor vertritt er die Lehre vom speciale Dei auxilium und fordert demgemäß zu jedem wahrhaft guten Werk des Menschen eine besondere Gnade des Beistandes. Von Gregor ist er auch beeinflusst bei seiner scharfen Kritik an der skotistischen Lehre, der Sünder könne sich den Sündennachlass aus natürlicher Kraft mit der bloßen Hilfe der communis Dei influencia verdienen.“³⁴ Zumkeller gibt jedoch zu bedenken, dass der ausgeprägt augustinisher Strom der Gedanken auch in Thomas Bradwardine's „De causa Dei“ seine Parallelen hat. Freilich zeigt sich Klenkok beiden Denkern gegenüber relativ selbständig: An Bradwardine kritisiert er die deterministische Komponente der Prädestinationslehre. Gregors Axiom von der allge-

³³ ZUMKELLER: Augustinerschule (wie Anm. 28), S. 206f.

³⁴ Ebd. S. 133f. Eine etwas andere Sicht der Dinge trägt WOLFGANG URBAN: Theologische Literaturzeitung 112 (1987), Sp. 37–40, aufgrund derselben Quellenbasis vor.

meinen Sündhaftigkeit der Werke der Nichtgerechtfertigten weist er, teilweise missverstanden, zurück.

Auch hier bleiben einige Fragen offen: War Gregor die Bestätigung Augustins oder der Impetus zu seiner Lektüre, speziell seiner antipelagianischen Schriften? Welche Bedeutung hatte das „Milleloquium“ des Bartholomäus von Urbino resp. generell die „augustingeschwängerte“ Luft in Bologna und Oxford? Ebenso ist die Rolle der Pariser Sentenzenlesung Hugolins noch nicht genügend gewürdigt. Auch wenn in der Gnadenlehre Klenkoks unbestritten augustinisches Erbe wirksam ist, wie steht es mit anderen Traktaten der Dogmatik? Hier erweist sich Klenkok nämlich als getreuer Gefolgsmann der thomistischen Lehrrichtung, die er in der Gnadenlehre nicht berücksichtigt³⁵.

2.2.5. Am 16. Mai 1354 widerrief ein Frater Guido vom Orden der Augustinereremiten vor dem Kanzler der Pariser Universität seine Behauptung, Gott könne den Sünder mit seiner *gratia praeveniens* zum guten Werk nötigen, da andernfalls der Sünder mit seiner Tat Gottes Vorsätze ändern oder ihn sogar zum Lügner stempeln könnte. Die Pariser Universität sah hierin die schon bei Hugolin und Bradwardine verurteilte deterministische Lehre eines konsequent durchgeführten Augustinismus erneut auftauchen. Schulze schließt daraus, dass mit jenem Guido, der von Denifle-Chatelain als *Aegidius von Mendonta* identifiziert worden ist, ein weiteres Mitglied einer von Gregor geprägten Augustinschule namhaft gemacht werden konnte. Als Argument führt er die nahezu nahtlose Übereinstimmung mit Hugolin ins Feld³⁶.

2.2.6. Das Erbe Hugolins wurde durch den Zisterzienser *Konrad von Ebrach* weiter nach Prag und Wien getragen. So bezeichnet der Wiener Augustiner Johannes Retz die Sentenzenlesung als eine „in klarer und verständlicher Form dargebotene Überarbeitung der dunklen und hohen Lehre des Magisters Hugolin“³⁷. Konrads Vorlesung, die er wohl 1368/69 oder

³⁵ Ebd. S. 135.

³⁶ ADOLAR ZUMKELLER: Johannes Klenkok OESA (gest. 1374) im Kampf gegen den Pelagianismus seiner Zeit. Seine Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst, in: *Recherches Augustiniennes* 13 (1978), S. 231–333; hier S. 270 Anm. 161; SCHULZE: *Via Gregorii* (wie Anm. 31), S. 37f.

³⁷ KASSIAN LAUTERER: Konrad von Ebrach SOCist (gest. 1399). Lebenslauf und Schrifttum, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 17 (1961), S. 151–214; 18 (1962), S. 60–120; 19 (1963), S. 3–50; ADOLAR ZUMKELLER: Dionysius von Montina – ein neu entdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters, Würzburg 1948; DERS.: Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz OESA (gest. nach 1404) und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, in: *Augustiniana* 21 (1971), S. 505–540; 22 (1972), S. 118–184, 540–582.