

Franziskanische Studien

Vierteljahrschrift

achtundvierzigster Band

1966

DIETRICH-COELDE-VERLAG, WERL/WESTF.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

INHALTSVERZEICHNIS

I. Abhandlungen

1. Bonaventuras Hexaëmeron als Schriftauslegung. Von Katharina Brümman	1— 74
2. Über den Gebrauch von Reihen in den Gottesbeweisen (Fortsetzung). Von P. Dr. Johannes Bendiek OFM	75—108
3. Die Chinamission im Mittelalter. Von Fr. Christian W. Troll SJ	109—150
4. Die erste Franziskanerkustodie Brasiliens (1584-1657). Von P. Venantius Willeke OFM	150—160
5. Biblische Grundlage und dialektische Methode im Widerstreit innerhalb der mittelalterlichen Scholastik. Von P. Prof. Dr. Johannes Beumer SJ	223—242
6. Die spiritualistische Geschichtstheologie als Voraussetzung für das Verständnis von fides und auctoritas bei Petr. Joh. Olivi. Von Prof. DDr. Ernst Stadter	243—253
7. Die theologische Methode des Richard von Mediavilla. Von Prof. Dr. Michael Schmaus	254—265
8. Die antipelagianische Struktur der scotischen Rechtfertigungslehre. Von Prof. Dr. Werner Dettloff	266—270
9. Die Grundstruktur des göttlichen Seins bei Johannes Duns Scotus. Von P. Dr. Timotheus Barth OFM	271—296
10. Richard of Conington and the Analogy of the Concept of Being. By Fr. Dr. Stephen F. Brown OFM	297—307
11. „A Deo sed per homines“. Zur Begründung der Staatsgewalt im Ordnungsverständnis des Mittelalters. Von Oberstudiendirektor Dr. Wilhelm Kölmel	308—335
12. Der Begriff der „Innerlichkeit“ bei David von Augsburg und Grundzüge der Franziskanermystik. Von P. Werinhard J. Einhorn OFM	336—376
13. Deutung und Wertung der Konkupiszenz in nichtchristlichen Religionen. Von P. Prof. Dr. Maurus Heinrichs OFM	377—434

II. Berichte und Hinweise

1. Die Kirche als Mysterium des Heiligen Geistes. Zu dem Buch von H. Mühlen: <i>Una mystica persona</i> . . . Von P. Dr. Bernhard Langemeyer OFM	161—166
2. Sein und Denken. Ein Werk über Heidegger. Von P. Dr. Gonsalvus Schelstens OFM	166—176
3. Scotus-Kongreß in Oxford, Edinburgh und Duns. Von P. Dr. Hildebert A. Huning OFM	435—439

III. Bibliographie

Das literarische Schaffen von P. Dr. Valens Heynck OFM. Von P. Heribald Wenke OFM	211—222
---	---------

IV. Besprechungen

Atiya, A. S., Kreuzfahrer und Kaufleute (L. Hardick)	203 f
Augustinus, A., Dreizehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von C. J. Perl mit Anmerkungen von A. Holl (H. Diederich)	186 f
Augustinus, A., Über den Wortlaut der Genesis . . . Übertragen von C. J. Perl (H. Diederich)	186 f
Augustinus, A., Die Auslegung der Psalmen . . . Übertragen von H. We- ber (H. Diederich)	186 f
Bagatti, B., L'Eglise de la Circoncision (Ph. Seidensticker)	180 f
Bauch, A., Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstädt (L. Hardick) . . .	200 f
Bro, B., Gott allein genügt (L. Hardick)	207 f
Durandus, Magistri D. Durandi a Sancto Porciano Ordinis Praedicatorum Quodlibeta Avenionensia tria . . . cura P. T. Stella (V. Heynck)	183 f
Kölmel, W., Wilh. Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften (L. Hardick)	194 ff
Le Goff, J., La civilisation de l'Occident médiéval (H. A. Huning)	199 f
Oberman, H. A., The Harvest of Medieval Theology (V. Heynck)	190—194
Oberman, H. A., Spätscholastik und Reformation (V. Heynck)	190—194
Otto, St., Gottes Ebenbildlichkeit in Geschichtlichkeit (J. Kaup)	185 f
Platzeck, E. W., Raimund Lull (J. Kaup)	196 f
Quirin, H., Einführung in das Studium der mittelalterl. Geschichte (L. Hardick)	206 f
Reber, O., Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter (L. Hardick)	204 f
Ruf, P., Säkularisation und Bayerische Staatsbibliothek (L. Hardick)	201 ff
Sajó, G., Boetii de Dacia Tractatus de Aeternitate Mundi (H. A. Huning) . . .	184 f
Schubert, K., Vom Messias zum Christus (Ph. Seidensticker)	181 ff
Seybold, M., Sozialtheolog. Aspekte der Sünde bei Augustinus (H. Diederich)	197 ff
Van Wely, D., Julianus van Loo OFM . . . (L. Hardick)	205 f
Wanke, O., Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Scotus (T. Barth)	187 ff
Lexikon für Theologie und Kirche. Band IX (B. Langemeyer)	177 f
Lexikon für Theologie und Kirche. Band X (H. Diederich)	178 ff

Die antipelagianische Grundstruktur der scotischen Rechtfertigungslehre

Von Werner Dettloff

Der Vorwurf gegen Duns Scotus, sich gewisser pelagianischer oder semipelagianischer Tendenzen schuldig gemacht oder solchen zumindest Vorschub geleistet zu haben, ist alt. P. Minges, ein Gelehrter, dessen Forschungen leider viel zu wenig beachtet worden sind, hat zu Beginn unseres Jahrhunderts die Gnadentheorie des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus hin untersucht und die Vorwürfe im wesentlichen als unberechtigt erwiesen¹. Im Anschluß an P. Minges hat später J. Klein auf die Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Generalinfluenz Gottes bei Duns Scotus hingewiesen, welche letztere mit der *gratia actualis* gleichzusetzen ist². H. Bouillard dürfte dann den grundsätzlichen wichtigen Nachweis geliefert haben, daß Duns Scotus wie auch die anderen Scholastiker die Bestimmungen des *Arausicanum* II nicht gekannt hat, was vielleicht auf manche Formulierungen nicht ohne Einfluß geblieben ist³. Trotz allem dürfte H. Lange jedoch eine auch heute noch weit verbreitete Ansicht wiedergeben, wenn er schreibt: „Scotus, qui magis in voluntarismum inclinatur, conceptum libertatis optime explicat, sed contra S. Thomam multa potius a libera Dei voluntate quam a necessariis rerum essentiis derivat. Ulterius in hanc partem procedunt duce Guilelmo Occam (Ockham) multi Nominales [nota: Non omnes; v. K. Feckes, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade (Röm. Quartalschrift 32/1924/157-165) et eiusdem auctoris librum: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule (1925); cf. Scholastik 1 (1926) 305; 3 (1928) 109-111], viam sternentes Lutherum, qui totam hominis iustitiam in mera imputatione Dei reponit. Idem cum Durando et nonnullis Scotistis non satis a Semipelagianis recedunt et conceptum entis supernaturalis obscurant⁴. Jüngst urteilte H. A. Oberman über die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel: „Offensichtlich liegt die Betonung auf der ‚Rechtfertigung allein durch Werke‘, der Begriff der ‚Rechtfertigung allein durch Gnade‘ ist eine rationale äußere Struktur, die von dem Unterschied zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* abhängig ist. Diese äußere Struktur kann selbstverständlich der erkennen, der in frommer Meditation die Offenbarung Gottes bis zu ihrem Ursprung verfolgt, d. h. bis zu dem Punkt, an dem Gott sich de *potentia absoluta* auch hätte anders entscheiden können. Die Kirche dagegen verkündigt und lehrt die innere Struktur. Dies beweist eine Untersuchung der Predigten Biels. Es ist

¹ P. Minges, Die Gnadentheorie des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Münster 1906.

² J. Klein, Scotus und Pelagius. Erläuterungen zu P. Minges, Joh. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica, FranzStud 19 (1932) 256-258, hier 256.

³ H. Bouillard, Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin, Paris 1944. 114-122. Zum Problem vgl. auch W. Dettloff, Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, Werl 1954, 227-229.

⁴ H. Lange, De gratia, Freib. Br. 1929, n. 14; vgl. auch n. 208.

deshalb evident, daß Biels Rechtfertigungslehre wesentlich pelagianisch ist⁶. Obermans Urteil richtet sich, wie gesagt, zwar unmittelbar auf Gabriel Biel, er bezieht jedoch kurz darauf ausdrücklich Wilhelm von Ockham mit ein, dessen Rechtfertigungslehre, wie er zweifellos richtig sieht, mit der des Gabriel Biel in ihrer Struktur gleich ist, und weiß sich damit in Gegensatz zu P. Vignaux und R. Weijenborg⁸. Da sowohl Gabriel Biel wie auch Wilhelm von Ockham in der Grundstruktur ihrer Rechtfertigungslehre jedoch auf Duns Scotus zurückgehen — wobei hier dahingestellt bleiben muß, was beide im einzelnen aus der scotischen Grundkonzeption gemacht haben —, ist der Vorwurf des Pelagianismus hier auch erneut gegen die Rechtfertigungslehre des Duns Scotus erhoben. Es erscheint daher nicht überflüssig, nochmals auf den schon von P. Minges behandelten Fragenkomplex einzugehen, zumal wir auf Grund der Erforschung einiger für dieses Thema wichtiger Spezialfragen vielleicht auf manche Zusammenhänge und Sachverhalte hinweisen können, die im allgemeinen kaum oder zumindest nicht hinreichend beachtet werden.

Das Kernstück der Rechtfertigungslehre des Duns Scotus ist die Lehre von der *acceptatio divina*. Sie sucht die Frage zu beantworten, worin der Grund dafür liegt, daß ein Mensch das ewige Leben erlangt, und daß bestimmte menschliche Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sind. Die Antwort selbst zeigt, daß Duns Scotus seine Rechtfertigungslehre in engster Verbindung mit seiner Gotteslehre konzipiert hat. Er geht davon aus, daß das erste und einzig notwendige Objekt des göttlichen Willens das Wesen Gottes, Gott selbst ist. Da Gott absolut vollkommen ist, d. h. keine Ergänzung irgendwelcher Art von außen bedarf, folgt daraus, daß er allem Nichtgöttlichen in absoluter Freiheit gegenübersteht, m. a. W., daß Gott von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem bestimmten Verhalten im strengen Sinne genötigt werden kann. Daß diese absolute Freiheit Gottes, das sei hier nur am Rande vermerkt, zumindest von Duns Scotus nicht als eine Art Willkür verstanden wurde, haben wir an anderer Stelle wohl hinreichend dargetan⁷. Um es kurz zu sagen: Wir haben es bei Gott nicht mit einem geschöpflichen Willen zu tun, der auch zum verkehrten Wollen fähig ist, sondern eben mit dem Willen Gottes, dessen Wesen absolute Gutheit ist, was besagt, daß der mit dem Wesen Gottes identische Wille nichts anderes als absolut guter Wille sein kann.

In der Rechtfertigungslehre angewandt, ergibt sich nun aus dem Prinzip von dem einzig notwendigen Objekt des göttlichen Willens ein Axiom, das Duns Scotus aufgestellt hat, und das sich in der Zeit nach Duns Scotus v. a. in der Formulierung findet: *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*. Und das besagt, daß für Gott sogar keine absolute Notwendigkeit besteht, einem Menschen, der die heilig-

⁵ H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation. Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Deutsch von M. Rumscheid und H. Kampen, Zürich 1965, 167 f.

⁶ A. a. O. 168.

⁷ Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, Werl 1954, bes. 173 ff; ferner in: Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationslehre, WissWeish 16 (1953) 144-146, hier 145 f; ebenso in: Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther, WissWeish 27 (1964) 197-210, hier 198 f.

machende Gnade besitzt, bzw. für einen in Verbindung mit der heiligmachenden Gnade gewirkten Akt den Lohn des ewigen Lebens zu geben. Auch die heiligmachende Gnade, die Caritas, ist nämlich etwas Geschaffenes, und nichts Geschaffenes vermag ja Gott im strengen Sinne zu einem solchen Willensakt zu nötigen. Gott „muß“ zwar gewissermaßen die Caritas in ihrem objektiven Sein und Gutsein akzeptieren, weil Sein und Gutsein jedes Geschaffenen Sein und Gutsein des göttlichen Wesens nachahmen, Gott „muß“ aber der Caritas wegen keineswegs das ewige Leben schenken. Das gilt an sich, oder in der Begriffssprache des Duns Scotus: *de potentia dei absoluta*. *De facto* bzw. *de potentia dei ordinata*, d. h. in der geoffenbarten Heilsordnung ist es allerdings so, daß Gott einen Menschen, der im Stande der Gnade ist, zum ewigen Leben annimmt, und daß er die Akte, die in Verbindung mit der Gnade gewirkt sind, mit dem ewigen Leben belohnt.

Die eben skizzierte potentia-absoluta-These hat gewissermaßen die Kehrseite, und sie wird auch von Duns Scotus und den Theologen, die in dieser Hinsicht von ihm beeinflußt sind, in diesem Sinne vertreten, daß Gott auch einen rein natürlich guten Menschen zum ewigen Leben annehmen und einen rein natürlich guten, d. h. ohne die Beteiligung der Caritas gewirkten Akt mit dem ewigen Leben belohnen könnte. Diese Kehrseite der potentia-absoluta-These scheint nun immer wieder Anlaß gegeben zu haben und zu geben, Duns Scotus des Pelagianismus oder Semipelagianismus zu beschuldigen. Dabei wird aber zunächst übersehen, daß es sich um eine Aussage *de potentia dei absoluta*, also nicht um eine eigentliche offenbarungstheologische Aussage handelt, und ferner, daß gerade jene Kehrseite der potentia-absoluta-These die absolute Gnadenhaftigkeit des göttlichen Lohnes unterstreicht und verdeutlicht; denn wenn Duns Scotus lehrt, daß auch in Verbindung mit der Caritas gewirkte Akte der besonderen Annahme durch Gott bedürfen, um für das ewige Leben verdienstlich zu sein, und daß Gott, wenn er wollte, auch rein natürlich gute, ohne die Caritas gewirkte Akte mit dem ewigen Leben belohnen könnte, dann besagt das nichts anderes, als daß der eigentliche Grund aller Verdienstlichkeit die göttliche Akzeptation ist. Eine solche Lehre hat aber nicht nur nichts mit Pelagianismus oder Semipelagianismus zu tun, sie ist sogar als ausgesprochen antipelagianisch zu bezeichnen. Die absolute Gnadenhaftigkeit des göttlichen Lohnes ist hier in einzigartiger Weise gewahrt.

Duns Scotus wäre kein katholischer Theologe, wenn er bei aller Betonung der absoluten Gnadenhaftigkeit der Rechtfertigung des Menschen nicht auch dem Mitwirken des Menschen zu seinem Heile das entsprechende Gewicht zugemessen hätte. Wie er das tut, zeigt erneut, daß von Pelagianismus oder pelagianischen Tendenzen bei ihm nicht die Rede sein kann. In der *Lectura prima* ist Duns Scotus eingehend den Fragen nachgegangen, wie der freie Wille des Menschen mit der Gnade zusammenzuwirken hat, und wie dieses Zusammenwirken näherhin zu erklären ist. Als unbefriedigend lehnt er die Ansicht ab, daß der übernatürliche Liebeshabitus alleiniges Prinzip des für das ewige Leben verdienstlichen Aktes ist, weil nach ihr die freie Eigentätigkeit des menschlichen Willens durch die Allwirksamkeit des Gnade aus-

geschaltet wäre, der für das ewige Leben verdienstliche Akt jedoch in der Gewalt des Menschen im Pilgerstande stehen muß⁹. Ferner lehnt Duns Scotus ab, daß der verdienstliche Akt seiner Substanz nach aus dem menschlichen Willen kommt und seine Intensität vom übernatürlichen Habitus empfängt, weil Aktsubstanz und Intensität des Aktes nicht voneinander zu trennen sind⁹. Und er läßt auch die These nicht gelten, daß der menschliche Wille und der übernatürliche Liebeshabitus den verdienstlichen Liebesakt miteinander wirken, wobei die Substanz des Aktes mit allem, was dazu gehört, der Kausalität des Willens, die Verdienstlichkeit hingegen der Kausalität des Liebeshabitus zugeschrieben wird¹⁰. Wille und Liebeshabitus wirken vielmehr zusammen als Teilursachen den einen verdienstlichen Liebesakt. Um das Ursächlichkeitsverhältnis beider Teilprinzipien zu klären, betrachtet Duns Scotus den verdienstlichen Akt hinsichtlich seiner Substanz und hinsichtlich seiner Verdienstlichkeit. Seiner Substanz nach wird der verdienstliche Liebesakt vom Willen als *causa principalior* und von der Caritas, dem übernatürlichen Liebeshabitus, als *causa secundaria* gewirkt. Die Verdienstlichkeit des Aktes hingegen geht in erster Linie auf die Caritas und erst in zweiter Linie auf den Willen zurück; das Ursächlichkeitsverhältnis ist hier also umgekehrt. Wichtig ist für Duns Scotus auf jeden Fall, daß beide Teilursachen sowohl an der Substanz als auch an der Verdienstlichkeit aktiv beteiligt sind. Daß die göttliche Akzeptation vornehmlich der beteiligten Caritas wegen erfolgt, beruht nach Duns Scotus darauf, daß der Mensch durch die ihm inhärierende und an seinem Wirken aktiv beteiligte Caritas in die Liebesbewegung einbezogen wird, mit der Gott sich selbst liebt¹¹. Aus alledem dürfte klar genug ersichtlich sein, daß es Duns Scotus keineswegs darum zu tun war, dem menschlichen Wirken auf dem Heilswege ein übermäßiges Gewicht zuzusprechen. Er hat sich vielmehr gewissenhaft darum bemüht, die Gewichte richtig zu verteilen. Daß dies bei etlichen Theologen der späteren Zeit, zumal des 14. Jahrhunderts, nicht mehr geschah und die Vorstellung von der heiligmachenden Gnade nicht zuletzt dadurch immer dürftiger wurde, daß die aktive Beteiligung der Caritas am verdienstlichen Handeln nicht gefordert oder sogar geleugnet wurde, können wir in unserem Zusammenhang unberücksichtigt lassen¹². Eine angemessene Aufnahme oder Weiterführung scotischer Gedanken war das nicht.

Der Vorwurf, pelagianistisch zu denken, der gegen Duns Scotus erhoben wird, beruht nicht nur auf dem Mißverständnis seiner (*potentia-dei-absoluta-*) Aussage, daß Gott auch einen rein natürlich guten Menschen mit dem ewigen Leben belohnen könnte, wenn er wollte, sondern auch auf der Annahme, daß nach Duns Scotus die

⁸ Vgl. Lect. pr. (I, 17, 1) Wien, Nat.-Bibl., Cod. Lat. 1449, fol. 51vb.

⁹ A. a. O., fol. 51vb-52ra.

¹⁰ A. a. O., 52ra-52rb.

¹¹ A. a. O., fol. 52rb-53ra. Zur Lehre des Duns Scotus in der *Lectura prima* vgl. allgemein W. Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, Werl 1954, 22-53.

¹² Zu nennen wären hier Wilhelm von Nottingham, Robert Cowton, Durandus de S. Porciano, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis, Johannes de Ripa, Franciscus von Perugia und Johannes Baconthorp. Vgl. dazu W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen, Münster 1963.

heiligmachende Gnade nur der Ausdruck für das Akzeptiertsein durch Gott, also keine übernatürliche Wirklichkeit sei¹³. In einem Standardwerk aus jüngster Zeit kann man z. B. lesen, daß nach scotistischer Theorie die Übernatürlichkeit der Heilsakte eine rein äußerliche, nämlich nur eine per *denominationem extrinsecam* sei, weil diese Übernatürlichkeit nur auf der freien Akzeption Gottes beruhe¹⁴. Auch hier liegt jedoch ein Mißverständnis vor, das darauf zurückzuführen ist, daß man den bei Duns Scotus wichtigen Unterschied zwischen einem *actus caritate formatus* und einem *actus a deo acceptatus* bzw. zwischen einem gnadenhaften und einem verdienstlichen Akt übersieht. Gott ist, wie wir gesehen haben, nicht im strengen Sinne genötigt, auch für einen unter Beteiligung der heiligmachenden Gnade gewirkten Akt den Lohn des ewigen Lebens zu geben. In der gegenwärtigen Heilsordnung ist es jedoch nach dem Willen Gottes so, daß der menschliche Wille mit der Gnade zusammen den Akt hervorzubringen hat, den Gott als verdienstlich für das ewige Leben akzeptiert. Die göttliche Akzeption erfolgt vornehmlich wegen der beteiligten Caritas, und durch die göttliche Akzeption wird der Akt verdienstlich. Die göttliche Akzeption ersetzt demnach nicht die Gnadenhaftigkeit, sondern setzt sie voraus. Wenn also Duns Scotus lehrt, daß die *ratio meriti* in der *acceptatio divina* liegt, sagt er nichts über den ontischen Charakter der heiligmachenden Gnade aus, und man kann deshalb Duns Scotus auch nicht eine Geringschätzung der Gnade oder eine Aushöhlung des Gnadenbegriffes vorwerfen. Auch hier muß allerdings erwähnt werden, daß bei den von Duns Scotus beeinflussten Autoren der späteren Zeit die Dinge oft anders liegen.

Innerhalb dieser Überlegungen ist es interessant, an einen Theologen zu denken, der im Anschluß an Augustinus einen z. T. sehr schroffen Naturpessimismus und infolgedessen einen ebenso starken Antipelagianismus vertrat und zugleich die im Anschluß an Duns Scotus übliche These von der absoluten Möglichkeit der Akzeption zum ewigen Leben ohne vorhandene bzw. beteiligte Caritas auf seiten des Akzeptierten verfocht: Gregor von Rimini¹⁵.

Fassen wir zusammen: Durch seine *potentia-absoluta*-Aussage hat Duns Scotus keinen Pelagianismus vertreten oder einem solchen Vorschub geleistet, sondern im Gegenteil die absolute Gnadenhaftigkeit des göttlichen Lohnes besonders eindringlich herausgestellt. Er hat die Notwendigkeit der aktiven Beteiligung der heiligmachenden Gnade beim heilswirksamen Handeln eindeutig klar gelehrt und die übernatürliche Wirklichkeit der heiligmachenden Gnade nicht angetastet. Er hat jedoch eine Verdienstlehre entwickelt, über die vielleicht auch mit den Reformatoren ein fruchtbares Gespräch möglich wäre, wenn man berücksichtigt, daß es Luther doch vor allem darauf ankam, die Rechtfertigung im letzten möglichst dem Wirken des Menschen zu entziehen und als alleiniges Werk Gottes zu sehen.

¹³ Vgl. H. Lange, *De gratia*, n. 441; Fr. Mitzka, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert, in: *ZKathTh* 54 (1930) 161-179, hier 176; J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II, Frb. Br. 1951, 249.

¹⁴ K. Jüssen, Heilsakt, in: *LThK* V 21960, 145 f, hier 145.

¹⁵ Vgl. W. Dettloff, Die Entwicklung . . . , 321.