

# Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

Eines der schwierigsten Kapitel in der historischen Erforschung der Theologie ist unzweifelhaft die Gnadenlehre. Nicht zuletzt deshalb, weil ihre Fragen im Mittelalter fast nicht im Zusammenhang behandelt werden, sondern derart in andere Probleme hineinverwoben sind, daß es häufig nur bei größter Sorgfalt möglich wird, sie unversehrt davon loszulösen.

Es wurde zwar wiederholt ein Versuch gemacht, das Wesen der aktuellen Gnade zu erforschen. So besitzen wir, abgesehen von den Monographien zur Gnadenlehre des hl. Thomas von Aquin und abgesehen von den Andeutungen A. Harnacks<sup>1</sup>, R. Seebergs<sup>2</sup>, J. Schwanes<sup>3</sup> u. a. in deren Dogmengeschichte, noch die wertvollen Einzeldarstellungen von K. Heim<sup>4</sup>, P. Minges<sup>5</sup> und F. Mitzka<sup>6</sup> zum Gnadensystem des Alexander Hales, Duns Scotus und Bonaventura. Aber es läßt sich bisher auch nicht ein nennenswerter Versuch verzeichnen, der die Klärung der Erkenntnis der heiligmachenden Gnade zum Gegenstand hätte. So scheint denn A. Koeniger<sup>7</sup> der erste zu sein, der darauf aufmerksam macht, daß caritas und Gnade in der Frühscholastik für identisch genommen werden. Leider ist auch er nicht näher auf diese interessante Frage eingegangen.

Da aber ein Einblick in die Anschauungen von der heiligmachenden Gnade unerläßlich ist für ein Verständnis der je-

---

<sup>1</sup> Dogmengeschichte<sup>5</sup> (Tübingen 1914) 403 ff.

<sup>2</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte<sup>3</sup> (Leipzig 1913) 414 ff.

<sup>3</sup> Dogmengeschichte der mittleren Zeit (Freiburg i. B. 1882) 376 ff.

<sup>4</sup> Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius (Leipzig 1907).

<sup>5</sup> Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft (Münster i. W. 1906).

<sup>6</sup> Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. ZKathTh 50 (1926) 27 und 220.

<sup>7</sup> Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach (München 1906) 36.

weiligen Bußlehre, dürfte eine eigene Untersuchung darüber nur eine seit langem fühlbare Lücke in der Geschichte der Dogmen ausfüllen.

## 1. Die Grundlagen aus der Tradition und ihre Rezeption.

I. 1. Bestimmend für den Werdegang der Erkenntnis der heiligmachenden Gnade war der Umstand, daß man tatsächlich die Bausteine dafür den Briefen des hl. Paulus entnommen hat. Es kamen dabei fast ausschließlich, sicher aber als ausschlaggebend, diejenigen Stellen in Betracht, an denen er von der Rechtfertigung spricht. Von grundlegender Bedeutung sind darum für das Mittelalter die Kommentare zu den Paulinen geworden, die uns in weitestem Umfange durch das Forschergenie H. Denifles<sup>1</sup> namhaft gemacht wurden. In zweiter Linie erst folgen die systematischen Sentenzen und Summen. Ganz wenig Wertvolles dagegen bringen die kanonistischen Traktate.

Aus ihnen läßt sich hauptsächlich ersehen — um dies vorwegzunehmen —, daß nach der allgemeinen Überzeugung jener Zeit die Gnade, die durch die Sakramente gespendet wird, mit den Tugenden identisch ist<sup>2</sup>, oder daß die übrigen Tugenden nicht ohne den Glauben bestehen können<sup>3</sup>, oder auch, daß man allgemein die Möglichkeit von Tugenden, die sich nicht betätigen können, verkannte<sup>4</sup>. Lediglich in der Summa super decreta Gratiani des Magisters Iohannes Iohannes<sup>5</sup> konnte ich einen Ansatz zu einer Erläuterung der „regeneratio“, und bei Huguccio einen Versuch zu einer Erklärung des Lebens der Seele mit der „fides“<sup>6</sup>, und der „similitudo Dei“<sup>7</sup> finden. So richtig es ist,

<sup>1</sup> Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio (Mainz 1905).

<sup>2</sup> Simon de Bisiniano, Summa Decreti Gratiani (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 38 fol. 2); die dritte Summa Decreti des Clm. 16084 (fol. 50<sup>v</sup>); die Summa Parisiensis (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 36 fol. 25<sup>v</sup>); Huguccio, De penitentia (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 41 fol. 397).

<sup>3</sup> Summa Decreti Bambergensis (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 42 fol. 35); Huguccio, Summa super Decretum (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 40 fol. 21).

<sup>4</sup> Summa Decreti des Clm. 16084 (fol. 15<sup>v</sup>); Summa Lipsiensis (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 986 fol. 31<sup>v</sup>, 91, 282<sup>v</sup>, 285<sup>v</sup>, 287<sup>v</sup>); Huguccio, Summa super Decretum (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 40 fol. 272); Benecasa, Casus Decretalium (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 91 fol. 72).

<sup>5</sup> Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 480 fol. 54<sup>v</sup>.

<sup>6</sup> Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 41 fol. 397<sup>v</sup>.

<sup>7</sup> Ebd. fol. 409. — Ebenso in der aus dem 10. Jahrhundert stammenden Kanonsammlung des Cod. Can. 5 (fol. 209) der Bamberger Staatl. Bibl.

daß Gratian in höchstem Grade befruchtend auf die ganze Frühscholastik gewirkt hat, so darf doch dabei nicht verkannt werden, daß die späteren kanonistischen Traktate und Summen in spekulativen Fragen für gewöhnlich weit hinter den systematischen theologischen Sentenzen und Summen nachhinkten. So finden sich denn auch die Kanonisten, wenn wir vom Traktat „de matrimonio“ absehen, fast nie in der Frühscholastik zitiert. Nur Huguccio scheint hier eine Ausnahme zu machen. Während z. B. Franziskanertheologen wie Guilelmus de Melitona in seinen im Cod. lat. 152 der Biblioteca Antoniana zu Padua erhaltenen „Quaestiones super sacramentis“ oder Alexander von Alexandria im Kommentar zum vierten Sentenzenbuch sich ausnehmend oft der Autorität Hugos von St. Victor bedienen, nimmt der Dominikaner Richard Fishacre in seinem Kommentar zum vierten Sentenzenbuch wiederholt ausdrücklich Bezug auf Huguccio, „qui fecit apparatus super decreta“ (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294, z. B. fol. 275 und 275<sup>v</sup>).

2. Die Rechtfertigung selber, im Zusammenhang mit der man immer auf die heiligmachende Gnade zu sprechen kam, wurde als die Wiederherstellung der durch die Sünde, besonders Erbsünde, verlorenen Gerechtigkeit aufgefaßt. Von einer gratia elevans war also in diesem Zusammenhang „ex professo“ fast nie die Rede. Anselm von Canterbury sah nun die Sünde in dem schuldhaften Mangel der um ihrer selbst willen bewahrten Rechtheit des Willens, in dem schuldhaften Mangel der „affectio volendi iustitiam“<sup>1</sup>. Auf seinen Forschungen fußend verlegt Hugo von St. Victor die habituelle Sünde in die Verdunkelung des Verstandes durch den „torpor infidelitatis“<sup>2</sup> und in die Verknechtung des Willens durch die „cupiditas“. Es herrschte eben damals wie fast in der ganzen Frühscholastik eine rein physische Betrachtungsweise der Sünde vor<sup>3</sup>. Rechtfertigende

<sup>1</sup> Man vgl. A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik. DivThom(Fr) 5 (1927) 159 f. Durch ein Versehen führte ich hier (S. 174) Praepositinus unter den Gegnern der Erschaffung der Engel in gratuitis auf, während er wohl der erste war, der sie gegen die via magistrorum communis verteidigte.

<sup>2</sup> Schon Smaragdus spricht, wenn die Rede auf die habituelle Sünde kommt, lediglich von der „caecitas cordis“ oder „infidelitatis“, die im Gegensatz steht zur „fides“, dem Ursprung der Tugenden (Collectiones in Epistolas et Evangelia. — SSL. 102/160, 297, 447, 490).

<sup>3</sup> Ich werde mich dazu ausführlicher in einem eigenen Werk über die habituelle Sünde äußern. Es sei nur hingewiesen auf die Einleitung zu

Gnade muß also vor allem das sein, was diese beiden physischen Mängel behebt. Ganz treffend sagt in diesem Sinne darum Abt Werner von St. Blasien: „Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur“ (Deflorationes S. Patrum — SSL 157, 842).

Hier steht Hugo in vollem Einklang mit der Vorzeit und er hat nur diejenigen zu Gegnern, die mit Abaelard die habituelle Sünde in die Strafverhaftung verlegen.

II. Die Erkenntnis der rechtfertigenden Gnade mußte, wie gesagt, aus den Daten der Paulusbriefe erarbeitet werden. Anfangs beschränkt sich ihre Darstellung auf eine bloße Erklärung der in Betracht kommenden Verse, sie bringt dieselben dann allmählich in Vergleich zueinander und zu andern Wahrheiten und gelangt so mehr und mehr in die Tiefe.

---

einem kanonistischen Traktat im Clm. 16084 (fol. 63<sup>v</sup>), auf die zweite Sentenzensammlung des Clm. 23440 (fol. 86), auf David von Augsburg in seinem Traktat „De interiori homine“ (Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 453 fol. 43 f.). Eine besonders charakteristische Stelle findet sich auch in der Summe des Robertus von Meleduno (II I 14. — Innsbruck, Universitätsbibl. Cod. lat. 297 fol. 130<sup>v</sup>): XIV. „Quod primus homo ante peccatum sine omni amminiculo doctrine extrinsece creatoris et creaturarum sufficientem habere potuit cognitionem. — Factus est enim homo, ut dictum est, ad imaginem et similitudinem secundum animam, que imago Dei est et similitudo. Unde ex ea homo primus habuit cognitionis quendam perfectionem tam ad nature sue conservationem atque sustentationem quam ad veritatis comprehensionem et creatoris intelligentiam. Novit namque primus homo, quibus et qualiter et quantum uti debuerit ad omnem corporis defectum depellendum et ad eius integritatem conservandam. Ipse etiam preditus erat veritatis cognitione, qua poterat omnem errorem falsitatis devitare, et creaturarum et creatoris, quantum sue saluti expediebat, intelligentiam consequi. Ipse quippe, si non peccasset, veritatem per visibilia et invisibilia conspiceret, nec scripture alicuius conditione egeret, quia in se ipso et in singulis creaturis quantum oporteret, de creatione cognoscere potuerat.“ — XV. „Ad quam et cuiusmodi cognitionem habendam homo post culpam Sacre Scripture eguit doctrina. — Quam potestatem quia per culpam perdidit, divine Scripture auxilio eum Dei gratia adiuvit, ut ad quod ratio insufficiens per culpam facta erat, id est ad creatoris cognitionem habendam, divina Scriptura ad intus sufficere valeret. In hac enim cognitione homo adiuvari eguit, eo quod sine illa ad vitam, quam per culpam perdidit, redire non potuit. Ad illam vero recuperandam cognitionem, que ad corporis pertinebat tutelam et conservationem nul [fol. 131] lum homini Scripture datum est auxilium. Quod ideo factum esse credo, quia sine illa homo vitam promereri potuit, propter quam factus fuit.“

1. Alle charakteristischen Stellen identifizieren die rechtfertigende Gnade in ängstlichem Anschluß an die paulinische *fides iustificans* mit den Tugenden Glaube und Liebe. Beiden schreibt man sogar auch die Auswirkungen zu, die wir heute ausschließlich der heiligmachenden Gnade vorbehalten, wie Leben, Adoptivsohnschaft Gottes, Miterbschaft Christi, neues Menschentum usw. Aus dem 8. Jahrhundert möge hierfür Sedulius Scottus als Beleg dienen<sup>1</sup>:

Zu Röm. 6, 22: „*Liberati autem a peccato*‘ et reliqua. Quis (!) est, liberat a peccato‘ (!)? Sine dubio agnitio veritatis. Sic enim dicebat Ihesus ad Iudeos, qui crediderant ei: ‚Si credideritis verbo meo, agnossetis veritatem et veritas liberabit vos.‘“<sup>2</sup>

Zu 2 Kor. 5, 17: „*Nova creatura*‘, id est ecclesia per sanguinem Christi renovata. Aut si quis credit in Christo, nova creatura est per sacramentum baptismatis renovatus ac novitate vite intelligens vetera suo tempore defuncta fuisse et amodo novo more vivendum.“<sup>3</sup>

Zu Gal. 2, 16: „*Quoniam non iustificabitur homo ex operibus legis*‘, id est sabbatis et circumcisione ceterisque, que non propter iustitiam, sed ad edomandam populi duritiam sunt mandata. Sive ‚non iustificabitur‘ hoc scilicet tempore novi testamenti, ‚nisi per fidem Ihesu Christi.‘“<sup>4</sup>

Zu Gal. 2, 20: „*Vivo autem*‘ id est vita spirituali ‚iam non ego‘, sed vetus homo, vel non mea facultate in fide vivo Dei, id est in sola fide, quia nihil debeo legi.“<sup>5</sup>

Zu Gal. 3, 25/26: „[Augustinus] ‚*Omnes enim filii Dei estis*‘. Ad hoc valet, ne gentes de se desperarent, quia non custodiebantur sub pedagogo, et ideo se filios non putarent. Sed per fidem induendo Christum omnes fiunt filii, non natura ut unicus, qui etiam Sapientia Dei est prestante mediatoris fide. Quam fidei gratiam nunc indumentum vocat, ut Christo induti sint, qui in Christum crediderunt, et ideo

<sup>1</sup> H. Denifle (Die abendländischen Schriftausleger) hat zur Genüge dargestellt, daß in den Pauluskomentaren die den Menschen rechtfertigende Gerechtigkeit etwas demselben Inneres ist, weshalb ich nicht näher darauf eingehen werde.

<sup>2</sup> Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Bibl. 127 fol. 24<sup>v</sup>.

<sup>3</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 71<sup>v</sup>. — Man vgl. auch Gilbert de la Porrée (Pauluskommentar, Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 61<sup>v</sup>), Radulf von Laon (Pauluskommentar, Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 61<sup>v</sup>) und den anonymen Kommentar des Bamberger Cod. Bibl. 123 (fol. 65).

<sup>4</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 76. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 72<sup>v</sup>), Radulf von Laon (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 72), den ersten anonymen Pauluskommentar des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 20) und den zweiten Anonymus der gleichen Hs. (fol. 31<sup>v</sup>).

<sup>5</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 76<sup>v</sup>.

filii Dei fratresque mediatoris effecti. In qua fide non est distantia Iudei neque Greci.“<sup>1</sup>

Zu Hebr. 10, 38: „Nam iustus meus ex fide vivit“. Quia vita corporis anima, vita anime fides est, a qua si quis se subtraxerit, non placebit Deo.“<sup>2</sup>

Zu Röm. 4, 5: „Magna beatitudo est, sine labore legis et poenitentiae Dei gratiam sola fide promereri. Ad hoc fides prima ad iustitiam

<sup>1</sup> Ebd. fol. 77<sup>v</sup>. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 74<sup>v</sup>), Radulf von Laon (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 74), den ersten Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 22; hier auch zu Rom. 8, 6 ff. auf fol. 7), den zweiten Anonymus der gleichen Hs. (fol. 32 f.), den Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 129 (fol. 73); außerdem Balduin von Canterbury (*Liber de commendatione fidei* — SSL 204, 594) und Abt Adam von Perseigne (Epist. 30 — SSL 211, 697). Es soll damit nicht in Abrede gestellt werden, daß auch andere Erklärungen des „induere Christum“ sich finden. So lesen wir wohl in dem merkwürdigen, nur die markanten Stellen aushebenden anonymen Kommentar zu den Paulinen, der auf fol. 130—174<sup>v</sup> im Cod. S. Croce, Plut. XVIII dext. Cod. 8 der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz erhalten ist, zu Eph. 4, 24: „(fol. 159) Sequitur ‚Induite novum hominem‘, id est assu[159]mte similitudinem novi hominis, id est Christi, de quo alibi: ‚Induite Dominum Iesum Christum‘. Quo vere induitur, quicumque ei mentis informatione conformatur. Christum enim induitur, qui per fidem in Christo renascitur vite emulus, quam tradidit Christus.“ — Aber die Erklärung der Stelle des Galaterbriefes 3, 27 steht schon unter dem Einfluß der spekulativen Erforschung der Tugendlehre: „(fol. 155) ‚Quicumque enim‘ id est cuiuscumque conditionis vel sexus ‚baptizati estis in Christo‘ id est in institutione Christi et ad similitudinem mortis eius ‚Christum induistis‘ id est conformes ei facti estis, quod est vobis honor et contra estus protectio. — Quod autem Christus sit indumentum, alibi apostolus aperit dicens: ‚Induite vos Dominum nostrum Iesum Christum‘. — Augustinus: Induunt autem homines Christum aliquando usque ad perceptionem sacramenti, aliquando etiam usque ad vite sanctificationem. Et illud primum bonis et malis est commune, hoc alterum vero proprium est bonorum.“ — Man vgl. auch die Ausführungen der „Glosulae Glosularum“ im Cod. 23, Plut. 20 der Biblioteca Laurenziana (11. Jahrh.) zu Eph. 4, 24 (fol. 156<sup>v</sup>). — H. Denifle (*Die abendländischen Schriftausleger* 83) kannte als einzige Hs. der „Glosulae Glosularum“ nur den Cod. Vatic. Reg. lat. 79, der nur den unvollständigen Römerbrief enthielt. Außer dem Cod. Bibl. 129 der Bamberger Staatl. Bibl., der ebenfalls über den Römerbrief nicht hinausgeht, kann ich nunmehr noch eine dritte, wohl die bedeutendste Hs. der „Glosulae Glosularum“ namhaft machen. Sie ist uns erhalten im eben genannten Cod. 23 Plut. 20 der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz und dürfte wohl noch dem 11. Jahrhundert angehören. Das Wertvollste an ihr ist, daß sie auch die übrigen Paulusbriefe bringt, allerdings nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge. So kommt nach dem Römerbrief unmittelbar der Brief an die Hebräer, dann an Titus, die Galater, die Epheser usw.

<sup>2</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 103. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 129).

reputatur, ut de preterito absolvatur et de presenti iustificetur et ad futura fidei opera preparatur. [Origenes] Initium iustificari a Deo fides est, quae credit in iustificantem. Et hec fides, cum iustificata fuerit, tamquam radix imbre suscepto haeret in anime solo, ut cum per legem Dei excoli coepit, rursum in ea surgunt rami, qui fructus operum ferant. Non ergo ex operibus radix iustitiae, sed ex radice iustitiae fructus operum crescit, illa scilicet radice iustitiae, qua Deus accepto fert iustitiam sine operibus.<sup>1</sup>

Wir sahen, daß Scottus die Adoptivkindschaft Gottes der fides zuschreibt. Er bringt sie aber auch wesentlich in Verbindung mit der caritas. So in der Erklärung des klassischen Textes Röm. 8, 15 f.: „Non enim accepistis Spiritum servitutis iterum in timore“. Iudei acceperunt spiritum, qui illos ad servitutem cogeret per timorem. Timere enim servorum, diligere filiorum. Qui enim opera caritatis voluntate nolebant, timoris vindictae necessitate coguntur. Nos vero omnia voluntarie operemur, ut filios nos probemus. [Origenes] Hoc ergo est, quod docet Paulus, quia, quando commortui sumus Christo et Spiritus eius factus est in nobis, non iterum Spiritum servitutis accipimus in timorem, hoc est, non rursus parvuli et vitia habentes effecti sumus, sed quasi perfecti semel iam accipimus Spiritum adoptionis, in quo clamamus abba pater.<sup>2</sup>

2. Diese Lehre war ohne Zweifel durch Augustinus<sup>3</sup> — neben Origenes — in die Theologie gekommen. Zeugnis da-

<sup>1</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 18. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 9<sup>v</sup>) und den ersten Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 4).

<sup>2</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 29<sup>v</sup>. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 16a<sup>v</sup>), Abaelard, In epist. ad Rom. l. 4, c. 9 (SSL 178, 920), Radulf von Laon (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 18), den ersten Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 6<sup>v</sup>), den Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 129 (fol. 37<sup>v</sup>). Die Glosulae Glosularum (Bamberg, Cod. Bibl. 129 fol. 21; Laurenziana Plut. XX cod. 23 fol. 35<sup>v</sup>) bringen eine weitere Erklärung. Ferner Bibl. Medicea-Laurenziana Florenz, S. Croce, Plut. XVIII dext. cod. 8 (fol. 134<sup>v</sup>), Laurenziana Plut. XXIII cod. 5 (fol. 18<sup>v</sup>). Die Kommentare zu den katholischen Briefen äußern sich im gleichen Sinn in der Erklärung von 1 Joh. 3, 1 f. Man vgl. z. B. Cod. Vatic. lat. 4211 (fol. 32<sup>v</sup>), Vatic. lat. 4212 (fol. 35<sup>v</sup>), Laurenziana Plut. XVII cod. 17 (fol. 52 f.), die alle die gleiche Glosse Anselms von Laon enthalten.

<sup>3</sup> Bei Augustinus lesen wir z. B.: De diversis quaestionibus LXXXIII Lib. 1 (SSL 40, 88): „Unde apostolus Paulus dicit posse hominem sine operibus, sed praecedentibus iustificari per fidem. Nam iustificatus per fidem quomodo potest nisi iuste deinceps operari, quamvis antea nihil operatus iuste ad fidei iustificationem pervenerit, non merito bonorum operum, sed gratia Dei, quae in illo iam vacua esse non potest, cum iam per dilectionem bene operatur.“ — Liber de dono perseverantiae, c. 8 (SSL 45, 1004): „Non itaque in hominum, sed in Dei est potestate, ut

für gibt die weitverbreitete Sammlung von Exzerpten aus Augustin, die, unter verschiedenen Namen<sup>1</sup>, im Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatlichen Bibliothek scheinbar unter dem des Petrus abbas Tripolitane provincie erscheint:

Zu Röm. 8, 10: „Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vivit propter iustificationem.“<sup>4</sup>

Ex libro de Trinitate IV. — Anima iam pia, que fuit impia, propter iustitiam fidei dicitur ex morte revixisse atque vivere. Corpus autem non tantum moriturum propter anime abscessum, qui futurus est, sed propter tantam infirmitatem carnis et sanguinis etiam mortuum dicitur loquente apostolo: Corpus quidem, inquit, mortuum est propter peccatum, Spiritus autem vita est propter iustitiam. Hec vita ex fide facta, quoniam iustus ex fide vivit.“<sup>2</sup>

Zu Gal. 2, 16: „Ex libro ad Paulinum episcopum. — Non quia opera bona frustrantur, cum Deus reddat unicuique secundum opera, sed quia opera ex gratia, non ex operibus gratia. Quoniam fides, que per dilectionem operatur, nihil operaretur, nisi ipsa dilectio Dei diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi unicuique Deus partiretur mensuram fidei.

Ex libro ad Prosperum et Hilarium. — Ex fide nos dicit iustificari, quia ipsa prima est, ex qua impetrantur caetera.“<sup>3</sup>

habeant homines potestatem filios Dei fieri (Io. 1, 12). Ab ipso quippe accipiunt eam, qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas habeat fidem, quae operetur per dilectionem (Gal. 5, 6).“

<sup>1</sup> H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 22—25. Eine Beschreibung dieser von Odilo von Cluny dem Kaiser Heinrich dem Heiligen geschenkten Hs., mit wertvollen Bemerkungen zur Autorfrage, gibt O. Ringholz, Der heilige Abt Odilo von Cluny in seinem Leben und Wirken (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik VI I [Würzburg-Wien 1885] 74 83).

<sup>2</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 126 fol. 42<sup>v</sup>.

<sup>3</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 126 fol. 176. — Es sei hier auch auf ein Zitat aus (Pseudo-)Prosper l. 3 De vita contemplativa c. 21 aufmerksam gemacht, das sich bei Halitgar von Cambrai, De vitiis et virtutibus l. 2, c. 3 (SSL 105, 671) findet: „Fides vero iustitiae est fundamentum, quam nulla opera bona praecedunt, ex qua omnia procedunt. Ipsa nos a peccatis omnibus purgat, mentes nostras illuminat, Deo reconciliat, cunctis participibus nostrae naturae consociat; spem nobis futurae remunerationis inspirat, auget in nobis virtutes sanctas, ac nos in earum professione confirmat.“ — Das gleiche Zitat findet sich bei Haimo von Halberstadt, De varietate librorum l. 2, c. 14 (SSL 118, 896).

Zu Röm. 8, 15: „Ex libro de Spiritu et Littera. — Dicitur: ‚Spiritus autem vivificat‘, cum <super> [supra] diceretur: ‚littera occidit‘, id est lex conscripta tantummodo sine adiutorio gratie. Et illi, qui sub lege sunt, et timore poene iustitiam suam facere conantur, et ideo non faciunt Dei iustitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, cum aliud habeat in voluntate, quia mallet, si fieri posset, dicere, quod non licet. Et illi ergo credunt Deo. Nam si omnino non crederent, nec poenam legis utique formidarent. Sed non hanc fidem commendat apostolus, qui dicit: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba pater. Timor ergo ille servilis est, et ideo in illo, quamvis Deo credatur, non tamen iustitia diligitur, sed damnatio timetur.“<sup>1</sup>

Nicht weniger klar tritt diese Abhängigkeit von Augustinus in den Sentenzensammlungen der Frühscholastik zu Tage, wie in der des Alger von Lüttich (Cod. Vatic. lat. 4361), oder in der anonymen des Cod. Vatic. Rossian. 241, oder auch in der anonymen in der Nähe Hugos von St. Victor stehenden des Cod. Vatic. lat. 1345. Der letzten verdanken wir gerade bei Gelegenheit der Lehre vom Heilsglauben die Mitteilung wichtiger methodischer Grundsätze, die für die Darstellung der Glaubenslehren maßgebend waren:

„Itaque, ut pariter servetur modestia in sermone, timor in assertione, prophanas (!) verborum novitates, ut apostolus precipit, vitemus et in nullam partem precipitii assertionem declinemus. Est enim melius non eloqui, ubi (?) sine periculo erratur, quam vi diffinire contraria. Sed, [fol. 103<sup>v</sup>] ubicumque possumus, auctoritatum vestigia imitemur. Ubi autem certa deest auctoritas, hiis potissimum assentire studeamus, qui maxime auctoritatibus accedunt et non de sensu suo presumentes scripturas ex pietate interpretantur. Scriptura enim, ut ait beatus Augustinus, altitudine superbos irridet et profunditate attentos tenet, magnos veritate, parvulos nutrit affabilitate. Si quae igitur obscura nobis occurrerint, sit nostri propositi primum ad auctoritates confugere, deinde quid nostri temporis sapientes inde sentiant, in medium conferre“ (fol. 103).

3. In der gesamten Literatur jener Zeit wird auch die „similitudo Dei“, die mit ganz allgemeinen Ausdrücken Petrus Cellensis<sup>2</sup> in den Besitz von Unschuld und Gerechtigkeit verlegt, durch den Besitz der Tugenden erklärt.

<sup>1</sup> Bamberg, Cod. Bibl. 126 fol. 44<sup>v</sup>.

<sup>2</sup> Epistolae, l. 1, epist. 44 (SSL 202, 464). Martin von León will sogar die „similitudo“ in der dem ersten Menschen naturhaften Unschuld und Gerechtigkeit sehen (Sermo VII in Septuag. — SSL 208, 579).

So bereits in der Alcuin zugeschriebenen *Disputatio puerorum*<sup>1</sup>. Eine unter Anselm von Canterburys Namen gehende Betrachtung äußert sich zur „*imago Dei*“ in dem Sinne, daß dann der Mensch das Ebenbild Gottes in sich ausprägt, wenn er mit dem Willen Gottes übereinstimmt<sup>2</sup>. Bei Bernhard von Clairvaux<sup>3</sup> und Rupert von Deutz<sup>4</sup> treten ähnliche Gedankengänge auf, denen sich mit kleinen Abweichungen Gottfried von Admont<sup>5</sup> anschließt. Hugo von Amiens baut die Anselmianische Grundlage dahin aus, daß deshalb die Ähnlichkeit mit Gott in die Liebe zu verlegen sei, weil auch Gott selber alles aus Liebe tut<sup>6</sup>. — Es gibt aber auch andere Erklärungen: Durch die Entstellung des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens haben wir nach den unter den Werken Hugos von St. Victor abgedruckten *Miscellanea*<sup>7</sup> die Gottesebenbildschaft verloren; in Glaube, Hoffnung und Liebe wird sie uns wieder zurückerstattet. Die *Summa Sententiarum* dagegen sagt: „*Ad similitudinem Dei factus est homo, quia innocens et sine vitio factus est.*“<sup>8</sup> Und ihr schließen sich die von Hugo beeinflussten Sentenzen des *Cod. Vatic. Barb. lat. 484* (fol. 153) und des *Cod. Vat. lat. 1345* (fol. 54) an.

<sup>1</sup> SSL 101, 1102: „*Sicut enim Deus creator, qui nos ad similitudinem suam creavit, est caritas, est bonus, iustus et patiens, mitis et mundus atque misericors, et cetera virtutum sanctorum insignia, quae de eo leguntur; ita homo creatus est, ut caritatem haberet, ut bonus esset et iustus, ut patiens atque mitis, mundus et misericors foret; quas virtutes quanto plus in nobis habemus, tanto propius sumus Deo et maiorem nostri conditoris gerimus similitudinem.*“ Ebenso in der *Epistola 215* (SSL 100, 489): „*nam anima sine caritate mortua est, non habens divinae Bonitatis imaginem, ad quam creati sumus.*“

<sup>2</sup> *Meditatio 19* (SSL 158, 807): „*Si tamen concordat cum voluntate Dei et idem vult quod Deus, exprimit in se imaginem Dei.*“

<sup>3</sup> *Sermones in Cantica, Sermo 20, n. 5 und 7* (SSL 183, 896 f.).

<sup>4</sup> *De divinis officiis l. 11, c. 18* (SSL 170, 313); *De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus l. 6, c. 19* (SSL 169, 137).

<sup>5</sup> *Homiliae dominicales, Hom. 22* (SSL 174, 144 f.).

<sup>6</sup> *Dialogorum l. 2* (SSL 192, 1157): „*Quisquis ergo in omni, quod meditatur vel agit seu loquitur, caritatis causa movetur, suo similis creatori probatur, qui sola caritate cuncta pariter operatur.*“ — Ähnlich Richard von St. Victor, *Explicatio in Cant. cant. c. 39* (SSL 196, 516) und der unter den Werken Hugos von St. Victor abgedruckte *Sermo 70* (SSL 177, 1120).

<sup>7</sup> *L. 5, tit. 67* (SSL 177, 794). Ähnlich Abt Aelred von Rieväl, *Speculum caritatis l. 1, c. 8* (SSL 195, 512); — Propst Gerhoh von Reichersberg, *Comment. in Psalmos, pars 1, Prooemium* (SSL 193, 629); — die *Sententiae Divinitatis* (B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Hss. zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VII 2, 3.] Münster i. W. [1909] 19\* f. und 29\**); — Liebhard von Prüfening (*Clm. 13107 fol. 162<sup>v</sup>*).

<sup>8</sup> *Tract. 3, c. 2* (SSL 176, 91).

Selbstverständlich änderte sich hier die Erklärung, sobald man die „caritas“ mit dem Heiligen Geist identifizierte<sup>1</sup>.

Mit der zunehmenden Spekulation wurden auch die Darstellungen des Wesens der „imago“ reifer. So findet sich, um einen letzten zu nennen, bei Johannes von Treviso eine im Geiste Wilhelms von Auxerre gehaltene ausführliche Darstellung, die als fünfte, einzig zwischen Gott und Mensch zulässige „similitudo“ die „similitudo imitationis“ nennt, durch die der Mensch Gottes Ebenbild wird „propter immediatam cognitionem et adhuc propter virtutum operationem.“<sup>2</sup>

4. Bei der Wiedergeburt in der Gnade, die Stephan von Langton als „renovatio mentis“ definieren sollte<sup>3</sup>, liegen die Verhältnisse ähnlich.

Bernhard von Clairvaux<sup>4</sup> deutet sie dahin, daß der Mensch vom Bußgeist beseelt sich vom Sündenleben abkehrt und ein neues Leben der Tugend wandelt. Die bereits erwähnten Miscellanea<sup>5</sup> lassen die Wiedergeburt sogar durch den Glauben geschehen. Honorius von Autun schreibt zum Vers: „Cor mundum crea in me, Deus“ (Ps. 50, 12): „Qui hoc potes facere, purga animam ab ignorantiae caligine, ut te possim pure intueri et intelligere. Creare positum est hic pro restaurare. Crea cor mundum, hoc est, da mundum intellectum: cor ideo pro intelligentia ponitur, quia in hoc fons cogitationum esse dicitur.“<sup>6</sup> — Petrus von Blois<sup>7</sup> dagegen scheint die „renascentia“ mehr in die „caritas“ zu verlegen. Beiden Tugenden, dem Glauben und der Liebe, schreibt sie Innozenz III. zu<sup>8</sup>.

5. Sogar die Einwohnung Gottes, zu der sich Alkuin<sup>9</sup> und auch Radulphus Ardens<sup>10</sup> noch nicht völlig eindeutig äußern, deutet Simon von Tournai in der Richtung von Glaube und Liebe, indem er Gott nur insofern dem Menschen innewohnen

<sup>1</sup> Ausführlich äußert sich dazu der Karthäuser Guigo (Epistola ad fratres de Monte Dei I. 2, c. 3. — SSL 184, 348 f.).

<sup>2</sup> Summa I. 2, c. 21 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 14).

<sup>3</sup> Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 136 fol. 63<sup>v</sup>.

<sup>4</sup> In circumcissione Domini, sermo 3, n. 5 (SSL 183, 139).

<sup>5</sup> L. 5, tit. 51 (SSL 177, 777).

<sup>6</sup> Expositio in Psalmos selectos. Ps. 50 (SSL 172, 286 f.). Ähnlich Erzbischof Balduin von Canterbury, Liber de commendatione fidei (SSL 204, 592).

<sup>7</sup> De caritate Dei et proximi, c. 31 (SSL 207, 931). Man vgl. Wilhelm von St. Thierry, Liber de natura et dignitate amoris (SSL 184, 390).

<sup>8</sup> Comment. in VII psalmos poenit. Ps. 4 (SSL 217, 1067 f.).

<sup>9</sup> Comment. in Joh. I. 1, c. 2, n. 33 (SSL 101, 758).

<sup>10</sup> Homiliae de Sanctis 5 (SSL 155, 1503).

läßt, als er die „dona gratuita efficienter“ hervorbringt<sup>1</sup>. — Eine andere Erklärung gaben lediglich diejenigen Theologen, die die Tugend der Liebe mit dem Heiligen Geist identifizierten.

## 2. Die Entwicklung der spekulativen Erkenntnis.

I. Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß „fides“ und „caritas“ von Anfang an als das galten, was gnadenhaft rechtfertigt. Bereits bei einer andern Gelegenheit habe ich darauf hingewiesen, daß man unter dem rechtfertigenden Glauben nur denjenigen verstand, der unter dem Einfluß der Liebe steht und daß es sich daraus herleitet, wenn neben dem Glauben auch die Liebe als rechtfertigende Gnade betont wird<sup>2</sup>. Darum wird denn auch das Augustinische „credo in Deum“ im Gegensatz zum „credo Deum“ und „credo Deo“ von Anselm<sup>3</sup> und

<sup>1</sup> Quaestio 62 (Berlin, Philipp. 1997 fol. 66): „Eorum, que a Deo habentur, duo sunt genera: Data id est naturalia, et dona id est gratuita. Datis autem subsistit homo quod est et qualis est naturaliter. Donis vero qualis est spiritualiter. Ex datis ergo contrahit statum naturalem, ex donis spirituales. Deum autem esse in homine per essentiam, hoc est eum esse causam essendi hominem in statu naturali. Eum autem esse in aliquo per inhabitantem gratiam, hoc est eum esse causam essendi hominem in statu spirituali.“

<sup>2</sup> Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik. ZKathTh 51 (1927) 182. — Ich verweise hier nur auf einige weniger bekannte Stellen: Alcuin, Commentariorum in Ioannem l. 1, c. 1 (SSL 100, 751). — Anselm von Canterbury, Monologium c. 77 (SSL 158, 220); Cur Deus homo l. 1, c. 20 (SSL 158, 393). — Gilbert de la Porrée, zu 1 Kor. 3, 11 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427 fol. 33): „Fundamentum autem nemo potest ponere aliud preter id, quod meae predicatione positum est, quod scilicet est Christus Ihesus id est fides Ihesu Christi, non ea quidem, que sine operibus mortua est, qua etiam demones credunt et contremiscunt, sed fides gratie christiane, id est que per dilectionem operatur, qua scilicet quis credens in Christum servat mandata, que vere neminem permittit perire.“ — Goffridus abbas Vindocinensis, Sermo V, De resurrectione Domini (SSL 157, 252). — Herveus von Bourg-Dieu, In epist. ad Romanos, c. 3 (SSL 181, 642). — Wilhelm von St. Thierry, In epist. ad Romanos l. 2, c. 4, v. 11 (SSL 180, 584) und l. 7, c. 12 (SSL 180, 677). — Guerricus abbas, De purificatione B. Mariae, Sermo 1 (SSL 185, 66). — Robertus Pullus, Sententiarum l. 5, c. 11 (SSL 186, 839). — Abt Aelred von Rievall, Speculum caritatis l. 1, c. 31 (SSL 195, 536). — Petrus von Blois, De caritate Dei et proximi, c. 2 (SSL 207, 898).

<sup>3</sup> Monologium c. 75 (SSL 158, 219). — Augustinus, In Ioannis Evangelium, tract. 29, n. 6 (SSL 35, 1631): „Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari. Ipsa ergo est fides, quam de nobis exigit Deus.“

der ganzen Scholastik für den Glauben gedeutet, der sich durch die Liebe betätigt. Auf eine Ausnahme deuten lediglich die fälschlich Hugo von St. Victor zugeschriebenen Quästionen zu den Paulusbriefen hin, die eine Sentenz erwähnen, nach der auch der bloße Glaube, soweit es an ihm ist, immer rechtfertigt, und dieser Wirkung nur zuweilen „ex abundantia mali“ verlustig geht<sup>1</sup>. Sonst aber wird nur der durch die Liebe bewegte Glaube als die „fides non ficta“ bezeichnet, die der hl. Paulus für den Gerechten fordert<sup>2</sup>.

II. 1. Nur ganz langsam setzte die Spekulation ein. Die Frühzeit hat sich vor allem noch nicht näher dazu geäußert, ob unter dem Glauben und der Liebe, von denen sie in dem genannten Zusammenhang spricht, „Akte“ oder „habitus“ zu verstehen seien. Man findet Stellen, die eine Deutung für das eine, aber auch Stellen, die eine Deutung für das andere zulassen<sup>3</sup>. Es war eben damals das Problem „habitus“ oder „Akt“ noch gar nicht aufgerollt. Für gewöhnlich gebrauchte man sich an Augustinus anlehrende Wendungen, die noch bis spät ins 12. Jahrhundert ohne nähere Analyse über etwaige Schwierigkeiten hinweghelfen konnten.

So finden wir bei Gandulphus von Bologna aus der Epistola 98 n. 94: „Nihil aliud est credere quam fidem habere, et ideo cum respondetur credere parvulum, qui fidei nondum habet affectum, respon-

<sup>1</sup> Quæstiones super epistolas Pauli, q. 32 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 71).

<sup>2</sup> Richard von St. Victor, De gradibus caritatis, c. 4 (SSL 196, 1205). Der davon abhängige pseudobernhardinische Liber sive Tractatus de caritate (c. 4) sagt: „Fides non ficta illa est, quæ per dilectionem operatur. Alioquin non modo fictam, sed etiam mortuam Iacobus eam dicere non veretur“ (SSL 184, 594).

<sup>3</sup> Auf eine solche sich widersprechende Art Gratians, vom Glauben der Kinder zu reden, die ihre Ursache lediglich in der Nichtbeachtung dieses Problems hat, weist Rufinus hin (H. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus [Paderborn 1902] 569) in der Erklärung zu pars III, dist. 4: „(c. 138) ‚Parvuli fideles‘. Hic dicitur, quod fides facit parvulos fideles; alibi autem dicit, quod non fides, sed fidei sacramentum facit fidelem parvulum, supra ead. dist. cap. Nihil (76).“

<sup>4</sup> SSL 33, 364. — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXIV (Wien 1895) 531. — Die Stelle ist schon bei Haimo von Halberstadt angedeutet in den Homiliae de tempore, Hom. 35 (SSL 118, 230) und findet sich auch in den Sentenzen Algers von Lüttich (Cod. Vatic. lat. 4361 fol. 89<sup>v</sup>).

detur fidei habere propter fidei sacramentum et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum.“<sup>1</sup> — Der Lombarde bringt mit einem Verweis auf Augustin (*Contra Iulianum haeticum*): „Per fidei enim impius iustificatur. Sicut ergo per fidei virtutem adultus iustificatur, ita et per fidei sacramentum parvulus, id est de impio fit pius, de infideli fidelis.“<sup>2</sup> — Man sah so in der Frühzeit nicht die geringste Schwierigkeit darin, die Tugenden ganz allgemein als Wirkungen der Taufe zu verzeichnen<sup>3</sup>.

Obwohl schon im 9. Jahrhundert Amalarius von Metz<sup>4</sup> ausführlich die Frage behandelte, wie unmündigen Kindern durch die Taufe Tugenden mitgeteilt werden könnten, so kam doch die Disputation darüber erst im 12. Jahrhundert in Fluß und konzentrierte sich schießlich um den Punkt, ob der Besitz von Tugenden möglich sei, deren Akte nicht ausgeübt werden können. Man stellte sich sogar mit allem wissenschaftlichen Ernst die Frage, ob die Tugend eine Regung sei — obwohl sich schon Augustinus für die „qualitas“ entschieden hatte. So liest man noch im beginnenden 13. Jahrhundert bei Magister Martinus de Fugeriis:

„Quod autem virtus non sit motus, patet, quoniam, sicut dictum est: virtus est in homine sine homine. Sed motus liberi arbitrii non est in homine sine homine, nam est ex libero arbitrio. Ergo virtus non est motus liberi arbitrii. — Nituntur tamen quidam probare, quod virtus est motus liberi arbitrii. Dicit enim Augustinus: Quid enim est fides, nisi credere quod non vides? Sed credere motus est. Ergo fides est motus. Sed fides virtus. Ergo virtus motus. — Idem alibi: caritatem autem dico motum animi. Ergo caritas motus est. Ergo etc. — Item bonus usus liberi arbitrii est virtus.

Omnes igitur iste auctoritates exponende sunt et retorquende ad qualitatem mentis. Cum ergo dicitur: quid est fides nisi credere, sic est intelligendum: id est nisi qualitas, unde provenit ille motus,

<sup>1</sup> J. de Walter, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor* (Vindobonae et Vratislaviae 1924) 429.

<sup>2</sup> *Collectanea in epist. ad Rom. c. 5, v. 19* (SSL 191, 1397. — Bamberg, Cod. Bibl. 123 fol. 26<sup>v</sup>).

<sup>3</sup> Rhabanus Maurus, *De clericorum institutione* l. 1, c. 25 (SSL 106, 310): „Primum homines foedi eramus deformitate peccatorum; in ipsa tinctione pulchri dealbatione virtutum effcimur.“ Diese Stelle kehrt noch dreimal in den Schriften des Rhabanus wieder, nämlich in: *De universo* l. 5, c. 11 (SSL 111, 133), *Liber de sacris ordinibus* c. 5 (SSL 112, 1169), *De ecclesiastica disciplina* l. 2 (SSL 112, 1219).

<sup>4</sup> *De ecclesiasticis officiis* l. 1, c. 24 (SSL 105, 1024).

scilicet credere. Similiter: caritatem dico motum id est virtutem, unde est motus. Similiter: bonus usus etc., id est qualitas, unde provenit bonus usus<sup>1</sup>.

Der Streit wurde lebhafter und lebhafter, bis schließlich die Lehre der Katharer und Waldenser, die logisch richtig eine Wiedertaufe verlangte, wenn die Tugenden nicht unmündigen Kindern innewohnen könnten, eine kirchliche Entscheidung herausforderte. Bereits Innozenz III. hat eine solche erlassen, aber ohne sich über die Möglichkeit von Tugenden in den Unmündigen zu äußern<sup>2</sup>. Zur Ehre der auf dem Boden der Kirche stehenden Theologen muß aber gesagt werden, daß niemals bei ihnen ein Zweifel in der Richtung laut wurde, ob die Kinder in der Taufe wirklich ein Gnadengeschenk Gottes erhielten<sup>3</sup>.

2. Auch sonst blieb manche Unklarheit zu beheben. So war man sich nicht von vornherein darüber sicher, ob die „fides iustificans“ eine innere oder bloß eine äußere Gnade sei. Wirklich hat es manchmal bei Abaelard den Anschein, als ob er sich mit dem Charakter einer bloß äußeren Gnade begnügen zu können glaubte<sup>4</sup>, so sehr er auch an andern Stellen vom innern Glauben als Fundament der Tugenden spricht<sup>5</sup>. Doch hat schon Radulphus Ardens mit aller nur wünschenswerten Präzision die einzelnen zum Zustandekommen des

<sup>1</sup> Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 3116 fol. 43. Die gleiche Frage findet sich auch in der Summe des Magisters Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 313<sup>v</sup>) und des Udo (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 127 fol. 29<sup>v</sup>). Sie wurde unzweifelhaft gefördert durch die Ausführungen in den Sentenzen des Petrus Lombardus (I. 2, dist. 27, c. 5 6 [Quaracchi 1916] 446 f.).

<sup>2</sup> H. Denzinger - C. Bannwart, *Enchiridion symbolorum*<sup>12</sup> (Freiburg i. B. 1913) n. 410.

<sup>3</sup> Man vgl. z. B. die Anselm von Canterbury zugeschriebene *Meditatio in Psalmum Miserere* (SSL 158, 831): „Nam quemadmodum tu, Deus omnipotens, cognitor occultorum, occultissimam gratiam Spiritus Sancti tui latentèr infundis tuis fidelibus, et etiam parvulis in baptismo...“ Ferner *Laborantis, De iustitia et iusto* I. 2, c. 7 (Archiv von St. Peter im Vatikan [Rom] Cod. C. 110 fol. 249).

<sup>4</sup> *Expositio in Epist. Pauli ad Rom.* I. 4, c. 9 (SSL 178, 918) und I. 1, c. 1 (SSL 178, 801).

<sup>5</sup> *Introductio ad Theologiam* I. 1, n. 2 (SSL 178, 984). — Man vgl. auch *Epitome* c. 2 (SSL 178, 1696).

Glaubens notwendigen Erfordernisse von einander geschieden<sup>1</sup>. Selbst der Begriff des Glaubens war im allgemeinen nicht völlig eindeutig fixiert, so daß Alanus von Lille in seinem als Nachschlagewerk für die theologische Terminologie seiner Zeit unentbehrlichen *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum* eine ganze Reihe von Bedeutungen für das Wort „fides“ aufzuzählen vermag<sup>2</sup>.

3. Ebenso blieb es bis zum Ende des 12. Jahrhunderts unentschieden, ob die genannten Tugenden als Formal- oder bloß als Wirkursache der Rechtfertigung anzusprechen seien. Eine Frage, die in der Frühzeit noch gar nicht aufgeworfen war, so daß sich auch hier leicht einander widersprechende Texte zusammenstellen ließen.

Alanus von Lille bezeichnet wohl als Erster den Glauben als Formalursache der Rechtfertigung<sup>3</sup> und scheidet obendrein die „causa formalis“ genau von der „efficiens“, „instrumentalis“ und „occasionalis“<sup>4</sup>. Doch er verknüpft mit dem Begriff der „causa formalis iustificationis“ eine ganz singuläre Bedeutung. Er versteht darunter lediglich das Zeichen, an dem man eine Sache erkennt<sup>5</sup>. Am Vorhandensein des Glaubens wie der Liebe ersieht man die geschehene Rechtfertigung des Menschen. Wenn die Heilige Schrift lehrt, daß der Mensch aus dem Glauben gerechtfertigt werde, so darf dies nach Alanus nicht dahin verstanden werden, als ob der Mensch die erste Rechtfertigung aus dem Glauben erhielte. Es ist damit lediglich gemeint, daß der

<sup>1</sup> *Speculum universale* l. 7, c. 8 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 88): „Oritur autem fides ex tribus, licet et alio et alio modo: ex predicatione, ex ratione, ex gratia. Ex predicatione tamquam ex ministracione, ex ratione tamquam ex origine, ex gratia tamquam ex auctoritate. Ex predicatione tamquam ex cultura ministerii, ex ratione tamquam ex origine stirpis vel seminis, ex gratia tamquam ex auctoritate incrementum prestantis. Ex predicatione tamquam ex causa adminiculante, ex ratione tamquam ex causa originali sive materiali, ex gratia tamquam ex causa efficienti. . . .“

<sup>2</sup> SSL 210, 790.

<sup>3</sup> *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum* (SSL 210, 782): „Ex. . . . Notat causam formalem, unde Paulus: ‚Iustus ex fide vivit‘, id est iustificatus ex fide vivit, scilicet vita aeterna; fides est causa formalis suae iustificationis.“

<sup>4</sup> Ebd. (SSL 210, 897): „Per. . . . Notat causam formalem. Iuxta quod solet dici: ‚Hoc factum est per malitiam illius‘, vel ‚Hoc fecit ille per sapientiam vel potentiam suam‘.“

<sup>5</sup> *Theologicae Regulae*, Reg. 91 (SSL 210, 669): „Forma etiam apparitione dicitur. Sicut enim forma rei impressa facit rem magis apparere, sic per opera caritatis magis apparent ceterae virtutes.“

Glaube in besonderer Weise die erfolgte Rechtfertigung bezeugt, oder auch, daß der Mensch durch das, was er in einem Glaubensartikel festhält, nämlich durch die Gnade gerechtfertigt werde<sup>1</sup>. Damit weist sich Alanus als Genossen Simons von Tournai aus, in dessen Summe wir ähnlichen Aufstellungen begegnen<sup>2</sup>.

Auch der Standpunkt, den man dem Begriff der Gerechtigkeit selber gegenüber einnahm, wurde maßgebend für die Ansicht, die man von ihrem Verhältnis zu „fides“ und „caritas“ hegte. So sehen die unter dem Einfluß Anselms von Canterbury stehenden Theologen Glaube und Liebe als Wirkursache der Gerechtigkeit an, weil sie die Gerechtigkeit in die Rechtheit der Betätigung verlegen<sup>3</sup>. Bei Wilhelm von St. Thierry dagegen erscheint die Gerechtigkeit als Summe aller Tugenden. Folgerichtig kann auch die fides für ihn nur einen Teil der Formalursache darstellen, der allerdings notwendig mit den übrigen Stücken verbunden ist<sup>4</sup>. — Auf eine völlige Identifizierung zwischen „caritas“ und Gerechtigkeit machen die selber auf anselmianischer Grundlage stehenden pseudohugonischen *Quaestiones super epistulas Pauli* aufmerksam<sup>5</sup>. Die durch sie angedeutete Ansicht treffen wir tatsächlich im pseudobernhardinischen *Liber de modo bene vivendi*<sup>6</sup>. — Mit dem Lombarden endlich setzten die meisten Theologen des 12. Jahrhunderts die *gratia iustificans* identisch mit der *gratia operans* und diese wieder identisch mit dem Glauben<sup>7</sup>. Kein Wunder darum, wenn

<sup>1</sup> *Theologicae Regulae*, Reg. 93 (SSL 210, 670): „In Sacra Scriptura frequenter invenitur hominem iustificari ex fide. Unde Habacuc ait: ‚Iustus ex fide vivit‘ (Hab. 2). Et alibi legitur: ‚Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam‘ (Rom. 4). Sed non est sic intelligendum, quod prima iustificatio sit ex fide, quia secundum hoc quis mereretur primam iustificationem, nec esset ratio, quare potius diceretur homo iustificari ex fide quam ex caritate: sed ideo iustificatio dicitur esse ex fide, quia fides specialiter significat hominem esse iustificatum; et quia homo iustificatur per fidei articulum, id est per gratiam, quae est fidei articulus. Sicut enim ad alia credenda tenemur, et sic ad hoc credendum, quod homo iustificatur ex sola gratia Dei. Est ergo sensus: Homo iustificatur ex fide, id est ex gratia, ad quam nos dirigit fides.“

<sup>2</sup> Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 40 und 61).

<sup>3</sup> A. Landgraf, *Der Gerechtigkeitsbegriff*. — Den dort aufgeführten Theologen möchte ich noch hinzufügen den Abt Guericus, der sich sehr ausführlich zur Frage äußert. Man vgl. In *Epiphania Domini*, Sermo 3 (SSL 185, 57); In *Festo S. Benedicti*, Sermo 4 (SSL 185, 114).

<sup>4</sup> In *epist. ad Rom.* l. 2, c. 4, v. 11 (SSL 180, 584).

<sup>5</sup> Q. 32 (H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger* 70).

<sup>6</sup> XV (SSL 184, 1221).

<sup>7</sup> *Sententiae*, II dist. 26, c. 3 (Quaracchi 1916, 439). Es läßt sich aber durchaus noch nicht daraus herleiten, daß er über die Formalursache der Rechtfertigung schon Klarheit gewonnen hätte. — Man vgl. auch die plastischen Exzerpte aus dem Lombarden, die der Cod. lat. 627 (fol. 79<sup>v</sup>)

wir in dem *Speculum universale* des als Theologen noch immer viel zu wenig geschätzten Radulphus Ardens bereits folgende distinkte Erklärung der klassischen Stelle vom Leben aus dem Glauben finden: „Et Abacuc Propheta: ‚iustus ex fide vivit‘. Quod quidem potest intelligi vel de fide credita, et est sensus: iustus, inquantum Deo credit, vivit. Et tunc hec prepositio ‚ex‘ causam designat efficientem. Vel de fide credente, et tunc hec prepositio ‚ex‘ causam adminiculantem sive sine qua(!), et tunc est sensus: iustus ex fide vivit vel venit ad iustitiam, que est iusti. Vel causam formalem, et tunc est sensus: iustus ex fide virtute est fidelis et iustus, quemadmodum ex albedine albus“ (VI 7 — Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 87<sup>v</sup>).

III. 1. Die bekannten Schwierigkeiten betreffs der Möglichkeit einer Tugend, die sich nicht betätigen kann, hatten zur Folge, daß man sich mit der gnadenhaften Rechtfertigung, die auch Kindern in der Taufe zuteil wird, auseinandersetzen mußte. Bekannt ist der Versuch Anselms von Canterbury, der die Gerechtigkeit, die er von der Rechtheit unterschied, als die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens definierte, und, da er sie formell in Abhängigkeit von einer Betätigung bringen mußte, sie als unmöglich für unmündige Kinder erklärte. Von der Gerechtigkeit schied er alsdann die Nachlassung der Sünden selber, die ohne die innere Gerechtigkeit statthaben kann und in den unmündigen Kindern auch wirklich statthat<sup>1</sup>. Abaelard wandelte in seinem Gefolge<sup>2</sup>. Die Kinder sind nach ihnen frei von Sünden, ohne gerecht zu sein.

2. Man hatte umgekehrt schon immer unabhängig von spekulativen Erwägungen die Sündennachlassung als rechtfertigende Gnade gedeutet, ohne beide adäquat mit einander zu identi-

---

der Pariser Nationalbibliothek bringt: „... et he omnes precedunt gratiam iustificantem, que dicitur prima, quia ea iustificatur homo, et dicitur operans sive preveniens, dicitur etiam fides, que per dilectionem operatur.“ — Ferner Magister Martinus de Fugeriis (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 3116 fol. 43): „operans enim dicitur, quia hominem erigit, ut velit, quia impium iustificat, quod idem est“ und (fol. 48<sup>v</sup>): „per iustificationem enim non intelligimus nisi virtutem.“ Außerdem Praepositinus in seinen Quaestionen (Paris, Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 1708 fol. 238) und Hugo a S. Charo in seinem Sentenzenkommentar, in 2 dist. 26 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 106).

<sup>1</sup> A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff 155—166.

<sup>2</sup> Ebd. 168.

fizieren<sup>1</sup>. Nunmehr trieb der Zwang auch noch zur Zeit einer entwickelten Spekulation zu einer solchen adäquaten Gleichsetzung beider. Diese finden wir bereits mit Entschiedenheit bei Robertus von Meleduno<sup>2</sup>. Und Magister Martinus betont: „Nota, quod Spiritus Sanctus dicitur dari dupliciter, aut quantum ad peccati remissionem, prout datur parvulis, aut quantum ad virtutum collationem, prout datur adultis.“<sup>3</sup> Zugleich versucht er, scheinbar nicht völlig unbeeinflusst von Abaelard, die Schwierigkeit zu lösen, wie dann die Kinder ohne Mitteilung der Gnade, bloß auf Grund ihrer Unschuld, d. i. ihrer Sündenlosigkeit, des ewigen Lebens würdig seien<sup>4</sup>. In ähnlichem

<sup>1</sup> So Gilbert de la Porrée, Zu Rom. 4, 5 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427 fol. 9<sup>v</sup>): „Hec fides eius reputatur ad iustitiam, id est sufficit ad iustitie demonstrationem. Deus enim peccatorum remissione iustificat, sed non nisi credentem hoc.“ — Bernhard von Clairvaux, Sermo in coena Domini n. 2 (SSL 183, 272). — Radulf von Laon, Zu Rom. 5, 15 (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 12): „Vel per gratiam, que est pars doni, intellige solummodo remissionem peccatorum.“ — Pseudo-Hugo von St. Victor, In epist. 1 ad Timotheum q. 3 (SSL 175, 594). — Martin von León, Sermo 3, In natali Domini (SSL 208, 79): „Gratia vobis et pax id est remissio peccatorum et quies.“

<sup>2</sup> Summa (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 191 fol. 260<sup>v</sup>). Ihm dürfte schon Gottfried von Babion vorausgegangen sein, in dessen Enarrationes in Matthæum sich folgende plastische Äußerung findet: „Baptismus est consummatio omnis iustitie. Quantumcumque enim fuerit iustus, religiosus, eleemosynarius, ieiunator, castus etc., tamen, si baptismatis gratia caret, nihil ei proficit. Unde Cornelius ad Petrum missus est. Baptismus sine virtutibus aliquando solus valet, sicut in puero, sed virtutes sine baptis-mate nunquam“ (c. 3 — SSL 162, 1267).

<sup>3</sup> Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 353.

<sup>4</sup> Ebd.: „Ad hoc, quod postea dicitur, quod baptismus facit parvulum dignum vita eterna de congruo ratione innocentie, set non de merito. Congruum enim est, ut, qui immunis est a peccato, salvetur. Puer autem non alia de causa dicitur membrum diaboli, nisi quia obnoxius est pene eterne. Non enim aliquid peccatum habet in se, set hoc contraxit ab originali a primo parente; non pro peccato ipsius fit obnoxius pene eterne. Puer ergo iste nec ante peccatum proprie habet peccatum, nisi peccatum vocemus reatum, id est obnoxietatem pene, nec post baptismum virtutem, nisi virtutem vocemus quandam dignitatem congrui, quam videlicet contrahit ex baptismo et fide Ecclesie. — Quod vero postea dicitur, quod post mortem non invenitur aliquis iustus nisi in vita fuerit iustificatus: aut peccati remissione aut virtutis collatione.“ Gaufried von Poitiers schildert, wie sich die Vertreter der innocentia ohne eingegossene Gnade den Erwerb der Gnade bei Erlangung des Vernunftgebrauches erklärlich machten: „Et dicimus, quod parvulus habet gratiam baptismi, scilicet sacramentum et dimissionem pec-

Sinne sprach sich auch Petrus Cantor aus, der ebenfalls alles aufbietet, um sich dieser Schwierigkeit zu entziehen<sup>1</sup>.

Viel zur Verbreitung dieser Ansicht hat unzweifelhaft die Autorität Simons von Tournai beigetragen. Obwohl ihm die Unterscheidung der Tugend in „natura“, „habitus“ und „usus“ bekannt war<sup>2</sup>, wandte er diese nicht an, um ein Dasein der Tugend in den unmündigen Kindern zu erklären. Er stand vielmehr völlig unter dem Banne der Unverdienbarkeit der Sündennachlassung<sup>3</sup> und betrachtete unter diesem Gesichtswinkel die ganze Gnadenlehre. Darum führte er eine Unterscheidung zwischen „gratia purgans“ und „gratia ornans“ ein. „Purgans ut peccati remissio, que fit in homine sine homine et sine eius merito vel precedente vel comitante. Ornans gratia est fidei vel alterius doni collatio, que fides fit in homine sine merito precedente, non tamen prorsus sine homine, quia non sine humano ar-

---

cati et immunitatem a peccato, sive innocentiam, que virtus non est, sicut nec in Adam, antequam habeat gratiam, scilicet(?) non habet gratiam, id est virtutem. Et bene potest dici, quod confertur ei gratia in primo instanti sue discretionis, nisi tunc peccat mortaliter. Et est necesse, quod in primo instanti mereatur vel peccet mortaliter. Vel alio modo potest dici, quod non est necesse, quod tunc primo; set quando primo cogitabit de Deo, confertur ei gratia, nisi interim peccet mortaliter. Et si ante illum statum moreretur, sufficeret ei innocentia baptismalis ad salutem“ (Bologna, Biblioteca Comunale del Archiginnasio A 1036 fol. 78).

<sup>1</sup> Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 9593 fol. 183<sup>v</sup>—184). Ihm schließt sich sein Schüler Liebhard von Prüfening an (Clm. 13107 fol. 167<sup>v</sup>): „Iustificatio et iustitia. — [Iustificatio]: remissio peccatorum; iustitia: profectus bonorum operum. Sicut precedit fides iustificationem, sic iustificatio iustitiam.“ — Robert Courçon nimmt, wie wir noch sehen werden, dagegen Stellung. In seiner Erwiderung sagt er (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247 fol. 108<sup>v</sup>) unter anderem: „Magister G. et Anselmus et alii fere omnes dixerunt, quod parvuli post baptismum non habent fidem vel in actu vel in habitu, sed tantum fidei sacramentum, et ex tali solummodo sacramento salvantur.“ — Der Magister G. dürfte Guilelmus de Montibus sein, der in der Tauflehre scheinbar auch vom Clm. 22233 (fol. 7) zitiert wird. Anselmus mag identisch mit Anselm von Laon sein, der in seinen Sententiae divinae paginae im angegebenen Sinn zur Sache spricht (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVIII 2, 3], Münster i. W. 1919, 46).

<sup>2</sup> Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 33<sup>v</sup>).

<sup>3</sup> Simon führt hier scheinbar einen Gedanken Anselms von Canterbury fort, den dieser u. a. in der Oratio 6 (SSL 158, 872) ausspricht: „Est autem hoc opus Spiritus Sancti, quod peccatori sua facinora displicent, et ea agere satagit, quae creatori suo placent. Sed et hoc suis viribus non valet, nisi eiusdem Spiritus Sancti gratia illuminatus, cuius cor, cum per uam gratiam visitat, protinus ab omni labiorum vitio emundat.“

bitrio.“<sup>1</sup> Er setzte die Sündennachlassung „natura prius“ vor der Gnaden-, d. i. der Tugendeingießung an, bei der der Mensch „comitanter“ mitwirken muß. Folgerichtig hat er darum in denen, die sich noch nicht selber betätigen können, sich mit der Sündentilgung als einziger Gnade („gratia purgans“) begnügt<sup>2</sup>. Der gleichen Ansicht ist Alanus von Lille<sup>3</sup>. Magister Martinus, Guido von Orchelles<sup>4</sup> und selbst Innozenz III. dürften in diesem Punkt nicht unbeeinflusst von Simon geblieben sein. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wird diese Lehre von der Priorität der Sündennachlassung vor der Eingießung der Gnade noch wiederholt als die Simons zitiert<sup>5</sup>; später tritt sie nur noch anonym auf<sup>6</sup>.

Hier ist ein Punkt, an dem sich auch in den kanonistischen Traktaten wertvolle Aufschlüsse finden. So lesen wir in den Glossen zum „Decretum Gratiani“: „Quid est hec gratia [nämlich die Taufgnade] in parvulo vel adulto? Estne virtus vel virtutis opus? Non, sed remissio peccatorum. Numquid satisfacesti? Nonne eadem remanet questio? Ne itaque occupetis dispendiis sermonum, illa gratia, illa peccatorum remissio nichil est aliud quam delictorum nostrorum non-inputatio, ut supra eadem distinctione, ‚per baptismum‘, in

<sup>1</sup> Quästionen (Berlin, Cod. Philipp. 1997 fol. 79). — Ähnlich liest man in der Summe (Cod. lat. 14886 fol. 40) der Pariser Nationalbibl.

<sup>2</sup> Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 55<sup>r</sup>).

<sup>3</sup> Theologicae Regulae, Reg. 87 (SSL 210, 666): „Gratia ad meritum dicitur prima gratia, id est peccati remissio, quae fit in nobis sine nobis: non enim ad remissionem peccati operatur libertas arbitrii: de sola enim gratia remittitur culpa. Numquam tamen fit peccati remissio sine libero arbitrio, non quia operetur ad hoc vel cooperetur, sed quia remissionem comitatur, ut sit causa sine qua non.“ — Außerdem kommt noch in Betracht: Contra haereticos l. 1, c. 41 f. (SSL 210, 346 ff.).

<sup>4</sup> Auch Innozenz III., der sich, wie gesagt, über die virtutes in den Kindern noch nicht entschieden äußerte, hielt an der Unverdienbarkeit der Gnade im Sinne Simons fest. Man vgl. Comment. in VII Psalmos poenit.: Ps. 1 (SSL 217, 993 f.), Ps. 4 (SSL 217, 1072), Ps. 7 (SSL 217, 1121); Sermones communes, Sermo 12 (SSL 217, 647).

<sup>5</sup> So z. B. bei Wilhelm von Auxerre (Summa aurea l. 3, tr. 8, q. 1) und in der von ihm abhängigen ersten Quästionensammlung des Cod. lat. 353 (fol. 64) der Erlanger Universitätsbibl.

<sup>6</sup> Bonaventura, In 4 dist. 17, p. 1, a. 2, q. 1; — Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 25); — Richard von Mediavilla, In 4 dist. 17, a. 4, q. 4 (man vgl. J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla [München 1925] 242). — Noch im 14. Jahrhundert finden wir darauf Anspielungen, z. B. bei Guilelmus Rothwell, Super sententias IV (Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gl. kgl. S. 1363, nicht paginiert). Auch schon bei Peter von Poitiers, Sententiarum l. 3, c. 2 wird diese Sentenz ohne Namentangabe aufgeführt (SSL 211, 1045 — Erfurt, Bibliotheca Amploniana Cod. Q. 117 fol. 23).

fine. Vides ergo, quod nichil est in eo, qui baptizatur. Talis est gratia, quia nec virtus nec opus vel motus mentis. Et secundum hoc nichil ponit. Et tantum secundum hunc modum dicitur remissio peccatorum conferri <g> p<r>a[r]v[ul]is, et presertim secundum eos qui dicunt, quod nulla virtus est in pueris. Item dicitur remissio peccatorum iustificatio, fides, per quam peccata dimituntur et homines iustificantur, et secundum hoc etiam remissio peccatorum confertur adultis“ (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 13 fol. 264).

Es ist sogar hier noch ein weiterer Versuch zur Klärung der Rechtfertigung der Kinder angedeutet: „... id est immutatur et destruitur, nisi dicatur quandam occultam gratiam preter virtutes in baptismo conferri, que postmodum perditis omnibus etiam virtutibus ipsa tamen non perditur, set quanto magis homo det[er]ior efficitur, tanto ipsa amplius innotatur. Hec etiam in baptisate omnibus equaliter datur, sicut hic dicitur. Hec est gratia, de qua Augustinus dicit, quia Deus eam latenter infundit etiam parvulis“ (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 13 fol. 264).

Vielleicht ist hier mit der „gratia occulta“ der Taufcharakter gemeint. Tatsächlich versucht Huguccio mit ihm zu erklären, wie die unmündigen Kinder kraft der Taufe des ewigen Lebens ohne die Tugenden würdig seien. Seine Ausführungen erweisen sich irgendwie als abhängig von Abaelard: „Nos vero dicimus, quod pueri nullam habent virtutem ante annos discretionis et sic in baptismo nulla virtus eis confertur. Sunt digni intrare ad vitam vel sunt digni vita eterna? Sunt utique, non per caritatem vel fidem, sed per sacramentum baptismi, non dico per exteriorem ablutionem, sed per quemdam characterem et quoddam signaculum, quod heret inseparabiliter cuique baptizato. — Sed numquid intrabunt ad vitam vel celeste convivium sine caritate? Non. Statim enim anime talium, ex quo separantur a carne, induuntur virtutibus et eis conferuntur omnes virtutes. Deus namque inspirat et creat eas in ipsis animabus, que virtutes primo non erant eis necessarie, cum non possent eis uti, et ideo eis ante non conferuntur“ (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 40 fol. 272; man vgl. auch Can. 40 fol. 464<sup>v</sup>).

Eine Folge der adäquaten Gleichsetzung zwischen heiligmachender Gnade und Sündennachlassung war die Statuierung eines wesentlichen Unterschiedes zwischen der Gnade der Kinder und der Gnade der Erwachsenen, der z. B. bei Magister Martinus<sup>1</sup> und sogar noch bei Guido von Orchelles<sup>2</sup> Gegenstand der Diskussion ist.

<sup>1</sup> Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 353.

<sup>2</sup> Ebd. Cod. lat. 17501 fol. 21<sup>v</sup>.

Die Möglichkeit einer Rechtfertigung ohne eingegossene Gnade fand aber schon bei Wilhelm von Auxerre den entschiedensten Widerspruch<sup>1</sup>. Zur Zeit, da Hugo von St. Cher seinen Sentenzenkommentar schrieb, dürfte sie bereits völlig abgetan gewesen sein, denn er scheint auf sie anzuspieren, wenn er sagt: „Quidam enim dicunt, quod parvulis in baptismo datur gratia, que non est virtus. Isti dicunt, quod quando parvulus baptizatus moritur, Deus ex sua benignitate commutat gratiam in gloriam. Similiter dicunt, quod [quando] fit adultus, quod gratia commutatur in virtutem ex Dei largitate. Et hoc dicto satis facile est respondere ad obiecta. Sed ista opinio iam recessit ab aula.“<sup>2</sup>

Auch sonst dürfte sie nie zu großen Anklang gefunden haben, wenn sie auch noch öfter, selbst in der kanonistischen Literatur, zur Sprache kam in der Untersuchung, ob durch die Beschneidung nicht bloß die Sünde nachgelassen, sondern auch Gnade mitgeteilt wurde<sup>3</sup>. Noch aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts berichtet die anonyme im Cod. lat. 541 der Erlanger Universitätsbibliothek erhaltene „Quaestio de Sacramentis“ (fol. 147): „Primo videndum est, an circumcisio fuerit collativa gratie gratum facientis. Et circa hoc sunt duo modi. Alii dicunt, quod non dabat gratiam, sed tantum purgabat maculam originalem. Et moventur ratione: si circumcisio culpam expelleret et gratiam conferret, tunc baptismus non esset perfectior circumcisione. Sed consequens est falsum. Quare et antecedens.“

<sup>1</sup> Summa aurea IV (Parisiis 1500, fol. 254): „... ita cum baptizatus est parvulus, necesse est infundi gratiam, et ita parvulus baptizatus habet virtutes. Item, si non habet virtutes, per quid efficitur dignus vita eterna. Si dicatur, quod per innocentiam baptismalem. Contra: Adam in statu innocentie habuit maiorem innocentiam quam iste parvulus, quia iste parvulus habet fomitem et multas corruptiones, que non fuerunt in Adam. Ergo si iste parvulus propter innocentiam baptismalem est dignus vita eterna, Adam propter maiorem innocentiam fuit dignus vita eterna. Sed hoc est falsum. Ergo nec parvulus propter innocentiam baptismalem est dignus vita eterna. Relinquitur ergo, quod per virtutes sit dignus vita eterna. Et ita habet virtutes has.“

<sup>2</sup> Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 221<sup>v</sup>).

<sup>3</sup> Guido von Orchelles glaubt tatsächlich, daß durch die Beschneidung nur die Sünde nachgelassen, nicht aber die Gnade mitgeteilt wurde (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 17501 fol. 8<sup>v</sup>—9). Ebenso anscheinend Simon von Tournai (Summa, Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 54) und Alanus von Lille (Theologicae Regulae, Reg. 110<sup>r</sup> — SSL 210, 679).

Dadurch daß auch die bloße Sündennachlassung als eine Gnade Gottes gekennzeichnet wurde, hielt man sich fern von der durch Aristoteles inaugurierten, schon am Anfang des 13. Jahrhunderts in der Scholastik bekannten und als häretisch verworfenen Lehre, daß eine Rechtfertigung auch bei Ausschluß alles Gnadenhaften möglich sei<sup>1</sup>.

3. a. Ein Glück für die Klärung des Begriffes der heiligmachenden Gnade war es, daß die Theologen sich nur in ganz geringer Zahl der Ansicht des Lombarden anschlossen, der die „caritas“ — einer schon vor ihm bestehenden Strömung folgend<sup>2</sup> — mit dem Heiligen Geiste identifizierte<sup>3</sup>. Umgekehrt aber wirkte ungemein befruchtend auf die Spekulation seine Behauptung, daß der Glaube „forma et mater omnium virtu-

<sup>1</sup> Man vgl. die Summa Rolands von Cremona (Paris, Bibl. Mazarine Cod. lat. 795 fol. 101): „Vel inde sequitur opinio heretica philosophorum, qui dicebant, quod homo potest iustificari ex solo libero arbitrio.“ — Schon im 13. Jahrhundert glaubte man, daß durch die Bemerkung im Kommentar des Lombarden (zu Röm. 3, 21 22): „Non igitur iustificati sunt per legem, non per propriam voluntatem, sed per gratiam Christi“ (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 63) die betreffende Lehre des Aristoteles geächtet worden sei. „So steht im Cod. Vat. lat. 147 aus jener Zeit (mit Lombardus um den Schrifftext) fol. 19<sup>b</sup> zu ‚non igitur iustificati sunt per legem‘ eine glossa interlin.: ‚hoc contra iudeum‘; zu ‚non per propriam voluntatem‘: ‚hoc contra philosophum‘, und am Rande: ‚hoc contra philosophum, qui attribuit libero arbitrio“ (H. Denifle, ebd. 221 Anm. 1). Augustin de Favaroni von Rom (ebd. 231) und der anonyme Kommentar des Cod. 1416 der Krakauer Universitätsbibl. (ebd. 275) nehmen ebenfalls dagegen Stellung. — Aristoteles, Κατηγορίαι c. 10 (I. Bekker, Aristoteles Graece I [Berlin 1831] 13).

<sup>2</sup> Vertreter dieser Ansicht sind: Wilhelm von St. Thierry, In Epist. ad Rom. l. 5, c. 8 (SSL 180, 643) und Liber de contemplando Deo c. 3 (SSL 184, 371), c. 4 (SSL 184, 372), ferner Hugo von St. Victor, De laude caritatis (SSL 176, 975), Martin von León, Sermo 34, In Festo S. Trinitatis (SSL 208, 1304 f.) und sogar im 13. Jahrhundert noch Richard Fishacre (Sentenzenkommentar III — Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 228). — Abaelard (Introductio ad Theologiam l. 1, c. 20 — SSL 178, 1024), Magister Omnebene (München, Staatsbibl. Cod. sim. 168 fol. 82) und wohl auch Radulphus Ardens (Homiliae in epist. et evang. dominic. 72 — SSL 155, 1939) haben sich schon dagegen ausgesprochen.

<sup>3</sup> Praepositinus bemerkt sogar: „Hanc viam tenuit magister Petrus. Sed nullus de suis coequalibus secutus est eum, licet sit sana et catholica. Sed dixerunt, quod Spiritus Sanctus est caritas, qua diligimus Deum et proximum efficiente causa, et dum in nobis est quedam gratia a Spiritu Sancto, qua diligimus Deum et proximum tamquam formali causa“ (Summa, Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 14<sup>v</sup>).

tum“ sei<sup>1</sup>, ebenso wie die sich daran anschließende Streitfrage, ob die „virtus naturalis“ zur „virtus gratuita“ werde. Gerade diese letzte Frage trug auch zur Lösung der Schwierigkeiten bei, die sich gegen eine Annahme von Tugenden in den unmündigen Kindern erhoben. Darauf weist unter andern ausdrücklich Stephan v. Langton hin<sup>2</sup>.

Es wäre nämlich unmöglich geblieben, von Tugenden in Personen zu reden, die physisch an deren Betätigung behindert sind, wenn man nicht nach Analogie der natürlichen auch in den gnadenhaften Tugenden drei Zustände zu unterscheiden gelernt hätte, die im wesentlichen bezeichnet werden als „virtus in natura, in habitu, in usu“.

b. Für die Erarbeitung dieser Unterscheidung ist der eindringende Aristotelismus von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, wie sich an Alanus von Lille ersehen läßt, der durch seine entschiedenen Ausführungen in den *Theologicae Regulae* in diesem Punkt bahnbrechend wie sonst keiner gewirkt hat<sup>3</sup>:

„Nota, quod omnis virtus genere qualitas est: et naturaliter omnis virtus potentia est rationalis creaturae, qua rationalis creatura nata est apta ad hoc vel illud faciendum. Unde et Tullius<sup>4</sup> virtutes

<sup>1</sup> Man vgl. im Kommentar zu den Paulinen die Erklärung von Röm. 1, 17 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 60). — Praepositinus deutet hier den Lombarden ganz richtig: „Ad hoc respondetur breviter secundum hanc viam, quod caritas dicitur mater, quia est Spiritus Sanctus, a quo sunt omnes virtutes in nobis“ (Summa, Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 35<sup>v</sup>). — Weiteres zur Entwicklung des Problems vgl. man bei A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 91 ff. und De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum. Bogoslovni Vestnik 4 Laibach 1924) 136 ff.

<sup>2</sup> Quästionen (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 260): „Queritur, utrum parvuli habeant virtutes. De hoc sunt due opiniones. Illi, qui dicunt, quod naturalia efficiuntur gratuita, dicunt, quod parvuli habent virtutes. Cui opinioni adheremus.“ — Auf den gleichen Zusammenhang machen noch aufmerksam Magister Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 353), Petrus von Capua (Summa IV, Clm. 14508 fol. 58<sup>r</sup>), die zweite anonyme Quästionensammlung des Cod. lat. 450 (fol. 187) der Erlangener Universitätsbibl. und auch schon Petrus Cantor (Summa, Reun, Stiftsbibl. Cod. 61 fol. 162).

<sup>3</sup> Reg. 88 (SSL 210, 666). — Kenntnis seiner Ausführungen verrät Magister Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 325<sup>r</sup>).

<sup>4</sup> Cicero, De inventione I. 2, c. 52, § 159 (G. Friedrich, M. Tullii Ciceronis opera Rethorica I [Leipzig 1893] 230). Er nennt hier die Tugend

ponit inter species naturalis iuris. Et Aristoteles<sup>1</sup> in praedicamento qualitatis ait: Amplius scientiae et virtutes. Augustinus<sup>2</sup> etiam dicit, quod virtus genere qualitas est. Praeterea cum omnis virtus sit habitus mentis bene constitutae, omnis autem habitus vel dispositio qualitas sit, omnis virtus qualitas est. Omnis autem virtus homini tripliciter intelligitur convenire, aut natura, aut habitu, aut usu. Natura convenit omnis potentia, quae sit virtus, homini a creatione, ut naturaliter aptus sit secundum hanc vel illam potentiam ad hoc vel illud faciendum, ut sicut aptus est natus ad ratiocinandum vel ad intelligendum, ita aptus natus ad reddendum unicuique quod suum est, ad diligendum Deum et proximum: quod satis insinuat Aristoteles<sup>3</sup>, quod homo est mansuetus natura. Sub hoc nomine ‚mansuetus‘ intellexit illas naturales virtutes. Sed tunc potentiae non sunt virtutes. Sed postquam ventum est ad annos discretionis, si homo utitur illis potentiis in officio debito et debito fine, ut usus earum dirigat ad Deum, et prout exigit christiana religio, illae potentiae fiunt virtutes, quasi vi contra vitia stantes. Habentur ergo virtutes in habitu, quando homo per illas potentias quamdam habet habitatem et proutatem ad utendum eis, si tempus exegerit: et secundum hoc simul et similiter habentur omnes virtutes. Quicumque enim habet unam in habitu, habet omnes in habitu. In usu autem dicuntur haberi, quando aliquis utitur eis ad bene agendum: et secundum hoc nec simul, nec pariter habentur. Habetur enim aliquando una virtus in usu, quando alia non habetur, et magis una quam alia. Illae ergo auctoritates et rationes, quae videntur insinuare, quod omnes virtutes simul et similiter habentur, referendae sunt ad habitum. Illae vero, quae insinuare videntur, quod non simul nec similiter, referendae sunt ad usum.<sup>4</sup>

Alanus gehört in die Gruppe um Simon von Tournai, zu der auch der Magister Martinus, Guido von Orchelles, Papst Innozenz III., vielleicht auch der Abt Adam von Perseigne und der Zisterzienser Günther zählen. Es ist nur merkwürdig, daß Simon und Alanus, deren Ausführungen hier verwandt sind, trotz der Kenntnis dieser Unterscheidung noch nicht zugeben wollten, daß auch unmündige

„animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus“. — Diese Definition macht sich Augustinus zu eigen (Contra Iulianum l. 4, n. 19 — SSL 44, 747).

<sup>1</sup> Κατηγορία c. 8: „Τοιαῦτα δὲ αἱ τε ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί“ (I. Bekker, Aristoteles Graece I [Berlin 1831] 8).

<sup>2</sup> De moribus Ecclesiae catholicae l. 1, c. 6, n. 9 (SSL 32, 1314).

<sup>3</sup> Περὶ Ἑρμηνείας c. 11 (I. Bekker, Aristoteles Graece I [Berlin 1831] 20): „... οἷον ὁ ἀνθρώπος ἴσως ἐστὶ καὶ ζῶον καὶ δίπουν καὶ ἡμέρον.“

<sup>4</sup> Auch Simon von Tournai weist auf den Einfluß des Aristotelismus in dieser Frage hin, wo er sich mit den Tugenden beschäftigt „an substantiales sint vel accidentales“ (Summa, Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 33’).

Kinder schon die gnadenhaften Tugenden haben könnten. Dies muß in dem durch das Alanuszitat angedeuteten engen Begriff der Tugend begründet sein. Erst Guido von Orchelles, der nach Praepositinus<sup>1</sup> schrieb, vermag von den Theologen aus dieser Gruppe, vielleicht beeinflusst von jenem<sup>2</sup>, vielleicht auch unter dem übermächtigen Einfluß von Petrus Pictaviensis<sup>3</sup>, die wichtige Distinktion zu verwerten. Innozenz III. aber erließ noch die bekannte kirchliche Entscheidung vom Jahre 1201, ohne die Frage der Möglichkeit von Tugenden in den unmündigen Kindern entscheiden zu wollen. Er nennt sogar die Verteidiger der Möglichkeit bloß „nonnulli“.

c. Einmal in ihrer Bedeutung erkannt, scheint sich, wohl unter dem Drucke der Irrlehren der Waldenser und Katharer, unsere Unterscheidung auch in ihrer Anwendung auf die übernatürlichen Tugenden ziemlich rasch und endgültig durchgesetzt zu haben. Denn während Petrus Cantor<sup>4</sup> noch eine große Schwierigkeit darin fühlte, daß die Kinder durch die Taufe Tugenden „in habitu“ oder auch bloß „in habilitate“ erhielten — er beruft sich auf den Lombarden als Bekämpfer dieser Ansicht<sup>5</sup> — kann schon sein bedeutendster Schüler Robert Courçon schreiben:

<sup>1</sup> Er zitiert ihn (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 17501 fol. 20).

<sup>2</sup> Summa (Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 50. — In den Quaestionen scheint er sich darüber nicht völlig klar zu sein (Paris, Bibl. Mazarine Cod. lat. 1709 fol. 246<sup>v</sup>).

<sup>3</sup> Sententiae V, c. 6 (SSL 211, 1232 f. — Erfurt, Bibl. Amploniana Cod. Q. 117 fol. 38<sup>v</sup>). Ihm schließen sich Petrus von Capua (Cm. 14508 fol. 58<sup>v</sup>) und Udo (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 127 fol. 31<sup>v</sup>) an.

<sup>4</sup> Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 9593 fol. 183<sup>v</sup>). Im Cod. lat. 61 der Stiftsbibl. von Reun lesen wir (fol. 162<sup>v</sup>): „Consideratis utrimque rationibus posset dici parvulo non conferri virtutem aliquam in habitu per baptismum, nec aliud esse habere virtutem aliquam, quam habere usum et motum secundum ali[qu]am virtutem.“

<sup>5</sup> Sententiae IV, dist. 4, p. 2, c. 7 (Quaracchi 1916) 771 f. — Es ist interessant, die Stellung zu verfolgen, welche die verschiedenen Autoren in ihren „Lecturae super Sententias“ zu den hier einschlägigen Äußerungen des Lombarden nehmen. Während Romanus de Romanis die Ausführungen des zweiten Sentenzenbuches über die Identität zwischen virtus und motus mentis (II dist. 27, c. 5 6) getreu referiert (Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 fol. 104 und 104<sup>v</sup>), sagt der anonyme Verfasser der „Lectura super Sententias“ des dem Ende des 14. Jahrhunderts angehörigen Cod. Vat. lat. 4289 (fol. 93) im Gegensatz zu Petrus Cantor: „Respondet magister, quia parvuli recipiunt gratiam in baptismo in munere et non in usu; licet non recipiant usum virtutum, recipiunt tamen habitum, mediante quo possunt exire in usum, cum pervenerint ad etatem etc.“ Merkwürdig ist auch, daß die Samm-

„Sed communis fere omnium magistrorum est opinio, quod parvulus recipit in baptismo fidem in habitu et non in actu. Nam qualitas tripliciter habetur: Primo in natura, secundo in habitu, tertio in actu vel in usu. Quod patet circa catulum, qui primo habet visum in natura, scilicet ante nonum diem; secundo in habitu, scilicet post nonum diem; tertio in usu, quando actualiter videt. Sic est de parvulo, quia ante baptismum habet informem virtutem in natura; post baptismum habet eam formatam in habitu; tertio, cum adultus est, habet eam in usu.“<sup>1</sup>

Damit war ein für allemal sichergestellt, daß die Rechtfertigung wesentlich die vitale Befähigung zu den Heilsakten mit sich bringt, deren grundlegendste Glaube und Liebe sind, und es wurden jetzt die Kräfte frei für eine weitere auf dieser Grundlage aufbauende Forschung.

Diese wandte sich nun in erster Linie der Frage zu, ob die Rechtfertigung formell identisch sei mit den gnadenhaften Tugenden, oder ob noch eine von diesen verschiedene Gnade anzunehmen sei, die formell als rechtfertigende — unsere heutige Theologie sagt heiligmachende — Gnade anzusprechen sei.

---

lung der Irrtümer des Lombarden, die sich in dem im Jahre 1412 abgeschlossenen Cod. lat. 506 der Erlangerer Universitätsbibl. findet, ebenfalls nicht seine Ansicht über die Möglichkeit von Tugenden in unmündigen Kindern aufführt. Aus der Tauflehre werden nur zwei Sentenzen proskribiert: „Nota, quod in isto 4<sup>to</sup> libro magister non tenetur in istis opinionibus. Primo quando dicebat in distinctione 2<sup>a</sup> capitulo ultimo, quod baptismus Iohannis cum impositione manus equipollebat baptismo Christi. 2<sup>o</sup> eodem libro distinctione 7<sup>a</sup>, quando dicebat, quod potestas dimittendi peccata in baptismo potuit dari ministris eius“ (fol. 85<sup>v</sup>). Tatsächlich hat es der Lombarde ebensowenig wie Radulphus Ardens im „Speculum universale“ (VIII 48 — Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 126<sup>v</sup> f.) gewagt, in der Frage entschiedene Stellung zu nehmen.

<sup>1</sup> Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247 fol. 107<sup>v</sup>. — Simon von Tournai, der schon die Unterscheidung kannte, macht sich die Folgerung noch nicht zu eigen (Summa, Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 33<sup>v</sup> und fol. 55<sup>v</sup>. — Quästionen, Cod. Berlin, Philipp. 1997 fol. 43). Dagegen stimmt ihr in der Summa schon rückhaltlos Praepositinus zu, der sie die „communis via magistrorum“ nennt (Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 50). Ebenso z. B. Stephan von Langton auch in seiner Summa (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 136 fol. 26 und fol. 29<sup>v</sup>), Roland von Cremona (Summa, Paris, Bibl. Mazarine Cod. lat. 795 fol. 87), Wilhelm von Auxerre (Summa aurea III [Parisiis 1500] fol. 254), aus Wilhelms Schule Johannes von Treviso (Summa, Cod. Vat. lat. 1187 fol. 58<sup>v</sup>), die anonyme Summa des Cod. Vat. lat. 2674 (fol. 109<sup>v</sup>) und der anonyme Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Vat. lat. 782 (fol. 156 f.); endlich Gaufried von Poitiers in seiner Summa (Bologna, Biblioteca Comunale del Archiginnasio, A 1036 fol. 78).

### 3. Die endgültige Klärung.

I. Es scheint vor allem, als ob die Untersuchung über die Information der Tugenden durch die „caritas“ der Anlaß geworden sei zur Auffindung einer von den gnadenhaften Tugenden verschiedenen Gnade, die als Form derselben betrachtet werden konnte. Eine solche Ansicht wird nämlich in diesem Zusammenhang bereits von Wilhelm v. Auxerre<sup>1</sup> und mit Anlehnung an ihn von Hugo von St. Cher<sup>2</sup> und dem von diesem abhängigen anonymen Verfasser der Quästionen des Cod. Patr. 98 der Bamberger staatlichen Bibliothek<sup>3</sup> erwähnt und abgelehnt.

Es ist wohl möglich, daß hier auf eine Lehre angespielt wird, die scheinbar im 12. Jahrhundert aufgetaucht war. Wir finden so in den fälschlich Hugo von St. Victor zugeschriebenen „Quaestiones super epistolas Pauli“ einander koordiniert aufgezählt: „caritas iustificat, et fides, et gratia, et Deus“<sup>4</sup>. Die Gnade wird also hier getrennt von Gott, Glaube und Liebe genannt. Es ist aber wahrscheinlicher, daß sich der anonyme Verfasser über einen Unterschied zwischen Gnade und Tugenden noch nicht klarer war als die früheren Pauluskommentare und auch zeitgenössische Schriftsteller<sup>5</sup>, die ebenfalls Ausdrücke und Wendungen gebrauchen, aus denen sich ein solcher Unterschied herauslesen ließe. Finden wir doch auch bei ihm auf die Frage, „quid sit gratia Dei“, die den Unterschied zwischen Tugend und Gnade nicht berührende Antwort: „Gratia Dei dicitur Deus gratis dans, et gratia, id est inspiratio divina, scilicet operatio Dei, ex qua movetur animus ad diligendum Deum et proximum.“<sup>6</sup>

II. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, daß Wilhelm v. Auxerre die Theorie andeuten wollte, die der geniale Kanzler Philipp v. Grève, scheinbar ohne eine bedeutendere

<sup>1</sup> Summa aurea III, tr. 15, q. 1 (fol. 207<sup>v</sup>): „Sunt enim super hoc due opiniones, quia dicunt quidam, quod caritas informat virtutes; alia, quod gratia, que non est virtus.“

<sup>2</sup> In 2 dist. 23 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 103): „Alii dicunt, quod informantur [virtutes] a quadam gratia, que est communis forma omnium virtutum. Quod videtur innuere glossa super illud Ysaie XXVI: Ros lucis, ros tuus, id est misericordia tua fidem irrigans et perducens ad operationem sicut ros semen.“

<sup>3</sup> Fol. 132<sup>v</sup>: „Alii dicunt, quod informantur [virtutes] a quadam gratia, que est communis forma omnium.“

<sup>4</sup> Quaestiones super epistolas Pauli, q. 32 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 71).

<sup>5</sup> Z. B. Richard von St. Victor, Explicatio in Cant. Cant. c. 30 (SSL 196, 492).

<sup>6</sup> In Epist. 1 ad Cor. q. 3 (SSL 175, 514).

Vorarbeit anzutreffen, mit einer überragenden Meisterschaft aufgestellt und ausgebaut hat.

1. Angeregt wurde er durch die Lehre des hl. Paulus vom Leben aus dem Glauben und vom Leben in Christus, das uns durch die Rechtfertigung gegeben wird<sup>1</sup>.

Worin eigentlich dieses Leben bestehe, darüber suchten sich auch schon früher die Pauluskommentare und auch die systematischen Schriften Klarheit zu verschaffen. Auf eine psychologische Darstellung dieses Lebens durch Sedulius Scottus habe ich bereits hingewiesen. Auch Radulf von Laon<sup>2</sup> hält an einer solchen fest und identifiziert das Leben mit dem Meiden des Bösen und Tun des Guten. Beides ist nach ihm ebenso wie alle Tugenden wesentlich vom psychologischen Einfluß des Glaubens abhängig<sup>3</sup>. — Daß das Leben aus dem Glauben

<sup>1</sup> Z. B. Röm. 1, 17: „Justus autem ex fide vivit“; Gal. 2, 20: „Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus. Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me.“

<sup>2</sup> Zu Gal. 2, 17 (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Bibl. 128 fol. 72): „Legi, inquam, mortuus sum, ut vivam Deo, id est per gratiam Dei vere deserens legem et tenens fidem vivit Deo per fidem. Nam cessat a malo et operatur bonum. . . . Vivo autem iam non ego, qui eram secundum legem, sed vivit in me Christus, id est factus sum Christi per conformitatem; et per hanc partem habemus operari bonum. . . . Quod itaque sic vivo, hoc est in fide, id est per fidem Filii Dei vivo et non per opera legis, et per dilectionem, qui dilexit me homine[m], et per traditionem.“

<sup>3</sup> Zu 1 Tim. 1, 5 (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 104): „Si quis enim considerat, videbit multos filios Abrahe secundum carnem reprobatos ut Esau. Inveniet etiam multos [non] de carne Abraham genitos, quos tamen Deus elegit ut Job. Que genealogie prestant questiones id est litigia et nullas solutiones. Hoc, inquam, prestant magis quam edificationem, quam nullo modo prestant. Hic enim magis electivum est de non participantibus agens. Edificationem utique virtutum non prestant, que edificatio est Dei non per circumcissionem, sed que est in fide id est per fidem. Omnis enim iustificatio ex fide, que in fundamentum iacitur, et super hanc quasi fundamentum cetera virtutes edificabuntur. Probat, quod in fide sit edificatio Dei dicens: Si ex fide procedit conscientia bona id est spes, ex spe autem purum cor et de puro corde caritas, caritas vero sit finis id est impletio totius precepti, seu nove seu veteris legis. Quod si hoc modo ex fide sequitur omnis precepti impletio, tunc in fide est omnis edificatio Dei et non alibi. Sed in fide est impletio totius mandati. Igitur et edificatio Dei. . . . — (fol. 104<sup>v</sup>) Caritas etiam procedit de conscientia bona, id est de spe, non quia conscientia sit idem quod spes, sed ea affinitate, quia cui male conscientie scrupulus abest, et ubique se in animo circumspectans nihilque quod eum mordeat inveniens, sic tandem sperare licet. Qui enim se peccatorem conspicit, timendum est illi de peccato, non sperandum. Caritas etiam procedens de fide non ficta. . . .“ — Man vgl. auch Gilbert de la Porrée zu Röm. 4, 3 f. (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427 fol. 9<sup>v</sup>) verglichen mit der Erklärung zu Gal. 3, 11 (fol. 73<sup>v</sup>). Ebenso die Glosulae Glosularum zu

kommen soll, war der Grund, warum man von Anfang an unter dem lebendigen Glauben denjenigen verstand, der durch die Liebe zur Betätigung gebracht wird<sup>1</sup>.

Äußerst kräftig betonen die unter den Werken Hugos von St. Victor gedruckten *Miscellanea*<sup>2</sup> den Zusammenhang der Liebe mit dem Leben der Seele, so daß sie sogar das Axiom aufstellen: „*Vita cordis amor est, et ideo omnino impossibile est, ut sine amore sit cor, quod vivere cupit.*“ Daraus folgern sie dann: Wenn der menschliche Geist nicht ohne Liebe zu sein vermag, liebt er notwendigerweise entweder sich selber oder etwas von sich Verschiedenes. Das Glück in dieser Liebe aber findet er nur, wenn er das höchste Gut zum Objekt nimmt, das in Wahrheit nur Gott ist. In ihm findet er ohne alle Furcht seine Ruhe.

Auch sonst tritt die Verwertung des Begriffes des Lebens schon frühzeitig stark hervor. So erscheint die Gnade als Leben des „*liberum arbitrium*“<sup>3</sup>, die Liebe als Leben des Glaubens<sup>4</sup>. Dies Letztere mit Rücksicht auf die Stelle des Jakobusbriefes 2, 17, wo der Glaube ohne Werke tot genannt wird<sup>5</sup>.

Röm. 8, 2 (Bamberg, Cod. Bibl. 129 fol. 19<sup>v</sup>), den zweiten anonymen Pauluskommentar des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 42) zu Coloss. 2, 13. Ferner Anselm von Canterbury (A. Landgraf, *Der Gerechtigkeitsbegriff*), Bernhard von Clairvaux (Epist. 107, n. 9 — SSL 182, 247), Abaelard (*Introductio ad Theologiam* l. 1, n. 2 — SSL 178, 984 und *In epist. ad Rom.* l. 1, c. 2 — SSL 178, 801) und Rupert von Deutz (*In Ioannem* l. 1 — SSL 169, 219). — Dabei soll aber nicht verhehlt werden, daß unter dem Leben, das der Glaube gibt, auch manchmal das ewige Leben verstanden wird. So in den Pauluskommentaren, so auch bei Martin von León (*Sermo IV In natali Domini* — SSL 208, 183).

<sup>1</sup> Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate* l. 1, c. 11 (SSL 120, 1421 und 1417).

<sup>2</sup> Lib. 1, tit. 171 (SSL 177, 563). Man vgl. auch Petrus von Blois, *De caritate Dei et proximi* c. 2 (SSL 207, 898).

<sup>3</sup> Honorius von Autun, *Inevitabile* (SSL 172, 1209).

<sup>4</sup> Gillebertus Abbas, *In Cantica Sermo* 13 (SSL 184, 66).

<sup>5</sup> Philippus de Harveng, *Moralitates in Cantica*, *Moralitas* 2 (SSL 203, 502): „*Sicut enim corpus nostrum sine anima moritur, sic fides sine operibus, testante Iacobo, mortua appellatur. Et ideo quidem bene post fidem et spem in ordine caritas sequitur, que in duo, hoc est dilectionem Dei et proximi dividitur.*“ — Man vgl. auch Helinandus Frigidi Montis monachus, *Sermo* 7 (SSL 212, 543) und *Sermo* 25 (SSL 212, 688). — Die Glosa interlinearis Anselms von Laon zu Jac. 2, 17 lautet: „*Sic et fides sine operibus quibus reviviscat, mortua est in semetipsa: circa seipsam; quod enim verbis promisit, non implet*“ (Cod. Vat. lat. 4211 fol. 6; Cod. Vat. lat. 4212 fol. 6. — Bibl. Laurenz. Plut. XVII cod. 17 fol. 8). Dazu die Randglosse: „*Sic et fides. Quod legitur: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, de fide perfecta, que per dilectionem operatur, est intelligendum*“ (ebd.).

2. Philipp v. Grève machte nun den Versuch, die aristotelische Unterscheidung zwischen dem Lebensprinzip und den Fähigkeiten zur Betätigung auch auf dieses Gnadenleben anzuwenden. So kam er zur Unterscheidung zwischen der eigentlichen Gnade — der heiligmachenden Gnade unserer Theologie —, die das Leben der Seele ist, und den Tugenden, die die nächsten Betätigungsprinzipien dieses Lebens darstellen. Die Gnade ist dasjenige, was der Substanz der Seele, die Tugend das, was ihren Fähigkeiten, Verstand und Wille entspricht<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75): „Sed notandum, quod primum, quod respicit Deus oculo misericordie, est ipsa essentia anime, quo (!) est ad eius ymaginem secundum id quod est nobilius in ea; secundo naturaliter ipsas vires, que sunt date anime ad operandum. Et sicut prius est naturaliter esse quam operari, ita esse in hoc genere et [! wohl statt quam] operari in hoc genere. Et sicut aliquando contingit esse vitam sine sensu (?) et motu, sicut in paraliticis, remanet tamen motus vitalis, — per quod patet, quod anima habet quandam operationem immediatam, quandam autem mediantibus organis in corpore distinctis — sic primo anime datur vita a Deo, qui est eius vita per gratiam infusam gratum facientem, que facit eam vivere in se, et per consequens in suis viribus. Et quia sicut Dominus, cum remittit, totaliter remittit — impietas enim est ab ipso dimidium sperare veniam —, sic cui amorem suum communicat, omnia [fol. 75<sup>v</sup>] bona communicat, et cui amorem, ei gratiam. Et ita per consequens cui gratiam, ei et omnes virtutes, que sunt ad salutem. Cum autem insit virtus cum gratia, non tamen habet effectum virtutis virtus, quam cito gratia habet effectum suum principalem. Principalis enim effectus gratie est tribuere vitam et gratificare; sed virtutis est a potentia habilitata elicere actum bonum, quo sit meritum vite eterne; quod non fuit in puero. Defectus autem ille non est ex parte virtutis gratuite, sed ex parte potentie, que est inhabilis de se ex impotentia nature. Est ergo gratia prima perfectio anime in bene esse ad vitam eternam, virtus vero ut virtus secunda perfectio; non quin simul sint in sua essentia, sed ordinatur posteriori ratione actus; et hec est perfectio ipsius anime; ille vero perfectiones potentiarum, inquantum sunt ad actus. Et videtur esse gratia sicut totum potentiale ad virtutes, quemadmodum anima est totum potentiale ad vires, ut sic se habeat perfectio ad perfectionem, quemadmodum perfectibile ad perfectibile per locum a permutata proportione. — Et nota, quod ex hoc ipso, quod gratia et virtutes simul infunduntur, plurimum quod attribuendum est primo gratie, attribuitur virtuti. Unde, cum dicitur ‚iustus ex fide vivit‘, proprius actus fidei non est vivificare, vel vitam dare, sed credere. Immo proprius actus est gratie vitam dare. Et ita fidei attribuitur quod gratie, quia hoc habet fides a gratia et non ex se. Similiter quod est virtutis attribuitur gratie, ut cum dicitur ad Eph. II: ‚donum Dei, non est ex operibus‘ etc. Glossa: gratia non est ex operibus, sed opera ex gratia.“ — Ferner fol. 49<sup>v</sup>: „Quod autem gratia sit vita, accipitur ex hoc, quod comparatur anima ad Deum in hoc, quod est principium

3. Um alle Schwierigkeiten, die ihm aus den „auctoritates“ entgegengehalten werden könnten, zu lösen, unterscheidet er ein doppeltes Leben: „vivere in se et vivere in opere. Vivere in se habet per esse gratie, vivere in opere habet per esse gratum[?] in virtute et ita per virtutem.“<sup>1</sup>

4. Dabei denkt er nicht an einen wirklichen Unterschied zwischen heiligmachender Gnade und Tugenden und sucht unter Wahrung einer realen Identität der beiden ihren Unterschied an einem Beispiel klar zu machen, das wir noch bei Alexander Hales<sup>2</sup>, Bonaventura<sup>3</sup>, Odo Rigaldi<sup>4</sup>, auch unter den Glossen zum Lombarden im Cod. lat. 1539 (13. Jahrh.) der Bibliothèque Royale de Belgique<sup>5</sup> und noch nach Thomas, z. B. in dem Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 (fol. 138) der Kopenhagener Kgl. Bibliothek wiederfinden:

„Ad aliud R, quod que est differentia radii et luminis existentis in aere, consimilis videtur differentia gratie et virtutis. Et dicendum est, quod gratia est sicut radius et virtus sicut lumen. Radius enim nominat, ut ab alio in aliud veniens vel in alio existens. Lumen vero nominat ut perfectionem subiecti, in quo est, non quantum ad perfectionem primam, sed secundam. Nam aer est aer sine lumine. Similiter gratia nominatur, in quantum est ab alio dependens et ad idem ducens subiectum, in quo est. Virtus autem est habitus opus bonum reddens ad finem consequendum.“<sup>6</sup>

Er erweitert seine Ausführungen noch dahin:

„Et nota, quod sicut creatura rationalis est totum potentiale, ita oportet, quod perfectio eius sit totum potentiale. Perfectio autem dico in bene esse. Est autem gratia eius perfectio. Erit ergo gratia

---

vite. De quo dicitur Act. XVII: ‚in quo vivimus, movemur et sumus‘. Sed primum ens in creatura rationali, quo vivit per Deum, est gratia, sicut in corpore quo vivit per animam vita. Ergo gratia est vita, de qua dicitur Abacuc II: ‚iustus meus ex fide vivit‘ et ad Ro. I, ad Gal. III.“

<sup>1</sup> Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75<sup>v</sup>.

<sup>2</sup> Summa 3, q. 69, memb. 2, a. 4.

<sup>3</sup> In 2 dist. 27, art. 1, q. 2 (Quaracchi II [1885] 675).

<sup>4</sup> Bibl. Royale de Belgique in Brüssel Cod. lat. 1542 fol. 108<sup>v</sup>: „Loquendo autem de virtute ratione formali, secundum quod gratuita dicitur, sic dico, quod est idem cum gratia per essentiam, differens secundum rationem, quia eadem gratia, que vivificat et informat anime essentiam, informat habitus istos. Et dicitur, quod in prima formatione habet rationem luminis, in secunda rationem radii, quia dirigat potentiam respectu actus determinati.“

<sup>5</sup> Fol. 131.

<sup>6</sup> Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50.

totum potentiale. Unde quemadmodum creatura rationalis est quid secundum rationem preter vires, ita gratia est quid preter virtutes, que sunt perfective virium in quantum vires sunt. Anima igitur dicitur totum potentiale, et totum potentiale sumitur iuxta totum integrale et in divisione reducitur ad illud per similitudinem. Augustinus enim dicit in libro de quantitate anime, ut supra ostensum est, quod quantitas anime est secundum extensionem potentiarum ad actus. Est igitur considerare animam secundum substantiam quasi non habito respectu ad aliquem actum. Et est considerare eam, secundum quod inclinatur ad actus, ut intelligendi et volendi et huius. Nec in hoc additur nova substantia. Sed secundum quod attendimus eam intelligere, dicimus eam intellectum vel magis proprie intellectivum, et, secundum quod vult, voluntatem vel voluntativum. Una ergo substantia est et plures vires secundum plures comparationes ad actus. Non ergo differt ratio a voluntate potentia in substantia et tamen differt essentialiter, quia essentia potentie est in comparatione ad actum. Substantia ipsa non alia est quam anime substantia. Eodem modo et magis etiam proprie, cum est circa gratiam, intelligamus gratiam: Non habito respectu ad aliquem actum, erit substantia comparatione virtutum. Intelligamus eam comparando ad actum: Quantum ad actum credendi erit fides, quantum ad actum diligendi erit caritas. Et tamen fides et caritas differunt essentialiter. Et tamen sunt unum in substantia gratie. Et attende, quod magis propria est hec: gratia est fides, caritas etc. quam hec: anima est ratio, voluntas et huiusmodi. Potius enim dicitur voluntativum et intellectivum. Et hec est causa, quia anima dicit subiectum, non solum substantiam; gratia substantiam ita, quod non subiectum.

Et nota, quod non propter hoc concedendum est, quod sit unus habitus in anima tantum, sed plures, quia habitus dicit comparationem vel habitudinem ad actum. Plures igitur habitus, plures virtutes sunt una gratia. Et quod plures gratie dicuntur, refertur ad effectus ut plures virtutes, et quia gratie nomen extendit se et ad gratiam gratis datam et ad gratum facientem. Gratia igitur se tenet ex parte essentie, virtus ex parte virium et quantum ad actus.<sup>1</sup>

5. Philipp identifiziert auch keineswegs einfachhin diese Gnade mit der „iustitia generalis“, die er als das habituelle rechte Verhältnis zum letzten Ziel darstellt, sondern er weiß beide begrifflich wohl zu unterscheiden:

„R, quod gratia non est idem quod iustitia generalis, sed iustitia huius est effectus generalis, prout diffinitur rectitudo vite, et est effectus universaliter sequens. Nam cum gratia det vitam anime, sive vivificet vivificando, conformatur Deo conformando, facit se habere recte

<sup>1</sup> Cod. Vat. lat. 7669 fol. 49<sup>v</sup>.

ad ipsum ut finem. Si autem volumus actus distinguere: primus actus universalis gratie est vivificare sive Deo acceptare, secundus illuminare, tertius conformare vel unire, IIII<sup>us</sup> rectificare sive rectum facere. Primum facit gratia ut gratia, secundum ut est lux, tertium ut est amor generalis, quartum ut est iustitia generalis, si iustitia nominat habitum. Si vero nominat actum, tunc dicendum est ipsam esse effectum gratie. Reliquo modo ratione differens est.“<sup>1</sup>

Auch zwischen „iustitia“ und „caritas“ setzt er auf Grund der Zielsordnung einen Unterschied, indem er als Ziel der „caritas“ das „bonum“, als Ziel der „iustitia“ das „debitum“ fixiert<sup>2</sup>.

III. Leider wurden, wie sich aus dem Beispiel Hugos a Sancto Charo ersehen läßt, diese Ergebnisse Philipps nicht sofort und rückhaltlos von den Theologen herübergenommen. Erst auf der Scheide zwischen Früh- und Hochscholastik, bei Alexander Hales, Guilelmus de Melitona<sup>3</sup>, Bonaventura, Odo Rigaldi, Gerhard von Abbéville<sup>4</sup>, Albert dem Großen und Thomas ist die Rezeption vollendet.

Was noch ferner geschehen sollte, beschränkte sich auf einen weiteren Ausbau der vom großen Kanzler erarbeiteten Daten im Sinne der damaligen Metaphysik. Aber auch schon dafür hatte Philipp in weitestem Umfang Vorarbeit geleistet<sup>5</sup>. Vor allem wandte sich das Interesse der Frage nach dem wirklichen Unterschied der heiligmachenden Gnade von den Tugen-

<sup>1</sup> Cod. Vat. lat. 7669 fol. 76. — Eine solche Unterscheidung verschiedener Wirkungen der Gnade treffen wir auch bei Wilhelm von Auxerre an.

<sup>2</sup> Cod. Vat. lat. 7669 fol. 76<sup>v</sup>: „Ad hoc B., quod in hoc differt caritas a iustitia generali, quod caritas respicit finem, ut est movens ratione boni, iustitia autem attendit debitum.“

<sup>3</sup> Quaestiones super sacramentis (Padua, Biblioteca Antoniana Cod. lat. 152 fol. 38<sup>v</sup>): „Respondeo, quod est gratia [fol. 39] sacramentalis et est gratia virtutis. De gratia virtutis dicitur, quod idem est gratia quod virtus. Gratia enim dicitur, inquantum animam perficit et gratificat, virtus, inquantum mediantibus potentiis anime actus elicit virtutis.“

<sup>4</sup> Quodlibet 6, q. 3 (Cod. Vat. lat. 1015 fol. 43<sup>v</sup>).

<sup>5</sup> Z. B. Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50: „Cum queritur, utrum gratia sit forma dependens a subiecto quantum ad esse suum, distinguendum est, quod quantum ad quid dependet, et quantum ad quid non. Nam quantum ad esse materiale dependet a subiecto, quantum autem ad esse formale non, quod solum trahit a principio efficiente. Quod enim gratia est gratia, hoc habet a Deo. Quod autem substet ut actus meritorios eliciat, habet ex coniunctione ad liberum arbitrium.“

den, besonders von der „caritas“ zu. Die Lösung wurde hier stark beeinflusst von dem Standpunkt, den man jeweils gegenüber dem Unterschied der Natur von ihren natürlichen Fähigkeiten einnahm<sup>1</sup>. Thomas lehrte mit seinen Schülern, wie z. B. Romanus de Romanis, einen wirklichen Unterschied, den Alexander Hales, Guilelmus de Melitona, die in der Nähe des Alexander Hales stehenden Quästionen des Cod. lat. 2554 der Biblioteca Universitaria in Bologna<sup>2</sup>, Bonaventura und auch Alexander von Alessandria<sup>3</sup> noch nicht zugeben wollten<sup>4</sup>. Auch die Erklärung der klassischen Schrifttexte, von denen die Untersuchung des Gnadenproblems ihren Ausgang genommen hat, wurde durch die Ergebnisse der theologischen Spekulation befruchtet und ward rasch auf die durch diese erreichte Höhe gebracht. Es färbte auf sie deutlich z. B. der Standpunkt ab, den der Verfasser gegenüber dem Unterschied zwischen heiligmachender Gnade und Tugenden einnahm.

So lesen wir in den nahe bei Alexander Hales stehenden Quästionen des Cod. lat. 2554 der Biblioteca Universitaria von Bologna: „Sed contra hoc obiciet aliquis, quod dictum est, quod vivere refertur ad gratiam, non ad virtutem. Videtur enim hoc esse falsum, cum dicitur enim ab Abacuc: ‚iustus ex fide sua vivit‘. Et similiter as-

<sup>1</sup> Man vgl. Odo Rigaldi (Bibl. Royale de Belgique in Brüssel, Cod. lat. 1542 fol. 108<sup>v</sup>): „... neque hoc facit aliud secundum essentiam, sicut patet, quoniam eadem anima, que est perfectiva corporis totius, est etiam vivificativa partium corporis. Similiter eadem gratia, que [est] informativa anime, est informativa partium potentialium eius.“

<sup>2</sup> Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 53 91.

<sup>3</sup> Kommentar zu den Sentenzen, 2. Buch (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. XXIV dext. cod. 7 fol. 30<sup>v</sup>): „Queritur, utrum etiam gratia gratum faciens sit idem quod virtus... Ad hoc dicendum est, quod gratia idem est quod caritas. Quod patet, quia quorum est idem effectus formalis, illa sunt realiter idem. Sed idem est effectus gratie et caritatis. Ergo idem sunt.“ — Diese Hs. enthält den Kommentar zum 2., 3. und 4. Buch der Sentenzen. Anonym konnte ich Alexanders Kommentar zum 4. Sentenzenbuch feststellen in der gleichen Bibliothek Fondo S. Croce, Plut. XX dext. cod. 11 fol. 45—67<sup>v</sup>. Diese Hs. bringt auch den in der andern fehlenden Prolog.

<sup>4</sup> Man vgl. dazu die Scholien Jeliers zu Bonaventura In 2 dist. 26, a. 1, q. 5 (Quaracchi II [1885] 644) und In 2 dist. 27, a. 1, q. 2 (ebd. 658). Interessant ist die Notiz auf dem Vorsatzblatt des wohl noch dem 13. Jahrhundert angehörigen Cod. Erlang. 502: „utrum gratia sit in essentia vel potentia. Rō, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam et virtus potentiam. Diversi tamen diversimode dicunt...“

sumitur hoc Rom. 1. Cum ergo fides sit virtus, patet, quod vivere ad virtutem refertur. — R[esponde]o: Hoc non refertur proprie ad fidem secundum quod est virtus, sed potius secundum quod est gratuita. Unde hoc attribuitur fidei ratione gratie, que est in fide. Et ita nulla est oppositio“ (fol. 91<sup>v</sup>). Nicht minder tritt es bei Petrus Iohannis Olivi im Kommentar zu den Paulinen zu Tage, daß auch er über den Unterschied zwischen heiligmachender Gnade und eingegossenen Tugenden an der Lehre der Franziskaner des 13. Jahrhunderts festhielt<sup>1</sup>.

Trotz manchen Rankenwerkes läßt sich somit in der Erkenntnis der heiligmachenden Gnade eine stetig emporstrebende Entwicklung feststellen, nicht vom Irrtum zur Wahrheit, sondern von einer unvollkommenen zur vollkommeneren Erkenntnis. Drei Hauptstadien konnten wir darin unterscheiden:

1. „Fides“ und „caritas“ werden als die Gnade genannt, die die Rechtfertigung, die „vita animae“ gibt, ohne nähere Bestimmung, ob sie als Akte oder „habitus“ zu nehmen seien, ohne nähere Bestimmung auch, ob sie Formal- oder Wirkursache der Rechtfertigung seien.

2. Unter dem Einfluß der Aristotelischen Philosophie werden „fides“ und „caritas“, die zur Rechtfertigung gehören, näher untersucht und als „habitus“ determiniert, die auch in unmündigen Kindern zu sein vermögen.

3. Wieder unter dem Einfluß des Aristotelismus werden durch Philipp v. Grève „fides“ und „caritas“ von dem eigentlichen Leben der Seele, das formell in der heiligmachenden Gnade besteht, geschieden, und zwar wie Fähigkeiten von der Natur. Auch das kausale Verhältnis der heiligmachenden Gnade zur Gerechtigkeit wird endgültig festgesetzt.

---

<sup>1</sup> Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi soppressi cod. 240 fol. 113.