

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

4. Die Unterscheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden.

Relativ ergebnisreich für die Klärung des Unterschiedes zwischen Natürlichem und Übernatürlichem war die unter den Theologen viel erörterte Frage über den Unterschied zwischen den natürlichen und den gnadenhaften Tugenden. Die Frage selber trat erst relativ spät in die Schulen ein. Dies einfachhin deshalb, weil es lange währte, bis man sich der Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung voll bewußt wurde. Ich habe bereits in einer andern Arbeit darauf hingewiesen, daß man die „similitudo Dei“, die durch die Erbsünde zerstört wurde, im Besitz der Tugenden erblickte, und darum auch die Gnade, die eine Wiedergutmachung dieses Verlustes bedeutete, in die Tugenden verlegte¹.

Bereits Alkuin², Halitgar von Cambrai³ und Rabanus Maurus⁴ bemühten sich, teilweise in Anlehnung an Pseudo-Prosper⁵,

¹ Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Schol 3 (1928) 36 ff.

² Liber de virtutibus et vitiis, cap. 35 (SSL 101, 637): „Primo sciendum est, quid sit virtus. Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus Divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum. Cuius partes sunt, ut diximus, quatuor principales: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia.“

³ De vitiis et virtutibus, lib. 2, c. 6 (SSL 105, 673): [Ps.-Prosper lib. 3 de vita contemplativa c. 16] „Virtus namque omnis sancta res est, divina, incorporea prorsus atque mundissima; quam mentes iniquitate non inquinant, sed ipsa inquinatos emaculat; cuius participatione firmantur infirma, suscitantur mortua, sanantur infirma, corriguntur prava, reconciliantur adversa. Hanc non habet nisi Deus et is, cui dedit Deus. Quae in animo habitat, sed animam corpusque sanctificat. Ad quam nullus accedit in-vitus; quam nullus amittit, nisi propria voluntate deceptus. De qua rursum alias dicitur: virtus quoque animi habitus est naturae decusque vitae, ratio morum, pietatis cultus, Divinitatis honor et aeternae beatitudinis meritum.“

⁴ Tractatus de anima, cap. 6 (SSL 110, 1115).

⁵ Lib. 3 de vita contemplativa c. 16 (SSL 59, 498).

um eine Begriffsbestimmung der Tugend. Man kennt wohl die Definitionen der Philosophen für „virtus“¹, betont aber schon in der Frühzeit ausdrücklich, daß die Tugenden einzig und allein ein Geschenk Gottes seien², durch das man den alten Menschen ablegt und zu einem neuen Menschen in Christus wird³. Daß die Tugend von Gott kommen muß, versucht bereits Eadmer mit einem Vergleich zu illustrieren:

¹ Halitgar von Cambrai, *De vitiis et virtutibus*, l. 2, c. 10 (SSL 105, 676): „Principales ergo quatuor esse virtutes non solum philosophi sentiunt, sed etiam nostri consentiunt.“ — Bruno der Karthäuser, *Expositio in Psalm. 88* (SSL 152, 1108): „Ex cuius rei similitudine philosophi leguntur virtutem sic diffinisse: ‚Virtus est aequalitas vitae rationi undique convenientis.‘ Debet enim ratio esse quasi medium, ad cuius dispositionem omnes vitae partes aequaliter et mensurate deducantur, sicut punctum medium est, ad cuius mensuram omnes partes circuli aequaliter diriguntur.“ — Zu Beginn des 13. Jahrhunderts nahm selbstverständlich auch das Interesse der Spekulation an der Tugend der Philosophen zu. Man vgl. z. B. Gaufrid von Poitiers (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220, fol. 89): „Queritur, quare iste virtutes dicuntur cardinales potius quam alie. Dicunt magistri nostri, quod ideo dicuntur cardinales, quia in eis quasi in cardinibus vertitur hostium totius boni operis et virtutum et clauditur ingressu vitiorum. Et ideo aperitur cordis hostium et per fidem, que prima aperit. Ideo dicimus, quod philosophi habuerunt hanc appellationem ‚cardinales virtutes‘, sicut patet in eorum libris, qui prius sunt editi quam expositores nostri. Hec enim appellatio ‚virtus cardinalis‘ non erat in textu. Philosophi autem ideo appellaverunt eas virtutes cardinales, quia secundum eos erant principales, et omne bonum opus secundum eos ab eis erat denominatum. Quicquid enim bene fiebat, dicebant iuste vel prudenter vel fortiter vel modeste esse.“

² Halitgar, *De vitiis et virtutibus*, l. 2, c. 10 (SSL 105, 676): „Verumtamen hoc nosse et tenere debemus, quod istae virtutes quatuor vel omnes quae ex illis existant, dona sunt Dei; et quod nullus eas habet, aut habuit, vel habebit, nisi cui Deus, qui est virtutum omnium proprietas et origo, contulerit.“ — Übrigens geht dies auch aus den oben gebrachten Begriffsbestimmungen der Tugend hervor.

³ Man vgl. Jonas von Orléans, *De institutione laicali*, l. 1, c. 2 (SSL 106, 126): „Huius etiam novi hominis indumentis nequeunt vestiri hypocritae et huiusmodi nequam homines. Nam qui eius vestimentis, id est virtutibus, veraciter fuerit indutus, merito poterit dicere cum apostolo: ‚Vivo autem iam non ego: vivit vero in me Christus‘“ (Gal. 2, 20). Ferner die Pauluskommentare, z. B. Radulf von Laon zu Kol. 3, 10 (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 95): „Expoliantes veterem et induentes novum, id est habitum virtutum, eum scilicet, qui renovatur cotidie consensim novitate iustitiae.“ — Gilbert de la Porrée zu Kol. 3, 10 (Leipzig, Univibibl., Cod. lat. 427 fol. 96): „Deponite prorsus ‚expoliantes vos veterem hominem‘, id est veterem in peccato vitam cum universis actibus suis, et ‚induentes novum‘ heminem habitu virtutis et actu, qui de die in diem

„Voluntas itaque, quae est instrumentum volendi, sic est inter Deum et diabolum, quomodo mulier inter legitimum virum et aliquem adulterum. Vir ei praecipit, ut sibi soli coniungatur, adulter vero persuadet, ut et sibi copuletur. Si itaque se soli legitimo viro coniungat, legitima est, ipsaque filios legitimos generat; si autem adultero se iunxerit, adultera est et ipsa filios adulterinos parit. Similiter ergo Deus imperat voluntati, ut societur ipsi soli; diabolus vero ex altera parte suggerit, ut coniungatur et sibi. Si itaque se soli Deo coniunxerit, id est Spiritus Sancti suggestionem velut semen bonum receperit, fit eius coniux legitima filiosque legitimos generat, id est virtutes et opera bona. Mox enim ad imperium eius omnes aperiuntur animae et corporis sensus ad implendum quod praecipit Deus. Ipsa namque voluntas aperiatur ad virtutum affectionem et ad volendum optanda.“¹

Lange vor ihm hatte bereits Jonas von Orléans unter Bezugnahme auf Prosper den Kern der Sache aufgewiesen, nämlich die notwendige innigste Verbindung jeder Tugend mit der „caritas“². An ihn schlossen sich, was die notwendige Mitwirkung der „caritas“ zu jedem guten Werk angeht, Rabanus Maurus, Ratherius von Verona und, um einen späteren zu nennen, Rupert von Deutz¹ an, ohne daß sie aber dabei an eine übernatürliche Tugend im Sinne unserer heutigen Theologie gedacht hätten.

Was nun von den Tugenden der Heiden zu halten sei, darüber finden sich strenge Äußerungen des hl. Augustinus noch im beginnenden 13. Jahrhundert beim Zisterzienser Günther, der allerdings schon die ganze spekulative Entwicklung mitgemacht hat, verwertet:

„Illud autem ignorari non debet nullam animi qualitatem vere ac proprie virtutem nominari, nisi quam bonorum omnium mater caritas procreat et informat. Fuit quidem in multis ethnicorum, utputa Diogene, Platone, quampluribus laudabilis quidam animi status, partim a natura datus, partim philosophiae studio comparatus: nemini nocere, omnibus velle prodesse, pravas in se cupiditates extinguere, in aliis

„renovatur“. — Der Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 129 zu Eph. 4, 20 (fol. 78) und zu 2 Kor. 5, 15 (fol. 65). Der zweite Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 zu Kol. 2, 13 (fol. 42).

¹ De S. Anselmi similitudinibus, cap. 2 (SSL 159, 605).

² De institutione laicali III c. 1 (SSL 106, 234). Man vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 88.

³ A. Landgraf a. a. O. 89.

excusare: etiam quaecunque huiusmodi ad propositum vitae innocentis poterant pertinere. Et hunc quidem mentis habitum Tullius, tanquam infidelis verae virtutis insecus, virtutem vocat ita diffiniens: ‚Virtus est habitus mentis bene compositae.‘ Et revera talis habitus mentis caritate informatus virtus est; remota autem, qui in illis propter fidem esset non poterat(!), virtutis nomine iudicatur indignus. Nam, ut ait Augustinus: ‚Ubi deest agnitio verae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est in optimis moribus.‘ Unde congrue virtutem diffinisse videtur Augustinus idem ita dicens: ‚Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur.‘¹

Damit, daß man auch von Tugenden der Heiden sprach, war man also noch lange nicht bereit, eine Tugend ohne „caritas“ oder eine „virtus informis“ einfachhin als Tugend anzuerkennen².

¹ De oratione, ieiunio et eleemosyna, l. 4. De meritorio bono c. 1 (SSL 212, 133).

² Man vgl. z. B. Peter von Blois, De caritate Dei et proximi c. 11 (SSL 207, 906): „Illud denique admiratione dignum est, quod sine caritate nihil est virtus, et ipsa unicuique virtuti exhibet, ut sit virtus.“ — Der Zisterzienser Thomas: „Si enim fuerit intentio sine caritate, potius dicitur opinio quam intentio. Et virtutes sine caritate non virtutes sunt, sed naturales potentiae (Comment. in Cant. Cant., l. 10 [SSL 206, 708]). — Die Quaestiones in epistolas Pauli weisen ausdrücklich auf eine Divergenz unter den „moderni“ hin, die die Bezeichnung der „fides informis“ als „virtus“ angeht: „Alii enim dicunt, quod haec virtus fidei tantum a bonis habetur et nullo modo a malis: ipsa enim est, quae per dilectionem operatur. Ideoque inquit: ubi non est dilectio, nec fides. Aliis autem videtur, quod a bonis et a malis habetur aequaliter. Quid enim aliud est fidem habere nisi credere ea quae credenda sunt? Sed omnia quae credit iste bonus, credit et iste malus. Quomodo ergo non habet eandem fidem, maxime cum Augustinus dicat, quod fides potest haberi sine caritate, et apostolus: ‚Si, inquit, habuero omnem fidem, ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum‘ (1 Cor. 13): quomodo hoc diceret, si fides sine caritate haberi non posset?“ (In epist. ad Romanos, q. 88 [SSL 175, 456]). — Man vgl. auch Philipp den Kanzler noch (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82): „Ad hoc respondeo, quod virtus accipitur generaliter et large, secundum quod dividitur in virtutem naturalem et politicam et gratuitam. Et secundum hoc dicunt quidam, quod fides informis potest dici virtus, licet non ducat sursum et sit cum peccato, quia hoc idem contingit in virtute politica. Sed videtur dicendum, quod non est simile, quia secundum ethicum [am Rand von zweiter Hand: id est morale] omnis virtus vel est voluntas, vel non sine voluntate. Et ideo non est mirum, si de politica dicunt, cum ipsa sit voluntas vel non sine voluntate, quia ipsa sit virtus. Aliter autem de fide informi, que non est nisi lumen ad credendum, et est sine affectione in finem. Et ideo non recte potest dici virtus.“

Für diese Verengung des Tugendbegriffes war eine Reihe von Gründen maßgebend. So verneint z. B. die „Summa Sententiarum“¹ die Frage, ob man den Glauben ohne Liebe als Tugend bezeichnen könne, weil sie für die Tugend als Merkmal die Verdienstlichkeit fordert, die ohne Liebe nie gegeben ist. Noch wichtiger war, daß seit dem Lombarden eine aus verschiedenen Augustinusstellen² zusammengesetzte Definition der Tugend maßgebend wurde: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur.“³ Noch Richard Fishacre bringt dazu folgende Erklärung:

„Qualitas‘ ponitur pro genere; ‚bona‘ ad differentiam malarum qualitatum, que sunt vitia; ‚mentis‘ ad differentiam qualitatum corporalium, ut albedo et huiusmodi; ‚qua recte vivitur‘ ad differentiam scientie, qua potius recte intelligitur quam vivitur; ‚qua nullus male utitur‘, ad differentiam potentiarum naturalium, quibus contingit male uti; ‚quam solus Deus operatur in nobis‘, ad differentiam politicarum virtutum, in quibus homo cooperatur Deo.“⁴ — Wilhelm von Auvergne dagegen schließt bereits aus dem „qua recte vivitur“ auf die Notwendigkeit der caritas.⁵

Die alphabetische Sammlung von Vätersentenzen, die sich im Cod. lat. 275 der Erlanger Universitätsbibliothek findet, bringt noch als Zitat aus Augustinus „De moribus Ecclesiae“: „Si virtus ad beatam vitam nos ducit, nichil omnino virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei.“⁶ Damit ist wiederum

¹ Tractatus theologicus c. 1 (SSL 171, 1070). Diese Identifizierung zwischen „fides virtus“ und „fides meritoria“ ging auch in die Glossen zum Lombarden über. Man vgl. z. B. die Glosse des Cod. lat. 1539 (fol. 169) der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel.

² Retractionum I, c. 8, n. 6 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum XXXVI [Vindobonae-Lipsiae 1902] 45 f. — SSL 32, 598) und De libero arbitrio II, c. 18 und 19 (SSL 32, 1266 ff.).

³ Sententiae II, dist. 27, c. 5 (Quaracchi 1916) 446. — Man vgl. auch das Speculum universale des Radulphus Ardens, Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 7.

⁴ Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 256.

⁵ De virtutibus c. 12. Paris (1674) 159.

⁶ Fol. 227^v. — Man vgl. Hugo Radingensis (= Ambianensis), Dialogorum lib. 2: „Responsio: Mediator noster, karissime, Deus et homo rectissime nobis apparuit, qui caritatem, qua Deus et homo diligere debeat, nobis misericorditer infundit. Hoc autem donum post resurrectionem suam in terra propter dilectionem proximi de celo propter dilectionem Dei plenius effudit. Hec est virtus, qua creatura rationalis, si eam tenuerit, factori

auf den tieferen Grund hingewiesen, der nach wie vor für die Einengung des Tugendbegriffes maßgebend blieb: die Forderung der „caritas“ für die Tugend, die in der Frühscholastik letztlich wegen der strengen Äußerungen des hl. Paulus im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes und der darauf fußenden Lehre des hl. Augustinus als eine ganz selbstverständliche erhoben wurde. Ich habe darüber bereits berichtet¹ und kann mich darum auf einige Ergänzungen beschränken, die besonders die Erkenntnis des Übernatürlichen in jener Entwicklungsperiode angehen.

Die Notwendigkeit der „caritas“ wird in erster Linie durch psychologische Rücksichten gerechtfertigt. So versucht z. B. bereits die Epitome darzutun, daß mit Grund die Väter die von den Heiden überkommene Definition der Tugend als „habitus mentis optimus vel bene constitutae mentis“ beibehalten und bei richtiger Deutung ohne Mühe als identisch nachweisen konnten mit dem Augustinischen „omnis virtus est caritas vel ex caritate“². Die Erklärung bleibt im Psychologischen haften:

„Videamus igitur diffinitionem, quomodo sit intelligenda: ‚Virtus est habitus mentis‘, id est bona voluntas mentis sic in habitum per animi applicationem versa, quod vix aut nunquam separari possit. Hoc enim notatur per hoc, quod dicitur: ‚habitus mentis.‘ Nam sunt aliqui, qui cum modo habeant voluntatem cuique reddendi quod suum est, facile tamen ab hac permutantur. Similiter in aliis videre licet, ut est aliquis, qui modo voluntatem carnis restringere conatur, cum tamen eam paulo pleniter exerceat. Ut enim virtus sit, ex animi applicatione venire debet. Unde Aristoteles: ‚Tales enim sunt scientiae

suo fit similis, si vero ea careat, manet dissimilis. Quisquis ergo in omni, quod meditatur, vel agit, seu loquitur, suo similis creatori probatur, qui sola caritate cuncta pariter operatur. Quapropter homo vel angelus attestante apostolo, qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Quisquis autem absque caritate quodlibet exequitur, opifici summo dissimilis esse probatur, dum aversa voluntate caritatem, qua factus <qua factus> est, non imitatur. Hec caritas una nobis ad omnia constat imitanda. Sola enim caritate ad regna celorum venire possumus. . . .“ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3437 fol. 11^v (SSL 192, 1157). Das Werk findet sich auch im Cod. lat. 2710 (fol. 49—97^v) der Nationalbibl. Lediglich fehlt hier der Prolog.

¹ Das Wesen der läßlichen Sünde, 89 ff. — De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum: Bogoslovni Vestnik IV (1924) 35 ff.

² Man vgl. c. 33 (SSL 178, 1753).

Schülern feststellen können. Hugo von St. Viktor, der in der Hauptsache der physischen Betrachtungsweise der „caritas“ huldigt, stützt seine Begründung für die Notwendigkeit dieser „caritas“ auf das Axiom, daß die Liebe nur zwei Zweige kenne, die ungeordnete „cupiditas“ und die geordnete „caritas“¹. Darum ist man denn auch in seiner Schule geneigt, den guten Akt des Sünders als „caritas inchoata“² zu bezeichnen.

rentiam inonesti. Amor etiam dicitur bona voluntas erga Deum, ut pro eo faciamus, quicquid faciemus, ita ut in illo finem [fol. 147^v] constituamus, ut dictum est. Sive enim propter alium aliquid agamus, sicut donum pro pauperibus, tamen finem in Deum constituere debemus.“ — Man vgl. Epitome, c. 31 (SSL 178, 1747); Rolandus Bandinelli (A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. [Freiburg i. Br. 1891] 314); Aelred von Riéal, Speculum caritatis, l. 3, c. 8 (SSL 195, 585).

¹ A. Landgraf, De necessaria relatione, 48 ff.

² Cod. Vatic. lat. 1345 fol. 110: „Est enim quidam affectus, qui inchoata caritas solet appellari, qui etiam precedit caritatem, qui etiam in reprobis est et frequenter variatur, cum quo etiam mali plerumque multa bona faciunt. Caritas autem est animi habitus immobilis, et est caritas quidam motus animi ad se et proximum diligendum propter ipsum Deum.“ (Man vgl. A. Landgraf, De necessaria relatione, 138). — Ein als Brief Walters von Mortagne bezeichneter Abschnitt des Cod. lat. 238 fol. 91^v der Univbibl. in Erlangen: „Tres caritatis status secundum diversos modos loquendi ab auctoribus designatos breviter apperiamus: Est ergo primus status et initialis caritatis, qui licet caritas appellatur, non tamen est ad salutem sufficiens. Ideoque non frequentato usu scripturarum solet caritas appellari. Hunc autem caritatis statum quidam extra fidem positi recipiunt velut Cornelius. Quidam etiam in fide positi, quamvis etiam aliquando labantur in crimina, Deum tamen diligunt et caritatem habent, licet imperfectam, sicut liquet exemplum David regis, quem testatur Augustinus <ad> quamdam retinuisse caritatem...“ — Clm 7972 fol. 2: „Est itaque timor initialis cum caritate, non dico perfecta, sed inchoata.“ — Peter von Blois, De caritate Dei et proximi, c. 42 (SSL 207, 941). — Hier herein gehört auch irgendwie die Äußerung des Magister Omnebene: „Fidem dixit [Augustinus] virtutem, quia ipsa via est ad virtutem et fundamentum omnium virtutum“ (München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 66.). — Sehr beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen Roberts von Melun. Nachdem er dargetan hat, daß auch in den Gerechten läßliche Sünden sein können, fährt er fort: „Unde certum est aliquem caritatem habentem huiusmodi cremabilia fundamento posse superedificare. Quod quando quis facit, ex nullo caritatis affectu facit, siquidem ex caritatis affectu illud facere cremabile non esset, sed remunerabile. Et ideo, quia tali affectu non fit, cremabile est et non remunerabile. Quod nullatenus esset, nisi affectus, cuius est effectus, culpabilis esset. Nemo tamen pro tali affectu, quamdiu cum caritate est, culpam dampnationis habere iudicandus est. Ex hoc vero intelligi potest, immo manifestissime probatur non omnem bonum affectum caritatis posse vel debere suscipere

Warum auch die Vertreter der physischen Betrachtungsweise der Liebe, die doch das letzte Ziel in Gott als „*finis possidendus*“ sahen, die „*caritas*“ für jede Tugend forderten, kann ich nunmehr aus einem ungedruckten, nach tract. IV, c. 8 der „*Summa Sententiarum*“ im Cod. 238 (12. Jahrh.) der Erlanger Universitätsbibliothek eingeschobenen Kapitel „*De caritate Dei perfecta*“ dartun:

„*Caritas amor est. Non autem omnis amor caritas. Est ergo amor dilectio alicuius ad aliquid vel propter aliquid. Non est enim aliud amare aliquid, quam delectari in aliquo propter aliquid, videlicet aut propter se aut propter aliud. Verbi gratia: Vitam diligimus propter se, quia bona est in se. Mel diligimus non propter se, sed propter dulcedinem inherentem. Huiusmodi delectatio desiderium in appetendo, gaudium in perfruendo vocatur. Quorum hec differentia est: desiderium in motu, gaudium in quiete. Quando enim appetentes aliquid desideramus, ad illud movemur et animo proficiscimur. In gaudio autem quiescimus, cum iam desiderato tota mentis delectatione inheremus. Motus desiderii pluribus modis contingit: de aliquo, cum aliquo, ad aliquid. Gaudium sicut in quiete est, ita et uniforme. — Deinde que amanda sunt, videndum est. Deus, mundus, proximus. Ama Deum ut factorem, ama mundum ut facturam, ama proximum ut nature et gratie consortem. Omnis anima christiana Deum desideret et in eo solo gaudeat. Motus autem desiderii sicut tripartitus est, ita inter hec tria diversis modis est dividendus. Sic enim desiderium nostrum Deo accommodare debemus, ut de ipso et cum ipso et ad ipsum sit. De ipso quidem, ut causa desiderii nostri ipse sit. Cum ipso, ut non recedamus ab eius imagine et decore. Ad ipsum, ut finis desiderii nostri in eo sit, qui est om-*

vocabulum, eo quod non quilibet malus potest nec debet iniquitatis nominationi esse subiectus. Et iccirco sicut non est impossibile, set tale possibile, quod frequenter actu existit, scilicet aliquem malum affectum in eo esse, qui caritatem habet, ita nec est impossibile, sed tale possibile, quod sepe actu contingit aliquem bonum affectum etiam propter Deum habitum in illo esse, qui culpe dampnabilis reatu tenetur. Opus vero, quod tali fit affectu, malum esse non potest Scriptura testante, que ait: affectus tuus operi tuo nomen imponit. Quia ergo ab aliquo, qui in culpa dampnabilis est, aliquid aliquo bono affectu fieri potest et ad debitum finem referri, id est ad Deum, non est negandum aliquem, qui in culpa dampnabili adhuc detinetur, aliquid opus facere posse, quod Deo fit acceptum. Hoc vero fieri non potest, si omnino sine caritate factum esset. Ex quo manifestum est affectum, ex quo tale procedit opus, aut caritatem esse aut aliquid caritatis. Verum eum caritatem esse non sinit reatus culpe dampnabilis, cum quo in eodem subsistit eo quod, ut supra dictum est, caritas cum reatu culpe dampnabilis esse non potest.“ (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 191 fol. 233^v.)

nium bonorum finis et consummatio. Finis, inquam, sit, ita ut fixo ibi gaudio nihil ultra speremus, in quo gaudeamus. De mundo licet moveri [35^v] desiderium, sed nec cum mundo nec ad mundum. De illo quidem movetur sic, ut considerato eius decore factorem mundi glorificemus et ad ipsum animo recurramus. Cum mundo moveri desiderium tam illicitum quam perniciosum. Movetur enim cum mundo, qui se illi conformat et assimilat. Sicut mundus modo serenitate subita dissolvitur, modo tempestate ingruente nimis astringitur, sic incautus elevatur prosperis, frangitur adversis. Motus itaque desiderii de mundo sit, nec cum ipso tamen, nec ad ipsum. Ama proximum considerans in ipso nature bonitatem et gratie. Move ab his desiderium, et cum ipso quidem per conformitatem eius et similitudinem. Ad ipsum autem minime, quia non in ipso sperandum est, sed in Domino iuxta illud: Maledictus homo, qui spem suam posuit in homine etc. Desiderium ita motus suos hinc et inde flectat et reflectat. Gaudium nostrum in Domino sit, nec in mundo nec in proximo. Gaudete in Domino semper, iterum dico: gaudete. Secundum hoc in amore sancto sive licito magna cautela opus est, ne quando mensuram et ordinem statutum appetitus noster excedat. Sciendum itaque per omnia est, quod omnis amor aut veritatis aut levitatis aut iniquitatis est. Amor veritatis ante prelibatus sanctus est. Amor quidem levitatis non quidem sanctus, sed tantum licitus est. Amor iniquitatis nec sanctus nec licitus, sed perniciosus est. . . .¹

Die „Summa Sententiarum“ identifiziert also wesentlich die Liebe mit der „delectatio“ und fußt dann auf der Mahnung des Apostels: „Gaudete in Domino semper, iterum dico: gaudete.“ Dabei hat ohne Zweifel Röm. 7, 19 ff. Pate gestanden. Im 22. Verse lesen wir nämlich: „condelector enim legi Dei“, und im „Tractatus theologicus“ ist diese ganze Stelle folgendermaßen verwertet:

„Nihil [autem] aliud est naturaliter velle bonum, quam per rationem iudicare illud bonum esse, sicut tyrannus dicit: Ego vellem esse bonus monachus, exire de saeculo et similia. Iste naturaliter appetit bonum, sed eum non delectat bonum. Unde nec proprie dici potest: Vult bonum, nec habet meritum illud tale velle; sed illud quod est cum delectatione boni, quando scilicet placet ei bonum et in proposito habet.“²

¹ Fol. 35.

² C. 30 (SSL 171, 1131). — Auf Chrysostomus verweist Richard Fishacre: „Item Crisostomus: gratia est delectatio cordis.“ (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 155^v.) — Man vgl. noch die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, l. 2, tr. 1, c. 1 (Paris 1500) 35^v; Johannes von Treviso, Summa (Cod. Vatic. lat. 1184 fol. 44); Gaufrid von Poitiers, Summa (Paris, National-

Selbstverständlich wurde die Begründung für die notwendige Verknüpfung der „caritas“ mit der Tugend mit den Fortschritten der Spekulation immer weiter ausgebaut und sollte bei Philipp dem Kanzler zur endgültigen Form gelangen. Nachdem ich darüber schon an anderer Stelle berichtet habe, genüge hier ein Hinweis auf die bereits in seinem Banne stehenden ersten Quästionen des Cod. lat. 16406 der Pariser Nationalbibliothek: „Quia ergo virtus secundum quod virtus ordinativa est ad finem, et hec, scilicet caritas, proxima est fini, dicitur caritas complementum anime, secundum quod ipsa anima complementum recipit a virtutibus.“¹

Daß es aber eine Scheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden im Sinne unserer heutigen Theologie gebe, daran dachte der Verfasser der „Summa Sententiarum“ noch ebensowenig wie z. B. Aelred von Rievál² oder David von Augsburg³, als dieser betonte, daß sich die „caritas“ in alle Tugenden einmische. Hier wie dort blieben lediglich psychologische Gründe maßgebend. Selbst dann kam dieses Übernatürliche noch nicht in Betracht, als der Lombarde, dem wir die Bezeichnung der „caritas“ als „forma virtutum“⁴ zu verdanken haben, zugleich die Frage aufwarf, ob die „fides informis“ beim Hinzutreten der „caritas“ bleibe und zur Tugend werde oder nicht⁵. Im Römerbriefkommentar bleibt seine Stellung unentschieden, in den Sentenzen tritt er für eine bejahende Antwort ein, ohne aber der verneinenden jegliche Wahrscheinlichkeit absprechen zu wollen. Der Verfasser der „Summa Sententiarum“ tritt hier an die Seite des Lom-

bibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^v und 90^v). Alexander von Alessandria, In 2 dist. 28 (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 24 dext. cod. 7 fol. 31^v), die in der Nähe des Alexander Hales stehenden Quaestiones des Cod. lat. 2554 (fol. 91^v) der Univbibl. von Bologna und die Quaestiones super primum sententiarum des Cod. lat. 15952 (13.—14. Jahrh.) der Pariser Nationalbibl. (fol. 191) kommen ebenfalls auf eine „delectatio“ zu sprechen.

¹ Fol. 150^v.

² Speculum caritatis, l. 1. c. 31 (SSL 195, 536).

³ Erlangen, Univbibl., Cod. lat. 453 fol. 70.

⁴ In der Erklärung zu Röm. 1, 17 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei [Rom. 1, 17] und Iustificatio [Mainz 1905] 60) und Sentenzen III dist. 23, c. 4 und 5 (Quaracchi 1916) 656 f.

⁵ Ebd. — Ich gehe auf diese Frage, die fast überall behandelt ist (man vgl. die Abkürzungen des Lombarden im Ms. Nr. 984 [fol. 75^v] der Bibliothèque Mazarine), sowie auf die weitere „utrum naturalia fiant gratuita“ nur so weit ein, als sich daraus Anhaltspunkte für die Erkenntnis des Übernatürlichen gewinnen lassen.

barden, da er sagt: „non tamen duae sunt, sed eadem aucta“, und eine Vermehrung des Glaubens durch die Liebe annimmt. Er beruft sich dabei auf den hl. Hieronymus: „Quantum credimus, tantum diligimus et econverso.“¹

Es tritt in dieser Frage von Anfang an nur der Ausdruck „informis“ und „forma“, nicht aber „supernaturalis“ auf, weil man eben an eine übernatürliche Tugend, wie sie uns vertraut ist, damals noch nicht dachte. — Wohl ist es richtig, daß Hugo von St. Viktor die natürliche Tugend als diejenige definiert, bei der der Wille etwas aus seiner Natur heraus anstrebt, zum Anstreben eines Objekts aber um Gottes willen die Gnade verlangt, weil dies die Kräfte der Natur übersteigt². Es ist aber ebenso sicher, daß er „dilectio“ und „caritas“ einander gleichsetzt³ und darum nur von einem Beginn der Gottesliebe aus natürlichen Kräften bei Adam zu sprechen wagt⁴. Dabei bleibt aber immer noch die Frage offen, die wir später zu lösen haben, warum dieses Wollen um Gottes willen die natürlichen Kräfte übersteigt, und erst von der Antwort darauf hängt es ab, ob wir bei ihm vom Übernatürlichen im Sinne der heutigen Theologie sprechen dürfen.

Warum z. B. verlangt auch die „Summa Sententiarum“ zum „velle bonum“ die Gnadenhilfe Gottes? Einzig wegen der energischen Äußerungen des Römerbriefes 7, 9 ff.⁵, aus denen

¹ Tractatus theologicus c. 1 (SSL 171, 1070): „Solet quaeri de fide, utrum sit virtus? Prosper ex dictis Augustini: ‚Tres sunt summae virtutes: fides, spes, caritas‘. Apostolus etiam: ‚Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam‘ (Rom. 4, 3). Item: fides habet meritum. Sed nihil habet meritum nisi virtus. Quidam tamen dicunt, quod non sit virtus, per illud apostoli: ‚Si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum‘ (1 Cor. 3, 2). Ubi innuit, quod fides sine caritate possit haberi; sed nulla virtus sine caritate potest esse. Sane tamen potest dici fides operans per dilectionem; sic virtus sine dilectione non est virtus. Si opponis: Tunc sunt duae fides: Non tamen duae sunt, sed eadem aucta. Unde illud: ‚Aduge nobis fidem‘ (Luc. 17, 5). Ut enim Hieronymus dicit: ‚Quantum credimus, tantum diligimus, et econverso.‘ — Im Wortlaut davon abhängig ist die anonyme Sentenzensammlung des Cod. Vatic. lat. 1345 fol. 105.

² De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 274).

³ De sacramentis, lib. 2, p. 23, c. 12 (SSL 176, 595).

⁴ De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 274).

⁵ Dies in Abhängigkeit von Bernhards Traktat De gratia et libero arbitrio c. 6 (SSL 182, 1010 ff.).

sie schließt, daß natürlicherweise die Lust am Guten mangelt, ohne die kein wahres Wollen ist¹.

Jedenfalls hat aber die Fragestellung selber, ob und inwiefern die „fides informis“ sich von der „formata“ unterscheidet, die Spekulation genötigt, im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung auch zu dem Unterschied zwischen den natürlichen und gnadenhaften Tugenden Stellung zu nehmen. Ihre Auswirkung macht sich sogar auf die Terminologie geltend. Noch sprechen Magister Omnebene² und Hugo von St. Viktor³ von „virtutes naturae“ und „virtutes gratiae“. Aber Simon von Tournai⁴ gebraucht schon Ausdrücke wie „virtutes naturales“, „politicae“ und „catholicae“, die sich rasch in der Theologie einbürgern sollten. Seit dem Magister Martinus⁵ und Langton⁶ wird dann die Frage zu einer regelmäßigen: „an naturale possit esse gratuitum“.

In der Untersuchung über den Unterschied zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden ward der Einfluß Gilberts de la Porrée zu einem überragenden.

Ehe ich auf Einzelheiten eingehe, möchte ich, um dies darzutun, den außer jedem Zweifel stark unter Gilberts Einfluß stehenden Paulinenkommentar des Cod. lat. 686 der Nationalbibliothek in Paris, den Denifle⁷ für Nikolaus (von Amiens?) in Anspruch nimmt, heranziehen und die ganze für uns in Betracht kommende Stelle mitteilen. Dies, obwohl die Frage noch nicht geklärt ist, in welchem Verhältnis er zeitlich zu den nachher zu nennenden Autoren steht.

„Quia ergo se diligit [homo], invigilat eis, que sibi commoda novit. Unde et mentem ad bene operandum constituit. Que bona mentis constitutio, si ita firma sit, ut habitus possit dici, nomen ilico sorti-

¹ Tractatus theologicus c. 30 (SSL 171. 1131).

² München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 66.

³ De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176. 273).

⁴ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 34^v. 35, 35^v. — Alanus von Lille kennt ebenfalls schon die „virtutes politicae“ (Theologicae regulae, reg. 89 [SSL 210, 668]). Man vgl. auch Magister Martinus, Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^v) und Praepositinus, Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42).

⁵ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^v.

⁶ Chartres, Cod. lat. 430 fol. 140^v und Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 44.

⁷ Die abendländischen Schriftausleger, 40 ff.

tur virtutis. Est enim virtus habitus mentis bene constitute. Et ideo dicimus bene, ut sit secundum officium et officii finem debitum. Sed quoniam non posset stare hec constitutio, nisi adesset discretio, cuius manu abigantur nociva et attrahantur proficua, studet et homo sibi comparare prudentiam, ex cuius habitu provideat, id est providere sciat, quod vittandum, quod appetendum.

Item in appetendis ex infirmitate posset homo deficere et ita fugiendis succumbere, quia impotens esset eis resistere, ideoque fortitudinem acquirit tanquam necessariam sibi. Sed et quia in altera parte vehementior posset esse, ut pro alterius infirmitate suum bonum non duceret dimittendum esse, post predicta temperantiam ducit adipiscendam, que huius potestatis vel illius cohibeat excessus. Et sic ex dilectione sui oriuntur hee tres virtutes tanquam matres familias animo presidentes et ei disponentes.

Ex caritate vero Dei et proximi procedit iustitia. Ei enim, quem diligo, iniuriosus esse nolo. Huius autem, scilicet iustitie est reddere unicuique quod suum est. Sed quid est Dei? Ut ei impendatur cultus sibi debitus. Inde ergo qui eum diligit, ei devote servire et quod suum est reddere satagit. Sed quid est proximi? Quicquid habes. Omnes enim usus gratie debes ei communicare, non tibi reservare, ut, si habeas doctrinam, habeas in docendo. Non enim commissum talentum recondendum est in sudario. Sic et divitie, si eas possideas, sunt erogande, et ita quelibet necessaria proximo quoque debes subvenire. Sic itaque liquet, qualiter virtus de caritate pariat, que, quia ex eis homo iustificatur, iustitia dicitur.

Potuit ergo dicere, quod ex caritate procedunt virtutes sive iustitia.¹

An den Rand ist mit gleicher Schrift geschrieben: „Vel ita procede: Ex caritate est iustitia. Est enim iustitia habitus mentis bene constitute ad reddendum Deo que Dei sunt et proximo que proximi sunt. Ut autem cuique reddamus quod suum est, necessaria est caritas. Nisi enim utrumque diligamus, neutri quod suum est, reddemus. Unde, sicut duo sunt, quibus quod suum est reddere debemus, <ita> Deus et proximus, ita duplex est caritatis ramus, alter ad Deum, alter ad proximum. Sed attendendum, quod non dicitur: iustitia est dispositio. Nam dispositio momentanea esse potest, que non est virtus, sed ea tantum virtus est, que stabilis est et habitus dicitur. Quod si habitus est, opera necesse est consequantur. Et ut non tantum mentem ad reddendum cuique quod suum est disponamus, sed etiam opere exequamur, necessario alie III virtutes iustitiam sequuntur, id est prudentia, fortitudo, temperantia. Nam et diligere et mentem stabiler disponere ad reddendum quod suum est, potest quis, et non discernere inter ea, que Deo reddenda sunt, et ea, que proximo.

¹ Fol. 36^v.

Necessaria quoque prudentia. Quia vero gravedine carnis [folgt ein unleserliches Wort] posset quis in reddendo deficere, quamvis diligit firmiter disponat et discat [folgt ein unleserlicher Teil] super modum ieiuniis se affligunt. Unde (?) sequitur temperantia. Ex his predictis questiones facile solvuntur. Merito namque iustitia sola esse ex fide tacitis ceteris dicitur, quia relique III semper illam necessario consequuntur tamquam ei addicte. Iustitia vero melius ex fide esse quam ex spe dicitur, ut eius ultima origo assignetur, quamvis primo loco ex caritate oriatur.¹

Wir haben es hier mit einer einzig auf den Erwägungen der natürlichen Vernunft beruhenden Herleitung der Tugenden aus der Liebe zu Gott und zum Nächsten zu tun. Allerdings tritt hier auch die Unterscheidung zwischen „virtus informis“ und „formata“ bzw. „naturalis“ und „gratuita“ nicht auf.

Bei Simon von Tournai aber, der in systematischer Weise — er zeigt sich deutlich verwandt mit Alanus von Lille; Magister Martinus gibt Simon fast wörtlich wieder — gerade die Tugendlehre ausbaut, zeigt es sich, wie die Gilbertschen Ideen weiter fruchtbringend wurden.

Er definiert die Tugend als „habitus mentis bene constitutae“. Die Tugend gehört dem Genus der „qualitas“ an. Solange die „qualitas“ nur etwas Vorübergehendes darstellt, ist sie als „dispositio“ zu bezeichnen, sobald sie aber zum dauernden Zustand wird, erscheint sie als „habitus“. Damit aber in unserem Fall von einem dauernden Zustand die Rede sein könne, dazu genügt der feste Willensentschluß, von dieser „qualitas“ ständigen Gebrauch zu machen. Diese wird dann zur Tugend, wenn sie den Geist darauf hinordnet, das Notwendige ständig zu tun und das ihm Gegenteilige ständig zu meiden².

¹ Fol. 36^v.

² Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 33: „Virtus igitur est habitus mentis bene constitute. Virtus dicitur qualitas genere. Que qualitas, quamdiu est dispositio facile mobilis, non dicitur virtus, sed tunc demum, cum versa in tenacem habitum. Unde virtus non videtur momentanea, sed diuturna. Immo quandoque habere (!) ad momentum et non diu, tamen dicitur tenax habitus. Quamdiu enim homo fluctuat, utrum qualitate perpetuo utatur vel non, cum ad tempus utatur qualitate, qualitas dicitur dispositio. Cum vero constanter assentit, ut utatur perpetuo, dicitur tenax habitus, quamvis tamen perpetuo non utatur, sed ad tempus. Non autem quelibet qualitas sic versa in habitum dicitur virtus, sed illa sola, que mentem bene constituit. Mens autem bene constituitur, cum ordinatur ad agendum ne-

Dies vorausgesetzt stellt Simon die Frage: „De virtutibus, an substantiales sint vel accidentales“, die er schon als Gegenstand der Diskussion vorfindet und zu der vor ihm bereits in verschiedener Weise Stellung genommen wurde. Er tritt vor allem denjenigen entgegen, die die Tugenden deshalb als akzidentale bezeichnen möchten, weil sie verloren gehen können: Ich, Simon, Schreiber dieser Seite, sage, ohne einer besseren Einsicht Abbruch tun zu wollen, daß die Tugenden substantiale Eigenschaften des Menschengeschlechtes sind, und dies aus folgendem Grund: Wenn das Vernünftigkeit dem Menschen substantial ist, unbeschadet dessen, daß er davon keinen Gebrauch macht, und allein deshalb, weil er mit der Eignung geboren ist, seine Vernunft zu gebrauchen, so ist der Mensch in gleicher Weise geboren, Gott und dem Nächsten das Ihre zu geben. Mag er dies zuweilen auch nicht tun, es ist doch eine natürliche Eigenschaft, da er geboren wird als geeignet, jedem das Seine zu geben. Es ist aber eher Eigenschaft als Tugend, denn Eigenschaft ist es „*genere praedicamenti*“, Tugend „*ex accidente*“¹.

Dies seine Begründung: „*Cum enim primo mentem constituit ad exequendum debitum officium sine debito, incipit esse virtus. Cum vero cessat constituere, desinit esse virtus, sed qualitas remanet. Qualitas autem nunquam abest, cum sit homini naturalis. Sed quia modo incipit esse virtus, modo desinit esse virtus, ideo virtus dicitur abesse et adesse more accidentis. Quod etiam de virtute iustitia dictum est, et de fortitudine et ceteris virtutibus, intelligendum eas esse naturales qualitates homini et immobiles et ex accidenti esse virtutes. Quod insinuavit Aristoteles, cum ait hominem esse animal*

cessaria et cavendum contraria constanti proposito.“ — Magister Martinus ist davon abhängig (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^v).

¹ A. a. O. fol. 33^v: „*De virtutibus, an substantiales sint vel accidentales, varia sunt dogmata. Sunt qui dicunt eas accidentales, quia modo adsunt, modo absunt. Modo enim pollent aliqui virtutibus, modo carent eis. Ego, Symon, huius pagine scriptor, sine praedicio melioris sententiae dico virtutes esse qualitates humano generi substantiales, hac ratione motus: Si enim rationalitas est homini substantialis, licet homo quandoque ratione non utatur, quia tamen aptus natus est ad utendum ratione; sic quoque homo aptus natus est ad reddendum Deo et proximo quod suum est, licet quandoque non reddat, tamen in eo est naturalis qualitas, qua aptus natus est ad reddendum, quae prius est qualitas quam sit virtus. Est enim qualitas genere praedicamenti, sed virtus ex accidente.*“ — Magister Martinus, Cod. lat. 14556 fol. 325^v.

mansuetum natura, nomine mansueti complexus est omnes naturales et substantiales potentias, que moverint hominem ad debitum faciendum et cavendum indebitum. Quod videtur. Habet enim auctoritas.“¹

Er unterscheidet dementsprechend gleich Alanus von Lille² an der Tugend selber drei Zustände, die er als „virtus natura“, „habitu“, „usu“ bezeichnet, und die in der Folgezeit von der Spekulation allgemein verwertet wurden:

„Virtus haberi dicitur multipliciter: natura, habitu, usu. Natura, qualiter virtus ab omni habetur rationali, quia omne rationale aptum natum est, ut sit prudens, iustum, et sic de ceteris. Habitu dicitur haberi, quando mens bene constituta est ad exequendum, quod virtus exigit, ut ad reddendum Deo et proximo quod suum est, quod exigit iustitia, vel ut non frangatur adversis sive non <sive> extollatur prosperis, quod exigit fortitudo. . . . Usu dicitur haberi virtus, quando virtute utitur quis actualiter reddendo Deo et proximo, quod suum est.“³

¹ A. a. O. fol. 33^v. — Aus Magister Martinus (a. a. O. fol. 325^v) habe ich folgende „auctoritates“ notiert: „Quod virtutes naturales sint homini videtur. Nam super hunc locum lamentationum Ieremie ‚confregit in die furoris sui omne cornu Israel‘ dicit Pascasius: cornua cum animalibus non nascuntur. Inest tamen eis causa nascendi. Nec anima nature instinctu viribus armatur, quamvis ipso prius naturaliter habuit compescendi gratiam et nutriendi efficaciam. Sed et se perdidit et libertatem. Et nota quod hic dicitur anima habuisse naturaliter compescendi gratiam. — Item super hunc locum Matthei ‚circuibat Ihesus totam Galileam docens‘ etc. dicit auctoritas: docens naturales iustitias et castitatem scilicet et humilitatem et similia, que homo naturaliter habet. — Alii dicunt virtutes accidentales esse homini, quia modo adsunt, modo absunt.“ — Gaufrid von Poitiers schreibt (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 91): „Dicimus, quod accidentale est fidei esse fidem, secundum quod virtus appellatur theologica. Similiter accidentale est virtuti esse virtutem.“ — Petrus von Capua (Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 40^v): „Illa eadem [qualitas informis, qua Iudeus credit] informatur et fit virtus, et ita accidentale est illi qualitati esse virtutem.“

² Theologicae regulae, reg. 88 (SSL 210, 666).

³ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 33^v. — Der Lombarde spricht bereits von der gratia operans und cooperans in munere, die sich vom usus derselben unterscheidet (Sentenzen, lib. 4, dist. 4, c. 7 [Quaracchi 1916] 772). — Petrus Cantor berichtet eine andere Unterscheidung (Summe, Nationalbibl. Paris, Cod. lat. 9593 fol. 183^v): „Quidam habent, quod parvuli, cum baptizantur, recipiunt omnes virtutes in habitu et per illas salvantur parvuli. . . . Alii dicunt, quod parvulo non inest habitus virtutum, sed quedam habilitas.“ — Dagegen findet man bereits bei seinem Schüler Robert Courçon (Summa, Stadtbibl. Brügge, Cod. lat. 247, fol. 107^v): „Nam qualitas tripliciter habetur: Primo in natura, secundo in habitu, tertio in actu vel in usu.“

Politische Tugenden sind nun alle Tugenden ohne Glaube, Hoffnung und Liebe. Erst durch diese drei werden die politischen zu „katholischen“ Tugenden, d. h. sie werden des ewigen Lebens würdig¹. Diese Umwandlung, die vor allem durch die Hinzugesellung des Glaubens geschieht, ist nicht eine innere, sondern lediglich eine äußere, insofern als die Tugenden sich durch das, was der Glaube lehrt, vor eine neue, eine katholische Aufgabe und ein katholisches Ziel gestellt sehen und dementsprechend sich betätigen. Kurz, nicht ein ontologischer, lediglich ein psychologischer Aspekt ist für die Unterscheidung maßgebend.

Simon erläutert dies, indem er unter Anlehnung an Boëthius, den er wohl durch Gilbert kennt, für die Tugend zwei Haupterfordernisse aufstellt: Aufgabe und Zweck. Je nach der Verschiedenheit von Aufgabe und Zweck wird zwischen politischen und katholischen Tugenden unterschieden:

„Virtus autem consistit, ut ait Boetius in libro de consolatione, in officio et in fine. Est autem officium congruus actus uniuscuiusque secundum instituta patrie, ut ait Tullius in libro de officiis. Secundum hoc officium civile est sive politicum a civili iure vel a civitate appropriatum. Catholicum vero officium est congruus actus uniuscuiusque persone secundum instituta religionis catholice. Finis autem dicitur causa finalis, propter quam aliquid fit. Est autem duplex civilis, scilicet conservatio vel confederatio rei publice, propter quam cives exercent officia in civitate. Finis quoque catholicus ipse Deus (ipse Deus), qui est vita eterna, propter quam, ut ea fruantur, exercent officia ecclesiastici secundum catholice religionis instituta.

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 34^v: „Dicte virtutes, cum politice sint et nondum catholice, suos fines habent, ad quos suis usibus tendunt. Sunt autem fines III^{or}: gloria, dignitas, amplitudo, amicitia... [35] Ad dictos fines transeunt politicis virtutibus utentes etiam fidei expertes et tunc in eis virtutes meritorie sunt ditorum finium temporalium, sed nullius eterni sine fide et spe et caritate, ex quibus tribus politice virtutes sortiuntur, ut fiant catholice. Unde prosequendum est nobis de singulis tribus, de fide dicendo, quot modis dicatur fides, quid sit fides, in quo differat ab opinione et scientia, quomodo fidei consortio virtutes politice fiant catholice“. — Ebenda fol. 35^v: „Consortio autem fidei predictae virtutes fiunt catholice et salutis meritorie, que sine fide essent tantum politice. Sicut enim fides sine operibus mortua est, ita virtutes vel earum opera sine fide sunt mortua, hoc est ad vitam eternam insufficientia. Unde dicitur in Abacuc: ‚iustus ex fide vivit‘, id est iusti hominis opera sunt ei ad vitam spiritualem in presenti, vel eternam in futuro, si fuerint in fide facta.“

[33^v] Que autem sunt species virtutis, que hiis officiis et finibus distinguuntur? Si enim qualitas mentem constituat ad exequendum officium politicum, fine politico dicitur virtus politica. Quomodo cives, licet infideles ut iudei vel gentiles, dicuntur habere virtutes, si mentes habeant firmo proposito constitutas ad exequendum debita officia secundum instituta patrie propter rem publicam conservandam vel confederandam. Dicitur autem virtus politica a polis, que est pluralitas vel civitas, quia iudicio pluralitatis vel civitatis approbatur, licet sit insufficiens ad salutem. Virtus autem catholica dicitur, que constanti proposito mentem constituit ad exequendum officium catholicum fine catholico. Quomodo dicuntur fideles habere virtutes, si mentes habeant constitutas ad exequenda officia secundum catholice religionis instituta, finaliter propter Deum, ut eo fruantur.¹

Der Magister Martinus stellt sich noch die Frage, ob ontologisch bei den Tugenden das Naturhafte und das Gnadenhafte sich unterscheiden, und scheint für eine Identität einzutreten aus dem Grund, weil er die Tugenden dem Menschen für substantial und nicht bloß für akzidental hält. Den einzigen Unterschied erblickt er in Aufgabe und Zweck ihrer Betätigung².

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 33 f. — Die *Quaestiones* sagen (Berlin, Cod. Philipp. 1997 fol. 76^v): „Redditur: Timor initialis sive caritas in eo [d. h. infideli] est virtus pollitica, sed non catholica, quia licet habeat finem, id est Deum, non tamen habet debitum officium, quod est congruus actus uniuscuiusque secundum instituta religionis catholice.“ — Man vgl. Magister Martinus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^v und 324). Präpositinus (Cod. Vatic. lat. 1174, fol. 42) und Gaufrid von Poitiers (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44) lehnen diese Ansicht ab. — Alanus von Lille dagegen unterscheidet je nach Vorhandensein oder Mangel der schuldigen Aufgabe und des schuldigen Zweckes zwischen *actio formata, informis und deformis* (*Regulae theologicae, reg. 75* [SSL 210, 659]): „Nota, quod actionum alia informis, alia deformis, alia formata. Informis actio dicitur, quae officio caret vel fine. Duo enim ad hoc concurrunt, ut actio sit formata, officium et debitus finis. Debitus finis est, ut actio dirigatur in Deum. Officium autem, ut dicunt, est congruus actus uniuscuiusque personae etc. Officium autem christiani debet esse congruus uniuscuiusque personae actus secundum instituta religionis christianae. — Qui ergo in debito officio actionem dirigit ad debitum finem, id est ad Deum, suam actionem informat. Informis vero actio est, quae debito caret officio vel debito fine, ut iudaeus iste, qui dat eleemosynam finaliter propter Deum, non tamen dat in debito officio, quia non dat, ut religionis christianae exigunt instituta. Deformis vero est illa, quae caret debito fine, quia non dat, ut religionis christianae exigunt instituta.“

² Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^v: „Item queritur, an naturale possit esse gratuitum. Sed quere, quo naturale sit gratuitum. Dicit

Es ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß hier das Ziel, der Zweck als Unterscheidungsmerkmal der Tugenden deutlich erkannt ist. Damit, daß man diesen Zweck in die „vita aeterna“ und das „frui Deo“ verlegte, ist aber, wie gezeigt, noch nicht notwendig die innere, ontische Proportion der gnadenhaften Tugend dazu erfaßt, in der die heutige Theologie das seinhaft Übernatürliche erblickt. Wie wir später sehen werden, erkannte man dies im 12. Jahrhundert auch noch nicht in der „caritas“ und den beiden andern göttlichen Tugenden.

Zudem wußte man wohl, daß der Zweck der gnadenhaften Tugend, also die Erkenntnis Gottes im andern Leben, Menschenkräfte übersteigt. Der Grund aber, der dafür genannt wurde, berechtigt uns nicht zur Annahme, daß man in der Schauung Gottes schon klar das erfaßte, was wir als übernatürlich bezeichnen, nämlich das, was weder konstitutiv, noch konsekutiv, noch exigitiv zur geschaffenen Natur gehört¹.

forte quis, quod datum sit donum forma caritatis. Sed hoc stare non potest: dilectio enim naturalis, qua infidelis diligit Deum et proximum, eo converso ad fidem erit meritoria vite eterne. Sed quo fiet virtus? Si dixerit prima gratia, quere, quid per primam gratiam intelligatur. Si dixerit fides: potius igitur dicenda forma virtutum quam caritas. — Responsio: Dicunt quidam, quod naturale sit gratuitum, datum sit donum. Nec sunt opposita naturale et gratuitum. Tamen ex alio est naturale et ex alio gratuitum, sicut differentia divisiva est differentia constitutiva. Ad illud, quod queritur, quo naturale sit gratuitum, dicunt quod virtus est habitus mentis bene constitute, id est institute. Mens autem instituitur in duobus, scilicet in officio et fine. — Econtra, quod naturale non sit gratuitum, videtur, quia super apostolum dicit auctoritas: melius est esse iustum quam esse. Hic comparatur gratuitum naturali. Gratia enim est esse iustum, esse vero est natura. Si non est comparatio nisi inter diversa, igitur hoc gratuitum non est naturale. Ergo nullum naturale est gratuitum et e converso. — Responsio: Neganda est ista: Neganda est comparatio nisi inter diversa; immo aliquid comparatur sibi ipsi secundum diversa signa (?) et secundum diversos status. Unde Porphyrius senex differt a se puero. — Alii dicunt virtutes esse accidentales homini, quia modo adsunt, modo absunt. — Man findet diese spezifisch Gilbertsche Frage im Speculum universale des Radulphus Ardens (I c. 35 — Cod. Vat. lat. 1175 fol. 9^v).

¹ Eine Zusammenfassung der Väterlehre gibt für diesen Punkt z. B. die anonyme Sentenzensammlung des Ms. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François (12. Jahrh.) (II c. 61 ff.): „[Am Rand: LXI. Deum nemo vidit unquam] Beda in eandem ‚Deum nemo vidit unquam‘. Cum Dominus et hominibus mundo corde videndum Deum promittat et de sanctis dicat, quod angeli eorum in celis semper vident faciem patris, disputatione eget

Man lese nur die Ausführungen des Magisters Martinus zur Frage „De modo cognoscendi Deum in via et in patria“:

„Responsio: Alio modo videbitur Deus in futuro quam nunc, quia positive et intelligent omnes beati, quomodo tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus et tamen ipsa natura; intelligitur etiam, quomodo usia sit in opifice et tamen opifex sit usia. Sed quomodo hoc erit, non potest intelligere homo quantumlibet perfectus et spiritualis. Quamvis enim modo intelligere non possumus positive, quia intellectus noster ita hebes est, ut ammiculum forme exposcat ad hoc, ut aliquid intelligat, tamen in futuro ita alterabitur intellectus, quod non exposcet ammiculum forme, immo comprehendet id quod est, prout est. Quamvis ergo angeli habeant cognitionem de invisibilibus per invisibilia, ut dicit Dionisius, tamen cognoscunt Deum positive. Cognitio enim visibilium non sufficit ad eorum contemplationem, sed quasi immediate et perfecte Deum conspiciunt. Unde sequitur in eadem diffinitione: mentibus ab imaginibus defecatis. Modo enim sensus et imaginatio impediunt intellectum. Cogunt enim eum reverti ad comprehendendum qualitates rerum, dum res considerat. Sed in futuro ita purgabitur, ut sine ammiculo forme possit homo intueri Deum.“¹ Den Mangel einer klaren Kenntnis der Übernatürlichkeit des letzten Zieles bezeugen zu deutlich auch die Kommentare zu 1 Kor. 2, 9f.: „Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae prae-paravit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.“²

hec sententia. Sed in euangelio Johannis, ubi dicitur: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse narrabit, pater [?] vielleicht statt Beda] exposuit: Ideo Deum nemo vidit umquam, quia eam, que in Deo habitat, plenitudinem Divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. ‚Vidit‘ enim ad utrumque referendum est. Denique, cum additur ‚unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse narrabit‘, mentium magis quam oculorum visio declaratur. Species enim videtur, virtus vero narratur. — [Am Rand: LXII] Item beatus Augustinus in libro de videndo Deo de eadem questione disputans ait: Narrante unigenito, qui est in sinu Patris, narratione ineffabili creatura rationalis munda et sancta impletur ratione ineffabili, quam tunc consequemur, cum equales angelis facti fuerimus. Eo modo, quo videtur, sicuti est, nunc fortasse videtur a quibusdam angelis suis sanctis, a nobis autem tunc ita videbitur, cum eius facti fuerimus equales. Et post aliquanta exponens sententiam Sancti Ambrosii ait: Deum nemo vidit umquam vel in hac vita sicut ipse est, vel etiam in angelorum vita, sicut ista visibilia, que corporali visione cernuntur.“ Man vgl. zum Problem D. M. Cappuyns, Note sur le problème de la vision béatifique au XI^e siècle (RechThAncMéd 1 [1929] 98).

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14526 fol. 141.

² Sedulius Scottus (Cod. Bibl. 127 fol. 53^v der Bamberger staatl. Bibl.); der aus Augustinussentenzen zusammengesetzte Kommentar des Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatl. Bibl. (fol. 89^v); Glossa interlinearis und Glossa

Seit Magister Martinus, Gaufrid von Poitiers¹ und Langton unterschied man allgemein zwischen naturhaften und gnadenhaften Tugenden. Neben der eben dargestellten Gilbertschen Art zu unterscheiden tauchten aber noch andere auf. Langton²

ordinaria (Inkunabel, Basel 1498); Radulf von Laon (Cod. Bibl. 128 [fol. 37] der Bamberger staatl. Bibl.); Abälard (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 2543 fol. 13^v): „Nec in cor hominis id est carnalis, qui homo est tantum, ascendit, id est bene sedit et placuit, vel non est terrenum, quod in cor dicitur ascendere sicut ad superius. Cor enim hominis medium est inter Deum et terrena. Unde ad illud, quasi ad superius terrena ascendunt, [fol. 14] divina vero tamquam ad inferius descendunt. Quis enim scit hominum. Per simile probat in minori, quod Spiritus solus et non alius omnia scit. Spiritum huius mundi, qui est secundum humanas rationes, non capiens, quod virgo pariat, mortuus resurgat.“ — Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 16); der erste Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 16); Guerricus de S. Quintino (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15 603 fol. 57^v): „Responsio: Quidam dicunt, quod videbimus oculis corporeis. Quod autem hic dicit glossa, intelligendum est de oculo secundum statum vie. Sic enim tantum videt colorata. Alii dicunt, quod non videbitur spiritus oculo corporeo, sed tamen limpidissime videbimus oculis corporeis. Nam existentes in oriente videbimus in occidente. Quod autem dicit Gregorius, non intelligit de oculis corporeis, sed de oculis mentis, quibus singuli videbunt cognitiones singulorum non obstante corpulentia. Nec in cor hominis ascendit, quia non est terrenum: in cor enim ascendit terrenum, quod est sub corde. In cor descendit eternum, quod est supra cor. Vel sic non ascendit etc. quia non est homo, qui novit, sed spiritus. Item res dicitur ascendere in cor, quando bene intellecta placet. Non sic autem ascendit in cor hominis, id est infirmi, que preparavit....“ — Petrus von Corbeil schreibt in seinem Kommentar zum I. Kapitel des Römerbriefes bzw. zum Kommentar des Lombarden darüber: „Est enim visio corporalis dicit ibi, quod visione intellectuali videtur Deus, cum pietate fidei et agnitione morum corda mundantur. Sed hanc visionem scilicet intellectualem habuerunt philosophi. Ergo habuerunt agnitionem morum. — Solutio: Triplex est visio sicut ibi tangit, scilicet visio corporalis, intellectualis et ymaginaria. Sed quelibet istarum dupliciter potest esse, scilicet per naturam et sic convenit philosophis, vel supra naturam scilicet divina revelatione et secundum hanc videtur Deus. Et ista non conveniebat philosophis“ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15 603 fol. 178).

¹ Z. B. Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15 747 fol. 28^v.

² Bamberg, staatl. Bibliothek, Cod. Patr. 136 fol. 26^v: „Queritur, an naturalis virtus possit fieri gratuita. Quod concedimus... collige: naturales virtutes ungi sive informari caritate, ut quod minus naturaliter poterant, validius possint per gratiam impetrare. Hoc etiam videtur posse probari eo, quod natura iuvat gratiam et est substratoria virtutis.“ — Im Sinne des Alanus betont er hier, daß sich die Information darin erschöpfe, daß die „caritas“, d. h. die Liebe zu Gott und dem Nächsten, zum Zweck der Tugend werde. Dies allein genüge auch zur Verdienstlichkeit. — Man lese nur fol. 48^v: „Dicimus, quod revera caritas nullam virtutem informat

glaubt in der Bamberger Summe, daß die natürlichen Tugenden allein durch die Information durch die „caritas“ zu gnadenhaften würden. Präpositinus¹, der sich mehr Gilbert nähert, sieht ähnlich wie Langton² in den Quästionen die „fides informis“ bereits als gnadenhafte Tugend an, und Philipp der Kanzler³ zählt sie zu den eingegossenen.

Die Tugenden, bei denen man fragen kann, ob sie zu katholischen werden, sind nach der bereits erwähnten älteren Ansicht die „potentiae“ selber, was vor allem von denjenigen verteidigt werden muß, die wie Simon von Tournai und sein Anhang die Tugenden dem Menschen substantial nennen⁴.

tanquam subiectum, sed dicuntur virtutes informari caritate, quia denominantur ab ea tanquam a fine principali et precipuo, ut ab ea dicuntur bone et meritorie iuxta illud: cuius finis bonus, ipsum quoque bonum est. Omnis enim virtus vel eius officium sive usus finaliter tendit ad caritatem, id est ad dilectionem Dei et proximi iuxta illud: officium est usus virtutis et scientie, sicut trahens a radice fine, reciprocus in ipsa[m] secundum paganos vel in eius originem secundum theologos.“ — In Gegensatz dazu stehen aber die Ausführungen Langtons im Kommentar zum Jakobusbrief: „Alii dicunt, quibus consentimus, quod illa fides, quam quis habet in mortali, nunquam erit illa, quam habet in caritate. Non potest esse. Immo dicunt quidam, quod adveniente caritate recedit fides informis et succedit formata sicut adveniente timore initiali recedit servilis“ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14 443 fol. 439). Ebenso Römerbriefkommentar, Salzburg St. Peter, Cod. a X 19 S. 11.

¹ Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^v: „Solutio: Tria attenduntur: naturale bonum et usus et qualitas media inter illas, verbi gratia potentia credendi, credere et fides. Potentia credendi naturale bonum est et nunquam efficitur virtus. Credere est usus illius potentie. Fides est qualitas media inter illa, et gratuitum bonum est. Quidam dicunt illam eliminari adveniente caritate. Et illud argumentum falsum est: caritas illam eliminat: ergo est vitium. Caritas enim non tantummodo eliminat vitia, sed etiam bona gratuita informia, quibus succedunt bona gratuita, que sunt virtutes: sicut servilis timor bonum gratuitum est, quod caritas eliminat, cui succedit timor castus. — Alii etiam dicunt, quod adveniente caritate illa informatur, et hoc nobis magis placet, primum tamen facilius defenditur. . . . Quod vero obicitur de fide, quia est gratuitum bonum et non naturale: ergo est meritorium: Non sequitur: Multas enim gratias confert homini Deus neque habenti caritatem, que tamen meritorie non sunt.“

² Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 58^v: „Notandum ergo, quod secundum illos, qui dicunt, quod secus est de fide quam de dilectione(!). Dilectio enim naturalis non efficitur virtus, sicut fides informis gratuitum est, licet non gratum faciens.“ — Man vgl. auch Roland von Cremona (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39^v). ³ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82.

⁴ Fishacre vertritt ebenfalls diese Ansicht (Cod. Vatic. Ottob. 294 fol. 228^v). Gaufrid erwähnt und verwirft sie (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747

Gaufrid¹ zieht dafür schon die politischen Tugenden heran. Philipp der Kanzler aber weist, wenn er auch die politischen Tugenden noch in Betracht kommen läßt, besonders auf die eingegossene Tugend hin, die — und das ist wichtig —, weil sie nicht „gratum faciens“ ist, als natürlich bezeichnet werden kann².

Nirgends aber zeigt sich bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts eine klare, eindeutige Äußerung, die erkennen ließe, daß ein geklärter Begriff des Übernatürlichen bestimmend geworden wäre für die Lösung der Frage nach dem Unterschied zwischen natur- und gnadenhaften Tugenden, bzw. nach dem Übergang von den einen zu den andern.

Zu deutlich spricht hier Radulphus Ardens, der ausdrücklich fragt, „utrum virtutes sint gratuite an naturales“:

„Ad hoc respondemus, quod virtutes quantum ad primam originem naturales sunt. Quoniam vero propter primi hominis prevaricationem sic eas a<d>misit homo, ut per se eas nullatenus queat recuperare nisi Deo reparatore dante velle posse, gratuite nuncupantur. Quemadmodum si quis merito suo patrimonium suum amisisset, quod per se recuperare non valeret, si quis misertus ei patrimonium suum restitueret, posset utrumque dici, et quod hereditas illa esset ei paterna et quod gratis data.“³

fol. 44): „Quidam dixerunt, quod potentie ipse fiebant virtutes. Contra quos sic: eadem ratione ratio, ingenium, memoria possunt fieri virtutes.“

¹ A. a. O. fol. 44^v: „Ad hoc dico, quod nihil potest fieri virtus theologica, nisi fuerit virtus politica sublata forma, que facit theologicam virtutem.“

² Cod. Vat. lat. 7669 fol. 82: „Ad aliud dicimus, quod secundum eos, qui dicunt, quod naturalia fiunt gratuita, naturale accipitur pro naturali potentia et pro habitu acquisito per potentiam naturalem, ut est habitus consuetudinalis. Secundo modo accipitur naturale, quod innatum est, et hoc modo naturale non potest fieri gratuitum. Tertio modo accipitur large naturale quicquid non est gratuitum gratum faciens. Et sic fides informis est naturale. Et bene congruit, quod informetur a gratia gratum faciente, quia uterque habitus eiusdem est nature, scilicet infusus; sed innatus et acquisitus et infusus diversarum sunt naturarum.“ Wir begegnen dieser Ansicht auch bei Gaufrid von Poitiers (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 88): „Ego, qui dico, quod naturalia sunt gratuita, concedo, quod fides informis habetur cum caritate, sed non est informis cum caritate. Non enim concedo, quod duas habet fides, unam formatam, aliam informem. Et bene concedo, quod iste motus fidei, quo movetur martir non referendo ad Deum, est fidei formate, quia non semper refert ad Deum fides formata motus suos.“

³ Speculum universale, l. 1, c. 34. (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 9). — Man vgl. auch die Frage „Unde oriatur et per que nutriatur in nobis caritas“:

Wir haben hier die Theorie von der völligen Umwälzung im Gnadenhaften durch den Sündenfall, nach der, um mit den Worten unserer Zeit zu reden, die Freiheit von der Begierlichkeit vor dem Sündenfall dem Menschen natürlich war und erst durch denselben zu etwas Gnadenhaftem wurde. Bei Anselm von Canterbury war sie in der Lehre von dem dem ersten Menschen eingeschaffenen „appetitus iusti“ bereits vorgebildet¹.

„Oritur autem caritas in nobis ex concupiscibilitate aut amabilitate tamquam ex origine. Oritur et ex fide et prudentia tamquam ex earum auxilio et opitulatione. Enimvero concupiscibilitas nostra quid deberet diligere vel non diligere, quid magis vel minus, quid, quare et qualiter, ignoraret, nisi fides et prudentia eam prius illuminaret“ (Lib. 11 — Cod. Vatic. lat. 1175 II fol. 225^v). Diese Verwandtschaft mit den bei Nikolaus (von Amiens) auftauchenden Gilbertschen Ideen (man vgl. auch Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 686 fol. 40^v: „... quod dicitur natura quantum ad creationem, dicitur gratia quantum ad recreationem vel reformationem“) tritt noch deutlich bei Wilhelm von St. Thierry zu Tage, der sagt: „Quid est virtus? Filia rationis, sed magis gratiae. Vis enim quaedam est ex natura. Ut autem virtus sit, habet ex gratia. Vis est ex iudicio approbantis rationis, virtus autem ex appetitu illuminatae voluntatis. . . . Bona enim voluntas in animo est origo omnium honorum et omnium mater virtutum. Sic e converso mala voluntas est origo omnium malorum et vitiorum. Ideo custos animae suae valde sollicitus esse debet circa custodiam voluntatis suae, ut prudenter intelligat et discernat, quid in totum velit vel volendum sibi sit, sicut est amor Dei; quid propter illud, sicut est amor proximi. . .“ (Epistola ad fratres de monte Dei, lib. 2, c. 2 [SSL 184, 344]). Die Gnade dürfte hier als gratia sanans auftreten. Man vgl. ferner Abt Guericus, In festo S. Benedicti Sermo 4 (SSL 185, 114).

¹ Man vgl. A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: DivThom (Fr) 5 (1927) 155 ff. Die Ausführungen des hl. Anselmus findet man kurz zusammengefaßt auch noch in den Quästionen zur Gnadenlehre des Cod. lat. 18127 (13. Jahrh.) der Nationalbibliothek in Paris (fol. 343^v): „Voluntas vero, qua illud instrumentum afficitur, est duplex. Nam sicut visus habet plures aptitudines ad videndum lucem et per lucem ad videndum figuras et colores, ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones, quarum una ad volendum commoditatem, alia ad volendum rectitudinem, quia nihil aliud vult voluntas, que est instrumentum, nisi aut commoditatem aut rectitudinem, et quidquid vult, propter ista vult. Affectio commoditatis est, qua vult homo beatus esse et qua vult beatitudinem. Per illam vero, que est ad volendum rectitudinem, vult rectitudinem et rectus esse. Voluntas etiam commoditatis vult salutem corporalem, ut cum vult arare vel laborare, unde habeat, a quo tueatur vitam et salutem. Affectio rectitudinis est, qua vult homo cum labore addiscere, ut sciat recte, id est iuste vivere. In hoc quoque differunt, quod illa, que ad volendum commodum, non est hoc quod ipsa

Anders versucht Präpositinus das Übernatürliche zu erklären, das er im Glauben sieht:

„Item fides mea est supra rationem et ratione nullum naturale bonum est homine excellentius. Ergo fides supra omnia naturalia. Ergo non est aliquid naturale.“¹ Nicht weiter führt seine andere Erklärung des „naturale“: „... Unde dat intelligere, quod alia docuit Dominus, alia predicavit. Docuit naturales iustitias; id est ea, que sunt nature consentanea; predicavit evangelium, id est ea, que sunt supra naturam. Illam distinctionem plenius innuit alia glosa dicens: docens de moribus active vite subditos, predicans de futuris vite contemplative perfectis. Unde dat intelligere, quod ea dixit naturalia, que pertinent ad mores, quia sunt nature consentanea; ea vero, que ad contemplationem pertinent, non naturalia, sed potius supra naturam esse ostendit.“²

Seit Stephan Langton³ einigte man sich aber mehr und mehr darauf, daß man in unserer Frage das „gratuitum“ mit

vult; illa vero, que est ad rectitudinem volendam, rectitudo est. Nullus quippe vult rectitudinem, nisi rectitudinem habens, neque potest aliquis rectitudinem velle, nisi rectitudine etiam, sicut impossibile est, quod aliquis admissio (!) instrumento utatur illo. Concedo ergo, quod voluntas faciliter potest mutari ad volendum commodum de se, sed faciliter non potest mutari ad volendum rectitudinem, quia hoc non potest esse sine rectitudine et ita sine gratia.“

¹ Summa (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 32).

² Ebenda, fol. 33 v.

³ Chartres, Cod. 430 fol. 141: „Contra illos, qui dicunt, quod naturalia efficiuntur gratuita: Cum dicitur ‚efficiuntur gratuita‘, qualiter sumuntur naturalia? Si quia suum habent esse naturale et a summa natura sunt, ita etiam omnia dona tam naturalia quam gratuita dicuntur naturalia. Si ideo quia naturaliter insunt, queratur ergo: ratio, cum naturaliter insit, quare non dicitur effici gratuita? — Responso: gratuitum III^{or} modis: gratis datum: secundum hoc omnia dona tam naturalia quam gratuita dicuntur gratuita. Vel gratuitum dicitur gratis additum, ut ea que preter naturalia conferuntur, ut dotes temporis(!), scilicet pulcritudo etc. Dicitur gratuitum gratie signum, ut prophetia et huiusmodi dona. Et dicitur gratuitum id est gratum faciens. Et secundum hoc sumuntur hic(?), cum dicitur: naturalia efficiuntur gratuita. Ad hoc ergo, quod naturalia efficiuntur gratuita, oportet quod sint gratis addita et quod illis possumus (!) mereri vitam. Ratione autem in quantum ratio non possumus mereri, sed fide possumus. Hinc est, quod unum efficitur gratuitum et non reliquum.“ — Gaufrid (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^v): „Et licet hoc dicam, quod naturalia fiunt gratuita, tamen multe virtutes infunduntur in homine gratis, que non sunt gratuite, id est gratum facientes, sed adveniente caritate fiunt gratuite.“ — Petrus von Potiers, Sentenzen III 17 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. lat. Q. 117 fol. 26). — Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 15 Vorbemerkung (München 1500 fol. 207^v): „Notandum, quod, quamvis natura dicatur multi-

dem „gratum faciens“ gleichzusetzen habe. Zugleich identifiziert man das „gratum faciens“ mit dem, was Verdienstwert besitzt¹.

Noch weitherziger ist eine spätere Quästionengruppe des Cod. lat. 3804 A der Pariser Nationalbibliothek, die nicht nur mit Sicherheit eine eigenartige Beschreibung des „naturale“ gibt, sondern auch das „gratuitum“ so eindeutig fixiert, daß man sie als Abschluß der Entwicklung in diesem Punkt betrachten möchte. Als Ergänzung der im dritten Teil gemachten Ausführungen seien darum ihre Worte hier festgehalten²:

„Quid dicatur naturale, cum dicitur ‚naturalia fiunt gratuita‘, questio est. Si dicatur, quod habitus acquisiti, videtur, quod non debeant dici potius naturalia quam gratuita, cum non sint omnino preter naturam nec omnino a natura. Et ita, qua ratione dicuntur naturalia, et debent dici gratuita. Potentie non, nam ille non sunt habitus, sed gratuita sunt habitus. Si dicitur, quod dicitur naturale, id est nature consonum: ergo caritas est naturale, quoniam nature consona. Natura enim dictat diligendum esse Deum super omnia. Sed si dicatur, quod non, sed dictat natura homini diligere se super omnia: ergo hoc preceptum ‚diliges Dominum Deum tuum‘ etc. non est scriptum in corde hominis.

Ad hoc dicendum, quod naturale sumitur multis modis: uno modo dicitur naturale, quod est pars nature, et sic potentie sunt naturales.

pliciter, tamen hoc solum dicitur naturale habitus nature consentaneus naturalium potentiarum exercitio acquisitus et sine gratia superaddita, tamen non sine Deo, sine quo nichil possumus facere, sicut sunt caritas informis sive politica et largitas et sic de aliis. Et fides informis, qua quis credit Deum unum et remuneratorem esse. Gratuitum vero dicitur, quod gratis datur et gratum facit, id est dignum vita eterna, sine qua non est salus.“ Hugo a Sancto Charo schreibt (Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 103^v): „Ad ultimum dicimus, quod naturale dicitur hic legi nature . . . non inconsonum. Si enim sumitur super illud Matth. VIII: ‚Nam et ego homo sum sub potestate constitutus sub me habens milites‘. Ibi glossa: milites et servi centurionis sunt virtutes naturales, quarum copiam multi deferunt secum venientes ad Christum. Et facit secundum hec auctoritas multum pro hac opinione, que dicit, quod naturalia fiunt gratuita, id est idem sunt habitus naturales et gratuiti. Sed gratuiti sunt, quando sunt cum caritate, naturales tantum, quando sunt sine caritate.“

¹ Langton (Chartres, Cod. 430 fol. 26): „Sic facit gratia informans, que in homine Deo facit gratum: Sublevat enim opus et informat, ut homo eo directe mereatur. Sed gratia eliciens non facit hominem gratum Deo, immo excitat ad operandum tantum et dicitur gratia quia gratis data; unde inefficax est ad merendum.“ — Odo von Ourscamp (I. B. Pitra, Analecta, 112). — Gaufrid von Poitiers (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 15 747 fol. 45). — Roland von Cremona (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39^v).

² Fol. 224.

Alio modo dicitur naturale, quod est a primis generantibus habitans, sicut habilitates naturales ut castitas naturalis et huiusmodi. Unde Iob XXXI ‚ab infantia crevit mecum miseratio‘, et Eccli. I ‚initium sapientie timor Domini, et a vulva contritus est‘. Tertio modo dicitur naturale, quod est consentaneum nature, id est rationi secundum utrumque iudicium eius, scilicet iudicio discretionis et iudicio diffinitionis, [224^v] et isto modo virtutes informes dicuntur naturales. Et sic caritas non est naturalis. Non enim subest iudicio diffinitionis, licet subsit iudicio discretionis. Et illud preceptum ‚diliges‘ etc. est naturale secundum primum iudicium scilicet discretionis.

Similiter gratuitum accipitur tripliciter. Dicitur enim gratuitum gratis datum, et sic potentie etiam sunt gratuite. Et dicitur gratuitum gratis datum et ad gratiam habitans, sic virtutes informes. Et iterum dicitur gratum faciens, et sic caritas gratuitum est. Et istis duobus modis sumitur gratuitum, cum dicitur, quod naturalia fiunt gratuita.“

Jedenfalls wurde durch die Fixierung des „gratum faciens“ als desjenigen, was Verdienstwert besitzt, der Zweck als Unterscheidungsmerkmal zwischen der naturhaften und der gnadenhaften Tugend von neuem unterstrichen.

Ehe man aber den letzten Schritt zur Erkenntnis des seinshaft Übernatürlichen tun konnte, war noch die schwierige Frage zu klären, ob ontisch die gleiche Tugend naturhaft und gnadenhaft sei, mit andern Worten: ob das Gnadenhafte der Tugend etwas rein Äußerliches sei, oder ob es sie innerlich seinshaft vom Natürlichen unterscheide.

Die Anschauung, daß das Gnadenhafte in der rein äußerlichen Hinordnung auf das letzte Ziel bestehe, haben wir bei Simon von Tournai und beim Magister Martinus bereits gefunden. Langton¹ scheint mit ihr noch zu sympathisieren,

¹ Chartres, Cod. lat. 430 fol. 141. — Diese Meinung wird auch von dem in unserer Frage der Gilbertschen Richtung angehörenden Verfasser von Quästionen des Cod. lat. 3804 A (fol. 224^v) der Pariser Nationalbibl. verteidigt: „Sed nota, quod illud, quod est bonum simpliciter naturali, non est bonum theologo, sed quoddam bonum, ut iste terminus ‚quoddam‘ diminuat de ratione boni. Est enim finis naturalis virtutis pax temporalis. Illa non sufficit theologo, sed insuper intendit pacem eternam, scilicet vitam eternam. Cum ergo habitus ille, qui erat ad pacem temporalem secundum naturalem [virtutem], convertitur ad Deum propter eternam vitam, fit gratuitus. Quod ergo obicitur, quod diversa sunt officia et diversi fines, dicendum quod non sunt diversi simpliciter. Nam theologus supponit et

da er sagt: „... ad hoc, quod naturalia efficiantur gratuita, oportet, quod eadem intentione fiant et ad eundem finem referantur, ad quem (fol. 141^v) gratuita“. Präpositinus¹ und Gaufrid von Poitiers² machen energisch dagegen Front.

Bereits Langton erwähnt eine Gnade, die weder identisch ist mit den Tugenden, noch mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die aber selber Form aller Tugenden ist³. Sie wird auch von Gaufrid⁴ erwähnt. Da dieser selber Stellung nimmt, bringt er vor allem die Rede auf die eingegossenen Tugenden⁵, denen er den Namen theologische Tugenden gibt. Auch Peter von Poitiers waren sie bereits bekannt⁶. Zu ihnen

officium naturale et finem et superaddit suum officium et finem.“ Die Glossen zur Sentenzenabbreviation des Kardinals Hugo schreiben diese Ansicht Hugo zu (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 16412 fol. 80): „Hugo dicit, quod naturalia gratuita (!), id est hiidem sunt habitus naturales et gratuiti in essentia, sed naturales, quando sunt sine caritate, gratuiti cum caritate, et differunt sicut carbones extincti et accensi.“

¹ Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^v).

² Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^v.

³ Chartres, Cod. lat. 430 fol. 141: „Quidam dicunt, quod sicut potest informari fides informis, ita et dilectio naturalis, et dicunt, quod omnes virtutes informantur quadam gratia, que non est virtus nec aliquod VII [donorum] Spiritus Sancti.“ — Diese Ansicht ist auch erwähnt in der bereits genannten, sicher noch der Frühscholastik angehörenden Quästionengruppe des Cod. lat. 3804 A (fol. 224^v) der Nationalbibl. in Paris: „Ad hoc sciendum, quod quidam dicunt, quod naturalia non fiunt gratuita. Alii dicunt, quod immo. Quorum triplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod fiunt gratuita a caritate veniente. Sicut enim carbo ignitus ignit carbones extinctos, ita caritas virtutes informes informat et facit esse gratuitas. Alii dicunt, quod fiunt naturalia gratuita non a caritate, sed a gratia infusa. Unde Isa. XXVI: ‚ros lucis ros tuus‘, glossa: misericordia tua fidem irrigans et perducens ad operationem sicut ros semen. Alii dicunt, quod immediate a Deo fiunt gratuita scilicet intenssione sicut fides, cum est informis, remissa est et imperfecta. Sed formata intenssa est et perfecta. Credit enim articulos propter primam veritatem.“ Diese dritte Ansicht erwähnt auch Robert Kilwardby (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 983 fol. 44^v). Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade 56.

⁴ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^v: „Ad hoc dicit magister, quod copulatur quedam forma, que facit ipsam fidem gratiam et ipsa fides non est gratia.“ Er lehnt diese Ansicht ab.

⁵ Ebd. fol. 45.

⁶ Sentenzen III 17 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 26): „Sciendum est autem, quod ista, scilicet sapientia, scientia et intellectus non sunt ille naturales potentie anime, immo sunt dona Spiritus Sancti gratuita. Naturalia tamen, que sunt in anima, reformantur per ista et

gibt es für die politischen Tugenden keinen Übergang. Sie sind die Tugenden im eigentlichen Sinn und werden nur durch die Gnade Gottes gegeben¹. Ihnen ist es substantial, Tugenden zu sein. Die Frage, „*utrum fides informis fit formata*“, wird von Präpositinus² und andern in einer Form behandelt, die ebenfalls offenkundig die Kenntnis solcher eingegossener Tugenden voraussetzt.

Damit war trotz eines unverkennbaren Fortschrittes immer noch lediglich das bereits in der Augustinischen Definition der Tugend enthaltene Merkmal „*quam Deus in nobis sine nobis operatur*“ deutlich herausgeschält und der Mensch als Wirkursache der Tugend reflex ausgeschaltet³. Wir haben hier

vivificantur.“ Ferner III 21 (fol. 27): „*utrum autem qualitas eadem maneat, quando est informis et quando advenit caritas, an alia sit cum caritate, priori qualitate desinente esse, nemo scit.*“

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 45 und 46.

² Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^v). Der Text findet sich oben S. 211, Anm. 1. — Petrus von Poitiers, Sentenzen III 21 (man vgl. die vorausgehende Anmerkung). — Udo (Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 48^v): „*Si vero queratur, utrum illa informis qualitas, qua malus christianus universa credit, que bonus christianus, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia qualitas succedat, que virtus sit. Sine periculo dici potest. Nobis tamen videtur, quod illa qualitas, que prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat.*“ — Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 2, q. 3 (Paris 1500) 92^v: „*Solutio: Dicimus propter has rationes, quod necessarium est in iustificatione impij precedere motum fidei. Et dicimus, quod homini speranti motu spei informis potest infundi gratia. Sed necessarium est, quod ille motus informis incipiat non esse in instanti infusionis gratie, non quia sit contrarius gratie, sed ei oppositus, sicut adveniente caritate expellitur timor servilis, licet sit bonus. Novus enim homo novis motibus movetur, quia ex novis causis, id est virtutibus tunc de novo datis. Unde oportet, quod actus veteris hominis sive deformes sive informes cessent advenientibus formatis.*“

³ Interessant sind folgende hier hereingehörende Ausführungen im *Speculum universale* (l. 1, c. 20) des Radulphus Ardens: „*Quis est auctor virtutis? — Solus Deus operatur illam in nobis. — Ceterum, cum universaliter sit verum, quod solus Deus operatur tam subiecta formarum quam formas subiectorum, quare hoc precipue de forma virtutis hic dicitur? — Ut causa superbie removeatur. Quia enim ex vehementi, longa laboriosaque liberi arbitrii applicatione vix tandem ad virtutem pervenitur, visum est a philosophis, quod humanus labor et industria mentis virtutes operetur. Unde Platus(?) ait, quia(?) quando(?) animum ipse superabo. Que superbie [que] opinio, ut penitus a cordibus fidelium excludatur, descripta virtute subiecit vir, quoniam solus Deus virtutem in nobis operatur. Quamvis enim laboret et serat colonus, quamvis quoque plantet et riget ortholanus, tamen*

nichts anderes als die nachher von Philipp dem Kanzler¹ so stark betonte Unterscheidung zwischen „habitus innatus“, „acquisitus“ und „infusus“, die über die Herkunft, nicht aber endgültig über einen seinshaften Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Tugend entscheidet. Dies läßt sich auch aus der Behandlung der öfter auftauchenden Frage, „*utrum caritas possit esse informis*“, ersehen, die weder von Langton², noch von Präpositinus³ oder Gaufrid von Poitiers⁴ mit einem Hinweis auf irgend einen seinshaften Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der „*caritas*“ gelöst wird.

Immerhin aber findet man bei Philipp dem Kanzler bereits das entschiedene Zugeständnis: „*Et bene congruit, quod [fides informis] informatur a gratia gratum faciente, quia uterque habitus eiusdem est nature, scilicet infusus; sed innatus et acquisitus et infusus diversarum sunt naturarum.*“⁵ Dazu verlangt auch er zum „*gratum faciens*“ die Hinordnung auf das Ziel der „*caritas*“⁶.

per se Deus sine illis incrementum proficit (!). Sed et nos, quamvis studium nostrum ad virtutem applicemus, tamen Deus per se sine nobis virtutem creat“ [Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 7].

¹ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82. — In den ersten Quästionen des Cod. lat. 353 (fol. 58^r) der Erlanger Univibibl. wird diese Unterscheidung bereits als eine eingebürgerte behandelt.

² Chartres, Cod. lat. 430 fol. 141.

³ Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^v: „*De dilectione autem naturali omnino aliter est. Nam dilectio naturalis nichil aliud est quam potentia diligendi, et inter illam et diligere nullum medium in eo, qui caritatem non habet. In eo vero, qui caritatem habet, caritas medium est. Omnis ergo motus diligendi, qui procedit ex caritate, procedit ex naturali dilectione, sed non convertitur.*“

⁴ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 45: „*Queritur, quare naturalis dilectio non possit formari sicut fides informis? — Dicimus: omnis virtus universalis est habitus. Si enim non sit universalis, non est virtus, ut si quis credat aliquid discredendum, licet alia omnia credat, non habet fidem. A simili: Si dilectio est virtus, oportet, quod omnia diligenda diligat. Sed si hoc facit, formata est, quia caritas est. Et si hoc non facit, virtus non est. Cum ergo non sit virtus politica, non potest fieri theologica. Quare non potest fieri caritas.*“

⁵ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82.

⁶ Ebd. — Nach Philipp hat die *fides informis* das Gute als solches noch nicht zum Gegenstand; sie wird erst durch die „*caritas*“ darauf hingeorndet und wird darum erst durch die „*caritas*“ zur Tugend: „*Ad id autem, quod obicitur, quod fides est in verum et virtus in bonum etc., de fide responsio est, quod considerandus est actus eius multipliciter. Nam quidam actus eius*

Damit sehen wir bei Beginn des 13. Jahrhunderts im Rahmen der Frage nach dem Übergang von der natürlichen zur gnadenhaften Tugend deutlich die Keime entwickelt, die schon im 8. Jahrhundert aus den Vätersentenzen hervorsprossen: die gnadenhafte, d. i. verdienstliche Tugend muß auf das Ziel der „caritas“ hingeeordnet sein; sie kann nur von Gott hervorgebracht werden.

Um nun feststellen zu können, ob man auch schon das deutlich erfaßte, was unsere heutige Theologie übernatürlich nennt, ist noch zu erforschen, wie man sich zur Tatsache stellte, daß das Ziel der „caritas“ bzw. das Verdienst die Natur des Menschen übersteigt.

habet verum pro materia, veritatem scilicet articulorum, circa quam est, et secundum hunc actum non cognoscitur, quod fides sit virtus, quia hic est actus communis et fidei informi et fidei formate, verbi gratia cogitare prime veritati cum assensione propter se, sive actus iste credere Deum, vel que vera sunt de Deo. Preter hoc est actus eius, cuius finis est verum. Sed hoc dicitur vel secundum rationem veri et tunc est actus ille in intellectu, vel secundum rationem boni et tunc est in libero arbitrio actus ille, per quem actum tenditur in verum tanquam in bonum potentie et ipsius beatitudinem; et per hunc actum dinoscitur fides virtus. Et per hoc patet, quod fidei virtutis non est finis verum secundum rationem veri, sed secundum rationem boni; ut sicut finis caritatis est simpliciter bonum, ita fidei finis sit quoddam bonum, hoc est verum sub ratione boni; et per hoc fines distinguntur“ (fol. 81). — Wilhelm von Auxerre versuchte auch, abgesehen von der „caritas“, einen für die Konstituierung der Tugend notwendigen „amor“ im Glauben nachzuweisen (Summa aurea III, tr. 12, q. 2. — [Paris 1500] 198^v). Es bleibt aber die Frage, ob die „fides informis“ zur „formata“ wird, im wesentlichen unabhängig davon, ob man die „fides informis“ bereits als Tugend bezeichnen kann. — Doch darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß Wilhelm von Auxerre die „fides informis“ für ein Glauben „propter argumenta“ hält (II, tr. 11, p. 4, q. 2 [fol. 65]). Ihm schließt sich auch hier Hugo a S. Charo an (Leipzig, Univbibl., Cod. lat. 573 fol. 161^v).