

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

5. Verdienst und Gottesliebe.

Die bereits behandelten Punkte haben zur Genüge ergeben, daß die Erkenntnis der Erfordernisse für das Verdienst im engsten Zusammenhang mit der Erkenntnis des Übernatürlichen selber steht. Es dürfte keine Übertreibung sein, zu behaupten, daß gerade in dieser Frage nach der Verdienstmöglichkeit am deutlichsten zu Tage tritt, wie wenig man bis zum 13. Jahrhundert vom Übernatürlichen unserer heutigen Theologie wußte. Wenn die Theologie der Frühscholastik in dieser Frage, die geradezu eine „Crux theologorum“ wurde, den Verdacht des Neopelagianismus auf sich zog¹, ist es dieser Unkenntnis zuzuschreiben, die sie manche Hypothese aufstellen ließ, die heute a limine abgewiesen würde.

Man stand eben zwischen Szylla und Charybdis. Auf der einen Seite wurde das Verdienst als Gnade bezeichnet, auf der andern Seite forderte man dafür die freie Betätigung des Menschen. Unsere heutige Theologie, die mit dem innerlich Übernatürlichen, d. h. demjenigen, was innerlich dem letzten seinshaft übernatürlichen Ziel proportioniert ist, arbeitet, hat hier relativ leichte Arbeit. Das Werk des Menschen wird eben dadurch zum Gnadenhaften, daß es durch den Einfluß der Gnade in eine höhere, übernatürliche Seinsordnung erhoben wird. Solange man aber lediglich das psychologische Moment der Gnade und so die Gnade selber nur als „gratia sanans“ zu werten verstand, war man ständig in der Gefahr, entweder das Gnadenhafte oder das Selbsterarbeitete am Verdienst zu zerstören.

Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, dies bis ins einzelne zu verfolgen. Ich muß mich lediglich darauf beschränken darzutun, wie diese Nöte einzig der mangelnden Kenntnis des Übernatürlichen entspringen.

¹ K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius (Leipzig 1907).

Das Verdienst war von Anfang an deutlich in seinem gnadenhaften Charakter erkannt. Daran erinnerten immer wieder die Kommentare zu 1 Kor. 13, und noch mehr zu Eph. 2, 8 f.: „*Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ut ne quis gloriatur.*“ Und sie gebrauchten dabei Worte, welche die Eigenwerke auszuschalten schienen. Man höre nur Radulf von Laon:

„*Modo ponit illud, quod meritum videretur hominis, id est fidei meritum non esse ostendit. Vere in bonitate. Nam vos per gratiam salvati, id est iustificati estis. Concedo. Etiam apponas ‚per fidem‘. Etenim hec, id est fides, non est ex nobis (!) promerentibus, ut fidem habeatis (!). Et nichil ‚ex operibus‘ esse voluit, ut non gloriatur aliquis aliquid. Videns enim angeli casum et hominis fuisse ex superbia, precavere voluit homini a superbia. Et licet fidem ex dono Dei, sic opera, que fidem sequuntur, per gratiam Dei. Bene dico, ‚ut ne quis gloriatur‘ in fide. Nam etiam in operibus, que fidem sequuntur, non reliquit Deus homini, unde posset gloriari. Quod sic ait: Nos sumus factura ipsius Dei, cum nunc simus in bono creati in Christo, id est per Christum Jhesum in bonis operibus, que opera preparavit nobis Deus, ut in illis ambulemus, per eum proficiamus et crescamus.“¹*

Gilbert de la Porrée sagt zur Stelle: „*Sola ‚enim gratia salvati estis per fidem‘ id est credentes. ‚Et hoc ipsum, quod creditis vos gratia salvatos, ‚non est ex vobis‘ vi scilicet humane libertatis, et ‚non‘ est ‚ex operibus‘ hanc fidem promerentibus. ‚Dei enim donum est‘ ab omni humani meriti causa penitus absolutum, ‚ut ne quis gloriatur‘. Nec debet gloriari. Omnia enim sunt ex ipso solo auctore et causa, quod ait ita: ‚ipsius figmentum‘ vel ‚factura‘ vel ‚creatura sumus‘, non modo quod vivimus, speramus, intelligimus. . . .“²*

Bekanntlich wurde von der kirchlichen Autorität ein den Sentenzen der Gilbertschen Schule entnommener Satz verurteilt, der nach Otto von Freising lautet: „*quod meritum humanum attenuando nullum mereri diceret praeter Christum.*“³ Wir begegnen ihm in den *Sententiae Divinitatis*⁴ und in erkennbarer Verwandtschaft mit diesen im *Speculum universale* des Ra-

¹ Bamberg, Staatl. Bibliothek, Cod. lat. 128 fol. 80.

² Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 81. — Man vgl. auch den ersten und zweiten Anonymus des Cod. Bibl. 130 (fol. 28^v und 35) der Bamberger staatl. Bibliothek.

³ Waitz, *Gesta Friderici Imperatoris* I 52 (Script. rer. Germ. 60).

⁴ B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis*, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [Baumker, Beiträge VII 2—3] (Münster i. W. 1909) 80*.

dulphus Ardens¹. Selbst bei Kardinal Laborans² und Alanus von Lille³ zeigt sich deutlich hier ein mühevolleres Ringen um Klarheit.

Gerade die Furcht, dem Pelagianismus zu viele Zugeständnisse zu machen, führte zur Zurückdrängung des menschlichen Verdienstes. Eine Apologie dieser Gilbertschen Lehre findet sich im Paulinenkommentar des Nikolaus (von Amiens?), in dem wir einen spekulativ überragenden Geist kennen lernen⁴.

Es ist denn kein Wunder, daß das von Augustinus stammende und vom Indiculus betonte Axiom: „Tanta . . . est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona“⁵, auf die Spekulation gedrückt hat und in der

¹ II c. 16 — Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 19^v: „Igitur, ut vero nomine meritum dicatur, tria concurrunt: primum, ut quis sit auctor operis sui. De alieno quippe opere nullum premium debetur. 2^{um} quod pre se habeat maiorem, apud quem possit mereri et qui retribuere possit ei. Tertium, ut alia sit auctoritas retribuentis quam merentis. Quia ratione merendi nihil boni valet homini promereri. Etsi enim pre se habet maiorem, a quo possit remunerari et alia sit auctoritas retribuentis quam sua, tamen nequaquam est [auctor] operis sui. Unus quippe est auctor omnium actionum, Deus; homines tantum ministri. Ponamus ergo in medio unum opus bonum, ut quod de illo probamus, de ceteris sit manifestum. Ecce iste elemosinam dat. Sed neque ipsum panem, quem dat, nec voluntatem dandi, nec potestas (!) panem frangendi aut eundi aut manum ad pauperem extendendi habet homo ex se, sed a Deo. Ergo totius elemosine Deus auctor est, homo vero solum minister. Quare, cum alieno opere nulla merces nobis debeatur, nihil boni vera ratione promerendi promeremur. Penam vero promereri rectius dicimus, quoniam ex nobis peccamus et nostri peccati auctores sumus. Quare? Cum pre nobis habeamus maiorem, apud quem promereamur et alia sit [auctoritas] retribuentis penam quam promeremur. Bonum vero proprie mereri non valemus.“

² De Iustitia et iusto III, c. 4. Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan (Rom), Cod. C. 110 fol. 249^v f.

³ Theologicae Regulae, reg. 82 (SSL 210, 663). — Auch Stephan Langton steht noch irgendwie unter dem Einfluß Gilberts, wenn er betont: „Sed nota, quod premium eternum non debetur ei operi ex natura operis, [s]ed ex benignitate promittentis, qui promisit laborantibus in vinea vitam eternam“ (Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 16). Man vgl. auch Wilhelm von Auvergne, De meritis c. 1 (Paris 1674) 313.

⁴ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 686 fol. 34^v. Eine Ergänzung dazu findet sich auf fol. 38^v. Bei Gelegenheit einer Arbeit über die Gilbertsche Schule werde ich näher darauf zu sprechen kommen.

⁵ Der Wortlaut findet sich in der kanonistischen Literatur bereits in der Collectio Anselmi (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Can. 5 fol. 224) und kehrt in Anklängen auch noch im Tridentinum sessio VI, de iustificatione cap. 16 und can. 32 wieder.

Frühscholastik häufig zur Erörterung kommt¹. Magister Martinus zitiert in der Frage „an homo mereatur vitam eternam vera ratione merendi“ den hl. Augustinus als Gewährsmann für folgende Sentenzen: „Nemo aliquid offert Domino, sed quod donum est, non tam offert quam reddit“ und „Pro opere diabolico multis debitum redditur, non donatur. Gratia vero, nisi gratis datur, gratia non est. Intelligendum est igitur et ipsa hominis bona merita esse Dei munera... Et ita cum Deus coronat nostra merita, quid aliud coronat quam sua munera.“²

Dazu kam noch, daß — wie bereits bemerkt — nach Johannes der ewige Lohn als „gratia pro gratia“ erscheint³.

¹ Laborans, De iustitia et iusto III c. 4 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 fol. 249^v); Alger von Lüttich, Sentenzen (Cod. Vatic. lat. 4361 fol. 30); die Sentenzen des Cod. Vatic. lat. 1345 (fol. 60); Martin von León, Sermo 28 in Litanii (SSL 208, 1017); die Sentenzen des Cod. lat. 15747 der Pariser Nationalbibl. (fol. 74); Radulphus Ardens, Speculum universale II c. 16 (Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 19^v); Alanus von Lille, Theologicae Regulae, reg. 82 (SSL 210, 663). Das Vorsatzblatt des Cod. lat. 373 (fol. 1) der Erlangener Universitätsbibl., das ein Exzerpt aus einem Sentenzenkommentar (14. Jahrh.) bringt (In 2 dist. 28), sagt: „Et ideo, cum omne meritum inde nobis sit ab eo, concludit, quod nichil Deus in nobis preter sua dona coronat.“ — Odo von Ourscamp (J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. Tom. II [Paris 1888] 9).

² Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 314.

³ Man vgl. S. 36. — Ferner die Glossen des Petrus Cantor zur Evangelienkonkordanz „Super unum ex quatuor“: (Joh. 1, 16) „nos omnes accepimus“ scilicet ‚gratiam pro gratia‘ fidem pro intelligentia, id est, ut pro tenui fide amplius eum credamus et intelligamus. Vel ‚gratiam pro gratia‘, evvangelium pro lege, completionem pro promissione, augmentum gratie pro prima, vel post primam gratiam, quia iustum est, ut iustus iustificetur adhuc. Con.: ‚Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron‘. Vel sic de futuro ‚accepimus‘ accipiemus ‚gratiam‘ beatitudinem eternam ‚pro gratia‘ fidei operantis per dilectionem, coronam scilicet pro iustitia, premium pro merito. Beatitudo eterna enim merces est iustitiae. Sed quomodo beatitudo eterna erit gratia, cum illa non gratis, sed merito labore et sudore acquiratur? Unde: ‚qui vult venire post me, abneget‘ etc. — Responsio: quia non minus gratia est, quia gratia iustificans, que acquirit coronam gratis, sine merito data est. Qui enim dedit mihi pretium equi, et equum, quo illum comparavi, vere gratiam pro gratia ab ipso accepimus“ (Paris, Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 279 fol. 36). — Odo von Ourscamp (a. a. O.). — Der vielleicht von Hugo a S. Charo stammende dritte Paulinenkommentar des Cod. lat. 15603 (fol. 89^v, zu Röm. 8, 18 der Pariser Nationalbibl.). — Man vgl. auch die Sermones des Praepositinus im Cod. lat. 14859 (fol. 212) der Pariser Nationalbibl.

Anders begründete Wilhelm von Auvergne die Notwendigkeit der Gratuität des verdienstlichen Werkes, indem er das „per gratiam praestari“ gleichsetzt mit „gratis impendere“¹.

Die Auswirkungen dieser Überbetonung des Gnadenhaften machten sich selbst in der Bußlehre geltend. Änderten doch die durch Gilbert wohl auf dem Umweg über Alanus von Lille inspirierten Autoren deshalb das Rechtfertigungsschema.

Die Verurteilung Gilberts hat die Überbetonung des Gnadenhaften im Verdienst nicht völlig verdrängen können. Wohl wandten sich Theologen auch gegen sie und ziehen sie des manichäischen Irrtums², sie konnten aber das mehr und mehr

¹ De meritis, cap. unicum, I (Paris. 1674) 310: „Meritum ergo proprie et rectissima diffinitione obsequium est retributionis obligatorium, hoc est, quod recipientem, sive illum, cui impenditur, retributionis efficit debitorem. Quoniam autem inter emptorem et venditorem meritum locum non habet, manifestum est duobus modis: neque enim emptor tanquam retributionem petit pretium venditae mercis, aut tanquam praemium immo tanquam pretium, nec se meruisse aliquid dicit alter apud alterum. Deinde retributio non habet locum, ubi tributio non est. Est enim retributio quasi reflexa vel reciprocata tributio et vulgariter vocatur redonatio vel remuneratio, quarum neutra locum habet, ubi donatio vel muneratio non praecessit. . . . Gratia igitur et meritum simul currunt, ita ut mereri proprie non dicatur, nisi qui per gratiam praestat, hoc est qui gratis impendit obsequium, non qui elocatum aut certo pretio praetaxatum.“

² Der inhaltlich dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörende anonyme, von Denifle noch nicht verwertete Paulinenkommentar des Ms. Nr. 534 (fol. 133—206) der Arsenalbibliothek in Paris schreibt (fol. 149): „Hic solet queri de gratia et merito hominis, utrum scilicet ex sola gratia, an ex merito suo, vel ex gratia simul et merito homo salvetur. Quod autem ex gratia sola sit hominis salus et totum quod in homine bonum est, quidam rationibus et auctoritatibus probare nituntur. Dicunt enim, quia mereri est a se gerere, unde quis mereatur. Ergo cum homo nec a se habeat nec a se gerat, unde salutem sive bonum aliquod mereatur, manifestum est, quia sine merito gratia sola salvatur. Item Johannes apostolus: ‚De plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia, id est eternam beatitudinem, quam gratiam vocat, quia gratis datur pro gratia nobis temporaliter collata. Item apostolus: ‚gratia Dei sum id quod sum‘. Et multe in hunc modum auctoritates concurrere videntur, quibus nichil ex merito hominis, sed totum, quod in homine bonum est, ex gratia sola esse astruere conantur. — Ad quod dicimus, quia non est sic totum attribuendum gratiae, ut meritum hominis et liberum arbitrium tollantur, qui error Manicheorum erat, nec sic totum hominis merito, ut gratia secludatur, in quo Pelagius errabat. Est quidem totum ex gratia, aliquid vero ex merito, sed per gratiam. Naturalis enim ratio hominis sopita est nec excitari

sich regende Interesse an der spekulativen Erforschung der Frage nicht unterdrücken. Und so begegnet man noch in der Zeit Langtons¹ wiederholt einer Untersuchung darüber, ob wir in Wahrheit uns den ewigen Lohn verdienen können. Nicht ohne Bedeutung blieben dabei die Forderungen, die die Gilbertsche Schule für das Verdienst im allgemeinen aufstellte, die wir bereits oben bei Nikolaus angetroffen haben, und die von den *Sententiae Divinitatis* dahin zusammengefaßt werden: „ut aliquid faciat, et prae se habeat auctorem, a quo praemium expectet, et aliquam gratiam habeat bene operandi, secundum quam munus possit accipere“².

Dazu kam noch, daß man das Verdienst vielfach als Tat definierte, die demjenigen zuliebe geschieht, bei dem man verdient³. Besonders dieser letzte Punkt wurde von der

potest nisi gratia superveniens se illi infundat. Sed nec ad ipsam se ingentem erigi valet nisi per gratiam sublevantem. Unde et ipsa gratia prevenit volentem, ut velit, subsequitur volentem, ne frustra velit. Et David: misericordia eius pre[veniet] me et m[isericordia] e[ius] s[ubsequetur] me.“

¹ Cod. Vatic. 4297 fol. 15^v. — Magister Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 314). — Wilhelm von Auxerre, *Utrum ex condigno mereamur vitam eternam* (*Summa aurea* III, tr. 12, *De merito virtutum* q. 2 [Paris 1500] fol. 200^v).

² B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis* 80*. — Radulphus Ardens, *Speculum universale* II c. 16 (Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 19^v; vgl. S. 354 Anm. 1). — Laborans, *De iustitia et iusto* III c. 4: „Sunt etenim tria, quorum concursus requiritur in meriti ratione: Remunerantis maioritas, auctoritas operantis et disparitas generis“ (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 fol. 249^v). — Alanus von Lille, *Theologicae Regulae*, reg. 82: „Ad hoc enim, ut aliquis proprie dicatur aliquid mereri, quatuor concurrunt: ut opus illud, quod agit, eius proprie sit; ut apud alium mereatur; et apud talem, qui potestatem habet remunerandi; ut de indebito fiat debitum“ (SSL 210, 663). — Übrigens wird die Stelle von Roland Bandinelli (Gietl, *Die Sentenzen* 181) und Praepositinus (*Summa*, Toulouse, Stadtbibl., Ms. Nr. 159 fol. 226) als von Hilarius inspiriert bezeichnet.

³ Petrus Cantor, *Glose III^{or} evangeliorum collecte et excepte cum postillis super unum ex III^{or}* (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 279 fol. 66), bringt zum Text „Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus“ folgende Erklärung: „mercedem apud patrem, cuius amore non fecistis. Hoc autem deputatur tibi pro mercede, cuius amore facis; vestrum, cuius gloriam filii querere debent, et omnia bona ad hoc, ut placeant, ad eum referre et causa eius facere. Sed numquid tenemus vel possumus omnia opera nature ad ipsum referre? Glossa: intelligitur de operibus gratie et spiritualibus, que minime meritorie sunt vite eterne, nisi ad ipsum referantur.“

Spekulation, die ja ohnehin stark mit dem Caritasproblem beschäftigt war, aufgegriffen und zur Erläuterung der Unzulänglichkeit natürlicher Kräfte für das Verdienst verwertet. Dies ohne Zweifel deshalb, weil gerade hier das „gratis“ der Tat zu Tage tritt. Von größtem Einfluß auf die Aufstellung dieser Forderung scheint ferner das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes gewesen zu sein, das in den schärfsten Worten die „caritas“ für das Verdienst und sogar für das gute Werk überhaupt fordert. Beim Charakter der frühscholastischen Literatur, die zum Allgemeingut gewordene Offenbarungslehren unbesehen als feststehend herübernimmt, auch ohne sich noch weiter Rechenschaft über ihre Berechtigung zu geben, ist es nicht verwunderlich, wenn auf das genannte Kapitel in der Quästionen- und Summenliteratur nur ausnahmsweise Bezug genommen wird. Die Paulinenkommentare dagegen benützen die ihnen gegebene Möglichkeit in ausreichendem Maße, die Notwendigkeit der „caritas“ für Güte und Verdienstlichkeit der Werke zu betonen¹. Es ward in dieser Frühzeit der Spekulation der Satz beinahe zum Axiom: „par caritas — par meritum“, und man betrachtete als einzig ausschlaggebend für die Größe des Verdienstes die Größe der caritas. Die Mühe der Eigenanstrengung wurde dadurch stark in ihrem Wert zurückgedrängt².

¹ Der aus Augustinussentenzen zusammengesetzte Paulinenkommentar des Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatl. Bibliothek (fol. 135 und 136). — Radulf von Laon (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 51). — Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 50). — Der Anonymus des Cod. Bibl. 129 der Bamberger staatl. Bibl. (fol. 58^v): „Et si distribuero: Item probat caritatem eminere, quia quantacumque elemosinarum largitio sine ea infructuosa est ad vite eterne premium. Nota, quod sine caritate omnia sunt infructuosa, quecumque et quotquot bona sunt, ita per caritatem suam fructuosa est(!). Et quamquam sit impar facultas ei, qui multum et ei qui parum potest dare, tamen si ea equalis fuerit, equaliter valet ad salutem. Non tamen, quod maior corona non sit ei, qui plus operatus fuerit, sed ad salutem equaliter operatur caritas et ei qui parum et ei qui multum operatur, si tamen equaliter ea participaverint. Hoc vult illa glossa: impar facultas etc. et post: et ideo scilicet pro par[i] ca[r]itate]. Unde est alicui ad salutem promerendam dare ex caritate calicem aque etc.“ — Quaestiones in epistolas Pauli, In ep. 1 ad Cor. q. 116 (SSL 175, 535). — Petrus Lombardus, Collectanea in epistolas D. Pauli, In ep. I ad Cor. c. 13 (SSL 191, 1658).

² Man vgl. z. B. den mir in der Abschrift Lacombe's bekannten Cod. Harley 658 fol. 73^v oder Langton in seinen Quästionen, Chartres, Cod.

Auf dieses Phänomen, das noch einer genaueren Untersuchung bedarf, sei hier nur als auf eine Folgeerscheinung der gezeichneten Verdiensttheorie hingewiesen.

Daß die verdienstvolle Handlung „gratis“ geschehen soll, leitet Abälard auch aus Matth. 5, 46 ab: „Si enim eos diligitis, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nullam profecto mercedem iustitiae, quia non aequitatem rei dilectae, sed utilitatem meam attendo. Et aequae alium plus diligerem, si aequae mihi vel amplius prodesset; imo nec eum iam diligerem, si in eo utilitatem meam non sperarem. Unde quamplures et pene omnes in tam reprobum sensum devoluti sunt, ut plane fateantur se nullatenus venerari Deum sive diligere, si eum sibi minime profecturum crederent, cum tamen ipse non minus diligendus esset, si eum puniret, cum id non nisi iuste faceret, et eius praeventibus meritis vel aliqua causa rationabili, quae hoc ipso, quod iusta esset, omnibus placere deberet. Denique quis aliquem dignum gratia censeat, quem non sibi gratis, sed cupiditate retributionis deservire noverit? Si pro hoc servitio gratiae cuiquam rei sunt referendae, magis rebus nostris, pro quibus nobis servitia quam iis, qui deserviunt, exhibendae sunt. Veluti cum mihi mercenarius, quem conduxim, pro multa mercede multum deservit ac proficit, aut cum mihi aliquis amore alterius, non mei ipsius mihi famulatur. Sed quae est gratia referenda iis pro quibus id fit, non eis qui faciunt est reddenda.“¹

Aus all dem ergab sich zunächst eine psychologische Untersuchung des Problems der Notwendigkeit der „caritas“ für das Verdienst, die der Erkenntnis des Übernatürlichen als ontischer Größe wenig förderlich war.

Wie wenig zunächst hier die Spekulation an eine seinshafte Improportion zwischen natürlichem Akt und ewigem Lohn

lat. 430 fol. 150. Auf fol. 153 liest man hier: „Regula: Ubi par caritas, par meritum. Et ita quocumque faciat opera, non plus meretur. Nec tamen iniuste agit Deus, quia omnia sufficienter remunerantur in uno premio, quia omne meritum minus est quolibet premio. Non enim Deus dat premium ratione operis, sed ratione promissionis et ita ex gratia. Nec tamen sunt superflua. Immo multitudo operum valet ad tria: ad pene dimissionem, ad caritatis conservationem et ad caritatis augmentum occasionaliter. Item sic pluribus operibus non maius premium meretur quam uno, nec tamen superfluum, sicut pluribus veritatibus non est melior quam una sola (!), si esse posset, nec tamen superfluum. Item licet maius supplicium mereatur iste duobus malis actibus quam uno, non tamen duobus meritis iste etc. Et hoc ideo, quia duobus malis actibus iste est magis malus, sed duobus meritis [ist]e non est magis bonus.“

¹ SSL 178, 892.

dachte, zeigt besonders die immer wiederkehrende Frage, warum Adam im Urzustande, da er noch nichts Gnadenhaftes besaß, wohl das „stare“, nicht aber das „proficere“, d. i. eine Verdienstmöglichkeit, besaß.

So machte der Lombarde damit Schule, daß er Adam im Urzustand deshalb als für ein Verdienst unfähig erklärte, weil er damals keinerlei Schwierigkeiten zu überwinden hatte¹. Er setzte also, wie z. B. auch noch Wilhelm von Auxerre², die Anstrengung als notwendige Voraussetzung für das Verdienst an. Dagegen ist unter andern Hugo a Sancto Charo aufgetreten, der die Anstrengung lediglich als straftilgendes Moment gelten lassen wollte und auch dies nur bei einem Zusammenbestehen mit der Gnade³.

¹ Sententiae II dist. 24, c. 1 (Quaracchi [1916] 420). — Die Glosse des Petrus von Poitiers hierzu lautet (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14423 fol. 72^v): „quia nichil in eo erat‘ etc.: Liberum arbitrium nondum erat corruptum nec magis pronum ad bonum quam ad malum. Et vide per simile: Cum tu me non moveas ad iram, si te non percutio, quod meritum habeo? Certe nullum. Similiter cum iste in sese nichil haberet, quod eum moveret, quod meritum haberet, si staret?“ — Die vielleicht von der Hand Robert Kilwardbys stammenden Glossen des Ms. Nr. 290 der Bibliothek von Avignon kommentieren den Text des Lombarden II Sent. dist. 24 folgendermaßen (fol. 64): „Ad quod dicimus quod resistere malo et non consentire temptationi non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nichil in eo erat, quod ad malum impelleret‘: Ita ambiguum est illud vel falsum, sicut et illud, quod intendit probare ‚sicut et angelis, qui non ceciderunt non fuit meritum‘ tantum vel tale, quantum vel quale habuissent, si haberent impellens interius, sic glosant hoc magistri volentes eum salvare.“ — Man vgl. auch die Abbreviation des Cod. lat. 627 (fol. 76) der Pariser Nationalbibliothek; Hugo von St. Viktor, De sacramentis l. 1, p. 6, c. 29 (SSL 176, 281); De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 16537 fol. 4^v). Ferner Simon von Tournai in der Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 30), Magister Martinus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 288^v), die zweiten Langton nahestehenden Quästionen des Cod. lat. 353 (fol. 96) der Erlangener Universitätsbibliothek. Äußerungen, die hier einschlägig sind, finden sich auch bei Gaufrid von Poitiers (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 90^v). — Die fälschlich Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Quaestiones in epistolas Pauli registrieren die Ansicht, daß Adam mit der aus bloß natürlichen Kräften möglichen Liebe bereits Verdienste erwerben konnte: „Et sic videtur, quod homo ante peccatum ex dono iam percepto posset proficere. Quod multi negant“ (Ad Rom. q. 185 [SSL 175, 476 f.]).

² Summa aurea III, tr. 12, c. 5, § 3 (Paris 1500) fol. 203^v.

³ Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 109^v: „Sed labor operis sive difficultas non est principium sive ratio merendi premium aliquod, sed remissionem pene tantum. Nec hoc semper, sed quando est cum gratia.“ — Bei der Betonung der Notwendigkeit eigener Aktivität für denjenigen, der

Weil Adam im Zustand der Urunschuld keinerlei Schwierigkeiten zu überwinden hatte, glaubten manche Theologen, daß er darum damals auch keine Tugenden zu eigen hatte.

So sagt z. B. Magister Martinus: „Solutio: Penes virtutem est omne meritum. In eo [Adam] non fuit tunc aliqua virtus, quia virtus dicitur quasi vis tans (!). Sed tunc in eo nichil instabat, cum nichil eum tunc ad malum impelleret. Quamvis enim non consentisset (!) malo, tamen non merebatur. Sed si malo resisteret, cum aliquid eum impelleret, et meritum esset. Mereri ergo non poterat, quia nichil eum impellebat.“¹

Nach dem Zeugnis des Praepositinus² geht diese Ansicht auf Gilbert zurück. Tatsächlich bringt der ebenso wie Magister Martinus zur Einflußsphäre des Gilbert gehörige Radulphus Ardens³ eine dementsprechende etymologische Definition der „virtus“. Praepositinus ist aber

sich ein Verdienst erwerben soll, nimmt es kein Wunder, daß man öfter, z. B. schon bei Petrus Cantor in der Summe, der Frage begegnet: „An passione aliquis mereatur“ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 9593 fol. 40). Man vgl. auch die Quästionen Langtons (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 133^v) und Robert von Melun, Summa II I 184 (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 126. Man vgl. S. 370 Anm. 1).

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295. — Petrus von Capua erhebt dagegen den Einwurf: „Set nec in statu gratie habuit ipse [Adam] fomitem. Ergo nec tunc fuisset ei meritum vite, si restitisset temptationi, quod etiam conceditur. Set si hec ratio sufficiens est, nec Christus etiam habuit fomitem. Ergo nec Christus meruit resistendo temptationi, nisi forte de Christo diceretur, quia habebat penalitatem“ (Cm. 14508 fol. 20^v und Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15972 fol. 158). — In den scheinbar in der Nähe des Alexander Hales stehenden ersten Quästionen des Cod. lat. 16406 der Pariser Nationalbibliothek liest man umgekehrt: „Unde poterat dici Adam bonus et iustus de bonitate et iustitia innocentie <et> loquendo, nec tamen erat virtuosus, quoniam in bono non proficiebat, etsi in bono staret“ (fol. 49).

² Er berichtet in seiner Summe (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 18^v): „Dicit enim magister Gilebertus, quod homo ante peccatum non habuit gratuita, quia virtus dicitur quasi viribus utens et ubi vitium non est.“

³ Speculum universale I, c. 23 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 7^v): „Dicitur autem virtus e vi sive virore, triplici videlicet ratione, quoniam reddit iustum viridem, virilem et virtuosum.“ — Ähnlich beim Zisterzienser Guntherus, De oratione, ieiunio et eleemosyna, lib. 4 De meritorio bono c. 1 (SSL 212, 133). — Hugo a S. Charo sagt (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 221): „Nota, quod hoc nomen virtus quadruplicem habet ethimologiam et secundum hoc III effectus. Dicitur enim virtus vis intus, et secundum hoc mundat animam. Item dicitur quasi virore nitens, et secundum hoc facit animam dignam vita eterna et Deo gratam. Item dicitur virum tuens, et secundum hoc protegit ab incursu demonum. Item dicitur viribus nitens, et secundum hoc dicitur esse principium merendi.“ Man vgl. auch fol. 107^v und 157^v.

dagegen in seiner Summa mit der entschiedenen Äußerung aufgetreten: „Sed secundum hanc sententiam, immo dementiam in sanctis glorificatis non sunt virtutes, quod omnino contra Sacram Scripturam est.“¹

Wohl ebenfalls auf eine Unkenntnis des seinshaft Übernatürlichen geht es zurück, daß Petrus von Poitiers², in wörtlicher Abhängigkeit von ihm Martinus de Fugeriis³, dann auch Odo von Ourscamp⁴ und Magister Martinus⁵ ein Verdienst Adams im Urzustand deshalb ablehnen, weil er weder ‚in via‘ noch ‚in patria‘ war⁶.

¹ Summa, Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 18^v.

² Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 15^v: „Item nullum bonum irremuneratum et nullum malum impunitum. Illa dilectio naturalis, qua Adam diligebat Deum, bona erat et ea bene utebatur. Ergo eius usus bonus erat. Et ita, cum nullum bonum sit irremuneratum, illa dilectione aliquid merebatur vel temporale vel eternum. Et non est ratio, quare magis temporale quam eternum. Et ita virtutes habebat, quia nemo meretur eterna sine virtute. Ad quod dicendum, quod auctoritas illa ‚nullum bonum irremuneratum, nullum malum impunitum‘ re[fol. 16]ferenda est ad bona, que fiunt in via. Sed Adam tunc non erat in via nec in patria. Quid enim sit esse in via vel esse in patria, alibi audisti.“

³ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32.

⁴ J. B. Pitra, *Analecta noviss.* II 177 ff.

⁵ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295. Um auch noch auf Spätere die Sprache zu bringen: Wilhelm von Auxerre entzieht der Natur noch das „meritum“, weil sie aus sich nicht des „quantum debet“, d. i. der notwendigen Intensität fähig ist (II, tr. 11, q. 2; fol. 64^r). — Wie auch der Aristotelismus an sich nichts änderte, kann man noch an Richard Fishacre sehen, der als Argument bringt: „Item probat Aristoteles in meth., quod actus est melior potentia. Et ideo aliquod, cum est in actu, melius, quam cum est in potentia. Cum igitur anima in statu innocentie potuerit in aliquem actum bonum, melior fuit voluntas Ade exercens illam actionem quam non exercens. Igitur cum nichil se faciat melius, non potuit potentia illa exire in actum, nisi adiutorio melioris educantis eam in actum. Nichil autem in creaturis melius voluntate. Ergo tantum per gratiam Dei adiuvantem potuit tunc voluntas in suum actum. Ergo habuit gratiam“ (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 146^v. In 2 dist. 23).

⁶ Eine Erklärung des „esse in via“ und „esse in patria“ geben die von Odo von Ourscamp abhängigen Sentenzen: „Esse in via duobus modis dicitur: patria nostra est beatitudo, ad quam tendimus. Via, quae ducit ad ipsam, est fides et spes. Secundum hoc extra viam dicuntur esse infideles, sed fideles in via. In hac via nunquam fuit Christus, quia semper fuit in patria. Aliter dicitur via nostrae mortalitatis fluxus, passiones et defectus. Haec est universae carnis via. In hac via fuit Christus. Unde dicitur: De torrente in via bibit (Ps. 109, 7)“ (J. B. Pitra, *Analecta novissima* II 115. Man vgl. auch S. 178 f.). Damit stimmt die zweite Erklärung der Verdienstlosigkeit Adams wesentlich mit der ersten überein. — Übrigens liest man auch bei Magister Martinus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 363) in der Frage „An aliquis mereatur post mortem“: „R: Dicunt quidam, quod omne meritum est in via nec aliquis potest mereri, postquam est exemptus a carne.“

Es wäre aber verkehrt zu meinen, daß man nicht eifrigst bemüht gewesen wäre, auch die notwendige Verknüpfung zwischen Gnade und Verdienst spekulativ zu klären. Die Betrachtung der Anstrengungen, die man es sich bei den Untersuchungen darüber kosten ließ, erweckt den Eindruck, daß man sich rasch über die Existenz eines Übernatürlichen sicher war. Wie nun aber dasselbe genau zu umschreiben sei, darüber zur Klarheit zu gelangen, machte die größten Schwierigkeiten.

So finden wir, um dort anzusetzen, wo die Spekulation bereits im vollen Fluß ist, bei Hugo von St. Viktor folgenden Gedankengang:

„Quando ergo voluntas hominis secundum naturam solum movetur, extra naturam non meretur; quando verum secundum Deum movetur, supra naturam meretur, quoniam illum meretur, per quem et propter quem movetur. Omnis enim, qui vult, aliquid vult; et propter aliquid vult, quod vult. Quicumque ergo vult aliquid et propterea solummodo vult quod vult, quia natura hoc vult, velle habet ex natura. Qui autem aliquid vult et propterea vult quod vult, quia Deus hoc vult, id velle habet ex gratia. Et hoc meritum hominis est, quod propter Deum vult quod vult, et propter Deum facit quod facit. Hoc namque Deus reddere habet, quod propter ipsum fit, sive voluntate sola in volendo, sive voluntate et opere in faciendo. Bona igitur naturae et affectus ordinati secundum naturam virtutes sunt naturales, quae etsi laudabiles sunt, quia bonae sunt et a natura sunt, non sunt tamen dignae merito illo, quod est supra naturam, quia nihil in se habent praeter naturam.“¹

Es möchte auf den ersten Anblick scheinen, als ob für Hugo die ontische Improportion zwischen natürlichen Akten und übernatürlichem Lohn maßgebend wäre. Daß aber tatsächlich die Stelle lediglich von dem psychischen Unvermögen spricht, aus bloß natürlichen Kräften etwas um Gottes willen zu tun, erhärten zwei parallele Texte:

„Poterat itaque homo per praeceptum naturae conservare bonum naturale, quod habuit; sed per illud non potuit aeternum bonum (illud quod necdum habuit) adipisci. Neque enim ad vitam superiorem obtinendam meritum illi foret, si aut vitaret huic vitae noxia, aut quae salubria sunt, appeteret, sive ad utrumlibet mediis uteretur, quoniam in his omnibus non tam praecipientis affectum, quam commodum oboedientis attenderet. Itaque, ut homo

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

super hanc vitam aliquid mereretur, necessarium fuit, ut praecepto naturae praeceptum disciplinae adderetur, et ut in ipsius praecepti executione homo non tam praecepti utilitatem, quam praeipientis dilectionem amplecti probaretur.“¹

„Dicunt caritatem talem ac tantam virtutem habere, ut sine illa reliquae virtutes omnes, quamvis aliquo modo secundum affectum naturae ad bonum proclivem inesse possint, meritum tamen aeternae retributionis apud Deum habere non possint. Quod enim sine caritate fit, propter Deum non fit, et quod propter Deum non fit, Deus remunerare non habet, si vult, etiamsi secundum aliquid bonum est illud quod fit. Naturae enim bonum est, non gratiae; in natura, non supra naturam. Quod ergo ex natura sola bonum est, in sola natura et meritum simul et praemium illius est. Itaque, quod sine caritate in sola natura fit, ad illud, quod in Deo est, supra naturam praemium non pertingit. Liquet ergo, quod bonum operando summum bonum non meretur nisi is solum, qui id, quod facit bonum, propter summum bonum operatur. Vis mereri Deum, fac, quod facis, propter Deum. Hoc ergo dicunt de caritate, quia virtus est virtutum omnium, et placent propter ipsam, quae sine ipsa, etsi ad aliqua bona essent, ad summum tamen bonum obtinendum bona esse non possent. Haec omnia de caritate dicta libenter suscipimus quasi principium bonum sententiae veracis.“²

Damit zeigt sich auch die Spekulation über das Übernatürliche des Verdienstes innigst mit der Caritasfrage verknüpft. Und dies mit Notwendigkeit.

Stellte doch gerade nach der Lehre der Schule Hugos von St. Viktor, die sich die physische Betrachtungsweise der Liebe zu eigen machte, die caritas ein Streben auf den Besitz Gottes hin dar. Es kann nur das um seiner selbst willen geliebt werden, was Gegenstand der „fruitio“ ist, auf die die Liebe wie ein Gewicht hindrängt. Es geht ja die physische Betrachtungsweise der Liebe von der Tatsache aus, daß jede wirklich bestehende oder auch nur mögliche Liebe in dem allen Naturdingen eingepflanzten Bestreben wurzelt, durch Betätigung der angeborenen Fähigkeiten sich selbst zu vervollkommen³.

¹ De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 29 (SSL 176, 281).

² De sacramentis, lib. 2, p. 13, c. 11 (SSL 176, 539).

³ Man vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 65—84; Derselbe, De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum: Bogoslovni Vestnik (Laibach 1924) 35 127 212. — Neben dem dort Gesagten sei noch verwiesen auf die Sentenzen des Cod. Vatic. Rossian. 241

Auch Abälard sprach mit Rücksicht auf das Augustinuswort „Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter Deum“ von der „fruitio Dei“ als dem Ziel der Liebe¹.

In dem Augustinuszitat legt er allerdings den Ton auf das „propter Deum“, während die physische Betrachtungsweise gleichmäßig das „fruendum Deo propter Deum“ betont. Bernhard von Clairvaux, der hier Abälardianer ist, bringt dies prägnant zum Ausdruck, wenn er

fol. 154^v: „Diximus de spe. Nunc queritur, quid sit caritas. Augustinus: Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum. Ecce his verbis ostenditur dilectio Dei et proximi.“ — Die anonymen Sentenzen des Cod. lat. 10448 der Nationalbibliothek von Paris sagen (fol. 188): „Augustinus [fol. 188^v] autem in libro de doctrina christiana sic eam describit: Caritas est affectus animi ad fruendum Deo propter Deum et diligendum se et proximum propter Deum. . . . Quod vero dicit ‚ad fruendum Deo propter Deum‘ sic intelligendum videtur, quod Deum propter seipsum, non propter nos vel aliquid aliud diligamus, et nos ipsos propter ipsum tantum, cuius creatura sumus ad quem tendere debemus, et proximum propter ipsum Deum tantum. Si enim quis diligit Deum propter suum commodum, scilicet propter requiem et tranquillitatem, quam velit per eum habere, ut bene sit ei finita miseria seculi, mercenarius est querens que sua sunt, non que Dei. Similiter si seipsum vel proximum diligit propter predictum, reputatur cum mercenariis. Diligamus ergo propter ipsum tantum, qui est omne bonum, salus, quies, summum bonum, hoc modo propter ipsum, ut desideremus finiri in nobis ignorantiam et infirmitatem, que ab ipso cognoscendo et fruendo nos avertunt, quia ad hoc creati sumus, ut eo fruereur et ipsum haberemus. Sed obstat ignorantia, que est ex culpa primi hominis, que post baptismum non est peccatum. Hec non sinit cognoscere, quid debeamus agere. Etiamsi aliquando cognoscimus, impedit infirmitas, ne ad actum perducamur, que iterum ex culpa habet remedium. Augustinus: Deus gratis vult coli et diligi, hoc est caste amari. Non propterea vult amari, quia dat aliquid propter se, sed quia dat se. Qui invocat Deum, ut dives fiat, non Deum invocat, sed quod habere desiderat.“ — Robert de Meleduno, Summa II I 167: „Bona enim intentio bonam voluntatem ad Deum refert, quem et finem constituit eo quod ipsum consequi intendit“ (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 124). — Prägnanten Ausdruck gibt der physischen Betrachtungsweise der Hugo von St. Viktor nahestehende Clm 7972 (fol. 10^v): „Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita eterna“. Man vgl. auch fol. 13: „Augustinus liber IIII de doctrina christiana: Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum.“

¹ Expositio in epistolam ad Romanos lib. 3, c. 7 (SSL 178, 887): „Quomodo etiam vera potest esse dilectio, quae caritas dicitur, nisi ad Dominum referatur? Et ipse Augustinus de doctrina christiana libro quarto (es ist gemeint I. 3, c. 10, n. 16 [SSL 34, 72]): ‚Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter Deum.‘“ — Man vgl. ebenda (SSL 178, 891 ff.) und Introductio ad Theologiam c. 1 (SSL 178, 982). Ferner die Sententia Anselmi (F. Blimetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen 81).

sagt: „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est: quippe non quaerit quae sua sunt (1 Cor. 13, 5). Affectus est, non contractus; nec acquiritur pacto nec acquirit; sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit.“¹

Dazu kam, daß in den Kommentationen zu 1 Kor. 12, 31² die „caritas“ als Weg zum ewigen Ziel bezeichnet wurde. Sagt ja bereits die Glossa interlinearis: „Et adhuc et preter predicta ‚excellentiorem‘ maius omnibus donum ‚viam‘ eundi ad Deum, quia predicta non semper ad meritum, sed ad honorem Dei ostendendum gentibus ‚vobis demonstro‘.“³ Martin

¹ Liber de diligendo Deo cap. 7 (SSL 182, 984).

² „Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.“

³ Inkunabel, Basel 1498. — Man vgl. beispielshalber noch Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 50): „Adhuc demonstro vobis ‚gratiam omnibus aliis utilitate ‚excellentiorem‘, quam etiam dico ‚viam‘, qua Deus venit ad nos et nos vadimus ad eum.“ — Der Anonymus des Cod. Bibl. 129 der Bamberger staatl. Bibliothek schreibt (fol. 58): „Et adhuc id est preter predicta ‚demonstro vobis‘ gratiam ‚excellentiorem‘, id est donum maius omnibus aliis et utilitate et dignitate, quam gratiam dico ‚viam‘ eundi ad Deum, id est caritatem, que omnibus eminet, quia predicta semper non augent meritum habentis, sed gloriam Dei ostendunt. Caritas vero semper auget meritum se habentis, cum qua, si alia assint, meritum acquirit, sed sine ea numquam.“ — Petrus Lombardus, Collectanea, In ep. I ad Cor. c. 13 (SSL 191, 1658). — Der Anonymus des Cod. lat. 657 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 46^v). — Bei Guericus de S. Quintino liest man zu 2 Kor. 5, 7: „Per fidem enim ambulamus. Hec est ratio sumpta ex parte meriti fidei quantum ad operationem. Unde dicit ‚per fidem‘ invisibilium ‚ambulamus‘, id est ad Deum tendimus. Io. XII: ‚ambulate, dum lucem habetis.‘ Fides autem est lux. Sed obicitur de hoc, quod dicit, ‚quod per fidem ambulamus‘: immo videtur, quod per caritatem. Psalm.: ‚qui perfecit pedes meos tanquam cervorum‘, id est amorem, quo vado ad Deum. Sed amore vado. Ergo amor est pes. Ergo amore itur. — Item in eodem psalmo: ‚dilatasti gressus meos subtus me‘, glossa: quia latam fecisti caritatem. — Responsio: Duplex est ambulatio, interior secundum motus anime, et hec fit per fidem. Sicut enim per peccatum elongatur quis a Deo: Luc. XV de filio prodigo eunte in regionem dissimilitudinis, sic per fidem approximamur. Fides enim unit Deo et facit Deo similem animam. Unde Cant. III: ‚lavi pedes meos‘, dicit glossa: cogitationes, quibus aliquando terram tangere solebam: sicut cogitatione terrena terra tangitur, sic cogitatione celesti per fidem ad Deum itur. Item est ambulatio exterior, que fit per opera bona. Hec fit caritate, que movet ad opera. Et primo est in fide et inchoative, sed consummative in caritate“ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15603 fol. 101).

von León¹ weist dafür ‚auctoritates‘ aus dem hl. Hieronymus und dem hl. Fulgentius nach. Begierig machte sich die Spekulation diesen Vergleich zunutze und sprach von einem ‚moveri‘ und ‚proficisci‘², von Schritten der Liebe, die zum Schöpfer eilen³. Selbst diejenigen Theologen, die unter dem Einfluß der Gilbertschen Gedankenwelt ein eigentliches „meritum“ nicht zulassen wollten, konnten nicht umhin, die guten Werke wenigstens als Weg zum ewigen Ziel zu bezeichnen⁴.

¹ Sermo 32, In festo S. Spiritus (SSL 208, 1262 f.): „In caritate ergo qui ambulat, ut beatus Fulgentius ait, ‚nec errare nec timere poterit, quia ipsa protegit, ipsa dirigit, [col. 1263] ipsa ad coelestem patriam hominem perducit.‘ Caritas ergo est via, qua itur ad Deum. Sic enim una ex fortissimis catholicae fidei columnis, scilicet Hieronymus, ait: ‚Sicut sine via nemo potest pervenire quo tendit, ita sine caritate nullus valet ad Deum pertingere.‘“

² Summa Sententiarum (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 238 fol. 35). — Hugo von Amiens, Dialogorum lib. 4, n. 4 (SSL 192, 1180): „Caritas est profectus animi, qui Deum et in Deo omnia diligit.“

³ Petrus von London, Remediarium conversorum II I: „Tunc igitur ad plangendum dolorem Dominus nos dimittit, cum et mala nobis, que facimus, demonstrat, atque ad hec eadem, que cognoscuntur, flenda adiuvat, culpas oculis obicit et pia manu gratie vincula cordis solvit, ut ad vocationem penitentiae mens nostra se erigat, et carnis soluta compedibus in auctorem suum libera gressum amoris tendat“ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3227 fol. 96). — Helinand von Froidmont, Sermo 18 (SSL 212, 631): „Nam ut nobis de camino illo coelestis Ierusalem scintillas aliquas sancti fervoris verborum Dionysii malleus excutiat, sciamus nostri amoris mobile esse circa divina nostrorum puritatem affectuum et operum, quibus ad Deum gradimur. Nam pedes nostri affectus sunt; gressus istorum pedum opera.“

⁴ Laborans, De iustitia et iusto II c. 8 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 f. 249): „Absit enim, ut Pelagio coaptentur, qui neglecta gratia penes liberum arbitrium auctoritatem operandi constituit et efficientiam salutis in meritis operum collocavit, quasi condigne sint passiones huius temporis ad futuram gloriam, et non ex misericordia, sed ex operibus iustitiae salvi simus. Datur a Deo premium, quia pollicitum quam promeritum; debetur ratione promissi, quam lege meriti. Sicut de liberalitate sponso, sic est de liberalitate solutio. Vult tamen ex sua clementia Deus nuncupari debitor, ut laborare non hesitet agricultor. Vult, ut sit fidelis credendo sibi pollicenti, sicut ipse fidelis est pollicita reddendo credenti. Numquid gratiam habet Dominus servo, quia fecit, que sibi imperaverat? Non, inquit, puto. Unde virtutes et opera vie potius sunt ad regnum quam forsitan cause regnandi. Non enim cunctipotens bonitas, que ex suis ipsa subsistit extrinseci boni non indiga, forinsecis causis obstringitur, ut merito laboris diurni de iure civili cogatur operario reddere sero denarium. Sed sola illi est pro causis et ratione voluntas. Quid

Auch die Autoren, die der ekstatischen Betrachtungsweise der Liebe zuneigten, forderten die „caritas“ als unumgänglich notwendig für das Verdienst. Sie kannten ja nicht einmal den guten Akt ohne die Liebe.

Damit, daß ohne die „caritas“ ein ewiges Verdienst als unmöglich, mit dem caritativen Akt aber schon als gegeben betrachtet wurde, ging die Frage

igitur? Hotiandum ne est et a labore vacandum? Hoc profecto cuipiam sit videri, si non efficientibus operum causis debeat coronari.“ — Radulphus Ardens, Speculum universale II, c. 17 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 19^v): „Nec tamen scripturas dampnamus, que tradunt sanctos apud Deum plurimum promeruisse et eorum meritis nos adiuvare posse, quoniam, etsi non sit verum ex vera promerendi ratione, tamen dicitur ex quadam similitudinis proportione. Quoniam quemadmodum meritum precedit et merces sequitur et nisi illud precedat, hoc non potest sequi. Sic et gratie sunt ordinate, quoniam quedam sunt precedentes quedam subsequentes, et nisi ille precedant, hec sequi non valent. Hac igitur proportione gratie precedentes dicuntur meritum, salus vero eterna merces, quamvis nec ille vere merita, nec iste vere merces. Nec tamen ideo dicas non esse necessarium operari, quoniam etsi eterne salutis opera non sunt causa, sunt tamen via, quoniam nisi per bona opera, ad salutem non pervenitur sempiternam. Hinc est quod ps[almista], quamvis iustus, orat sibi retribuere non secundum iustitiam, sed secundum misericordiam dicens: non intres in iudicium cum servo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Hinc et Iohannes: accepimus, inquit, gratiam pro gratia. Non ait: pro merito, quoniam solam gratiam suam coronat in nobis Deus. Preterea, cum totum nobis proveniat ex gratia Dei, Deus quippe nec debet nec reddit nobis aliquid boni. Nam etsi apostolus dicat: reposita est michi corona iustitie, quam reddit michi Deus in illa die iustus iudex, non tamen quod hanc meruit, sed quoniam predestinationis et promissionis gratia Deus ei reposuerit, dicit reddere magis in iustitia promittentis quam in sua confidens.“ — Die zweiten Quästionen des Cod. lat. 353 der Universitätsbibliothek Erlangen schreiben diese Ansicht auch Petrus Cantor zu (fol. 100^v): „... Quod concedebat Cantor Parisiensis. Dicebat enim, quod opera virtutum non sunt merita vite eterne, sed via ad vitam eternam.“ Man liest denn auch bei Cantor in der Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 9593 fol. 39): „Hic autem occurrit locus distinguendi varias acceptiones huius verbi mereri. Dicitur primo modo meritum ex condigno. Sed secundum hoc nullo opere bono potest quis mereri vitam eternam, quia non sunt condigne passionibus huius temporis etc. Dicitur meritum ex promisso, ut si ob aliquid obsequium michi promissa sit aliqua remuneratio. Ita potest dici nos mereri vitam eternam, quia propter bona opera promissa est nobis vita eterna.“ Die Stelle selber, wo er von „meritum“ als „via“ spricht, habe ich nicht notiert. — Der mit „Universe vie Domini misericordia et veritas“ beginnende Traktat des Cod. Ny kgl. 2880 4to der Kgl. Bibliothek von Kopenhagen (12. Jahrh.) bezeichnet die „fides, que per dilectionem operatur“ als „via salutis“.

nach der Unzulänglichkeit der bloßen Naturkräfte für dieses Verdienst einfach in die Frage nach der Unmöglichkeit der *caritas* aus natürlichen Kräften über.

Abälard selber hat sich über die weiteren das Verdienst angehenden Erfordernisse nicht näher geäußert. Es läßt sich aber bereits aus der Epitome ersehen, daß die Abälardianer, sobald sie der Natur die Fähigkeit zum Verdienst und zum „*diligere*“ absprechen wollten, sich in die Notwendigkeit versetzt sahen, ihr auch die Fähigkeit zum Guten überhaupt abzuerkennen¹. Die Epitome², Roland Bandinelli³ und Magister Omnebene⁴ gaben darum zu, daß auch ohne Gnade die „*caritas*“ oder das „*diligere*“ möglich sei. Aber sie mußten zugleich, wie Omnebene ausdrücklich betont, zwischen „*virtutes naturales*“ und „*gratuitae*“ unterscheiden und den „*gratuitae*“ das Verdienst vorbehalten⁵. Den umgekehrten Weg schlug der

¹ Epitome c. 34 (SSL 178, 1755 f.): „Sed cum de meritis haec disseramus, quasi nulla esse videntur, quia gratia meritis usque adeo repugnare videtur, quod, cum omnia ex gratia sint, merita non existant. Unde apostolus: ‚Si ex meritis, iam non ex gratia‘ (Rom. 11, 6). Videtur enim, quod ex nobis nihil boni possimus. Sic enim de nobis est, ut de medico et infirmo, qui cum habeat medicamen apparatus et dicat infirmo: Vide, hoc medicamentum consulet sanitati tuae, si surrexeris et acceperis; infirmus autem, cum surgere non possit, nihil medicamen illud illi valebit, sicque cum per se surgere non possit, adiumento medici ad surgendum indiget, ut medicamen accipiat et acceptum sibi proficiat. Quapropter nisi dicamus, quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere et ei adhaerere, non possumus vitare, quin gratia meritis nostris praeiudicare probetur: quod quidem quia in epistola ad Romanos super eum locum ‚Jacob dilexi‘ etc. (Rom. 9, 13) diligenter expressi, hoc quasi notum praeterendum existimo. Si autem creatura ad imaginem et similitudinem Dei facta ex sui natura magis ad malum quam bonum prona esset, in sui quidem natura bona non existeret. Velle autem bonum unicuique naturale est. Unde et apostolus: ‚Velle adiacet mihi‘ (Rom. 7, 18).“

² C. 34 (SSL 178, 1755).

³ A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. (Freiburg i. Br. 1891) 118 f.

⁴ Cod. sim. 168 der Münchener Staatsbibliothek, fol. 29, spielt auf diese Ansicht an: „Sed queritur, si potuerunt pervenire sine superapposita gratia. Quidam sunt, qui dicunt, quod bene potuerunt per bona collata in creatione ad dilectionem Dei pervenire. Quod videtur dicere Augustinus, quod (?) homo ante peccatum non indigebat gratia preveniente, sed subsequente.“

⁵ Cod. sim. 168 fol. 66: „Queritur, si iudei et pagani habeant virtutes. Ad hoc videndum est, quod virtutes alie sunt naturales, alie gratuite. Naturales quidam eorum habent, gratie virtutes non habent, que hominem faciunt dignum eterna vita.“

Abälardschüler Robert von Melun ein, der die Gottesliebe vor allem wegen ihrer unfehlbaren Verknüpfung mit dem Verdienst für die bloß natürlichen Kräfte auch „in statu naturae insonantis“ unmöglich nannte¹.

Ähnlich der für die Abälardianer bestimmenden war die Schwierigkeit, die seit Stephan Langton es nötig machte, Stellung zu nehmen zur gleichen Frage, ob aus bloß natürlichen Kräften eine Gottesliebe möglich sei. Sobald man nämlich die Erschaffung der Engel und des ersten Menschen ohne Gnadenhaftes lehren wollte, hatte man sich mit dem Einwurf auseinanderzusetzen, wie dann für den Fall, daß die Gottesliebe nur gnadenhaft wäre, das Gesetz von ihnen nicht notwendig übertreten worden wäre. Während hier Petrus Lombardus², Odo von Ourscamp³, Stephan Langton⁴ und Udo⁵ lediglich die natürliche Möglichkeit einer nicht genauer bestimmten „dilectio Dei“ zugeben, sprechen Petrus von Poitiers⁶, Martinus de Fugeriis⁷, Petrus von Capua⁸ und Roland von Cremona⁹ ausdrücklich

¹ Summa II I 184 (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 126): „Sed hoc michi videre videor, quia si ita naturale esset creature rationali Deum diligere sicut et cognoscere est, merendi locum creatura rationalis nullum haberet. Nam si ita naturale esset creature rationali diligere sicut et cognoscere, nulla penitus causa fuisse videtur, quare dilectio in ea esset magis remuneranda quam cognitio. Que vero naturalia sunt, culpa nulla omnino auferri possunt, et ideo cum culpa morte digna esse possunt. Si ergo caritas naturalis esset, culpa mortalis cum ipsa in homine esse non posset. Quare nec homo ad mortem peccare potuisset, si ei caritas naturalis esset. Ut ergo dictum est, si caritas homini naturalis esset, locum merendi homo non haberet nec etiam peccandi facultatem. Caritas ergo homini naturalis esse non potuisset, nisi divine nature esset. Ea namque sola est, in quam peccatum cadere non potest. Quia ergo impossibile fuit hominem divine nature esse, et impossibile fuit hominem naturaliter caritatem habere.“ (Man vgl. auch fol. 136^v.)

² Sent. I 2, dist. 3, c. 6 (Quaracchi 1916) 323.

³ J. B. Pitra, *Analecta noviss.* II 176 und Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14807 fol. 165.

⁴ Die Bamberger Summa (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Patr. 136 fol. 14): „Habuerunt [angeli] etiam naturalem dilectionem, qua diligebant Deum et proximum.“

⁵ Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Patr. 127 fol. 38.

⁶ Sententiae II 9 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 16).

⁷ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32 f.

⁸ Summa II 15 (Cod. Vatic. lat. 4296 fol. 20 und Clm 14508 fol. 20^v).

⁹ Summa (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 22).

die „*dilectio Dei super se*“ den natürlichen Kräften zu und unterscheiden diese „*naturalis dilectio*“ von der „*caritas*“ selber, deren die natürlichen Kräfte aus sich nicht fähig sind.

Damit ward die neue Frage nach dem Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der gnadenhaften *caritas* aufgerollt. Einen interessanten Einblick in die Behandlung dieses Problems gewährt Petrus von Capua:

„*Respondeo: Potest dici, quod illa non diligebat Deum plus quam se. Naturalis enim dilectio videtur esse, que semper plus se diligit quam alium, nec ipsa exigit determinate tantum vel tantum diligit, set tantummodo, ut diligit, nec ideo peccabat. Caritate vero postea dilexit Deum plus quam se. Set cum in quolibet mortaliter peccante non sit nisi huiusmodi naturalis dilectio, videtur secundum hoc, quod nullus in mortali existens diligit Deum plus quam se. Sunt tamen multi in mortalibus, qui potius permitterent se occidi quam negarent Deum. Ideo potest dici, quod etiam illa naturali dilectione diligebat Deum plus quam se, set non diligebat ea Deum nisi quia eum creaverat, non propter eternum premium, quia nondum sciebat se posse habere tantum premium, et cepit diligere ex caritate premio eterno et fide illum credere et spe sperare. Patet ergo secundum hoc differentia, quia naturalis dilectio respicit tantum ad beneficium creationis, caritas vero ad premium eternum. Nec tenebatur habere caritatem in illo statu.*“¹

Er hält also auch die gefallene Menschennatur für fähig zur „*dilectio Dei supra se*“. Dabei bemüht er sich, einen Unterschied zwischen dieser natürlichen Liebe Gottes und der „*caritas*“ festzusetzen.

Er glaubt mit der Bestimmung zurechtzukommen, daß die natürliche Gottesliebe sich lediglich auf das „*beneficium creationis*“, die „*caritas*“ dagegen sich auf das „*praemium aeternum*“ als ihr Motiv stütze. Petrus von Poitiers², sein Plagiator

¹ Clm 14508 fol. 20^v. Das gleiche Argument liest man auch bei Roland von Cremona (Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 795 fol. 22): „*Et quod hoc sit verum, quod aliquis, etiam de quo minus videtur quam de angelo, possit ex amore naturali magis diligere Deum quam se. Ecce probatio: Aliquis, qui est in mortali peccato, moritur potius quam velit negare Deum. Ergo Deum diligit maiori affectu quam se. Si enim hoc potest corrupta natura, quanto magis hoc potuit natura angeli nullius mali scia. Nonne et hereticus maiori affectu diligit Deum, licet non secundum scientiam, quam faciat se, quia potius vult mori quam neget ipsum, si dicatur ei absolute, quod neget Deum.*“

² Sententiae II 9 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 16) und III 23 (fol. 27^v).

Martinus de Fugeriis¹ und Magister Martinus² unterschieden beide lediglich durch ihre Verdienstwürdigkeit und lehnten die im Sinne der damals vorherrschenden physischen Betrachtungsweise liegende Unterscheidung auf Grund der Intensität ab.

Auch schon früher begegnet man wiederholt Bemühungen, zwischen *caritas* und *dilectio* zu scheiden. Nichts zur Sache bedeutet es allerdings, wenn Peter von Blois die „*dilectio*“ definiert als „*quaedam vis animae rationalis appetitiva rerum, quas sibi quis eligit ad fruentium*“, die zum Guten und zum Schlechten gebraucht werden kann, und die „*caritas*“ lediglich im guten, unter dem Einfluß der Gnade geschehenden Gebrauch sieht³. Er zeigt sich hier als verwandt mit Wilhelm von St. Thierry⁴ und Aelred von Rievál⁵, die sich wiederum einpassen in die am Ende des 12. Jahrhunderts herrschende Tendenz, die „*caritas*“ einfachhin als „*amor honestus*“ zu bezeichnen⁶. Doch dachte wohl auch Wilhelm hier noch nicht an eine endgültige und völlig eindeutige Umschreibung der „*caritas*“ gegenüber der „*dilectio*“. Denn in seiner „*Epistola ad Fratres de Monte Dei*“ sagt er: „*Voluntas naturalis quidam animi appetitus est, alius in Deum et circa interiora sua; alius circa corpus et circa exteriora et corporalia. Haec cum sursum tendit, sicut ignis ad locum suum, hoc est cum sociatur veritati et movetur ad altiora, amor est. Cum vero promovetur et lactatur a gratia, dilectio est. Cum apprehendit, cum tendit, cum fruitur, caritas est, unitas Spiritus est, Deus est: ‚Deus enim caritas est‘ (1 Joh. 4, 16).“⁷*

Eine strenge Unterscheidung zwischen „*caritas*“ und „*dilectio naturalis*“ lag auch außerhalb der Interessensphäre der Homilienliteratur. So finden wir in den dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen „*Sermones de tempore et de sanctis*“ des Cod. lat. 452⁸ der Uni-

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32.

² Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295.

³ De caritate Dei et proximi c. 42 (SSL 207, 941).

⁴ Liber de natura et dignitate amoris c. 2 (SSL 184, 383).

⁵ Speculum caritatis lib. 3, c. 7 (SSL 195, 584).

⁶ Z. B. auch die Sentenzen von St. Florian (St. Florian, Stiftsbibl., Cod. XI 264 fol. 147).

⁷ Lib. 2, c. 2 (SSL 184, 344 f.). — Man vgl. auch c. 3 (SSL 184, 347): „*Magna enim voluntas ad Deum amor est; dilectio adhaesio sive coniunctio; caritas fruitio.*“

⁸ Fol. 145^v: „*Spiritualis est amor, quo solummodo propter Deum et secundum Deum adamamus, ut sanctos, bonos, virtuosos, angelos, homines. . . . Ista spiritualis dilectio nobilis est et pura, quia solum a Deo inspiratur, et ipse est eius causa et forma et premium. Causa, quia querit, que Dei sunt, non aliquid lucrum vel commodum temporale, nisi ut placeat Deo; forma, quia secundum quod credit Deum aliquid magis vel minus diligere, sic se ei studet in diligendo conformare; vel etiam talem*

versitätsbibliothek Erlangen die „caritas“ als „amor spiritualis“, der allerdings von Gott gegeben werden muß, neben dem „amor naturalis“, „socialis“ und „carnalis“ aufgezählt. — In der kanonistischen Literatur stieß ich lediglich bei Huguccio¹ auf einen Hinweis: er kennt eine „caritas virtus“ im Gegensatz zur „caritas naturalis dilectio“.

Leichte Arbeit mit der Unterscheidung hatten diejenigen Theologen, die die „caritas“ mit dem Heiligen Geist identifizierten². Genau betrachtet aber bleiben sie ebenso an der Oberfläche haften wie alle diejenigen, die zwischen „caritas“ und „dilectio naturalis“ lediglich auf Grund der Gratuität unterschieden. Nicht weiter kam auch Robert von Melun, der Gnade und „caritas“ gleichsetzte und darum sagte, daß es das gleiche sei, aus eigenen Kräften die „caritas“ sich zu erwerben und aus eigenen Kräften sich die Gnade zu geben, durch die man des ewigen Lebens würdig werde. Wohl konnte nach Roberts Meinung der Mensch vor dem Sündenfall ohne „gratia praeveniens“ auch hinsichtlich der Gottesliebe mehr als nachher, aber diese Gottesliebe war nicht aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte. Der Mensch war damals wohl auch zu ihr verpflichtet — hier klingt die für Abälards Schule und auch seit Langton bestimmende Schwierigkeit an —, aber er gelangte trotzdem dazu nur mit Hilfe der Gnade, die ihm unfehlbar zuteil wurde, sobald er nur tat, was in seinen Kräften stand³.

Das Innerste auch dieser Unterscheidungsfrage konnte erst erfaßt werden, wenn man genau anzugeben vermochte, wieweit das Objekt der natürlichen Liebe sich erstreckt und warum ihr ein Objekt vorenthalten sein kann, bzw. warum es ihre Kräfte übersteigt.

Die Abälardianer sind, wie gezeigt, diese Antwort schuldig geblieben. Die Anhänger der physischen Betrachtungsweise

modum et disciplinam servat circa illos, quos pro Deo diligit, sicut estimat Deo magis placere; premium, quia ipse dat seipsum in premium iuste amantibus, qui tantum amant, quod debent et propter quod et secundum quod debent amare.“

¹ Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Can. 41 fol. 406^v.

² Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade: Schol 3 (1928) 51 Anm. 2. Ders., Anfänge einer Lehre vom „concursum simultaneum“ im 13. Jahrhundert: RechThAncMéd 1 (1929) 202 ff.

³ Summa II I 43 f. (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 134^v f.).

der Liebe dagegen haben um die Lösung dieser Fragen sich wesentliche Verdienste erworben.

Sie bauten auf ihrem Axiom auf, nach dem jede wirklich bestehende oder auch nur mögliche Liebe in dem allen Naturdingen eingepflanzten Streben wurzelt, durch Betätigung der angeborenen Fähigkeiten sich selbst zu vervollkommen. Hugo von St. Viktor¹ hatte darum bereits betont, daß der Mensch aus seinen natürlichen Kräften nicht die Liebe des Gesetzgebers, sondern lediglich seinen eigenen Nutzen anzustreben imstande ist. Darauf stützte sich das schon bei Bernhard von Clairvaux² angedeutete Axiom: „Natura in se curva est, quia ad se reflectitur.“³

¹ De sacramentis lib. 1, p. 6, c. 29 (SSL 176, 281).

² Sermo 24 in Cantica n. 6 ff. (SSL 183, 897); Sermo 80 in Cantica n. 3 (SSL 183, 1167); Epist. 11 n. 5 (SSL 182, 112). — Die Quästionen des Cod. lat. 15906 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 16^v), Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 79^v) und Bonaventura, In 2 dist. 3, p. 2, art. 3, q. 1 ([Quaracchi 1885] 124, hier auch Anm. 3) nehmen ausdrücklich auf Bernhard Bezug.

³ Philipp der Kanzler, Summa de bono (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 11^v). — Man vgl. ferner die unter den Werken Hugos von St. Viktor abgedruckten Miscellanea lib. 3, tit. 60 (SSL 177, 673); außerdem Odo von Ourscamp, Sermo „Egredietur virga“ (J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. Tom. II [Paris 1888] XLIV): „Ubi enim caritas est, curva non est voluntas.“ — Wilhelm von Auvergne, De virtutibus c. 12 (Paris 1500) 159^a. — Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 79^v). — Bonaventura, In 2 dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1 (Quaracchi 1885) 124 und In 2 dist. 26, a. 1, q. 2 (ebd. 836^a). — Johannes de Rupella, Summa de Sacramentis (Rom, Biblioteca Casanatense, Cod. lat. 1473 fol. 78^v): „Item motus nature reflectitur in seipsum scilicet in commodum proprium. Unde hee operationes, que ex lege naturali procedunt, semper redeunt in bonum expediens vel consentaneum nature. Motus vero gratie in Deum. Et ideo precepta legis scripte, quorum impletio secundum tenorem suum manat a gratia — quod patet, quia finem habent caritatem — tendunt in bonum, quod dicitur honestum, secundum se.“ — Hugo a S. Charo, In 2 dist. 28 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 109^v): „... motus naturalis, qui etiam est ante gratiam, non potest esse meritorius, quia curvus est“. — Radulphus Ardens sagt bereits im Speculum universale V 30 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 71^v): „Intentio quippe debite protensa alia est virtualis, alia naturalis. Virtualis ut fidelis iusti, naturalis ut fidelis bene morigerati. Prima est meritoria eterni boni, 2^a tantum boni temporalis. Recta autem, sed curta (!) intentio est, que quidem ad unum vel ad unum et alterum bonum finem, Deum non se extendit (!). Ut exempli gratia, cum quis laborat intentione corpori querendi necessaria, perquirat autem necessaria intentione vivendi, ibique remanens ulterius non pro-

Es ist bei diesen Voraussetzungen ohne weiteres einleuchtend, daß, wenn hier von einer Gnadenhilfe zur Liebe Gottes gesprochen werden sollte, unmittelbar lediglich das in Betracht kommen konnte, was wir heute als „*gratia sanans*“ bezeichnen. In diesem Zusammenhang ist es verständlich, daß der Glossator zum Text der Sentenzen des Petrus Lombardus im Ms. Nr. 758 der Bibliothèque Mazarine (fol. 78^v) schreiben konnte:

„*Quod distinguendum est inter naturalem dilectionem et gratuitam. Naturalis enim non sufficit, ut bonum suggerat et bono fine informet. Frequenter enim per libertatem arbitrii labitur et corrumpitur nec procedit in opere dilectionis. Unde data est ei gratia ad tutelam et robur; ad tutelam, ut eam tueatur a corruptione et lapsu; ad robur, ut efficaciam prebeat; in progressu, ut erigatur, si depressa fuerit aliquantulum et remissa dilectio. Et iuvatur per gratiam non tantum ad bonam voluntatem, sed etiam ad boni operis perfectionem. Sed secundum quod iuvat ad voluntatem, dicitur operans gratia; secundum quod iuvat ad bonam operationem, dicitur eadem cooperans.*“

Solange man am Grundaxiom der physischen Betrachtungsweise festhielt, dementsprechend die Unmöglichkeit der Liebe Gottes über alles in der Menschennatur begründet war, mußte diese Unmöglichkeit auch für Adam im Zustand der Urunschuld angenommen werden.

Die Vertreter der physischen Betrachtungsweise der Liebe hatten sich nun mit der klassischen Schwierigkeit auseinanderzusetzen, daß die Engel und die Menschen im Urzustande, die noch keine Gnade erhalten hatten, dennoch bereits zur Liebe Gottes über alles verpflichtet waren. Petrus von Poitiers¹ glaubte, daß hier eine Lösung nur möglich sei, wenn man den natürlichen Kräften die Fähigkeit zur Liebe Gottes über alles zuschreibe. Auch Petrus von Capua² nimmt keine Rücksicht

cedit. Ecce intentio huius et ad primum et ad 2^{um} finem bonum dirigitur. Quia vero usque ad supremum debitum finem non extenditur, curta nuncupatur. Recta autem, sed curta intentio alia carnis, alia necessitatis, alia iuste comoditatis, que superius explanata sunt.“ — Die Quästionen des Cod. lat. 15609 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 16^v) und diejenigen des Ms. Nr. 737 der Bibliothek von Toulouse (fol. 209).

¹ Sententiae II 9 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 16).

² Clm 14508 fol. 20^v. — In einer Quästionengruppe des Cod. lat. 3804 A der Nationalbibliothek in Paris findet sich als Beweis für die natürliche Möglichkeit einer Liebe Gottes über alles folgender Gedankengang (fol. 93): „Item dicit philosophus, quod amicos iustos esse per se eligimus, etsi

auf das Axiom, sondern erkennt sogar der gefallenen Natur die Möglichkeit der „*dilectio Dei super omnia*“ zu, indem er lediglich aus der heutigen Erfahrung im Sünder arguiert. Bei Gaufrid von Poitiers dagegen tritt der Kampf um das Axiom deutlich zu Tage. Er bringt z. B. Einwände dagegen:

„*Dulce in eo, quod dulce, cadens in gustum bene dispositum delectat ipsum. Ergo quanto magis dulce, tanto magis delectat. Ergo summe dulce summe delectat. Ergo Deus summe delectabat angelum. Ergo summe diligebat. Ergo caritatem habebat.*“ — Ferner: „*Naturali dilectione non diligit aliquis nisi suam utilitatem. Ergo magis utile magis diligebat. Ergo summe utile summe diligebat. Ergo Deum.*“¹

Zur Klärung der Sache bringt Gaufrid die bereits von ihm vorgefundene und vorbildlich bleibende Scheidung zwischen der „*dilectio voluntaria*“ und „*involuntaria*“, die er mit anderen Namen als „*rationalis*“ und „*irrationalis*“ bezeichnet. Die „*dilectio involuntaria*“ ist eine doppelte. Die eine ist den Menschen gemeinsam mit den Tieren. Ihr Gegenstand sind Leben, Gesundheit usw. Die andere ist den Menschen vor den Tieren eigen. Mit ihr liebt die menschliche Seele natürlicherweise das höchste Gut und ihre eigene Seligkeit ohne jegliche vorausgehende Überlegung. Beide bewegen sich als *involuntaria* außerhalb des Bereiches der Sünde. Die *dilectio voluntaria* scheidet sich in Begierdliebe und Freundschaftsliebe. Gegenstand der Begierdliebe ist dasjenige, was wir genießen oder besitzen wollen. Mit Freundschaftsliebe lieben wir, wem wir Gutes wünschen. Beide haben Gott zum Gegenstand, beide können zur *caritas* werden. Aus bloß natürlichen Kräften liebt der Mensch mit der Begierdliebe Gott genau in dem Maß wie sich selber; mit der Freundschaftsliebe dagegen liebt er sich selber mehr als Gott².

nichil nobis debeat fieri, etsi in Indis sint. Ergo amicos per se diligimus, non propter nos. Ergo multo fortius Deum. Ergo nichil obstat recurvitas nature, quin possimus Deum diligere propter se et super omnia per sola naturalia, quod tamen communiter dicitur.“ Dies in der Frage (fol. 91^v), „*an liberum arbitrium sufficiat ad iustitiam optinendam*“, in der die Gnade durchweg als heilende erscheint.

¹ Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 23.

² Ebd.: „*Ad hoc nota secundum alios, quod est duplex dilectio: voluntaria et involuntaria, sive rationalis et irrationalis. Involuntaria duplex: una, quam habemus communem cum brutis, qua homo diligit vitam suam, salutem*

All das referiert er lediglich. Seine eigene Ansicht faßt er in die Sätze zusammen: „Nos dicimus, quod tantum naturali dilectione diligebat Deum. Illa autem non habet disponere ad eque, minus vel maius, set quandoque magis ad unum, quandoque ad alium inclinat. Sed naturalis affectio naturaliter facit inclinare ad commodum [fol. 23^v] temporale. Caritas disponit ad Deum vel ad aliud propter Deum.“¹

Der Text scheint hier leider korrupt zu sein und nicht eindeutig darzutun, ob Gaufrid es für möglich hält, Gott aus natürlichen Kräften mehr als sich selbst zu lieben.

Wilhelm von Auxerre, der die Einteilung der Liebe aus Gaufrid herübergenommen zu haben scheint, hält einen „amor amicitiae“ Gott gegenüber natürlicherweise mit gleichem Recht wie Menschen gegenüber für möglich. Bei dem damit gegebenen natürlichen Anstreben eines „finis gratuitus“ fehlt aber noch die „gratuitas“ von seiten des Motivs. Denn was uns hier antreibt, ist die Liebe, die uns Gott bereits erwiesen hat und die wir natürlicherweise erkennen². Und weil somit

et sanitatem et conservationem istorum. Tali dilectione diligimus matrem(?) nostram, et magis cara magis diligimus. Hac dilectione bruta se diligunt, que per vim estimativam fugiunt nociva et appetunt ea, que conservant esse vel bene esse. Talis dilectio, cum non sit voluntaria, non potest esse peccatum. Alia est, que proprie est humane anime, qua naturaliter humana anima diligit summum bonum, appetens beatitudinem sine deliberatione et preelectione. De hac dicitur: In lectulo meo per noctes quesivi, quem diligit anima mea. Et Augustinus: Deum diligit, quicquid diligere potest. Hec similiter non potest esse peccatum. — Dilectio voluntaria dividitur in duas: prima dicitur concupiscentia, qua diligimus omne illud, quo frui volumus, vel quod habere volumus, sicut aliquis dicitur diligere verum, quia appetit eo frui. Secunda est amicitia, qua diligimus omne illud, cui bonum volumus et cuius bonum (!) congratulamur. Utraque istarum diligimus Deum, et utraque est caritas quandoque(?). — Dicimus ergo secundum hoc respondentem, quod ardore illo, qui dicitur concupiscentia, quo diligit Deum Augustinus, diligit se ipsum. Et est regula, quod quicquid diligit aliquis amore, qui dicitur concupiscentia, se ipsum diligit illo amore. Et secundum hoc quantum diligebat Augustinus Deum, tantum se ipsum. Et diligebat Deum quantum debebat ex illis, que habebat, quia, ut dicunt: licet deberet diligere Deum ex caritate non tamen tunc, cum nondum fuisset ei gratia data. — Quod autem dicit: summe, in hoc sensu verum est: nichil magis, scilicet dilectione concupiscentia, sed dilectione amicitia se magis diligebat.“¹ Ebd.

² Summa aurea II tr. 1, c. 4 (fol. 36^v): „Sic possunt creature persuadere Deum esse dignum, cui bonum diligatur et cuius bonis congaudeatur, dum ostendunt nobis et clamant, quod ipse fecit nos et non ipsi nos et quod

hier das Motiv, um dessentwillen wir Gott Gutes wollen, nicht völlig uneigennützig ist, darum ist auch noch keine „caritas“ gegeben¹. Aus den bloß natürlichen Kräften konnte darum auch der Engel Gott nicht in jeder Beziehung mehr als sich selber lieben². — Hugo a S. Charo, der in seinen Ausführungen über die Möglichkeit einer natürlichen Gottesliebe fast wörtlich mit Wilhelm von Auxerre übereinstimmt³, präzisiert den Unterschied zwischen „dilectio“ und „caritas“ dahin, daß das Objekt der „dilectio“ Gott ist, insofern er mit uns verbunden, unser Erlöser, Schöpfer und Vergelter ist, das Objekt der „caritas“ aber lediglich, weil er gut ist⁴. Zudem betont auch er ganz besonders, daß die Natur in jedem Streben in erster Linie sich auf das ihr Nützliche richtet⁵. Auch er kennt somit hier

omnia visibilia fecit propter nos, et sic inducunt in nobis dilectionem, que est amicitia vera ad Deum. Et talis amor Dei naturalis est, quia per naturalia acquisitus sine gratia gratum faciente. Nec tamen est symoniacus, quoniam natura non facit ipsum viam ad acquirendum aliquid aliud. Ideo tali amore volumus Deo summum bonum et eius bono congratulamur, licet inde nichil boni nobis accidat, sicut amor, quo pater diligit magistrum filii sui propter filium: ille amor est gratuitus ex parte cause finalis, licet sit inductus ab amore filii, quoniam vult ei bonum, licet nichil commodi inde ei proveniret.“

¹ Ebd.: „Ex hoc patet solutio ad primum, quod scilicet amor naturalis, quo diligitur Deus, non est symoniacus, sicut amor cupidorum, qui diligunt Deum propter nummum amore perverso, sicut dicit Augustinus. Et ideo amor naturalis, quo diligitur Deus, gratuitus est ex parte cause finalis, non tamen est omnino gratuitus ex parte cause efficientis, cum sit inductus a rationibus naturalibus et innitur illis. Sed amor, qui est caritas, sive sit concupiscentia sive amicitia, gratuitus est ex omni parte.“ — Man vgl. auch Johannes von Treviso, Summa II c. 13 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 8^v), und Herbert von Auxerre, Summa (Cod. Vatic. lat. 2674 fol. 17^v).

² Summa aurea II tr. 14, c. 2 (fol. 69); tr. 1, q. 1 (fol. 34^v). Man vgl. Herbert von Auxerre, Summa (Cod. Vatic. lat. 2674 fol. 17^v) und den Anonymus des Cod. Patr. 98 (fol. 135^v) der Bamberger staatl. Bibliothek.

³ Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 27^v und fol. 109^v).

⁴ Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 79^v: „In hoc autem differt hec dilectio a dilectione caritatis, quia quod hec dilectio diligit Deum tantumquam sibi unitum, caritas autem tantummodo, quia bonus, non quia redemptor vel creator vel remunerator, sed tantum quia bonus.“

⁵ Ebd. fol. 170: „Natura econverso propriam utilitatem principaliter intendit et ideo non est meritorius motus eius.“ — Über Wilhelm von Auxerre sind in diesem Punkt auch Alexander Hales (Summa III q. 30, m. 1, a. 1, § 2), Albert der Große (In 2 dist. 3, a. 18 und Summa p. 2, tr. 4, q. 14, m. 4, a. 2) und Gerhard von Abbéville (Quodlibet 2 q. 5 [Cod. Vatic. lat.

lediglich psychologische Gesichtspunkte. Nach den auf der Schwelle der Hochscholastik stehenden Quästionen des Cod. lat. 16407 der Nationalbibliothek in Paris genügt zur Lösung dieser Fesseln bereits eine bloße „*gratia gratis data*“¹.

Die Betonung der physischen Betrachtungsweise hatte wie gesagt zur Folge, daß man die Gnade, die zum Verdienst als notwendig galt, nur als „*gratia sanans*“ betrachtete. Wie sich dies noch bis in die Zeiten Rolands von Cremona hinzog, kann man bei diesem selber lesen:

„*Et per rationes hoc idem probant magistri, et hoc per appositionem circumstantiarum, quibus perficitur tamquam differentis actus meritorius. Ipse enim actus ex libero arbitrio procedit tamquam ex sua causa essentiali et efficiendi, sed circumstantie sunt sicut cause formales. Sed constat, quod homo ex solo libero arbitrio potest addere istam circumstantiam ‚quod pro Deo‘, eadem ratione et omnes alias et ipsum actum potest facere ex libero arbitrio addere omnes circumstantias. Et opus meritorium non est nisi ipse actus cum circumstantiis. Ergo ex sola natura potest aliquis in opus meritorium. Facilius videtur, ut pro Deo faciat, quam hoc ut credat. Fortassis*

1015 fol. 8]) nicht hinausgekommen. Ebenso Richard Fishacre, bei dem man liest (In 2 dist. 3 [Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 98^v): „Item dicit magister, ponens statum innocentie, scilicet morulam hanc, quod [angeli] aliquando Deum et se diligebant in hoc statu, in fine huius distinctionis. Quero ergo: aut diligebant se propter se, aut se propter Deum, aut Deum propter seipsos. Si diligebant se propter se, igitur sibi scilicet creature inherebant propter ipsam. Ergo per diffinitionem eius, quod est frui, fruebantur creatura. Sed hoc est peccatum, quia, ut dicit Augustinus, totum malum et solum hominis est frui creatura. Augustinus de 83 questionibus q. 30: omnis humana perversio est, que etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, aut utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, que virtus dicitur, fruendis frui et utendis uti. — Si Deum propter se: ergo se magis, quia propter quod unumquodque, illud magis: et tunc ut prius. — Si se propter Deum: sed, ut dicit Bernardus, hoc est perfecte caritatis et summe caritatis. Dicit enim in libro de amore capitulo 4: Certe possibile est amori Deum amantis, ubi magna occurrit gratia, eo proficere, ut nec te nec se amans propter se et te et se propter te solum amet. Et per hoc reformamur ad ymaginem tuam, ad quam creasti nos. Ergo habuerunt gratiam.“

¹ Fol. 120: „Ad 2^{um} dicendum, quod homo non potest mereri gratiam non habitam, quia cum omnis dignus gratia sit etiam dignus vita eterna, ideo cum existens extra gratiam non sit dignus vita eterna: ergo nec gratia. Ergo talis non potest mereri gratiam merito condigni, sed tantum aliquo merito congrui, ut tactus per dispositionem alicuius gratie gratis date, quia ante adventum gratie alicuius non habet cor liberale, sed tortum, et quamdiu est huius, nichil potest mereri.“

aliquis dicat, quod huiusmodi opera sunt super liberum arbitrium: eodem modo ea, que sunt tantum de genere bonorum. Hec ratio non valet, quia non eodem modo, quoniam talia sunt difficiliora quam ea, que sunt de genere bonorum. Et certe, si nos concederemus, quod aliquis sine gratia posset addere omnes circumstantias extrinsecas ipsi actui, non tamen concederemus ideo quod opus illud esset meritorium, quia sine gratia non posset addere intrinsecas, scilicet, quod faceret ex tali affectu. Preterea quomodo probaretur, quod ex sola natura posset apponere omnes circumstantias? Non posset. Et illud argumentum non valet: posset apponere istam, scilicet quod pro Deo et posset apponere aliam: ergo eadem ratione omnes. Non est simile, quia aliqua est, quam non posset ponere sine caritate, videlicet, quod non facere contrarium propter aliquod suplicium; verbi gratia ad hoc, quod actus ille sit meritorius, credere oportet, quod ille, qui credit, firmum habeat propositum et voluntatem, quod non discrederet pro aliquo suplicio, vel quod non negaret, quod confitetur.“¹

Roland lehnt diese Beweisführung ab, weil alle diese „circumstantiae“ bloß rein zufällig für das Verdienst sind, und sieht das einzig Ausschlaggebende darin, daß der Akt aus dem durch die Gnade bzw. Tugenden informierten liberum arbitrium hervorgehe². Er scheint so der Gnade auch schon andere Aufgaben als die der gratia sanans zuzuschreiben.

Den eigentlichen Kampf gegen die übermäßige Betonung der Axiome der physischen Betrachtungsweise der Liebe nahm aber bereits Philipp der Kanzler³ auf. Inwieweit er selber hier eigene Arbeit geleistet hat, läßt sich bei der heutigen unvollkommenen Kenntnis der frühscholastischen Literatur nicht mit Bestimmtheit sagen. Dies um so mehr, als die Quästionen über die Gnade des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse und des Cod. lat. 18127 der Pariser Nationalbibliothek anscheinend relativ früh zu legen sind. Jedenfalls aber ist es den Gedanken, die er in die Spekulation einstellt, zuzuschreiben, daß die Ketten, die der Erkenntnis des übernatürlichen Charakters der Liebe durch die physische Betrachtungsweise angelegt waren, endlich fielen.

Es ist hier bemerkenswert, daß zugleich Philipp dem Kanzler irrtümlich Quästionen zugewiesen werden, welche die bedeutendste Zu-

¹ Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39^v.

² Ebd.

³ Summa de bono (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 11^v).

sammenfassung und Verteidigung der Prinzipien der physischen Betrachtungsweise darstellen.

Wir finden merkwürdigerweise an der Schwelle oder wenigstens in der ersten Zeit der Hochscholastik eine Reihe von Quästionensammlungen, die sich die Untersuchung der Gnadenlehre zur Aufgabe machen. Eine solche ist im Cod. Vatic. lat. 782 (fol. 139—147^v), eine zweite im Cod. lat. 18127 der Nationalbibl. in Paris, eine dritte im Cod. 737 der Bibliothek von Toulouse, eine vierte ist sogar in zwei Hss. erhalten, im Ms. Nr. 470 der Bibliothek von Reims und im Cod. lat. 15906 der Pariser Nationalbibl. Diese letzte Sammlung erweckt unser Interesse dadurch, daß sie in dem Reimser Manuskript (fol. 176^v) von einer Hand des 14. Jahrhunderts bezeichnet wird als „*Questiones disputate a Reverendo doctore Magistro Philippo cancellario*“.

Wir begegnen hier unter anderem folgenden Fragen, die ich nach der Pariser Hs. registriere: (fol. 8) „*Questio est, utrum naturalis dilectio maneat in patria vel evacuetur, et intelligo de dilectione naturali sui et suorum.*“ (fol. 10^v) „*Queritur hic secundo, utrum dilectio naturalis ad parentes et propinquos maneat in sanctis in patria, ita quod sit maior ad illos.*“ (fol. 13) „*Queritur, utrum sancti in patria parentes suos et propinquos sanctos plus diligant ex caritate quam alios, sicut faciunt hic in via.*“ (fol. 15) „*Queritur de naturali dilectione creature rationalis. Et primo, utrum creatura rationalis ex puris naturalibus sine gratia aliqua sibi data naturali dilectione possit Deum diligere super omnia et supra se ipsam; et loquimur tam pro statu innocentie quam pro statu miserie.*“

Die Antwort auf diese letzte Frage (fol. 16^v) bringt ausgesprochen für die physische Betrachtungsweise der Liebe bezeichnende Ausführungen.

Ganz anders Philipp der Kanzler in seiner Summa de bono. Er hat auf den Vorarbeiten, die wir bereits bei Gaufrid feststellen konnten, aufgebaut und geschieden zwischen dem rein naturhaften Begehren und dem Begehren, das sich auf die Erkenntnis stützt und sich dem Objekt, so wie es erkannt ist, anpaßt. Dieses zweite Begehren erklärte er für frei von Nützlichkeitsrücksichten. Denn es wird nicht bloß das Nützliche, sondern auch das „*honestum*“ als begehrenswert erkannt. Als „*honestum*“ aber ist Gott das Erste, das die Liebe anstrebt. Und er betont:

„*Qui contrarium dicunt, non advertunt, quod aliud est in appetitu sequente cognitionem et aliud est in appetitu pure naturali. Appetitus enim pure naturalis se habet secundum dictum modum, scilicet ut diligat propter se. Ille vero, qui est secundum cognitionem, modum sequitur cognitionis. Si ergo intelligentia angelica est tam cognitio*

honestorum quam utilium, erit utroque modo dilectio. Si vero non apponatur summum bonum utile in cognitione angelica, cum per se non sit utile, sed fruibile tantum eis, qui capaces sunt ipsius, non erit propter aliud dilectum secundum naturam. Sic ergo erit dilectio naturalis habens rationem in angelis ab honesto, non ab utili, nisi in idem coincident. Et sic semper Deus est primum in dilectione naturali angelorum.“¹

Mit dieser Erkenntnis war aber noch immer nicht der letzte Schritt getan. Lesen wir doch auch in den wahrscheinlich einem Franziskaner zuzuteilenden „Quaestiones de caritate“ des Ms. Nr. 737 der Bibliothek von Toulouse gelegentlich der Frage „utrum scilicet [gratia] sit necessaria ad salutem vel ad merendum vitam eternam“ den Einwurf (fol. 208): „Item: ponamus, quod in primo statu cogitet de Deo et cognosceret illud esse summe diligendum. Tunc aut sic diligeret, aut non. Si non, aut quia non posset, aut quia non vellet. Si non posset, puniretur ante peccatum. Si non vellet, averteretur et peccaret. Si vellet, diligeret et mereretur et sine gratia. Et sic etc.“ Darauf lautet die Antwort (fol. 209): „Quod obicitur: si Adam deliberaret etc.: Dicendum secundum quosdam, quod quantumcumque deliberaret, numquam tamen posset illud plus quam se diligere, quia natura recurva est. Tamen dicendum, quod illa recurvitas magis est impotentie quam nature, quia forte non posset gradi per affectionem in bonum cognitum, quia non habebat, unde posset diligere super se, cum gratiam non haberet.“ Wenn auch die Gnade als „ultra rationem perfectionis universi“ (fol. 208^v) bezeichnet wird, so wird doch diese Übernatürlichkeit lediglich damit begründet (fol. 208^v): „Ratio autem

¹ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 12. — Am unteren Rand findet sich dazu das Schema:

„appetitus { pure naturalis diligit propter se.
qui est secundum cognoscere, sequitur modum cognitionis.“

Auch Roland von Cremona machte sich diese Erkenntnis zu eigen (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 22): „Alio modo probatur, quod aliquis potest magis diligere Deum ex solo amore naturali quam se, et quod potest diligere Deum propter se et super omnia. Constat, quod affectus naturalis intenditur dupliciter: et ex parte rei, que diligitur, et ex parte cognitionis rationis. Ergo cum illi angeli munda haberent naturalia et limpidissimum intellectum, quanto magis cognoscebant de Deo, tanto magis diligebant. Cum ergo nichil esset in eis impediens illam intentionem, super se extendebatur, quia quantum ad apprehensa non erat proportio, ut quando apprehendebat se et Deum. . . . Quod concedimus. — Si autem opponit contra: sic iste diligit Deum propter se et super omnia: ergo habet caritatem: dicimus, quod facit sophisma consequentis. Si enim caritas faciat diligere Deum super omnia, non tamen quicquid diligere facit super omnia Deum, caritas.“ Diese Unterscheidung findet man auch in den bereits genannten Quaestionen des Cod. lat. 15906 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 16^v f.).

huius est, quia si gratia ad vitam eternam habendam non requiretur, posset haberi sine illa. Ergo natura per se posset ad hoc. Et sic esset in potestate nature, et omne tale naturale est simpliciter. Ergo gloria homini esset naturalis et non gratuita, sicut est generare et nutrire et huiusmodi. Quod falsum est. Ergo oportet, quod super possibilitatem nature sit aliquid gratis datum et non naturale, quo homo ad illam perfectionem habendam disponatur. Et hoc gratiam appellamus.“ Damit allein ist jedoch lediglich eine Betonung des Gnadenhaften gegeben, noch nicht aber unmittelbar ein unverkennbarer seinshafter Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem herausgearbeitet.

Wenn nun Philipp der Kanzler zum Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der gnadhaften caritas Stellung nimmt, tut er es in anderer Weise. Er baut das Unterscheidungsmerkmal, das die Gilbertsche Schule zwischen den natürlichen und den theologischen Tugenden bereits aufgestellt hatte und das auch von Wilhelm von Auxerre¹ noch verwertet wurde, aber bei ihnen sich noch kaum über eine psychologische Bewertung erhoben hatte, in seiner ontischen Bedeutung aus. Er sagt, daß die natürliche Liebe das anstrebt und dem entspricht, was ohne den Glauben, die „caritas“ dagegen, was nur durch den Glauben erkannt werden kann. Objekt der „caritas“ ist eben der Gott des Mysteriorums: ihn zu erkennen und ihn zu lieben übersteigt die natürlichen Kräfte².

¹ Summa aurea III tr. 8, c. 1, q. 3 (fol. 182).

² Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 12: „Si quis obiciat, quod non potest angelus vel homo ex actu naturali elevari supra se. Sed in diligendo Dominum super omnia elevatur supra se. Ergo non est hoc ex dilectione naturali. — Responsio: quod in diligendo Deum super omnia non elevatur supra se, sicut nec in cognoscendo. Sed mensuratur dilectio secundum modum cognitionis. Longe autem nobilior est cognitio fidei quam cognitio naturalis. Unde caritas, que sequitur illam cognitionem, longe nobilior est dilectione naturali. Cognitio enim fidei differt a cognitione prima, sicut lux, que est semper in aere, et illa que est ex sole, et una est transiens et altera est manens. Differt autem cognitio fidei a prima cognitione, quia cognitio fidei aut cognitio respondens fidei, que est in angelis, scilicet cognitio in Verbo, facit cognoscere de Deo ea, que videntur secundum humanum intellectum oppositionem habere, sicut est de Trinitate personarum et unitate essentie, et de operibus summe misericordie, que facta sunt et futura erant, sicut quod Verbum Dei est incarnatum et que consequuntur. Facit etiam cognoscendo tendere ad ipsum tanquam in summam veritatem. Et hanc cognitionem sequitur caritas ratione motus aut dispositionis, sed non infusionis, cuius est diligere summum bonum, quod est

Nach Philipp dem Kanzler, der auf dem weiterbaut, was Petrus von Capua und Petrus von Poitiers mit seiner Schule bereits andeuteten, reichen die natürlichen Kräfte an sich dazu hin, daß der Mensch Gott mehr als sich selber liebe¹. Daß aber das Objekt der „caritas“ die Kräfte des Menschen übersteigt, liegt daran, daß dieses Gott darstellt, insofern er in keiner Weise von den Geschöpfen partizipiert wird und so nicht aus ihnen erkannt werden kann. Damit dürfte Philipp nicht mehr von einer bloßen Improportion der psychischen Kräfte, sondern von einer seinshaften Improportion des Geschaffenen zu dem Ziel der „caritas“ sprechen. Dies hat er noch unterstrichen, indem er eigene, ontisch verschiedene Tätigkeitsprinzipien für das natürliche und das gnadenhafte Handeln aufstellte und so neben den Eigenschaften der „gratia sanans“ auch diejenigen der „gratia elevans“² klar forderte.

elevans per gratiam et per gloriam et hoc propter se. Sed hoc non sic est in cognitione naturali et dilectione subsequente. Cognitio enim illa fuit de Deo secundum opera creationis, que cognitio non elevat intellectum supra se. Ad hanc enim potest attingere humanus intellectus et angelicus ex dono nature, quod habet a primo datore, et hanc cognitionem sequitur dilectio, de qua hic loquimur. Sic ergo patet, qualiter elevatur intellectus supra se et qualiter non elevatur. Utrobique tamen cognoscit et diligit quod est supra se tanquam primum cognoscibile et primum diligibile.“

¹ In diesem Punkt schlossen sich Philipp an: Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 79^v), Bonaventura (In 2, dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1 [Quaracchi 1885] 125), der hl. Thomas von Aquin (In 2, dist. 3, q. 4; Summa theol. 1, q. 60, a. 3), Petrus de Tarantasia (In 2, dist. 3, q. 5, a. 1), Ägidius Romanus (In 2, dist. 3, p. 2, q. 3, a. 1), Romanus de Romanis (Cod. vatic. Palat. lat. 331 fol. 26^v), Humbert von Gendrey (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 436 fol. 47^v), der Anonymus des Cod. Ny kgl. 648 8^{vo} der Kopenhagener Kgl. Bibl. (fol. 82^r), Godefridus de Fontibus (Cod. vatic. lat. 1031 fol. 52), Heinrich von Gent (Quodlibet 4, q. 11), Richard von Mediavilla (In 2, dist. 3, a. 7, q. 1) und neben Scotus noch Petrus de Trabibus (Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. II 6 fol. 25^v und 27). Die Frage ging auch in die Streitschriftenliteratur über. So findet man sie in den Abbreviationes der Quodlibeta des Godefridus de Fontibus mit Widerlegung (Cod. vatic. Borg. lat. 298 fol. 85 f.) und in denjenigen des Jakob von Viterbo mit Widerlegung (Quodlib. 2, q. 20 [Cod. vatic. Borg. lat. 298 fol. 198^v]).

² Wenn auch, wie D. M. Cappuyens (RechThAncMéd 1 [1929] 46*) vermerkt, bei Johannes Scotus Eriugena (De divisione naturae l. 5, n. 23 [SSL 122, 904 B] und n. 30 [939 A]) bereits Ausdrücke auftreten, die auf eine Erkenntnis des Übernatürlichen im Sinne der heutigen Theologie

Alexander Hales baut wenigstens in diesem Punkt auf Philipp auf, wenn er die Frage, „an Adam ex acceptis in sui

hinweisen, so ergibt doch jeweils der Zusammenhang, daß das innerste Wesen der Sache noch nicht erfaßt ist. — In den zweiten, dem Bereich Anselms von Laon angehörenden Sentenzen des Clm 23440 (12. Jahrh.) wird bereits unterschieden zwischen der heilenden Gnade und der „gratia sublevans ad bonum“, aber die zweite lediglich damit erklärt, daß sie zum Guten führt (fol. 86 f.). — Wenn Langton bereits von einer Gnade spricht, der das „sublevare“ zugehört, im Gegensatz zu einer andern, die bloß des „excitare“ fähig ist, so ist dies nicht im Sinne unserer heutigen Theologie, sondern lediglich im Sinne des von Langton gebrauchten Bildes zu verstehen: „Item, cuius opus dicitur meritorium. Sed opus factum extra caritatem gratie non habet fundamentum; et ideo nullius homini est meritorium stricte. Sed nonne ex gratia Dei est, quod ille, qui est in mortali, facit elemosinam vel alia bona. Utique: ergo cum sint ex gratia, sunt meritoria. — Dicimus, quod non valet, quia aliud est gratia eliciens sive excitans, aliud gratia informans. Quod sic: Aliquis homo contractus et membris dissolutus egrotat in domo. Quidam vero deforis clamat et excitat eum, ut surgat, sed non alio modo eum iuvat. Alius vero intrat ad eum et sublevat et facit, ut egrotus surgat. 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“ (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 26). — Dem Ausdruck „gratia elevans“ begegnen wir in den ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörenden, wohl von einem Franziskaner verfaßten Quästionen „de gratia Dei“, die sich im Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse von fol. 208 ab finden. Auf die Frage: „Questio est de gratia, et prius de eius necessitate, utrum scilicet sit necessaria ad salutem vel ad merendum vitam eternam“, lautet die Antwort (fol. 208): „Ad hoc dicendum secundum veritatem et fidem, quod gratia disponens liberum arbitrium et elevans est necessaria ad opus meritorium et ad vitam eternam tam pro statu nature bene institute, quam corrupte.“ Daß aber das „elevans“ noch nicht eindeutig im Sinne unserer heutigen Theologie verstanden werden darf, sondern hauptsächlich als noch identisch mit gratia sanans zu nehmen ist, mahnt die unmittelbar folgende Begründung: „Quia pro statu nature corrupte planum est. Cum enim omnes nascantur filii ire, id est cum originali peccato et cum concupiscentia, que facit parvulum concupiscibilem, adultum vero actu concupiscentem, que concupiscentia culpa est sicut dicitur in glossa super psalmum: ‚beati quorum‘ etc., et [208^v] sic est ibi aversio, que non solum est voluntatis de se ipso potentis resurgere, immo voluntatis precipitate. Unde de se resurgere nullus potest. Est enim homo spiritus vadens et non rediens. Ideo in isto statu necesse est medium disponens et elevans. Et hoc est, quod gratiam appellamus.“ — Wenn er auch für ein naturhaftes Begehren der ewigen Seligkeit eintritt (fol. 208^v: „quam appetit ultra perfectionem sui, in quantum natura quedam est in universo“), so fordert er doch die Gnade deshalb für die von der natürlichen Liebe Gottes über alles generisch verschiedene „caritas“, weil diese einen Akt darstellt, der wegen seiner Verdienstlichkeit diese natürliche Fähig-

conditione in bono proficere potuit“, mit der Begründung verneint: „Impossibile enim erat libero arbitrio mereri sine auxilio gratiae gratum facientis pro eo, quod illud praemium, quod meremur, est beatitudo aeterna. Beatitudo autem aeterna consistit in habendo eum, quod est omne et summum bonum et qui est super omnem naturam exaltatus ‚et lucem inhabitat inaccessibleem‘. Et ideo impossibile est, quod homo merendo ad illud summum bonum ascendat et perveniat, nisi per aliquod adiutorium, quod sit ultra naturam.“¹ — Bonaventura² schließt sich ihm hier fast wörtlich an, und in der anonymen Summe des durch seinen Inhalt äußerst interessanten und bereits nach Thomas anzusetzenden Cod. lat. 16412 der Nationalbibliothek in Paris (13. Jahrh.) wird die gleiche Frage mit den klaren an den Aquinaten (S. th. 1, 2, q. 109, a. 5 c.) erinnernden Ausführungen beantwortet: „Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vite eterne nullo modo consequi potuisset. Ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini. Vita autem aeterna est sic omnino nature facilitatem excedens, unde rationem et intellectum et desiderium superat. Cor. II: ‚oculus non vidit et auris non audivit‘ etc. Et ideo oportet, quod opera, per que ad vitam eternam pervenitur, vires humane nature excedant. Unde in ea homo non potest sine aliquo naturalibus addito. Et ideo quantumcumque natura humana

keit übersteigt. Die Gnade nennt er auch „ultra rationem perfectionis universi“. Man sieht also, daß das Übernatürliche unserer Theologie bereits mit ziemlicher Klarheit herausgestellt ist. Dennoch sagt er auch (ebd.): „Dicendum, quod naturale aliquando dicitur, quod est in potestate nature, sicut omne illud, in quod potest natura; vel quod est in appetitu nature, quamvis etiam in illud non possit, sicut dicitur homo naturaliter appetere beatitudinem. Naturale etiam dicitur defectus nature, sicut aliquis dicitur naturaliter febricitare.“ — Es darf aber nicht übersehen werden, daß bereits im 12. Jahrhundert für die Statuierung des Unterschiedes zwischen „gratia operans“ und „cooperans“ Gründe maßgebend waren, die auch auf eine unserer „gratia sanans“ und „elevans“ entsprechende Unterscheidung hinielen. In diesem Zusammenhang spricht denn auch bereits Odo Rigaldi vom „elevare“ als einer Aufgabe der Gnade (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 106^v).

¹ Summa, p. 2, q. 91, m. 1, a. 3, § 2. — Man vgl. dazu auch die Quästionen des Cod. lat. 2554 (fol. 91^v) der Biblioteca Universitaria in Bologna.

² In 2, dist. 29, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 697.

sit integra, nichilominus gratia indiget ad vitam eternam consequendam.“¹ In dem der Hochscholastik angehörigen Sentenzenkommentar des Cod. lat. 15905 der Pariser Nationalbibl. lesen wir: „Ad hoc dicendum, quod homo indiget gratia non solum sacramentali ad reformandum, sed etiam, ut est in virtutibus, ad informandum naturam et merendum bonum, quod est extra terminos nature, ad quod non sufficit opus exortum ex puris naturalibus principiis, quod non potest ponere hominem super statum nature in esse divino.“²

Damit haben wir, um mit den Worten der heutigen Theologie zu reden, das Übernatürliche erkannt als dasjenige, was in innerer Proportion zu Gott steht, wie er in sich ist, wie er sich selber vorbehalten ist, wie er vom Geschöpf nicht partizipiert wird und so der Gott des Geheimnisses ist. Darum werden die natürlichen Tätigkeitsprinzipien seinshaft von den gnadenhaften unterschieden. Wie dann des weiteren die Scheidung der Gnade von den Tugenden befruchtend auf die Erkenntnis der „gratia elevans“ wirkte und von dieser wieder befruchtet wurde, davon legt das noch dem 13. Jahrhundert entstammende Vorsatzblatt zu dem 2. Buch des Sentenzenkommentars des hl. Bonaventura im Cod. lat. 502 der Erlanger Universitätsbibliothek Zeugnis ab:

¹ Fol. 216^v. — Der Beginn der vier Bücher umfassenden Summe lautet (fol. 119): „Quoniam modus in rebus forme retinet rationem et omnis cognitio a forma oritur, de modo sacre theologie in principio investiget intentio.“ — Man vgl. auch Wilhelm de Fontibus (Cod. Vatic. lat. 1031 fol. 39).

² In 2, dist. 26 (fol. 70). — Beginn des Prologs zum 1. Buch (fol. 1): „Quoniam, quid est sapientia, queritur, quemadmodum facta sit, referam et non abscondam.“ — Beginn des Kommentars zum 1. Buch (fol. 2): „[C]u-pientes etc. Quia nichil appetitur nisi cognitum, ideo magister totali opere (!) premitit prologum, in quo tangit causas suscepti operis.“ — Hier sei auch auf die schon dem Bezirk der Hochscholastik angehörenden Quästionen zu den Sentenzen des Cod. lat. 15952 der Nationalbibliothek von Paris verwiesen, die sagen (fol. 229): „Quicquid dicatur de ista questione, credo, quod sine gratia [angeli] conversi non fuerunt, quia nulla creatura de se potest in bonum, quod excedit propriam naturam. Et ideo, cum super naturam angelorum et hominum sit beatitudo, immo etiam obiectum beatitudinis, quod est Deus, oportet, quod conversio ad Deum sit supernaturalis. Ex hoc enim, quod homo naturaliter diligit Deum, non convertitur ad Deum, sed ex eo, quod diligit ipsum supernaturaliter. Supernaturaliter autem ipsum diligere non potest nisi mediante dono supernaturali, quod est gratia.“

„Th. Utrum gratia sit [prius gestrichen] in essentia vel potentia. Respondeo, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam et virtus potentiam. Diversi tamen diversimode dicunt. Quidam namque dicunt hoc esse secundum appropriationem, non proprietatem dictum. . . . Alii dicunt hoc esse proprie dictum, quod dictis Dionysii consonat. Cum nulla operatio supra facultatem nature operantis extendatur, oportet, quod si debet fieri, ipsam naturam supra se elevari. Et quia sic est in actibus meritoriis, oportet ipsam essentiam anime mediante aliquo habitu infuso elevari ad hoc, quod possit talem actum elicere. Ideo tale donum, quod essentiam anime nobilitat, principaliter gratia vocatur, et etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur. . . .“

Es ist bei der Erforschung der Gnadenlehre der Frühscholastik von ausschlaggebender Bedeutung, zu wissen, daß diese Erkenntnis erst beim Anbruch der Hochscholastik zur nötigen Klarheit herangereift war. Die Frühscholastik dagegen hatte die ganze Arbeit voll gewaltiger Mühen zu leisten, die in zähem Kampf nur Schritt für Schritt zur Erfassung des seinschaft Übernatürlichen führte, so wie es unserer heutigen Theologie etwas Selbstverständliches ist. Dennoch aber gelangte man zur Klarheit nicht dadurch, daß man von außen her irgend ein fremdes Element der Spekulation zuführte, das befruchtend gewirkt hätte. Die ganze Arbeit, wie sie vom Anfang bis zum Ende zu leisten war, beschränkte sich auf eine genaue Analyse der Offenbarungsdaten, die in Schrift und Tradition enthalten waren. So gelang es, aus der ursprünglich allein erfaßten „gratia sanans“ auch die Elemente unserer „gratia elevans“ herauszuschälen. Eine reinliche Scheidung zwischen „gratia sanans“ und „gratia elevans“ bleibt aber, wie sich aus den Quästionen des Ms. Nr. 737 (fol. 208) der Bibliothek von Toulouse und denjenigen des Cod. lat. 18 127 (fol. 342^v f.) der Pariser Nationalbibliothek ergibt, auch am Beginn der Hochscholastik noch ein Desideratum.

Es ist unmöglich, noch einmal auf alle einzelnen Entwicklungsstadien hinzuweisen. Der Gebrauch des Wortes „supernaturalis“¹,

¹ Man vgl. hierzu auch A. Deneffe, Geschichte des Wortes supernaturalis (ZKathTh 46 [1922] 337 ff.). Auch die ausgezeichnete Arbeit von F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade (ebd. 50 [1926] 229 ff.), ist hier zu erwähnen. Mitzka

der Kampf gegen den Pelagianismus, der Gnadenbegriff, all das waren nicht die Stellen, an denen die Erkenntnis des Wesens des Übernatürlichen entscheidend vorstoßen konnte. Überall zeigt sich lediglich, daß man eine dumpfe Ahnung davon hatte, es gebe etwas, was über den Menschen und seine Kräfte emporrage. Wie es im einzelnen zu umschreiben sei, das zu erforschen war die Schwierigkeit.

Auch die Frage nach dem Unterschied zwischen „fides informis“ und „fides formata“ brachte nicht die letzte Klärung, wenn auch bei ihr die Notwendigkeit einer Hinordnung der gnadenhaften Tugend auf das Objekt der „caritas“ und zugleich Gott als ihre ausschließliche Wirkursache stark herausgearbeitet wurde.

Die Entscheidung sollte in der Frage der Unmöglichkeit des Verdienstes ohne Gnade, die mit derjenigen nach der Unmöglichkeit der „caritas“ ohne Gnade identifiziert wurde, fallen. Hier erklärten die Abälardianer das „agere ex caritate“ durch das „agere gratis“ und blieben damit völlig an der Oberfläche haften. Die Vertreter der physischen Betrachtungsweise dagegen gingen den umgekehrten Weg und wollten das „agere gratis“ durch eine psychologische Untersuchung des „agere ex caritate“ erläutern. Sie kamen tiefer, gelangten aber über die „gratia sanans“ nicht hinaus und rührten noch nicht an die ontischen Grundlagen des Problems. Erst Philipp der Kanzler erkannte die wesentliche seinshafte Improportion zwischen Natürlichem und Gnadenhaftem und die innere Hinordnung des Gnadenhaften auf Gott, wie er in sich ist, also das Übernatürliche unserer heutigen Theologie.

Als weiteres Ergebnis unserer Untersuchung dürfte noch der überragende Einfluß Gilberts de la Porrée auf die erste Entwicklung der Gnadenlehre zu buchen sein.

hat aber anscheinend nicht genügend beachtet, daß auch bei Bonaventura noch nicht die Scheidung zwischen „gratia sanans“ und „elevans“ mit aller Schärfe durchgeführt ist. Doch steht, wie gesagt, Bonaventura schon unter dem Einfluß Philipps des Kanzlers.