

Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus

Von Artur Michael Landgraf

Unverkennbar ist die große Vorsicht, mit der die bedeutendsten Gelehrten des 12. Jahrhunderts an die Behandlung der sich ihnen damals gleichsam aufdrängenden Fragen herangegangen sind. So kann man z. B. bei Petrus von Poitiers lesen: *Et multa alia inquiri possunt, que, quia inusitata sunt, sub silentio sunt pretereunda*¹. — *Quod quidem iudicio maiorum discutiendum relinquimus*². — *Que omnia, quia nondum sunt inquisitione trita, sub silentio preterimus*³. — *Sed hec questio supra relicta est sub iudice; non enim video, quomodo . . . et ideo nec aliquid contra conscientiam nec aliquid contra communem omnium opinionem asserere audens indiscussum istud relinquo*⁴. — *Solutionem istorum maioribus relinquimus, quia nil habemus hic traditum a preceptoribus nostris*⁵. — *Super hoc quia nichil habemus ab auctoribus vel preceptoribus diffinitum, et nos nil diffinimus*⁶. — *Si quis autem melius solverit, absit, ut non sim paratior audire quam docere*⁷. — *Ad hoc dicimus, quod impossibile credimus istud esse, quod ita a nativitate homo habeat naturalia corrupta. Si tamen ita sit, Dei iudicio istud relinquimus*⁸.

Daß Praepositinus mehr als einmal, ohne sich für eine derselben zu entscheiden, mehrere Meinungen vorträgt, ist bekannt.

Beiden ist mit dem Beispiel schon Petrus Lombardus vorausgegangen. Er schreibt z. B.: *Hoc autem sine assertionis supercilio et maioris intelligentiae praeiudicio dicimus malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire quam aliquid aliis influere*⁹. — *Eam tamen quaestionem lectorum diligentiae plenius diiudicandam atque absolvendam relinquimus ad hoc minus sufficientes*¹⁰. — *Sed quia illud auctoritas subticuit atque locutionis modus nimiam videretur facere expressionem, si natura divina diceretur caro facta, melius hoc silere puto vel negare quam temere asserere, ne, si illud dicatur, convertibilitas naturae in naturam significari putetur*¹¹. — *Verumtamen quaestio latebrosa est haec nec a nobis plene absolvenda properantibus ad alia*¹². — *Si quis hoc melius aperire poterit, non invideo*¹³. —

¹ Ph. S. Moore and M. Dulong, *Sententiae Petri Pictaviensis*, Notre Dame 1943, I 162.

² Ebd. 287.

³ Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, *Sententiae Petri Pictaviensis*, Notre Dame 1950, II 26.

⁴ Ebd. 153.

⁵ Ebd. 158.

⁶ Ebd. 172.

⁷ Ebd. 187.

⁸ Ebd. 183.

⁹ *Libri quatuor sententiarum*, Quaracchi 1916, 199.

¹⁰ Ebd. 206.

¹¹ Ebd. 571.

¹² Ebd. 685.

¹³ Ebd. 776.

Utrique parti quaestionis probati favent doctores; ideoque alicui parti non praeiudicans studioso lectori iudicium relinquo addens mihi tutum fore ac saluti propinquum sub mensa dominorum micam edere¹⁴. — Horum autem quid verius sit, non est humani iudicii definire¹⁵. — Si vero quaeritur, quis sit usus lucis solis et lunae tunc, fateor me ignorare, quia in scripturis non memini me legisse¹⁶.

Hier haben wir Fälle, in welchen sich der Lombarde bei der Niederschrift seiner Sentenzen ausdrücklich einer letzten Entscheidung enthält. Dabei bleibt jedoch die Frage offen, ob er nicht doch sich ein eigenes Urteil gebildet hatte. Da man in der scholastischen Literatur des 12. Jahrhunderts den Satz findet: *Quedam tamen concedimus in legendo, que non concedimus in disserendo*¹⁷, stellt sich sogar noch die weitere Frage, ob der Lombarde nicht auch in Fällen, wo er in seinen Sentenzen eindeutig Stellung bezieht, doch im Inneren anderer Meinung war und nur aus pädagogischen oder anderen Gründen es vorzog, sich in der Öffentlichkeit so festzulegen. Gleiches fragt sich an Stellen, an denen der Lombarde eine Lehre einem ‚*quidam*‘ zuteilt.

Gerade für diesen zweiten Fall haben wir nachweisen können, daß die Lehre von der *Mitteilung der virtutes in munere non in usu* durch die Taufe an die unmündigen Kinder, die der Lombarde lediglich als die von ‚*quidam*‘ vorträgt, durch ihn selber in die Theologie gekommen ist¹⁸. Trotz dieser Feststellung lohnt es sich der Mühe, diese Frage hinsichtlich ihrer dogmatischen Grundlage und auch hinsichtlich ihrer Zusammenhänge mit dem dogmatischen Lehrsystem des Lombarden zu untersuchen. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil Thomas von Aquin schreibt:

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui posuerunt, quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes . . . Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum. Et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere¹⁹.

Bonaventura berichtet entsprechend der Terminologie und der Gedankenwelt seiner Zeit in der Form:

Quidam dixerunt virtutes parvulis dari quantum ad radicem, non quantum ad habitum, quia datur eis gratia delens culpam, non ut habitans potentias, quia potentiae sunt ligatae, unde non sunt natae habilitari; sed cum potentiae solvuntur, gratia ramificatur et habitus virtutum . . . Alia positio est, quod dantur parvulis

¹⁴ Ebd. 888.

¹⁵ Ebd. 999.

¹⁶ Ebd. 1026.

¹⁷ Quästion aus dem Bereich des Odo von Ourscamp im Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes, fol. 113^v.

¹⁸ A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 320—323.

¹⁹ Summa theologiae. III q. 69 art. 6.

quantum ad habitum, sed non quantum ad usum . . . Tertia positio est, quod dantur eis habitus, sed secundum statum imperfectionis; unde habitus ille quasi medius est inter potentiam nudam et perfecte dispositam, sicut est visus in oculo canis ante nonum diem²⁰.

Diese drei Vorschläge lehnt Bonaventura ab. Der zweite von ihm aufgeführte deckt sich in der Terminologie mit dem, was der Lombarde berichtet.

Nebenbei bemerkt sei, daß allem Anschein nach nicht einzig die Unfähigkeit der Unterscheidung zwischen habitus und actus die Ursache dafür gewesen ist, warum man in der Vorzeit unmündigen Kindern den Besitz von Tugenden abgesprochen hat. So findet man in den wohl zu Unrecht dem Gottfried von Babion zugeschriebenen Enarrationes in Matthaeum²¹ ausdrücklich den Unterschied zwischen virtus und exercitium virtutis verzeichnet. Trotzdem wird hier ohne Bedenken in Abrede gestellt, daß Kinder Tugenden hätten²².

Ferner wurden schon vor Petrus Lombardus mit aller Selbstverständlichkeit im Anschluß an Augustinus die *Tugenden als habitus* genommen.

So liest man in dem dem ersten Jahrtausend angehörigen Paulinenkommentar des *Cod. Paris. Nat. lat. 16528 fol. 464*: Virtus est quedam qualitas mentis rationi undique consentientis. — Hugo von St. Viktor schreibt: Sicut superius diximus aliud esse vitium atque aliud peccatum, quod ex ipso vitio procedit, ita intelligimus aliud esse virtutes atque aliud opera iustitiae, quae ex ipsis oriuntur. Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur. Opus vero iustitiae est in motu mentis rationalis, qui secundum Deum incedit, a cordis conceptione surgens et foras usque ad actionis corporalis completionem procedens . . . Homo igitur in peccatis iacens aegrotus est, vitia sunt vulnera, Deus medicus, dona Spiritus Sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus Sancti vitia sanantur. Sanitas vitiorum integritas est virtutum. Sanus operatur, operans remuneratur. Sic post virtutes opera bona sequuntur et ex virtutibus opera ipsa oriuntur²³. — Die *Summa sententiarum* wieder sagt mit aller Selbstverständlichkeit: Inter dona autem et virtutes haec est differentia, quod dona sunt primi motus in corde, quasi quaedam semina virtutum iactata super terram cordis nostri; virtutes quasi seges, quae ex ipsis consurgunt. Sunt enim effectus donorum habitus quidam confirmati iam boni²⁴.

²⁰ Sentenzenkommentar, lib. 4 dist. 4 pars 2 art. 2 q. 2 — S. Bonaventurae Opera theologica selecta t. 4. Quaracchi 1949, 105.

²¹ C. 5 (PL 162, 1286): Sed notandum, quod aliud est habere virtutem, aliud exercitium virtutis. Pauper ergo habet mansuetudinem in mente, sed non habet eam aliquando in exercitio, quia fuit forsitan in eremo, ubi eum nemo iniuriavit, tamen beatus est. Si enim unam habet virtutem in exercitio tantum, tamen ideo non habet contrarium aliarum. Nam si haberet contrarium alius virtutis, illud contingeret, quod dicitur: ‚Qui offendit in uno, reus est omnium‘.

²² Ebd. c. 3 (PL 162, 1267 D): Baptismus sine virtutibus aliquando solus valet, sicut in puero, sed virtutes sine baptismo nunquam. Ex quo dictum est: ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu‘ etc.

²³ Summa de sacramentis christianae fidei, lib. 2 pars 13 c. 2 (PL 176, 526 Cf.).

²⁴ Tr. 3 c. 17 (PL 176, 114 D).

Abaelard notiert in seinen Glossen zu den Kategorien: ‚Differt autem. Differentiam assignat inter habitum et dispositionem, quod videlicet habitus non facile movetur sicut dispositio . . . ‚Scientia enim. Commendatio est exemplorum, acsi dicat: Bonum exemplum dedi per scientiam de habitu, qui non facile praeterit, quia talis est scientia . . . Unde Boethius in Commento²⁵: ‚Aristoteles, inquit, virtutes non scientias, ut Socrates, sed habitus in Ethicis suis esse declarat. . . ‚Affectiones vero. Postquam ostendit proprietatem habitus, in eo scilicet, quod difficile mobilis est, assignat proprietatem affectionis, id est dispositionis, in eo scilicet, quod est facile mobilis²⁶. — In seinem theologischen Schrifttum behält *Abaelard* diesen Standpunkt bei. Man lese nur in seiner *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*: ‚Scio enim. In me iam, ut dictum est, carnali facto peccatum inhabitat, id est assidue manet, ut iam quasi in habitum sit mihi conversum. ‚Quod bonum, id est virtus, quae est optimus animi habitus, iam non manet in me carnali facto, quod significat, cum dicit ‚Hoc est in carne mea‘²⁷.

Eine Verfolgung der Frage, ob die *Tugend Regung oder habitus* ist, hat bei *Petrus Lombardus* nun deshalb ein besonderes Interesse, weil sich in seinem Lehrgebäude hier zwei Schichten finden, die nicht völlig zu einem Ausgleich gelangen.

In seiner magna glossatura kennt er jedenfalls den Glauben in der Verbindung mit der *caritas* als *virtus* und auch als *qualitas*, die bleiben, aber auch vergehen kann²⁸. Die weitere Frage, ob die *informis qualitas* — die in dem schlechten Christen als *Glaube* bezeichnet wird, mit dem er all das glaubt, was der wahre Christ glaubt — beim Hinzutreten der *caritas* bleibt und zur *Tugend* wird oder ob sie getilgt wird und in ihm eine andere *qualitas* folge, die *Tugend* sei, findet sich in der Form beantwortet, es sei besser, hier das göttliche Orakel anzurufen, als etwas festzulegen. Man könne beides ohne Gefahr sagen²⁹.

In seinen Sentenzen sodann schreibt er zur Frage, ob die *Gnade*, durch die der *Wille* frei wird, eine *Tugend* sei: *Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quae animam informat; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium iuvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus*

²⁵ In *Categorias* (PL 64, 242 C).

²⁶ B. Geyer, *Petrus Abaelards philosophische Schriften*, Münster i. W. 1921, 227 f.

²⁷ Lib. 3 c. 7 (PL 178, 895 D).

²⁸ Man vgl. zu Rom 1, 17 (PL 191, 1324): *Fides enim, qua creditur, cum caritate virtus est et hoc est fundamentum omnium bonorum, in qua nemo perit. Haec fideles facit et vere christianos. Alia vero daemonum est et nominetenus christianorum; nam et daemones credunt et contremiscunt. Haec est informis qualitas mentis, quae dicitur informis, quia sociam non habet caritatem, quae est forma omnium virtutum.* — Man vgl. auch *Cod. Bamberg. Bibl.* 123 fol. 7.

²⁹ *Ebd.* (PL 191, 1324): *Solet autem a quibusdam inquiri, utrum illa informis qualitas mentis, quae in malo dicitur christiano fides, qua universa credit, quae verus christianus credit, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia succedat qualitas, quae virtus sit. Ad quod potius divinum oraculum implorandum videtur, quam aliquid a nobis diffiniendum. Utrumlibet tamen sine periculo dici potest.*

animi et exinde bonum opus procedit exterius³⁰. Hier wird also die Lehre, nach der die Tugend eine gute qualitas des Geistes, die die Seele informiert, nicht bloß eine Regung oder ein Affekt der Seele ist, einem nicht näher bezeichneten ‚quidam‘ zugeschrieben. Als Grund für diese Lehre wird angegeben, daß, nachdem die Regung der Seele, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, aus dem liberum arbitrium kommt, in dem Fall, wo die Gnade oder die Tugend eine Regung der Seele wäre, Gott die Gnade oder die Tugend nicht allein ohne den Menschen machen würde³¹.

Noch in der gleichen Distinktion wird diese Lehre ohne Einschränkung als feststehende vorgetragen, wo es heißt: Aus der Gnade, die dem liberum arbitrium des Menschen zuvorkommt und es heilt, und aus dem liberum arbitrium wird in der Seele ein guter Affekt oder eine gute Regung erzeugt, und dies ist das erste gute Verdienst des Menschen³².

Noch innerhalb dieser Distinktion geht der Lombarde sogar so weit, daß er eine Augustinussentenz, die hier Schwierigkeiten macht, nämlich nach der die Tugend im guten Gebrauch des liberum arbitrium besteht, dahin erklärt, daß hier mit Tugend der Akt der Tugend gemeint sei, und dies genau begründet:

Unde quod supra Augustinus dixit bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est actum virtutis; alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum, quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, iam virtus non est. Cum vero bonum usum eius virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit³³.

Er bringt hier noch ein Kapitel, in dem dargetan wird, daß der gleiche der Gebrauch der Tugend und des liberum arbitrium ist, in erster Linie aber der Tugend³⁴.

Im folgenden Kapitel, und nur in diesem, wird auch die Ansicht anderer dargestellt, nach denen die Tugenden der gute Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten, und zwar nicht jeder, sondern bloß der innere

³⁰ Libri quatuor sententiarum, lib. 2 dist. 27 c. 6 n. 244; ed. Quaracchi 1916, 447.

³¹ Ebd.: Hic aperte ostenditur, quod motus animi sive ad bonum sive ad malum ex libero arbitrio est. Ideoque, si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est; si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, iam Deus non solus sine homine eam facit.

³² Lib. 2 dist. 27 c. 8 n. 246; ed. Quaracchi 1916, 448: Ex gratia enim, ut dictum est, quae praeventit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in anima bonus affectus sive bonus motus mentis; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fide virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere; ita ex caritate et libero arbitrio alius quidam motus provenit, scilicet diligere, bonus valde; sic de ceteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus merita sunt et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem et alia, quae consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

³³ Lib. 2 dist. 27 c. 10 n. 248; ed. Quaracchi 1916, 450.

³⁴ Lib. 2 dist. 27 c. 11 n. 249; ed. Quaracchi, 450 f.

Gebrauch wäre, der sich im Geist findet; der äußere Gebrauch, der sich im Körper findet, wäre nicht Tugend, sondern Werk der Tugend³⁵. Die Tugenden wären nach diesen lediglich gute Affekte oder Regungen des Sinnes, die Gott im Menschen, nicht der Mensch macht. Denn diese Regungen seien zwar im *liberum arbitrium*, könnten aber nicht sein, wenn Gott das *liberum arbitrium* nicht durch seine *gratia operans* und *cooperans* befreite und unterstützte. Diese Gnade nähmen sie für den gnadenhaften Willen Gottes, da Gott es sei, der in uns das Wollen und das Wirken des Guten wirke³⁶.

Petrus Lombardus bringt hier auch Augustinusstellen — zwei an Zahl —, aus denen diese Gruppe ihre Meinung dartun will, widerlegt sie aber sofort. Er führt dann andere Augustinusstellen auf, aus denen — zugunsten der ersten Ansicht — hervorgeht, daß es etwas anderes sei: glauben, und etwas anderes: womit man glaubt. Nach den *auctoritates* sei der Glaube das, womit man glaube, und somit sei das Glauben nicht der Glaube³⁷. Obendrein bemerkt er, daß, wo die Tugend ein Werk Gottes sei, das er allein in uns wirke, die Tugend nicht ein Gebrauch oder Akt des *liberum arbitrium* sei. Das Glauben aber sei ein Akt des *liberum arbitrium* und so nicht Tugend³⁸.

Dazu kommt, daß er zwar die Argumente derjenigen löst, welche die Tugend als bloßen Akt nehmen, nicht aber die Argumente derjenigen, welche sie in einer *qualitas* oder in etwas *Habituellem* erblicken.

Trotz all dem sagt hier der Lombarde abschließend: *Praemissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem iudicium diligentis lectoris relinquo examini ad alia properans*³⁹.

Hier sei nun vor allem vermerkt, daß es bisher nicht gelungen ist, die Verfechter der Ansicht festzustellen, welche die Tugend eine bloße Regung oder einen Affekt nennen.

Schon in der Distinktion 29 des 2. Buches erklärt sich Petrus Lombardus eindeutig dafür, daß Adam die Tugenden gehabt und durch den Sündenfall verloren hat⁴⁰. Hier ist also unter Tugenden etwas auf längere Dauer Bleibendes verstanden, das verlorenging.

³⁵ Lib. 2 dist. 27 c. 12 n. 250; ed. Quaracchi, 451: *Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiaram, non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt; exteriores vero, qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum.*

³⁶ Ebd.: *Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo; quia, licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt, nisi Deus ipsum liberet et adiuvet gratia sua operante et cooperante; quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est, qui et operatur in nobis velle et operari bonum.*

³⁷ Ebd. n. 252. — Quaracchi, 452.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Lib. 2 dist. 29 c. 2 n. 261; ed. Quaracchi, 457: *Praeterea quaeri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit . . . Quibus respondentes dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes, quando peccavit, sed ante et tunc amisisse.*

In der 23. Distinktion des 3. Buches findet sich die interessante Stelle: *Accipitur autem fides tribus modis, scilicet pro eo, quo creditur, et est virtus; et pro eo, quo creditur, et non est virtus; et pro eo, quod creditur, quod aliud est ab eo, quo creditur*⁴¹. Wenn man sich nun an die Ausführungen am Ende von 2 dist. 27⁴² erinnert, in denen Glaube und Glauben unterschieden werden, drängt es sich einem notwendig auf, daß auch hier ganz eindeutig Tugend und Akt als Verschiedenes genommen sind. Wenn der Lombarde hier von einem *quo creditur*, das Tugend ist, und von einem *quo creditur*, das nicht Tugend ist, spricht, dann meint er nach dem Zusammenhang⁴³ als das eine *quo creditur*, das Tugend ist, die *fides*, die mit der *caritas* verbunden ist; als das andere *quo creditur*, das nicht Tugend ist, die *fides*, die nicht mit der *caritas* verbunden ist.

Gleich nachher schreibt der Lombarde mit aller Selbstverständlichkeit den Satz: Wenn man aber fragt, ob die *informis qualitas*, durch die der schlechte Christ alles glaubt, beim Hinzutreten der *caritas* bleibt und zur Tugend wird, oder ob sie ausgeschaltet wird und ihre Stelle eine andere *qualitas* einnimmt, welche Tugend ist, dann kann man beides ohne Gefahr sagen. Mir aber scheint, daß jene *qualitas*, die zuerst war, bleibt und durch Hinzutreten der *caritas* zur Tugend wird⁴⁴.

Hier stellen wir nun vor allem fest, daß noch in seiner *Glossa magna* sich der Lombarde geweigert hat, eindeutig für eine Meinung eine Entscheidung zu treffen. Hier in seinen Sentenzen gibt er nun einen Standpunkt bekannt, der voraussetzt, daß die Tugend, und zwar hier die Tugend des Glaubens, etwas *Habituelles* sei. Dazu kommt, daß er den Standpunkt derjenigen, welche in den Tugenden bloß Akte oder Regungen sehen, hier gar nicht berücksichtigt — obwohl er der Berücksichtigung wert wäre, und auch gar nicht darauf aufmerksam macht, daß vom Standpunkt derselben aus eine solche Fragestellung absurd wäre.

Nur wenn er voraussetzt, daß die Tugenden *habitus* seien, kann der Lombarde auch die folgenden Ausführungen sich zu eigen machen:

Et notandum, quod intellectus et scientia, quae dicuntur dona Spiritus Sancti, alia sunt ab intellectu et scientia, quae naturaliter sunt in anima hominis. Hae enim virtutes sunt, quae per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per eas recte vivant;

⁴¹ Lib. 3 dist. 23 c. 3 n. 157; ed. Quaracchi, 655.

⁴² N. 252; ed. Quaracchi, 452.

⁴³ Er sagt hier (n. 157; ed. Quaracchi, 656): *Fides autem, qua creditur, si cum caritate sit, virtus est, quia ‚caritas‘, ut ait Ambrosius, ‚mater est omnium virtutum‘, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, qua non visa creduntur.*

⁴⁴ Lib. 3 dist. 23 c. 5 n. 161; ed. Quaracchi, 657: *Si vero quaeritur, utrum illa informis qualitas, qua malus christianus universa credit, quae bonus christianus, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia qualitas accedat, quae virtus sit, utrumlibet sine periculo dici potest; mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat.*

illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes, quae dicuntur Spiritus Sancti dona, illa naturalia reformantur atque adiuvantur, ut verbi gratia intellectus naturalis peccato obtenebratus per virtutem quandam et gratiam, quae dicitur spiritus intelligentiae, reformatur atque iuvatur ad intelligendum; ita et per illam virtutem, quae dicitur spiritus sapientiae, iuvatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem et dilectionem aeternae Veritatis⁴⁵.

Auch die nächste Frage des Lombarden, nämlich ob die *Tugenden* so *miteinander verknüpft* seien, daß, wer eine derselben hat, auch alle habe, ist nur unter der gleichen Voraussetzung möglich⁴⁶. Gleiches gilt von der folgenden mit der eben genannten verknüpften Frage, ob man alle Tugenden in gleicher Weise besitze, oder die einen mehr und die anderen weniger⁴⁷.

Es ist wohl auch nicht ohne Interesse, zu erfahren, worauf man im 12. Jahrhundert die Herkunft der Frage nach der Gleichheit aller Tugenden zurückgeführt hat. Eine zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörige Quästion berichtet: Der Magister sagt, daß die Stoiker diese Frage wie auch jene von der göttlichen Vorsehung aufgebracht haben. Schließlich einigten sich die Philosophen auf die Lösung, daß sowohl die Tugenden als auch die Laster Eigenschaften der Seele seien. Ob aber alle Laster eines Menschen gleich seien oder nicht und ob alle Tugenden gleich seien, das wurde bezweifelt, und darin ging man auseinander. Die meisten wollten, daß sie ungleich, einige, daß sie gleich seien. Tullius nämlich sagt in *De Paradoxis*, alle Sünden seien gleich und darum mit der gleichen Strafe zu belegen. Ebenso war man sich über die Gleichheit der Tugenden uneinig⁴⁸.

Wo sich im vierten Buch der Sentenzen Petrus Lombardus der Frage gegenüber sieht, ob die Kinder, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft besitzen, die Gnade erhielten, durch die sie, älter geworden, Gutes wollen und wirken können, zaudert er, und zwar deshalb, weil diese Gnade die *caritas* wäre und der Glaube, welche den Willen vorbereiten und stützen. Aber wer wollte sagen, daß Kinder Glaube und *caritas* empfangen hätten. Haben sie aber die Gnade, durch die sie, sobald sie erwachsen sind, gut wirken können, nicht empfangen, dann

⁴⁵ Lib. 3 dist. 25 c. 3 n. 248. ed. Quaracchi, 710.

⁴⁶ Lib. 3 dist. 26 c. 1 n. 250; ed. Quaracchi, 711.

⁴⁷ Lib. 3 dist. 26 c. 2 n. 251—253; ed. Quaracchi, 711—714.

⁴⁸ J. B. Pitra, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio*. Tom. 2. Paris 1888, 140: Dicit magister, quod stoici hanc invenerunt quaestionem sicut et illam de divina providentia. Similiter et de vitiis quaerebant. Tandem in hanc consenserunt philosophi sententiam, quod et virtutes et vitia essent animae qualitates. Sed utrum omnia alicui vitia essent paria necne, et virtutes inter se pares necne, dubitatum est et in hoc dissenserunt. Voluerunt plerique ea esse disparia, aliqui autem paria. Afferit enim Tullius de *Paradoxis* omnia peccata esse paria et ideo pari poena esse punienda, et de virtutum paritate similiter dissenserunt. — Man vgl. hier schon Abaelard, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* (PL 178, 1647).

genügt für sie in diesem Zustand nicht die in der Taufe gegebene Gnade, noch können sie durch sie jetzt gut sein, außer es würde eine andere hinzugefügt. Wird diese nicht hinzugegeben, dann geschieht dies nicht aus ihrer Schuld, da sie ja (in der Taufe) von der Sünde gerechtfertigt sind.⁴⁹ Dem wagt er hier nur beizufügen:

Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad maiorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris exstinguant peccando; et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiae, quod mali fiunt: qui ex Dei munere valentes habere usum bonum, per liberum arbitrium renuerunt et usum pravum elegerunt⁵⁰.

Was hier mit *munus* gemeint ist, ergibt sich aus der 5. Distinktion des 4. Buches, wo man liest: *nec maius munus datur in baptismo a bono dato, nec minus in baptismo dato a malo, sed aequale, quia non est hominis, sed Dei munus*⁵¹. Ebenso aus dem, was bald nachher zu lesen ist: *In his perspicue cernis baptismum verum bonis et malis dari a bonis et a malis; et ipsum tamen aequale sanctum esse et munus eius aequale in bonis, sive a bonis sive a malis baptizentur, quia ministerium tantum habent, non potestatem baptismi; potestatem enim sibi retinuit*⁵². Hier dürfte *munus* mit Geschenk zu übersetzen sein, so daß also *virtus* in *munere* als Tugend im bloßen Geschenkzustand zu nehmen wäre. Erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammt die Bemerkung des Cod. Amplon. 108 der Erfurter Stadtbibliothek zu 2 dist. 27 c. 10 n. 248: *Alii habent ‚ex actibus itaque et muneribus‘, ut actus sumatur pro usu, munus pro habitu. Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß sich im Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 31^v zur Summe des Udo die Glosse findet:*

Quod autem superius obiectum fuit de privatione et habitu, nequaquam nobis obloquitur, cum dicamus puerum naturaliter statim natum posse habere omnes virtutes et statim post baptismum habere eas essentialiter, quamvis in usu non habeat. Posset etiam dici, quod peccatum mortale et iustitia non proprie dicuntur se habere ut privatio et habitus. Alioquin privatione existente, id est mortali peccato, non rediret habitus iustitiae, ut nec post cecitatem visio.

Als Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung haben wir zu buchen, daß Petrus Lombardus in seinen Sentenzen selber in Fragen, die mit

⁴⁹ Lib. 4 dist. 4 c. 7 n. 54; ed. Quaracchi, 771: *De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quaestio est, an in baptismo receperint gratiam, qua ad maiorem venientes aetatem possint velle et operari bonum. Videtur, quod non receperint, quia gratia illa caritas est et fides, quae voluntatem praeparat et adiuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et caritatem? Si vero gratiam non receperunt, qua bene operari possint, cum fuerint adulti, non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur; quae si non additur, non est ex eorum culpa, quia iustificati sunt a peccato.*

⁵⁰ Ebd.; ed. Quaracchi, 772.

⁵¹ Lib. 4 dist. 5 c. 1 n. 55; ed. Quaracchi, 772.

⁵² Lib. 4 dist. 5 c. 1—2 n. 55 f.; ed. Quaracchi, 774.

dem Problem, ob die Tugend *Regung* oder *habitus* sei, zusammenhängen, keine einheitliche Stellungnahme beibehält. Teilweise verzichtet er ausdrücklich auf eine Stellungnahme oder spricht von ‚quidam‘; teilweise tritt er für die Meinung ein, daß die Tugend ein *habitus* sei, niemals aber dafür, daß sie bloß eine *Regung* sei. Wir müssen freilich dabei feststellen, daß er dort, wo er sich unmittelbar dem Problem gegenüber sieht, sich der Entscheidung enthält, bei Fragen aber, die nur bei Annahme der Tugend als *habitus* bejaht werden können, unbedenklich auch bejaht. Und es sei noch einmal ausdrücklich betont, daß sich dieses Schwanken innerhalb seiner Sentenzen feststellen ließ.

Ähnliche Beobachtungen macht man in den Teilen der Sentenzen, in denen die Rede auf die *gratia operans* kommt.

Die *Summa sententiarum* schreibt im Zusammenhang mit der Betrachtung des ersten Menschen: *Operans gratia facit a peccatis surgere; facit etiam velle bonum. Cooperans gratia volenti cooperatur, ut bonum faciat. Sed ante lapsum non egebat nisi cooperante; nondum enim ceciderat, et ideo non egebat gratia, per quam surgeret, sed ea sola, per quam proficeret. Post lapsum vero operans praecedit, quae movet et excitat cor*⁵³. Die *Summa sententiarum* verlangt denn auch für die Engel nur eine *gratia cooperans*⁵⁴.

Petrus Lombardus schließt sich nun dort ganz an die *Summa sententiarum* an, wo er hinsichtlich der Engel sagt: Der Engel bedurfte nicht einer Gnade, durch die er gerechtfertigt worden wäre, da er nicht schlecht war; er bedurfte vielmehr einer Gnade, durch die er unterstützt wurde, um Gott vollkommen zu lieben und um zu gehorchen. *Operans gratia* wird diejenige genannt, durch die der Gottlose gerechtfertigt wird, d. i. aus dem Gottlosen zum Gottesfürchtigen, aus dem Bösen zum Guten wird. *Cooperans gratia* wird diejenige genannt, durch die einer unterstützt wird, um wirksam gut zu wollen und Gott vor allem zu lieben und um das Gute zu wirken und um im Guten auszuharren usw. Den Engeln also, die beharrten, ist die *gratia cooperans* gegeben worden, durch die sie darauf hingewandt wurden, Gott vollkommen zu lieben⁵⁵.

⁵³ Tract. 3 c. 7 (PL 176, 99 CD).

⁵⁴ Tract. 2 c. 3 (PL 176, 83 A): *Sed quaerendum est, utrum aliquid collatum sit istis post creationem, per quod diligerent? Quod ita est, scilicet cooperans gratia, sine qua non potest proficere rationalis creatura. Eadem enim cadere per se potest, sed proficere non potest nisi gratia cooperante.*

⁵⁵ *Sententiae*, lib. 2 dist. 5 c. 4 n. 32; ed. Quaracchi, 327 f.: *Non indigebat angelus gratia, per quam iustificaretur, quia malus non erat, sed qua ad diligendum Deum perfecte et obediendum adiuvaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua iustificatur impius, id est de impio fit pius, de malo bonus; cooperans vero, qua iuvatur ad bene volendum efficaciter et Deum prae omnibus diligendum et ad operandum bonum et ad perseverandum in bono et huiusmodi, de quibus postea plenius agemus. Data est ergo angelis, qui perstiterunt, cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent.*

Merkwürdigerweise geht der Lombarde aber nicht mit der Summa sententiarum, wo er die Frage zu beantworten hat, ob der erste Mensch im Zustand der Urunschuld der gratia operans und cooperans bedurfte. Er bejaht das Bedürfnis nämlich nicht bloß für die gratia cooperans, sondern auch für die gratia operans. Hier schreibt er über das hinaus, was er bei der Engellehre gesagt hat, der gratia operans es zu, daß sie den Willen vorbereitet zum wirksamen Wollen des Guten, was er aus sich nicht kann, weil er aus sich ohne Gnade nicht verdienen kann⁵⁶. An dieser zweiten Stelle wird somit der gratia operans etwas zugeschrieben, was an der ersten als Aufgabe der gratia cooperans gekennzeichnet worden war.

In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß die *Definition des liberum arbitrium* in der Engellehre anders erscheint als in der Lehre vom Menschen im Zustand der Urunschuld. In der Engellehre heißt es: Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas etabilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet et ratione iudicare, id est discernere, in quibus constat liberum arbitrium. Nec creati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum⁵⁷. In der Lehre vom Menschen in der Urunschuld definiert er aber: Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum gratia assistente eligitur vel malum eadem desistente^{57a}.

Eine andere Frage, in der sich Petrus Lombardus nicht konsequent bleibt, dürfte wohl auch diejenige nach der Deutung der unio hypostatica sein. Er schreibt eine, nämlich die dritte Lösung den ‚alii‘ zu⁵⁸, von der ein Merkmal das ist: Cum ergo dicitur: Deus est homo, vel habitus praedicatur vel persona, sed humanata⁵⁹. In der 22. Distinktion des 3. Buches liest man aber:

Ad quod dicimus, quia Christus utique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumsisset; sed tamen, quia, ex quo assumsit,

⁵⁶ Sententiae, lib. 2 dist. 29 c. 1 n. 260; ed. Quaracchi, 456: Post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum egerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat, non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiae: operatur enim liberando et praeparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quae peccati serva non fuerat; sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Enchiridio evidenter tradit . . .

⁵⁷ Sententiae, lib. 2 dist. 5 c. 2 n. 30; ed. Quaracchi, 327.

^{57a} Sententiae, lib. 2 dist. 24 c. 3 n. 199; ed. Quaracchi, 421. — Übrigens eine Definition, die fast wörtlich aus der Summa sententiarum entnommen ist (Tr. 3 c. 8; ed. PL 176, 101 C). Für die Engellehre bringt die Summa sententiarum keine Definition des liberum arbitrium.

⁵⁸ Sententiae, lib. 3 dist. 6 c. 4 n. 42; ed. Quaracchi, 578.

⁵⁹ Lib. 3 dist. 7 c. 2 n. 56; ed. Quaracchi, 587.

neutrum deposit, sed cum utroque eandem unionem indesinenter tenuit, quam assumendo contraxit, ideo non incongrue, ubicumque animae vel carni vel utrique unitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulcro erat homo, et in inferno erat homo, quia utrobique humanatus erat Christus, et unam eandemque cum anima et carne, licet separatis, habebat unionem, et uno eodemque tempore in sepulcro iacuit Christus et ad infernum descendit; sed in sepulcro iacuit secundum solam carnem, et in infernum descendit secundum solam animam⁶⁰.

Übrigens hat bereits das Mittelalter einen ähnlichen Fall der Inkonsequenz vermerkt⁶¹, wo es sich um die Stellungnahme des Lombarden zum Nihilianismus handelt. Zudem ist bereits bekannt, daß es Lehrunterschiede zwischen der magna glossatura in epistolas Pauli und den Sentenzen gibt⁶².

⁶⁰ C. 2 n. 151; ed. Quaracchi, 652.

⁶¹ Man vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik II/1, 196 und 311.

⁶² Man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom 1, 17) und iustificatio, Mainz 1905, 365. — A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik IV/1 (1955) 32.