Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik

Autor(en): **Landgraf, Artur**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **5 (1927)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762484

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Der Gerechtigkeitsbegriff
des
hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung
für die
Theologie der Frühscholastik.

Von Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

Anselm von Canterbury ist der erste, der sich eingehend mit dem Begriff und dem Wesen der Gerechtigkeit und der habituellen Sünde beschäftigt hat. Dies war ihm durch seine Arbeiten über die Erbsünde und die Erlösung, die den Hauptbestandteil seines Lebenswerkes ausmachen, nahegelegt worden. Er hat denn hier auch bahnbrechend für die ganze Frühscholastik gewirkt. Nach ihm lassen sich in diesen Fragen eher Rück- als Fortschritte über ihn hinaus feststellen.

1. Der Gerechtigkeitsbegriff in der Theologie Anselms.

1. Grundlegend für seine Lehre ist seine Darstellung des *Willens* [1]: Der Ausdruck ‚*Wille*' wird äquivok gebraucht. Als Wille wird nämlich das Instrument des Willens, das was wir heute Fähigkeit des Willens nennen, bezeichnet. Wille heißt aber auch die Neigung (affectio) dieser Fähigkeit. Eine solche Neigung ist z. B. die Liebe zum Kind, die sich immer im Willen der Mutter findet, und auf Grund deren diese immer bereit ist, das Wohl des Kindes zu wollen, mag sie nun eben daran denken oder nicht. — Der Wille als Instrument ist der Seele naturhaft verbunden.

Grundlegende Neigungen des Willens sind zwei zu verzeichnen, die *affectio volendi commodum* und die *affectio volendi iustitiam.* [2] Die Neigung zum Angenehmen (commodum) treibt den Menschen im allgemeinen zum Streben nach Beseligung: so im einzelnen dazu, zu pflügen und zu arbeiten, um Gesundheit und Leben zu bewahren,

[1] *F. Baeumker,* Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. X 6.) Münster (1912).

[2] Liber de Voluntate. — SSL 158, 487.

worin er etwas Angenehmes erblickt. Die Neigung zur Rechtheit (rectitudo) bewegt ihn, nach Rechtheit und Gerechtigkeit zu streben: so z. B. wenn er unter Mühen sich Kenntnisse aneignen will, um zu wissen, wie er recht und gerecht sein Leben einstellen soll.[1] — Die *affectio volendi commodum* ist untrennbar mit dem Willen als Instrument verbunden, während die *affectio volendi iustitiam* verloren gehen kann. Beide Neigungen sind ausschließlich für die ganze Willensbetätigung bestimmend: was nicht auf Grund der einen angestrebt wird, geschieht unter dem Einfluß der andern.[2]

2. Wichtig ist nun in der Lehre des Anselmus, daß Gerechtigkeit (iustitia) und Rechtheit (rectitudo) nicht zwei völlig äquivalente Begriffe darstellen. Die Gerechtigkeit ist einzig im Willen, der das, was recht ist, um der Rechtheit willen anstrebt[3]; sie ist die um ihrer selbst willen *bewahrte* Rechtheit des Willens.[4] Die Gerechtigkeit ist nicht identisch mit dem Willen, aber sie ist *im* Willen.[5] Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kann nur im Willen sein.[6]

Wenn Anselm auch manchmal die *affectio rectitudinis* mit der *iustitia* gleichsetzt[7], so will er gewiß dadurch nicht den Unterschied,

[1] De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, q. 3, c. 11. — SSL 158, 536: « Per affectionem quidem, quae est ad volendum commodum, semper vult homo beatitudinem et beatus esse: per illam vero, quae est ad volendum rectitudinem, rectitudinem vult et rectus, id est iustus esse. Propter commoditatem autem vult aliquid, ut cum vult arare vel laborare, ut habeat, unde tueatur vitam et salutem, quae commoda iudicat esse. Propter rectitudinem vero, ut cum vult cum labore discere, ut sciat recte, id est iuste vivere. »

[2] De Voluntate. — SSL 158, 487.

[3] Dialogus de Veritate. c. 12. — SSL 158, 482: « Voluntas ergo illa iusta dicenda est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. »

[4] *Ebenda.* — SSL 158, 485: « Indubitanter itaque possumus dicere, quia iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur. »

[5] De conceptu virginali. c. 4. — SSL 158, 436: « Nihil enim, sive substantia, sive actio, sive aliquid aliud per se consideratum, est iustum, nisi iustitia; aut iniustum, vel peccatum, nisi iniustitia; nec ipsa voluntas, in qua est iustitia, sive iniustitia. Aliud enim est vis illa animae, qua ipsa anima vult aliquid: quae vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum videndi) quam voluntatem nominamus: et aliud est iustitia, quam habendo iusta voluntas, et qua carendo iniusta vocatur. »

[6] *Ebenda*, cap. 3. — SSL 158, 436: « Sciendum quoque est, quia iustitia non potest esse nisi in voluntate, si iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata: quare nec iniustitia. »

[7] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 13. — SSL 158, 538: « Voluntas quidem iustitiae est ipsa iustitia, voluntas vero beatitudinis non est beatitudo: quia non omnis habet beatitudinem, qui habet eius voluntatem. .... Simul ergo accepit rationalis natura et beatitudinis voluntatem, et beatitudinem,

den er zwischen beiden statuiert, berührt wissen, sondern vielleicht nur den innigen Zusammenhang zwischen beiden betonen. Ist ihm doch die *iustitia* stets einzig ein *Operatum* des Willens, *eben die Rechtheit der* **Betätigung**; gehört doch das *Bewahrtwerden* durch den Willen zum Wesen derselben, so daß dort nicht eigentlich von einer Gerechtigkeit die Rede sein kann, wo der Wille sich nicht selber betätigt.[1] Freilich weiß er dennoch darzustellen, wie man *simul tempore*, wenn auch nicht *simul natura* die Gerechtigkeit erhält und bewahrt[2], eine Unterscheidung, die zur Zeit, da die Frage nach der Gerechtigkeit der Engel und ersten Menschen erörtert wurde, scheinbar in Vergessenheit geraten, vorerst keinerlei Einfluß auf ihre Lösung ausübte.

et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, *quae est ipsa iustitia*, et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare non potuit. Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates, *sive affectiones*, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur. .... » Man vgl. auch De casu diaboli. c. 9. — SSL 158, 337.

[1] Dialogus de Veritate. c. 12. — SSL 158, 482 : « Nulla namque iustitia est, quae non est rectitudo ; nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. *Dicitur enim rectitudo actionis iustitia ;* sed non nisi cum iusta voluntate fit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibile sit fieri quod recte volumus, tamen nequaquam amittit nomen iustitiae. Quia autem servata dicitur, forte dicet aliquis : *si rectitudo voluntatis, nonnisi cum servatur, dicenda est iustitia, non mox ut habetur, est iustitia ; nec accipimus iustitiam, cum illam accipimus, sed nos, servando, facimus eam iustitiam esse.* Nam prius accipimus illam et habemus, quam servemus. Non enim ideo illam accipimus nec idcirco illam primitus habemus, quia servamus ; sed illam incipimus ideo servare, quia accipimus et habemus. — *Sed ad hoc respondere nos possumus, quia simul accipimus illam et velle et habere : non enim illam habemus, nisi volendo ; et, si eam volumus, hoc ipso eam habemus.* Sicut autem illam simul habemus et volumus, ita illa[m] simul volumus et servamus ; quoniam sicut eam non servamus, nisi cum illam volumus, sic non est quando eam velimus et non servemus. Sed quandiu eam volumus, servamus, et donec servamus, volumus. Quoniam ergo eodem tempore contingit nobis illam et velle et habere, nec diverso tempore in nobis sunt et velle et servare eam, ex necessitate simul accipimus et habere illam et servare. Et sicut quandiu servamus, habemus illam, ita quandiu habemus, servamus : nec ulla ex his generatur inconvenientia. Quippe sicut eiusdem rectitudinis acceptio natura prius est quam habere aut velle illam, quoniam habere illam aut velle non est causa acceptionis, sed acceptio facit velle illam et habere, et tamen simul sunt tempore acceptio et habere et velle ; et mox ut est accepta, est habita et volumus eam ; ita habere seu velle illam, *quamvis* **natura** *prius sint, quam servare illam ; simul tamen sunt* **tempore.** Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam ; et mox ut habemus et volumus eamdem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est. Quod vero addidimus ‚propter se', ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo, nisi propter se servata, iustitia sit. »

[2] *Ebenda.*

3. Die Bedeutung dieser Darstellung der Gerechtigkeit für die Lehre von der Rechtfertigung tritt schon bei Anselm selber klar zu Tage. Besonders dort, wo er von der Möglichkeit der Gerechtigkeit in den getauften *Kindern* spricht. Er konstruiert für dieselben ein Zwischending zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Nur um der Gerechtigkeit Christi willen, der sich für sie hingab, und um der Gerechtigkeit des Glaubens der Kirche willen, die für sie glaubt, gelangen sie ‚*quasi iusti*' zum Heile.[1] Gerade in dieser Frage sollte Anselm auch für die ganze Frühscholastik richtunggebend werden.

4. Die *Ungerechtigkeit* besteht nun nicht einfachhin in der bloßen Abwesenheit der Gerechtigkeit, sondern in dem Mangel der *geschuldeten* Gerechtigkeit.[2] Wenn die Gerechtigkeit unverschuldeter Weise mangelte, wäre damit noch nicht die Ungerechtigkeit gegeben. Erst die Schuld stempelt den Mangel der Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit.[3] Und es

[1] Liber de conceptu virginali. c. 29. — SSL 158, 462 : « Dixi impotentiam habendi iustitiam non excusare iniustitiam infantium. Quaeret ergo aliquis forsitan dicens : si in infante peccatum, id est iniustitia est ante baptismum, nec excusatur impotentia habendi iustitiam, sicut dicis, et in baptismo non remittitur peccatum, nisi quod prius erat ; cum post baptismum sit sine iustitia, quandiu infans est, nec intelligere potest iustitiam quam servet (siquidem iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata) ; quomodo non est iniustus, etiam postquam baptizatus est ? Si ergo baptizatus moritur in infantia, non statim post baptisma, cum poenitere nondum scit, quoniam non habet debitam iustitiam nec excusatur impotentia, iniustus transit de hac vita, sicut faceret ante baptismum, nec ad regnum admittitur : quod catholica non tenet Ecclesia. Quod si in baptismo peccatum in infantia futurum remittitur infantibus, cur non et illa, quae in sequenti fiunt aetate ? Ad quod respondeo, quod in baptismo peccata penitus, quae ante baptismum erant, deleantur. Quapropter originalis impotentia iustitiam habendi iam baptizatis non imputatur ad peccatum sicut prius. Quemadmodum igitur impotentia habendi iustitiam prius excusare non poterat absentiam iustitiae, quoniam ipsa erat in culpa, sic post baptismum illum omnino excusat, quia remanet sine omni culpa. Unde fit, ut iustitia, quae ante baptismum debebatur ab infantibus sine omni excusatione, post baptismum ab illis non exigatur quasi ex debito. Quandiu ergo sola originali impotentia non habent iustitiam, non sunt iniusti, quoniam non est in eis absentia debitae iustitiae. Non enim est debitum, quod sine omni culpa est impossibile. Quare si sic moriuntur qui non sunt iniusti, non damnantur, sed et iustitia Christi, qui se dedit pro illis, et iustitia fidei matris Ecclesiae quae pro illis credit, quasi iusti salvantur. »

[2] De casu diaboli. c. 16. — SSL 158, 349 : « Sufficienter video iniustitiam non esse nisi absentiam iustitiae, ubi debet esse iustitia. »

[3] De concordantia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 7. — SSL 158, 529 : « Notandum est, quia impotentia, quae descendit ex culpa, non excusat impotentem culpa manente. Unde in infantibus, in quibus exigit Deus a natura humana iustitiam, quam accepit in primis parentibus cum potestate servandi illam in omnem prolem suam, non excusat eam impotentia habendi iustitiam ; quoniam propter culpam in hanc corruit impotentiam. Hoc ipsum

wurde dem Menschen tatsächlich von Gott ein Gesetz gegeben, das ihm die Rechtheit seiner Handlungen vorschreibt, und dem folgend er gerecht ist. [1]

Somit ist *peccatum* und ungerecht für Anselm nicht der *malus appetitus* bezw. die sich auflehnende *voluntas commoditatis*, d. h. die *affectio* an sich, die *concupiscentia;* denn nicht das Fühlen dieses Affektes, sondern *das Zustimmen des Willens zu seinen Regungen* macht die Sünde aus. [2]

5. Daraus ergibt sich nun eine Schwierigkeit betreff der habituellen Sünde: Die Handlung, die wegen des ungerechten Willens ungerecht ist, geht vorüber und dennoch bleibt die Sünde. Umgekehrt kann das durch eine solche Handlung zustandegekommene Werk fortbestehen und die Sünde getilgt werden. Was macht nun die habituelle Sünde aus? [3]

namque, quia non habet quod per se resumere nequit, est illi habendi impotentia, in quam ideo cecidit, quia sponte deseruit, quod servare potuit. Quoniam ergo peccando deseruit iustitiam, ad peccatum illi imputatur impotentia, quam ipsa peccando sibi fecit. Nec solum impotentia iustitiam habendi, sed etiam impotentia illam intelligendi similiter in non baptizatis imputatur ad peccatum, quoniam pariter descendit a peccato. Possumus etiam rationabiliter asserere, quia quod a prima conditionis humanae dignitate ac fortitudine atque pulchritudine minorata et corrupta est, illi *ad culpam* imputatur. Per hoc namque minoravit, quantum in ipsa fuit, honorem et laudem Dei. »

[1] De conceptu virginali et originali peccato. c. 4. — SSL 158, 437: « Justitiam enim, quam lex iubet, et legem Dei dicit, quia a Deo est; et legem mentis, quia per mentem intelligitur; sicut lex vetus lex Dei dicitur, quia a Deo est; et lex Moysi, quia per Moysen ministrata est. »

[2] De conceptu virginali. c. 4. — SSL 158, 437: « Nec ipsi appetitus, quos Apostolus carnem vocat, quae ‚concupiscit adversus spiritum' (Rom. 8) et ‚legem' peccati, quae est ‚in membris, repugnantem legi mentis' (Gal. 5), iusti vel iniusti sunt per se considerati. Non enim hominem iustum faciunt vel iniustum sentientem; sed iniustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. Dicit enim Apostolus ‚nihil damnationis' esse his, ‚qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant' (Rom. 8), id est, qui non carnis voluntate consentiunt. Nam si sentientem sine consensu iniustum facerent, sequeretur damnatio. Quare non eos sentire, sed eis consentire peccatum est. Si enim per se iniusti essent, quoties illis consentiretur, iniustum facerent. Sed quando bruta animalia illis consentiunt, non dicuntur iniusta. Item: si peccata essent, auferrentur in baptismo, cum omne peccatum abstergitur, quod nequaquam fieri palam est. Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia, sed in voluntate rationali illos inordinate sequente. »

[3] De conceptu virginali. c. 4. — SSL 158, 437: « Sed si aliqua actio, qua fit aliquid, quae non est, nisi dum fit aliquid, et peracto eo transit, ut iam non sit; aut opus, quod sit et remanet (verbi gratia; cum in scribendo quod scribi non debet, transit scriptio, qua fiunt scripturae, quae remane[n]t) esset peccatum, transeunte actione, ut iam non sit, transiret similiter peccatum nec iam esset;

Sie ist identisch mit dem schuldbaren Mangel der *iustitia.* [1] Die Ungerechtigkeit hat keine Wesenheit, denn Ungerechtigkeit ist ein Nichts, der Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit [2], d. i. der um ihrer selbst willen erhaltenen Rechtheit des Willens. Wo schuldbarer Weise die *affectio volendi iustitiam* mangelt, dort ist auch schon die Sünde. Beides zusammen, die *culpa* und dieser Mangel machen erst die *iniustitia,* die habituelle Sünde aus. Alle Übel, die nach der Taufe bleiben, wie die Konkupiszenz, sind demnach nur Sündenstrafe und nicht Sünde, wenn sie auch wegen ihrer Ursache Sünde genannt werden. [3]

6. Die Nachlassung der Sünde muß nach dem Gesagten wesentlich identisch sein mit der Nachlassung des Schuldbaren im Mangel der Gerechtigkeit, entweder dadurch, daß die Verpflichtung zur Gerechtigkeit aufgehoben wird, wie bei der Taufe kleiner Kinder, oder dadurch, daß die Gerechtigkeit selber zurückgegeben wird. — An einer Stelle aber erklärt Anselm, daß Nachlassung der Sünde identisch sei mit Nichtbestrafung derselben. [4] Damit unterstreicht er die bereits durch das Frühere nahegelegte Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und

aut quandiu remaneret quod fit, nunquam deleretur peccatum. Sed videmus peccata saepe et non deleri actione deleta, et deleri opere non deleto. Quare nec actio, quae transit, nec opus, quod remanet, est aliquando peccatum. »

[1] Man vgl. neben den bereits zitierten Stellen vor allem De conceptu virginali. c. 5 und 6. — SSL 158, 438-440.

[2] *Ebenda,* c. 5. — SSL 158, 439 : « Ex his ergo facile cognoscitur, quia iniustitia nullam habet essentiam, quamvis iniustae voluntatis affectus et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus iniustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligimus malum nihil esse. Sicut enim iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae, ita malum non est aliud quam absentia debiti boni. »

[3] De concordantia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3 , c. 8. — SSL 158, 530 : « Quibus autem datur gratia fidei christianae, sicut illis in baptismo dimittitur originalis iniustitia, cum qua nascuntur, ita omnis culpa impotentiae et totius corruptionis, quam propter peccatum primi parentis incurrerunt, et per quam inhonoratur Deus, ignoscitur. De nulla namque culpa, quae ante baptismum in illis erat, post baptismum arguuntur ; quamvis ipsa corruptio et appetitus, quae sunt poena peccati, non statim in baptismo deleantur : nec ullum illis imputatur delictum post baptismum, nisi quod sua voluntate fecerint. Unde apparet, quia corruptio et mala, quae fuerunt poena peccati, et post baptismum remanent, non sunt per se peccata. Sola namque iniustitia est per se peccatum ; et illa, quae sequuntur iniustitiam, propter causam suam iudicantur peccata, donec ipsa remittatur. Nam si peccata essent, in baptismo delerentur, in quo omnia peccata Christi sanguine lavantur. Item : si proprie peccata dicerentur, essent in brutis animalibus peccata, ad quorum similitudinem illa propter peccata nostra sustinet natura. »

[4] Cur Deus homo. lib. 1, c. 12. — SSL 158, 377 : « Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. »

Schuld. Die habituelle *Schuld* scheint er also im wesentlichen mit der Strafverhaftung gleichzusetzen. Habituelle Schuld und habituelle Sünde unterscheiden sich wie Teil und Ganzes.

7. Durch den Verlust der *affectio volendi iustitiam* wird der Mensch zum Sklaven der Sünde, ohne aber deshalb seine Willensfreiheit einzubüßen. Die Sklaverei besteht in der Unmöglichkeit, aus eigenen Kräften die *rectitudo* zurückzugewinnen. [1] Denn lediglich durch die Gnade kann der Wille die *rectitudo voluntatis*, die unerläßliche Vorbedingung für die Gerechtigkeit ist, erlangen.

Anselm bringt hier folgenden für seine und der Frühscholastik Gnadenlehre grundlegenden Gedankengang: Jedes Geschöpf existiert durch die Gnade Gottes, weil es ohne Notwendigkeit (gratis) gemacht wurde. Die Gnade nun, durch welche die *rectitudo voluntatis* gegeben wird, ist eine **gratia sine qua non homo salvatur.** [2] Es ist ferner kein Zweifel daran, daß der Wille bloß deshalb recht will, weil er recht ist. Denn wie der Gesichtssinn nicht deshalb scharf ist, weil er scharf sieht, sondern umgekehrt deshalb scharf sieht, weil er scharf ist, so ist auch der Wille nicht deshalb recht, weil er recht will, sondern er will deshalb recht, weil er recht ist. Für den Willen ist es aber gleichbedeutend: recht sein und die Rechtheit besitzen. — Kann nun jemand, der diese Rechtheit nicht besitzt, sie auf irgend eine Weise aus sich erarbeiten?

Dies müßte er erreichen entweder durch Wollen oder durch Nichtwollen. Er kann es nicht aus sich durch Wollen, weil er die Rechtheit nicht wollen kann, ohne sie zu besitzen. Daß aber jemand, der die Rechtheit des Willens nicht besitzt, sie ohne zu wollen erarbeiten könnte, ist völlig unverständlich. Auch durch ein Geschöpf kann der Mensch diese Willensrechtheit nicht erhalten, denn kein Geschöpf kann einem anderen das Heil und somit auch nicht das zum Heile Notwendige mitteilen. Folglich hat jedes Geschöpf die Willensrechtheit einzig durch die Gnade. [3] Doch stellt diese Gnade für den ersten Menschen durchaus nicht etwas positiv, sondern lediglich etwas negativ Ungeschuldetes dar. [4] Erst durch

[1] Dialogus de libero arbitrio. c. 10. — SSL 158, 502: «Sed, cum libera voluntas deserit rectitudinem per difficultatem servandi, utique post servit peccato per impossibilitatem per se recuperandi.»

[2] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 2. — SSL 158, 522: «Sciendum est, quia sicut non de alio libero arbitrio fit haec, ut supra dixi, quaestio nisi de illo, sine quo salutem nemo meretur, postquam intelligibilem habet aetatem; ita non de alia gratia quam de illa, sine qua nullus salvatur homo. Omnis enim creatura gratia existit, quia gratis facta est; et multa bona dat Deus per gratiam in hac vita, sine quibus homo salvari potest.»

[3] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, q. 3, c. 3. — SSL 158, 523 f.

[4] Dialogus de casu diaboli. c. 12. — SSL 158, 341-344. Man vgl. Cur Deus homo. lib. 2, c. 1. — SSL 158, 399-401.

den Sündenfall scheint sie etwas positiv Ungeschuldetes geworden zu sein. [1] Alle Verdienste des Menschen fußen auf dieser *ersten Gnade*, denn ‚*non volentis*' ist sein Wollen, ‚*neque currentis*' ist sein Laufen, sondern bloß ‚*miserentis est Dei*'. [2]

8. Anselm führt sodann im einzelnen aus, in welcher Weise diese Gnade den Willen unterstützt, die erhaltene Rechtheit zu bewahren. Er entwickelt bei dieser Gelegenheit seine Gnadenlehre auf augustinischer Grundlage in einer Form weiter, die ebenfalls für die scholastische Darstellung der Rechtfertigung von tiefgehendstem Einfluß werden mußte. Darum ist auch ein Eingehen darauf notwendig:

Niemand bewahrt die erhaltene Willensrechtheit, ohne sie zu wollen. Es kann sie aber niemand wollen, ohne sie zu haben; haben kann man sie wiederum einzig durch die Gnade. Wie sie also niemand besitzen kann ohne zuvorkommende Gnade, so kann sie niemand bewahren ohne das Nachfolgen dieser gleichen Gnade. Denn wiewohl diese Willensrechtheit durch das *liberum arbitrium* bewahrt wird, so ist doch dieses Bewahren nicht so sehr dem *liberum arbitrium* als der Gnade zuzuschreiben, weil das *liberum arbitrium* diese Rechtheit einzig durch die *gratia praeveniens* erhält und bewahrt. Die Gnade Gottes folgt aber auch dem, was sie gibt, in der Weise, daß sie niemals aufhört, die Rechtheit zu geben, solange der Wille sich nicht freiwillig von derselben abkehrt. [3]

[1] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 3. — SSL 158, 524: « Sequitur itaque, quia nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi voluntatis, nisi per gratiam. Hanc autem rectitudinem per liberum arbitrium servari posse, sicut supra dixi, monstravimus. Deo igitur largiente invenimus gratiam eius ad salvandum hominem cum libero arbitrio concordare; ita ut gratia sola possit hominem salvare, nihil eius libero arbitrio agente (sicut fit in infantibus et in inintelligentibus) ipsa semper adiuvet liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valet ad salutem, dando voluntati rectitudinem, quam servet per liberum arbitrium. Et quamvis non omnibus det, quoniam ‚cui vult, miseretur, et quem vult, indurat' (Rom. 9, 18); nulli tamen dat pro aliquo praecedenti merito, quoniam ‚quis prior Deo dedit, et retribuetur ei'? » (Rom. 11, 35.)

[2] *Ebenda*: « Si autem voluntas per liberum servando arbitrium, quod accepit, meretur aut augmentum acceptae iustitiae, aut etiam potestatem pro bona voluntate, aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae, et gratia pro gratia: et ideo totum imputandum est gratiae, quia ‚neque volentis' est, quod vult, ‚neque currentis' est, quod currit; ‚sed miserentis est Dei' (Rom. 2, 16). Omnibus enim, excepto solo Deo dicitur: ‚Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis'? » (1 Cor. 4, 7.)

[3] *Ebenda*. c. 4. — SSL 158, 524: « Quibus autem modis post eamdem rectitudinem acceptam liberum arbitrium gratia adiuvet, ut servet quod accepit, quamvis non omnes valeam enumerare, multifariam enim hoc facit; tamen non erit inutile aliquid inde dicere. Nemo certe servat rectitudinem hanc acceptam nisi volendo; velle autem illam aliquis nequit, nisi habendo; habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit, nisi gratia

Anselmus hat hier keinen Gedanken an eine Unterscheidung zwischen *gratia elevans* und *gratia sanans*. Die Gerechtigkeit ist nur insofern nicht etwas Natürliches als sie verloren gehen kann. [1]

9. Des weiteren kommt dann das Verhältnis des Glaubens zur Gerechtigkeit, die formell in Akten besteht, zur Darstellung. Dies führt zu einer spekulativen Ergründung der Notwendigkeit des Glaubens und zur wohl ersten Untersuchung darüber, inwiefern der Glaube die erste Tugend sei. Dies gelegentlich der Schwierigkeit, warum Gott den Menschen zum Rechtwollen einlädt, und warum er den Widerstrebenden beschuldigt, wenn niemand außer durch die Gnade Gottes diese Rechtheit erlangen kann. In der Antwort äußert sich Anselm dahin: Der Glaube setzt bereits die Rechtheit des Willens voraus, denn das glauben wollen, was zu glauben ist, ist bereits ein Rechtwollen. Umgekehrt aber kann der Mensch nicht recht wollen, solange er nicht weiß, *was* er wollen soll. Gerade das sagt ihm der Inhalt der Glaubenswahrheiten. Sogar für die reinen Vernunftwahrheiten bleibt der Glaube Prüfstein der Wahrheit. Es kann somit die Gerechtigkeit, d. h. das Rechtwollen nur in dem sein, dem die Glaubenswahrheiten bekannt sind, und es kann umgekehrt nur der glauben, der bereits die Rechtheit des Willens hat. Die Gerechtigkeit ist somit ohne Glaube unmöglich. [2]

praeveniente, ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente. Nempe, quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur; quoniam illam liberum arbitrium nonnisi per gratiam praevenientem et subsequentem habet et servat. Sic autem gratia subsequitur donum suum, ut nunquam, sive parvum sive magnum sit, illud dare deficiat, nisi liberum arbitrium volendo aliud, rectitudinem quam accepit, deserat. Nunquam enim separatur haec rectitudo a voluntate, nisi quando aliud vult, quod huic rectitudini non concordat; sicut, cum quis accipit rectitudinem volendi sobrietatem, et reiicit eam volendo immoderatam bibendi voluptatem. Quod cum facit sua voluntate, et ideo sua culpa perdit gratiam, quam accepit. »

[1] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 1, c. 6: « Just[iti]a vero non est naturalis, sed fuit separabilis in principio et angelis in coelo et hominibus in paradiso et est adhuc in hac vita. »

[2] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 6. — SSL 158, 527: « Sciendum, quia sicut terra innumerabiles herbas et arbores, sine quibus humana natura alitur, aut etiam quibus perimitur, sine omni hominis cura profert; illas vero, quae nobis ad vitam nutriendam maxime sunt necessariae, non sine magno labore atque cultore, nec absque seminibus: ita corda humana sine doctrina sive studio sponte quasi germinant cogitationes et voluntates nihil utiles saluti, aut etiam noxias; illas vero, sine quibus ad salutem animae non proficimus, nequaquam sine generis sui semine et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines, quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei (1 Cor. 3, 9)

Anselm will — was das über seine Lehre Gesagte nahelegen könnte — keineswegs die Ansicht vertreten, daß der Sünder vor seiner Rechtfertigung kein einziges gutes Werk verrichten könne. Er kennt vielmehr der Sache nach eine unvollkommene und eine vollkommene Gerechtigkeit; nur die vollkommene Gerechtigkeit führt zum Heil. Die unvollkommene ist auch dem Sünder möglich. [1]

10. Wie bereits angedeutet wurde, setzt Anselm einen Unterschied zwischen der Verleihung bezw. Erlangung der Gerechtigkeit und der

vocat Apostolus. Est autem semen huius agriculturae verbum Dei; imo non verbum, sed sensus qui percipitur per verbum. Vox namque sine sensu nihil constituit in corde. Nec solum sensus verbi, sed omnis sensus vel intellectus rectitudinis, quem mens humana sive per auditum, sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semen est recte volendi. Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit; velle autem credere, quod est credendum, est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle, si nescit quod credendum est. .... Quod autem dicit fidem esse ex auditu, intelligendum est, quia fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum; neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides .... [528] .... Cum audiunt quibus dicitur: ‚Si volueritis, et audieritis me' (Is. 1, 19), intelligunt et cogitant quod dicitur velle et audire, hoc est obedire; qui enim audit et non obedit, dicitur non audire. Sed obedire nequeunt, nisi velint; velle autem obedire, est recte velle. Recte vero velle nemo potest, nisi habeat rectitudinem voluntatis, quam nullus habet homo, nisi per gratiam. Verum rectitudo volendi aliquid nulli datur, nisi intelligenti velle et quod velle debet. Videmus itaque quod dictum est: ‚Si volueritis et audieritis me', semen esse nequaquam per se ad aliquem fructum germinans sine adiectione rectitudinis; nec ipsam rectitudinem dari, nisi seminibus. Similiter cum dicit Deus: ‚Convertimini ad me' (Is. 45, 22; Joel 2, 12; Zach. 1, 3), semen est sine germine, quandiu hominis voluntatem non convertit Deus ad volendum conversionem, quam [529] cogitat, cum audit ‚convertimini', sine quo semine nullus potest velle converti.»

[1] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 4. — SSL 158, 525: «Dixi omnem iustitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam. Unde sequitur omnem habentem hanc rectitudinem habere iustitiam et esse iustum, quoniam omnis habens iustitiam iustus est. Non tamen sentio iustis omnibus promissam esse vitam perpetuam, sed illis tantum qui sunt iusti sine omni iniustitia. Illi enim proprie et absolute dicuntur iusti et recti corde. Est enim aliquis secundum aliquid iustus, et secundum aliquid iniustus, ut qui castus est et invidus. Talibus non promittitur beatitudo iustorum; quoniam, sicut vera beatitudo est sine omni indigentia, ita nulli datur nisi iusto sine omni iniustitia. Nam, quoniam beatitudo, quae iustis promittitur, erit similitudo angelorum Dei, sicut in angelis bonis nulla est iniustitia, ita nullus illis sociabatur cum aliqua iniustitia.» — Ferner De conceptu virginali. c. 24. — SSL 158, 457: «Haec nuditas iustitiae descendit ad omnes ab Adam, in quo humana natura se spoliavit eadem iustitia. Nam etsi in Adam (hoc est naturae humanae) illi remansit aliqua iustitia, ut in rebus aliquibus rectam servaret voluntatem: sic tamen privata est illo dono, quo sibi iustitiam custodire poterat in posteros, ut in nullo eorum ipsa cum aliqua iustitia se propagare queat.»

Vergebung der Sünden. Die Sünden werden nur und einzig unter der Voraussetzung der Genugtuung vergeben.[1] Dagegen ist die Gerechtigkeit, nämlich die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit, etwas Gnadenhaftes, an und für sich von der Sündenvergebung Unabhängiges. Darum kann die Schuld, die Sünde getilgt werden, ohne daß damit schon — wie in den Kindern — die Gerechtigkeit gegeben wäre. Dennoch besteht auch ein innerer Zusammenhang zwischen Sündennachlassung und Gerechtigkeit. Denn die zur Sündennachlassung *erforderte* Genugtuung ist ja schon eine der Rechtheit entsprechende Betätigung des Willens und damit Gerechtigkeit.[2] Da die Genugtuung aber wiederum nicht möglich ist ohne eine gnadenhafte Rechtheit des Willens[3], ist auch die Gnade zur Sündennachlassung erfordert. Anselm selber gibt einen positiven Grund an für die unmittelbare Verknüpfung der gnadenhaften Rechtheit des Willens mit der Sündennachlassung. Er setzt nämlich die ‚*rectitudo voluntatis*' mit der ‚*conversio*' gleich. Gott aber hat verheißen: ‚*convertimini ad me et ego convertar ad vos*'.[4]

Damit hat Anselm auch das spekulative Rüstzeug zur Begründung der damals herrschenden Ansicht über den Rechtfertigungsprozeß erarbeitet, die eine Sündenvergebung bereits vor der Beichte und priesterlichen Absolution und Genugtuung kennt. Denn der Wille kann keinen als Voraussetzung für Beichte und Absolution geforderten

[1] Cur Deus homo. lib. 1, c. 11. — SSL 158, 376: « Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. Quandiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam ablatum est. Sicut enim qui laedit salutem alterius non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat. .... [577]. Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere. »

[2] Homilia 13. — SSL 158, 662: « Et quod rogabant, factum est eis, ‚dum irent' ad sacerdotes, quia, scilicet, ‚mundati sunt', quoniam peccatores, licet gravi criminum lepra sint foedati, euntes tamen ad confitendum *purgantur in ipsa confessione propter poenitentiam, quam acturi sunt.* ‚Dum irent, mundati sunt', *quia ex quo iter hoc intrant, incipiunt operari iustitiam; et iustitiae operatio est eorum mundatio.* »

[3] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 6. — SSL 158, 529: « Qui vero dicunt: ‚Converte nos, Deus' (Psal. 84, 5), iam aliquatenus conversi sunt, quia rectam voluntatem habent, cum volent converti; sed orant per hoc, quod iam acceperint, ut augeatur eorum conversio, sicut illi, qui credentes ‚Auge nobis fidem' (Luc. 17, 5) dixerunt. »

[4] *Ebenda.* — SSL 158, 528 f.

Akt setzen, ohne bereits die Rechtheit zu besitzen und sich zugleich die Gerechtigkeit zu erwerben. Wenn dennoch, d. h. trotz der notwendig bereits erfolgten Sündennachlassung und trotz der bereits mitgeteilten Gerechtigkeit die Beichte unerläßlich ist, so bleibt nur die eine Möglichkeit, diese Notwendigkeit mit der Zugehörigkeit der Beichte zur Genugtuung zu begründen. Bei Anselm findet sich diese Folgerung zwar nicht ausgesprochen; sie tritt aber sonst in der vorscholastischen und frühscholastischen Literatur stark hervor.

Es ist nun interessant, die Rezeption der Anselmianischen Begriffswelt in der Scholastik zu verfolgen und dabei zu beobachten, wie die Problemstellung vielfach unter ihrem Banne verblieb, sodaß häufig eine Würdigung derselben zur Unmöglichkeit wird, ohne einen Hinweis auf diese Zusammenhänge.

2. Die unmittelbare Einwirkung des Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriffes auf die Theologie der Frühscholastik.

1. Bereits bei *Bruno*, dem Stifter des Kartäuserordens [1], begegnen wir zum ersten Mal einer Entlehnung des Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriffes. Selbstverständlich, daß auch *Eadmer* darauf zu sprechen kommt [2], der schließlich die Gerechtigkeit in die Liebe zu Gott verlegt. [3] *Odo von Cambrai* dagegen, der eine lange Untersuchung im Sinne Anselms über die Wesenheit der Sünde anstellt, wie sie sich nur in einer ganz scharf umzirkelten Gruppe von Autoren findet, hat merkwürdigerweise trotz der Gelegenheit, die das Kapitel ‚*Quod*

[1] Kommentar zum Römerbrief. *H. Denifle*, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio. Mainz (1905) 34: « Vere per Evangelium habetur fides et per fidem salus aeterna. ‚Nam' in eo Evangelio ‚revelatur', et cognitione et habitudine, ‚ex fide', id est per fidem ex Evangelio acceptam, ‚iustitia', *id est exsecutio bonorum operum*, per quam iustitiam habetur salus aeterna. »

[2] De s. Anselmi similitudinibus. c. 159. — SSL 159, 690: « Sed quia [scientia] inflat, nisi eam caritas aedificet, nihil prorsus proficit absque voluntate bonitatis. Voluntas itaque bona est, quae Dei voluntati subiecta est; quae tunc voluntati Dei subiecta est, quando id vult, quod Deus vult eam velle debere; et tunc iusta sive recta dicitur, quando id, quod Deus vult eam velle, amplectitur. »

[3] A. a. O. c. 164. — SSL 159, 691: « Tribus modis sentitur Deus, videlicet intellectu, amore et usu. Per intellectum sapimus, per amo [692] rem iustificamur, per usum beatificamur. Inquantum quis Deum intelligit, sapiens est; *inquantum vero amat, iustus;* verum inquantum utitur, beatus. »

multa sunt bona animae' [1] für eine weitere Ausführung bot, zu diesem Punkte nicht Stellung genommen.

Während sich *Rupert von Deutz* dem Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriff nur nähert, ohne ihn sich völlig anzueignen [2], finden wir ihn bei *Honorius von Autun* wörtlich wiedergegeben. [3] Wegen des mystischen Charakters seiner Schriften ist es schwierig, die dem *hl. Bernard von Clairvaux* vorschwebende Idee der Gerechtigkeit festzustellen. Neben Stellen, die die Gerechtigkeit in einer vor der Betätigung liegenden Rechtheit sehen [4], liest man andere, nach denen sie unmittelbar in der Betätigung besteht. [5] In diesem zweiten Sinne äußert sich deutlich *Radulf von Laon.* [6] *Anselm von Laon* dagegen erwähnt nur die uns interessierende Gerechtigkeitsdefinition, schreibt sie dem großen Bischof von Canterbury zu, nimmt aber nicht Stellung. [7]

2. Erst *Abaelard* und *Hugo von St. Victor* wissen sie völlig in das Gebäude der theologischen Spekulation einzubauen. Auf beide geht es denn auch zurück, daß der Großteil der Theologen mehr oder

[1] De peccato originali. lib. 2. — SSL 160, 1081.

[2] De vita vere apostolica. lib. 2, c. 3. — SSL 170, 622.

[3] Inevitabile. — SSL 172, 1200: « Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Recta quippe voluntas est velle quod vult Deus. Deus autem vult, ut rationalis creatura ei non coacte, sed sponte subdita sit, ut ei bene sit; quando et hoc ipsa vult, tunc voluntas eius recta est. — Ad hanc rectitudinem servandam est libera, nulla necessitate constricta: rectitudo autem voluntatis est ‚iustitia'. Si ergo iustitiam non propter aliud quam propter ipsam iustitiam diligit, Deum (qui est iustitia et summa beatitudo) praemium habebit. Igitur convenientissima definitio liberi arbitrii est: potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, per quam iure possidet aeternam beatitudinem. »

[4] Z. B. Sermones de diversis. Sermo 72. — SSL 183, 693: « Justitia est *rectitudo* voluntatis, quae nec amat peccare, nec peccato consentire. Justitia et fortitudo sedem habent voluntatem, quia voluntas iusta debet esse fortis. Est autem iustitia ordinata hoc modo, scilicet mala respuens, bonis meliora praeponens. Hanc non videtur habuisse Adam, qui malo consentiens, quod utile erat deseruit. »

[5] Epistola 107, n. 9. — SSL 182, 247: « *Justus autem quis est, nisi qui amanti se Deo vicem rependit amoris?* Quod non fit nisi revelante Spiritu per fidem homini aeternum Dei propositum super sua salute futura. »

[6] Gratia Dei. *H. Denifle*, Die abendländischen Schriftausleger. 38: « ‚Nunc autem'. Quasi dicat: in lege non datur nisi [peccati] cognitio, sed nunc, id est in hac fide, datur ‚iustitia Dei', id est peccatorum remissio et *bona operatio procedens tantum ex Deo.* »

[7] Sententie divine pagine. *F. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. XVIII 2, 3.) Münster i. W. (1919), 28.

weniger bewußt daran festhält bis in die Zeiten des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts hinein.

a) Vor allem *Abaelard :* Niemals beruft er sich hier ausdrücklich auf die Autorität Anselms. Doch tritt überall deutlich in seiner Lehre von der Gerechtigkeit die Anselmianische Grundlage zu Tage. — Sechs Zustände des Menschen unterscheidet er : drei in diesem und drei im anderen Leben. Uns interessieren vor allem die ersten drei. Der erste Zustand ist derjenige vor Erlangung des Gebrauches der Vernunft. In diesem ist der Mensch gleichsam moralisch indifferent, weder gut noch schlecht. Im zweiten entscheidet er sich entweder für das Gute oder das Böse und wird so gut oder bös, erwirbt sich Tugend oder Laster. [1] In gleicher Weise waren auch die Engel, so wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, moralisch weder gut noch schlecht. Erst durch einen Akt der Gottesliebe oder eine Sünde wurden sie in diesem Sinne differenziert. [2]

Daraus zieht Abaelard wichtigste Folgerungen : Es kann nur derjenige des Himmelreiches verlustig gehen, der sündigt. Wer also ohne Taufe stürbe — ihm genügt das votum der Taufe nicht — würde, wenn er schon die Gottesliebe besäße, sie notwendig durch eine Sünde verlieren. Umgekehrt aber, und das ist für uns hier von der größten Wichtigkeit, wird auch den kleinen Kindern, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, durch die Taufe die Sünde nachgelassen. Wenn sie so auch rein sind vor Gott, sind sie dennoch

[1] Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum. — SSL 173, 1650 : « Sex quippe hominum status nobis ratio suggerit, tres videlicet in hac vita et secundum hoc tres similiter alios in futura. Primus quippe hominis status est, in quo nascitur, dum nondum in eo excitata ratione liberum est adeptus arbitrium, ut, secundum quod elegerit, bonus homo vel malus dicendus sit, *quamvis ipse bona res vel bona sit substantia sive creatura.* De hoc quidem priore statu hominis, cum ad discretionis actatem ipse perductus scienter se ad bonum sive ad malum inclinaverit, iam bonus ipse homo vel malus effectus, bonum hominis statum vel malum ingressus est. *Primus quidem hominis status quasi indifferens, nec bonus videlicet nec malus dicendus est. Secundus si ad virtutes conscenderit bonus, si ad vitia descenderit, malus.* »

[2] Dialogus. — SSL 178, 1659 : « Nullus quippe angelus sive spiritus aut etiam homo a dilectione Dei et vera caritate alienus, bonus recte dicitur, sicut nec malus, quandiu peccato caret. Si igitur angelus ille neque cum peccato neque cum caritate Dei creatus est, quomodo bonus adhuc angelus vel malus creatus esse dicendus est. Sic nec singuli homines, cum creantur nondum rationis compotes, aut boni homines aut mali creatione dicendi sunt, cum videlicet ipsa creatione sua, ut boni homines aut mali essent, non acceperint. »

weder der Gottesliebe noch der Gerechtigkeit fähig, und können somit nicht gerecht genannt werden. Wenn sie nun in diesem Zustande sterben, sehen sie die Herrlichkeit, die ihnen durch die Barmherzigkeit Gottes bereitet ist und mit dieser Erkenntnis entsteht in ihnen auch die Liebe zu Gott. [1] — Eine Gerechtigkeit ohne Akte ist somit für Abaelard undenkbar.

Die *Epitome* wie die *Sentenzen von St. Florian* [2] gehen nicht auf diese Gedankengänge Abaelards ein und stellen sich auch nicht die bald allgemein übliche Frage nach der Gerechtigkeit der eben von Gott geschaffenen Engel, in deren Beantwortung sie zum Gerechtigkeitsbegriff selber Stellung nehmen müßten. *Rolandus Bandinelli* untersucht nur ein Grenzproblem: ob die Engel vor dem Fall die caritas besaßen. Er antwortet darauf: « Nos vero dicimus in caritate minime fuisse creatos, et tamen dicimus, quod boni, mundi et sancti fuerunt creati, non quia virtutem aliquam haberent, sed quia nulli vicio penitus subiacebant. » [3] Er weicht damit entschieden von Abaelard ab, dem sich *Magister Omnebene* wieder , unter dem Einfluß Hugos von St. Victor, nähert. Er nennt die Engel im Augenblick der Schöpfung weder gerecht noch ungerecht. [4]

b) Mit seiner Behauptung, daß der wirkliche Empfang der Taufe zum Heile unerläßlich sei, blieb Abaelard scheinbar völlig vereinzelt.

[1] In epistolam ad Romanos. lib. 2. — SSL 178, 838: « Si enim is, qui caritatem antequam baptizari habet, priusquam baptizetur, vitam finiret, nequaquam in ipsa caritate perseveraret, ut de aeterna beatitudine penitus desperaret, et se statim in ipso exitu ‹s› esse in perpetuum damnandum praesentiret. Sicut autem ante baptismum aliquem ex fide, id est dilectione iustum iam dicimus, cui tamen in baptismate nondum sunt peccata dimissa, id est poena eorum penitus condonata: sic et post baptismum parvulos et qui nullius discretionis sunt, quamvis remissionem perceperint peccatorum, nondum tamen iustos dicimus, quamvis mundi sint apud Deum, qui nondum aut caritatis aut iustitiae capaces esse possunt nec aliqua merita habere. Qui tamen, si in hac imbecillitate moriantur, cum incipiunt de corpore exire et vident sibi per misericordiam Dei gloriam praeparatam, simul cum discretione caritas Dei in eis nascitur. »

[2] Stiftsbibliothek von St. Florian XI 264.

[3] *A. Gietl*, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III. Freiburg im Breisgau (1891), 91 f.

[4] München, Staatsbibliothek, Cod. sim. 168, fol. 25: « Queritur, utrum boni vel mali, iusti vel iniusti, beati vel miseri creati sunt. Eos fuisse bonos in primo exordio creationis constare debet, et sine vitio. Sed nec iusti nec iniusti tunc fuerunt neque aliquam virtutem tunc habuerunt, nec beati fuerunt fruendo visione Dei. » — Man vgl. hier auch *Rupert von Deutz*, De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus. lib. 3, c. 9 (Opp. omn. Venetiis (1794), III 27).

Hugo von St. Victor trat ihm hier auch auf das entschiedenste entgegen [1], wiewohl er das Gerüste Anselmianischer Gedanken, das wir bei Abaelard feststellen konnten, unbedenklich verwertete. Er bringt ganz in Einklang mit Anselm die Unterscheidung zwischen dem *appetitus iusti* und dem *appetitus commodi*. Der *appetitus commodi* wohnt dem Menschen mit Notwendigkeit inne und ist unverlierbar; er bleibt dem Menschen zum Lohn oder zur Strafe. Den *appetitus iusti* dagegen kann der Mensch von sich werfen. Mit dem *affectus iusti* ist als seine Wirkung notwendig die Gerechtigkeit verknüpft, denn die Gerechtigkeit anstreben, heißt irgendwie auch die Gerechtigkeit besitzen. [2] Wie im maßvollen Gebrauch der Güter, die das *commodum* des Menschen ausmachen, die Gerechtigkeit besteht, so ist die Ungerechtigkeit ein das Maß außer acht lassendes Begehren derselben. [3] Weil die dem Maß entsprechenden Willensregungen auch der Gerechtigkeit entsprechen, ist der Wille dessen, der sich so betätigt,

[1] De sacramentis. lib. 2, pars 6, c. 7. — SSL 176, 454: «Oportet ergo, ut aut confitearis vicem baptismi in articulo necessitatis fidem veram et confessionem cordis implere posse, aut ostendas, qualiter fides vera et caritas non ficta haberi possit, ubi salus non sit. Nisi forte dicere velis neminem fidem veram et caritatem veram habere posse, qui visibile sacramentum aquae non sit habiturus. Quod tamen qua ratione vel auctoritate probes, ignoro.»

[2] De sacramentis. lib. 1, p. 7 c. 11. — SSL 176, 291: «Appetitus quippe iusti sive affectus separabilis est, quia secundum voluntatem est; sed affectus illius, id est iustum sive iustitia inseparabilis ab illo est, quia appetitus iusti sine iustitia esse non potest. Ipsam enim iustitiam appetere, secundum aliquid iustitiam habere est. Affectus ergo iusti a voluntate separari potest, sed effectus eius, id est iustitia, ab affectu ipso separari non potest.» — Man vgl. auch Tractatus theologicus, c. 27. — SSL 171, 1124.

[3] De sacramentis. lib. 1, p. 7, c. 15. — SSL 176, 293: «Sicut igitur in his bonis commodum hominis constitutum erat, sic in mensura utendi vel fruendi bonis his, iustitia eius esse debuerat. Et quemadmodum voluntas ei data fuerat, qua bona sua et in bonis suis commodum suum appeteret, ita et voluntati eius insitum fuerat, ut ipsa ei mensura, secundum quam eisdem bonis suis uti vel frui debuerat, non displiceret. In eo igitur, quod bona sua amavit, consideramus appetitum commodi. In eo autem, quod mensuram commodi in bonis suis dilexit, intelligimus appetitum iusti. Si ergo mensuram semper homo dilexisset, iusti appetitum non amisisset. Mensuram autem semper dilexisset, si extra mensuram nihil voluisset. Ex quo autem extra mensuram aliquid velle coepit, mensuram velle cessavit. *Postquam autem velle cessavit, destituit amare iustitiam. Et in ipso iustitiam perdidit, quo ipsum iustitiae amorem amisit.* Sicut enim iustitia amatori suo non deesse potest, ita illi, a quo non amatur, nullatenus adesse potest. In hoc igitur iniustitia hominis fuit, quod appe[294]titum suum extra mensuram extendit et secundum qualitatem, cum creatori suo parificari voluit, et secundum tempus, cum ante meritum praemium praecipere festinavit.»

gerecht; wenn er gegen das Maß verstößt, ungerecht. Im ersten Fall ist er auch dem Willen des Schöpfers konform und Gott zugewandt. [1]

Auf Grund dieses Gerechtigkeitsbegriffes lehrt sodann Hugo, daß die Engel so, wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, nicht im eigentlichen Sinne moralisch gut, noch gerecht, noch Gott zugewandt, noch selig waren, denn, und hier gibt er einen weiteren Einblick in die Welt seiner Begriffe, *die moralische Güte bedeutet Tugenden, die Gerechtigkeit Verdienst*, das Zugewandtsein Liebe, die Seligkeit Verherrlichung. [2] Erst durch die freiwillige Hinkehr zu Gott werden sie gerecht, und durch die freiwillige Abkehr zu Gott werden sie ungerecht. [3]

Den Besitz der Gerechtigkeit spricht, wegen ihrer Abhängigkeit vom freien Willensakt, auch der Verfasser der *Summa Sententiarum* den Engeln ab, so wie sie aus der Schöpferhand Gottes hervorgingen. [4]

[1] De sacramentis. lib. 1, p. 5, c. 26. — SSL 176, 257: « Mens itaque rationalis sicut voluntatem acceperat, et moveri voluntate acceperat; sic et ad quae licite voluntate moveri posset, acceperat, et ad illa moveri secundum mensuram erat moveri secundum iustitiam. Et si ad illa tantum mota fuisset, secundum iustitiam mota fuisset, et fuisset iusta voluntas, quoniam secundum iustitiam mota fuisset. Quando autem ad ea mota est, quae concessa non fuerunt, extra mensuram mota est, et in eo secundum mensuram mota non est. .... Quae autem recte movebatur et secundum Creatoris voluntatem conformabatur, convertebatur ad eum, a quo regebatur. »

[2] De sacramentis. lib. 1, p. 5, c. 19. — SSL 176, 254: « Similiter et quod iusti dicuntur, solum hoc illis erat iniustos non fuisse, et quod beati, non miseros exstitisse. Verumtamen neque iusti ad meritum neque iniusti ad culpam, quemadmodum neque ad glorificationem vel consummationem beati, vel ad tormentum vel poenam miseri verissime affirmantur. Et forte expressius et ad intelligentiam evidentius sit, nec bonos, nec malos, nec iustos, nec iniustos, nec conversos, nec aversos, nec beatos, nec miseros conditos asserenti. Nam qui bonos dicit, significat virtutem; qui iustos, meritum; qui conversos, dilectionem; qui beatos, glorificationem. »

[3] De sacramentis. lib. 1, p. 5, c. 23. — SSL 176, 256: « Haec est conversio et aversio, qua divisi sunt, qui unum erant et boni natura, ut sint alii supra illud boni per iustitiam, alii sub illo mali per culpam. Conversio enim iustos facit, et aversio iniustos. Utraque enim voluntatis fuit, et voluntas utrinque libertatis. » — Man vgl. Tractatus theologicus. c. 19. — SSL 171, 1108.

[4] Tract. 2, c. 2. — SSL 176, 82; Tract. 3, c. 6. — SSL 176, 97. — Eine interessante, dem XII. Jahrhundert angehörige Handschrift der Summa sententiarum enthält in der Kgl. Bibliothek von *Kopenhagen* der Codex Ny kgl. 2878 4°, fol. 17v-119v. Auf fol. 20 lesen wir die Rubrik: « Expliciunt capitula super sententias domini Hugonis numero C.XL.VII. » Traktat 5 und 6 sind in einen zusammengezogen. Außerdem finden sich auch noch Kapitel, welche die Druckausgabe bei Migne nicht bringt. So im Traktat ‚De poenitentia' als cap. 41: « (fol. 102v) Prophetia alia ex predestinatione Dei, quam necesse est evenire omnibus modis, uti sine nostro impleatur arbitrio. Ut illa pariet filium, alia ex prescientia Dei, cui nostrum miscetur arbitrium, et cooperante gratia conse-

Die *Miscellania* dagegen, die sich unter den Werken Hugos von St. Victor gedruckt finden, decken sich in dem, was den Justitiabegriff angeht, nicht völlig mit den Anschauungen desselben [1], im Gegensatz zu dem im Cod. lat. 265 der Erlanger Universitätsbibliothek erhaltenen *Traktat de libero arbitrio* (fol. 133) und zur *Sentenzensammlung des Clm.* 7972 der Münchener Staatsbibliothek, die wieder völlig in seinen Fußstapfen wandeln :

« Quales creati fuerint angeli. — Querendum est, an fuerint angeli creati boni vel mali, iusti vel iniusti, beati vel miseri. Sciendum est, quod a principio creationis fuerunt boni et sine vitio. Non enim creator potest esse auctor mali. Non tamen ideo iusti, quia sunt sine vitio. Non enim iustitiam vel aliam tunc habuerunt virtutem. Est enim omnis virtus meritum, omne autem meritum ex gratia et libero arbitrio. Sed liberum arbitrium solummodo ad futura se habet, que possunt fieri vel non fieri, non presentia vel preterita. Quod enim in presenti est vel non est, in potestate liberi arbitrii non est, utrum sit vel non sit, quia quod ‹non› est, non potest tunc non esse. Sed ut in futuro sit vel non sit, in potestate liberi arbitrii est. Non igitur erat liberi arbitrii, ut tunc non essent boni angeli, qui erant ex creatione, vel mali, quod nondum erant. Sicut aliquis stans in potestate liberi arbitrii habet, ut sedeat, sed non potest esse, ut simul stet et sedeat. » [2]

Auch in den fälschlich Hugo zugeschriebenen *Quaestiones in epistolas Pauli* ist an dem Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriff festgehalten. [3]

quimur premium. » — Ebenso zu Tract. 7, fol. 116 : « Non est hoc loco pretermittendum, quod quando aliquis cognatam uxoris proprie incestu maculat, si illud occultum est. » Und 116^{v} : « Queritur fames et sitis, utrum sint pena peccati an natura. » Schließt fol. 119^{v} : « sicut ipse Adam, si persisteret in inobedientia. » Die genannten Einschiebsel werden vom Rubrizisten als zu den Traktaten gehörig betrachtet. — Der Traktat ‚de sacramento poenitentiae' findet sich ohne das eingeschobene 41. Kapitel in der Handschrift noch ein zweites Mal von fol. 4-9. — Eine Abhandlung ‚de sacramento altaris' von fol. 1 (Beginnt : « Quod sacramentum altaris in ecclesia sepius celebratur ») bis fol. 4 (Schließt : « Sed diligendus est amicus in Deo et inimicus propter Deum. Amen. ») gibt lediglich die Gedanken der Hugonischen Richtung wieder, ohne sich mit einem der gedruckten Werke zu decken. — Ein Zusatz zur Summa sententiarum findet sich nach Tract. 4, cap. 8, eingeschoben im Cod. lat. 238 der Erlanger Universitätsbibliothek, fol. 35 : « De caritate Dei perfecta. — Caritas amor est. Non autem omnis amor caritas. » — Ebenso nach Tract. 6, c. 9 auf fol. 43^{v} : « Panis in substantiam Christi vertitur, eius videlicet corporis, qui sedet ad dexteram patris. »

[1] Tit. 57 und 58. — SSL 177, 502 f.

[2] fol. 2.

[3] In epistolam ad Romanos. q. 101. — SSL 175, 459 : « Si homo non peccasset, haberet omnimodam iustitiam, quae consistit in omnimoda praeceptorum Dei impletione, ut nihil omnino concupisceret contra rationem, et ut Deum ex toto

3. Mit *Petrus dem Lombarden* setzt hier ein Umschwung ein, der eine andere Formulierung der Frage brachte. Wohl stellt auch er zur Diskussion, ob die Engel gut oder bös, gerecht oder ungerecht geschaffen worden seien. In der Antwort aber zeigt sich merkwürdiger Weise keine Einwirkung des Begriffes der iustitia. Gründe ganz anderer Art als die herkömmlichen sind für ihn maßgebend. Es findet sich nur ein Hinweis darauf, daß die Gerechtigkeit von ihm noch wesentlich im Sinne Anselms verstanden wurde.[1] Er setzt sie identisch mit dem **exercitium virtutum.** Dies dürfte wohl die Ursache sein, daß seit dem Lombarden die Frage nicht mehr in der Form gestellt wird, ob die Engel bezw. die ersten Menschen gerecht oder ungerecht geschaffen wurden, sondern: ob sie mit den Tugenden geschaffen wurden. Wir finden diese Form mehr oder weniger ausdrücklich in der noch dem XII. Jahrhundert angehörenden *Sentenzensammlung des Cod. Patr. 47* (fol. 11-11^{v}) *der Bamberger Staatsbibliothek,* bei *Udo*[2], *Petrus von Capua*[3], *Stephan von Langton*[4], *Martinus de Fugeriis*[5], der aber auch nach der *bonitas* und *malitia* der Engel fragt, und, um noch einen zu nennen, beim *magister Martinus.*[6] Durchgehend ist die Antwort eine verneinende.

4. Da man damals die heiligmachende Gnade im wesentlichen mit den Tugenden identifizierte, ging diese Fragestellung bald in der anderen auf, ob die Engel bezw. ersten Menschen *in naturalibus* oder in *gratuitis* geschaffen worden seien. Damit wandelte sich auch sehr rasch der innere Kern des Problems, sodaß sich alle Spuren der Herkunft aus dem Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriff in allerkürzester Zeit verwischten, die z. B. bei *Praepositinus* noch deutlich erkennbar sind:

corde diligeret.» — Ebenda. q. 246. — *H. Denifle,* Die abendländischen Schriftausleger, 71: «Hoc est iustitiam per gratiam esse, quia non solum gratia venitur ad fidem, sed etiam post fidem gratia necessaria est, *ut fides bonis operibus adimpleatur, quorum adimpletio iustitia dicitur.*»

[1] Sententiae II, dist. 3, p. 2, c. 4. — Quaracchi (1885), 87: «Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos et in ipso creationis primordio *bonos* exstitisse, id est sine vitio, iustosque fuisse, id est innocentes, sed non iustos, id est virtutum exercitium habentes. Nondum enim praediti erant virtutibus, quae stantibus appositiae fuerunt in confirmatione per gratiam, aliis per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus.»

[2] Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Patr. 127, fol. 64.

[3] München, Staatsbibliothek, Clm. 14508, fol. 16 und fol. 20^{v}.

[4] Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Patr. 136, fol. 13 und 14.

[5] Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 3116, fol. 27^{v}-28.

[6] Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556, fol. 288^{v}.

« Queritur, utrum angelus creatus sit in gratuitis. Quod sic probatur auctoritatibus : Dictum est Lucifero : Tu signaculum similitudinis eius. Hoc non videtur tamen intelligi de naturalibus tantum. — *Item :* omnis lapis pretiosus operimentum tuum. Quid per lapides nisi *virtutes* intelliguntur. — *Item :* In pinguedine *caritatis* creatus fuit. — *Item* Augustinus : Discutiendum est, si boni angeli fecerunt sibi bonam voluntatem an aliqua vel nulla voluntate. Quia si nulla, ergo non fecerunt. Si aliqua, illa fuit mala vel bona. Mala effectrix bone voluntatis esse non potuit. Si bona, quis illam facit, nisi qui creavit eos cum bona voluntate id est cum casto amore. Quocirco habent simul condens naturam et largiens gratiam. Numquam enim sanctos angelos sine bona voluntate et casto amore fuisse credendum est. Ergo simul ceperunt naturalia et gratuita. » [1]

Praepositinus und *Stephan von Langton* [2] antworten mit der *via magistrorum communis* verneinend. *Hugo a Santo Charo* [3] und schon vor ihm *Roland von Cremona* nehmen ausdrücklich dagegen Stellung, und zwar in einer Form, die aufs deutlichste die Verschiebung des Problems erkennen läßt.

Bei Roland lesen wir : « Solutio : Tempore Prepositini erat ista opinio magistrorum, quod angeli creati sunt in naturalibus et non in gratuitis, etsi vera (?) quod creati sunt in gratuitis ; et mihi videtur, et miror, quod aliquis magister fuit ausus dicere, quod non habuerunt gratuita, cum ita expresse dicant prophete et doctores, quod non possent expressius. Sed unde moti sint magistri ad dicendum hoc et illi et moderni, dicam : Ut michi videtur, ipsi putabant, quod, si habuissent gratuita, quod vidissent Deum facie ad faciem. Sed istud non oportet .... » [4]

5. Während die *Franziskanerschule* mit *Alexander Hales* [5], *Bonaventura* [6], *Odo Rigaldi* [7], *Richard von Mediavilla* [8] an der negativen Ansicht festhielt, schlug sich der *hl. Thomas* [9] auf die Seite seiner zwei großen Vorgänger aus dem *Dominikanerorden*, zu denen sich auch *Albert der Große* [10] und *Petrus de Tarantasia* [11] gesellten. Ein Fall, der

[1] Summa I, 31. — Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 353, fol. 15.
[2] Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556, fol. 166 und 197.
[3] In 2 dist. 4. — Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573, fol. 78^{v} ; In 2 dist. 24. — Ebenda, fol. 101.
[4] Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795, fol. 21^{v}-22.
[5] Summa II, q. 91, memb. 1.
[6] In 2 dist. 4 a. 1 q. 2.
[7] Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542, fol. 78^{v}.
[8] In 2 dist. 4 a. 2 q. 2.
[9] In 2 dist. 4 q. un. a. 3 ; Summa theologica I q. 62 a. 3.
[10] In 2 dist .3 a. 12 ; Summa theologica. p. 2 tr. 4 q. 18, m. 1.
[11] In 2 dist 4 q. un. a. 2.

gerade für eine auch unabhängig von der durch den Gegensatz zwischen Aristotelismus und Augustinismus hervorgerufenen Schulenspaltung auftretende Ordenstradition bemerkenswert ist.

6. Zum Gegenstand einer kritischen Untersuchung wurde der Anselmianische Gerechtigkeitsbegriff von *Philipp von Grève* gemacht, in der Frage: ‚utrum idem sit iustitia quod gratia aut virtus'.[1] — Im Verlauf der Abhandlung bringt er den Einwand: « Quod autem [iustitia] non sit [gratia] videtur per diffinitionem eius. Diffinit enim eam Anselmus sic: iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed hoc non convenit gratie. Gratia enim non distinguit voluntatem, cum sit perfectio anime secundum se ipsam. »[2] — Ferner: « Sed qualiter se habeat iustitia ad virtutem, non est adhuc determinatum. Videtur enim idem, sive iustitia dicatur rectitudo vite, sive dicatur rectitudo voluntatis. Si enim rectitudo vite, patet, sicut dictum est, quia virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur; et iustitia est rectitudo vite. Ergo iustitia est virtus. Si rectitudo voluntatis secundum Anselmum; ergo iustitia est virtus, cum virtus sit recta voluntas. »[3] — In der Antwort sagt Philipp: « Ad primum responsio est, quod iustitia, secundum quod generalissime accipitur, non est virtus, sed est ante omnem virtutem. Ad diffinitionem autem Anselmi dicendum, quod non diffinit ibi iustitiam, secundum quod generalissime accipitur, immo secundum quod est rectitudo voluntatis et non rectitudo vite. »[4]

Damit war der Einfluß Anselms auf die Begriffsfestsetzung der Gerechtigkeit für immer gebrochen. Die *Hochscholastik* ging ganz in den Spuren Philipps von Grève, der, wie ich schon wiederholt dartun konnte, gerade, was die grundlegenden Fragen der Tugend- und Gnadenlehre angeht, bahnbrechend wie kein anderer sonst wirkte.

7. Der letzte Scholastiker, bei dem ich die Frage feststellen konnte, ob die Engel gerecht oder ungerecht geschaffen worden seien, ist der an spekulativer Kraft wohl bedeutendste Theologe des XII. Jahr-

[1] Rom, Cod. Vatic. lat. 7669, fol. 76. — Zu den bisher bekannten Handschriften der Summa de bono konnte ich eine weitere, dem XIII. Jahrhundert angehörige, leider unvollständige, im Cod. lat. 1551 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel feststellen. Sie beginnt auf fol. 96 dreiundeinehalbe Zeile vor « Queritur autem, utrum differentia viri et mulieris, de qua loquitur Augustinus in libro de Trinitate, utrum conveniat intellectui angelico. » und schließt auf fol. 209: « pronitas per illa multiplicatur, quia huius non sunt tantum pene, sed dispositiones quasi materiales ad peccatum. »

[2] Ebenda.

[3] Ebenda.

[4] fol. 76^{v}.

hunderts, *Robertus von Meleduno*, der z. B. auch, wie ich bei einer anderen Gelegenheit dartun werde, bereits in einer Weise von *essentia* und *esse*, Materie und Form spricht, daß man versucht sein möchte, ihn weit in die Mitte des XIII. Jahrhunderts hineinzurücken. Eine objektive Betrachtungsweise und ein Zurückhalten mit dem Urteil geben ihm ein ganz eigenes Gepräge, und bieten zugleich uns die Möglichkeit, Einblick in den Stand der Frage zu seiner Zeit zu gewinnen. Das, was er bietet, läßt aber mit Bedauern erkennen, wie wenig uns heute noch von dem Streit um diese Frage erhalten geblieben ist, der allem Anschein nach mit großer Lebhaftigkeit hin- und herging. Aus diesem Grund sei hier die ganze Frage veröffentlicht.

Cod. lat. 297 der Innsbrucker Universitätsbibliothek, fol. 57^{v}.

XL. De culpabili responsione, quam quidam ad hanc questionem faciunt, utrum spiritus celestes iusti an iniusti creati sint.

Set etiam de eis alia a compluribus questio fieri solet. Querunt enim nonnulli, an iusti vel iniusti creati sint, quod forsitan ab aliquibus concedi solet, eo quod in ipsa creatione gratie consentiendo iusti facti sunt. — Quod qui dicunt, rationem in duobus excedunt: De toto enim cum queritur, eorum responsio de parte est. Nam non de solis bonis queritur, utrum iusti an iniusti creati sint, eo quod questio tam ad illorum pertinet creationem, qui ex culpa corruerunt, quam ad eorum, qui ex gratia permanserunt. Peccant ergo, qui ad predictam interrogationem respondent angelos iustos creatos fuisse, eo quod, ut dictum est, de parte respondent, cum de toto sit quesitum. Peccant etiam, quia ratio eorum, qua eos iustos fuisse creatos volunt ostendere, expers vitii non videtur. Nam ratione, qua dicunt illos iustos fuisse creatos, qui permanserunt, id est quia gratie ex quo fuerunt, consenserunt, et illos, qui corruerunt, possunt dicere iniustos fuisse creatos, nam et illi statim, ex quo fuerunt, peccaverunt. Meritum enim bonorum non creditur culpam malorum precessisse. Immo, si aliquid eorum alterum precessit, culpa meritum antecessisse credi potest, eo quod boni creduntur casu malorum confirmati. Si ergo boni ilico post meritum confirmati sunt [58], et mali post culpam confestim precipitati sunt. Quia ergo bonorum confirmatio et malorum precipitatio simul facte sunt, nec culpa meritum, nec meritum culpam precessisse videtur. Et ideo, quemadmodum dictum est, qui ideo volunt illos spiritus, qui permanserunt, iustos creatos esse, quia in ipsa creatione gratie consenserunt, unde iusti facti sunt, et illos, qui ceciderunt, iniustos creatos esse dicere possunt, quia in ipsa creatione a veritate, in qua conditi erant, recesserunt. Non ergo videtur verum esse ideo angelos iustos creatos esse, quia in ipsa sui creatione ad Deum per gratiam sunt conversi. Non ideo hoc dico, quia apud omnes diffinitum sit, an mox, ex quo fuerunt, ad Deum fuerint conversi.

XLI. Qua ratione quibusdam visum sit spiritus celestes nec iustos nec iniustos creatos esse. —

Alii vero nec iustos nec iniustos spiritus angelicos creatos esse con-

cedunt. Horum enim, ut aiunt, nominum, ‚iustus' scilicet et ‚iniustus', alterum virtutis designativum est et alterum vitii, quorum utrumque ex voluntate habet eis inesse, in quibus sunt, et non ex natura, et ideo non ex creatione. Quecumque enim ex creatione sunt, et ipsa ex natura sunt. Sed que ex natura sunt, inquantum ex natura sunt, nec premio nec pena digna sunt. Nec ergo inquantum ex creatione sunt, premio vel pena digna sunt. Ex quo sequi videtur spiritus celestes nec iustos nec iniustos esse ex creatione. Nam, ut dictum est, si ex creatione iusti vel iniusti essent, et ex natura iusti vel iniusti essent. Verum quod ex natura est, inquantum ex natura est, nec premium habet nec penam. Si ergo spiritus celestes ex creatione iusti vel iniusti essent, nec inde puniendi essent vel remunerandi. Nam si ex creatione iusti essent remunerandi et iniusti torquendi, in Deum utriusque causa esset refundenda, id est iustitie et iniustitie. Quod si vere fieri posset, Deus sine dubio iustus et iniustus esset. — Hac itaque de causa visum est quibusdam non esse concedendum spiritus angelicos iustos vel iniustos creatos esse, sed non-iustos, quod medium potest esse inter iustum et iniustum. Est enim quoddam non-iustum, quod neque est iustum neque iniustum. Unde nulla ratione sequitur, si aliquid non est iustum, quod sit iniustum; neque sequitur, si aliquid non est iniustum, quod ipsum sit iustum.

XLII. Quod nonnulli doctores catholici spiritus celestes iustos creatos esse et sanctos concedendum esse voluerunt. —

Erant autem alii doctores ecclesiastici edificationi omnium, id est maiorum et minorum in administratione verbi Dei providentes, qui spiritus celestes iustos et bonos creatos esse asserebant, hoc intelligentes, qui spiritus celestes ex creatione nichil nisi quod ad iustitiam et ad bonitatem spectat acceperunt. Ex ipsa enim creatione omnes habilitatem habuerunt, per quam iusti facillime fieri poterant. Unde et sane concedi potest spiritus celestes iustos et bonos creatos esse. Si enim hoc negaretur, facillime crederent pusilli spiritus celestes aliquid mali et iniustitie ex creatione accepisse. Animam etiam dicitur Deus mundam et sanctam creare, non quia ex creatione munditiam et sanctitatem virtutis accipiat, sed quia nichil ex creatione habet, unde non possit munda et sancta dici. Qua ergo de causa ecclesia animam iustam et mundam Deum creasse dicit, eadem possumus dicere eum spiritus celestes iustos creasse et sanctos.