

Bernd Goebel

*... ad quantam destructionem  
religionis vertatur haec concessio  
destinationis.*

**Drei Schriften Ralph von Battles über  
theologische Probleme der Willensfreiheit:  
Einleitung, Edition und Übersetzung**



THEOLOGISCHE  
FAKULTÄT  
FULDA  
Fulda & Marburg

***... ad quantam destructionem religionis vertatur haec concessio destinationis.* Drei Schriften Ralph von Battles über theologische Probleme der Willensfreiheit: Einleitung, Edition und Übersetzung**

Bernd Goebel (Fulda)

Abstract: An edition, translation and analysis of three short texts by Lanfranc's student Ralph of Battle (1040-1124), an intimate of Saint Anselm, dedicated to theological problems concerning human free will: *Quare deus hominem fecit, De paradiso et inferno*, and *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio*. In them, Ralph – probably following Saint Augustin – raises three main questions: Why did God create human beings knowing that they would sin? Why did he not create human beings without the ability to sin? And, given divine foreknowledge and predestination, can human beings really be held responsible for their sins? His answers to these queries are compared to those put forward by Saint Anselm, Gilbert Crispin and authors associated with the school of Laon. Interestingly, one of the two passages attributed to Jerome which Ralph uses to spell out the value of our ability to sin is actually from Pelagius (Pseudo-Jerome). This, however, is not to say that Ralph is a Pelagian.

### **1. Die Texte: Themen, Überlieferung und Eigenständigkeit**

Warum hat Gott den Menschen erschaffen, obwohl er vorherwusste, dass dieser sündigen würde? Warum hat Gott ihn nicht so erschaffen, dass er nicht sündigen konnte? Und zwingen Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmung den menschlichen Willen nicht unter eine *necessitas destinationis*, die den Menschen der Verantwortung für seine Sünden enthebt?

Die beiden Handschriften Oxford Bodleian MS Laud misc. 363 und London BL MS Royal 12 C.I aus dem frühen 12. Jahrhundert enthalten Sammlungen der Werke des Abtes Ralph von Battle (1040–1124), die auf das Autograph jenes Vertrauten Lanfranks und Anselm von Canterburys zurückgehen.<sup>1</sup> In ihnen sowie in der von letzterer offenbar abhängigen Handschrift London BL MS Royal 7 A.III finden sich jeweils eine kürzere, gut 1.600 Wörter umfassende, und zwei

---

<sup>1</sup> Zu Leben und Werk Ralphs vgl. B. Goebel, Im Umkreis von Anselm 155–173.

sehr kurze Schriften, die jenen drei theologischen Problemen der Willensfreiheit (und, so könnte man sagen: Theodizee) gewidmet sind.<sup>2</sup> Die aufgrund des handschriftlichen Befundes postulierte Eigenständigkeit<sup>3</sup> dieser in den Inhaltsverzeichnissen der Manuskripte und auch in vielen modernen Schriftenverzeichnissen Ralphs fehlenden Werke ist nicht ganz offensichtlich.<sup>4</sup> Ihr Beginn ist zwar durch Initialen und rote Tinte markiert, wie es auch bei den übrigen, zum Teil weit umfangreicheren Werken der Fall ist, an deren Integrität wenig Zweifel bestehen kann; doch werden sie nicht wie die meisten anderen theologischen Traktate Ralphs formal durch ein Gebet abgeschlossen.

### *Quare deus hominem*

Das längste unter ihnen mit dem – einem Inhaltsverzeichnis gleichkommenden – Titel *Quare deus hominem fecit quem peccaturum esse praescivit, vel quare non eum talem qui non posset peccare fecit, et de praedestinatione ac praescientia dei* verweist zudem schon im Eingangssatz auf etwas vom Autor „weiter oben“ Gesagtes. Die Referenz bezieht sich auf Ralphs ungleich längere *Meditatio cuiusdam Christiani de fide* mit dem Untertitel *et quod multa quae secundum fidem credimus etiam secundum rationem intelligimus*, eines seiner vier (oder vielleicht fünf) theologischen Hauptwerke.<sup>5</sup> Sie geht in den Handschriften den drei hier behandelten Werken voran, getrennt nur durch zwei kurze pneumatologische Texte.<sup>6</sup> Mehr als ein bloßer Appendix zur *Meditatio cuiusdam*

---

<sup>2</sup> Es handelt sich um die in dem Werksverzeichnis von Samu Niskanen als Nr. 9, 10 und 11 aufgeführten, vgl. *The Treatises of Ralph of Battle* 207–209.

<sup>3</sup> Zur Eigenständigkeit von *Quare deus hominem* vgl. S. Niskanen, *The Treatises of Ralph of Battle* 212–213.

<sup>4</sup> Henry Octavius Coxe erwähnt die drei anonymen Schriften in *Laudian Manuscripts* 272–273. Sie fehlen jedoch in den Verzeichnissen der Schriften Ralphs von Richard W. Southern, *Saint Anselm* 374, von Richard Sharpe, *Handlist* 444–445, von Jean-François Cottier/Michel Dubrocard/Xuan Luong, *Statistiques et attribution de textes* 57–58, und von Gillian R. Evans, *Anselm's life, work, and immediate influence* 25.

<sup>5</sup> Ralph of Battle, *Mediatio cuiusdam Christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 33v–43v; London BL MS Royal 12 C.I, fols. 74v–92v. Die weiteren theologischen Hauptwerke Ralphs sind die Dialoge *De peccatore qui desperat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat*, *De inquirente et respondente* und *De nesciente et sciente*. Hinzu kommt möglicherweise der früher dem Wilhelm von Champeaux zugeschriebene *Dialogus inter Christianum et Iudaeum*; siehe B. Goebel, *Menschwerdung und Dämonologie* 229–253.

<sup>6</sup> Es handelt sich um *De hoc quod dicitur quia Spiritus Sanctus amor est et de processione eius a Patre et a Filio*, ed. S. Niskanen 223–225, und *Quod non solum Spiritus Sanctus amor sive caritas in sancta Trinitate dicatur*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 44r; London BL MS Royal 12 C.I, fols. 94 r–v.

*Christiani*, erscheint *Quare deus hominem* vielmehr als dessen Ergänzung – wie Ralph schreibt, will er über einige wichtige Themen, die er dort übergangen habe, *eo modo* sprechen wie schon über die vielen anderen dort behandelten Dinge. Wäre Ralph schriftstellerisch ambitionierter gewesen, als er es in seinem benediktinischen Streben nach Bescheidenheit und Zurücknahme seiner selbst offenbar war,<sup>7</sup> hätte er *Quare deus hominem* vielleicht in eine spätere Rezension seiner *Meditatio* integriert. Diese ist wie schon ihr vermutliches Vorbild, das von seinem Autor ebenfalls als eine Meditation bezeichnete *Monologion* Anselms,<sup>8</sup> mehr eine wissenschaftliche Abhandlung als eine spirituelle Übung; darin unterscheidet sie sich sowohl von Ralphs als auch von Anselms übrigen von ihren Verfassern so genannten *Meditationes*.<sup>9</sup>

Die Themen von *Quare deus hominem* gehören, so Ralph, in den Zusammenhang der Frage nach der menschlichen Sünde. Diese wiederum steht im Zentrum des anthropologischen Mittelteils seiner *Meditatio cuiusdam Christiani*, die in der Architektur dieses Werks zusammen mit der Angelologie die Brücke zwischen der Gottes- und Schöpfungslehre einerseits und der Erlösungslehre andererseits bildet. Man hätte ganz entsprechende oder ähnliche Probleme auch anhand der Frage nach der Sünde des Engels statt der des Menschen behandeln können, so wie Gilbert Crispin dies in seinem von Anselms *De casu diaboli* inspirierten Dialog *De angelo perduto* tut. Indem Ralph sich hier auf den Menschen beschränkt, kehrt er neben der Herausforderung für die christliche Vorstellung von der Güte Gottes besonders auch die Relevanz der vorliegenden Problematik für das Selbstverständnis des Christen als eines für sein Wollen – besonders das böse – verantwortlichen Geschöpfs in Verbindung mit den Normen einer christlichen Lebensführung hervor. Ralphs diesbezügliche Klärungsversuche dienen, so glaubt er, der Abwehr von nicht weniger als einer umfassenden *destructio religionis*.<sup>10</sup> Damit erweist Ralph sich auch hier als Spezialist für kritische und brisante Fragen – nachdem seine weiteren theologischen Hauptwerke Gespräche eines Christen mit einem Atheisten, mit einem Juden,<sup>11</sup> mit einem zweifelnden

---

<sup>7</sup> Siehe dazu B. Goebel, *The vindication of teaching and theology* 21–48.

<sup>8</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion*, Prologus, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 7: „meditationis exemplo“; ders., *Proslogion*, Prooemium, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 93: „exemplum meditandi de ratione fidei“.

<sup>9</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Meditationes*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 76–91; Ralph von Battle, *Meditationes*, ed. J.-F. Cottier, 3–97.

<sup>10</sup> Siehe unten, *Quare deus hominem* i.3.

<sup>11</sup> Die Verfasserschaft Ralphs des Dialogs eines Christen mit einem Juden ist nicht gesichert; vgl. Anm. 5.

Schüler sowie das innere Gespräch eines an seiner Rettung verzweifelnden Christen mit seiner Vernunft sind.

#### *De paradiso et inferno*

Der zweite hier edierte, gerade einmal 200 Wörter umfassende Text, *De paradiso et inferno*, handelt nur vordergründig von eschatologischen Gegenständen. In der Hauptsache diskutiert er eines der Themen von *Quare deus hominem*, nämlich die Frage, ob Gottes Vorherwissen die freie Entscheidung des Menschen aufhebt und seine Sünde entschuldigt. Insofern wirkt er wie ein Nachtrag zu oder vielmehr, da jene Frage den Schlussteil von *Quare deus hominem* bildet, wie eine Fortsetzung dieser in den Manuskripten unmittelbar vorangehenden Schrift, in die er sich ohne großen Aufwand hätte integrieren lassen (und gemeinsam mit ihr in die *Meditatio cuiusdam Christiani*).

#### *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio*

Nur unwesentlich länger ist der dritte, in den Manuskripten auf *De paradiso et inferno* folgende Text, bei dem es sich um ein, wahrscheinlich von Ralph, nur durch Auswahl und Kürzungen bearbeitetes längeres Zitat aus dem Kommentar des Hieronymus zum neutestamentlichen Philemonbrief handelt, überschrieben mit *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio de expositione epistolae ad Philemonem*. Es scheint eine Art Anhang zu *Quare deus hominem* zu bilden, nachdem dort im zweiten Hauptteil ein – wenn auch, wie wir sehen werden, nur vermeintlicher – Verweis auf Hieronymus erfolgt und Ralph zudem am Ende jenes Teils schreibt: „Dies habe ich aus den Schriften des seligen Hieronymus angeführt, aus denen bewiesen wird, dass der Mensch deswegen, weil er das Böse tun kann, besser ist.“<sup>12</sup> Thema dieses zweiten Hauptteils ist die Frage, warum Gott den Menschen nicht so erschaffen hat, dass er nicht sündigen konnte. Eben darum geht es in der angeführten *Sententia*, wenn Ralph auch nicht alle darin enthaltenen Überlegungen aufgreift und Gedanken hinzufügt, die er einem anderen Text entnimmt, der ihm unter dem Namen des Kirchenvaters überliefert wurde.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Siehe unten, *Quare deus hominem* iii.15.

<sup>13</sup> Siehe unten, Abschnitt 3.

Von Ralph ist noch eine weitere „Sentenz“ aus einem ähnlichen Werk des Hieronymus überliefert, dem Kommentar zum Titusbrief.<sup>14</sup> Hinzu kommt eine theologisch beachtliche kleinere Abhandlung, die den Titel *Quid existiment quidam ex occasione huius expositionis beati Ieronimi* trägt.<sup>15</sup> Obwohl diese beiden Schriften mit der hier edierten Sentenz aus dem Kommentar zum Philemonbrief durch die Orientierung an Hieronymus in einem offensichtlichen Zusammenhang stehen – weshalb man sie nicht zu Unrecht als den *Jerome block* bezeichnet hat –,<sup>16</sup> scheint es doch gerechtfertigt, die Sentenz aus dem Kommentar zum Philemonbrief zusammen mit *Quare deus hominem* und *De paradiso et inferno* zu edieren (und damit den *Jerome block* zu sprengen). Denn diese drei Schriften stehen ihrerseits in einem engen, nämlich thematischen, Zusammenhang, indem sie alle mit theologischen Problemen der menschlichen *Willensfreiheit* und mithin der Anthropologie befasst sind. Dagegen erörtern die beiden anderen Schriften Ralphs aus der Hieronymus-Gruppe theologische Probleme der *Zeit* im Kontext von Gotteslehre, Schöpfungslehre, Angelologie und Eschatologie; damit eröffnen sie eine im Verhältnis zu den hier edierten Texten ganz andere Perspektive.

## 2. Zur Methode Ralphs in den vorliegenden Schriften

Die drei Schriften Ralphs zu theologischen Problemen des freien Willens komplementieren wie gesehen seine *Meditation eines Christen über den Glauben*. Dementsprechend sind auch die ungenannten, als *multi*, *alii* oder *quidam* bezeichneten Fragesteller und Zweifler, von denen in *Quare deus hominem* die Rede ist, Christen. Dies ist nicht selbstverständlich und der Erwähnung wert, zumal Ralph sich in anderen Werken mit nichtchristlichen Gesprächspartnern auseinandersetzt. Zwar besteht auch für das Judentum und den Islam in denselben Punkten theologischer Klärungsbedarf und ist das Thema von der göttlichen Bestimmung zu einem Brennpunkt insbesondere der islamischen Theologie geworden. Wenn Ralph in den vorliegenden Schriften aber nicht nur Gottes Existenz, Güte und Allwissenheit, sondern auch die Inkarnation, Trinität

---

<sup>14</sup> Sententia beati Ieronimi in expositione epistolae ad Titum; Niskanen Nr. 12 (vgl. Anm. 1); Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 47 r–v, London BL MS Royal 12 C.I, fols. 100v–101r.

<sup>15</sup> Niskanen Nr. 13 (vgl. Anm. 1); Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 47v–49r; London BL MS Royal 12 C.I, fols. 101r–104r.

<sup>16</sup> Vgl. S. Niskanen, *The Treatises of Ralph of Battle* 218. Auf eine besondere Wertschätzung des Hieronymus durch Ralph deutet auch hin, dass, wie die Chronik der Abtei von Battle berichtet, die Kommunität während der Regierungszeit Ralphs dem Bischof von Chichester ein Buch mit den Briefen des Hieronymus schenkte; vgl. *Chronicle of Battle Abbey*, ed. E. Searle, 125–129.

und Erbsünde voraussetzt, zeigt dies deutlich, dass er sich hier speziell zu einer innerchristlichen Debatte äußert. In diesem Rahmen bedient er sich Vernunftargumenten. Ein einziges Bibelzitat (Röm 9,13, vgl. Mal 1,2.3: „Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehasst“) wird nur deswegen angeführt, weil es Anlass zum Zweifel an der freien Entscheidung des Menschen und seiner Heilsrelevanz geben könnte, und so gedeutet, dass es mit der Verantwortlichkeit des Menschen für sein ewiges Schicksal verträglich erscheint. Auch in der Anspielung auf Röm 3,8 („Das Böse darf nämlich nicht getan werden, damit Gutes eintrifft“) wird man kein Argument aus der Autorität erblicken können, weil das Prinzip, dass der Zweck nicht uneingeschränkt die Mittel heiligt, den meisten Moralsystemen eigen ist. Eine größere Rolle spielt jedoch eine andere Autorität – nicht die eines biblischen, sondern eines kirchlichen Schriftstellers: des heiligen Hieronymus.

Wie ist es zu verstehen, wenn Ralph an der zitierten Stelle bekundet, dass aus dessen Schriften eine bestimmte, die theologische Anthropologie betreffende These „bewiesen“ wird? Der Name des Hieronymus fällt zum ersten Mal in der Mitte der fraglichen Erörterung, zu Beginn des vermeintlichen Hieronymus-Zitates, das in Wirklichkeit von Pelagius stammt;<sup>17</sup> der allgemeinere Hinweis auf die „Schriften des seligen Hieronymus“ und deren Beweiskraft ganz an dessen Ende. Dies deutet darauf hin, dass jene Beweiskraft für Ralph vor allem in den diesen Schriften entnommenen theologischen *Vernunftargumenten* besteht, die im ersten Teil der Erörterung noch mit keiner Autorität in Verbindung gebracht werden und ganz für sich sprechen müssen. Ralphs Argumente im Anschluss an Hieronymus wollen einerseits vernünftig sein und scheinen, wenn sie es sind, gerade deshalb von Gewicht; als Argumente im Gefolge des Kirchenvaters verleihen sie den Ausführungen Ralphs andererseits eine zusätzliche Legitimität, gemäß seinem auch in anderen Schriften hervortretenden methodischen Ideal, Vernunft und Autorität miteinander zu assoziieren. Das ist indes nicht so zu verstehen, als ob ein schlechtes Vernunftargument besser würde, sofern es sich nur auf eine Autorität zurückführen lässt, oder als ob der bloße Verweis auf eine Autorität eine Lücke in einem Vernunftargument schließen könnte. Eine durch eine Autorität gestützte Vernunftansicht würde Ralph vielmehr stärker noch *überzeugen*, würde, wie er sich an anderer Stelle ausdrückt, für einen christlichen Lehrer und Schüler „in höherem Grade genügend sein“,<sup>18</sup> so wie er es umgekehrt als „für uns in gewisser Weise süßer“ bezeichnet, wenn wir etwas,

---

<sup>17</sup> Siehe dazu ausführlicher unten, Abschnitt 3.

<sup>18</sup> Ralph von Battle, *De inquirente et respondente / Der Fragende und der Antwortende* ii.12, ed. S. Sönnensyn unter Mitwirkung v. B. Goebel u. S. Niskanen, übers. v. B. Goebel, 88–89.

was wir bisher nur aufgrund der bloßen Autorität geglaubt haben, durch die Vernunft als wahr erkennen.<sup>19</sup> Die Hieronymus-Sentenz als Anhang zur Ergänzung der *Meditatio* will in diesem Sinne zum einen weitere Argumente für die von Ralph verteidigte Ansicht liefern, dass Gott aus gutem Grund den Menschen nicht als der Sünde unfähig erschaffen hat; und sie soll zum anderen einem Teil seiner bereits vorgelegten Argumente dadurch zusätzliches Gewicht verleihen, dass sie auf einen als Autorität anerkannten Schriftsteller zurückgeführt werden.

Vor dem Hintergrund von Ralphs übrigen Schriften mag die Wahl von Hieronymus als Gewährsmann überraschen. Zwar wird im Dialog *De nesciente et sciente* eine längere Stelle aus dessen Kommentar zum Titusbrief zitiert, die fast identisch ist mit der – auch in Bodleian MS Laud misc. 363, dem einzigen Textzeugen von *De nesciente* – als eigenes Werk erscheinenden *Sententia beati Ieronimi in expositione epistolae ad Titum*.<sup>20</sup> Doch ansonsten ist es neben Gregor dem Großen vor allem Augustinus, auf den sich Ralph gerne beruft, den er als theologische Autorität verehrt und aus dessen *De civitate Dei* er in größter Ausführlichkeit zitiert.<sup>21</sup> Man hätte hier vielleicht eher eine Bezugnahme auf *De libero arbitrio* erwartet, einen Dialog, in dem alle drei von Ralph aufgeworfenen Themen von Augustinus im Zusammenhang erörtert werden.<sup>22</sup> Doch möglicherweise stand Ralph, der fernab von Le Bec mit seiner gut ausgestatteten Bibliothek wirkte und für den schon ein Zugriff auf das weit verbreitete *De civitate Dei* keine Selbstverständlichkeit war,<sup>23</sup> dieses Werk des Kirchenvaters nicht zur Verfügung. In *De civitate Dei* kommt Augustinus mehrfach, wenn auch nur kurz, auf das Wissen Gottes um die künftige Sünde der menschlichen Kreatur

---

<sup>19</sup> Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam Christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 33v.

<sup>20</sup> Ralph von Battle, *De nesciente et sciente / Der Unwissende und der Wissende* ii.3.13–14, ed. S. Niskanen unter Mitwirkung v. B. Goebel u. S. Sönnensyn, übers v. B. Goebel, 328–329.

<sup>21</sup> So vor allem in *De nesciente* und (besonders) *De inquirente*; vgl. dazu B. Goebel, Einleitung 22–24; 38–41; auch in der *Meditatio cuiusdam Christiani* fallen, was die Kirchenväter betrifft, nur die Namen Gregors (2x, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 38r) und Augustins (1x, fol. 36v); im *Dialogus inter Christianum et Iudeum de fide catholica* findet sich eine Referenz auf Gregor (ed. J.P. Migne, 1055C).

<sup>22</sup> Siehe unten, Abschnitt 3.

<sup>23</sup> Vgl. *De inquirente* iii.8, ed. S. Niskanen, 106f.: „Vielleicht wird es jemandem überflüssig vorkommen, dass ich das, was schon vom seligen Augustinus gesagt wurde, referiere, da das, was er in demselben ersten Buch vom Gottesstaat schreibt, allen, die darüber wissen wollen, genügen kann. Ich antworte darauf aber, dass viele dieses kleine Werk hier – das sie ganz bequem tragen können, wohin sie wollen – vielleicht leichter werden haben können als jenes große Werk des seligen Augustinus.“



(sowie des Engels) zu sprechen, der er das göttliche Wissen auch um die Erlösung der Menschheit und die Errettung der Frommen gegenüberstellt, ohne die Thematik weiter zu vertiefen.<sup>24</sup>

### 3. Inhalt, Analyse und Einordnung

Am Ende des ersten Buches von Augustins *De libero arbitrio* fordert Evodius seinen Gesprächspartner Augustinus auf, ihm zu erklären, „ob es angemessen war, dass uns von dem, der uns gemacht hat, die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) verliehen wurde, durch die wir, wie wir feststellten, die Fähigkeit zur Sünde haben“.<sup>25</sup> Gegen Ende des zweiten Buches fragt er abermals, „ob sich nachweisen lässt, dass der freie Wille (*liberam voluntatem*) unter die Güter zu rechnen ist“, und fährt fort: „Wenn das feststeht, werde ich, ohne hinfort zu zweifeln, einräumen, dass Gott ihn uns verliehen hat und er uns verliehen werden musste.“<sup>26</sup> Die Antwort des Augustinus lautet, dass die freie Entscheidung des Willens (*liberum voluntatis arbitrium*) trotz ihres Missbrauchspotentials ein Gut ist, da man ohne sie „nicht recht tun“ bzw. „nicht recht leben“ kann, dass sie also die Voraussetzung für moralische Gutheit ist; und eben dazu sei sie dem Menschen verliehen worden.<sup>27</sup> Im dritten Buch zeigt sich Evodius „unsäglich“ beunruhigt durch die Schlussfolgerung, dass Gott, da er alles Zukünftige vorherweiß, auch „vorhergesehen hat, dass der erste Mensch sündigen würde“. Er formuliert den hypothetischen Einwand, dass Gott ihn angesichts dessen gar „nicht hätte erschaffen sollen“, distanziert sich aber sogleich wieder von diesem und lenkt die Aufmerksamkeit auf ein weiteres Problem: „Da er [sc. Gott] ja vorhergesehen hatte, dass er sündigen würde, so war es notwendig, dass geschah, was er als zukünftig vorhergesehen hat. Wie also ist der Wille frei, wo eine so unabwendbare Notwendigkeit in Erscheinung tritt?“<sup>28</sup>

Damit sind die drei Themen, die in den vorliegenden drei Werken Ralphs besprochen werden, im Wesentlichen benannt:

---

<sup>24</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 23, ed. B. Dombart u. A. Kalb, Bd. 2, 380–381; ebd. XI, 18, 337: „Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum esse futurum praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret.“

<sup>25</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* I, 35, 117, ed. W.M. Green, 35.

<sup>26</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* II, 47, 178, ed. W.M. Green, 82.

<sup>27</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* II, 47, 179, ed. W.M. Green, 82; II, 48, 185, ed. W.M. Green, 83.

<sup>28</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* III, 4, 14–15, ed. W.M. Green, 92f.

- (A) Warum hat Gott den Menschen erschaffen, obwohl er vorherwusste, dass dieser sündigen würde? (*Quare deus hominem*, Teil I)
- (B) Warum hat Gott den Menschen nicht ohne die Fähigkeit zur Sünde erschaffen? (*Quare deus hominem*, Teil II; *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio*)
- (C) Ist das Vorherwissen (*praescientia*) Gottes mit der freien Entscheidung des Menschen vereinbar? (*Quare deus hominem*, Teil III; *De paradiso et inferno*).

Hinzu kommt die mit C verwandte Frage

- (C') Ist die Vorherbestimmung (*praedestinatio*) Gottes mit der freien Entscheidung des Menschen vereinbar? (*Quare deus hominem*, Teil III).

Auch andere Autoren im Zeitalter Ralphs haben sich mit einer oder mehreren dieser Fragen auseinandergesetzt, die aus der Patristik nicht nur von Augustinus bekannt waren. Die ersten beiden der drei *Quaestiones* von Anselms später Schrift *De concordia praescientia et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* sind Fragen C und C' gewidmet. Wenn Ralphs drei Fragen dagegen in Anselms interreligiösem Dialog über die Menschwerdung keine erkennbare Rolle spielen, obwohl doch eine Erörterung der Fragen A und auch B recht gut in den Zusammenhang der in *Cur Deus homo* entwickelten Wiedergutmachungs-Soteriologie gepasst hätte, dürfte dies daran liegen, dass sie zwischen den drei abrahamitischen Religionen nicht umstritten waren.<sup>29</sup> Gilbert Crispin diskutiert in seinem *De angelo perduto* eine Variante von Frage A:<sup>30</sup>

- (A') Warum hat Gott den *Teufel* erschaffen, obwohl er vorherwusste, dass dieser sündigen würde?

sowie eine weitere Variante von Frage C:<sup>31</sup>

- (C'') Ist die Vorsehung (*providentia*) Gottes mit der freien Entscheidung des Menschen vereinbar?

Dabei läuft Frage C'' bei Gilbert auf Frage C hinaus, da er das Problem ausschließlich mit Hilfe der im Begriff der Vorsehung enthaltenen Vorstellung des Vorauswissens konstruiert oder vielmehr – wie dann auch die *Sententiae divinae*

<sup>29</sup> Zur Deutung von *Cur deus homo* als Religionsgespräch vgl. B. Goebel, *Juifs et païens* 77–104.

<sup>30</sup> Vgl. Gilbert Crispin, *De angelo perduto*, ed. G.R. Evans u. A. Sapir-Abulafia, Nr. 23–24, 106.

<sup>31</sup> Vgl. Gilbert Crispin, *De angelo perduto*, ed. G.R. Evans u. A. Sapir-Abulafia, Nr. 49–50, 110–111.

*paginae* aus der Schule Anselms von Laon –<sup>32</sup> unter „Vorsehung“ einfach das bloße Vorauswissen zu verstehen scheint. In den Sentenzen aus der Schule Anselms von Laon begegnen noch weitere dieser sowie verwandter Themen. So werden die Fragen A und A‘ in der Sentenzensammlung *Deus de cuius principio et fine tacetur* zu einer einzigen Frage kombiniert.<sup>33</sup> Auch der *Liber pancrisis* nimmt zu den Fragen A und A‘ gemeinsam Stellung, ohne sie freilich zu formulieren;<sup>34</sup> in den *Sententiae Anselmi* hingegen wird zunächst Frage A‘ („*quare diabolus deus creavit, quem lapsurum prescivit*“?) und später Frage A („*quare deus hominem fecit, quem lapsurum prescivit*“?) gestellt.<sup>35</sup> In den *Sententiae divinae paginae* wiederum finden sich die Fragen C, C‘ und C‘‘ zu einer einzigen zusammengefasst.<sup>36</sup>

Betrachten wir nun Ralphs Erörterung der Fragen A, B, C/C‘ im Einzelnen:

(A) In der Tat wusste Gott – woran für Ralph „nur ein Ungläubiger zweifeln kann“ (*Quare deus hominem* i.4) – die Sünde des Menschen bei dessen Erschaffung voraus. Doch der Mensch und alles um des Menschen willen Erschaffene sind gut, und die Sünde des Menschen wiegt dieses große Gut nicht auf. Zudem weiß Gott, die Sünde des Menschen zum Guten zu wenden, und sieht nicht nur die Sünde voraus, sondern auch, welches umso größere Gut aus der Sünde des Menschen entstehen würde: seine Inkarnation, deren erlösende Kraft nach Ralph darin liegt, dass der menschengewordene Sohn den Menschen theologische Wahrheiten enthüllte und insbesondere den heilsnotwendigen Glauben an die göttliche Dreifaltigkeit stiftete. Wenn Ralph hier unter Aufnahme des *Felix-culpa*-Motivs die segensreichen Folgen der menschlichen Sünde hervorhebt, wendet er sich zugleich gegen die Auffassung, dass diese Konsequenzen die Sünde des Menschen *ex post* rechtfertigen würden.

---

<sup>32</sup> Vgl. *Sententie diuine pagine*, ed. F.P. Bliemetzrieder 30: „*prouidentia dei est prescientia dei, siue de bono, siue de malo*“. – Die hier wegen der Themenüberschneidungen mit den Schriften Ralphs und ihrer zeitlichen Nähe zu diesen vergleichsweise herangezogenen Sentenzen aus der „Schule Anselms von Laon“ liegen in Editionen unterschiedlicher Qualität vor und sind dem Gedankengut Anselms von Laon (oder Wilhelms von Champeaux) in unterschiedlichem Maße verpflichtet; siehe dazu C. Giraud, *Per verba magistri*.

<sup>33</sup> Vgl. *Sententiae Deus de cuius principio et fine tacetur*, ed. H. Weisweiler 265.

<sup>34</sup> *Liber pancrisis*, Nr. 40 (*De utilitate casus hominis et angelorum*), ed. O. Lottin, 37.

<sup>35</sup> Vgl. *Sententie Anselmi*, ed. F.P. Bliemetzrieder, 55; 67.

<sup>36</sup> Vgl. *Sententie diuine pagine*, ed. F.P. Bliemetzrieder, 30: „*Postquam ostendimus, quomodo gratia meritum non destruat, uideamus, quomodo prouidentia uel predestinatio uel uoluntas dei uideatur destruere liberum arbitrium*.“

Ähnlich heben auch die *Sententiae Anselmi* aus der Schule Anselms von Laon hervor, dass Gott nicht nur den Fall des Menschen (und des Engels) vorhergesehen habe, sondern auch die den Menschen und Engeln daraus erwachsenden Güter, etwa die schon von Augustinus erwähnte Möglichkeit, dass der Mensch sich Verdienste erwirbt, indem er den Versuchungen des gefallenen Engels widersteht.<sup>37</sup> Und nach dem *Liber pancrisis* besteht die *utilitas* des Falls des Menschen und der Engel darin, den übrigen Menschen und Engeln ihre Fehlbarkeit vor Augen geführt und sie damit vor dem Hochmut bewahrt zu haben, der ihre moralische Gutheit andernfalls zunichte gemacht hätte.<sup>38</sup>

(B) Die Ausführungen Ralphs zu der Frage, warum Gott den Menschen nicht ohne die Fähigkeit zur Sünde erschaffen hat, sind die vielleicht tiefgründigsten der hier edierten Schriften. Dabei lassen sich zwei Antwortstränge erkennen: der in *Quare deus hominem* erstaunlicherweise nicht aufgegriffene aus der *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio*, dass Gott „freiwillig und nicht aus Notwendigkeit gut“ (i.1) ist und der Mensch nicht das Abbild Gottes wäre, wenn er nicht ebenfalls freiwillig und nicht aus Notwendigkeit gut ist; und der in der Sentenz des Hieronymus nur angedeutete („Was aber aus Notwendigkeit gut ist, ist nicht gut“, i.4) und von Ralph in *Quare deus hominem* anhand eines anderen Zitats ausgeführte, dass die moralische Gutheit und Verantwortlichkeit des Menschen ein doppeltes Vermögen zum Tun des Guten oder Bösen zur Voraussetzung haben, weshalb der Schöpfer wollte,

„dass wir beides können, aber eines davon tun, das Gute nämlich, dass er uns aufgetragen hat; das Vermögen zum Bösen aber hat er uns nur dazu gegeben, damit wir seinen Willen aus unserem Willen heraus erfüllen mögen.“ (iv.13)

Dieses Argument findet sich in der folgenden Sentenz aus dem Kommentar zum Philemonbrief nicht. Ralph schreibt es gleichwohl dem Hieronymus zu. Tatsächlich stammt es jedoch aus dem pseudo-hieronymitischen Schreiben des *Pelagius* an die Jungfrau Demetrias von Rom,<sup>39</sup> mit der auch Hieronymus korrespondierte.<sup>40</sup> Dass Ralph hier ein Werk des Pelagius mit einem solchen seines Widersachers Hieronymus verwechselt, mag pikant erscheinen, macht aber aus

---

<sup>37</sup> Vgl. *Sententiae Anselmi*, ed. F.P. Bliemetzrieder, 55; und vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 17, ed. B. Dombart u. A. Kalb, Bd. 2, 337.

<sup>38</sup> Vgl. *Liber pancrisis*, Nr. 40, ed. O. Lottin, 37.

<sup>39</sup> Vgl. Pelagius (Ps.-Hieronymus), *Epistula ad Demetriadem III*, ed. J.P. Migne, 1101; ed./transl. G. Greshake, 64.

<sup>40</sup> Vgl. Hieronymus, *Epistula CXXX ad Demetriadem (de servanda virginitate)*, ed. J.P. Migne, 1107–1124.

Ralph noch keinen Pelagianer, weil das Zitat als solches offenlässt, inwiefern die Entscheidung für das Gute die Gnade voraussetzt; im dritten Teil von *Quare deus hominem* stellt Ralph später klar, „dass wir ohne die Gnade und Hilfe Gottes nichts Gutes tun können“ (iv.24). Ralph *definiert* hier auch keineswegs die freie Entscheidung des Menschen als ein doppeltes Vermögen zum Guten oder Bösen, eine Definition, die am Beginn von Anselms Dialog *De libertate arbitrii* vom Schüler vorgetragen und vom Lehrer im Anschluss an Augustinus widerlegt wird, nachdem sie sich nicht auf Gott (und die Seligen) anwenden lässt; denn Gottes Entscheidungen sind zuhöchst frei, ohne dass Gott über ein Vermögen zum Bösen verfügt.<sup>41</sup> Ein wesentlicher von Ralph in der (echten) Sentenz des Hieronymus zum freien Willen festgehaltener Punkt lautet, dass der Mensch als Abbild Gottes eine freie Entscheidung hat, die es ihm erlaubt, freiwillig und nicht aus Notwendigkeit gut zu sein, wie auch Gott freiwillig und nicht aus Notwendigkeit gut ist. Und gerade deshalb, um gut sein zu können wie Gott, so führt Ralph mit Hieronymus aus, bedarf der Mensch im Gegensatz zu Gott paradoxerweise der Fähigkeit zur Sünde. Wäre der Mensch nämlich immer alternativlos gut, so wäre er nicht freiwillig, sondern aus Notwendigkeit gut, und „was aus Notwendigkeit gut ist, ist nicht gut“ (i.4), d.h. nicht moralisch gut. Während also Gottes freie Entscheidung keine moralischen Alternativen benötigt, ist die freie Entscheidung seines Abbilds unter den Geschöpfen auf die Alternative zwischen Gut und Böse angewiesen.

In ähnlicher Weise legt Anselm in *De casu diaboli* dar, dass ein Engel, der ausschließlich über den „Willen zur Gerechtigkeit“ verfügen würde, nicht gerecht, d.h. moralisch gut, sein könnte. Nur weil der Engel außerdem über den „Willen zum Angenehmen“ verfügt, der ihm die Fähigkeit zur Sünde verleiht, ist er überhaupt in der Lage, moralisch gut zu sein, indem er nämlich jene beiden Neigungen seines Willens in Einklang bringt und von seiner Fähigkeit zur Sünde keinen Gebrauch macht.<sup>42</sup> Da aber eine *Definition* des *liberum arbitrium* nach Anselm und Ralph sowohl auf die freie Entscheidung des Menschen als auch auf die freie Entscheidung Gottes zutreffen muss, nehmen beide davon Abstand, diese als die Fähigkeit zu bestimmen, das Gute oder das Böse zu wollen, bzw. zu sündigen oder nicht zu sündigen. Definiert Anselm die freie Entscheidung in seinem Dialog *De libertate arbitrii* stattdessen als das Vermögen, „die Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren“, <sup>43</sup> findet sich Ralphs Definition

---

<sup>41</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* I, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 207–209; siehe Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum* VI, 10, ed. M. Zelzer, Bd. 2, 312.

<sup>42</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *De casu diaboli* 13–14, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 255–259.

<sup>43</sup> Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* 3, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 212.

des *liberum arbitrium* in der *Meditatio cuiusdam Christiani de fide*. Obwohl er dort nicht den Besitz der freien Entscheidung, sondern die Vernünftigkeit als Signatur der Gottähnlichkeit des Menschen ansieht,<sup>44</sup> lautet diese Definition ganz im Einklang mit seinen Ausführungen in den vorliegenden Schriften:

„Man sagt, dass jemand dann die freie Entscheidung hat, wenn er frei ist, etwas zu tun, wenn er will, oder es nicht zu tun, wenn er nicht will, und keinerlei Notwendigkeit ihn mit Gewalt dazu bringt, es zu tun oder nicht zu tun, sondern nur sein Wille.“<sup>45</sup>

(C) / (C') Die Vereinbarkeit des göttlichen *Vorherwissens* mit der freien Entscheidung des Menschen wird hauptsächlich in *De paradiso et inferno* verteidigt, nachdem Gott zunächst ein unfehlbares Vorherwissen vom ewigen Schicksal einer jeden Person zugesprochen wird. Im dritten Teil von *Quare deus hominem* steht dagegen die Vereinbarkeit der göttlichen *Vorherbestimmung* mit der freien Entscheidung des Menschen im Mittelpunkt; diese Vereinbarkeit wird nach erbrachtem Beweis relativ unvermittelt auf das göttliche Vorherwissen übertragen. Das scheint vorauszusetzen, dass Gottes Vorherbestimmung entweder (a) dasselbe besagt wie sein Vorherwissen oder dass Gottes Vorherbestimmung (b) sein Vorherwissen impliziert, nämlich entweder (b') einseitig impliziert oder aber impliziert, weil Vorherbestimmung und Vorherwissen (c) koextensiv sind und sich wechselseitig beinhalten. Wahrscheinlich ist Letzteres (c) die Meinung Ralphs. Dies wäre kompatibel mit Röm 8,29, wo umgekehrt ein (d) Enthaltensein der Vorherbestimmung im Vorherwissen ausgesagt wird („Nam quos praescivit, et praedestinavit“). In *De concordia* behauptet Anselm im Anschluss an das besagte Pauluszitat nur das (d) Enthaltensein der Vorherbestimmung im Vorherwissen,<sup>46</sup> weshalb er auch die von der Vorherbestimmung aufgeworfene Vereinbarkeitsfrage erst im Anschluss an die das Vorherwissen betreffende behandelt (und genau umgekehrt wie Ralph die Lösung für die erstere auf die zweite überträgt). Ralph hat es in den vorliegenden Schriften versäumt, die Begriffe des Vorherwissens und der Vorherbestimmung deutlich

---

<sup>44</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam Christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, 39r: „Est vero in hoc factus homo ad similitudinem dei quia factus est rationalis ut quemadmodum deus qui est summa ratio omnia rationabiliter facit omnia ipse iuxta suum modum secundum rationem faciens semper quasi regulae iunctus sit rationi.“

<sup>45</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam Christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, 38v: „Liberum arbitrium tunc habere quis dicitur cum liber est ad faciendum aliquid si vult vel ad non faciendum si non vult nec ei ulla necessitas de hoc vim facit, sive faciat sive non faciat, nisi sua sola voluntas.“

<sup>46</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *De concordia* II, 3, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 261: „sicut praescit, ita quoque praedestinat“.

voneinander abzugrenzen. Im Übrigen bleibt bei ihm unklar, was unter der göttlichen *praedestinatio* näherhin zu verstehen ist; Anselm von Canterbury bestimmt diese als eine *praeordinatio* oder *praestitutio* des Zukünftigen,<sup>47</sup> diverse Sentenzen aus der Schule Anselms von Laon als eine *praeparatio* des Guten oder der Gnade.<sup>48</sup> In auffälligem Gegensatz zu weiteren Sentenzen, die ebenfalls der Schule Anselms von Laon zuzurechnen sind, geht Ralph außerdem mit Anselm von einer doppelten Vorherbestimmung der Guten zum Guten und der Bösen zum Bösen aus (vgl. *Quare deus hominem* iv.17).<sup>49</sup>

Ralphs zentrale These, aus der die fragliche Vereinbarkeit ohne weiteres folgt, lautet: Die Vorherbestimmung und das Vorherwissen Gottes sind im Falle der guten und bösen Handlungen des Menschen und ihrer eschatologischen Konsequenzen keineswegs die Ursache (*causa*) für das Vorherbestimmte bzw. Vorhergewusste – genauso wenig, wie auch unser Wissen, dass alle lebenden Menschen sterben werden, die Ursache ihres Todes ist (vgl. *De paradiso et inferno* i.4). Die fragliche Ursache liegt im menschlichen Willen, auf den die Vorherbestimmung und das Vorherwissen Gottes keinerlei Zwang ausüben (vgl. *Quare deus hominem* iv.17). Daher verhält es sich vielmehr so, dass der menschliche Wille und das auf diesen zurückgehende Handeln umgekehrt Ursache für Gottes Vorherbestimmung und Vorherwissen sind (vgl. iv.19). Vorherbestimmung und Vorherwissen werden bei Ralph also zu Funktionen der freien Entscheidungen des Menschen. Wenn Gott sagt, dass er den Jakob und den Esau geliebt bzw. gehasst habe, noch bevor sie etwas Böses oder Gutes getan hatten, so hat er dies nach Ralph vermutlich im Hinblick auf deren freie Entscheidungen nach dem Erwerb des Vernunftgebrauchs gesagt, die Gott vorhersah. Dass die Vorherbestimmung und das Vorherwissen Gottes die freien Entscheidungen des menschlichen Willens zur Ursache haben, gilt nach Ralph ohne weiteres für den bösen, sich von Gott abwendenden oder in der Abwendung von Gott verharrenden Willen (iv.27). Es gilt auch für den guten, sich Gott zuwendenden oder standhaften Willen; doch bedarf dieser Fall einer gnadentheologischen Qualifikation. Denn das Gute zu wollen und zu tun, vermag der Mensch nach Ralph nicht aus eigener Kraft (vgl. iv.24–25.28). Für das anfängliche Wollen des

---

<sup>47</sup> Anselm von Canterbury, *De concordia* II, 1, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 260.

<sup>48</sup> Vgl. *Sententie divine pagine*, ed. F.P. Bliemetzrieder, 30; *Sententie Anselmi*, ed. F.P. Bliemetzrieder, 90.

<sup>49</sup> Zu Anselm vgl. *De concordia* II, 1: „*praedestinatio non solum bonorum est, sed et malorum potest dici, quemadmodum deus mala quae non facit dicitur facere, quia permittit*“; zur Position der Schule Anselms von Laon vgl. *Sententie divine pagine*, ed. F.P. Bliemetzrieder, 30; *Sentences d’authenticité probable*, Nr. 103 („*De prescientia et predestinatione*“), ed. O. Lottin, 85: „*Prescientia dicitur de bonis et de malis; sed predestinatio de bonis tantum*.“

Guten bedarf es der Gnade Gottes; und auch für das Tun des Guten – das „Können“, wie er mit Augustinus sagt –, benötigt der Mensch deren Unterstützung. Dabei scheint Ralph die Gnade sowohl für das anfängliche Wollen des Guten als auch für dessen Tun als notwendig anzusehen; hinreichend ist sie aber nur für das anfängliche Wollen des Guten, weil für das *Tun* des Guten außerdem die freie Mitwirkung des menschlichen Willens notwendig ist. Deshalb werde dem Menschen nicht nur das Böse, sondern auch das Gute als Verdienst angerechnet, obwohl Letzteres ursprünglich ganz von seinem Schöpfer stammt. Weil Gott bei unserem guten Wollen und Tun durch seinen bewirkenden – und nicht nur wie bei unserem bösen Wollen und Tun durch seinen zulassenden – Willen beteiligt ist, spricht Anselm von Canterbury davon, dass Gott das Gute „auf ganz besondere Weise“ (*specialius*) vorherweiß und vorherbestimmt –<sup>50</sup> eine Differenzierung, die sich in den hier edierten Texten Ralphs nicht findet.

#### 4. Zur vorliegenden Edition und Übersetzung

Die Folienangaben im lateinischen Text beziehen sich auf British Library MS Royal 12 C.I (R). Die Orthographie folgt dieser Handschrift, während die Punktierung modernisiert wurde. Eigennamen wurden kapitalisiert und vorhandene Kapitalisierungen beibehalten. Das *E caudata* ist durch den Diphthong „ae“ oder „oe“ wiedergegeben, das Graphem „u“ entweder durch den Buchstaben „u“ oder „v“. Für die Ausgabe ergänzt wurden die Einteilung in Kapitel und Abschnitte wie auch die Kapitelüberschriften im deutschen Text, die deswegen in Klammern gestellt sind. Kursivierungen im lateinischen Text zeigen Hervorhebungen durch die Verwendung roter Tinte (in R und/oder L) an;<sup>51</sup> Kursivierungen in der Übersetzung machen Zitate kenntlich.

---

<sup>50</sup> Anselm von Canterbury, *De concordia* II, 2, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 261.

<sup>51</sup> Wo R durch die Verwendung roter Tinte hervorhebt, tut dies auch L, aber nicht umgekehrt.



## 5. Literatur

### 1. Quellen

- Anselm von Canterbury: Monologion, hg. v. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, 3–87; Ndr. Stuttgart <sup>2</sup>1984, 89–122.
- Anselm von Canterbury: Proslogion, hg. v. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart <sup>2</sup>1984, 89–122.
- Anselm von Canterbury: De libertate arbitrii, hg. v. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart <sup>2</sup>1984, 201–226.
- Anselm von Canterbury: De casu diaboli, hg. v. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart <sup>2</sup>1984, 227–276.
- Anselm von Canterbury: De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio, hg. v. Franciscus S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart <sup>2</sup>1984, 243–288.
- Anselm von Canterbury: Meditationes, hg. v. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 3, Edinburgh 1946, Ndr. Stuttgart <sup>2</sup>1984, 76–91.
- Anselm von Laon (Schule): Sententie diuine pagine, hg. v. Franz P. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, Münster 1919, 1–46.
- Anselm von Laon (Schule): Sententie Anselmi, hg. v. Franz P. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, Münster 1919, 47–153.
- Anselm von Laon (Schule): Sententiae Deus de cuius principio et fine tacetur, hg. v. Heinrich Weisweiler, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50 (1933) 245–274.
- Anselm von Laon (Schule): Sentences d’Anselme de Laon du Liber pancrisis, hg. v. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. 5: Problèmes d’histoire littéraire, Gembloux 1959, 32–81.
- Anselm von Laon (Schule): Sentences d’authenticité probable, hg. v. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. 5: Problèmes d’histoire littéraire, Gembloux 1959, 82–121.
- Augustinus: De libero arbitrio, hg. von William M. Green, CSEL 74, Wien 1956.
- Augustinus: De civitate Dei, hg. v. Bernhard Dombart und Alfons Kalb, 2 Bde., CCSL 47–48, Turnhout 1955.
- Augustinus: Contra Iulianum opus imperfectum, hg. v. Michaela Zelzer, CSEL 85, 2 Bde., Wien 1974–2004.
- Chronicle of Battle Abbey, hg. v. Eleanor Searle, Oxford 1980.
- Du Cange, Charles du Fresne: Glossarium mediae et infimae latinitatis, editio nova, 10 Bde., Paris 1840–1850, Ndr. Graz 1954.

- Gilbert Crispin: *De angelo perduto*, hg. v. Gillian R. Evans und Anna Sapir Abulafia, in: dies. (Hg.): *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, ABMA 8, London 1986, 103–115.
- Hieronymus: *Commentarii in epistulam Pauli Apostoli ad Philemonem*, hg. v. Federica Bucchi, in: *Hieronymus, Commentarii in epistulas Pauli Apostoli ad Titum et ad Philemonem (Opera I, 8)*, hg. v. Federica Bucchi, CCSL 77C, Turnhout 2003, 77–106.
- Hieronymus: *Epistula CXXX ad Demetriadem (de servanda virginitate)*, hg. v. Jacques Paul Migne, PL 22, Paris 1854, 1107–1124.
- Pelagius (Ps.-Hieronymus): *Epistula ad Demetriadem*, hg. v. Jacques Paul Migne, PL 33, 1099–1120; hg. u. übers. v. Gisbert Greshake, FC 65, Freiburg 2015.
- Pseudo-Wilhelm von Champeaux (i.e. Ralph von Battle?): *Dialogus inter Christianum et Iudeum de fide catholica*, hg. v. Jacques Paul Migne, PL 163, Paris 1854, 1045–1072.
- Ralph von Battle: *De inquirente et respondente / Der Fragende und der Antwortende*, hg. v. Sigbjörn Sönnesy, unter Mitwirkung von Bernd Goebel und Samu Niskanen, übers. v. Bernd Goebel, in: ders.: *Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen und Sigbjörn Sönnesy, übers. v. Bernd Goebel, Freiburg 2015, 80–241.
- Ralph von Battle: *De nesciente et sciente / Der Unwissende und der Wissende*, hg. v. Samu Niskanen unter Mitwirkung von Bernd Goebel und Sigbjörn Sönnesy, übers. v. Bernd Goebel, in: ders.: *Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen und Sigbjörn Sönnesy, übers. v. Bernd Goebel, Freiburg 2015, 242–491.
- Ralph von Battle: *Meditationes*, hg. v. Jean-François Cottier, in: ders., *Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du moyen âge latin. Autour des „Prières et méditations“ attribuées à Saint Anselme de Cantorbéry*, Turnhout 2001, 3–97.
- Ralph von Battle: *De hoc quod dicitur quia Spiritus Sanctus amor est et de processione eius a Patre et a Filio*, hg. v. Samu Niskanen, in: ders.: *The Treatises of Ralph of Battle*, in: *Journal of Medieval Latin* 26 (2016), 223–225.
- Ralph von Battle: *Meditatio cuiusdam Christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 33v–43v; London BL MS Royal 12 C.I, fols. 74v–92v.
- Ralph von Battle: *Quod non solum Spiritus Sanctus amor sive caritas in sancta Trinitate dicatur*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 44r; London BL MS Royal 12 C.I, fols. 94 r–v.

Ralph von Battle: *Sententia beati Ieronimi in expositione epistolae ad Titum*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 47 r–v, London BL MS Royal 12 C.I, fols. 100v–101r.

Ralph von Battle: *Quid existiment quidam ex occasione huius expositionis beati Ieronimi*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 47v–49r; London BL MS Royal 12 C.I, fols. 101r–104r.

## 2. Studien

Cottier, Jean-François; Dubrocard, Michel; Luong, Xuan : *Statistiques et attribution de textes: L’analyse des formes peut-elle remplacer celle des lemmes? Le cas des textes attribués à Raoul le moine*, in: *Médiévales* 42 (2004), 55–71.

Coxe, Henry Octavius: *Laudian Manuscripts (Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars secunda, codices Latinos et Miscellaneos Laudianos complectens)*, reprinted from the edition of 1858-1885, with corrections and additions, and an historical introduction by Richard W. Hunt, Oxford 1973.

Evans, Gillian R.: *Anselm’s life, work, and immediate influence*, in: Brian Davies, Brian Leftow (Hg.): *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 15–31.

Giraud, Cédric: *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au xiie siècle*, Turnhout 2010.

Goebel, Bernd: *Einleitung*, in: *Ralph von Battle: Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen und Sigbjörn Sönnesy, übers. v. Bernd Goebel, Freiburg 2015, 11–68; 72–77.

Goebel, Bernd: *Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts aus Le Bec und Canterbury*, Würzburg 2017.

Goebel, Bernd: *The vindication of teaching and theology in a monastic community: Lanfranc of Le Bec and his students Anselm and Ralph*, in: *Dianoia. Rivista di filosofia* 28 (2019), 21–48.

Goebel, Bernd: *Menschwerdung und Dämonologie. Der dem Wilhelm von Champeaux zugeschriebene Dialog eines Christen mit einem Juden vor dem Hintergrund von Anselms Cur deus homo*, in: Markus Enders; ders. (Hg.): *Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter*, Freiburg 2019, 229–253.

Niskanen, Samu: *The Treatises of Ralph of Battle*, in: *Journal of Medieval Latin* 26 (2016), 199–225.

Sharpe, Richard: A Handlist of Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540, Turnhout 1997.

Southern, Richard W.: Saint Anselm. A portrait in a landscape, Cambridge 1990.

## **6. Edition und Übersetzung**

[Ralph von Battle]

Quare deus hominem fecit quem  
peccatum esse praescivit vel quare  
non eum talem qui non posset  
peccare fecit et de praedestinatione  
ac praescientia dei

Warum Gott den Menschen erschaffen hat, von  
dem er vorherwusste, dass er sündigen würde,  
oder warum er ihn nicht so erschaffen hat, dass er  
nicht sündigen konnte; und die Vorherbestimmung  
und das Vorherwissen Gottes

\*

\*

De paradiso et inferno

Das Paradies und die Hölle

\*

\*

Sententia beati Ieronimi  
de libero arbitrio de expositione  
epistolae ad Philemonem

Eine Sentenz des seligen Hieronymus  
über die freie Entscheidung  
aus der Auslegung des Philemonbriefs

### Inhalt

**L** = Oxford Bodleian Ms Laud misc.  
363, 44r–47r

**R** = London British Library MS  
Royal 12 C.I, 94v–100v

**R'** = London British Library MS  
Royal 7 A.III, 52v–56v

A) Warum Gott den Menschen erschaffen hat

I. Das Thema und seine Brisanz (1-3)

II. Warum hat Gott den Menschen  
erschaffen, obwohl er vorherwusste, dass  
er sündigen würde? (4-11)

III. Warum hat Gott den Menschen nicht ohne  
die Fähigkeit zur Sünde erschaffen? (12-15)

IV. Die Vereinbarkeit der Vorherbestimmung  
und des Vorherwissens Gottes mit der  
menschlichen Entscheidungsfreiheit (16-29)

B) Das Paradies und die Hölle

I. Das Schicksal des Menschen nach dem  
Tod (1)

- II. Gottes Vorherwissen vom Schicksal eines jeden Menschen nach dem Tod (2)
- III. Gottes Vorherwissen lässt die freie Entscheidung intakt und entschuldigt nicht die Sünde (3-4)

C) Eine Sentenz des seligen Hieronymus über die freie Entscheidung

- I. Warum hat Gott den Menschen als der Sünde fähig erschaffen? (1-4)

A) [94v] *Quare deus hominem fecit quem peccaturum esse praescivit vel quare non eum talem qui non posset<sup>1</sup> peccare fecit et de praedestinatione ac praescientia dei<sup>2</sup>*

A) Warum Gott den Menschen erschaffen hat, von dem er vorherwusste, dass er sündigen würde, oder warum er ihn nicht so erschaffen hat, dass er nicht sündigen konnte; und die Vorherbestimmung und das Vorherwissen Gottes

[I. Das Thema und seine Brisanz]

1. In eo loco ubi superius locutus sum de peccato hominis quaedam quae gravia michi videbantur pertransii. Sed tamen dicam de illis eo modo sicut et de multis quae dixi. Si vero quod dico ex toto non abhorret a veritate, audiatur, si autem<sup>7</sup> [95r] abhorret, velut inutile et noxium respuatur.

1. An der Stelle, an der ich weiter oben über die Sünde des Menschen sprach, habe ich etwas Bestimmtes übergangen, was mir bedeutend erschien. Dennoch möchte ich aber darüber auf die Weise sprechen wie auch über die vielen Dinge, über die ich gesprochen habe. Wenn aber das, was ich sage, nicht gänzlich der Wahrheit zuwiderläuft, möge es gehört werden; läuft es (ihr) dagegen zuwider, so möge es als unnütz und schädlich verworfen werden.

2. Multi autem inquirunt et inquirentes scire cupiunt quare deus hominem fecit quem peccaturum esse praescivit

2. Viele aber fragen und begehren zu wissen, warum Gott den Menschen erschaffen hat, von dem er vorherwusste, dass er sündigen würde,

<sup>1</sup> posset] om. **R**?

<sup>2</sup> praescientia dei] infra add. **R**.

<sup>7</sup> autem] vero **L**.

vel quare non eum talem fecit qui non potuisset peccare et nichilominus bonum potuisset habere. Alii rursus dicunt quia quicquid homini eventurum est, nullo modo quin ei eveniat praeterire potest. Ex qua re opinantur quidam quia sicut eis videtur non pertinet ad culpam hominis quod ei evenit ex necessitate destinationis.

3. Quod si concessum fuerit ut non peccet homo ex voluntate sua sed ex necessitate destinationis, quicumque sanum sensum habet, intelligit ad quantam destructionem religionis vertatur haec concessio destinationis. Ad ipsum quippe qui hominem talem creavit non iam latenter sed omnino aperte retorquetur culpa hominis qui homo non voluntate propria sed violentia et necessitate destinationis deliquit.

4. Sed primum si possumus respondeamus ad illud quod primum proposuimus, scilicet cur deus hominem fecit quem peccaturum esse praescivit. Nullus nisi infidelis dubitat deum cui nota sunt omnia antequam fiant scire etiam quae illis omnibus eveniant, et si de omni creatura etiam [95v] vel minima hoc eum scire credimus, tunc sine dubio hoc eum scire de rationali creatura

oder warum er ihn nicht so erschaffen hat, dass er nicht sündigen konnte und nichtsdestotrotz das Gute besitzen konnte. Andere wiederum sagen, dass ein Mensch all dem, was ihm geschehen wird, auf keine Weise entgehen kann. Deswegen halten einige dafür, dass es ihrer Meinung nach nicht zum Verschulden des Menschen gehört, was ihm aus Notwendigkeit der Bestimmung geschieht.

3. Man stelle sich vor, es würde zugestanden, dass der Mensch nicht aufgrund seines Willens, sondern aus Notwendigkeit der Bestimmung sündigt: Ein jeder, der einen gesunden Verstand hat, sieht ein, zu welcher Zerstörung der Religion dieses Bestimmungs-Zugeständnis gewendet werden kann. Auf denjenigen nämlich, der den Menschen so erschuf, würde nicht länger in verborgener, sondern in ganz offensichtlicher Weise die Schuld des Menschen zurückfallen, die der Mensch nicht aufgrund eigenen Willens, sondern durch die Gewalt und Notwendigkeit der Bestimmung auf sich lädt.

[II. Warum hat Gott den Menschen erschaffen, obwohl er voraussah, dass er sündigen würde?]

4. Aber zuerst wollen wir, so wir können, auf das antworten, was wir zuerst dargelegt haben: warum nämlich Gott den Menschen erschaffen hat, von dem er vorherwusste, dass er sündigen würde. Niemand außer der Ungläubige zweifelt daran, dass Gott, dem alles bekannt ist, bevor es gemacht wird, auch weiß, was all diesen Dingen widerfährt. Und wenn wir glauben, dass Gott dies von einem jeden Geschöpf, sogar von dem geringsten, weiß, dann müssen wir zweifellos glauben, dass er dies von dem vernünftigen Ge-

quae maior est<sup>8</sup> inter omnes creaturas credere debemus.

5. Scivit ergo deus hominem peccatum quando eum fecit. Sed et quod bonum ex huius occasione peccati esset eventurum non ignoravit. Quod bonum tam magnum fuit ut si aliter illud habere non possemus, nisi pro eo omnis creatura daretur, et omnem creaturam et si amplius etiam<sup>9</sup> excogitare possemus pro eo dare deberemus antequam non haberemus.

6. Occasione enim peccati<sup>10</sup> hominis filius dei qui erat cum patre et spiritu sancto unus deus in unitate suae personae pro redemptione huius peccati de virgine dignatus est nasci et homo factus hominem, qui fere omnia, quae de fide sanctae trinitatis credenda erant, ignorabat, docuit.

7. Raro enim quispiam erat in terris qui de patre et filio et spiritu sancto intelligeret aliquid et qui patrem et filium et spiritum sanctum crederet esse unum deum et eundem unum deum in personis esse crederet trinum. De qua fide sanctae trinitatis et de multis aliis sine quibus homo non poterat salvari apparens in carne filius dei<sup>11</sup> hominem plenius instruxit.

schöpf, das unter allen Geschöpfen das führende ist, weiß.

5. Gott wusste also, dass der Mensch sündigen würde, als er ihn erschuf. Aber ihm war auch nicht unbekannt, welches Gut aus Anlass dieser Sünde entstehen würde. Dieses Gut war so groß, dass, wenn wir es auf andere Weise nicht besitzen könnten, außer ein jedes Geschöpf würde dafür hergegeben, wir dafür ein jedes Geschöpf – und sogar mehr, wenn wir solches ersinnen könnten – hergeben müssten, ehe wir es besitzen.

6. Aus Anlass der Sünde des Menschen nämlich geruhte der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist ein Gott in der Einheit seiner Personen war, zur Erlösung für dessen Sünde aus der Jungfrau geboren zu werden. Zum Menschen gemacht, hat er den Menschen belehrt, der beinahe alles nicht wusste, was über den Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit für wahr gehalten werden musste.

7. Selten nämlich war irgendjemand auf der Erde, der etwas vom Vater und Sohn und Heiligem Geist verstand und der glaubte, dass der Vater und Sohn und Heilige Geist ein Gott sind und dass derselbe eine Gott in den Personen dreifaltig ist. Über diesen Glauben an die heilige Dreifaltigkeit und über vieles andere, ohne das der Mensch nicht gerettet werden konnte, hat der im Fleisch erscheinende Gottessohn den Menschen vollständiger unterwiesen.

---

<sup>8</sup> maior est] est maior L.

<sup>9</sup> etiam] superscr. L.

<sup>10</sup> peccati] primi add. L.

<sup>11</sup> filius dei] dei filius L.



8. Sed quamvis dicamus [96r] nisi homo peccasset haec tanta utilitas de incarnatione domini nobis non provenisset, non tamen asserimus ut haec utilitas quae ex inde provenit excuset hominem de peccato quod fecit, quia nec ipse homo hanc utilitatem quae ex inde proventura erat, sed tantum in peccando suam voluntatem cogitavit.

9. Sed ineffabilis bonitas dei qui etiam malis bene uti novit, novit de peccato hominis bene facere, quod bonum tamen non excusat hominem de peccato ut audeamus eum dicere non peccasse. Non enim facienda sunt mala ut veniant bona, tamen si ex ipsis malis vel ex occasione illorum<sup>12</sup> aliqua proveniunt bona quae non sint abicienda, non ideo tamen ipsa mala sunt dicenda non esse mala.

10. Quare ergo deus non faceret hominem quem non propterea fecit ut peccaret, sed ut sibi oboediens esset sicut esse deberet? Quamvis itaque ex occasione peccati hominis deus tam magnum bonum fecisset quod non fecisset nisi homo peccasset, non tamen gratiae reddendae sunt pro hoc beneficio peccato hominis, sed ineffabili bonitati dei.

8. Aber obwohl wir sagen, dass ein solcher Nutzen aufgrund der Menschwerdung des Herrn uns nicht entstanden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, behaupten wir doch nicht, dass dieser uns daraus entstandene Nutzen den Menschen für die von ihm begangene Sünde entschuldigen würde. Denn derselbe Mensch dachte, als er sündigte, nicht an diesen Nutzen, der ihm daraus entstehen würde, sondern bloß an seinen Willen.

9. Aber die unaussprechliche Güte Gottes, die sogar das Schlechte auf gute Weise zu gebrauchen weiß, weiß aus der Sünde des Menschen Gutes zu tun. Dennoch entschuldigt dieses Gute den Menschen nicht für die Sünde, so dass wir nicht zu sagen wagen, er habe nicht gesündigt. Das Böse darf nämlich nicht getan werden, damit Gutes eintritt.<sup>3</sup> Wenn dennoch aus dem Bösen selbst oder in seinem Gefolge etwas Gutes entsteht, was vielleicht nicht verworfen werden darf, so darf man darum doch nicht sagen, dass das Böse selbst nicht böse sei.

10. Warum also sollte Gott den Menschen nicht erschaffen, den er nicht deswegen erschuf, damit er sündigte, sondern damit er ihm gehorsam war, wie er es sein sollte? Obwohl Gott also infolge der Sünde des Menschen ein solch großes Gut bewirkt hat, welches er nicht bewirkt hätte, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, muss für diese Wohltat doch nicht der Sünde des Menschen Dank erwiesen werden, sondern der unaussprechlichen Güte Gottes.

---

<sup>12</sup> illorum] eorum L.

<sup>3</sup> Vgl. Röm 3,8.

11. Si autem dimisisset deus propterea hominem facere quia sciret eum esse peccatum, tunc [96v] forsitan posset quis putare quod peccatum hominis vinceret bonitatem dei, si deus tantum timeret illius peccatum, ut pro hoc dimitteret suum bonum<sup>13</sup> scilicet in primis ipsum hominem et quicquid<sup>14</sup> novimus illum<sup>15</sup> pro hac occasione esse factum<sup>16</sup>.

11. Hätte Gott aber davon Abstand genommen, den Menschen zu erschaffen, weil er wusste, dass jener sündigen würde, dann hätte vielleicht jemand denken können, dass die Sünde des Menschen die Güte Gottes besiegt habe, wenn Gott dessen Sünde derart fürchtete, dass er deswegen von seinem Guten abließ, d.h. in erster Linie von dem Menschen selbst sowie von all dem, was er, wie wir wissen, aus diesem Anlass erschaffen hat.

[III. Warum hat Gott den Menschen nicht ohne die Fähigkeit zur Sünde erschaffen?]

12. Secunda inquisitio est quare deus non talem fecit hominem qui non posset peccare et posset bonum habere. Ad quod respondeo quia si deus talem fecisset hominem qui non posset malum facere, utique nec bonum posset habere, sicuti sunt omnes creaturae praeter rationalem quae sicut non habent per naturam ut faciant bonum vel malum, ita etiam nec per naturam habent ut possint habere bonum vel malum. Proinde sicut videtur melior est homo etiam propter hoc quia bonum et malum facere potest.

12. Die zweite Untersuchung ist die folgende: Warum hat Gott den Menschen nicht so erschaffen, dass er nicht sündigen konnte und dabei das Gute besitzen konnte? Darauf antworte ich, dass, wenn Gott den Menschen so gemacht hätte, dass er nicht das Böse tun konnte, er durchaus auch das Gute nicht besitzen konnte – wie es bei allen Geschöpfen mit Ausnahme der vernünftigen der Fall ist, die so, wie sie von Natur aus nicht (die Fähigkeit) haben, das Gute oder das Böse zu tun, auch von Natur aus nicht die Fähigkeit haben, das Gute oder das Böse zu besitzen. Wie es daher scheint, ist der Mensch, da er das Gute und das Böse tun kann, sogar besser.

13. Sed cum potestatem et liberum arbitrium habeat unum horum facere quodcumque voluerit, tunc si bonum facit et malum dimittit cum facere

13. Da er aber die Fähigkeit und die freie Entscheidung besitzt, eines von diesen – je nachdem, welches er will – zu tun, so soll er, wenn er Gutes tut und das Böse (obwohl er es

---

<sup>13</sup> suum bonum] bonum suum **L**.

<sup>14</sup> quicquid] quicquid **R'**.

<sup>15</sup> novimus illum] illum novimus **L**.

<sup>16</sup> factum] facturum **R'**.

possit, bonum quasi pro remuneratione habeat quod elegit et ad quod se tenere voluit. *Utrunque enim sicut beatus Ieronimus dicit nos posse voluit creator noster, sed unum horum [97r] facere, bonum scilicet quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit ut voluntatem eius ex nostra faceremus voluntate.*

*14. Quod cum ita sit, hoc ipsum etiam quia malum facere possumus, bonum est. Bonum inquam, quia boni partem meliorem facit. Facit enim ipsam voluntariam sui iuris, non necessitate devinctam, sed iudicio liberam. Licet enim nobis eligere, refutare, probare, respuere, nec est quo magis rationalis creatura caeteris praeferatur nisi quod cum alia omnia conditionis tantum ac necessitatis bonum habeant, haec sola habeat etiam voluntatis.*

15. Haec ex scripturis beati Ieronimi posui, ex quibus probatur quia propter hoc melior sit homo quia malum facere potest.

16. Nunc<sup>17</sup> ad illos respondere temptabimus si possumus qui dicunt quia

tun kann) bleiben lässt, das Gute, welches er gewählt hat und an das er sich hat halten wollen, gleichsam als Belohnung besitzen. „Der Schöpfer wollte nämlich“, wie der selige Hieronymus sagt, „dass wir beides können, aber eines davon tun, das Gute nämlich, das er uns aufgetragen hat; das Vermögen zum Bösen aber hat er nur dazu gegeben, damit wir seinen Willen aus unserem Willen heraus erfüllen mögen.

14. Wenn dem so ist, ist sogar die Tatsache, dass wir das Böse tun können, selbst gut. Sie ist gut, sage ich, weil sie die Seite des Guten besser macht. Sie macht diese nämlich freiwillig und mündig; sie macht, dass diese nicht von der Notwendigkeit besiegt wird, sondern in ihrem Urteil frei ist. Es steht uns nämlich frei zu wählen und abzulehnen, gutzuheißen und zurückzuweisen, und es gibt nichts, hinsichtlich dessen das vernünftige Geschöpf mehr den übrigen Geschöpfen vorgezogen wird als dies: Während alle anderen das Gute bloß durch Erschaffung und Notwendigkeit haben, besitzen sie allein es auch durch den Willen.“<sup>4</sup>

15. Dies habe ich aus den Schriften des seligen Hieronymus angeführt, aus denen bewiesen wird, dass der Mensch deswegen, weil er das Böse tun kann, besser ist.

[IV. Die Vereinbarkeit der Vorherbestimmung und des Vorherwissens Gottes mit der menschlichen Entscheidungsfreiheit]

16. Wir werden nun, so wir können, jenen zu antworten versuchen, die sagen, dass es einem

---

<sup>17</sup> Nunc] Tunc R'.

sicut unicuique destinatum est, ita ei evenit, neque hoc quis praeterire possit. Unde quibusdam videtur quia his qui ex hac necessitate destinationis peccant, iniuste reputatur in peccatum quod quasi inevitabili necessitate destinationis faciunt.

17. Verum est nec omnino negare possumus quia illi qui bonum faciunt praedestinati sunt [97v] ad bonum, similiter qui malum faciunt praedestinati sunt ad malum, sed tamen non dicimus ut boni vel mali quod faciunt aut boni vel mali quod recepturi sunt causa sit eis praedestinati, sed voluntas eorum vel bona vel perversa secundum quam eis provenit vel bona remuneratio vel mala remuneratio.

18. Si ergo secundum voluntatem suam et liberum arbitrium bona faciunt vel mala, praedestinati sunt ad bonum vel ad malum, sed tamen ipsa praedestinatio nullam vim cuiquam facit ut faciat bonum vel malum, quatinus de hoc quicquam praedestinationi debeat imputari sicut nec praescientiae dei recte imputari potest cum aliquis bonum vel malum facit.

19. Unde si dici debet verius potest concludi quod non eis causa sit praedestinatio boni vel mali faciendi vel

jeden so geschieht, wie es ihm bestimmt ist, und gar niemand dem entgehen kann. Daher scheint es einigen, dass denen, welche aus dieser Notwendigkeit der Bestimmung sündigen, ungerechterweise als Sünde angerechnet wird, was sie sozusagen aufgrund von unvermeidbarer Notwendigkeit der Bestimmung tun.

17. Es ist wahr und lässt sich von uns keineswegs leugnen, dass die, welche Gutes tun, zum Guten vorherbestimmt sind, und dass jene, die Böses tun, auf ähnliche Weise zum Bösen vorherbestimmt sind. Aber wir sagen dennoch nicht, dass die Vorherbestimmung für sie die Ursache des Guten oder Bösen ist, das sie tun, oder des Guten oder Bösen, das sie erhalten werden; sondern (dessen Ursache ist) ihr guter oder verkehrter Wille, dem gemäß ihnen entweder eine gute oder eine schlechte Vergeltung erwächst.

18. Wenn sie also gemäß ihrem Willen und ihrer freien Entscheidung das Gute oder das Böse tun, sind sie zum Guten oder zum Bösen vorherbestimmt. Dennoch übt die Vorherbestimmung selbst aber keinerlei Gewalt aus, damit das Gute oder das Böse getan wird, so dass man davon irgendetwas der Vorherbestimmung zuschreiben könnte. So kann es auch dem Vorherwissen Gottes nicht in rechter Weise zugeschrieben werden, wenn jemand Gutes oder Böses tut.

19. Daraus kann, wenn es gesagt werden muss, wahrhaftiger geschlossen werden, dass nicht die Vorherbestimmung für sie die Ursache dafür ist,

---

<sup>4</sup> Pelagius (Ps.-Hieronymus), Epistula ad Demetriadem III, ed. J.P. Migne, 1101; ed. G. Greshake, 64 (bei Ralph mit geringen Abweichungen).

boni aut mali recipiendi, sed potius ipsis bonum vel malum quod faciunt voluntate causa sit praedestinationis.

20. *Nec propterea si deus dicit Iacob dilexi,*<sup>18</sup> *Esau autem odio habui* qui nihil adhuc boni vel mali egerant, eis liberum arbitrium tulit,<sup>19</sup> ut cum ad id aetatis venirent quo uti ratione rationabiliterque vivere scirent, tunc libero [98r] arbitrio et propria voluntate non<sup>20</sup> facerent quicquid facerent unde in fine secundum quod meriti essent a iusto iudice qui redditurus est unicuique iuxta opera sua reciperent.

21. Quod itaque deus dicit unum horum se diligere alterum odire antequam vel bonum vel malum scirent facere, aut secundum hoc dicit quod eos praevidebat facere quando uti possent libero arbitrio et propria voluntate, aut si latens causa est eamque non licet scrutari quia inscrutabilia sunt iudicia dei, certissime tamen nos convenit scire deum apud quem nulla iniquitas potest esse non iniuste unum horum dilexisse et alterum odio habuisse.

22. *Nec ideo si nescimus de his*<sup>21</sup> *vel horum similibus quae deus facit ra-*

dass sie Gutes oder Böses tun oder dass sie Gutes oder Böses erhalten, sondern dass das Gute oder Böse, das sie freiwillig tun, für sie die Ursache der Vorherbestimmung ist.

20. Und wenn Gott sagt: „Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehasst“,<sup>5</sup> die beide bis dahin nichts Gutes oder Böses getan hatten, so nimmt er ihnen deswegen nicht die freie Entscheidung – so als ob, als sie zu dem Alter gelangten, da sie die Vernunft gebrauchen und auf vernünftige Weise leben konnten, sie dann nicht durch freie Entscheidung und eigenen Willen taten, was auch immer sie taten. Daher erhielten sie am Ende vom gerechten Richter – der einem jeden gemäß seinen Werken vergelten wird – entsprechend dem, was sie verdient hatten.

21. Wenn also Gott sagt, dass er den einen liebt und den anderen hasst, (noch) bevor sie Gutes oder Böses tun konnten, so sagt er es entweder gemäß dem, was er sie zu tun vorhersieht, wenn sie die freie Entscheidung und den eigenen Willen benutzen können; oder wenn es einen verborgenen Grund gibt und es sich nicht geziemt, diesen zu ergründen, weil die Urteile Gottes unergründlich sind, so geziemt es sich uns doch ganz sicher zu wissen, dass Gott, bei dem keine Ungerechtigkeit sein kann, nicht ungerechterweise einen von ihnen geliebt und den anderen gehasst haben kann.

22. Auch wenn wir in ihrem oder in ähnlichen Fällen nicht wissen, was Gott an Rechenschaft

---

<sup>18</sup> dilexi] dielexi **R**.

<sup>19</sup> tulit] für (klass.) tollit, vgl. C.D.F. Du Cange, Glossarium VIII, 205c.

<sup>20</sup> non] superscr. **L**.

<sup>21</sup> his] iis **R'**.

tionem reddere, non tamen debemus dubitare illos qui possunt uti ratione libero arbitrio et propria voluntate aut salvandos aut damnandos esse. Infantes vero qui antequam baptizentur in ipsa infantia moriuntur, reatu primae praevaricationis damnantur, qui autem baptizantur et in eadem infantia moriuntur sola gratia redemptoris liberati salvantur.

23. Qui vero ad hanc aetatem veniunt ut discernere sciant inter bonum et malum, secundum opera quae [98v] libero arbitrio et propria voluntate faciunt dum in hac vita existunt, in fine a deo iusto retributore iustum recipient iudicium. Non ergo illa quae dicitur destinatio vel praedestinatio facit quenquam peccare, sed trahit unumquemque sua voluntas.

24. Sed certissime tamen hoc scire debemus quia nullum bonum sine gratia dei et adiutorio facere possumus. Gratia enim eius praevenit nos ut bene velimus, adiutorio autem sustinemur ut bene possimus. Prius enim sua gratissima bonitate nos fecit ut essemus, et non tantum ut essemus, sed etiam ut bene velimus bonitatemque eius propter quam nos fecerat ex voluntate nostra habere-mus.

ablegen lässt, dürfen wir deshalb doch nicht zweifeln, dass jene, welche die Vernunft, die freie Entscheidung und den eigenen Willen gebrauchen können, entweder gerettet oder verurteilt werden müssen. Die Kinder aber, die, bevor sie getauft werden, noch in der Kindheit versterben, werden aufgrund der Schuld des ersten Vergehens verurteilt; jene aber, die getauft werden und in derselben Kindheit versterben, werden allein durch die Gnade des Erlösers befreit und gerettet.

23. Die aber, welche zu dem Alter gelangen, da sie zwischen dem Guten und dem Bösen gemäß der Werke, die sie mit freier Entscheidung und eigenem Willen tun, solange sie in diesem Leben sind, unterscheiden können, werden am Ende von Gott, dem gerechten Vergelter, ein gerechtes Urteil erhalten. Nicht also das, was Bestimmung oder Vorherbestimmung genannt wird, bewirkt, dass jemand sündigt, sondern einen jeden bewegt sein Wille.

24. Dennoch müssen wir aber ganz sicher wissen, dass wir ohne die Gnade und Hilfe Gottes nichts Gutes tun können. Seine Gnade geht uns nämlich voran, damit wir auf gute Weise wollen, durch seine Hilfe aber werden wir unterstützt, damit wir auf gute Weise können. Denn zuerst hat er uns durch seine höchst dankenswerte Gutheit gemacht, auf dass wir sind – und nicht nur, auf dass wir sind, sondern auch, auf dass wir auf gute Weise wollen und seine Gutheit, derentwegen er uns gemacht hatte, aus unserem Willen besaßen.

---

<sup>5</sup> Röm 9,13; vgl. Mal 1,2.3.

25. Cum itaque bonum quod nobis dat creator noster volumus et amamus, iam quasi nostro merito reputat quod nobis prius sua gratia sine nostro merito donabat. Itaque ut perspicuum est gratia dei prius nos excitat ut bene velimus, deinde adiuvat ut possimus, ut sic bonum quod nobis praeparat quasi ex nostro merito possideamus. Unde non parum est admiranda ineffabilis nostri creatoris bonitas, ut bonum quod totum ipse facit nobis reputet ad mercedem laboris [99r] et de hoc nobis reddat premium quod sicut dixi ipse facit totum.

26. In voluntate itaque nostra sicut videtur et bonum nostrum et malum nostrum continetur. Si bonum volumus gratia dei et adiutorio sustentati bonum adipiscimur et ad summa elevamur, si vero malum eligimus, gratia dei<sup>22</sup> deserti ad profunda mergimur.

27. Non ergo praedestinatio vel praescientia dei nobis aliquam necessitatem imponit ut malum faciamus, sed perversa nostra voluntas quae se sua sponte disiungit a voluntate dei hoc totum nobis facit ut a bono deficiamus et ad malum nos inclinemus.

28. Bonum itaque sicut ostensum est sine gratia dei non agimus, qua prius

25. Wenn wir daher das Gute, das uns unser Schöpfer gibt, wollen und lieben, wird uns schon gleichsam zu unserem Verdienst gerechnet, was er uns zuerst durch seine Gnade ohne unser Verdienst gegeben hat. Wie daher offenbar ist, treibt uns die Gnade Gottes zuerst an, damit wir auf gute Weise wollen, und hilft uns dann, damit wir können und damit wir das Gute, das er uns vorbereitet hat, gleichsam aus unserem Verdienst besitzen. Daher ist die unaussprechliche Güte unseres Schöpfers nicht wenig zu bewundern – dass er das Gute, welches er ganz selbst zustande bringt, uns zum Lohn für die Mühe anrechnet, und uns aus dem eine Belohnung erstattet, was er wie gesagt ganz selbst zustande bringt.

26. In unserem Willen ist daher, wie es scheint, sowohl das Gute als auch das Böse von uns enthalten. Wenn wir durch die Gnade Gottes und durch seine Hilfe gestützt das Gute wollen, erlangen wir das Gute und werden zum Höchsten emporgehoben; wenn wir aber das Böse wählen, werden wir von der Gnade Gottes verlassen in die Tiefe versenkt.

27. Die Vorherbestimmung oder das Vorherwissen Gottes legt uns also nicht irgendeine Notwendigkeit auf, so dass wir das Böse tun, sondern unser verkehrter Wille, der sich aus freien Stücken vom Willen Gottes loslöst, bewirkt bei uns all dies, dass wir vom Guten abfallen und uns zum Bösen hin neigen.

28. Das Gute tun wir, wie gezeigt worden ist, also nicht ohne die Gnade Gottes, die uns erst

---

<sup>22</sup> dei] om. R'.

praevenimur ut bene agamus, cum qua cum se copulat nostra voluntas ut bonum faciamus, a domino<sup>23</sup> pro hoc misericorditer remuneramur et in aeterna vita coronamur. Similiter si malum volumus et volentes in eo permanere eligimus, malum invenimus quod nobis ad cumulum nostrae perditionis comparavimus.

29. Utrique ergo et qui salvantur et qui damnantur praedestinati sunt a deo et praesciti, nec aliter salvantur vel damnantur nisi sicut sunt praedestinati et praesciti, quae tamen praedestinatio vel praescientia [99v] non eos salvat vel damnat, sed suum meritum secundum quod sicut iam multociens diximus praedestinati sunt vel praesciti ad bonum vel ad malum.

## B) [99v] *De paradiso et inferno*

1. *Duo loca fecit deus unum quem vocavit paradysum, alterum quem vocavit infernum. Unus autem horum, scilicet paradysus proprie illorum est<sup>24</sup> qui secundum rectam fidem bona opera faciunt, alter vero illorum qui infideliter viventes in malis operibus vitam finiunt.*

---

<sup>23</sup> domino] deo L.

<sup>24</sup> est] superscr. L.

zuvorkommt, damit wir auf gute Weise handeln. Wenn sich ihr unser Wille zugesellt, so dass wir das Gute tun, werden wir von Gott dafür barmherzigerweise belohnt und im ewigen Leben gekrönt. Ähnlich verhält es sich, wenn wir das Böse wollen und uns wollend entscheiden, darin zu verharren: Dann finden wir das Böse, das wir uns zur Krönung unseres Verderbens bereitet haben.

29. Beide also, sowohl jene, die gerettet, als auch jene, die verdammt werden, sind von Gott vorherbestimmt und vorhergewusst und werden nur so und nicht anders gerettet oder verdammt, wie sie vorherbestimmt und vorhergewusst sind. Gleichwohl rettet oder verdammt sie nicht diese Vorherbestimmung oder dieses Vorherwissen, sondern ihr Verdienst, demgemäß, wie ich schon mehrfach sagte, sie zum Guten oder zum Bösen vorherbestimmt oder vorhergewusst sind.

## B) Das Paradies und die Hölle

### [1. Das Schicksal des Menschen nach dem Tod]

1. Zwei Orte hat Gott gemacht. Den einen hat er das Paradies genannt, den anderen die Hölle. Einer von ihnen aber, das Paradies nämlich, ist das ausschließliche Eigentum derer, die dem rechten Glauben gemäß gute Werke tun; der andere aber derer, die auf ungläubige Weise leben und das Leben in schlechten Werken beenden.



[2. Gottes Vorherwissen vom Schicksal eines jeden Menschen nach dem Tod]

2. Deus itaque qui omnia novit antequam fiant, quia et praeterita et futura ei praesentia sunt, novit qui futuri sunt in<sup>25</sup> paradysum et qui propter sua mala opera sepeliendi in infernum, nec in ullo eum fallit omnino sua praescientia, quia sicut ipse praescit, ita sunt omnia futura.

2. Gott also, der alles weiß, bevor es gemacht wird, weil ihm das Vergangene und das Zukünftige gegenwärtig sind, weiß, wer zukünftig im Paradies ist und wer wegen seiner schlechten Werke in der Hölle versenkt werden wird. Sein Vorherwissen täuscht ihn in überhaupt keiner Hinsicht; denn alles Zukünftige ist so, wie er selbst es vorherweiß.

[3. Gottes Vorherwissen lässt die freie Entscheidung intakt und entschuldigt nicht die Sünde]

3. Nec quamvis aliter sint futura nisi sicut ipse praenoscit, non tamen rationali creaturae quae voluntate et libero arbitrio facit<sup>26</sup> quicquid facit, aliquam violentiam eius praescientia facit, ut faciat aliquid boni aut mali nisi velit. Unde certum est quia rationalis creatura tantummodo de suis operibus iudicabitur, nec propter dei praescientia de [100r] peccatis suis excusabitur.

3. Und wenn auch das Zukünftige nicht anders ist, als er selbst es vorherweiß, so tut sein Vorherwissen doch dem vernünftigen Geschöpf, das freiwillig und aus freier Entscheidung tut, was auch immer es tut, keinerlei Gewalt an, so dass es irgendetwas Gutes oder Böses täte, wenn es nicht will. Darum ist gewiss, dass das vernünftige Geschöpf lediglich nach seinen Werken beurteilt und nicht entschuldigt werden wird, weil Gott dessen Sünden vorherweiß.

4. Quia et nos etiam qui<sup>27</sup> homines tantummodo sumus, omnes homines qui vivunt morituros certissime scimus, nec tamen hac nostra praescientia necesse est homines mori, sed quia peccato suo et inoboedientia necesse sit eos mori. Non ergo praescientiae nostrae si recte considera-

4. Denn auch wir, die wir nur Menschen sind, wissen ganz gewiss, dass alle Menschen, die leben, sterben werden; und dennoch ist es nicht durch dieses unser Vorherwissen notwendig, dass die Menschen sterben, sondern (wir wissen), dass es wegen ihrer Sünde und ihres Ungehorsams notwendig ist, dass sie sterben. Nicht unserem Vorherwissen wird also, wenn

---

<sup>25</sup> in] im R'.

<sup>26</sup> facit] et add. R'.

<sup>27</sup> etiam qui] qui etiam R'.

tur, sed peccatis suis quibus hoc promeruerunt, mors eorum imputatur.

C) [100r] *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio de expositione epistolae ad Philemonem*<sup>28</sup>

1. Sine consilio autem tuo nichil volui facere ut non quasi ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium. Hoc quod a plerisque quaeritur et sepissime retractatur: quare deus hominem faciens non eum bonum rectumque condiderit, de praesenti loco solvi potest. Si enim deus voluntarie et non ex necessitate bonus est, debuit hominem faciens ad suam imaginem et similitudinem facere, hoc est ut ipse voluntarie et non ex necessitate bonus esset.

2. Qui autem asserunt ita eum fieri debuisse<sup>29</sup> ut malum recipere non posset, hoc dicunt: talis debuit fieri qui necessitate bonus esset et non voluntate. Quod si [100v] talis fuis-

man es recht bedenkt, ihr Tod zugeschrieben, sondern ihren Sünden, durch die sie dies verschuldet haben.

C) Eine Sentenz des seligen Hieronymus über die freie Entscheidung aus der Auslegung des Philemonbriefs

[I. Warum hat Gott den Menschen als der Sünde fähig erschaffen?]

1. *Aber ohne Deinen Beschluss wollte ich nichts tun, damit das Gute dir nicht gleichsam aus Notwendigkeit wäre, sondern freiwillig.*<sup>6</sup> Das, was von sehr vielen erfragt und immer wieder neu erörtert wird: warum Gott, als er den Menschen erschuf, ihn nicht als gut und recht erschaffen hat, lässt sich durch die vorliegende Stelle lösen. Wenn nämlich Gott freiwillig und nicht aus Notwendigkeit gut ist, musste er, als er den Menschen nach seinem Abbild und seiner Ähnlichkeit erschuf, den Menschen so erschaffen, dass dieser freiwillig und nicht aus Notwendigkeit gut war.

2. Jene, die aber behaupten, er hätte so erschaffen werden müssen, dass er das Böse nicht empfangen konnte, sagen, dass er ihn so erschaffen musste, dass er aus Notwendigkeit gut war, und nicht freiwillig. Wenn er nun so erschaffen wor-

<sup>28</sup> Vgl. Hieronymus, Commentarii in epistolam Pauli Apostoli ad Philemonem, ad 1,14, ed. F. Bucchi, 96-97. Von den in der Übersetzung durch „[...]“ markierten, von Ralph vorgenommenen Auslassungen abgesehen, bietet das hier edierte Exzerpt aus dem Kommentar des Hieronymus einen mit dessen kritischer Edition (= **K**) fast identischen Text. Auf die wenigen Differenzen wird durch Fußnoten hingewiesen; durch mittelalterliche Schreibweisen bedingte Abweichungen sowie Vertauschungen benachbarter Wörter werden nicht angezeigt.

<sup>29</sup> fieri debuisse] debuisse fieri **R**‘.

<sup>6</sup> Phlm 1, 14.

set effectus qui bonum non voluntate, sed necessitate perficeret, non esset deo similis qui ideo bonus est quia vult, non quia cogitur.

3. Ex quo manifestum est rem eos inter se postulare contrariam. Nam ex eo quod dicunt: debuit homo similis deo fieri, illud petunt ut liberi fieret arbitrii sicut deus ipse est. Ex eo autem quod inferunt: talis fieri debuit qui malum recipere non posset, dum necessitatem ei boni important illud volunt ut homo deo dissimilis<sup>30</sup> fieret. Nichil quippe bonum dici potest, nisi quod ultroneum est.

4. Superior ergo questio ita solvitur: Potuit deus hominem sine voluntate eius facere bonum. Porro si hoc fecisset non erat bonum voluntarium, sed necessarium<sup>31</sup>. Quod autem necessitate bonum est, non est bonum. Igitur proprio arbitrio nos relinquens magis nos<sup>32</sup> ad suam imaginem et similitudinem fecit. Similem autem deo esse absolute bonum est.

den wäre, dass er das Gute nicht freiwillig, sondern aus Notwendigkeit ausführt, so wäre er Gott nicht ähnlich, der deswegen gut ist, weil er will, und nicht, weil er gezwungen wird.

3. Hieraus ist offensichtlich, dass sie eine in sich widersprüchliche Sache verlangen. Denn damit, dass sie sagen, der Mensch musste als Gott ähnlich erschaffen werden, fordern sie, dass er mit freier Entscheidung versehen werde, wie es auf Gott selbst zutrifft. Damit aber, dass sie vorbringen, er musste so erschaffen werden, dass er das Böse nicht aufnehmen konnte, wollen sie, da sie dem Menschen die Notwendigkeit des Guten auferlegen, dass der Mensch als Gott unähnlich erschaffen wurde. [...] Es kann ja überhaupt nur gut genannt werden, was freiwillig ist. [...]

4. Die Frage weiter oben wird also wie folgt gelöst: Gott konnte den Menschen ohne dessen Willen als gut erschaffen. Hätte er ihn aber so erschaffen, dann wäre dieser nicht freiwillig, sondern notwendig gut. Was aber aus Notwendigkeit gut ist, ist nicht gut. [...] Daher hat er, indem er uns die eigene Entscheidung überließ, uns mehr noch nach seinem Abbild und seiner Ähnlichkeit erschaffen. Gott ähnlich zu sein ist aber uneingeschränkt gut.

---

<sup>30</sup> dissimilis] similis non **K**.

<sup>31</sup> necessarium] necessitatis **K**.

<sup>32</sup> nos] om. **K**.