

# Die Arbeitsweise der sogenannten *Sententiae Anselmi*

Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Von den frühesten systematischen Werken der Frühscholastik<sup>1</sup> gilt noch immer mit Recht die fälschlich unter dem Namen des Anselm von Laon gehende Sammlung der *Sententiae Anselmi* als die wichtigste. Ihr Einfluß auf andere systematische Werke der Schule ist bereits dargetan, so etwa auf *Deus de cuius principio et fine docetur*<sup>2</sup> oder *Prima rerum origo*<sup>3</sup>, die *Sententiae Atrebatenses Divina essentia teste Augustino*<sup>4</sup>. Für die Klagenfurter Sentenzen der Schule<sup>5</sup> wird die Abhängigkeit von den Anselmsentenzen im Lauf dieser Gesamtuntersuchung gezeigt werden<sup>6</sup>. Ungeklärt ist noch das Verhältnis zu den *Sententiae divinae paginae*<sup>7</sup>. Für die *Sententiae Berolinenses Quid de sancta et individua et praestantissima trinitate* hat Fr. Stegmüller in seiner Edition bereits in den Anmerkungen auf Parallelen mit den genannten Werken der Schule verwiesen: Das Werk „stellt einen bisher unbekanntem Typ der Anselmgruppe dar und steht den Sentenzenwerken *Prima rerum origo*, *Principium et causa omnium* und den *Sententiae divinae paginae* nahe... Ihre genaue Stellung unter den Sammlungen der Anselmschule kann an Hand des bis jetzt

---

<sup>1</sup> Siehe jetzt den ausgezeichneten Überblick von H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*: EphLov 14 (1958) 277—328. Vgl. Schol 34 (1959) 150.

<sup>2</sup> Ed. H. Weisweiler, *Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur“ et son remaniement*: RechThAncMéd 5 (1933) 245—274.

<sup>3</sup> Vgl. H. Weisweiler, *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo*: Schol 16 (1941) 351—368.

<sup>4</sup> Ed. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. T. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux* (zitiert *L'école*) Gembloux 1959, 400—440. — Siehe dazu: H. Weisweiler, *Die ältesten Gesamtdarstellungen* (vgl. oben Anm. 3) 1. Die *Sententiae Atrebatenses*: Schol 16 (1941) 231—254. — O. Lottin hat in seinem soeben erschienenen 5. Band der *Psychologie et morale* die Aufsätze, die er über die Schule von Laon literargeschichtlich veröffentlicht hat, zusammengefaßt und auf den heutigen Stand der Forschung gebracht. Wir zitieren daher nicht mehr die früheren Einzelaufsätze, sondern bringen nur die Angaben dieses Werkes.

<sup>5</sup> Vgl. H. Weisweiler: Schol 13 (1938) 260. — Fr. Stegmüller, *Sententiae Berolinenses*: RechThAncMéd 11 (1939) 38.

<sup>6</sup> Texte daraus hat bereits A. M. Landgraf benützt an manchen Stellen seiner *Dogmengeschichte*.

<sup>7</sup> Ed. Fr. Pl. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (Beitr GPhThMA 18, 2—3) Münster 1919, 3—46.

vorliegenden Materials noch nicht eindeutig geklärt werden“<sup>8</sup>. Wir werden im Lauf unserer Gesamtuntersuchung darauf an Hand unserer Neufunde näher eingehen können. Über die engere Anselmschule hinaus steht bis heute der unmittelbare Einfluß der Sententiae Anselmi vor allem auf die Summa sententiarum<sup>9</sup> und Hugo von St. Viktor De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus<sup>10</sup> sowie auf sein Hauptwerk De sacramentis fest<sup>11</sup>, während die Untersuchung über den *unmittelbaren* Einfluß auf den Lombarden noch aussteht; denn der mittelbare über die Summa sententiarum und Hugo ist durch die Abhängigkeit des Sentenzenmeisters von diesen beiden Werken belegt. Jüngst hat F. Courtney auch die Abhängigkeit des Robert Pullus von der Schule und wohl auch direkt von den Sententiae Anselmi dargetan<sup>12</sup>. Das genüge an dieser Stelle, um den Einfluß dieser systematischen Darstellung der Theologie auf die Nachwelt kurz anzudeuten. Eine andere Einflußsphäre ist uns heute nur noch indirekt, aber doch deutlich genug, faßbar. Wir besitzen nicht weniger als 31 Hss dieses Sentenzenwerkes, während es etwa für das andere berühmteste Werk der Schule, die Sententiae divinae paginae, mit den Fragmenten nur 10 sind<sup>13</sup>. Das alles macht es verständlich, daß die Forschung nun auch nach den Quellen dieses systematischen Werkes sucht, um es so noch enger mit der Vorzeit zu verbinden. Ist doch damit zugleich ein Weg eröffnet, klarer auf das Werden der systematischen

<sup>8</sup> RechThAncMéd 11 (1939) 32—61. Der Text steht S. 39.

<sup>9</sup> H. Weisweiler, La „Summa Sententiarum“ source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 43—83.

<sup>10</sup> H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor Dialogus De sacramentis legis naturalis et scriptae: Miscellanea G. Mercati, Città des Vaticano 1946, II 179—219.

<sup>11</sup> Ebd. oder H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 20/24 (1949) 59—87 232—267.

<sup>12</sup> Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century, Romae 1954. Unsicher ist der Einfluß auf Honorius von Autun und Hugo von Rouen, den Fr. Pl. Bliemetzrieder feststellen wollte: RechThAncMéd 5 (1933) 275—291; 6 (1934) 261—283; 7 (1935) 28—48.

<sup>13</sup> Vgl. für die Sententiae Anselmi die Zusammenstellung bei H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen (BeitrGThPhMA 33, 1/2) Münster 1936, 140 f. (zitiert: Schrifttum) sowie die Aufzählung bei Fr. Stegmüller, Sententiae Berolinenses: RechThAncMéd 11 (1939) 35 und Repertorium Commentariorum in sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947, I n. 797. Zur letzteren, vollständigsten Aufzählung kommen nun noch: Cod. Reg. 241 (Wilmart in RechThAncMéd 11 [1939] 119 f.), Arundel 300 (ebd. 142), Ars. 97 (Lottin in RechThAncMéd 12 [1940] 50 f.), Rouen A 307 (626) (Lottin ebd. 51, entdeckt von A. Boon O.S.B), Warschau, Cod. lat. O. vell. I. 16 (Stegmüller in DivThom [Pi] 45 [1942] 303), Brit. Mus. 11 B II (Lottin, ebd. 11 [1939] 250), Edinburgh, Univ. Libr. Laing 105, fol. 21<sup>v</sup>—24<sup>r</sup> (gefunden durch E. Rathbone laut einer brieflichen Mitteilung von Lottin). Ferner gibt es noch zwei weitere Teilstücke in Clm 4631 f. 168—177 und Brit. Roy. II. B. XIII f. 89—94 (Lottin in RechThAncMéd 11 [1939] 251).

Theologie aus der Patristik und der Vorscholastik zu schauen. Das ist nicht nur literargeschichtlich wichtig, sondern auch dogmengeschichtlich: Wie ist systematische Theologie entstanden?

Die Möglichkeit dazu bietet wenigstens für den ersten Teil der *Sententiae Anselmi* das Auffinden des Sentenzenwerkes *Deus summe atque ineffabiliter bonus*, das mit den ersten Worten *Deus summe* hier zitiert werden soll.

Ich fand zuerst zwei Überlieferungen in der Münchener Staatsbibliothek Clm 22307 und Clm 4631, beide aus dem 12. Jahrhundert. Die erstere stammt aus der Abtei Windberg, die letztere war in Benediktbeuern<sup>14</sup>. Die Handschriften unterscheiden sich vor allem darin, daß in der letzteren eine kurze Trinitätslehre vorgelegt wurde<sup>15</sup>. Eine dritte Überlieferung fand sich noch in München in Clm 17101, die auch aus einem bayerischen Kloster stammt, diesmal aus Schäftlarn. Auch diese Hs ist im 12. Jahrhundert geschrieben. Die Summe findet sich, aber nur teilweise, in guter Überlieferungsform auf fol. 183<sup>v</sup>—186<sup>v</sup> mit einer gleichfalls nur wenig veränderten Einleitungsformel: *Deus initium non habet vel terminum. Et ipse qui tantus est, voluit agnosci et amari*<sup>16</sup>. Eine vierte Überlieferung befindet sich nach meinen Feststellungen in Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Patr. 47 (Q VI 30) aus der Bamberger Abtei Michelsberg (saec. 12). Hier liest man auch einen Teil der trinitarischen Einleitung aus Clm 4631<sup>17</sup>. Die Bamberger Überlieferung läßt manches aus der Münchener aus, so daß sie als deren Kürzung erscheint. Dafür hat sie dann andere Sentenzen eingefügt, so daß man sogar in ihr die erste systematische Darstellung aus Werken Anselms von Canterbury finden kann<sup>18</sup>, ein neues gutes Zeichen, wie sehr sich die einzelnen Schulen damals durchdrungen haben. Eine 5. Überlieferung lag in Lambach. Auf sie hat Fr. Stegmüller in seiner Edition der *Sententiae Berolinenses* hingewiesen<sup>19</sup>, der sie noch in Lambach sah. Inzwischen ist sie in die Wiener Nationalbibliothek gekommen unter der Signatur Series nova 3602. Sie stammt gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert. Unter dem Titel *Liber sententiarum* bringt sie unsere Summe unter dem *Incipit Deus non habet initium vel terminum*, das also mit dem der Überlieferung in Clm 17101 ganz übereinstimmt. Endlich gibt es noch eine 6. Handschrift, die nun in der Fuldaer Landesbibliothek als Cod. Aa 36 4<sup>0</sup> aufbewahrt wird. Sie stammt ebenfalls aus einer Abtei des süddeutschen Raumes, aus Weingarten. Denn es heißt auf fol. 1: *Liber sanctorum Martini et Oswaldi in Wingarten*. Geschrieben ist sie auch im 12. Jahrhundert. A. Landgraf hat in seinem genannten Artikel<sup>20</sup> auf die Handschrift im allgemeinen hingewiesen und bereits gleichlautende Texte mit Cod. Bamb. Patr. 47, den wir oben schon als Überlieferung unserer Summe feststellen konnten, abgedruckt. So kam mir der Verdacht, daß es sich vielleicht um eine weitere Überlieferung der ganzen Summe handelt. Das haben dann die Fotografien, die freund-

<sup>14</sup> Vgl. die ersten Notizen in H. Weisweiler, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd* 4 (1932) 376 ff. und dann in *Schriftum* 17 ff.

<sup>15</sup> Ediert in *RechThAncMéd* 4 (1932) 385—387.

<sup>16</sup> Vgl. *Schriftum* 83.

<sup>17</sup> Siehe *Schriftum* 129—133 und A. Landgraf, *Werke aus dem Bereich der Summa sententiarum und Anselms von Laon: DivThom(Fr)* 14 (1936) 211.

<sup>18</sup> H. Weisweiler, *Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury: RevBén* 5 (1938).

<sup>19</sup> *RechThAncMéd* 11 (1939) 37.

<sup>20</sup> *DivThom(Fr)* 14 (1936) 213 f.

lich von der Bibliothek hergestellt wurden, auch bewiesen. Endlich fand ich noch eine kleine Teilüberlieferung aus dem Traktat über die Seele in Stuttgart, H. B. III, Cod. dogm. et polem. 34<sup>21</sup>. Da er auch aus Weingarten stammt, ist es vielleicht möglich, daß dieses Exzerpt mit der Überlieferung, die wir jetzt in Fulda haben, zusammenhängt. Endlich finden sich, wie Lottin mitteilt<sup>22</sup>, noch Teilstücke in Rouen Cod. 435 (A. 268) und Arras Cod. 523 (826). Wir sind somit nicht nur in der Lage, eine gute Edition herstellen zu können, sondern wissen nun auch bereits um die weite Verbreitung dieses Werkes in dem Raum, aus dem wir bisher die meisten Handschriften der Schule kennen. Aus dem italienischen Raum finden wir eine gute Überlieferung in Florenz, Laurent. Acquisiti e Doni 276. Ob in Prag, Univ. Lobkov. 425 das Werk enthalten ist (mit dem gleichen Incipit wie in Prag und Florenz), konnte ich noch nicht feststellen.

Seinerzeit hatte ich diese Summe für eine Zusammenstellung aus den Sententiae Anselmi und der Summa sententiarum gehalten. Denn viele Texte aus beiden Werken fanden sich in Deus summe aneinandergereiht. Odo Lottin kam aber bei der näheren Untersuchung einer Einzelfrage bei seiner Darstellung der Erbsündenlehre aus inhaltlichen Gründen zu dem Schluß, daß umgekehrt Deus summe als Quelle und nicht als spätere Bearbeitung in Frage komme<sup>23</sup>. Die weitere Ausdehnung dieser guten Beobachtung bei den nun inzwischen angewachsenen weiteren Materialien aus der Schule bringt die Möglichkeit, auf dem breiteren Rahmen der Gesamtsentenzen der Abhängigkeitsfrage erneut näherzutreten und dabei auch unserer Aufgabe, die wir in diesem vorliegenden Artikel uns gestellt haben, nach dem Entstehen und der Arbeitsweise der frühen systematischen Werke nachzugehen. Wir können dabei unsere früheren Untersuchungen darüber fortsetzen<sup>24</sup>.

Für das Schaffen eines konkreten Einblickes in das Werden dieser systematischen Werke scheint es vor allem wichtig, zunächst auf die verschiedene Grundstruktur der Sententiae Anselmi und von Deus summe hinzuweisen. Letzteres Werk ist noch stärker eine systematische *Väterstellen-Sammlung*. Es bringt meist ganz kurz die Fragestellung in dem einen oder anderen Satz. Das geschieht freilich nicht schematisch, sondern manchmal ist, wie die kommende Darstellung zeigen wird, das Problem in seine Lösung schon eingebaut. Dann folgen die entsprechenden Stellen aus den Vätern, besonders aus Augustinus. Ganz anders gehen die Sententiae Anselmi voran. Sie bringen eine vollsystematische Darstellung der Fragen, wobei die Vätertexte bereits als solche sehr zurücktreten und nur hier und da ausdrücklich als solche erscheinen. Aber selbst dann sind sie meist nicht wörtlich angeführt, wie es Deus summe noch tut. Jedoch sind die

<sup>21</sup> Vgl. Schrifttum 147—155.

<sup>22</sup> Psychologie et morale Gembloux 1954, t. IV 1, 37 Anm. 1.

<sup>23</sup> L'école 373—391.

<sup>24</sup> Vgl. Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie: Schol 20/24 (1941) 231—254 351—368.

Lösungen offenbar, der Anselmschule entsprechend, ganz augustinisch geprägt. Vielfach sind noch die zugrunde liegenden Vätertexte im verarbeiteten Wortlaut erkennbar. An und für sich könnte man daraus schon schließen, daß bei gleichlautenden Fragestellungen die Lösung die frühere sein muß, die noch den ursprünglichen Vätertext bringt. Aber bei der Anselmschule muß man mit diesem Argument, das etwa bei dem Sentenzenwerk *Prima rerum origo* fälschlich aufgestellt wurde, um seine Priorität zu belegen, sehr vorsichtig sein. Denn die Anselmschule lebt ganz aus Augustin ideen- und textmäßig, so daß es sehr leicht geschehen kann, daß eine spätere Bearbeitung den Text wieder an die Stelle der ähnlichen Idee einsetzt. Da können nur genaue Beobachtungen der Gesamtarbeitsweise zu einem sicheren Ergebnis führen. Aber so sind wir auch äußerlich gezwungen, nicht nur auf bloße Abhängigkeit, sondern auch auf innere Entwicklungslinien — freilich immer an Hand des vorliegenden Materials — zu achten und erst nach und nach aus beiden Kriterien zu einem Erfolg vorzustoßen.

Zunächst seien die verschiedenen Grundarten der beiden Werke an einem konkreten Beispiel aus der Engellehre erläutert. Dabei sind im Folgenden immer die gleichen oder fast gleichen Worte und Sätze in Kursivdruck gesetzt. Der Text von *Deus summe* ist, da alle Überlieferungen fehlerhaft sind, unter Zugrundelegung von Clm 22307 mit Hilfe der anderen Handschriften hergestellt.

### I. Die Lehre von den Engeln

*Deus summe* schreibt zur Frage, ob der Teufel die Herrlichkeit vor dem Fall besessen habe: Queritur, *utrum aliquando (diabolus) habuerit celestem gloriam, et si non habuerit, quomodo ceciderit ab illa, aut si habuerit, quomodo amiserit eam, que sine termino et aliquo defectu habetur. Solutio: Augustinus super Genesim ad litteram: Angelice vite dulcedinem diabolus non gustavit nec cecidit ex eo quod acceperat, sed ex eo quod accepturus esset, si subdi deo voluisset, quod profecto, quia noluit, et ab eo quod accepturus esset, cecidit. Et attende illud ita esse dictum: cecidit de celo, ut aliquis dicitur cadere ab aliqua dignitate preparata ei, cum non consequitur illam aliquo impedimento interveniente (f. 82<sup>v</sup>).*

In ähnlicher Weise mit einer „Solutio“ unter Beifügung einer sehr wörtlichen Augustinusstelle ist in *Deus summe* auch die folgende, sich gleich anschließende Frage beantwortet, warum Gott den Teufel geschaffen habe, obschon er voraussah, daß er sündigen und fallen würde: Item queritur, *cur deus creavit malos angelos, cum presciret eos casuros et dampnandos. Solutio: Augustinus super Genesim: Quia presciebat eos bonis profuturos et utiles eorum bonis voluntatibus*

exercendis admonendisque et iuste pro mala voluntate puniri, cum sic essent facti, ut possent non peccare, si vellent. Hec questio et hec solutio similiter potest fieri de malis hominibus (f. 88<sup>r</sup>).

Die Sententiae Anselmi aber gehen viel systematischer voran, jedoch bringen sie die gleiche Lösung wie Deus summe. Dabei ist, der Tendenz größerer Systematik entsprechend, die Augustinuszitation von Deus summe in beiden Fällen weggefallen und nur der Gedanke Augustins ohne Hinweis auf den Kirchenvater als eigene Idee des Verfassers geblieben. Auch ist in beiden Fragen das schematische „Solutio“ weggefallen und die Lösung in eine innere Ideenentwicklung eingebaut: Si queratur, in quo statu ante casum fuerint, dicendum est eos non habuisse illum beatum statum, ad quem boni postea provecti sunt, nec illum in quem postmodum mali sunt deiecti, sed quendam nature medium bonum statum, in quo omnes boni fuerunt conditi. Quomodo ergo beatitudinem quam nondum habuerunt, perdidierunt? Perdidierunt, quia ad ipsam, si perstitissent, provehendi fuerunt. Sicut *aliquis* honorem quem non habuerit sed habiturus fuit, perdidisse dicitur, si eum *aliqua* causa *superveniente* attingere non potest. Si enim in beatitudine aliquando fuissent, numquam ab eo cecidissent, cum dicit scriptura: Non timet lapsum qui intrat dei tabernaculum (53) . . .<sup>25</sup>. Sed dicit aliquis: quare diabolus *deus creavit*, quem lapsum *prescivit*. Quia omnia bona valde fecit, iuste et diabolus creavit, quamvis casurum *precognoverit*. Nam ex propria culpa lapsum et casum eius previdit *bonis* angelis et *bonis* hominibus *profuturum*, quia boni angeli per ruinam malorum confirmati sunt et boni homines cottidie de eorum temptationibus probabiliores fiunt (55).

Wenn man die beiden Texte vergleicht, fällt außer der schon genannten Auflösung der Zitate aus Augustinus auf den ersten Blick die bedeutend tiefere Ausführung bei den Sententiae Anselmi auf, die uns auch jetzt bereits ahnen läßt, warum sie eine solche Rolle in der werdenden Frühscholastik gespielt haben. So ist z. B. der in Deus summe aus Augustinus übernommene Grund für die Schaffung des Teufels trotz des Vorhersehens seiner Verdammnis psychologisch erweitert. Es heißt in den Sententiae Anselmi nicht bloß ganz allgemein, daß der Fall den guten Engeln und Menschen helfen werde, sondern konkreter, daß die guten Engel im Guten befestigt wurden und die guten Menschen in ihren Versuchungen gestärkt werden durchzuhalten. Sehr wichtig für kommende Beobachtungen ist auch eine andere Erweiterung in den Sententiae Anselmi. Während Deus summe nur Augustinuszitate an dieser Stelle bringt, haben die Sen-

<sup>25</sup> Die Zahlen nach Texten aus den Sententiae Anselmi beziehen sich immer auf die Edition Fr. Pl. Bliemetzrieders (vgl. Anm. 7).

tentiae ihre Quellenlage theologisch erweitert durch ein Psalmwort: *Non intret lapsum qui intrat dei tabernaculum* (vgl. Ps 26, 5 und 30, 21). Für die Gleichheit der Grundidee ist aber noch bemerkenswert, daß neben den gleichen Lösungen aus Augustin auch dasselbe Beispiel gebraucht wird, um zu zeigen, daß man, auch wenn man eine Ehre noch nicht gehabt hat, von ihr „fallen“ kann: *Ut aliquis dicitur cadere ab aliqua dignitate preparata ei, cum non consequitur illam aliquo impedimento interveniente*. So lösen beide Summen die Schwierigkeit, daß man vom Fall der Engel sprechen kann, obschon sie noch nicht im Himmel gewesen sind.

Dieses Kapitel zeigt schon eine andere Verschiedenheit der Summen. Es werden Fragen in der einen behandelt, die in der anderen fehlen, und umgekehrt. So beantwortet etwa Deus summe fast anschließend an den obigen Text mit einem Augustinuszitat die Frage nach dem Vorherwissen des Teufels: *Queritur etiam, an diabolus fuerit prescius sui casus. Augustinus super Genesim in libro XI.: Proinde nec sui lapsus prescius esse potuit, quoniam sapientia pietatis est fructus* (f. 88<sup>v</sup>). Das findet man nicht in den *Sententiae Anselmi*, dafür aber etwa die andere Frage, die in Deus summe fehlt — vielleicht weist das „*adhuc*“ schon auf den Zusatz hin —: *Sed dicit adhuc aliquis: quare autem, etsi labi permisit, iam lapsum sustinuit? Quare eum quem, ut bonus esset, creaverat, malum factum esse sinebat?* Die Antwort lautet, daß Gott auch das Schlechte zum Guten lenken kann und somit nicht genötigt sei, das Schlechte zu zerstören, das er gut geschaffen hat: *Dignum non erat, ut impie destrueret, quem pie coniderat, cuius etiam malum bene ordinare poterat; nam et mala deo serviunt et que impios dampnant, bonis prosunt* (55). Es ist das also letztlich die nun spekulativ erarbeitete Lösung des Problems, die vorher von den *Sententiae Anselmi* wie auch von Deus summe an Hand des Augustinustextes — und bei Deus summe auch durch dessen Zitation — konkret am Beispiel des Nutzens für die guten Engel und die guten Menschen herausgestellt worden war. Interessant ist dabei, daß hier nun die *Sententiae Anselmi* einen Augustinustext fast wörtlich bringen aus dem *Enchiridion* c. 96: *Nisi esset bonum, nequaquam ab omnipotenti bono mala esse sinerentur*. Man hat hier — unter der Voraussetzung, daß Deus summe, wie sich herausstellen wird, Quelle für die *Sententiae Anselmi* wirklich ist — den Eindruck, daß an dieser Stelle eine andere Quelle herbeigezogen wurde, bei der dann das grundsätzliche Umändern des Zitates in eine systematische freie Form übersehen wurde. Aber wir werden auch sonst Stellen finden, in denen die *Sententiae Anselmi* die Quellenangabe noch stehen ließen.

Das belegt z. B. die bei der Engellehre behandelte Frage nach der Ordnung unter den gefallenen Geistern. Da hier auch andere Arten der Darstellungsverschiedenheit in den beiden Summen sichtbar werden, seien die Texte nebeneinander gedruckt, um einen Vergleich leichter zu ermöglichen:

*Deus summe* (f. 38<sup>v</sup>)<sup>26</sup>

Potest etiam queri, an lucifer sit *unus ordo*, vel *unus singularis spiritus* sic vocatur. Sed potius dicendum est quod sit *unus spiritus*. Augustinus in eodem libro XI.: In figura regis et principis tyranni per Ezechielem prophetam in diabolum dicta intelliguntur: Tu es signaculum similitudinis etc., que non tam in spiritum ipsum principem nequitie quam in corpus eius dicta conveniunt. Cum dicit principem spiritum ostendit, quod lucifer est *unus spiritus*. Gregorius in moralibus: Ipse est principium viarum dei. Cum *dominus cuncta crearet, hunc primum condidit*, quem reliquis angelis *eminentiorem* fecit. Judei quoque periti in lege et prophetis sic senserunt dicentes: In Beelzebub principe demoniorum. Apostolus: Secundum principem potestatis aeris huius spiritus. Jeronimus super Ezechielem: Non tam hominum verba esse quam insanientium demonum debemus accipere. De his verbis dicit: Tu es signaculum et omnis lapis pretiosus operimentum tuum et ceteris que secuntur in propheta . . .

(f. 86<sup>v</sup>) Ex quibus *unus spiritus qui lucifer vocatur, creatus est sapientior et eminentior ceteris bonis angelis sive malis, quemadmodum Job dicit de eodem: Ipse est principium viarum dei, id est actionum vel operum*. Et Ezechiel dicit de eodem: Tu es signaculum similitudinis plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradysi fuisti. Quomodo autem fuerit signaculum similitudinis Gregorius sic exponit: Hoc non dicitur quod sit factus ad similitudinem dei id est quasi deus sed quo in eo subtilior est natura eo in illo imago dei similior insinuatur impressa. Idemque propheta mox subdit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum*. Omnis lapis, id est omnis angelus, operimentum est, id est ornamentum. Ut enim Gregorius exponit: Ille primus angelus id

*Sententiae Anselmi* (51)

*Creavit deus inter ceteros angelum unum, non ordinem, sed spiritum individualement, qui in sacra scriptura lucifer appellari solet.*

Huncque aliis digniorem in sua creatione constituit, *de eo dicens ad beatum Job: Ipse est principium viarum dei id est principale opus inter opera dei et Gregorius super eundem locum: Deus qui cuncta creavit, hunc eminentiorem cunctis condidit*, nam etsi equalem, quod quidem incertum est, supra se tamen nullum habuit. Et Ezechiel de ipso dicit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, id est omnes angelici spiritus tibi subiecti, tibi venerationem exhibentes et te quasi vestimentum pretiosum circumornantes.*

<sup>26</sup> Die Folioangaben beziehen sich auf Clm 22307, nach dem der Text unter Heranziehen anderer Handschriften genommen ist. Die schrägggedruckten Worte sind die gleichen wie in den Anselmsentenzen oder umgekehrt.

est *ornatus* et opertus ordinibus angelorum exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum prelati sunt, ex eorum comparatione clarior fuit. Isidorus: Cuius excellentiam adtestatur Ezechiel . . .

Aus diesem längeren Textvergleich dürfte die verschiedene Eigenart der beiden Werke noch deutlicher werden als aus einer einzelnen Stelle. Das hier wieder in *Deus summe* an den Anfang gestellte formale Queritur hebt sich bereits von der mehr systematischen Art der *Sententiae Anselmi* ab. Wir werden das auch in Zukunft feststellen können. Gewiß liegt in dem Queritur von *Deus summe* meist eine logische Weiterführung der vorhergehenden Frage vor; aber das ist noch nicht sprachlich so wie in den *Sententiae Anselmi* gefaßt. — Gut ist in dieser vergleichenden Textzusammenstellung der weit stärkere patristische Sammelcharakter von *Deus summe* erkennbar. Es wird hier fast nur die Frage gestellt und dann mit einer Väterstelle beantwortet. Eigene Zusätze sind nur kurz. Hie und da wird freilich die Lösung auch mit eigenen Worten gegeben, so etwa: *Potius dicendum est, quod sit unus spiritus*. Dann aber folgt gleich die das belegende Väterstelle: Augustinus in eodem libro . . . Im Gegensatz dazu bringt in dem ganzen hier gedruckten Text das *Anselmwerk* nur einmal ein ausdrückliches Zitat aus Gregor: *Gregorius super eundem locum*. Der Vergleich zeigt darüber hinaus auch in der Wortform verschiedene Darstellung, so daß wir es bei aller Ähnlichkeit doch mit zwei selbständigen Werken zu tun haben. Das wird dadurch noch deutlicher, daß beide, wie wir sahen, unabhängig voneinander Fragen behandeln, die im anderen Werk fehlen.

Abhängigkeit und Selbständigkeit wird gut sichtbar, wenn wir den obigen Text etwas genauer analysieren. *Deus summe* bringt in ihm zum Beleg der hervorragenden Stellung Luzifers im Engelkreis den Text aus Job: *Ipse est principium viarum dei*, daneben aus Ezechiel: *Tu es signaculum similitudinis*. Beigefügt ist noch die Deutung der Ezechielstelle durch Gregor und Isidor sowie zwei weitere Ezechieltexte: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum* und *Cedri non fuerunt altiores illo*. Letztere Stelle steht im Zitat aus Isidor. Die *Sententiae Anselmi* sind ihrer Art entsprechend viel genügsamer in der Beibringung von Texten. Ihnen genügt Job: *Ipse est principium* und Ezechiel: *Omnis lapis pretiosus*. Daher muß auch die Gregor-Deutung der ausgelassenen Stelle Ezechiels über das *signaculum similitudinis* ausfallen. Da aber die *Sententiae Anselmi* doch offenbar einen Vätertext bringen wollen, greifen sie zur Deutung der Jobstelle: *Ipse est principium* auf einen Text aus Gregor dazu zurück: *Deus qui cuncta creavit, hunc eminentiorem cunctis condidit*. Er findet sich in *Deus summe* bereits bei der vorhergehenden Frage über die Indivi-

dualität Luzifers (nicht ein ordo, sondern eine Einzelperson), und zwar viel wörtlicher, zitiert. Aber es ist interessant, zu sehen, wie die Sententiae Anselmi doch den 2. Teil des Gregoriuszitates von Deus summe über die Ezechielstelle vom signaculum similitudinis benutzen. Denn in diesem 2. Teil bringt Gregor eben die andere Ezechielstelle: Omnis lapis pretiosus als weiteren Beweis neben der Stelle des 1. Teiles vom signaculum. Die Sententiae Anselmi übernehmen diesen 2. Teil allein, freilich losgelöst von Gregor, so daß man, wenn man nicht Deus summe daneben liest, meinen könnte, es handle sich um ein Schriftzitat aus Ezechiel. Die weitere Deutung dieser Ezechielstelle ist dann bei Deus summe wieder wörtlich Gregor entnommen, während die Sententiae Anselmi die gleiche Deutung ohne Hinweis auf Gregor wie eine eigene Erklärung bringen. Diese Entwicklung der Darlegung wird ganz erklärlich, wenn man Deus summe als Quelle nimmt, denn dann haben die Anselmsentenzen das Material aus ihr genommen und frei weiterverarbeitet im Streben nach stärkerer Systematik, um aus einer Väterstellensammlung mehr eine Summe zu machen. Umgekehrt ist die Entwicklung aber sehr schwer zu deuten, denn dann hätte eine Reihe von Väterstellen verbessert und wieder zusammengesucht werden müssen.

Freilich ist auch eine noch größere Selbständigkeit beider Werke sichtbar, so daß sie nicht einfachhin voneinander ohne stärkere Eigentätigkeit abhängen können. Beide deuten z. B. das Operimentum des Ezechieltextes in anderen Worten: Deus summe mit dem Gregorius-text: Ille primus angelus id est ornatus et opertus ordinibus angelorum exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum prelatatus est, ex eorum comparatione clarior fuit. Die Sententiae Anselmi gebrauchen ihrer Art entsprechend mehr eigene Worte: Operimentum tuum, id est omnes angelici spiritus tibi subiecti, tibi venerationem exhibentes et te quasi vestimentum pretiosum circumornantes. Gewiß bleibt der Sinn der gleiche, aber die Eigentätigkeit der Sententiae Anselmi über die wörtliche Zitatangabe Gregors in Deus summe hinaus ist doch gut erkennbar und auch dogmatisch wertvoll.

Verfolgen wir diese gefundenen Fäden weiter, ob sie uns noch deutlicher in die Entstehungsweise und Arbeitsart der beiden Werke einführen können.

Es sei dazu noch eine Frage aus der Darlegung über die Engel und ihre Sünde herausgegriffen. Zunächst sei der Text selber gebracht:

*Deus summe (f. 89)*

Item queritur, an lucifer cum suis sequacibus post casum habuerit *liberum arbitrium*, id est facultatem liberam *volendi bonum faciendique* et econtra. Respondendum est, quod habent. Hoc

*Sententiae Anselmi (54)*

*Liberum arbitrium* nec mali angeli post casum nec boni amiserunt post suam conversionem ad creatorem. Sed hii quidem *in malo* ita sunt depressi, ut quasi impossibile sit eis iam bonum

enim datum est eis in creatione, sed ita sunt confirmati in altera parte, in malo scilicet, quod numquam volent aut facient bonum. Jeronimus in epistola de prodigo filio: Solus deus est, in quo peccatum non cadit, ceteri, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem. Hec auctoritas dicit unamquamque creaturam rationalem in quolibet statu liberum arbitrium optinere. Isidorus: Angelus mutabilis ex natura, sed immutabilis ex gratia . . . Job: Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem.

velle aut facere. Isti vero gratie dei adherentes sic in bono sunt confirmati, ut numquam suam voluntatem ad malum deflectere velint. Quod autem utriusque nunc liberum arbitrium habeant, evidenter ostendit Jeronimus scribens ad Damasum papam de prodigo filio, cum dicit: Solus deus est . . . voluntatem.

Diese Gegenüberstellung belegt wiederum den engen Zusammenhang beider Textreihen und tut das wohl noch mehr als die bisherigen Stellen. Sie müssen also entweder voneinander abhängen oder von einer gemeinsamen Quelle. Die Beweisführung ist die gleiche bis in die Wortformulierungen hinein, und diesmal ist selbst die Autoritätsstelle in beiden Werken wörtlich aus Hieronymus übernommen. Doch sollen die Unterschiede nicht vergessen werden, da sie für unsere Zielsetzung des Herausarbeitens der verschiedenen Arbeitsweise wesentlich sind. Schon die Fragestellung ist etwas anders. Die Sententiae Anselmi wollen wissen, ob die schlechten und die guten Engel die Freiheit behielten. Der Traktat Deus summe begnügt sich dagegen mit der Frage nach der Freiheit der bösen Engel nach dem Fall. Das paßt systematisch besser in die Abfolge dieser Frage im Teil über die gefallenen Engel: Utrum aliquando habuerit gloriam — Cur deus creavit malos angelos — Non est eis concessum in superiori parte celi — An diabolus fuerit prescius sui casus — An lucifer sit unus ordo. Das sind die vorhergehenden Fragen in Deus summe, und es folgt unmittelbar noch: Quibus modis malus spiritus habeat noticiam de temporalibus. So handelt also alles über den Zustand des Teufels und der gefallenen Engel. Ähnlich sind die Fragen in den Sententiae Anselmi, wo also unsere erweiterte Fragestellung über den Zusammenhang plötzlich herausgeht. Das ist aber dadurch etwas gemildert, daß dort auch die folgende Frage über die guten Engel noch handelt: Quare in bonis angelis quidam minoris, quidam maioris sint dignitatis. Deus summe fragt darnach erst etwas später. Bezeichnend für den Unterschied der beiden Werke ist dann wieder der verstärkte Quellennachweis von Deus summe. Ein Isidorzitat ist noch beigezogen und ein Text aus Job. Bei den verschiedenen Definitionen oder Beschreibungen des Willens in dieser Zeit ist es bedeutungsvoll, daß die gleiche Wesensbestimmung in beiden Werken gewählt ist: facultas volendi bonum faciendique. Das ist für die Zusammengehörigkeit bei aller Verschiedenheit doch wichtig.

Daß dabei aber die Freiheit in der Lösung einer Frage voll geltend bleibt bei aller Ähnlichkeit der Formulierung, die wir nun schon so manchmal fanden, möge die Frage zeigen, die in den *Sententiae Anselmi* sich gleich anschließt, in *Deus summe* etwas später steht:

*Deus summe* (f. 89<sup>v</sup>)

Sancti vero angeli a sue *creationis* primordio libero arbitrio et dei gratia eis cooperante cum magno *desiderio* voluerunt permanere in subiectione sui creatoris, quo merito sunt in gloria. Sed cum hoc meritum fuerit in omnibus *bonis angelis*, queritur, quare *quidam* illorum habeant *maiores* gloriam et *quidam minorem*. *Potest* responderi, quod quidam cum *maiore* fervore adherent deo, alii autem minore. Atque hoc modo in quibusdam fuit maius meritum, in aliis minus. Et *potest dici*, quod *deus creavit* quosdam *magis scientes*, quosdam minus.

*Sententiae Anselmi* (54)

Sed oritur questio, quare *in bonis angelis quidam minoris, quidam maioris* sint dignitatis, cum omnes pariter perstiterunt in obedientia. Quod hoc modo solvi *potest*: *Deus* quibusdam angelis in prima *creatione* sua *maiores, quibusdam minores* dedit *scientiam*. Illi ergo quibus *maior scientia* fuit collata, persistentes *maiori desiderio* amoris sui conditoris adhererunt et profundius divinitatis lucem contemplati sunt. Unde et alios dignitate precellunt. Vel *dici potest quod*, cum omnes perstiterunt, quidam tamen plus aliis in amorem sui conditoris profecerunt. Vel etiam ex ipsa *creatione* aliis alii digniores sunt.

Die *Sententiae Anselmi* bringen also drei Lösungen für die Verschiedenheit der guten Engel, wie das zweimalige trennende „vel“ anzeigt. Das in der Schöpfung den Engeln geschenkte *Wissen* war verschieden und so auch die daraus folgende Schau Gottes. Die 2. Erklärung nimmt ein unterschiedliches Wachsen in der Liebe an, die 3. endlich spricht von einer höheren *Würde* bei der Schaffung (ex ipsa *creatione* aliis alii digniores), die also wohl unabhängig war vom nach der ersten Lösung verschiedenen geschenkten Wissen. *Deus summe* aber bringt nur die beiden ersten Erklärungen. Während die *Sententiae Anselmi* dabei ganz offenbar die erste des in der Schöpfung verliehenen verschiedenen Wissens und somit auch der Größe der Gottesschau als Erklärung der höheren Stellung der verschiedenen guten Engel vorziehen, liebt *Deus summe* stärker die zweite Lösung der größeren persönlichen Liebe und damit des höheren persönlichen Verdienstes. Man könnte fast von einem stärkeren Intellektualismus bei den *Sententiae Anselmi* und einem vermehrten Voluntarismus bei *Deus summe* sprechen, so daß wir nicht fehlgehen, wenn wir bei dieser Gelegenheit eine grundsätzlich verschiedene theologische Einstellung feststellen dürfen. Übrigens kennen die *Sententiae Anselmi* auch an anderer Stelle den Unterschied gerade des Wissens bei den Engeln. Denn bereits bei der Schaffung der Engel betonen sie, daß sie alle Weisheit aus der Schöpfung her besaßen: non tamen equalem ineffabili iustitia dei unicuique, prout voluit, tribuente. Dieser Satz fehlt auch an dieser Stelle in *Deus summe*, obschon sonst die Ausführungen in den *Sententiae Anselmi* ganz ähnlich sind. Die Anselmsentenzen

stehen also treu zu ihrer mehr intellektuellen Grundauffassung des theologischen Denkens. Dabei aber bleibt die Wortauswahl an der oben mitgeteilten Stelle, wie der viele Kursivdruck belegt, doch in beiden Werken bei aller sachlichen Verschiedenheit sehr ähnlich. Wir haben es also auf keinen Fall mit einem schematischen Übernehmen und Abhängigsein zu tun.

## II. Die Schaffung des Menschen

Einen Schritt weiter führt die Schöpfungslehre des Menschen, wie sie in den beiden Werken dargestellt ist. Ganz selbständig ist dabei zunächst die Erklärung der Schöpfung „ad imaginem dei“. Denn die erste Deutung der Bildhaftigkeit des Menschen, welche die Rationalitas des Menschen als Bild der Weisheit des Verbum sieht, findet sich — vielleicht entsprechend dem eben festgestellten Grundzug von Deus summe — dort nicht. In Deus summe liegt (im Anschluß an Augustin Super Gen. l. 5) die Bildähnlichkeit vor allem mit der Dreifaltigkeit selber vor. Es heißt daher: *Ecce quod anima potest pervenire ad cognitionem dei et exinde habes quod potest in virtutibus informari et non est factus homo ad imaginem solummodo Filii sed trinitatis. Unde apposuit „nostram“ (f. 90<sup>v</sup>)*. Im ganzen bringt Deus summe fünf Deutungen des Abbildcharakters des Menschen: *Quinque igitur modis homo dicitur imago dei. Ultimus modus (principium omnium rerum) competit soli primo homini; quartus (ut deus omnibus preest per omnipotentiam, sic homo per rationem) omni homini utriusque sexus; tertius (vir imago rationis divinae) solis viris; secundus (per benignitatem etc.) sanctis angelis et omnibus iustis viris et mulieribus); primus (per cognitionem dei) omni creaturae rationali (f. 92)*. Die Sententiae Anselmi bringen dabei als dritte Lösung — wieder unabhängig von Deus summe — die Gleichförmigkeit mit Christus (56 f.). Von den übrigen Deutungen ist nur die letzte in den Anselmsentenzen als zweite zu finden: Wie Gott Prinzip aller Dinge ist, so ist der erste Mensch als sein Bild Prinzip aller vernünftigen körperlichen Kreatur: *Alia . . . ratione etiam dicitur homo imago dei sicut apostolus: Vir est imago dei, quia sicut deus est principium omnium, sic et primus homo omnis creature rationalis corporee est principium (56)*. So schreibt wörtlich fast gleich Deus summe und belegt so wenigstens für diesen Vergleich mit Gott und Mensch als Abbild die enge Beziehung zu den Sententiae Anselmi: *Propter hoc etiam dicitur homo imago dei: Deus est principium omnium rerum. Ex deo enim sunt omnia; sic homo ut Adam omnis rationalis creature corporee. Ex Adam enim omnes homines sunt. Ambrosius . . .*

So ist also doch die Verbindung der beiden Summen auch hier sichtbar bei aller Verschiedenheit der Einzeldeutungen der *imago dei* im Menschen. Am meisten fällt dabei auf, wie sich hier wiederum das theologische Bild in beiden Verfassern verschieden gestaltet zeigt. Bei den *Sententiae Anselmi* ist der christologische Zug deutlich erkennbar, wenn sie zweimal auf das *Verbum* bzw. die *conformitas* mit Christus zurückkommen. Von der zweiten heißt es nämlich: *Accipitur etiam imago pro conformitate, ut idem apostolus testatur dicens: Sicut portavimus imaginem id est conformitatem terreni, id est Ade, sic portemus imaginem, id est conformitatem, celestis, id est Christi* (56 f.). Im übrigen zeigt sich hier auch ein anderer mehr formaler Unterschied erneut: *Deus summe* bringt bei allen Arten der *imago* die eine oder mehrere Väterstellen zum Beleg, in den *Sententiae Anselmi* liest man wohl zwei Schrifttexte, aber keine einzige patristische Belegstelle, wenn auch die patristische Linie in der Deutung der *imago* besonders nach Ambrosius unverkennbar ist.

Der Mensch ist nicht nur „*ad imaginem*“, sondern auch „*ad similitudinem dei*“ geschaffen. Die Ähnlichkeit ist in beiden Werken im Anschluß an den (ungenannten) Ps.-Augustinus *De spiritu et anima* gleich gedeutet: Wie Gott unveränderlich ist, so wird auch die Seele durch die Veränderung der Körperglieder nicht vermehrt oder verkleinert. *Deus summe* bringt aber noch weitere Erklärungen. Zunächst weist sie auf die Ähnlichkeit bei den Tugenden hin: *Ipse qui innocens est et iustus, hominem creavit innocentem et iustum*. Doch weist sie dabei darauf hin, daß das eigentlich bereits zur *imago* gehöre, falls man nicht annehme, daß die Heilige Schrift mit „*ad similitudinem*“ nur eine andere Ausdrucksweise gemeint habe (*vel est expositio vel in illis verbis duo notantur imaginis modi dei: f. 92*). Im Anschluß an Augustinustexte aus *De quantitate animae* werden in *Deus summe* noch weitere Ähnlichkeiten des Menschen mit Gott herausgestellt: die Unsterblichkeit und die Unauflöslichkeit, da sie aus dem Nichts geschaffen ist: Augustinus in libro eodem: *Sicut elementa pura non habent aliqua preiacentia vel actu vel natura, ex quibus naturaliter componantur, ita nec anima...* Die Summe *Deus summe* ist also auch hier wieder eingehender und vor allem patristischer orientiert als die *Sententiae Anselmi*.

Stark wird die Ähnlichkeit bei den konkreten Fragen der Schöpfung des Menschen. Sie seien daher einmal im ganzen Zusammenhang nebeneinander gebracht:

*Deus summe (f. 90<sup>v</sup> f.)*

*Hominem vero creavit deus secundum corpus et secundum animam. Secundum*

*Sententiae Anselmi (55 ff.)*

*Corpoream creaturam rationalem, id est hominem, non sicut angelos simpli-*

*animam hoc modo dedit essentiam indissolubilem et liberum arbitrium . . .*

*Corpus fecit de limo terre et connexit anime rationali, quatenus ea mediante res tam infirma ut est corpus, deo coniungatur atque fieret beata. Que duo in simul iuncta sunt una persona. Augustinus super Joannem in sermone 17: Sicut anima habens corpus non facit duas personas sed hominem unum, sic verbum habens hominem non facit duas personas sed unum Christum . . .*

Queritur quoque, an sit factus mortalis vel immortalis. Augustinus in eodem: Homo ante peccatum *mortalis erat, quia poterat mori, et immortalis, quia non poterat mori*. Mortalis quidem erat sub conditione corporis . . .

Similiter disposuit deus creare alios homines et corpore et anima et proposuit per se creare animas, corpora vero hominum ministerio. Ad quam generationem corporum perficiendam dedit ei mulierem in auxilium, quam sic creavit: *Immisit dominus soporem in Adam tulitque unam de costis eius, os cum carne, et ex ea formavit Evam* significans hoc misterium quod ipse de latere Christi dormientis in cruce edificaret ecclesiam id est ex aqua et sanguine de latere ipsius confluentibus . . . Adam vero in illa extasi interfuit angelice curie cognoscens quid de eo fieret. Unde vigilans vidit mulierem et dixit: *Hoc os ex ossibus meis et caro de carne mea* et cetera. Genesis testatur hec verba esse primi hominis et evangelium dei. Sed et primus homo dixit hec propheticum spiritu et deus in illo.

Queritur, quare dominus pro costa illius supplevit solam carnem id est, ut dicit Augustinus, quare Adam sit factus infirmus solam carnem suscipiendo, ipsa vero est facta firma ex osse eius. Solutio: Voluit deus ostendere quod *Christus susciperet infirmam carnem ut ecclesia haberet os i. e. fortitudinem*.

cem essentiam deus condidit sed ex diversa materia, id est corpore et anima coniunctis in *unam personam* formavit . . . Animam enim primi hominis, sicut angelos, spiritualem, simplicem et *indissolubilem essentiam deus creavit cui et liberum arbitrium et scientiam* magnam in sua creatione dedit . . .

*Corpus limo terre* formavit nec intelligendum est, quod prius corpus quam animam fecerit, sed *simul corpus et animam fecit et coniunxit . . .*

Factus est autem mortalis, quia mori poterat, si peccaret, et immortalis, quia non mori poterat, si in obedientia perseveraret.

Hoc modo deus primum creavit hominem, alios non sic, sed ex patribus per generationem propagari voluit, *animas vero per se* postea singillatim . . . Dedit itaque homini officium *generandi corpora* et ad hoc explendum creavit ei *mulierem in adiutorium. Misit soporem in Adam et tulit unam de costis eius et edificavit costam* illam in mulierem sine omni alterius masse supplemento. Locum autem unde carnem et os tulerat, . . . carne tantummodo implevit. Ideo autem Ade, *Evam de latere eius fabricaturus, soporem immisit, ut ostenderet, quod de latere Christi dormientis in cruce ecclesia* processura fuit. (Steht im Original nach der letzten Frage:) Excitatus de somno cum *vidisset mulierem*, ait: *Hoc nunc os . . . in carne una*. In *his verbis* videtur Moyses dissentire ab *evangelio*. Ipse enim dicit hec verba Adam protulisse, et dominus dicit in *Evangelio dei* patris fuisse. Quod utrumque verum esse potest quia et Adam illa predixit et deus ea per Adam protulit (im Original umgestellt mit der folgenden Frage:) Locum autem, unde carnem et os tulerat, ideo tantum *carne supplevit*, ut presignaret, quia secundus Adam, id est *Christus, carnis esset suscepturus infirmitatem, ut Eva sua, id est ecclesia, virtutum ab eo acciperet fortitudinem*.

Queritur etiam, quare deus *formaverit* eam de ipso Adam et non *de alio limo* terre. Solutio: Noluit *duo esse principia* corporee creature *rationalis* sed *unum* contra *invidiam diaboli*, qui *voluit esse principium* equale deo. Et propter hanc aliam causam facta est de Adam, ut ipse amplecteretur eam *diligeret* ut uxorem suam tamquam *portionem* sui corporis *sicque* ceteri homines.

Idcirco etiam potius *de costa Ade* quam *de alio limo* Evam *formavit*, quia hominem *principium unum* omnis *rationalis creature* esse *corporee voluit*, sicut ipse rerum omnium principium est. Si autem Eva de alio limo facta fuisset, iam non *unum* tantum sed *duo essent principia*. Dum autem hominem a se secundum principium constituit, *superbiam diaboli et invidiam repressit*, qui aliud a deo *principium esse* appetivit superbe. Vel ideo deus omnium hominum unum principium esse voluit, ut Adam Evam plus *diligeret*, cum eam sue carnis *portionem* cognosceret et ut maior esset in omnibus ad invicem dilectio *sicut* ab uno descendentibus principio.

Wiederum zeigt sich die große Ähnlichkeit bei aller Verschiedenheit im einzelnen zwischen den beiden Werken. Es gibt fast keine Idee und Lösung, die sich nicht in beiden Texten findet. Auch die Symboldeutung der Schaffung Evas aus der Rippe Adams bis hin zur Erklärung des Ersatzes durch bloßes Fleisch und nicht auch durch die stärkere Knochensubstanz als Zeichen der Infirmas der Leiblichkeit des Herrn im Gegensatz zur Stärke seiner Kirche ist gleich bis in die Wortformulierung hinein. Auffallend aber ist die verschiedene Anordnung der Ereignisse bzw. der Fragen und Antworten. Die *Sententiae Anselmi* scheinen stärker chronologisch vorzugehen: Extase Adams, Schaffung der Eva in ihr und Deutung des Schlafes (dabei Erörterung der Frage: Warum aus der Rippe und warum nur Fleisch an ihre Stelle im Leib Adams), endlich das Erwachen des Stammvaters. Die Summe *Deus summe* dagegen dürfte hier stärker systematisch aufgebaut sein: Extase Adams, Schaffung der Eva und Deutung der Extase wie des Erwachens, dann erst die Beantwortung der Zusatzfragen: nach dem Grund des Ersatzes der Rippe durch bloßes Fleisch und Deutung des Schaffens Eva aus der Rippe. Dabei ist bemerkenswert, daß die Symboldeutung des Fleisches an Stelle der beinernen Rippe wie die Deutung des Schlafens und Erwachens des Adam ekklesiologische Bedeutung hat und daher zusammengenommen wird. Während also nach den bisherigen Feststellungen innerhalb der einzelnen Fragen durch die Abkehr vom patristischen Textgut eine stärkere systematische Tendenz sich in den Anselmsentenzen zeigt, ist hier das Umgekehrte der Fall. Es ist das nicht unwichtig zu sehen, damit nicht einseitig geurteilt wird. Dennoch wirkt die Darstellung in den *Sententiae Anselmi* viel systematischer, weil das mancherlei Queritur, mit dem *Deus summe* die meisten Fragen beginnt, in den Anselmsentenzen in eine größere Einheit der Gruppen aufgelöst

erscheint: die Schaffung nach Leib und Seele, die Art des unsterblichen Leibes, die *Generatio* als Lebensbringung für die Nachkommen und daher als Hilfe dazu die Schaffung der Eva. Als zweiter großer Abschnitt schließt sich dem an die Art dieses Schaffens der Ehegattin mit allen Nebenfragen und endlich die freie Annahme als Weib nach dem Erwachen. Das ist zwar mehr zeitlich gedacht, aber, wie man sieht, auch in systematischer Anordnung gut durchdacht. Somit ist die Grundtendenz nach Systematisation auch an dieser Stelle von den *Sententiae Anselmi* nicht verleugnet, man könnte vielmehr sagen: biblisch besser gestaltet als in *Deus summe* und vor allen Dingen in größere Linien aufgeteilt. Darin liegt wohl auch der Grund des Andersgestaltens. Es ist doch darin eine größere systematische Kraft sichtbar als in dem einfachen, wenn auch systematischen Zusammenstellen einzelner Fragen.

Wir finden aber in diesem längeren Textabschnitt auch eine weitere Andeutung dafür, welches dieser beiden Werke wohl das frühere ist. Die Textformulierung von *Deus summe* steht Augustin noch bedeutend näher an den Stellen, die von ihm abhängen und seine Gedanken aus *De Genesi ad litteram* wiedergeben. So findet man hier den Ausdruck Augustins, daß Adam in der „angelica cura“ war und dort das Geschehen um ihn auf Erden schaute. Der Ausdruck fehlt in den *Anselmsentenzen*. Augustin schreibt ferner von Eva, daß sie „firma facta est“ aus der beinernen Rippe. Auch dieser Ausdruck fehlt im Gegensatz zu *Deus summe* in den *Anselmsentenzen*. Endlich ist der Wortlaut in der Lösung der Schwierigkeit, daß die Genesis das Wort *Hoc os de ossibus meis* Adam zuschreibt, während das Evangelium sie durch Gott sprechen läßt, in *Deus summe* viel enger mit Augustins Formulierung verbunden. Dieser schreibt wie *Deus summe* „*primi hominis*“ statt Adam. Das Evangelium soll nach den *Sententiae Anselmi* die Worte Gott dem Vater zuschreiben (*dei patris*), *Deus summe* aber spricht wie Augustin nur von Gott (*dei*). Auch die näher umschriebene Lösung, daß Adam sie im prophetischen Geist (*prophético spiritu*) gesprochen habe, die sich nur in *Deus summe* findet, stammt aus Augustin. Das wird dadurch bestätigt, daß *Deus summe* zur Frage, ob Adam sterblich oder unsterblich war, noch den entsprechenden Augustinustext zitiert: Augustinus in eodem. Die *Anselmsentenzen* bringen nur mehr die Idee, dazu noch mit dem neuen Zusatz: sie peccaret und ohne die Fortsetzung des Zitates, wie wir es in *Deus summe* finden.

Nachdem wir nun schon zwei größere Teile der beiden Traktate über die Schaffung und den Fall der Engel wie nun auch über die Schaffung der Stammeltern miteinander verglichen haben, dürfte zunächst für das Abhängigkeitsverhältnis eine größere Sicherheit er-

reicht sein. Denn man kann kaum annehmen, daß über solche lange Teile ein späterer Überarbeiter der Anselmsentenzen die entsprechenden Vätertexte wieder herbeigeht habe, besonders da das bei dem weiteren Sichtenfern der Anselmsentenzen vom Wortlaut etwa Augustins nicht so leicht gewesen wäre. Sind doch auch die Texte im einzelnen bei den Anselmsentenzen, wie wir sahen, auseinandergezogen. Die natürliche Entwicklung dürfte daher der Weg von der stärkeren Zitatensammlung aus patristischem Material in Deus summe zu der freieren und loserer Benutzung in den Sententiae Anselmi gewesen sein. Es wäre freilich noch denkbar, daß beiden eine gemeinsame, noch stark patristische Quelle gedient hat. Dagegen aber spricht, daß ja auch die systematischen Lösungen, die Deus summe bietet, sich in den Anselmsentenzen wiederfinden. Somit müßte die gemeinsame Quelle doch im wesentlichen wie Deus summe aussehen haben.

Wenn wir von diesem bisherigen Grundergebnis ausgehen, das freilich in der Folge noch weiter ausgebaut werden soll, so wird die Arbeitsart des Verfassers der Anselmsentenzen uns bereits recht deutlich: die Loslösung vom patristischen Text zur freieren systematischen Gestaltung, zur eigentlichen Summe. Dogmengeschichtlich wichtig ist dabei, daß wir nun so die Autoritasstellen kennen, aus denen diese systematische Darstellung erflossen ist. Der Weg aus der Patristik zur Scholastik ist unmittelbar hier — wohl zum erstenmal in solcher sichtbaren Form — faßbar. Das dürfte wohl der größte Wert des Traktates Deus summe für uns sein.

### III. Die Sünde der Stammeltern

Es sei nun der Weg weiter beschritten in der Darlegung der behandelten Fragen über die Sünde der Stammeltern. Denn gerade hier kommen wir in ein wiederum auch dogmengeschichtlich wichtiges theologisches Gebiet. Wir greifen dabei die Frage zunächst heraus, warum Gott den Menschen versuchen ließ. Es sei gleich darauf hingewiesen, daß die Ausführungen von Deus summe in ihrem ganzen ersten Teil ein Augustinuszitat sind, das die Sententiae Anselmi freier gestalten:

*Deus summe (f. 103<sup>v</sup>)*

Augustinus super Genesim in libro XI.: „Queritur, cur deus permiserit hominem temptari, quem temptatori consensurum esse presciebat. Non mihi videtur magne laudis hominem fuisse futurum, si propterea bene posset vivere, quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse et in potestate velle haberet non consentire suadenti deo adiuvante.“ Et adtende

*Sententiae Anselmi (61)*

Iuste deus hominem temptari permisit, quamvis lapsurum scivit, quia vidit, quod si vellet, resistere posset, vel si caderet, resurgenti postea per penitentiam cognovit misericordiam suam gratiorem fore. Sed nec dignus laude fuisse, si nullo transgressionem suadente obediens perstitisset.

ibi ista duo, quod per liberum arbitrium poterat non consentire *suadenti* adiuvante deo et quod non esset promeritus magnam *laudem*, si propterea bene viveret et cetera que sequuntur.

Es ist also so, daß die Anselmsentenzen wiederum die Genesiskommentarstelle aus Augustinus, die Deus summe noch wörtlich bringt, frei von der Nennung Augustins als ihre zweite Lösung übernehmen. Sie haben aber bereits im Fortschritt zu Deus summe und Augustin eine weitere Lösung eingefügt: Gott sah voraus, daß der gefallene Mensch in Buße sich wieder aufrichten konnte und daher Gottes Barmherzigkeit verherrlichte. Deus summe kennt auch diese Lösung, aber erst bei einer anderen Frage: Warum hat Gott den Menschen trotz der Voraussicht seines Falles *geschaffen*, also nicht nur, warum hat er ihn *versuchen* lassen. Hier erst bringt Deus summe die entsprechende Augustinussentenz mit der Folgerung: Ex quibus dictis hec ita perpenduntur, quia previdit, quod essent utiles bonis et quod sua voluntate caderent et iuste punirentur. Fortassis et hoc etiam potest responderi, quia previderat, quod possent *resurgere per penitentiam* (f. 104). Das nimmt also der Verfasser der Anselmsentenzen voraus als erste Lösung seiner Frage, warum Gott die Stammeltern *versuchen* ließ. Er ordnete sie sogar in die Augustinussentenz von Deus summe oben ein und fuhr dann erst mit der Ausbeute dieser Sentenz als zweiter Deutung der Frage fort.

Das war wohl bei der engen Verbindung der beiden Fragestellungen im systematischen Aufbau klarer und deutlicher. Jetzt aber wissen wir, daß es ursprünglich zwei verschiedene Fragen und Lösungen waren, wie sie noch in Deus summe nach Augustin säuberlich getrennt uns vorgelegt werden. Die fortschreitende Systematik hat also hier Ähnliches gut vereint und die Lösung so vertieft. Das Material aber fanden die Sententiae Anselmi in Deus summe.

Das gleiche Bild ergibt sich in der folgenden Frage beider Werke über die innere Vorbereitschaft der Stammeltern zur Sünde:

*Deus summe (f. 104)*

Queritur etiam, utrum voluntas comedendi pomum que precessit comestionem, sit primum peccatum. . . . *Augustinus* in eodem libro XI.: Quomodo verbis serpentis . . . humilianda. In eodem: *Nec est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus temptator, nisi precessisset in anima hominis quedam elatio comprimenda. Que verba sic debent exponi vel intelligi: Quedam vana gloria fuit in animo hominis innata . . . Quod ostendunt sequentia verba huius auctoritatis: Ut per humiliationem peccati*

*Sententiae Anselmi (61)*

Sed dicit *Augustinus*:

*Nequaquam temptator hominem deiecturus fuisset, si nulla in eo elatio precessisset que per has miserias reprimenda fuit. Quod hoc modo intelligi potest:*

quam de se falso presumpsisset, disce-  
ret. Vel: *Nequaquam homo per peccatum quod suadente diabolo perpetrabat, in huius seculi miserias deiectus fuisset, nisi prius in eo precessisset elatio id est priusquam sic puniretur, non priusquam temptaretur. Non enim congruum videtur, ut antequam temptaretur, elatio in eo fuisse dicatur. Et ideo dici potest, Augustinum non dixisse quod elatio in eo precessisset sed pena, quam temptationi consentiendo meruit. Prius enim elatus quam punitus fuit.*

Aliquando tamen ita exponitur: Temptator non deiecit hominem in hanc miseriam, nisi preceperet peccatum elationis scilicet voluntas transgrediendi mandatum dei. Et opponatur de predicta auctoritate, quia videbatur sonare, quod elatio fuisset in homine, antequam caderet, id est peccaret, quod dicere esset absurdum. Augustinus in libro II. de gratia contra Manicheos: Vidimus his verbis . . . Augustinus ex psalmo 118: Nam ipsi primi homines . . .

*Nequaquam homo . . .*

*. . . quam punitus fuit.*

Vel potest dici, quod antequam temptaretur, elationem habuit que peccatum non fuit, sed passio ex qua tamen diabolus occasionem temptandi sumpsit.

Die Frage war also sehr umstritten, wie auch ein Vergleich mit den Sententiae divinitatis zeigt, in denen eine Reihe von verschiedenen Lösungen gebracht werden (ed. Bliemetzrieder 26). So kann es nicht verwundern, wenn sowohl Deus summe wie die Anselmsentenzen mehrere Lösungen bringen. Es hat auch noch die Summa sententiarum und ebenso Hugo von Sankt Viktor, wie an einer anderen Stelle zu zeigen sein wird, sich mit diesem Problem eingehend beschäftigt. Grund der ganzen Fragestellung ist die Äußerung Augustins in De Genesi ad litteram im 5. Kapitel des 11. Buches. Deus summe bringt in ihrer Eigenart den entsprechenden Text noch wörtlich, während die Anselmsentenzen ihn umschreiben, dabei aber gut systematisch den Hauptpunkt herausstellen: Der Teufel hätte den Menschen nie zu Fall gebracht, wenn in diesem nicht eine Überheblichkeit (elatio) gewesen wäre. Die zu stellende Frage war aber dann: Wie war das möglich vor der Erbschuld und Erbsünde? Deus summe bringt drei Lösungen: Es gab schon vor der Sünde eine eingeborene Ehrsucht (vana gloria innata), an die der Teufel in der Versuchung anknüpfen konnte. 2. Die Überhebung, von der Augustinus spricht, fand erst vor der Bestrafung, nicht schon vor der Sünde statt. 3. Es gab in der Seele des ersten Elternpaares schon vorher den Willen zur Sünde (voluntas transgrediendi mandatum).

Wie stellen sich nun die Anselmsentenzen zu diesen Lösungsversuchen von Deus summe? Der zweite Versuch (Elatio nur vor der Bestrafung) ist an die erste Stelle gerückt. Die Übernahme ist sogar

ganz wörtlich und bietet in ihrer Länge eine der wenigen Stellen, an denen Deus summe und die Anselmsentenzen wörtlich so weitgehend gleich sind. Die zweite Antwort lautet: Es konnte eine Überheblichkeit (*elatio*), wenn auch nur rein passiv, vorausgehen und dem Teufel Angriffspunkt bieten. Das ist also im Grunde die erste Lösung von Deus summe von der *vana gloria innata*. Aber sie ist doch deutlich weitergeführt durch die Einfügung der reinen *passio* im Gegensatz zum *peccatum*: *Elationem habuit que peccatum non fuit, sed passio, ex qua tamen diabolus occasionem temptandi sumpsit*. Das zeugt erneut von der steten Weiterführung in den *Sententiae Anselmi* gegenüber ihrer Quelle Deus summe, aus der übrigens die dritte Lösung nicht übernommen wurde, da sie für die Anselmsentenzen mit ihrer klaren Ablehnung jeder vorherigen Schuld bei der Darlegung des zweiten Lösungsversuches (*peccatum non habuit*) nicht eigentlich mehr in Frage kam. Denn die *voluntas transgrediendi mandatum* war doch schon eigentliche Sünde.

Es war durch die Übertretung des Gebotes Gottes die weitere Frage gestellt, wie Gott denn es zulassen konnte, daß sein Wille, der doch allwirksam sein mußte, nicht zur Geltung kam. Das bringt unsere beiden Werke zu einer Untersuchung des Willens Gottes. Sie sehen dabei einen dreifachen Willen Gottes. Da wir darüber auch eine Anselm von Laon im *Liber Pancrisis* eigens zugeschriebene Abhandlung besitzen, ist es möglich, sie in unsere Untersuchung einzuordnen. O. Lottin hat sie nun neu textkritisch veröffentlicht<sup>27</sup>. Der Vergleich der drei Darlegungen zeigt sehr bald, daß den Überlegungen in den Anselmsentenzen die Abhandlung Anselms vorgelegen hat. So heißt es etwa über den dritten Willen Gottes in den Anselmsentenzen: *Secundum illam voluntatem quam fecit in sanctis suis, dictum est: Deus vult omnes homines salvos fieri, quia facit sanctos velle* (so nach den besseren Handschriften). Wörtlich gleich schreibt Anselm selbst: *Dicitur voluntas dei bona, qua operatur in sanctis . . . secundum quod dicitur: Vult deus omnes salvos fieri id est facit sanctos suos velle*. Ganz ähnlich ist es auch bei der Beschreibung des göttlichen Willens als Gebot: *Preceptum ideo dicitur voluntas, quia per illud cognoscitur, quid velit deus facere servos suos*. So schreibt Anselm, und die Anselmsentenzen sagen: *Precepta autem voluntas ideo dicuntur, quia vult deus, ut fiant, et ei placet in ipsis* (63). Deus summe aber schreibt ganz anders: *Ideo sic appellatur, quia iubendo docet quid vel fieri vel non fieri*.

Wenn wir diese Erklärungen vergleichen, dann zeigt sich bereits in den ersten Umrissen, daß die Anselmsentenzen die Darlegung Anselms selbst aus dem *Liber Pancrisis* in ähnlicher Weise gebrau-

<sup>27</sup> L'école n. 31 p. 32—34.

den, wie sonst Deus summe von ihnen benutzt wird. Es ist keine einfache Übernahme, wenn auch auf der anderen Seite die Ähnlichkeit deutlich bleibt in den Grunderklärungen. Aber besonders wichtig erscheint, daß auch hier der Grundcharakter der Anselmsentenzen gewahrt bleibt: sie systematisieren die übernommene Ansicht besser. So heißt es bei der Erklärung der *voluntas ut preceptum* nun deutlicher, um die Güte auch dieses Willens dem Ziel der Abhandlung entsprechend mehr hervorzuheben, daß das Gebot gut Gottes Wille genannt werden kann, weil es Gottes Willen anzeigt (so weit gemeinsam mit der Darlegung Anselms selbst) und weil Gott sich in ihm wohlgefällt (*ei placet in ipsis*). Die Formulierung von Deus summe aber ist wieder ganz anders, so daß sie nicht als Quelle hier in Betracht kommt.

Das alles zeigt sich an einer anderen Stelle dieses Absatzes noch deutlicher. Im Anschluß an die Darlegung über Gottes Willen in den Heiligen stellen Anselm und die Anselmsentenzen das Problem, wie es denn dann sein könne, daß Gottes und der Menschen Willen divergieren können, da die Menschen aller Heil wollen, Gott aber nicht. Anselm formuliert das so: *In qua voluntate illud mirum est, quod sancti discordant partim a superiori voluntate dei. Deus enim non vult id est non disponit omnes salvare, quos sancti tamen volunt fieri salvos.* Die beiderseitige Lösung sei nebeneinandergestellt:

*Anselm, De voluntate dei*

Circa igitur malos proximos *cum illa dei voluntate conveniunt, quia deo resistere nolunt, et ex affectu caritatis disconveniunt. Voluntas etiam malorum cum dispositione dei convenit et disconvenit, ut si quis malus optet patris sui mortem, quod aliquando deus complet ei, non pro eo, sed quia sic disposuerat; aliquando vero non complet, et ita convenit et disconvenit.*

*Sententiae Anselmi (64)*

Sed absonum videtur aliquam voluntatem a deo immitti cuiquam que bona sit et sue tamen contraria voluntati. Sed nullum movere debet, si vel bona voluntas alicuius a dei voluntate, id est dispositione, discrepet, vel mala concordet, cum apostolus ad Corinthios bona voluntate venire proposuerit, quod tamen aliter apud deum predestinatum fuit. Et Judei voluntati dei in morte Christi concordantes fuerunt . . .

Mala voluntas quamvis concordet *cum voluntate dei*, quia vult, *discordet* tamen, quia sic non vult. Rursus bona voluntas, quamvis *discordet*, quia vult, *concordat* tamen, quia sic vult. Verbi gratia: *mala voluntas mea concordat cum voluntate dei in morte patris mei*, quia utrique volumus; *discordat* quia ille vult ex iusticia, ego ex invidia. Rursus bona voluntas mea vult omnes homines salvos fieri, quod est contra dei voluntatem; sed non vult, ut fiat contra dei voluntatem.

Während also die stärker an die Schrift sich anlehrende erste Lösung (auch in der Schrift findet sich solche Verschiedenheit, man

darf sich also nicht darüber wundern) ganz in der Sentenz Anselms fehlt, übernehmen die Anselmsentenzen von dem Meister aus Laon die spekulative Deutung wie auch das gleiche Beispiel Augustins (Enchiridion c. 101) des schlechten Wunsches nach dem Tod des Vaters, der hie und da mit dem Wollen Gottes übereinstimmt (wenn auch aus anderem Beweggrund), in anderen Fällen nicht. So kann also auch ein schlechter Wille mit Gottes Willen sachlich übereinstimmen oder nicht. Ähnliches gilt nach beiden Werken auch grundsätzlich vom schlechten Willen: Er kann in der Vollziehung als Tat mit Gottes Willen übereinstimmen, nicht aber in der Gesinnung der Liebe. Doch sowohl das Beispiel wie auch die allgemeine Darlegung ist in den Anselmsentenzen etwas umgedeutet und verrät so wieder die Eigenart, die Anselm gegenüber ebenso bleibt wie gegenüber Deus summe. Im Beispiel selbst wird von den Anselmsentenzen mehr das verschiedene Motiv — ähnlich wie bei Anselm im generellen Teil — herausgestellt. Bei Anselm ist noch mehr die Übereinstimmung der Wirkung bzw. die Nichtübereinstimmung als Grund der Konvenienz oder der Diskonvenienz herausgestellt: *Convenit et disconvenit, ut si quis malus optet patris sui mortem, quod aliquando deus complet ei, non pro eo, sed quia sic disposuerat; aliquando vero non complet, et ita convenit et disconvenit.* Die Anselmsentenzen gehen auch hier tiefer, wenn sie deutlicher als Anselm, der das ja nur durch die drei Worte „non pro eo“ andeutet, im Motiv der Tat schon die Unterscheidung sehen, auch wenn die Tat selber in der Vorsehung Gottes lag: *Mala voluntas mea concordat cum voluntate dei in morte patris mei, qui utrique volumus; discordat quia ille vult ex iusticia, ego ex invidia.* Hier in den Anselmsentenzen ist also systematischer als bei Anselm selbst der Gedanke Anselms, den er vorher allgemein vorlegt, ohne ihn auf das Beispiel anzuwenden, tiefer auch auf dieses bezogen. Damit ist dann auch der eigentlichen Lösung der Schwierigkeit ein echter und klarer Weg gebahnt, die allein die Anselmsentenzen ausdrücklich bringen: Wenn der gute Wille möchte, daß alle Menschen selig werden, dann wollen sie das doch nicht als Tat gegen Gottes Willen. Tat und Gesinnung sind also auch hier auseinandergehalten. Was also die Darlegung bei Anselm erst andeutet, ist nun zum Vollzug systematisch gebracht.

Wenn man nun noch die Anordnung der Darlegung über den Willen Gottes in den Anselmsentenzen mit der in Deus summe vergleicht, so tritt in dem letzteren Werk die einheitliche Zielsetzung deutlicher hervor, die in den Anselmsentenzen durch die Einarbeit der Einzelsentenz Anselms offenbar gestört worden ist. Man wollte ja zeigen, daß Gottes Wille trotz der Sünde erfüllt werde. Dafür gehen beide Werke zunächst auf die verschiedenen Bedeutungen

dieses Willens ein: Priusquam huius oppositionis solutionem ponamus, predicendum est quibus modis voluntas dei accipiatur (f. 107<sup>v</sup>). So heißt es ausdrücklich in Deus summe, und sachlich ähnlich schreiben die Anselmsentenzen (62 f.). Deus summe hält sich an diesen Plan und kommt nach der Darlegung der verschiedenen Arten des Gotteswillens sofort zur Lösung der gestellten Frage: Oppositioni ergo premissa hoc modo respondendum est: Fecit primus homo contra voluntatem dei que est preceptum; non fecit contra illam voluntatem que est dispositio. Omne enim quecumque voluit, fecit, id est disposuit, et illo modo quo disposuit, fecit (f. 108). Gegen diese Lösung erhebt sich aber die neue Schwierigkeit aus der Nichterfüllung des göttlichen *Heilswillens*: Cui auctoritati opponitur illud apostoli: Deus vult omnes homines salvos fieri. Entsprechend der patristischen Art von Deus summe wird die Schwierigkeit mit Augustinusstellen — besonders aus dem Enchiridion — gelöst. So heißt es etwa: Ita intelligendum est . . . quod nullus fiat (salvus) nisi quem velit . . . Aut certe sic dictum est . . . id est de omni genere hominum.“

Ganz anders gehen die Sententiae Anselmi voran. Zunächst entwickeln sie die drei verschiedenen Arten des göttlichen Willens: preceptum, dispositio, voluntas que operatur in cordibus fidelium. Diese drei Arten stellen sie unter den Generalnenner der voluntas inferior und setzen dann diese der voluntas dei superior, die mit Gott identisch ist und daher nur wollen und nicht nichtwollen kann, gegenüber. Die voluntas inferior ist aus seinen Werken erkennbar. Er kann auch nichtwollen, d. h. das Schlechte. Es wird nun zunächst die voluntas superior behandelt und Augustins Enchiridion c. 100 zitiert: Haec sunt opera Domini exquisita in omnes voluntates eius, tam sapienter exquisita, ut, cum angelica et corporea creatura peccasset . . ., per eandem tamen creature voluntates suam completeret (63). Man findet die gleiche Augustinusstelle in ähnlichem Zusammenhang auch in anderen Werken der Anselmschule, so etwa in der von O. Lottin edierten Einzelsentenz Voluntas dei relata ad ipsum deum<sup>28</sup> oder im sogenannten Liber de voluntate, der unter den Werken Anselms von Canterbury gedruckt wurde (PL 158, 582—584) — mit Recht hat ihn nun Lottin unter die Sentenzen der Schule Anselms von Laon ein-

<sup>28</sup> L'école n. 292 p. 238—239. Die Sentenz bildet auch den Anfang der von Lottin veröffentlichten kurzen Summe der Schule Voluntas dei relata ad ipsum deum: L'école 342 ff. Diese Sentenz bringt am Schluß auch Ausführungen, die mit der echten Anselmsentenz über die Willen Gottes übereinstimmen und aus ihr genommen sind. Dennoch kommt als Quelle der Anselmsentenzen nur die echte Sentenz Anselms, wie sie im Liber Pancrisis überliefert ist, in Betracht. Denn einige Worte, die sich in den Anselmsentenzen hier finden, kennt Voluntas Dei relata ad ipsum deum nicht, sondern nur die echte Anselmausführung.

gereiht und textkritisch ediert<sup>29</sup>. Deus summe bringt den Augustinustext in der gleich anschließenden Überlegung: Preterea intuentum est, cum aliquis videtur facere contra voluntatem dei et etiam facit, tamen voluntas dei semper fit ab illo. Augustinus in Enchiridion . . . Die Anselmsentenzen konnten ihn also hier finden, so daß man wohl nicht auf andere Quellen zurückzugreifen braucht.

Am Ende der Abhandlung über den Willen Gottes wird von den Anselmsentenzen ganz ähnlich wie in Deus summe noch die Frage nach dem *menschlichen Willen* besprochen. Es wird unterschieden zwischen einem Willen der Beistimmung (approbans) und des Verlangens (appetens). Die Wortwahl ist in den beiden Werken hier wieder ähnlicher und vielfach sogar gleich. Aber es findet sich doch auch ein deutlicher Unterschied. Deus summe läßt die voluntas approbans gut oder schlecht sein wie die voluntas appetens; die Anselmsentenzen aber schreiben von der ersteren: bona semper. Der Grund des Unterschiedes ist bezeichnend für die Art der beiden Werke. Deus summe definiert die voluntas approbans: Videtur esse approbare aliquid bonum debere fieri quod discernit ratio (f. 108<sup>v</sup>). Daß es eine solche gute voluntas approbans gibt, belegt Deus summe aus dem Pauluswort: Velle bonum adiacet mihi. Daß es aber auch eine nicht gute voluntas approbans gibt, zeige sich darin, daß sie nicht immer remunerabilis sei und manchmal „iners“. Denn wenn der Wille auch von Natur aus das Gute will, so kann er es doch nie erreichen ohne die Gnade. Dafür wird eine Stelle aus Ps.-Augustinus, De spiritu et littera beigegeben. Anders die Anselmsentenzen. Sie achten auch hier nicht so sehr auf die äußere Wirkung, sondern auf die innere Natur und Struktur: (voluntas approbans) naturalis est et pars liberi arbitrii et bona semper (65).

Wenn man das Gesamtbild der Frage vom Willen Gottes und des Menschen in den Anselmsentenzen also überschaut, so sind sie eine Zusammenstellung mehrerer Quellen. Die systematische Erweiterungstendenz durch das Heranziehen neuer Einteilungen ist dabei deutlich spürbar. Dadurch aber ist der noch klarere Aufbau in Deus summe recht gestört worden. Ja auch gegenüber der Sentenz Anselms De voluntate, die eingebaut wurde, ist die Gedankenfolge undurchsichtiger geworden. Auf der anderen Seite aber bringen die Anselmsentenzen so eine gute Zusammenfassung der Ansichten. Daher kann

<sup>29</sup> L'école n. 290 p. 234 f. Hier findet sich, wenn auch in anderer Reihenfolge, der Abschluß der Anselmsentenzen über die verschiedenen Deutungen des Heilswillens Gottes. So auch in Deus summe. — Gut hat Fr. Stegmüller die verschiedenen Einteilungen des Willens im Kreis Anselms von Laon zusammengestellt: Sententiae Varsavienses, in DivThom(Pi) 45 (1942) 310—312. Vgl. auch sein Werk: Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes in der Scholastik bis Thomas von Aquin, 1929.

man die Beliebtheit wieder besser verstehen. Ist doch später das Sentenzenwerk des Lombarden auch aus diesem Grunde zum Schulbuch geworden. Wir möchten aber nicht vergessen, darauf hinzuweisen, daß es bei einer solchen Sammlung bei den Anselmsentenzen nicht blieb. Sie führen an einer Reihe von Stellen die Systematik weiter, indem sie von äußerer Lösung, wie sie z. B. Deus summe noch bringt, zu innerer Strukturanalyse und dadurch auch zu innerer Lösung der Fragen fortschreiten.

#### IV. Die Erbsündenlehre

Wir kommen nun zur Erbsündenlehre, bei der O. Lottin vor allem die Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe festgestellt hat. Es sei aber diese gute Untersuchung auch hier erweitert und vor allem nun der Methode der Umarbeit und damit dem Entstehen der ersten berühmten Summe des Mittelalters in den Anselmsentenzen Raum gegeben. Es ist ja auch für die Abhängigkeitsfrage von großem Wert, den Gesamtaufbau zu berücksichtigen; denn einzelne Stellen können bei den verwickelten Abhängigkeitsverhältnissen und der eigenen Methode der Übernahme in dieser frühen Zeit noch kein gesichertes Ergebnis bringen.

Die erste Frage, die Deus summe bei der Behandlung der Erbschuld stellt, lautet: *Omnes quippe filii Ade concepti coniunctione viri ac mulieris puniuntur pro eoden peccato et simili pena. Unde queritur quare.* Die Antwort ist ebenso klar: *Hoc autem ideo est, quia peccatum illud commiserunt. Quando enim peccavit Adam, omnes erant in illo omnesque fuerunt ille unus homo et insuper peccato concupiscentie ab ipso descenderunt. Unde Apostolus: In quo omnes peccaverunt (f. 112<sup>v</sup>).* Das ist nun auch die Lösung der Anselmsentenzen: *Omnes quippe in eo peccaverunt, quia omnes unus homo in eo fuerunt.* Bezeichnend ist nur, daß die Anselmsentenzen statt der Schriftstelle eine mehr spekulative Erörterung, wie so oft, anfügen: *non personalter sed materialiter, quia omnium materia in eo fuit.*

Auch die Lösung der sofort entstehenden Frage, wie dann alle Menschen in Adam hätten sein können, ist in beiden Werken zwar grundsätzlich gleich, aber dennoch sind die Unterschiede wieder sehr bezeichnend. Deus summe nimmt als Grundlösung an, daß die ganze körperliche Substanz, soweit sie später im Jenseits belohnt oder bestraft wird, in Adam gewesen ist, wenn auch in anderem Zustand und anderer Quantität. Außerdem war sie verteilt auf die beiden Stammeltern und ihre Nachkommenschaft: *Quo autem modo et secundum quam naturam in primo homine fuerint, sic explicandum est. Substantia corporea uniuscuiusque tota, que coronabitur vel punietur, fuit in primis parentibus, cum peccaverunt, quamvis in alio statu et*

quantitate, sed quedam per se, quedam per medios patres, veluti substantia corporeo Cain tota per se fuit in Adam et Eva, substantia vero filiorum eius et succedentium filiorum per medios patres (ebd.). Dabei ist, wie die weitere Diskussion zeigt, jede dieser Einzelbestimmungen von Bedeutung. Das wird sichtbar bei der Lösung der im Folgenden erhobenen Schwierigkeit, daß die Substanz Kains, die er von den Eltern empfing, nur klein war und nicht so viele kleinste Teile (atomi) enthalten habe, wie die Zahl der Nachkommen war. Die Lösung, die wir später teilweise sogar wörtlich in der Summa sententiarum wiederfinden und die von dieser auch in die Libri sententiarum des Petrus Lombardus übergang, geht dahin, daß zwar der Samenteil, den Kain von Adam empfing, wirklich klein war. Aber er wurde durch Gottes Tat durch Speise und Trank groß, ohne daß die Substanz selbst in sich von außen vermehrt wurde. Nur sie allein wird auferstehen. Dennoch wurde so der Atomus zu einem größeren und teilbaren Non-atomus, und es konnten aus ihm verschiedene Geschöpfe werden: Quibus e contra respondetur: Corporea substantia illius quam extraxit a parentibus suis, in principio valde fuit parva; at divina operatione fomentis cibi et potus particule, que erant athomi, desinuerant esse athomi factaque est magna, nulla substantia exteriori transeunte in eam vel ei addita, ita quod cum ea resurgat aut eius subtractione brevior efficiatur, cumque pars illa que fuit athomus, facta sit non-athomus et divisibilis, partes eius que sunt divise essentie, prius fuerunt unite et talis una essentia que erat athomus (ebd.). Durch Beispiele wird diese Theorie noch erläutert: das Samenkorn wird zur Ähre, die Pflaume zum Baum oder — das Beispiel Augustins in De civitate Dei l. 12 c. 14 (PL 41, 776) — das Kind, das stirbt und noch nicht einen Monat alt ist, steht doch auf im Mannesalter, und zwar in jener Substanz der Kindheit, die ohne Nahrung durch Gottes Tat vermehrt ward (sola illa substantia resurget que fuit coniuncta anime illius divina operatione multiplicata absque fomentis). Weitere Beispiele, die ebenso die Summa sententiarum wie der Lombarde bringen, sind die Vermehrung der fünf Brote (sine addimento) oder die Schaffung Evas aus der Rippe Adams (de costa Ade que fuit parva, protinus fecit deus mulierem in grandi forma)<sup>30</sup>.

Die Anselmsentenzen bringen nun zwar auch das Beispiel des Wachsens der Pflanze zum Baum (ex planta parva et magna arbor pro-

<sup>30</sup> Die Summa sententiarum macht später diese Ansicht noch deutlicher durch die beigefügten Worte: Nec tamen negamus quin cibi et humores et in carnem transeant. Unde quidam homines grossiores sunt quam debeant; sed illa superfluitas non erit in resurrectione, quia non est de veritate humane nature. Veritas humane substantie dicitur quod in primis parentibus fuit et illud solum in resurrectione erit. Sed illae partes quae de cibis fiunt et in quas transeunt, tamquam superflua deponentur: tract. 3 c. 10; PL 176, 106 B.

venit: 67). Aber entsprechend der mehr spekulativen Art sehen sie besser die Schwierigkeit der Deutung und berufen sich nicht wie Deus summe auf die Tat Gottes beim Wachsen, sondern unmittelbar auf Gottes Allmacht: Qualiter ibi (humana substantia in Adam) fuit plane, videri non potest; potest tamen aliquando monstrari, ut, si veritas perspicui non possit, saltem quod veri simile est, coniectetur... Ille qui de nichilo omnia bene fecit, etiam ex simplici massa omnium substantiam propagare potuit (67). Bezeichnend ist weiter, daß die Beispiele aus der Auferstehung unseres Fleisches und aus der Bibel fehlen. An ihre Stelle ist eine mehr philosophisch-naturwissenschaftliche Betrachtung eingeführt: Nehmen wir an, daß der Samen Adams neun einfache Teile gehabt habe. Jedes dieser Atome wuchs, ohne fremde Substanz anzunehmen, in sich quantitativ. So wurde der einfache Teil vielfältig, und doch sind die neun aus einer Materie entstanden, eins mit ihr in der Essenz, wenn auch nicht in der Form. Hier ist der gleiche Ausdruck wie in Deus summe ‚non-athomum‘ für die nun zusammengesetzte Substanz gebraucht: Athomus simplex substantie transivit in non-athomum compositam substantiam et sic ab illa materia quamvis parva tota generis humani massa processit (68). Wir können also erneut einen deutlichen Übergang zum mehr Spekulativen aus dem mehr Theologischen feststellen, der aber ganz im Dienst des Theologischen steht.

Noch eine Reihe patristischer Texte für die Tatsache, daß alle in Adam gesündigt haben, bringt Deus summe. Sie fehlen natürlich in den Anselmsentenzen wieder. Dann geht Deus summe zu neuen Einzelfragen über, die sich aus den vorangehenden Darlegungen von selber stellen. Die erste ist das Problem der Übertragung der Erbschuld durch Eltern, die getauft sind — ein Problem, das auch die Anselmsentenzen beschäftigt:

*Deus summe (f. 114<sup>v</sup>)*

Deinde queritur de puero illo qui natus est ex parentibus purificatis in baptismo ab originali peccato . . . , utrum iuste contrahat . . .

Cui questioni a quibusdam solet sic responderi: Quamvis parentes mundi sint, . . . filius tamen eorum peccato originali involutus est. Quod Augustinus his similitudinibus ostendit in libro III. De baptismo parvulorum: Quomodo preputium . . . , quomodo etiam palea . . . manet in fructu . . . Item Augustinus in libro I. De nuptiis et concupiscentia: Sicut gignitur ex oleastri semine oleaster . . . Que

*Sententiae Anselmi (73)*

Sed dicit aliquis: Merito quidem dampnantur qui ex parentibus peccato originali obnoxii nascuntur . . . ; qui vero nascuntur ex his in quibus originalis macula deleta est, . . . qua iusticia pereunt?

Quomodo ergo a non habentibus peccatum contrahunt, sancti hac similitudine confirmant: Granum nudum a palea gignit aliud in palea; sic homo etsi mundus, quod gignit, sub peccato est.

responsio parvulum . . . affirmat teneri originali peccato, unde non erat dubium, et *non solvit* questionem precedentem videlicet qua iusticia . . .

Alii vero sic volunt *solvere*. Parentes illi *spiritualiter* sunt generati, qua generatione mundi sunt a peccato et iusti; iterum: *Carnaliter* sunt generati, *secundum* quam generationem concepti sunt in peccato. Et ex *spirituali* generatione non carnales generant filios sed ex motu concupiscentie. . . . Augustinus De baptismo in libro II.: Frustra nonnulli . . .

Sed hec similitudo sententiam *non solvit* sed confirmat.

*Solvunt* igitur quidem hoc modo: Homo duas habet *generationes*, unam *carnalem*, alteram *spiritualem*. *Secundum* unam sub peccato natus, sub peccato gignit, *secundum* aliam, id est *spiritualem*, *spirituales* filios sine peccato gignit, verbo et exemplo.

Beide Werke gehen also den gleichen Weg und zeigen so erneut ihre engen Beziehungen zueinander. Die erste gemeinsame Lösung der Frage, wie denn getaufte und so reine Eltern die Erbsünde weitergeben können, bringt nur die Tatsache an Hand der Ähnlichkeiten, wie sie bereits Augustinus, der eingehend von Deus summe wie immer zitiert wird, vorgelegt hat: z. B. vom Oleaster, der wieder einen Oleaster hervorbringt, oder dem gereinigten Korn, das ein anderes in der Spreu zeitigt. Die Anselmsentenzen bringen nur dies letzte Beispiel ohne ein Augustinuszitat, ja auch ohne seinen Namen und berufen sich nur auf die „sancti“, die diese Ähnlichkeit vom Korn ohne und dann mit Spreu als Gleichnislösung vorlegen. Und dies Beispiel ist ja auch für die vorgelegte Frage nach der Übertragung der Sünde durch die Eltern nach deren Taufe noch das geeignetste. Aber beide Werke lehnen diese Beispiele ab: *Non solvit*, sagt Deus summe, und die Anselmsentenzen fügen noch hinzu: *sed confirmat*. Denn die Frage lautete ja nach der *Gerechtigkeit*, mit der eine solche Übertragung geschieht, nicht nur nach der Tatsache: *Non solvit questionem precedentem, videlicet qua iusticia . . .*, sagt Deus summe richtig.

Somit suchen beide nach einer tieferen Lösung. Auch hier wiederum gehen beide gleich, wenn sie nun zwischen der *generatio spiritualis* und *corporalis* unterscheiden. Nur wegen der zweiten sind die Kinder mit der Erbsünde befleckt. Die Eltern sind allein rein in der geistigen Geburt und können so auch reine Kinder gebären, verbo et exemplo, wie die Anselmsentenzen gut erläutern. Nach der körperlichen Seite aber sind sie in der Sünde geboren und gebären daher auch weiter in ihr: *secundum unam* (carnalem) *sub peccato natus, sub peccato gignit*, so zieht der Anonymus der *Sententiae Anselmi* die nicht so deutliche, etwas umfangreichere Darstellung von Deus summe kurz und trefend zusammen. Wie immer belegt dieses letztere Werk diese Ansicht auch mit einem Augustinustext aus *De baptismo*, der in den Anselmsentenzen wegfällt. Daher erhalten diese erneut ganz die Struktur einer mehr prinzipiellen rationellen Überlegung, wenn auch mit

Vätergedanken. Doch beiden genügt auch diese Lösung nicht. Sie fahren daher fort:

*Deus summe (f. 115)*

Eadem vero questio adhuc relinquitur, scilicet qua ratione mundi ac sancti corporali generatione conferant filiis suis peccatum ad dampnationem. Itaque hoc modo respondeatur: Parentes illi, quamvis sint sancti, generant *in peccato concupiscentie*, ut David testatur et idcirco genitus ab eis habet *originale* peccatum et pro peccato illo est puniendus.

Cui quoque solutioni taliter obviatur: Generant in peccato quidem voluptatis sed condonatur eis et purificantur ab illo *per coniugium . . . et bonum coniugii . . .* Augustinus . . .

Sed tamen sententia sanctorum est, quod procreati in concupiscentia carnali trahant originale peccatum. Et ideo qua ratione hoc fiat, inspiciendum est. Totus homo, id est et caro que separatur a massa, et massa a qua dividitur, ante separationem seminis occupatur *ardore turpitudinis* atque in illo ardore immundo fit separatio factaque separatione peccatum, id est actio illa immunda, consummata est; cumque peccatum illud fuerit commune *parti separate* et parentibus a quibus divisa est, parentibus indulgetur propter coniugium et *bonum coniugii . . .*; *particule vero, que transit in aliam personam, non est donatum per bonum coniugii*, quia non est in illo . . . Augustinus in Enchiridio: Hinc post peccatum exul *effectus . . .*

*Sententiae Anselmi (73)*

Alii dicunt, quamvis originale peccatum patribus sit dimissum, quia tamen in concupiscentia que et peccatum et pena peccati est, gignunt, geniti per *concupiscentiam* et *ardorem turpitudinis* qua totus homo occupatur, *originalem* maculam trahunt.

Nam quamvis concupiscentia in parentibus *per bonum coniugii* excusetur, *particula* tamen illa *que iam separata ad aliam personam transiit*, non absolvitur ab originali peccato, quia per concupiscentiam propagata est que est pena et *effectus* originalis peccati. Si autem in aliam personam non transit sed rursus ad totum suum, id est ad substantiam patris, reditura est, cum tota pariter, quamvis sit separata, remissionem accipit.

Vel potest dici quod illi quibus originale peccatum per sacramenta condonatur, absolutionem accipiunt, tamen secundum illas partes cum quibus sunt vel dampnandi vel sanandi; ille autem partes que in aliam personam transire sunt, peccato originali manent obnoxie. Sed non est assertio.

Die beiden Werke suchen also eine genauere Lösung, inwiefern denn im Gegensatz zur spiritualis generatio bei den getauften Eltern durch die carnalis generatio die Erbschuld weitergeleitet werden kann. Die Antwort auf diese Frage ist bei Deus summe wieder viel kunstvoller noch als bei den Anselmsentenzen, wenn auch die verschiedenen Lösungen gleich sind — mit der einen Ausnahme, daß die Anselmsentenzen uns über einen weiteren Lösungsversuch noch in Kenntnis setzen, den sie selber aber ablehnen (Non est assertio). Gehen wir daher zunächst einmal dem künstlich vollendeteren Aufbau, wie er sich noch bei Deus summe zeigt, nach. Denn dann werden wir die mehr eingeschachtelte Folge der Gedanken in den Sententiae Anselmi leichter verstehen können. In der generatio corporalis, so sagt Deus summe, gebären auch die gereinigten Eltern in der Begierlichkeit. Dem, so wirft Deus summe ein, steht aber entgegen, daß diese durch das bonum coniugii entschuldigt ist. Doch, so fährt der Anonymus fort,

die „sancti“ lehren, daß auch so die Erbschuld übertragen wird. Daher müsse noch untersucht werden, wie das möglich ist (Et ideo quatione hoc fiat, inspiciendum est). Die Antwort lautet: Der ganze Mensch, also sowohl der Teil, der in der generatio abgeteilt wird, wie der bleibende, wird durch die Lust unrein. Durch das bonum coniugii wird nur der bleibende Teil entschuldigt, nicht der abgegebene Samen, da er in eine andere Person übergeht. Belegt wird das aus Augustinus im Enchiridion. Die Anselmsentenzen fassen diesen feingegliederten Aufbau in *eine* Gesamtfrage zusammen und kürzen infolgedessen sehr — ganz abgesehen davon, daß die Belegstelle aus Augustinus wieder wegfällt. Der Gedankengang aber bleibt der gleiche: Die Eltern gebären durch die Begierlichkeit und die Lust — schon hier findet sich also die Zusammenstellung dieser beiden Elemente, die in Deus summe noch getrennt in zwei verschiedenen Antworten erscheinen. Daher wird der ganze Mensch mit der Makel der Erbschuld belegt und nur die Begierlichkeit in dem Elternteil durch das Gut der Ehe entschuldigt, nicht aber die Partikel, die in die andere Person übergeht, weil sie eben in der Begierlichkeit empfangen wurde. Sollte jedoch dieser Teil irgendwie zum Vater zurückkehren, so würde auch er wieder eins mit dem Ganzen und so von der Schuld befreit. (Die neu angefügte Lösung der Sententiae Anselmi sagte dann noch, daß man annehmen könnte, daß beim sakramentalen Taufempfang nur jene Teile befreit werden, mit denen der Mensch einmal im Himmel belohnt oder in der Hölle bestraft werde, nicht aber jene, die in eine andere Person übergehen. Doch, wie gesagt, auch die Anselmsentenzen lehnen diesen Versuch ab. Seine Mitteilung erfolgt also nur aus dem Bestreben des Werkes, möglichst vollständig zu sein.)

Somit ergibt ein Überblick über die beiden letzten Stellen der Übertragung der Erbsünde durch getaufte Eltern in der ganz gleichen Reihenfolge der Lösungen und der Einwürfe wieder ein gutes Bild des engen Zusammengehörens der beiden Werke. Selbst die wörtliche Gleichheit gerade an den Hauptstellen ist neben der Ideenähnlichkeit klar faßbar. Die schräg gedruckten Stellen belegen das. Für die Arbeitsmethode ergab sich dabei das bisherige Bild. Die Anselmsentenzen haben ihre Quelle systematisiert. Die Schriftstellen und die Augustinusbelege sind fortgefallen, und es bleibt eine rein spekulative Darlegung, die sich aber ideenmäßig ganz an die alten patristischen und biblischen Belegstellen anschließt, nur daß diese der Systematik wegen nicht mehr genannt sind. Im wesentlichen ist das Bild also ganz augustinisch geblieben. Leider aber ist auch hier der strafferen Systematik wegen das viel lebendigere Bild des Hin und Her von Frage und Antwort unterdrückt worden. Wir sind auf dem deutlichen Weg einer „trockneren“ Systematik. Dabei zeigt sich auch erneut das Streben der

Anselmsentenzen nach Vollständigkeit, selbst wenn sie eine von ihnen abgelehnte neue Theorie dadurch aufnehmen müssen. Für die Gesamtbeurteilung der kommenden Summen, wie etwa Hugos de Sacramentis, wo ich bereits früher eine solche Entwicklung belegt habe<sup>31</sup>, ist es überaus wichtig, zu sehen, wie die Ideen durchaus biblisch und patristisch bleiben, auch ohne daß das eigens bemerkt wird. Die Tradition setzt sich also fort, wenn nun auch in äußerlich unabhängiger und anscheinend selbständiger Form. In dieser frühen Zeit ist das aber noch so begrenzt, daß eine Fehlentwicklung, freilich auch eine gesunde Weiterentwicklung, recht gehemmt ist. Wir stehen eben erst am Anfang des Baues einer Gesamttheologie aus den Einzelquadern von Schrift und Tradition. Der Grundstein aber zum Bau des Domes ist hier gelegt.

Wir können nun diese Entwicklung bei den folgenden Fragen weiter und noch genauer sehen. Denn auch in ihnen wird der Aufbau von Deus summe mehr zusammengezogen in den Anselmsentenzen wiedergegeben und teilweise aufgelöst zu mehr systematischer Form.

Deus summe führt den logischen Aufbau folgerichtig fort mit der Frage, wie denn menschlicher Same Träger der Erbschuld sein könne, da er ja zunächst unbelebt sei: *Iterum autem potest opponi. Caruncula illa que separata est, vel semper animata vel quandoque est inanimata. Et cum quandoque sit inanimata, ipsa tunc non habet peccatum* (f. 116). Auch die Seele, so fährt Deus summe weiter, konnte die Sündenmakel nicht haben, da sie von Gott unmittelbar geschaffen ist: *Quare parvulus quilibet videtur esse sine peccato*. Hier hat Lottin in seiner genannten ausgezeichneten Abhandlung über die Erbsünde<sup>32</sup> festgestellt, daß sich sowohl Deus summe wie die Anselmsentenzen von der ursprünglichen Ansicht Anselms von Laon entfernen. Er hatte irgendwie eine Zustimmung der Seele beim Eingießen in den Leib angenommen: *Sed ex dulcedine carnis sibi (anime) adiuncte, quod poterat, non vult, et ita, creatore iusto remanente, ipsa efficitur peccatrix*. So sagt eine im Liber Pancrisis Anselm von Laon zugeteilte Sentenz<sup>33</sup>. Deus summe aber lehnt das ab und schreibt, daß man zwischen *actus* und *reatus* unterscheiden müsse. Das Werk bringt als Beispiel den toten Leib eines Mörders, der nach ihr auch nach dem Tode noch durch den Reat gehalten wird, nach dem er in der Ewigkeit gestraft werde<sup>34</sup>. Die gleiche Lösung bringen an einer etwas spä-

<sup>31</sup> Arbeitsmethode (vgl. Anm. 11).

<sup>32</sup> Les théories sur le péché originel de saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin: Psychologie et morale, t. IV 1, 11—280 (zitiert: Le péché originel).

<sup>33</sup> G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius Sententiae excerptae, Évreux 1895. Jetzt neu textkritisch ediert von O. Lottin, L'école n. 43 p. 38—40. Vgl. Le péché originel 24—27.

<sup>34</sup> Solutio: *Corpus mortuum* alicuius hominis *homicide* illo tempore quo mortuum est, non committit *homicidium*, sed quia perpetravit illud, dum vivebat,

teren Stelle auch die Anselmsentenzen in teilweise wortwörtlicher Wiederholung. Nur ist der einleitende Satz mit der Problemstellung wegen des etwas anderen Zusammenhanges weggefallen und so der Zusammenhang auch hier leider wieder zerrissen — eine Folge der Einarbeit und der anderen Anordnung systematischer Gründe wegen<sup>35</sup>.

Nach einer kurzen Zwischenfrage nach der Schwere der Strafe im Jenseits, die wohl durch die Strafe des Körpers des Mörders angeregt ist — man löst mit Augustinus („mitissima poena“); in den Anselmsentenzen steht diese etwas vorgenommene Frage gut erst später — geht Deus summe darauf ein, was denn eigentlich der Sinn des Satzes sei, in der Taufe werde die Erbschuld nachgelassen. Der Verfasser greift, um die Frage besser beantworten zu können, weiter aus und möchte zunächst wissen, was denn Erbsünde genannt werde. Er antwortet mit Augustinus, Enchiridion, cap. 48, daß sie eine schwere Schuld der Stammeltern sei, die am Ort und in dem Stand eines solchen Glückes begangen wurde, daß das ganze Menschengeschlecht dadurch „radicaliter“ verurteilt wurde und nur durch den Mittler Gottes und der Menschen, Christus, davon erlöst werden konnte. Denn er allein brauchte nicht wiedergeboren zu werden. So ist die Schwere der Sünde und zugleich die Größe der Erlösung sichtbar. Dadurch wird also das ganze Problem von einer oberflächlichen und schematischen Lösung hinweg in die spekulative und theologische Tiefe von selbst geführt. Durch die Taufe werden der Zorn Gottes und die Sündenschuld vergeben. Freilich blieben einige Strafen, wie der Tod, bestehen. So ergibt sich als letzte Antwort von Deus summe: *Unde sic est dicendum: Originale peccatum id est eterna dampnatio aut puniri in anima aliquomodo post mortem, item vindicta qua homo erat puniendus pro peccato originali remittitur in baptismo (f. 116<sup>v</sup>)*. Leider ist daraus in den Anselmsentenzen durch die Streichung der inneren theologischen Gründe nur mehr geworden: *Cum autem dicimus peccatum condonari, sic intelligendum est peccatum condonari, id est non dampnari eternaliter de peccato. Remanent tamen alique*

---

existens *inanimatum tenetur* reatu homicidii, quia dignum est pro eo puniri atque punietur anime restitutum. Vivens etiam aliquis homo homicida dicitur, non ideo quod sit in *actu* illo sed quia fuit. Similiter intelligendum est: Caro illa inanimata *non habet peccatum actum* illum sed tamen est obligata *reatu* peccati et dicitur habere peccatum, quia, cum esset animata, operata est illud. Unde est digna pro eo puniri et non habere gloriam (f. 116).

<sup>35</sup> Dicimus ergo, quoniam ante animationem in paterno semine originale peccatum esse possit, *non quod hoc in hoc statu actum peccandi habeat vel habuerit*, sed quia antequam a massa primi patris esset separata, habens statum *animatum* peccavit. Verbi gratia: *Mortuo homicida corpus, etsi inanimatum, dicimus homicidam, non quia in hoc statu fecerit homicidium vel actum illum malum res inanimata habeat, sed quia in alio statu quo habuit, adhuc rea tenetur (74)*.

pene pro servanda humilitate (f. 74)<sup>36</sup>. Aber auch hier ist von den Anselmsentenzen der schöne langsame Aufbau von Deus summe verlassen und dieser Satz schon vorher aus Anlaß eines dort gebrauchten „condonari“ als Erklärung eingefügt worden. Die Systematisation ist also nicht immer besser geworden im äußeren Aufbau.

Deus summe fragt nun in Beantwortung ihrer Untersuchung über die Wirkung der Taufe weiter, was sie denn für jene Teile des Körpers bewirke, die bereits vor der Taufe ihm verlorengegangen sind: Werden sie von der Schuld der Erbsünde befreit? Die Antwort lautet, daß auch hier die Erlösung geschehe, da sie zu einer Person gehören, wie etwa Arm oder Fuß: Mundatur, quia fuit una persona cum aliis membris, una eademque anima vivificata cum illis et est futura (ebd.). Fast naturgemäß wird damit gleich auch das umgekehrte Problem verbunden, was denn mit der verlorenen Hand geschehe, wenn die Person nachher etwa ein Mörder werde und so im Jenseits bestraft werde. Deus summe antwortet, daß die Hand dann folgerichtig als Teil der Person auch bestraft werde. Wem diese Lösung aber zu hart erscheine, möge sie der verborgenen Gerechtigkeit Gottes überlassen.

Nun ist es interessant für die Arbeitsweise der Anselmsentenzen, daß sie aus dem ganzen Zusammenhang diese Teilfrage herausgreifen und damit ein Problem lösen, das sich ihnen im Anschluß an die dritte beigegefügte, aber abgelehnte Erklärung des Übergehens der Erbschuld bei getauften Eltern stellt: Nur jene Teile werden in der Taufe gereinigt, die im Himmel im Getauften belohnt werden und nicht auf andere Personen übergehen. Dagegen bringen sie die folgende Schwierigkeit, um ihre ablehnende Haltung systematisch zu begründen: Auch der abgetrennte Fuß oder Arm wird später belohnt oder bestraft, also nutzt diese Unterscheidung zwischen Teilen, die im Körper bleiben oder nicht, nichts zur Erklärung der Übertragung der Erbschuld. Der Samen nimmt an der Heiligung teil, selbst wenn er später abgetrennt wird, wie Hand oder Fuß, die später verlorengehen. Die Wortwahl ist dabei die gleiche wie in der Quelle Deus summe, wenn auch der Zusammenhang ein anderer geworden ist. Eine Lösung, die Deus summe im logischen Verlauf ihrer Untersuchung bringt, ist von den Anselmsentenzen also herausgenommen worden und in den Dienst ihrer erweiterten Systematik gegen eine neu hinzugefügte Lösung über die Übertragung der Schuld von gereinigten Eltern geworden. Das zeigt übrigens auch wieder die Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe, da man nicht annehmen kann, daß die letztere aus dem Konglomerat

<sup>36</sup> Die Anselmsentenzen haben die Stelle aus dem Enchiridion bereits im Anfang der Erbsündenlehre verwertet, freilich wieder der Idee, nicht dem Wortlaut nach.

der Anselmsentenzen an dieser Stelle ihren kunstvollen Aufbau herausgearbeitet hat. Der umgekehrte Weg aber ist verständlich, wie er ja auch zum Gesamtbild unserer Untersuchung über die Arbeitsweise der Anselmsentenzen durchaus paßt.

Deus summe aber geht in ihrem kunstvollen Aufbau weiter zu zwei Fragen, die eng mit der vorgetragenen Ansicht über die Erbschuld zusammenhängen. Wurden auch die späteren Sünden Adams übertragen oder geschieht das vielleicht mit den persönlichen Sünden der Eltern überhaupt? Die erstere dieser Fragen wird vor allem deshalb gestellt, um näher zeigen zu können, warum nur die Erbsünde der Stammeltern weitergeleitet wird. Die Antwort ist wiederum wesentlich Augustinus entnommen: Weder Unwissenheit noch Schwäche haben diese eine Sünde irgendwie entschuldigt<sup>37</sup>.

Wichtiger für die Erkenntnis der Arbeitsmethode der Anselmsentenzen ist die Beantwortung der zweiten Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünde der Eltern. Wir haben darüber eine ausgezeichnete Arbeit von A. M. Landgraf, in der er auch Deus summe in der Fuldaer und Bamberger Überlieferung teilweise behandelt, ohne sie freilich als diese Summe zu erkennen<sup>38</sup>. So ist es möglich, hier noch weiter auszuholen und die Frage in die Gesamtstellung des Problems in der Frühscholastik hineinzustellen, ohne daß der Rahmen unserer Spezialuntersuchung gesprengt wird. Ich möchte hier wie vorher dem Aufbau der Münchener Grundüberlieferung von Deus summe folgen, da die Fuldaer und Bamberger Hss Überarbeitungen späteren Datums darstellen. Die Fragestellung lautet gleich am Anfang: *Preterea queritur de patribus infidelibus seu christianis qui in peccatis actualibus ut homicidio et adulterio et similibus sunt inpenitentes, dum generant filios et filias, utrum peccata illa transeant ad illos quos eo tempore generant, ita quod pro ipsis dampnentur vel puniantur, nisi gratia dei in aliquo sacramento ecclesie aut in prioribus temporibus saltem fide parentum remittantur eis* (f. 117). Landgraf hat am Anfang seiner Arbeit bereits darauf hingewiesen, daß die Frage durch verschiedenartig lautende Schriftstellen wohl angeregt worden sei, und hat die entsprechenden Texte aus der Fuldaer Überlieferung von Deus summe abgedruckt<sup>39</sup>. Es sind die Ezechielstelle: *Ego visito peccata patrum in filiis in tertiam et quartam generationem*, und David über die Sünde von Vater und Mutter: *In memoriam redeat iniquitas patrum eius (Jude) in conspectu domini et peccatum matris eius non deleatur*. Auf der Gegenseite steht der andere Ezechieltext: *Non ultra est*

<sup>37</sup> Vgl. O. Lottin, *Le péché originel* 42 f.

<sup>38</sup> Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder: Dogmengeschichte der Frühscholastik IV 1, 155—192.

<sup>39</sup> A.a.O. 155.

proverbium istud in Israel: Patres manducaverunt uvam acerbam; filius non portabit iniquitatem patris. Diesen Stellen aus der Hl. Schrift fügt Deus summe noch einen Beweis aus der Vernunft bei, der Augustinus entnommen ist (Enchiridion c. 46): Wenn die Übertragung auch der persönlichen Sünden stattfände, wären die späteren Generationen immer schlimmer und mehr belastet. Als erste Lösung bringt unser Werk zunächst einen Autoritätsbeweis aus Hieronymus, nach dem die Schriftstellen bloß von der Nachahmung, nicht der Übertragung der Sünden der Väter sprechen. Der anonyme Verfasser aber fügt bei, daß zwar so die Stellen harmonisiert würden. Das Grundproblem sei jedoch nicht gelöst. Es liegt also hier derselbe Gang der Lösungsversuche wieder vor wie in der Lehre der Erbsünde: die Väterstelle allein genügt nur für die Feststellung der Tatsache; bereits Deus summe verlangt eine innere Antwort auf die vorgelegte Schwierigkeit. Man sieht, wie die Tendenz zur Systematik der Theologie schon stark geworden ist. Es sei in der Hieronymusstelle auch noch nichts darüber gesagt, ob die Sünden der unbußfertigen Eltern nicht doch auch in den Kindern bestraft würden. Die Antwort wird durch zwei lange Zitate aus Augustins Enchiridion c. 46 f. und aus Gregors Moralia l. 15 c. 51 gegeben, wobei der ausgedehnte Gregortext nur durch einen kleinen Zwischensatz unterbrochen wird. Während Gregor die Imitationstheorie vertritt, schließt Augustinus mit dem Schlußsatz: *Temere affirmare non audeo*. Die Frage bleibt hier also ziemlich offen und die Lösung unbefriedigend nach der systematischen Seite hin.

Die Anselmsentenzen benützen auch beide Textreihen, aber wieder in ihrer Eigenart verschieden von Deus summe. Von Augustinus wird aus dem langen Zitat nur ein einziger Satz zitiert, der übrige Teil kurz inhaltlich bloß umschrieben. Die Gregorstelle aber in einem einzigen Satz, dem Schlußsatz, inhaltlich zusammengezogen: *Gregorius in moralibus autem dicit peccata patrum usque in quartam generationem ideo extendi, quia patribus sepe usque ad illam viventibus filii eorum ipsos parentes solent imitari* (75). Es folgen dann noch einige Texte aus Hieronymus, die in Deus summe fehlen, also anderswoher zur Ergänzung beige-steuert sind. Als Abschluß wird noch wie in Deus summe der Schlußsatz der Augustinusstelle gebracht: *Temere affirmare non audeo*, der hier in die Worte gekleidet ist: *Non est asserendum, sed verendum* (76). Bezeichnend für die Umarbeit ist auch der Beginn der Darlegungen zu diesem Thema. Während, wie gesagt, Deus summe die entgegenstehenden Schrifttexte eingehend bringt, begnügen sich die Anselmsentenzen wiederum mit zwei kurzen Bruchstücken — um die Verschiedenheit nur anzudeuten — für die verneinende Ansicht. Die bejahende wird allein

dadurch zum Ausdruck gebracht, daß ihre gegenteilige Deutung beigefügt ist: *Filius non portabit . . .* und dagegen: *Filius regeneratus non portabit*. Die Gegenansicht wird also nicht mit Schrifttexten, sondern mit bereits systematisch bearbeiteten Texten und Deutungen dargelegt. Dadurch wird der nun noch stärker gewordene systematische Zug unterstrichen, der hier zweifellos den Nachteil mit sich bringt, daß die eine der Schriftreihen wegfällt zugunsten bloßer Schriftdeutung. Das zeigt sich auch weiter in der Lösung der aus Augustinus stammenden Schwierigkeit, daß bei einer Übertragung die späteren Generationen immer mehr belastet würden. Während in *Deus summe* Augustinus selbst sie löst mit einem Text seines *Enchiridion* (nur bis zum 4. Grad gibt es deshalb eine Vererbung, damit die Größe nicht ins Unendliche wächst), bringen die Anselmsentenzen die gleiche Lösung zwar, aber nun rein spekulativ, ohne Bezugnahme auf Augustinus. *Quod sic solvunt*, heißt es nun einfachhin (75).

Diese an sich gewiß kleinen Änderungen haben doch den Charakter der Darlegungen völlig verändert. Während in der Zitatsammlung von *Deus summe* das Fragende des Problems der Frühzeit noch stark durchblickt, ist in den Anselmsentenzen durch die mehr eigene Ausdrucksweise die persönliche Ansicht deutlicher sichtbar. Das Schlußwort vom: *Melius est enim humiliter ignorare quam arroganter sapere*, hat einen klaren, dem Verneinen der Übertragung nun zuneigenden Sinn bekommen. Daher ist wohl auch eine Stelle aus Augustins *Super Exodum* beigegeben worden, in der die Imitationstheorie noch einmal erneut ausgesprochen wird: *Per tertiam et quartam generationem septenarius (numerus) intelligitur; per septenarium numerum vero universalitas peccati ea que filiis imitantibus imputatur*. So zeigt sich die Selbständigkeit der Anselmsentenzen selbst in einer so vorsichtig formulierten Lösung der Streitfrage, die der Verfasser offensichtlich bringen will, ohne dadurch anzustoßen. Daher ordnet und formuliert er bloß anders. Man kann wiederum, um das noch einmal hier zu sagen, kaum annehmen, daß aus diesen kurzen Andeutungen *Deus summe* die entsprechenden Vätertexte usw. herausgelesen habe. Natürlich aber ist die Darstellung der *Sententiae Anselmi* an Hand der Vätertexte von *Deus summe*.

*Deus summe* geht weiter in der logischen Abfolge der Fragen nach der Vererbung der Schuld. Schon vorher hatte sie einmal die Frage aufgeworfen und verneint, ob vielleicht über die Seele die Erbschuld weitergeleitet werden könne. Nun greift der Verfasser dieses Problem im allgemeinen neu auf, ob überhaupt die Seele aus den Eltern hervorgehen könne. Das Problem des *Traduzianismus* wird also gestellt. Das gleiche tut auch der Verfasser der Anselmsentenzen: *Queritur, si quemadmodum a patribus carnem traducimus, etiam*

ab his animam traducamus (76). Ganz ähnlich formulierte *Deus summe*: *De anima quoque solet queri, an filii Ade traducant animam ex anima ipsius, ita ut proximi per se et alii per medios patres (eam habeant), sicut et carnem (f. 119)*. Bemerkenswert ist hier immerhin, daß *Deus summe* ihrer Art bis in diese Fragestellung treu bleibt und die Verbindung mit dem Vorhergehenden innerlich und äußerlich zum Ausdruck bringt: *per medios patres*, von denen sie vorher bei der Übertragung der Erbschuld gesprochen hat, während die *Anselmsentenzen* mehr thetisch und systematisch in bloßer Lehrsprache schon nur mehr von „*patres*“ sprechen. Inhaltlich stimmt die Antwort der beiden Werke überein. Sie heben hervor, daß die Seele weder in Teilen in die Kinder überführt werden kann, da sie solche nicht hat, noch ganz, da es dann nur eine Seele gebe, die zugleich in der Glorie wie in der Strafe sein müßte. Es werde aber eine Deutung, so fahren beide Werke fort und zeigen so ihre enge Verbindung, vorgelegt, die zwischen diesen beiden Möglichkeiten liegt. Das augustinische Beispiel einer an einem anderen Licht angezündeten Kerze wird hier angeführt. *Lumen de lumine propagatur, neutro tamen horum modorum*, so schreiben die *Sententiae Anselmi* (76), und *Deus summe* sagt ganz ähnlich: *Diversi cerei suscipiunt lumina sua ex uno lumine et tamen nec per partes illud suscipiunt nec per totum (f. 119)*. Die *Anselmsentenzen* stellen aber die Gegenfrage, wie das denn beim Seelensamen geschehen könne. Entweder werde er ohne Körper weitergegeben oder mit ihm. Ohne Körper wäre unerklärlich; wenn beide aber zusammen weitergegeben würden, werden viele Seelen zugrunde gehen, die nicht zur Befruchtung kommen. Fast wörtlich findet sich das auch in *Deus summe*. Aber hier wird darüber hinaus auch eine innere direkte Deutung über den Unterschied des Lichtes und der Seele gegeben: *In illo cereo a quo sumuntur lumina, ignis est illuminatus; in illis qui sumit, similiter ignis est sed occultus, qui per ignem illuminati cerei excitatur et fit manifestus (f. 119<sup>v</sup>)*. Hier ist also die alte Illuninationstheorie zur Erklärung noch herangezogen. Das gefällt offenbar dem Verfasser der *Anselmsentenzen* nicht.

Ist diese starke Ähnlichkeit der Beweisführung eine neue Bestätigung der Verbundenheit der Werke, so ergibt doch auch hier die Verschiedenheit einen neuen Beitrag zur Methodenfrage der Arbeitsweise der Werke. Die *Anselmsentenzen* bringen gleich anschließend an die Darlegung über die Unmöglichkeit des Traduzianismus — weder die ganze Seele noch ein Teil ist übertragbar — den Autoritätsbeweis dafür: *Auctoritate etiam asserit Augustinus, quia anima non propagatur*. Sie nehmen dafür einen Text aus dem Brief Augustins an Optatus (ep. 190, 4 n. 15 f.). Er findet sich nicht in *Deus*

summe, die am Schluß wie gewöhnlich eine Reihe Vätertexte beifügt. Diese sind dann auch von den Anselmsentenzen übernommen worden. Das geschieht aber wie so oft mit dem typischen Unterschied, daß in Deus summe noch wirklich zitiert wird, während die Anselmsentenzen nur mehr den Inhalt angeben. Die Texte seien als Beleg kurz hier abgedruckt:

*Deus summe (f. 119<sup>v</sup>)*

Quod confirmatur apostoli auctoritate *dicentis*: Patres quidem carnis nostre habuimus eruditores et reuerbamur eos; non multo magis obtemperabimus patri spirituum? Ex hoc quod parentes dicuntur *patres carnis et Deus pater spirituum* et non ipsi, constat quod anime non traducuntur et eas per se creari a deo . . . *Jeronimus* in disputatione contra Rufinum dixit *animas* novas creari e deo et aliter *credentes anathematizat*. Augustinus ad Optatum . . .

*Sententiae Anselmi (76)*

Et *apostolus* dicit

homines *patres carnis, deum* vero *patrem spirituum*.  
Et *Jeronimus* omnes sub *anathemate* ponit qui *animas* propagari *credunt*.

Besonders bei dem Paulustext aus Hebr ist erkennbar, wie die Anselmsentenzen nur den abschließenden eigenen Schlußsatz von Deus summe übernommen haben, nicht aber die Schriftstelle selbst — die Stelle ist übrigens auch in gleicher Form von Robert Pullus in seinen Sentenzenbüchern benutzt und ausgedeutet worden.

Statt der in Deus summe wie immer folgenden weiteren Vätertexte aus dem Brief Augustins an Optatus, dem 1. Buch De origine animae und dem Schreiben an Hieronymus bringen die Anselmsentenzen den häufig in der Anselmschule zitierten Text aus Ex 21, 22 über die besondere Bestrafung dessen, der eine schwangere Frau schlägt, so daß ein Abortus die Folge ist: *si formatum fuerit*. Das wird als Schriftbeweis dafür angesehen, daß die Beseelung erst nach der Bildung des Körpers erfolgt. Die weitere Frage, wie dann der Körper ohne Seele habe wachsen können, wird durch Hinweis auf die vegetativen Kräfte des Körpers beantwortet: *Sed queritur tunc, unde semen corporis incrementum suscipiat ante formationem, cum anima careat. Et potest dici, quod per vegetabiles humores crescat* (77).

Während dann Deus summe zum Abschluß einige Fragen über die menschliche Seele als solche stellt, gehen die *Sententiae Anselmi* noch etwas weiter der Frage über die Erbschuld nach und berühren dabei vor allem erneut und ergänzend das Problem nach der Gerechtigkeit einer Verurteilung der eben geschaffenen und vielleicht schon bald abgerufenen Seele: *Queritur ergo qua iusticia anima nova creata et corpori munda infusa statimque ab illo separata dampnetur* (77). Hier ist also zusätzlich ein Problem angefügt, das öfter in der An-

selschule behandelt wurde. So bietet sich am Schluß noch einmal eine willkommene Gelegenheit, die Arbeitsmethode der Anselmsentenzen unabhängig von *Deus summe* zu beleuchten und damit unsere Ergebnisse zu bekräftigen. Es werden in der Schule vier verschiedene Lösungsversuche vorgeschlagen. Fr. P. Bliemetzrieder hat bereits in seiner Edition der Anselmsentenzen die dort vertretene Ansicht auf die verschiedenen Lösungen der Schule zurückzuführen versucht, und Lottin tat das auf breiterer Grundlage erneut in seiner genannten Abhandlung über die Erbsünde<sup>40</sup>. Eine erste Lösung ist die Anselms von Laon selbst: Gott brauchte seinen Plan nicht zu ändern infolge der Sünde. Man warf dagegen ein: Aber Gottes Vorsehung kannte doch vorher den Sündenfall der Stammeltern. Daher die zweite Lösung: Die Seele sündigt beim Eingießen in den schlechtgewordenen Körper durch ihr Wohlgefallen an ihm. Das ist die Ansicht der *Sententiae divinae paginae* und der Anselmsentenz *Si animas descendere*, von der wir oben als Werk Anselms von Laon schon einmal gesprochen haben. Doch, so werfen nun die Anselmsentenzen ein, wird dadurch nicht die Erbschuld erklärt, da dieses Wohlgefallen nur eine aktuelle Sünde wäre. So werden von ihnen zwei weitere Lösungsversuche beigelegt: Die Seele erhält in ihrer Verbindung mit dem geschwächten Körper als Erbschuld die Hineigung zur Sünde, da sie dem Guten nicht mehr so folgt und zum Schlechten hindrängt. Lottin konnte die gleiche Ansicht auch in einer Sentenz der Schule in Valenciennes feststellen<sup>41</sup>. Endlich fügen die Anselmsentenzen noch als vierten Versuch einer Lösung der Schwierigkeit den Abaelards hinzu, wie ihn dessen Römerbriefkommentar erwähnt: *Alii autem dicunt animam in corporis unione nullam prorsus peccati maculam suscepisse, sed quia statim egressa nihil in eo meruit, gloria tamen carere* (77). Mit Recht zieht Lottin aus dieser Zusammenstellung den Schluß: *Nous sommes ici à un stade sensiblement plus évolué qu'aux années où se rédigeaient les Sententiae divinae paginae, nous nous éloignons des origines de l'école*<sup>42</sup>. Es ergibt sich also das gleiche Bild wie vorher bei der Benutzung der *Summe Deus summe*. Neue Lösungsversuche werden den alten beigelegt und so der Überblick über die bisherigen Ergebnisse der spekulativen Theologie verstärkt. Das wird auch deshalb sichtbar, weil die früheren Ansichten der Schule entweder direkt zurückgewiesen werden, wie die erste (*Contra quod dicimus . . .*), oder doch wenigstens, wie die zweite, in ihrer Richtigkeit starkem Zweifel ausgesetzt sind, wenn ihre Deutung auf eine aktuelle Sünde zurück-

<sup>40</sup> *Le péché originel* 37—47.

<sup>41</sup> Ebd. 52. Edition der ganzen Sentenz in *L'école* n. 328 p. 256 f.

<sup>42</sup> *Le péché originel* 46.

geführt und somit indirekt abgelehnt wird (Secundum hoc autem . . . peccatum desiderii actuale est . . .).

Die Anführung der Ansicht Abaelards, wenn auch ohne Nennung seines Namens, ist sicher ein gutes Zeichen dafür, daß Lottin recht hat, das Entstehen der Anselmsentenzen nicht so früh anzusetzen, wie man früher gemeint hat. Er fand auch in der Lehre von der Indifferenz der moralischen Akte eine weitere Ansicht Abaelards in ihnen vertreten, die sich in dessen Ethik lesen läßt<sup>43</sup>. Es können sicher, wie auch Lottin meint, die beiden Ansichten von Abaelard vor der Niederschrift des Römerbriefkommentars oder der Ethik vertreten worden sein. Aber dennoch ist diese Beobachtung eine gewisse Bestätigung der Bezeichnung des Verfassers der Anselmsentenzen in deren früher Überlieferung in Cambridge Gaius Govv. Coll. 151 f. 142: Hucusque sententie magistri Radulphi, also des Bruders Anselms von Laon, der zwischen 1131 und 1133 starb<sup>44</sup>. Ob Radulph selbst in Frage kommt, muß nun nach der obigen Herausarbeitung der Arbeitsmethode des Verfassers der Sententiae Anselmi eine weitere Einzeluntersuchung noch zeigen. Die Zeitangabe aber dürfte stimmen. Wir stehen sicher vor einem der Spätwerke der Schule Anselms. Als Verfasser kommt er selbst nicht mehr in Frage. Doch die Zugehörigkeit der Anselmsentenzen zu seiner Schule dürfte erneut bestätigt sein<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Ebd. 47.

<sup>44</sup> Vgl. dazu und für eine Zusammenstellung des Schrifttums Radulphs die guten Bemerkungen und Editionen in L'école 183—188: Appendice. Raoul de Laon.

<sup>45</sup> Auch im späteren Teil der Anselmsentenzen, für die noch die Hauptquelle gefunden werden muß — z. B. für die moraltheologisch so wichtige lange Abhandlung über die zehn Gebote —, ist der Einfluß von Deus summe noch feststellbar, wenn auch sonst hier in den Sententiae Anselmi Fragen behandelt werden, die nicht mehr zum Bestand von Deus summe gehören. Sie endet mit der Behandlung der Erbschuld und der oben erwähnten daran sich anschließenden Fragen über die Seele. Aber die Frage über die „Reue“ (poenitentia) Gottes, welche Deus summe bei der Sünde des Menschen bringt, wird von den Anselmsentenzen erst später behandelt. Die Art, wie sie auch hier ihre alte Quelle heranziehen, ist ganz typisch:

*Deus summe (f. 112)*

Unde penituit deum hominem fecisse. Sed penitentia est quedam mutatio et dolor de aliqua re quam aliquis nolle fecisse. Itaque opponitur quod dolor aut mutatio aliqua numquam fuerit in deo. Unde non penituit deum aliquid fecisse. *Jacobus apostolus: Apud deum non est transmutatio. Est autem sciendum quod mutatio rerum dicitur penitentia dei nec quelibet, quia mutatio iuventutis in senectutem vel hiemis in estatem non est dei penitentia sed illa que fit contra opi-*

*Sententiae Anselmi (87)*

Quia ergo homo ab ordine recto deviauit, penituit deum fecisse hominem. Sed dicit *Jacobus: Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio. Quando autem mutatus non est qui penituit, cum penitentia sit immutata sententia animi cum dolore de preteritis factis? Dicendum est itaque penitentiam dei non esse aliud quam mutationem rerum contra opinionem hominum et aliter quam deus dispositurus videbatur evenientem. Cum enim*

Auch eine andere frühere Beobachtung dürfte sich bewährt haben und ist tiefer nun auch erhärtet worden: die enge Verbindung der Schule und insbesondere der Anselmsentenzen mit Augustinus<sup>46</sup>. Von den vielen Väterzitate, die Deus summe bringt, sind die meisten diesem Kirchenvater entnommen, und bei der Auswahl, die der Verfasser der Anselmsentenzen aus ihnen, sei es wörtlich, sei es noch mehr inhaltlich, getroffen hat, ist Augustinus noch mehr bevorzugt worden. Das war bei der weiten Verbreitung, die gerade dieses Sentenzenwerk genommen hat, und vor allem bei dem großen Einfluß, den es auf Hugo von Sankt Viktor und die Summa sententiarum und damit auf den Lombarden hatte, um nur diese Werke

<sup>46</sup> Siehe Schrifttum unter „Augustinus“ im Personenverzeichnis.

*nionem hominum* in hominibus non opinantibus illam ut hec mutatio de paradiso facta est Adam et Eva hoc non opinantibus. Et est aliquando *de bono in malum ut* predicta et aliquando *de malo in bonum ut* in latrone. Atque imminente diluvio dixit deus: Penitet me fecisse hominem propter mutationem que fiebat in hominibus de vita ad mortem contra eorum opinionem. Jeronimus: Penitentia dei est . . . Augustinus in XIV. libro De civitate dei: Deus etsi dicitur statuta mutare . . .

quod venturum per dispositionem dei non putabatur, evenit, mutare sententiam videtur deus et penitere, licet tamen et apud eum hoc tantum quod futurum est, prediffinitum est. Mutatio autem rerum talis: alia *de bono in malum ut* in primo homine, alia *de malo in bonum ut* in conversa gentilitate. Nam et ibi penituisse deus videtur, dum gentes quas dampnaturus putabatur, conversas salvavit. Si ergo deus olim *penituisse dicitur*, cum homines mutati sunt in malum perverse agentes et ad iracundiam provocantes. Propter quod malam progeniem hanc delere volens aquis *diluvii* universam faciem terre operuit . . .

Fragestellung, Jakobusstelle, Definition und die Lösung (contra opinionem hominum aliter eveniens) sind also die gleichen. Auch die Einteilung (alia mutatio de bono in malum, alia de malo in bonum) ist von den Anselmsentenzen aus ihrer Quelle entnommen. Das gilt ferner von den beiden Beispielen der „Reue“ Gottes im Paradies und bei der Sintflut. Ersetzt ist aber das Beispiel des Schächers am Kreuz in Deus summe durch die Bekehrung der Heidenvölker in den Sententiae Anselmi. Aber alles ist in den letzteren etwas breiter ausgeführt und z. T. auch tiefer begründet, wie etwa der Gedanke, daß die „Änderung“ des göttlichen Willens nur Schein ist, da bei Gott nur das vorherbestimmt ist, was wirklich geschieht. Aber auch das, was die Anselmsentenzen nicht übernehmen, ist für ihre Art bezeichnend. Deus summe bringt das Beispiel einer natürlichen Änderung, also einer echten Veränderung, das Wachsen des Jugendlichen zum Greis oder den Übergang vom Sommer zum Winter. Das übergehen die Anselmsentenzen; es ist ihnen offenbar zu selbstverständlich. Interessant aber ist, daß die Berliner Sentenzen, denen unsere folgende Untersuchung gewidmet sein wird, gerade dieses Beispiel aus Deus summe übernehmen unter Weglassung mancher anderen Ausführung. Die Intentionen sind offenbar bei der Übernahme andere gewesen. Wir sehen also, daß auch in diesem letzteren Teil die Anselmsentenzen ihre Quelle noch ebenso benutzen wie vorher. Das dürfte daher wohl ebenso von den anderen bisher nicht aufgefundenen Quellen dieses Teiles gelten.

zu nennen, von besonderer Bedeutung für die gesamte spätere Scholastik.

Damit ist überhaupt die wesentliche Stellung der Anselmsentenzen angedeutet. Sie sind eines der Werke, die den Übergang von der Patristik zur werdenden Scholastik geschaffen haben. Aus dem Väterzitat wird die systematisch gewordene Väteridee. Bedauern kann man wohl dabei, daß auch die Schriftstelle als solche diesem erweiternden Prozeß der Systematik manchmal als Zitat hat weichen müssen. Wir haben im Lauf der Untersuchung das an einigen Stellen direkt verfolgen können, wie ja nun auch bewiesen ist, daß die Anselmsentenzen nicht *direkt* ein Produkt der Schriftdeutung sind. Dennoch sollte nicht vergessen sein, daß die Idee des Schrifttextes geblieben ist und durch die Einarbeit in die Systematik als Idee noch stärker wirksam wird denn als bloßes Zitat. Ist doch auch die Grundquelle Augustinus ganz von der Schrift getragen, aus der der Kirchenvater selbst seine systematischen Fragen, etwa aus der Genesis, in seinem hier so benutzten Genesiswerk genommen hat. So bleiben diese systematischen Werke im Grunde mitten in ihrer Systematik, ja auch durch ihre innere Systematik und ihr Durchdenken der Schrift „Sententiae divinae paginae“, wie ja eines der frühen systematischen Werke der Schule ausdrücklich heißt<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> So war es in der Schule Anselms ja gar nicht anders zu erwarten, da der Meister so große Verdienste um die Schriftdeutung hat. Neben seinem Anteil an der Glossa ordinaria kommt das immer mehr in der neuen Forschung zur Geltung. Lottin hat in L'école z. B. nun eigene Abschnitte dieser exegetischen Tätigkeit Anselms gewidmet: A propos des Commentaires bibliques d'Anselme de Laon: 142 bis 188. Vgl. auch B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952.