

Die frühe Summe *Deus de cuius principio et fine tacetur*, eine neue Quelle der *Sententiae Anselmi*

Das Wachsen der scholastischen Angelologie und Anthropologie
aus patristischem Denken

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Im Jahre 1933 wurde im 5. Band der *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* S. 245—274 die fröhscholastische Summe *Deus de cuius principio et fine tacetur* von mir zum erstenmal ediert. Bereits M. Grabmann hatte in seiner Geschichte der scholastischen Methode auf zwei ihrer handschriftlichen Überlieferungen hingewiesen¹. Beide entstammen dem 12. Jahrhundert: Paris, *Bibl. nat.*, *Cod. lat.* 18113 fol. 74—84 und München, *Staatsbibl.*, *Clm* 23440 fol. 76—87. Leider ist die Pariser Handschrift in Löwen 1914 verbrannt. Jedoch konnte ich zwei weitere Handschriften feststellen und bei der Edition schon verwenden: *Clm* 14569 fol. 99—132 (aus St. Emmeram) und Berlin, *Staatsbibl.*, *Phill.* 1994 fol. 62—63^v². Die St. Emmeramer Handschrift enthält, wie so viele Überlieferungen der Schule³, eine Bearbeitung unserer Summe, die jedoch fast den ganzen Text beibehält und im wesentlichen nur einen Traktat über die Dreifaltigkeit vorsetzt, eine Engellehre einfügt und mit der Sakramentenlehre neu abschließt. Daher konnte der Hauptteil zur Edition der Summe selbst beigezogen werden. Die neu beigelegten Stücke wurden im Kursivdruck auch ediert. Das *Incipit* dieser Neubearbeitung lautet: *Deus principium et finis totius creature*. Fr. Stegmüller fand endlich noch ein weiteres Manuskript der ursprünglichen Summe *Deus de cuius principio et fine tacetur* in der Bibliothek von Angers *Cod.* 70, das auch dem 12. Jahrhundert entstammt und früher in St. Aubin war. Es enthält das Werk auf fol. 86—98. Der Findergabe Fr. Stegmüllers verdanken wir auch noch eine andere Überlieferung der Summe aus dem 12. Jahrhundert in Paris, *Bibl. nat.*, *Nouv. acq. Cod. lat.* 451 fol. 19—34^v. Die Überlieferung endet wie in der Berliner Handschrift mit den Worten *peccati pena* (Edition S. 263 Zeile 15)⁴.

¹ Freiburg, 1911, Band 2, 144 148 166.

² Vgl. *L'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechTh-AncMéd* 4 (1932) 237—269 371—391 (zitiert *L'École*).

³ Siehe: *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA* 33, 1—2), Münster 1936 (zitiert: *Schrifttum*).

⁴ Fr. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (Würzburg 1947) n. 775. Die Handschrift von Angers endet mit Edition 265, 6.

Die erste Frage, die sich zur Entstehungsgeschichte der Summe stellt, ist bereits früher von uns bei der Beschreibung der St. Emmeramer Handschrift kurz beantwortet worden⁵. Ist die erweiterte Form ursprünglicher, so daß *Deus de cuius principio et fine tacetur* nur ein Auszug aus der längeren Abhandlung *Deus principium et finis totius creature* ist, oder liegt die Quellenlage umgekehrt? Der Grund, das letztere anzunehmen, liegt vor allem in der Gesamttendenz der längeren Form *Deus principium et finis totius creature*. Während die kürzere Summe innerhalb ihrer Ausführungen fast keine unoriginellen Stücke kennt, sondern eine einheitliche Abhandlung bringt, sind in der längeren Form solche Beifügungen aus anderen Quellen deutlich erkennbar. So ist gleich die Aufzählung der ersten vier Konzilien ein Zusatz, der sich eng an Isidors Etymologien anschließt: *Inter cetera autem concilia quatuor esse venerabiles synodos*⁶. Bei der Engellehre findet sich wörtlich die Stelle aus der Homilie 34 Gregors des Großen über die Engellehre⁷. Noch viel zahlreicher werden solche Stellen am Schluß bei der Sakramentenlehre. Die gesamte Darstellung der Eucharistie ist im Grunde eine bloße Sammlung von Vätertexten. So ist zunächst die 38. Predigt, wie sie sich in den Werken Hildeberts gedruckt findet, benutzt: *Dominus noster Iesus Christus in qua nocte*⁸. Es folgen kurze Auszüge aus Ambrosius und Augustin, wie man sie auch bei Lanfranc, *De corpore*, oder bei Alger, *De sacramento corporis*, und in Ivos Dekret findet⁹. Die Ehelehre ist eine Bearbeitung von *De coniugio* aus der Anselmschule, wie sie von Fr. M. Bliemetzrieder im Anschluß an seine Edition der *Sententiae Anselmi* gedruckt wurde¹⁰. Es ist zwar richtig, daß auch in der kürzeren Form, also in *Deus de cuius principio et fine tacetur*, am Schluß einzelne Einzelsentenzen beigefügt zu sein scheinen. So etwa bei der Erbsündenlehre die Frage: *Quid ad nos de peccato Ade*¹¹, die man sonst als lose Einzelsentenz der Schule findet¹². Aber sie hängen alle mit der Schule eng zusammen, gehören also irgendwie enger mit zum systematischen Aufbau des Werkes selbst.

Wichtiger ist daher die zweite Frage nach den Quellen dieser systematischen kürzeren Form. Bereits Grabmann schrieb darüber: „Die Sentenzen ... haben mit der soeben besprochenen Sentenzensammlung (d. h. den *Sententiae divinae paginae*) in methodischer Hinsicht viele Ähnlichkeiten ... Der Hauptakzent ruht in diesen Sentenzen noch mehr als in den vorhergehenden (d. h. den *Sententiae Anselmi* und *divinae paginae*) auf der Schöpfungs- und auf der Erbsündenlehre.“¹³

⁵ *RechThAncMéd* 4 (1932) 240—248.

⁶ Siehe Edition 253, 38 ff.; Isidor, *Etym.* VI, 6 (PL 42, 925 f.).

⁷ Edition 257, 25—30; Gregorius M., *Hom. in evang.* l. 2, hom. 34, 2—10 (PL 76, 1249D—1252B).

⁸ Edition 268, 26—33; PL 171, 534—538.

⁹ Edition 268, 34—269, 30; vgl. den Apparat der Edition.

¹⁰ Anselms von Laon systematische Sentenzen (*BeitrGPhThMA* 18, 2—3), Münster 1919, 129 ff.

¹¹ Edition 263, 16—264, 4.

¹² O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'École d'Anselme de Laon*: *RechThAncMéd* 14 (1947) n. 531, gibt weitere Überlieferungen an. Vgl. auch *Schrifttum* 10 139, und O. Lottin, *Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin* (*Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles t. 4*), Louvain-Gembloux 1954, 47 f.

¹³ *Scholastische Methode*, Band 2, 166 f.

Ich konnte in der ersten Beschreibung der Handschriften noch vor der Edition näherhin nicht nur im Aufbau, sondern auch bis in die Formulierungen hinein die Ähnlichkeit mit den sogenannten *Sententiae Anselmi* dartun¹⁴. Noch eingehender war es möglich, das bei der Edition zu belegen. Um diese innere und enge Verbindung der beiden Werke zu zeigen, sei auch hier eine Stelle aus beiden Werken gegenübergestellt, wo sie über den Hunger als Strafe der Erbsünde handeln:

Sententiae Anselmi (66)¹⁵

Dubitatur autem a quibusdam, an fames sit pena peccati. *Aiunt autem hominem etiam ante peccatum famem potuisse sentire, ad quam sedandam de ligno vite sumere iussus erat. Quibus respondetur hoc modo. Ade duo precepta data sunt, ut de ligno vite comederet et de ligno scientie boni et mali non gustaret.* Sicut ergo peccavit de isto sumens, sic peccasset, si isto neglexisset uti. *Est ergo fames pena peccati, quoniam, si neque hoc neque illud peccatum perpetrasset, famem numquam sensisset; nam etsi comederet, non fames sed naturalis appetitus et delectatio ad cibum eum sine molestia flecteret . . .*

Deus de cuius principio (263)¹⁶

Est autem pena peccati mortalitas . . . *Dicunt autem quidam, quod fames non sit pena peccati, quia primus homo et ante persuasionem famem sentire posset, si de ligno vite non comedisset, cuius usu senium, famem et alia, que peccati pena sunt, repellere deberet. Quibus tali occurritur responsione: Ade duo sunt data precepta: ut de ligno vite comederet et de ligno scientie boni et mali non gustaret.* Ergo quantum peccavit, quod de ligno vetito comedit, tantum peccasset, si contra Dei preceptum alterius ligni fructu non utendo famem sustinuisset. *Est igitur fames peccati pena.*

Man sieht also deutlich die Ähnlichkeit bis in die Wortwahl hinein. Auf der anderen Seite aber zeigt sich auch kein sklavisches Nachahmen.

Entfernter voneinander aber sind die Formulierungen in *Deus de cuius principio* von den anderen, ebenfalls von Bliemetzrieder herausgegebenen, *Sententiae divinae paginae* der Anselmschule. Vielleicht ist es gut, zum Beleg dieser Behauptung eine andere Stelle aus dem angegebenen Artikel der *RechThAncMéd* vorzulegen¹⁷, die diese stärkere Entfernung zwischen den *Sententiae divinae paginae* und *Deus de cuius principio* zeigt. Zugleich kann sie aber auch die Selbständigkeit der *Sententiae Anselmi* und *Deus de cuius principio* untereinander zeigen, wenn sie auch enger verbunden sind. Daher seien die Texte aus diesen beiden Werken auch beigegeben:

¹⁴ L'École 242: Il s'agit ici d'une similitude non seulement des idées, mais de tournures de phrase et de mots.

¹⁵ Die Zahlen beziehen sich bei den Anselmsentenzen immer auf die in Anm. 10 angegebene Edition von Fr. Pl. Bliemetzrieder.

¹⁶ Bei *Deus de cuius principio* sind jedesmal die Zahlen meiner Edition angegeben.

¹⁷ Edition 247—249.

Sententiae Anselmi (77)

Queritur ergo, qua iustitia anima nova creata et corpori munda infusa, statimque ab illo separata dampnetur. Ad quod quidam dicunt deum proposuisse corpora ab hominibus propagari, se autem novas animas creare et mundis corporibus mundas infundere. Quod propositum deus noluit mutare, quamvis homini placuisset peccare. Contra quod dicimus, quod deus rem iniustam non debet proponere. Alii autem dicunt cum quodam desiderio animas corpora intrare et delectando peccare iuxta id Augustini: Certus sum nulla culpa dei sed propria voluntate animam in culpam esse prolapsam. Secundum hoc autem anima non solum dampnatur pro originali, quod tamen auctoritas dicit, cum hoc peccatum desiderii actuale sit. Dicunt autem alii animam in corporis unione habilitatem non resistendi malis et resistendi bonis quasi maculam originalem contrahere. Alii autem dicunt animam in corporis unione nullam prorsus peccati maculam suscipere sed quia statim egressa nichil in eo meruit, gloria tamen carere. Unde Augustini auctoritate innituntur, qui dicit illorum penam esse mitissimam, qui in propria persona nichil boni vel mali egerunt.

Deus de cuius principio (26 f.)

Querendum est, cum anima, que cotidie nova et munda fit nec in anima primi hominis peccavit, quare in multis dampnetur vel puniatur. Nova et munda creatur et nove carni unitur. Sed quia caro illa consentiente anima, a qua regi deberet, contaminatur, pro tali consensu iure dampnatur. Sed hec causa non videtur in omnibus valere, quia quem consensum haberet anima pueri ante annum discretionis vel quandoque ante nativitatis ortum mortui presertim cum nec anima illa se sciverit creari vel carni dampnande infundi. Quare animam illam creavit vel carni dampnande copulavit? Alia hic est dampnationis causa scilicet originale peccatum. Creari etiam eam oportuit. Deus enim, ut dictum est, primum hominem creavit carnalem et spiritualem secundum utramque naturam purum et immaculatum. Sed secundum carnem per Adam sine carnali concupiscentia propagari voluit. Animas autem ipse creare cotidie et corporibus ab homine generatis infundere proposuit. Adam autem primam creationem puram et mundam inobediendo corrupit. Deus autem, qui semper immutabilis est, propositum suum mutare nec voluit nec debuit. Hoc modo animas, quas ab eterno creare proposuit, adhuc illas creare necesse fuit.

Die Lösung in den *Sententiae divinae paginae* laudet¹⁸:

Cum autem corruptio illa sit in corpore et non in anima, queritur, quare anima que a deo creata est sancta, innocens, impolluta, rationabilis ad similitudinem dei dampnatur pro originali peccato. Ad quod dicendum, quod pro hac corruptione non dampnetur sed ideo, quando anima infunditur corpori, invenit illud corpus aptum et idoneum ad peccandum et delectatur in illa aptitudine; et illa delectatio appellatur peccatum originale, id est contractum ex adiunctione originalis carnis. Propter hanc dampnantur animae parvulorum, si dampnantur. Sola enim anima peccat et sola fruitur beatitudine . . . Quidam tamen dicunt, quod ipsum (corpus) peccat, non sola anima et in eo est originale peccatum et ex uno traducto traducitur aliud.

Queritur autem, cum deus qui fecit eam sanctam, immaculatam, sciat eam contrahere illud peccatum et adiunctione illa, quare eam corpori adiungat. Ad hoc respondemus, quia talem legem subiit deus, ut singulis humanis corporibus ex traduce primi hominis procedentibus animas infunderet. Si quis autem querat, quare illam legem subiit, respondemus: sic ei placuit.

¹⁸ Ed. Bliemetzrieder 33 f.

Der Vergleich wird die damalige Stellungnahme rechtfertigen:

De toute évidence, chacun des trois ouvrages a conservé sa manière de voir propre. Par leurs multiples essais de solutions, les *Sententiae Anselmi* apparaissent les plus développées. D'autre part il est particulièrement frappant que le recueil *Deus de cuius principio et fine tacetur* ne mentionne pas les deux dernières solutions des *Sententiae Anselmi*; il s'arrête avant cela, à la conclusion qu'il est psychologiquement impossible d'expliquer le péché originel par un consentement erroné du vouloir de l'enfant. Le péché originel gît bien plutôt dans l'union de l'âme avec un corps corrompu. Or, comme Dieu, avant le péché d'Adam, avait décidé d'unir les âmes aux corps, il ne pouvait changer son plan primitif. C'est pourquoi Dieu est innocent du fait qu'actuellement tous les hommes naissent dans le péché originel. Les *Sententiae Anselmi* réagissent fermement contre cette opinion: „*Contra quod dicimus, quod Deus rem iniustam non debet proponere.*“ Et, sans même prendre position, elles apportent deux autres solutions: la première, que par son union au corps l'âme acquiert l'„*habilitas non resistendi malis et resistendi bonis*“; la seconde, que les enfants ne font aucun bien et sont punis de ce fait. Quant aux *Sententiae divinae paginae*, elles expliquent le péché originel par un consentement personnel de la volonté de l'enfant. Solution que réfutent aussi bien les *Sententiae Anselmi* que le recueil *Deus de cuius principio et fine tacetur*. Il est ainsi constant tout d'abord que les auteurs des trois ouvrages furent trois maîtres différents¹⁹.

Die weitere Frage, ob bei der engen Abhängigkeit der Anselmsentenzen und des Werkes *Deus de cuius principio* eines der Werke die Quelle des anderen ist oder eine gemeinsame Quelle angenommen werden muß, läßt sich heute leichter als bei der damaligen Edition beantworten. Denn wir kennen nun die Anselmsentenzen und ihr Entstehen besser. Sie haben das neugefundene Werk *Deus summe* als ihre Quelle benutzt²⁰. So wird es leichter sein, zu sehen, ob sie daneben noch als weitere Quelle *Deus de cuius principio* gebraucht haben oder ob das umgekehrte Verhältnis wahrscheinlicher ist. Auch diesmal sei wiederum so vorangegangen, daß wir zugleich die Arbeitsweise der Verfasser der beiden Werke und besonders des Anonymus von *Deus de cuius principio* kennenlernen. Das wird am leichtesten geschehen, wenn man dem Gedankengang dieses Werkes systematisch folgt. So werden seine Ideen besser hervortreten, als wenn man eine Auswahl trifft, selbst wenn der Weg etwas mühseliger ist. Man wird so auch leichter die inhaltlichen Unterschiede oder Gleichheiten in objektiver Darstellung erkennen können. Es werden dafür die wichtigsten sachlichen Texte herangezogen werden. So wird man zugleich in den Inhalt eingeführt.

¹⁹ Edition 249—250.

²⁰ Siehe: Die Arbeitsweise der sogenannten *Sententiae Anselmi*. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: *Schol 34* (1959) 190—232 (zitiert: Arbeitsweise). Vgl. auch: Wie entstanden die frühen *Sententiae Berolinenses* der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik: ebd. 321—369 (zitiert: Berliner Sentenzen).

I. Die Angelologie

Gleich der Beginn der Summe *Deus de cuius principio* über die Schaffung der Engel gibt dazu eine gute Möglichkeit, wenn man die beiden Werke zugleich mit der Quelle, den Anselmsentenzen, also dem Werk *Deus summe*, vergleicht:

Deus summe (fol. 86 f.)²¹

DEUS summe atque ineffabiliter bonus carens inicio atque fine, licet *IMMENSUS* atque incomprehensibilis esset, noluit esse solus sed *COGNOSCI* atque *AMARI* voluit, non ut aliquid sibi conferret vel prodesset *SED UT COGNOSCENDO, LAUDANDO, AMANDO SUE BEATITUDINIS ALIQUIS PARTICIPE* fieri mereretur. *FECIT* itaque *CREATURAM RATIONALEM* et corpoream scilicet *ANGELOS ET HOMINES*.

Angelos autem hoc modo condidit: *TRIA DEDIT* eis *IN* ipsa *CREATIONE*: *ESSENTIAM INDISSOLUBILEM* et indeficientem, *LIBERUM ARBITRIUM*,

Anselmsentenzen (47)

Principium et causa omnium *DEUS* ante omnia ... et post omnia ... sine *principio* ... Creavit autem hec omnia non ut *SUE BEATITUDINI* ... *ALIQUID* adderet *SED UT ALIQUOS SUE BEATITUDINIS PARTICIPE* faceret. Sed quia huius beatitudinis capax esse nihil potest nisi quod et eam intelligit ..., *CREATURAM FECIT RATIONALEM ANGELUM ET HOMINEM* quibus intellectum dedit et rationem *UT* cognoscerent creatorem suum et *COGNOSCENDO laudarent* et *LAUDANDO amarent*, *UT COGNOSCENDO, AMANDO, LAUDANDO, SUE* immense *BEATITUDINIS PARTICIPE* fierent. Beatitudo enim *vera* et *summa est deum amare et videre* ...

Incorpoream creaturam id est angelos deus a principio condidit et eis *IN* sua *CREATIONE* hec *TRIA DEDIT*: *ESSENTIAM* simplicem et

Deus de cuius principio (254 f.)

DEUS de cuius *principio* et fine tacetur, voluit *AGNOSCI* et *COGNOSCENDO laudari* et *LAUDANDO amari, UT COGNOSCENDO, LAUDANDO, AMANDO ALIQUIS* efficere-tur *PARTICEPS* glorie *SUE*. His tribus de causis creavit *incorpoream CREATURAM id est ANGELOS* fortis et *INDISSOLUBILIS* nature, ut essent *PERITISSIMI* et *cognitione divinitatis profundi*.

Quibus etiam *DEDIT LIBERUM ARBITRIUM*, facultatem scilicet *obediendi et inobediendi*, ut de utroque haberent *meritum*; boni

²¹ Wir folgen der Überlieferung in Clm 22307, woraus der Text unter Heranziehen der anderen Überlieferungen gebracht wird (Folioangabe nach Clm 22307). Bei den Gegenüberstellungen der drei Werke hier und im folgenden bedeutet: *Kursivdruck* = Anselmsentenzen und *Deus de cuius principio* sind gleich; *GROSSDRUCK* = Anselmsentenzen und *Deus summe* haben dieselbe Formulierung; *GROSSDRUCK IN KURSIV* = Text ist in allen drei Werken gleich; *Sperrdruck* = *Deus de cuius principio* und *Deus summe* haben dieselbe Formulierung.

scientiam magnam de deo et de creaturis. Facti sunt enim scientes atque PERITISSIMI in naturis rerum. DEDITQUE eis LIBERUM ARBITRIUM, ID EST discretionem boni et mali et facultatem volendi bonum vel faciendi ... SINE aliqua COACTIONE. Quo creator ideo donavit eos, quatenus, eius virtute possent promereri gloriam vel dampnationem.

INDISSOLUBILEM et ut essent PERITISSIMI et cognitione divinitatis profundi, LIBERUM quoque ARBITRIUM ID EST liberam facultatem obediendi et non obediendi SINE omni COACTIONE.

quidem haberent meritum, si perseverarent, dum per liberum arbitrium peccare potuissent, mali autem meritum iuste dampnationis haberent qui, si per liberum arbitrium inobedientes non extitissent, in gloria perseverassent. *Vera autem gloria est deum videre et amare.*

Der Vergleich der drei Texte zeigt zunächst die enge Verbundenheit aller drei Werke bis in die Wortform. Dabei fällt auf, daß es dennoch zwei deutliche Gruppen von Formeln gibt: Deus summe und die Anselmsentenzen auf der einen Seite, und Deus de cuius principio und die Anselmsentenzen auf der anderen. Beide treffen sich in den Anselmsentenzen. Einige Beispiele mögen das zeigen. Die Definition der Freiheit (libertas) ist bei den Anselmsentenzen und bei Deus de cuius principio gleich: facultas oboediendi et non oboediendi (inoboediendi schreibt Deus de cuius principio). Deus summe dagegen sagt: discretio boni et mali et facultas volendi bonum vel faciendi. Bei der Beschreibung der großen Erkenntnis der Engel, die alle hervorheben, bieten die beiden ersten Werke die Formel, daß Gott sie gegeben: ut essent peritissimi et cognitionis divinitatis profundi. In Deus summe aber liest man: scientia magna de deo et de creaturis. Facti enim sunt scientes atque peritissimi in naturis rerum. Die beiden ersten Werke bringen auch eine gemeinsame Beschreibung der Seligkeit: Beatitudo enim vera et summa est deum amare et videre (so die Anselmsentenzen) oder ganz ähnlich: Vera autem gloria est deum videre et amare (so Deus de cuius principio). Das fehlt ganz in Deus summe.

Auf der anderen Seite bringt auch Deus summe mit den Anselmsentenzen gleiche Formulierungen, die in Deus de cuius principio fehlen. Sie zeigen so, daß auch diese beiden Werke zusammengehören. So bringen beide bei der sonst in der Frühscholastik so verschiedenen Beschreibung des Willens den gleichen Zusatz: sine coactione; Deus de cuius principio läßt ihn weg. Auffallend ist auch, daß beide immer von „beatitudo“ sprechen, während die Formulierung, die Deus de cuius principio wählt, „gloria“ lautet. Nicht unwichtig erscheint ferner der Zusatz in den beiden Summen bei der Schöpfung der Engel: Gott gab ihnen große Gaben „in ipsa creatione“. Das fehlt wieder in Deus de cuius principio. Darüber hinaus ist auch sachlich zwischen diesen beiden Werken und Deus de cuius principio ein bedeutender Unter-

schied bemerkbar. Deus summe und die Anselmsentenzen geben eine ausdrückliche Dreizahl für die *Gaben* an, die Gott den Engeln gab: Tria dedit eis in ipsa creatione, das unauflösliche Wesen, die große Erkenntnis und die Freiheit. Auch Deus de cuius principio kennt diese drei Gaben. Aber die Dreizahl wird nicht auf die Geschenke selbst bezogen, sondern auf den dreifachen *Zweck*, derentwegen sie geschaffen wurden: His tribus de causis (Erkenntnis, Lob, Liebe Gottes) creavit angelos.

Es ist also bei genauerer Analyse ein starkes Geben und Nehmen in verschiedener Art in den drei so ähnlichen Werken festzustellen, das die Lösung des Abhängigkeitsproblems erschwert. Die bereits belegte Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe macht die Ähnlichkeit dieser beiden Werke verständlich. Aber wie liegen die Abhängigkeiten bei Deus summe und Deus de cuius principio bzw. bei den Anselmsentenzen und diesem Werk? Was ist hier Quelle, was Entlehnung?

Zunächst dürfte der vorliegende Text schon darauf hinweisen, daß *Deus de cuius principio nicht Quelle für Deus summe* ist. Denn zu viele Einzelformulierungen, die Deus de cuius principio und den Anselmsentenzen eigen sind (= kleiner Kursivdruck im obigen Text) fehlen in Deus summe. Sie können nicht alle bei der Übernahme in Deus summe ausgesondert worden sein.

Umgekehrt aber zeigen sich an drei Stellen in *Deus de cuius principio Anlehnungen an Deus summe* (= Sperrdruck). Der Parallelismus der ersten Worte gleich ist auffallend, da er in den Anselmsentenzen fehlt: Deus carens initio atque fine bzw. Deus de cuius principio et fine tacetur. In den Anselmsentenzen ist diese Idee nur umschrieben zu finden: Deus ante omnia ... et post omnia ... sine principio. Beide Werke betonen außerdem ausdrücklich das göttliche „voluit“ der Schöpfung: cognosci voluit bzw. voluit agnosci. Endlich ist im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, übrigens im Gegensatz auch zu den meisten übrigen Werken der Schule, auf den Zweck der Gabe der Freiheit eigens in fast gleichen Ausführungen hingewiesen. Gott gab den Engeln diese Freiheit: quatenus eius virtute possent promereri gloriam vel damnationem (so in Deus summe), während Deus de cuius principio das ein wenig weiter ausführt: ut de utroque haberent meritum ...; mali autem meritum iuste dampnationis, qui ... in gloria perseverassent. Es ist also eine Abhängigkeit der beiden Summen voneinander oder mindestens aus einer gleichen Urquelle schon wahrscheinlich.

Schwerer ist die Entscheidung über die Abhängigkeitsfrage von Deus de cuius principio und der Anselmsentenzen. Zunächst schien es mir, daß Deus de cuius principio ein Exzerpt aus den Anselmsentenzen — unter Benutzung von Deus summe — wäre. Ich habe sogar eine lange Ausarbeitung für diese Hypothese gemacht.

Aber je mehr die Arbeit voranschritt, desto unannehbarer erwies sich dieser Weg, da zu viele Nebenannahmen und Hypothesen zu machen waren. So versuchte ich den umgekehrten Weg, also *Deus de cuius principio* neben *Deus summe* als *Quelle für die Anselmsentenzen* zu erweisen. Dieser Forschung sei hier nachgegangen.

Es ist im vorliegenden Text bereits auffällig — was sich auch später öfters wiederholt —, daß die Sentenzen Ps.-Anselms gerade jene Sätze beifügen, die sich nicht in *Deus summe*, sondern nur in *Deus de cuius principio* finden. So den Satz über die Beschreibung der Seligkeit: *beatitudo vera et summa est deum amare et videre*, oder die Definition der Freiheit als *facultas obediendi et non obediendi*. Wenn *Deus de cuius principio* später als die Anselmsentenzen wäre, müßte der Verfasser also alle diese Stellen ausgewählt haben, die sich nicht in der Quelle *Deus summe* der Anselmsentenzen finden. Das gibt mindestens zu denken und verpflichtet zu weiterem Forschen in der Richtung, ob nicht *Deus de cuius principio* Quelle der Anselmsentenzen ist.

Verfolgen wir also diese ersten Spuren weiter. Zunächst ist bemerkenswert, daß im weiteren Verlauf der Darlegungen die Anselmsentenzen auf die Definition der Freiheit als „*discretio inter bonum et malum*“ aus *Deus summe* doch noch in der folgenden eingehenden Beschreibung der Freiheitsgabe zurückkommen. Mit dieser ganzen näheren Darlegung fehlt in *Deus de cuius principio* auch dieses neue Eingehen auf die Definition. Die Summe geht vielmehr gleich auf den Fall der Engel über. Dabei zeigt sich erneut ein Hinweis auf die Abhängigkeit, wie ja auch das gemeinsame Zurückkommen auf die Freiheitsdefinition von *Deus summe* in den Anselmsentenzen belegt, daß diese beiden Werke eng zusammenhängen. Was aber lehrt darüber die Darlegung über den Fall der Engel? Wir stellen auch hier zunächst die Texte gegenüber:

Deus summe (fol. 86^v f.)²²

Profunditatem sue excellentie vel scientie perpendicularis... in *SUUM CREATOREM SUPERBIVIT* eique *INVIDIT*... *ISAIAS* in figura Nabuchodonosor in hec verba induxit *LUCIFERUM* loquentem: In celum *CONSCENDAM*, *SUPRA ASTRA*, *ID EST ANGELOS* dei, *EXALTA BO* solium meum. *ECCE* quod *SUPERBIVIT*. Sequitur: *ET ERO SIMILIS ALTISSIMO*. *ECCE* quod

Sent. Anselmi (51 f.)

Hic quoque *LUCIFER*, quia in tanta dignitate se sublimatum vidit, ceteros angelicos spiritus *SUPERBIENDO* contempsit et deo *CREATORI SUO* invidendo ipsi *parificari* voluit, sicut de eo legitur in *ISAIA*: *CONSCENDAM SUPRA ASTRA* celi, *ID EST* super *ANGELOS*, *EXALTABOR*, *ECCE* *SUPERBIA*, *sedebo* in mon-

Deus de cuius principio (255 f.)

Deum *CREATOREM* suum esse cognovit et per *INVIDIAM* et *SUPERBIAM* profunde cognitionis *inremisibiliter peccavit*, quia contra conscientiam suam deo *CREATORI SUO SUPERBIENDO* per *invidiam parificari* voluit dicens: *Ponam sedem meam ad aquilonem ET ERO SIMILIS ALTISSIMO*.

²² Der Textdruck ist ausgeführt wie in Anm. 21 gesagt.

INVIDIT. Et non solum deo equalis sed etiam superior esse voluit secundum apostoli: Extollitur supra omne quod dicitur deus aut quod colitur. Cuius malicie alii quoque spiritus innumerabiles *CONSENSENT* superbiendo atque invidendo ut ipse.

tem testamenti, in lateribus *aquilonis ET ERO SIMILIS ALTISSIMO*, ECCE INVIDIA.

Deo enim de sua altitudine invidebat. *Verba quidem non dixit sed hec cogitando voluit.* Quia ergo et alios contempsit et *CREATORI SUO INVIDIA* in eum per deliberationem habita superbe *parificari voluit, inremisibiler peccavit et corruens infra se* illius beatitudinis quam habiturus erat, si perseverasset, cum *omnibus sibi in hac voluntate CONSENTIENTIBUS* gaudia amisit.

Verba quidem non dixit sed cogitando voluit. Ista cogitando ipse et omnes ei in hac cogitatione *CONSENTIENTES* infra se corruerunt.

Wenn man die drei Texte vergleicht, fällt zunächst die Verbindung von Deus summe und den Anselmsentenzen auf. Isaias ist in beiden Werken ausdrücklich genannt und die gleiche Stelle von ihm mit denselben Anwendungen auf die Art der Engelsünde gedeutet: Ecce quod superbivit, ... ecce quod invidit. Deus de cuius principio aber bringt die Stelle in einem etwas anderen Wortlaut, den auch andere Werke der Schule wie etwa die Sententiae divinae paginae oder die Berliner Sentenzen zitieren: Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo — im Gegensatz zu dem Zitat in Deus summe und den Anselmsentenzen: Conscendam super astra celi id est super angelos exaltabor (als Zeichen der superbia = Ecce quod superbivit) et ero similis altissimo (als Zeichen der invidia = Ecce quod invidit). Weil das „super astra“ in der Form der Stelle: Ponam sedem meam ad aquilonem fehlt — darunter wurden die Engel verstanden (id est angelos, sagt Deus summe mit den Anselmsentenzen) —, tritt auch der strenge Parallelismus in der Deutung der Isaiasstelle zurück, wie auch in den anderen Werken, welche den Text als Ponam sedem ... bringen. Aus dem Ecce superbivit als Deutung des ersten Teiles und des Ecce invidit als Erklärung des zweiten wird nun ein untergeordnetes in Deus de cuius principio: Superbiendo per invidiam²⁸. Während also

²⁸ Die Berliner Sentenzen gehen umgekehrt voran und deuten die Stelle allein auf den Stolz, nehmen sie also auch als Einheit, wenn auch in anderer Form. Da ihre Quelle Deus summe aber zugleich von Neid spricht, führen sie diesen unvermittelt erst in der folgenden Frage an: Restat videre igitur dicere, quid sit superbia et invidia. Vgl. den Text in: Berliner Sentenzen 328. Augustinus bringt übrigens den Text in De Genesi ad litteram l. 11 c. 24 (PL 34, 471) genau wie die noch stärker patristisch orientierte Summe Deus summe und die davon abhängigen Anselmsentenzen als In celum ascendam. Vgl. ebd. 330.

Deus summe und die Anselmsentenzen hier enger verbunden erscheinen²⁴, steht Deus de cuius principio etwas ferner bei dieser Darlegung.

Daher ist es doppelt auffällig, daß alle Zusätze, welche die Anselmsentenzen zu ihrem bereits als Quelle erwiesenen Werk Deus summe machen²⁵, wiederum sich in Deus de cuius principio finden: so das „*irremisibiliter peccavit*“ oder „*ipsi (deo) parificari voluit*“ ebenso wie der ganze Satz: *Verba quidem non dixit sed cogitando voluit*. Das ist am leichtesten erklärbar, wenn Deus de cuius principio zusammen mit Deus summe Quelle für die Anselmsentenzen ist.

Wichtiger ist vielleicht noch eine andere Beobachtung an dieser Textstelle. Am Schluß kommen die Anselmsentenzen ausführlich darauf zu sprechen, daß auch die anderen bösen Geister durch ihre Zustimmung mit Luzifer fielen. Hier verlassen die Anselmsentenzen ihre Quelle Deus summe wieder und bringen einen Text, der sich fast wörtlich mit dem von Deus de cuius principio deckt. Er ist nur, der bekannten Art der Anselmsentenzen entsprechend²⁶, etwas ausführlicher gestaltet. Wir haben also erneut dasselbe Bild: Ein Zusatz der Anselmsentenzen findet sich wieder in Deus de cuius principio. Mit diesem Werk vereint, sind die ganzen Ausführungen der Anselmsentenzen gedeckt.

Das zeigt sich auch bei der gleich folgenden Frage, ob zwischen der Schöpfung der Engel und ihrem Fall ein zeitlicher Zwischenraum liege, und wenn nicht, wie dann die Schrift sagen könne, daß sie aus der Herrlichkeit, die sie noch nicht besaßen, gefallen sind. Wir lesen:

Anselmsentenzen (52)

Sed si queratur, utrum inter creationem et eorum lapsum aliquod fuerit intervallum, responderi potest, ordinem quidem fuisse, sed utrum intervallum ibi fuerit necne, certum non est. Sed dicit scriptura in primo momento sue creationis lapsos esse. Quod hoc modo intelligendum est: In prima creatione lapsi sunt id est statim post primam creationem. Si enim prorsus eodem simplici instantie tempore creatos et lapsos fatemur, liberum in eis arbitrium destruere videmur . . . Credendum est ergo, quod in prima creatione sua mundi et puri a peccato fuerunt, sed statim sine mora hos in malum lapsos, illos ad sui condi-

Deus de cuius principio (256)

Solet queri, an inter creationem et lapsum aliquod esset intervallum. Si concedimus quod fuit inter creationem et lapsum eorum aliqua mora, dum omnes essent boni creati, in gloria fuerunt quam quicumque plenarie gustaverit. Unde postea cadere absurdum est credere dicente scriptura: Non timet lapsum qui dei intrat habitaculum. Credendum est ergo quod nulla ibi fuerit mora. Immo in ipsa creatione et deum creatorem suum esse cognoverunt et invidendo et superbiendo et in malo consentiendo corruerunt.

²⁴ Siehe darüber auch für die übrige Engellehre: Arbeitsweise 194—202.

²⁵ Vgl. Arbeitsweise.

²⁶ Ebd.

toris amorem et conformitatem esse conversos . . .

Si queratur, in quo statu ante casum fuerint, dicendum est eos non habuisse illum beatum statum ad quem boni postea proveci sunt . . . sed quendam nature *medium* statum in quo *omnes boni fuerunt* conditi.

Quomodo ergo beatitudinem *quam nondum habuerunt*, perdiderunt? Perdiderunt, quia ad ipsam, si perstitissent, provehendi fuerunt. Sicut aliquis honorem . . . Si enim in beatitudine aliquando fuissent, numquam ab eo cecidissent, cum *dicit scriptura: Non timet lapsum, qui intrat dei tabernaculum.*

Querendum est, cum in ipsa creatione ceciderint, *quomodo* a vera gloria *quam nondum habuerint*, corruerint. A vera gloria cecidisse dicuntur non secundum quod eam tunc in presenti haberent, sed quam *habitura* erant, si in obedientia perseverassent.

Nach dem gleichen Einleitungssatz, der in Deus summe bezeichnenderweise wieder fehlt, ist die Frage nach dem Augenblick des Falles der Engel in den beiden Werken zunächst etwas verschieden. Im engen Anschluß an ihre Quelle Deus summe bringen die Anselmsentenzen zuerst eine etwas zaudernde Lösung: *Ordinem quidem fuisse sed utrum intervallum ibi fuerit necne, certum non est.* Dann aber weisen sie unter Anführung einer Autoritätsstelle aus der Hl. Schrift auf die spekulative Schwierigkeit der Freiheit hin. Denn sie habe sich bei einem mit der Schöpfung gleichzeitigen Fall nicht auswirken können. Jede Zeit für eine freie EntschlieÙung habe ja gefehlt. Auch das nahmen die Anselmsentenzen aus ihrer Quelle Deus summe. Ebenso stammt daher der Ausdruck des „status medius“ zwischen Schöpfung und Seligkeit bzw. Fall. In diesem „mittleren Zustand“ wurden alle gut geschaffen und entschieden sich dann zum Guten oder Schlechten. Das alles fehlt in Deus de cuius principio. Dort wird nur nach der „mora“ gefragt und die Schwierigkeit erörtert, wie denn sonst ohne eine solche die bösen Engel aus ihrer Seligkeit haben „fallen“ können. Denn die Hl. Schrift sage doch ausdrücklich: *Non timet lapsum qui dei intrat habitaculum.* Das wird nun von den Anselmsentenzen anschließend an die aus Deus summe genommenen Lösungen beigefügt — einschließlich der Schriftstelle. So ergibt sich die spekulativ sonderbare und widersprechende Lösung: Keine „mora“, aber vielleicht ein „intervallum“. Das ist also ein neues Zeichen der schon früher festgestellten Sammeltätigkeit der Anselmsentenzen. Wir können nun schon mit größerer Sicherheit also vermuten, daß wir in Deus de cuius principio eine weitere Quelle der Anselmsentenzen neben Deus summe gefunden haben.

Der Art des Gebens und Nehmens und damit der Art der Arbeit führt auch die Beantwortung der Frage über den Aufenthalt der gefallenen Engel in den drei Werken näher. Denn auch dar-

über handelt Deus de cuius principio wie die beiden anderen Werke nach kurzen Darlegungen über die bleibende Freiheit der guten und der gefallenen Engel nach ihrer Entscheidung. Beantwortet ist auch noch die Frage, warum Gott die gefallenen Engel trotz des Voraussehens des Falles schuf: ad utilitatem scilicet ut bonorum esset purgatorium. Wir bringen wieder den Textvergleich der sich daran anschließenden Frage nach dem Aufenthalt:

*Deus summe (fol. 88^v)*²⁷

Sent. Anselmi (53 f.)

Deus de cuius principio (257)

Nec est autem eis concessum HABITARE in superiori parte *CELI* que est clara patria, quia *NON* erant *DIGNI*, *NEC* in *TERRA*, *NE NIMIUM* homines *INFESTARENT* sed in aere caliginoso qui VOCATUR *INFERNUS* cuius comparatione *BARATRUM* DICITUR *INFERIOR INFERNUS*, unde propheta: Eruisti animam meam *EX INFERNO INFERIORI*. *JOB*: IN PROFUNDISSIMUM *INFERNUM* DESCENDUNT omnia MEA. Augustinus super Genesim in libro III.: Nec aeris saltem spacia superiora atque puriora sed ista caliginosa tenere permisi sunt qui eis pro suo genere quasi quidam carcer est dum ad diem *JUDICII*. Idem in *Enchiridion*: Angeli impia superbia deserentes deum in huius aeris imam caliginem sunt deiecti. Illinc enim descendunt in terram quos deus permittit vel mittuntur ad loca terre inferiora et hoc est usque ad *DIEM JUDICII*. Tunc enim detrudentur in baratrum secundum illud evangelii: Ite maledicti...

Quoniam ergo nulla necessitate impulsii sed propria voluntate declinantes beatitudinem amiserunt, *CELI HABITATIONE*, ubi locus est tantum bonorum, *INDIGNI FUERUNT*, *TERRAM ETIAM* ... inhabitare non sunt permisi, *NE* societas eorum *fragilitatem humanam* *NIMIS INFESTARET*. Sed concessit eis deus aerem istum inferiorem *inhabitandum*. Unde spiritus aerii vocantur, *ut* ab *eorum infestatione* a vicino impugnante mali peiores et boni *probabiliores efficiantur*, *ut* qui in sordibus est, sordescat adhuc, et qui iustus est, iustior fiat. Hunc aerem quidam *INFERNUM* VOCANT, ad *CUIUS* differentiam locum illum qui *sub terra* est, ubi post *DIEM JUDICII* diabolus cum membris suis eternis incendiis mancipabitur, *INFERNUM INFERIOREM dictum* esse confirmant. Unde psalmus: *EX INFERNO INFERIORI*, et *beatus JOB* dicit: *IN PROFUNDISSIMUM INFERNUM* DESCENDUNT omnia MEA.

Dedit illis deus sedem caliginosum aerem. Non permisit eis regionem *CELI*, quia *NON FUERUNT DIGNI*, *NEC TERRAM*, *NE NIMIS INFESTARENT fragilitatem humanam*. Locum autem terre vicinum permisit eis *habitandum*, *ut infestatione eorum* salvandi *efficiantur probabiliores*, dampnandi vero nequiores. Est et alius *infernus sub terra*, ubi *post DIEM JUDICII* cruciantur dampnati numquam sperantes redimi. De quo *beatus JOB* dicit: *EX INFERNO INFERIORI*. Dicens *INFERNUM INFERIOREM* mittit nos ad intelligendum superiorem.

²⁷ Zur verschiedenen Druckart siehe Anm. 21.

Auch hier zeigt es sich wieder, wie eng Deus summe und ihre Bearbeitung, die Anselmsentenzen, zusammenhängen. Das belegen vor allem die beiden Schrifttexte aus den Psalmen und Job, die von den beiden Werken in gleicher Weise als Belege für den „infernus inferior“ gebracht werden²⁸. Deus de cuius principio läßt die Jobstelle aus und teilt diesem die Psalmstelle zu. Das belegt für die Abhängigkeitsfrage deutlich, daß hier für die Anselmsentenzen Deus de cuius principio nicht Quelle sein kann. Es kommt aber Deus summe dafür in Frage. Interessant dürfte jedoch sein, daß sowohl die Anselmsentenzen wie Deus de cuius principio *beatus* Job schreiben im Gegensatz zum bloßen Namen in Deus summe. Auch sonst hängen an dieser Stelle die Sententiae Anselmi und Deus de cuius principio in der Wortformulierung noch enger zusammen als die Anselmsentenzen mit ihrer Quelle Deus summe. Die in Kursivdruck gesetzten vielen gleichen Stellen belegen das deutlich. Von beiden wird der Ort, wo die gefallenen Engel bis zum jüngsten Tag verweilen, als locus „vicinus“ bezeichnet. Es wird auch von ihnen beiden der Grund dazu näher mit fast denselben Worten angegeben. Die Guten sollen durch ihre Versuchungen „probabiliores“ werden, die Bösen „nequiores“ bzw. „peiores“.

Aber es läßt sich an diesem Text auch wieder wahrscheinlich machen, daß Deus summe nicht nur Quelle der Anselmsentenzen war, sondern auch *Deus de cuius principio von Deus summe abhängt*. Es ist das freilich nicht so einfach, da die Anselmsentenzen bereits viele Texte und Wörter aus Deus summe nahmen. Dennoch gibt es Anzeichen für eine unmittelbare Benutzung von Deus summe durch Deus de cuius principio. Das ist vor allem am Beginn unseres Textes der Fall. Denn der Ausdruck des „locus caliginosus“ findet sich nur in Deus summe und Deus de cuius principio, nicht in den Anselmsentenzen. Auch der ganze Satz, in dem diese Worte auffallen, liegt Deus summe im Wortlaut näher als den Anselmsentenzen. Deus summe und Deus de cuius principio haben gemeinsam „non digni“ statt „indigni“. Wir müssen also auch diese Möglichkeit weiter verfolgen. Falls sie sich bestätigen sollte, hätte das jedenfalls an dieser Stelle größere Folgerungen für die Anselmsentenzen. Denn dann wäre hier der größte Teil der Bearbeitung von Deus summe nicht ihnen, sondern Deus de cuius principio zuzuschreiben, vor allem der Fortschritt von der stärker patristischen Textsammlung in Deus summe zu der mehr systematischen Ab-

²⁸ Die Bearbeitung der Anselmsentenzen in *Prima rerum origo* (vgl. H. Weisweiler, Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. 2. Das Sentenzenwerk *Prima rerum origo*: Schol 16 [1941] 351—368) interpretiert das allgemeine Wort „Psalmus“ mit „David“. Dies wird von der Zusammenstellung der *Sententiae divinae paginae* und der Anselmsentenzen in den *Sententiae Atrebatenses* übernommen. Siehe dazu die Edition von O. Lottin jetzt in: *Psychologie et Morale . . .*, t. 5, 400—440, und H. Weisweiler, *Die Sententiae Atrebatenses*: Schol 16 (1941) 231—254.

handlung in den beiden anderen Werken, also der Übergang von der Patristik zur mehr scholastischen, systematischen Darlegung²⁹. Jedoch hätten die Anselmsentenzen ihre Quelle *Deus summe* auch hier ergänzend benutzt, wie die richtige Zuteilung der fälschlich dem Psalmisten statt Job zugeschriebenen Stelle zeigt, wo die Überlieferung von *Deus summe* wiederhergestellt wurde. Es würde sich so die früher bei der Edition gemachte Beobachtung bestätigen, daß den Anselmsentenzen und *Deus de cuius principio* eine gemeinsame Quelle zugrunde liegen muß, die also damit in *Deus summe* gefunden wäre. Dazu rät auch die vorhin schon gemachte Beobachtung bei der Lehre von der Schaffung der Engel, wo ja auch Formulierungen in *Deus de cuius principio* aus *Deus summe* sich finden, die in den Anselmsentenzen fehlen.

Wenn wir nun zum Schluß der Angelologie die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen, läßt sich wohl sagen, daß *Deus de cuius principio* kürzer und knapper als die beiden anderen Werke die Hauptlehren der Schule zusammenfaßt. Es fehlt die eingehende patristische Belegung aus zitierten patristischen Texten, wie sie *Deus summe* noch vielfach ausführlich bringt. Es fehlt aber auch die sammelnde spekulative Begründung, wie wir sie in den Anselmsentenzen aus mannigfachen Quellen festgestellt haben. Es ist in *Deus de cuius principio* statt der Sammeltätigkeit eine einheitlichere systematische Linie festzustellen. Auch dadurch rückt das Werk *Deus de cuius principio* näher in die Reihe der ursprünglicheren Werke der Schule. *Deus summe* erscheint in *Deus de cuius principio* mehr grundsätzlich benutzt zu sein als in den mehr sammelnden Anselmsentenzen, denen es offenbar mehr darauf ankam, wie die Lehre vom Aufenthaltsort der Engel zeigt, die verschiedenen umlaufenden Ansichten zu sammeln, in diesem Fall aus den mehr ursprünglichen Werken *Deus summe* und ihrer Frühbearbeitung *Deus de cuius principio*.

Doch möchten wir diese ersten Folgerungen noch näher aus der nun folgenden Anthropologie begründen und erweitern.

II. Die Anthropologie

Gleich die erste Frage, warum die neugeschaffene Seele des Menschen Bild und Gleichnis Gottes ist, bringt dazu die Möglichkeit. Wie die beiden anderen Werke, behandelt *Deus de cuius principio* die Bedeutung des Bildes, der *imago*, getrennt von dem Sinn der Ähnlichkeit, der *similitudo*. Dabei hebt *Deus de cuius principio* ausdrücklicher noch, als es die beiden anderen Werke tun, das Unvollkommene des

²⁹ Die *Sententiae Berolinenses* folgen noch mehr den ausdrücklichen patristischen Zitaten von *Deus summe*. Vgl. Berliner Sentenzen 231 f.

Bildes Gottes in der menschlichen Seele hervor, indem auf das „*ad imaginem*“ eigens hingewiesen wird: *Fecit ergo hominem non imaginem sed ad imaginem id est aliquo modo ad imaginem suam accedentem*. Das Bild selbst wird als Abbild Gottes durch die geschenkte *Ratio* und *Discretio* geschildert. Damit ist der erste Grund, den auch die Anselmsentenzen bringen, angegeben. Diese schreiben: *Ad imaginem quia sapiens et rationalis facta est*. Deus summe lehnt sich, wie immer, mehr noch an Augustinus an, der auch anschließend wörtlich zitiert wird. Denn Deus summe schreibt wie Augustin: *Ad imaginem suam fecit hominem secundum animam, quia dedit rationem et intelligentiam*³⁰. Deus de cuius principio steht also hier Augustinus und Deus summe noch näher als die Anselmsentenzen, die bereits „*ratio*“ in „*sapiens et rationalis*“ umschreiben. Auf der anderen Seite aber bringen sie statt „*intelligentia*“, wie noch Augustin und Deus summe sagen, bereits ein anderes Wort: *discretio*. Beides ist dann in den Anselmsentenzen weitergeführt in: *sapiens et rationalis*.

Die Summe Deus summe kennt, wie früher bereits bei der Darlegung der Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe gezeigt wurde³¹, fünf Deutungen, warum der Mensch Bild Gottes ist. Davon bringen die Anselmsentenzen wörtlich einen Teil: Wie Gott das Prinzip aller Dinge ist, so ist der Mensch Urheber der körperlichen, vernünftigen Natur. Bezeichnenderweise fügen aber die Anselmsentenzen die Deutung von Deus de cuius principio hier ein: *Ad imaginem quia sapiens et rationalis facta est sicut dei filius sapientia est patris ...* Man findet also auch hier durch die Zusammenarbeit beider Quellen in den Anselmsentenzen ein vollständigeres Gesamtbild. Denn die schöne, über Deus summe hinausgehende Darstellung in Deus de cuius principio hat die Deutung des Bildes auf die Trinität gut ausgeführt. Das hat den Anselmsentenzen offenbar gefallen, so daß sie wenigstens den Grundgedanken zufügen. In Deus de cuius principio bzw. den Anselmsentenzen liest man nämlich:

Sent. Anselmi (56)

Ad imaginem (facta est anima), quia sapiens et rationalis facta est sicut dei filius sapientia est patris qui etiam imago est patris, quia, sicut imago est aliud ab imaginato, sic et alius est filius in persona a patre et sicut imago tenet liniamenta illius rei cuius est imago, sic

Deus de cuius principio (258)

Notandum est, quod fecit eum ad imaginem, non imaginem. Imago enim tenet liniamenta et figuram illius rei cuius imago est. Itaque sapientia dei, id est filius dei imago est patris, quia ut pater est sine principio, ineffabilis, eternus, iustus, misericors, ita filius, ut ita

³⁰ Augustinus, De Genesi ad litteram I. 4 c. 20v, n. 30 (Pl 34, 292): In eo intelligimus hominem factum ad imaginem dei in quo irrationabilibus animalibus antecellit. Id autem est ipsa *ratio vel intelligentia* vel si aliquo vocabulo commodius appellatur.

³¹ Vgl. Arbeitsweise 202 f.

filius patris, quia sicut pater omnipotens, eternus, sic et filius.

dicam, eadem *liniamenta patris tenet.*
Est enim sine principio, ineffabilis, iustus, misericors.

Die Ausführungen sind also im wesentlichen in beiden Werken die gleichen. Zwar sind die Beispiele der göttlichen Eigenschaften, die in Vergleich gesetzt werden, etwas verschieden. Aber das dürfte keinen Wesensunterschied begründen. Und doch ist ein Unterschied vorhanden, der die Selbständigkeit der Verfasser offenbart. Denn bei aller gleichen Wortwahl ist doch der eigentliche Gedankengang anders gefärbt. In den Anselmsentenzen ist die Verbindung mit dem Ausgangspunkt, d. h. unserer Ebenbildlichkeit mit Gott als denkende Geschöpfe, nicht so gewahrt: Der Sohn ist als Weisheit Bild des Vaters, so auch wir: *Sapiens et rationalis (anima) facta est sicut dei filius sapientia est patris.* Das Abbildsein des Sohnes wird dann dadurch belegt, daß, wie Bild und Urbild verschieden sind (*imago est aliud ab imaginato*), so auch Vater und Sohn, die als Personen des göttlichen Lebens zwei sind. Doch trägt dabei der Sohn die „Linien“ des Vaters, wie in jedem Abbild. Wie der Vater, so ist auch der Sohn allmächtig, ewig. Also letztlich ist im ganzen Schlußteil nicht mehr von der menschlichen Seele gesprochen, sondern vom „Wort“ als dem Bild des Vaters. Der Sohn, nicht die Seele, wird als Bild des Vaters gezeigt. Anders schreibt *Deus de cuius principio*. Hier geht der Verfasser von der Definition des Bildes aus, um *unser* Bildsein darzutun: Abbild, aber doch nur unvollkommenes (*non imago sed ad imaginem*). Daher sagt er: *Imago tenet liniamenta et figuram illius rei cuius imago est . . .*, ein Satz, den die Anselmsentenzen in gleicher Form bringen, aber um zu zeigen, daß das Wort *Gottes*, der Sohn, Bild des Vaters ist. *Deus de cuius principio* jedoch will zeigen, daß *wir* Bild Gottes sind, wenn auch das einzige wirkliche Abbild der Sohn ist, und gebraucht dafür die Definition des Bildes. Nur Er ist wirkliches Bild, denn nur er trägt wirklich die „Linien“ Gottes, von denen die Definition spricht. Nur Er ist wie der Vater ohne Anfang und unsagbar groß und ewig. Somit führt die Beweisführung ganz logisch zu dem gewollten Endresultat: *Fecit ergo hominem non imaginem sed ad imaginem id est aliquo modo ad imaginem suam accedentem ponendo in eo rationem et intelligentiam.* Wir finden also hier in *Deus de cuius principio* eine wirkliche Einheit und Zielsetzung. Gewiß läßt sich auch die Darstellung in den Anselmsentenzen gut verstehen. Aber im Zusammenhang und im Vergleich zu *Deus de cuius principio* ist sie doch nicht so tief und nicht so einheitlich in der Zielsetzung des Gesamtaufbaues. Das theologische Problem ist besser in *Deus de cuius principio* gesehen. Hier dürften wir also das Ursprüngliche haben.

Ein kleines und doch bezeichnendes Zeichen dieser Zusammenarbeit

zeigt die Ausdrucksweise über die Deutung der Ähnlichkeiten (similitudines) der Seele mit Gott:

*Deus summe (fol. 92)*³²

Potest vero dici et hoc modo ANIMAM esse FACTAM AD SIMILITUDINEM dei, QUIA SICUT deus multiplicatis CREATURIS aut IMMINUTIS non augetur vel IMMINUITUR, ita ANIMA crescentibus MEMBRIS vel detruncatis.

Sent. Anselmi (57)

AD SIMILITUDINEM suam FECIT deus ANIMAM, QUIA SICUT ipse nec crescentibus CREATURIS crescit nec decrecentibus decrecit, cum tamen sit in omnibus, sic et ANIMA nec minutis MEMBRIS MINUITUR nec adauctis augetur et tamen est in omnibus.

Deus de cuius principio (258)

FECIT et (hominem) AD SIMILITUDINEM suam scilicet ut SICUT deus multiplicatis et crescentibus CREATURIS non augetur et destructis naturis multis NON MINUITUR, ita et ANIMA hominis nec crescentibus MEMBRIS augetur nec aliquibus truncatis minuitur.

Wie die Sperrdrucke zeigen, ist in diesem Text die Ähnlichkeit zwischen Deus summe und Deus de cuius principio größer als in den bisher gedruckten Teilstücken. Wenn man auch die Worte hinzunimmt, die in allen drei Werken gleich sind (Großdruck in Kursiv), die also auch Deus de cuius principio aus Deus summe genommen haben kann, so ist fast der ganze Text in Deus de cuius principio aus Deus summe vielleicht entnommen. Nur ganz wenige Worte hat Deus de cuius principio hinzugefügt oder geändert, von denen dann einige Änderungen mit den gleichen Worten von den Anselmsentenzen aufgenommen wurden. Am auffallendsten ist, daß in Deus de cuius principio wie in den Anselmsentenzen die kurze Ausführung aus Deus summe—Deus multiplicatis creaturis ... non augetur vel imminuitur—aufgelöst wird in zwei getrennte Glieder: crescentibus creaturis non augetur et destructis naturis multis non destruitur. Das tun auch die Sententiae Anselmi, wodurch die enge Verbindung mit Deus de cuius principio noch deutlicher wird.

Noch einen anderen Anhaltspunkt für das Verhältnis der Summen bringt dieser Text. Die Anselmsentenzen fügen zweimal bei: cum tamen (anima) est in omnibus. Das ist offenbar eine Erweiterung des Gedankens von Deus summe und Deus de cuius principio, und paßt so gut in die mehrmals schon angezeigte und belegte Erweiterungstendenz der Anselmsentenzen. Alles in allem, wir sehen an diesem Text gerade in seinen kleinen Zügen wohl gut die Entwicklung: Deus summe ist Grundquelle für die beiden anderen Werke. Dabei erscheint hier aber Deus de cuius principio als Quelle auch der Anselmsentenzen. Die Anselmsentenzen haben hier die Bearbeitung von Deus summe, wie sie in Deus de cuius principio vorliegt, vor allem neben Deus summe benutzt³³.

³² Textdruck wie in Anm. 21 angegeben.

³³ So muß die mißverständliche Formulierung in Arbeitsweise 203, 19—20 natürlich heißen.

Einen neuen und wieder sehr interessanten Einblick in die Quellenlage gibt die in *Deus de cuius principio* folgende Frage, ob der Mensch sterblich oder unsterblich geschaffen worden ist. *Deus summe* beantwortet sie in ihrer stärker patristisch eingestellten Art mit einer Augustinusstelle aus *De Genesi ad litteram* I. 6 c. 25: *Mortalis erat, quia potest mori, et immortalis, quia non poterat mori*. Das übernehmen die Anselmsentenzen wörtlich, freilich, wie so oft, ohne den Namen Augustinus: *Factus et autem mortalis, quia poterat mori, si peccaret, et immortalis, quia non poterat mori, si in obedientia perseveraret* (57). Es sind also zwei spekulative Fortführungen in wenigen Worten beigegeben: Wenn er sündigte („*si peccaret*“), ist der Mensch sterblich; sonst (*si in obedientia perseveraret*) ist er unsterblich geschaffen. Genau diese Worte finden wir nun wieder in *Deus de cuius principio* als Deutung allein, ohne den Augustinustext: *Ipsum autem mortalem et immortalem fecit: mortalem si peccaret, immortalem si obediens perseveraret* (259). Es ist also dasselbe Bild, das sich hier wieder zeigt: Die Anselmsentenzen sind aus den Ausführungen von *Deus summe* (Augustinustext) und von *Deus de cuius principio* (Erklärungen) zusammengesetzt. Das macht ihre spätere Beliebtheit erklärlich. Man fand hier die Deutungen der verschiedenen Werke zu einem theologischen Gesamtbild der Zeit zusammengefügt.

Bei der Darstellung der Erschaffung *Evas* kommt wieder zum Ausdruck, daß auch *Deus de cuius principio* von *Deus summe* abhängt, wie wir das schon mehrmals angedeutet fanden. Denn daß Adam in der Ekstase das Geschehen um Eva sah (*per extasim in cognitione divina fuit*: 259), ist den Anselmsentenzen unbekannt, jedoch in *Deus summe* wie in *Deus de cuius principio* gleich zu finden. Auch in der Lösung der Schwierigkeit, daß in dem Schöpfungsbericht der Genesis Adam zu Eva sprach: Das ist Fleisch von meinem Fleisch, während nach dem Evangelium Gott so redete, ist die Benutzung von *Deus summe* durch *Deus de cuius principio* deutlich. Die Anselmsentenzen lösen nämlich nur: *deus ea (verba) per Adam protulit* (58). Die beiden anderen Werke aber verweisen gemeinsam auf das ähnliche Beispiel bei den Propheten. Auch in ihnen sprach Gott ja: *ut per alios prophetas bzw. propheticum spiritu*.

Sehr gut kommt die Zusammenarbeit der Quellen bei der Beschreibung des Paradieses zur Geltung. Zunächst zeigt sich erneut die unmittelbare Benutzung von *Deus summe* durch *Deus de cuius principio*. Durch den öfteren Genuß der Frucht vom Baum des Lebens waren die Menschen zur Vollendung geführt worden: *qualem habituri sunt sancti post resurrectionem*. So schreiben beide Werke im Gegensatz zu den Anselmsentenzen. Dagegen haben diese mit *Deus de cuius principio* gegenüber *Deus summe* die wörtlich gleiche Beschreibung des Paradieses. Es waren dort — nach *Deus de cuius principio* — *arbores, fontes, animalia* (259), oder, wie es in *Deus de cuius principio* etwas später erneut heißt: *fontes, arbores, diversarum arborum fructus et hi suaves* (ebd.). Die Anselmsentenzen schreiben gleich: *in quo fontes et*

arbores diversorum fructuum et animalia fuisse credimus (58). Die sonst gemeinsame Quelle Deus summe bringt keine solche Zusammenstellung, berichtet nur von einem Fluß, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sowie von Tieren, wie der Schlange. Deus de cuius principio hat davon nur noch übernommen, daß es auch Tiere gegeben habe, wie das Beispiel der Schlange zeige. Wer also hat diese Umgestaltung aus der Quelle Deus summe vorgenommen? Das zeigt sich gleich im folgenden. Deus de cuius principio fügt nämlich noch die Frage an: Quare deus post lapsum dicit: „Eiciamus eum de paradiso, ne ligno vite utatur et efficiatur nobis similis sciens bonum et malum.“ Dixit ‚ne utatur‘, quia *una comestio eternitatem non daret sed usus* (260). Auch die Anselmsentenzen kennen diesen notwendigen längeren Genuß: *Lignum vite hoc in se naturaliter habuit, ut vescentibus assidue tolleretur senium et omnem vite arceret defectum, non quod una comestio dare posset eternitatem sed usus* (59). Der letzte Teil des Satzes ist also formuliert, wie Deus de cuius principio es tut (Kursivdruck). Der erste Teil aber hat seine Parallele in Deus summe (Sperrdruck), wo es heißt, *Lignum vite appellatum est, quia per usum illius vitaret infirmitatem, senium omnemque defectum*. Wir erleben also wieder den uns nun schon bekannten Vorgang. Der Verfasser von den Anselmsentenzen hatte vor sich die beiden anderen Werke und nahm den ersten Teil aus Deus summe, den zweiten als Ergänzung aus Deus de cuius principio. Daß dabei die Anselmsentenzen auch sonst Deus summe zu ihrer Gestaltung mitbenutzt haben, zeigt wiederum ein kleines Wörtchen an. „*Vescentibus assidue*“, so schreiben die Anselmsentenzen. Das ist aus dem kurz vorhergehenden Satz in Deus summe offenbar übernommen, wo von „*usu assiduo*“ ausdrücklich die Rede ist. Deus de cuius principio hat das nicht. Auch in der gesamten Anlage stehen die Anselmsentenzen hier Deus summe näher. Denn mit Deus summe fragen sie nur nach der Wirkung des Lebensbaumes: *Lignum vite hoc in se naturaliter habuit*, so beginnen ja die Anselmsentenzen die Darlegung, und Deus summe schreibt ähnlich: *Lignum vite appellatum est, quia . . .* Die Frage von Deus de cuius principio ist selbständiger: Warum vertrieb Gott die Menschen aus dem Paradies und sprach: *Eiciamus, ne utatur . . .*? Darauf wird dann die in Deus de cuius principio selbständige Antwort gegeben: *Quia una comestio non daret (effectum) sed usus*. Das haben also die Anselmsentenzen im zweiten Teil ihres Satzes zur Frage nach dem Sinn des Lebensbaumes beigefügt. So erst kommt es zur Ergänzung von Deus summe, wo diese Wirkung des längeren Essens nicht hier im Satz ausdrücklich betont worden war. Man sieht also, wie die Benutzung der beiden Quellen neue Formulierungen schafft und so die theologischen Erkenntnisse klärt. Aus dem Sinn der Vertreibung aus dem Paradies, damit die Menschen nicht durch den weiteren Genuß unsterblich wür-

den, wird nun die Erweiterung der Erkenntnis der Frucht aus dem Essen des Lebensbaumes: Nur die längere Benutzung kann diese Wirkung hervorbringen.

Diese Ergebnisse werden bestätigt durch die Untersuchung der in Deus de cuius principio nun folgenden Darlegungen über die Sünde Adams. Diese genauere Beschreibung der Umstände der Sünde der Stammeltern ist in Deus de cuius principio verhältnismäßig kurz gehalten. Es ist aber auch hier bezeichnend, daß eine Reihe von Zusätzen, welche die Anselmsentenzen zu ihrer Quelle Deus summe bringen, sich in Deus de cuius principio finden, also wohl von dort stammen. Manchmal sind es nur einzelne Sätze, hie und da auch ganze Darlegungen:

Der Teufel beneidete Gott und Mensch. Das sagen alle drei Werke mit der allgemeinen Tradition. Die Anselmsentenzen aber kommen zweimal hier darauf zu sprechen: im Anfang und am Schluß. Zunächst sind Worte gebraucht, die sehr an Deus summe erinnern. Am Schluß dagegen gibt es Formulierungen, die aus Deus de cuius principio genommen zu sein scheinen. Die Anselmsentenzen schreiben an der zweiten Stelle: *Nitebatur* (diabolus), *ut homo beatitudinem sibi preparatam* perderet et non deo sed *sibi seruiret* (59). In Deus de cuius principio heißt es ganz ähnlich: *Nitebatur* quidem ad hoc, *ut et homo preparata sibi gloria* privaretur et reverentia deo debita sibi exhiberetur (260). Davon steht bezeichnenderweise nichts in Deus summe. Dagegen liest man dort die erste Stelle der Anselmsentenzen: *In paradiso diabolus invidit homini pro tranquillitate et gloria*, in qua erat et quam habiturus erat. *Deo quoque invidit de subiectione hominis et obedientia*. Denn die in Kursiv gesetzten Stellen finden sich auch in den Anselmsentenzen. Diese haben also ihre erste Ausführung aus Deus summe und die zweite aus Deus de cuius principio genommen.

Aus den beiden Werken als Quellen entstand auch die Formulierung der Anselmsentenzen über die Versuchung durch die Schlange. Deus summe sagt dazu: *Per serpentem enim creaturam visibilem fecit* (diabolus tentationem) *utendo instrumentis eius*. Die Anselmsentenzen umschreiben diesen Satz mit den Worten: *Sed quia spiritus ad loquendum humanis instrumentis carebat*, intravit serpentem, *ut per eius linguam verba humanis auribus consona afferret et sic hominem commodius temptaret* (59). Woher der Verfasser der sammelnden Anselmsentenzen diese neuen Worte zusetzte, zeigt die Stelle in Deus de cuius principio: *Sed quia incorporea creatura fuit nec verbis loqui potuit*, deceptionem quam intendit, *per aliquam subpositam creaturam compleri oportuit*. *Intravit igitur serpentem, ut per linguam et alia instrumenta sue vocis hominem alloqui posset et fraudem, quam intendit, illi per serpentis ministerium suggereret* (261).

Sowohl Deus de cuius principio wie die Anselmsentenzen haben also die kurze Andeutung von Deus summe, daß der Teufel die Versuchung durch die sichtbare Schlange „*utendo instrumentis eius*“ geschehen ließ, genauer und konkreter durchgeführt, indem sie auf die Sprache hinweisen. Das geschieht mit den gleichen Worten, wobei aber wiederum Deus de cuius principio noch näher an den Gedankengang von Deus summe sich anschließt, wenn auch sie wie ihre Quelle Deus

summe auf die nun mögliche Täuschung Evas hinweisen: *Et fraudem, quam intendit, illi per serpentis ministerium sugeret. So schreibt Deus de cuius principio. Die Anselmsentenzen haben an dieser Stelle nur mehr allgemein: et sic hominem commodius temptaret. Die Entwicklung dürfte also von Deus summe zu den ihr näherstehenden Ausführungen von deus de cuius principio und von dort zu den Anselmsentenzen geführt haben.*

Eine andere Streitfrage wird im folgenden von Deus de cuius principio angerührt, die sich an einer Stelle Augustins in *De Genesi ad litteram* entzündete. Deus summe gibt mehrere Lösungen des Textes: *Non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus temptator, nisi precessisset in anima hominis quedam elatio comprimenda (l. 11 c. 5 n. 7).* Die Schwierigkeit der Stelle lag darin, daß diese „elatio“ bereits vor der ersten Sünde eine solche gewesen wäre. Damit wäre der Mensch, wie der Engel, „seductus“ gefallen und es wäre die Begründung falsch gewesen, daß der Mensch deshalb erlöst worden ist und nicht auch der gefallene Engel, eben weil er „seductus“ gefallen ist. Deus summe nimmt daher diese „elatio“ als angeborene Ehrsucht oder — und das übernehmen die Anselmsentenzen wörtlich — die „elatio“ liegt nach der Versuchung, die sie anreizte, oder vor der Bestrafung oder endlich: sie ist der Wille, der der Gebotsübertretung als Tat vorausging, also mit ihr unmittelbar verbunden war. Deus de cuius principio bringt eine etwas andere Darstellung: *Opportunitatem pressensit, quia illum habilem ad obediendum et inobediendum cognovit (261).* Das ähnelt der ersten Lösung von Deus summe. Im Wort „habilem“ liegt ja das Angeborene ausgedrückt. Aber der Ausdruck ist in Deus de cuius principio weiter gefaßt und nicht auf die Ehrsucht (*vana gloria*) eingeschränkt, wenn er diese auch einschließt. Die Anselmsentenzen bringen nun diese Lösung von Deus de cuius principio als zweite, die sie der zweiten Lösung von Deus summe anfügen. Nur ist die „opportunitas“ und das „habilis“ durch den Fachausdruck der „propassio“ ersetzt: *Vel potest dici, quod antequam temptaretur, elationem habuit que peccatum non fuit, sed propassio ex qua tamen diabolus occasionem temptandi sumpsit (61).* Es ist immer das gleiche Bild, das sich uns zeigt. Was in der einen Quelle, Deus summe, fehlt, ist in den Anselmsentenzen vielfach der anderen, Deus de cuius principio, entnommen³⁴.

Das belegt auch das weiter behandelte Problem, warum der Teufel Adam und nicht Eva versuchte. In allen drei Werken wird als Grund die mindere Vernunft der Frau angegeben und dafür in den Anselmsentenzen wie in Deus de cuius principio auf die Schrift hin-

³⁴ Hier ist also in Deus de cuius principio die Quelle für die Zufügung zu Deus summe in den Anselmsentenzen zu suchen. Vgl. Arbeitsweise 208 f. — Zur Frage der propassio in der Schule vgl. jetzt die ausgezeichneten Ausführungen von R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Gembloux 1958.

gewiesen. Das tut Deus summe noch nicht ausdrücklich, sondern verweist nur allgemein darauf, daß der Mann Bild des Verstandes, die Frau des Sinnenlebens (*sensualitatis*) ist. Die in den beiden anderen Werken angegebene Schriftstelle ist aus dem Johannesevangelium genommen (4, 16): *Vade, voca virum tuum*. Hängen dabei äußerlich die Anselmsentenzen und Deus de cuius principio enger zusammen, so ist inhaltlich mehr Deus summe mit den ersteren verbunden. Denn diese beiden schränken die negative Stellung zur Frau mit einem „naturaliter“ ein. Deus de cuius principio bringt dafür eine andere, etwas genauere Formulierung: *Si qua tamen magne discretionis videtur, naturam excedit mulieris* (261). Man sieht also, wie die Anselmsentenzen bald aus der einen, bald aus der anderen ihrer beiden Quellen schöpfen.

Als eine weitere Frage aus der Versuchungsgeschichte wird in den drei Werken untersucht, warum Eva sich vor der sprechenden Schlange nicht fürchtete:

Deus summe (fol. 103)³⁵

Queritur, quare mulier non abhorruerit serpentem. Ideo quia mansuetus erat et nondum venenosus, ut fuit post peccatum et propter peccatum. Opponitur, quod cognoverit illum qui loquebatur, esse diabolum, non serpentem, cum serpens sit irrationalis et careat loquela. Respondetur: Serpens erat *NOVITER CREATUS* et sciebat mulier deum hoc *OFFICIUM* posse dedisse ei.

Sent. Anselmi (60)

Eva autem, cum *adhuc esset simplex, nec serpentem nec eius verba* timuit, quia adhuc *innoxius et tractabilis fuit*. Omnia enim animalia non ex natura, sed ex hominis peccato nociva facta sunt, et ipsi quidem, si obedientes permansissent, omnia obtemperarent. Verba etiam eius idcirco non abhorruit, *quia quem NOVITER CREATUM* scivit, *per divinam potentiam OFFICIUM loquendi habere credidit*.

Deus de cuius principio (262)

Sed queri solet, quare mulier *adhuc simplex nec serpentem nec eius locutionem* abhorruerit. Nondum abhorrendus erat, quia necdum venenosus erat, sed ita ut creatus est, mansuetus fuit et *tractabilis*. Nec locutionem pertimuit, *quia quem NOVITER CREATUM* esse cognovit, *per divinam potentiam OFFICIUM loquendi habere credidit*.

Wenn man die drei Texte vergleicht, fällt vor allem diesmal die größere Ähnlichkeit zwischen Deus summe und Deus de cuius principio auf, die bis in die Wortwahl etwa des *queritur*, *abhorruit*, *necdum venenosus*, *mansuetus* geht. So sind die beiden ersten Sätze von Deus summe ganz von Deus de cuius principio übernommen worden. Die Anselmsentenzen bringen dagegen an dieser Stelle keine Formulierung, die sich allein in ihnen und Deus summe findet (bloßer Großdruck), dagegen viele Ausführungen, die sich allein in ihnen und Deus de cuius principio finden, so besonders den Schlußsatz (bloßer Kursivsatz). Man

³⁵ Textdruck wie in Anm. 21 ausgeführt.

geht also nicht fehl, wenn man an dieser Stelle annimmt, daß allein *Deus de cuius principio* hier für die Formulierung der Anselmsentenzen wieder benutzt wurde. Auch das ist für die Art der Arbeitsweise wichtig.

Bei der Edition habe ich bereits darauf hingewiesen, wie in dem in der Schule auch sonst verschiedenen gelösten Problem, ob *Adam* oder *Eva* mehr gesündigt haben, *Deus de cuius principio* und die Anselmsentenzen verschiedener Meinung untereinander sind. Im ersteren Werk ist deutlich Adam der mehr schuldige Teil, während nach den Anselmsentenzen Eva stärker gesündigt hat. *Deus summe* ist hier unentschiedener. So läßt sich in diesem Fall die Quellenfrage und die Art der Arbeitsmethode der Werke noch näher klären. Ähnlich wie in den Berliner Sentenzen³⁶ ist auch für *Deus de cuius principio* Adam deshalb schuldiger, weil Eva „simplex“ war. Daher glaubte Eva leicht, daß das wahr sei, was der Teufel zu ihr sprach. Aus ihrer Einfalt folgte auch, daß sie Gott gleich zu werden hoffte. Bei Adam aber war alles überlegter und wog darum auch schwerer. Er erkannte deutlich die Falschheit des Versprechens des Teufels. Er sah auch ein, daß er Gott nicht ähnlich werden konnte, und dennoch stimmte er den Worten Evas zu, weil er hoffte, später Vergebung zu finden. Die Anselmsentenzen gehen einen anderen Weg der Deutung. Mit *Deus summe* und ähnlich wie die *Sententiae divinae paginae*³⁷ — diese in ganz anderer Durchführung — fragt der anonyme Verfasser der *Sententiae Anselmi* nach den Eigenschaften der Sünde Adams und der Verfehlung Evas. Wie *Deus summe* findet er, daß Eva dreifach gesündigt hat: Sie wußte, daß das Essen verboten war — sie wollte Gott gleich sein und glaubte vielleicht auch, daß Gott das Essen nur deshalb aus Neid verboten habe, damit sie ihm nicht gleich werde —, sie verführte Adam. Auch Adam sündigte dreifach: Er aß wissend um das Verbot — statt Eva, deren Führer er hätte sein sollen, zu leiten, folgte er ihr auf dem falschen Weg —, er setzte die Liebe zu Gott der Anhänglichkeit an Eva nach. Der Verfasser fügt dann seiner Quelle *Deus summe* bei, daß Adam nicht Gott gleich sein wollte und daß er den Worten des Teufels nicht glaubte. Darin unterschied er sich von Eva, was seine Schuld nach den *Sententiae Anselmi* verminderte. Er wollte nur Eva nicht betrüben und hoffte auch auf Vergebung. So wird Gott nicht hintangesetzt. Wir haben eben schon bei der Darlegung der Ansicht von *Deus de cuius principio* gesehen, daß dieser letzte Satz ein Teil der Beweisführung dieses Werkes ist, der fast wörtlich in diesem Stück von den Anselmsentenzen wieder den Ausführungen aus *Deus summe* beigegeben wurde. Interessant aber ist, daß dieser Grund für den Verfasser von *Deus*

³⁶ Siehe ed. Stegmüller 50.

³⁷ Ed. Bliemetzrieder 27. — Siehe die gute Zusammenstellung der Meinungen bei R. Blomme, a. a. O.

de cuius principio Veranlassung ist, die Sünde Adams noch höher und größer einzuschätzen als die Evas, während für den Anonymus der Anselmsentenzen das Umgekehrte der Fall ist. Für *Deus de cuius principio* steht das „scienter“ im Vordergrund der Betrachtung der Schwere des Falles. Weil aber in den Anselmsentenzen dieser Grund nicht so im Vordergrund zu stehen scheint, wenigstens nicht bei der psychologischen Betrachtung des Unterschiedes — beide wußten ja um das Verbot —, ist auch die Beurteilung eine andere. So tritt uns die Selbständigkeit der Anselmsentenzen einmal wieder deutlich entgegen trotz aller Übernahme, wie wir sie öfter in „Arbeitsweise“ sehen konnten. Das eigene Urteil wurde durch die Zusammenarbeit nicht zerstört. Sie bleiben trotz der Übernahme des letzten Grundes aus *Deus de cuius principio* der Ansicht ihrer anderen Quelle *Deus summe* treu und verkehren lieber den ursprünglichen Sinn des Zusatzes ins Gegenteil. Für *Deus de cuius principio* ist Selbständigkeit ihrer Quelle *Deus summe* gegenüber jedoch noch stärker. Das zeigt auch diese Frage nach der Schwere der Sünde Adams und Evas, in der *Deus de cuius principio* sich ganz persönlich der anderen Ansicht anschließt und die größere Einsicht maßgebend sein läßt.

Doch damit gelangen wir bereits zu der in der Schule wohl am meisten diskutierten Frage der Erbsünde.

III. Die Erbsünde

Vor ihrer Behandlung sei die Aufmerksamkeit noch erst auf eine Übergangsfrage gelenkt, die auch bereits sich mit den Folgen der Sünde der Stammeltern beschäftigt, aber mehr mit den leiblichen Folgen, dem Tod oder Hunger, Durst und Kälte. Vielleicht ist es auch hier gut, eine Gegenüberstellung zu bringen:

Deus summe (fol. 112)³⁸

Sed sicut esu vetiti cibi subiacuerunt huic pene, ita non comedendo de ligno vite et aliis lignis paradisi videtur, quod eandem penam subirent. Utrumque preceptum erat: non comedere de ligno vite scientie boni et mali et comedere de aliis, Moyses in Genesi: Precepitque ei dicens: Ex omni ligno...

Sent. Anselmi (66)

Dubitarum autem a quibusdam, an fames sit pena peccati. Aiunt autem hominem etiam ante peccatum famem potuisse sentire, ad quam sedandam de ligno vite sumere iussus erat. Quibus respondetur hoc modo: Ade duo precepta data sunt: ut de ligno vite comederet et de ligno scientie boni et ma-

Deus de cuius principio
(263)

Dicunt autem quidam quod fames non sit pena peccati, quia primus homo et ante persuasionem famem sentire posset, si de ligno vite non comedisset, cuius usu senium, famem et alia que peccati pena sunt, repellere deberet. Quibus tali occurritur responsione: Ade duo sunt data precepta: ut de ligno vite

³⁸ Textdruck wie in Anm. 21 gesagt.

li non gustaret. Sicut ergo peccavit de isto sumens, sic peccasset, si illo neglexisset uti. Est ergo fames pena peccati, quoniam si neque hoc neque illud peccatum perpetrasset, famem nunquam sensisset . . . Sed quia peccavit, famem et alias peccati penas sustinuit.

comederet et de ligno scientie boni et mali non gustaret. Ergo quantum peccavit, quod de ligno vetito comedit, tantum peccasset, si contra dei preceptum alterius ligni fructu non utendo famem sustinuisset. Est igitur fames peccati pena.

Es zeigt sich vor allem wieder die enge Verbindung von Deus de cuius principio und den Anselmsentenzen. Die in Kursivdruck gesetzten Worte und Sätze sind Zeugnis dafür. So ist etwa die Antwort auf den Einwurf, daß die Stammeltern doch den Hunger auch ohne Sünde gespürt hätten, bei beiden Werken ganz gleich formuliert: Es gab ein Doppelgebot über den Baum des Lebens wie über den Baum der Erkenntnis. Von dem einen sollten sie essen, von dem anderen nicht. Hunger konnten sie also nur empfinden, wenn sie das eine Gebot übertreten, dessen Übertretung gleichfalls Sünde war. Also ist jedenfalls der Hunger Strafe der Sünde gewesen. Sie hätten beim Essen vom guten Baum des Lebens, wie die Anselmsentenzen noch ergänzen, keinen Hunger, sondern nur eine leibliche „delectatio“ gehabt: *cibum non ad famem sed ad delectationem*. Im Doppelgebot liegt die beiderseitige Bindung an die gemeinsame Quelle Deus summe: *utrumque preceptum erat: non comedere de ligno scientie boni et mali et comedendi de aliis*. Das Letztere wird hier aus einer Genesisstelle belegt, die in den anderen mehr systematischen Werken, wie so oft, fortfiel. Die eine der beiden anderen Summen hat also Deus summe umgearbeitet, und die andere hat das dann aus dieser übernommen. Wo also liegt die Umarbeit, bei den Anselmsentenzen oder in Deus de cuius principio? Im Rahmen der bisherigen Feststellungen in dieser Untersuchung ist es bezeichnend, daß die Anselmsentenzen nichts aus Deus summe bringen, was nicht auch Deus de cuius principio liest. Dagegen bringt dieses Werk noch einen Ausdruck wirklich aus Deus summe, den die Anselmsentenzen bereits umarbeiten: „*de ligno vite comedere*“ (so Deus summe und Deus de cuius principio) ist umgeändert in „*sumere*“ (Anselmsentenzen). In den letzteren liegt also hier eine weitere Umarbeit vor, sie sind das letzte Werk. Auch die Ergänzungstendenz der Anselmsentenzen kommt gut zum Durchbruch. Sie haben die Ausführungen der beiden anderen Werke systematisch durch die Erklärung erweitert, daß es sich beim Bedürfnis zum Essen um einen bloßen appetitus naturalis handelte, der wie alle anderen Habitus vor der Sünde keine Last gewesen ist und eine Ergötzung bei seiner rechten Anwendung war. *Non fames, sed naturalis appetitus et delectatio ad cibum*.

Diese Deutung der Abhängigkeit wird durch die Lehre von der Erbsünde verstärkt. Zunächst sei beiläufig bemerkt, daß die frühere Annahme bei Gelegenheit der Edition, daß sich einige fremde Einzelsentenzen aus der Schule eingeschoben finden, sich durch den nun möglichen Textvergleich mit der Quelle *Deus summe* und dem abhängigen Werk der Anselmsentenzen bestätigt. Denn gleich der Beginn der Erbsündenlehre in *Deus de cuius principio* ist eine solche spätere Zutat. Die Sentenz *Quid ad nos de peccato Ade* findet sich, wie oben schon gezeigt, in mehreren losen Sentenzensammlungen³⁹. Ihr Inhalt und noch weniger ihre Form findet sich jedoch in *Deus summe* oder in den Anselmsentenzen. Sie ist also erst später beigefügt und war auch im Exemplar, das den Anselmsentenzen als Vorlage diente, nicht vorhanden. Dort wurde noch die Urform offensichtlich benutzt. Untersuchen wir also zunächst die Lehren, die auch in *Deus summe* und in den Anselmsentenzen behandelt sind, da wir so Arbeitsmethode und Abhängigkeit weiter prüfen können.

Die wichtigste Frage, die *Deus de cuius principio* mit diesen beiden Werken hier stellt, ist die in der Schule so umstrittene⁴⁰, warum die rein von Gott geschaffene Seele der Nachkommen Adams bestraft werde, obschon sie nicht in Adam war und sündigte: *Querendum est, cum anima, que cottidie nova et munda fit nec in anima primi hominis peccavit, quare in multis dampnetur vel puniatur* (264). Die erste Antwort des Werkes ist die Konsenstheorie: *Quia caro illa consentiente anima a qua regi deberet, contaminatur, pro tali consensu iure dampnatur*. Der Verfasser aber macht sich sofort den Einwurf, daß es manche Seele gebe, die durch einen frühen Tod nicht zu solchem Vernunftgebrauch kommen würde. Warum verbindet Gott eine solche Seele mit dem zu verdammenden Fleisch? Darauf gibt er die Antwort der Vertreter dieser Konsenstheorie referierend wieder, daß Gottes Wille den Menschen schaffen wollte, und zwar als körperlich-geistiges Wesen. Dabei sollte Adam ohne Begierlichkeit den Geschlechtsakt vollziehen, während Gott selbst die Seele geben wollte. Gott hat nach dem Fall des ersten Menschenpaares seinen Entschluß nicht geändert: *Deus autem qui semper immutabilis est, propositum suum mutare nec voluit nec debuit* (265). So werde also auch jetzt, so sagen die Anhänger der Theorie, die Seele noch von Gott geschaffen, wenn sie auch dem nun zu verdammenden Leib eingegossen werden müsse. Die Konsenstheorie findet sich z. B. in den *Sententiae divinae paginae*⁴¹. Von den Lösungen, welche die Anselmsentenzen zusammenstellen, ist sie die zweite: *Alii autem dicunt, cum quodam desiderio*

³⁹ Vgl. oben Anm. 12.

⁴⁰ Siehe dazu O. Lottin, *Les théories sur le péché originel ... (Psychologie et Morale ... t. 4)* 15—60.

⁴¹ Ed. Bliemetzrieder 33.

animas corpora intrare et delectando peccare (77). Die Anselmsentenzen aber weisen sie zurück, da sie das peccatum originale zu einem peccatum personale mache. Auch Deus de cuius principio lehnt diese Theorie ab, und zwar aus ähnlichem Grund. Zwar wird hier zunächst, wie gesagt, darauf hingewiesen, daß diese Lösung wohl schwierig sei, weil sie nicht die Kinder vor dem Gebrauch der Vernunft einschließe. Aber auch die Begründung der Anselmsentenzen ist hier bereits wenigstens angedeutet: *Alia hec est dampnationis causa, scilicet originale peccatum* (265).

Damit ist dann die zweite, von der Schule so gestellte Frage doppelt dringend geworden: die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Deus de cuius principio bringt die Antwort am Schluß teilweise wörtlich gleich wie Wilhelm von Champeaux: Deus ... propositum suum mutare nec debuit nec voluit⁴², so schreibt auch dieser in der ihm im Liber Pancrisis zugeschriebenen Einzelsentenz. Damit ist auch die Quelle gefunden, aus der Deus de cuius principio seine Ausführungen zum obigen Einwurf direkt oder indirekt nahm. Die Anselmsentenzen bringen diese Lösung als ihre erste in der von ihnen vorgenommenen Aufzählung der verschiedenen Antworten über das Wesen der Erbschuld: *Quidam dicunt deum proposuisse corpora ab hominibus propagari, se autem novas animas creare et mundis corporibus mundos infundere quod propositum deus noluit mutare, quamvis homini placisset peccare*. Das Werk fügt aber ablehnend hinzu: *Contra quod dicimus quod deus rem iniustam non debuisset proponere* (77). Mit Recht schließt O. Lottin, daß also die Anselmsentenzen der Schule Anselms selber schon ferner stehen und relativ spät sind, wenn sie nicht nur die frühe, noch anselmianische Konsentstheorie⁴³, sondern auch die Ansicht des Mitgründers der Schule Wilhelm von Champeaux so scharf ablehnen. Wir können hinzufügen, daß Deus de cuius principio auch hier der frühen Schule näher steht und also auch aus diesem Grund früher anzusetzen ist, da es diese Kritik noch nicht kennt, sondern bloß die Ansicht referierend darlegt. Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen. Die Formulierung dieser Lösung in den Anselmsentenzen stimmt ganz, wenn wir von der Ablehnung absehen, mit den Ausführungen von Deus de cuius principio überein, wie der obige Kursivdruck, in dem die gleichen Stellen kursiv gesetzt sind. So haben wir also auch die Quelle gefunden, aus der der Verfasser der sammelnden Anselmsentenzen diese erste Meinung formulierte, eben Deus de cuius principio. Wir haben wohl keinen Grund, eine andere Quelle unmittelbar oder mittelbar anzunehmen, nachdem diese Quelle für die Anselmsentenzen nun schon so oft erwiesen ist.

⁴² Lottin, a. a. O. 23.

⁴³ Vgl. Lottin, a. a. O. 26 f.

Noch eine andere umstrittene Frage wird in Deus de cuius principio gestellt, die vielfach die Schule gerade bei der Erbsünde beschäftigte. Das Problem der Übertragung der Sünde hätte ja am leichtesten gelöst werden können, falls nicht nur der Leib, sondern auch die Seele fortgepflanzt würde. So kommen diese Summen zur Frage, ob das nicht möglich wäre. Auch Deus de cuius principio fragt so, und das tun auch die beiden anderen Werke. Zunächst das Wesentliche der Texte:

Deus summe
(fol. 119—120)⁴⁴

De ANIMA quoque solet QUERI, an filii Ade TRADUCANT ANIMAM ex anima ipsius, ITA ut proximi per se et alii per medios patres sicut et CARNEM. Quod minime est, quia neque PARS illius PROPAGATUR neque TOTA. Pars enim non habet partes essentielles sed potentiales. Unde PARS anime Ade non est anima filii sui. Neque tota quasi omnes habent eandem animam. Una anima eodem tempore esset in cruciatu et GLORIA.

Ad quod sic dicitur: Verum est, quod nec totam traducant nec per partes et tamen ideo non dicendum est, quod homines non traducant animas suas ex anima Ade, cum diversi cerei suscipiant lumina sua ex

Sent. Anselmi (76)

QUERITUR, si quemadmodum a patribus CARNEM TRADUCIMUS, ITA etiam ab his ANIMAM TRADUCAMUS. Quod quidam negant hac ratione: Si anima, inquit, PROPAGATUR ab anima, vel secundum TOTAM vel secundum PARTEM. Si secundum TOTAM, tunc eadem anima per unum in pena, per alium in GLORIA est.

PER PARTES autem propagari quomodo potest res carens partibus? Auctoritate etiam asserit AUGUSTINUS, quia anime non propagantur, qui exponens locum illum: Qui finxit singul-

Deus de cuius principio
(264)

QUERITUR de ANIMA, an sicut de primo homine per successiones mediolorum patrum CARNEM contrahimus, ITA etiam ab anima illius ANIMAM TRADUCAMUS. Sententia quorundam est, quod sicut ab eius carne CARNEM contrahimus, ita etiam ab anima illius animam contrahamus. Alii autem veritatem subtilius intuentes sententiam illorum destruunt, immo cottidie novas creare animas argumentis quibusdam astruunt dicentes: Si anima, ut dicitur, ex anima primi hominis traducitur, aut TOTA aut per PARTES. Si tota traducitur, tota in singulis esse conceditur et ita in omnibus anima primi hominis que in singulis est, punitur vel in uno dampnatur in inferno, in alio beatificatur in GLORIA.

Quod nefas est cogitare nedum dicere, ut eadem anima simul dampnetur et glorificetur. PER PARTES etiam non traducitur, quia anima in sui natura indivisibilis est nec partes habet in

⁴⁴ Textgestaltung wie in Anm. 21 gesagt.

uno lumine et tamen nec per partes illius suscipiunt nec illud totum. Sed si anima cuiuslibet traducitur de anima Ade ut LUMEN DE LUMINE . . .

Unde dicendum est, quod deus creat animas per se absque ministerio hominis et quaque die facit novas. Quod confirmatur auctoritate APOSTOLI dicentis: PATRES quidem CARNIS nostre habuimus eruditores et reverebamur eos, num multo magis obtemperabimus PATRI SPIRITUUM? Ex hoc parentes DICUNTUR PATRES CARNIS et DEUS PATER SPIRITUUM. . . . Itaque dicendum est, quod NOVE CREANTUR a DEO et tunc quando corporibus infunduntur. JERONIMUS in disputatione contra Rufinum dicit animas novas creari a deo et aliter credentes ANATHEMATIZAT. AUGUSTINUS . . .

latim corda eorum, dicit deum NOVAS ANIMAS COTTIDIE CREARE. Et APOSTOLUS DICIT homines PATRES CARNIS, DEUM vero PATREM SPIRITUUM. Et JERONIMUS omnes sub ANATHEMATE ponit qui animas propagari credunt. Alii tamen predictae argumentationi obviant dicentes animam posse propagari ab anima neque tamen secundum totam neque per partes, cum LUMEN DE LUMINE propagatur neutro tamen horum modorum. Ab istis autem queri potest . . .

quantitate. Igitur NOVE CREANTUR ANIME et COTTIDIE novis infunduntur corporibus. Huic sententiae consentit JERONIMUS et quemlibet sub ANATHEMATIS vinculo ponit qui de anima aliter sentit.

Zunächst wird hier wieder erkennbar, daß die beiden späteren Werke, die Anselmsentenzen und Deus de cuius principio, Deus summe benutzt haben müssen. Das zeigt für Deus de cuius principio der Hinweis auf die „successiones mediolorum patrum“, der in den Anselmsentenzen fehlt, wohl aber in Deus summe steht. Auch der gleiche Ausdruck, daß die unteilbare Seele keine Teile haben könne (partes non habet), findet sich nur in Deus summe und Deus de cuius principio, kann also nicht von letzterem aus den Anselmsentenzen entnommen sein. Ähnliches gilt für die Zusammenfassung der allen drei Werken gemeinsamen Hieronymusstelle aus dem Werk gegen Rufinus: Hieronymus stellt die, welche anders denken, unter das Anathem: *aliter credentes* bzw. *qui aliter sentit*. Das fehlt in den Anselmsentenzen, die in positivem Ausdruck schreiben: *qui animas propagari credunt*. Für die Ähnlichkeit und Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe ist bereits in „Arbeitsweise“ S. 226 f. auch auf diesen Text hingewiesen worden. Die vielen Großdrucke oben im Text belegen das erneut. Es ist aber wichtig, nun zu sehen, wie die Anselmsentenzen eine Reihe von Stellen mehr aus Deus summe benutzt haben als Deus de cuius principio. So

ist vor allem auffällig, daß nur die Anselmsentenzen die Paulusstelle aus *Deus summe* mit der Deutung der Eltern als „*patres spirituales*“ übernehmen. Es ist der erste Einwurf gegen die bloß körperliche Zeugung. Vor allem aber fehlt in *Deus de cuius principio* der versuchte andere Gegenbeweis aus dem Heranziehen der Lichttheorie: Die Seele könnte von den Eltern stammen, wie das Licht von einem anderen Licht, das auch weder Teil noch das Ganze ist. Auf die Disjunktion — weder Teil noch das Ganze kann übertragen werden — stützte sich ja das Hauptargument gegen den Traduzianismus. Eingehend hat sich *Deus summe* mit dieser Schwierigkeit einer dritten Möglichkeit aus dem augustinischen Beispiel des Lichts befaßt: Licht verbreitet sich weder als Ganzes noch als Teil. Darauf weisen auch die Anselmsentenzen hin. In *Deus de cuius principio* fehlt der Hinweis auf das Licht. Vielleicht ist hier das Abrücken von patristischem Gut bemerkbar, um der Spekulation mehr freien Raum zu geben. Dies Bestreben merkt man in dem ganzen Werk. Es sind nur überaus wenige patristische Andeutungen aus *Deus summe* in ihm übernommen worden. Doppelt fällt das auf, wenn man damit die Übernahme patristischen Gutes in den Anselmsentenzen vergleicht. In der „Arbeitsweise“ ist zwar belegt worden, daß die Anselmsentenzen auch hier viel sparsamer sind als *Deus summe* und die meisten Zitate, die *Deus summe* noch bringt, bereits streichen oder nur kurz ihren Sinn ohne Quellenangabe geben. Aber in *Deus de cuius principio* ist dieses Prinzip fast restlos durchgeführt. Wir stehen also, wie gerade dieser Vergleich der drei Werke zeigt, in *Deus de cuius principio* vor einem Werk einer schon deutlichen Abkehr vom Väterzitat, wenn auch nicht von der Väteridee. Das hatte für die scholastische Angelologie wie für die Anthropologie in dieser Zeit ihres Werdens eine große Bedeutung. In die nun selbständigere Formulierung bzw. Formulierung ohne ausdrückliches Zitat konnten die neuen Ideen leichter eingeführt und ausgebaut werden.

Es fällt dabei auf, daß gegenüber den noch einfacheren spekulativen Formulierungen in *Deus summe* (*neque pars illius [anime] propagatur neque tota*) die beiden von ihr abhängigen Werke in ihren spekulativen Ausführungen umfangreicher werden und vor allem untereinander noch wörtlicher übereinstimmen. So formulieren beide fast gleich die Unmöglichkeit einer Ganzübertragung der Seele. Dann würde sie ja in dem einen Menschen verdammt und in dem anderen verherrlicht: *In uno dampnatur in inferno, in alio beatificatur in gloria*. So schreibt *Deus de cuius principio*. Und die Anselmsentenzen formulieren: *Eadem anima per unum in pena, per alium in gloria*, während *Deus summe* nur liest: *Una anima eodem tempore esset in cruciatu et gloria*. Dies Werk bringt also konzentriert nur den Grundgedanken, der in den beiden anderen Summen ausgesponnen ist.

Sagt dieser Text vielleicht auch etwas Neues zur Frage, welches der beiden Werke, *Deus de cuius principio* oder die Anselmsentenzen, das gebende und welches, außer der beiderseitigen Grundquelle des *Deus summe*, das nehmende Werk ist? Bereits in „Arbeitsweise“ ist an der angegebenen Stelle darauf hingewiesen worden, wie die Anselmsentenzen in fortschreitender Systematisierung die Frage des Traduzianismus behandeln. *Deus summe* steht noch stärker in der Genesiserklärung und bringt daher Frage und Lösung im Hinblick auf die Abstammung aus der Seele *Adams*: *Solet queri, an filii Ade traducant animam ex anima ipsius*. Die Anselmsentenzen dagegen stellen die gleiche Grundfrage viel allgemeiner: *a patribus. Deus de cuius principio* hält sich an die alte Form: *ab anima illius* (Adam). So ist es auch verständlich, daß in den sogenannten Anselmsentenzen die Zwischenglieder, die in *Deus summe* „*patres medii*“ genannt werden, naturgemäß wegfallen. Das ist dann konsequent in der ganzen Durchführung beibehalten. Während *Deus de cuius principio* wie *Deus summe* mehrmals Adam im folgenden nennen, ist das in den Anselmsentenzen fortgefallen. *Deus de cuius principio* steht also hier im Grundsätzlichen der Ausführung *Deus summe* näher, während es in den Formulierungen teilweise anders ist. Wesentlich aber ist bei der Abhängigkeitsfrage doch wohl das Grundsätzliche. Wir werden also erneut zur Schlußfolgerung geführt, daß *Deus summe* Quelle für die beiden anderen Werke ist. Das zeigen die in den beiden Werken unter sich verschiedenen, aber in *Deus summe* sich noch gemeinsam findenden Formulierungen. Die anderen gleichen Wort- und Satzformen in den beiden anderen Werken können nur durch Abhängigkeit wieder untereinander erklärt werden, da ein Grund einer anderen gemeinsamen Quelle neben *Deus summe* nicht ersichtlich ist. Dort aber steht inhaltlich, wie wir eben sahen, *Deus de cuius principio* noch näher bei *Deus summe*. Erst aus *Deus de cuius principio* sind also die Formulierungen in die Anselmsentenzen übernommen worden, die sich in *Deus summe* noch nicht finden. Das sind vor allem die spekulativen Ausführungen. Am Schluß aber gehen die Anselmsentenzen dann wieder allein im stärker patristisch orientierten Teil auf *Deus summe* zurück und bringen eine Stelle aus *Deus summe* zu Paulus wie das augustinische Lichtbeispiel, wenn auch nur in Widerlegung.

Noch eine andere Beobachtung drängt sich hier auf. *Deus de cuius principio* hat in der Erbsündenlehre weiter nicht mehr *Deus summe* benutzt. Nur in einer Frage ist diese Quelle noch angezogen: ob die „*caruncula*“, die noch nicht Person ist, wenn sie durch *abortus* oder sonstwie nicht belebt ist, bestraft wird. Die Anselmsentenzen dagegen haben einen Großteil ihrer Lehre von der Erbschuld aus *Deus summe* genommen. Davon findet sich also fast nichts in *Deus de cuius principio*.

IV. Die Erlösung

In *Deus de cuius principio* schließt sich noch eine kurze Erlösungslehre an. Man kann aber vielleicht doch auch hier noch die Benutzung durch die Anselmsentenzen feststellen, obschon bei diesen eine eigentliche Christologie nicht vorhanden ist, sondern christologische Fragen nur hie und da behandelt werden. Vor allem in einer Frage ist die Ähnlichkeit deutlich, wenn auch die Lösung selbst eine verschiedene ist. Bei Gelegenheit ihrer Darlegungen über das Naturgesetz stellen sich die Anselmsentenzen die Frage: *Queri potest, quam fidem de futuro Christi habuerunt* (79). Es werden zunächst zwei Stellen aus Augustin und eine aus Florus von Lyon angeführt, aus denen zu schließen sei, daß allen der Glaube an Christus geoffenbart worden sei. Die Anselmsentenzen selbst sagen dazu: *Sed dici potest non esse dictum nisi de sanctis qui sub scripta lege erant* (80). Denn vor Abraham sei dieser Glaube an die Menschwerdung niemand geoffenbart worden. Dann aber wird der Verfasser unsicher, wenn er gleich im folgenden Satz das scharfe und deutliche „non cuiquam ante Abraham“ abschwächt: *Potuit tamen esse quod et ante eum et post eum quibusdam revelata fuisset, sed non omnibus* (ebd.). Alle aber hatten, so fährt er fort, einen gewissen Glauben an Christus, wenn auch nur im Geheimnis, in *mysterio*. Die *Art* der Erlösung jedoch sei nur wenigen geoffenbart worden: *Modum autem remunerationis et salvationis nulli nisi paucis quibus deus revelare voluit, cognoverunt* (ebd.). Dieses Zaudern wird erklärlich, wenn man die Ausführungen von *Deus de cuius principio* daneben stellt. Hier ist mit fast den gleichen Grundworten diese letztere Ansicht, die ein gewisses Abschwächen der ersten wiedergibt, zu finden: *Hanc fidem ipse et Job et alii multi sub naturali lege positi habuerunt, sed certum remunerationis modum ignoraverunt . . . Nullus enim eorum revelatam fidem habuit, dum Abrahae his verbis revelata fuit: In semine tuo benedicentur omnes tribus terre* (265). Hier ist deutlich der mehr allgemeine Glaube an Gott als Gerechter und Vergelter (*sive per carnem assumptam sive per deitatis potentiam*) von dem geoffenbarten (*revelatam*) an den fleischgewordenen Gott (*In tuo semine . . .*) unterschieden und nur letzterer Abraham zugeschrieben. Das ist also die zweite Ansicht der Anselmsentenzen, die auch die Schriftstelle „*In tuo semine . . .*“ anführen. Dadurch aufmerksam gemacht, kommen sie zu ihrer nun weitergehenden Ansicht, die sie vorsichtig einführen: *Potuit tamen esse . . .* Im Gesamtbild unserer Analyse und auf ihr aufbauend dürfen wir also in der zweiten Ansicht der Anselmsentenzen wohl als Quelle *Deus de cuius principio* vermuten.

So stehen wir am Ende der Untersuchung über das Entstehen und den Einfluß des frühen Sentenzenwerkes *Deus de cuius principio*. Wir haben eine weitere Quelle neben *Deus summe* für die einflußreichen

Anselmsentenzen gefunden. An vielen Stellen ist *Deus de cuius principio* neben oder an Stelle von *Deus summe* von den Anselmsentenzen benutzt worden. Da *Deus summe* auch als unmittelbare Quelle für *Deus de cuius principio* nachgewiesen werden konnte, haben die Anselmsentenzen auf doppeltem Weg *Deus summe* ihre Ausführungen zu danken: teilweise unmittelbar und teilweise über den Weg der Umarbeit in *Deus de cuius principio*. Immer wieder ist der Blick des anonymen Verfassers der sogenannten Anselmsentenzen von dem einen Werk zum anderen hinübergeglitten und hat bald aus dem einen einzelne Formulierungen oder auch einzelne Sätze übernommen bzw. neugestaltet, bald aus dem anderen. Somit erscheinen die Anselmsentenzen nach dieser Untersuchung immer deutlicher als Zusammenstellung verschiedener Quellen. Doch gerade darin liegt ihre Bedeutung, daß sie das langsam immer besser erarbeitete und in Systematik aus patristischen Zitaten und Gedanken umgeglichene theologische Denken der Schule in ein großes Gesamtbild zusammenbringen. Wir wundern uns daher nicht über ihre weite Verbreitung⁴⁵ und vor allem nicht über die Aufnahme ihrer Ausführung in andere Werke, wie vor allem in die *Summa sententiarum* und von dort in die *Libri sententiarum* des Lombarden⁴⁶, des Schulbuchs des Mittelalters bis zur Reformationszeit. Auf diese Weise sind auch die Formulierungen und Gedankengänge von *Deus de cuius principio* Lehrgut und Ausdrucksform mittelalterlichen Denkens durch vier Jahrhunderte geworden, ja wirken bis heute gerade in der Angelologie und Anthropologie der Scholastik fort.

Wenn man genauer auf die Art des Werkes *Deus de cuius principio* an Hand der Ergebnisse der obigen Darlegungen eingeht, so hat es seine Quelle *Deus summe* bedeutend gekürzt. Fast alle Vätertexte sind gestrichen, die sich in *Deus summe* noch in überaus großer Zahl finden und dem Werk das Aussehen eines stärker noch patristischen Werkes geben. Es ist in *Deus de cuius principio* die Richtung der Zeit auf stärkere systematische Darstellung vorherrschend geworden. Man hat durchaus den Eindruck, vor einer wirklich systematischen *Summe* zu stehen, und darin dürfte auch das bewußte Ziel des Verfassers bei der Ausarbeitung gelegen haben. Vielleicht ist das auch der Grund, warum der Verfasser der Anselmsentenzen bei seiner Tendenz, ein systematisches Werk zu schreiben, neben *Deus summe* gerade zum systematischen *Deus de cuius principio* griff und so die Entwicklung aus der Patristik zur Scholastik tief beeinflusste: systematisch gesehene Väterideen, nicht so Vätertexte zu verwenden. Mancherlei Fragen sind bei dieser Umarbeit in die Systematik aus *Deus summe* zu *Deus de*

⁴⁵ Vgl. die neueste Zusammenstellung der Handschriften in Arbeitsweise 191, Anm. 13.

⁴⁶ Siehe H. Weisweiler, La „*Summa sententiarum*“ source de Pierre Lombard: *RechThAncMéd* 6 (1934) 143—183.

cuius principio leider weggefallen, wie das besonders in der Erbsündenlehre feststellbar war. Hier offenbart sich eine andere Eigenart von *Deus de cuius principio*: Man wollte einen kürzeren Überblick schaffen. Noch eine dritte Eigenart läßt der Vergleich besonders mit den Anselmsentenzen erkennen. Diese Kürzung kommt vielfach auf Kosten der in den Anselmsentenzen umfassenderen, aber manchmal abschweifenden Spekulation, wie ich bereits bei der Ausgabe betont habe. So fehlt etwa die lange Untersuchung über den göttlichen Willen, die in *Deus summe* wie auch in den Anselmsentenzen steht. Vielleicht ist auch die eingehende Untersuchung über die Natur der Erbschuld dieser Eigenart von *Deus de cuius principio* zum Opfer gefallen. *Deus de cuius principio* ist also ein Werk, das sich bewußt auf die wesentlichen Grundfragen der Engellehre und der vom Menschen beschränkt, ohne lange Abschweifungen zu machen, wobei bei der Auswahl durchaus auf die wesentlichen tieferen theologischen Probleme geachtet wird. Deshalb ist das Werk relativ häufig bis heute noch überliefert.

Am wichtigsten erscheint eine Beobachtung, die bei der Darlegung über die Erbsünde gemacht werden konnte. Sie bestätigt das frühere Urteil bei der Edition: *Disons donc que nous avons sous les yeux une source primitive de l'école ... et, de ce fait, d'une importance capitale pour la connaissance des principes fondamentaux et non encore retravaillés de l'école*⁴⁷. Gerade nach Aufdeckung ihrer Hauptquelle in *Deus summe* und ihrer Bearbeitung in den *Sententiae Anselmi* steht man klar vor dieser Tatsache. Dies Werk steht nicht nur parallel zu den Anselmsentenzen, sondern ist ihre Quelle. Ihre stärkere systematische Art, wie sie der früheren Schule eigen war, löst die Angelologie und Anthropologie mit aus den Väterzitaten heraus und macht sie so der weitergehenden modernen Spekulation offener, ohne das in der Patristik erworbene Gut aufzugeben.

Neben dem Weg über die Anselmsentenzen und die *Summa sententiarum* sind die Formulierungen und Ideen von *Deus de cuius principio* noch auf einem anderen Weg zum Lombarden und seinen *Libri sententiarum* gekommen. Denn ihre Quelle, der Dialog *De sacramentis legis naturalis et scriptae* Hugos von St. Viktor, überliefert über die von ihm stark benutzten Anselmsentenzen auch das Gut von *Deus de cuius principio*. Da er Quelle von Hugos Hauptwerk *De sacramentis* und der *Summa sententiarum*⁴⁸ wie des Lombarden ist, liegt auch hier eine wichtige Überlieferungsquelle der Formulierungen und des Gedankengutes von *Deus de cuius principio* für die spätere Scholastik.

⁴⁷ Vgl. Edition 251.

⁴⁸ Vgl. H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor *Dialogus De sacramentis legis naturalis et scriptae* als frühcholastisches Quellenwerk: *Miscellanea G. Mercati*, vol. 2, Città del Vaticano 1946, 179—219.