

Die Klagenfurter Sentenzen *Deus est sine principio*, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon

Zum Werden der fröhscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christlicher Moraltheologie

Von Heinrich Weisweiler S. J.

In den beiden letzten Jahren sind in dieser Zeitschrift mehrere Abhandlungen erschienen, in denen versucht wurde, einiges Licht in die noch dunkle Entstehungsgeschichte der frühen Scholastik zu Beginn des 12. Jahrhunderts zu bringen. Ein erstes Ergebnis war neben der Erhellung der Abhängigkeiten der frühesten Summen voneinander die Feststellung, daß diese ersten systematischen Werke der Theologie ihren Stoff stark aus der Patristik nehmen. Dadurch, daß sie langsam vom bloßen Zitieren der Texte der Väter, wie es in den Katenensammlungen geschah, ablassen und den Vätertext zur Väteridee erweitern, war es möglich, zu einer stärkeren Systematik zu kommen und dennoch die Tradition nicht zu verlassen. Aus einem toten Überliefern wurde die lebendige Tradition, genährt und gestärkt durch die Interpretationsprinzipien und die Logik, die ein jahrelanges Studium der *artes liberales* diese Meister gelehrt hatte.

Heute soll diese Untersuchung hier fortgesetzt werden an Hand einer neugefundenen und noch nicht bearbeiteten ersten Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon, der die ersten systematischen Werke ja alle entstammen. Es war uns bisher noch nicht möglich, unmittelbar zum gesprochenen Wort einer Vorlesung aus dieser Schule mit Sicherheit vorzudringen. In den hier vorgelegten *Klagenfurter Sentenzen* erleben wir das Werden der neuen theologischen Systematik auch an einem solchen *gesprochenen Wort* in einer frühen Vorlesung.

Läßt sich auch hier der eben gezeichnete Weg vom Vätertext zur Väteridee und ihre logische Einordnung in ein theologisches System als Grundlage der neuen Systematik verfolgen? Und wenn ja, wie ging er konkret in einer Vorlesung voran?

Das sind die Fragen, die sich der vorliegende Artikel stellt. Dabei soll wie immer auch dem theologischen Inhalt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Es sei dabei vor allem auf eine Seite hingewiesen, die in den vorhergehenden Arbeiten noch nicht so zur Sprache kommen konnte: Auch die frühe Moraltheologie ist in der systematischen Erklärung des Dekalogs den beschriebenen Weg aus der Patristik gegangen. Das läßt sich an den Klagenfurter Sentenzen, die auch darüber handeln, gut zeigen.

Die von mir 1937 gefundene systematische Sentenzensammlung aus Klagenfurt¹ verrät schon durch ihr Incipit: *Deus est sine principio et fine* ihre enge Verbindung mit einem Werk der Anselmschule: *Deus de cuius principio et fine tacetur*, das jüngst als eine frühe Quelle der sogenannten Anselmsentenzen dargetan wurde². Schon das lockt zur genaueren Untersuchung, da sie vielleicht einen neuen Einblick in das Wachsen der frühen Theologie aus dem patristischen Denken verspricht. Denn dieses Werk kennen wir bereits als die Grundlage der berühmtesten Summe der Anselmschule, der *Sententiae Anselmi*³.

Wie haben die Klagenfurter Sentenzen ihre Quelle zu tieferer Systematik benutzt — ähnlich oder verschieden von den Anselmsentenzen? Diese uns hier durch den Neufund gebotene Vergleichsmöglichkeit gilt es zu einem weiteren Eindringen in die Methode der Systematik in der Frühzeit auszunutzen. Bereits der Vergleich, den wir bei den *Berliner Sentenzen*, die ihrerseits die Anselmsentenzen weiter systematisierten, ausführten, konnte uns ja zeigen, wie die Systematik in immer stärkerer Loslösung vom Väterzitat zur Väteridee und neuer Einarbeit anderer Quellen fortschreitet⁴. Grundlegend für alle diese Werke aber war die nun in manchen Handschriften aufgefundene Sammlung *Deus summe*, die im Gegensatz zu allen diesen anderen Summen noch stärker unmittelbare Vätertexte bringt, welche die übrigen Werke zu Väterideen umgestalteten⁵.

Wie stehen die Klagenfurter Sentenzen also zu allen diesen Werken — und was lehren sie uns über die dogmatische Entwicklung der Fragen, die damals besonders im Mittelpunkt des theologischen Interesses der Schule standen: über Schaffung und Fall der Engel und Menschen sowie über der letzteren Erlösung und deren Folgen für das sittliche Leben?

¹ Siehe Schol 33 (1958) 260. Dann auch aufgeführt bei A. M. Landgraf, Neuaufgefundene Handschriften mit Werken aus dem Bereich des Anselm von Laon: CollFranc 15 (1945) 7—8 mit einer kurzen ersten Analyse. Vgl. ferner Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in sententias Petri Lombardi (Würzburg 1947) n. 776 oder Fr. Stegmüller, *Sententiae Berolinenses*: RechThAncMéd 11 (1939) 38.

² H. Weisweiler, 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: Schol 35 (1960) 209—243. — Zitiert: *Deus de cuius principio*.

³ H. Weisweiler, Die Arbeitsweise der sogenannten *Sententiae Anselmi*. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Schule: Schol 34 (1959) 190—232. — Zitiert: Anselmsentenzen.

⁴ H. Weisweiler, 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*.

⁵ Siehe die Aufzählung der Handschriften in Anselmsentenzen 192 f. und die Ergänzung in *Sententiae Berolinenses* 323, Anm. 7. Texte aus der Summe siehe in den genannten Artikeln und die erste Beschreibung nach dem Fund: H. Weisweiler, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*: RechThAncMéd 4 (1932) 376 ff. Dann: *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (Münster 1936) 17 ff. — Zitiert: *Schrifttum*.

Ein starkes, sich gleich zu Beginn offenbarendes und kennzeichnendes Element dieser Klagenfurter Summe ist eine offenbar sehr weitgehende Benutzung anderer früherer Werke der Schule. Sie macht daraus noch weniger Hehl als etwa die Anselmsentenzen. Denn manchmal werden die Quellen, wenn auch meist anonym, einfach nebeneinandergestellt. Das bringt wie bei anderen Werken der Schule und überhaupt der ersten Zeit der Frühscholastik, etwa der *Summa sententiarum* und selbst Hugos von St. Viktor — wenn auch in weit vervollkommneter Form —, das Gute mit sich, daß uns das wertvollste Material eigenen oder fremden Denkens so überliefert und in die persönlichen Werke eingebaut wurde⁶. Der Lombarde ist für diese Art und vor allem für ihren Wert und seine wichtige Auswirkung bestes Zeugnis⁷. Unserem Anonymus war dieses Sammeln offenbar starkes Anliegen, um so möglichst gutes und umfassendes Material aus der Patristik und der bereits aus ihr gewordenen Systematik für die eigene zu erwerben und kennenzulernen.

Um nun Inhalt und Arbeitsmethode sowie Abhängigkeitsverhältnisse zu klären, sei auch diesmal wieder so vorangegangen, daß, dem sachlichen Verlauf des Sentenzenwerkes folgend, an Hand bestimmter wichtiger Darlegungen aus den Hauptteilen, der Engellehre, der Anthropologie und der Darlegung über die Erlösung wie ihrer Auswirkungen im christlichen Leben (Dekalog), diesen Fragen nachgegangen wird. So erhält man ein objektiveres Bild von dem Willen des Anonymus, als wenn man eine systematische Darstellung der Abhängigkeiten geben würde.

I. Fragen der Engellehre

Für die Zusammenstellung von vielerlei Quellen und ihre neue systematische Zusammenarbeit bietet gleich eine der ersten Fragen aus der Angelologie ein bezeichnendes Beispiel. Ich stelle dabei die Ausführungen aus den anderen großen Werken der Schule zunächst nur als Vergleichsgrundlage dazu. So kann man einen Einblick in die verschiedene bzw. gleichartige Bearbeitung einer einzelnen Frage erhalten. Es ist die Antwort, worin der eigentliche Grund der Sünde der Engel gelegen haben mag.

Die Klagenfurter Sentenzen schreiben darüber gleich auf der ersten Seite der Abhandlung, da die Schöpfung der Engel nur kurz behandelt wurde:

Causa eius ruine superbia et invidia fuit. Quod autem superbia et invidia esset

⁶ Vgl. H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*: Schol 20—24 (1949) 59—87 232 bis 267.

⁷ Siehe u. a. H. Weisweiler, La „*Summa sententiarum*“ source de Pierre Lombard: *RechThAncMéd* 6 (1934) 143—183.

in eo, scriptum est: *Ponam sedem meam in aquilonem, similis ero altissimo*, ut per aquilonem accipiamus malos a caritate frigidos quos sibi subiciendo non dixit sed cogitavit. Quod *dixit non loquendo sed cogitando*. Et iterum: Ascendam supra astra, per quod alii angelis se superbiendo preferebat, deo creatori suo se parificare volebat (f. 1)⁸.

Die Ausführungen zu diesem Problem in der mit ähnlichem Incipit wie Klagenfurt beginnenden Sammlung *Deus de cuius principio* lauten:

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* (255 f.)⁹.

Ausführlicher sind die Anselmsentenzen:

Hic quoque lucifer . . . ceteros angelicos spiritus superbiendo contempsit, et deo creatori suo invidendo ipsi parificari voluit. Sicut de eo legitur in Ysaia: *Conscendam supra astra celi, id est, super angelos exaltabor — ecce superbia —, sededo in montem testamenti, in lateribus aquilonis et ero similis altissimo — ecce invidia —, deo enim de sua altitudine invadebat. Verba quidem non dixit sed hec cogitando voluit* (51 s.)¹⁰.

Wichtig ist auch die Textgestaltung in der gemeinsamen Quelle von *Deus de cuius principio* und der Anselmsentenzen: *Deus sum me*. Dort liest man:

Profunditatem sue excellentie vel scientie perpendens . . . in suum creatorem superbivit eumque invidit . . . Isaias in figura Nabuchodonosor in hec verba inducit Luciferum loquentem: *In celum conscendam, supra astra, id est angelos, exaltabo solum meum — ecce quod superbivit. Sequitur: et ero similis altissimo — ecce quod invidit. Et non solum deo equalis sed etiam superior esse voluit secundum apostoli: Extollitur supra omne quod dicitur deus aut quod colitur* (f. 86v)¹¹.

Wie gewöhnlich haben die *Sententiae divinae paginae* einen ziemlich verschiedenen Wortlaut, der aber auch des Vergleichs halber kurz gedruckt sei:

Cum autem angelus in tanta dignitate creatus fuerit, ex nimia dignitate versus est in nimiam elationem ut penes se ipsum diceret: *Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo*¹².

Wenn die übrigen Darlegungen auch ziemlich gleich sind, so unterscheiden die Werke sich doch an typischen Stellen. Es ist bereits in der

⁸ Es werden immer die Folioangaben aus Cod. 34 von Klagenfurt beigefügt.

⁹ Die Zahlen beziehen sich jedesmal auf die Seiten der Edition: H. Weisweiler, *Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur“ et son remanement: RechThAncMéd 5 (1933) 245—274.* — Zitiert: *Le recueil*.

¹⁰ Hier werden jeweils die Seitenzahlen aus der Edition von Fr. Pl. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhMA 18, 2—3) (Münster 1919)* beigefügt.

¹¹ Als Textgrundlage ist die frühe Überlieferung in Clm 22307 unter Beiziehung der anderen Handschriften genommen. Angegeben wird immer die Foliozahl von Clm 22307.

¹² Ed. Fr. Pl. Bliemetzrieder a. a. O. 15.

Abhandlung über *Deus de cuius principio* 217 ein genauer Textvergleich dieser Ausführungen zwischen *Sententiae Anselmi, Deus de cuius principio* und der Urquelle *Deus summe* vorgenommen worden. Hier braucht also nur das Ergebnis noch einmal kurz skizziert und dann mit den Klagenfurter Ausführungen verglichen zu werden, um Neugestaltung der Idee und Worte wie genaueres Abhängigkeitsverhältnis zur Darstellung zu bringen. Das damalige Ergebnis für die drei anderen Werke läßt sich in die Worte zusammenfassen, daß auf der einen Seite deutlich ein Zusammenhang mit *Deus summe* und den Anselmsentenzen zu ersehen ist. Es sei nur an das auffallende, gleiche: *Ecce invidit — ecce superbivit* als Deutung der *Isaias*-stelle erinnert. Auf der anderen Seite ist aber auch deutlich, daß *Deus de cuius principio* einen Einfluß auf die Anselmsentenzen gehabt hat, wie ich es an vielen Stellen auch sonst nachweisen konnte¹³. Denn alle Stellen, die in den Anselmsentenzen zu *Deus summe* zugesetzt sind, finden sich auch in *Deus de cuius principio*, sind also offenbar von dort auch hier herübergenommen. So etwa der Zusatz „inremisibiler“ zu *peccavit* oder das auffallende „*Corruens infra se*“.

Wie stehen nun die Klagenfurter Sentenzen zu diesen Unterschieden der drei anderen Werke? Es ist ganz deutlich, daß der größere Zusammenhang mit *Deus de cuius principio* wie im *Incipit* des Werkes so auch im hier zitierten Text vorhanden ist. Der ganze, oben im Druck hervorgehobene Kursivtext aus den Klagenfurter Sentenzen ist wörtlich mit den Ausführungen von *Deus de cuius principio* gleich. Das gilt auch von den Stellen, die *Deus de cuius principio* aus der Quelle *Deus summe* nicht entnahm, sondern zusetzte, wie *deo „parificari voluit“*. Wichtig erscheint auch, daß Klagenfurt wie *Deus de cuius principio* das *Ecce superbivit — ecce invidit* von *Deus summe* und den Anselmsentenzen auflöst bzw. wegläßt. Ebenfalls beim Zusatz zu *Deus summe*, den *Deus de cuius principio* bringt: *Verba quidem non dixit sed cogitando voluit*, folgt Klagenfurt dieser Sammlung: *Quod dixit non loquendo sed cogitando*. Die Anselmsentenzen fügen ein „*hec*“ hier ein, das in Klagenfurt fehlt.

Auffallend ist, daß Klagenfurt vorher schon einmal einen ganz ähnlichen Satz schreibt, wenn dort der neuen Deutung des „*per aquilonem*“ für die schlechten, in der Liebe erkalteten Geschöpfe beigefügt ist: *quos sibi subiciendo non dixit sed cogitavit*. Das ist offenbar einer *anderen Quelle* entnommen, die wir noch suchen müssen.

Ein weiterer Zusatz zu *Deus de cuius principio et fine* folgt, wenn eine andere Schriftstelle noch für den Stolz des Luzifer angeführt wird: *Et iterum. Ascendam super astra, per quod aliis angelis se superbiendo preferebat*. Das finden wir fast wörtlich in den *Anselmsentenzen*, aber

¹³ Vgl. *Deus de cuius principio*: Schol 35 (1960) 209 ff.

auch in *Deus summe*. Aus welcher dieser Summen mag Klagenfurt diesen Zusatz genommen haben?

Diese ersten vorsichtigen Schritte können uns zunächst nur eine Richtung des Weges geben. Versuchen wir sie zu verfolgen bei der weiteren Frage der Angelologie, in der nun Stolz und Neid näher ge- deutet werden. Es sei zunächst der Text aus Klagenfurt gedruckt:

Est autem superbia amor proprie excellentie. Unde nascitur invidia id est odium aliene felicitatis. Sed cum superbia fuisset causa angelice ruine, videndum est, quis esset ille (modus) superbiae. Dicit Augustinus super genesim ad litteram esse quatuor genera superbiendi. Est unum genus superbie, quando aliquis sibi tantum attribuit, si quid boni habet, et non deo, quod erat in philosophis. Unde apostolus: Evanuerunt in cogitationibus suis; stulti facti sunt [Rom 1, 21 b. c]. et ille stultus homo dicit: Iupiter deus . . . det opes, equum autem ipse parabo. Est secundum genus, scilicet quando quis aliquid boni a deo se cognoscit habere, sed meritis suis ascribit, ut patet in iudeis preferentibus se gentilibus in epistola ad Romanos. Tercium est, quando se iactat aliquis de bono quod non habet. Quartum est genus, scilicet quando et deo tribuit quod habet, sed alios superbius contempnit, ut phariseus. Hoc genere superbie diabolus cecidit quia non solum contra deum superbus erat et invidus, sed et alios sui ordinis quasi inferiores contempsit (f. 1^r — 1^v).

Auch die anderen Summen haben vielfach eine Abhandlung über die Definition des Stolzes. Die Urquelle *Deus summe* bringt dazu wie Klagenfurt einen Hinweis auf Augustinus super *Genesis* ad litteram¹⁴, während die Berliner Sentenzen¹⁵ und auch Wilhelm von Champeaux¹⁶ in einer Einzelsentenz den Namen Augustins verschweigen und daher die Aufzählung wie eigenes Gut erscheinen lassen. Die Anselmsentenzen aber bringen die Darlegung erst bei der Versuchung des Menschen und seinem Fall. Auch sie nennen Augustinus nicht und bringen auch nicht die Einteilung in die vier Grade, die *Deus summe* richtig Gregor zuerteilt¹⁷. Sie kennen aber eine Einteilung des Neides in drei Grade wie auch Wilhem von Champeaux nach Augustin in *De Genesi ad litteram* l. 11 c. 14 n. 18; PL 34, 436.

Was sagt nun der Text in Klagenfurt, wenn man ihn mit diesen verschiedenen Darlegungen in den Werken der Schule vergleicht? Er bringt zunächst die augustiniische Definition des Stolzes und Neides nicht mehr mit Augustins Namen, wie es noch *Deus summe* tat. Aber für die Angabe der vier Grade des Stolzes ist Gregor noch angegeben wie in *Deus summe*. Die Einteilung des Neides in drei Grade aber fehlt wie in *Deus*

¹⁴ Superbia est amor propriae excellentiae; invidia est odium felicitatis alienae; l. 11 c. 14 n. 18; PL 34, 436. Siehe den ganzen Text von *Deus summe*: Berliner Sentenzen 328.

¹⁵ Ed. Stegmüller 43; siehe den Text Berliner Sentenzen ebd.

¹⁶ G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux* (Lille 1898) Sentenz 42, S. 67.

¹⁷ Vgl. Gregor. M., *Moralia* 23, 6, 13; PL 76, 258—259. Siehe den Text aus *Deus summe*, in: Berliner Sentenzen: Schol 34 (1959) 328. Bei den Berliner Sentenzen ist auch dieser Text ohne Verfasseramen und wurde bereits weiter umgearbeitet als in ihrer Quelle *Deus summe*. Vgl. ebd.

summe so auch wieder in Klagenfurt. Dieses Werk steht also an dieser Stelle der Urquelle *Deus summe* noch näher. Auch die Formulierung der vier Grade des Stolzes ist der Art der Aufzählung in *Deus summe* nahe. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir einen Einfluß von *Deus summe* — sei er direkt oder indirekt — vermuten und in der Untersuchung darauf achten, ob sich solche Anzeichen wiederholen.

Dennoch ist eine Ausweitung der Gedanken sowohl Gregors selbst wie ihrer Kürzung in *Deus summe* deutlich zu erkennen. Denn die Schrifttexte und beigefügten Zitate oder Beispiele sind ein Werk von Klagenfurt. Es ist also erneut eine Erweiterungstendenz — vielleicht aus anderen Quellen — sichtbar.

Nehmen wir ein anderes Beispiel noch aus der Engellehre, und zwar aus einem Thema, in dem in der Schule ganz verschiedene Lösungen vorgetragen wurden. Dann ist die Abhängigkeit von dem einen oder anderen Werk der Schule vielleicht noch deutlicher zu erkennen. Das ist der Fall bei der Frage, warum die guten Engel einen ganz verschiedenen Grad der Seligkeit empfangen, obschon alle gleich im Guten verharren:

Deus summe: Sed cum hoc meritum fuerit in omnibus bonis angelis, queritur, quare quidam illorum habeant maiorem gloriam et quidam minorem. Potest responderi, quod quidam cum maiore fervore adherent deo, alii autem minore. Atque hoc modo in quibusdam fuit maius meritum, in aliis minus. Et potest dici, quod deus creavit quosdam magis scientes, quosdam minus (f. 89v)¹⁸.

Die *Anselmsentenzen* haben ihrer Art entsprechend einige weitere Lösungen der Frage beigefügt:

Deus quibusdam angelis in prima creatione sua maiorem, quibusdam minorem dedit scientiam. Illi ergo quibus maior scientia fuit collata, persistentes maiori desiderio amoris sui conditoris adhererunt et profundius divinitatis lucem contemplantur sunt. Unde et alios dignitate precellunt. Vel dici potest, quod, cum omnes perstiterunt, quidam tamen plus aliis in amorem sui creatoris profecerunt. Vel etiam ex ipsa creatione aliis digniores sunt (54)¹⁹.

Klagenfurt aber schreibt:

Sed cum omnes boni perstitissent in hoc merito et equaliter obedirent deo, queri potest, quare ex ipsis bonis alii quidam sunt minoris glorie, alii maioris. Quod factum esse dicimus tum ex prime creationis modo tum ex differenti eorum merito. Ex prima creatione et pro creatoris arbitrio quibusdam datum est, ut habeant profundiorum scientiam de deo et creaturis, alii vero habeant minorem scientiam de ipsis. Differentiam autem habent et in merito, quia illi spiritus quibus maior inest sapientia et discretio, vicinius deo adherent et in visione dei magis delectantur; alii quibus minor erat scientia, minus contemplando divine visioni tantum assistunt. Sed quare his minus, illis plus sapientie datum sit, he cause sunt penes ipsum deum (f. 2).

Auch in der Bearbeitung von *Deus de cuius principio in der Sammlung Deus principium et finis totius creature* findet sich eine Ausführung zu unserer Frage:

¹⁸ Siehe *Anselmsentenzen*: Schol 34 (1959) 201.

¹⁹ Vgl. ebd.

Hanc autem questionem sancti sic solvunt: Verum est, quod in ipso puncto creationis deo adhibebant; sed tamen quidam illorum maiori desiderii caritate, quidam vero minori dilectione. Et tali modo diversa premia gaudiorum promeriti sunt²⁰.

Es ist in unserer Untersuchung über die Anselmsentenzen bereits der ideelle Unterschied von Deus summe und der Anselmsentenzen herausgestellt worden²¹. Letztere bringen drei Lösungen, die durch ein zweimaliges „vel“ deutlich getrennt sind: Das *Wissen* und so auch die Schau waren verschieden — Die *Liebe* wuchs unterschiedlich — Es gab eine höhere *Würde* gleich bei der Schaffung durch Gott. Deus summe kennt nur die beiden ersten Lösungen der Frage und zieht dabei im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, die mehr der ersten (vom größeren Wissen) zuneigen, die zweite (von der größeren Liebe) vor. So stellt sie den Typ eines größeren Voluntariums als grundsätzlich verschiedene theologische Haltung dar, wie wir ihn damals mehrmals feststellen konnten. Fragen wir uns also erneut, zu welcher Formulierung und (nun auch) zu welcher theologischen Grundhaltung Klagenfurt zählt. Zunächst ist bemerkbar und auch für die Arbeitsweise von Klagenfurt wichtig, daß jetzt deutlich unterschieden wird zwischen der Schöpfungsgabe und dem Verdienst. Der Anonymus wendet sich zuerst zur Frage nach der Verschiedenheit in der Schöpfung und dann zum verschiedenen Verdienst: *differentiam autem habent et in merito*. Das ist sicher ein Fortschritt. Zur ersten Frage der verschiedenen Gaben in der Schöpfung bringt er die Lösung von dem verschiedenen größeren Wissen, das von Gott geschenkt wurde. Das wäre also die zweite Lösung von Deus summe: *Et potest dici, quod deus creavit quosdam magis scientes, quosdam minus*. Es ist die erste Lösung der Anselmsentenzen: *Solvi potest: Deus quibusdam angelis in prima creatione sua maiorem, quibusdam minorem dedit scientiam*. Die Sprachform der *Anselmsentenzen* könnte näher der Form von Klagenfurt stehen, besonders da sie kurz darauf wie Klagenfurt auch von der „*scientia profundior*“ sprechen. Aber eine Abhängigkeit wage ich hier nicht aufzustellen. Dafür sind die Ausdrucksweisen nicht prägnant und eigenständig genug. Auffallender ist, daß der Begriff des Verdienstes (*meritum*) in den Anselmsentenzen gegenüber ihrer Quelle Deus summe nicht mehr genannt ist. Er ist in die *maior dignitas* umgedeutet. Dagegen hat Klagenfurt wieder mehrmals, wie Deus summe, den Ausdruck vom „Verdienen“ und hat ihn

²⁰ H. Weisweiler, *Le recueil: RechThAncMéd* 5 (1933) 258. — Auch die Sammlung *Antequam quicquam fieret* in Clm 22272 f. 107^r—109^r bringt einen hierhin gehörenden Text: *Hoc tamen sciendum est, quod in prima creatione non omnes equales creati, sed facte sunt quedam distinctiones; quod quare sit, ipse novit qui omnia fecit*. Siehe Lottin, *Psychologie et Morale*, t. V. (Gembloux 1959) 335. Zur Summe vgl. auch *Schrifttum* 74 und: Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor (Freiburg 1932) 37 65 113.

²¹ Anselmsentenzen: *Schol* 34 (1959) 201 f.

sogar zu seinem Einteilungsgrund gemacht. Ideengeschichtlich steht der Anonymus also auch hier *Deus summe* — direkt oder indirekt, das sei noch offengelassen — nahe.

Sehr bemerkenswert ist die verschiedene Haltung in der Frage der theologischen Grundhaltung. Die zweite, voluntaristische Lösung in der Aufzählung der Ansichten in den Anselmsentenzen: *plus aliis in amorem sui conditoris profecerunt*, ist zwar in der Form der größeren Verbindung mit Gott, wie sie *Deus summe* bringt, vorgelegt: *illi spiritus quibus maior inest sapientia et discretio, vicinius deo adherent*. Ein Zusatz zu *Deus summe* über die daraus folgende Freude ist noch beigegeben: *et in visione dei magis delectantur*. Die Engel, welche ein weniger großes Wissen erhielten, gehen auch weniger tief in der Schau: „*divine visioni tantum assistunt*“. Immer ist also hier in der näheren Deutung des Verbundenseins mit Gott von „*scientia, sapientia und discretio*“ die Rede. Neu ist in Klagenfurt auch der ausdrückliche Hinweis, daß der Grund einer so verschiedenen Mitteilung des Wissens bei Gott selber zu suchen ist. Das fanden wir etwa auch in *Antequam quicquam fieret*, während *Deus principium et finis totius creature* mehr dem Voluntarismus zuneigt und so neben *Deus summe* ein gutes Zeugnis für diese Deutung der Schule ist: *maiori desiderii caritate . . . Et tali modo diversa premia gaudiorum promeriti sunt*. Klagenfurt aber steht mehr auf dem intellektualistischen Standpunkt, wenn es die *fruitio* auch nicht vergißt. Ein weiterer Unterschied, der freilich auf dem ersten beruht, soll noch angezeigt sein. Das Weiterschreiten in der naturhaft geschenkten Liebe ist in den Anselmsentenzen als Kennzeichen des zweiten Lösungsversuches hervorgehoben: *in amorem sui conditoris plus aliis profecerunt*. Das sagt denn auch ausdrücklich *Deus principium et finis omnis creature*. Dagegen achten die mehr intellektualistischen Werke wie Klagenfurt mehr auf die Schöpfungsgabe selbst. Das zeigt bei Klagenfurt schon die Einteilung in zwei eigene Gruppen, die sich entsprechen: *ipsa creatione* — *in merito*. Dabei gründet das größere „Verdienst“ auch auf der größeren Schöpfungsgabe. Der Verfasser von Klagenfurt ist also deutlich theologischer Intellektualist.

II. Die Anthropologie

Nachdem so einzelne wichtige Probleme der Angelologie einen ersten Eindruck von der Arbeitsweise, aber auch schon von der theologischen Grundhaltung der Klagenfurter Sentenzen gegeben haben, sei das für die Anthropologie und aus ihr heraus weitergeführt. Zunächst wenden wir uns der in der Schule vieldiskutierten Frage nach dem Menschen als Bild und Gleichnis Gottes zu. In den Unter-

suchungen zu den Anselmsentenzen²², den Berliner Sentenzen²³ und auch zu Deus de cuius principio²⁴ ist schon Genaueres über diese Lehre in den entsprechenden Werken bzw. ihrer Quelle Deus summe gebracht worden. Es handelt sich also jetzt nur darum, die Ergebnisse auf die Klagenfurter Sentenzen vergleichend anzuwenden. Das wird auch das Gesamtbild der Schule erweitern. Lesen wir zunächst den Klagenfurter Text selbst:

Et sapientem et ad imaginem suam et similitudinem fecit eam. Notandum quia anima boni hominis dicitur facta esse *non imaginem sed ad imaginem dei*. Imago enim debet representare *liniamenta illius rei, cuius imago est*, sicut imago alicuius filii representat oculos, crines et cetera liniamenta patris sui. Nulla autem res est que proprie possit representare omnia liniamenta dei nisi solus *filius dei*, qui est vere *imago dei patris*, quia sicut *pater* omnipotens, immensus, sine fine, *sine principio*, ita *filius* omnipotens, immensus, sine fine et *principio*.

Sed queritur, quare spiritus sanctus non dicatur imago dei, cum et ipse sit omnipotens, immensus, sine fine et principio. Ad quod dicendum est, quia, cum non haberemus proprias voces quibus de deo loqueremur, per similitudines rerum loquimur de eo. In rebus ita est, quia filium alicuius (qui) per omnia similis est patri suo, quasi imaginem patris appellamus, quia bene exprimit et representat in se vultum patris sui. Et per hanc similitudinem filium dei imaginem patris sui dicere solemus, quia non ita convenit dici de spiritu sancto, quamvis in nullo dissimilis sit a patre spiritus sanctus. Redeamus igitur ad hoc illud propter quod incepimus.

Anima facta est *non imaginem* dei patris, quia soli filio convenit, sed *ad imaginem id est aliquo modo accedentem ad imitationem* dei, quia sicut deus perfectam *discretionem* habet boni et mali, sic et anima quodam modo discernit inter bonum et malum.

Facta est ad similitudinem dei, quia *sicut deus ubique* totus est *nec in crescentibus* crescit *creaturis nec deminutis minor* fit, sic et *anima hominis* per omnes partes corporis totaliter diffusa nec propter augmentum *augetur*.

Imago dicitur quantum ad sapientiam id est Christum; similitudo refertur ad ipsum creatorem. Hoc de imagine et similitudine inter deum et animam.

Vel simpliciter dici potest, quia deus fecit animam hominis ad imaginem et similitudinem suam id est talem fecit, que esset innocens, iusta, immortalis et cetera qualis est et ipse deus. Si autem et homo exterior aliquando dicitur imago dei ut in secunda epistula ad corinthios [2 Cor 3, 18] propter aliud dicitur quasi imitator ipsius dei in sanctitate et iustitia et in ceteris virtutibus et quod sit unum principium omnium hominum sicut deus unum principium omnium rerum (f. 2^v—3).

Wir haben also eine große Sammlung von verschiedenen Deutungen der biblischen Ausdrücke „imago“ und „similitudo“ vor uns. Das läßt uns schon ahnen, daß sich die frühere Beobachtung von der Sammlertätigkeit des Klagenfurter Anonymus auch hier bestätigt. Vielleicht kommen wir durch ihn sogar auf neue Ansichten der Schule. Es ist daher auch aus diesem Grunde wichtig, die bisher bekannten Meinungen aus den anderen Werken mit den Klagenfurter Ausführungen ein wenig näher zu vergleichen. Am nächsten steht ihnen an dieser Stelle, wo wieder ein Vergleich möglich ist, *Deus de cuius principio*, das leider

²² Ebd. 202 f.

²³ Ebd. 339—341.

²⁴ Ebd. 35 (1960) 224—226.

keine Darlegungen über die beiden letzten Fragen aus der Engellehre hatte. Es sei daher zunächst dieser Text gebracht:

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

Fecit ergo hominem *non imaginem sed ad imaginem, id est aliquo modo ad imaginem suam accedentem* ponendo in eo rationem et *discretionem*. Fecit et *ad similitudinem* suam scilicet *ut sicut deus multiplicatis et crescentibus creaturis non augetur et destructis naturis multis non minuitur, ita anima hominis nec crescentibus membris augetur nec aliquibus truncatis minuitur*²⁵.

Alle für Klagenfurt wie für Deus de cuius principio et fine tacetur kursiv gesetzten Stellen sind gleich. Dabei fällt auf, daß die Änderung, die Deus de cuius principio et fine tacetur an ihrer Quelle Deus summe vorgenommen hat²⁶, sich auch in Klagenfurt findet, d. h. also, daß hier nicht Deus summe unmittelbar, sondern über Deus de cuius principio et fine tacetur des Klagenfurter Anonymus Quelle war. So ist z. B. die Auflösung des in Deus summe noch vorhandenen Verbundenseins der beiden Gegensätze des „multiplicatis creaturis aut imminutis (deus) non augetur vel imminuitur“ in zwei Teilsätze beibehalten, wie es schon Deus de cuius principio getan hatte, wo es heißt: *crescentibus creaturis non augetur et destructis naturis multis non minuitur*. So teilt jetzt auch Klagenfurt: *deus . . . nec in crescentibus crescit creaturis nec diminutis minor fit*.

Da diese Zweiteilung des Satzes aber ebenso die *Anselmsentenzen* aus Deus de cuius principio übernommen haben, muß auch deren Verhältnis zu Klagenfurt genauer geprüft werden, da vielleicht diese Stelle von dorther übernommen ist. In der Abhandlung über Deus de cuius principio wurde bereits der Text der *Anselmsentenzen* dem aus Deus de cuius principio gegenübergestellt²⁷. Daher ist ein Vergleich mit Klagenfurt leicht möglich. Allein Deus de cuius principio bringt viele Beispiele dafür, daß der Sohn Bild des ewigen Vaters ist, und zwar z. T. wenigstens die gleichen wie Klagenfurt: *est sine principio, ineffabilis, eternus, iustus, misericors*. Die *Anselmsentenzen* haben das gekürzt in: *omnipotens, eternus*. Immerhin ist auffallend, daß das Attribut „omnipotens“ sich auch in Klagenfurt findet, während es in Deus de cuius principio fehlt. Am merkwürdigsten aber ist, daß die *Anselmsentenzen* — im Anschluß an Augustins Darlegungen in *De Trinitate* l. 7 (PL 42, 946) — nicht so das bloße „ad imaginem“ im Gegensatz zu „imago“ hervorheben, wie Deus de cuius principio et fine tacetur

²⁵ RechThAncMéd 5 (1933) 258. Siehe den Text (1. Hälfte) (mit dem Vergleich aus anderen Werken) in: Deus de cuius principio: Schol 35 (1960) 224—226.

²⁶ Siehe Deus de cuius principio: Schol 35 (1960) 226.

²⁷ Ebd. 224.

und die Klagenfurter Sentenzen *es tun*. In den Anselmsentenzen ist mehr auf die Deutung des Bildcharakters Wert gelegt. Es ist also wohl anzunehmen, daß hier — jedenfalls mehr — *Deus de cuius principio* Klagenfurt vorlag. Aber auf eines sei noch hingewiesen. Klagenfurt fügt dieser seiner Quelle die Worte ein: (*anima*) *per omnes partes corporis totaliter diffusa*. Das entspricht einem anderen Zusatz der Anselmsentenzen, der dort sogar zweimal gemacht wird: *cum tamen est in omnibus*. Freilich ist die Fassung eine ganz andere, so daß bei den vielen Ähnlichkeiten der Schule nichts über die Abhängigkeit auszumachen ist. Auch in Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima* ist z. B. von Alcher ein ähnlicher Gedanke eingefügt zum selben Beispiel von der „gleichen Seele in verschiedenen Gliedern, seien sie vermehrt oder vermindert“: *sed in minimis tota est et in maximis tota* ²⁸.

In Klagenfurt finden sich aber noch einige Zusätze, die weder durch *Deus summe* noch durch *Deus de cuius principio et fine tacetur* noch durch die Anselmsentenzen gedeckt sind. Vielleicht führen sie uns zu anderen Quellen. Neben dem uns hier weniger interessierenden Thema, warum der Heilige Geist nicht Bild des Vaters genannt wird, sind die beiden weiteren Deutungen von „Bild und Gleichnis“ für die vorliegende Frage wichtig. Die erste sagt, daß Bild (*imago*) sich auf den Sohn, die Ewige Weisheit bezieht, während die Ähnlichkeit (*similitudo*) auf den Schöpfer hinzielt. Das ist sachlich, und für den ersten Teil auch im Ausdruck, schon in *Deus summe* wie in deren Bearbeitungen *Deus de cuius principio* und den Anselmsentenzen zu finden, die mit Augustinus ausdrücklich von der Weisheit als dem Bild des Vaters sprechen. Sachlich sind auch sonst die „Ähnlichkeiten“ wirklich auf den Schöpfer und die Seele bezogen. Aber die formale Gegenüberstellung Sohn—Schöpfer fand ich bisher in keinem Werk der Schule.

Etwas Ähnliches kann man von der weiteren Darlegung sagen, die eine Deutung von der Ähnlichkeit der Seele, und dann auch des Körpers, mit Gott bringt. Die Ähnlichkeit der Seele mit Gott wird dabei einfach (*simpliciter*) in den ähnlichen Eigenschaften der geschaffenen Seele mit dem Schöpfer gesehen. Wie dieser ist auch sie z. B. *innocens, iusta, immortalis*. Eine solche Deutung findet sich bereits in *Deus summe* und ist von dort ziemlich wörtlich in die Berliner Sentenzen übergegangen, freilich mit dem für diese bezeichnenden Zusatz einer Unterscheidung von Seele und Leib: *Et sicut deus est rationalis et immortalis, sic homo factus est a deo rationalis et immortalis quantum ad animam, et etiam quantum ad corpus, si non peccasset* ²⁹. Am ausführlichsten hat Alcher diese Ähnlichkeit der Seele mit Gott in *De spiritu et anima* beschrieben: *Nam sicut deus creator, qui hominem ad imaginem suam creavit, est charitas, bonus et iustus, patiens et mitis, mundus et miseri-*

²⁸ PL 40, 805.

²⁹ Ed. Fr. Stegmüller: *RechThAncMéd* 11 (1939) 45, 26—28.

cors et cetera sanctarum virtutum insignia quae de eo leguntur, ita homo creatus est, ut charitatem haberet, ut bonus esset et iustus, patiens atque mitis, mundus et misericors³⁰.

In bestimmter Form neu ist aber dann die Deutung der Ähnlichkeit des Leibes mit Gott (im Anschluß an 2 Cor 3,18). Das kann nach dem Anonymus nur gesagt sein von der Nachahmung Gottes „in sanctitate et iustitia et in ceteris virtutibus“. Ich fand diese Deutung mit Berufung auf Paulus sonst in der Schule noch nicht. Sachlich schließt sie sich aber doch der Erklärung des Werkes *Deus summe* an, die auch von solchen moralischen Eigenschaften spricht, wie *iustus*, *benignus*, *patiens* (f. 90^v). Die Berliner Sentenzen haben sogar eine diesbezügliche Stelle aus Ps.-Augustinus, *Dialogus quaestionum* 65 q. 18 (PL 40, 739), fast wörtlich abgedruckt: *Cum tota humana mens veritatem contemplatur et erigit se ad coelestia et invisibilia bona pertractanda, tunc est imago dei*³¹. Alcher, *De spiritu et anima*, spricht an der eben zitierten Stelle auch vom „homo“, nicht bloß von der „anima“, wie es ebenfalls bereits *Deus summe* tut. Aber neu ist, wie gesagt, die Berufung auf 2 Cor. Dagegen sind die weiteren Erklärungen, daß auch der Leib Bild Gottes sei, wiederum mehr wörtlich den Sentenzensammlungen der Schule, vor allem *Deus summe* entlehnt: Der Mensch ist auch dem Leibe nach, so muß man Klagenfurt in diesem Zusammenhang interpretieren, wie Gott Prinzip des menschlichen Lebens: *unum principium omnium hominum sicut deus unum principium omnium rerum*. Auch die Berliner Sentenzen haben diese Idee aus *Deus summe* übernommen. Freilich haben beide Werke noch nicht die ausdrückliche Zuspitzung auf den Leib des Menschen³².

So hat sich diese etwas schwierige Vergleichung wohl gelohnt. Sie zeigt neben der Abhängigkeit der Klagenfurter Sentenzen von dem Gedankengut der Schule und vor allem auch teilweise wörtlich von *Deus de cuius principio* auch gut die eigene Weiterführung, sei sie nun selbständig oder aus anderen Quellen entnommen. Sicher eigenes Gut ist die sorgfältige Unterscheidung, die in den einzelnen Fragen vorgenommen ist. Sie ist auch ein Zeichen dafür, daß wir uns bereits nicht mehr ganz am Anfang der Schuldisputation befinden.

Eine eingehendere Darlegung und vor allem eine theologische Deutung widmen die meisten der Werke der Schule der Frage nach der Art der *Schaffung Evae* aus der Seite Adams. Das tut auch Klagenfurt und bietet so eine weitere Möglichkeit, mehr in das Werden und Wollen des Werkes wie seiner theologischen Eigenart einzudringen. Es sei wiederum zunächst der Text selbst gedruckt:

³⁰ PL 40, 806. Interessant ist hier auch das Wort „creator“ im Beginn.

³¹ Siehe Ed. Fr. Stegmüller; *RechThAncMéd* 11 (1939) 45.

³² Ed. Fr. Stegmüller, a. a. O. 45, 24—26. Siehe dazu Berliner Sentenzen: Schol 34 (1959) 340 f.

Facto primo homine, ut alios ex eo secundum carnem deus propagaret, oportebat, ut ad officium propagationis crearet *ei mulierem quam hoc modo creavit. Inmisit soporem*, id est extasin, *in Adam et tulit unam de costis eius*. In loco eius carne subposita de costa viri produxit eam. Quod factum in Adam *mistice* futurum erat in Christo. Adam enim positus in sopore; *Christus* erat per mortem *dormiens in cruce*. *Eva* facta est de costa viri *dormientis*; *ecclesia* facta est *de latere Christi in cruce* pendentis. *De latere enim Christi profluxerunt sacramenta sanguinis et aque. Sanguine redempta est, aqua baptismatis* cottidie ecclesia . . .

Notandum Adam cum talia circa se agerentur, quasi *curie celesti interfuisse* et consilium de his que *fiabant de eo*, intellexisse. Quod inde patet, quia cum deus formatam mulierem duxisset ad eum, ut nomen ei imponeret, agnovit eam *et dixit: Hoc nunc ex ossibus meis et caro de carne mea*, et adiecit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adheret uxori et erunt duo in carne una [Eph 5,31]. Quod ad litteram intelligendum est, quamvis et *mistice* intelligatur dicente apostolo: Magnum hoc misterium est [Eph 5,32]. Et sic exponitur propter quod, id est propter significatum istius rei implendum, homo, id est Christus, reliquit patrem, quando descendens carnem assumpsit, et matrem, id est carnalem synagogam, ad quam spiritualiter missus erat, spirituali gratia deseruit et uxori sue, id est ecclesie, per dilectionem adheret et erunt duo in carne una, id est caput et membra unum corpus.

De quibus verbis questio oritur. *Genesis testatur* Adam de Eva hec dixisse, *evangelium* dicit verba Christi *fuisse*. Sed nulla contrarietas est, quia et Adam locutus est et Deus per Adam quasi per prophetam suum loquebatur. Eousque processimus, quod deus creavit virum ac mulierem (f. 3v).

Von den verschiedenen Werken der Schule scheint deren Urquelle, *Deus summe*, hier wieder den Klagenfurter Sentenzen einschließlich der mystischen Deutungen des Geschehens am nächsten zu stehen. Man liest dort:

Ad quam generationem corporum perficiendam dedit *ei mulierem* in auxilium *quam* sic creavit: *Immisit dominus soporem in Adam tulitque unam de costis eius*, os cum *carne*, et ex ea formavit *Evam* significans hoc *misterium*, quod ipse *de latere Christi dormientis in cruce* edificaret *ecclesiam* id est ex *aqua et sanguine de latere ipsius confluentibus*. *Sanguine* enim *redemit* fideles; *aqua abluit* peccatum in baptismo.

Adam vero in illa extasi *interfuit angelice curie* cognoscens quid *de eo fieret*. Unde vigilans vidit mulierem et dixit: *Hoc os ex ossibus meis et caro de carne mea* et cetera. *Genesis testatur* hec verba esse primi hominis et *evangelium* dei. Sed et primus homo dixit hec prophetico spiritu et deus in illo (f. 92v).

Der Kursivdruck bezeichnet hier wiederum die gleichen Stellen in den beiden Werken. Da in Klagenfurt viel mehr Stellen in gewöhnlichem Druck stehen, beweist schon das Druckbild, daß der Klagenfurter Anonymus eine Erweiterung seiner Quelle vorgenommen hat. Diese aber hat er fast ganz übernommen. In Anselmsentenzen ist eine Gegenüberstellung des Textes von *Deus summe* mit den Anselmsentenzen vorgenommen worden³³. Sie zeigt, daß nicht die Anselmsentenzen, sondern deren Quelle, *Deus summe*, hier wieder die Vorlage von Klagenfurt ist. Typische Änderungen, welche die Anselmsentenzen an *Deus*

³³ Schol 34 (1959) 203—204.

summe vorgenommen haben, fehlen nämlich in Klagenfurt. Dieses Werk hat z. B. noch „immisit“ mit Deus summe, statt „misit“ der Anselmsentenzen. Vor allem aber ist die Deutung von Wasser und Blut als Zeichen des Todes und der Taufe in den Anselmsentenzen ausgefallen, die in den beiden anderen Werken steht ³⁴.

Am auffallendsten aber ist eine Beobachtung, die man an dem folgenden Text von *Deus de cuius principio* machen kann:

Ad propagandam igitur carnem deus fecit ei in adiutorium mulierem. Misit enim soporem in Adam et de costa eius mulierem creavit et animam infudit. Adam autem per soporem et extasin in cognitione divina fuit et, ad quod opus mulier crearetur, cognovit. Unde sopore excitatus dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea. Et iterum: Idcirco derelinquet mulier patrem et adhaerabit viro suo et erunt duo in carne una.

In his verbis videtur esse contrarietas. Nam in genesi legitur Adam dixisse, in evangelio dominus. Sed nulla in his est contrarietas. Nam et Adam dixit et dominus dixit, quia dominus per Adam ut per alios prophetas locutus est ³⁵.

Die im Klagenfurter Text und hier in Sperrdruck gesetzten Sätze sind gleich. Da sie in Deus summe fehlen, hat also an dieser Stelle der Anonymus von Klagenfurt seine uns bisher aufgefallenen Quellen in einen Text verarbeitet, indem er bald aus der einen (Deus summe), bald aus der anderen (Deus de cuius principio) einen ihm passenden Zusatz nahm. Das ist also dasselbe Verfahren, das wir für die Anselmsentenzen ³⁵ und Deus de cuius principio ³⁶ früher zeichneten.

Auch eine andere Veränderung, die Klagenfurt an Deus summe (im oben zitierten Text) vornahm, wird durch die Benutzung von Deus de cuius principio erklärlich. Denn Deus summe sieht den scheinbaren Widerspruch darin, daß in der Genesis Adam die Worte Hoc os ex ossibus meis gesprochen habe, während sie nach Matthäus Gott sagte (deus). In Deus de cuius principio ist aus diesem „deus“ ein „dominus“ geworden. Dieses Wort interpretiert Klagenfurt durch „Christus“ (verba Christi fuisse). Das ist also eine Fehlinterpretation — freilich eine verständliche des „dominus“ — und läuft so ebenfalls über Deus de cuius principio, nicht unmittelbar über Deus summe. Die Anselmsentenzen lesen mit Deus summe: dei und fügen noch verdeutlichend hinzu „patris“. Sie sind also hier nicht Quelle von Klagenfurt und sind Deus summe mehr verwandt.

Für die Arbeitsweise der Klagenfurter Sentenzen aber ist noch eine

³⁴ Es sei auf die ganz ähnlichen Ausführungen in der Summa sententiarum hingewiesen, die auch Deus summe hier als Quelle hat: In quo facto mysterium Christi et ecclesiae figuratum est. Sicut enim mulier de latere viri dormientis facta est, sic ecclesia de sacramentis, quae de latere Christi dormientis in cruce profluxerunt scilicet sanguis et aqua. Sanguine enim redemit fideles; aqua abluit peccata in baptismo (PL 176, 92 C). Das ist fast wörtlich vom Lombarden übernommen worden (Libri quatuor Sententiarum. 2 d. 18 c. 3; ed. Quaracchi n. 142).

³⁵ RechThAncMéd 5 (1933) 259.

³⁶ Schol 34 (1959) 190—232; ebd. 35 (1960) 209—243.

andere Beobachtung an diesem Text von Wichtigkeit. Wiederum ziehen sie eine Schriftstelle und deren Deutung bei, die sich in keinem der anderen Werke findet, also Eigengut von Klagenfurt ist, wenigstens in dem Sinn, daß die anderen systematischen Werke sie nicht bringen. Es ist die Deutung des Wortes „Magnum hoc mysterium est“ auf Christus. Es wird ausgelegt auf Christus und sein Kommen in die Welt. Die Mutter, die er beim Herniederkommen auf die Erde verließ, ist die Synagoge, und die Gattin, der er nun anhängt, ist die Kirche, die er liebend umfaßt. Sie beide werden Ein Fleisch. Als Haupt und Glieder bilden sie Einen Leib. Gewiß ist das keine besonders neue Deutung. Aber es ist doch bezeichnend, daß sich auch hier wieder gerade ein exegetischer Einschub in Klagenfurt findet. Auch er geht erneut in Richtung einer mystischen Deutung.

Gehen wir nach diesen ersten, nun schon festeren Ergebnissen für die Arbeitsweise, aber auch schon für die Quellenlage der Klagenfurter Sentenzen, auf die Lehre von der Sünde der Stammeltern ein. Vor der Erbsündenlehre, der bei ihrer Wichtigkeit für die Anselmschule ein eigenes Kapitel gewidmet sein soll, kommt in den Werken der Schule aus der Deutung der persönlichen Sünde der Stammeltern manchmal sehr eingehend die Frage zur Darstellung: Wie konnte die Sünde Adams geschehen, da sie offenbar gegen Gottes Willen war? *Deus summe*, die Anselmsentenzen und auch Klagenfurt stellen dieses Problem³⁷. Sage doch die Heilige Schrift: *Quis voluntati eius resistit* oder *Omnia quaecumque voluit, fecit*. Wir haben bei der Erklärung der Arbeitsmethode der Anselmsentenzen (S. 211 ff.) uns eingehend mit den Darlegungen von *Deus summe* und der Anselmsentenzen beschäftigt und damit auch die übrigen Einzelsentenzen der Schule, die sich über dieses Problem äußern, herangezogen. So ist es leichter, ohne erneut viele Texte bringen zu müssen, die Klagenfurter Sentenzen einzuordnen und ihr Eigengut herauszustellen.

Schon die Stellung der beiden Schrifttexte ist nicht uninteressant, ja sehr bezeichnend. Die späteren, mehr systematischen Anselmsentenzen haben den Schrifttext, daß niemand dem Willen Gottes widerstehen kann, an den Beginn gesetzt, da er besser als die Stelle von der umfassenden Allmacht Gottes, der niemand widerstehen kann, in den Zusammenhang der logischen Überleitung paßt. Ihre Quelle *Deus summe* und mit ihnen die Klagenfurter Sentenzen aber haben noch die umgekehrte Ordnung. Dadurch zeigt sich an einem unauffälligen Beispiel erneut, daß die Klagenfurter Sentenzen eng mit *Deus summe*

³⁷ Klagenfurt z. B. schreibt: *Nos diximus, quia homo peccavit, quia commedit de pomo sibi interdicto et hic habemus, quia peccando fecit contra voluntatem dei dicente auctoritate: Omnia quaecumque voluntate fecit; Et: Voluntati eius quis resistet? Ideo inquirendum est, quomodo primus homo contra dei voluntatem fecit et tamen vera sit auctoritas, quia nullus contra voluntatem dei fecerit (f. 7r).*

verbunden sind und sich noch nicht an die fortgeschrittenen *Anselmsentenzen* anfügen.

Das belegt auch die Antwort auf die gestellte Frage selber. Man will in allen drei Werken zunächst die verschiedenen Arten des göttlichen Willens unterscheiden, um so die endgültige Antwort auf das Problem, wie Adam Gottes Willen widerstehen konnte, besser lösen zu können. Das zeigt zunächst die enge Verbundenheit der drei Werke.

In der Anselmschule gibt es aber recht verschiedene Einteilungen des göttlichen Willens. Wir haben in Anselmsentenzen³⁸ schon auf die Zusammenstellung der Ansichten durch Fr. *Stegmüller* hingewiesen, wie er sie bei Gelegenheit der Edition der *Sententiae Varsavienses* macht³⁹. In unseren drei Werken findet sich eine der Grundeinteilungen der Schule, die im *Liber Pancrisis* ausdrücklich in einer der losen Sentenzen Anselms von Laon zugeteilt ist⁴⁰ und sich teilweise auch in der (freilich anonymen) Sentenz *Voluntas dei relate ad ipsum deum* wiederfindet⁴¹. Wenn man, so sagt *Klagenfurt* mit den Anselmsentenzen und *Voluntas dei relate ad ipsum deum*, von der Betrachtung des Willens Gottes als *essentia divina, que simplex est*, absieht, kann man in bezug auf die Kreatur drei Arten des göttlichen Willens unterscheiden: *dispositio*, *praeceptum* und den Willen Gottes in *cordibus hominum (fidelium)*, also den Heilswillen. Es ist nun bemerkenswert, wie verschieden die einzelnen Werke der Schule und selbst die Einzelsentenzen diesen dreifachen Willen Gottes unterteilen. Man war offenbar noch sehr am Suchen. *Deus summe*, die Grundarbeit für die Anselmsentenzen, die *Berliner* und (wie wir nun schon mehrfach feststellten) auch die *Klagenfurter* Sentenzen, nehmen den Willen Gottes als *dispositio* unter der Doppelrücksicht: *permittens — efficiens*. Die Anselmsentenzen setzen statt des „*efficiens*“ bereits einen neuen, wenn auch inhaltlich gleichen Begriff: *operans*, während die *Berliner* Sentenzen „*efficiens*“ durch „*approbans*“, das ja systematisch dem bloßen „*permittens*“ besser entspricht, ersetzen. Dabei wird von ihnen das „*approbans*“ genauso definiert wie das „*efficiens*“ in *Deus summe*: *quantum ad bonos (bona)*.

Das ist deshalb von Bedeutung, weil der *Liber de voluntate*⁴² beide

³⁸ Schol 34 (1959) 214, Anm. 29.

³⁹ *DivThom(Pi)* 45 (1942) 310 f. Nr. 10 ist freilich die Einteilung des *Petrus Lombardus* in l. 1 d. 45 c. 5—7. Für die zweite, d. h. die Einteilung von *De potestate*, ist doch recht ungewiß, ob es sich um ein Werk Anselms von *Canterbury* handelt. Vgl. Schol 13 (1938) 103 ff. Endlich ist nr. 4 mit nr. 8 und 9 identisch; bei O. Lottin gedruckt als Sentenz nr. 113 (*Nouveaux fragments . . .* *RechThAncMéd* 12 [1940] 72—74; jetzt *Psychologie et Morale . . .* t. V, 234—236 als Sentenz nr. 290).

⁴⁰ Siehe zuerst Fr. Pl. *Bliemetzrieder*, *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*: *RechThAncMéd* 2 (1930) 59, jetzt textkritisch bei O. Lottin, *Psychologie et Morale . . .* t. V, nr. 31, S. 32—34.

⁴¹ Jetzt O. Lottin, *Psychologie et Morale . . .* t. V, nr. 292, S. 238 f. Auch als Anfang eines Sentenzenwerkes überliefert. Siehe O. Lottin a. a. O. S. 342.

⁴² O. Lottin, *Psychologie et Morale . . .* t. V, nr. 290. Fälschlich gedruckt auch unter den Werken Anselms von *Canterbury*, PL 158, 582—584.

Begriffe trennt: *Efficiens voluntas in deo facit, quicquid vult; ... approbans est in deo que vult homines salvos fieri, quoniam nullum prohibet quantum ad se, quin salvus sit; immo si quis ad hoc laborat, approbat.* Unsere Klagenfurter Sentenzen verbinden beide Interpretationslinien. Denn sie schreiben: *Dispositio alia permittens, alia efficiens vel approbans, quod satis idem est.* Kurz nachher wiederholen sie das gleiche bei der genaueren Beschreibung der beiden Arten der voluntas permittens und efficiens (vel approbans). Da das Schlechte keine „res dei“ ist, kann Gott es zulassen (permittere), wie etwa die Sünde von Sodoma: *Certe non coegit eos tales esse sed tradidit, id est permisit, nec auxiliabitur eos sed gratiam subtraxit adiutricem ... Et hec voluntas, id est dispositio dei, vocatur permittens (f. 7^{r-v}).* Dagegen wird „approbans vel efficiens“ jene göttliche Willensbestimmung genannt, die ihre Anordnungen auch vollzieht: *Approbans vel efficiens dicitur illa dispositio dei, quando sic de aliquo disponit quod etiam facit, ut bona in bonis (f. 7^v).* Offenbar ist hier noch der aus Deus summe herübergenommene Begriff des bloßen „efficiens“ besonders wirksam. Um ihn abzuschwächen und den Teilbegriff des „approbans“ doch zu retten, fügt Klagenfurt hinzu: *Sed notandum, quia cum bona faciat aliquando libero arbitrio nostro cooperante cum gratia, ut castitatem, patientiam et alias virtutes, quas cum nostro arbitrio sua operatur gratia (f. 7^v).* Man sieht also zwar noch den von der Urquelle Deus summe herkommenden Gedanken der voluntas efficiens. Er ist aber nun weitergeführt in die Problematik des freien Willensaktes des Menschen. Die Verbindung der voluntas efficiens vel approbans bringt dabei gut zur Darstellung, daß die bewirkende Gnade das wesentliche Element bleibt. Dazu beruft sich Klagenfurt ausdrücklich wieder auf die Heilige Schrift: *Unde Iacobus: Omne datum optimum et omne donum perfectum est desursum a patre luminum (Iac 1, 17). Ab ipso enim gratie que illuminant, procedunt (f. 7^v).* Wir stehen also hier in Klagenfurt in einem offensichtlich bereits neuen Stadium der systematischen Weiterentwicklung des Problems von göttlichem Willen und menschlicher Willensfreiheit.

Ganz ähnliches kann man auch bei der Deutung des göttlichen Willens als „praeceptum“ feststellen. Die Urquelle Deus summe teilt diesen Willen Gottes ein: *alia est precipiens, alia prohibens.* So schreiben auch die Anselmsentenzen. Klagenfurt wird wiederum ausführlicher. Es wird zwar die erste Einteilung „precipiens“ in der Umänderung des „iubens“ beibehalten, zugleich mit dem für Deus summe typischen Beispiel des 4. Gebotes. Aber es wird nun schon weiter unterteilt: Neben einem praeceptum iubens gibt es eine voluntas puniens, indulgens und admonens:

Videmus enim quedam iuberi in illis preceptis ut honorare patrem et matrem et cetera; quedam minari nobis penam, si non fecerimus precepta dei; quedam data ad

indulgentiam ut apostolus: Unusquisque habeat uxorem suam propter fornicationem [1 Cor 7,2]; alia admonere ut est illud: De virginibus preceptum non habeo; consilium autem dicit et secundum hec duo large consilia appellatur precepta. Secundum has diversitates preceptorum voluntatem dei pro precepto ita diversificamus, quod voluntas dei alia iubens, alia puniens, alia indulgens, alia admonens (f. 7v).

Wir finden Übergänge zu dieser erweiterten Einteilung schon in anderen Werken der Schule. So etwa im genannten Liber de voluntate, in dessen Einteilung des „concedens“ und des bloßen „permittens“. Für die erste Art des Gotteswillens, die „voluntas concedens“, wird dort wie in Klagenfurt sogar das matrimonium angegeben: Concedente autem aliquid voluntate vult deus, ut homo qui melius non proposuit, uxorem ducat ⁴³.

Sehr bezeichnend ist das auch hier (wie in den beiden anderen Werken) eingeschobene und eng mit den bisherigen Ausführungen zusammenhängende Problem des allgemeinen Heilswillens Gottes. Deus summe bringt zur eigentlichen Schwierigkeit, wie der Heilswille wirklich allgemein alle Menschen umfasse, drei Lösungsversuche und belegt sie mit verschiedenen Augustinusstellen unter genauer Buchangabe:

Augustinus in Enchiridio: Ita intelligendum est quod scriptum est: Omnes homines vult salvos fieri tamquam diceretur nullum hominem salvum fieri nisi quem salvum fieri ipse voluerit, non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit sed quod nullus salvus fiat nisi quem velit; et est dicere: Omnis ille est salvus quem vult. Idem est de omni genere hominum. Augustinus De correctione et gratia: Potest etiam sic intelligi quod omnes homines deus vult salvos fieri, quoniam nos facit velle, vel ita potest exponi: vult, id est permittit omnes homines salvos fieri, id est nullum cogit dampnari ⁴⁴.

Die Anselmsentenzen haben die gleichen vier Deutungsversuche vorgelegt, wie wir sie in ihrer Quelle Deus summe finden: 1. Omnes salvantur quos deus vult; 2. de omni genere hominum; 3. facit nos velle salvari; 4. nullum cogit dampnari. Die Anselmsentenzen haben nur, offenbar wegen des Kontextes aus dem Vorhergehenden, 4 an die erste Stelle gerückt und dann 2, 1, 3 folgen lassen. Die Berliner Sentenzen bringen nur 1 und 2, lassen 3 und 4 aus. Dafür fügen sie eine neue Deutung bei, die in den anderen Werken fehlt: Gott gab allen Menschen die Sehnsucht nach der Ewigkeit. Das dürfte aber mit der dritten ziemlich zusammenfallen: facit nos velle salvari. Ganz wie Deus summe schreibt der Liber de voluntate am Schluß seiner Ausführungen ⁴⁵.

Und Klagenfurt? Dort liest man:

Deus vult omnem hominem salvum fieri. Quod quatuor modis exponitur. Augustinus: Deus vult omnes homines salvos fieri, id est aliquos ex omni condicione, etate et natione hominum. Vel aliter: Deus vult omnes homines salvos fieri, id est

⁴³ Siehe Lottin a. a. O. nr. 290, 98—100.

⁴⁴ Siehe den Text schon in Berliner Sentenzen: Schol 34 (1959) 354 f. mit entsprechenden anderen Texten der Schule und deren genauerem Vergleich.

⁴⁵ Lottin a. a. O. nr. 290, 115—119.

nulli salvantur nisi per eum et quicumque salvari debent, ipse salvat sicut illud: Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non omnes illuminat sed quicumque illuminatur, per eum illuminatur et sic exponitur littera: Omnes homines qui salvantur, vult ipse salvare id est nullus salvatur nisi quem ipse salvat. Aliter: Qui vult omnes homines salvos fieri id est hanc voluntatem facit in cordibus, ut ex caritate velint omnes salvari. Magister A(nselmus) sic exponit: Vult omnes salvos fieri si ipsi velint, id est non contradicunt, non prohibet. Et hec sufficiant de voluntate dei (f. 8v).

Interessant ist für die enge Verbindung mit *Deus summe* gleich am Anfang von Klagenfurt der gleiche Hinweis auf „Augustinus“. Klagenfurt bringt vier Lösungen. Das tun auch die Anselmsentenzen. Aber nur in der Zahl stimmen unsere Sentenzen mit ihnen überein. Die Aufzählung ist eine andere und unterscheidet sich gerade im wichtigsten Punkt, dem Zusatz der Anselmsentenzen zu ihrer Quelle *Deus summe*, von Klagenfurt. Die Lösungen von Klagenfurt sind: *ex omni condicione* (2. Lösung von *Deus summe*); *nulli salvantur nisi per eum* (1. Lösung); *facit ut velint salvari* (3. Lösung). Statt der zugefügten Lösung: *nullum cogit dampnari* aber liest man in Klagenfurt beigefügt: *si ipsi velint, non prohibet (salvari)*. Am wichtigsten aber ist, daß diese letzte Lösung des *non prohibet salvari* mit Anselms Namen auftritt. Denn das mag. A ist, wie schon Landgraf richtig auflöste, in dieser Zeit so zu verstehen. Wir finden diese Lösung wirklich im *Liber de voluntate* bei der eben schon zitierten Deutung der *voluntas approbans*: *Vult omnes salvos fieri, quoniam nullum prohibet quantum ad se, quin salvus sit; immo si quis ad hoc laborat, approbat*⁴⁶. Damit scheint dem Verfasser der Klagenfurter Sentenzen die Einzelsentenz *De voluntate dei* unter Anselms Namen überliefert gewesen zu sein. So war es wohl auch in der Handschrift, die Gerberon bei seiner Übernahme des *Liber* unter die Werke Anselms vorlag⁴⁷.

Wir können also abschließend feststellen, daß Klagenfurt in seiner Erweiterungstendenz auch hier seiner Quelle *Deus summe* ein weiteres Stück beigefügt hat. Als dessen Quelle können wir den ihm unter dem Namen des Magister Anselmus überlieferten *Liber de voluntate*: *Cum humana ratio ausmachen*. So wird das Quellenverzeichnis unseres fleißigen Sammlers immer größer und seine Bedeutung als Vermittler der verschiedenen Ansichten der Schule noch deutlicher.

⁴⁶ O. Lottin a. a. O. nr. 290, 96—98. Am Schluß dieser Einzelsentenz ist aber dann die vierte Lösung mit den übrigen genannt: *id est non cogit aliquem dampnari*. Man scheint also den Gegensatz von *Deus summe* nicht so empfunden zu haben, der zwischen *non cogit dampnari* und *non prohibet salvari* besteht.

⁴⁷ Gerberon gibt als Quelle an: Ms Victor. cod. 142 und sagt ausdrücklich, daß es Anselms Namen trage (PL 158, 23). Die beiden von Lottin benutzten Handschriften bringen die Sentenz anonym. Auch Prag (C 100 fol. 20^v—21), wo ich den *Liber* noch feststellte, trägt keinen Namen.

III. Die Erbsündenlehre

Für die Erbsündenlehre sind wir in der glücklichen Lage, eine ganz ausgezeichnete Untersuchung von O. Lottin O. S. B. zu haben, welche auch die Anselmschule eingehend berücksichtigt⁴⁸. Wir haben, unserer Zielsetzung entsprechend, schon die Anselmsentenzen⁴⁹, *Deus de cuius principio*⁵⁰ und auch die Berliner Sentenzen⁵¹ genauer in diesem Zusammenhang untersucht und die Ergebnisse über deren Abhängigkeitsverhältnisse und ihre theologische Methode wie über ihre Stellung in der Dogmenentwicklung darstellen können. Nun soll dies durch ein Hineinstellen der Klagenfurter Sentenzen in dieses Gesamtbild ergänzt werden. Zunächst der erste wesentliche Text:

Hoc dictum est, quod Adam peccavit et pro hoc peccato et ipse et omnes alii ab eo secundum concupiscentiam propagati dampnantur, nisi per gratiam dei originale peccatum eis remittatur. Secundum concupiscentiam dico propter Christum qui secundum carnem descendit ex Adam sine carnali concupiscentia et ideo immunis ab omni peccato et pena peccati nisi quam voluntate sustinuit.

Sed queritur, quare iusti pueri generantur in originali peccato. Et de pueris paganorum facilius solvitur questio, de filiis qui nascuntur de christianis difficilior. De filiis paganorum non est mirum, si nascuntur in originali peccato, quia, antequam nascerentur, erant in lumbis *Ade*, ubi *omnes peccaverunt*; et massa carnis, quam inde acceperunt, *per medios patres* corrupta descendit et numquam mundata est nec in patribus nec in filiis. Et sic ratio est, quare illi et nascuntur in originali peccato et dampnantur.

De illis ita est. Sed de parvulis qui generantur *ex baptizatis* et iustis *patribus*, mirum habetur, quare dampnari debeant propter originale peccatum, si moriantur *ante baptismum*, cum nec peccatrices anime descendant ab ipsis patribus et caro quam sumptam ab eis induunt, *mundata* sit in patribus sacramento baptismatis. Patres ita solvunt per *similitudinem*. Verum est, quod in bonis parentibus tota carnis substantia mundata est ab omni peccato originali; sed filii qui procedunt ex illo carnis seminario, non generantur sine originali peccato sicut granum, quando seminatur, nudum est et sine *palea*, sed quod ex illo nascitur, vestitum apparet et indutum *palea*.

Sed ista solutio magis est *predictae questionis* confirmatio. Non enim *dubitatur*, nisi[!] nascantur in *originali peccato*, sed *quare* ita sit, queritur, cum illa caro prius fuerit ab illo peccato abluta. Dicunt sancti patres: Verum est, quod in baptizatis parentibus destructum est originale peccatum et omnes partes corporis *mundate sunt*, sed pena et effectus illius peccati, id est concupiscentia, non destruitur sed remanet. Et quia per *concupiscentiam* carnis boni patres *generant filios*, ideo dicuntur nasci in originali peccato.

Sed nec ista *solutio* valere videtur, quia teste auctoritate concupiscentia in generando in coniugatis per *bona coniugii*, per elemosinas et orationes et cetera excusatur. Et cum modo concupiscentia nec ipsis parentibus noceat, ratio exigit, quod multominus his qui generantur ab eis, nocere debeat. Possumus itaque solvere quocumque modo questionem: Peccatum originale remittitur *parentibus* baptizatis, sed

⁴⁸ Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin: Psychologie et Morale . . . t. IV, 11—305 (weiterhin zitiert: Le péché originel).

⁴⁹ Schol 34 (1959) 215—232.

⁵⁰ Ebd. 233—240.

⁵¹ Ebd. 356—360.

non illis qui nascituri sunt nec imputatur ira dei *partibus in eadem persona existentibus sed in alias substantias transeuntibus.*

Queritur de parte aliqua ab illa paterne carnis massa *separata* sed non *animata*, utrum puniatur pro originali peccato an non, et si puniatur, in se an in alio corpore. Dicimus, quia et illa caro punienda sit, quia in carne patris peccavit sed non per se, cum nondum sit aliqua *persona*, sed *rediens* ad corpus ubi corrupta est, in eo punietur vel si munda, ibi coronabitur. Sicut *manus* alicuius amputata et *lupo comesta* in resurrectione corpori suo restituitur, ita dicunt, quod pars illa corporis que per *delectationem separatur* sed non fit *persona*, redibit ad idem corpus vel *punienda* vel *renumeranda* pro meritis. Hec dicuntur de originali peccato (f. 8—9).

Deus summe ist hier erneut ganz offenbar das Werk, das Klagenfurt an dieser Stelle benutzt hat. Dabei erscheint auch wiederum der Unterschied der Entwicklung. Denn *Deus summe* hat seiner ganzen Anlage entsprechend hier noch die Stellen aus Augustinus, aus denen dieses Sentenzenwerk seine Ansicht zog. Klagenfurt bringt nur mehr „Patres ita solvunt“ oder „Dicunt sancti patres“. Ein konkretes Beispiel über die Frage, warum die Kinder getaufter Eltern die Erbsünde haben, soll das zeigen. *Deus summe* schreibt darüber:

Cui questioni a quibusdam solet sic responderi: Quamvis *parentes mundi* sint . . . , filius tamen eorum peccato originali involutus est. Quod Augustinus his similitudinibus ostendit libro III. De baptismo parvulorum: Quomodo preputium . . . , quomodo *palea* . . . Item Augustinus in libro I. De nuptiis et concupiscentia: Sicut gignitur ex oleastro . . . Que responsio parvulum . . . affirmat teneri originali peccato, unde non erat *dubium*, et non solvit *questionem precedentem*, videlicet *qua iusticia* . . .

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

Eadem vero questio adhuc relinquitur, scilicet qua ratione parentes mundi et sancti carnali generatione conferant filiis suis peccatum . . . Itaque hoc modo respondetur: Parentes illi, quamvis sint sancti, generant in peccato *concupiscentie*, ut David testatur, et idcirco . . .

Cui quoque *solutioni* taliter obviatur: Generant in peccato voluntatis, sed condonatur eis et purificantur ab illo per coniugium . . . et *bonum coniugii* . . . Augustinus super Genesim ad litteram in libro IX.: Denique utriusque sexus infirmitas . . . excipitur honestate nuptiarum. Sed tamen sententia sanctorum est, quod procreati in concupiscentia carnali trahant originale peccatum. Et ideo qua ratione hoc fiat, inspiciendum est: Totus homo, id est et caro, . . . occupatur ardore turpitudinis atque in illo ardore immundo fit separatio factaque separatione peccatum. Cumque peccatum illud fuerit commune parti separate et parentibus a quibus divisa est, parentibus indulgetur propter coniugium et *bona coniugii* quod in eis est; particule vero que *transit in aliam personam*, non condonatur per bonum coniugii, quia non est in illo. Augustinus in Enchiridio . . . Idem in libro De nuptiis et concupiscentia . . . (f. 114v).

Der Gedankengang ist also genau parallel: Zunächst bringt *Deus summe* die Lösung der Schwierigkeit der Sünde in den Kindern ge-

taufte Eltern durch Augustins Vergleich mit Weizen und Spreu. Das aber genügt nicht, da es nur die nichtgeleugnete Tatsache der Überleitung bekräftigt, nicht erklärt. Daher wird ein weiterer Erklärungsversuch vorgelegt: Durch die Begierlichkeit der Eltern, auch der getauften, entsteht die Erbschuld. Auch das genügt nicht, da diese Begierlichkeit durch die Güter der Ehe entschuldigt sei. So heißt die letzte Lösung: Durch die Empfängnis wird der *ganze* Mensch in der Begierlichkeit verdorben. Die Eltern werden dann zwar entschuldigt, nicht aber der abgeteilte Teil, der Samen, da er nicht mehr den Eltern angehört und so nicht der *bona coniugii* und ihrer Folgen teilhaftig werden kann. Das ist z. T. in Formeln gebracht, die in Klagenfurt bis in die Wortwahl an *Deus summe* und die von diesem noch zahlreich gebrachten Augustinustexte erinnern. Der Kursivdruck zeigt das. Aber es sei darauf hingewiesen, daß z. B. gegenüber den Anselmsentenzen, welche die gleiche Stelle aus *Deus summe* benutzen⁵², die Ausführungen viel weniger wörtlich übernommen sind.

In der Abschlußsentenz dieser Darlegungen wird noch die Frage aufgeworfen, wie der oben abgedruckte Text zeigt, was wohl mit dem *Samen* geschehe, wenn er nicht belebt wird: *utrum puniatur pro peccato originali an non, et si puniatur, in se an in alio corpore*. Die Frage wird mit *Deus summe* — und den von ihnen abhängigen Sentenzenwerken *Deus de cuius principio*, den Anselmsentenzen und den Berliner Sentenzen — in gleicher Weise gelöst: Dieser Teil wird be-

⁵² Siehe den Vergleich in Anselmsentenzen Schol 34 (1959) 217 ff. Aus der dortigen Gegenüberstellung der Texte von *Deus summe* und den Anselmsentenzen ist auch leicht ersichtlich, daß Klagenfurt hier wiederum nicht die Anselmsentenzen benutzt hat, sondern unmittelbar *Deus summe*. Das zeigt schon der Abschluß der Darlegungen über die Endlösung, der in den Anselmsentenzen noch eine weitere beigefügt wird: Nur jene Teile sind von der Sünde frei, die einmal später beseligt oder verdammt werden. Doch lehnen auch die Anselmsentenzen das ab: *Non est assertio* (Edition 73 oder Anselmsentenzen, ebd. 219). Aber die Klagenfurter Sentenzen bringen davon wie *Deus summe* kein Wort. Vor allem zeigt ein Unterschied im Aufbau, daß Klagenfurt nicht von den Anselmsentenzen, sondern von *Deus summe* abhängig ist. Wie *Deus summe* bringt Klagenfurt gegen die Lösung der Begierlichkeit, in der die Kinder getaufter Eltern geboren werden, eigens die Worte: *Sed nec ista solutio valere videtur*. *Deus summe* schreibt ähnlich: *Cui quoque solutioni taliter obviatur*. Dagegen haben die Anselmsentenzen diese beiden Punkte der Lösung: Begierlichkeit und Abtrennung des Samens, der so nicht durch die Güter der Ehe entschuldigt ist, zusammengefaßt, wie ich schon früher gezeigt habe (Anselmsentenzen, ebd. 219 f.). Auch in der Wortformulierung wird eine Abhängigkeit von den Anselmsentenzen an anderen Stellen dieser Ausführungen nicht verlangt. Man könnte höchstens an das gleiche „confirmat“ oder „confirmatio“ denken, das in der Ablehnung des Beispiels Augustins von der *palea* steht: *Hec similitudo sententiam non solvit sed confirmat*, schreiben die Anselmsentenzen (73). Klagenfurt hat: *Sed ista solutio magis est predictae questionis confirmatio*, während die gemeinsame Quelle in *Deus summe* nur liest: *Que responsio affirmat teneri originali peccato . . . et non solvit questionem precedentem*. Ich glaube aber, daß ein einzelner gleicher Ausdruck, der im Zusammenhang natürlich gegeben war, keine Forderung der Abhängigkeit in sich schließt. Immerhin wird die Untersuchung darauf achten müssen, ob sich nicht noch mehr solcher kleiner Anzeichen finden.

strafft, da er schuldig ist, jedoch nicht in sich, da er keine Person ist, sondern bei der „Rückkehr“ (offenbar bei der Auferstehung) nimmt er entweder an der Strafe oder der Auferstehung der Person, zu der er früher gehörte, teil. Die Beispiele der abgeschnittenen Hand, die von einem Wolf gefressen war, oder anderer Körperteile, die in der Auferstehung an Lohn oder Strafe der früheren Person teilnehmen, der sie wieder vereinigt werden, sind ebenfalls aus *Deus summe* entnommen.

Es ist aber auch hier hinzuzufügen, daß an dieser Stelle wieder *Deus de cuius principio*, wie schon so oft, als zweite Quelle für Klagenfurt erscheint. Denn leider hatte dieses Werk nicht die Ausführungen über die Erbsünde in den getauften Kindern. Aber jetzt, wo es wieder eine gemeinsame Frage gibt, griff der Anonymus von Klagenfurt erneut zu *Deus de cuius principio*. Es seien die beiden Texte nebeneinander gestellt:

Deus de cuius principio (264)

Queritur de caruncula que per delectationem a carne patris et matris separatur, sed per abortum vel per alium eventum non vivificatur, an illa per se puniatur. Ad quod dicitur: Non separatum penam recipit, quia nondum per se persona fuit. Redit autem ad carnem patris et matris, ut ibi puniatur, ubi peccatum commissum manifestum est.

Klagenfurt (f. 9r)

Queritur de parte aliqua ab illa paterne carnis massa separata sed non animata, utrum puniatur . . . et si puniatur, in se an in alio corpore. Dicimus, quia et illa caro punienda sit . . . sed non per se, cum nondum sit aliqua persona, sed rediens ad corpus, ubi corrupta est, in eo punietur vel si munda, ibi coronabitur. Sicut manus alicuius amputata et a lupo comesta . . ., ita dicunt, quod pars illa corporis que per delectationem separatur sed non fit persona, redibit ad idem corpus vel punienda vel remuneranda pro meritis.

Wenn man diese Stellen mit *Deus summe* vergleicht, so sieht man erneut, daß in Klagenfurt *Deus de cuius principio* gerade jene Lücken ausfüllt, die oben im langen Kursivtext durch *Deus summe* nicht gedeckt waren. Aus *Deus summe* stammen die Beispiele, wie wir ausführten, über die abgeschlagene Hand, die von einem Wolf gefressen war, dann aber, bei der Auferstehung mit dem glorreichen oder verdammten Leib wieder vereinigt, Strafe oder Lohn mit ihm erhält. Auch die Frage, ob der bei der Generation abgetrennte Teil des Vaters in sich oder in einem anderen gestraft werde, falls eine Strafe eintrete, ist aus *Deus de cuius principio* beigegeben, wenigstens in dieser festgefügt Form. Ich habe im vorhin gebrachten Gesamttext der Erbsündenlehre von Klagenfurt die mit *Deus de cuius principio* gleichen Stellen in Sperrdruck gesetzt, damit diese Zusammensetzung aus den zwei Quellen — und teilweise auch die Überschneidung, da ja *Deus summe* auch Quelle für *Deus de cuius principio* ist — erkennbar wird. Die vielen nur in Sperrdruck gesetzten Worte finden sich nicht in *Deus summe*, sondern

allein in deren von Klagenfurt hier nun wieder benutzten Bearbeitung *Deus de cuius principio*.

Der Beginn der Gesamtabhandlung über die Erbsünde, die sich im wesentlichen auf die Frage nach der Übertragung der Sünde durch die Eltern beschäftigt, handelt noch über die, wie der Verfasser sagt, leichtere Frage nach der Übertragung der Sünde bei heidnischen Eltern. Denn diese sind ja noch nicht durch die Taufe gereinigt. Hier nimmt der Verfasser der Klagenfurter Sentenzen auch die Ansicht von *Deus summe* und der von ihr abhängigen Werke der Schule an: *Antequam (hi pueri) nascerentur, erant in lumbis Ade, ubi omnes peccaverunt. So stieg dann „per medios patres“ die verdorbene „massa carnis“ bis zu ihnen herab: Et sic ratio est, quare illi et nascuntur in originali peccato.*

Man vergleiche dazu die Ausführungen in *Deus summe*: *Quando Adam peccavit, omnes erant in illo omnesque fuerunt ille unus homo ... per medios patres ... Et quia unusquisque peccavit in Adam ... (f. 112^v)*⁵³.

Die Klagenfurter Sentenzen kommen später noch einmal auf die Frage nach der Übertragung der Erbschuld zurück, wenn sie untersuchen, ob nicht auch die Seele wie der Körper übertragen wird, also beim Problem des *Traduzianismus*: *Diximus homines secundum propagationem carnis descendere et propter peccatum originale, si non baptizantur, dampnari. Sed queritur, si anime sic descendant lege propagationis ex anima primi hominis, sicut et caro ex carne propagatur (f. 10^v).*

Schon diese Fragestellung führt auf eine Beobachtung, die in der Reihe unserer Untersuchungen schon früher einmal bei Gelegenheit der Analyse von *Deus de cuius principio* gemacht wurde. Wie Klagenfurt, gehen auch *Deus summe* und die von diesem Werk abhängigen Sentenzen *Deus de cuius principio* in der Frage des Traduzianismus von der Seele des konkreten ersten Menschen aus (*ex anima primi hominis*)⁵⁴. Die Anselmsentenzen fragen viel allgemeiner: Wird auch die Seele der Väter weitergegeben (*a patribus*)? Daher können sie auch das Zwischenglied der „*patres medii*“ fortfallen lassen, das man in den beiden anderen Werken und (wie wir sehen werden) auch in Klagenfurt wiederfindet. Schon diese Beobachtung läßt vermuten, daß wir hier vor einer Frage stehen, deren dogmengeschichtliche Untersuchung in den Quellen der Schule uns weiteren Aufschluß geben und uns so in die Auffassungen der Schule und ihre Verbreitung einführen kann.

⁵³ Siehe den Text in *Berliner Sentenzen*, Schol 34 (1959) 357, oder bei O. Lottin a. a. O. 38. Es ist auffallend, wie auch in Klagenfurt, ähnlich wie in den Berliner Sentenzen, die mehr spekulativen Erörterungen von *Deus summe*, wie es möglich war, daß wir alle „in Adam“ körperlich waren, fortgefallen sind. Der Verfasser wollte also offenbar eine kürzere, leichter verständliche Sentenzensammlung bringen. Wir werden für Klagenfurt feststellen, daß es Vorlesungen für Theologiestudenten an einer Domschule oder eine Klosterbildungsstelle waren. Daher war auch unser Textvergleich in den oben kursiv gedruckten Stellen nicht so voll wörtlich durchzuführen. Aber es sind nur die fast wörtlich gleichen Stellen in Kursivdruck gesetzt.

⁵⁴ Siehe dazu die Ausführungen in *Deus de cuius principio*, Schol 35 (1960) 240.

Zunächst finden wir als Antwort auf die Frage nach dem Traduzianismus in Klagenfurt eine Antwort, die in allen Werken der Schule sich irgendwie wiederfindet: *Si concedimus animam ex traduce descendere, aut secundum se totam aut secundum aliquam partem descendit*. Das letztere ist nach den Klagenfurter Sentenzen nicht möglich, da die Seele einfach ist: *cum nullas habeat partes in quantitate* (ebd.) — ein Ausdruck, den übrigens von den Summen bezeichnenderweise nur *Deus de cuius principio* bringt. Falls die Seele, so fährt Klagenfurt fort, als ganze übertragen würde, folgt, daß diese *eine* Seele in den verschiedenen Menschen teilweise im Himmel, teilweise in der Hölle wäre, wobei der Ausdruck „*infernum*“ gleich ist mit *Deus de cuius principio*, während diesmal *Deus summe* und die Anselmsentenzen „*pena*“ sagen. Klagenfurt fügt gleich eine weitere Überlegung hinzu. Man könne sich denken, daß die Seele ähnlich wie der Körper durch Samenträger weitergeleitet werde: *per quedam oculata seminaria*. Dann aber müßte man annehmen, daß dies entweder nach Bildung des Körpers im Mutterschoß oder zugleich mit der Übertragung des körperlichen Samens geschehe. Das erstere ist nicht beweisbar. Ein Grund dafür ist vom Anonymus nicht angegeben; aber er wird in der fehlenden Verbindung der beiden Seelen nach der fertigen Bildung des Körpers bestehen. Die zweite Annahme aber würde nach dem Anonymus zu der absurden Folgerung führen, daß viele Seelen ähnlich wie der körperliche Samen verlorengehen könnten. So bringt Klagenfurt einen eigenen Lösungsversuch, der sich auch in *Deus summe* und den Anselmsentenzen, nicht aber diesmal in *Deus de cuius principio* findet. Man könne sich denken, daß die Fortpflanzung der Seele ähnlich geschehe wie die Fortpflanzung des Lichtes: *Sicut in accenso cereo lumen de lumine accenditur, ita ut nec totum illud lumen in aliud transeat nec aliquam sui partem dimiuat* (ebd.). Für die Benutzung der Quelle kann hier schon festgestellt werden, daß die Anselmsentenzen, die auch das Lichtbeispiel bringen, nicht von der Kerze sprechen. Das tut nur im Anschluß an Augustinus die gemeinsame Quelle *Deus summe*⁵⁵, wo es wie in Klagenfurt heißt: *Diversi cerei suscipiunt lumina sua ex uno lumine et tamen nec per partes illud suscipiunt nec totum* (f. 119).

Nun greift Klagenfurt auf den ersten Lösungsversuch von der Unmöglichkeit einer Übertragung der ganzen Seele oder eines Teiles zurück und bringt dafür gewollt eine andere Formulierung: *Predicta argumentatio et aliter disponitur sic: Si dicis animam ex anima descendere, procedam: Si anima istius procedit ex anima alterius aut secundum se totam procedit aut secundum partem* (ebd.). Es handelt sich also um eine anderweitig hergenommene neue Formulierung der

⁵⁵ Vgl. Anselmsentenzen, Schol 34 (1959) 226.

Disjunktion: *argumentatio aliter disponitur*. Das geht vor allem daraus hervor, daß die Beweisführung an sich die gleiche ist. So heißt es bei der Rückweisung der Übertragung der Teile ganz ähnlich wie in der früheren Formel: *Secundum partem impossibile est, quia anima non habet partes in quantitate*. Auch der Beweis für die Unmöglichkeit der Übertragung der ganzen Seele ist ähnlich formuliert: dieselbe Seele wäre „in summa gloria et in summa miseria“, je nachdem sie in einem guten oder schlechten Menschen ist. Wie gleich die Wortbildung selbst bei der doch sonst nicht allzu ängstlichen Art von Klagenfurt, weiterherzig mit dem Wortlaut der Quellen umzugehen, ist, zeigt auch die Begründung: *Tale inconveniens sequeretur inde, quod eadem individua anima esset in diversis*. Wir stehen also vor dem Zeugnis des Verfassers, daß er zwei Quellen benutzt hat, die entweder unabhängig voneinander von derselben Urquelle abstammen oder unmittelbar einander verbunden waren, wie die Ähnlichkeit der Ausführungen belegt. Da beide Quellen das „in quantitate“ bringen, das sonst in den anderen Werken der Schule nicht steht, das sich aber in *Deus de cuius principio* (Schol 35 [1960] 237 f.) findet, dürfen wir wohl einen engen Zusammenhang der beiden Quellen von Klagenfurt mit *Deus de cuius principio* annehmen, wenn nicht eine dieser beiden Quellen von Klagenfurt wieder *Deus de cuius principio* selber ist⁵⁶.

In Anschluß daran wird ein anderer Beweis gegen den Traduzianismus vorgelegt, den auch die drei anderen Summen bringen: *Iterum si concedimus, quod anima descendat de anima, aut ex semine aut sine semine* (f. 10^v s.). Letzteres ist nach Klagenfurt unmöglich, da ohne Samen nichts hervorgeht; wenn die Fortpflanzung aber durch einen Samen geschehe, dann würden alle Seelen, die nicht einen Körper finden, verlorengehen. Man sieht auch hier, daß Ähnliches wie früher gesagt wird. Dieser letzte Gegenbeweis aus der Unmöglichkeit einer Samenübertragung findet sich übrigens nicht in *Deus de cuius principio*, jedoch wieder in der anderen Quelle von Klagenfurt, in *Deus summe*, und daher auch in den von diesem Werk abhängigen Anselmsentenzen. Diese beiden letzten Werke führen die Beweisführung auch noch weiter, wenn sie eine neue Disjunktion beifügen. Wenn die Übertragung nur für jene Seelen stattfindet, die tatsächlich mit einem Körper vereint werden, dann müßte der Samen der anderen zurückkehren. Das bleibe unerklärlich (*non est intelligibile*), wie *Deus summe* schreibt, oder *quomodo hoc fiat, non videmus*, um den Ausdruck von den Anselmsentenzen zu wiederholen. Klagenfurt hat es offenbar nicht für notwendig gehalten, das eigens zu sagen.

Somit bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott die Seele eigens schafft.

⁵⁶ Über die Darlegungen in *Deus de cuius principio* gegen den Traduzianismus, anschließend wieder an *Deus summe*, siehe *Deus de cuius principio*, Schol 35 (1960) 237—239. Es fehlt der Hinweis auf die Lichttheorie.

Diese Folgerungen bringen mit Klagenfurt alle drei anderen Summen. Die Augustinusstellen aber, die Deus summe ihrer Eigenart beifügt, werden von allen übergangen. Man ist mit der systematischen Darlegung bereits zufrieden. Nur die Anselmsentenzen bringen noch ein Zitat aus Ep. 190 Augustins und zeigen dadurch, daß sie noch am meisten durch Deus summe der Patristik sich verbunden fühlen.

Damit ist für Klagenfurt — wie für Deus de cuius principio und ihre Benutzerin, die Anselmsentenzen — eine Frage gegeben, die interessanterweise in Deus summe fehlt: wie denn Gott eine Seele verdammen könne, die rein von ihm geschaffen wurde. Das ist eines der umstrittensten Probleme der Schule. Klagenfurt drückt die Fragestellung so aus: Sed queritur de anima alicuius pueri, cum noviter a deo creata et infusa sit corpori, qua iustitia damnetur, cum nondum per se vel in corpore peccaverit (f. 11^r). Die Lösung geht dahin, daß die Seele zwar rein geschaffen wird, aber, mit dem Körper zu einer Person vereint, ihre Reinheit verliert und so die Bestrafung des Körpers teilt. Bereits das ist die Lösung, wie sie die sogenannte 2. *Anselmsentenz des Liber Pancrisis* bringt: Dicunt itaque quidam, quod ex immunditia corporis cui infunditur anima, illam culpam contrahit et damnatur⁵⁷. Diese Einzelsentenz, die Lottin an Hand der Handschriften Anselm mit Recht zuteilt, stellt daran anschließend zwei Fragen: Wie kommt es zu dieser Unreinheit der Seele im Körper? — und: Wie wird Gottes Gerechtigkeit gewahrt, wenn er die reine Seele ohne ihre Schuld mit dem Körper vereint, obschon er um die Folgen weiß? Sed contra hec vera due oriuntur questiones, quomodo videlicet ex immunditia corporis contrahatur immunditia anime que est incorporalis nature. Und: Quomodo non credatur deus iniustus qui illam animam tali infundat corpori in quo illam sciat non posse esse expertem damnabili peccato. Auch Klagenfurt stellt die beiden Fragen, wenn sie die zweite auch nicht so ausdrücklich bringt, sondern nur in einer gleich die Antwort enthaltenden Form: Et si anima sic infusa damnetur, non est tamen iniuste deus qui eam infudit, hac ratione . . . (f. 11^r). Die erste Frage ist aber auch formal gestellt: Postea inquiritur, que sit illa carnis immundicia et unde eam traxit caro. Est spiritualis an corporalis illa immundicia? Das ist auch die erste Unterscheidung der genannten Einzelsentenz Anselms. Klagenfurt führt das mit folgenden Worten näher aus: Eine körperliche Unreinheit entsteht durch äußeren Schmutz (quando corpus luto vel alia fece polluitur). Sie kann also die Seele nicht unrein machen, wie ja auch die armseligen Körper der Heiligen ihrer Heiligkeit nicht schaden. Eine geistige Unreinheit aber kann umgekehrt nicht

⁵⁷ Sentenz Si animas descendere . . . Siehe O. Lottin, *Psychologie et Morale* . . . t. V, nr. 43, oder *Péché originel* 24 f. Die Sentenz findet sich außer in den von O. Lottin genannten Überlieferungen, nach denen er seine kritische Edition herstellte, auch in Paris, *Bibl. nat., nouv. acquis. lat.* 451, f. 351.

im Körper sein, da er keinen Geist hat. So gibt die Sentenzensammlung von Klagenfurt die Lösung, daß die Unreinheit weder bloß körperlich noch nur geistig ist, sondern aus der beiderseitigen Verderbnis entsteht: *Dicimus carnem traxisse immundiciam de carne Ade nec est tantum corporalis vel spiritualis sed ex utriusque corruptione contracta* (ebd.). Die Einzelsentenz Anselms hat das noch genauer ausgedeutet, wenn sie die körperliche Befleckung auf die verdorbene Natur zurückführt (*corrupta carnis massa*) und die Unreinheit der Seele durch die mit der Personeneinheit gegebene Begierlichkeit (*concupiscibilitas und natura concupiscendi*) erklärt, worin nach ihr die Erbsünde besteht. Diese nähere Deutung fehlt wieder in Klagenfurt. Vielleicht erschien sie dem Anonymus aus den vorhergehenden Ausführungen von selbst gegeben.

Klagenfurt geht daher sofort zur weiteren Frage der losen Anselmsentenz über und fragt nach der Gerechtigkeit Gottes: Wie ist sie bei solcher Eingießung, die notwendig die Erbschuld mit sich bringt, gewahrt? Die Antwort ist wieder ganz der Lösung der Anselmsentenz ähnlich und geht damit nach den Untersuchungen O. Lottins auf die Ursicht in der Schule bei deren Gründern Anselm und Wilhelm von Champeaux unmittelbar zurück⁵⁸: Gott brauchte wegen der Sünde Adams seinen ursprünglichen Plan nicht zu ändern. Anselm drückte diese Gedanken mit den Worten aus: *Dicunt quidam, quod deus ab initio ita constituerat, ut novas animas noviter formatis et generatis infunderet corporibus. Quod si ipsa corpora non peccato ipsius dei corrupta sunt, nihil ad eum pertinet. Faciat ergo homo quod vult, deus faciet quod debet*⁵⁹. Wir haben bereits gezeigt⁶⁰, daß Deus de cuius principio diese Formulierung aus der losen Anselmsentenz übernahm. Auch die Anselmsentenzen kennen diese Ansicht als erste der von ihnen referierten Lösungen, aber sie lehnen sie bereits deutlich ab: *Contra quod dicimus, quod deus rem iniustam non debuisse proponere* (77)⁶¹. Und es scheint, daß sie die Formulierung nicht unmittelbar aus der Anselmsentenz, sondern aus ihrer anderen Quelle *Deus de cuius principio* übernommen haben⁶². Nun können wir hinzufügen, daß auch Klagenfurt in der *Formulierung* an dieser Stelle näher mit *Deus de cuius principio* verwandt ist, obschon der ganze Kontext aus der Anselmsentenz genommen zu sein scheint. Denn *Deus de cuius principio* hatte die Anselmsentenz ein wenig weitergeführt, wenn das Werk *ausdrücklich* darauf hinweist, daß Gott nicht zu einer Änderung verpflichtet war: *Deus autem qui semper immutabilis est, propositum suum mutare nec voluit nec debuit*. Das ist fast wörtlich von Klagenfurt übernommen,

⁵⁸ Siehe *Le péché originel* 24—27.

⁵⁹ Vgl. Lottin, *Psychologie et Morale* . . . t. V, nr. 43, 65—70.

⁶⁰ *Deus de cuius principio*, Schol 35 (1960) 236.

⁶¹ Siehe auch unsere Abhandlung *Deus de cuius principio* a. a. O.

⁶² Ebd.

wo auch hinzugefügt ist: Deus autem qui est immutabilis, propositum suum de incorporandis animabus non debuit mutare (f. 11^r). Aber Klagenfurt geht noch mehr auf das „debet“ der ursprünglichen Ansicht Anselms zurück. Der Anonymus läßt nicht nur das abschwächende „voluit“ neben dem „debit“ weg, sondern verschärft dieses noch, indem er eine Änderung, die durch die sündige Kreatur erzwungen war, als „Ungerechtigkeit“ brandmarkt: nec culpa est, immo iustitia exigit animas corporibus etiam perituras infundere (f. 11^v).

Nun geht Klagenfurt wieder ganz zu seiner anderen Quelle, der *Anselmsentenz*, zurück. In Klagenfurt liest man nämlich, ganz ähnlich wie in der Einzelsentenz Anselms: Sed hec solutio adhuc impugnatur, quia deus non iuste videtur tale hospicium proposuisse quod previdit periculosum anime et hoc dicit Augustinus. Die Anselmsentenz schreibt nämlich auch: Sed hec solutio non perfecte videtur deum ab omni iniustitia solvere. Non enim, ut nobis videtur, deus, qui omnia novit, debuit instituere se id esse facturum, quod sciebat certissime et quasi ex necessitate omnium animarum periculum futurum⁶³. Auch in der Einzelsentenz ist Augustinus als Zeuge genannt, und diesmal ist die Stelle auszugsweise zitiert: Ep. 166 c. 3 (PL 33, 722): Certus sum animam nulla dei culpa, nulla dei necessitate sed propria voluntate in peccatum esse collapsam. So schließt die Sentenz mit einer Lösung: Ex dulcedine carnis sibi adiuncte . . . ipsa efficitur peccatrix. Das ist zwar die gleiche Theorie der Zustimmung der Seele, welche die Sententiae divinae paginae bringen⁶⁴, die aber von Deus de cuius principio und auch von den Anselmsentenzen abgelehnt werden, von letzteren mit dem Hinweis, daß so die Sünde nicht mehr „originale“, sondern „personale“ Sünde wäre⁶⁵.

Klagenfurt nimmt aber die Lösung der Einzelsentenz Anselms an und sucht sie weiter auszubauen: Retorquatur culpa in animam quia non coactione dei sed propria voluntate et dulcedine carnis allecta corpus intrat (ebd.). So umschreibt Klagenfurt zunächst die Augustinusstelle und verbindet sie mit der Theorie Anselms, nach der die Seele „dulcedine carnis allecta“ in den Körper eintritt und sündigt. Er sucht das aber auch psychologisch zu deuten: Zwar weiß die Seele dabei, daß sie sündigt, aber sie achtet darauf weniger, wie es auch Eva bei ihrem Sündenfall tat: Ubi scit (anima) se perituram esse, sed non prescia suppliciorum hoc preattendit, sicut per similitudinem Eva allecta pulchritudine pomi et consilio serpentis comedit inde, unde sciebat se morituram (f. 11^v). Klagenfurt aber erhebt noch eine neue Schwierigkeit, die ich sonst nicht fand: Wie steht es mit dem Zwischen-

⁶³ Lottin a. a. O. nr. 43, 71—74.

⁶⁴ Ed. Bliemetzrieder 33. Vgl. O. Lottin, Le péché originel 36.

⁶⁵ Ed. Bliemetzrieder 78: Hoc peccatum desiderii actuale est. Vgl. O. Lottin a. a. O. 46.

raum zwischen der Schöpfung der Seele und der sehnsüchtigen Freude der Verbindung mit dem Körper? Der Anonymus vermag diese Schwierigkeit nur zu lösen mit dem Hinweis auf unser Sehen, wo auch der Zwischenraum im Sehakt nicht unterschieden werden könne: *Quomodo vero cum intervallo deus animam creat et ipsa post concipiat desiderium corporis et sic infundatur, discernere non possumus, sicut nec transitus oculorum ad remotiora loca quod cum intervallo fiat, non discernitur* (f. 11^v). Diese neue Objektion dürfte wohl zeigen, daß zwischen der losen Anselmsentenz und Klagenfurt eine Zeitspanne liegt, in der diese Schwierigkeit gemacht wurde, da wir sonst nichts von ihr wissen. Aber sie zeigt auch, daß wir uns immer noch im Entwicklungsstadium der Frage befinden. Daß aber Klagenfurt, entgegen etwa den Anselmsentenzen, an der Grundmeinung der älteren Schule noch festhält, läßt sie zu den älteren Werken rechnen.

Die Analyse der Erbsündenlehre hat uns also ein gutes Stück in das Wollen und Werden der Klagenfurter Sentenzen eingeführt. Neben den bisher sicher festgestellten Quellen *Deus summe* und *Deus de cuius principio* erscheint als weitere Quelle die lose Anselmsentenz über die Erbschuld *Si animas descendere*. Mitten in sie ist aber aus *Deus de cuius principio* eine erweiternde Formulierung eingebaut. Man sieht den fleißigen Sammelcharakter des Anonymus, aber in der Endlösung auch seine selbständige Stellung in der umstrittenen Grundfrage nach dem Entstehen des *peccatum originale* in der Seele, ohne daß Gottes Gerechtigkeit angegriffen werde. Dann geht er lieber zur Sentenz Anselms zurück, welche in der falschen Sehnsucht nach dem durch die Erbmasse verdorbenen Körper den Grund der Erbsünde sieht. Er übersieht dabei freilich, daß er so mit seinem Meister Anselm in gefährliche Nähe einer persönlichen Sünde kommt. Das scheint er aber noch nicht, wie es die Anselmsentenzen schon tun, zu spüren. Wir sind noch in einem früheren Entwicklungsstadium.

Früher schon hatte auch die Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünden der Eltern uns gute Dienste bei der Erhellung der Arbeitsweise und der Abhängigkeitsverhältnisse der Werke der Schule getan. Denn in fast allen Summen finden sich darüber eingehende Darlegungen⁶⁶. Versuchen wir das früher gewonnene Bild auch hier auf die Klagenfurter Sentenzen anzuwenden. Dabei kann die weit um sich greifende Gesamtuntersuchung von A. M. Landgraf auch diesmal gute Dienste leisten⁶⁷.

⁶⁶ Vgl. Anselmsentenzen 224—226; Berliner Sentenzen, ebd. Schol 34 (1959) 359—360.

⁶⁷ Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder: Dogmengeschichte der Frühscholastik (Regensburg 1955) Bd. IV, 1, S. 155—193. Dort ist auch schon teilweise auf die Klagenfurter Sentenzen Rücksicht genommen worden.

Klagenfurt hat wie so oft Fragestellung und Einteilung der Antwort klar herausgearbeitet: Queritur, utrum actualia (peccata) patrum imputentur originalia esse filiorum, ut omnia puniantur in filiis sine baptismo mortuis. Quedam rationes et auctoritates hinc et inde opponuntur que partim hoc velle, partim videntur contra dicere (f. 9^v). So werden zunächst — und das ist schon bezeichnend für die Entwicklung — die inneren Gründe (rationes) dargelegt und dann erst die äußeren Belege (auctoritates) diskutiert.

Der erste innere Grund für eine Übertragung der persönlichen Sünden der Väter auf die Söhne lag nach bestimmten Theologen in der starken Personalschau, die sich uns bereits bei der Erklärung der Erbsünde gezeigt hat. Diese wird ja übertragen, weil der ganze Mensch (totus homo) sündigt und so alle Teile affiziert werden. Das wendet diese Ansicht nun auch auf die persönliche Sünde der Väter an. Bei einem Mörder oder Ehebrecher sündigt nicht nur die Hand. Daher ist die Gesamtperson zu strafen. So ist es auch mit dem Samen im Vater: Etiam pars illa que postea seminatur propagatura in filium a patre, corrupta fuit et cum illa corruptione descendit. Das wird vom Verfasser auch ausdrücklich aus der Parallele mit der Erbschuld belegt. Damit greift Klagenfurt einen Gedanken auf, den Deus summe gerade bei der Darlegung über die Erbschuld schon einmal hatte anklingen lassen.

Gegen diese Erklärung wird von anderer Seite, so berichtet unser Anonymus, die Verschiedenheit von Erbschuld und späterer Sünde hervorgehoben. Adams Sünde war viel schwerer und darf daher nicht gleich mit der unsrigen beurteilt werden. Es ist interessant, einmal die beiderseitigen Darlegungen zu vergleichen:

Deus summe

Queritur, qua ratione illud peccatum quod est commissum in paradiso, sit originale, ista (personalia Ade) vero non. Solutio: Peccatum perpetratum in paradiso fuit gravissimum, quia non ignorantia induxit eum ad peccandum, cum iam haberet maximam notitiam de deo et discretionem boni et mali. Nec fragilitas aliqua compulit eum, cum fomes peccati nondum esset in eo et gratia spiritus sancti non esset subtracta. Nec egestas instigavit eum ad hoc, cum neque fames neque sitis neque alia miseria eum vexaret. Etsi causa delectationis vellet hoc agere, erant ibi diversi fructus quibus poterat vesci. Unde adeo fit maximum, quod et naturam mutavit. Hominem enim quodam modo immortalem fecit

Klagenfurt (f. 9^{r-v})

Dicunt enim non equalia esse peccatum Ade et actualia alicuius patris et ideo non equaliter filiis esse imputanda. Adam non peccavit ex ignorantia, quia bene sciebat, quid vitandum et quid agendum. Non peccavit ex fragilitate aliqua, quia nec languor nature nec aliqua carnis infirmitas eum peccare coegit vel suggestit. Non peccavit ex necessitate, quia nec fames nec ulla eum ad hoc coegit molestia. Et ideo valde grave et incomparabile est peccatum Ade. Sed e contra quando aliquis his predictis modis vel causis impellentibus peccat id est ex ignorantia, infirmitate carnis et necessitate, et ideo minus peccat, quia tot modis coactus. Sicut ergo peccatum Ade gravius, ratio est, ut pro illo et ipse

necessario mortalem et est originale universis filiis suis. Augustinus in libro XIV. De civitate dei: Tam leve...

et filii sui pro eo puniantur. Unde et originale dicitur omnibus qui nascuntur. Sed actuale peccatum alicuius, quia levius est et quasi necessarium, non debet imputari filiis, ut pro eo puniantur, et ideo nec originale appellari.

Alle drei Gründe also, die Deus summe für die größere Schwere der Sünde Adams im Paradies vorlegt, finden sich auch in Klagenfurt. Adam sündigte nicht aus Unwissenheit, nicht aus Schwäche — er hatte ja noch keine Begierlichkeit —, nicht aus Bedürftigkeit, da es viele Fruchtarten im Paradies gab. Eigentlich bringt Klagenfurt nur terminologische Änderungen. Die Bedürftigkeit wird z. B. von Deus summe mit Augustinus an der angezogenen Stelle aus De civitate als „egestas“ bezeichnet. Klagenfurt braucht dafür den gleichbedeutenden Ausdruck „necessitas“⁶⁸. Wie der ganze Textvergleich belegt, ist so zwar aus der gleichen Grundidee die Quelle sichtbar, aber das Hinübernehmen in eine Vorlesung, von der wir noch sprechen werden, hat die freie Gestaltung sehr gefördert.

Wichtiger aber ist doch ein sachlicher Unterschied. Deus summe fügt bei, daß die Schwere der Sünde im Paradies auch die Natur selber geändert habe (mutavit naturam), so daß der Mensch dadurch sterblich wurde und die so zum peccatum originale gewordene Schuld auch auf die Söhne übergeht. Dieser Gedanke, den die Anselmsentenzen auch bringen (11), hat offenbar wieder Klagenfurt nicht notwendig zur Lösung geschienen. Die Sammlung bleibt bei der mehr psychologischen Betrachtung der Verschiedenheit der Schwere der Sünde stehen (nicht aus Unwissenheit ...) und schließt daraus, daß die eine als schwerere zum peccatum originale auch für die Nachfolger wurde, während die andere persönlich bleibt: „quia levius et quasi necessarium“⁶⁹.

⁶⁸ Daß das augustinische „egestas“ von Deus summe mit dem Klagenfurter „necessitas“, das im folgenden auch die Anselmsentenzen bringen (ex necessitate), in der Schule gleichbedeutend ist, zeigt die von O. Lottin veröffentlichte Einzelsentenz n. 336: Queritur quare originale peccatum. Hier wird von der Schwere der Sünde gesagt: Illud (Adam) non coegit peccare vel necessitas vel fragilitas sui ipsius vel ignorantia boni. In der Ausführung aber findet man statt „necessitas“ geschrieben „egestas“: egestas non quoniam neque fame neque siti neque alia miseria vexabatur, et si causa delectationis placuit, ut aliquo fructu vesceretur, erant ibi diversi fructus quibus vesceretur. Diese Einzelsentenz schließt sich auch sonst eng an die Ausführungen von Deus summe an. Die „necessitas“ tritt an Stelle der „egestas“ auch in der Sentenzensammlung Deus hominem fecit perfectum und auch in der Sammlung: Dubitatur a quibusdam. Vgl. die dortige Sentenz: Queritur quo pondere Ade actum fuerit, ut non solum ipsum... Hier wird diese „Notwendigkeit“ auch abgelehnt: quia neque violentia diaboli neque indigentia cibi coactus est (siehe Schriftum 323, 1—9 und 301 f.).

⁶⁹ In der Sammlung Dubitatur a quibusdam findet sich auch der Gedanke der durch die Schwere der Sünde geänderten Natur: Suum (Ade) actuale nostrum est originale, quod tanto gravius est quanto naturam mutavit (vgl. Schriftum 356, 31—32). Siehe auch die Einzelsentenz, die Bliemetzrieder in seiner Edition der Sententiae Anselmi abdruckte: Queritur, quare peccata que commisit Adam... Auch

Bezeichnend für die Fortentwicklung der Ideen ist ein weiterer Einwand in den Anselmsentenzen. Wenn die Sünde sich vererben würde, müßten es auch die guten Taten tun: *Si ergo mala propagantur, cur etiam bona non prosint filiis? Ad quod dicitur: Quia fortasse, si natura corrupta non esset, bona patrum filiis prodesse (75).* Davon spricht Klagenfurt noch nicht. Diese Sammlung steht also in der Mitte der Entwicklung und berichtet so von dem langsam immer steigenden Wachsen der Systematik.

Nun geht Klagenfurt zu den Beweisen aus den äußeren Autoritäten aus Schrift und Vätern über, welche die Vertreter der Lehre vom Übertragen auch der persönlichen Sünde beizubringen pflegen: *Item illi apponunt auctoritates quibus videntur probare quod asserunt (f. 9^v).* Wir haben bereits früher gezeigt, wie stark an diesem Punkt die Anselmsentenzen von *Deus summe* abhängig sind, wenn sie ihre Beweismstellen aus *Deus summe* bis auf wenige Texte nehmen, die sie am Schluß offenbar aus einer anderen Summe oder Katene beifügten⁷⁰. Klagenfurt bringt als erste die Schriftstelle aus *Ex 20,5: Puniam peccata patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem.* Die Lösung geht darauf hinaus, daß es sich hier nicht um geistige, sondern körperliche Strafen handle. So wird etwa ein Mörder verbannt, und auch seine Kinder müssen „bis in die dritte und vierte Generation“, was der Verfasser wiederum nur als allgemeinen Satz auffaßt, etwa die Verbannung mit ihm teilen: *De corporali pena voluit (dominus) intelligendum esse, ut per simile potest ostendi: Aliquis fecit homicidium vel aliquid tale et pro eo corporaliter punitur, quia aliquando damnis rerum vel exilio damnatur. Et ista pena patris ostenditur in secundam et tertiam generationem id est in omnem eius posteritatem, ut certus numerus accipiatur pro incerto (f. 9^v).* Diese Deutung übertrugen die Verteidiger der Lösung auch auf die Juden und das Schicksal des jüdischen Volkes, von dem die Exodusstelle spreche: *Similiter et hoc dictum esse intelligunt, quia pro peccato actuali patris multos eius filios corporaliter deus punit, ut de Iudeis; etiamsi aliqui converterentur prius, tamen puniti essent corporali pena propter precedentia patrum merita,*

hier ist davon gesprochen, daß die Sünde die Natur änderte: *Ideo quia tanta fuerunt et tam gravia, quod mutaverunt naturam (ed. 71 n. 4).* Der Grund liegt wiederum in der Tatsache, daß sie ohne necessitas fragilitas, indigentia geschah. O. Lottin fand diese Sentenz auch in London, Brit. Museum, Arundel 360 (siehe *Nouveaux fragments . . .: RechThAncMéd 11 [1939] 246 zu Anm. 15*). Freilich ist diese Sentenz nicht, wie Lottin meint, ein „simple résumé“ der oben aus Dubitatur a quibusdam zitierten Sentenz Queritur de pondere. Dazu sind die genaueren Ausführungen zu verschieden. Nur der Grundgedanke ist der gleiche. Man findet ihn auch in den Anselmsentenzen: *Hoc peccatum tanto gravius pre ceteris fuit quanto pre ceteris mutavit naturam (71).* Als Quelle dafür verweist Bliemetzrieder richtig auf Augustins *Enchiridion c. 46: Tam magnum est, ut in eo mutaretur et converteretur natura.*

⁷⁰ Anselmsentenzen 225 f. Freilich hat die Überarbeit in Kürzungen usw. zu einer inneren Umgestaltung geführt. In *Deus summe* kommt, ihrer mehr patristischen Eigenart entsprechend, das Schillernde der Patristik in der Frage noch mehr zur Geltung, während die Anselmsentenzen klarer der verneinenden Ansicht zuneigen. Siehe die Darlegungen ebd.

quia perdidērunt et locum et gentem (ebd.). Landgraf hat dazu bereits gezeigt, wie diese Strafdeutung auch sonst in der damaligen Zeit vorgetragen wurde. Immerhin ist sie hier in der konkreten Plastik Eigengut von Klagenfurt, da sonst immer nur ganz kurz auf sie eingegangen wird. Klassisch für diese Ansicht war ein Zitat aus „Gregorius“, das auch Abaelard in Sic et non beibringt und das auch sonst öfter zitiert wurde⁷¹: Anima que peccaverit, ipsa morietur, quia in carne nonnumquam filii etiam ex patris peccato perimuntur. Landgraf liest das a., das hier der Text bringt, als Anselmus⁷², so daß diesem diese Ansicht zugeschrieben wurde. Ich möchte aber meinen, da das „magister“ fehlt, daß eher „auctoritas“ aufzulösen ist. Daher lautet der Text von Klagenfurt: Et sic exposita auctoritas non dicit peccata patrum actualia filiis esse originalia, cum temporalis inde pena sequatur, non eterna⁷³.

Von den später weitergehenden Deutungen dieser Exodusstelle, nach der die leiblichen Väter durch diese Strafen der durch sie verstorbenen Söhne selber bestraft werden, finden wir in Klagenfurt noch nichts. Bemerkenswert ist die große Weite der Deutung solcher Strafen als Folgen der Sünden der Väter beim Klagenfurter Anonymus, da sonst vielfach die Strafe nur sehr eingeschränkt für außergewöhnliche Fälle so ausgelegt wurde, z. B. bei der Geburt blinder Kinder. Sehr weit gehen hier aus der Schule schon die Sententiae divinae paginae, wenn sie anschließend an das Zitat aus „Gregor“ sagen: De pena peccati dictum est, quia propter peccatum alterius (parentum), si ipse bonus sit, patitur penam illius peccati sicut pauperium, famem, vitam⁷⁴.

Dieser milden körperlichen Strafdeutung hält aber Klagenfurt eine Sentenz aus Augustinus entgegen, der sie im Enchiridion c. 46 f. bringt: Augustinus tamen in libro Enchiridion eandem sententiam videtur [tenere] dicens: Non improbabiler, id est non inverisimiliter, potest dici, quod actualia peccata patrum filiis originalia debent esse (f. 9^v). Auch Deus summe bringt diesen Einwand: Augustinus sic solvit in Enchiridio: Parentum peccatis parvulos obligari non solum primorum hominum sed etiam suorum de quibus nati sunt, non improbabiler dicitur, si non fuerint regenerati. Illa quippe divina sententia: Reddam parentum peccata, tenet eos, antequam regenerentur. Klagenfurt bringt also die von Deus summe noch wörtlich gebrachte Stelle aus Augustins Enchiridion nur im Auszug und fügt gleich eine Deutung des „non

⁷¹ Vgl. etwa Landgraf a. a. O. 169.

⁷² A. a. O. 169.

⁷³ Die „ganz eigene“ Deutung, die nach Landgraf 177 Cod. Patr. 47 von Bamberg bringt, ist die Anselms von Canterbury, von dessen Werken sich in der Bamberger Handschrift ein ganzes systematisches Kompendium zusammengestellt findet. Vgl. H. Weisweiler, Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury, RevBén 50 (1938) 206—221.

⁷⁴ Ed. Bliemetzrieder 35.

improbabiliter“ Augustins bei: id est non inverisimiliter. Dann überspringt der Anonymus von Klagenfurt die weiteren von Deus summe gebrachten Deutungen Augustins der übrigen Texte, wie etwa des Ezechielzitates, und greift erst wieder Augustins Darlegungen auf, wo er fragt, ob denn *alle* Sünden der Väter auf die Kinder übergehen. Augustin antwortet: Dann würde ja jedes weitere Geschlecht schlechter dastehen. Daher ist die Weiterleitung auf das dritte und vierte Geschlecht von Gott beschränkt: moderatione miserationis sue. Dazu führt Deus summe dann noch die bekannte Stelle aus den *Moralia* l. 15 c. 51 Gregors bei, nach der die dritte und vierte Generation genannt ist, weil bis dahin die Sünden der Eltern in der Nachahmung durch die Kinder, die sie noch kennen, nachwirken. Hier ist also die sogenannte Imitationstheorie aufgestellt.

Klagenfurt faßt nun diese beiden Väterstellen und die verschiedenen Theorien Augustins und Gregors aus Deus summe systematisch zusammen. Dabei wird sogar erneut, wie früher bei der Darstellung des Stolzes als Grund des Falles der Engel schon einmal gezeigt wurde, der Übergang von Augustin zu Gregor übersehen und alles Augustin zugeschrieben. Man liest in Fortsetzung der eben schon gedruckten Einleitung: Augustinus tamen in libro Enchiridion . . . :

Ad quod probandum istam quo modo diximus (Exodus), ponit [Augustinus] auctoritatem et postea inquit dicens, si actualia peccata patrum filiis essent originalia, quare sic determinaret in terciam et quartam generationem, cum originalia ad omnes qui secuntur, pertineant. Exponit duobus modis hoc fieri: vel ex misericordia dei [= Augustinus] vel pro imitatione prava puerorum [= Gregorius]. Filii enim qui in quarta generatione solent videre primos patres et eos videndo in malitia imitantur et imitando cum illis pro peccatis iuste puniuntur eterna damnatione, et hoc convenit tam baptizatis quam non baptizatis filiis (f. 9v).

Aber Klagenfurt führt aus anderer unbekannter Quelle noch eine Deutung bei, die nun eindeutig eine Übertragung aus der *Gerechtigkeit* (ex iusticia) lehrt, welche aber durch die Barmherzigkeit Gottes (ex misericordia) auf die dritte und vierte Generation eingeschränkt wurde. So klar hatte Augustinus doch nicht gesprochen, dessen Äußerungen am Schluß der Darlegungen, wie sie auch Deus summe aus dem Enchiridion bringt, lauten: An aliquid aliud de re tanta in scripturis sanctis diligentius perscrutatis valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Die sich anscheinend widersprechenden Schriftstellen waren ihm eine zu große Schwierigkeit für eine eindeutige Stellung. Das ist offenbar in anderen späteren Werken der Schule nicht mehr so der Fall. Die Anselmsentenzen neigen z. B. schon viel deutlicher einer negativen Stellungnahme einer Übertragung auch bloß in frühe Generationen zu, als es noch Deus summe im stärkeren Zitieren der schwankenden Ansichten der Väter tun⁷⁵. Der Zusatz in Klagenfurt aber sagt deutlich:

⁷⁵ Siehe Anselmsentenzen 224—226.

Vel aliter: Deus posset ex iusticia omnes punire, sed ita temperatur iusticia eius ex misericordia, quod usque ad quartam generationem puniet maliciam eorum et ibi cessabit divina vindicta. Ad hoc idem probandum adducitur illud de David: Iniquitas patrum, dicit scriptura et peccatum matris non deletur (der biblische Text heißt: In memoriam redeat iniquitas patrum eius in conspectu domini et peccatum matris eius non deletur: Ps 108 [109] 14). Quod ibi exponitur et secundum hunc sensum et secundum alterum (ebd.).

Interessant ist, daß mit Deus summe und auch den Anselmsentenzen in Klagenfurt nicht die bereits in der Sammlung der Schule Dubitatur a quibusdam vorgetragene psychologische Interpretation der vier Stufen des Sündigen suggestio — propassio vel languor — delectatio — consensus sich findet⁷⁶. Auch fehlt noch die mit einem Origenestext belegte Deutung der vier Generationen: pater = diabolus qui genuit Iudam, qui est princeps Iudeorum, qui incitaverunt plebem⁷⁷. Diese Deutung findet sich auch in Deus summe, woher sie die Berliner Sentenzen nahmen.

Klagenfurt gibt am Schluß noch eine kurze und knappe Übersicht der Lösungen und bringt dazu die eigene vorsichtig abgewogene Stellungnahme:

Qui volunt hanc sententiam tenere, obiciunt illud: Filius non portabit iniquitatem patris. Sed nichil ad rem dicunt isti, quia dictum es de bono filio non imitante maliciam patris sui post baptismum. Iterum sic obicitur: Anima que peccaverit ipsa morietur, et illud apostoli: Unusquisque onus suum portabit. Ista bene conveniunt illi qui peccavit in patre et ideo dignus est, ut morte moriatur, nisi per baptismum ei remittatur. Ad ultimum, quia solus Augustinus ita sensit de hac sententia et non in alia auctoritate sic expositum invenit, dubitando sic adiecit timendum esse, non asserendum, quod actualia patrum filiis sint originalia (f. 9^v s.).

So geben uns die Klagenfurter Sentenzen einen weiteren Einblick in die verschiedenen Deutungsversuche der Schule, von denen Landgraf gut bemerkt, daß sie „in erstaunlichem Umfang“ ausgebaut worden sind. Neben den neuen uns hier überlieferten Formulierungen ist es vor allem die Art, wie nun langsam immer mehr die zu strenge Augustinusstelle aus dem Enchiridion systematisch aufgelöst wird — noch Ivo bringt sie im Dekret ausführlich in p. 17 c. 6 f. Am meisten sind hier die Anselmsentenzen fortgeschritten. Klagenfurt geht noch einen Mittelweg. Damit ist am Schluß der Erbsündenlehre erneut der Grundcharakter und so auch die Bedeutung der Klagenfurter Sentenzen sichtbar geworden. Sie nehmen innerhalb der frühen Sentenzenwerke der Anselmschule eine Mittelstellung ein. So können sie uns quellenmäßig in den Gang, den die Schule einschlug, einführen. *Methodisch* zeigen sie deutlich, wie die Abkehr vom Väterzitat und die Hinwendung zur entsprechenden Väteridee immer vollkommener wurden. Während etwa die Quelle Deus summe noch viele Vätertexte mit ihren systematischen Überlegungen verbindet, sind diese Zitate in Klagenfurt schon seltener geworden. Dafür ist ihr Inhalt bereits stärker in die Systematik eingebaut.

Das hat natürlich *systematisch* den großen Vorteil, daß so die großen

⁷⁶ Siehe Schrifttum 357. — Vgl. zu dieser Leistung und ihrem Einfluß auch Blomme, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle, Gembloux 1958, 40—44.

⁷⁷ Ebd. oder Berliner Sentenzen 360 und Landgraf 161 f.

Traditionsideen lebendig in das neue Streben, eine systematische Theologie aufzubauen, eingehen können und es bei dem großen Ansehen, das die Väter haben, auch weitgehend bestimmen. Aber Klagenfurt zeigt gerade in der Lehre von der Erbsünde auch die Grenzen dieses Einflusses, selbst eines Augustinus.

Wir werden in einem folgenden Artikel noch die Lehre von der Erlösung und ihren Folgen für das christliche Leben darzustellen versuchen. Dabei wird sich ergeben, daß die Klagenfurter Sentenzen keine Schriftarbeit, sondern eine mitgeschriebene mündliche *Vorlesung* sind. Daher bieten sie uns zugleich das Beispiel, wie auch im mündlichen Lehrvortrag die methodischen und systematischen Vorteile des neuen lebendig gewordenen, vertieften Traditionsweges ausgenützt und der theologischen Weiterbildung dienstbar gemacht wurden.