

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.

II

Im letzten Heft dieser Zeitschrift (Schol 36 [1961] 512—549) wurde der I. Teil der vorliegenden Untersuchung bereits veröffentlicht. Er behandelt die Lehre von Schöpfung und Fall der Engelwelt und der Menschen. So endete er mit der Darstellung der Auffassung der Erbsünde in den Klagenfurter Sentenzen. Das Ergebnis dieser ersten Untersuchung war ein Doppeltes. Zunächst konnten die *Hauptquellen* dieses frühen Werkes der Schule Anselms von Laon ermittelt werden. Es hat vor allem zwei am Schulanfang stehende Sentenzenwerke benutzt: *Deus summe*, das für die meisten systematischen Werke der Schule bis hin zum bekanntesten und verbreitetsten, den sogenannten *Sententiae Anselmi*, Quelle war. Ebenso stark ist Klagenfurt dem frühen, aber von *Deus summe* bereits abhängigen systematischen Werk *Deus de cuius principio et fine tacetur* tributpflichtig. Daneben aber ist auch eine *Einzelsentenz Anselms* selber benutzt und eingearbeitet worden. So stehen also die Klagenfurter Sentenzen in enger Verbindung mit der ersten Zeit der Schule von Laon.

Auf der anderen Seite aber zeigte die dogmengeschichtliche Einordnung der bisher dargestellten *Lehre* von Schöpfung und Fall bereits, daß der Anonymus von Klagenfurt sich bemühte, nicht nur zu tradieren, sondern selbständig zwischen den verschiedenen Ansichten der Schule und der Überlieferung zu wählen sowie das Gegebene weiter auszugestalten. Das gilt vor allem von seiner Anthropologie und somit von der Erbsündenlehre. Hier ist u. a. die Totalitätsauffassung des Menschenbildes für ihn bezeichnend: Der Mensch als Ganzer steht vor seinem Geist. Als Ganzer wird er z. B. in der Begierlichkeit erfaßt — als Ganzer wird er einmal belohnt, auch mit jenen Teilen seines Seins, die einmal die seinen waren, falls sie nicht in ein anderes Personensein aufgenommen wurden. So wird es auch verständlich, wenn die Erbsünde als falsche Freude nach dem schlechten Körper zu stark in die Sphäre der persönlichen Sünde gerät.

Daher bieten diese Sentenzen ein bezeichnendes Bild für das Werden der neuen Theologie. Väterzitate, welche sich noch zahlreich in ihrer

Quelle Deus summe finden, sind weithin in Väterideen aufgelöst, die so die Möglichkeit bieten, sie systematisch durchzudenken und lebendig in ihrem Geist zu vertiefen. Dabei bleibt viel Raum zu eigener Weitergestaltung, wie die obigen Beispiele schon andeuten.

Wir wollen den Gedankengang der Vorlesung jetzt weiter darstellen für die Erlösungslehre und ihre Folgen im christlichen Leben.

IV. Die Lehre von der Erlösung

Wir sind über die Ansichten der Schule für die in den Klagenfurter Sentenzen folgende Lehre von der Erlösung bereits durch die Forschungen von J. Rivière¹, Landgraf² und nun vor allem von D. E. de Clerck, *Questions de sotériologie médiévale*³ gut unterrichtet, so daß es möglich ist, die Darlegungen von Klagenfurt in die Ansichten der Schule einzuordnen und vor allem das Neue herauszustellen.

Bereits die erste Frage bringt solch neues, uns bisher unbekanntes Material. Es geht um das umstrittene Problem, ob der T e u f e l durch die Erbschuld ein echtes R e c h t über den Menschen erhalten habe. Durch diese Frage wird nämlich in Klagenfurt — wie auch in Deus de cuius principio⁴ — der Übergang von der Erbschuld zur Erlösungslehre geschaffen: Habemus hoc quod homines pro originali peccato damnantur, si non dimittitur eis per gratiam, et per hoc iuste possidentur a potestate diaboli. Unde dicit Augustinus in libro quem fecit de trinitate, quod homo post originale peccatum iuste traditus sit in potestatem diaboli (f. 11^v). E. de Clerck hat gut herausgearbeitet, daß in der Antwort der Schule auf diese Frage die Werke des Kreises um Anselm von Laon sich in einem gewissen Gegensatz zur Ansicht Anselms von Canterbury befinden⁵. Der Gegensatz geht so weit, daß Radulph von Laon in seiner im Liber Pancrisis überlieferten berühmten 31. Sentenz⁶ eine Stelle aus Cur deus homo l. 1 c. 7 anführt, in welcher der Erzbischof die Gründe ablehnt, mit denen ein Recht des Teufels bewiesen werden soll. Anselm aber antwortet darauf: Non video quam vim [rationes] habent.

¹ Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge (Bibl. Thom., 19), Paris.

² Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. 2, Regensburg.

³ RechThAncMéd 13 (1946) 150—184, über die Schule 172—184.

⁴ Dieses frühe Werk der Schule wurde bereits im ersten Teil unserer Arbeit neben Deus summe als Hauptquelle von Klagenfurt erwiesen. Vgl. über diese beiden Sentenzenwerke meine in Anm. 2 und 3 des ersten Teiles genannten Abhandlungen. Sie werden auch hier zitiert als „Anselmsentenzen“ bzw. „Deus de cuius principio“. — Die Editionen der Sententiae Anselmi (siehe I, Anm. 10) und von Deus de cuius principio (siehe I, Anm. 9) sind wie im ersten Teil durch bloße Seitenangabe hinter dem Zitat gekennzeichnet.

⁵ A. a. O. 176 f. Vgl. auch J. Rivière, a. a. O.

⁶ Ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis . . . 45—46; jetzt O. Lottin, *Morale et Psychologie* . . . t. V, nr. 232.

Gerade diese negative Stellungnahme Anselms nun läßt Radulph aus und verkehrt so die Ansicht Anselms ins Gegenteil ⁷. Er nimmt also ein „Recht“ des Teufels gegen Anselm an. Es ist aber richtig, daß die Schule im allgemeinen dieses „Recht“ abschwächt („quasi iuste“, sagt z. B. die Summe *Prima rerum origo*), aber es besteht doch deutlich, wenn vielleicht auch nur, weil Gott es duldet ⁸.

Unsere Klagenfurter Sentenzen aber schließen sich eindeutig Anselm von Canterbury an: Es gibt kein Recht des Teufels über den Menschen. Anselm von Canterbury belegt das durch den Hinweis, daß durch die Hingabe des Menschen an den Teufel letzterer kein Recht über ihn erhalten hat. Das könne man vielleicht sagen, wenn der Teufel oder der Mensch von Gott unabhängige Wesen wären. So aber sind beide Diebe ⁹. Daher wird zwar der Mensch mit Recht vom Teufel gequält: *Homo namque meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo cui consenserat, ut peccaret*. Aber dadurch verdient der Teufel nicht ein Recht, da er es nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit, sondern aus Bosheit tut. Es liegt ja kein Befehl Gottes, sondern nur eine weise Zulassung von ihm vor ¹⁰. Also hat der Teufel kein Recht, wenn er auch aus Gottes Zulassung gerecht den Menschen straft. Das täusche manchen ¹¹.

Klagenfurt folgt hier ganz dieser Ansicht des Erzbischofs: *Illud „iuste“ [der obengenannten Augustinusstelle] non sic est intelligendum, quasi iusticia esset in diabolo propter quam homo sibi traderetur*. Wie im Engel keine Ungerechtigkeit ist, so im Teufel keine Gerechtigkeit. Von der Sünde des Menschen aus gesehen, ist die Unterwerfung unter den Satan kein Gebot der Gerechtigkeit, so daß der Teufel von hier aus ein „Recht“ auf den Menschen hätte. Ein Gebot der Gerechtigkeit gibt es nur von Gott aus. Da Gott dem Menschen die Freiheit des Gehorsams gegeben hat und dieser sich frei dem Teufel unterwarf, war

⁷ Vgl. J. Rivière, *D'un singulier emprunt à saint Anselme chez Raoul de Laon: RechScRel 16 (1936) 344—346; bei De Clerck a. a. O. 176, Anm. 84.*

⁸ Vgl. Radulph in der 30. Sentenz des *Liber Pancrisis*. Ed. G. Lefèvre, *Anselmi Laudunensis . . . 46; jetzt O. Lottin a. a. O. nr. 231. — De Clerck a. a. O. 176, Anm. 73, stellt die Ansichten der Schule gut zusammen, natürlich noch ohne Klagenfurt.*

⁹ *Namque si diabolus aut homo suus esset aut alterius quam dei aut in alia quam in dei potestate maneret, forsitan hoc recte diceretur. Cum autem diabolus aut homo non sit nisi dei et neuter extra potestatem dei consistat: quam causam debuit deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret qui suo conservo communem dominum deserere et ad se transire persuasisset ac traditor fugitivum, fur furem cum furto domini suscepisset (Cur deus homo l. 1, c. 7: ed. Schmitt 11).*

¹⁰ *Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret; immo tanto hoc faciebat invitum, quando non ad hoc amore iustitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam non hoc faciebat deo iubente sed incomprehensibili sapientia sua qua etiam mala bene ordinat, permittente (ebd.).*

¹¹ *Et puto illos qui diabolum aliquam opinantur habere possidendo hominem iustitiam, ad hoc inde adduci, quia vident hominem diaboli vexationi iuste subiacere et deum hoc iuste permittente . . . Hoc itaque modo diabolus dicitur iuste vexare hominem, quia deus hoc iuste permittit et homo iuste patitur (ebd.).*

es für Gott, den Gerechten, Gerechtigkeitspflicht, ihn dem Teufel zu überantworten. Denn es war gerecht, den gefallenen Menschen zu strafen. Es ist ähnlich, wie wenn ein Sklave von seinem Herrn die Möglichkeit erhalten hat, zu jemandem zu gehen. Es wäre dann gerecht, wenn er von diesem in Besitz genommen würde, den er sich als neuen Herrn erwählte. So ist auch der Mensch allein aus der Gerechtigkeit Gottes dem „Besitz“ des Teufels — nicht seinem „Recht“ — überantwortet worden: *Ita ex iusticia dei traditus est homo, id est permissus est possideri a diabolo, cuius potestati se subiecerat* (f. 11^v).

Dennoch scheint noch ein tiefer Unterschied zwischen Klagenfurt und Anselm von Canterbury nach diesem letzten Satz zu bleiben, wenn das „*possidere a diabolo*“ so von unserem Anonymus betont wird. Das bleibt bestehen, selbst wenn es im vorhergehenden Satz heißt: *Illud „iuste“ non est intelligendum quasi iusticia esset in diabolo propter quam homo sibi traderetur*. Gewiß ist der Besitz des gefallenen Menschen selbst kein Recht des Teufels — darin stimmt Klagenfurt mit Anselm überein —, aber es wird dennoch von „Besitz“ (*possidere*) gesprochen, wo Anselm nur von „Strafe“ (*vexare*) spricht. Hier ist also der Einfluß seiner Schule im Klagenfurter Anonymus bei aller Offenheit für andere Lösungen wirksam geblieben. Daher kann er auch in den folgenden Fragen die Schullösungen, obwohl sie mit seiner Grundansicht und der Anselms von Canterbury wenig zu vereinigen sind, zwar übernehmen, aber es geschieht nicht immer gleich und nicht ohne Zögern. Ja man spürt auch manchmal die innere Hemmung oder eine kleine Verschiebung im Sinne Anselms von Canterbury. Jedenfalls ist in Klagenfurt von einem „ius“ des Teufels keine Rede mehr, sondern nur mehr von der Tatsache des „*possidere hominem*“¹².

Diese bedeutsame Frage bringt noch eine andere Beobachtung mehr literargeschichtlicher Art. Es heißt in ihr nämlich: *Et videte, que ratio iusticie in hoc esset* (f. 11^v). Wir haben also eine deutliche Anrede mitten in einem dem Anonymus eigenen Text und werden das auch an anderen Stellen des Werkes noch feststellen können. Das zeigt einen mündlichen Vortrag an, so daß wir das *Reportatum* einer mündlichen Vorlesung vor uns haben. Das stimmt gut mit der Art des Zitierens anderer Quellen, etwa Augustins oder auch der anderen

¹² Zum Vergleich sei etwa die 30. Sentenz des Liber Pancrisis teilweise wiedergegeben, in der Radulph schon in dem Zitat aus *Cur deus homo* das „*vexare*“ Anselms in „*possidere*“ verändert. Dann heißt es weiter: *Homo quia ex libertate arbitrii peccavit, iuri diaboli se addixit . . . Cum ergo hic sub iure, cui spontanee se addixerat, esset . . . non erat divinae iustitiae eum violenter et iniuste recipere a conditione illius a quo per consensum ultronee tenebatur et iuste* (ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis . . . 43; O. Lottin a. a. O. nr. 231, 7—10). — Auch Anselm von Laon selber spricht so in seiner Einzelsentenz *De angelo magni consilii*, die mit seinem Namen im Liber Pancrisis steht: *Diabolus qui iure fideles etiam dei se possidere gloriabatur* (ed. Lefèvre, Anselmi Laudunensis . . . 17; O. Lottin a. a. O. nr. 48, 3).

Werke, überein. Im Gegensatz etwa zu *Deus summe* oder auch *Deus de cuius principio*, ja ebenfalls im Gegensatz zu den Berliner Sentenzen — obschon gerade sie schon frei mit den Zitaten umgehen —, sind die Übernahmen vielfach nicht wörtlich, sondern nur sinngemäß. Es wurde schon mehrmals darauf bei den Textvergleichen hingewiesen. Das macht ja das Finden der früheren Schriften, die der Anonymus benutzt hat, etwas schwieriger, als es bei den anderen Werken, z. B. ihrer Urquelle *Deus summe*, gewesen ist. Damit besitzen wir in Klagenfurt den ersten unmittelbaren Niederschlag einer systematischen Vorlesung in der Anselmschule. Neben dem etwas späteren Reportatum der Vorlesung Hugos von St. Viktor¹³ ist es wohl das früheste Reportatum, das wir überhaupt aus dieser frühen scholastischen Lehrtätigkeit besitzen. Es beweist zugleich, daß von der Frühzeit der Scholastik an neben der Vorlesung aus der Heiligen Schrift auch die aus der systematischen Theologie steht.

Gedanken aus Anselms von Canterbury *Cur deus homo* finden sich auch bei der Antwort auf die folgende Frage in Klagenfurt. Sie möchte wissen, warum Gott die Menschen nicht mit Gewalt (*potentia*), sondern in Gerechtigkeit erlösen wollte. Es ist eben darauf hingewiesen worden, daß Anselm von Canterbury betonte, sowohl der Teufel wie auch der Mensch seien Geschöpfe Gottes und daher beide Diebe in der Sünde an den Rechten des Ewigen. Hier wird nun in Klagenfurt der gleiche Gedanke auch für die Lösung dieser zweiten Frage herangezogen. Denn deshalb hat nach unserem Anonymus Gott nach Gerechtigkeit erlösen wollen, weil beide, Verführer und Verführter, Gottes Diener und seine Geschöpfe waren: *Iusticie causa est quod uterque fuit servus dei, uterque creatura dei et diabolus possidens et homo possessus. Ideo oportebat, ut inter suos cum iusticia ageret, non cum violentia* (f. 12^r).

Um die Ansicht der Schule zu zeigen, sei der Text aus Anselms von Laon Einzelsentenz *De angelo magni consilii* gebracht. Aus der Auffassung des Rechtes des Teufels fordert der Meister von Laon, daß Gott gegen die Gerechtigkeit gehandelt hätte, falls er einfachhin den Menschen dem Teufel entrissen hätte, ohne daß dieser etwas getan hätte, wodurch er sein Recht verlor. Gott mußte also nach der Gerechtigkeit vorangehen und nicht mit bloßer Gewalt: *Aliter facere illi [diabolo] iniuriam deus videtur, nisi prius illum permitteret aliquid tale committere propter quod iure tanta deberet potestate carere*¹⁴. Wie hier Anselm von Laon lehrt auch sein Bruder Radulph in seiner 31. Sen-

¹³ Vgl. die erste Kunde in B. Bischoff, *Aus der Schule Hugos von St. Viktor: Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Festschrift M. Grabmann, Münster 1935, 246 bis 250. — H. Weisweiler, *Zur Einflußsphäre der „Vorlesung“ Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, 427—481.

¹⁴ Ed. G. Lefèvre, *Anselmi Laudunensis* . . . 17; Lottin a. a. O. nr. 48, 5—7.

tenz des Liber Pancrisis. Er fügt nur noch hinzu, daß Gott nicht mit Gewalt den Menschen erlösen konnte, weil diesen der Teufel auch nicht mit Gewalt zur Sünde gebracht habe¹⁵. Das hebt auch die Münchener Umarbeit der Radulphsentenz in Clm 22272 hervor, die Lottin als nr. 234 jetzt gedruckt hat: Non erat divine iustitie eum violenter et iniuste recipere a ditione illius [diaboli] a quo per consensum ultronee tenebatur et iuste¹⁶. Wir gehen also wohl nicht fehl, wenn wir hier auch einen Einfluß Anselms von Canterbury in Klagenfurts neuer, vorsichtigeren Formulierung sehen, nach der eine Erlösung nach Gerechtigkeit nur verlangt ist, weil beide, der possidens wie possessus, gleiche Knechte Gottes sind.

Der zweite Grund, den Klagenfurt für die Erlösung nach Gerechtigkeit anführt, findet sich, wenn auch nicht so konkretisiert, bereits in der Schule. Klagenfurt schreibt darüber: Iterum per iusticiam voluit hominem liberare, ut *exemplum* daret suis fidelibus, ut essent iusticie imitatores, non violentie, cuius amator est diabolus (f. 12^r). So schreibt die Sammlung der Schule Augustinus. Semel immolatus est Christus, daß nur der Gottmensch uns so ein Beispiel geben konnte¹⁷. Hier in Klagenfurt ist das aber auf die Art der Erlösung, nicht nur auf das Leben Jesu, konkret angewandt. Das tut mit Klagenfurt auch die von Lottin unter nr. 343 gedruckte Sentenz Quod si queratur, quod necessarium fuit Christum hominem fieri unter Berufung auf Augustinus (?): Unde Augustinus: Sic iustitia superat diabolum non potentia sed iustitia, quia immeritum occidit, unde et alios iure perdit, non potentia; quia enim diabolus amator potentie desertor est iustitie in quo homines magis eum imitantur, placuit deo ut non potentia sed iustitia vincens hominem erueret in quo homo imitaretur.

Klagenfurt sucht näher darzutun, wie Gott durch Gerechtigkeit die Menschen erlösen konnte. Es ist eine lange Spezialabhandlung, aus der man gut die Grundgedanken der Erlösungslehre des Anonymus herauschälen kann. Dabei tritt die Verknechtungsidee, soweit sie rechtlich aufgefaßt ist, wieder zurück. Freilich ist einmal von einem „ius“ die Rede. Die oben auch für diese Erlösungslehre belegte enge Verbindung mit der Schule Anselms von Laon ist also hier neben dem Einfluß Anselms von Canterbury spürbar. Doch werden dabei Gedanken laut, die im Sinne Anselms von Canterbury auch

¹⁵ Alioquin iniustam violentiam Christus diabolo fecisset qui iuste possidebat hominem quam non violenter sibi attraxerat, sed idem homo ad illum se sponte contulerat (ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis . . . 46; O. Lottin a. a. O. nr. 232, 24—26).

¹⁶ E. de Clerck hat auch hier gut die Stellen der Schule gesammelt: a. a. O. 176, Anm. 84—87. Vgl. auch die Sententiae divinae paginae: Vel propter hoc noluit solo verbo hoc facere, quia diabolus conquereretur de violentia sibi illata (ed. Bliemetzrieder 41).

¹⁷ Ed. H. Weisweiler, Schrifttum 286; vgl. 345. Siehe auch Prima rerum origo.

hier dieses juridische „Recht“ wieder zu einer bloßen tatsächlichen „*possessio*“ auflösen. Das ist bereits im Anfang der Darlegung gesagt: *Scimus, quia per transgressionem Ade deus iratus est homini et iusta ira dei exigente datus est in potestatem diaboli, ut puniret eum et in alia peccata detruderet* (f. 12^r). Der Anonymus erklärt dann die beiden Ausdrücke Gottes Zorn und Besitz des Teufels. Gottes „Zorn“ sagt keine Störung des inneren seelischen Gleichgewichts Gottes (*perturbatio*), sondern bezeichnet nur die Strafgerechtigkeit, die den Menschen dem „Besitz“ des Teufels überließ. Sobald aber jemand vorhanden war, der Gottes Zorn besänftigte und den Schuldbrief zerriß sowie das Gedenken vernichten konnte, das der Teufel an die Sünde des Menschen hatte (*memoria quam diabolus habuit de peccato hominis*) — offenbar lag auch darin eine gewisse Gewalt des Teufels über den Menschen, der sich ihm überlassen hatte —, war kein Grund mehr vorhanden weder für Gottes „Zorn“ noch für die Herrschaft des Teufels. Es sei der wichtige Text im Wortlaut beigegeben:

Quid est hoc: Iratus est deus homini? Non est intelligendum perturbationem ullam fuisse in deo sed irasci dei est iustam vindictam accipere de peccato hominis. Et cum deus propter peccatum hominis esset iratus et homo a diabolo possessus, si esset homo aliqua persona tam potens et tam digna que deum posset homini placare et cirographum peccati id est ius et memoriam quam diabolus habuit de peccato hominis, destruere, iam non esset causa, quare deus homini ultra irasceretur vel homo a potestate diaboli possideretur (f. 12^r).

Hier klingt die paulinische Idee des „Schuldbriefes“ an und in ihrem Zusammenhang auch das Wort „*ius*“. Es ist der Schrifttext, an dem sich ja die ganze Idee des „Rechtes“ des Teufels vor allem entzündete. Wichtiger aber ist, daß das Gedenken des Teufels an die Sünde und das in ihr liegende Verhaftetsein des Sünders an die Gewalt des Satans eigens erwähnt wird und auch getilgt werden muß, ja mit dem „Schuldbrief“ in einen engen Zusammenhang gebracht ist durch ein „*d. h.*“. In dieser „*memoria*“ ist offenbar wieder der Gedanke maßgebend, der sich durch die ganze Erlösungslehre von Klagenfurt hindurchzieht und der auch die Wiedergutmachung nach dem Maß der „Gerechtigkeit“ erforderlich erscheinen ließ: Gott wollte dem Menschen ein echtes Beispiel gerechten Tuns und nicht gewaltsamen Vorgehens geben. Daher mußte auch die in der Erinnerung an die Sündentat begründete „*possessio*“ des Teufels zerstört werden. Dem Teufel soll offenbar durch die Tilgung der „*memoria*“ im Tod und im Sieg des Erlösers über ihn der Mut genommen werden, daß er wieder wie damals im ersten Sündenfall den Menschen besiegen kann. Von hier erhält auch das „*ius*“ des Teufels, soweit es von Klagenfurt noch aufrechterhalten ist, seine Deutung. Es ist nur der von Gott dem Teufel gegebene Besitz zum Versuchen und zum Strafen (*ut puniret eum [hominem] et in alia peccata detruderet* [f. 12^r]).

Daß dabei die rein rechtliche Konstruktion zurücktritt, geht deutlich auch aus den folgenden Darlegungen hervor, wo der Anonymus nun im einzelnen zeigt, wie nur eine „mächtige Person“ (*persona tam potens et tam digna*) Gottes Zorn besänftigen und den Schuldbrief zerreißen konnte. Der Erlöser muß zunächst „stark“ (*fortis*) sein, um dem Teufel widerstehen zu können. Dieser will offenbar um seinen „Besitz“ kämpfen. Dann aber muß der Erlöser „heilig und unschuldig“ sein (*sanctus et innocens*), um Gott in allem gefallen zu können. Endlich muß ein Lösepreis gebracht werden, da die Menschheit in Gefangenschaft liegt. Ganz fest wird dabei von Klagenfurt wieder betont, daß dieser Preis nur Gott gezahlt werden muß (*polluta hostia non placeret deo*). Bei ihm liegt also das „Recht“. Dieser Preis darf bei gerechter Vergeltung natürlich nicht unter dem Wert des Menschen stehen. Wie die *Sententiae divinae paginae*¹⁸ fordert Klagenfurt: *pretium maius vel par* (f. 12^v), während Anselm von Canterbury einfachhin ein „maius“ wünscht¹⁹. Ein Mensch kann das nach Klagenfurt nicht leisten, weil er Gefangener ist. Und selbst wenn es eine solche Opfergabe (*hostia*) gäbe, wäre kein Priester da, der sie würdig opfern könnte. So kommt es auch in Klagenfurt zur bekannten Schwierigkeit: Auf der einen Seite mußte der Erlöser in Gerechtigkeit Mensch sein, da die Menschheit gesündigt hatte. Auf der anderen jedoch war sie dem Teufel ganz unterworfen. Wollte Gott einen neuen Menschen schaffen und zum Erlöser bestellen, dann würde diesem, statt Gott, die Gewalt über die Menschen zufallen, da er sie erlöst hätte. Einen Engel könnte Gott noch mit einer menschlichen Natur vereinen. Aber ein Engel ist schon von Natur aus schwach und würde es durch die Verbindung mit der Menschennatur noch mehr²⁰. So bleibt als einzige Möglichkeit einer Erlösung auf Grund der Gerechtigkeit die hypostatische Vereinigung: *Cum ergo inter creaturas nec hostia digna nec dignus sacerdos inveniretur, voluntas autem dei de liberando homine impleri oporteret, ratio divine iusticie exigebat, ut deus hominem sibi sociaret qui haberet in se illa duo predicta, ut et diabolo resisteret et deum homini reconciliaret . . . Et hec est iusticia per quam deus hominem liberavit* (f. 12^v).

De Clerck hat in seinem ausgezeichneten Artikel auf die verschiedenen Deutungen der *Notwendigkeit der Menschwerdung* hingewiesen²¹. Anselm von Canterbury entwickelt sie bekanntlich aus seiner Idee der Genugtuung, die Schule Anselms von Laon aus der des Sieges über den Teufel. Clerck konnte aber noch auf eine weitere Deutung der Schule aufmerksam machen, die er auf Gregor den

¹⁸ Ed. Bliemetzrieder 41.

¹⁹ Vgl. *Cur deus homo* I. 2, c. 42. Siehe De Clerck a. a. O. 179, Anm. 91.

²⁰ Vgl. dazu die verschiedenen Lösungsversuche der Schule bei De Clerck a. a. O. 178, Anm. 89.

²¹ A. a. O. 180.

Großen zurückführt²²: die Idee des Sühneopfers. Er findet sie auch bei Ps.-Bruno im Hebräerbriefkommentar zu 2, 10²³ und zu Gal 1²⁴. Auch Bruno von Asti kennt sie²⁵. Man könnte noch hinweisen auf *Deus de cuius principio* (266, 5). Hier in Klagenfurt finden wir, wie schon die oben zitierten Texte andeuteten, einen weiteren Vertreter dieser Ansicht im Schulkreis von Laon. Doch auch hier hat unser Anonymus eine sehr wertvolle Erweiterung gegeben. Sicher ist in Klagenfurt das Laoner Motiv des Sieges maßgebend, aber es ist doch immer ausdrücklich verbunden mit dem der Versöhnung mit Gott (*placare deo*), die sogar an erster Stelle steht. Auch hier zeigt sich also gut die Folge des Zurücktretens der rechtlichen Herrschaft des Teufels.

Sehr interessant ist nun literargeschichtlich, daß *Deus de cuius principio* auch beide Ideenkreise vereint: den des Sieges und den des Opferpriesters (266, 5 ff.). Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir auf Grund unserer voraufgehenden Untersuchungen annehmen, daß auch hier unsere Klagenfurter Sentenzen *Deus de cuius principio* als Quelle mitbenutzt haben. Jedoch ist die Durchführung dieses gemeinsamen Grundgedankens in den Einzelheiten, wie sich zeigen wird, individuell geprägt.

Klagenfurt stellt nun noch eigens die Frage, ob eine andere Art möglich gewesen wäre. Wie in *Prima rerum origo*, der frühen Bearbeitung der Anselmsentenzen²⁶, werden zwei Autoritätsstellen gegenübergestellt, die sich zu widersprechen scheinen: Augustinus sagt in *De Trinitate*, daß eine andere Art möglich war, wenn sie auch nicht so angemessen erscheine. Dem wird eine Paulusstelle gegenübergestellt: *Impossibile est liberari hominem nisi per sanguinem Christi*. Die Lösung ist, wie bereits Landgraf zeigte²⁷, in beiden Werken gleich: das „*possibile erat*“ spricht von Gott, dem alles möglich ist; das „*impossibile est*“ wird vom Menschen ausgesagt, der nach Gerechtigkeit nicht durch eines bloßen Menschen Blut erlöst werden konnte: *Nullus enim homo purus potest hoc facere sed solus homo deus*. So spricht am deutlichsten *Prima rerum origo*²⁸. Eine ähnliche Lösung bringt auch die von O. Lottin gedruckte Einzelsentenz der Schule *Quando invenitur: impossibile ...*²⁹

²² Der betreffende Text steht auch in *Prima rerum origo*.

²³ PL 153, 499 D — 500 A; 544 B—C.

²⁴ PL 153, 283 A—B.

²⁵ *De incarnatione Domini*: PL 165, 1079 A — 1082 B.

²⁶ Vgl. die Analyse in H. Weisweiler, Die ältesten Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. 2. Das Sentenzenwerk *Prima rerum origo*: Schol 16 (1941) 351—368. — Von *Prima rerum origo* sind die hier zu nennenden Stellen auch übernommen worden in die *Sententiae Atrebatenses*. Siehe die neue Edition von O. Lottin, *Morale et Psychologie ...*, t. V, 400—440. Unser Text steht auf S. 415, 20 ff. — Zur Analyse vgl. H. Weisweiler, Die ältesten Gesamtdarstellungen ... 1. Die *Sententiae Atrebatenses*: ebd. 231—254.

²⁷ Dogmengeschichte II/2, 256 f.

²⁸ Vgl. zum Werk Anm. 26.

²⁹ Siehe O. Lottin a. a. O. nr. 348.

und die von mir gedruckte Sentenz der Sammlung *Dubitatur a quibusdam*³⁰. Die erste bringt wörtlich den Ausdruck von *Prima rerum origo*, den wir eben zitierten. Man hat es offenbar also mit einer in der Anselmschule geläufigen Ansicht der bloß relativen Notwendigkeit zu tun, da die von Landgraf aus den Berliner Sentenzen belegte absolute Notwendigkeit nicht dem eigentlichen *Corpus* der Sentenzen anzugehören scheint, sondern in dem ihnen vorgesetzten Teil steht, der hier, wie schon gut De Clerck gesehen hat, von Anselm von Canterbury abhängig ist³¹. Aber diese Ansicht Anselms von Canterbury hatte auch sonst Anhänger, wie Rivière³² und auch Landgraf³³ herausgearbeitet haben. Dadurch wird die Sonderstellung der Schule Anselms von Laon, die nicht so extrem den Satisfaktionsbegriff übernahm, erneut sichtbar. Man hält sich noch stärker an die beiden Autoritätsstellen und sucht sie zu vereinen, statt mehr aus systematischen Erwägungen die eine stärker zu betonen. Das tut hier auch mit ihrer Quelle *Deus de cuius principio* Klagenfurt, wenn sie die Notwendigkeit der Menschwerdung nur vom Menschen aus lehrt.

In der sich anschließenden, das Problem weiterführenden Frage nach der Sündenfreiheit des Erlösers ist wieder diese Summe Quelle für Klagenfurt. Das zeigt sich schon daraus, daß hier in beiden Werken plötzlich von dem „*dominicus homo*“ gesprochen wird. Noch mehr aber sind die gleichen Ideen bezeichnend. Freilich ist der Beginn der Darlegung in beiden Werken zunächst verschieden. Klagenfurt nimmt den Ausgang von der vorhergehenden Antwort, daß, vom Menschen aus gesehen, die Erlösung in Gerechtigkeit nur durch das Blut des Menschensohnes geschehen konnte. Damit ist die neue Frage gegeben: Wie konnte denn der „*dominicus homo*“ vor der Vergießung seines Blutes von der Schuld frei sein? Das mußte ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschehen: *Sed cum nullus homo liberaretur a peccato nisi dato pretio illius sanguinis, queritur, si ille dominicus homo ante datum pretium liber et iuste ab omni peccato liberatus esset*. Die Antwort betont ein Doppeltes: *In deo fuit iusticia et in homine [dominico] fuit iusticia*. Denn Gott konnte seine Sache (*res*) vom Teufel fordern, der sie ja durch Betrug erhalten hatte. Und auch der *homo dominicus* war frei von aller Abhängigkeit vom Teufel, da er vom Beginn des Lebens dem Vater gehorchte, noch bevor er sein Blut vergoß. So konnte er ohne Verletzung des Teufels ohne Sünde sein: *Quia in deo iusticia querente rem suam et quia in homine [dominico] iusticia, quia obedientia iuste per gratiam et per meritum libere voluntatis ante peccatum, liberatus est homo ille ab omni peccato* (ebd.). Das wird noch tiefer geführt durch

³⁰ *Schrifttum* 337 f.

³¹ A. a. O. 180, Anm. 92.

³² *Le dogme de la Rédemption* (vgl. I Anm. 1).

³³ *Dogmengeschichte* II/2, 258, Anm. 15.

das Heranziehen der hypostatischen Vereinigung: *Ex coniunctione enim deitatis cooperante Spiritu Sancto naturaliter homo ille et conceptus et natus est immunis ab omni peccato* (ebd.).

Der Ausgangspunkt von *Deus de cuius principio* in dieser Frage geht einfachhin davon aus, ob das Fleisch des Gottmenschen, die „caro dominica“, vor dem Kreuzestod ohne Schuld und Sünde war. Dabei ist die Frage etwas anders gestellt und gedacht als in Klagenfurt. Denn im Zusammenhang von *Deus de cuius principio* steht sie als Frage, ob der Sieger über den Teufel auch unabhängig von ihm war. Klagenfurt aber geht von der Reinheit des Opferblutes aus. Man sieht, wie die verschiedene Grundhaltung zur Erlösungstat vom Opfer bzw. vom Sieg über den Teufel hier mitwirkt. Die Lösung aber ist im letzten die gleiche: *Per unionem deitatis ab omni peccato et pena peccati naturaliter [est] mundus* (276), wobei das gleiche „naturaliter“ besonders auffällig ist. Mit anderen Worten: Klagenfurt hat hier seine Quelle übernommen, aber sie neu in seinen Sinnzusammenhang gestellt.

Der enge Zusammenhang der beiden Werke geht auch daraus wieder hervor, daß anschließend von beiden gesagt wird, daß das *Nichtwissen* nicht zu den von Christus sonst angenommenen Strafen der Sünden gehört. Da die *Sententiae divinae paginae* auch diese Frage stellen, ergibt sich erneut die Möglichkeit, die Werke inhaltlich zu vergleichen. Die *Sententiae divinae paginae* gehen von Autoritätsstellen aus, die sie in Gegensatz stellen: *Dicit Augustinus, quod in eo fuit plenitudo scientie. Beda tamen vult in expositione illius evangelii ubi dicitur: Iesus proficiebat . . . , quod fuerit in eo ignorantia*³⁴. Die letztere Ansicht wird abgelehnt und Beda auf das äußere Anzeichen gedeutet: *quantum ad visum hominis*. Unsere beiden Werke, *Deus de cuius principio* und Klagenfurt, kennen keine Vätertexte mehr. Sie weisen nur auf die Lukasstelle selbst hin. Die Lösung selbst ist in beiden Summen fast auf das Wort gleich: *Cum enim equalem habuisset sapientiam omni tempore, visus est hominibus per scientiam crescere, quando manifestari cepit sapientia eius predicando et miracula faciendo*. So schreibt Klagenfurt f. 13^v. Und in *Deus de cuius principio* liest man: *Sapientia autem non profecit, nisi quod magis et magis in eo manifestata fuerit* (266). Wichtig aber ist, daß mitten in diesen ähnlichen Ausführungen Klagenfurt wieder zusätzlich auf die hypostatische Vereinigung hinweist und darin den Grund sieht, warum Christus das Nichtwissen nicht als Sündenstrafe angenommen hat: *Neque enim fieri potuit, quod sapientia dei iuncta esset illi homini et homo ignorantiam haberet, sed ex quo cepit homo esse, sapientiam habuit tantam quantum deus sibi concessit et nobis utile fuit* (f. 13^{r-v}). Es scheint also, daß die hypostatische Union und ihre Folgen ein besonderes zusätzliches Anliegen der Vorlesungen

³⁴ Ed. Bliemetzrieder 40.

von Klagenfurt sind. A. M. Landgraf hat in seiner Abhandlung über das Wissen Christi im 2. Band seiner Dogmengeschichte der Frühscholastik S. 48 f. darauf hingewiesen, daß diese Verbindung mit der hypostatischen Union und dem Wissen Christi ein Gedanke ist, der in der Viktorinerschule zu finden ist. Ob er aus deren Anfang stammt? Dann könnte Klagenfurt hier eine Verbindungslinie mit dieser Schule beinhalten. Das scheint mir bei der starken Zusammensetzung Klagenfurts aus mancherlei Quellen und auch Richtungen nicht so unmöglich.

Die vorher gegebene Antwort, daß der Gottmensch durch seinen Gehorsam gegen den Vater gerecht war, bringt in *Deus de cuius principio* und daher auch in Klagenfurt eine neue Frage zum Anklingen, die am besten im ersteren Werk so formuliert ist: *Sed querendum est, cum per obedientiam dominici hominis facienda fuit redemptio, quare non per Abraham et David. Nam et ipsi fuerunt deo obedientes* (267). *Deus de cuius principio* antwortet, daß der Gehorsam dieser Urväter nicht so groß war, weil sie die Sünden des täglichen Lebens begangen haben (*sine quibus vita non potest duci humana*). Vom Gottmenschen allein heiße es: *In te mihi complacui* (ebd.). So antwortet auch Klagenfurt, aber dort wird als weiterer Grund wieder die hypostatische Vereinigung angegeben: der Gottmensch war gerade durch sie würdiger als Abraham und David: *Alii quamvis iusti tamen peccatores, iste vero naturaliter sine peccato*. Bezeichnend aber für die ziemlich große Abhängigkeit von *Deus de cuius principio* ist, daß der Anonymus sofort auf dieses Werk noch einmal zurückgreift, fast als wolle er sich rechtfertigen: *Sed maxima causa est, quam ipse dixit in evangelio: Confitebor tibi, domine, quia tibi complacuit ...* (f. 13^v).

Der Gehorsam Christi bringt dann beide Werke auf die weitere Frage nach der *Freiheit Christi*, die der Gehorsam gegen den Vater fordert. Die Grundlösung ist wieder die gleiche. Denn daß Christus frei war, folgt nach beiden Werken daraus, daß er Gutes tun konnte. Klagenfurt fügt bei, daß er auch verdienen konnte. Das bringt die Vorlesung dazu, genauer zu unterscheiden: Diese Verdienstmöglichkeit hat er zwar jetzt nicht mehr. Haben doch auch die Engel und die Gerechten nach der Auferstehung (!) nur die Freiheit, Gott zu loben, was aber kein Verdienst einschließt. So ist es auch bei Christus: *Liberum arbitrium, quod ante fuit in Christo, erat ad meritum; istud quod modo est, ad laudem et beatitudinis premium* (f. 13^v). *Deus de cuius principio* geht aber noch einen Schritt in der eigentlich spekulativen Frage weiter, wenn dort die Frage nach der Freiheit „*secundum puram humanitatem*“ gestellt ist. Es fällt auf, daß in Klagenfurt diese sehr spekulative Frage übergangen wird. Das kann man auch an anderen Stellen beobachten. Hier liegt nicht die besondere Stärke unseres Anonymus. Es ist mehr das Konkrete, z. T. auch das mehr in

das aszetisch-mystische Hineingehende, das ihn interessiert, das er so seinen Hörern vorlegt und aus seinen Quellen aussucht. Das besagt freilich nicht, daß er damit eine seichte Theologie schuf und vortrug. Er sucht durchaus, wie wir es schon feststellten, als Intellektualist gedankliche Klarheit. Die Folgerungen und Vertiefungen, die er gerade in den vorhergehenden Fragen aus der hypostatischen Vereinigung zog, zeigen, daß er dabei für die tiefere Spekulation durchaus offen war. Aber diese Fragen dienen doch mehr dem konkreten Christusbild, als es eine Frage „*secundum puram humanitatem*“ tun könnte. Aber sehen wir noch, als Gegenstück, wie *Deus de cuius principio* die Frage löst:

Si autem agatur de eo secundum puram humanitatem, constat, quod ipse deficeret, si non plus quam alius homo Verbo dei unctus esset. Habuit igitur liberum arbitrium; sed, ut dictum est, postquam ex utero virginis conceptus est, ita divinitas eum in alteram partem confirmavit, quod et omne peccatum et penam peccati ab eo naturaliter removet (267).

Unser Klagenfurter Anonymus fügt nun aus vielen noch zu lösenden anderen Fragen eine zum Abschluß — wieder mit *Deus de cuius principio* — bei und zeigt so in Auswahl wie in der Lehre die enge Verbindung der beiden Werke noch einmal. Warum hat Gott das *K o m m e n d e s E r l ö s e r s s o h i n a u s g e z ö g e r t ?*: Queritur, cum deus vellet liberare humanum genus per filium suum, quare tam diu differret eius adventum. So fragt Klagenfurt (f. 13^v). Und *Deus de cuius principio* formuliert ähnlich: Cum autem deus per filium suum redimere vellet mundum, queritur, quare tanto tempore distulerit, quod eum ad redemptionem humani generis non miserit, vel etiam ubique sint periti, qui essent salvati per priorem adventum Christi. Klagenfurt fügt auch den zweiten Teil der Frage von *Deus de cuius principio* bei, aber als neue Frage: Queritur, an per festinatum adventum Christi aliqui tunc essent salvi qui nunc sunt periti (ebd.). Vielleicht macht sich dabei die Art einer klaren Vorlesung bemerkbar, die zu große Fragen meidet und sie lieber scheidet. Die Antwort auf die erste Frage nach dem Warten auf die Erlösung wird von Klagenfurt kürzer behandelt und ist ein kleiner Auszug aus der Darlegung in *Deus de cuius principio*. Wenn Christus früher zur Zeit der Naturordnung oder des Gesetzes gekommen wäre, hätten die Menschen ihren Verdiensten oder der Kraft des Gesetzes das Heil zugeschrieben. Daher ließ Gott zu, daß die Menschen erst fielen, um so gedemütigt die Gnade zu suchen und Gott zu gehorchen.

In *Deus de cuius principio* ist das alles ähnlich wie in anderen Werken der Schule³⁵ näher ausgeführt, und das dürfte die gewöhnliche Lehre gewesen sein,

³⁵ Siehe Wilhelm von Champeaux in seiner Einzelsentenz *Lex naturalis* (ed. G. Lefèvre, *Les variations* . . . 40 f.; O. Lottin a. a. O. nr. 261), die Sammlung *Dubitatur a quibusdam quis sit Zacharias ille* (Schriftum . . . 284 f. 336 f.: Queritur quare dominus priore tempore eos non redemisset) und die *Sententiae divinae paginae* (ed. Bliemetzrieder 37).

wovon Klagenfurt nur das Wesentliche vorgetragen hat. Es werden so etwa in *Deus de cuius principio* die beiden Ordnungen des Naturgesetzes und des Alten Bundes noch stärker auseinandergehalten und so mehr im einzelnen für jede von ihnen die Gründe des Kommens des Herrn dargetan: Im Naturgesetz hatten die Menschen, wie auch die anderen Werke bemerken, noch von der Schöpfung her eine große Stärke des Verstandes, so daß der Glaube einer Erlösung aus eigener Kraft entstehen konnte. Im Gesetz aber trat die schriftliche Offenbarung an die Stelle der schärferen Vernunft, und so konnten die Menschen nun glauben, daß sie durch das Gesetz und seine Kraft gerettet werden. Als sie erkannten, daß selbst durch die Propheten das nicht geschehen konnte, kam der Erlöser: *Suscitavit etiam in eis prophetas, ut lege promissus, a prophetis prenuntiatus, multis figuris patrum ut in Ysaac presentatus tandem ipse veniret, cum humanum genus nec per naturalem legem nec per scriptum nec per prophetas se redimere posse videret* (267).

Auch die weitere Unterfrage, ob durch die späte Ankunft des Erlösers Menschen verlorengingen, ist im Grunde von Klagenfurt und *Deus de cuius principio* gleich beantwortet. Sie weisen beide auf die Einheit der Erlösungsordnungen hin: In allen Zeiten gab es in Kraft der Erlösung „Menschen der Gnade“ (*homines gratie*). Nur ein einziger Unterschied war vorhanden: die Gerechten der früheren Ordnungen konnten nicht in den Himmel aufgenommen werden, bevor durch Christi Blut der Zugang zu ihm wieder eröffnet war.

Doch eine Bedingung ist — wieder von beiden Werken — für diese Auswirkung der Erlösung an alle Gnadenordnungen gestellt: der Glaube an Christus. *Deus de cuius principio* sagt das, indem das Werk zugleich die Lösung der Schwierigkeit gibt, wie das in den früheren Gnadenordnungen möglich war: *Soli autem illi salvati sunt, qui, si non revelatam fidem incarnationis habuerunt, tamen per solam misericordiam et bonam operationem se salvandos esse crediderunt* (268). Für Klagenfurt vergrößert sich diese Schwierigkeit, weil dort nicht nur ein Glaube an die Menschwerdung (*fides incarnationis*) gefordert ist, sondern auch der Glaube an das *Leiden Christi* im Anschluß an Augustins *Enchiridion* verlangt wird: *per fidem dominice passionis liberi erant a peccatis*. Hier macht sich wohl wieder die Auffassung der Erlösung im Kreuzesopfer als „*hostia*“ an den Vater bemerkbar. Die etwas umfangreiche Lösung, die Klagenfurt gibt, führt uns trotzdem auch in das Denken der Schule ein, wie es uns z. B. in *Deus de cuius principio* entgegentritt. Fällt doch auch in Klagenfurt noch das Wort „*miser cordia*“ und „*opera*“, auf die schließlich *Deus de cuius principio* die Lösung hinordnet: *per solam misericordiam et bona opera se salvandos esse crediderunt* (268). Klagenfurt unterscheidet die drei Ordnungen und sagt von der Naturordnung:

Apostolus in epistola ad Hebreos determinat fidem illorum qui vixerant ante scriptam legem hanc scilicet fidem, quod crediderunt deum esse id est creatorem, per quod eius intellexerant potentiam, et quod ipse sit remunerator omnium bonorum per quod intellexerunt misericordiam eius et iusticiam. Sed cum se remunerandos esse crederent, modum tamen remunerationis ignorabant, an per suam an per

alterius adventum et, si ipse veniret, an moriendo vel alio modo redimeret eos. Et hec talis fides illorum, ut auctoritas dicit, occulta erat et clausa in misterio et nulli aperte revelata (f. 14^r).

Daher kann das oben zitierte Wort in Deus de cuius principio „si non fidem revelatam incarnationis habuerunt“ nicht von der Naturordnung gedeutet werden, sondern es ist die Gesamtordnung berücksichtigt, also auch der Alte Bund. Von ihm sagt daher Klagenfurt auch an einer anderen Stelle: *Ista fides in patribus scripte legis aliquantulum est manifestata . . . revelatio fidei primum facta sit in Habraham. Dictum est: In semine tuo benedicentur omnes gentes, ac si ei diceretur: Homo quidam, scilicet Christus, de genere tuo procedet qui suis et temporalem et eternam dabit benedictionem* (f. 15^r).

Wie Deus de cuius principio spricht auch Klagenfurt neben dem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes von den guten Werken (*bona opera*), die in diesen früheren Ordnungen den notwendigen Glauben darstellten, weil er in ihnen eingeschlossen war: *Habuerunt et quedam bona opera, quia res suas deo offerebant ex dilectione* (f. 14^r).

Immerhin bleibt wenigstens für Klagenfurt noch die viel schwierigere Frage, wie es einen Glauben an das *Leiden Christi* gegeben habe, den die Vorlesung fordert. Der Anonymus stellt sich ihr ganz offen und ehrlich. Wie die Anselmsentenzen, bringt er zunächst zwei Stellen aus „Augustinus“ — eine ist aus ps.-Augustinus bei Florus von Lyon. In der ersten heißt es ausdrücklich: *Preter fidem passionis Christi nullus unquam precedentium patrum poterat invenire salutem* (f. 14^r). Die Anselmsentenzen sprechen im Zitat nur von „fides Christi“. Sie lassen also „passionis“ aus und machen sich so die Lösung leichter. Die Klagenfurter Lösung geht dahin, daß der Glaube an Gott auch den Glauben an Christus eingeschlossen habe, da er Gott sei: *Et ita verum est quod in fide Christi salvabantur, que tamen occulta erat eis, quia nondum intellexerunt Christum debere incarnari, mori, resurgere et sic eos liberare*. Neben dieser recht dunklen und fernen Schau der Christuspassion bringt die Vorlesung aber noch eine andere Lösung: Das Augustinuswort mag auch nur von den Propheten gesagt sein, die durch die Offenbarung des Heiligen Geistes auch die Art der Erlösung (*modum*) kannten: *Vel de prophetis modum nostre salutis inquirentibus dictum illud Augustini, nullos videlicet de ipsis qui hoc inquirebant et [quibus] per Spiritum Sanctum aliquo modo revelatum erat, sine fide passionis invenisse salutem* (ebd.).

Man wird das nur von den Propheten des Alten Bundes verstehen dürfen, da Klagenfurt ausdrücklich sagt, daß zuerst (*primum*) Abraham der Glaube an den kommenden Christus geoffenbart worden ist, wie es auch die Anselmsentenzen meinen: *Abrahe primo manifestata est fides venturi Christi* (80). Diese freilich dehnen die Möglichkeit einer ausdrücklichen Offenbarung über Christus schon weiter aus: *Potuit tamen esse quod et ante eum et post eum quibusdam revelata fuisset, sed non omnibus* (ebd.).

In der Abhandlung über die Arbeitsmethode von Deus de cuius principio ist schon darauf hingewiesen worden, wie Deus de cuius principio hier vielleicht

hemmend auf diese weitere Ansicht der Anselmsentenzen eingewirkt hat (241). Denn *Deus de cuius principio* bringt wie Klagenfurt unter Berufung auf die gleiche Schriftstelle: *In semine tuo* die Ansicht, daß erst Abraham der Glaube an Christus geoffenbart worden ist: *Hanc fidem et Job et alii multi sub naturali lege positi habuerunt, sed certum remunerationis modum ignoraverunt . . . Nullus enim eorum revelatam fidem habuit, dum Abrahe his verbis revelata fuit: In semine tuo . . .* (265). Das ist also auch Klagenfurts Ansicht, die somit ihrer Quelle *Deus de cuius principio* hier wieder treu blieb, wenn sie deren Ansicht auch stärker zum Glauben an die Passion ausbaute, die dem Anonymus als Weg der Versöhnung mit Gott, als „*hostia*“ so wesentlich ist.

So erscheint durch diese immer wieder feststellbare Erweiterung der christologischen Gedanken ihrer Quelle *Deus de cuius principio* deutlich einer der Grundzüge der Erlösungslehre von Klagenfurt. *Gott* steht hier im Mittelpunkt der Vorlesung. Daher wird das „Recht“ des Teufels, wie es sonst in der Schule noch vertreten wird, zu einer bloßen „*possessio*“ des Menschen abgeschwächt. Gott muß uns nicht nach Gerechtigkeit erlösen, um dem Teufel kein Unrecht zu tun, sondern nur, weil Mensch und Teufel gleichberechtigte Partner in der Schöpfung sind, zwischen denen aber Gerechtigkeit obwalten muß. Daher tritt auch die Auffassung der Erlösung als Sieg Christi über den Teufel, wie sie die Schule Anselms beherrschte, zurück gegenüber der Versöhnung des Menschen mit Gott. Christus ist die „*hostia*“, und das Leiden des Herrn bekommt tiefste Bedeutung, die so groß ist, daß die Vorlesung sie in den verlangten Heilsglauben der vorchristlichen Zeit eingeschlossen haben will — trotz aller Schwierigkeiten. Gott in der Erlösungslehre ist wohl auch der Sinn, warum die hypostatische Vereinigung mehrmals in die Ausführungen der Grundquelle *Deus de cuius principio* eingeschaltet wird. Denn so wird nicht nur das Ziel der Erlösung stärker systematisch unmittelbar auf Gott gerichtet, sondern der Erlöser in seiner Gottheit ist ebenso unmittelbar in den Aufbau systematisch einbezogen. Die Hörer dieser Vorlesungen wurden also tief religiös, und dabei klar, in das Grunddogma des Christentums eingeführt.

V. Die Tugendlehre und die Deutung der Zehn Gebote

Von jetzt ab verläßt uns die bisherige Quellenunterlage für die Klagenfurter Sentenzen. Denn die beiden Hauptquellen, *Deus summe* wie *Deus de cuius principio*, enden hier. Aber die sogenannten *Sententiae Anselmi* bringen auch die weiteren Darlegungen von Klagenfurt über die Auswirkungen der Erlösung in der Tugendlehre und der Erklärung der Zehn Gebote, wie sie auch im Neuen Bund der Erlösung gelten. Ja man kann sagen, daß hier auch inhaltlich große Ähnlichkeiten zwischen den Anselmsentenzen und Klagenfurt wieder bestehen.

Eine andere Beobachtung aber ist ebenso wichtig. Der erste bisher in

der vorliegenden Arbeit verglichene Teil der Anselmsentenzen ist stark zusammengesetzt aus Deus summe, Deus de cuius principio und anderen Stücken, wie das in den früheren Abhandlungen über die Anselmsentenzen und Deus de cuius principio eingehend gezeigt worden ist. So ist es sehr wahrscheinlich, daß auch der zweite Teil über die Tugenden und die Gebote aus anderen Quellen zusammengestellt ist. Diese sind bisher noch nicht gefunden worden. Vielleicht liegen sogar auch dem zweiten Teil der Sententiae Anselmi, ähnlich wie dem ersten, die gleichen Quellen wie den Klagenfurter Sentenzen wieder zugrunde, wie es ja tatsächlich im ersten Teile der beiden Werke der Fall war. Der gleiche Inhalt würde auch so gut geklärt werden. Dann wäre es vielleicht möglich, durch einen Vergleich der ähnlichen Stellen sogar die Struktur der neuen gemeinsamen Grundquelle aufzudecken, wenn nicht sie selber zu finden oder ihr nahezukommen.

In der Tat ist mir das wenigstens zum größten Teil gelungen. Ein Beispiel, an dem der Fund begann, soll das zeigen. Einer der wertvollsten Teile des 2. Stückes der Anselmsentenzen ist die ziemlich eingehende Darlegung über die *Z e h n G e b o t e*, die mit zu den ausführlichsten der Frühzeit gehört. Sie hat einen großen Einfluß auf die mittelalterliche Moralthologie gehabt. Denn sie ging in die Summa sententiarum ein und wurde auch von Hugo von St. Viktor in sein Hauptwerk *De sacramentis* wörtlich übernommen³⁶. Er hat sie auch für die *Institutiones in Decalogum* benutzt³⁷. Aus der Summa sententiarum kam der Text dann in die *Quatuor libri sententiarum* des Lombarden und wurde dadurch unzählige Male im Mittelalter kommentiert. Es ist also auch moral- und dogmengeschichtlich recht wichtig, einmal genauer ihren Quellen nachzugehen. Der Vergleich mit den gleichen Stellen in Klagenfurt brachte mich auf die *Panormia* und das *Dekret Ivos von Chartres* als der gemeinsamen Urquelle, die freilich über eine noch unbekannte Bearbeitung benutzt wurde.

Zunächst also ein kleines Beispiel aus der Lehre von der *L ü g e*, wo sich Klagenfurt ausdrücklich auf die Kanonistik beruft: *Quod reperitur in decretis*. Zur Frage, ob man *a u s D e m u t* lügen und sich schlechter stellen dürfe, als man ist, findet man in der *Panormia* VIII, 128 einen Text aus Augustinus, „*De verbis apostoli*“, sermo 2³⁸:

*Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator, antequam mentireris, mentiendo efficeris, quod ante evitaveras. Veritas autem vitae non est, nisi te ita dixeris peccatorem, ut te esse cognoscas*³⁹.

Wörtlich hat das Klagenfurt übernommen. Die *Anselmsentenzen*

³⁶ Siehe Arbeitsmethode 64—67.

³⁷ Vgl. D. Van den Eynde, Notice littéraire sur les „*Institutiones in Decalogum*“ de Hugues de Saint-Victor: Ant 34 (1959) 449—458.

³⁸ Das ist sermo 181, c. 5, nr. 4: PL 38, 980.

³⁹ Siehe *Panormia*: PL 161, 1336.

aber ändern bereits und bringen nur den oben gedruckten Kursivdruck, wenn sie schreiben:

Si quis causa humilitatis mentitur, ut puta, si se peccatorem dixerit et non ita in conscientia sua iudicet, mendacium est. Augustinus enim dicit: *Cum mentieris causa humilitatis, si, antequam mentireris, peccator non eras, mendacio efficieris. Si enim te peccatorem dicis et ita non credis, veritas in te non est.*

Daher können die Anselmsentenzen hier nicht unmittelbare Quelle für Klagenfurt gewesen sein. Das könnte aber gut für beide Werke die Panormia oder eine andere ähnliche Sammlung sein.

Ein ähnliches Beispiel aus der gleichen Lehre über die Lüge bietet die Beantwortung der Frage über die *Verschiedenheit von Lüge und Verheimlichung (occultare)*. Grundlage bildet wieder eine Stelle Augustins, diesmal In psalm. 5, 7, die sich in *Ivos Dekret XII, 46* wiederfindet. Sie lautet dort:

Illud vero quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum est. Tamquam verbi gratia, si cui gladius commendetur et promittat se redditurum, cum ille qui commendavit, poposcerit. Si forte gladium suum repetat furens, manifestum est non esse reddendum, ne vel se occidat vel alios, donec ei sanitas restitatur. Hoc ideo non habet duplex cor, quia ille cui commendatus est gladius, cum promittebat se redditurum poscenti, non cogitabat furentem posse repetere. Manifestum est non esse culpandum aliquando verum tacere, falsum autem dicere non invenitur concessum sanctis ⁴⁰.

In *Klagenfurt* ist dieser Text ein wenig umgearbeitet:

Iterum queritur ab Augustino, an sit mendacium, *si aliquis commendet gladium alicui et ille cui gladius commendatus est, promittat reddere poscenti, si furens reposcit et ille furenti non reddit, quia se vel alium occideret*. Ipse solvit, quia *non est mendacium ideo quod hic non est duplex cor, quia, cum promisit reddere, non cogitavit eum furentem posse repetere. Illud autem ubi non est duplex cor, non debet dici mendacium. Ecce falsa verba, sed non sunt ibi mendacia (f. 26^v s.)*.

Die kursiv gedruckten Worte dieses Textes aus Klagenfurt sind aus Augustinus genommen, d. h. also fast der ganze Text. Nur kleine grammatische Änderungen sind vorgenommen worden, um den Vätertext besser der schon etwas systematisch gewordenen neuen Fragestellung anzugleichen. Anders ist es wieder bei den *Anselmsentenzen*. Hier lautet der Text:

Sie quis promittit alicui aliquid se daturum determinata hora et postea videt periculum esse vel illius vel alterius, si dederit, et ideo subtraxerit retinens tamen voluntatem dandi, si cum salute dari possit, non est mentitus. Verbi gratia: Si quis mihi gladium commendaret et ego promitterem ei me redditurum in determinata hora, ille vero furens statuto tempore gladium repeteret volens se ipsum aut alium occidere, quamvis ei furenti gladium non redderem, mentitus tamen non essem, cum adhuc voluntatem quam prius habui, non mutaverim nec cor duplicaverim. Est tamen levitas aliqua sic indeterminate et sine conditione de futuro aliquid promittere (100).

Die Umarbeit des ursprünglichen Augustinustextes ist also in den Anselmsentenzen bedeutend umfangreicher geworden. Zunächst ist ein

⁴⁰ PL 161, 793.

allgemeines Prinzip vorgesetzt, dann erst folgt das konkrete Beispiel, und am Schluß werden die Folgerungen daraus gezogen, daß man nicht leichtsinnig solche Versprechungen machen soll. Der Name Augustins ist im Gegensatz zu Klagenfurt weggefallen, so daß man meinen könnte, die Darlegung sei eine ganz persönliche Erklärung des Verfassers über eine moraltheologische Frage. In Wirklichkeit ist sie eine systematische Weiterführung ganz augustinischer Gedanken. Dabei ist das in Klagenfurt noch ähnlich wie bei Augustinus in mehr abstrakter Redewendung vorgelegte Beispiel der Schwertleihe nun in den Anselmsentenzen stärker auf die eigene Person konkretisiert: Si quid *mih*i gladium commendaret et ego promitterem. Augustinus und Klagenfurt bleiben in der dritten Person: aliquis. Also auch hier dürfte die Schlußfolgerung gesichert sein, daß Augustinus mit einem Text aus dem Dekret für beide Werke Quelle war. Beide aber haben ihn anders ausgeweitet, so daß sie nicht gegenseitig Quelle sein können, sondern von einer gemeinsamen Quelle abhängen, die den Text aus Augustinus noch selbst brachte.

Ist diese Quelle Ivos Dekret und seine Panormia? Der Vergleich der ähnlichen Texte in den Anselmsentenzen und Klagenfurt zeigt wirklich, daß — ähnlich wie in den obigen Fällen — ein Großteil der hier gemeinsam bearbeiteten Vätertexte sich tatsächlich bei Ivo findet. Es gibt aber darüber hinaus eine Reihe anderer Vätertexte, die auch gemeinsam benutzt sind, sich aber weder in der Panormia noch im Dekret Ivos finden. So muß also eine Erweiterung Ivos den beiden Werken schon zugrunde gelegen haben oder eine Quelle, aus der Ivo seine Texte auszog.

Die Durchforschung der Werke der Schule und ihres Umkreises brachte mir nun die interessante Feststellung, daß sich in C o d. 2 0 8 der Bibliothek von Montecassino eine Lehre über die Zehn Gebote findet, die auch viele Vätertexte bringt.

M. Grabmann hat im 2. Band seiner „Scholastischen Methode“ 305—309 sich eingehend mit dieser Summe beschäftigt, die auf 17 Bücher berechnet war, von denen aber das erste fehlt. Im 5. Buch findet man die Darlegung über den Dekalog. Wie Grabmann darlegte, ist das Werk stark von der Summa sententiarum abhängig und benutzte auch Hugos von St. Viktor De sacramentis. Daneben aber sind andere Quellen herangezogen. So konnte ich in der Erbsündenlehre z. B. den Einfluß von Deus summe mit wörtlich gleichen Zitaten feststellen.

Es scheint nun auch Ivos Dekret und seine Panormia zu den Quellen des Werkes zu gehören. Aber die Zitate aus ihnen sind durch weitere Zusammenstellungen noch weiter vermehrt worden. So sind z. B. Teile der Summa sententiarum etwa als Einleitungen der Canones des Dekrets eingefügt worden. Auch andere Texte aus Augustinus, Hieronymus usw., die bei Ivo fehlen, die aber in der Summa sententiarum z. T. stehen, liest man. Eine Quelle dieser Zufügungen scheint — direkt oder indirekt — die oft überlieferte Stellensammlung *Pater iste familias* zu sein, über die ebenfalls Grabmann in der „Scholastischen Methode“ II, 142—144 kurz mit Inhaltsangabe der sieben Bücher berichtete. Er benutzte Cod. lat. 16528 der Bibl. Nationale zu Paris, Cod. lat. 108 und 1290 der Wiener Nationalbibl. neben Clm 23440, der

aber nur ein kurzes Exzerpt enthält. Ich habe in Schol 9 (1934) 130 auf fünf andere Handschriften hingewiesen, die von P. Martin, B. Geyer und Mohlberg gefunden wurden. Diese Zahl ist in Schriftum S. 9 und S. 380 noch durch zwei weitere aus Köln, Stadtarchiv W 4^o 211, und Wien, Nationalbibl., Cod. lat. 1641 erweitert worden⁴¹.

In der Zusammenstellung in Montecassino findet sich nun durch die Vereinigung aller dieser Quellen eine ganz umfangreiche patristische Lehre über den Dekalog, die einmal von einem *Moraltheologen* durchforscht zu werden verdiente. Denn sie zeigt, wie sehr die Moraltheologie von der Patristik bis in die Wortformulierungen abhängig ist, und hier haben wir sicher ein Zeugnis des langsamen Werdens der scholastischen Moraltheologie aus der Patristik heraus vor uns. Da die Bearbeitungen, wie es ja auch in der Dogmatik der Fall ist, immer stärker die Namen auslassen, um so mehr der Systematik dienen zu können, sind die frühen Sammlungen, die teilweise noch die Namen bringen, von besonderer Bedeutung, um die eigentlichen Quellen feststellen zu können. Die Darlegungen zur Moraltheologie in der Anselmschule bieten dafür ein sehr gutes Beispiel und verbürgen so auch diese Art des Übergangs zur vollen Systematik der folgenden Zeit.

Bliemetzrieder hat in seiner Edition der Anselmsentenzen bereits auf manche Parallelen mit Ivos Dekret und der Panormia hingewiesen. Aber die gleichen Stellen lassen sich auf Grund des Vergleiches mit Klagenfurt noch bedeutend vermehren. Dazu trägt auch die Sammlung von Montecassino bei, da sie auf eine Reihe weiterer Vätertexte als Quellen hinweist. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Sammlung von Montecassino die Quelle für die Anselmsentenzen und Klagenfurt unmittelbar gewesen ist. Das ist z. T. möglich, wenn auch allein nicht ausreichend. Ebenso gut kann es auch eine andere ähnliche Sammlung gewesen sein, auf die wir noch nicht gestoßen sind. Wichtig erscheint in unserem Zusammenhang nur, daß als gemeinsame Quelle für die Anselmsentenzen und Klagenfurt eine ähnliche Vätersammlung, die Ivo weiter ausführte, in Frage kommt. Das ist zugleich bei der Wichtigkeit des Dekalogs für die Geschichte der Moraltheologie auch für diese eine grundlegende Erkenntnis.

Nehmen wir, um unsere Behauptung näher zu belegen, ein anderes konkretes Beispiel dieses Wachsens aus der mehr patristischen Quelle zur stärkeren systematischen Art in den Anselmsentenzen bzw. in Klagenfurt. Diesmal sei aber nicht eine Einzelstelle herausgegriffen, sondern der Aufbau eines ganzen Gebotes. Denn so läßt sich leichter die Gesamtbenutzung einer in den Quellen folgenden Textreihe aus der Patristik verfolgen.

Klagenfurt beginnt die Darlegung über das siebte Gebot mit einer Art Definition des Diebstahls. *Furari dicitur oc-*

⁴¹ Vgl. auch Fr. Stegmüller, Repertorium zum Werk.

culte et iniuste auferre rem alienam. Der Anonymus fügt hinzu, daß darin auch der Raub eingeschlossen sei, und nennt als drittes Glied der Kette das Sakrileg. Dann bringt er erneut die Definition des Diebstahls und erweitert sie nun um die Beschreibung der beiden anderen Arten, des Raubes und des Sakrilegs:

Furtum est, ut diximus, quando occulte et iniuste res aliena aufertur. Rapina est *usurpatio aliene possessionis per violentiam, sacrilegium accipere sacram rem ut calicem de sacro vel sacrum de non sacro vel non sacrum de sacro.* Daraus schließt er dann auf die Gesamtdefinition aller drei Arten: Hoc ergo nomine quod est furtum, generaliter omnibus interdicatur, *quicquid vel occulte per iniusticiam vel aperte per violentiam vel sacrilegio, id est omne quod illicita usurpatione aufertur* (f. 25^v).

Das ist also eine sehr klar aufgebaute und durchdachte Darlegung, wie wir sie manchmal in dieser guten Vorlesung finden.

Nach einem Einschub über den „Diebstahl“ der Juden an den Ägyptern beim Auszug aus Ägypten, die einer Erklärung der Definition des Diebstahls und seiner notwendigen Elemente dienen soll, kommt Klagenfurt erneut auf den Unterschied zwischen Diebstahl und Raub zu sprechen. Welche Art schließt die schwere Sünde ein? Es scheint zunächst, daß der Diebstahl das Schwerere ist, da er noch mehr bestraft wird als Raub. Die Vorlesung antwortet unter Berufung auf Augustinus aber negativ:

Sed non est. *Furari enim est occulte accipere, sed rapina fit cum violentia et aperte et in hoc magis leditur proximus, quando manifesta sibi infertur iniuria.* Quod etiam Augustinus ostendit hisce verbis: *Penale est occulte rapere, multo maioris pene est apertam rapinam exercere* (f. 25^v).

Auch die *Anselmsentenzen* bringen Definition und Frage nach der Schwere in ganz ähnlicher Formulierung, jedoch bereits wieder ohne den Namen Augustins:

Furtum accipitur hoc loco pro qualibet usurpatione rei aliene sive occulta sive manifesta. Qui furtum prohibuit, rapinam non permisit, cum sit maius peccatum, quia maius vel odium vel iram generat (98).

Die Quelle aller dieser so ähnlichen Darlegungen ist tatsächlich Augustinus mit einer Sentenz, die sich in *Ivos* Dekret XIII, 3 aus den *Questiones super Exodum* q. 71⁴² findet. Sie lautet bei Ivo:

Poenale est occulte auferre, multo maioris poenae est, visibiliter eripere. Auferre ergo nolenti sive occulte sive palam habet praeceptum suum. Furti enim nomine bene intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienae. Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit, sed utique sub furti nomine in lege veteri et rapinam intelligi voluit. A parte enim totum significavit, quicquid illicite rerum proximi aufertur.

Die aus dieser Stelle in den vorhergehenden Texten in Klagenfurt oder den Anselmsentenzen entnommenen Worte sind dort kursiv gedruckt. Sie zeigen, wie verschieden die gleiche Väterstelle behandelt wurde. Beide nehmen zwar die Definition des Diebstahls aus dem Text Augustins: *usurpatio rei aliene* (Klagenfurt ersetzt nur „rei“ durch

⁴² PL 161, 803.

„*possessionis*“). Jedoch hat Klagenfurt zunächst eine etwas andere Formulierung aus Augustins vorhergehendem Satz entnommen, wo Augustinus mehr allgemein von „*aufferre*“ spricht. Das ist in die erste Definition von Klagenfurt übergegangen: *Furari dicitur occulte vel iniuste auferre rem alienam*. Die eigentliche augustinische Beschreibung als „*usurpatio rei alienae*“ ist zunächst in Klagenfurt von der „*rapina*“ verstanden, freilich mit dem Zusatz „*per violentiam*“. Nachdem der Anonymus dann im Gegensatz zu Augustin und in Erweiterung von dessen Gedanken noch vom Sakrileg als dritter Art gesprochen hat — die Anselmsentenzen kennen das noch nicht —, kommt er, wie Augustin und die Anselmsentenzen, auf die allen gemeinsame Definition zu sprechen. Das ist nun auch für ihn Augustins Beschreibung „*omnis illicita usurpatio*“. Der Grundgedanke Augustins und seine Beschreibung bleibt also in Klagenfurt schließlich herrschend, aber alles wird bereits systematisch weiter ausgeführt und um ein Glied, den Diebstahl des Heiligen im Sakrileg, erweitert. Dagegen halten sich die Anselmsentenzen hier noch mehr an Augustinus selbst.

Auch der vorhergehende Grundgedanke der ganzen Ausführungen Augustins ist in beiden Werken gleich und doch wieder verschieden weitergeführt worden. Augustin will hier hervorheben und belegen, daß, wenn in der Heiligen Schrift auch nur von „*furtum*“ ausdrücklich gesprochen wird, doch der *Raub eingeschlossen* ist: Wer das weniger Schlimme nennt, verurteilt damit auch das Bösere. Das ist Augustins Gedanke: *Poenale est occulte auferre, multo maioris poenae est visibiliber eripere*. Klagenfurt hat diesen Satz sogar wörtlich übernommen. Die Anselmsentenzen aber bringen die bei Augustinus daraus folgenden Schlußfolgerungen ohne den Satz selbst. Augustinus folgert nämlich: *Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit*. Die Anselmsentenzen schreiben ganz ähnlich, wenn sie auch die Satzteile umstellen: *Qui furtum prohibuit, rapinam non permisit* (98). Das steht nicht in Klagenfurt. Wir können also schließen: Klagenfurt bringt den Anfang der Augustinusstelle, die Anselmsentenzen fast wörtlich deren Schluß. Das belegt noch einmal, was bei aller Ähnlichkeit eine genauere Untersuchung zeigt, daß die beiden Werke nicht voneinander abhängen, sondern von einer gemeinsamen Quelle, als die wir hier den Augustinustext, der auch bei Ivo im Dekret sich findet, feststellen können. Klagenfurt spricht dabei — im Gegensatz wieder zu den Anselmsentenzen — am Schluß noch ausdrücklich von Augustinus.

Den Kirchenvater nennen aber beide Werke noch bei der Fortsetzung, für welche sie die bei Ivo folgende Stelle (XIII, c. 4) aus Augustinus, ep. 50 ad Macedonium, benutzen. Dort fordert Augustinus eine *Wiedergutmachung* vor der Vergebung. Aber wiederum ist die Verschiedenheit der Benutzung der gleichen Stellen in den beiden Abhand-

lungen wichtig. Die Anselmsentenzen fahren einfach im Anschluß an das Verbot auch des Raubes fort: De rapina dicit Augustinus (98). Sie bringen dann den genannten Text aus dem Kirchenvater, daß eine echte Buße nur dann möglich ist, wenn das geraubte Gut wiedergegeben wird. Klagenfurt ist etwas folgerichtiger, wenn der Verfasser aus dem Gedanken des Vorhergehenden, daß Diebstahl und Raub zusammen in der Schrift verboten sind, allgemeiner fragt: Sed cum peccatum sit utrumque, furtum et rapina, si aliquis voluerit de illo peccato ad conversionem et penitentiam venire, queritur, quali penitentia possit salvari (f. 25^v). Die Antwort ist dann wieder die gleiche Augustinusstelle wie in den Anselmsentenzen und Ivo. Nur ist sie in Klagenfurt noch wörtlicher wiedergegeben als in den Anselmsentenzen.

Klagenfurt schiebt nun eine weitere Frage ein, die sich weder bei den Anselmsentenzen noch auch im Dekret Ivos findet: Darf man g e r i c h t l i c h das gestohlene Gut z u r ü c k f o r d e r n ? Der Apostel scheine den Rat zu geben, das nicht zu tun: Omnia licent, sed non omnia expediunt. Die Vorlesung antwortet, daß der Rat des Apostels nur den Vollkommenen gelte. Es wäre für diese nicht nützlich zur Vollkommenheit, wenn sie ein Gerichtsurteil forderten: ne querendo iudicia, agendo causas, reum accusando cessent ab operationibus et interrumpatur propositum contemplationis (f. 25^v). Freilich, so fährt die Vorlesung fort, könnten die Ordensleute das gestohlene Gut zurückfordern, falls die Diebe dadurch gebessert und den Armen oder Mitbrüdern geholfen werde. Doch müsse dabei jeder Streit (contentio) vermieden werden (ebd.). Man findet ähnliche Ausführungen in den beiden von O. Lottin gedruckten Einzelsentenzen der Schule nr. 476 und 476a⁴³, so daß wir erneut feststellen können, daß der Anonymus anonyme Einzelsentenzen der Schule kennt und zu Zusätzen zu seiner Grundquelle benutzt.

Eine andere Frage ist in Klagenfurt und in den Anselmsentenzen wieder gemeinsam behandelt. Man findet sie bezeichnenderweise auch wieder im Dekret Ivos, wo sie erneut im 13. Buch steht. Diesmal handelt es sich um Kap. 2. Die Frage geht noch einmal auf die schon im Vorausgehenden behandelte *Definition des Diebstahls* ein. Es scheint doch nicht alles Diebstahl zu sein, was man einem anderen wegnehme. Denn die I s r a e l i t e n hätten „per furtum“ die Gefäße der Ä g y p t e r auf Befehl des Moses an sich genommen: Contrarium est ergo hic furtum prohibere, ibi precipere (f. 25^r). Bemerkenswert bei der Fragestellung wie bei der Antwort ist, daß nur der erste Teil der Fragestellung und der Antwort durch die Dekretstelle, die Ivo aus Augustin nimmt, gedeckt ist. Der zweite Teil der Lösung findet sich jedoch auch bei Augustinus, und zwar an einer Stelle, die zwar nicht bei Ivo, wohl aber z. B. in der Väterstellensammlung zum 5. Gebot in der genannten Hand-

⁴³ Vgl. Psychologie et Morale . . . , t. V.

schrift von Montecassino nach einigen wenigen anderen Zitaten der ersten Stelle folgt. Offenbar hat also unseren beiden Werken eine ähnliche erweiterte Sammlung vorgelegen. Es sei der Text der beiden Augustinusstellen aus Montecassino neben den der Vorlesung aus Klagenfurt gedruckt. Anschließend bringe ich dann auch den Text der Anselmsentenzen, damit der Leser selbst vergleichen kann:

Montecassino Cod. 208

Quod Israelite furtum non fecerunt spoliando Egyptios. Augustinus, liber questionum Exodi cap. 39: Dicit dominus ad *Moysem*: Loquere secreto in aures populi et *petat unusquisque a proximo suo* et mulier a proxima sua *vasa argentea et aurea* et vestem. Non hinc quisquam sumendum exemplum putare debet ad exspoliandum isto modo proximum. Hoc enim deus iussit qui noverat quid quemque pati oporteret. *Nec Israelite furtum fecerunt spoliando Egyptios sed deo iubenti ministerium prebuerunt*, quemadmodum cum *minister iudicis occidit eum quem iudex iussit occidi*. Perfecto si id sponte faciat, homicida est, etsi eum occidat quem scit a iudice occidi debuisse (cf. Ivo, Decr. XIII, 2)...

De eadem re. Idem, liber 83 cap. 56: Factum est, ut iuberet deus vel potens pro illorum cupiditate permitteret, ut *vasa aurea et argentea* ... et peterent ab *Egyptiis* non reddituri et acciperent quasi reddituri. Quam etiam mercedem tam diurni *laboris* atque *operis* pro talium animarum gradu iustam deus esse voluit et penam illorum quos *digne* fecit amittere id quod reddere debuerunt. Non itaque deus deceptor est, quod credere nefarium et impium est, sed meritorum et personarum iustissimus tributor faciens quedam per seipsum que illo solo digna sunt, eique uni conveniunt sicut illuminare animas et seipsum eis perfruendo prebendo sapientes beatosque prestare; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinata: quedam eorum iubens, quedam permittens ...

Klagenfurt (f. 25^{rv})

Sed obicitur, quod filii Israel exeuntes per furtum abstulerunt *Egyptiis* vasa aurea et argentea. Ille idem *Moyse*s qui precepit: Non furtum facies, idem precepit furari dicens: *Petat unusquisque a vicino suo vasa aurea et argentea* ... Contrarium est ergo hic furtum prohibere, ibi precipere. Sed non est, quia quod *Hebrei* vasa *Egyptiorum* abstulerunt, in hoc *iubenti domino ministerium prebuerunt*. Sicut enim non est homicidium dicendum, quando *minister iussu principis reum occidit*, ita *nec peccatum furti* erat in hoc facto, quod ad preceptum domini *populus ille quasi minister malos Egyptios exspoliavit*.

Nec sine causa deus hoc precepit. *Populus Israel* servierat *Egyptiis* faciendo *labores* et cetera *opera*. Sed *Egyptii* premio suo defraudabant eos et propter hoc et quia mali erant et *indigni* tantas possidere divitias, in vindictam eorum et in remunerationem bonorum iussi sunt a deo vasa *Egyptiorum* transportare. Nec peccatum erat eis, quod deus precepit, facere.

Omne ergo illud furtum id est omnem illicitam invasionem aliene rei *Moyse*s interdixit hoc verbo: Non furtum facies excepto illo quod deo iubente licebat fieri.

Die Anselmsentenzen schreiben zur gleichen Frage (98): *De Moyse et filiis Israel qui cum exire deberent de Egipto, vasa aurea et argentea et alia ornamenta ab Egiptiis quasi reddituri accommodabant et ea secum illis ignorantibus occulte deportabant. Dicunt sancti quod non fuerat furtum sed ministerium. Dominus enim sic preceperat qui novit quid unumquemque pati oportebat. Illi ergo non fecerunt furtum sed precepto dei prebuerunt obsequium.*

Die in Kursiv gedruckten Worte zeigen zunächst die enge Verwandtschaft bis in die Formulierungen zwischen Augustinus und Klagenfurt. Gemeinsam ist vor allem die Grundlösung der Frage: Es war kein Raub, was die Israeliten taten, sondern Ausführung eines Befehles Gottes. Aber auch die Begründung, warum Gott so verfuhr, findet sich bei Augustinus und in Klagenfurt gleich — diesmal aus dem zweiten Text Augustins genommen: Israel hatte durch seine Fronarbeit Lohn verdient, der ihm von den Ägyptern vorenthalten worden war. Den zweiten Grund für Gottes Vorangehen hat freilich die Vorlesung ein wenig umgeändert und wohl auch über Augustins Denken ausgeweitet. Klagenfurt fügt nämlich als weiteren Grund für Gottes Anordnung hinzu, daß die Ägypter „unwürdig“ (*indigni*) waren, solchen Reichtum zu besitzen. Augustinus spricht zwar auch von „*digne*“, aber er meint damit nur, daß es „würdig“ war, die Ägypter dessen zu berauben, was sie den Israeliten nicht an Lohn hatten geben wollen. Man sieht erneut, daß es wohl um Abhängigkeiten geht, aber nicht um sklavische Übernahme. Die wachsende Systematik schreitet auch in der Vorlesung voran.

Die Anselmsentenzen sprechen nicht von der Begründung des Gottesgebotes der Mitnahme als Gegengabe für die geleistete Arbeit. Dafür nehmen sie, wie der Sperrdruck zeigt, aus den gleichen Augustinusstellen einen anderen Gedanken, den Klagenfurt übergangen hat: *Hoc enim deus iussit, qui noverat, quid quemque pati oporteret.* Gottes weise Voraussicht und sein Wissen um die Welt und ihr Geschehen im Menschenschicksal ist also hier als Grund der Erlaubnis Gottes angegeben. Wir haben also das gleiche beobachten können wie vorher: Dieselben Augustinusstellen werden von dem einen der beiden Werke im ersten Teil, von dem andern im zweiten benutzt. Bei aller Gleichheit der Fragestellung sind also dennoch die Lösungen verschieden. In der Grundquelle aus der Patristik finden sie sich noch vereint. Es erscheint also die Entwicklung wie die eines Baumes mit verschiedenen Zweigen aus der gleichen Wurzel und deutet so auch die erweiternde Entwicklung an, die hier teilt, was einst gemeinsam war. Dabei wurde der Teilgedanke vertieft, wie das Beispiel von Klagenfurt zeigt.

Klagenfurt kommt dann auf den Wucher zu sprechen. Die Vorlesung tut das mit der formellen Frage: *Queritur de usurariis, quid sentiendum sit de illis (f. 25^v).* Die Anselmsentenzen sprechen gleich nach der Definition des Diebstahls davon: *Sub furto comprehenditur*

usura (98). Dann handeln sie noch einmal davon, wo sie die obengenannte Augustinusstelle angeben, daß ohne Wiedergutmachung keine Nachlassung möglich sei: *Que ratio similis est in furto et usura* (98). Statt dessen hat Klagenfurt ihrer Vorlesungsart entsprechend eine genauere Definition eingesetzt und auch die spekulative Begründung der Sündhaftigkeit des Wuchers genauer gefaßt. Vor allem aber ist die bloße kurze Andeutung der Anselmsentenzen, daß ohne Wiedergutmachung eine echte Vergebung nicht möglich sei, nun sogar kanonistisch erweitert bis hin zu dem Fall, wo eine solche nicht stattfinden kann. Nur diese letzte konkrete Weiterführung ist ohne augustininische Grundlage. Alles andere enthält ein Augustinustext, der wohl auch den Anselmsentenzen für ihre kurzen Bemerkungen vorgelegen hat, da die gleichen Fragen gestellt sind. Der Text Augustins, der in der Sammlung von Montecassino wieder steht, folgt dort kurz nach der oben zitierten Stelle über den „Raub“ der Israeliten in Ägypten. Man findet ihn auch im Dekret Gratians (c. 11 C. XIV q. 4) und, wie Friedberg in dessen Edition schon angibt, bei Anselm XI, 112 (111) oder Polycr. VI, 20. Schon die Verbindung des Wuchers mit dem Raub, wie er sich in Klagenfurt (und den Anselmsentenzen) findet, stammt aus dieser Stelle bei Augustinus. Das gilt ebenso von der in den beiden Werken erneut hier betonten Verpflichtung zur Wiedergutmachung: *Quod usura rapina est et reddi debet*. So heißt bereits die Kapitelüberschrift in Montecassino. Der Text selber lautet dort:

Augustinus ad Macedonium⁴⁴. *Quid dicamus de usuris quas et ipse leges et iudices reddi iubent? An crudelior est qui subtrahit aliquid vel eripit . . . quam qui trucidat fenore pauperem? . . . Huiusmodi rapine . . . male possidentur et vellem restituerentur, sed non est quo iudice modo repetantur. Post hanc vero vitam miserrime persolventur.*

Das arbeitet Klagenfurt um. Zunächst wird dort die öfter in Vätertexten aus Hieronymus und Augustinus⁴⁵ genommene Definition des Wuchers eingefügt: *Videtur [usura] esse rapina. Est enim usurpatione alienae rei, quando plus exigitur a debitore quam datum sit*. Dann folgt die Anwendung des Textes Augustins: *Cum nullus raptor possit salvari nisi per dignam penitentiam id est nisi restituat . . . ideo usurarius non salvatur, nisi reddat usuram quam accepit*. Die Klage Augustins: *Sed non est a quo iudice modo repetantur*, führt die Vorlesung zur Frage, was denn zu geschehen habe, wenn jemand nicht gutmachen wolle: *Sed cum pauci vel nulli inveniuntur qui reddant omnia, volunt quidam hoc consilium eis dare, ut saltem illam usuram quam in presenti debent, eis remittatur et postea ab illa iniustitia absterneant et sic per opera misericordie posse salvari. Quod si nolunt, nulla eis danda est penitentia vel spes venie promittenda* (f. 25^v s.). Damit ist gut die werdende prak-

⁴⁴ Vgl. ep. 153, 25: PL 33, 664 f.

⁴⁵ Vgl. z. B. Ivo, *Decretum* XII, 17 oder 18.

tische Auswertung eines Grundsatzes, die man öfter in der Vorlesung findet, gekennzeichnet. Bei allem Durchscheinen der patristischen Urquelle wird das Eigentum und auch die konkrete Eigenart des Verfassers erkennbar. Ja durch die Erkenntnis der Urquelle wird das Eigene erst ganz sichtbar.

Ähnliches läßt sich auch von den Anselmsentenzen hier sagen. Sie bringen, wie oben angedeutet, zwar nur zwei kleine Hinweise, die aber dafür desto enger mit den grundlegenden Darlegungen über den Diebstahl im allgemeinen noch verbunden bleiben. Die erste schließt den Wucher gleich am Anfang bei der Aufzählung der Arten des Diebstahls mit dem Raub zusammen und zeigt schon darin die Abhängigkeit von Augustins Text. Dann aber betonen die Anselmsentenzen — ebenfalls mit ihm — die Notwendigkeit des Wiedergutmachens. Aber auch das geschieht hier nur in Verbindung mit den allgemeinen Prinzipien des Diebstahls: Que ratio similiter est in furto et usura. Auch darin also folgen sie wieder eng Augustinus, der ja bei dieser Gelegenheit auch auf die anderen Arten des Diebstahls verweist, für die eine gleiche Pflicht der Gutmachung gelte: Haec autem [usura] et huiusmodi rapina . . . Im Gegensatz zu Klagenfurt bleiben die Anselmsentenzen aber bei diesem mehr augustinischen Grundgedanken stehen und gehen noch nicht so in das Praktische wie die Vorlesung.

Vielleicht fehlt daher in ihnen auch die in Klagenfurt nun folgende Darlegung über die *K a u f l e u t e*. Darüber liest man in der Vorlesung:

De mercatoribus qui emendo et carius vendendo alios decipiunt, talis est sententia: Si tantum recipiunt de rebus suis, quantum in via in pascendis equis suis et insuper superest, ut uxorem et familiam suam pascant, non est peccatum. Sed si spe lucrandi et congregandi pecuniam plus equo suas res vel annonam vendunt, non possumus dicere, quod sit rapina vel furtum; sed ipsum lucrum est damnabile eis, nisi per penitentiam respiscant, quia iuxta evangelium non querunt que sunt Iesu Christi sed que sua sunt. Et illos eiecit Christus de templo (f. 26*).

Es ist nicht so leicht zu sagen, welche Quellen hier Klagenfurt vorlagen. Man findet die hier vorgetragene Grundansicht auch sonst in der Schule Anselms von Laon. So bringt z. B. die von O. Lottin veröffentlichte *Einzelsentenz der Schule* nr. 443 am Schluß den Satz: Licet etiam, ut quilibet fidelis in tempore fertili emat, non ea intentione, ut iterum carius vendat, sed ut familiam suam in sequenti procuret et pauperibus subveniat ⁴⁶.

Ähnliches sagt auch bei *Ivo*, Decr. XIII, das 26. Kap.: Quicumque tempore vindemiae vel tempore messis non necessitate sed propter cupiditatem comparat annonam aut vinum . . ., hoc turpe lucrum dicimus. Si propter necessitatem comparat, ut sibi habeat et aliis tribuat, negotium dicimus. Darüber hinaus findet man den Schlußsatz von der Tempelreinigung durch Christus gleich in drei Sentenzen der Handschrift von *Montecassino*. Sie bringen Exzerpte aus Augustinus, in Ps. 70, Ps.-Chrysostomus, in Matthaum, und Cassiodor, in Ps. 70 ⁴⁷. Vielleicht ist also auch hier eine ähnliche Sammlung, wie wir sie heute noch in Montecassino finden, also ein durch andere Texte vermehrtes Dekret Ivos, neben Schulsentenzen Quelle gewesen. Jedenfalls haben wir hier Nachklänge patristischen Gedankengutes.

Ich möchte diese Ergebnisse bei ihrer Wichtigkeit für das Entstehen der systematischen Moraltheologie aus patristischem Gut noch in einem

⁴⁶ Psychologie et Morale . . ., t. V.

⁴⁷ Vgl. die gleichen Stellen bei Gratian, Decr. Pars I, dist. 88, c. 11—13.

anderen Gebiet nachprüfen, dem 8. Gebot über die Lüge. Das ist auch deshalb empfehlenswert, weil hier eine ganze Reihe einzelner Fragen eingehend behandelt werden, die so einen guten Einblick bieten. Die Grundeinteilung ist dabei in Klagenfurt und den Anselmsentenzen gleich, so daß wir auch die Einteilung der Quelle zugleich erfassen. Es wird gehandelt über die einfache Lüge, das falsche Zeugnis und dann über den Falscheid.

Bereits die *Definition* ist wieder augustinisch, und Klagenfurt nennt erneut noch den Namen Augustins im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, in denen er verschwiegen ist: *Mendacium est, ut dicit Augustinus, falsa significatio cum voluntate fallendi* (f. 26^r). Der augustinische Urtext steht z. B. bei Ivo, *Decr. XII, 48*. Es wird in Klagenfurt noch eine andere Stelle des Kirchenvaters zur weiteren Verdeutlichung aus dem Psalmenkommentar beigefügt: *Iterum in psalmo ubi est: Perdes omnes qui loquuntur mendacium, dicit non esse mendacium, ubi non est duplex cor, scilicet cum aliud dicitur ore, aliud agitur in corde*. Auch diese Stelle aus den *Enarrationes in Ps. 5, 7* findet sich in Ivos Dekret XII, 46 wie in Montecassino. Daran schließen sich in Klagenfurt mehrere kurze Einzelfragen, die sich schon durch das zweimalige „*Attendendum*“ als solche ausweisen. Die erste geht auf die Lüge als Sünde der Zunge, während die anderen Sünden durch die Hand oder andere Instrumente geschehen: *Istud peccatum lingue est. Mendacium enim semper in verbo est et est enuntiativa oratio*. Die zweite Bemerkung hebt eine andere notwendige Bedingung hervor: damit ein Wort moralisch Lüge wird, muß es in sich den Willen zur Täuschung enthalten. Dafür wird ein anderes Wort Augustins beigezogen: *Lingua facit mendacium, sed mens reum*. Das ist ein etwas umgearbeitetes Zitat aus *sermo 30 De verbis apostoli*, das sich gleichfalls in Ivos Dekret XII, 34 am Schluß wiederfindet: *Ream linguam non facit nisi mens rea*.

Diese letztere Frage der *Intention* interessiert den Anonymus so, daß er noch einmal ein „*Sciendum*“ darüber einfügt: Wie kommt es, daß es, obschon die Lüge im Wort besteht, dennoch *falsche Worte geben kann, die keine Lüge sind*? Er geht in der Beantwortung recht tief, wenn er auf die beiden Definitionen der Lüge noch einmal zurückgreift: *Mendacium non est, ubi non est duplex cor, und: Mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi*. Er untersucht dabei auch den umgekehrten Fall, ob etwas, was im Wortlaut wahr zu sein scheint, doch falsch ist: *Inquiramus ergo, si falsitas sit: verum sonat in verbis et tamen mendacium est* — eine Formulierung, die sich auch in Einzelsentenzen der Schule findet⁴⁸. Sie steht auch in Montecassino f. 97. Das will die Vorlesung zunächst an zwei konkreten Beispielen feststellen, auf die sie

⁴⁸ Vgl. etwa *Schriftum 114*. Diese Sentenz ist sachlich genommen aus Augustinus, *De mendacio: PL 40, 489*.

aber eingehender später noch einmal zurückkommt: am Wort des hl. Paulus, daß er durch Mazedonien nach Korinth reisen wolle, was er aber nicht tat; und erneut am augustinischen Beispiel eines Versprechens, ein Schwert zurückzugeben, was aber auch nicht geschieht, weil der Ausleiher bei der Rückgabe seiner nicht mächtig ist (*furens*) und so ein Unglück geschehen könnte. An dieser Stelle gibt der Anonymus nur eine für seinen augenblicklichen Zweck genügende, grundsätzliche Antwort: Wenn der Täuschungswille vorliegt, ist das Wort scheinbar wahr und doch eine Lüge. Moraltheologisch wichtig ist dabei die Bemerkung, daß dieses „doppelte Herz“ auch dann schon vorhanden ist, wenn jemand etwas Böses statt des natürlich Guten will.

Zur Grundfrage nach der Schlechtigkeit der Lüge gehört offenbar auch noch die folgende Frage in Klagenfurt über die ägyptischen Hebammen. Man liest darüber:

Nota Augustinum et Gregorium dissentire de obstetricibus, quia Augustinus dicit per tale mendacium liberationem eas promereri ab omni malo, quia merita pietatis et misericordie hoc requirebant, ut liberarentur ab omni pena huius mendacii id est numquam dampnarentur pro hoc mendacio. Sanctus Gregorius dicit in *Moralibus* propter misericordiam eas debere salvari, sed perdiderunt eam salutem mentiendo. Ut concordentur, intelligendum est, quia dicit Augustinus de corporali pena, quia nullum bonum inremuneratum remanebit, domos in Egypto et temporalia commoda a filiis Israel eas accepisse, et hoc est quod dicit: Merebantur ab omni malo liberari (f. 26v).

Die entsprechende Darlegung bei Augustinus findet sich in den *Enarr.* in ps. 5, 7⁴⁹. Die Gregoriusstelle steht in den *Moralia* l. 18 c. 2⁵⁰. Sie ist im *Decretum Ivo*s nur teilweise, und zwar ohne den Textteil, der sich auf die Ammen bezieht, in XII, 41 zu finden. Sie steht aber wieder ganz in Montecassino f. 96. Bemerkenswert ist, daß die *Anselmsentenzen* nur Augustinus zitieren:

Unde dicit Augustinus in dolo laudatas esse obstetrices Hebreorum id est propter affectum misericordie quam habuerint, cum tamen propter mendacium laudari viderentur. Quod autem dicit Augustinus illos qui sic mentiuntur ab omni mendacio liberandos intelligendum est de his qui fidem et caritatem habent et propter affectum caritatis sic ad mentiendum inducuntur. Illi enim quandoque ab omni mendacio liberari merentur, non per mendacium sed per misericordie affectum. Ille vero modus misericordie qui erat in obstetricibus, non erat caritatis sed carnalis. Unde non spirituale premium possiderunt, sed carnale id est mansiones in Egypto (100)⁵¹.

Die *Anselmsentenzen* deuten hier zunächst wieder einmal einen Text aus Augustinus, den Klagenfurt an dieser Stelle übergeht: Die Hebammen sind wegen ihrer Barmherzigkeit von Moses gelobt worden, nicht wegen der Lüge, wenn es äußerlich auch so schien. Die Fortsetzung des Textes Augustins, die dann beide Werke bringen, ist in jedem von

⁴⁹ PL 36, 851.

⁵⁰ PL 76, 41.

⁵¹ Bliemetzrieder teilt in seiner Edition mit den Handschriften: „in dolo“. Augustin hat: „indole“ zweimal in *De mendacio* cap. 5 und 17.

ihnen anders gedeutet und so ein neues Zeichen der Selbständigkeit der Verfasser und des Ringens der Zeit. Bei Augustinus bedeutet der Satz, daß solche Menschen, die natürlich eine gute Anlage (indoles) haben, im Lauf des Lebens zur Reinheit kommen. So sei es auch bei den Hebammen trotz der Lüge gewesen. Ähnlich deuten auch die Anselmsentenzen: *Illi enim quandoque ab omni mendacio liberari merentur, non per mendacium, sed per misericordie affectum* (ebd.). Klagenfurt bleibt mehr an der Oberfläche. Die Vorlesung ist durch den von ihr angeführten Text aus Gregor dem Großen beeinflusst, der viel negativer als Augustinus denkt und meint, daß die Hebammen wohl durch ihr Mitleid Lohn verdient, ihn aber durch ihre Lüge verloren hätten. Leider hat Klagenfurt die Fortsetzung dieser Stelle Gregors nicht mehr gebracht. Denn in ihr ist doch eine größere Angleichung an Augustinus geboten: *Nam benignitatis earum merces que eis in vita eterna potuit retribui, premissa culpa mendacii in terrena est recompensatione declinata* (a. a. O.). Der Lohn geht also nicht ganz verloren, er wird aber durch die Lüge in einen rein irdischen verringert. Dadurch, daß Klagenfurt diesen letzten Teil des Satzes Gregors überhaupt nicht bringt, bleibt für die Vorlesung nur der erste Teil, der einfachhin die Belohnung (*salutem*) zu leugnen scheint, wobei die Vorlesung freilich „*salus*“ im übernatürlichen Sinn interpretiert. So wird der Gegensatz zu Augustin natürlich größer. Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Während die augustiniſchen Texte nur von einer Befreiung von der Lüge (*mendacium*) sprechen, liest Klagenfurt fälschlich „*malum*“, als habe Augustinus gesagt: *Merebantur liberari ab omni malo*, nicht nur: *ab omni mendacio*. Es ist somit nicht nur jede Schuld, sondern auch jede Strafe nach Augustinus ausgeschlossen und so der scheinbare Gegensatz zu Gregor noch gesteigert. So ist Klagenfurt zu einer „Konkordanz“ (*ut concordentur*) der beiden Ansichten gezwungen und dadurch auch zu einer genaueren Umschreibung der eigenen Meinung im Streit. Es wird Augustinus umgedeutet, als ob er nur von körperlicher Strafe gesprochen habe, wenn er die Ammen von allem „Übel“ (*malum*) frei machen wolle. So blieb ihnen der zeitliche Lohn, da Gott kein Werk unbelohnt lasse, d. h. die Häuser und anderen Geschenke, die nach Exodus die Israeliten ihnen schenkten. Das hatte auch Gregor gestattet. Diese Zwischenlösung der Vorlesung läßt aber deutlich erkennen, daß sie im Grunde der strengeren Ansicht Gregors zuneigt, da sie mit ihm allen Lohn nur auf das Irdische beschränkt, während Augustinus doch eine mehr innere Verbindung der guten Tat mit dem eigentlichen Nachlaß forderte. Die Anselmsentenzen stimmen diesem Letzten zu. Man sieht also erneut, wie verschieden sie und Klagenfurt die gleichen Autoritäten deuten und erklären, wenn man genauer gerade an Hand der Väterstellen die Quellenlage betrachtet. Das Persönliche verschwindet

auf den ersten Blick unter dem Gemeinsamen, und doch ist es deutlich vorhanden.

Für die Quellenlage ergeben sich daraus, daß die gemeinsame Quelle hier also wohl nur die Vätertexte brachte, noch keine Lösungen. Die Urquelle muß daher noch stark Stellensammlung gewesen sein, wenn sich auch aus anderen Texten ergibt, daß sie vielleicht auch schon Lösungen brachte. Denn hie und da stimmen die Anselmsentenzen und Klagenfurt auch in den Lösungen bis zum Wortlaut überein.

Es folgen in Klagenfurt zwei kurze Bemerkungen über die Scherzflüge oder die Ironie bzw. die Parabel als „*tropica locutio*“. Dabei gilt als klassischer Text Augustins Deutung der Frage Josephs an seine Brüder: *Nesciebatis, quia non est in augurio homo qualis ego*⁵². Daneben wird auch herangezogen für die „*tropica locutio*“ die Äußerung des Kirchenvaters ad Oceanum über den „*dies laetus*“⁵³. Dann aber geht der Verfasser gleich über zu einer inneren Beantwortung der Frage nach der Erlaubtheit solchen Sprechens, wenn er nun sich eingehend mit der schon früher angezogenen ähnlichen Äußerung des hl. Paulus über sein Kommen nach Korinth bzw. dem Beispiel des gegen ein gegebenes Versprechen aus echtem Grund nicht zurückgegebenen Schwertes auseinandersetzt: Es liegt kein „doppeltes Herz“ (*cor duplex*) vor, um mit Augustinus zu sprechen. Paulus hatte zwar den Korinthern versprochen, durch Mazedonien zu kommen (1 Kor 16, 5). Wenn er nicht kam, so lagen da gewichtige Gründe vor, aber kein „*duplex cor*“:

Non est [mendacium], quia nec voluntas fallendi in eo fuit nec duplex cor. Et videte, quomodo promisit apostolus se ire ad Macedoniam et quare videlicet pro salute eorum conservanda, non ductus impetuosa voluntate vel temporali commodo, sed quia non utile esse ille providebat, quia perturbarentur adventu eius, si pervenisset, non ivit. Voluntas tamen illius bona, ut iret, pro salute illorum etiam non eundo nunquam mutavit [1.: mutata est]. Non est ergo mendacium in apostolo, si non pervenit (f. 26v).

Zunächst fordert hier erneut die Anrede „*videte*“, daß es sich um einen mündlichen Vortrag, also eine Vorlesung, handelt. Sachlich ist in diesen Worten die Lösung gegeben, daß in dem nicht erfüllten Versprechen keine Lüge liegt, weil die beiden Definitionen der Lüge darin nicht erfüllt sind. Weder die Täuschungsabsicht (*voluntas fallendi*) ist vorhanden, noch ist das „doppelte Herz“ zu finden, da der gute Wille, den Korinthern zu helfen, der gleiche blieb. Das war ja der Grund des Versprechens, das zudem ernst gemeint gewesen war. In der Fortsetzung erklärt die Vorlesung, daß jedoch bereits ein leichtfertig gemachtes Versprechen, etwa einer Wallfahrt nach Jerusalem, eine Lüge

⁵² Aus Quaestiones super Genesim cap. 145: PL 34, 587. Vgl. Decretum Ivonis XII, 43.

⁵³ Siehe Decretum Ivonis XII, 47.

sei. Das konkrete Beispiel ist zweifellos zeitbedingt. Aber die grundsätzliche Stellungnahme ist bis zu den Definitionen und dem entscheidenden Ausdruck des „duplex cor“ wieder augustinisch.

Ähnlich löst die Frage auch die Sammlung der *Anselmsentenzen*. Der entscheidende Text Augustins aus *De mendacio* muß also bereits in der gemeinsamen Quelle gestanden haben. Man liest nämlich die gleiche Antwort auch in den *Anselmsentenzen*, wenn auch etwas kürzer:

Paulus qui se dixerat venturum ad Corinthios, etsi non venerit, non tamen mentitus est, quia cor duplex in eo non fuit; semper enim voluntatem veniendi ad eos utiliter retinuit (100).

Man sieht auch aus der gemeinsamen Lösung, was eigentlich der Zeit die Schwierigkeit machte. Es ist eben offenbar das augustinische „cor duplex“, das bei einem solchen Versprechen ja doch vorhanden zu sein schien⁵⁴.

Die Vorlesung hatte diese Darlegungen geschlossen mit der Bemerkung: Es kann also falsche Worte geben, ohne daß sie eine Lüge sind. Anschließend beantwortet sie dann erneut und eingehender als vorher noch einmal die naturgemäß folgende Frage, ob es dann auch richtige Worte geben könne, die dennoch eine Lüge sind. Hier greift der Vortragende über die Patristik jedenfalls wohl formal hinaus und gibt eine fast schon ausgereifte scholastische Antwort, die sich übrigens wohl noch nicht in der Urquelle gefunden haben mag, da sie in den *Anselmsentenzen* auch nicht andeutungsweise steht. Ich möchte sie wegen der systematischen Klarheit ganz veröffentlichen:

Item inquirendum est, ubi verba non falsa sunt, sed tamen procedunt inde mendacia. Ad hoc videndum attendenda est talis divisio, quia quod dicimus, aliquando ita est in re, aliquando non est in re. Iterum quando dicimus aliquid vel putamus ita esse vel non putamus ita esse. Coniungantur ista quatuor membra hoc modo: Si dicimus aliquid et putamus verum esse, sive ita sit sive non ita sit, non est mendacium. Si autem dicimus et non putamus ita esse, contraminandum [!] est quod non sit ibi prava voluntas sive ita sit sive non, non est mendacium, quia ream mentem non fecit nisi rea lingua. Et sic in verbis veris mendacium et in falsis aliquando non est mendacium quod sic inducatur ex intentione loquentis (f. 27^r).

Nachdem so die Vorlesung nach vielfacher Hinsicht das Wesen der Lüge zu klären versucht hat, spricht sie über die Schwere der Sünde der Lüge. Auch das geschieht erneut an Hand eines Textes Augustins, aber ohne den Vater diesmal selbst zu nennen: Notandum etiam duo esse genera mendacii, in quibus non est gravis culpa, non tamen carent aliqua (f. 27^r). Augustinus hatte in den *Enarr.* in ps. 5, 7 geschrieben: Duo sunt genera mendaciorum in quibus non magna culpa est, sed tamen non sint sine culpa. Diesen Text liest man

⁵⁴ Dieses Beispiel aus dem Korintherbrief findet man auch sonst in der Zeitliteratur. So hat es z. B. das *Decretum Gratiani* post 2 C. XXII q. 2. Es ist dort bei der Behandlung des falschen Eides benutzt. Von dort scheint es in gleichem Zusammenhang in die *Libri sententiarum* des Lombarden gekommen zu sein: I. 3 dist. 39.

auch im Dekret Ivos XII, 46. Mit Augustinus zählt Klagenfurt diese zwei Arten leichter Lüge auf: *Primum est, quod fit causa pietatis et pro alicuius commodo; secundum quod fit pro ioco* (ebd.). Hier hatte Augustinus a. a. O. geschrieben: *cum aut iocamus aut pro proximo mentimur*.

Klagenfurt führt die erste Art, die Lüge zum Nutzen des Nächsten, näher aus. Sie geschieht „pro benevolentia vel salute alicuius“. Dafür wird als erstes Beispiel mit den Anselmsentenzen erneut ein augustinisches gewählt⁵⁵: *Sicut aliquando volentes vitam alicuius servare persequentibus inimicis negamus eum scire vel vidisse*⁵⁶. Aus der Heiligen Schrift wird dazu die „Lüge“ Raabs an die Kundschafter Josues⁵⁷ und erneut die Aussage der Hebammen über die israelitischen Kinder angeführt. Von Raab sagt der Anonymus nur kurz, daß von ihr feststeht, daß sie gerettet wurde: *Sed de Raab invenitur auctoritas, quod salva sit*. Damit ist der Schlußgedanke Augustins wiedergegeben, der an der angegebenen Stelle sagt: *Et Raab quidem ex Jericho liberata . . . populum transitum fecit, ubi proficiens possit ad eterna et immortalia munera venire*⁵⁸. Für die Ammen aber heißt es in Klagenfurt: *De obstetricibus illis dubitatur* (f. 27). Das verwundert etwas, da vorher, als die Frage der Ammen zur genauen Feststellung der Definition der Lüge behandelt wurde, doch als Lösung eine Harmonisierung der Ansichten Augustins und Gregors d. Gr. versucht wurde. Aber vielleicht ist hier nur im Anschluß an die vorhergehende „auctoritas“ gemeint, daß das Urteil über dieses Beispiel nicht so einhellig ist wie bei Raab. In seiner persönlichen Lösung bleibt der Verfasser bei seiner früheren Ansicht, wenn er sie wenigstens als eine der möglichen Erklärungen wieder vorlegt: Der Augustinustext, daß die Ammen von aller Lüge frei geworden seien, ist dahin zu verstehen, daß sie von aller körperlichen Strafe frei wurden: *ab omni mendacio id est a corporali pena*. Aber nun bringt er auch den Anfang des Textes Augustins, den er früher, im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, überschlagen hatte, die gerade dieses Teilstück Augustins benutzten, und fügt seine Lösung im Anschluß an diesen 1. Teil des Augustinus-Zitates irgendwie als eine neue hinzu: *Hec mendacia, ut dicit Augustinus, non in re sed in dolo laudantur, quia qui sic mentiuntur, merebuntur ab omni mendacio liberari. Quod enim hic in dolo laudantur, non laudantur vere, sed videntur laudari, quia non laudatur fallacia sed misericordia* (f. 27^r). Durch die falsche Lesung „in dolo“ statt des augustinischen „indole“ wird also nun Klagenfurt auf eine falsche Fährte in der Augustinus-

⁵⁵ Siehe *De mendacio* 13, n. 223: PL 40, 50.

⁵⁶ Das Beispiel wird auch sonst in den Einzelsentenzen der Anselmschule gebraucht. Vgl. etwa O. Lottin, *Psychologie et Morale . . .*, t. V, nr. 88.

⁵⁷ Siehe Augustinus, *Contra mendacium* c. 15: PL 40, 540 f.

⁵⁸ PL 40, 541.

interpretation geführt: die Hebammen werden nicht „in re“, also in Wahrheit, gelobt, sondern nur zum Schein, d. h. nicht die Lüge wird gelobt, sondern die Barmherzigkeit der Ammen lobend herausgestellt. So hatten bereits die Anselmsentenzen — aus ähnlichem Lesefehler heraus — Augustinus interpretiert, wie oben zitiert wurde. Dieser Irrtum war Klagenfurt durch das Überspringen dieses Textteiles bei Augustin damals erspart geblieben.

Es ist übrigens interessant, daß das Wort „fallacia“, das hier Klagenfurt bringt (non laudatur fallacia, sed misericordia), ein augustinischer Ausdruck ist, der in *De mendacio* c. 15 schreibt: Non itaque eius remuneranda est fallacia sed benevolentia. Die Anselmsentenzen, die ja sonst dieser Ansicht huldigen, kennen bereits dieses Wort nicht mehr. Vielleicht hat dieser Text oder Teiltext Augustins in der Stellensammlung neben dem Beispiel Raabs gestanden, um zu beweisen, daß eine Lüge zum Nutzen des Nächsten keine so große Schuld der Lüge in sich birgt, so daß der Anonymus erneut auf diese Deutung Augustins der Ammenlüge aufmerksam wurde und sie der seinigen, die mehr Gregor zustimmte, beifügte.

Aber auch hier gibt Klagenfurt eine wertvolle Fortsetzung der Lösungsversuche aus der damaligen Theologie der Schule, die um so wichtiger ist, als sie in den Anselmsentenzen fehlt und dazu noch bei unserem Anonymus den Namen Anselms selber ausdrücklich trägt: Sed magister A[nselmus] ita intellexit. Es wird dabei eine Ansicht als die Anselms von Laon vorgetragen, wie sie uns auch im Liber Pancrisis mit seinem Namen überliefert ist⁵⁹. Die Vorlesung schreibt nämlich: Sed magister A[nselmus] ita intellexit „liberari ab omni mendacio“: quod numquam damnarentur pro tali mendacio, ubi tanta pietas causa fuit mendacii (f. 27^r). In einer Anselmsentenz des Liber Pancrisis heißt es tatsächlich im Anschluß an das Zitat aus Gregor d. Gr., nach dem die Ammen nur einen zeitlichen Lohn empfangen: Multoties tamen, quia huiusmodi mendacium pietas comitatur, citius veniam impetrat qui sic mentitur. Inveniuntur sancti aliquando mendacium protulisse ut Iacob patri suo . . . Hier ist also wie in Klagenfurt die „pietas“ als Beweggrund der schnelleren Nachlassung der Schuld genannt. Aber das Wörtlein, die Schuld werde dann „citius“ nachgelassen, hat Klagenfurt nicht übernommen. Es fehlt auch bei Augustinus, der im übrigen dieser Ansicht nahesteht⁶⁰.

Wie stellt sich nun Klagenfurt selbst zu diesen offenen Fragen der geringeren Bosheit solcher Lügen aus Mitleid oder Hilfsbereitschaft? Denn bisher hatte der Verfasser ja nur gleichsam den status quaestionis

⁵⁹ Vgl. O. Lottin, *Psychologie et Morale* . . ., t. V, nr. 88.

⁶⁰ Sehr bemerkenswert ist, daß ein Vergleich dieser Einzelsentenzen im Liber Pancrisis etwa mit der Darlegung in Klagenfurt deutlich zeigt, daß bereits Anselm die gleiche Methode der Systematisierung der patristischen Gedanken anwandte. Er geht von dem Text Gregors d. Gr. aus. Viele der dann folgenden Gedanken sind augustinisches Gedankengut, so daß die ganze Einzelsentenz patristische Tradition in systematischer Verarbeitung zeigt. Die Schüler waren also treue Befolger der Methode ihres Meisters.

aufgestellt und das patristische bzw. schriftgemäße Material bereitgestellt. Die Antwort, die er selbst gibt, ist klar: Sed cum infirmis non possent huiusmodi mendacia prohiberi, perfectis nullo modo licet mentiri nec pro temporali vita, cuiusque morte nec sua nec alterius anima occiditur (f. 27^r). Das ist wieder eine ganz augustinisch gefärbte Stelle. Dieser antwortete nämlich in den Enarrationes an der angegebenen Stelle: Ne quis arbitretur perfectum et spiritualem hominem pro ista temporali vita in cuius morte non occidetur anima, sive sua sive alterius debere mentiri. Man findet diesen Text erneut in Ivos Dekret XII, 46.

Dagegen erlaubt die Vorlesung — und mit ihr auch die Anselmsentenzen — in diesem Fall das Verbergen der Wahrheit: Licet autem eis, si non falsa dicere, vel verum tacere, ut si quis non vult hominem ad mortem perdere, verum taceat sed non falsum dicat, ne pro corpore alterius animam suam perdat et occidat. Non est culpa veritatem tacere ut dominus qui ait: Multa habeo vobis dicere (f. 27^r). Auch das ist ein augustinischer Gedanke aus der gleichen Stelle der Enarrationes, dessen Wortlaut sich ebenfalls im Dekret Ivos XII und in Montecassino findet. Der Text, der Klagenfurt wie den Anselmsentenzen vorlag, muß aber noch die Schriftstelle aus Joh 16, 12, den sie zitieren, gehabt haben. Er fehlt bereits im Dekret und so auch in Montecassino, steht aber bei Augustinus selber⁶¹.

Dann geht Klagenfurt auf die zweite der nicht so schweren Lügen ein: die Scherzlüge. Von ihr hatte die Vorlesung auch schon einmal, wenn auch kurz, bei der Definition der Lüge gesprochen. Hier bei der Abgrenzung ihrer moralischen Schwere bezieht sie sich zunächst erneut auf die Stelle der augustinischen Enarrationes in ps. 5, 7, die sich im Dekret Ivos XII, 46 findet: Illud primum in iocando non est perniciosum, quia non fallit. Dieses Augustinuswort liest man mit einer nur geringen Überarbeitung in Klagenfurt so: Secundum mendacium, quod fit pro ioco, Augustinus in quodam loco dicit non esse mendacium quia nullus ibi fallitur aliquando (f. 27^r). An der früheren Stelle hatte die Vorlesung (siehe oben) einen anderen Augustinustext herangezogen, der sich auch im Dekret Ivos XII, 43 findet. Aber der Verfasser geht hier noch weiter, wenn er eine dritte Stelle aus dem Kirchenvater anzieht, weil sie die Schuldhaftigkeit auszusagen scheint: Sed in alio loco dicit Augustinus mendacium, quia sepe multi decipiuntur. Das ist wohl ein Hinweis auf die achte Art der Lüge in Augustins De mendacio cap. 14 — ein Text, der sich im Dekret Ivos XII, 1 ebenso wie in Montecassino findet —: Quisquis autem esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipit se ipsum turpiter. Abschließend meint die Vorlesung, daß auf jeden Fall ein Fehler auch bei der Scherzlüge vorliegt: Peccatum est tamen in ociosis verbis et hoc non convenit hoc modo mentiri perfectis (f. 27^v). Dieser Zusatz zu Augustinus findet sich auffallenderweise wieder in der eben schon genannten *Einzelnsentenz* Anselms selber im Liber Pancrisis in ganz ähn-

⁶¹ PL 36, 86.

licher Form: Sed ut pretereamus mendacium ioci in quo patet culpa et peccatum, cum simplex etiam iocus in verbis est verbum otiosum, de omni autem verbo otioso sumus reddituri rationem⁶². Vielleicht ist also auch hier wieder diese Einzelsentenz für Klagenfurt Quelle gewesen. Da die Anselmsentenzen von dieser Ansicht Anselms schweigen, dürfte sie wohl nicht in der gemeinsamen Quelle gestanden haben. Das bestärkt die Vermutung, daß die Vorlesung sie aus der Einzelsentenz setzte. Hier steht also jedenfalls Klagenfurt dem Meister der Schule noch näher als die fälschlich nach ihm benannten Anselmsentenzen.

Auch über die „Lüge“ der Ironie und Allegorie folgt in der Vorlesung hier noch eine zweite Darlegung. Auch dafür ist ein anderer Augustinustext wieder Grundlage als bei der ersten Darlegung, wo „Augustinus ad Oceanum“, wie oben gezeigt, angezogen wurde. Diesmal ist ähnlich wie bei der Scherzlüge Augustins *De mendacio* benutzt, und zwar cap. 10 und 15. Man hat fast den Eindruck, als ob hier in der Urquelle oder einer Nebenquelle diese Texte aus *De mendacio* auch gefolgt seien, so daß noch einmal die Frage dieser Lügen aufgeworfen wurde. Über die Lüge aus *De m u t* wird sodann erneut mit den Anselmsentenzen an Hand des Augustinustexts aus dem sermo 181, c. 5, n. 4⁶³, der sich in Ivos Dekret XII, 42 findet, gehandelt.

Den Abschluß des Gesamttraktates über die Lüge bildet eine der damals so häufigen Untersuchungen über die Lügen der Väter im Alten Bund. Die Frage der Lüge Abrahams über die „Schwester“ Sara vor den Ägyptern wird an erster Stelle — mit den Anselmsentenzen — erneut aus Augustinus zu lösen versucht: Abraham hat die Wahrheit gesagt, weil eine Schwester zum Geschlecht (*de genere*) gehört. Augustinus behandelt die Frage an mehreren Stellen. Unserem Text entspricht am meisten cap. 10 in *Contra mendacium*⁶⁴: *Erat revera tam propinqua genere, ut soror non mendaciter diceretur*. Aber ähnlich spricht Augustinus auch *In Genesim* q. 26 oder *Contra Faustum* lib. 22, c. 33 f. Eine dieser Stellen muß also wohl in der gemeinsamen Urquelle gestanden haben⁶⁵.

Auch die Lösung zur Frage der Lüge Jakobs vor seinem Vater Isaac ist in beiden Werken aus Augustinus, *Contra mendacium*, genommen, wo Augustinus gleich anschließend von ihr spricht und sie löst: *Non est mendacium sed mysterium*⁶⁶. Eingehender als die Anselmsentenzen, die nur die abstrakte Lösung vom „Mysterium“ ohne nähere Deutung bringen, und zwar sonderbarerweise als Schriftwort — *dicit scriptura* —, spricht Klagenfurt von dem theologischen Sinn dieses „Geheimnisses“: *Intellexit enim [mater] ad hoc tendere divinam dispositionem quod Esau in spiritualibus servire deberet Iacob id est populus sinister populo dextero et quod ille dignior esset apud deum. Et*

⁶² O. Lottin, *Psychologie et Morale* . . . , t. V.

⁶³ PL 38, 480.

⁶⁴ PL 36, 533.

⁶⁵ Bei Gratian, *Decr. C.* 22, qu. 2, c. 22.

⁶⁶ Vgl. Landgraf a. a. O. 8 ff.

quia mater spiritualiter hoc intelligebat et dispensationem dei adimplere oportebat, instinctu divino mater laboravit, ut Iacob acciperet benedictionem a patre in figura eterne benedictionis quam sibi deus dare disposuit (f. 27^v).

Eine so eingehende Erklärung findet man in den anderen zahlreichen von Landgraf a. a. O. zitierten fröhscholastischen Texten nicht. Sehr interessant dabei ist, daß auch diesmal Klagenfurt wieder die schon zweimal zitierte Einzelsentenz *De mendacio* aus dem *Liber Pancrisis* am Schluß beizuziehen scheint, wenn der Anonymus im Anschluß an den Gehorsam Rebeccas gegen Gottes „dispensatio“ sagt, daß Jakob nicht sündigte, wenn er diesem Wunsch Gottes folgte. Die Israeliten hätten ja aus dem gleichen Grunde auch nicht gesündigt, als sie auf Gottes Geheiß die goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter an sich nahmen: *Et sicut diximus [non] esse furtum, quod acceperunt vestes et vasa de Egipto iubente deo, ita non fuit mendacium vel peccatum, quod Iacob benedictionem istam accepit matre premonente. Sic sancti patres dicunt non esse dicendum peccatum, quicquid agitur precepto domini (f. 27^v).* Das ist genau das Schlußwort der Einzelsentenz des *Liber Pancrisis* mit dem Namen Anselms selber: *Sed sciendum quod non est peccatum quod non est contra divinum preceptum*⁶⁷. Die Begründung bei Anselm ist freilich eine etwas andere: Es sei ein „familiare dei consilium et preceptum“ gewesen. Darunter versteht Anselm: *Familiare dicimus quod uni persone aut pluribus, non tamen omnibus licet.* Das fehlt in Klagenfurt, die diese einschränkende Deutung nicht übernommen haben.

Nach einigen Bemerkungen über den *Falscheid*, den Bruch eines Gelübdes und das „falsche Zeugnis“ schließt leider die Vorlesung etwas vorzeitig. Wenn wir die Anselmsentenzen freilich zum Vergleich heranziehen dürfen, fehlt nicht viel, da auch die Anselmsentenzen bald darauf abschließen. Es folgt in ihnen nur noch das 6. und 9. Gebot. Auch der Schlußteil von Klagenfurt über den *Falscheid* usw. ist wieder ganz von Augustinus abhängig, wie die spätere Edition belegen wird.

Somit hat die Rückführung dieser frühen moraltheologischen Erklärung des Dekalogs auf ihre patristischen Grundlagen das überraschende Ergebnis gebracht, daß die Darlegungen hier in Klagenfurt wie in den für die mittelalterliche Moraltheologie so wesentlichen *Sententiae Anselmi* wesentlich augustinish sind. Die Texte sind aber wie immer in den Werken der Anselmschule vielfach bereits aufgelöst und mit eigenen spekulativen Ideen durchsetzt. Es war nur durch die Entdeckung der Grundquelle, welche diese patristischen Texte den beiden Werken überlieferte, möglich, die Vätertexte in ihrer Gesamtheit zu finden. Als diese für Klagenfurt wie für die Anselmsentenzen in diesen moraltheologischen Teilen grundlegende Quelle konnte eine Sammlung festgestellt werden, die ähnlich in Montecassino Cod. 208 das Dekret

⁶⁷ Vgl. O. Lottin, *Psychologie et Morale . . .*, t. V, nr. 88.

Ivos durch Texte, besonders aus Augustinus, erweiterte. Die systematische Arbeit, welche die Vorlesung vornahm, zeigt dabei gut ihren Eigencharakter. Sie versucht in den mancherlei schwierigen moraltheologischen Fragen einen klaren Weg zu finden und ihn den Hörern zu zeigen. Dabei ist das Bestreben deutlich erkennbar, auch über die neuen Lösungen, etwa Anselms von Laon selbst, zu unterrichten und praktische moderne Fragen einzubauen.

Zusammenfassung

Die Klagenfurter Sentenzen haben glücklicherweise an einigen Stellen noch die „Ihr-Form“ des videte usw. beibehalten. Dadurch wird erkennbar, daß es sich ursprünglich um ein gesprochenes Wort, eine Vorlesung, gehandelt hat. Denn diese Stellen erscheinen im Zusammenhang als ganz ursprünglich. Somit ist es uns hier gegönnt, einen Blick in die Schultätigkeit des Kreises um Anselm selber zum ersten Mal zu tun. Durch die Quellenanalyse kann man aber auch zugleich das Entstehen einer solchen Vorlesung nun verfolgen. Der Vortragende hat sich an seine Quellen noch sehr gehalten. Aber dennoch tritt die Selbständigkeit nicht nur in der Auswahl der verschiedenen Quellen, sondern auch der verschiedenen fremden Zusätze hervor. Es lagen auf seinem Arbeitspult verschiedene Werke der Schule: Deus summe, Deus de cuius principio. Daneben aber auch eine Reihe von Einzelsentenzen Anselms oder seines Kreises. Sehr wichtig ist aber, daß er auch das Dekret Ivos oder eine der Sammlungen von Vätertexten benutzte, die Ivos Werk ausgestalteten, wie wir eines z. B. in Montecassino Cod. 208 noch besitzen. Aus diesen verschiedenen Quellen hat er eine systematische Einheit der Auffassung geschaffen. Sie ist grundsätzlich augustinish, aber daneben tritt z. B. Gregor der Große, Hieronymus, Leo, um nur diese zu nennen. Doch sie werden alle nicht einfachhin, wie es in den Katenen war, übernommen. Unsere Vorlesung ist ein echtes Werk der Anselmschule. Es systematisiert die Väterstellen, wenn es sie aus dem Zitat, das nur selten ist und ungenau wird, herausnimmt und das Väterzitat zur Väteridee macht, die einer systematischen Einordnung offener und freier sich fügt. Wir stehen also am Beginn der neuen, nun echt scholastischen Methode der Theologie, am Aufbau einer theologischen, systematischen Gesamtschau aus den Einzelsteinen der Tradition. Tradition ist hier sichtbar als wirklich lebendiges Werden aus der Vergangenheit hin zu den Bedürfnissen der neuen Zeit in der Ganzschau christlicher Lehre. Zweifellos hat für diesen systematischen Aufbau das Studium der artes liberales seinen wesenhaften Anteil. Es ist so in der Anselmschule das Grundlegende, die christliche Tradition zur Einheitsgestaltung und so auch zur Verlebendigung in Wissenschaft

und Leben zu bringen. Dazu ist jetzt die Vorlesung der erste faßbare lebendige Zeuge des gelehrten Wortes.

Wenn wir ihre Arbeit mit den *Anselmsentenzen* vergleichen, denen sie methodisch so ähnlich sind, weil sie auch die gleichen Quellen vielfach benutzen, könnte eine weitere Folgerung vielleicht nicht übertrieben und überspannt erscheinen. Ist nicht vielleicht auch dieses Werk aus einer lebendigen Vorlesung entstanden? Wir haben dafür freilich keinen direkten Beweis, wie sie im „Videte“ Klagenfurts vorliegen. Daher wird die Frage im letzten unbeantwortet bleiben müssen. Aber die Möglichkeit scheint doch gegeben. Die Vätertexte sind, ganz ähnlich wie in Klagenfurt, fast nie wörtlich gebracht. Und die enge Anlehnung an andere Quellen, die auch mich persönlich früher mehr für eine schriftliche Summe eintreten ließ, ist nicht viel anders als in Klagenfurt. Wir befinden uns noch im Frühstadium des Werdens der Summen, wo die Loslösung vom Väterzitat bereits eine außerordentliche Leistung war, besonders wenn sie mit einer ersten Einordnung in ein System sich verband. Was Wunder, wenn man dabei sich enger an Vätertexte und bereits bestehende Vorbilder hielt, besonders da man unter ihnen auswählen konnte, was besser gefiel. Dazu brauchte man keine Bucharbeit zu schaffen; das konnte auch, wie Klagenfurt zeigt, in der Vorbereitung einer Vorlesung geschehen.

Was nun die *Eigenart* der Vorlesung selbst angeht und sie von den anderen Sentenzensammlungen der Schule unterscheidet, so ist ein Doppeltes hervorzuheben. Die Systematisierung des überlieferten Traditionsgutes aus der Patristik ist weiter fortgeschritten, als es in den beiden Grundquellen Klagenfurts, in *Deus summe* und *Deus de cuius principio*, der Fall ist. Vätertexte werden selten gebracht. Dafür aber ist die *Väteridee* für die Systematik ganz ausschlaggebend geworden. Da auch die Namen der Väter selbst beim Zitat immer mehr ausgelassen werden, wirkt das ganze Werk einheitlicher als systematische Arbeit. Vielfach zeigt erst die Quellenanalyse, daß eine patristische Stelle Pate gestanden hat, die in der Quelle selbst noch zitiert war. Wenn man das „unehrlich“ nennen wollte, würde man den Charakter der Zeit und den Drang nach einem einheitlichen theologischen Gesamtbild verkennen. Selbst Hugo von St. Viktor ging in seinem Hauptwerk *De sacramentis* nicht anders voran. Bezeichnend für die Vorlesung aber ist, daß sie entgegen den anderen Werken der Schule vielfach Schriftstellen hinzufügt und besonders einbaut.

Dabei steht sie Anselm selbst noch manchmal sehr nahe und zitiert ihn mehrfach namentlich als besondere Autorität. So folgt sie etwa in der Deutung der Erbsünde als „delectatio“ der Seele zum geschwächten Körper bei der Vereinigung noch Anselm, während die späteren Werke der Schule diese Ansicht verwerfen, weil sie zu sehr das peccatum origi-

nale zu einem personale macht. Man muß daher die Vorlesung noch zu den früheren Werken der Schule rechnen.

Da aber die Systematik in ihr sehr gepflegt ist, sind in zahlreichen theologischen Fragen bereits neue Lösungen über Anselm und die Quellen hinaus erreicht. Daher ist die Vorlesung hier guter Zeuge der damaligen Dogmenentwicklung. Das gilt besonders vom gezeichneten Menschenbild überhaupt wie auch vom Christusbild. In letzterem wird z. B. der Einfluß Anselms von Canterbury gut spürbar. In der Erlösungslehre etwa tritt der Teufel mit seinem in der Schule sonst noch vertretenen „Recht“ zurück. Dieses wird zur bloßen tatsächlichen, von Gott gegebenen „possessio“. Die Erlösung selber geschieht durch Christus als „hostia“ für den Vater zur Versöhnung. So tritt Gott allein in den Vordergrund des gesamten Erlösungsgeschehens. Daher ist auch wohl mehrmals zusätzlich zu den Quellen von der hypostatischen Vereinigung in Christus und damit von seiner Gottheit die Rede.

Als Ganzes kann man daher die Vorlesung als eine klare und gute Einführung der Hörer in das Glaubensgut mit besonderer Berücksichtigung der damals umstrittenen Punkte bezeichnen. Als „Intellektualist“ kam es dem Anonymus offenbar auf eine solide Unterrichtung der jungen Studenten an. So erhielten sie, mitten in der Zeit des neuen Werdens einer systematischen Theologie, eine Ausbildung im offenbarten Logos Theou, die der Tradition und ihrem Inhalt lebendig, da suchend, verbunden war und so zugleich die neuentstandenen Fragen von dort aus zu lösen trachtete.

Wir dürfen die Vorlesung wohl in die Gegend verlegen, in der sie gefunden wurde, also den süddeutsch-österreichischen Kulturraum. Aus dem liebevollen Hinweis auf die „Contemplatio“, die durch Gerichtsklagen nicht gestört werden soll, kann man vielleicht ebenso wie aus dem hie und da sichtbar werdenden aszetisch-mystischen Zug auf eine dortige Abtei oder ein Stift schließen, das der neuen Zeit ganz offen war.