Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1929)

Artikel: Candidus : ein Beitrag zur Geschichte der Fruhscholastik
Autor: Zimmermann, Franz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762714

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CANDIDUS

Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Dr. Franz ZIMMERMANN, Wien.

I. Leben und Schriften. [1]

Fulda, die Lieblingsstätte des Apostels der Deutschen, Bonifatius, hatte bald die anderen Klöster an Bedeutung und Einfluß überragt. Die sterblichen Überreste des heiligen Gründers waren ihr größter Schatz, um welchen aus allen Teilen des fränkischen Reiches gelehrte und heilige Mönche sich scharten. *Sturm,* der Lieblingsschüler des Heiligen, war der erste Abt. Sein Nachfolger *Baugulf* entfaltete eine große Bautätigkeit und zog vorübergehend bedeutende Persönlichkeiten in sein Kloster und schickte hinwieder einige seiner Mönche zu berühmten Lehrern und Künstlern seiner Zeit. Unter ihm besuchte Alkuin das Kloster Fulda und von ihm ward auch Einhard an den Hof Karls des Großen gesandt. In seinen Tagen wurde Candidus Mönch des Klosters. Sein deutscher Name war *Bruun,* was soviel wie glänzend, strahlend bedeutet und mit Candidus übersetzt ist. [2]

Auf Baugulf folgte *Ratgar,* welcher die Bestrebungen seines Vorgängers fortsetzte. Er schickte Hraban und Hatto nach Tours zu Alkuin, Bruun zu Einhard und Modestus zu Clemens. Um diese Zeit wird Candidus presbyter genannt.

Ratgar teilte auch die Baulust mit Baugulf. Doch die mit diesen Veranstaltungen verbundene Unruhe im Kloster, welche jede seelische

[1] Zur Biographie Bruuns oder Candidus's vgl. außer den Dokumenten zu Fuldas Geschichte: *Charles Du Cange,* Glossarium (Candidus); *Alb. Fabricius,* Bibliotheca med. et inf. Lat. (Bruun); *Brower Chr.,* Antiquitates Fuldenses; *Schannat,* Cod. prob. hist. Fuld.; *Mabillon,* Acta sanctorum ord. S. Ben.; *W. Wattenbach,* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Berlin 1893, I [6], 232-234; *A. Ebert,* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, Leipzig 1880, II [2], 330 ff.; *Th. Richter,* Wizo und Bruun. Zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Großen. Leipzig 1890 (Programm.); *J. A. Endres,* Fredegisus und Candidus, im Philosophischen Jahrbuch, Fulda 1906, 439-450; Derselbe, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Münster 1915, 15 ff.

[2] Über diese Gleichsetzung der beiden Namen vgl. die Praef. ad vit. Eig. metr.: Expl. Praefatio Candidi ad Modestum qui proprio nomine Bruun et Recheo nuncupantur (bei Mabillon).

Einkehr und Gottinnigkeit störte, steigerte die Unzufriedenheit seiner Mönche immer mehr, bis er 817 abgesetzt wurde. Nachdem die auf der Synode von Aachen festgesetzte Klosterreform durch die westfränkischen Mönche Aaron und Adalfried auch in Fulda eingeführt und befestigt war, erlaubte Ludwig der Fromme eine neue Wahl, aus welcher *Eigil,* ein Schüler Sturms, als Abt hervorging. Er war fromm, verfaßte die Biographie Sturms und erbaute die achteckige Rotunde, in welcher die Gebeine des hl. Bonifaz beigesetzt wurden. An der Ausmalung der Apsis beteiligte sich auch der Schüler Einhards, Bruun. Denselben beauftragte Eigil, eine Biographie Baugulfs zu verfassen, welche leider verloren gegangen ist.

Nach dem Tode Eigils wählten die Mönche *Hrabanus Maurus,* welcher bisher der Klosterschule vorgestanden hatte, zum Abte. An seine Stelle rückte Bruun, schon hoch in den Jahren, als Magister. Später, auf einen einsamen Posten außerhalb des Klosters versetzt, legte ihm Hraban unter Hinweis auf sein in Poesie und Prosa gearbeitetes Werk über das heilige Kreuz nahe, Eigils Biographie zu schreiben, was Bruun um so lieber tat, weil er in dem Verstorbenen einen besonderen Freund und Gönner gehabt hatte. Bruun starb im Jahre 845.

Von diesem Bruun, auch Candidus benannt, kennen wir eine Anzahl Schriftwerke. Die auf Veranlassung des Abtes Eigil verfaßte vita Baugulfi ist, wie schon erwähnt, wahrscheinlich verloren gegangen.

Die vita s. Eigilis, welche ihr Entstehen der Muße Bruuns und dem Rate Hrabans verdankt, ist mehrmals abgedruckt worden, so bei *Brower* (Sidera illustr. et sanct. virorum .... Germaniae. Mainz 1616), bei *Mabillon* (Acta Sanctorum ord. s. Benedicti. Paris 1668 bis 1702, IV/1 228-259), bei *Schannat* (Codex prob. hist. Fuld. Fulda 1729, 88-114), bei *Migne* (P. L. tom. 105, col. 381-401, in Prosa; col. 401-422, in Versen), in den *Monumenta Germaniae historica,* von *Waitz,* in Prosa (SS. XV 221-233) und von *Dümmler,* in Versen (Poet. Lat. II 94-117).

Außer diesen beiden Lebensbeschreibungen geschieht auch eines anderen Werkes desselben Autors Erwähnung, des Opusculum de passione Domini. Es wurde zum ersten Male aus einer damals zu St. Emmeran in Regensburg, jetzt in der Staatsbibliothek zu München, befindlichen Handschrift von *Bernhard Pez* abgedruckt (Thesaurus anecdotorum novissimus. Augsburg und Graz 1721–1726. I, 239 ff.). Diesen Druck hat *Migne* übernommen (P. L. tom. 106, col. 57 ff.).

Schließlich kennen wir noch zwei Briefe, von denen der eine das Thema behandelt: *Num Christus corporis oculis Deum videre potuerit*, der andere die sogenannten *Dicta Candidi* enthält. Sie sind also philosophisch-theologischen Inhaltes und sollen darum besonders besprochen werden in den folgenden Ausführungen.

II. Epistola Candidi presbyteri.

Dieser Brief findet sich, soweit bekannt, bloß in einer einzigen Handschrift, nämlich fol. 8 des Codex 14614 (Em. F. 117) der Münchener Staatsbibliothek. Dieser Kodex stammt aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert und enthält außerdem in fol. 88-150 auch das schon erwähnte Opusculum de passione Domini, das in allen seinen vier Handschriften einem gewissen Candidus zugeschriebem wird, der in drei Kodizes als presbyter bezeichnet ist. [1]

In dieser Handschrift ist der Titel des Briefes an drei Stellen angeführt und immer mit Bezeichnung eines gewissen Candidus als Verfasser: « erstens auf der Innenseite des Umschlages als: Epta candidi pbri, zweitens in dem Inhaltsverzeichnis (fol. 6) als: epistola candidi magistri und drittens über der Schrift selbst als Epta candidi pbri (letzteres augenscheinlich erst später hinzugefügt). » [2]

« Daß beide Schriften von einem und demselben Verfasser stammen, erkennt man, abgesehen davon, daß sie sich in demselben Kodex mit gleicher Bezeichnung des Verfassers vorfinden, leicht an der Übereinstimmung der Schreibweise und dem gleichartigen Gepräge überhaupt. » [3]

Unter dem Namen *Candidus* kennen wir zwei Männer aus jener Zeit. Der eine ist unser *Bruun*, der andere ein bestimmter *Wizo* (der Weiße), ein Schüler Alkuins. Daß der in Rede stehende Candidus nicht Wizo, sondern Bruun ist, erhellt nach Richter [4] aus folgenden Gründen: 1. heißt Candidus in keiner der beiden Schriften Alcuini discipulus; 2. trägt Candidus hier das Prädikat magister, das sich

[1] Cod. 14614 (Em. F. 117) aus dem IX.-X. Jahrhundert; cod. 14645 (Em. G. 29.) aus dem VIII.-X. Jahrhundert; cod. 14740 (Em. a. 2.) aus dem X. Jahrhundert; cod 6389 (Fris. 189.) aus dem IX. Jahrhundert. Vgl. *Richter*, a. a. O. S. 26 f.

[2] *Richter*, a. a. O. S. 26.

[3] A. a. O.

[4] A. a. O.

Bruun in der vita s. Eigilis selber beilegt, von Wizo hingegen unbekannt ist ; 3. ist in beiden Schriften der Mönchscharakter des Verfassers vorausgesetzt, den wir wohl von Bruun, nicht aber von Wizo kennen ; 4. zeigen die beiden Schriften einen starken Einklang der « Denk- und Schreibweise » mit Bruuns vita s. Eigilis ; 5. mangelt jede Nachricht über eine schriftstellerische Tätigkeit Wizo's im Gegensatz zu Bruun.

Veröffentlicht wurde dieser Brief samt dem Opusculum de passione Domini bei *Pez* (Thes. anedot. noviss. I 307 ff.) und *Migne* (P. L. tom. 106, col. 105 ff.).

Bei der Lösung des Problems, ob Christus mit leiblichen Augen den Vater geschaut, geht Candidus von der *Geistigkeit* Gottes aus. Er ist der reinste Geist (summus spiritus) und darum höchst unkörperlich (summe incorporalis). Er steht am reinsten da, frei von jeder Körpereigenschaft. Engel und Seelen sind wohl unkörperlich, haben aber doch eine Beimischung körperlicher Eigenschaften, wie ihre Einschließung im Weltenraume (mundo, qui utique locus est, continentur). Im Vergleiche zu Gott sind sie darum quodammodo corporales, weil sie im Raume, locales, sind.

Gott aber kann von nichts eingeschlossen werden, weder von der Welt noch von einem Geschöpfe ; vielmehr umschließt er selbst alles und trägt es im Dasein. Er kann darum nicht vom leiblichen Auge gesehen werden, wohl aber vom geistigen (quod Deus spiritus spiritu cernitur, non carne).

Diesem Satze werden zwei Tatsachen entgegengehalten : 1. was wir mittels des Körpers sehen, sieht gleichfalls der *Geist*, freilich durch den Körper (quod modo per corpus videmus, *spiritus* per corpus videt) ; 2. wir werden einst mit verklärtem Körper Gott anschauen, wie uns verheißen ist.

Dem wird erwidert : Wenn es auch der Geist ist, der mittels des Körpers sieht, so erreicht er mittels des Leibes doch nur Körper, nicht aber den Geist. Der Geist kann einen Körper nur mit dem Leibe sehen, einen Geist aber nur ohne den Leib, wie etwa die Wahrheit. Wer könnte sie sehen mit leiblichen Augen und wer wollte sie mit leiblichen Augen sehen, wenn er könnte ?

Aber vielleicht *konnte* Christus mit leiblichen Augen einen Geist anschauen, da er ja allmächtig ist als Gottessohn ! Jedoch Christus wollte nicht. Denn er will nicht, was er nicht kann und er kann nicht, was er nicht will. Er wollte nicht, weil er nicht konnte und er konnte

nicht, weil er nicht wollte. Ein doppeltes Gottschauen bleibt also in Christus, das göttliche durch seinen göttlichen Geist (seipso, quo spiritus est), und das menschliche durch seinen menschlichen Geist (ipsó spiritu, quem implevit, hominem assumens).

Warum *wollte* wohl Christus den Vater nicht auch mit Leibesaugen schauen? Wie man bei Sonnenschein keine Lampe anzündet, wie man lieber *ohne* als mit Büchern lernt, so wollte auch Christus lieber den Vater schauen mit bloßem Geiste als auch noch mit Hilfe des Körpers.

Gott konnte dem Leibe Christi Vorzüge verleihen vor den Leibern der übrigen Menschen. Und er tat es auch, soweit es die Würde und das Werk des Heilandes erforderte. Was aber das Schauen des göttlichen Geistes mit leiblichen Augen dazu beitragen sollte, ist nicht ersichtlich. Vielmehr sollten die Menschen Gott, den sie als Geist nicht mit Körperaugen sehen konnten, als Menschen sehen. Er ist körperlich geworden, weil er mit leiblichen Augen sich schauen lassen wollte. Und durch ihn, den sie mit Leibesaugen schauten, sollten sie zur Anschauung mit Geistesaugen geführt werden.

Christus sah also den Vater, wie er verheißen hat, daß wir ihn anschauen werden, nämlich mit *reinem Herzen*. Gott wird nämlich geschaut *von reinen Geistern*, jedoch nicht in dem Umfange, wie er sich selber schaut, sondern wie er sich schauen läßt; *von Körpern, seien sie auch noch so rein*, kann er in seiner göttlichen Wesenheit nicht gesehen werden; *von unreinen, sowohl Körpern als Geistern*, wird er nicht nur nicht gesehen, sondern er zieht sich von ihnen weit zurück. Wie *wir* Gott nur mit dem Geiste schauen werden, wollte auch *Christus* den Vater nur mit dem Geiste schauen. Denn mit dem Leibe sieht der Geist nur *Körperliches* und der Leib sieht nur durch den *geschaffenen Geist* den *nicht geschaffenen Geist*, durch sich aber nie.

An der *Tatsache*, daß Christus den Vater gesehen und immer und mehr von ihm gesehen als alle Geschöpfe, ist nicht zu zweifeln. Ist doch auch den reinen Seelen die Anschauung Gottes verheißen. Dagegen spricht auch nicht die Stelle bei Johannes (I Jo. 4, 12): nemo vidit Deum. Denn nemo bedeutet non homo: kein *Mensch* hat Gott gesehen in seiner göttlichen Wesenheit, wohl aber der *Gottmensch*. Weiters heißt es: *vidit*, nicht aber: *visurus est*, so daß die Verheißung unserer ewigen Anschauung aufrecht bleibt. Die Seele Christi hatte nicht notwendig, die ewige Anschauung zu erwarten, sie genoß diese, seit sie von der Gottheit angenommen und erfüllt ist, d. h. immer,

denn vor Aufnahme in die Gottheit hatte sie keine Existenz. (Nisi forte dicat aliquis quod aliquod tempus ante fuisset illa ... anima Christi sine Deo et postea accessisset illi divinitas.) Christus schaute also, seit er Mensch ward, stets mit seinem Geiste Gott, den er schon vorher stets geschaut, bevor er Mensch wurde. Wenn schon die *Engel* den Vater schauen, umsomehr *jene Seele*, die alle Geschöpfe an Würde überragte, da sie *von Gott erfüllt* ist! Schauen sollen ihn auch alle *reinen* Seelen, wieviel mehr die *reinste* Seele Christi! Der Sohn Gottes wird ihn zu schauen geben (enarrabit) den Geschöpfen und da wohl zuerst und im höchsten Grade seiner menschlichen Seele.

Soweit der mannigfach verschlungene Gedankengang des Briefes. Daneben finden wir eine längere Einleitung und Schlußrede, welche *paränetischen* Charakter haben.

III. Dicta Candidi.

Mit diesem Schriftwerk hat es eine eigene Bewandtnis. Fassen wir zunächst die *Gestalt der Überlieferung* ins Auge, die uns diese Schrift in Bruchstücken vorführt.

1. Am vollständigsten erscheinen uns die Dicta Candidi in dem bereits von Du Cange und von Fabricius zitierten Codex von Saint-Germain des Prés 1334 (früher 561), der von *Hauréau* im Jahre 1872 veröffentlicht worden.[1] Er enthält unter dem Titel: Dicta Candidi de imagine Dei (nicht wie Du Cange und Fabricius fälschlich zitieren: Candidi dicta de imagine mundi) zwölf Themen, deren erstes de imagine Dei handelt.

2. Der Codex der Bibl. nat. lat. 13953 zu Paris, bisher noch nicht gedruckt, aus dem zehnten Jahrhundert stammend, enthält die dicta Candidi in demselben Umfange.[2] Daran schließt sich die Abhandlung Fides Augustini ex libro primo de doctrina christiana und ein längerer Gottesbeweis, welcher vielleicht gleichfalls zu den dicta gehört, deren XII. einen kürzeren Gottesbeweis bringt.

3. Der Codex Wirceb. Theol., Fol. 56, aus dem neunten Jahrhundert, von *Dümmler* 1897 veröffentlicht[3], enthält von den zwölf dicta das erste in Form eines Briefes an Kaiser Ludwig den Frommen

[1] *Hauréau B.*, Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872. I. 134 ff.
[2] *Grünwald G.*, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster 1907. 18.
[3] *M. G. Epp*, Karolini aevi III. 615.

und Einhard, das zweite daran anschließend, von derselben Hand geschrieben.

4. Der Freisinger Codex, jetzt an der Münchener Staatsbibliothek, Nr. 6407 (Fris. 207), aus dem neunten Jahrhundert, von *Richter* 1890 veröffentlicht [1] und schon früher von Frobenius *Forster* benützt, enthält außer den Schriften Alkuins und Augustins von den in Rede stehenden dicta das II., X., XII. in der angeführten Reihenfolge, daranschließend die Schrift Alkuins Super illud Geneseos: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; unmittelbar darauffolgend das I. dictum unter dem Titel: Dicta Candidi presbyteri de imagine Dei.

5. Ein Salzburger Codex des neunten Jahrhunderts, aus welchem Frobenius *Forster* das erste Dictum unter der Überschrift: Candidus de Imagine Dei in seiner Alkuinausgabe abgedruckt hat [2], welche von Migne schlecht nachgedruckt wurde. [3]

Die Dicta Candidi begegnen uns inmitten jener reichen *Exzerptenliteratur*, die uns in den Handschriften des neunten und zehnten Jahrhunderts aufbewahrt ist. Sie sind aus dem regen Wissenseifer und dem fleißigen Schulgeiste geboren, der das Zeitalter der Karolinger kennzeichnet. [4] Einen Ausschnitt aus diesen Exzerptensammlungen bieten die in den beiden erstgenannten Handschriften unter dem Titel: dicta Candidi zusammengefaßten Themen. Einzelne dieser Themen finden sich zerstreut auch in anderen Handschriften. Soweit der Tatbestand.

A priori bestehen zwei Möglichkeiten. Die *erste* stellt die *einzelnen* Abschnitte als Original hin, welche zusammengeschrieben wurden, unter dem Titel: dicta Candidi. Dieser Titel kann darin begründet sein, daß Candidus als Verfasser aller Dicta galt oder daß man sie unter dem Titel des ersten Dictums aneinander geschlossen hat.

Die *zweite* Möglichkeit liegt darin, die Dicta *zusammen* für das Original zu erklären, das in einzelne Exzerpte zerrissen und verstreut worden.

Soweit wir die Handschriften allein sprechen lassen, scheinen sie für die erste Möglichkeit einzutreten. Denn nach Cod. Wirceb. scheidet

[1] A. a. O. S. 24.
[2] Flacci Alcuini Opera, Regensburg 1777. II. 596.
[3] P. L. tom. 101, col. 1359-1360.
[4] *Grabmann M.*, Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. Br. 1909, I. 178 ff.

das erste Dictum als gesondertes Schriftwerk in Form eines Briefes aus, mit eigener Einleitung und eigenem Schluß. Das zweite Dictum zeigt eine völlig andere Form und verrät weder einen inneren noch äußeren Zusammenhang mit dem ersten, obwohl es von derselben Hand geschrieben ist. Weiters erscheinen die Dicta im Cod. Fris. sowohl aus der Reihe gerückt und unterbrochen durch andere Exzerpte, sodaß die Einheit und Identität des Schriftwerkes nicht ersichtlich ist. Schließlich sind jene Handschriften, welche die Dicta zusammengeschrieben enthalten, jünger als jene, in denen sie zerstreut vorkommen.

Ob Candidus der Verfasser aller der unter dem Titel dicta Candidi gesammelten Stücke ist, läßt sich aus den Handschriften kaum ermitteln. Bloß das Dictum de Imagine Dei trägt in allen Handschriften Candidus als Verfasser verzeichnet, ausgenommen der Brief im Cod. Wirceb., der jedoch aus der Adresse auf Candidus als Schreiber schließen läßt. Vielleicht haben wir den Brief und das zweite Dictum dieser Handschrift als Autogramm zu betrachten. Denn in Würzburg befindet sich auch eine regula s. Benedicti in angelsächsischer Schrift, welche die Unterschrift trägt : cognoscatis, quod ego Bruun scripsi istam regulam sancti Benedicti abbatis. (Cod. Wirceb. Theol. Quart 22.)

Es sind nun die Dicta im einzelnen zu besprechen.

I. Dictum.

Die Originalfassung dieses Dictums haben wir unbestritten im Cod. Wirceb. Sie zeigt uns einen Brief an Kaiser Ludwig den Frommen und Einhard. Man wird darin nichts Besonderes finden weder betreffs der Personen noch betreffs des Inhaltes. Denn Bruun verehrte in Einhard seinen Lehrer, mit dem er zusammen am Hofe Karls des Großen sich aufhielt und darum wohl auch mit dem jungen Ludwig im engeren Verkehr gestanden. Bei dem regen wissenschaftlichen Interesse des Karolingerhofes ist die Adresse des Briefes wohl verständlich. Die damalige Hofgesellschaft war eine Art Akademie der Wissenschaften, ein Sammelpunkt von Gelehrten, eine Hochschule des Adels, wo man eifrig disputierte. Es lag auch in der Sitte der Zeit, wissenschaftliche Fragen in Briefform zu behandeln. Auch Fredegis verfaßte sein Werk De nihilo et tenebris in Form eines Briefes an die Hofgesellschaft Karls des Großen. Dasselbe tat auch Alkuin.

Dieses Dictum trägt, wie bereits erwähnt, in allen anderen Handschriften Candidus als Verfasser bezeichnet. Unter diesem Namen

kann hier nur Bruun gemeint sein. Dafür spricht die Ähnlichkeit der Gedanken und des Ausdruckes, mit der Bruun zugeschriebenen Epistola Candidi, weiters das Verhältnis Bruuns zu Einhard und Ludwig dem Frommen. Wizo kommt hier schon deshalb nicht in Betracht, da er vor dem 19. Mai 804, dem Todestage Alkuins, gestorben, der Brief aber Ludwig als Kaiser anredet (ave rex imperator), also nach 814, der Thronbesteigung Ludwigs, geschrieben ist.

Der Gegenstand De imagine Dei entspricht ganz dem exegetischen und spekulativen Interesse dieses Jahrhunderts. Augustin, der heilige Lehrer der damaligen Schule, den man fleißig exzerpierte, hat dieses Thema in seinen Schriften wiederholt behandelt. Auch Alkuin hat neben anderen Schriftstellern über den betreffenden Genesistext eine Abhandlung geschrieben, welche der Freisinger Codex unserem Dictum voranstellt.

Es folgt der Text dieses Dictums nach dem Cod. Wirceb. mit den wichtigeren Varianten aus dem Cod. von St. Germain des Prés und dem Cod. Salisb.

(Ave rex imperator victor auguste Christo preeunte pluribus letare triumphis, vade proficiens et Dominus dirigat viam tuam in se, per se, ad se.)

Juste mihi videtur dictum, interiorem hominem imaginem esse Dei. Anima enim nominatur totus interior homo, qua [1] vivificatur, regitur, continetur lutea illa massa, humectata [2], ne arefacta dissolvatur. Deus dicitur vis illa ineffabiliter magna et innumerabiliter sapiens et incomparabiliter suavis, ex qua et per quam et qua sunt omnia quae sunt [3], reguntur omnia quae sunt, continentur omnia quae sunt. Omnia dico ipsam universitatem, que est totum quod aliud est, quam ipse qui fecit et non est [4] factus, sed ipse est ex quo et qui ex eo et quo ; quod [5] ipse Deus ex quo est pater dicitur a nobis, pauperibus sensu, pauperioribus verbis [6], quod qui ex eo filius dicitur, quod quo Spiritus sanctus. Ideo [7] autem dicitur Deus pater, quia ipse est ex quo et sapientia est, qua [8] ordinantur omnia, et dilectio, qua se volunt omnia ita manere, ut ordinata sunt, ex quo ergo et qui ex eo et quo se diligunt ipsa [9] duo tria sunt, et illa

[1] G. : quia.
[2] S. u. G. : humectata succis ...
[3] G. : sapiens et in = sunt omnia quae sunt.
[4] G. : om. : est.
[5] S. : quoquod ; ipse ...
[6] G. : pauperibus, sensu pauperioribus ... Verbum quod qui ...
[7] G. : inde.
[8] G. : quia.
[9] G. : diliqant. Ipsa duo ...

tria ideo unum, quia sic sunt ex uno illa duo, ut tamen a ipso non sint [1] separata, sed et ex [2] ipso sunt, quia non a se et in ipso, quia non separata [3] et ipsum ipsa quod ipse et ipsum ipse quod ipsa et non ipsa ipsa qui ipse et non ipsa ipse que ipsa. [4] Vis ista Deus est et ipse Deus tria est et unum quodque horum trinus Deus est et omnia illa tria non dii, sed Deus est.

Ad imaginem ergo suam conditor fecit animam hominis quae tota dicitur anima. Non autem aliud significo hominis quam animam, cum mentem dico, sed propter aliud animam et propter aliud mentem. Nam totum quod vivit hominis anima est, cum autem anima in se agit se et ex se et per se solam mens dici solet. Sensus vero ad sua ministeria implens consuetius [5] anima dicitur. Mens ergo scire gignit et amat scire quod scit : non illud scire dico, quod repente scitur res aliqua, que ante nesciri putabatur, sed illud, unde et aliquid et omne quicquid scitur vel [6] nescitur, sciri potest. Illud ergo scire mens gignit et cum genitum est, scientia dici potest. Sunt ergo iam duo : mens et quod ipsa mens scit, restat tertium utrisque commune. Omnis mens quicquid scit amat scire, amor non minus quam inter duos est amantem et quod amatur, unus est ergo amborum amor, qui et tertius est [7], non autem potest negari hoc totum unam esse animam et unam animam haec tria esse : sicut [8] enim haec tria vere una anima [9] sunt, sic non minus vere et [10] una anima est hoc unum et hoc alterum et hoc tertium. Conparet igitur se haec creatura tam eminens creatori suo supereminenti sibi, excepto hoc et multum supra se amoto, quod omnis bonitas et omne bonum et omnis bonitatis et boni dulcedo creatori a se ipso est, creature vero non solum quod est, sed etiam quod talis est, ab alio est non a se et ipse quod est semper est, licet et ipsa anima quodam modo suo in commutabilis est. Nam semper [11] anima est et scit et scire vult. Conparet ergo ut dixi se anima eo modo quo potest creatori suo. Dicatur mens pater, quia gignit scire. Dicatur scire filius, quia ex alio est et non est aliud quam ipsum, quod ipse est, ex quo est. [12] Dicatur amor Spiritus sanctus, quia amborum est eorum qui se amant. Unde in scripturis nostris sepius amor, id est caritas, quae in Deo est erga nos et quae a nobis est in Deum, spiritus ipse appellatur. [13]

(Sufficiant, haec, piissime imperatorum, unde plura cogitentur, cui ego musca inportuna, quasi non haec scienti, scripsi, sed, quia delectabar tibi, o decus temporum nostrorum, aliquid scribere, hoc quod menti occurebat dictavi iussi misi ; ea, quae mens genuit dictavi et cum scirem, nescio quomodo non mens genuit, sed tamen de mente venit, ut hoc amarem scire et hoc non nuper, sed semper inerat menti, ex quo mens fuit, et scire

[1] G. : sunt ...
[2] S. : ergo.
[3] G. : sedex ...
[4] S. : sed ipsum ipsa ...
[5] G. : om. : et non ipsa ipsa quique ... que ipsa.
[6] G. : consuetivus.
[7] G. : et.
[8] G. : unus est. Non autem ...
[9] G. : sic.
[10] G. : amans, sic ...
[11] G. : om. : et.
[12] G. : om. semper.
[13] G. : ex quo est dicatur amor ...
[14] G. : appellatus.

et scire velle. Einharde, si hec legas, non mireris, si forte invenias errantem, sed magis volo mireris, si aliquid a me recte dictum videas.)

Die Gottähnlichkeit der Seele wird unter zwei Rücksichten behandelt:

1. Was die Seele im Körper, das ist Gott in der Welt. Die Seele *belebt ihn, regiert ihn, hält ihn zusammen* wie eine lehmige, feuchte Masse, damit sie nicht vertrockne und zerfalle. Gott ist jene große, weise, milde Macht, *die alles mit Sein bedacht*, was ist, *die alles regiert, alles zusammenhält*. Doch Welt und Gott sind nicht eins. Sie ist etwas anderes als er, der sie geschaffen, aber selber nicht erschaffen ist.

2. *a*) In ihrem inneren Leben ist die Seele ein Abbild des göttlichen Lebens der drei Personen. Gott ist *ex quo* = pater, *qui ex eo* = filius, *quo* = Spiritus sanctus. Die innergöttlichen Relationen sind durch diese Ausdrücke bezeichnet. Sie werden zurückgeführt auf *Weisheit* und *Liebe* in Gott. Denn Vater heißt er, weil aus ihm sowohl die Weisheit stammt, durch welche alles angeordnet wird (ordinata sunt), als auch die Liebe, wodurch alles zufrieden ist mit der Anordnung (quo re volunt omnia ita manere ut ordinata sunt).

In streng logisch-grammatischer Form stellt Candidus nun die Beziehungen der drei Personen zueinander und zur Einheit Gottes fest. Ex quo, qui ex eo und quo sind *drei* (tria). Diese drei sind *eins* (unum), weil die zwei (illa duo) so aus dem einen (ex uno) sind, daß sie dennoch nicht von ihm getrennt sind. Aber sie sind sowohl *aus* ihm (ex ipso), weil nicht von sich, als auch *in* ihm (in ipso), weil nicht getrennt. In der folgenden Ausführung des Verhältnisses zwischen Natur und Person bezeichnet *ipsum* die Natur, *ipsa* die zweite und dritte Person zusammen, *ipse* die erste Person allein.

Unseren Sparchregeln widerspricht es, eine Mehrheit von Personen mit dem neutrum pluralis zu bezeichnen, welches nach unserem Sprachgebrauch die Mehrheit der Naturen ausdrückt. Immerhin zeugt die Ausführung vom ernsten Drange nach spekulativer und sprachlicher Klarheit.

b) Dieses innergöttliche Leben ist das Urbild des geistigen Lebens der Seele. Die Seele, anima, bezeichnet das lebendige Ganze (totum quod vivit). Anima heißt aber die Seele auch im Gegensatz zum Geiste.

Wenn die Seele sich selbst bewegt zur Tätigkeit und in sich bleibt (in se agit se et ex se et per se solam), heißt sie *Geist* (mens); wenn

sie aber sich in die Sinne ergießt und sie zu ihren Leistungen befähigt (sensus vero ad sua ministeria implens), heißt sie *Seele* (anima).

Der Geist also erzeugt das Wissen und er liebt zu wissen, was er weiß. Unter Wissen (scire) versteht C. hier nicht das plötzliche Erkennen (Wahrnehmen ?), sondern das auf das Allgemeine gerichtete Wissen (non illud ... quod repente scitur res aliqua, qua ante nesciri putabatur, sed illud, unde et aliquid et omne quicquid scitur vel nescitur, sciri potest). Er unterscheidet hier offenbar die sinnliche und geistige Erkenntnis. Diese geistige Erkenntnis erzeugt der Geist und das Gezeugte kann man Wissenschaft (scientia) nennen. Es sind also zwei : der *Geist* und *was der Geist erkennt*. Es bleibt noch ein Drittes, das beiden gemein ist : die *Liebe*. Denn der Geist liebt zu wissen, was er erkennt. Die Liebe kann nur zwischen zweien sein : dem Liebenden und dem Geliebten, ist also beiden gemein und selbst das Dritte.

Dies Ganze ist *eine* Seele und *eine* Seele sind diese drei. Nicht minder wahr, wie diese drei *eine* Seele sind, ist die *eine* Seele sowohl das eine wie das andere und das dritte.

3. Darin liegt die Ähnlichkeit des Geistes mit der göttlichen Trinität. Es ist aber bloß eine *Ähnlichkeit*. Gott ist ja erhaben, per aseitatem und per incommutabilitatem. Das Geschöpf aber ist ab alio und nicht a se, sowohl im Dasein (quod est) als auch im Sosein (quod talis est). Der Schöpfer ist das immer, was er ist ; wenn auch die Seele in einer gewissen, ihr eigenen Art unveränderlich ist, überragt er doch das Geschöpf.

Das Thema Gott und Welt zeigt eine starke Abwehr gegen den Pantheismus. Der Hauptton liegt auf der Unterscheidung a se — ab alio, welche auf der ganzen Linie des Seins (Wesenheit und Existenz) durchgeführt ist. Gott besitzt alles Gute ohne jede Schranke, im höchsten Grade, unverändert, ewig.

Die Darstellung der Trinität hält, ohne die Ausdrücke : natura, persona zu gebrauchen, die Einheit in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit aufrecht, führt die relationes auf die processiones und die operationes zurück, auf sapientia und dilectio.

Die Psychologie unterscheidet dieselbe Seele als *Lebensprinzip*, das organisiert und zusammenhält, als *sensitives* Prinzip, das die Sinne erfüllt, sie zu spezifischen Funktionen (ad sua ministeria) fähig macht und als *geistiges* immanentes Prinzip, das sich ohne Körper in sich und durch sich betätigt, mit Wissen und Lieben ausgestattet ist.

Die Sprache klingt ähnlich jener in der genannten epistola Candidi.

Wenn dort der warme Ton der Ansprache und die ethische Anwendung mehr Raum finden, mag dies im Unterschiede der Adressaten seine Erklärung finden. Dort ist es der Mitbruder im Herrn, hier sind es der Kaiser und Lehrer, denen gegenüber respektvolle Zurückhaltung am Platze ist. Ganz vermissen wir auch hier nicht die Paränese, sie ist aber unpersönlich ausgesprochen. Gemeinsam ist auch der Zug der Bescheidenheit, der hier wie dort zum Ausdruck kommt. In diesen Momenten liegt eine Bestätigung der Annahme, daß beide Briefe denselben Verfasser haben, der nur Bruun sein kann.

II. Dictum.

Dieses Dictum findet sich in vier Handschriften, in jenen beiden, welche alle zwölf Dicta enthalten, und im Cod. Wirceb. und Fris. In *letzterem* steht es gesondert, unmittelbar darauffolgend das X. und XII. Dictum und nach einer eingefügten Schrift Alkuins über die Genesisstelle von der Gottähnlichkeit des Menschen das erste Dictum unter dem Titel : Dicta Candidi presbyteri de imagine Dei. Im *ersteren* enthält es auch eine Definition des göttlichen Wesens nach dem hl. Augustin, welche in den übrigen Handschriften fehlt, und schließt sich an das erste Dictum, von derselben Hand wie dieses geschrieben, wahrscheinlich als ein eigenes Exzerpt.

Es enthält eine Wesensbeschreibung Gottes unter Anwendung der zehn Kategorien, die man aus einer pseudo- augustinischen Schrift kennen gelernt hatte, auf das göttliche Wesen. Das Thema wird in Schlagworten entwickelt und gewährt uns Einblick in den spekulativen Gottesbegriff der damaligen Zeit.

Der Grundgedanke dieses Dictums ist das Verhältnis der göttlichen Wesenheit zu den göttlichen Attributen. In Gott subsistieren die Attribute in ihrer ungeteilten Fülle, unabhängig, ohne Schranken (quod est, a seipso et in seipso est). In Gott ist darum nur Substanz und kein Schatten eines Akzidens. Im Substanzbegriff wird das beharrende Dasein gegenüber dem Wechsel an den Dingen betont (ex quo creatura est et quandiu in sua natura persistit). Die Kategorien sind in den damaligen Lehrbüchern oft behandelt, wie bei Cassiodor, Isidor von Sevilla, Alkuin usw.. und darum auch dem Verfasser des Dictums geläufig. Die Anwendung der Kategorien auf Gott finden wir bereits bei Claudianus Mamertus in ähnlicher Form.

Im folgenden geben wir den Text nach dem Cod. Wirceb. Der Codex von Saint-Germain, wie ihn Hauréau veröffentlicht hat, beginnt

das Dictum mit den Worten: *De decem Kathegoriis Augustini.* Usia graece, quod est latine substantia, sive essentia, hoc est Deus. Qualitas .... Der letzte Abschnitt: Augustinus dixit ... dici infiniti, fehlt in diesem Kodex.

Qualitas: Deus autem sine qualitate bonus. Quantitas: sine quantitate magnus. Ad aliquid: sine indigentia creator. Situs: sine loco totus praesens. Habitus: sine habitu omnia continens. Locus: sine loco totus ubique. Tempus: sine tempore sempiternus. Agere: sine sui mutatione mutabilia faciens. Pati: et nihil patiens. Haec VIII sunt omnibus substantiis vel essentiis accidentia, excepta illa una vera et aeterna substantia, quae Deus est, cui nihil accidit, quia quod est a seipso et in seipso est. Decima autem, hoc est substantia sive essentia, omnis creatura dicitur, ex quo creatura est et quandiu in sua natura persistit.

Augustinus dixit: Deus est sicut hominibus videtur, spiritus natura simplex, lux inaccessibilis, invisibilis, inaestimabilis, infinitus, perfectus, nullius egens, aeternus, immortalis omnimodo, extra quem nihil, in quo omnia quaeque sunt sursum deorsum una summa, omnipotens, omnitenens vere in omnibus dives, bonus, misericors, iustus. Hec est diffinitio Dei nominis, si tamen fas est diffinitionem dici infiniti.

III. Dictum.

Dieses Dictum findet sich nur in jenen Handschriften, welche alle zwölf Dicta enthalten. Die Fassung des zweiten Dictums: sine qualitate bonus, sine quantitate magnus usw. dürfte auf die Frage überleiten: Potestne aliquid verum esse sine veritate? Die Eigenart dieses Prädikates, das wir nicht als Akzidens, sondern als transzendental auffassen, dürfte die besondere Besprechung dieser Frage begründen. Eine Antwort wird allerdings nicht gegeben, sondern die Frage wird abgelenkt in jene andere: Estne corpus verum an non? Wenn der Körper wahr ist, dann kann er nicht durch die Wahrheit wahr sein, denn dies würde zum Absurdum führen: Die Wahrheit ist ein Körper, und da Gott die Wahrheit ist, wäre auch Gott ein Körper. Wer also behaupten wollte, der Körper sei wahr, müßte zugleich behaupten, daß er ohne Wahrheit wahr sei.

Die *deductio ad absurdum* bewegt sich in folgenden Schlüssen: Wenn der Körper wahr ist, dann ist er durch die Wahrheit wahr, der Körper also fähig, die Wahrheit zu fassen. Der Körper kann aber nichts anderes umfassen als Körper. Wenn er die Wahrheit umfassen kann, ist die Wahrheit selbst ein Körper.

Dieses *Absurdum wird abgewiesen* durch folgende Schlüsse: nichts ist wahr, was nicht unsterblich ist. Der Körper ist nicht unsterblich

und darum nicht wahr. Was nicht wahr ist, kann auch die Wahrheit nicht fassen. Der Körper ist nicht wahr, also kann er auch die Wahrheit nicht fassen. Wenn der Körper die Wahrheit nicht fassen kann, dann ist die Wahrheit kein Körper. Das letzte Glied leidet allerdings an einer Verwechslung. Statt des Satzes: « Der Körper umfaßt *nur* Körperliches », wird der Satz vorausgesetzt: « Der Körper umfaßt *alles* Körperliche. Was er nicht umfaßt, ist als nichts Körperliches. »

Das Thema: die Wahrheit in Gott und in den Dingen, beschäftigte damals die Köpfe viel. Schon Fredegis von Tours und Agobard von Lyon stritten um diesen Gegenstand. Ersterer wollte die Wahrheit nur für Gott gelten lassen, Agobard räumte sie auch den Geschöpfen ein. [1]

Der Text lautet nach Hauréau's Ausgabe:

Si possit verum esse sine veritate. Potestne aliquid verum esse sine veritate? Estne corpus verum, an non? Si verum est, veritate verum est. Ergo corpus veritatis capax est. Potestne corpus aliud aliquid capere praeter corpus? Si corpus veritatis capax est, ergo veritas corpus est. Deus veritas est; ergo Deus corpus est. Nihil verum nisi immortale nec capit veritatem, nisi quod verum est. Corpus igitur non est immortale, ac perinde nec verum; ergo non est capax veritatis. Si corpus non capit veritatem, ergo veritas non est corpus.

IV. Dictum.

Es behandelt die Frage: utrum secundum tempus an secundum excellentiam Deus ante tempora, und stellt eine Erläuterung dar zur Kategorie « Zeit » im Gottesbegriff. Eine andere Beziehung zu den vorangehenden Themen ist nicht ersichtlich. Die Frage wird dahin entschieden, daß der Zeitbegriff überhaupt nicht an Gott herangebracht werden darf, Gott ist über aller Zeit, nicht mit dem Maße der Zeit meßbar, unvergleichbar ist sein Dasein mit der Zeit. Gott ist vor der Zeit nicht zeitlich, sondern durch seine Erhabenheit über die Zeit. Denn eine Vorzeitlichkeit in gleicher Linie mit der Zeit ist ein Unding. Er müßte in der Zeit stehen und doch ihr voranschreiten. Dies ist unvereinbar. Nicht zeitlich (tempore), sondern *vor aller Zeit* (tempore prius) geht er den Zeiten voran. Er ist überzeitlich, über sie erhaben, unberührt von ihrem Wechsel.

Der Text nach Hauréau's Ausgabe lautet:

[1] *Endres*, a. a. O. S. 15.

Utrum secundum tempus an secundum excellentiam Deus ante tempora? Non secundum tempus, sed secundum excellentiam Deus ante tempora. Non enim secundum tempus ante tempora; alioquin incipit tempore praecedere tempora; et non ita praecedit tempora, quia tempore prius illa praecedit.

V. Dictum.

Dieses gibt eine Einteilung alles Seienden: Gott (in se ipso), Substanz (subiectum), Akzidens (in subiecto) mit erklärenden Beispielen. Sie ist den Schulbüchern jener Zeit geläufig, wie ein Blick in die Lehrbücher Cassiodors, Isidors und Alkuins zeigt.

Der Text lautet nach Hauréau:

Quomodo quidquid sit. Omne quod est, aut in seipso est aut subiectum est, aut in subiecto. In seipso est Deus, subiectum est in rebus incorporeis animus; in subiecto sapientia. In corporeis vero subiectum est corpus, et color corporis in subiecto.

Wirklich fast gleichlautend steht der Text dieses Dictums bei Claudianus Mamertus[1], in der Schrift De statu animae, lib. III, cap. III:

Omne quod est ... aut in se aut subiectum aut in subiecto est, in se est deus, in rebus corporalibus subiectum est corpus et color corporis in subiecto, in incorporeis animus et disciplina.

Vielleicht handelt es sich um ein freies Exzerpt aus dieser Schrift.

VI. Dictum.

Es enthält eine Begriffsbestimmung der Substanz mit Erläuterungen wie im Schlußthema. Es lautet:

Quid sit substantia? Substantia est quae neque in subiecto est, neque de subiecto praedicatur. Substantia est « Plato » et « Cicero »: in subiecto est « calvus » et « crispus »: de subiecto praedicatio est, ut « scribit » et « disputat ». Et ideo substantia non est in subiecto neque de subiecto, sed potius subiectum, quia in illa sunt alia ,non illa in aliis et de aliis.

Der führende Satz des Dictums ist wirklich gleichlautend bei Isidor von Sevilla (Etymol. lib. II, cap. 26, n. 6[2]) und bei Cassiodor (De artibus et disciplinis liberal. litter. cap. III[3]) zu lesen: Substantia ... est, quae neque de subiecto praedicatur, neque in subiecto est. Vielleicht ist auch dieses Dictum ein Exzerpt mit Erklärungen.

[1] Claudiani Mamerti opera ed. *Aug. Engelbrecht*, Wien 1885, S. 158.
[2] P. L. tom. 82, col. 144.
[3] P. L. tom. 70, col. 1170.

VII. Dictum.

Der Ortsbegriff wird definiert mit einer Schärfe, wie ihn die spätere Scholastik gefaßt hat.

De loco. Locus est incorporea capacitas, qua extremitates corporum ambiuntur, et qua corpus a corpore seiungitur.

VIII. Dictum.

Es bietet eine Definition des Zeitbegriffes, ausgehend von der Bewegung. Denn aus der Bewegung ergibt sich die Zeit (motus est, quo tempus efficitur). Die Zeit läuft mit der Bewegung vom Anfang bis zum Ende ohne Unterbrechung. Unter Bewegung ist hier sowohl die geistige, wie im Denken, als auch die körperliche verstanden. Letztere ist in die fortschreitende und in die rotierende Bewegung unterschieden.

De tempore. Tempus cuiuscumque est motus, ex quo incipit usque in finem, sine intervallo protracto. Motus vero tam incorporearum quam corporearum rerum est quo tempus efficitur. Incorporearum sicut est animarum, in cogitando; corporearum autem in translatione et circulatione: translatione, ut de loco in locum; circulatione, volubilitas mundi.

Den Dicta II. bis VIII. ist die Eigenart der Darstellung gemeinsam. Sie macht den Eindruck, als hätten wir Teile eines Schulheftes mit Begriffsbestimmungen, Einteilungen, Themen und dgl. vor Augen. Der kurze, knappe Wortlaut, die nackten Sätze ohne jedes rhetorische oder stilistische Beiwerk, lassen uns vermuten, daß diese Schriftstücke Schulzwecken entsprungen sind. Vielleicht haben wir es mit Lehrsätzen zu tun, welche dem Unterricht zugrunde lagen oder ihn zusammenfaßten, von Lehrer- oder Schülerhand geschrieben.

Ob in diesen Lehrsätzen eine Systematik des Unterrichtes zu finden ist, läßt sich schwer entscheiden. Uns will scheinen, daß die Kategorien der gemeinsame Beziehungspunkt dieser Dicta sind: zunächst deren Anwendung auf das göttliche Wesen, das bonus sine qualitate, magnus sine quantitate, sodann das Kapitel über verum sine veritate, das Kapitel über Gott und Zeit, die Einteilung alles Seienden: Gott, Substanz, Akzidens (quomodo quicquid sit), die Begriffsbestimmungen über Substanz (quid sit substantia), über Ort (de loco) und Zeit (de tempore). Freilich sind die Dicta nach dieser Systematik lückenhaft, da es gewiß auch über andere Kategorien Erläuterungen bedurfte. Doch finden wir auch in den Lehrbüchern

eines Isidor und Alkuin über diese Themen nicht viel mehr. Andere Zusammenhänge, als diese Systematik sie bietet, sind überhaupt nicht erfindbar.

Wer ist nun der Verfasser dieser Lehrsätze ? Diese Frage ist schwer zu beantworten, da der Charakter dieser Schriftstücke keinen Anhaltspunkt bietet und Lehrsätze nach dem damaligen Schulbetrieb das Werk mehrerer Generationen darstellen. Die Überschrift des Candidus, dessen Name über dem ersten Dictum de imagine Dei zu lesen ist, kann nicht ohne weiteres auch auf die übrigen Dicta ausgedehnt werden. Denn erstens sind sie vom ersten Dictum geschieden schon äußerlich durch die geschlossene Briefform dieses Dictums und durch die Voranstellung des X. und XII. Dictums vor das I. im Cod. Fris., das allein den Titel trägt : dicta Candidi presbyteri de imagine Dei. Dieser Titel kann nicht zurückbezogen werden auf die vorangehenden Schriftteile. Daß diese Teile erst später abgerissen und vorangestellt wurden, müßte erst erwiesen werden und kann nicht schon vorher in den Beweis eintreten. Zweitens ist die Art der Darstellung so ganz verschieden, daß man die Identität des Verfassers nicht herauslesen kann. Freilich ist sie auch nicht ausgeschlossen, da die Dicta II. bis VIII. eine so nackte Gestalt haben und als trockene Lehrsätze die stilistische Eigenart des Verfassers nicht zum Ausdruck kommen lassen. Der Stil ist ganz vom Gegenstand absorbiert, so daß er wohl auch Candidus als Verfasser zulassen würde. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Autorschaft des Candidus liegt schon in dem Umstande, daß er als magister der Klosterschule in Fulda tätig war. Ob er selbst die Lehrsätze abgefaßt oder ob sie von seinen Schülern niedergeschrieben wurden, ist für unser Interesse ohne Belang.

IX. Dictum.

Mit diesem Dictum treten wir an ein neues Schriftwerk heran, das sowohl inhaltlich als auch stilistisch von den vorangehenden Dicta verschieden ist.

Es behandelt die Frage : quid homo factus. Wozu der Mensch gemacht sei. Der Zweck seines Daseins ist das Glück. Und das Glück kann er nicht erreichen, ohne sich und sein Gut zu erkennen. Sein Gut muß er erkennen, das kein anderes ist als Gott selbst. Sich muß er erkennen, weil ohne Selbsterkenntnis keine Gotterkenntnis möglich ist. Die Erkenntnis Gottes aber ist das ewige Leben nach Johannes. Daß Gotterkenntnis ohne Selbsterkenntnis nicht möglich ist, erhellt

aus der Schrift. Der kann Gott nicht lieben, wer Gottes Abbild nicht liebt nach Johannes. Ebenso würde derjenige Gott nicht kennen, der Gottes Abbild nicht kennt.

Es folgt der Text des Dictums nach Hauréau :

Quid homo factus ? Factus est scilicet ad se et Deum cognoscendum, quia aliter beatus esse non potest, nisi se ac bonum suum agnoverit. Bonum autem hominis non aliud quam Deus est. Deum vero cognoscere sine sui cognitione non potest ; sicut enim qui non amat imaginem Dei, Deum non amare convincitur, sic qui non agnoscit imaginem Dei, Deum utique non agnoscere probatur. Cognitio autem Dei vita aeterna est, sicut ipse Dominus in Evangelio : Haec est, ait, vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum esse et quem misisti Dominum Christum.

X. Dictum.

Der im vorigen Dictum erwähnte Aufstieg von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis wird nun dargelegt. In diesem Dictum wird zunächst esse, nosse, amare der menschlichen Seele mit der göttlichen Trinität in Gleichnis gesetzt. Sodann wird das unräumliche Sein und Regieren Gottes in der Welt mit dem unräumlichen Sein und Regieren der Seele im Körper verglichen. Das Thema hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ersten Dictum.

Quomodo sancta et sempiterna atque incommutabilis Trinitas facillime intelligi possit. Sumus enim, et esse nos novimus, et nostrum esse ac nosse amamus : nam esse, nosse atque amare tria sunt, et haec tria, sibimet inseparabiliter iuncta, unam efficiunt in anima rationali personam. Quod quis se novit, facillime agnoscit. Creator autem omnipotentissimus, qui solus incommutabiliter est, incommutabiliter amat atque novit, quem veram essentiam, veram sapientiam, veram caritatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum in tribus personis, confitemur, animae, quam ad suam fecit imaginem, esse, nosse, atque amare dedit, atque ita per haec corpori movendo ac regendo contemporavit, ut sicut ipse est inlocaliter in tota universitate quam fecit, sic illa inlocaliter sit in toto corpore quod sibi subditum regit.

XI. Dictum.

In Ergänzung des Gleichnisses zwischen Gott und Seele wird deren Unräumlichkeit im Körper bewiesen. Der Beweis geht von der Unkörperlichkeit der seelischen Tätigkeiten aus. Das vorhin genannte esse, nosse und amare ist dasselbe wie memoria, consilium und voluntas. Diese sind *unkörperlich.* Niemandem wird es einfallen, sie z. B. in einen Schlauch, einen Sack, einen Topf und dgl. einfassen zu wollen.

Wenn sie unkörperlich, dann sind sie auch *unräumlich*. Denn sie können nicht in räumlichen Behältern eingeschlossen werden. Was räumlich, ist auch körperlich, und umgekehrt. Wenn also Gedächtnis, Verstand und Wille unkörperlich und darum unräumlich sind, muß *auch die Seele*, welche aus diesen dreien besteht, *unräumlich* sein.

Quemadmodum probari possit esse inlocaliter. Quae superius esse, nosse, atque amare nuncupavi, memoriam, consilium et voluntatem non incongrue appellare possum ; quia non est aliud memoria quam ipsa mentis essentia, nec aliud consilium quam notio et sapientia, nec voluntas aliud quam amor. Dicat quis velit si memoriam, consilium et voluntatem putet esse corporea, aut corporeo recepta culeo [1] posse concludi : verbi gratia, ut utre, sacco, olla, pyxide et alio quolibet vase, quo aer et aqua et quodlibet corporeum contineri [2] potest. Quod si illa corporea non esse, neque huiusmodi recepta cullis [3] in corporeis includi posse concesserit, concedat necesse est neque localis esse neque localibus contineri receptaculis, quia id locale quod corporeum, idemque corporeum quod locale ; omne quippe corpus in loco et omnis locus in corpore et ideo omne locale corporeum esse convincitur. Quodsi memoria, consilium et voluntas incorporea proindeque inlocalis sit, anima, quae his tribus constat, ut una anima sit, utique inlocalis est.

XII. Dictum.

Dieses Dictum bietet im Gegensatz zum zehnten Dictum einen anderen Weg, von der Selbst- zur Gotterkenntnis, d. h. zur Kenntnis von seinem Dasein und seiner Vollkommenheit zu gelangen. Der Mensch kommt zur Einsicht, daß er das vorzüglichste Wesen in dieser Welt ist. Es gibt drei Arten von Wesen. Die erste hat bloß Dasein, die zweite hat noch Leben, die dritte auch noch Verstand. Diese drei Arten sind auch verschieden an Macht und Vollkommenheit. Der Mensch welcher Verstand besitzt, überragt die anderen Wesen eben dadurch, daß er denken kann. Er möge darum über seinen Verstand und über die Macht des Verstandes nachdenken und erforschen, ob er, der doch durch seinen Verstand die übrigen Wesen an Macht und Vollkommenheit übertrifft, darum auch schon allmächtig ist, d. h. machen kann, was er will. Er wird zur Erkenntnis kommen, daß er nicht alles kann, was er will. Er möchte z. B. seinen Körper immer in voller Gesundheit und Lebenskraft erhalten und kann es nicht. Er muß daraus erkennen,

[1] Cod. Saint-Germain : culo, vielleicht richtig oculo.
[2] Cod. cit. : continere.
[3] Cod. cit. : culis incorporeis, vielleicht richtig oculis incorporeis.

daß es noch ein höheres und besseres Wesen geben muß, als er selbst ist, das die Macht besitzt, ihn solange in der Herrschaft über seinen Körper zu belassen, wie es ihm beliebt. Daß diese allmächtige Macht, die allem gebietet, was lebt und denkt, Gott ist, wird er wohl nicht bezweifeln.

Nach Hauréau lautet der Text des Dictums:

Quo argumento colligendum sit Deum esse. Tota rerum universitas in tria genera dividitur: in unum quod est, in aliud quod vivit, in tertium quod intelligit, quae inter se sicut potentia sic etiam bonitate differunt; ut verbi gratia, sicut plus potest bestia vivens quam lapis non vivens, ita plus potest homo vivens et intelligens quam bestia vivens et non intelligens. Atque, eodem ordine, sicut melius est id quod est atque vivit quam quod est tantum, sed non vivit, ita melius est quod vivit et intelligit, quam illud quod vivit, sed non intelligit. Imum enim bonitate atque potentia in rerum naturis constitutum videtur id quod est tantum, sed non vivit; medium vero quod est atque vivit; summum autem quod est, vivit et intelligit. Igitur quia, sicut hac argumentatione colligitur, id inter res cunctas praecellit quod intelligit, homo qui intelligit intellectum suum conetur intelligere et ipsius intellectus potentiam examinare, quaeratque si ipse, qui ob hoc melior et potentior est ceteris rebus, quia intelligit, omnipotens est, hoc est quaecumque vult facere possit. Quod si invenerit, sicut utique, si quaerit, invenire poterit, se non omnia quae vult posse, hoc est non ubi et in quo vult permanere (vellet enim, si posset, corpus sibi coniunctum in bona valetudine vigens semper administrare ac regere; sed non potest), sciat ergo sibi superiorem melioremque possidere potentiam quae illum in hoc regimine corporis quamdiu vult permanere permittit, et quando vult dimittere facit et ipsam potentiam omnipotentem omnibus quae vivunt et intelligunt dominantem, Deum esse non dubitet.

Der vorliegende Gottesbeweis ist der erste Versuch eines solchen im Mittelalter. Er findet sich fast gleichlautend nach Grünwald in einer unedierten Handschrift des zwölften Jahrhunderts in einer Schrift des Benedikt von Aniane über die Trinität. [1]

Eine zweite Form desselben, rhetorisch erweitert, finden wir in der zitierten Pariser Handschrift (Bibl. nat. 13953), welche auch die Dicta Candidi, eine Schrift mit dem Titel: Fides Augustini ex libro primo de doctrina christiana und endlich die weitere Fassung des Gottesbeweises in der angeführten Reihenfolge enthält. Auch Benedikt von Aniane hat einen erweiterten Gottesbeweis am Schlusse des oben genannten Werkes aufgenommen.

[1] A. a. O. 191.

Wie Grünwald[1] nachweist, stammt die Einteilung der Wesen, von welcher der Gottesbeweis ausgeht, vom hl. Augustinus, der Beweis selbst aber aus Ciceros Schrift über die Natur der Götter.

Endres[2] bemängelt an dem Beweise, daß er vom Menschen gleich auf Gott als das höhere Wesen übergeht und den Begriff der Allmacht ontologisch anwendet. Dadurch sei er der Ansatz für Anselms Gottesbeweis. Uns will scheinen, daß der angeführte Beweis im Grunde kosmologisch ist, er geht von der Kontingenz, der Beschränktheit des menschlichen Verstandes aus und schließt auf ein höheres Wesen, das die bewirkende Ursache von Tatsachen ist, denen gegenüber der menschliche Verstand und Wille als Ursache nicht ausreicht. Daß dieses höhere Wesen schon als Gott betrachtet wird, ist allerdings ein zu großer Sprung, dessen Weite erst durch die folgende Spekulation ausgefüllt wurde.

Die letzten vier Dicta verraten einige Zusammenhänge. Zunächst bezieht sich das XI. Dictum schon *äußerlich* auf das X. Dictum mit den Worten: quae superius. ... *Innerlich* schließen sich die vier Dicta zusammen als Glieder einer Gedankenkette: Der Mensch ist geschaffen, Gott zu erkennen. Gott erkennt er durch Kenntnis seiner selbst (IX. dictum). Denn erstens ist seine Seele ein Abbild Gottes des Dreifaltigen und des Weltregierers, der unräumlich die Welt durchwaltet (X. dictum). Die Seele ist ja auch unräumlich wie ihre Tätigkeit, durch welche sie Gott ähnlich ist (XI. dictum). Gott erkennt der Mensch zweitens, wenn er seine eigene Beschränktheit betrachtet (XII. dictum). — Stilistisch schließen sie sich scharf ab von den vorhergehenden durch die gemeinsamen Eigenheiten. Es tritt die erste Person mehrmals hervor, z. B. sumus ... confitemur (X. dictum) nuncupavi ... appellare possum (XI. dictum). Es erscheinen breitere Wendungen wie: Deum non amare convincitur ... non agnoscere probatur (IX. dictum), quod quis se novit, facillime agnoscit (X. dictum), dicat quis velit, quod si ... concesserit, concedat (XI. dictum), conetur intelligere ... quaeratque. Quodsi invenerit. ... Deum esse non dubitet (XII. dictum). Die ganze Darstellung ist ausführlicher, die Satzbildung reicher und ausgreifender, obwohl der Gegenstand es auch anders ertragen würde.

[1] A. a. O. S. 18 ff.
[2] A. a. O. S. 19.

Zusammenfassend müssen wir über dieses Schriftwerk also urteilen :

1. Das erste Dictum mit dem Titel : de imagine Dei stammt zweifellos von Candidus, d. i. Bruun, aus den bereits angeführten Gründen.

2. Die Dicta II. bis VIII. erscheinen als Lehrsätze für den Schulgebrauch. Ihren Beziehungspunkt dürften die Kategorien darstellen. Ihr Autor ist weder äußerlich und noch weniger innerlich zu ermitteln. Für Candidus sprechen als Wahrscheinlichkeitsgründe die äußere Verbindung mit dem ersten Dictum und das Amt eines magister, das Candidus in Fulda versehen. Jedenfalls stammen sie aus der Zeit und dem Kreise des Bruun.

3. Die Dicta IX. bis XII. zeigen äußere und innere Zusammenhänge und schließen sich durch die Eigenart der Darstellung von den Dicta II. bis VIII. auffallend ab, verraten aber eine große Verwandtschaft mit dem I. Dictum. Sie können darum Candidus als Verfasser haben.

IV. Zusammenfassung der Gedanken des Candidus.

1. *Quid homo factus* lautet der Titel des *neunten Dictums* mit dem eine Schrift Bruuns anhebt. Die Antwort auf diese Frage lautet : beatus esse, glücklich zu sein. Dies Glück findet der Mensch in der Erkenntnis Gottes, der sein höchstes Gut ist. Dies bestätigt der hl. Johannes (Jo. 17, 3).

2. *Wie kann man Gott erkennen?* ist das Thema des *zehnten Dictums*. Um Gott zu kennen, muß der Mensch erst sich selbst wohl kennen, weil er ja als Gottes Ebenbild erschaffen ist. Inwiefern die Menschenseele ein Abbild Gottes des Einen und Dreifaltigen ist, wird in dem *zehnten Dictum* und im *ersten : de imagine Dei* behandelt. Dieser Vergleich zeigt Gottes Wirken nach außen in der Schöpfung und sein Leben nach innen, die drei göttlichen Personen. Psychologie und Theologie werden in Parallele gestellt. Die Seele als Prinzip der Organisation und der Belebung ist ein Abbild Gottes, insofern er die Welt erschafft, regiert und erhält. Die Seele als Prinzip reflexer geistiger Tätigkeit, bei der sie sich im Gegensatz zu der sinnlichen Tätigkeit [1] in sich, aus sich und durch sich betätigt [2], heißt mens und sie bedeutet das Abbild Gottes in seinem inneren dreipersönlichen Leben.

[1] Sensus ad ministeria implens. I. Dict.

[2] In se agit se et ex se et per se solam. I. Dict.

3. Die Psychologie der menschlichen Seele ist hier der Staffel der Theologie. Die Seele ist zunächst *in ihren verschiedenen Tätigkeiten* erwähnt. [1] Sie belebt, regiert, hält zusammen und zwar durch Befruchtung jener Masse, welche den Körper ausmacht. Außerdem wirkt sie durch und in den Sinnen [2], und schließlich entfaltet sie eine Tätigkeit in sich und durch sich. [3]

Diese letztere Tätigkeit wird näherhin angeführt als scire und amare oder nosse und amare oder consilium und voluntas. Dieses scire oder nosse, das vom Geiste (mens) ausgeht, wird unterschieden von einem anderen scire. [4] Das eine Erkennen erfolgt *augenblicklich* und erreicht nur *Einiges, Einzelnes*. Das andere Erkennen erfordert *Weile und Mühe*, es geht auf das *Allgemeine* und die *Gesamtheit des Möglichen*. Es ist damit die Eigenart des sinnlichen und geistigen Erkennens angedeutet.

Auch in der epistola Candidi ist ein zweifaches Erkennen genannt. Das eine erfolgt durch den Körper und erreicht nur Körperliches, das andere vollzieht der Geist ohne Körper und erfaßt damit den Geist und Geistiges wie die Wahrheit überhaupt. Als Gleichnis ist das Lesen genannt. Es ist ein Schauen durch den Körper, indes das bloße Denken ohne Lesen ebenso tatsächlich, also nicht von den Augen abhängig ist. In beiden Quellen ist es der Geist, der erkennt, das eine Mal mittels des Körpers das Sinnliche, das andere Mal ohne diesen das Geistige. [5]

Es sind damit die beiden nach Prinzip und Objekt verschiedenen Erkenntnisweisen festgestellt. Das sinnliche Erkennen, das die Seele (spiritus, anima) durch den Körper vollzieht und damit die Körperwelt erfaßt, das geistige Erkennen, das die Seele (spiritus, mens) aus sich und in sich betätigt und damit die Geisteswelt betrachtet.

Die geistigen Tätigkeiten bilden zusammen die ungeteilte Seele, so daß Sein, Wissen und Lieben die Seele ausmachen und jede dieser Tätigkeiten allein mit der Seele identisch ist. [6]

[1] Anima enim nominatur totus interior homo qua vivificatur, regitur, continetur lutea illa massa, humectata, ne arefacta dissolvatur. I. Dict.

[2] Sensus ad ministeria implens.

[3] In se agit se et ex se et per se solam. I. Dict.

[4] Non illud scire dico, quod *repente* scitur res *aliqua*, que ante nesciri *putabatur*, sed illud, unde et *aliquid et omne* quicquid scitur vel nescitur, *sciri potest*. I. Dict.

[5] Corpora per corpus videt spiritus, quia non aliter videri corpora valent nisi per corpus, nec aliud quid per corpus nisi corpus videri potest. Ep. Cand. III.

[6] Non autem potest negari hoc totum unam esse animam et unam animam haec tria esse ... sic non minus vere et una anima est hoc unum et hoc alterum

Daß Candidus der Aktualitätstheorie huldigt und die Seele nur als eine Summe geistiger Vorgänge auffaßt, ist nicht anzunehmen. Jedenfalls betont er eine so innige Verbindung der drei untereinander verschiedenen Akte, daß sie *eine* Seele, *eine* Person darstellen, und daß sie auch *einzeln* dieser *einen* Seele gleichgestellt werden. Die unteilbare Seele ist also ganz in diese Akte aufgegangen, ohne ihre Einheit einzubüßen. Wohl wird im II. und im III. Dictum von Substanz und Akzidens gesprochen, und diese im V. Dictum auf die Seele angewandt. Doch die Verbindung von Substanz und Akzidens ist im III. Dictum: si possit verum esse sine veritate, so grobsinnlich aufgefaßt, daß eine Anwendung auf die geistige Wesenheit der Seele wohl absichtlich im unklaren gehalten wird.

Die Seele ist ja unkörperlich und darum auch nicht im Raume eingeschlossen wie das XI. Dictum beweist. Die Voraussetzung für diesen Beweis ist die Geistigkeit, d. h. Unkörperlichkeit ihrer Akte. [1] So ist sie unräumlich im ganzen Körper, den sie regiert. [2]

Die Seele, deren *Geistigkeit* aus ihrer Tätigkeit erwiesen worden, erscheint hier also auch als *belebendes, regierendes Prinzip*. Die *Einheit des geistigen* und *sinnlichen* Prinzips ist schon im I. Dictum erwähnt, wo die *eine* Seele als anima und als mens bezeichnet wird, sed propter aliud animam et propter aliud mentem. Insofern sie geistige Akte vollzieht, heißt sie mens, insofern sie sinnliche Akte vollzieht, heißt sie anima. Aber das Ganze, was im Menschen lebt, ist die Seele. [3]

4. Aus dieser Kenntnis der menschlichen Seele schöpft der Mensch die Kenntnis des göttlichen Wesens, da sie dessen Ebenbild darstellt. Gott ist der reinste Geist, frei auch vom Schatten jeder Körperlichkeit. [4] Engel und Seelen sind im Vergleiche zu Gott körperlich, da sie eine Beziehung zum Raume haben. Er steht über dem Raume, da er alles umfaßt. [5] Er steht auch über der Zeit. [6] Er ist aus sich und in sich,

et hoc tertium. I. Dict. Anima, quae his tribus constat, ut una anima sit. XI. Dict. Nam esse, nosse atque amare tria sunt, et haec tria, sibimet inseparabiliter iuncta, unam efficiunt in anima rationali personam. X. Dict.

[1] Quia id locale quod corporeum, idemque corporeum quod locale ... quodsi memoria, consilium et voluntas incorporea proindeque inlocalis sit, anima, quae his tribus constat, ut una anima sit, utique inlocalis est. XI. Dict.

[2] Sic illa inlocaliter sit in toto corpore, quod sibi subditum regit. X. Dict.

[3] Totum quod vivit hominis anima est.

[4] Summus spiritus, summe incorporalis. Ep. Cand. II.

[5] Ab ipso continentur omnia creata, Deus autem non mundo, nec creatura aliqua continetur. Ep. Cand. II.

[6] Secundum excellentiam Deus ante tempora. IV. Dict.

von niemand abhängig, ohne Beschränkung. Alles was in ihm ist, a seipso et in seipso est, d. h. alles subsistiert, in ihm gibt es kein Akzidens. [1] Alle Vollkommenheit, und diese im höchsten Grade, in ihrer ganzen Fülle, kommt ihm zu. [2] Diese aseitas und höchste spiritualitas ist das hauptsächlichste, wodurch Gott sich von allen anderen Wesen unterscheidet. [3]

Wie die Seele im Körper herrscht, gebeut Gott in der Welt, indem er Dasein spendet, regiert und zusammenhält, was ist. [4] Er ist in der Welt wie die Seele im Körper. [5]

Wie der menschliche Geist erkennt, das Erkannte liebt, so gestaltet sich auch das innere Leben Gottes in ähnlicher Art. Aus dem *Geiste* entspringt das Wissen (ex quo, qui ex eo), die *Weisheit*, welche allem Ordnung und Schönheit aufprägt, und die *Liebe* (quo), welche Wohlgefallen, Freude und Zufriedenheit an der Weisheit und Ordnung ist. Dies sind drei, voneinander verschieden, und doch eins. [6] Diese drei sind eins, weil sie so aus dem einen sind, wie jene zwei, daß sie dennoch nicht von ihm getrennt sind. [7] Es sind im Grunde die aus den Schriften des hl. Augustinus geschöpften Gedanken, auf denen die spätere Scholastik ihre Trinitätslehre aufgebaut. Unum Deum in tribus personis confitemur, ist der leitende Glaubenssatz, der in einer kunstvoll verschlungenen Versetzung der drei Worte ipsum, ipse, ipsa dargestellt wird.

5. Der bisher dargestellte Weg zur Kenntnis Gottes führt uns zur Kenntnis seines Wesens. Ein anderer führt uns zur Erkenntnis seines Daseins. Er ist im XII. Dictum ausführlich besprochen und bewegt sich auf der Stufenfolge der Wesen zum Schöpfer, zum

[1] Cui nihil accidit, quia quod est a se ipso et in se ipso est. II. Dict.

[2] Omnis bonitas et omne bonum et omnis bonitatis et boni dulcedo creatori a seipso est. I. Dict.

[3] Comparet igitur se haec creatura ... excepto hoc ... quod omnis bonitas ... creatori a se ipso est. I. Dict.; vgl. auch Dict. II. Eius tamen incorporalitatis, et ut ita dicam spiritalitatis comparatione corporales quodam modo sunt (sc. spiritus creati). Ep. Cand. II.

[4] Deus dicitur vis illa ineffabiliter magna et innumerabiliter sapiens et incomparabiliter suavis, ex qua et per quam et qua *sunt* omnia quae sunt, *reguntur* omnia quae sunt, *continentur* omnia quae sunt. Dict. I. Ab ipso continentur omnia creata, ut sint et maneant. Ep. Cand. II.

[5] Sicut ipse est inlocaliter in tota universitate quam fecit, sic illa ... Dict. X.

[6] Unumquodque horum trium Deus est et omnia illa tria non dii sed Deus est. Dict. I.

[7] Illa tria ideo unum, quia sic sunt ex uno illa duo, ut tamen a ipso non sint separata. Dict. I.

Allmächtigen. Wie schon erwähnt, ist es ein kosmologischer Gottesbeweis, da er von der Kontingenz des Geschöpfes auf die Existenz des Schöpfers schließt. Der Mensch weiß, daß er durch Denken die Tiere, welche leben ohne Denken zu können, und die Steine, welche Dasein ohne Leben und Denken haben, weit überragt. Denken ist zugleich Macht. Trotz dieses Vorranges an Macht vor den übrigen Wesen, ist er sich wohl bewußt, daß diese seine Macht nicht hinreichend ist, alle seine Wünsche zu erfüllen, daß er vielmehr unter einer höheren übermenschlichen Macht steht, die nicht nach seinem Wollen fragt, sondern über ihn verfügt nach eigenem Belieben. Sie ist der Grund dafür, daß vieles so und nicht anders geschieht, und zwar deshalb, weil es einen Grund dafür geben muß, und im Menschen dieser Grund nicht liegt.

Ontologisch würde der Gottesbeweis ausgehen vom Begriffe der Allmacht. Gott ist notwendig allmächtig gemäß seiner Begriffsbestimmung. Zur Allmacht gehört auch die Macht, seinen Willen in die Tat umzusetzen, auch den Willen betreffs Ort, Zeit, Dauer, Umstände und Wirklichkeit seines Daseins. Also kann Gott auch sein Dasein und seine Vollkommenheit verwirklichen. Doch dieser Gedankengang ist in dem Dictum nicht zu finden.

6. Noch ist ein dritter Weg zur Gotterkenntnis, die Anschauung. Die epistola Candidi behandelt diese Frage, ausgehend von der Anschauung des Vaters durch den Heiland. Allgemein wird festgestellt, daß Gott als reinster Geist nur vom Geiste, und zwar vom bloßen Geiste, ohne Hilfe des Leibes oder körperlichen Augen, geschaut werden könne.[1]

Christus sah den Vater durch den göttlichen Geist (seipso, quo spiritus est) und durch den menschlichen Geist (ipso spiritu, quem implevit, hominem assumens). Mit Leibesaugen sah er ihn nicht. Er hatte dies nicht nötig, da er erstens bereits eine höhere Anschauung genoß und zweitens der niederen Erkenntnis zur Wahrung seiner Würde und zum Vollzug seines Werkes nicht bedurfte.

Er war der *erste*, der Gott schaute.[2] Er besaß diese Schauung *immer*, als Gott von Ewigkeit, als Mensch seit der Menschwerdung.[3] Er besaß sie auch *im höchsten Grade*.[4]

[1] Deus spiritus spiritu cernitur, non carne; spiritus ... per corpus corpora videt; nec aliud quid per corpus, nisi corpus videri potest.

[2] Vgl. die Exegese zu I. Jo. 4, 12.

[3] Christum ex quo homo esse coepit, suo semper spiritu Deum vidisse, quem et ante assumptionem humanae creaturae semper vidit.

[4] De anima autem Christi ... nullo modo dubitandum est, quia ipsa eum (sc. Patrem) plus omnibus creaturis videat.

Bewiesen wird diese Anschauung der Seele Christi aus der Verheißung, daß auch die Menschen Gott schauen werden. Diese Anschauung aber ist nicht unendlich, wie sich Gott selber schaut, sondern nur so groß, wie Gott sich schauen läßt. [1] Nicht jeder wird Gott schauen, sondern nur die Guten und Reinen. Diese werden ihn sehen, nicht mit Leibesaugen, sondern mit dem Geiste. Von Unreinen zieht sich Gott weit zurück, und je mehr er sich von ihnen entfernt, desto elender und unglücklicher werden sie. [2]

Christus muß die visio Dei in höherem Maße genießen, weil er der *Reinste* (illa Christi anima semper munda), weil er *Gott am nächsten* steht, ja *von ihm voll ist* [3], weil er für uns der Urheber der Anschauung Gottes ist. [4]

7. Noch ist die Anschauung Gottes, des Mensch gewordenen Gottessohnes, zu erwähnen. Gott kam damit einem Bedürfnis der menschlichen Natur entgegen. Da er bis dahin als Geist nicht körperlich gesehen werden konnte, wollte er sich mit dem Körper umgeben und so mit Leibesaugen sich schauen lassen. Die Menschwerdung hatte schließlich den Zweck, daß die Menschen durch Christus, den sie sterblich und leiblich sehen, zur Anschauung Gottes geführt werden, wo sie ihn nicht mit dem Körper, sondern mit dem Geiste schauen sollen.

V. Candidus und Claudianus Mamertus.

Eine ganz oberflächliche Lektüre der Schriften des Candidus und des Claudianus Mamertus, De statu animae, läßt eine Ähnlichkeit der Gedanken und sogar der sprachlichen Wendungen erkennen.

Der Grundgedanke der epistola Candidi läßt sich in die Worte fassen: spiritus ideo modo per corpus corpora videt, quia non aliter

[1] Videtur ergo Deus totus a seipso, a spiritu bono creato, quantum ille concesserit; quod Deus a creatis spiritibus mundis videri potest, non quantum se ipse videt, sed quantum se ipse videri concesserit.

[2] A corporibus, licet mundis, videri non potest Deus ipse in sua natura divina; et ab immundis, et spiritibus et corporibus non solum non videtur, sed etiam longe ab eorum visione recedit.

[3] Quanto magis illa anima, quae omnibus creaturis, utpote Deo plena, excellentior est.

[4] Ipse enarrabit ... Narrat itaque, et, ut dixi, eam (sc. animam suam) fecit omnibus creaturis excellentius et magnificentius Deum videre.

videri corpora valent, nisi per corpus ; nec aliud quid per corpus nisi corpus videri potest (cap. III.).

Bei Claudianus lautet dieser Gedanke folgendermaßen : enim vero corpora intelligi nequeunt, sentiri ab anima per corpus queunt ... quo fit ut anima, quaeque corporea nisi per corpus sentire non possit, videre autem per se quae intelligenda sunt possit (De stat. an. III, 11). [1]

Der zweite Gedanke der epistola ist gleichfalls auch bei Claudianus zu finden : A corporibus, licet mundis, videri non potest Deus ipse in sua natura divina (Ep. cap. VI) — cuilibet pulchro, cuilibet sublimi corpori, corpori tamen contemplabilem Deum fore ... stupeo ... quomodo ... definiat (De stat. an. I, 14). [2]

Die Begründung dieser Behauptung stützt sich bei beiden Autoren auf die Geistigkeit, d. h. Unkörperlichkeit Gottes (Ep. cap. II und De stat. an. I, 14). [2] Bei Candidus ist die Folgerung nicht ganz klar, da er das Bindeglied ausläßt, das Claudianus einsetzt : cum deum videri hoc sit intelligere intellectum vero localem non esse vel intelligendo cognoscimus, quia si intellectus localis est, locale erit et quod intelligitur ... at si intellectus localis et in hoc deus, quia hoc intelligitur deus, ergo localis est deus (De stat. an. I, 14). [2]

Der Leitgedanke des ersten Dictums ist auch bei Claudianus sachlich, wenn auch nicht wörtlich übereinstimmend zu finden (De stat. an. I, 26). [3]

Die Anwendung der Kategorien auf das göttliche Wesen, wie sie im zweiten Dictum enthalten ist, treffen wir gleichfalls bei Claudianus (De stat. an. I. 19). [4]

Der mystische Gedanke des neunten Dictums : des Menschen Glück in der Gotterkenntnis, die nur durch Selbsterkenntnis errungen wird, kehrt bei Claudianus öfters wieder. Der Mensch ist geschaffen, Gott zu erkennen, in der Anschauung Gottes ist seine Heimat ; er soll das Ebenbild betrachten, das ihm Gott in die Seele gelegt usw. (De stat. an. I, 14, 22, 24, 26, 27, II, 5).

Die Auffassung über die Substanz der geistigen Seele ist auf beiden Seiten fast gleichbedeutend : memoria, consilium et voluntas ... anima, quae his tribus constat, ut una anima sit (Dict. X) — memoriam consilium, voluntatem, quibus humanae animae confit unitas (De stat.

[1] *Engelbrecht*, a. a. O. S. 172.
[2] *Engelbrecht*, a. a. O. S. 58.
[3] A. a. O. S. 94.
[4] A. a. O. S. 69.

an. I, 18).[1] Bei Candidus ist der Sinn des Satzes nicht recht zu verstehen, wohl aber bei Claudianus. Er schaltet alle seelischen Vermögen aus und erklärt die Akte mit der Substanz identisch, so daß die Seele ganz in jedem Akte beteiligt ist. Ja es scheint, als sähe er in der Seele überhaupt nur eine Kette von Akten, hinter welcher die Substanz verschwindet.[2] Die Auffassung dürfte auch hinter dem zitierten Satze des Candidus im I. und X. Dictum stehen.

Der Gedankengang des XII. Dictums berührt sich mit dem Gottesbeweise bei Claudianus (De stat. an. II, 2), wo der Mensch aus dem Anblick der Welt seine eigene Macht erkennt und aus dem Bewußtsein seiner Beschränktheit das Dasein einer höheren Macht ermittelt.

Neben diesen gedanklichen Beziehungen lassen sich auch noch sprachliche Anklänge gegenüberstellen, z. B.:

Nec aliquid vult, aut voluit, nisi quod potuit; nec aliquid potest, nisi quod vult ... ideo ... noluit, quia non potuit; et ideo non potuit, quia noluit ... (Ep. cap. III). — Aut noluit aut certe non potuit, si voluit et non potuit, omnipotentia caruit, si potuit et noluit ... invidit ...; ergo ... et potuit et voluit, igitur et creavit (De stat. an. I, 5).

... Sicut ipse est inlocaliter in tota universitate quam fecit, sic illa inlocaliter sit in toto corpore (Dict. X) — sicut deus ubique totus in universitate, ita haec ubique tota invenitur in corpore (De stat. an. III, 2).

Omne inlocale incorporeum est (De stat. an. III, 16) — omne locale corporeum esse ... convincitur (Dict. XI).

Partile quod corporeum et corporeum omne quod partile (De stat. an. I, 18) — locale quod corporeum, idemque corporeum quod locale (Dict. XI).

Aus den angeführten Stellen läßt sich erkennen, daß Candidus eine Beziehung zu Claudianus haben muß. Allerdings ließen sich diese Anklänge auch daraus erklären, daß wir Candidus und Claudianus auf gemeinsame Quellen zurückführen. Beide waren ja mit den Schriften des hl. Augustinus sehr vertraut. Manche Gemeinsamkeit

[1] *Engelbrecht*, a. a. O. S. 71.

[2] Anima namque variare cogitata potest, non cogitare non potest — nam sicut tota anima cogitatio est, ita anima tota voluntas est et quae perfecte vult, tota vult, et ut supra dictum est, quaecumque illi velle accidentia est, ipsum vero velle substantia est. — De animae statu falleris, quia aliud animam, aliud esse animae potentias credis. De stat. an. I. 24. *Engelbrecht*, a. a. O. S. 85.

der beiden Autoren können wir bei diesem, das frühe Mittelalter beherrschenden Lehrer wieder finden. Doch scheint uns auch eine *direkte* Beziehung der beiden Schriftsteller vorzuliegen. Dafür spricht 1. Die Claudianus eigentümliche Auffassung über die Substanz der Seele, welche wir im I. und X. Dictum antreffen. 2. Die Behauptung, daß Gott als Geist nur von einem Geiste geschaut werden könne. 3. Die Unterscheidung des Erkennens der Seele an sich und mittels des Körpers. Diese drei Gegenstände sind derart behandelt, daß sie offenbar Claudianus entlehnt sind, bei dem wir die zum Verständnis notwendigen Ergänzungen finden.

Die Anlehnung an Claudianus Mamertus erscheint uns um so begreiflicher, da wir wissen, daß seine Schrift de statu animae ein in der Frühscholastik viel gelesenes Werk war, wie dessen zahlreichen und weit verbreiteten Handschriften bekunden. [1]

Trotz dieser Abhängigkeit hat Candidus doch auch selbständig gearbeitet, wie schon die Unterschiede in den angeführten Parallelen erkennen lassen. Auf den ersten Blick erscheint uns die Darstellung bei Claudianus vollkommener, was sich wohl daraus erklären läßt, daß Candidus nicht so ausführlich und umfangreich die betreffenden Gegenstände behandelt und, offenbar mehr vom Geiste des Exzerpierens befangen, minder original seinen Gegenstand erfaßt hat.

Die dicta Candidi sind für die Geschichte der Frühscholastik gerade dadurch von Bedeutung, daß sie uns Probleme und Methode jener frühesten theologischen Spekulation des Mittelalters aufzeigen.

[1] Vgl. meine Abhandlung über Claudianus Mamertus in *Divus Thomas* 1914.