

Bernd Goebel

**Ralph von Battles *De creatore et creatura*  
als Entwurf einer Schöpfungstheologie  
und Anthropologie**

**Einführung, Edition und Übersetzung**



**THEOLOGISCHE  
FAKULTÄT  
FULDA**  
Fulda & Marburg

**Ralph von Battles *De creatore et creatura*  
als Entwurf einer Schöpfungstheologie und Anthropologie.  
Einführung, Edition und Übersetzung**

Bernd Goebel (Fulda)

Abstract: An edition, translation and analysis of Ralph of Battle's theological treatise *De creatore et creatura et quid inter se differunt creaturae*. Ralph (1040–1124) was a student of Lanfranc at Le Bec and subsequently at Caen. An intimate of Saint Anselm and a prolific writer himself, he served as chaplain to Lanfranc, prior of Caen and Rochester, and abbot of Battle. In this text, Ralph develops a theology of creation and a theological anthropology, discussing topics such as the ontological difference between creator and creature; the hierarchy of creatures; the human creature as a composite of body and soul; our relationship to non-rational creatures, to the angels and to the creator; our knowledge of God and the incomprehensibility of the divine nature.

### **1. Der Autor und die Überlieferung seines Werks**

Der 1040 in der Normandie geboren Ralph von Battle ist neben Gilbert Crispin der wohl bemerkenswerteste Theologe aus dem engeren Umfeld Anselm von Canterburys.<sup>1</sup> In mehreren seiner Schriften entwickelt er eine in sich geschlossene rationale Theologie, deren Grenzen er wesentlich enger zieht als sein großer Vertrauter.<sup>2</sup> Ralph war Novize in Le Bec und folgte 1063 seinem Lehrer Lanfrank in die Neugründung St. Stephan in Caen, wo er die Gelübde ablegte und später offenbar als Prior wirkte, während Anselm als Nachfolger von Lanfrank zum Prior von Le Bec ernannt wurde. Nach der Einsetzung Lanfranks zum Erzbischof von Canterbury 1070 folgte ihm Ralph auf die Insel und wirkte als sein Kaplan. Einem Brief Anselms an Ralph lässt sich entnehmen, dass dieser ihn darum gebeten hatte, bei Lanfrank für seine Versetzung in das normannische Kloster einzutreten. Um 1096 wurde er Prior von Rochester und war von 1107

---

<sup>1</sup> Zum Leben und zu den Schriften Ralphs, zu Gilbert Crispin und weiteren Autoren aus dem engeren Umfeld Anselms vgl. B. Goebel, Im Umkreis von Anselm.

<sup>2</sup> Siehe B. Goebel, Anselmian themes and anti-Anselmian stances in Ralph of Battle's philosophical theology; ders., Einleitung 11–68; 72–77, hier 54–66.

bis zu seinem Tod 1124 vierter Abt der von Wilhelm dem Eroberer gegründeten Abtei St. Martin von Battle bei Hastings.

Die knapp 1.900 Wörter umfassende, im Anhang erstmals edierte und übersetzte Abhandlung *De creatore et creatura et quid inter se differunt creaturae* (*Der Schöpfer und das Geschöpf und worin sich die Geschöpfe voneinander unterscheiden*; im Folgenden: *De creatore*) ist eine von drei Schriften Ralphs, die einzig in der im ersten Drittel des zwölften Jahrhunderts angefertigten und aus der Klosterbibliothek von St Albans stammenden Handschrift Bodley Laud misc. 363 (= *L*) überliefert sind. Dort ist sie das letzte in einer Reihe kürzerer theologischer Traktate und steht unmittelbar vor der Sammlung von Ralphs Meditationen und Gebeten. An diese schließen sich wiederum die beiden anderen nur in *L* bezeugten Werke an, die zugleich seine längsten sind, nämlich die Dialoge *De inquirente et respondente* und *De nesciente et sciente*.<sup>3</sup> Die übrigen bekannten Schriften Ralphs sind auch in der anderen großen Werksammlung enthalten, der aus dem ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts datierenden Handschrift London BL Royal 12 C I (= *R*) aus Rochester. *R* und *L* scheinen unabhängig voneinander auf Ralphs Autograph (in verschiedenen Zustandsformen) zurückzugehen.<sup>4</sup> Zwei weitere Handschriften mit Auswahlen der in *R* und *L* versammelten Texte sind von diesen abhängig. Mit Ausnahme des Dialogs *De peccatore et de ratione*, der in *R* einem *Rodulfus monachus* zugeschrieben wird, sind diese Texte anonym; ihre Verfasserschaft durch Ralph kann gleichwohl als gesichert gelten.<sup>5</sup> Seine Gebete und Meditationen hat Ralph wohl auch separat veröffentlicht; sie wurden lange für Werke Anselms gehalten und sind entsprechend gut bezeugt.<sup>6</sup> Inzwischen liegt ein beträchtlicher Teil seiner Schriften in kritischen Ausgaben vor.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie.

<sup>4</sup> Siehe dazu und zu weiteren Charakteristika von *R* und *L*: S. Niskanen, Ralph of Battle's theological treatises 199–225, hier 204–206, ders., Einleitung 68–71; zu *L* siehe auch R.M. Thomson, Manuscripts from St Albans Abbey, Bd. 1, 106–107.

<sup>5</sup> Vgl. dazu B. Goebel, Einleitung 13; S. Niskanen, Einleitung 69–71; ders., Ralph of Battle's theological treatises 203–207; 211–219.

<sup>6</sup> Vgl. S. Niskanen, Ralph of Battle's theological treatises 220 und (zur handschriftlichen Überlieferung der Meditationen und Gebete Ralphs) 201, Anm. 7.

<sup>7</sup> Vgl. B. Goebel, Einleitung, und S. Niskanen, Einleitung; dort in der Bibliographie (72–73) zwei Listen der sonstigen edierten sowie der unedierten Schriften Ralphs. Diese Listen sind anhand des Werksverzeichnisses in S. Niskanen, Ralph of Battle's theological treatises 207–209, wie folgt zu ergänzen: (A) Edierte Schriften: Es kommt hinzu Nr. 7, ed. S. Niskanen, 223–225; Nr. 15, ed. B. Goebel 57–80 (Text 73–80); (B) Unedierte Schriften: Es kommen hinzu Nr. 5, 8, 10, 12, 13, 16.

Das Fehlen von *De creatore* in der früheren Sammlung *R* muss nicht unbedingt darauf hindeuten, dass es sich um ein Spätwerk handelt.<sup>8</sup> Diverse Gründe sind denkbar, warum Ralph zunächst von einer Veröffentlichung abgesehen haben könnte; vielleicht plante er, die Schrift einer stilistischen Überarbeitung zu unterwerfen, oder hat eine solche tatsächlich vorgenommen. Sowohl Inhalt als auch Sprache verraten eindeutig seine Autorschaft. Unzweifelhaft ist ferner die Eigenständigkeit von *De creatore*, obwohl der Traktat in dem später zu *L* hinzugefügten Inhaltsverzeichnis fehlt und in Werksverzeichnissen Ralphs bis in die jüngste Zeit hinein unerwähnt bleibt – ein Schicksal, das er mit mehreren anderen in *R* und *L* enthaltenen Werken teilt.<sup>9</sup> Der Titel ist in der Handschrift durch eine Rubrik und der Beginn der Ausführungen zusätzlich durch eine Initialen, ebenfalls in roter Tinte, hervorgehoben;<sup>10</sup> Gleiches gilt von Titel und Beginn der auf *De creatore* folgenden Meditation *Quod omnia deus bona fecit*. Die Schrift wird mit einem Schlussgebet und dieses seinerseits mit „Amen“ förmlich abgeschlossen. Verweise auf andere Werke Ralphs, die Anlass zu Zweifeln an der Eigenständigkeit des Textes geben könnten, finden sich hier – anders als etwa in dem Traktat *De creatura quam unus deus trinitas fecit* – nicht.<sup>11</sup> Nachdem wir bislang weder über eine absolute noch über eine relative Chronologie der Werke Ralphs verfügen, lässt sich der Zeitraum, in dem *De creatore* entstand, nur sehr grob eingrenzen, nämlich auf die Jahre von 1070/75 bis 1107, und dies nicht einmal mit absoluter Sicherheit; die Veröffentlichung erfolgte wohl zwischen 1098 bis 1107.<sup>12</sup>

## 2. Zu Inhalt und Methode

Die Abhandlung thematisiert zunächst die Erkennbarkeit der Existenz und einiger grundlegender Attribute des Schöpfers durch die Vernunft sowie seiner Dreifaltigkeit durch den Glauben; später auch die Unbegreiflichkeit seines Wesens für den Menschen und Engel aufgrund ihrer kreatürlichen Endlichkeit.

---

<sup>8</sup> Zu dieser Möglichkeit vgl. S. Niskanen, *Ralph of Battle's theological treatises* 220.

<sup>9</sup> Siehe das in Anm. 7 erwähnte von Samu Niskanen erstellte Werksverzeichnis. Keine Erwähnung findet *De creatore* dagegen in den entsprechenden Verzeichnissen von Richard Sharpe, *Handlist* 444–445, von Jean-François Cottier/Michel Dubrocard/Xuan Luong, *Statistiques et attribution de textes* 57–58, von Richard W. Southern, *Saint Anselm* 374, und von Gillian R. Evans, *Anselm's life, work, and immediate influence* 25.

<sup>10</sup> Darüber hinaus finden sich bei zwei Satzanfängen innerhalb des Textes rote Initialen. Die eine markiert den Beginn des Schlussgebets, während für die andere kein sachlicher Grund zu erkennen ist.

<sup>11</sup> Vgl. B. Goebel, *Ralph von Battles De creatura* 59–60.

<sup>12</sup> Siehe B. Goebel, *Ralph von Battles De creatura* 58–59.

Der Untertitel, *und worin sich die Geschöpfe voneinander unterscheiden*, kündigt die Ausführungen zur Stufenordnung des Geschaffenen an, wie sie sich in der Mitte der Schrift finden. Hinzu kommen weitere Themen wie die Doppelnatur des Menschen als eines körperlichen und geistigen Wesens, die damit verbundene Frage nach seinem Schicksal angesichts des bevorstehenden leiblichen Todes und die Bestimmung der Verhältnisse (a) des Menschen zu den nicht-rationalen Geschöpfen, (b) des Menschen zum Engel – also der beiden rationalen Geschöpfe zueinander – und (c) der rationalen Geschöpfe zu ihrem Schöpfer. Ralphs besonderes Interesse gilt dabei der Frage nach einer hierarchischen Ordnung des Seienden; er beantwortet sie im Sinne (a) eines Vorrangs des Menschen als eines Vernunftwesens vor den nicht-rationalen Geschöpfen und (c) eines Vorrangs des von sich selbst seienden Schöpfers vor den rationalen Geschöpfen, während er (b) das Verhältnis des Menschen zum Engel von einer eigentümlichen Ambivalenz gekennzeichnet sieht. Zusammen mit den Überlegungen zur Stufenordnung des Geschaffenen, die neben einer Rangfolge auch die Angewiesenheit der oberen auf die unteren Stufen aufweisen wollen, ergibt sich das Bild eines – um eine von Ralph nicht verwendete Terminologie zu bemühen – umfassenden *Ordo rerum*. Die Themen der Abhandlung werden am Ende zusammengeführt, da die Erlösung der Menschheit durch die Menschwerdung des Schöpfers vor dem Hintergrund seiner Trinität beleuchtet wird. Das an den Schöpfer gerichtete Schlussgebet mit seiner Bitte, dieser möge nicht darauf achten, dass der Beter ein Sünder ist, sondern darauf, dass er sein Geschöpf ist, unterstreicht die Absicht Ralphs, mit dem vorliegenden Traktat eine konzise, in sich geschlossene Schöpfungstheologie vorzulegen.

*Der Schöpfer und das Geschöpf* enthält eine Zusammenfassung der philosophischen Theologie mit ihren beiden großen Bereichen Gotteslehre und Anthropologie, wie Ralph sie andernorts entwickelt.<sup>13</sup> Dazu zählen auch Überlegungen zu ihrer Reichweite und Grenze, die hier zu einer kleinen theologischen Epistemologie verdichtet werden. Auch jenseits dieser Grenzen ist das Vorgehen Ralphs insofern an der Vernunft orientiert, als er den Kern des christlichen Glaubens – die Lehre der Menschwerdung und Trinität des einen Gottes – begrifflich zu durchdringen und in seinem Zusammenhang darzustellen sucht. Die biblischen Referenzen beschränken sich auf drei Zitate und einige wenige Anspielungen. Vielleicht dienten ihm, was dies betrifft, die theologischen Traktate des Boethius oder die Schriften Anselms als methodische Vorbilder. Ralph orientiert sich im Allgemeinen an der augustinischen Theologie, ohne sich jedoch wie in anderen Werken ausdrücklich auf den Kirchenvater oder andere

---

<sup>13</sup> So vor allem in den Hauptwerken *De nesciente*, *De inquirente* und *Meditatio de fide*.

patristische Autoritäten zu berufen.<sup>14</sup> Seine Ausführungen zeugen zugleich von einer gewissen Eigenständigkeit und Souveränität im Umgang mit der Materie. Ein Einfluss Anselms ist kaum spürbar.

### 3. Die einzelnen Themen

#### a) Gotteslehre

Das Werk setzt ein mit der grundlegenden Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf (vgl. i.1). Während wir, so Ralph, das Geschöpf sinnlich wahrnehmen, nämlich sehen, ist der Schöpfer Gegenstand des Glaubens. Dass wir das Geschöpf sehen oder auch nur sehen können, trifft streng genommen nur auf einen Teil der Schöpfung zu. Es trifft nicht auf die Engelwelt und auf die menschliche Seele zu, auf die Ralph im weiteren Verlauf zu sprechen kommt. Der Schöpfer wiederum ist aber, wie Ralph klarstellt, nicht nur Gegenstand des Glaubens. Durch Betrachtung seiner Werke kann darüber hinaus eingesehen werden, dass er notwendigerweise existiert (ii.2). Der Gedankengang, durch den diese Aussage untermauert werden soll, ist allerdings schwer nachzuvollziehen. Einer wohlwollenden Interpretation zufolge handelt es sich um eine stark verkürzte Version von Ralphs in *De nesciente* entwickeltem Beweis, bei der die Schritte (1), (2) und (5) unterdrückt werden und die Einzigkeitsthese in Schritt (6) – der zufolge es nur einen und nicht mehrere anfangslose Schöpfer gibt – wie auch in *De nesciente* ungerechtfertigt bleibt.<sup>15</sup>

- (1) Einige Dinge existieren zweifellos.
- (2) Diese Dinge können nicht von sich selbst existieren.
- (3) Sie sind also Geschöpfe, die von einer anderen Natur als sie selbst erschaffen worden sind.
- (4) Diese schöpferische Natur muss vor der Erschaffung jener Dinge existiert haben.
- (5) Eine unendliche Abfolge von Schöpfer-Geschöpf-Relationen ist unmöglich.
- (6) Es muss einen unerschaffenen, d.h. anfangslosen, Schöpfer dieser Dinge geben.

---

<sup>14</sup> Am häufigsten tut dies Ralph in *De inquirente*, wo er lange Passagen aus *De civitate Dei* anführt; vgl. dazu B. Goebel, Einleitung, bes. 22–24.

<sup>15</sup> Vgl. *De nesciente* I.3.29–36, ed. S. Niskanen unter Mitwirkung v. B. Goebel, 252–257. Zu diesem Beweis siehe B. Goebel und C. Tapp, *Der kosmologische Gottesbeweis des Ralph von Battle*.

Zu den Eigenschaften des Schöpfers, die der Mensch mit der Vernunft erschließen kann, gehört seine Ewigkeit im Sinne der Anfangslosigkeit (vgl. iv.4 u. ix.23; eine Endlosigkeit wird nicht erwähnt). Ralph bezieht sich damit offenbar auf den vierten Schritt dieses Beweises, ebenso wie mit der Aussage, dass es einen Zeitpunkt gab, an dem „das Geschöpf“ – gemeint ist die gesamte Schöpfung – nicht existiert hat (iv.5), dass also die Schöpfung, deren Universalität Ralph hier eigens hervorhebt (vgl. iv.6), von dem anfangslosen Schöpfer aus nichts erschaffen wurde. Daraus ergibt sich die Überlegenheit des Schöpfers noch gegenüber den höchsten seiner Geschöpfe, die in seiner Aseitität und Unabhängigkeit von allem übrigen Seienden gründet. Der Schöpfer ist *nullius indigens, a nullo omnino aliquid petens*, während auch die besten seiner Geschöpfe alles, was sie sind und haben, dem Schöpfer verdanken (viii.18).

Nicht weiter gerechtfertigt wird die Aussage in vi.15, der Schöpfer sei die „höchste Vernunft“ (*summa ratio*), was eine augustinische Geistmetaphysik oder anselmische Theologie des vollkommensten Wesens voraussetzen scheint. Die Dreifaltigkeit des einen, durch die Vernunft erschlossenen Schöpfers, schließlich wird ausdrücklich als Glaubensgegenstand eingeführt (vgl. iii.3). Den ausführlicheren Thesen Ralphs zur Grenze einer rationalen Theologie in *De nesciente* entsprechend<sup>16</sup> will das doppelte *credimus* unterstreichen, dass die endliche Vernunft allein nicht ausreicht, die Identität des Schöpfers mit dem christlichen Gott zu erweisen. Auch die Allgegenwart Gottes wird nicht mit der Vernunft hergeleitet, sondern als Glaubensgegenstand eingeführt (vgl. vi.11). Zur Gotteslehre von *De creatore* gehört schließlich die damit verbundene These von der Unbegreiflichkeit Gottes seinem ganzen Wesen nach. Sie verdient es, separat dargestellt zu werden.<sup>17</sup>

#### b) Die Rangordnung und Interdependenz der Geschöpfe

*De creatore* entwickelt eine Lehre von vier Stufen irdischer (vgl. iv.6), d.h. körperlicher oder körpergebundener Geschöpfe: seiende, belebte, empfindende und vernünftige. Dieser Ordnung gemäß weisen die Geschöpfe einer höheren Stufe jeweils auch die rangbildenden Merkmale der Geschöpfe der unteren Stufen auf (vgl. v.7–10). Leblose Geschöpfe wie die Erde, das Wasser oder der Stein zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein Wesen haben und existieren (*essentiam habere; esse*). Die Pflanzen hingegen sind nicht nur etwas und existieren,

---

<sup>16</sup> Siehe dazu B. Goebel, Einleitung 54–66, und ders., Anselmian themes and anti-Anselmian stances.

<sup>17</sup> Siehe unten, Abschnitt 3/f.

sondern leben und wachsen auch. Die Tiere wiederum sind, leben und empfinden (*sentiant*), und dies gilt auch für den Menschen, der darüber hinaus vernünftig ist und infolgedessen „unterscheidet“ (*discernet*). Diese Vierteilung ist wegen der Unterscheidung zwischen nicht-empfindenden und empfindenden Lebewesen differenzierter als die Dreiteilung, die sich im zweiten Buch von Augustins *De libero arbitrio* findet;<sup>18</sup> zugleich aber weniger differenziert als die Fünfteilung im elften Buch von *De civitate dei*, wo noch die Unterscheidung der vernünftigen Wesen in sterbliche (Menschen) und unsterbliche (Engel) hinzukommt.<sup>19</sup>

Nur von seinem Schöpfer überragt (vgl. viii.18), steht der mit der „Ehre der Vernünftigkeit“ beschenkte und insofern als Abbild des dreieinen Gottes geschaffene Mensch nach dem Willen seines Schöpfers an der Spitze der irdischen Geschöpfe; ja, die Erde und „alles auf ihr“ ist wegen des Menschen erschaffen worden (vgl. vii.16–17). Die hier festgehaltene Sonderstellung des Menschen unter den irdischen Geschöpfen – auf das Verhältnis des Menschen zu den Engeln als der anderen Spezies vernünftiger Geschöpfe kommt Ralph später zu sprechen – wird allerdings dadurch ausbalanciert, dass der Mensch in mehrerer Hinsicht als mit den Mitgeschöpfen verbunden und sogar auf diese angewiesen bezeichnet wird. Nicht nur die fehlende Aseitität verbindet den Menschen mit den anderen Geschöpfen, sondern auch die Vereinigung aller vier rangbildenden Merkmale in ihm. So erweisen das Empfinden – und übrigens auch die Sterblichkeit (wenngleich diese nur infolge der Sünde) – des Menschen Verwandtschaft mit den Tieren, das Lebendigsein die mit den Tieren und Pflanzen und das wesentliche und substanzielle Sein die mit allen Geschöpfen überhaupt. Eigens herausgestellt wird überdies die Angewiesenheit der höheren auf die niederen irdischen Geschöpfe für den Nahrungserwerb. Die Erde und das Wasser nähren die Pflanzen, diese wiederum die Tiere und ihre „Früchte“ den Menschen (vgl. v.8–10).<sup>20</sup> Ralph warnt schließlich: Sollte der Mensch törichterweise den Willen seines Schöpfers aus freiem Entschluss missachten, werden sich die ihm eigentlich unterstellten nicht-rationalen Geschöpfe gegen ihn stellen und sämtlich „für Gott gegen die Unvernünftigen kämpfen“ (vii.17; Weish 5, 21). Dies erinnert an das von Alexander von Canterbury überlieferte apokalyptische Bild Anselms von einer zornigen, gegen den Menschen revoltierenden nicht-mensch-

---

<sup>18</sup> Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* II, 52, ed. W.M. Green, 50–51.

<sup>19</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 16, ed. B. Dombart und A. Kalb, Bd. 2, 336.

<sup>20</sup> Wenn die Tiere hier wie die Menschen am Ende der Nahrungskette stehen, ist das vielleicht der fleischarmen Ernährung in den Klöstern im Zeitalter Ralphs geschuldet.



lichen Natur, da die Sünde des Menschen nicht nur seinesgleichen, sondern die gesamte Gemeinschaft der Geschöpfe betrifft.<sup>21</sup>

c) Die Doppelnatur des Menschen und sein Schicksal nach dem leiblichen Tod

Der Mensch vereint nach Ralph zwei „Naturen“ in sich, die er als „Fleisch“ oder „Körper“ und „Seele“ bezeichnet (vgl. vi.11–15). Beim leiblichen Tod des Menschen trennt sich der sterbliche Körper von der unsterblichen Seele und wird erst nach einer Zwischenzeit – in der die mit dem individuellen „Menschen“ identifizierte Seele Freude und Leid empfinden kann – am Tag des Gerichts durch den Auferstehungsleib ergänzt. Wie bei Augustinus sind auch Ralphs dualistischer Anthropologie zufolge – soweit sich diese hier abzeichnet – der Körper und die Seele nicht gleichrangig, sondern die Person ist eigentlich die Seele und auf ihren oder überhaupt auf einen Körper nicht strikt angewiesen.

Das dem „Fleisch“ gemäße, im Aufnehmen irdischer Nahrung bestehende Leben verbindet den Menschen mit dem ontologisch Niedrigeren, wird für Ralph deshalb aber nicht entwertet – auch nicht angesichts seiner Vergänglichkeit, die an dieser Stelle (vi.13) nicht auf die Sünde zurückgeführt wird. Im Unterschied dazu richtet die Seele den Menschen auf das Höhere aus. Das „Leben der Seele“ besteht im Bewahren der göttlichen Gebote, was Ralph alternativ als ein vernunftgemäßes Leben bezeichnet. Deshalb spricht er hier wie auch in seinem Dialog *De inquirente* trotz der von ihm festgehaltenen Unvergänglichkeit der Seele von einem „Tod der Seele gemäß“, der mit dem Tod des Leibes zusammenfällt, wenn der Mensch während seiner leiblichen Existenz „unvernünftig“ oder, wie es auch heißt, „nach Art des unvernünftigen Viehs“ gelebt hat.<sup>22</sup> Dieser Tod widerfährt der Seele „auf unsterbliche Weise“ und besteht

---

<sup>21</sup> Siehe Alexander von Canterbury, *Dicta Anselmi I*, ed. R.W. Southern und F.S. Schmitt, 111; vgl. dazu B. Goebel, „So bringen wir ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf“, Kap. 2.

<sup>22</sup> In *De inquirente* steht im Hintergrund der Rede von einem die Unsterblichkeit der Seele nicht in Frage stellenden *secundum animam mori* die in der *Regula Benedicti* zitierte Stelle aus Psalm 73, 22, „Zu nichts bin ich geworden und habe nichts gewusst“; vgl. *De inquirente* xii.1–8, hier 2, ed. S. Sønnesyn unter Mitwirkung von B. Goebel u. S. Niskanen, übers. v. B. Goebel, 226–227: „[Fragender:] Gerne würde ich auch wissen, was es bedeutet, wenn der Prophet behauptet, er sei zu nichts geworden, und wie es geschehen kann, dass ein vernünftiges Ding zu nichts wird. Ich glaube nämlich nicht, dass ein solches Ding, wie es der Mensch ist, gänzlich zu nichts wird; denn auch wenn der dem Fleische nach stirbt, wird er doch als der Seele nach unsterblich bestimmt. Und deshalb ist, wie ich meine, nicht einfach einzusehen, wie zu nichts wird, wer auch nur der Seele nach unsterblich ist.“ Siehe dazu B. Goebel, *The vindication of teaching and theology*, Kap. 4, und vgl. *Benedicti Regula VII*, 49–50, ed. R. Hanslik, 48–49.

in der ewigen Bestrafung für ihre negativen Verdienste vor und nach ihrer Vereinigung mit dem Auferstehungsleib.

#### d) Der Mensch und die Engel

Im siebten Abschnitt schreibt Ralph, dass der Mensch als beseeltes Geschöpf dem Engel nahesteht (vgl. vii.16); im achten, dass der von sich seiende Schöpfer sowohl dem Menschen als auch dem Engel als den höchsten seiner Geschöpfe übergeordnet ist (vgl. viii.18). Das Verhältnis des Menschen zum Engel hat Ralph indes noch nicht näher beleuchtet, denn seine Aufmerksamkeit galt bisher dem Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Geschöpfen (sowie zum Schöpfer). Wenn dies im zehnten Abschnitt nachgeholt wird (vgl. x.24–26), so geschieht das im Rahmen der kurzen Schrift zwar relativ ausführlich. Ralph übergeht dabei jedoch eine brisante Frage zum Verhältnis von Engel und Mensch, die von Augustinus ausdrücklich offen gelassen wurde: ob nämlich der Mensch dem Schöpfer nur als Ersatz für die gefallenen Engel diene, um auch nach dem Engelfall eine „vollkommene Zahl“ an Erwählten zu erhalten, oder ob der Mensch vielmehr um seiner selbst willen erschaffen wurde und unter den Erwählten also von vornherein Menschen vorgesehen waren.<sup>23</sup> Für das in *De creatore* im Hinblick auf das Mensch-Engel-Verhältnis im Vordergrund stehende Problem, welches der beiden rationalen Geschöpfe das vorzüglichere sei, wäre diese Frage, so scheint es, durchaus relevant gewesen. Ralphs diesbezügliche Antwort, wie er sie andernorts in Absetzung sowohl von Anselm als auch von Gilbert entwickelt – dass nämlich der Mensch ohne den Engelfall gar nicht erschaffen worden wäre –, hätte die von ihm in *De creatore* verteidigte Position allerdings geschwächt, statt sie zu stützen. Denn Ralph ist der Ansicht, dass der Schöpfer „kein anderes Geschöpf so geliebt und geehrt hat wie den Menschen“ (x.24). Dies glaubt er, der Rede von der Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen in Gen 1,26 entnehmen zu können. Wie er allerdings weiß, hat Christus den Menschen im anderen Leben die Gleichheit mit den Engeln verheißen (vgl. Mk 12,25 par) und wird in der Bibel auch zum Engel gesagt: „Du Ähnlichkeit Gottes“ (Ez 28,12) – eine Stelle, die Gregor der Große im Sinne einer noch größeren Gottähnlichkeit des Engels im Vergleich zu derjenigen des Menschen deutete.<sup>24</sup> Die Engelsgleichheit des Menschen im ewigen Leben

<sup>23</sup> Siehe dazu B. Goebel, *The Myth of the Eleventh Century* 299–317, hier 311–317; ders., *Besprechung von Vojtěch Novotný, Cur homo? 611–615.*

<sup>24</sup> Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob XXXII, 23*, ed. M. Adriaen, 1665–1666: „Et licet homo ad similitudinem Dei creatus sit, angelo tamen quasi maius aliquid tribuens, non eum ad similitudinem Dei conditum, sed ipsum signaculum Dei similitudinis dicit, ut quo subtilior est natura, eo in illum similitudo Dei plenius credatur expressa“; ebenso ders.,

bedeutet für den Menschen einen Zuwachs an Gotteserkenntnis; was dies betrifft, ist der gute Engel im Vergleich zum irdischen Menschen nach dem Sündenfall im Vorteil (vgl. ix, 21–22). Ralph wird auch gewusst haben, dass Augustinus in *De civitate Dei* den Engeln den höchsten Platz unter den Geschöpfen zuweist.<sup>25</sup> Und so schränkt Ralph die Gewissheit darüber, welche Natur Gott am Beginn seiner Werke mehr geliebt hat, wieder ein und begründet die Vorzüglichkeit des Menschen gegenüber dem Engel nun damit, dass Gottes Sohn die menschliche Natur angenommen hat. Auf diese Weise hat Gott für alle Zeiten die menschliche Natur mit der seinigen verbunden und über die Naturen aller sonstigen Geschöpfe, die Engel eingeschlossen, erhöht (*elevavit*). Ja, die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn in der Einheit seiner göttlichen Person habe die menschliche Natur für alle Geschöpfe zum Gegenstand der Anbetung und Verehrung gemacht (vgl. x.25–26).<sup>26</sup>

e) Die Erkenntnis der menschlichen Natur des Gottessohnes als vertiefte Erkenntnis der göttlichen Dreifaltigkeit

Nicht nur für den Menschen, sondern auch für den Engel gilt ferner, dass Gott in seiner Dreifaltigkeit durch Betrachtung der Menschlichkeit (*humanitas*), nämlich der menschlichen – und daher geschöpflichen – Natur des Gottessohnes klarer erkannt wird:<sup>27</sup> Das rationale Geschöpf, so Ralph, erkennt den Schöpfer „gewissermaßen auf vertrautere Weise“, wenn es sich vergegenwärtigt, dass er die eigene Natur oder die eines Mitgeschöpfes derselben Gattung angenommen hat. Ralph unterstreicht, dass der Gottessohn „die ganze“ oder vielmehr „eine jede Natur“ eines wahren Menschen (xi.27) besitzt. In dem Ausdruck *omnem naturam* klingt die in Ralphs *De creatura quam unus deus trinitas fecit* vorgenommene Präzisierung der Zwei-Naturen-Lehre als eine Drei-Naturen-Lehre an, der zufolge die zweite Person der Trinität neben der göttlichen die *beiden*

---

Homiliae in Evangelia XXXIV, 7, ed. R. Étaix, 305–306. Dagegen heißt es in den Sententiae divinae paginae aus der Schule Anselms von Laon, dass der Engel zwar ebenso nach dem Abbild und der Ähnlichkeit Gottes erschaffen worden sei, wir aber „keine sichere Autorität“ hierfür besäßen; vgl. Anselms von Laon Systematische Sentenzen, ed. F.P. Bliemetzrieder, 14.

<sup>25</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 16, ed. B. Dombart und A. Kalb, Bd. 2, 336.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I, 8, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 59: „So wird also bei der Menschwerdung Gottes keineswegs seine Erniedrigung verstanden, sondern es wird die Erhöhung der Natur des Menschen geglaubt.“

<sup>27</sup> Dem steht nach Ralph nicht entgegen, dass von den drei göttlichen Personen nur der Sohn inkarniert wurde (vgl. xi.29).

menschlichen Naturen der Seele und des Fleisches aufweist –<sup>28</sup> entsprechend der oben geschilderten Lehre Ralphs von der *doppelten* Natur des Menschen. Ralph hebt außerdem die Freiheit des inkarnierten Gottes von der Erbsünde hervor, ohne darauf einzugehen, wie deren Übertragung bei der Annahme der menschlichen Natur vermieden werden konnte.<sup>29</sup>

f) Die Erkennbarkeit des Schöpfers durch die rationalen Geschöpfe

Indem der Schöpfer den Menschen und Engel mit der Vernunft ausstattet, schenkt er ihm zugleich, wie in Ralphs rationaler Gotteslehre festgehalten, eine gewisse Erkenntnis seiner, des Schöpfers, selbst. Diese geschöpfliche Gotteserkenntnis ist zwar nicht gering (*multa intelligat et videat*), jedoch begrenzt; sie reicht bei weitem nicht an die Selbsterkenntnis des Schöpfers heran, der sich ganz und gar (*ex toto*) sieht und begreift: „Der Schöpfer wird deswegen unsichtbar (*invisibilis*) und unbegreiflich (*inintelligibilis*) genannt“, schreibt Ralph, „weil er von dem Geschöpf keineswegs so gesehen oder begriffen werden kann wie er von sich selbst.“ (ix.19) Das Wesen (*natura*) des Schöpfers kann weder vom Menschen noch vom Engel vollkommen begriffen werden (vgl. ix.20). Auch dass dem Menschen im ewigen Leben eine größere Gotteserkenntnis zuteil wird als auf Erden, ändert nichts an jener Unbegreiflichkeit Gottes für das Geschöpf (vgl. ix.22). Ralph scheint sie darauf zurückzuführen, dass etwas Ewiges und Anfangsloses nicht zur Gänze von etwas begriffen werden kann, das einen Anfang hat und geschaffen worden ist:

„Und obgleich sie [sc. der Mensch und die Engel] durch die Vernunft, aufgrund der sie über die anderen Geschöpfe hinausragen, begreifen, dass jene Natur, die alle Geschöpfe gemacht hat, ewig und ohne Anfang (*aeternam et sine initio*) ist, so können sie doch, als wären sie in einen Nebel gehüllt, das, was ewig ist und keinen Anfang hat, auf diesem Wege weder jetzt noch künftig zur Gänze – so, wie es ist – sehen oder begreifen, weil sie Geschöpfe sind und einen Anfang haben.“ (ix.23)

---

<sup>28</sup> Vgl. Ralph von Battle, *De creatura quam unus deus trinitas fecit* iv.8–9, ed. B. Goebel, 76; und B. Goebel, *Ralph von Battles De creatura* 66–67.

<sup>29</sup> Auch in Ralphs *De nesciente* wird lediglich versichert, dass der göttliche Erlöser sich die „Schuld der ersten Verfehlung“ bei der Menschwerdung nicht zuzog; vgl. II.13.118, ed. S. Niskanen unter Mitwirkung v. B. Goebel, übers. v. B. Goebel, 384–385: „Es war nämlich zweierlei notwendig, sowohl dass derjenige, der diese Rechtheit für die Menschen bewirkte, ein Mensch war, als auch dass er sich keinerlei Ansteckung mit der Sünde zuzog. Weil aber aus Adam niemand geboren worden ist, der nicht durch die Schuld der ersten Verfehlung ein Sünder gewesen wäre, ist derjenige, der Adam zuerst aus der Erde vom Ackerboden erschuf, Mensch geworden ohne Sünde“.

Als weiteres Argument hierfür verweist Ralph auf die von ihm entwickelte Stufenordnung des Seienden (vgl. ix.20). Er führt aus, dass es ganz allgemein nicht zum Wesen eines niederrangigen Seienden gehört, das Wesen eines höherrangigen Seienden zu begreifen. Diesem Grundsatz entsprechend gehöre es im Besonderen nicht zum Wesen des Menschen oder des Engels, das Wesen des Schöpfers zu begreifen. Dieser Gedanke kann allerdings nicht überzeugen, besitzen doch die unbelebten wie auch die belebten, dabei aber empfindungslosen Wesen überhaupt kein und die empfindungsfähigen, dabei aber vernunftlosen Wesen jedenfalls kein begriffliches Erkenntnisvermögen:<sup>30</sup> Eine Wesenserkenntnis liegt für sie alle generell außer Reichweite, gleich, ob es um die Erkenntnis höher- oder niederrangiger Entitäten geht. Der Grundsatz „Ein niederrangiges Seiendes ist von seinem Wesen her nicht in der Lage, das Wesen eines höherrangigen Seienden zu begreifen“, lässt sich nicht gut durch das Betrachten von Entitäten etablieren, die überhaupt nichts begreifen können, weder das Höher- noch das Niederrangige.

#### 4. Editorische Hinweise

Die Folienangaben im lateinischen Text beziehen sich auf den einzigen Zeugen MS Bodley Laud Misc. 363 (*L*). Die Orthographie folgt der Handschrift, während die Punktierung behutsam modernisiert wurde. Kapitälisierungen wurden beibehalten. Das *E caudata* ist durch den Diphthong „ae“ oder „oe“ wiedergegeben, das Graphem „u“ entweder durch den Buchstaben „u“ oder „v“. Für die Ausgabe ergänzt wurden die Einteilung in zwölf Kapitel mit insgesamt dreißig Abschnitten und die Kapitelüberschriften im deutschen Text, die deswegen in Klammern gestellt sind. Kursivierungen im lateinischen Text zeigen Hervorhebungen durch die Verwendung roter Tinte an; Kursivierungen in der Übersetzung machen Zitate kenntlich, wenn sie nicht den Sinn des Textes verdeutlichen.

---

<sup>30</sup> Siehe dazu Ralphs eigene umfangreichen Ausführungen zur Seele und zum Verstand der Tiere in *De nesciente* I.4.37–76, ed. S. Niskanen unter Mitwirkung v. B. Goebel, 258–279.

## 5. Literatur

### 5.1 Quellen

- Alexander von Canterbury: *Dicta Anselmi*, hg. v. Richard W. Southern u. Franciscus Salesius Schmitt, in: dies. (Hg.): *Memorials of Saint Anselm*, London 1969 (ABMA 1), 105–195.
- Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo*, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, *Sancti Anselmi Opera omnia*, Bd. 2, Rom: Sansaini, 1940, Ndr. Edinburgh 1946, Ndr. Stuttgart 2/1984, 39–133.
- Anselm von Laon (Schule): *Sententie divine pagine*, hg. v. Franz P. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, Münster 1919, 1–46.
- Augustinus: *De libero arbitrio*, hg. v. William M. Green, CSEL 74, Wien 1956.
- Augustinus, *De civitate Dei*, hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb, 2 Bde., CCSL 47–48, Turnhout 1955.
- Benedicti Regula*, hg. v. Rudolf Hanslik, CSEL 75, Wien 1960.
- Gregor der Große: *Homiliae in Evangelia*, hg. v. Raymond Étaix, CCSL 141, Turnhout 1999.
- Gregor der Große: *Moralia in Iob*, hg. v. Marc Adriaen, 3 Bde., CCSL 143/143A/143B, Turnhout 1979–1985.
- Ralph von Battle: *De nesciente et sciente/Der Unwissende und der Wissende*, hg. v. Samu Niskanen unter Mitwirkung v. Bernd Goebel, in: ders.: *Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen u. Sigbjørn Sønnesyn, übers. v. Bernd Goebel, mit einer Einführung v. Bernd Goebel u. Samu Niskanen (HBPhMA 37), Freiburg 2005, 242–491.
- Ralph von Battle: *De inquirente et respondente/Der Fragende und der Antwortende*, hg. v. Sigbjørn Sønnesyn unter Mitwirkung v. Bernd Goebel u. Samu Niskanen, in: ders.: *Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen u. Sigbjørn Sønnesyn, übers. v. Bernd Goebel, mit einer Einführung v. Bernd Goebel u. Samu Niskanen (HBPhMA 37), Freiburg 2005, 80–241.
- Ralph von Battle: *De creatura quam unus deus trinitas fecit quando ei placuit et quia filius dei in sua propria persona pro redemptione hominis carnem suscepit*, hg. u. übers. v. Bernd Goebel, *Ralph von Battles De creatura. Ein trinitarischer Abriss der Heilsgeschichte. Einführung, Edition und Übersetzung*, in: Bernd Willmes, Christoph Müller (Hg.): *Thesaurus in*

vasis fictilibus. FS H.J. Algermissen (FS 22), Freiburg 2017, 57–80 (Text 73–80).

Ralph von Battle: De hoc quod dicitur quia Spiritus Sanctus amor est et de processione eius a Patre et a Filio, hg. v. Samu Niskanen, in: ders.: The Treatises of Ralph of Battle, in: *Journal of Medieval Latin* 26 (2016), 223–225.

Ralph von Battle: De peccatore qui desperat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 1r–27r; London BL MS Royal 12 C I, fols. 2v–61r; Teiledition des Schlussteils v. Buch III (aus London BL Royal 12 C I, fols. 54v–56v) v. Jean Leclercq („La vêtüre ‚ad succurendum‘ d’après le moine Raoul”), in: *Analecta Monastica* 3 (Studia Anselmiana 37), Rom 1937, 158–165 (Text 161–165).

Ralph von Battle: Meditatio cuiusdam Christiani de fide et quod multa quae secundum fidem credimus etiam secundum rationem intelligimus, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 33v–43r; London BL MS Royal 12 C I, fols. 74v–92v.

Ralph von Battle: Fides exposita quomodo credatur unus Deus Trinitas et Trinitas unus Deus, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 49r–50v; London BL MS Royal 12 C I, fols. 104r–107v.

## 5.2 Studien

Cottier, Jean-François / Dubrocard, Michel / Luong, Xuan: Statistiques et attribution de textes: L’analyse des formes peut-elle remplacer celle des lemmes? Le cas des textes attribués à Raoul le moine, in: *Médiévales* 42 (2004), 5–72.

Evans, Gillian R.: Anselm’s life, work, and immediate influence, in: Brian Davies / Brian Leftow (Hg.): *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 5–31.

Goebel, Bernd: The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg’s Anselm, in: Giles E.M. Gasper, Ian Logan (Hg.): *Saint Anselm and His Legacy*, Toronto 2012, 299–317.

Goebel, Bernd: Einleitung, in: Ralph von Battle: *Dialoge zur philosophischen Theologie (De nesciente et sciente / Der Unwissende und der Wissende, De inquirente et respondente / Der Fragende und der Antwortende)*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen u. Sigbjørn Sønnesyn, übers. v. Bernd Goebel, mit einer Einführung v. Bernd Goebel u. Samu Niskanen (HBPhMA 37), Freiburg 2015, 11–68; 72–77.

- Goebel, Bernd: Besprechung von Vojtěch Novotný: *Cur homo? The history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 611–615.
- Goebel, Bernd: *Im Umkreis von Anselm. Porträts von Autoren aus Le Bec und Canterbury* (FHSS 60), Würzburg 2017.
- Goebel, Bernd: Ralph von Battles *De creatura*. Ein trinitarischer Abriss der Heilsgeschichte. Einführung, Edition und Übersetzung, in: Bernd Willmes, Christoph Müller (Hg.): *Thesaurus in vasis fictilibus*. FS H.J. Algermissen (FS 22), Freiburg 2017, 57–80.
- Goebel, Bernd: The vindication of teaching and theology in a monastic community: Lanfranc of Le Bec and his students Anselm and Ralph, in: *Dianoia. Rivista di filosofia* 28 (2019), 21–48.
- Goebel, Bernd: „So bringen wir ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf.“ Anselm und seine Schüler über das Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Wesen, erscheint in: *Cardo* 18 (2020).
- Goebel, Bernd: Anselmian themes and anti-Anselmian stances in Ralph of Battle’s philosophical theology, erscheint in: Giles E.M. Gasper, Margaret Healy-Varley, George Younge (Hg.): *Communities, Contemporaries and Criticism*, Leiden 2020.
- Goebel, Bernd / Tapp, Christian: *Der kosmologische Gottesbeweis des Ralph von Battle. Rekonstruktion, Einordnung und Kritik*, eingereicht.
- Niskanen, Samu: Einleitung, in: Ralph von Battle, *Dialoge zur philosophischen Theologie (De nesciente et sciente / Der Unwissende und der Wissende, De inquirente et respondente / Der Fragende und der Antwortende)*, hg. v. Bernd Goebel, Samu Niskanen u. Sigbjørn Sønnesyn, übers. v. Bernd Goebel, mit einer Einführung v. Bernd Goebel u. Samu Niskanen (HBPhMA 37), Freiburg 2015, 68–77.
- Niskanen, Samu: Ralph of Battle’s *Theological Treatises*, in: *Journal of Medieval Latin* 26 (2016), 199–225.
- Sharpe, Richard: *A Handlist of Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout 1997.
- Southern, Richard W.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.
- Thomson, Rodney M.: *Manuscripts from St Albans Abbey 1066–1235*, Bd. 1, Woodbridge 1982.

## 6. Edition und Übersetzung



## Inhalt

- I. Die Grunddifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf (1)
- II. Die Erkennbarkeit der Existenz des Schöpfers mit der Vernunft (2)
- III. Die Dreifaltigkeit des einen Schöpfers (3)
- IV. Die Ewigkeit und Einzigkeit des Schöpfers und Nicht-Ewigkeit der Geschöpfe (4–6)
- V. Die vier Stufen der Geschöpfe: seiend, belebt, empfindend, vernunftbegabt (7–10)
- VI. Die Doppelnatur des Menschen und sein Schicksal nach dem leiblichen Tod (11–15)
- VII. Das Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Geschöpfen (16–17)
- VIII. Das Verhältnis der rationalen Geschöpfe zu ihrem Schöpfer (18)
- IX. Die Erkennbarkeit des Schöpfers durch die rationalen Geschöpfe (19–23)
- X. Das Verhältnis des Menschen zum Engel (24–26)
- XI. Die Menschwerdung des Gottessohnes, die Erlösung und die Trinität (27–28)
- XII. Schlussgebet zum Schöpfer (29–30)

L = Bodleian Ms Laud misc. 363, 53r–55v

[Ralph von Battle]

[53r] *De creatore et creatura et quid  
inter se differunt creaturae*

Der Schöpfer und das Geschöpf, und worin  
sich die Geschöpfe voneinander unterscheiden

[I. Die Grunddifferenz zwischen Schöpfer und  
Geschöpf]

1. *Duae res sunt, scilicet creator et  
creatura. Unam de his duabus rebus  
videmus, alteram esse credimus.  
Creatorem vero esse credimus, creatu-  
ram videmus.*

1. Es gibt zwei Dinge: den Schöpfer und das  
Geschöpf. Das eine von diesen beiden Dingen  
sehen wir, von dem anderen glauben wir, dass  
es existiert. Dass es den Schöpfer gibt, glau-  
ben wir ja; das Geschöpf sehen wir.

## [II. Der Erkennbarkeit der Existenz des Schöpfers mit der Vernunft]

2. Quanvis et ex contemplatione ipsius creaturae, si diligenter intendimus, creatorem esse intelligamus. Necesse est enim ut creatura quae creata est ab aliqua natura creata sit et illa quae istam creavit antequam istam creasset fuerit. Nisi enim ante istam fuisset, istam nullo modo creare potuisset. Unde sicut dixi si quis diligenter intendat, per creationem istius creatorem eius necesse est intelligat.

2. Indes können wir, wenn wir sorgfältig hinsehen, auch aus der Betrachtung des Geschöpfes selbst erkennen, dass es einen Schöpfer gibt. Denn es ist notwendig, dass ein Geschöpf, welches erschaffen wurde, von irgendeiner Natur erschaffen wird und dass jene Natur, die es erschaffen hat, da gewesen ist, bevor sie es erschuf. Wäre sie nämlich nicht vor diesem da gewesen, hätte sie es in keiner Weise erschaffen können. Wenn man daher – wie gesagt – sorgfältig hinsehen möchte, könnte man durch dessen Erschaffung erkennen, dass sein Schöpfer notwendig existiert.

## [III. Die Dreifaltigkeit des einen Schöpfers]

3. Hic autem creator est ille quem nos dicimus et credimus esse unum deum in trinitate et trinitatem in unitate. Trinitatem vero istam unum deum esse credimus, quia est pater et filius et spiritus sanctus, et hos tres patrem et filium et spiritum sanctum unum esse deum.

3. Dieser Schöpfer aber ist jener, den wir als den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit benennen und glauben. Wir glauben aber, dass der eine Gott diese Dreifaltigkeit ist, weil er der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ist; und wir glauben, dass diese drei, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, der eine Gott sind.

## [IV. Die Ewigkeit des Schöpfers und Nicht-Ewigkeit der Geschöpfe]

4. Iste creator quem sic unum deum esse trinitatem credimus, et trinitatem unum deum confitemur, semper in aeternum fuit et nunquam fuit quando non fuerit.

4. Dieser Schöpfer, von dem wir so glauben, dass er der eine dreifaltige Gott ist und den wir als dreifaltigen einen Gott bekennen, ist in Ewigkeit immer da gewesen; niemals gab es eine Zeit, zu der er nicht da gewesen wäre.

5. Fuit autem quando creatura [53v]

5. Es gab aber eine Zeit, als das Geschöpf von

non fuit creata ab illo qui nunquam non fuit.

6. Fecit itaque creator creaturam, et nichil omnino creatum est quod ipse non fecerit. Fecit caelum, fecit terram et omnia quae in eis sunt, sed ea quae in terra et de terra sunt, sic ab eo disposita videmus:

7. Est autem ipsa terra et aqua quae in illa est et lapis nullam omnino vitam habentes, nec aliud aliquid nisi quia tantummodo sunt in se ostendentes.

8. Oriuntur vero ex ipsa terra herbae et arbusta ex humore quidem aquae et terrae nutrita, quae et essentiam se habere sicuti terra habet in se ostendunt et vivere et crescere, licet nichil sentiant, quam naturam vivendi vel crescendi in se ostendere terra vel aqua minime possunt.

9. Sunt autem praeter ista in eadem terra bestiae et pecora quae et sunt sicut terra et vivunt sicut herbae et arbusta, sed sentiunt, quod non faciunt terra vel arbusta, licet ex eadem terra et herbis unde suam vitam nutriant accipiant pabula.

jenem, der niemals nicht da gewesen ist, (noch) nicht erschaffen war.

6. Der Schöpfer machte also das Geschöpf, und es ist ganz und gar nichts erschaffen worden, was jener nicht gemacht hätte. Er machte den Himmel, machte die Erde und alles, was auf und in ihnen ist. Das aber, was auf der Erde und von der Erde ist, hat er, wie wir sehen, folgendermaßen angeordnet:

[V. Die vier Stufen der Geschöpfe: seiend, belebt, empfindend, vernunftbegabt]

7. Da gibt es die Erde selbst und das auf ihr befindliche Wasser und den Stein; sie haben keinerlei Leben, noch weisen sie als solche irgendetwas anderes auf außer, dass sie bloß sind.<sup>7</sup>

8. Aus dieser selben Erde entstehen aber die Pflanzen und Sträucher, genährt eben aus der Feuchtigkeit des Wassers und der Erde. Sie zeigen als solche sowohl ein Wesen, wie es die Erde hat, als auch das Leben und Wachsen, obschon sie nichts empfinden. Die Erde oder das Wasser können diese Veranlagung zu leben oder zu wachsen als solche keineswegs aufweisen.

9. Außer diesen gibt es auf derselben Erde aber die wilden Tiere und das Vieh, die sowohl wie die Erde *sind* als auch wie die Pflanzen und Sträucher leben, die (dabei) aber empfinden – was die Erde oder die Sträucher nicht tun, obwohl sie aus derselben Erde und von den Pflanzen, durch die sie ihr Leben nähren, ihr Futter beziehen.

---

<sup>7</sup> Vgl. Augustinus, De libero arbitrio II, 52.

10. Est autem super ista homo positus, scilicet animal rationale, quam rationalitatem, licet sint, vivant et sentiant, non habent bestiae, qui tamen homo propter peccatum suum patitur necessitatem moriendi, et est animal mortale sicut bestiae, licet sit rationale quod non possunt esse pecora vel bestiae. Est igitur homo sicut est terra et lapis, vivit sicut herba, sentit sicut sentiunt pecora, sed ipsa rationalitate sua discernit, quod non faciunt pecora, sed quanvis tanto honore rationalitatis homo praeditus existat, tamen ex eiusdem terrae fructibus percipit unde suam vitam sustineat.

10. Über diese aber ist der Mensch gestellt, das vernunftbegabte Lebewesen nämlich. Diese Vernünftigkeit besitzen die wilden Tiere nicht, obwohl sie sind, leben und empfinden. Doch erleidet der Mensch wegen seiner Sünde die Notwendigkeit zu sterben. Wie die wilden Tiere ist er ein sterbliches Lebewesen, obwohl er vernünftig ist – was das Vieh und die wilden Tiere nicht sein können. Der Mensch *ist* also wie die Erde und der Stein, er lebt wie die Pflanzen, er empfindet, wie auch das Vieh empfindet. Durch seine Vernünftigkeit aber unterscheidet er – was das Vieh nicht tut. Obgleich der Mensch nun mit dieser so großen Ehre der Vernünftigkeit ausgestattet ist, empfängt er doch von den Früchten derselben Erde seinen Lebensunterhalt.

[VI. Die Doppelnatur des Menschen und sein Schicksal nach dem leiblichen Tod]

11. Quia vero homo ex duabus naturis constat, scilicet ex carne et anima, ex natura animae videtur quasi tendere ad superiora, ex natura vero carnis ad inferiora. Superiora dico habitationem caeli, inferiora habitationem terrae, in quibus superioribus habitat ipse creator, licet in omnibus locis et ubique credatur habitare totus.

11. Weil der Mensch aber aus zwei Naturen besteht, dem Fleisch nämlich und der Seele, scheint er aus der Natur der Seele gleichsam auf das Höhere, aus der Natur des Fleisches aber auf das Niedere aus zu sein. Das Höhere nenne ich die Wohnung des Himmels, das Niedere die Wohnung der Erde. Im Höheren wohnt der Schöpfer selbst, obwohl man von ihm glaubt, dass er an allen Orten und überall als ganzer wohnt.

12. Homo vero qui sicut dixi ex anima et carne constat, sicut accipit ex terra ut secundum carnem vivat, quae terra pertinet ad inferiora, sic ex caelo quod pertinet ad superiora accipit ut secundum animam vivat. Vita carnis est susten-

12. So wie der Mensch, der wie gesagt aus der Seele und dem Fleisch besteht, es aus der Erde – die zum Niederen gehört – hat, dass er dem Fleische nach lebt, so hat er es aus dem Himmel – der zum Höheren gehört –, dass er der Seele gemäß lebt. Das Leben des Fleisches

tatio terrenorum alimentorum, vita animae custodia caelestium mandatorum.

13. Vivit itaque homo secundum carnem dum terrena alimenta percipit, vivit secundum animam dum praecepta sui creatoris custodit, sed tamen quia homo est animal mortale, licet sit rationale, moritur secundum carnem dum anima discedit a corpore, quia vero est animal rationale, licet sit mortale, quia secundum rationem vixit dum anima fuit in corpore non moritur secundum animam dum anima recedit a corpore.

14. Si vero homo secundum animam dum in corpore [54r] fuit, irrationabiliter vixit, more pecudum irrationabilium suam vitam terminavit, cum discedit anima a corpore, quia immortalis est, non quidem secundum animam moritur, sed quia irrationabiliter vixit dum anima fuit in corpore, secundum animam immortaliter moritur, quia aeternis poenis propter sua merita aeternaliter tormentatur.

15. Sic itaque erit de poenis animae antequam in die iudicii corpus suum recipiat, sed postea cum ipsa carne dolores aeternos patietur, cum qua dum vixit contempsit caelestia mandata. Si vero homo dum anima sua fuit in corpore rationabiliter vixit, creatoris sui praecepta qui est summa ratio rationabiliter custodivit, moritur

ist die Versorgung mit irdischer Nahrung, das Leben der Seele das Hüten der himmlischen Gebote.

13. Der Mensch lebt also gemäß dem Fleisch, solange er irdische Nahrung zu sich nimmt; er lebt gemäß der Seele, solange er die Vorschriften seines Schöpfers bewahrt. Weil der Mensch aber ein sterbliches, obschon vernünftiges Lebewesen ist, stirbt er gleichwohl dem Fleische nach, wenn die Seele sich vom Körper trennt; weil er aber ein vernünftiges, obschon sterbliches Lebewesen ist, stirbt er nicht der Seele nach, wenn die Seele sich vom Körper zurückzieht – da er, solange die Seele im Körper war, vernunftgemäß gelebt hat.

14. Wenn der Mensch aber der Seele gemäß, solange sie im Körper war, unvernünftig gelebt und sein Leben nach Art des unvernünftigen Viehs beschlossen hat, stirbt er zwar nicht der Seele gemäß, wenn sich die Seele vom Körper trennt, weil diese unsterblich ist; er stirbt aber, weil er, solange die Seele im Körper war, unvernünftig gelebt hat, der Seele gemäß auf unsterbliche Weise, weil er aufgrund seiner Verdienste durch ewige Strafen ewiglich gequält wird.

15. So wird es sich also mit den Strafen für die Seele verhalten, bevor sie am Tag des Gerichts ihren Körper wiederbekommt. Darauf aber wird sie mit demselben Fleisch ewige Schmerzen erleiden, mit dem sie, während sie lebte, die himmlischen Gebote verachtet hat. Wenn jedoch der Mensch, während seine Seele im Körper war, vernünftig gelebt hat und die Vorschriften seines Schöpfers, der die höchste Ver-

quidem homo secundum carnem dum anima discedit a corpore, sed vivit secundum animam in aeterna vita cum suo creatore cuius voluntatem fortiter operata est dum fuit in corpore. Sic itaque erit de gaudio animae antequam in die iudicii corpus suum recipiat, sed resuscitata cum ipsa carne sua<sup>1</sup> letabitur in aeterna gloria cum qua dum vixit operata est divina mandata.

nunft ist, auf vernünftige Weise gehütet hat, so stirbt zwar der Mensch gemäß dem Fleisch, wenn die Seele den Körper verlässt, lebt aber gemäß der Seele im ewigen Leben mit seinem Schöpfer, dessen Willen sie tatkräftig ausgeführt hat, während sie im Körper war. So also wird es sich mit der Freude der Seele verhalten, bevor sie am Tag des Gerichts ihren Körper wiederbekommt; wiederauferstanden aber wird sie sich in der ewigen Glorie mit ihrem selben Fleisch freuen, mit dem sie während ihres Lebens die göttlichen Gebote ausgeführt hat.

[VII. Das Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Geschöpfen]

16. Est itaque ista discretio inter terram et creaturas quae in terra et de terra vivunt, quae tamen omnia propter hominem quem unus deus trinitas creavit ad imaginem et similitudinem suam facta sunt. Sed quia sicut superius dictum est, homo constat ex anima et carne, ex natura animae caelum petens, ex natura carnis terram respiciens, ex natura animae iungens<sup>2</sup> se cum angelo qui est animal rationale, ex natura carnis iungens se cum pecore quod est animal irrationale, supra se tantummodo habet creatorem suum cuius dono habet sub se terram et omnia quae in ea sunt.

16. Dieser Unterschied also besteht zwischen der Erde und den Geschöpfen, die auf der Erde und von der Erde leben und die doch alle wegen des Menschen gemacht wurden, den der eine und dreifaltige Gott nach seinem Abbild und seiner Ähnlichkeit erschaffen hat. Doch weil der Mensch wie weiter oben gesagt aus der Seele und dem Fleisch besteht – aus der Natur der Seele zum Himmel strebend, aus der Natur des Fleisches auf die Erde bedacht, aus der Natur der Seele sich dem Engel anschließend, der ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, aus der Natur des Fleische sich dem Vieh anschließend, das ein unvernünftiges Lebewesen ist –, hat er über sich nur seinen Schöpfer, durch dessen Gabe er die Erde und alles, was auf ihr ist, unter sich hat.

17. Quod si homo per suam insipientiam stulte et insipienter abutens vo-

17. Wenn nun der Mensch durch seine Torheit sich durch dummen und törichten Missbrauch

---

<sup>1</sup> sua] superscr. L.

<sup>2</sup> iungens] n superscr. L.

luntate sua disiungit se a voluntate creatoris sui, illa non agendo quae deus suus praecipit ei, agendo vero quae interdicat, omnia illa quae ei creator suus supposuit, super quae illum praeposuit, vertentur ei in contrarium quia, sicut scriptum est, pugnet contra insensatos pro deo orbis terrarum.

seines Willens vom Willen seines Schöpfers losmacht und nicht das tut, was sein Gott ihm vorschreibt, sondern tut, was er untersagt, dann wird ihm alles, was ihm sein Schöpfer unterstellt hat und dem er ihn vorangestellt hat, ins Gegenteil verkehrt; denn wie geschrieben steht, *wird der Erdkreis für Gott gegen die Unvernünftigen kämpfen*.<sup>8</sup>

[VIII. Das Verhältnis der rationalen Geschöpfe zu ihrem Schöpfer]

18. Supra hominem et supra angelum est creator angeli et hominis quia quicquid creator est vel habet, a se ipso est vel habet, nullius indigens, a nullo omnino aliquid petens; homo autem vel angelus quod est vel habet, a creatore suo vel est vel habet.

18. Über dem Menschen und über dem Engel ist der Schöpfer des Engels und des Menschen, weil der Schöpfer alles, was er ist oder hat, von sich selbst ist oder hat. Er bedarf nichts und erbittet in keiner Weise von irgendjemandem irgendetwas. Was der Mensch aber oder der Engel ist oder hat, das ist oder hat er von seinem Schöpfer.

[IX. Die Erkennbarkeit des Schöpfers durch die rationalen Geschöpfe]

19. Et quanvis homo vel angelus dono sui creatoris creatorem suum videat vel intelligat, non tamen est naturae hominis vel angeli sic ex toto creatorem suum videre vel intelligere, sicut creator se videt [54r] vel intelligit. Propter hoc dicitur creator invisibilis et inintelligibilis<sup>3</sup> quia nullo modo sicut a se ipso potest a creatura videri vel intelligi.

19. Und obwohl der Mensch oder der Engel durch Gabe seines Schöpfers seinen Schöpfer sieht oder begreift, so gehört es doch nicht zur Natur des Menschen oder des Engels, dass er seinen Schöpfer so zur Gänze sieht oder begreift, wie der Schöpfer sich (selbst) sieht oder begreift. Der Schöpfer wird deswegen unsichtbar und unbegreiflich genannt, weil er von dem Geschöpf keineswegs so gesehen oder begriffen werden kann wie er von sich selbst.

20. Sicut enim non est naturae terrae,

20. Es gehört nämlich nicht zur Natur der

<sup>3</sup> inintelligibilis] intelligibilis L.

<sup>8</sup> Weish 5,21.

aquae vel lapidis quae tantummodo sunt, naturam intelligere herbarum vel arbustorum quae sunt, vivunt et crescunt, et non est naturae arbustorum vel herbarum, licet sint et vivant et crescant, naturam intelligere bestiarum vel pecorum quae sunt, vivunt et sentiunt, et sicut non est naturae bestiarum vel pecorum licet sint, vivant, crescant et sentiant, naturam intelligere hominis vel angeli, quia natura homo vel angelus discernit creatorem a creatura, quod facere non est omnino alterius naturae, sic videtur secundum quandam divisionem non esse naturae hominis vel angelis intelligere naturam creatoris sui, licet homo vel angelus de illo multa intelligat et videat, quanvis nec homo vel angelus de creatore suo amplius videat vel intelligat quam homini vel angelo creator videre vel intelligere permittat.

21. Has duas creaturas angelum et hominem fecit creator et dedit illis rationalem intellectum, quem intellectum rationalem nulli alii creaturae concessit nisi soli angelo et homini, sed tamen modo de illo multo plus videt et intelligit angelus ex toto iam mundus, quam adhuc homo in terra conversans et de multis quae contra voluntatem creatoris sui perpetrat mundandus.

22. Postquam vero homo ex toto erit mundus, sicut modo est angelus, aequalis angelo factus ex toto videbit

Erde, des Wassers oder des Steins, die bloß *sind*, die Natur der Pflanzen oder Sträucher zu begreifen, die da sind, leben und wachsen; es gehört nicht zur Natur der Sträucher oder Pflanzen – obschon diese sind und leben und wachsen –, die Natur der wilden Tiere oder des Viehs zu begreifen, die da sind, leben und empfinden; und es gehört nicht zur Natur der wilden Tiere oder des Viehs – obschon diese sind, leben, wachsen und empfinden –, die Natur des Menschen oder Engels zu begreifen, durch welche der Mensch oder Engel den Schöpfer vom Geschöpf unterscheidet, was keiner anderen Natur zukommt. Und ebenso scheint es einer gewissen Einteilung gemäß nicht zur Natur des Menschen oder Engels zu gehören, die Natur seines Schöpfers zu begreifen, obgleich der Mensch oder Engel von jenem vieles begreift und sieht. Weder der Mensch noch der Engel sieht oder begreift von seinem Schöpfer mehr, als der Schöpfer dem Menschen oder Engel zu erkennen oder zu begreifen erlaubt.

21. Diese zwei Geschöpfe, den Engel und den Menschen, hat der Schöpfer gemacht und hat ihnen einen vernünftigen Verstand gegeben. Keinem anderen Geschöpf hat er einen vernünftigen Verstand zugestanden außer dem Engel und Menschen allein. Der schon gänzlich reine Engel indes sieht jetzt mehr von ihm und begreift mehr von ihm als der noch auf der Erde lebende Mensch, der von vielem, was er gegen den Willen seines Schöpfers verübt, gereinigt werden muss.

22. Wenn der Mensch aber gänzlich rein sein wird, wie es jetzt der Engel ist, wird er, dem Engel gleich gemacht, seinen Schöpfer ganz



creatorem suum sicut modo videt et intelligit angelus, sed tamen nec modo nec tunc, nec angelus nec homo videbit vel intelliget ex toto creatorem suum, sicut ipse creator videt se et intelligit. Sicut enim deus semper erit deus et sicut semper fuit et est aeternus et sine initio, et necesse est hanc veritatem semper esse de deo, sic necesse videtur esse hominem et angelum quia initium habent non ex toto videre vel intelligere posse illud quod aeternum est et sine initio.

23. Et quanvis per rationem qua super alias creaturas excellunt, intelligant illam naturam quae omnes fecit creaturas esse aeternam et sine initio, tamen quia creatura sunt et initium habent, hac quasi nebula involuti non ex toto, sicuti est, videre vel intelligere possunt vel poterunt quod aeternum est et initium non habet.

24. *Faciens creator hominem, si dici debet, nullam aliam creaturam sic dilexit sic honoravit sicut hominem de quo dixit: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Quanvis enim aequalitas angelorum promittatur homini in alia vita et de angelo dicatur tu similitudo dei, tamen hoc verbum quod introducitur*

so sehen und begreifen, wie es jetzt schon der Engel tut. Aber dennoch werden weder der Engel noch der Mensch ihren Schöpfer weder jetzt noch dann ganz so sehen oder begreifen, wie der Schöpfer selbst sich sieht und begreift. Wie nämlich Gott immer Gott sein wird, wie er immer gewesen ist und ewig ist und ohne Anfang ist und es notwendig ist, dass diese Wahrheit immer für Gott gilt, so scheint es notwendig zu sein, dass der Mensch und der Engel, weil sie einen Anfang haben, jenen, der ewig und ohne Anfang ist, nicht gänzlich sehen oder begreifen können.

23. Und obgleich sie durch die Vernunft, aufgrund der sie über die anderen Geschöpfe hinausragen, begreifen, dass jene Natur, die alle Geschöpfe gemacht hat, ewig und ohne Anfang ist, so können sie doch, als wären sie in einen Nebel gehüllt, das, was ewig ist und keinen Anfang hat, auf diesem Wege weder jetzt noch künftig zur Gänze – so, wie es ist – sehen oder begreifen, weil sie Geschöpf sind und einen Anfang haben.

[X. Das Verhältnis des Menschen zum Engel]

24. Da der Schöpfer den Menschen machte, hat er – wenn es gesagt werden muss – kein anderes Geschöpf so geliebt und so geehrt wie den Menschen, von dem er gesagt hat: *Lasst uns den Menschen machen nach unserem Abbild und unserer Ähnlichkeit.*<sup>9</sup> Obwohl dem Menschen nämlich im anderen Leben die Engelsgleichheit versprochen wird und vom Engel gesagt wird: *Du Ähnlichkeit Gottes;*<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Gen 1,26.

<sup>10</sup> Vgl. Ez 28, 12; Gregor d. Gr., *Moralia in Iob*, 32, 23.

dixisse deus faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ostendit deum magnam dilectionem erga hominem habuisse.

25. Sed licet hoc forsitan ignoretur quam naturam deus in principio operum suorum plus dilexisse videatur angelicam an humanam, hoc tamen sine dubio scimus quod in fine saeculorum plus honoravit humanam naturam quam ullam aliam, quam filius dei assumptam secum in unitate personae suae super angelos et archangelos et super omnem miliciam caeli elevavit, elevatam ab omni creatura adorari et venerari fecit.

26. Quia vero aeternus dei filius humanam naturam sic exaltavit, sic secum in aeterna sua persona assumpsit, ut divina et humana natura una esset persona, sicque semper in aeternum humana natura cum aeterno dei filio in unitate personae manens existat; cernentes hoc et angelus et homo limpidius et quasi clarius contemplantur per hanc humanitatem filii dei veritatem et aeternitatem totius sanctae trinitatis. Angelus autem propter hoc limpidius et quasi clarius per hanc humanitatem filii dei veritatem et aeternitatem contemplantur totius sanctae trinitatis, quia et ipse est creatura licet non sit corporalis sicuti homo et quasi quodam mo-

zeigt doch das angeführte, von Gott ausgesprochene Wort: *Lasst uns den Menschen machen nach unserem Abbild und unserer Ähnlichkeit*,<sup>11</sup> dass Gott eine große Liebe dem Menschen gegenüber besaß.

25. Aber wenn es sich vielleicht auch dem Wissen entzieht, welche Natur Gott am Beginn seiner Werke mehr geliebt zu haben scheint, die englische oder die menschliche, so wissen wir doch ohne Zweifel dies: Am Ende der Zeiten hat er mehr als irgendeine andere die menschliche Natur geehrt. Sie hat der Sohn Gottes in der Einheit seiner Person mit sich angenommen und über die Engel und Erzengel und über jedes Heer des Himmels erhoben und derart erhoben von jedem Geschöpf anbeten und verehren lassen.

26. Weil aber der ewige Gottessohn die menschliche Natur so erhöht hat, sie so in seiner ewigen Person mit sich angenommen hat, dass die göttliche und die menschliche Natur eine Person waren und die menschliche Natur so immer und ewig mit dem ewigen Gottessohn in der Einheit der Person bleibt und besteht: Darum betrachten, wenn sie dies einsehen, sowohl der Engel als auch der Mensch die Wahrheit und Ewigkeit der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit heller und gleichsam klarer durch diese Menschlichkeit des Gottessohnes. Der Engel aber betrachtet die Wahrheit und Ewigkeit der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit heller und gleichsam klarer durch diese Menschlichkeit des Gottessohnes, weil auch er ein Geschöpf, obschon kein körperliches wie der Mensch ist; denn weil auch er ein

---

<sup>11</sup> Gen 1,26.

do quia et ipse est creatura, familiarius et videt et intelligit creatorem quem creaturam esse conspicit.

Geschöpf ist, sieht und begreift er gewissermaßen auf vertrautere Weise den Schöpfer, den er als ein Geschöpf erblickt.

[XI. Die Menschwerdung des Gottessohnes,  
die Erlösung und die Trinität]

27. Homo vero totum hoc de creatore suo videt et intelligit, tanto familiarius et serenius quanto certius conspicit quia ipse filius dei creator suus est homo verus, habens omnem naturam veri hominis, quam naturam ipse plasmavit in factura primi hominis. Sed quanvis eandem naturam hominis assumpsisset quam ipse primus homo per peccatum violavit, non tamen eiusdem violationis inquinamentum in assumendo secum traxit, et ideo liber existens ab omni macula peccati peccatorem hominem homo iustus sine ulla contradictione a<sup>4</sup> praevaricatione liberare potuit quam ipse primus homo per suam stulticiam incurrit.<sup>5</sup>

27. Der Mensch aber sieht und begreift all dies von seinem Schöpfer umso vertrauter und klarer, desto sicherer er einsieht, dass der Gottessohn selbst, sein Schöpfer, wahrer Mensch ist und die ganze Natur eines wahren Menschen besitzt, die er selbst beim Bau des ersten Menschen geformt hat. Doch obgleich er dieselbe Natur des Menschen angenommen hat, die derselbe erste Mensch durch die Sünde verletzt hat, hat er sich bei ihrer Annahme doch nicht die Verunreinigung dieser Verletzung zugezogen und konnte daher, frei von jedem Makel der Sünde, als gerechter Mensch den Sünder-Menschen ohne irgendeinen Widerspruch von der Pflichtverletzung befreien, in die der selbige erste Mensch durch seine Torheit verfallen ist.

28. Ab angelo autem et ab homine dico per humanitatem filii dei limpidius et clarius veritatem et aeternitatem totius sanctae trinitatis contemplari, non quia tota trinitas carnem suscepisset, sed solummodo in proprietate personae suae filius dei, sed qui contemplatur aeternitatem et deitatem [55v] filii, contemplatur et deitatem patris et spiritus sancti, quia pater et filius et spiritus sanctus simul

28. Nicht darum sage ich aber, dass die Wahrheit und Ewigkeit der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit vom Engel und vom Menschen durch die Menschlichkeit des Gottessohnes heller und klarer betrachtet wird, weil etwa die ganze Dreifaltigkeit Fleisch angenommen hätte – das tat nur der Gottessohn in der Eigentümlichkeit seiner Person. Vielmehr betrachtet, wer die Ewigkeit und Göttlichkeit des Sohnes betrachtet, auch die Göttlichkeit des Vaters und Heiligen Geistes, weil der Va-

<sup>4</sup> a] superscr. L.

<sup>5</sup> incurrit] für (klass.) incurrit.

non sunt nisi una aeternitas et una deitas, licet horum trium unusquisque altera quam alius persona existat.

ter und der Sohn und der Heilige Geist zusammen nur eine Ewigkeit und eine Gottheit sind – obgleich von diesen dreien ein jeder als eine andere Person als der andere existiert.

[XII. Schlussgebet zum Schöpfer]

29. *Ecce deus meus et creator meus, ecce vides quo cogitando perveni et tamen haec cogitando quantis adhuc vanitatibus et stulticiis infelix anima mea subiecta sit. Si aliquando tua gratia respectus incipio cogitare quod pertineat ad aliquam utilitatem animae meae, instabilis mens mea et fere ab omni bono vacua cito labitur ad inania et noxia veluti palea quam levissimus flatus sufflat de area.*

29. Siehe da, mein Gott und mein Schöpfer, siehe da: Du siehst, wohin ich denkend gelangt bin, und wie vielen Eitelkeiten und Torheiten meine unglückliche Seele doch, da sie dies denkt, noch unterworfen ist. Wenn ich einmal, von deiner Gnade angeblickt, zu denken beginne, was meiner Seele zu irgendwelchem Nutzen gereicht, sinkt mein unsteter und fast von allem Guten entblößter Geist schnell zu wertlosen und schädlichen Dingen hinab wie ein Strohalm, den der leiseste Windhauch vom Felde bläst.

30. *Cernens ergo creator meus tantam inconstantiam mentis meae, tam torpentem et desidiosam ad cogitandum ea quae sunt utilia, tam ferventem et studiosam ad ea quae sunt noxia, non respicias ad hoc quod peccator sum, sed ad hoc quod creatura tua sum, et munda<sup>6</sup> me creaturam tuam et servum tuum ab omni contagione peccati, et mundatum finita temporali conversatione per ineffabilem bonitatem tuam perduc ad gloriam tuae aeternae contemplationis. Amen.*

30. Wenn du also, mein Schöpfer, eine so große Unbeständigkeit meines Geistes erblickst, so lahm und träge im Hinblick auf das Denken dessen, was nützlich ist, so glühend und eifrig hinsichtlich dessen, was schädlich ist, so achte nicht darauf, dass ich ein Sünder, sondern darauf, dass ich dein Geschöpf bin. Reinige mich dein Geschöpf und deinen Diener von allem Einfluss der Sünde und führe den Gereinigten durch deine unaussprechliche Güte nach dem Ende des zeitlichen Lebens zum Ruhm deiner ewigen Betrachtung. Amen.

---

<sup>6</sup> munda] a superscr. L.