

Ur- und Erbsünde in der „Physiologie“ des Johannes Scotus Eriugena

Von Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen

Im Rahmen der karolingischen Renaissance, die das ganze kulturelle Leben befruchtete, herrschte im 9. Jahrhundert auch im Bereich der Theologie eine rege literarische Tätigkeit. Anlaß dazu boten neben den Kontroversen gegen die Griechen über die Bilderverehrung und das Filioque vornehmlich drei spezifisch abendländische Streitfragen, die den Adoptianismus, die Eucharistie sowie die Prädestination zum Gegenstand hatten. Von allen diesen Kontroversen hat in Frankreich und in Deutschland der Prädestinationsstreit die Gemüter am heftigsten erregt und die meisten Federn in Bewegung gesetzt.

Im Zusammenhang mit der Prädestination kam natürlich auch das Erbsündendogma zur Sprache. In diesem Lehrpunkte zeigen sich die karolingischen Theologen, deren Ehrgeiz sich bekanntlich darauf beschränkt, ein getreues Echo der Väter zu sein, besonders eifrig bemüht, sich als echte Schüler Augustins, der von allen anerkannten höchsten Väterautorität, zu erweisen. Hinsichtlich der Interpretation der Erbsündentheologie des großen Afrikaners sind sie sich jedoch keineswegs einig.

Infolge ihrer höchst lückenhaften und oberflächlichen Kenntnis der griechischen Väterliteratur haben die karolingischen Theologen keine Ahnung davon, daß der ostkirchlichen Überlieferung der Väterzeit eine optimistische Bewertung der Menschennatur eigentümlich ist, die sich in keiner Weise mit der abendländischen Natursündenlehre vereinbaren läßt.

Nur ein Theologe des 9. Jahrhunderts scheint diesen Gegensatz dunkel geahnt und einen Ausgleich versucht zu haben, der wegen seiner Gelehrsamkeit, insbesondere wegen seiner damals seltenen Vertrautheit mit dem Griechischen hochgeachtete und von Karl dem Kahlen sehr geschätzte Johannes Scotus Eriugena, d. d. Johannes der Irländer († um 877).¹

¹ Über Eriugena siehe besonders die Dissertation des belgischen Benediktiners Maïeul Cappuyns: *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain

Schon aus diesem Grunde kommt den in Eriugenas Schriften zum Ausdruck gebrachten Anschauungen bezüglich der Ur- und Erbsünde besondere Bedeutung zu.

I

Eriugena, der zwischen 846/47 und etwa 867 an Karls Hofe weilte und wohl an der Hofschule lehrte, war von Hinkmar von Reims gebeten worden, ihn in seinem Kampf gegen Gottschalks Lehre von der doppelten Prädestination zu unterstützen. Dieser Bitte entsprach Johannes Scotus umso bereitwilliger, als sie ihm eine willkommene Gelegenheit bot, einen seiner Lieblingsgedanken darzulegen, die These nämlich, wonach das Böse etwas rein Negatives, ein Nichts sei. Er verfaßte also im Jahre 851 seine Abhandlung „Über die Prädestination“,² worin er, wie nicht anders möglich, auch auf die Ursünde und deren Folgen zu sprechen kommt.

Unser Autor beginnt seine in korrektem Latein geschriebene Streitschrift mit der grundsätzlichen Erklärung, daß die wahre Philosophie auch die wahre Religion sei und umgekehrt.³ Demgemäß will er die Irrlehre Gottschalks, dieses Dieners des Teufels,⁴ „zunächst durch die göttliche Autorität widerlegen, sodann mittels der Regeln der wahren Vernunft (*verae rationis regulis*) vernichten“.⁵ Neben der heiligen Schrift stützt er sich fast ausschließlich auf Augustinus, „den scharfsinnigsten Erforscher und Vertreter der Wahrheit“.⁶ Absichtlich wählt er unter den Vätern den Bischof von Hippo als Kronzeugen der Tradition, weil Gottschalk, dieser „verlogene Verdreher der Väter“, sich auf ihn stützt, wobei er ihn freilich gründlich mißverstanden und gewaltsam mißdeutet habe.⁷ Die Lehre des unglücklichen Mönchs — Johannes nennt sie „einen ganz törichten und grausamen Unsinn (*insania*)“, „ein monströses, giftiges, todbringendes Dogma“⁸ — erscheint ihm als ein Mittelding zwischen zwei andern, einander entgegengesetzten Häresien, nämlich dem Pelagianismus, der die göttliche Gnade schmählet, und jener — von Eriugena nicht genauer bezeichneten — Ketzerei, welche die Willensfreiheit verwirft. Da nämlich Gottschalks doppelte Prädestination eine Nötigung (*necessitas*) ist, hebt sie sowohl die Gnade als die Freiheit auf,

und Paris, 1933, wo auch die wichtigste Literatur (S. XI—XVII). Der erste größere Teil der Dissertation ist eine gediegene Darstellung des Lebens und des Werkes Eriugenas; der zweite Teil enthält einen etwas kurz geratenen Aufriss seiner Lehre.

² Eriugenas Schriften sind hier zitiert nach der Migne'schen Ausgabe PL CXXII. Der Traktat *De Praedestinatione* umfaßt die Sp. 355—440. Im folgenden sind lediglich die Spaltenzahlen angegeben.

³ *De divina praedestinatione* I, 1; 357—358 A. Zu dieser Gleichsetzung siehe *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 303—305.

⁴ Ebd. I, 4; 359 C.

⁵ Ebd.; 360.

⁶ Ebd. XV, 3; 313 C. XVIII, 6; 433 B.

⁷ Ebd. XI, 1; 397 CD. — Wie seine Zeitgenossen zitiert auch Johannes Scotus das *Hypomnestikon* als eine Schrift Augustins. Vgl. ebd. XIV, 4; 411—412.

⁸ Ebd. I, 4; 360 A. Epilog.; 438 D — 439 A.

während doch beide zur Rechtfertigung des Menschen unerlässlich sind.⁹ In Gott sind Eigenschaften und Tätigkeiten mit seiner Substanz identisch. Es kann somit in ihm nur eine einzige substantielle Prädestination geben, die dasselbe ist, wie das göttliche Vorherwissen, nämlich eine Prädestination der Auserwählten zum ewigen Leben.¹⁰

Biblische und patristische Texte, in denen die Rede ist von „Prädestinierten zum Bösen, zur Strafe, zum Untergang oder zur Höllenpein“, sind von Nicht-Prädestinierten zu verstehen, d. h. von solchen, die „von der verdammungswürdigen Masse wegen der Erbsünde sowie der eigenen Sünde nicht geschieden (a massa damnabili merito peccati originalis atque proprii non esse separatos), daher einem gottlosen Leben ausgeliefert und schließlich mit dem ewigen Feuer zu bestrafen sind.“¹¹ Die Sünde, das sittlich Böse, ist ein Defekt, ein Nichts, das als solches Gegenstand weder des göttlichen Vorherwissens noch der göttlichen Prädestination sein kann.¹² Die Gottlosen finden in der von Gott erlassenen Weltordnung ihre Schranke, die zugleich ihre Strafe ist.¹³ Die Sünde straft sich selber.¹⁴

Schon diese auf die Hauptgedanken sich beschränkende Zusammenfassung unserer Streitschrift läßt klar erkennen, daß auch Eriugenas Verständnis der Prädestination die Erbsünden- und Massa-damnata-Lehre zugrunde liegt, auf die er übrigens ausdrücklich Bezug nimmt, und zwar nicht nur in Augustinus-Zitaten,¹⁵ sondern auch von sich aus, wie beispielsweise in folgender Stelle des 3. Kapitels:

Mittels seiner einen und gleichen Prädestination wählt der gerechte und barmherzige, in allen mächtige Gott aus der Masse des Menschengeschlechts, die von Anfang an (originaliter) in allen, Christus ausgenommen, verdorben worden ist (vitiata), einige aus, denen er geben würde, was sie aus sich selbst nicht haben könnten, nämlich seine Gaben, durch die sie leben würden; einige verließ er (quosdam reliquit), die von sich aus ihre Sünden ersinnen würden, an denen sie zugrunde gehen sollten.¹⁶

Zu letzteren gehörte Judas, der „nicht anders prädestiniert war, als eben nicht prädestiniert, in der Masse des Zornes belassen (in massa irae relictum), des Geschenkes der göttlichen Gnade beraubt, ein Feind, kein Freund.“¹⁷ Die Masse des Zornes das ist „die Masse der Erbsünde“ (massa originalis peccati), in der Gott die Verworfenen auf Grund „seines uns ganz unzugänglichen Urteilsspruches“ belassen hat.¹⁸

⁹ Ebd. IV, 1—4; 370—372.

¹⁰ Ebd. II, 2; 361 A. II, 5—6; 363 C — 364. IX, 6; 392 CD. XI, 3; 398 D. XIV, 1; 408—409. XVII, 2; 426.

¹¹ Ebd. XIII, 4; 498.

¹² Ebd. V, 9; 379—380. X; 395—397. XV, 5; 414.

¹³ Ebd. XVIII, 6; 433 B.

¹⁴ Ebd. XVI, 6; 423.

¹⁵ Vgl. beispielsweise ebd. XII, 6; 405 C. XIV, 4; 411 C (Hypomnestikon).

¹⁶ Ebd. III, 7, 369 A.

¹⁷ Ebd. XV, 2; 413 A.

¹⁸ Ebd. XVIII, 5; 433 A.

Wie kann aber unser Theologe lehren, das ganze Menschengeschlecht sei durch die Sünde des ersten Menschen verdorben worden, wo doch nach ihm „in keinem die Natur gestraft wird, weil sie aus Gott ist und nicht sündigt“, und „in keinem gerechterweise eines andern Sünde gerächt wird“?¹⁹ Die Lösung dieses Rätsels enthält folgender Text:

Da Gott aller Menschen gesamte Natur (*universam naturam*) im ersten Menschen schuf — „denn noch war, wie Augustinus sagt, jener eine alle“ — konnte das, was in ihm als Natur²⁰ erschaffen war, in keiner Weise das natürliche Gesetz des Schöpfers übertreten. Nicht sündigte also in ihm das, was Gott in jenem erschaffen hat, *in welchem* dennoch *alle gesündigt haben*, und deshalb sterben alle in ihm und werden somit alle gestraft. Mit vollem Recht wird daher geglaubt, daß Gott, wie er in jenem die allgemeine Substanz des Menschengeschlechts erschaffen wollte (*generalem humani generis creare voluit substantiam*), so auch aller Menschen eigenen Willen [in jenen] gesetzt hat (*ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem*). Wenn nämlich in dem einen die Fülle der allen gemeinsamen, sowohl körperlichen als geistigen, Menschennatur geschaffen war, so war notwendigerweise in ihm [auch] der eigene Wille der einzelnen. Nicht also sündigte in ihm die Allgemeinheit der Natur (*naturae generalitas*), sondern eines jeden individueller Wille. Hätte nämlich jene Natur gefehlt, so wäre sie sicherlich, da sie eine ist, ganz zugrunde gegangen. Sie ging aber nicht zugrunde, da das Heilmittel der Wunde, nämlich die Substanz des Erlösers, in ihr unverfehrt geblieben ist, außer dem alle gesündigt haben zugleich in dem einen Menschen. Denn nicht jener sündigte in allen, sondern alle sündigten in ihm. Wie nämlich jener seinen eigenen Willen hatte, so auch seine eigene Sünde. Und wie in jenem ein jeder die individuelle Zahl seines Willens besessen hat, so konnte in ihm jeder einzelne durch sich selbst seine eigene Sünde begehen.²¹

Nach dem Beispiel zahlreicher Väter, Augustins besonders, geht hier unser Autor von der Annahme der numerischen Einheit der Menschennatur aus. „Eine und dieselbe Natur, schreibt er anderswo, wird zahlenmäßig vervielfältigt in allen, sodaß eine in den einzelnen, und die einzelnen in einer sind, und nichts anderes sie selbst ist als ein jeder, und ein jeder nichts anderes ist als sie“.²² Im Gegensatz zum Lehrer von Hippo aber zieht er in obigem Text aus dem von ihm vertretenen Gattungsrealismus keineswegs die Folgerung, daß im Paradies die Menschennatur gesündigt hat, daß also die Ursünde eine allen Menschen gemeinsame Natursünde ist. Letzteren Begriff lehnt er vielmehr als mit seinem Schöpfungsoptimismus unvereinbar ausdrücklich und entschieden ab.

Statt dessen lehrt er, in Adam sei nicht nur die allen gemeinsame, numerisch eine Menschennatur gewesen, sondern auch der persönliche Wille aller

¹⁹ Ebd. XVI, 3; 420. — 420 B heißt es: „Weder die schöpferische noch die geschaffene Natur straft die geschaffene, da keine Substanz einer andern Substanz entgegengesetzt sein kann“.

²⁰ So glauben wir hier den Ausdruck *naturaliter* übersetzen zu sollen.

²¹ Ebd. XVI, 3; 419—420.

²² Ebd. XVIII, 8; 434 C.

menschlichen Individuen, so daß die Sünde des Stammvaters zugleich die persönliche Sünde eines jeden seiner natürlichen Nachkommen ist. Eine Vererbung der Adamssünde, also eine Erbsünde im eigentlichen Sinn des Wortes, gibt es demnach nicht.

Wahrlich eine seltsame Theorie. Immerhin liegt ihr die richtige Erkenntnis zugrunde, daß nicht eine menschliche Gesamtnatur, sondern nur ein individueller Wille der verantwortliche Täter und Träger einer Sünde sein kann. Ist doch Sünde nichts anderes, als Abkehr von Gott und bewußt schlechter Gebrauch der Schöpfung.²³

Wie die Ursünde selber, so sind auch deren Straffolgen allen Menschen gemeinsam. Wir alle „haben in der Sünde des ersten Menschen den Fluch des Todes und der Knechtschaft verdient“²⁴ und sind so zu einer verdammten Masse geworden. Doch ist die dem Menschen natürliche Willensfreiheit durch die Ursünde keineswegs vernichtet, sondern lediglich gehemmt und verdorben (*vitiata*) worden, so daß der Wille entweder nicht recht leben will, oder, wenn er es will, nicht kann.²⁵ Zwar schreibt Augustinus: „Indem der Mensch seinen freien Willen schlecht gebrauchte, richtete er sich und ihn zugrunde“. Damit will er aber keineswegs sagen, „der erste Mensch habe seine Substanz verloren, was er nicht konnte, sondern er habe sie zum Schlechtern verändert, was er konnte. Besser war nämlich die menschliche Natur damals, als sie das Wollen und Können besaß, das eine durch ihre Substanz, das andere durch die Gnade, als jetzt, da sie nur das Wollen ohne das Können besitzt, d. i. die vom Gnadengeschenk entblößte Natur“.²⁶ Seinen freien Willen konnte der Mensch so wenig verlieren wie seine Natur. Was er durch die Sünde verlor, war die Kraft und die Macht des freien Willens (*vigor et potestas liberi arbitrii*), die ein Gnadengeschenk Gottes waren.²⁷ Solange der Wille des Menschen vom Schatten der Ursünde bedeckt ist, wird er durch seine eigene Dunkelheit gehemmt.²⁸

Trotz der soeben angeführten und ähnlicher Verdrehungen eindeutiger Aussprüche Augustins, fällt es schwer zu glauben, unser Theologe habe nicht gesehen, daß die von ihm erwähnte und verurteilte antipelagianische, dem gefallenen Menschen die sittliche Wahlfreiheit absprechende „Häresie“ eben die augustinische Lehre war, was übrigens schon Prudentius von Troyes erkannt und hervorgehoben hat.^{28a} Wiggers hat vielleicht Recht, wenn er meint, Eriugena habe dies nicht zugeben dürfen, „da er die Autorität des auch von ihm gefeierten Augustinus zur Widerlegung des Gottschalk

²³ Ebd. X, 2; 394. Vgl. VI, 3; 381 D — 382 A.

²⁴ Ebd. IX, 4; 392.

²⁵ Ebd. IV, 4; 372 C. V, 4; 577 A.

²⁶ Ebd. IV, 7; 374 B.

²⁷ Ebd. IV, 6; 373. V, 4; 377 A identifiziert Eriugena die *naturalis libertas* mit dem *beatitudinis appetitus*. V, 9; 379 C definiert er den freien Willen als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böses.

²⁸ Ebd. IV, 8; 374 D.

^{28a} *Prudentius trecens.*: De praedest. contra Joannem Scotum 4; PL CXV, 1047 B.

brauchte“.²⁹ Sicher ist, daß in diesem Punkte unser Autor in schärfstem Gegensatz zu Augustin steht.

Zur Frage nach dem Umfang des göttlichen Heilswillens und der Erlösung nimmt Johannes Scotus in seiner Schrift über die Prädestination nicht direkt Stellung. Doch setzt die von ihm vertretene These, wonach die Verworfenen in der Sündenmasse, aus der sich niemand selbst aussondern kann, belassen werden, den Heilspartikularismus voraus.

Die Erbsündenlehre der Streitschrift *De praedestinatione* — soweit man überhaupt von einer solchen sprechen kann — fußt in der Hauptsache auf folgenden zwei augustinischen Thesen: In Adam war die ganze als numerisch eine aufgefaßte Menschennatur; in Adam haben alle gesündigt. In der Ausdeutung dieser Grundgedanken aber weicht unser Autor von Augustin nicht unwesentlich ab. Nach ihm war es keineswegs die menschliche Gesamtnatur, die in Adam sündigte; vielmehr sündigte in und mit unserm Stammvater der in ihm enthaltene individuelle Wille eines jeden von uns. Die Adamssünde ist demnach zugleich unser aller persönliche Sünde, keinesfalls aber eine Natur- oder Erbsünde.

Eriugena versteigt sich sogar zu der grundsätzlichen Behauptung, die Natur könne überhaupt nicht sündigen. Aus diesem im Abendland unerhörten Satz spricht eine der lateinischen Theologie nicht nur unbekannte, sondern direkt entgegengesetzte Hochschätzung der Natur, die unwillkürlich an den Schöpfungsoptimismus erinnert, der ein Wesensmerkmal der griechischen Tradition ist. Was liegt da näher, als anzunehmen, daß Johannes Scotus, den man mit Recht den ersten Gräzisten der Karolingerzeit genannt hat,³⁰ bereits vor Abfassung seiner Streitschrift gegen Gottschalk sich eingehender mit Werken griechischer Väter beschäftigt hat? Zwar ist sonst in der Streitschrift von griechischen Einflüssen kaum etwas zu merken, was jedoch nicht wundert, da sich Eriugena in seiner Auseinandersetzung mit dem Mönch von Orbais mit Absicht fast ausschließlich an Augustin hält.

II

Umso stärker tritt griechisches Gedankengut zutage in Eriugenas wahrscheinlich zwischen 865 und 870 verfaßtem Hauptwerk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* i. e. *De divisione naturae*.³¹ Kein Wunder, hatte doch unser Gräzist zwischen 858 und 862 im Auftrag seines königlichen Gönners Karls des Kahlen die Schriften des Pseudo-Dionysius und um 864 die *Ambigua* des Maximus Confessor sowie die berühmte Abhandlung *De hominis officio* Gregors von Nyssa ins Lateinische übertragen.³²

²⁹ G. F. Wiggers: Art. Schicksale der augustinischen Anthropologie, 5. Abtlg., in *Zeitschrift für histor. Theologie*, Jg. 1859, S. 499.

³⁰ Siehe M. Cappuyns, a.a.O., S. 128.

³¹ Migne PL CXXII, 441—1022.

³² Vgl. Albert Siegmund: Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 13. Jahrh. in *Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie*, 5, München-Pasing, 1949, S. 185—189.

Die fünf Bücher umfassende, in elegantem Latein in Dialogform geschriebene, reichlich konfuse Abhandlung „Von der Einteilung der Natur“, d. i. alles Seienden und Nichtseienden, ist ein groß angelegter und kühner Versuch — wohl der erste in der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes — mittels des Neuplatonismus das gesamte philosophisch-theologische Wissen jener Zeit in ein System zu bringen. Der Verfasser selbst nennt sein Werk eine *physiologia*,³³ d. i. eine Art Naturphilosophie.³⁴

Ausführlich aber unsystematisch und sich unzähligmale wiederholend handelt Eriugena darin — vornehmlich im 4. Buch — auch vom Menschen, dessen Erschaffung, Urausstattung, Stellung innerhalb des Universums und Fall. Bezüglich des letzteren interessiert ihn nicht so sehr die Ursünde an sich als deren katastrophale Folgen für die ganze Menschheit.

Mit Gregor von Nyssa, dem er nächst Augustin hauptsächlich seine Anthropologie entlehnt,³⁵ nimmt Johannes Scotus eine Erschaffung des Menschen in zwei Etappen an, deren erste, die Erschaffung nach dem Bilde, er folgendermaßen beschreibt:

Die größten Theologen der Griechen lehren zwei Erschaffungen des Menschen: Eine nach dem Bilde Gottes, bei der weder an Mann noch an Weib zu denken ist, sondern nur an die universale und einfache, der Engelnatur ähnliche Menschheit (*humanitas*), von der sowohl die Offenbarung (*autoritas*) als auch die wahre Vernunft lehren, daß sie jeglichen Geschlechts durchaus entbehre.³⁶

Bei dieser ersten Erschaffung nach dem Bilde Gottes erwähnt die Schrift weder den Erdenlehm noch die lebendige Seele; sie sagt lediglich: „Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“.³⁷ Doch ist dies nicht so zu verstehen, als sei die zuerst erschaffene Menschennatur körperlos gewesen. Da nämlich Gott — wie Augustinus lehrt — „alles zugleich gemacht hat“,³⁸ schuf er auch „auf einmal und zugleich (*semel et simul*) unsere Seelen und Leiber im Paradies, himmlische Leiber, . . . geistige, wie sie nach der Auferstehung sein werden“.³⁹ Die ganze Menschennatur hat er zugleich erschaffen, „weder die Seele vor dem Leib, noch den Leib vor der Seele“, sodaß „in der ersten Schöpfung die Seele

³³ De div. nat. IV, 1; 741.

³⁴ Eine gute Zusammenfassung bei *Henry Bett*: Johannes Scotus Eriugena, Cambridge, 1925, S. 19—87. Von Eriugenas Neuplatonismus handelt *Hermann Dörries*: Zur Geschichte der Mystik, Tübingen, 1925.

³⁵ Des Nysseners De hominis opificio — von Eriugena zitiert unter dem Titel De imagine — ist die Hauptquelle, aus der Johannes seinen Anthropologie schöpft. Er hat übrigens Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz für eine und dieselbe Person gehalten. Vgl. *H. Bett*, a.a.O., S. 160—161.

³⁶ Ebd. IV, 16; 817 A.

³⁷ Ebd. IV, 19; 833 D.

³⁸ Ebd. IV, 14; 807 B. Zu Augustins Theorie von der gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge siehe *Ernest Messenger*: Evolution and theology, London, 1931, S. 160—165.

³⁹ Ebd. II, 23; 571 C.

zugleich mit dem Leib ohne irgendeine Empfänglichkeit für Verweslichkeit und Tod“, vielmehr unsterblich und unverweslich war.⁴⁰

Durch die erste Erschaffung wurde zwar die ganze Menschennatur hervorgebracht, keineswegs aber schon alle menschlichen Individuen in diese Welt gesetzt:

Alle Menschen hat Gott in jenem ersten und einen, den er nach dem Bilde machte, zugleich gesetzt, nicht aber zugleich in diese sichtbare Welt gebracht; vielmehr hat er zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten die Natur, die er zugleich erschaffen hatte, in einer gewissen, ihm bekannten Reihenfolge zur sichtbaren Wesenheit geführt.⁴¹

Gottes Bild ist der menschlichen Natur nicht dem Leibe, sondern der Seele nach eingepägt.⁴² Zwei Eigenschaften der Seele sind es vor allem, in denen ihre Gottebenbildlichkeit aufscheint. Die erste besteht darin, daß, wie Gott allgegenwärtig und dennoch unbegreiflich ist, so auch die Seele ihren ganzen Leib durchdringt ohne von ihm eingeschlossen zu sein. Die zweite Eigenschaft ist folgende: Wie von Gott so kann auch von der Seele lediglich das Dasein nicht aber das So-Sein ausgesagt werden.⁴³ Sofern die Seele Vernunft (*νοῦς*), Verstand (*λόγος*) und innern Sinn (*διάνοια*) besitzt, ist sie ein Bild der Trinität.⁴⁴ Ein solches Bild ist sogar unsere ganze Natur, die ja eine substantielle Trinität von Sein (*οὐσία*), Vermögen (*δύναμις*) und Tätigkeit (*ἐνέργεια*) ist.⁴⁵ Weil mit der Natur gegeben, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen unverlierbar wie die Natur selber.⁴⁶

In himmlischer Glückseligkeit, oder besser zu ihr hin, ist der Mensch erschaffen worden. Hätte er sie nämlich voll und ganz genossen, würde er sie nie mehr verloren haben.⁴⁷ Vielmehr wäre er in der ewigen Seligkeit geblieben und hätte sich auf geistige Art vermehrt wie die Engel, falls er Gott gehorcht hätte.⁴⁸ Vor der Sünde besaß die menschliche Natur volle Kenntnis ihrer selbst sowie ihres Schöpfers.⁴⁹

Das Paradies ist keineswegs als ein irdischer Ort aufzufassen, sondern als etwas Geistiges.⁵⁰ Mit dem Wort Paradies bezeichnet die Schrift nichts anderes, als „die nach Gottes Bild gemachte Menschennatur“.⁵¹

⁴⁰ Ebd. V, 13; 884 C. Vgl. IV, 12; 800 B, 801 CD. IV, 13; 803 A. II, 25; 582.

⁴¹ Ebd. I, 5; 445 A. Vgl. IV, 9; 776 CD, wonach die erste Schöpfung in *primordialis causis ante tempora secularia* erfolgte. Über die *causae primordiales* vgl. *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 351—353.

⁴² Ebd. II, 23; 567 B. Vgl. IV, 11; 786 D.

⁴³ Ebd. IV, 11; 788 A.

⁴⁴ Ebd. II, 23; 568 D — 571 A.

⁴⁵ Ebd.; 567—568 A. Ferner I, 48; 490. I, 44; 486.

⁴⁶ Ebd. V, 6; 872 A. V, 36; 961 C liest man, daß „die natürlichen Güter der vernünftigen Natur stets ohne jeden Schaden bleiben werden“. Vgl. ebd.; 974 BC.

⁴⁷ Ebd. II, 25; 582 C. IV, 19; 834 B. IV, 20; 838 A.

⁴⁸ Ebd. V, 2; 862 C und II, 6; 532. II, 25; 582.

⁴⁹ Ebd. IV, 9; 778 C.

⁵⁰ Ebd. V, 1; 861 u. öfter.

⁵¹ Ebd. IV, 16; 822 A. IV, 20, 21; 838 A, 841 B. — Eriugenas alles spiritualisierende Deutung des Paradiesberichts ist ein besonders typisches Beispiel seines schrankenlosen Allegorismus. Er stützt sich dabei vornehmlich auf Ambrosius.

Demnach scheint der Mensch der ersten Schöpfung nicht sowohl das Individuum Adam zu sein, als vielmehr der Ideal- oder Gesamtmensch, wie er „als ein intellektueller Begriff im göttlichen Geiste von Ewigkeit her existiert“, welcher Begriff die eigentliche Substanz des Menschen ist.⁵²

Der Mensch der zweiten Schöpfung dagegen ist zweifellos der biblische Adam bzw. die in ihm zusammengefaßte historische Menschheit. An der oben zitierten Stelle des 16. Kapitels des 4. Buches äußert sich unser Autor folgendermaßen über die zweite Schöpfung:

Die größten Theologen der Griechen lehren aber auch eine andere oder zweite (Erschaffung), eine des vorhergewußten Verbrechens wegen der vernünftigen Natur hinzugefügte, in der das Geschlecht geschaffen wurde.⁵³

Gleichzeitig mit dieser zweiten Schöpfung erfolgte der Sündenfall: Sobald der Mensch erschaffen war, wurde er stolz und fiel,⁵⁴ indem er, seine Freiheit mißbrauchend, sich von Gott ab- und zu sich selbst hinwandte.⁵⁵ Einen Urstand der Unschuld hat es nie gegeben. Hätte der Mensch auch nur kurze Zeit darin gelebt, so wäre er notwendig zu einer Vollkommenheit gelangt, die seinen Fall unmöglich gemacht hätte.⁵⁶

Adams Schlaf, den Gott weniger sandte als zuließ, war Abkehr von der Betrachtung des Schöpfers und Hinwendung zu materiellen Genüssen sowie zur Geschlechtslust. Er fand nach der Sünde statt. Überhaupt ist der ganze Paradiesesbericht eine Vorwegnahme. In Wirklichkeit erfolgten der Schlaf Adams, die Gestaltung des Weibes, die Unterhaltung mit der Schlange und die Verführung „außerhalb des Paradieses nach der Sünde“, d. h. außerhalb der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschennatur.⁵⁷

In dem allgemeinen und universalen, nach dem Bilde Gottes gemachten Menschen haben alle gesündigt, bevor sie als Individuen existierten.⁵⁸

In der Ursünde (in originali peccato) haben allgemein alle Menschen — der Erlöser der Menschheit ausgenommen — gesündigt, was auch der Natur zugeschrieben und deren Sünde genannt wird; nicht etwa weil die nach dem Bilde Gottes gemachte Natur selbst sie begangen hat, sondern weil der widervernünftige Mißbrauch des vernünftigen Gutes des von Gott geschenkten freien Willens sowie die Hinwendung zur Liebe der Sinnenwelt die Schönheit der Natur, mit der sie bei ihrer Erschaffung ausgestattet worden war, entstellte und die ihr eigene Würde verbarg.^{58a}

Der Natur die Sünde zuschreiben heißt, sie dem Urheber der Natur,

⁵² Ebd. IV, 7; 768 B. — Zu Eriugenas Gleichsetzung von Begriff und Gegenstand siehe die Ausführungen *Theodor Christliebs* in seinem gediegenen Werk: *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*, Gotha, 1860, bes. S. 271—275.

⁵³ Ebd. IV, 16; 817 A.

⁵⁴ Ebd. IV, 20; 838 B.

⁵⁵ Ebd. II, 25; 582 C.

⁵⁶ Ebd. IV, 15; 809 B.

⁵⁷ Ebd. IV, 20; 835—838. Vgl. IV, 18; 833 BC. Nach V, 36; 976 C ist der Mensch, in dem alle gesündigt haben, durch die Herrschucht getäuscht worden.

⁵⁸ Ebd. II, 25; 582 AB.

^{58a} Ebd. V, 36; 974 A.

Gott selber, zuschreiben. Dazu kommt, daß die Natur die Ursache des Sündigens nicht in sich aufnehmen könnte, ohne die Gottebenbildlichkeit zu verlieren, was unmöglich ist.

Ebensowenig kann man sagen, die Ursache der Schuld liege im freien Willen, da letzterer ja gleichfalls ein Gut der Natur und von Gott gemacht ist. Woher aber dann die Sünde? Doch wohl von nirgendwo anders her als „von den unvernünftigen Regungen der vernünftigen Natur und dem Mißbrauch des Gutes des freien Willens.“⁵⁹ Die Ursachen dieses Mißbrauches aber sowie der bösen Begierden kann niemand finden, da das Böse, dieses Nicht-Seiende, keine Ursache hat.⁶⁰

Man sieht, wie schon in seiner Streitschrift gegen Gottschalk, so verwirft Eriugena auch in seinem Hauptwerk mit Nachdruck die augustinische These, wonach die Ursünde eine Natursünde ist. Doch hält er auch weiterhin fest am Fundamentalsatz der Erbsündenlehre des Bischofs von Hippo, wonach in Adam alle Menschen gesündigt haben. Anstatt aber wie in der Streitschrift im freien Willen die Wirkursache der Sünde zu sehen, verlegt er sie hier in die unvernünftigen Triebe. Da er nicht zugeben kann, daß auch letztere von Gott kommen und zur Menschennatur gehören, bleibt ihm nur noch die Flucht ins Geheimnis übrig, die das Problem des Sündenursprungs ungelöst läßt.

Was das Wesen der Ursünde betrifft, so ist es in beiden Schriften übereinstimmend gekennzeichnet als Abkehr von Gott und Hinwendung zur Schöpfung sowie deren Mißbrauch.

Hinsichtlich der Straffolgen der Ursünde stimmt die „Physiologie“ mit der Streitschrift darin überein, daß alle das Menschenleben vergiftenden Übel auf den Sündenfall zurückgeführt werden. Durch diesen Fall wurde der Mensch „aus einem Glücklichen ein Unglücklicher, aus einem Reichen ein Armer, aus einem Ewigen ein Zeitlicher, aus einem Lebendigen ein Sterblicher, aus einem Weisen ein Tor, aus einem Geistigen ein Tierischer, aus einem Himmlischen ein Irdischer, aus einem Neuen ein Alter, aus einem Fröhlichen ein Trauriger, aus einem Geretteten ein Verworfenener, aus einem klugen Sohn ein verlorener, ein aus der Herde der himmlischen Tugenden Abgeirrter.“⁶¹ Durch den hochmütigen Ungehorsam wurde die menschliche Natur vergiftet, verdorben, entstellt und ihrem Schöpfer unähnlich, ohne jedoch „die Kraft ihrer Schönheit sowie die Unversehrtheit ihrer Wesenheit zu verlieren.“⁶² Zwar schreibt unser Autor gelegentlich, die Menschennatur sei „ganz in allen zugrunde gegangen mit Ausnahme jenes, in dem allein sie unverweslich geliebt ist.“⁶³ Doch handelt es sich hierbei offensichtlich um rein verbale Zugeständnisse an den kirchlichen Sprachgebrauch, Konzessionen, die allerdings einen Mangel an Folgerichtigkeit und Festigkeit verraten.

⁵⁹ Ebd.; 974 B — 975 A.

⁶⁰ Ebd.; 975 B — 976 B. Vgl. IV, 31; 944 A, 946 CD.

⁶¹ Ebd. V, 2; 862 B. Vgl. IV, 5; 761 A.

⁶² Ebd. V, 6; 872 A. Vgl. IV, 6; 762 A.

⁶³ Ebd. IV, 9; 777 C.

Die mühe- und irrtumslose Herrschaft über diese sinnfällige, um seinetwillen erschaffene Welt, ja eine gewisse Allmacht, die dem Menschen bestimmt waren, falls er nicht sündigen würde, blieben ihm infolge seines Falles versagt. Statt dessen wurde er, der die Krönung der Schöpfung sein sollte, zu einem Teil der Welt degradiert und von ihr beherrscht.⁶⁴ Dazu kam der Verlust der dem Menschen angeborenen Wissenschaft und Weisheit sowie der „Schau der Wahrheit“.⁶⁵ Eine tiefe, aber nicht gänzliche Unkenntnis seiner selbst sowie seines Schöpfers war die Folge seines Ungehorsams. Es blieb ihm jedoch das Verlangen nach der verlorenen Glückseligkeit⁶⁶ und das Streben nach Wahrheit.⁶⁷

Eine der schlimmsten Folgen der Ursünde sieht Eriugena darin, daß in Voraussicht dieser Sünde und als Strafe dafür bei der zweiten Schöpfung dem einfachen, geistigen und himmlischen Leib der ersten Schöpfung ein zusammengesetzter, materieller, irdischer und tierischer Leib hinzugefügt worden ist,⁶⁸ der jedoch nicht eigentlich von Gott als vielmehr gleichsam von der Seele selbst geschaffen wurde und täglich geschaffen wird.⁶⁹ Mit diesem materiellen Leib war zugleich die Trennung in zwei Geschlechter gegeben sowie die schmachliche Vermehrungsweise nach Art der unvernünftigen Tiere.⁷⁰

Überhaupt wurde durch die Übertretung des göttlichen Gebotes die von Gott gesetzte natürliche Ordnung im Menschen und damit Harmonie und Frieden der Schöpfung gestört. Dieser Ordnung gemäß sollte die Seele ihrem Schöpfer gehorchen, der Sinn der Seele und der Leib dem Sinne bereitwillig folgen. Der Sündenfall aber hatte gleichsam eine Ehescheidung zwischen Seele und Sinn zur Folge, „denn der leibliche Sinn gehorcht nicht mehr den Befehlen der Seele gemäß den Gesetzen der Natur“. Diese Ehescheidung ist es, die der Apostel das Sündengesetz nennt, nämlich der fleischliche Sinn, der selbst in den Vollkommenen den vernunftgemäßen Seelenregungen widersteht.⁷¹

Der fleischliche Sinn spielt eine entscheidende Rolle in der Ehe: er ist die Wirkursache der Übertragung der Erbsünde:

Wir behaupten ohne Zögern, daß die fleischliche Ehe, auch die rechtmäßige und von religiösen Menschen geschlossene, nicht frei sein kann von der unerlaubten lüsternen Regung der fleischlichen Lust. Denn nur daher überkommen die im Fleisch geborenen Kinder den Reat des ewigen Todes (aeternae mortis reatum), (die Kinder,) die allein die Taufe der katholischen Kirche vom Reat befreit.⁷²

⁶⁴ Ebd. IV, 10; 782. Vgl. IV, 9; 778 B.

⁶⁵ Ebd. IV, 2; 744 B.

⁶⁶ Ebd. IV, 9; 777.

⁶⁷ Ebd. III, 35; 723 CD.

⁶⁸ Ebd. IV, 5; 760 AB.

⁶⁹ Ebd. II, 25; 582 C.

⁷⁰ Ebd. IV, 14; 807 CD. Vgl. IV, 9; 777 u. öfter.

⁷¹ Ebd. IV, 25; 855 B — 856.

⁷² Ebd. IV, 23; 847 A. Vgl. I, 16; 465 C, wo es heißt, Isaak sei nicht aus der Natur, sondern aus der Sünde (ex vitio) hervorgegangen.

Der Reat, d. i. die Schuld, des ewigen Todes, welche durch die Fleischeslust übertragen und allein durch die Taufe getilgt wird, ist nichts anderes als die augustinische Erbsünde, nämlich die zur Schuld angerechnete Konkupiszenz — ein erstaunliches Zugeständnis an den Augustinismus; umso erstaunlicher, als es in direktem Widerspruch steht zu Eriugenas grundsätzlicher Auffassung von der Sünde und deren Verhältnis zur Natur. Ist ja nach ihm die Sünde nicht etwas Natürliches, sondern etwas Freiwilliges.⁷³ Das Böse kann — so lehrt unser Theologe ausdrücklich — „nicht in die menschliche Natur eingepflanzt sein (non ergo in natura humana plantatum est malum); vielmehr wird es durch eine verkehrte und unvernünftige Regung des freien Willens konstituiert“.⁷⁴ Es kann daher unmöglich übertragen werden und in Neugeborenen vorhanden sein. Umsoweniger, als die Konkupiszenz keine Regung des freien Willens ist. Es nützt unserm Autor auch nichts, zu behaupten, besagte unvernünftige Regung sei nicht innerhalb sondern außerhalb der Natur (non intra naturam, sed extra) und komme aus tierischer Zügellosigkeit (ex bestiali intemperantia);⁷⁵ denn auch letztere gibt es im Neugeborenen nicht.

Mit einem Wort: Obiges Zitat ist ein indirektes aber eindeutiges Bekenntnis zur augustinischen Natursündentheorie, die Eriugena sowohl an andern Stellen seiner „Physiologie“ als auch in seiner Schrift „Über die Prädestination“ grundsätzlich ablehnt. Es hat demnach unser Augustinus-Schüler den Widerspruch übernommen, an dem die Erbsündentheologie seines Meisters krankt: Auch bei Eriugena erscheint die Erbsünde bald als persönliche Sünde eines jeden Menschen, weil sie in und mit Adam alle seine natürlichen Nachkommen begangen haben, bald als Natursünde, die nichts anderes ist als die Konkupiszenz, durch welche und mit welcher die Natur sich vererbt.

III.

Waren es nur vereinzelte und meist knappe Hinweise auf Ur- und Erbsünde, die sich in den bisher untersuchten Werken des Johannes Scotus fanden, so enthalten die auf uns gekommenen Fragmente seines Kommentars zum Johannesevangelium⁷⁶ ausführlichere Äußerungen zu diesem Thema, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Anlaß hierzu bot ihm die Erklärung des Verses: „Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (Joh. I, 29), den er folgendermaßen kommentiert:

Sünde der Welt wird die Ursprungssünde (originale peccatum) genannt, die der ganzen Welt, d. i. der menschlichen Natur, gemeinsam ist. Ihre Schuld (reatus) wird jetzt durch die Gnade der Taufe nachgelassen, sie selbst aber wird am Ende der Welt bei der Auferstehung aller gänzlich

⁷³ Ebd. V, 31; 944 A: Non enim peccata naturalia sunt, sed voluntaria.

⁷⁴ Ebd. IV, 16; 828 D.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Commentarius in evangelium secundum Joannem; PL CXXII, 297—348.

vernichtet werden. Es ist also die Ursprungssünde jene, wodurch die ganze, zugleich und auf einmal (*simul et semel*) nach dem Bilde Gottes erschaffene Natur im Paradies die göttlichen Gesetze durch Ungehorsam übertreten hat, als sie sich weigerte, Gottes Gebot zu halten; (jene Natur) in der alle Menschen vom Anfang der Welt bis zu deren Ende sowohl eins (*unum*) sind, als auch nach Leib und Seele zugleich (*simul*) erschaffen. Denn jener erste Adam, der aus der Allgemeinheit der menschlichen Natur (*ex generalitate naturae humanae*) vor den übrigen in diese sichtbare Welt kam, hat nicht allein gesündigt; vielmehr haben alle gesündigt, bevor sie in die Welt eintraten. Denn das Wort des Apostels: „wie nämlich in Adam alle sterben, so werden in Christus alle wiederbelebt“, verstehen wir nicht von dem einen und ersten Menschen; wir nehmen vielmehr an, daß mit dem Namen Adam allgemein die ganze Menschennatur bezeichnet ist. Jener Einzelmensch Adam (*ille singularis Adam*) würde nämlich nicht durch Zeugung in diese vergängliche Welt geboren werden, wenn nicht das Vergehen der menschlichen Natur vorausgegangen wäre. Denn die Teilung der Natur in zwei Geschlechter, ein männliches und ein weibliches, sowie die Zeugung aus ihnen der zahlreichen menschlichen Nachkommenschaft durch Befleckung (*per corruptionem generatio*) ist eine Strafe der allgemeinen Sünde, wodurch zugleich das ganze Menschengeschlecht das Gebot Gottes im Paradies übertreten hat. Diese allgemeine Sünde wird Ursprungssünde (*peccatum originale*) genannt; nicht zu Unrecht, da sie die Sünde des gemeinsamen Ursprungs aller ist, derentwegen alle Menschen, der Erlöser ausgenommen, dem Tod und der Verwesung verhaftet sind. Allein der Erlöser ist nämlich als Arznei für die Wunde in jener Masse des ganzen Menschengeschlechts ohne Sünde geblieben, auf daß durch ihn, den allein stets gesunden, die Wunde der ganzen Natur geheilt, und so alles, was verwundet wurde, zum ursprünglichen Zustand des Heils zurückgeführt werde.

Diese Ursprungssünde also sowie die Vergehen der Einzelnen nach ihrer Geburt in diese Welt hinein werden durch die Fülle der Taufgnade von unserm Erlöser nachgelassen, so daß sie überhaupt nicht mehr existieren. Das ist, was der Evangelist sagt: „Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“.⁷⁷

Die augustinische Inspiration dieser Ausführungen ist unverkennbar. Sie tritt womöglich noch klarer zutage zwei Spalten weiter im gleichen Fragment, wo unser Exeget dasselbe Thema erneut aufgreift, um es folgendermaßen weiterzuführen:

Mit Recht fragt man also, wie das Lamm Gottes, d. i. der Welterlöser, die Ursprungssünde der ganzen Menschennatur (*originale totius humanae naturae peccatum*) hinwegnimmt; ob sie tatsächlich schon beseitigt und von der ganzen Natur abgewaschen ist oder vorerst nur in der Hoffnung, während sie in Wirklichkeit nach der gemeinsamen Auferstehung der menschlichen Natur wird beseitigt werden. Wenn nämlich die Menschennatur von der Ursprungssünde (*ab originali peccato*) wirklich befreit ist, warum empfangen dann täglich jene, die in Christo getauft werden, durch die Fülle der Gnade die Nachlassung der Ursprungssünde sowie der eigenen Vergehen, die aus der Ursprungssünde wie aus einer Quelle herausfließen?

⁷⁷ Fragm. I; 310 C — 311 A.

Warum auch können die im Fleisch Geborenen ohne die fleischliche Begierlichkeit (*sine carnali concupiscentia*), die nichts anderes ist als eine Strafe der Ursprungssünde (*poena originalis peccati*), nicht geboren werden? Wenn nämlich die Ursache — ich meine die Ursprungssünde — gänzlich ausgerottet ist, warum bleiben ihre Wirkungen,⁷⁸ oder besser, warum bleibt ihre Strafe noch bestehen, die Strafe, von der die aus der fleischlichen Konkupiszenz Geborenen durch die Taufnade gereinigt werden, indem sie beginnen, durch den Geist in Christo wiedergeboren zu werden? So bedürfen die im Fleisch durch die Fleischeslust Gezeugten nicht nur für die Sünde (*delictum*), durch die sie empfangen werden, sondern auch für das gemeinsame Verbrechen, die Ursprungssünde nämlich (*communis criminis, originalis videlicet peccati*), durch die im ersten Menschen allgemein alle Menschen sich vergangen haben, der Vergebung durch die Taufe.

Hierauf ist zu erwidern, daß eine tatsächliche Beseitigung und vollkommene Vernichtung der Ursprungssünde in der Menschennatur weder in allen im allgemeinen noch in den einzelnen im besondern bereits stattgefunden hat.⁷⁹ Denn dies ist aufgehoben bis zum endgültigen Sieg am Ende der Welt, wenn — wie der Apostel sagt — als letzter Feind vernichtet wird der Tod. Wird nämlich der Tod allgemein vernichtet, . . . so wird notwendigerweise auch dessen Ursache, die Ursprungssünde (*originale peccatum*) gänzlich von der menschlichen Natur ausgetilgt werden. Geht doch die Beseitigung der Ursache der Beseitigung ihrer Wirkung voraus. Mit andern Worten: Die Vernichtung der Ursprungssünde in allen und in den einzelnen geht der Vernichtung des Todes voraus . . . Noch also ist die Natur erst in der Hoffnung befreit; in der Zukunft aber wird sie in Wirklichkeit befreit werden. Was aber wird geschenkt durch die Gnade der göttlichen Geburt, durch die Taufe sage ich, wenn überhaupt die Ursprungssünde nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet wird?

Hierzu ist zu sagen, der Reat nur der Ursprungssünde wird durch die Taufe nachgelassen, während die Ursprungssünde noch verbleibt (*reatus solummodo originalis peccati per baptismum laxatur, manente adhuc originali peccato*). Denn etwas anderes ist es, den Pfeil aus der Wunde entfernen, etwas anderes, nachher die Wunde heilen. Das also ist alles, was uns die Taufnade verleiht. Vom Reat der Sünde befreit sie uns, erhöht uns zur Gnade der Gotteskindschaft, damit nach Erlaß des Reats die Wunden unserer Vergehen zu heilen anfangen. Solange nämlich der Reat wie ein Eisen in der Wunde verbleibt, kann keine Wunde heilen. Ist es aber entfernt, ist Raum geschaffen für die geistige Medizin.⁸⁰

In diesen zwei Auszügen, die wegen ihrer Wichtigkeit verdienten, ungekürzt zitiert zu werden, haben wir eine zwar unsystematische aber zusammenhängende und verhältnismäßig ausführliche Darlegung der Erbsündenlehre unseres Theologen. Sie entpuppt sich als eine eigenartige Synthese der beiden von Augustin vertretenen Auffassungen vom Wesen jener Sünde.

⁷⁸ Anstatt *quare suos effectus, vel potius sua poena adhuc permanet*, lesen wir *quare sui effectus* . . .

⁷⁹ Statt *quia iam ab originali peccato humana natura . . . re ipsa abolitio facta est perfecta que interemptio* — eine offensichtlich fehlerhafte Lesart — lesen wir *quia iam originalis peccati ab humana natura etc.* Jedenfalls dürfte unsere Übersetzung den Sinn des Satzes richtig wiedergeben.

⁸⁰ Fragm. I; 313—314.

Der ersten dieser augustinischen Theorien gemäß lehrt Eriugena, daß in Adam, in dem die ganze, als numerisch eine gedachte Menschennatur und somit alle Menschen waren, die ganze Menschennatur, alle Menschen auch gesündigt haben. Demnach ist die Adamssünde ein Vergehen, eine Wunde der ganzen Menschheit. Sie ist die allgemeine, weil der Menschennatur, allen Menschen gemeinsame Sünde, zugleich aber auch die persönliche Sünde eines jeden Einzelmenschen — also eine Natursünde, keine Erbsünde im strengen Sinn dieses Wortes.

Mit dieser Deutung der Ursünde als Menschheitssünde verquickt unser Exeget jene andere augustinische Vorstellung von einer eigentlichen Erbsünde, die nichts anderes ist, als die von Adam her mittels der Zeugung sich vererbende, von Gott zur Sünde angerechnete Konkupiszenz. Letztere ist nicht nur Sündenstrafe und Sündenquelle. Sie ist eigentliche Sünde,⁸¹ die Sünde durch die alle im Fleisch Geborenen gezeugt werden, ohne die es keine Geburt im Fleische gibt, die jede natürliche Geburt befleckt. Die Taufe tilgt nur den Reat, d. i. die Schuld, der Konkupiszenz-Erbsünde. Die Konkupiszenz selbst wird erst am Ende der Welt vollkommen mit Stumpf und Stil ausgerottet werden.

Wie der Bischof von Hippo versteht also auch Johannes Scotus unter originale peccatum bald die in und mit Adam von allen Menschen gesetzte Ursünde, bald den Reat der von Adam her auf alle seine Nachkommen sich vererbenden Konkupiszenz. Um dieser doppelten Bedeutung des lateinischen Ausdrucks originale peccatum gerecht zu werden, haben wir ihn in obigen Zitaten des Johannes-Kommentars mit Ursprungssünde widergegeben, ein Wort, das sowohl die Ursünde bezeichnen kann, als auch die Konkupiszenz-Erbsünde, welche als Wirkursache der Zeugung „die Sünde des gemeinsamen Ursprungs ist“.

Als Straffolgen der Ursprungssünde sind in obigen Zitaten — in Übereinstimmung mit der „Physiologie“ — noch erwähnt die Teilung der Natur in zwei Geschlechter sowie Verweslichkeit und Tod.

In demselben 1. Fragment lehrt unser Exeget, daß durch die Ursprungssünde die Gottebenbildlichkeit des Menschen keineswegs gänzlich vernichtet wurde. Doch hat die menschliche Natur „das Bild Gottes nach dem Sündenfall durch die Unkenntnis der Wahrheit in sich verdunkelt und durch die Sucht nach irdischen Dingen befleckt“,⁸² Befleckung und Verdunkelung, welche die christliche Taufe beseitigt.⁸³

Im zweiten Fragment des Johannes-Kommentars ist die Ursprungssünde nur flüchtig erwähnt. Unter dem Zorn Gottes, heißt es dort, kann man die Ursprungssünde verstehen (Ira Dei potest originale peccatum intelligi), „da ja jene Ursprungssünde Gottes Zorn auf die Menschennatur herabzog; welche Ursprungssünde in jenen bleibt, die nicht glauben wollen an den,

⁸¹ Vgl. ebd.; 311 BC.

⁸² Ebd.; 308 D.

⁸³ Ebd.; 309 BC.

der für sie gestorben ist“.⁸⁴ Ist hier vorausgesetzt, daß Christus für alle gestorben ist, so heißt es an einer andern Stelle heilspartikularistisch, der Herr habe in Judäa verweilt, „um jene zu retten, die er retten wollte“, und er habe Judäa verlassen, indem er jene verließ, die er ihres Stolzes wegen zu retten unterließ“ (deserens quos merito suae superbiae salvare neglexit).⁸⁵

Als Folgen des göttlichen Fluches, der auf die gesamte Menschheit ausgedehnt wurde, sind Tod und Verwesung genannt, sowie die gänzliche Unkenntnis der Wahrheit.⁸⁶ Doch erklärt unser Exeget ausdrücklich, daß der natürliche Durst nach der Erkenntnis der Wahrheit, sowie das Verlangen nach Glückseligkeit (appetitus beatitudinis) erhalten geblieben sind.⁸⁷

Wie aus vorstehendem ersichtlich, übernimmt der Verfasser des Johannes-Kommentars vorbehaltlos die augustinische These, wonach die Sünde Adams „die Ursprungssünde der ganzen Menschennatur“ (originale totius humanae naturae peccatum) ist.⁸⁸ Mehrmals schreibt er, unsere Natur habe gesündigt.⁸⁹ Offenbar hat er nichts einzuwenden gegen den Natursündenbegriff, den Eriugena sowohl in seiner Streitschrift gegen Gottschalk als auch in seinem Hauptwerk entschieden verwirft.

Die Frage drängt sich daher auf, ob der Exeget des Johannes-Kommentars mit Eriugena auch wirklich identisch ist. Für eine solche Identität sprechen nicht nur der Wortschatz, der Stil, die zur Schau gestellte Vertrautheit mit dem Griechischen, die angeführten Autoritäten sowie der sonstige Inhalt des Kommentars, sondern auch dessen hemmungslos allegorisierende Exegese.⁹⁰

Zugegeben, der Kommentar stammt aus der Feder des Johannes Scotus. Kann er aber nicht vor dessen beiden andern Werken entstanden sein, zu einer Zeit, als Eriugena noch ganz unter dem Einfluß des Augustinismus stand und von der griechischen Tradition noch nicht beeinflusst war? Auch diese Annahme wird durch den Kommentar selber widerlegt. Um nur zwei Punkte hervorzuheben: der Verfasser nimmt des öftern Bezug auf die Übersetzung des Pseudo-Dionysius,⁹¹ wahrscheinlich auch auf einen bestimmten Abschnitt der „Physiologie“.⁹² Cappuyns dürfte daher Recht haben, wenn er den Kommentar in den Jahren 865 bis 870 entstanden sein läßt.⁹³

⁸⁴ Fragm. II; 330 C.

⁸⁵ Ebd.; 331 B.

⁸⁶ Ebd.; 330 C.

⁸⁷ Ebd.; 333 CD und 335 C.

⁸⁸ Fragm. I; 313 A.

⁸⁹ Ebd.; 306 D. Fragm. II; 328 BC.

⁹⁰ Ausführlicher Nachweis der Identität bei *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 222—228.

⁹¹ Vgl. Fragm. I; 300 C, 301 C, 302 AB. Fragm. II; 316 D.

⁹² Fragm. II; 315 D heißt es, was die Natur zur Auferstehung beitrage und was die Gnade, sei anderswo erörtert. Dieses Problem ist in der Tat in *De div. nat.* V, 23; 902 D — 905 A weitschweifig behandelt.

⁹³ *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 229.

Ist aber der Johannes-Kommentar das chronologisch letzte der auf uns gekommenen Werke Eriugenas, wie ist es dann zu erklären, daß er sich darin den früher von ihm scharf abgelehnten Natursündenbegriff vorbehaltlos zu eigen macht? Hat er etwa seinen von den Griechen übernommenen Schöpfungsoptimismus im Alter wieder preisgegeben oder verleugnet? Oder war zur Zeit der Abfassung des Kommentars der Einfluß Augustins, auf den er sich ja am häufigsten beruft,⁹⁴ so übermächtig, daß seine früheren Bedenken gegen die augustinische Natursündenlehre ganz in den Hintergrund traten? Die auf uns gekommenen Fragmente erlauben es nicht, diese Fragen mit Sicherheit zu beantworten. Besäßen wir den ganzen Kommentar, wären wir vielleicht dazu in der Lage. Es ist nämlich keineswegs ausgeschlossen, daß Eriugena im verlorenen Teil des zweifellos umfangreichen Werkes seiner Hochschätzung der Natur zusammen mit seiner Ablehnung der Natursündenlehre Ausdruck verliehen hat. Bringt er es doch auch in seinem Hauptwerk fertig, sowohl den griechischen Schöpfungsoptimismus als auch den augustinischen Natursündenpessimismus zu vertreten. Es wäre jedenfalls voreilig, aus der Ursprungssündenlehre unseres Fragments zu folgern, Johannes Scotus habe im Alter seine optimistische Einstellung zur Natur aufgegeben, um nur noch dem augustinischen Pessimismus zu huldigen.

* * *

Als Ergebnis unserer Untersuchung dürfen wir wohl folgende Feststellungen treffen. Das abendländische Erbsündendogma ist auch für Eriugena die selbstverständliche Grundvoraussetzung der christlichen Heilslehre. Die gelegentlichen Ausführungen aber, die er diesem Dogma widmet, sind zwiespältiger Natur. Mit Augustin, dem damals maßgebenden und auch von ihm hochgeschätzten Lehrer, sieht er in der Ursünde bald eine mit und in Adam von allen Menschen persönlich begangenes Vergehen, bald eine Sünde der menschlichen Gesamtnatur, bald eine eigentliche Erbsünde, nämlich die von Gott zur Sünde angerechnete Konkupiszenz, die sich mittels und in der Zeugung vererbt. Zugleich aber stellt er sowohl den Natur- als auch den Erbsündenbegriff in Frage. Gelegentlich seiner langjährigen Beschäftigung mit griechischen Vätern hatte er den Schöpfungsoptimismus kennen gelernt und sich zu eigen gemacht, der ein Wesensmerkmal der griechischen Tradition ist. Daher seine für abendländische Ohren so mißtönende These, wonach die Natur weder sündigen noch Sitz einer Sünde sein könne, vielmehr gänzlich frei sei von jeglicher Sünde. Eine solche Bewertung der Natur läuft — wie bereits Christlieb gesehen und hervorgehoben hat⁹⁵ — auf eine Leugnung nicht nur der augustinischen Natursündenlehre, sondern auch des kirchlichen Erbsündendogmas hinaus.

⁹⁴ Fragm. I; 300 B, 301 B, 304 C, 314 B, 315 B, 317 BC, 324 B, 334 D, 336 D.
Fragm. II; 344 BC, 345 B.

⁹⁵ *Th. Christlieb*, a.a.O., S. 319.

Zwar scheint Eriugena den im Altertum zwischen Ost und West hinsichtlich der Erbsünde bestehenden Gegensatz mehr dunkel geahnt, als klar erkannt zu haben. Immerhin ist er der erste lateinische Theologe, in dessen Geist die abendländische Natursündenlehre mit dem griechischen Schöpfungsoptimismus zusammenstieß. Das allein schon dürfte ihm einen besonderen Platz in der Geschichte des Erbsündendogmas sichern.

Allerdings scheint es Johannes Scotus an der nötigen Geisteskraft — vielleicht auch am erforderlichen Mut — gefehlt zu haben, um im Gegensatz zur herrschenden Meinung seine optimistische Bewertung der Natur in seinem Lehrsystem folgerichtig durchzuführen und daraus die letzten Konsequenzen zu ziehen, ohne vor einer offenen Verwerfung der damit unvereinbaren Natursündenlehre zurückzuschrecken. Zu mächtig war wohl damals der Augustinismus und zu tief mit Eriugenas Denken und Fühlen von Jugend an verwurzelt, als daß der Optimismus, den er erst in späteren Jahren den Griechen entlehnte, vermocht hätte, ihn gänzlich auszuschalten und zu ersetzen. So ist es denn bei den Unklarheiten und Widersprüchen geblieben, die wir in Eriugenas Lehre von der Ursprungssünde feststellen mußten.

Schon aus diesem Grunde war die Kritik unseres Autors an der Natursündenlehre wenig geeignet, die weitere Entwicklung der kirchlichen Erbsündentheologie wirksam zu beeinflussen. Umsoweniger, als seine Abhandlung über die Prädestination bereits von der 3. Synode von Valence 855,⁹⁶ sein Hauptwerk von Papst Honorius III. 1225⁹⁷ verworfen worden ist.⁹⁸

Nichtsdestoweniger dürfte Johannes Scotus die Entwicklung, die das Erbsündendogma im Hochmittelalter durchmachte, nicht unerheblich mitbestimmt haben, allerdings bloß indirekt durch seine Übersetzung des *Corpus dionysiacum*, die sein unvergänglicher Ruhmestitel bleibt. Vermittelte er doch durch diese Übersetzung dem Abendland die Kenntnis der areopagitischen Lehre von der Unverletzlichkeit des Wesens der Menschenatur, einer Lehre, die in der Hochscholastik entscheidend zur Überwindung des augustiniischen Erbsündenpessimismus sowie zur Umdeutung des Erbsündendogmas beigetragen hat.⁹⁹

⁹⁶ Vgl. *Denzinger-Bannwart*: Enchiridion symbolorum, Nr. 320—325.

⁹⁷ Vgl. PL CXXII, 439—440.

⁹⁸ Zur Frage der Nachwirkungen der Schriften Eriugenas siehe bes. *F. Vernet*: Art. *Erigène* (Jean Scot) in *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 427—432. *H. Bett*, a.a.O., S. 171—196. *M. Cappuyens*, a.a.O., S. 240—252. *W. Norman Pittenger*: Art. *The christian Philosophy of John Scotus Eriugena* in *The Journal of Religion*, Vol. 24, 1944, S. 246—257. Pittenger übertreibt, wenn er Eriugena „den größten christlichen Philosophen zwischen Origenes und Thomas von Aquin“ nennt, und behauptet, seine Physiologie habe im frühen Mittelalter einen ungeheuren (tremendous) Einfluß auf die hervorragenden christlichen Denker ausgeübt (S. 246—247).

⁹⁹ Vgl. unsern Aufsatz: *Ur- und Erbsünde in der Theosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita* in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4. Jg., 1952, S. 11.