

Die Ur- und Erbsündenlehre der Schule von Laon

Von Julius Gross

Im beginnenden 12. Jahrhundert konnte die nordfranzösische Stadt Laon den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, die bedeutendste Theologenschule jener Zeit in ihren Mauern zu beherbergen. Aus allen Teilen des christlichen Abendlandes strömten Jünger der Gottesgelehrtheit dorthin, um Magister Anselmus und Wilhelm von Champeaux, die Gründer der Schule, zu hören. Viele von ihnen gelangten später als Lehrer oder Kirchenfürsten zu hohem Ansehen.¹

Noch vor 50 Jahren wußte man kaum etwas Zuverlässiges über die Wirksamkeit, die Lehre und den Einfluß der Schule. Seither hat sich das Bild grundlegend gewandelt. Zahlreiche Handschriftenfunde haben ein umfangreiches Schrifttum der Schule zutage gefördert.

Dieses Schrifttum besteht aus Sentenzensammlungen, einzelnen in Florilegien überlieferten Sentenzen, Bruchstücken von Schriftkommentaren und kleinen theologischen Summen. Die Zuweisung der einzelnen Stücke an bestimmte Autoren ist in vielen Fällen unsicher, in andern unmöglich.

Der größte Teil des bisher entdeckten Handschriftenmaterials liegt seit längerem gedruckt vor in einer Reihe von Monographien und Zeitschriftenaufsätzen.² Dom Odon Lottin kommt das Verdienst zu, den größten Teil dieses Materials erneut kritisch gesichtet, soweit möglich einzelnen Verfassern zugewiesen und systematisch geordnet veröffentlicht zu haben.³

Dank diesen literarischen Vorarbeiten besteht jetzt die Möglichkeit, die Theologie der Schule von Laon mit hinlänglicher Sicherheit zur Darstellung zu bringen.

Es sind fast immer die gleichen Fragen, die in unsern in schlichtem, aber klarem Latein verfaßten Schriften gestellt und teilweise recht verschieden beantwortet werden. Auffallend ist die große Zahl von oft sehr freien Augu-

¹ Siehe *J. de Ghellinck*: *Le Mouvement théologique du XIIe siècle* (Museum Lessianum, Sect. hist. 10), 2. Aufl., Bruges usw., 1948, S. 133–48.

² Siehe das Verzeichnis bei *Robert Blomme*: *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Univ. Cath. Lovan., Diss. Sér. III, 6), Louvain-Gembloux, 1958, S. 5.

³ *Odon Lottin*: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, T. V: *Problèmes d'histoire littéraire, L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux, 1959. – Die einzelnen Sentenzen und sonstigen Texte sind durchlaufend nummeriert. Wir zitieren sie unter diesen Nummern, evtl. mit Angabe der Zeilenzahlen (z. B. Sent. 28, Z. 4–7). Wir modernisieren die altertümliche Schreibweise bei Lottin.

stinus-Zitaten, meist ohne Quellenangaben. Offenbar war der Lehrer von Hippo für die Magister von Laon die überragende Autorität, neben der andre Väter, namentlich Hieronymus, Leo I., Gregor der Große, Beda und einige wenige Griechen nur eine bescheidene Rolle spielten.

Was Wunder, wenn im Schrifttum der Schule von Laon die Ur- und Erbsündenlehre einen auffallend breiten Raum einnehmen.

Unsere Aufgabe ist es nun festzustellen, inwieweit auf diesem Teilgebiete der theologischen Anthropologie unsere Autoren ihrem Lehrmeister Augustinus gefolgt oder von ihm abgewichen sind.

Dank Lottins Textausgabe ist es möglich, die einschlägige Lehre der Häupter der Schule sowie die der anonymen Magister getrennt darzustellen.

§ 1 Die Erbsündenlehre Anselms von Laon

Anselm († 1117) – eigentlich Anceau = Ansellus – während eines Menschenalters der berühmteste und einflußreichste Lehrer der bischöflichen Schule von Laon, scheint ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen zu sein. Leider sind seine Werke nur bruchstückweise überliefert. Von den 230 von Lottin veröffentlichten Texten sind die 81 ersten von unzweifelhafter, die Sentenzen 82–121 von wahrscheinlicher, der Rest von plausibler Echtheit. Text 230 ist ein echter Brief Anselms. Der Boden, auf dem wir bauen, ist also teilweise unsicher.

In seinen meist knappen Hinweisen auf den paradiesischen Urstand und Sündenfall schließt sich Anselm in der Regel eng an Augustinus an. Es dürfte daher genügen, einige für uns wichtige Punkte hervorzuheben.

I

Gott hat den Menschen aus Materie, nämlich Erde, und aus Nicht-Materie, d. i. aus Seele, gebildet (Sent. 29 u. 30), in Vollkommenheit (Sent. 47 u. 24), nach seinem Bild und Gleichnis.

Die nähere Bestimmung der Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit Adams ist in unsern Texten keineswegs einheitlich.

In den Sentenzen 29, 31 und 169 wird die Gottebenbildlichkeit auf etwas dem Menschen Natürliches, nämlich auf die Vernunft und sittliche Wahlfreiheit zurückgeführt,⁴ während sie nach Sentenz 30 etwas Ethisches ist:

Nach dem Bilde sagt (die Schrift), auf daß (der Mensch) Gott nachahme und sanftmütig und demütig sei, gerecht und barmherzig, Gott Christus und seinem Vater gehorsam bis zum Tode, das Gute liebe, das Böse hasse.

⁴ In der 169. Sent., Z. 10–14, wird Adam das *liberum arbitrium, quo posset bene vel male operari*, ausdrücklich zuerkannt, weil er ohne sittliche Wahlfreiheit gerechterweise weder verdammt noch belohnt worden wäre; jedoch mit folgender Einschränkung: *Bene vero operari sine adiutrice gratia nullatenus poterat, sed ad malum declinare ex se solummodo habebat*. Es ist dies die in sich widerspruchsvolle Freiheit, die Augustinus dem unerlösten Menschen zubilligt. In den sicher echten Sentenzen Anselms ist von einer solchen Freiheit nur zum Bösen nicht die Rede. Die Echtheit der 169. Sent. scheint uns daher fragwürdig zu sein.

Hiernach war die Gottebenbildlichkeit nicht etwas Adam zugleich mit der Natur Geschenktes, sondern etwas von ihm erst Zuerwerbendes.⁵ Nach Sentenz 47, Z. 1 u. 24, dagegen wurde er bereits gerecht und gut, ja in Vollkommenheit (in perfectione) erschaffen.

Adams Gottähnlichkeit ist gleichfalls Gegenstand einer zwiespältigen Erklärung.

Nach der einen ist auch sie etwas Naturgegebenes. Die unkörperliche und unsichtbare Seele ist insofern ein Gleichnis Gottes, als sie einen sichtbaren Leib bewohnt und bewegt, ohne von seinen Veränderungen beeinträchtigt zu werden, so wie der einfache Gott das Weltall erfüllt und regiert, ohne von dessen Veränderungen berührt zu werden (Sent. 29 u. 30).

Nach der zweiten Deutung machte Gott den Menschen nach seinem Gleichnis, weil er ihn in der Vollkommenheit der Tugenden erschuf.⁶ Diese Erklärung widerspricht der in der 30. Sentenz enthaltenen, wonach Adam Heiligkeit erst erwerben sollte.

Indem Anselm zwischen imago und similitudo unterschied, entfernte er sich von Augustinus.

Vor seinem Fall war Adam potentiell (potestate) leidensfähig und sterblich, aber auch wieder potentiell unsterblich und leidensunfähig (Sent. 38. Vgl. Sent. 47, Z. 6–10). Die Früchte des Paradieses hätten Leid, Altern und Tod von ihm ferngehalten (Sent. 38, Z. 6–8).⁷ Kein Sündenzunder (fomes peccati) war in seinem Fleische (Sent. 48, Z. 17–19), das „gut war und in keiner Weise der Vernunft widerstrebte“ (Sent. 113, Z. 99–100. Vgl. Sent. 24). „Bei der Zeugung hätte (der Mensch) keine größere Lust empfunden als beim Berühren eines Steines mit der Hand“.⁸ Doch „besaß er die Freiheit, das Gute und das Böse zu tun“ (Sent. 47, Z. 5–6). Hätte er im Paradiese das ihm auferlegte Gebot gehalten, wären er und seine Nachkommen so lange darin geblieben, bis sie, nachdem die Zahl der abgefallenen Engel erfüllt war, an deren Stelle in die ewige Seligkeit versetzt worden wären (Sent. 38, Z. 10–14. Vgl. Sent. 45, Z. 29–30).

„Adam lebte im Paradiese so lange glücklich, als Christus am Kreuze . . . die Qualen des Todes erduldet“ (Sent. 183). Obwohl er keine Belästigung seitens der ihm natürlichen Sinnlichkeit (sensualitas) fühlte, die ihn zum Bösen hingeneigt hätte, sündigte er, indem er aus Liebe zur Gattin von der verbotenen Frucht aß. Er zog sich so den Zorn des Schöpfers zu und verdiente, aus den Wonnen des Paradieses in dieses Exil verstoßen zu werden. In der Sünde Adams waren, wie Augustinus erkannte, Mord, Diebstahl und andre Verbrechen (Sent. 179, Z. 2–4, 23–25, 32–34). So schwer war die Ursünde, daß sie die Menschennatur veränderte, die in Adam verdorben, dem

⁵ Vgl. Sent. 46, Z. 45–46.

⁶ Sent. 183, Z. 2–4: Adam . . . quasi in plenitudine claritatis et perfectione virtutum conditus . . .

⁷ In der 170. Sent. lautet die Antwort auf die Frage, ob Adam sterblich oder unsterblich erschaffen wurde: mortalem eum actualiter necessario fuisse.

⁸ Sent. 38, Z. 8–9: in generando non maiorem haberet delectationem, quam lapidem manu tangendo. Vgl. Sent. 179, Z. 10–12.

Teufel hörig, verdammt, kurz, zu einer verdorbenen oder sündigen Masse (*massa corrupta* oder *peccatrix*) wurde (Sent. 47 u. 103).

Wie es zu dieser Verderbnis kam, erklärt Anselm so:

Als Adam sündigte, entstand im Fleische die Konkupiszenz, die Erbsünde genannt zu werden pflegt (*innata est carni concupiscentia, quae peccatum originale vocari solet*). Diese widersetzt sich der Vernunft, widerstrebt dem guten Handeln, zieht heftig ab vom Verlangen nach dem Guten, neigt und treibt zum Sündigen. Durch diese erfolgt also eine Schwächung des freien Willens (*liberi arbitrii depressio*), die Adam vor der Sünde nicht gefühlt hatte (Sent. 179, Z. 4–8).

Als Strafverschärfung kam hinzu, daß Adam „in der Konkupiszenz zeugte“ (Sent. 46, Z. 47–48).

II

Die Existenz der Erbsünde ist für unsern Magister eine unbestrittene Glaubenswahrheit:

Hinsichtlich der Erbsünde und ihres Heilmittels glaube ganz fest und zweifle keineswegs, daß jeder Mensch, der durch Beischlaf von Mann und Frau empfangen ist, mit der Erbsünde geboren wird, der Gottlosigkeit untertänig, dem Tode unterworfen, und daher von Natur aus als Sohn des Zornes geboren wird, von welchem (Zorn) der Apostel sagt: *wir waren nämlich von Natur Söhne des Zornes, wie auch die übrigen* (Eph. II, 3) (Sent. 148).

Unser Magister übernimmt vorbehaltlos die augustinische Gleichsetzung von Konkupiszenz und Erbschuld: Die Begehrlichkeit (*concupiscibilitas*) oder Natur des Begehrens (*natura concupiscendi*) wird Erbsünde genannt (Sent. 43, Z. 37–44). Auch Augustins Unterscheidung zwischen der Konkupiszenz als solcher und deren Reat macht er sich zu eigen, zitiert er doch den bekannten Ausspruch des Bischofs von Hippo, daß das Gesetz der Sünde mit den Säuglingen geboren, in den Getauften vom Reat gelöst, aber zum Kampfe zurückgelassen wird und die Toten mit keiner Strafe verfolgt.⁹

Was die Konkupiszenz in den Neugeborenen zu einer verdammenswerten Schuld macht, sagt Anselm nicht. Zweifellos hat er mit Augustinus angenommen, daß die Begierlichkeit von Gott Ungetauften zur Sünde angerechnet wird.

Viel Kopfzerbrechen hat Anselm das von Augustinus ungelöst hinterlassene Problem der Fortpflanzungsweise der Erbsünde bereitet. Dieses Problem war für ihn um so schwieriger, als er sich im Gegensatz zu seinem Lehrmeister unterschieden zum Kreatianismus bekannte. Nach ihm ist es nämlich katholische Glaubenslehre, „daß täglich neue Seelen erschaffen und Leibern eingegossen werden“.¹⁰ Daher die quälende Frage, die er vornehmlich in der 43.

⁹ Sent. 145, Z. 9–12. Das Augustinus-Zitat stammt aus *De pecc. mer. et rem.* II, 4; PL XLV, 152. Der wesentliche Inhalt dieses Zitats ist in der 134. Sent. Hieronymus zugeschrieben. Beide Sent. dürften schwerlich von Anselm stammen.

¹⁰ Sent. 43, Z. 2–3. Vgl. Sent. 45, Z. 1; 46; 161; 171; 184.

Sentenz zu lösen versucht, „woher die von Gott gut erschaffene Seele die Erbsünde überkommt, derentwegen sie verdammt werden muß, wenn sie gleich vom Leibe abscheidet ohne das Heilmittel der Taufe“ (Z. 4–6). Er führt dazu folgendes aus:

Einige sagen, die Seele ziehe sich jene verdammliche Sünde aus der Unreinheit des Leibes zu, in den sie eingegossen wird. Gegen diese Annahme lassen sich aber zwei Einwände erheben: Wie kann die unkörperliche Seele durch die Unreinheit des Leibes befleckt werden, und muß man Gott nicht für ungerecht halten, der die Seele mit einem Leibe vereinigt, in dem sie, wie er weiß, von verdammlicher Sünde nicht frei sein kann (Z. 8–13)?

Den ersten Einwand erkennt Anselm als berechtigt an. Da die Unreinheit des Leibes nur eine körperliche sein könne, sei es unmöglich, daß durch sie die geistige Seele befleckt werde (Z. 14–20).

Nichtsdestoweniger glaubt er zeigen zu können, „wie aus der körperlichen Unreinheit die geistige Unreinheit der Seele überkommen wird“. Er wolle dabei „der Natur der Dinge folgen (physicam rerum sequi)“ (Z. 21–24).

Er argumentiert folgendermaßen: Alle Leiber, die aus der durch die Ursünde so verdorbenen Masse des Fleisches (ex tam corrupta massa carnis) geboren werden, sind verdorben und unrein. Die in einen solchen Leib eingegossene reine Seele „zieht sich schon aus dieser Unreinheit des Leibes geistige Unreinheit zu“, nämlich „die Begehrlichkeit, die Sünde ist“; nicht als hätte sie diese schon effektiv, „sondern weil sie die Natur des Begehrens in sich aufnimmt“. ¹¹ Zur Bekräftigung führt er ein Beispiel aus der Natur an: Ein neues irdenes Gefäß, in dem Wein sauer wird, ist und bleibt verdorben und unrein (Z. 21–54). ¹²

Auf die zweite Frage, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn er Seelen in unreine Leiber sende, durch die sie notwendigerweise befleckt werden, antworten einige, Gott brauche der Ursünde wegen seinen ursprünglichen Schöpferplan nicht zu ändern.

Diese Antwort genügt unserm Scholastiker nicht. Er meint, der allwissende Gott hätte es nicht so einrichten dürfen, daß unvermeidlicherweise alle Seelen in Gefahr gerieten. Er ergänzt also obige Antwort wie folgt:

Die Seele kommt, wie Augustinus lehrt, nicht gezwungenermaßen, sondern freiwillig in den Leib. ¹³ Sie wisse zwar, daß sie mit Gottes Gnade die Sünde meiden könnte. „Doch wegen der Süßigkeit des mit ihr verbundenen Fleisches will sie nicht, was sie kann, und wird so selber sündig, während der Schöpfer gerecht bleibt“ (Z. 62–85).

Hat Anselm nicht gemerkt, daß er hier die Erbsünde, deren Fortpflanzung er erklären will, preisgibt und durch eine persönliche Sünde der neu erschaf-

¹¹ Eine ähnliche Theorie bei *Honorius Augustodunensis*: *Elucid.* II, 14; PL CLXXII, 1145.

¹² Dieser Vergleich stammt aus *Augustin.*: *Contra Julian.* V, 17; PL XLV, 794. Siehe unsre Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, München, 1960, S. 344–45.

¹³ In der 46. Sent., Z. 4–9 heißt es dagegen ausdrücklich, die Seele werde nicht aus eigenem, sondern ex voluntate sui Creatoris mit dem Leibe vereint. – Der Augustinus-Text, den Anselm an obiger Stelle anführt, ist *De Gen. ad litt.* VII, 36; PL XXXIV, 368–69.

fenen Seelen ersetzt? Sicherlich war ihm nicht ganz wohl dabei, denn abschließend schreibt er, seine Lösung sei nicht als Behauptung aufzufassen, „denn wo die Heiligen zweifelten, müssen auch wir zweifeln“ (Z. 88–90).

Nichtsdestoweniger trägt unser Magister die Ansteckungstheorie ohne jeglichen Vorbehalt auch in den Sentenzen 44, 45 und 46 vor, wo er sie noch ergäntzt. So präzisiert er, daß das Urübel (*originale malum*) nur da vorhanden ist, wo bei der Zeugung die Samenpartikel auf schuldhafte Weise – gemeint ist unter Beteiligung der Geschlechtslust – abgesondert wird. Da dies bei Christus – und bei ihm allein – nicht der Fall war, blieb er von der Ur-ansteckung (*originalis contagio*) verschont. In allen übrigen Fällen ist die Partikel urschuldig (*rea originalis*), mag sie auch von getauften Eltern kommen.¹⁴

Anstatt die von ihm selber vorgebrachten schwerwiegenden Einwände gegen die Ansteckungstheorie – die Augustinus wenigstens für möglich hielt¹⁵ – zu entkräften, erklärt Anselm die Fortpflanzung der Erbsünde auf eine Weise, die letztere aufhebt.

III

Bleibt noch die Frage zu klären, ob Anselm die von Augustinus aus seiner Erbsündenidee abgeleiteten Konsequenzen übernommen hat.

Auch für Anselm steht fest, daß durch die Ur- und Erbsünde die ganze Menschennatur verdorben worden, die Menschheit zu einer sündigen Masse geworden ist, aus der „nichts anderes als Verderbnis“ fortgepflanzt werden konnte (Sent. 28, Z. 4–7).

Von der Zerstörung der ursprünglichen Harmonie zwischen Leib und Seele war oben die Rede. Sie hat eine Trübung der Vernunft, Irrtum, die böse Begierlichkeit, das Unvermögen gut zu handeln, Arbeit und Schmerz zur Folge (Sent. 172, Z. 12–16). Hinzu kommen die Herrschaft des Teufels, das Todesverhängnis (Sent. 47, Z. 1–18. Sent. 54, Z. 30–32) und schließlich die ewige Verdammnis, die allein schon die Erbschuld nach sich zieht. Lehrt ja der Glaube der Kirche, „daß, stirbt ein Kind gleich nachdem die Seele mit dem Leibe vereinigt wurde, die Seele verdammt wird wegen der Schuld des Ursprungs (*propter reatum originis*)“ (Sent. 46, Z. 9–11). Doch erleiden solche Seelen die leichteste Strafe (*levissime punientur*). „Warum Gott anordnete, daß sie nicht zur Taufe gelangt sind? Verborgene sind die Gerichte Gottes“ (Ebd., Z. 63–64, 67–69).

Sind wie für Augustinus so auch für Anselm in der Sündenfallkatastrophe die sittlichen Kräfte des Menschen, Verstand und freier Wille, die seine Gott-ebenbildlichkeit begründen, verloren gegangen?

Von der Willenfreiheit ist in unsern Sentenzen öfterst die Rede. In seinem

¹⁴ Sent. 45, Z. 9–15. Vgl. Sent. 46, Z. 47–58. 47, Z. 54–61 (die menschliche Partikel, die das Wort Gottes annahm, ist von der Erbsünde gereinigt worden). Sent. 48, Z. 1–2. 103, Z. 10–11. 117, Z. 17–28.

¹⁵ Siehe Entstehungsgeschichte, S. 342–45.

Brief an einen Abt des Lütticher Klosters zum Heiligen Laurentius schreibt Anselm hierzu:

Es steht fest, daß Gott die vernünftige Kreatur freien Willens gemacht hat, auf daß sie Verdienste erwerben könne. Doch kann der freie Wille von sich aus (per se) weder zum Höheren sich erheben, noch im Guten, in dem er erschaffen wurde, ausharren; aber von sich aus kann er, wird er sich selber überlassen, fallen (corruere) (Text 230, Z. 21–25).

Hier scheint Anselm die augustinische These, wonach der gefallene Mensch aus eigenem nur Sünde hat, auf den paradiesischen Adam auszudehnen.

Dasselbe geschieht in der 169. Sentenz. Dort wird zwar die sittliche Wahlfreiheit Adam zugeschrieben, sofort aber durch die Einschränkung wieder aufgehoben, daß Adam „gut handeln ohne Beistandsgnade in keiner Weise (nullatenus) konnte, von sich aus nur das Abgleiten ins Böse hatte“ (Z. 10–14).

Während nach den beiden soeben angeführten Texten die Unfähigkeit des Willens zum Guten schon im paradiesischen Adam vorhanden war, wird sie in der 113. Sentenz als eine Straffolge der Ursünde hingestellt.

Das Fleisch war vor der Sünde gut, in keiner Weise der Vernunft widerstreitend. Nachdem es aber durch die Sünde verdorben worden war, hatte es in sich, mochte es wollen oder nicht, die unüberwindliche Sünde (peccatum invicibile), der die Vernunft widerstreitet, die jedoch besiegt wird.¹⁶ Daher wollen wir von Natur aus das Gute, aber verwirklichen können wir es nicht (unde naturaliter bonum volumus, sed illud perficere non possumus). Es sind nämlich im Menschen zwei Willen. Mit dem einen, den er aus der Vernunft hat, wollen alle, die Guten sowohl als die Bösen, von Natur aus (naturaliter) das Gute; doch dieser wird der kraftlose Wille (iners voluntas) genannt, da er von der Sinnlichkeit (a sensualitate) besiegt wird und niemandem nützt. Es gibt auch einen andren, den guten Willen, der aus der hinzugegebenen Gnade (ex superaddita gratia) kommt: Dieser führt das Gute, das wir wollen, aus durch jene Gnade. Es ist jedoch zu beachten, daß beide Willen aus Gnade sind; der erste Wille aus jener Gnade, durch die wir vernünftig gemacht worden sind, die also aus der Schöpfung ist; der zweite aber aus der hinzugegebenen, das ist der Beistandsgnade (Z. 99–110).

Im Gegensatz zu Augustinus erkennt Anselm dem auf sich gestellten Menschen die Fähigkeit zu, von sich aus das Gute zu wollen. Diese Fähigkeit ist durch die unvermeidliche Sünde, d. i. die Konkupiszenz,¹⁷ keineswegs vernichtet; verloren ist jedoch das Vermögen des Willens, von sich aus, ohne Beistand der Gnade, das gewollte Gute auch zu verwirklichen. Allerdings nennt er auch die Schöpfung Gnade, woraus zu ersehen ist, daß ihm eine klare Unterscheidung zwischen Natur und Gnade als Übernatur abgeht.

Eine ähnliche Auffassung kommt in der 114. Sentenz zum Ausdruck, wo man liest, es sei im Menschen verblieben „ein Fünkchen der Gottebenbildlichkeit (imagineis Dei scintillulam), das vom Guten gleichsam gewissermaßen

¹⁶ Nach Sent. 3, Z. 13–15 sind infolge der Erbsünde die Menschen nur ad peccandum magis proni.

¹⁷ Nach Sent. 85, Z. 35–37 ist unfreiwillige Lust Sünde, aber läßliche.

träume (bonum quasi quodammodo somniat), aber kraftlos und ganz schwach“, so daß es von der Gnade angefacht und gestärkt werden müsse. Vom Menschen könne keine Regung zu gutem Handeln (bene operandi motus) ausgehen, geschweige denn der Anfang oder die Vollendung eines solchen. „So scheint alles von der Gnade (sic totum videtur a gratia) zu kommen“.

Im Gegensatz hierzu wird in der 109. Sentenz die Möglichkeit einer Schwächung des Willens grundsätzlich ausgeschlossen:

Die Freiheit der Wahl (libertas arbitrii), d. i. des Urteils, die Freiheit von Nötigung (libertas a necessitate) ist, gemäß der wir unterscheiden, was erlaubt ist und was nicht erlaubt ist, die gleicherweise und unterschiedslos (aeque et indifferenter) Gott und der gesamten, sowohl bösen als guten vernünftigen Kreatur zukommt,¹⁸ wird weder durch Sünde noch durch Elend (miseria) verloren oder vermindert, noch ist sie größer im Gerechten als im Sünder (Z. 16–20).

Der Gegensatz zum Vorhergehenden ist so groß, daß sich Zweifel an der Echtheit der 109. Sentenz förmlich aufdrängen.

Wie dem auch sei, sicherlich hat unser Magister dem gefallen Menschen wenigstens das Wollen des Guten zugebilligt. Macht er ihn doch auch für sein Tun und Lassen verantwortlich.¹⁹ Auch lehrt er, „daß die Gnade Gottes dem freien Willen keine Gewalt antut“,²⁰ ihn vielmehr unterstützt.²¹

Was das Verhältnis von Gnade und Freiheit betrifft, so macht Anselm bald die Wirksamkeit der Gnade von der Zustimmung des Willens abhängig – wenigstens dieser guten Tat hält er ihn also für fähig –, bald erklärt er – und hierin ist er konsequenter – diese Zustimmung selber für ein Werk der aus sich wirksamen Gnade.²²

Unausgeglichen, ja widerspruchsvoll sind Anselms Ansichten von der Willensfreiheit des Menschen vor und nach dem Sündenfall. Offensichtlich steht er unter dem Einfluß der augustinischen These, wonach der gefallene Mensch aus eigenem nur Sünde hat. Doch weit davon entfernt, diesen pessimistischen Satz konsequent zu vertreten, widerspricht er ihm insofern, als er dem natürlichen Menschen die Kraft zutraut, das Gute wenigstens zu wollen.

IV

Im Rahmen seiner Ausführungen über den Willen Gottes handelt Anselm auch vom göttlichen Heilswillen sowie von der göttlichen Präsenz und Prädestination.

¹⁸ Statt tam malae quam malae rationali creaturae bei Lottin muß es natürlich heißen tam malae quam bonae . . . So bei *Bernard. Claraevall.*: De grat. et lib. arbit. III, 8; PL CLXXXII, 1006 B, wo diese merkwürdige Sentenz wörtlich zitiert ist.

¹⁹ Siehe beispielsweise. Sent. 31, Z. 30–57.

²⁰ Sent. 54, Z. 44–45. 115, Z. 5–11. Vgl. Sent. 34, Z. 1–2 (oben zitiert).

²¹ Text 230, Z. 25–27. Sent. 114, Z. 19–21.

²² Text 230, Z. 22–46. Sent. 115, Z. 6 (etiam consensus est ex gratia). 25–28. In der 114. Sent. stehen beide Auffassungen nebeneinander.

In seiner 31. Sentenz unterscheidet er einen dreifachen Willen in Gott: den Willen der Wesenheit (*voluntas essentiae*), durch den Gott alles, das Gute wie das Böse, anordnet; den guten Willen Gottes, „mittels dessen er in seinen Heiligen wirkt“; den Willen im Sinne von Gebot.

Der gute Wille „macht die Heiligen gutwillig (*benevolos*) gegen Gott und den Nächsten gemäß dem Schriftwort: *Gott will, daß alle gerettet werden* (I. Tim. II, 4), d. i. er macht, daß seine Heiligen wollen“. Hierin stimmen die Heiligen teilweise mit dem Willen Gottes überein; „denn Gott will nicht, d. h. er trifft keine Anordnung, um alle zu retten (*Deus enim non vult, id est non disponit omnes salvare*), bezüglich deren die Heiligen wollen, daß sie gerettet werden“ (Z. 9–20).

Die gleiche Verdrehung des klaren Timotheus-Verses begegnet in der 153. Sentenz, die aus Anselms Paulinenkommentar stammen dürfte. Sie enthält folgende Zusammenfassung der bekannten partikularistischen Exegese Augustins:

Gott will, daß alle Menschen gerettet werden (I. Tim. II, 4), d. i. keine werden gerettet, als die, die er retten will; oder: von jedem Geschlecht der Menschen wird jemand gerettet; oder: er will, daß alle Menschen gerettet werden, d. i. er macht die Seinen wollen, daß alle Menschen gerettet werden; oder: er will, daß alle Menschen gerettet werden, d. i. er zwingt niemand, verdammt zu werden.

In Übereinstimmung hiermit heißt es in der 34. Sentenz, Gott verleihe einigen keine Gnade, „während er sie andern schenke gleichsam wie Gezwungenen (*quasi coactis*)“ (Z. 1–2).

Nach Sentenz 113 gibt es eine doppelte Berufung seitens Gottes, eine innere und eine äußere. Letztere erfolgt durch die Prediger und ist allen, Guten und Bösen, gemeinsam. Die innere Berufung, die zum Glauben gehört, ist so eingeteilt:

Die eine geschieht gemäß dem Ratschluß und der Prädestination Gottes, die sich auf die Auserwählten bezieht; die andre (geschieht) nicht nach dem Ratschluß, wie in jenen, die eine gewisse Zeit gut sind, aber davon ablassen und nicht gerettet werden sollen (*non sunt salvandi*) (Z. 181–87. Vgl. Sent. 115).

Der göttliche Heilswille, der die wirksame Berufungsgnade einschließt, ist demnach auf die Prädestinierten beschränkt, d. h. partikulär.

Die Prädestination definiert unser Scholastiker als „die Zubereitung der zukünftigen Güter (*praeparatio futurorum bonorum*)“ oder die Bereitstellung der Gnade, durch die Gott den Ungerechten rechtfertigt (Sent. 103, Z. 5–9).

Er unterscheidet eine erste und eine zweite Prädestination. Durch erstere „hat Gott vor Erschaffung der Welt, als noch keiner irgendein Verdienst erworben hatte, vorherbestimmt, einige aus der Masse der Verlorenen (*massa perditorum*) auszusondern, gerecht und makellos zu machen“. Die zweite Prädestination bestand darin, „daß Gott vorhersah, jene Gerechten

und durch Christi Tod Erlösten zur Ewigkeit zu führen nach diesem Leben, in dem sie würden gerechtfertigt werden“ (Sent. 11, Z. 3–14).

Nach diesem Text ist die Prädestination unabhängig von der göttlichen Voraussicht menschlicher Verdienste, also eine sog. *praedestinatio ante praevisa merita*.

Auch nach der 104. Sentenz erfolgte die Prädestination „ohne vorhergehende Verdienste (*sine praecedentibus meritis*)“.

In der 32. Sentenz dagegen macht Anselm die Prädestination vom menschlichen Willen abhängig, wenn er schreibt, Gott „rettet die, welche er will, nicht aber ohne ihren Willen, weil er nicht will, es sei denn, daß sie selber wollen“ (Z. 2–3). Ähnlich heißt es in der 115. Sentenz, den Effekt der Prädestination, nämlich die innere Berufungsgnade, „erteile (Gott) jenen nicht, von denen er wisse, daß sie ihr nicht Folge leisten würden“ (Z. 12–21).

Auch Anselms Prädestinationslehre fehlt es an Geschlossenheit. Doch herrscht bei ihm die Auffassung vor, daß die Vorherbestimmung der Ausgewählten eine absolute ist.

Das Gegenstück dazu, die Reprobation der Nichterwählten, erwähnt er nicht ausdrücklich. Mit seiner These vom partikulären Heilswillen Gottes ist jedoch nur eine absolute Vorherbestimmung vereinbar entweder zur Seligkeit oder zur Verdammnis.

*

In seinem Schrifttum – soweit es von Dom Lottin veröffentlicht ist – erweist sich Anselm von Laon als ein vom neuen Erbsündenbegriff seines Namensvetters Anselm von Canterbury unbeeinflusster Vertreter des Augustinismus. Doch ist seine Darstellung dieses Systems uneinheitlich, manchmal sogar widerspruchsvoll.

In einigen Punkten weicht Anselm wohl unbewußt von Augustinus ab. So versucht er, die Fortpflanzungsweise der Konkupiszenz-Erbsünde zu erklären im Rahmen des Kreatianismus, zu dessen Annahme der Bischof von Hippo sich Zeit seines Lebens nicht entschließen konnte. Dabei passiert es Anselm, aus der Erbsünde eine persönliche Sünde der neu erschaffenen Seelen zu machen.

Im Gegensatz zu Augustinus schreibt er dem noch unerlösten Menschen eine gewisse Erkenntnis sowie ein wenn auch kraftloses Wollen des Guten zu. Insofern macht sich auch bei ihm die Tendenz bemerkbar, den Augustinismus zu humanisieren.

§ 2 Die Erbsündenlehre Wilhelms von Champeaux

Wilhelm, nach seinem Geburtsort von Champeaux (de Capellis od. Campellensis) genannt, war Schüler Manegolds von Lautenbach, Roscelins und zuletzt Anselms von Laon, dann Magister der Kathedralschule zu Paris, Gründer der Abtei St. Viktor (1108), schließlich Bischof von Châlons-sur-Marne (1113–† 1121). Er gilt als Mitbegründer der Schule von Laon.

Wenn man Abälard glauben darf, war Wilhelm der berühmteste Vertreter

des extremen Realismus seiner Zeit, den er aber später aufgegeben, zum mindesten gemildert haben soll.²³

Von Wilhelm sind nur verhältnismäßig wenige Sentenzen überliefert, die nicht sehr verbreitet gewesen zu sein scheinen. Dom Lottin hat deren 46 ermittelt und in seinem bereits erwähnten Werk über die Schule von Laon systematisch geordnet als Nummern 236–281 veröffentlicht. Wir zitieren nach dieser Ausgabe.

Nicht weniger als 12 Sentenzen handeln direkt von der Erbsünde, ein Beweis dafür, wie stark dieses Dogma und die damit zusammenhängenden Probleme unsern Magister beschäftigt haben.

Er geht dabei nicht selten eigene Wege. Wir beschränken uns darauf, das ihm Eigentümliche herauszustellen.

I

Vom paradiesischen Urstand ist in unsern Texten öfters die Rede, verhältnismäßig ausführlich in den Sentenzen 246 und 258.

Nach Sentenz 246 schuf Gott den Menschen sterblich und leidensfähig (*mortalis et passibilis*) (Z. 1–8); nach der 258. Sentenz dagegen leidensunfähig und unsterblich (*impassibilis et immortalis*), wodurch er nach Gottes Bild und Gleichnis war (Z. 1–7, 19–21). Auch nach der 271. Sentenz „war Adams Leib vor der Sünde aktuell unsterblich und leidensunfähig (*immortalis et impassibilis quantum ad actum*)“, aber potentiell leidensfähig und sterblich (Z. 4–6).

Es ist dies nicht der einzige Widerspruch, den sich unser Dialektiker leistet. So führt er an einer andern Stelle die Gottebenbildlichkeit des Menschen – im Gegensatz zu seinem Lehrer Anselm unterscheidet er nicht zwischen *imago* und *similitudo* – auf die Vernunft, diese „höhere Kraft der Seele“, zurück (Sent. 244, Z. 4–5).

Auch Wilhelm lehrt, daß Adam frei war von Begierlichkeit (Sent. 248, Z. 6–7). Er präzisiert, daß es sich nicht um die *concupiscentia boni* handelt, die Adam natürlich besaß, sondern um die *concupiscentia carnalis*. Wäre Adam im Gehorsam verharret, so „hätte er sich ohne irgendwelche fleischliche Lust mit dem Weibe vereinigt, wie wenn einer seinen Finger in den Mund steckt oder in etwas anderes ohne Lustempfindung“ (Sent. 254).

Infolge des Sündenfalls „verlor Adam die Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit und wurde leidensfähig und sterblich“ (Sent. 258, Z. 19–21). In diese Welt verbannt, „muß er, nicht nur den Tod, sondern auch Hunger, Durst und Kälte erleidend, im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen“ (Sent. 246, Z. 13–15).

Seine Natur wurde verdorben: Die Vernunft verlor die Herrschaft über die Sinnlichkeit und wurde dieser unterworfen (Sent. 253, Z. 10–18); „es entstand jener Sündenzunder, d. i. jene fleischliche Schwäche (*carnalis illa in-*

²³ *Abelard.*: *Histor. calam.* II; PL CLXXVIII, 119. Siehe *Jean Chatillon*: *Art. De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor* in *Rev. du m. à. latin* 8, 1952, 141–46.

firmitas), durch die jeder Mensch geneigter ist zum Sündigen (qua omnis homo pronior est ad peccandum)“ (Ebd., Z. 37–41). Es ist die fleischliche Konkupiszenz, die sich im Bereiche sowohl des Geschlechtlichen (in genitalibus), als auch des Essens und Trinkens bemerkbar macht (Sent. 248, Z. 1–5).

„Diese Schwäche ist keine Sünde, sondern eine Wirkung der Sünde und Ursache andrer Sünden“.²⁴

II

Ebensowenig wie Anselm hält es Wilhelm für nötig, die Existenz der Erbsünde zu beweisen. Ein Hinweis auf Hiob XIV, 4 genügt ihm als Begründung dafür, daß „aus verdorbenem Stoff nichts Reines und Unverdorbene könne geboren werden“ (Sent. 250, Z. 1–3).

Seitdem die menschliche Natur durch den Sündenunder verdorben wurde, wird niemand ohne Sünde geboren, weil jeder in der Konkupiszenz und der Glut der Lust gezeugt ist. „Seitdem existiert die Erbsünde (Ex hoc est originale peccatum)“. „Ursprungssünde (Originale peccatum) wird sie genannt, weil sie am Anfang seiner Empfängnis ein jeder überkommt, während die gläubigen und legitim verheirateten Eltern davon befreit sind . . . So groß ist die Kraft des Ehesakraments, daß den Zeugenden selber jene Glut nicht zur Sünde angerechnet wird, wohl aber dem Gezeugten (ut ipsis generantibus ardor ille non imputetur in peccatum, sed generato)“ (Sent. 246, Z. 41–50).

In Übereinstimmung mit obigem Zitat aus der 257. Sentenz gibt hier unser Magister zu verstehen, daß die Konkupiszenz nicht an und für sich Sünde ist, sondern weil sie Gott Neugeborenen zur Sünde anrechnet. Doch fehlt es auch nicht an Sentenzen, in denen er die Geschlechtslust schlechthin Sünde nennt.

Nach Sentenz 255 beispielsweise ist die Konkupiszenz in getauften Eltern läßliche Sünde (veniale peccatum), im gezeugten Sohne aber Wirkursache (efficiens causa), die durch sich die Verderbnis (perditionis effectum) überträgt. In der 268. Sentenz schreibt Wilhelm, „Christus hätte es nicht von sich gewiesen, dem Fleische nach von einem Vater gezeugt zu werden, wenn nicht jede menschliche Zeugung in der Sünde der Konkupiszenz (in peccato concupiscentiae) stattfinden würde. Deshalb nahm das Wort des Vaters nur aus einer Jungfrau die Menschheit an ohne Konkupiszenz, sei es eines Vaters, sei es einer Mutter“ (Sent. 268, Z. 7–10. Vgl. Sent. 262, Z. 1–2. 264, Z. 1–3. 275, Z. 14–18).

Obwohl also Wilhelm von Champeaux gelegentlich bestreitet, daß die Konkupiszenz als solche Sünde sei, vertritt er die augustinische Lehre, daß die Konkupiszenz zugleich Wesenselement und Fortpflanzungsmittel der Erbsünde ist.

Der Frage nach dem Wie einer solchen Fortpflanzung konnte unser Dialektiker um so weniger ausweichen, als er nicht nur Kreatianist war (Vgl.

²⁴ Sent. 257, Z. 4–5: Illa autem infirmitas non est peccatum, sed est effectus peccati et causa aliorum peccatorum. Vgl. Sent. 259, Z. 27–28: Concupiscentia . . . non peccatum quidem, sed fomes peccati et quaedam possibilitas est peccandi . . .

Sent. 246, Z. 56–58), sondern auch unter Sünde einen dem Schöpfer widerstreitenden Willensakt verstand.²⁵

Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, sich der Ansteckungstheorie seines Lehrers Anselm anzuschließen und zu schreiben, „durch die Berührung seitens des verweslichen Leibes werde auch die Seele verdorben“.²⁶ Allerdings befriedigt ihn diese Theorie nicht, denn er fügt resigniert hinzu:

Wenn du aber fragst, weshalb (die Seele) durch die Berührung seitens des verweslichen Körpers verdorben wird, so weiß dies jener, der die Naturen kennt (Ebd., Z. 66–67).

Ähnlich äußert er sich in der 250. Sentenz:

Wenn einer noch weiter forscht, warum der geringere Teil gegen den besseren die Oberhand behielt, so ist dies dem Urteile Gottes zu überlassen (Z. 4–5).

Den ihm zweifellos bekannten Versuchen, die Fortpflanzungsweise der Erbschuld zu erklären, scheint Wilhelm die Flucht ins Geheimnis vorzuziehen. Es genügt ihm zu wissen, „daß, würden nicht Seele und Leib des Menschen zugleich der Erbsünde unterliegen, nicht beide zu befreien wären, und der Sohn Gottes, wahrer Gott und Mensch, nicht beide in seine Person aufgenommen hätte (personaliter assumpsisset)“ (Z. 5–8).

Um so mehr ist man überrascht, in der 260. Sentenz auf einen Versuch zu stoßen, das Rätsel, wieso aus der Verbindung von Leib und Seele die Konkupiszenz entstehen könne, zu lösen.

Nachdem Wilhelm festgestellt hat, daß weder die von Gott rein erschaffene Seele die Konkupiszenz haben könne, noch der unbeseelte Leib, da „er aus sich nichts begehren könne“ (Z. 3–17), fährt er wörtlich fort:

Das Fleisch haben wir, wie gesagt, von Adam, aber ein verdorbenes und schwaches und, wenn es durch ein Werkzeug mit der Fähigkeit des Empfindens ausgestattet wird, zum Sündigen geeignetes. Kommt also die Seele hinzu und belebt sie das Fleisch, so erstarbt gewissermaßen das Fleisch und, der Seele wie eines Werkzeugs sich bedienend, folgt es seiner Natur und wird begehrlieh, wogegen aber die Vernunft der Seele sich sträubt und Widerstand leistet. Daher der Apostel: *Ich sehe ein andres Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstreitet und mich hinzieht zum Gesetz der Sünde* (Röm. VII, 23). Jenes Gesetz wird auch Sinnlichkeit genannt, entstanden aus der Verbindung von Leib und Seele.²⁷

²⁵ Vgl. Sent. 278, Z. 18: *dicitur voluntas discordans a Creatore esse peccatum*. Ferner Sent. 277. Dazu R. Blomme, a.a.O., S. 10–12.

²⁶ Sent. 246, Z. 63–64: *contactu corruptibilis corporis et ipsa (anima) corrumpitur*.

²⁷ Sent. 260, Z. 18–26 (Ende): *Carnem, ut diximus, ab Adam habemus, sed corruptam et fragilem et si aliquo sensificetur instrumento, ad peccandum promptam. Anima igitur superveniente et carnem ipsam vegetante, caro vires quodammodo sumit et, anima utendo quasi instrumento, naturam suam sequitur et fit concupiscibilis, ratione tamen ipsius animae repugnante et reluctantante. Unde Apostolus: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et trahentem me in legem peccati* (Rom. 7, 23). Lex etiam illa dicitur sensualitas, nata ex coniunctione corporis et animae. – Man beachte die von der Vulgata abweichende Lesart von Röm. VII, 23.*

Die Verderbnis und Schwäche des von Adam abstammenden Fleisches scheint unser Magister in der Veranlagung zur Konkupiszenz gesehen zu haben, die zur Entfaltung kommt, sobald das Fleisch infolge seiner Verbindung mit der Seele fähig ist, zu begehren. Trifft dies zu, so wird nach obiger Erklärung die Konkupiszenz selber, also auch die Konkupiszenz-Erbsünde, nicht schon bei der Zeugung übertragen – eine Auffassung, die dem augustinischen Erbsündenbegriff den Boden entzieht.

Es wäre jedoch ein Irrtum zu glauben, Wilhelm leugne in obigem Zitat wenigstens indirekt, daß die Neugeborenen mit einer Sünde zur Welt kommen. Er denkt nicht daran, dieses Dogma zu leugnen; aber er scheint in jener Sünde keine Erb-, sondern eine Ursprungssünde zu sehen.

III

Eine solche Ursprungssündenidee taucht in der Tat in einigen Sentenzen Wilhelms auf, vornehmlich in der 247., wo er folgendes ausführt:

Man sagt, das Kind habe, sobald es im Besitz der Seele sei, die Ursprungssünde, nicht etwa, weil es eine Sünde begangen hätte, sondern weil jene geistige Sünde, durch die der Erstvater, d. i. Adam, sündigte, ihm angerechnet wird. Jene Sünde aber ist Übertretung; Strafe die Konkupiszenz. Es wird also jenem Kinde angerechnet jene Übertretung, d. i. man sagt, es habe gesündigt im übertretenden Adam. Andre Sünden Adams aber werden nicht angerechnet, sei es Mord oder etwas Derartiges, weil (das Kind) nicht aus der Strafe für einen Mord oder aus der Strafe für einen Diebstahl, wenn er (sie) beging, gezeugt ist. Die Ursprungssünde aber ist nur auf Adam zurückzuführen, nicht auf andre Väter.²⁸

Wahrlich, eine revolutionäre Neuerung. Die Sünde der Neugeborenen ist nicht die materialistische Konkupiszenz-Erbsünde Augustins, sondern die geistige Übertretungssünde Adams, insofern als sie von Gott den Kindern ausgerechnet wird. So ist nach Wilhelm die augustinische Deutung von Röm. V, 12 zu verstehen, wonach in Adam alle gesündigt haben.

Die Konkupiszenz ist nicht die Ursprungssünde selber, sondern nur deren Straffolge. Sie spielt jedoch auch in der Theorie Wilhelms insofern eine wichtige Rolle, als darin die Zurechnung der Ursünde seitens Gottes davon abhängig gemacht wird, daß die Zeugung unter Mitwirkung der Geschlechtslust erfolgt.

Wie man sieht, hat Wilhelm von Champeaux zwar die augustinische Erbsündenidee durch die feinere Ursprungssündenidee ersetzt, aber nicht vermocht, sich von ersterer ganz frei zu machen.

²⁸ Sent. 247: Dicitur puer, quam cito habeat animam, habere originale peccatum, non quia aliquid peccasset, sed quia illud spirituale peccatum, per quod primus pater, i. e. Adam, peccavit, imputatur ei. Ideo vero imputatur, quia ex poena illius peccati generatus est. Peccatum autem illud est praevaricatio; poena, concupiscentia. Reputatur itaque illi puero illa praevaricatio, i. e. dicitur peccasse in Adam praevaricante; alia vera peccata ipsius Adae non imputantur, sive esset homicidium vel aliquid tale, quia ex poena homicidii vel ex poena furti, si fecit, non est generatus. Originale autem peccatum tantum ad Adam referendum est, non ad alios patres.

Wäre die 250. Sentenz die einzige, in der die neue Imputationstheorie aufscheint, so könnte man ihre Echtheit in Zweifel ziehen. Es gibt aber noch andre Sentenzen Wilhelms, in denen sie mehr oder weniger deutlich in Erscheinung tritt. Dies ist schon in der folgenden 251. Sentenz der Fall, deren wesentlicher Teil folgendermaßen lautet:

Es wird gefragt, was die Ursprungssünde sei, und warum wir eher von Adam als von den andren Eltern die Ursprungssünde überkommen.

Die Ursprungssünde ist die Schuld, die Adam sich zuzog, als er Gottes Gebot übertrat, indem er den verbotenen Apfel aß. Als Strafe für diese Übertretung ist den Ersteltern selber die Strafe für die Sünde auferlegt worden, nicht im Auge oder in irgendeinem andren Gliede, sondern in dem, von welchem das Menschengeschlecht fortgepflanzt werden sollte, nämlich im männlichen Gliede und in der Konkupiszenz der Gebärmutter, sowie in einer gewissen unerlaubten Regung . . . Deshalb wurde dieser Urteilspruch gefällt, daß wer immer gezeugt wird durch die Konkupiszenz, die Strafe der ersten Schuld ist, auch sich den Makel der Schuld zuziehe sowie den Fluch, dessentwegen er der ewigen Verdammnis verfallen würde, falls ihm nicht die Erlösung Christi durch die Taufe, oder nach der Taufe durch die Buße zu Hilfe käme.²⁹

Auch hier ist die Sünde der Neugeborenen mit der Adamsünde identifiziert, und deren Anrechnung von der mit Geschlechtslust verbundenen Zeugung abhängig gemacht.

In der 256. Sentenz beantwortet Wilhelm die Frage, „warum das Kind nicht die Sünde aller seiner Eltern überkomme, wie es (sie) vom Erstvater bezieht“, folgendermaßen:

Die Sünden der übrigen Eltern sind nicht Ursache der Konkupiszenz, die keine andre Sünde in ihre Wirkung überführt, als jene Sünde, deren Strafe sie ist.³⁰

Das Kind überkommt demnach nur die Sünde des Erstvaters, weil diese Sünde allein Ursache der Geschlechtslust ist, die wiederum nur die Übertragung der Ursünde bedingt, deren Strafe sie ist.

Die Ursprungssündentheorie dürfte auch der 255. Sentenz zugrunde liegen.

Die Echtheit der hier analysierten Sentenzen vorausgesetzt, stellen wir fest, daß Wilhelm von Champeaux sowohl die augustinische Lehre von der

²⁹ Quæritur quid sit originale peccatum, et cur magis ab Adam quam ab aliis parentibus contrahimus originalia peccata. Peccatum originale est reatus, quem contraxit Adam transgrediendo mandatum Dei, dum comedit vetitum pomum. Cuius transgressionis culpa illata est ipsis primis parentibus poena peccati, non in oculo vel in aliquo alio membro, nisi in eo, a quo deberet humanum genus propagari, scilicet in virili membro et in vulvae concupiscentia et in quodam motu illicito . . . Unde collata est huius iudicii sententia, ut quicumque generatur per concupiscentiam, quae est poena primi reatus, contrahat etiam in se ipsius reatus maculam et maledictum, pro quo debeatur aeternae damnationi, nisi cui subveniat redemptio Christi per baptismum, vel post baptismum per poenitentiam.

³⁰ Sent. 256, Z. 3–5: peccata caeterorum parentum non sunt causa concupiscentiae, quae nullum aliud peccatum transfudit in suum effectum, nisi illud cuius peccati poena est.

Konkupiszenz-Erbsünde vertritt, als auch eine neue, mit letzterer unvereinbare Ursprungssünden- oder Imputationstheorie. Nichts deutet darauf hin, daß er sich dieses Gegensatzes bewußt war.

IV

Was die Straffolgen der Erb- bzw. Ursprungssünde betrifft, so fällt auf, daß die Massa-damnata-Lehre in den Sentenzen Wilhelms keinen Widerhall gefunden hat.

Gewiß, auch er lehrt, daß die menschliche Natur verdorben wurde, niemand ohne Sünde zur Welt kommt, alle die Knechtschaft des Teufels erdulden³¹ und ungetauft sterbende Kinder verdammt werden.³²

Doch ist nach ihm der Vernunft und dem Willen des gefallen Menschen, mögen sie auch durch die Sinnlichkeit arg bedrängt, geblendet bzw. geschwächt sein, die Fähigkeit verblieben, „die himmlischen Dinge zu betrachten, Gut und Böse zu unterscheiden, das Gute zu wollen und Ähnliches“. Allerdings benötigt der Mensch jetzt eine größere Gnade, um das Gute, das er sieht und will, zu vollbringen.³³

Ja, unser Scholastiker scheut sich nicht zu schreiben, daß, wenn einige (quidam) behaupten, „der Mensch habe seinen freien Willen verloren (liberum arbitrium amisisse)“, sie damit lediglich sagen wollten, daß der Mensch jetzt mehr der Gnade bedürfe, nicht aber, „daß er überhaupt seiner Macht oder Freiheit oder Anlage oder Fähigkeit entblößt sei (non quod omnino sua careat potestate vel libertate vel facilitate vel facultate)“.³⁴

Die so korrigierten quidam sind niemand anders als Augustinus und seine Nachbeter.

Die zum guten Handeln erforderliche „göttliche Gnade wird allen beigegeben (divina gratia omnibus apposita)“. Sie weckt den guten Willen; „denn man kann selbst keinen Willen haben, es sei denn durch ihn (d. i. Gott) (nulla enim, nisi per eum, potest etiam voluntas haberi)“ (Sent. 240, Z. 16–18. Vgl. Z. 11–15).

Wilhelm scheint unter dem Begriff Gnade auch die physische Mitwirkung Gottes bei jeder geschöpflichen Tätigkeit, den sog. concursus divinus genera-

³¹ Von der Herrschaft des Teufels handeln bes. die Sent. 253, Z. 19–30. 258, Z. 14–39.

³² Sent. 269. W. erwähnt hier sowohl Augustins Lehre von der mitissima poena parvulorum sine baptismo morientium, als auch die Meinung, die Strafe jener Kinder bestehe in Finsternis und im Verlust der Anschauung Gottes. Er bemerkt dazu: Quod an sit verum, diffinito non legi. – Die zweite Meinung vertritt auch Abälard. Siehe unsern Aufsatz: Abälards Umdeutung des Erbsündendogmas in Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. XV, 1963, 26.

³³ Sent. 253, Z. 10–15, 31–32. Nach Sent. 261, Z. 1–5 wurde die Vernunft, das dem Menschen eingeborene natürliche Gesetz (lex naturalis), wodurch er erkennen kann, was zu tun oder zu meiden ist, nach der Sünde verdunkelt (obscurata), ut nec quid peccatum esset homines satis discernere, et ipsas creaturas quasi Deum adorarent.

³⁴ Sent. 245, Z. 9–14. Vgl. Z. 1–8. Z. 7 ist Augustinus namentlich zitiert.

lis, zu begreifen. Jedenfalls unterscheidet er ihn nicht deutlich vom übernatürlichen Gnadenbeistand.³⁵

Wie dem auch sei, aus obigem Zitat ergibt sich, daß unser Magister einen allgemeinen Heilswillen in Gott angenommen hat.

In Übereinstimmung hiermit definiert Wilhelm die Prädestination:

Da Gott alles weiß, bevor es geschieht, kennt er die, welche ihm zustimmen werden, bevor sie geboren sind. Diese also liebt er, bevor sie existieren, und erwählt sie, mit seiner Gnade unter andern sie unterstützend, vollendend, rufend und rechtfertigend. Diese Erwählung also mit Gnade wird Prädestination genannt (*Haec igitur electio cum gratia praedestinatio vocatur*) (Sent. 240, Z. 59–63).

Hier ist die Wirksamkeit der Gnade als von der Zustimmung des Menschen abhängig hingestellt, während weiter oben der gute Wille selber Gnade genannt wird. Ein offenkundiger Widerspruch? Nicht notwendigerweise: Im ersten Falle handelt es sich wohl um eigentliche Gnade; im zweiten um die allgemeine Mitwirkung Gottes, die unser Theologe zu Unrecht Gnade nennt.

Jedenfalls ist nach ihm die Prädestination der göttlichen Präsenz nachgeordnet, also eine bedingte, keine absolute. Entsprechend heißt es von der Gerechtigkeit Gottes, sie werde in dem gefunden, der die Gnade verschmäht (Ebd., Z. 9–15). Mit andern Worten: *De Reprobation* ist bedingt durch die göttliche Voraussicht der Mißverdienste des Menschen.

*

Weit mehr als sein Lehrer Anselm von Laon entfernt sich Wilhelm von Champeaux vom herrschenden Augustinismus. Zwar ist auch für ihn das Dogma unantastbar, wonach der Mensch als Sünder geboren wird. Er bekennt sich sogar zur augustinischen Lehre von der Konkupiszenz-Erbsünde; aber er stellt ihr eine sie aufhebende Ursprungssündentheorie zur Seite. Dazu kommt, daß Wilhelm den augustinischen Erbsündenpessimismus insoweit erheblich mildert, als er nur eine Schwächung der sittlichen Kräfte des Menschen infolge des Sündenfalls zugibt, die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens lehrt sowie eine bedingte Prädestination und Reprobation.

§ 3 *Die Erbsündenlehre im anonymen Schrifttum der Schule von Laon*

Außer den bereits behandelten Schriften der beiden Häupter der Schule von Laon enthält Dom Lottins Werk noch 238 anonyme Sentenzen (Nr. 282–519) sowie mehrere Sentenzensammlungen aus der Schule, von denen folgende hier benutzt wurden:

1. *Origo et principium omnium in se manens* (Text Nr. 520; S. 330–32).
2. *Antequam quicquam fieret, Deus erat* (Text Nr. 521; S. 333–38).
3. *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum* (Text Nr. 523; S. 343–51).

³⁵ Vgl. Sent. 240, Z. 27–31, wo die *praeparatio naturae* mit der *praeventio gratiae* gleichgesetzt ist.

4. Deus summe atque ineffabiliter bonus.³⁶
5. Sententiae Atrebatenses (Text Nr. 531; S. 403–40).
Dazu kommen noch folgende anderweitig veröffentlichte Texte:
6. Potest quaeri quid sit peccatum. Deus hominem fecit perfectum. Dubitatur a quibusdam. Eine Reihe kleinerer Traktate und einzelner Sentenzen. Hrsg. von *Heinr. Weisweiler*: Das Schrifttum der Schule Anselms v. L. und Wilhelms v. Ch. in deutschen Bibliotheken (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XXIII, 1–2), Münster i. W., 1936.
7. Sententiae Berolinenses, hrsg. von *F. Stegmüller* in *Rech. Théol. anc. et méd.* XI, 1939, 33–61.
8. Sententiae divinae paginae. Sententiae Anselmi (nicht von Anselm selber) hrsg. von *Bliemetzrieder*: Anselms v. L. systematische Sentenzen (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XVIII, 2–3), Münster i. W., 1919.
9. Deus de cuius principio et fine tacetur sowie die Erweiterung dieser Sammlung: Deus principium et finis, hrsg. von *Weisweiler* in *Rech. Théol. anc. et méd.* V, 1933, 252–74.
10. Sententiae Varsavienses. Ein neugefundenes Werk unter dem Einfluß des Anselm v. L. und des Peter Abaelard, hrsg. von *F. Stegmüller* in *Divus Thomas (Piacenza)* 45, 1942, 301–42.

Dieses mannigfaltige Schrifttum, dessen Teile mehr oder weniger mit einander verwandt, ja nicht selten von einander abhängig zu sein scheinen, trägt unverkennbar den Stempel der Schule von Laon. Die darin enthaltene Urstands- und Erbsündenlehre weist eine Reihe bedeutsamer Eigenheiten auf. Die augustinische Herkunft dieser Lehren wird durch zahlreiche Augustinus-Zitate unterstrichen.

I

Häufig sind die meist kurzen Hinweise auf den paradiesischen Urstand und Sündenfall. Typisch dürfte die diesbezügliche Schilderung sein, die in den Kapiteln III und IV der Sammlung *Voluntas Dei*, *Lottin*: Text 523, Z. 85–204, enthalten ist.

Man liest dort:

Die körperliche, vernünftige, nämlich menschliche Natur machte Gott zusammengesetzt; zu einer lebendigen Seele; nach seinem Bild und Gleichnis; fähig zu sündigen, zu sterben und nicht zu sterben (Z. 85–89).

Die einzelnen Teile dieses Satzes werden sodann näher erläutert (Z. 90 bis 145).

Obwohl verschiedene, ja gegensätzliche Naturen, sind Leib und Seele in der Einheit der Person auf wunderbare Weise verbunden. Die Seele belebt den Leib und befähigt ihn zur Sinneserkenntnis.

„Nach seinem Bild und Gleichnis“ ist der Mensch „gemäß der Natur der Seele“. Wie Gott das All erfüllt, ohne von ihm begrenzt zu werden, so durchdringt die Seele den Leib und seine Teile, ohne von einem von ihnen einge-

³⁶ Von dieser noch ungedruckten Summa aus der Münchener Hs *Clm* 4631, f. 116^v–167^r gibt *Lottin* einige die Erbsünde betreffende Auszüge S. 374–88.

geschlossen zu werden. Oder: Wie von Gott nur die Existenz ausgesagt, nicht aber sein Wesen definiert wird, so kann die Seele zwar erkannt, ihre Natur jedoch weder von ihr selber, noch von einer andern Kreatur erfaßt werden.

Im Gegensatz zu dieser Stelle wird in folgendem Text zwischen Bild und Gleichnis klar unterschieden:

Nach dem Bilde ist der Mensch „gemäß der Natur der Vernunft (secundum naturam rationis)“. Dank dieser höheren Seelenkraft besitzt er Ähnlichkeit mit dem Sohne Gottes, dem Bild des Vaters.³⁷ Oder: Die Gottebenbildlichkeit kommt dem Menschen zu gemäß seiner Unkörperlichkeit, Unverweslichkeit und Unsterblichkeit.

Nach allen diesen Erläuterungen gründet die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Natur.

Die Gottähnlichkeit dagegen besteht in den Sitten (in moribus continetur): Wie nämlich jener heilig und gerecht, barmherzig und gütig, weise und mächtig ist, so machte er auch den Menschen aller Macht voll, gerecht, heilig, weise, gut und fromm.

Während jedoch diese Güter von Natur aus in Gott und in ihm unveränderlich sind, sind sie in uns durch Gottes Gnade und veränderlich.

„Fähig zu sündigen und nicht zu sündigen, zu sterben und nicht zu sterben“ machte Gott den Menschen durch die natürliche Willensfreiheit, mittels der er ohne Zwang von sich aus dem Bösen, mit Hilfe der Gnade dem Guten sich zuwenden konnte. Diese natürliche Freiheit war im Paradiese vervollkommenet durch Lust und Liebe zu ewigen Dingen, das Glück der Gotteschau, die Harmonie (concordia) zwischen Leib und Seele sowie die göttliche Beistandsgnade.

Eine ähnliche Schilderung des Urstandes enthält das 5. Kapitel der *Sententiae Atrebatenses*.³⁸

In den gleichfalls von der Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit des Menschen handelnden Sentenzen 313–17 steht die augustinische Theorie im Vordergrund, wonach der Mensch seiner Natur nach nicht nur ein Bild der einen Gottheit ist, sondern auch des dreieinigen Gottes.

Die Schilderung des Sündenfalls in derselben Sammlung *Voluntas Dei* weist gleichfalls originelle Züge auf.

Vom Weibe heißt es dort, es sei auf doppelte Weise versucht worden, nicht nur „durch eine materielle Stimme in der Schlange“, sondern auch durch gewisse unsichtbare Zeichen und eine verborgene Inspiration.

Nachdem die Stammeltern der Sünde zugestimmt hatten, „wurden ihre Augen geöffnet, nämlich die Augen der Sinnlichkeit zum Begehren“. Sogleich fühlte die Vernunft die Herrschaft der Wirkung der Sünde, der Konkupiszenz, dieser unerlaubten und ungeordneten Regung des Geistes (mentis motum), besonders in den Geschlechtsgliedern. An die Stelle der Erkenntnis des Guten und des Verlangens danach traten die Unkenntnis des Guten und

³⁷ Statt *que est imago Patris* (Z. 111) lesen wir *qui est . . .*

³⁸ Bei *Lottin* Text 531, S. 411–13. Dort auch Hinweise auf Parallelstellen in andern Sentenzensammlungen der Schule.

die Begierde nach dem Schädlichen (*concupiscentia noxiorum*), „zu denen sich auch ihre Auswirkungen, nämlich Irrtum und Schmerz, gesellten“.

Im Hinblick auf diese so große Schwächung des freien Willens (*tanta depressio liberi arbitrii*) „sagt Augustinus, der erste Mensch habe durch die Sünde sich und die Willensfreiheit verloren, was jedoch nicht absolut zu verstehen ist, sondern vom früheren Zustande (*quidem non omnino, sed secundum priorem statum est intelligendum*), zu dessen Frieden gegenwärtig kein auch noch so gerechter zurückkehren kann“ (Z. 189–93).

Die gleiche Abschwächung der augustinischen These vom Verlust der Freiheit zum Guten begegneten wir bei Wilhelm von Champeaux (Sent. 245), der es jedoch vermied, Augustinus zu nennen.

Die Magister der Schule von Laon sind sich darin einig, daß der Sünden-zunder der Konkupiszenz erst als Ursündenstraffolge auftrat.³⁹ Wenigstens einer von ihnen hat jedoch die gegenteilige Ansicht vertreten. In der kleinen fragmentarischen *Summa Origo et principium omnium* – bei *Lottin* Text 520 – liest man folgende Erklärung von Evas Sündenfall:

Wir können sagen, daß die Sinnlichkeit des Menschen (*sensualitas hominis*) bereits begonnen hatte, sich der Vernunft zu widersetzen, indem sie gewisse Regungen weckte, die eher zur Versuchung hinzogen als zur Tugend. Daher glaubt man, daß die Schlange Raum zum Angriff hatte. Man glaubt auch, daß, bevor die Schlange sich genahet hatte, um den Menschen zu versuchen, die menschliche Natur in Wahrheit Lust hatte, die verbotene Frucht zu essen (*appetitum comedendi fructum vetitum humana natura veraciter habuisset*); sonst hätte sie der Einflüsterung nicht zugestimmt (Z. 113–19).

Wenigstens in Eva war demnach die Begierlichkeit schon vor der Versuchung vorhanden und wirksam.

Die einzigartige Schwere der Ursünde wird in der gleichen Sammlung im Sinne Augustins dargelegt.⁴⁰ So schwer war die Adamsünde, daß sie die menschliche Natur verdarb.⁴¹

II

Die Erbsündenlehre nimmt auch im anonymen Schrifttum der Schule einen erstaunlich breiten Raum ein. Allen diesbezüglichen Aussagen liegt die allgemein anerkannte Kirchenlehre zugrunde, daß auf allen Neugeborenen eine verdammungswürdige Sündenschuld lastet. Wieder steht die Frage nach dem Warum und Wieso im Vordergrund des Interesses. In der Regel begnügt man sich damit, die Lösungsversuche der Häupter der Schule wiederzukäuen.

Zum Unterschied von letzteren, greifen einige ihrer Schüler auf die augustinische Natursündentheorie zurück. Der Verfasser der *Sententiae Anselmi* beispielsweise beantwortet die Frage, „mit welchem Recht der Sünde Adams

³⁹ Vgl. *Lottin*: Sent. 318 u. 347. Sent. div. pag. IV; S. 33. *Potest quaeri*; S. 264, 19–35. *Deus hom. fecit perf.*; S. 295, 13–24.

⁴⁰ *Lottin*: Text 520, Z. 97–105. Vgl. Sent. Berol.; S. 49, 32–50, 2. Sent. Ans. II; S. 65–66.

⁴¹ *Lottin*: Sent. 336, Z. 1–15. *Dubitatur*; S. 256, 30–32. Sent. div. pag. IV; S. 33.

wegen seine Nachkommen verdammt werden, obwohl doch er allein . . . die verbotene Speise gegessen hat“, folgendermaßen:

Mit Recht (Merito) wird er mit allen bestraft, weil er mit allen gesündigt hat (quia ipse cum omnibus peccavit). Augustinus: Alle haben nämlich in ihm gesündigt, weil alle ein Mensch in ihm waren, nicht der Person, sondern der Materie nach (non personaliter, sed materialiter), weil aller Materie in ihm war.⁴²

Das Augustinus-Zitat ist die berühmte Stelle aus *De peccatorum meritis et remissione* I, x, 11; PL XLIV, 115⁴³ frei zitiert. Der Zusatz non personaliter, sed materialiter dürfte Anselm von Canterbury entlehnt sein.⁴⁴

Unser Anonymus versucht sodann zu erklären, wie alle in Adam waren, nämlich dem Samen nach. Er bedient sich dabei einer seltsamen Theorie von der Zusammensetzung des menschlichen Samens. Abschließend faßt er seine Ausführungen in folgendem Satz zusammen:

Wir waren also alle in Adam und haben alle in ihm gesündigt und werden daher alle mit Recht verdammt.⁴⁵

Die Ursünde war also zugleich eine persönliche Sünde Adams und eine Sünde der in ihm enthaltenen menschlichen Gesamtnatur, mit andern Worten, eine Natursünde.

Die Natursündentheorie begegnet auch in der Sammlung *Voluntas Dei*, wo man liest:

Weil der erste ganze Mensch sündigte, in dessen Natur alle getragen wurden, daher ist keiner, der von ihm abstammt, frei von Schuld.⁴⁶

Verstößt diese Theorie, so fragt sich derselbe Autor, nicht gegen die augustinische Definition, wonach „jede Sünde freiwillig ist“? Nein, antwortet er, denn dies habe Augustinus „von der aktuellen Sünde jeglicher Person verstanden, jenes aber von der Sünde oder dem Tode der Natur allein; die Sünde der Natur ist besagte Verderbnis; der Tod die ihr geschuldete Strafe“.⁴⁷

Die hier erwähnte Verderbnis besteht in der Verweslichkeit und der Konkupiszenz. Obiger Text ist also ein typisches Beispiel jener bei Augustinus häufigen Verquickung der sich gegenseitig ausschließenden Lehren von der Natursünde und der Konkupiszenz-Erbsünde.

⁴² Sent. Ans. II; S. 67.

⁴³ Vgl. Entstehungsgeschichte, S. 320.

⁴⁴ Siehe unsern Aufsatz: Die Natur- und Erbsündenlehre Anselms von Canterbury in *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.* XIII, 1961, 32.

⁴⁵ Sent. Ans. II; S. 68. Auch in der kleinen *Summa Antequam quicquam fieret*, *Lottin*: Text 521, Z. 134–54, wird die These: Omnes in Adam peccaverunt ita sicut etiam in eo fuerunt, damit begründet, daß alle partialiter oder seminaliter in ihm waren, „wie in einem Samenkorn sind hundert Scheffel“. Vgl. die Sammlung *Deus summe*; *Lottin*, S. 374–75.

⁴⁶ *Voluntas Dei*; *Lottin*: Text 523, Z. 265–66: Quoniam primus totus homo peccavit, in cuius omnes vehebantur natura, ideo nullus, qui ab eo propagatur, est immunis a culpa . . . Vgl. *Deus hom. fecit perf.*; S. 309, 14–21.

⁴⁷ Ebd.; Z. 273–77. Verf. scheint aus *De pecc. mer. et rem.* I, x, 11; PL XLIV, 115 geschöpft zu haben, wo Augustinus zwischen aktueller und Erbsünde unterscheidet, sowie aus *De vera relig.* XIV, 27; PL XXXIV, 133.

Diese Verquickung tritt noch deutlicher zutage in den *Sententiae Anselmi* II; S. 71–72 und den *Sententiae Berolinensis*. Letztere verdienen es, hier ausführlicher zitiert zu werden.

Adam hat gesündigt. Für diese Sünde wurde er bestraft. Auch seine Kinder werden für dieselbe Sünde bestraft, (die Kinder), die aus seinen Lenden durch die Vereinigung von Mann und Weib mittels der Konkupiszenz (per concupiscentiam) hervorgegangen sind. In dem, als er sündigte (In quo peccante), alle sündigten, und alle ein Mensch waren (et omnes fuere unus homo). Und daß in ihm, als er sündigte, alle sündigten, können wir erhärten durch die Autorität des Apostels, der sagt: In dem alle gesündigt haben; d. i., aus dem alle durch die Glut der Lust hervorgegangen sind (id est, a quo per ardorem libidinis omnes profluxerunt). Und daß alle jener eine Mensch waren, können wir sehen.⁴⁸

Es folgt die uns bereits bekannte Begründung: Wir waren alle in Adam dem Samen nach. Dann heißt es abschließend:

So waren alle Menschen gleichsam mittelbar in Adam, und jener eine Mensch war alle Menschen. Und alle waren in jenem nicht im einzelnen, sondern im allgemeinen.⁴⁹

Auch in diesem Text erscheint die Sünde der Neugeborenen bald als Natur-sünde: alle haben in Adam gesündigt, weil in ihm alle *ein* Mensch waren; bald als Konkupiszenz-Erbsünde: alle sind Sünder, weil alle aus Adam mittels der Fleischeslust hervorgehen.

Die merkwürdige Umdeutung des viel umstrittenen in quo omnes peccaverunt scheint Eigengut unseres Autors zu sein. Sie dürfte in der Geschichte der Exegese von Röm. V, 12 einzig dastehen.

III

Auch im anonymen Schrifttum der Schule dominiert jedoch die Auffassung, wonach die Sünde der Neugeborenen eine eigentliche *Erbsünde* ist, nämlich die sich in der Zeugung vererbende, von Gott zur Sünde angerechnete Konkupiszenz. Sie liegt den zahlreichen Versuchen zugrunde, diese Vererbung einsichtig zu machen. Einige Hinweise dürften genügen.

Wer nach dem Fleische gezeugt wird, ist „in der fleischlichen Sünde (in peccato cannali), weil er durch die Konkupiszenz des Fleisches gezeugt ist“ (Sent. 335. Vgl. Sent. 329).

Ungetaufte Kinder werden verdammt wegen etwas, das aus unüberwindlicher Notwendigkeit (ex invincibili necessitate) in ihnen ist, das aber Getaufte, obwohl es auch in ihnen ist, nicht verdammt (Sent. 369). Es kann sich nur um die Konkupiszenz handeln.

Der Verfasser der 331. Sentenz setzt die augustinische Unterscheidung zwischen der Konkupiszenz und ihrem Reat voraus, wenn er schreibt, in ge-

⁴⁸ Statt *videri possumus*, lesen wir *videre possumus*.

⁴⁹ Sent. Berol.; S. 53, 14–32. Die letzten Sätze lauten: Sic omnes homines quasi per medium in Adam fuerunt, et ille unus homo fuit omnes homines. Et omnes in illo fuerunt, non in specie sed in genere.

taufte Eltern sei die Erbsünde getilgt, die verbleibende Konkupiszenz keine Sünde, wohl aber in den von ihnen gezeugten Kindern.

Christus hat die Erbsünde nicht überkommen, „weil er nicht durch die Konkupiszenz gezeugt wurde“ (Sent. 356). Jenes Teilchen der Menschheit, mit dem das Wort Gottes vereint wurde, ist gerechterweise von der Erbsünde gereinigt worden (Sent. 353, Z. 1–10).⁵⁰

Unsere Anonymi haben sich redlich bemüht, den Schleier des Geheimnisses zu lüften, der über der Fortpflanzungsweise der Erbsünde liegt.

Nach den *Sententiae Atrebatenses* ist im väterlichen Samen der Urmakel (*originalis macula*), der mit seiner Schuld (*reatu*) die Neugeborenen bindet.⁵¹

Der Kompilator der *Sententiae Anselmi* ist bemüht zu zeigen, wie eine unbeseelte Sache Sünde haben könne:

Eine Sünde ist die der Person, eine andre die der Natur (*Peccatum aliud personae, aliud naturae*). Natursünde kann die Verderbnis der Konkupiszenz oder die Fähigkeit des Begehrens (*habilitas concupiscendi*) genannt werden. Diese konnte im väterlichen Samen bereits vor der Beseelung Sünde der Natur sein; sie wurde demselben beseelten (Samen) zur Sünde der Person.⁵²

Der Ausdruck Natursünde bezeichnet hier nicht die aktuelle Sünde Adams, sondern die infolge des Sündenfalls der Natur inhärierende Konkupiszenz-Erbsünde.

Kann die bloße „Fähigkeit des Begehrens“, die mit dem Samen übertragen wird, Sünde sein? Diese Schwierigkeit ist dem Verfasser der *Sententiae divinae paginae* nicht entgangen. Sein Lösungsversuch ist für uns von besonderem Interesse.

Es steht für ihn fest, daß Sünde als geistige Unreinheit nicht vom Leibe übertragen werden kann. Zwar nimmt auch er an, daß „mit den Samenteilchen in uns einfließt die Verderbnis, die Sünde genannt wird, d. i. Strafe der Sünde, und ursprüngliche, weil sie vom Ursprung herkam (*poena peccati, et originalis, quia ab origine fluxit*)“. Bestätigt doch Hiob das Vorhandensein dieser Unreinheit im Leibe. Jedoch nicht für die Verderbnis des Leibes wird die von Gott unbefleckt erschaffene Seele⁵³ verdammt, sondern aus folgendem Grunde:

Wenn die Seele dem Leibe eingegossen wird, findet sie diesen Leib fähig und geeignet zum Sündigen und hat ihre Freude an dieser Fähigkeit (*delectatur in illa aptitudine*), und diese Freude wird Ursprungssünde genannt, d. i. eine aus der Verbindung mit dem ursprünglichen Fleische überkommene (*et illa delectatio appellatur peccatum originale, i. e. contractum ex adiunctione originalis carnis*). Derentwegen werden die Seelen der Kin-

⁵⁰ Vgl. *Sent. div. pag.*; S. 39.

⁵¹ *Sent. Atreb.* 6; *Lottin*: Text 531; S. 413, Z. 16–26.

⁵² *Sent. Ans.* II; S. 72. Die Unterscheidung zwischen Sünde der Person und Sünde der Natur findet sich schon bei *Anselm v. Canterbury*: *De conceptu I*; Schmitt II, 140.

⁵³ Auch für die anonymen Autoren der Schule von Laon ist der Kreatianismus Kirchenlehre. Vgl. *Sent.* 308–09; 465. Bes. Text 521, Z. 141–44. Ferner *Lottin*, a.a.O., S. 386–89.

der verdammt, wenn sie verdammt werden. Allein die Seele nämlich sündigt und sie allein genießt die Seligkeit.⁵⁴

Nach diesem merkwürdigen Text wird die von Adam her sich vererbende Verderbnis oder Unreinheit zwar Sünde genannt, ist aber keine eigentliche Sünde. Sie ist auch nicht die Konkupiszenz, sondern nur Veranlagung dazu. Sündig wird die rein erschaffene Seele nicht schon durch ihre bloße Vereinigung mit dem verdorbenen Leibe, sondern dadurch, daß sie sich an jener schlechten Veranlagung ergötzt. Dieses Ergötzen ist es, was die verdammungswürdige Sünde der Neugeborenen ausmacht. Ursprungssünde nennt man sie, weil sie mit dem Ursprung unseres Fleisches in Zusammenhang steht.

Kurz, die Erbsünde, deren Übertragung erklärt werden soll, wird in Wirklichkeit durch eine persönliche Sünde der neu erschaffenen Seele ersetzt.

Dasselbe geschieht in der 328. Sentenz. Was aus Adam gesät wird, liest man dort, ist insofern physisch verdorben (*physicaliter corruptum*) und unrein, „als die damit verbundene Seele aus ihm die Fähigkeit des Begehrens (*habilitatem concupiscendi*) sich zuzieht – wie in einem verdorbenen Gefäß der Wein sauer wird – oder die Konkupiszenz, die Erbsünde genannt werden kann“. Die unschuldig erschaffene Seele, die freiwillig, nicht gezwungen (*voluntate, non necessitate*) mit dem Leibe vereint wird, „zieht sich aus ihm dadurch Unreinheit und Verderbnis zu, daß ihr der Leib gefällt, sie ihn liebt (*quia placet ei et amat corpus*)“ und seinen bösen Regungen nachgibt. Willentlich zieht sich also die Seele Sünde zu (*contrahit per voluntatem anima peccatum*).

IV

Kein Zweifel, die augustinische Erbsündenidee beherrscht im allgemeinen die Vorstellungen der anonymen Autoren der Schule von Laon von der Sünde der Neugeborenen, wenn sie auch bei ihren Versuchen, die Fortpflanzung dieser Sünde zu erklären, gelegentlich die Gleichsetzung der Erbsünde mit der Konkupiszenz preisgeben.

Es wäre jedoch erstaunlich, wenn nicht wenigstens bei dem einen oder andern von ihnen die Ursprungssündentheorie Wilhelms von Champeaux ein Echo geweckt hätte. Sie taucht denn auch an mehreren Stellen auf.

Eine davon ist die 336. Sentenz. Der Verfasser stellt sich die Frage, „warum wir die Ursünde (*originale peccatum*) von Adam überkommen haben eher als irgendeine andre Sünde, die er selber beging oder die übrigen Eltern“. Seine Antwort lautet, weil jene Sünde die schwerste von allen war. Nachdem er dies weiter ausgeführt, schreibt er wörtlich:

Und nicht allein, weil jene (Sünde) die schwerste war, überkommen wir (sie), sondern auch die Konkupiszenz war mit Ursache, daß durch sie wie über eine Brücke die Ursünde in uns herabstieg, die wir durch die Konkupiszenz gezeugt werden. Und deswegen eher durch die Konkupiszenz als durch eine andre Strafe jener Sünde, weil in jenem Teil, durch den die

⁵⁴ Sent. div. pag.; S. 32–33. Vgl. die ähnliche Theorie Anselms v. L. in Sent. 43. Z. 62–65 (oben S. 15 f.).

Zeugung geschieht, die Konkupiszenz zuerst aufgetreten ist. Warum hat denn (der Mensch) beim Nahen des Herrn mit Feigenblättern die Scham bedeckt, wenn nicht, weil die Konkupiszenz nach der Ungehorsamstat sich zu regen begann (Sent. 336, Z. 16–23)?

Indirekt aber klar kommt hier zum Ausdruck, daß die Sünde, die wir von Adam überkommen, seine Ungehorsamssünde selber ist. Die Erbsünde ist identisch mit der Adamssünde, nicht mit der Ursündenstrafe der Konkupiszenz, die lediglich Übertragungsmittel ist.

Klarer unterscheidet zwischen Erbsünde und Konkupiszenz der Magister, der die 451. Sentenz verfaßte. Er beginnt damit zu schildern, wie durch Suggestion Sünde entsteht. Die geistige Beeinflussung ruft eine Erregung des Fleisches, sozusagen eine Vorstufe der Leidenschaft (*propassio*) hervor, der die menschliche Natur unter der Last des Fleisches stets bereit ist, nachzugeben. Dieses Nachgeben ist Sünde.

Was durch Suggestion erregt wird, ist nichts anderes als die Konkupiszenz, auf die sodann unser Autor näher eingeht:

Die Konkupiszenz wird Wirkung der Erbsünde genannt und Ursache der andern Sünden. Obgleich sie aber Sünde genannt wird, ist sie dennoch keine Sünde.

Erbsünde wird der Ungehorsam genannt, der ursprünglich vom Vater in den Sohn überkommen wird. Obwohl nämlich rein und heilig ist, der zeugt, weil er aber nicht aus Heiligkeit, vielmehr aus Konkupiszenz zeugt, mag auch rein sein, was gesät wird, so erfolgt doch die Fortpflanzung nicht ohne die Erbspreu.⁵⁵

Hier ist die Erbsünde formell mit Adams Übertretung gleichgesetzt, der Sündencharakter der Konkupiszenz dagegen ausdrücklich verneint. Letztere ist jedoch die Voraussetzung für das Übergehen der Ursünde vom Vater auf den Sohn. Dies zusammen mit dem Ausdruck Erbspreu – eine Anspielung auf den augustinischen Vergleich vom Samenkorn und der Spreu – ist ein Beweis dafür, daß unser Anonymus die Erbsündenidee Augustins nicht ganz zu überwinden vermochte.

Die Frage, warum die Ursünde jeweils vom Vater auf den Sohn übergeht, stellt er sich nicht. Vermutlich hielt er sie durch die ihm zweifellos bekannte Imputationstheorie Wilhelms von Champeaux für gelöst.

V

Hinsichtlich der Straffolgen der Ur- und Erbsünde sind sich alle Anonymi darin einig, daß infolge des Sündenfalls Leib und Seele des Menschen verschlechtert sind, so daß die menschliche Natur eine verdorbene Masse (*massa*

⁵⁵ Sent. 451, Z. 6–13: *Concupiscentia originalis peccati effectus dicitur et causa aliorum peccatorum. Quamvis vero peccati nomine appelletur, tamen peccatum non est.*

Originale peccatum inobedientia vocatur, quae originaliter de patre in filium contrahitur. Quamvis enim mundus et sanctus sit qui generat, tamen quia non sanctitate generet, immo de concupiscentia, quamvis purum sit quod seminatur, tamen sine originali palea non propagatur.

corrupta) ist (Vgl. Sent. 324 u. 354). Dieser Verderbnis wegen sind ungetauft sterbende Kinder mit ewigem Feuer zu bestrafen (sempiterno igne puniendos) (Sent. 366).

Von der Verschlechterung des Leibes durch Sterblichkeit und Konkupiszenz war schon hinlänglich die Rede. Die Seele erlitt Schaden an Vernunft und Willen.

Die von Augustinus so stark betonte Ursündenstraffolge der Unwissenheit wird in unserm Schrifttum nur selten erwähnt.⁵⁶ Wenigstens ein Fünklein Vernunft (rationis scintillula) wird dem gefallenem Menschen allgemein zuerkannt, wenn auch nur wenige an Gott glaubten und ihn durch Opfer und Gebet ehrten, wie die Väter, die unter dem Naturgesetz lebten, beispielsweise Abel und Henoeh. Durch ihren Glauben gefielen sie Gott „und tilgten in sich den Makel der Erbsünde (peccati originalis maculam in se evacuabant)“ (Sent. Ans. III; S. 86).

Noch optimistischer urteilt über den Glauben der unter dem Naturgesetz Lebenden der Verfasser der Sammlung Deus de cuius principio (*Lottin*, S. 265, 27–30).

Eingehender befassen sich unsere Magister mit der Willensfreiheit des gefallenem Menschen. Sie verstehen darunter das Vermögen, „gut oder schlecht zu handeln“.⁵⁷ In den Sententiae divinae paginae wird Augustinus folgende Definition der sittlichen Wahlfreiheit zugeschrieben:

Augustinus so: Der freie Wille ist das Vermögen, gut oder schlecht zu handeln (Augustinus sic: Liberum arbitrium est potentia bene vel male operandi).⁵⁸

Es ist dies kein wörtliches Zitat, sondern wahrscheinlich eine Zusammenfassung jener Stelle aus De libero arbitrio, wo Evodius seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß wir durch den freien Willen die Fähigkeit besitzen zu sündigen.⁵⁹ Inhaltlich stimmt jedoch der Satz mit der in De libero arbitrio vertretenen These überein, wonach der Wille zwischen Gut und Böse wählen, also auch sündigen kann. Später hat der Bischof von Hippo seine diesbezügliche Ansicht geändert und bis an sein Lebensende bestritten, daß die Fähigkeit des Sündigens zum Wesen der Freiheit gehöre, weil sonst Gott und die Seligen nicht frei wären.⁶⁰

Ausgerechnet dieses Argument soll – nach unserm Autor – Anselm von Canterbury dazu veranlaßt haben, die angeblich augustinische Definition der Willensfreiheit als absurd zu verwerfen.⁶¹ Offenbar ist unserm Magister die tiefgreifende Wandlung entgangen, die Augustins Auffassung von der Willensfreiheit durchgemacht hat.

Erkennen nun die anonymen Autoren der Schule von Laon dem noch unerlösten Menschen sittliche Wahlfreiheit zu?

⁵⁶ Vgl. die oben zitierten Stellen aus den Sammlungen 521 und 523.

⁵⁷ Sent. div. pag. IV; S. 24. Vgl. Sent. Ans. II; S. 50.

⁵⁸ Ebd.; S. 28. *Lottin*: Sent. 322, Z. 2.

⁵⁹ *Augustin*: De lib. arb. I, xvi, 35; PL XXXII, 1240.

⁶⁰ Zu Augustins Freiheitsbegriff siehe unsere Entstehungsgeschichte, S. 347–50.

⁶¹ Sent. div. pag. IV; S. 28. Vgl. *Lottin*: Sent. 322, Z. 3–6.

Diese Frage wird in der Sammlung Dubitatur a quibusdam dahin beantwortet, daß „der natürliche Wille des Guten (boni naturalis voluntas)“, das gute Wollen (bonum velle), das alle von Natur aus (per naturam) haben, nicht zugrunde gehen könne.⁶²

Nach andern wurde dieses gute Wollen durch die Sünde verdorben und gleichsam ausgelöscht, „aber nicht ganz, da stets im (Menschen) verbleibt ein Funke des Guten (aliqua scintilla boni)“.⁶³ Infolge des Sündenfalls „ist die Willensfreiheit in uns niedergedrückt, nicht aufgehoben (liberum arbitrium in nobis est depressum, non ablatum).“⁶⁴

In den Sententiae divinae paginae (IV; S. 29) wird dem Menschen die Fähigkeit zugeschrieben, die ihm von Gott zum guten Handeln angebotene Gnade anzunehmen, ihr zuzustimmen, was zweifellos ein gutes Werk ist, zumal da die Ablehnung der Gnade ausdrücklich eine verdammlische Schuld genannt wird.

Die Gnade, diese geistige Eingebung (inspiratio spiritualis), zerstört die Freiheit nicht, wenn auch ohne sie niemand gut handeln oder gerettet werden kann (Sent. 323 u. 324, Z. 1–15). Allerdings „wird einigen eine zwingende Gnade (gratia cogens) verliehen, wie Paulus“ (Sent. 304, Z. 15–16).

Der in diesen und ähnlichen Äußerungen dem natürlichen Menschen zuerkannte wirksame, wenn auch geschwächte Wille zum Guten wird ihm in andern Texten gänzlich abgesprochen.

Derselbe Magister, der uns soeben versicherte, ein Funke des Guten sei stets im Menschen verblieben, schreibt auch, die von der Gnade verlassene „gute Natur der vernünftigen Kreatur“ tue nichts Gutes, sondern „stürze sich kopfüber ins Böse“.⁶⁵ In der Sentenz 304 liest man, „die Freiheit sei an sich (per se) hinreichend zum Bösen, zum Guten aber nur mit dem Beistande der Gnade“ (Z. 6–7). Der Kompilator der Sententiae Anselmi (III; S. 84–85) zitiert zweimal hintereinander den ominösen Satz: „Das ganze Leben der Ungläubigen ist Sünde“, und zwar das eine Mal als Ausspruch Prosper's, was zutrifft,⁶⁶ das andre Mal als ein Wort Augustins, dem lediglich die Begründung der Sentenz entnommen ist.

Unsre Anonymi sind offenbar in einer Zwickmühle: Einerseits können sie sich der schriftgemäßen Vernunftkenntnis nicht verschließen, daß es ohne sittliche Wahlfreiheit weder Verdienst noch Strafe geben kann; anderseits kommen sie von der augustini'schen Maxime nicht oder doch nicht ganz los, daß der Mensch aus eigenem nur Lüge und Sünde habe. Aus dieser Sackgasse finden sie nicht hinaus.

Alle bedürfen der göttlichen Gnade, um gut zu handeln und gerettet zu werden. Wird sie aber auch allen gewährt?

⁶² Dubitatur; S. 320–21.

⁶³ Deus hom. fecit perf.; S. 292, 5–8.

⁶⁴ Lottin: Sent. 322, Z. 7–9.

⁶⁵ Deus hom. fecit perfectum; S. 293, 11–14. Vgl. Sent. Varsav. 19; S. 342: Et nota quod *ad mala* et ad omnia peccata *pronus* est homo (Gen. 8, 21), per se autem nec bonam voluntatem, nec aliquas virtutes potest habere.

⁶⁶ Prosper: Lib. sent. CVI; PL LI, 411.

Die Autoren, die vom göttlichen Heilswillen handeln, zitieren mehr oder weniger ausführlich Augustins partikularistische Exegese von I. Tim. II, 4.⁶⁷ In Übereinstimmung hiermit heißt es in Sentenz 304, Z. 21–24, „Gott biete gerechterweise einigen, die wollen, die Gnade nicht an (quibusdam volentibus gratiam iuste Deus non offert), weil er vorhersieht, daß sie, böte er ihnen die Gnade an, nicht beharrlich sein würden“. Wenn Gott von den Kindern einige verwerfe (reprobat), so sei dies gerecht. „Kot sind sie nämlich und korruptes Fleisch (Lutum enim sunt et corrupta caro). Und nichts ist ihnen aus Gerechtigkeit geschuldet“.

Auch in der 299. Sentenz erscheint die Gnadenzuteilung als der göttlichen Präsenz nachgeordnet. Mittels der Prädestination, die im eigentlichen Sinne nur „in den Guten ist“, „sieht Gott den zum Empfang der Gnade Vorbereiteten“ (Z. 3–11).

Von solchen Erklärungsversuchen offenbar unbefriedigt, schreibt ein andrer Magister resigniert:

Was der göttliche Blick in denen, die er heimsucht, sieht, dies zu ergründen ist nicht Sache des menschlichen Geistes (Sent. 324, Z. 33–35).

Mit Augustins Heilspartikularismus hätten unsre Scholastiker folgerichtig auch dessen Lehre von der absoluten doppelten Prädestination übernehmen müssen. Sie neigen jedoch eher dazu, die Prädestination und Reprobation der göttlichen Präsenz unterzuordnen.⁶⁸

*

Die im Schrifttum der Schule von Laon enthaltenen Ausführungen über den paradisischen Urstand, den Sündenfall und die Erbsünde sind uneinheitlich, teilweise sogar widerspruchsvoll. Sie fußen im wesentlichen auf den einschlägigen Lehren Augustins, selbst da, wo sie davon abweichen.

Nach dem Vorgang des Bischofs von Hippo heben unsre Magister von Adams Urausstattung besonders die Harmonie zwischen Leib und Seele, das Freisein von der Konkupiszenz, hervor. Doch schreibt wenigstens einer von ihnen Eva schon vor der Versuchung ungeordnetes Begehren zu.

Alle sehen im Sündenfall eine Katastrophe, die eine tiefgehende Verschlechterung der menschlichen Natur mit sich brachte, die Quelle aller physischen und moralischen Übel.

Seltsamerweise haben nur wenige die augustinische Natursündenlehre aufgegriffen, wonach in Adam alle enthalten waren und gesündigt haben.

Dagegen beherrscht die augustinische Erbsündenidee weitgehend die Anthropologie der Schule. In der Ursündenstrafe der Konkupiszenz sieht man zugleich das Wesen und das Fortpflanzungsmittel der Erbschuld sowie den Quellgrund der Erbverderbnis.

Im Vordergrund des Interesses steht die Frage nach der Fortpflanzungsweise der Erbsünde. Die meisten Autoren glauben, sie mit der Ansteckungstheorie lösen zu können. Dabei machen einige ungewollt aus der Konkupis-

⁶⁷ Vgl. Sent. 290, Z. 115–19. 292, Z. 36–46 fast wörtl. = Sent. 31, Z. 13–29. 294, Z. 4–5. Sent. Ans. II; S. 63–64.

⁶⁸ Auch nach den Sent. Varsav. 16; S. 339, ist die Prädestination, diese *divinae gratiae praeparatio*, von der göttlichen Präsenz abhängig.

zenz-Erbsünde eine aktuelle Sünde der neu erschaffenen Seele – alle Magister der Schule sind Kreatianisten – die darin besteht, daß sich die Seele in ihren verdorbenen Leib verliebt.

Neben der vorherrschenden Erbsündenlehre findet sich jedoch bei Wilhelm von Champeaux und einigen andern eine neuartige Ursprungssünden- oder Imputationstheorie – eine Erkenntnis, die das wichtigste Ergebnis dieser unsrer Untersuchung sein dürfte. Danach ist die Sünde der Neugeborenen nichts andres, als die ihnen von Gott zur Sünde angerechnete Adamsünde selber. Die Konkupiszenz ist Ursündenstrafe, keine Sünde. Sie spielt jedoch auch in dieser Theorie insofern eine entscheidende Rolle, als die Ursünde nur solchen angerechnet wird, die unter Mitwirkung der Konkupiszenz gezeugt werden.

Einhellig bekennt sich die Schule zum Dogma von der Verdammung unge-
tauft storbender Kinder. Über die Art ihrer Strafe sind die Meinungen ge-
teilt. Nach den einen, kommen sie ins ewige Feuer; nach den andern, bei-
spielsweise Wilhelm von Champeaux, haben sie die leichteste Strafe zu erdul-
den, die nicht näher bestimmt wird.

Die dem gefallen Menschen verbliebenen sittlichen Kräfte beurteilen
unsre Theologen teils pessimistisch, teils ausgesprochen optimistisch. Doch
herrscht die Meinung vor, daß Verstand und freier Wille zwar geschwächt
wurden, aber nicht verloren gingen. Augustins Ausspruch von der verlorenen
Willensfreiheit wird in diesem Sinne umgedeutet.

Dagegen scheint sich der augustinische Heilspartikularismus durchgesetzt
zu haben; eine Ausnahme ist Wilhelm, der einen allgemeinen Heilswillen in
Gott annimmt.

Prädestination und Reprobation werden bald als absolut, bald als durch
das göttliche Vorherwissen bedingt hingestellt; doch dominiert letztere Auf-
fassung.

Die kritischeren Köpfe unter den Frühscholastikern der Schule von Laon
haben sich redlich bemüht, die überlieferten Glaubensvorstellungen vom
paradiesischen Urstand und dessen Zerstörung durch den Sündenfall in Ein-
klang zu bringen mit der damals aufkommenden realistischen Schau der
menschlichen Natur und der ihr wesentlichen sinnlichen und geistigen An-
lagen und Fähigkeiten. Bei aller Achtung vor ihren Anstrengungen kann der
Historiker nicht umhin festzustellen, daß deren Ergebnisse unhaltbare
Kompromisse sind.