

# Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik.

Von Artur Landgraf.

Unsere Theologie hält als an einer außer jedem Zweifel stehenden Wahrheit daran fest, daß Christus als Mensch niemals gesündigt hat. Mögen die verschiedenen Schulen in der spekulativen Erörterung weiterer damit im Zusammenhang stehender Fragen teilweise sehr stark auseinander gehen, alle aber lassen dieses Fundament in jeder Beziehung unberührt.

Merkwürdigerweise hat sich bisher die Theologie in eigenen Monographien wenig mit diesem Fragenkomplex beschäftigt, so daß die Arbeit von L. Atzberger, *Die Unsündlichkeit Christi*, München 1883, immer noch das Werk ist, auf das jeder zurückgreifen muß, der sich eingehender unterrichten will. Aber auch darin sucht man vergeblich nach einer erschöpfenden historischen Beschreibung der Entwicklung dieses Problems, besonders für die bedeutenderen Perioden der Scholastik. Es ist darum nicht überflüssig, einmal festzustellen, in welcher Weise wenigstens die Anfänge unserer spekulativen Theologie, eben das 12. Jahrhundert, sich mit diesem Problem auseinandersetzen.

## 1. Anselm von Canterbury und die Frühzeit.

Bei Anselm von Canterbury finden wir die Lehre von der Unsündbarkeit Christi bereits sehr weit ausgebildet. Er betont nicht bloß, daß sich in Christus dem Menschen tatsächlich keine Sünde findet<sup>1</sup>, er gibt auch, soweit es wenigstens die Erbsünde angeht, eine Begründung für diese Tatsache: Adam war, so wie er aus der Hand Gottes hervorging, gerecht, frei von Sünde und Schuld und Sündenstrafe, selig und fähig, die erhaltene Gerechtigkeit, die genannte Freiheit und Seligkeit immer zu bewahren. Weil nun Adam trotz seiner völlig unbeschwerten Fähigkeit dazu diese Güter nicht

---

<sup>1</sup> Homiliae et exhortationes. Hom. 1 (PL 158, 586): In hoc tabernaculo [Christo] requievit Pater, quia nullum in eo peccatum invenit, quod eum offenderet; sed omnem iustitiae plenitudinem, in qua delectabiliter quiesceret. — Hom. 4 (PL 158, 610): In solo autem Unigenito sibi complacuit, quia hunc inter homines hominem creasse non penituit omni modo, in quo peccatum nullum invenit, propter quod se reprehenderet quasi per poenitentiam, sed plenitudinem totius sanctitatis, quae sibi valde complacuit.

bewahrte, hat er selber sich dieselben entzogen und sich ihrem Gegenteil unterworfen. Er wurde also Knecht der Sünde, d. h. der Ungerechtigkeit und der Schuld, die er nimmer begleichen kann, und des Elendes, zu dem auch die Unfähigkeit zur Rückgewinnung der verlorenen Güter gehört. Wie also für ihn der einzige Weg, sich der in seiner Hand vereinigten Güter zu berauben und sich die nicht geliebten Übel zuzuziehen, darin bestand, die in seinem Besitz befindlichen Güter eben nicht zu bewahren, so konnte er diese gleichen Güter auch nur demjenigen entziehen und gleiches Übel nur demjenigen zufügen, dessen Güter zu bewahren in seiner Verfügung stand. Das war aber nur betreff derjenigen der Fall, deren Erzeugung Gegenstand des Willens ist. — Dies sind die Prämissen, aus denen dann Anselm die Folgerung zieht:

Nulli ergo personae, quamvis de se propagatae, transmittere mala praedicta potuit, in cuius generatione nec natura illi data est propagandi nec voluntas eius quidquam operata est aut operari valuit. Quare Adae mala praedicta nulla ratione aut rectitudine ad hominem conceptum de Virgine pertranseunt<sup>2</sup>.

Zum Verständnis dieser Ausführungen ist noch zu bemerken, daß nach Anselm aus dem gleichen Grund, wie Gott den ersten Menschen gerecht und in jeder Beziehung unbeschwert erschaffen mußte, er auch jeden anderen Menschen, bei dessen Hervorbringung er in gleicher Weise mit seiner Kraft und seinem Willen eingreifen würde, sündenfrei hervorbringen müßte. Dies würde nach Anselm auch für den Fall gelten, daß in dieser Weise ein bloßer Mensch hervorgebracht würde. Das Gegenteil wäre für Gott inkonvenient<sup>3</sup>.

Die Freiheit von der Erbsünde im Menschen Christus sieht Anselm durch den Umstand außer Zweifel gesetzt, daß dieser Mensch zugleich Gott und Mittler ist<sup>4</sup>. Eine Beweisführung, die auch zum einen Teil der Forderung der Freiheit

<sup>2</sup> Liber de conceptu virginali, c. 12 (PL 158, 446 f.).

<sup>3</sup> Liber de conceptu virginali, c. 13 (PL 158, 447). — Wir werden auf diesen Teil des Problems, der die Art, wie es erreicht wurde, daß Christus von der Erbsünde freiblieb, im Folgenden nicht näher eingehen, zumal da sonst der ganze Fragenkomplex um die Weitervererbung der Erbsünde aufgerollt werden müßte.

<sup>4</sup> Cur Deus homo, lib. 2 c. 16 (PL 158, 416): Ans.: Postquam constat hominem illum esse Deum et peccatorum reconciliatorem, dubium non est eum omnino sine peccato esse. Hoc autem esse non valet, nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei, quod ignoremus.

Christi von persönlicher Sünde zugrunde gelegt wird: In Christus war die menschliche Natur niemals ohne die göttliche, noch wurde auch seine Seele jemals vom Willen beschwert oder irgendwie durch den verderblichen Körper behindert. Diese seine Seele war, da sie — oder besser jener ganze Mensch und das Wort Gottes — immer Gott, eine Person war, niemals ohne vollständige Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, die er als Person, wie Gott, immer aus sich selber hatte, wenn auch die menschliche Natur das, was sie hatte, von der göttlichen empfing<sup>5</sup>.

Bei Darstellung seiner Lehre ist ferner, wie wir noch sehen werden, die Feststellung nicht ohne Bedeutung, daß Anselm es ausdrücklich ablehnt, das *liberum arbitrium* als *potentia peccandi et non peccandi* zu definieren. Für ihn ist hier die Erwägung maßgebend, daß, sobald diese Definition Gültigkeit hätte, weder Gott noch die Engel, die nicht sündigen können, ein *liberum arbitrium* besäßen<sup>6</sup>.

Jedenfalls ist hier das Problem der Sündenfreiheit Christi viel systematischer ausgebaut, als dies durch frühere Autoren geschehen war. Beda hatte so lediglich die Sündenfreiheit Christi als Voraussetzung für dessen Fähigkeit, die Sünden der Welt hinwegzunehmen, betont<sup>7</sup>. Ein Zusammenhang, auf den z. B. auch noch der Bruno dem Kartäuser zugeschriebene Paulinenkommentar<sup>8</sup> hinweisen sollte. Während Bruno von Segni<sup>9</sup>, Lanfrancus<sup>10</sup> und auch noch die Glossa

<sup>5</sup> Liber de conceptu virginali, c. 21 (PL 158, 452).

<sup>6</sup> Dialogus de libero arbitrio, c. 1 (PL 158, 489 BC). — Anselm hatte darum auch gefolgert: *Iam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (Ebd., c. 3; PL 158, 494 B).

<sup>7</sup> In epist. 1 Jo. (PL 93, 100): *Ideo autem peccata tollere potuit Dominus, quia peccatum in eo non est. Tot et tanti homines in mundum venire perfecti, sed eorum nullus peccata tollere potuit, quia nullus sine peccato esse potuit in mundo. Non ergo gloriatur Pelagius, non se Julianus, eius sectator, extollat, audiens, „quia omnis, qui habet spem in Domino, sanctificat se“. Nemo enim tollit peccata, quae nec lex, quamvis sancta et iusta et bona, potuit auferre, nisi ille, in quo peccatum non est. Tollit autem et dimittendo, quae facta sunt, et adiuvando, ne fiant, et perduciendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint.* — In der Homilia X betont Beda lediglich die Tatsache, daß Christus frei von der Erbsünde war (PL 94, 54). Die hier von ihm gebrachten Ausführungen kehren auch in den *Collectiones in epistolas et evangelia* des Abtes Smaragdus wieder (PL 102, 58).

<sup>8</sup> *Expositio in epistolas Pauli*. Zu Hebr 4, 15 (PL 153, 511).

<sup>9</sup> Zu Joh 8, 46 (PL 165, 524).

<sup>10</sup> In D. Pauli epist. comment. Zu Hebr 4, 20 (PL 150, 386).

ordinaria<sup>11</sup> sich bei Erklärung der einschlägigen Schriftstellen gar nicht zur Frage äußern, begnügten sich die Haymo zugeschriebene *Expositio in epistolas S. Pauli*<sup>12</sup>, Rabanus Maurus<sup>13</sup> oder auch Rupert von Deutz<sup>14</sup> damit, auf die bloße Tatsache der Sündenfreiheit Christi hinzuweisen.

## 2. Die Schule von Laon.

Die Schule Anselms von Laon kommt nicht sehr weit über Anselm von Canterbury hinaus, wie sie denn überhaupt der Sündenlosigkeit Christi wenig Augenmerk zuwendet. So findet sich zwar in den *Sententie divine pagine*<sup>15</sup>, in der Sentenzensammlung des Clm 686<sup>16</sup>, in derjenigen des Cod. C 61 der Zentralbibliothek von Zürich<sup>17</sup>, in der Sammlung „Semel immolatus est Christus“<sup>18</sup>, in der Sammlung „Deus hominem fecit perfectum“<sup>19</sup> und in der Bearbeitung „Dubitatur a quibusdam“<sup>20</sup> die Sündenlosigkeit Christi entschieden behauptet, aber doch eben im allgemeinen nur leicht obenhin berührt. In ihr erblickte man eine unerläßliche Voraussetzung dafür, daß Christus uns erlösen konnte<sup>21</sup>.

Cod. Bamberg. Can. 10 hat aber das Verdienst im Zusammenhang mit Sentenzen aus der Anselmschule auch den

<sup>11</sup> Zu Joh 8, 46 (PL 114, 393); zu Hebr 4, 15 (PL 114, 651); zu 1 Joh 3, 4 (PL 114, 698 f.); zu 1 Petr 2, 22 (PL 114, 684).

<sup>12</sup> Zu Hebr 4 (PL 117, 852).

<sup>13</sup> Enarr. in epist. Pauli, lib. 27; In epist. ad Hebr. (PL 112, 738).

<sup>14</sup> In evang. S. Jo. comment. libri XIV, lib. 8. Zu Joh 8 (PL 169, 552 f.).

<sup>15</sup> F. P. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhThMA 18, 2—3). Münster 1919, 40: Cum autem Verbum incarnatum immune esset ab omni peccato, potuisset vivere et nunquam mori . . .

<sup>16</sup> H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA 33, 1—2). Münster 1936, 51.

<sup>17</sup> Fol. 47. — H. Weisweiler, a. a. O. 166.

<sup>18</sup> H. Weisweiler, a. a. O. 285.

<sup>19</sup> Ebd., 310.

<sup>20</sup> Ebd., 334, 338, 349.

<sup>21</sup> Man vgl. Cod. Aa 36 4<sup>o</sup> der Fuldaer Landesbibliothek, fol. 55: . . . Quod tamen fecerit, nulla auctoritate affirmatur, presertim qui cotenus ita legem servaverit, ut ex ea nec ista unum solvere voluerit. Quia enim [fol. 55<sup>v</sup>] natus ex muliere factus sub lege debitor legis extiterat, si cotenus legem solvisset, legem transgrediendo peccator fieret causaque nostrae salutis periret. Nisi enim omnino innocens et mundus pro nobis immundis et iniustis occumberet, non aliene, sed sue culpe debitum moriendo solveret, et sic Ade peccato non deleta regnum eterne mortis non cessaret.

Text aus des Boethius Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae<sup>22</sup> zu bringen, der den Zustand der Unsündbarkeit Christi aufs genaueste umschreibt. Drei Zustände des Menschen werden hier unterschieden: Der erste vor der Sünde, in dem Sünde und Tod zwar nicht gegeben waren, wohl aber der Wille zur Sünde sein konnte. Der zweite, der eingetreten wäre, wenn der Mensch sich fest an die Gebote gehalten hätte. In ihm wollte der Mensch nicht sündigen und noch mehr, in ihm vermöchte er weder zu sündigen noch auch den Willen zur Sünde zu haben. Der dritte Zustand ist derjenige nach dem Sündenfall, mit dem notwendig die Sünde selber und der Wille zu sündigen verknüpft sind. Christus hat von all diesen drei Zuständen etwas angenommen: Vom dritten den sterblichen Körper, der als Strafe für die Sünde Adams erscheint; vom zweiten die Freiheit von jedem Willen zu sündigen. Vom ersten hatte er, daß er aß, trank und schlief und anderes, was in Adam rein Menschliches sich zeigte und nicht mit der Strafe des Todes verknüpft war<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> PL 64, 1353.

<sup>23</sup> Fol. 23: Cum ergo Christus hominem assumpserit, queritur, in quo statu ille assumptus sit, an videlicet in eo statu, qui fuit in Adam ante peccatum vel post peccatum, vel in eo, quo transiturus fuit. — Ad quod dicendum est tres status hominis posse intelligi: unum quidem ante delictum, in quo tametsi mors aberat ab eo nec adhuc ullo modo peccaverat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi. Alter vero, in quo mutari potuisset, si firmiter in Dei preceptis manere voluisset. Tunc etiam id adeptum foret, ut non modo non peccare vellet, sed ne posset quidem aut peccare aut velle delinquere. Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario secuta est et peccatum ipsum et voluntas peccandi. — Et nota, quod duo status sibi contrarii, is scilicet, qui premium esset, si in preceptis Dei maneret, et is, qui pene fuit, quoniam manere noluit. In illo enim nec mors esset nec peccatum nec ulla voluntas peccandi. In hoc vero et mors et peccatum et delinquendi omnis affectio omniaque in perniciem prona nec quicquam in se operis habentia, ut post lapsum posset resurgere. Ille vero medius status, in quo presentia quidem mortis vel peccati aberat, potestas vero utrimque constabat, inter utrumque statum est collocatus. Ex his igitur tribus statibus corporee nature sue singulas quodammodo indidit causas. Nam quod mortale corpus assumpsit, ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendum est, quod post prevaricationem Ade penaliter est inflictum. Quod non fuit in eo ulla voluntas peccandi, ex eo sumptum est statu, quod esse potuisset, ubi voluntatem insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur tertius status, id est medius ille, si que eo tempore fuit, cum nec mors aderat et adesse poterat, delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit, ut manducaret et biberet, ut accepta

Eine Abkürzung der Ausführungen des Boethius erscheint dann auch sonst im Anselmbereich<sup>24</sup>. In ihr findet man ebenso ganz entschieden und eindeutig die Unfähigkeit Christi zu sündigen ausgesprochen.

Diese Unfähigkeit sah die Schule Anselms einzig und allein in der Vereinigung mit der Gottheit begründet und ermöglicht. Dem gibt Wilhelm von Champeaux ganz klaren Ausdruck, wo er sagt:

Quaeritur, an illa natura humana, quam Deus assumpsit, fuisset potens peccare necne. — Responsio: Fuit utique secundum naturam, sed praesentia divinitatis confirmata erat, ne peccaret<sup>25</sup>.

Ähnlichen Äußerungen begegnet man in dem Sentenzenwerk „Potest queri, quid sit peccatum“<sup>26</sup>, in der Sentenzensammlung „Semel immolatus est Christus“<sup>27</sup>, in der Sammlung „Deus hominem fecit perfectum“<sup>28</sup>; endlich auch in der anselmianischen Bearbeitung „Dubitatur a quibusdam“, die sagt:

Preterea Filius Dei sicut nisi esset Deus, non daret remedium, ita nisi verus homo esset, non daret exemplum. Vel cum utique angelus et homo in natura sua habeant peccare, facillime caderet nostre fragilitati unitus et oppressus, cum utraque natura per se sine peccato esse non possit, nisi uniatur ei divinitas<sup>29</sup>.

Die wohl gleichzeitige, mit der Schule Anselms von Laon irgendwie im Zusammenhang stehende mit „Non queso

dispergeret, ut laboretur in somnum, et alia, que ei defuerunt humana quidem, sed concessa et que nulla penam mortis inferrent. Que Christum omnia habuisse non est dubium. Nam manducavit et bibit et humani corporis officio functus est.

<sup>24</sup> Sentenzensammlung „Augustinus. Semel immolatus est Christus“: Unus status fuit Ade, quando adhuc erat in paradiso ita conditus, ut comederet et biberet et alia corporis officia expleret. Hunc sibi Filius Dei incarnatus assumpsit. Secundus status fuit post lapsum et post exitum de paradiso, quando mortis conditioni subiacuit. Ex eo accepit Dominus, ut mori posset. Tertius status fuit, non quem habuit, sed quem habere potuit, si in obedientia perstitisset, scilicet ut neque peccare potuisset neque voluisset. Ita et Christus nec peccare potuit nec voluit. — Man vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 304.

<sup>25</sup> G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, Lille 1898, 66.

<sup>26</sup> H. Weisweiler, a. a. O. 268: Per hoc, quod sine lege peccati natus est, sequeretur, quod tale corpus habuerit, quale Adam. Ex hoc vero, quod divinitas iuncta est illi, ipse homo ita confirmatus est, ne posset peccare sicut ipse Adam, si persisteret in obedientia, quam confirmationem immortalitas et impassibilitas necessario sequeretur, scilicet ea, que sunt necessitatis.

<sup>27</sup> H. Weisweiler, a. a. O. 291.

<sup>28</sup> Ebd., 293.

<sup>29</sup> Ebd., 345.

arrogantie, sed obedientie deputetur“ beginnende Summe einer Fritzlarer, nunmehr in der Fuldaer Seminarbibliothek sich findenden Handschrift, schreibt:

Sed opponitur: Si hominem secundum primum creationis statum assumpsit, quomodo peccare non potuit? — At hoc ei non natura contulit, sed divinitas adiuncta, que eum in prima assumptionis hora confirmavit<sup>30</sup>.

In dem Bruno dem Kartäuser zugeschriebenen Paulinenkommentar kann man diese Begründung sogar noch weiter ausgeführt finden:

Et quemadmodum in capite omnes sensus habemus et nullum in corpore praeter tactum, quem habemus iterum in capite; sic omnes sensus nostri consentire et cooperari debent capiti suo Christo; Christus est caput viri, vir autem caput est mulieris, id est principium. De costa enim viri fabricata est mulier, et sic materiam principii sui traxit a viro, qui vir a Deo tantum habuit principium. Christus est caput viri, Deus vero est caput, id est principium Christi; secundum hominem caput specialiter, quia immunem a peccato per unitam ipsi divinitatem Christum Deus constituit. Secundum deitatem Deus est caput Christi, quia Filius principium habet a Patre, Pater non ab alio<sup>31</sup>.

Bruno der Kartäuser selber kennt in seinem Psalmenkommentar diese Erklärung noch nicht<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Fol. 79v.

<sup>31</sup> Zu 1 Kor 11 (PL 153, 180). — Man vgl. diesen Kommentar auch dort, wo er zur Wirkursache der Sündenfreiheit im Menschen Christus spricht. So zu 1 Tim 3 (PL 153, 443 D): Hoc ideo sacramentum, id est Christus, „iustificatum est“, non quod peccatum habuerit, sed homo ille, quem Deus assumpsit, iustus factus est „in spiritu“, id est per spiritum, scilicet per deitatem cunitam sibi; quia, cum alii homines ex concupiscentia carnis concipiantur, Christus ex dilectione Patris conceptus est. — Ferner zu Hebr 1: Unxit te, inquam, „Deus tuus“ consubstantialis tibi „oleo“, id est Spiritu Sancto, quia sicut oleum carnem, sic Spiritus Sanctus fovet et demulcet animam. Oleo, dico „exultationis“. Et merito dicitur exultationis, quia homo ille per Spiritum, de quo conceptus est, a peccato permansit immunis (PL 153, 494B). — Ferner vgl. man zu Hebr 9: Immaculatum dico „per Spiritum Sanctum“ unitum sibi in utero matris, de quo conceptus est, factus per hoc immunis a peccato (PL 153, 539A).

<sup>32</sup> Man vgl. hier zu Ps. 44 (PL 152, 828A): „Propterea“ enim, ut accingar, „benedixit te“, id est magnificavit te in innocentia faciendo immunem a peccato, Deus, ego scilicet, qui Deus tuus sum, secundum humanitatem, quae benedictio erit in aeternum. — Ferner zum gleichen Psalm (PL 152, 829 BC): Et ut haec omnia id est replevi te gratia speciali et immunitate peccati ... — Zu Ps. 57 (PL 152, 911C): Quod est dicere: Misericors es erga me non in hoc solum, quod resuscitabis, sed quia immunem a peccato fecisti et multa alia beneficia conferes. — Zu Ps. 70 (PL 152, 984B); zu Ps. 88 (PL 152, 1111C); zu Ps. 101 (PL 152, 1163C); zu Ps. 138 (PL 152, 1367D).

Daß Christus wegen seiner Willensfreiheit auch die Möglichkeit zu sündigen hätte haben müssen, wurde im allgemeinen gar nicht in Diskussion gestellt. Jedenfalls schaltet der Cod. Bamberg. Patr. 47 einen darauf aufbauenden Einwand von vornherein aus, da er in einem Exzerpt aus des Anselm von Canterbury Dialog *De libero arbitrio* cap. 1<sup>33</sup> sagt: *Libertatem arbitrii constat non esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si hec eius esset diffinitio, nec Deus nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium. Quod nefas est dicere*<sup>34</sup>. Die Definition des liberum arbitrium als arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, die von Anselm von Canterbury herübergenommen wurde, ging jeglicher Schwierigkeit, welche von hier aus die Willensfreiheit und Unsündbarkeit Christi hätte treffen können, aus dem Weg<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> PL 158, 489—491.

<sup>34</sup> Cod. Bamberg. Patr. 47, fol. 61. Die Fortsetzung dieses Exzerptes lautet hier: *Si quis opponat aliud esse liberum arbitrium Dei et bonorum angelorum, aliud nostrum, sciat, quia, quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et angelorum bonorum, diffinitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, [fol. 61<sup>v</sup>] diffinitio tamen secundum nomen animalis omnibus animalibus est eadem. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad diffinitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi. Illa enim voluntas liberior videtur, que sic vult et non potest non peccare, ut nullatenus flecti non valeat ad peccandum, quam illa, que aliquo modo flecti potest ad peccandum. Nam, qui sic habet, quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere, et ad hoc, quod non decet et non expedit, valeat adduci. Non minus indubitabile est, quia peccare semper dedecens et noxium est. Liberior igitur voluntas, que a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam que illam potest deserere. Igitur, quod additum minuit et separat auct libertatem, id nec libertatem nec partem libertatis esse constat.*

<sup>35</sup> Man vgl. das Exzerpt aus dem Dialog *De libero arbitrio*, c. 13 (PL 158, 505BC) im Cod. Bamberg. Patr. 47, fol. 62<sup>v</sup>: *Sic diffinitur liberum arbitrium: arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Potestas est libertatis genus. Quod autem additum est: servandi, separat eam ab omni potestate, que non est servandi, sicut est potestas ridendi aut ambulandi. Addendo vero rectitudinem secernitur a potestate servandi aurum et quicquid non est rectitudo. Per additamentum voluntatis segregatur a potestate servandi rectitudinem aliarum rerum, ut virge aut opinionis. Per hoc autem, quod dictum est: propter ipsam rectitudinem, dividitur a potestate servandi rectitudinem voluntatis propter aliud, ut, cum servatur propter pecuniam aut naturaliter.*



Hier war nun jedenfalls im Bereich der Schule Anselms von Laon keine vollständige Einigkeit. Denn wir machen die Wahrnehmung, daß die *Sententie divine pagine* bei Gelegenheit der Erörterung der Definition des *liberum arbitrium* unter ungenauer Wiedergabe der Lehre Anselms von Canterbury — in einem übrigens schlecht erhaltenen Text — sagen: Der Bischof von Canterbury definiert in seinem Buch so: *Facultas servandi rectitudinem propter se ipsam* und zwar deshalb, weil ihm die Definition Augustins (*liberum arbitrium est potentia bene et male operandi*) absurd erscheint. Denn, da auch in Christus ein *liberum arbitrium* war, scheint ihm die Annahme der Fähigkeit schlecht zu handeln in diesem absurd zu sein. Und Gleiches, meint er, gelte auch betreff der Engel, die im Guten befestigt sind<sup>36</sup>. Dazu bemerken nun die *Sententie divine pagine*: Darauf kann man sagen: Daß die Fähigkeit schlecht zu handeln in Christus war, das ist kein Übel; wenn er aber schlecht handeln würde, das wäre absurd. Ebenso, da in den im Schlechten verhärteten Engeln die Fähigkeit gut zu handeln ist, ist es hinsichtlich der guten nicht absurd, (daß in ihnen die Fähigkeit schlecht zu handeln wäre)<sup>37</sup>. — Damit ist eine Frage berührt, der wir auch bei Abaelard begegnen sollen und deren intensivere spekulative Behandlung auch von diesem ihren Ausgang nimmt. Es soll aber damit nicht gesagt sein, daß auch die *Sententie divine pagine* hier von Abaelard abhängig wären. Dies um so weniger, als ich an anderer Stelle nachweisen werde, daß eine ganze Reihe von Lehren, die wir bisher für spezifisch abaelardisch gehalten haben, bereits in der Vorzeit, wenn auch mit weniger Geräusch vorgetragen worden sind.

Meine Auszüge aus den im Umkreis um Radulph von Laon entstandenen Paulinenkommentaren ermöglichen mir kein vollständiges Bild von der Lehre dieser Schule. Doch habe ich bereits oben das wiedergegeben, was der dem Bruno dem Kartäuser zugeschriebene Kommentar, der ja

---

Servat enim naturaliter canis rectitudinem voluntatis, cum amat catulos suos aut dominum suum sibi beneficientem. — Man vgl. O. Lottin, Les définitions du libre arbitre au XII<sup>e</sup> siècle: *RevThom* 32 (1927) 105—112. — A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühcholastik: *DivThom(Fr)* (1927) 155—177. — L. Puciata, Grzech pierworodny w teologii św. Anzelma, Wilno 1932.

<sup>36</sup> F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 28.

<sup>37</sup> Ebd.

dieser ganzen Kommentarliteratur zugrunde liegt, in unserer Frage vorträgt. Hinsichtlich der anderen kann ich aber immerhin feststellen, daß sie wenigstens die Tatsache der Sündenlosigkeit eindeutig lehren<sup>38</sup>. Die Enarrationes in Matthaeum des Gottfried von Babion hinwiederum finden in der Sündenlosigkeit Christi eine Voraussetzung für die Freiwilligkeit seines Leidens und Sterbens<sup>39</sup>.

Bei der bekannten großen Vorsicht des hl. Bernhard von Clairvaux in theologischen Dingen ist es selbstverständlich, daß er in dem gegenwärtigen das christliche Zartgefühl berührenden Problem in keiner Weise die Pfade der kirchlichen Tradition verließ oder irgendwie zugespitzten Fragestellungen ein Zugeständnis machte. Er sieht die Unsündbarkeit Christi aufs tiefste in der hypostatischen Union des Herzens Jesu mit der ewigen Weisheit verankert<sup>40</sup>. Sie erscheint ihm als die Voraussetzung dafür, daß Christus die Menschheit aussöhnen konnte<sup>41</sup>. Auch die Schule Bernhards

<sup>38</sup> Man vgl. z. B. die *Glosule glosularum* zu 1 Tim 3 (Pommersfelden, Schloßbibliothek, Cod. lat. 199/2817, fol. 158), wo sie den Text des dem Bruno zugeschriebenen Paulinenkommentars wörtlich wiedergeben. — Ferner fol. 176: Spiritus enim Sanctus, qui replevit illum in utero virginali, custodivit eum, ut absque peccato de hoc mundo exiret et esset immaculatum sacrificium in odorem suavitatis Deo Patri. — Der Paulinenkommentar des Cod. lat. 241 der Bibliothek von Clermont-Ferrand schreibt zu Eph 4, 23 (fol. 85<sup>v</sup>): Qui [novus homo] non solum fuit immunis originali et actuali peccato (!), sed etiam fuit iniustitia, quia unicuique tribuit sua et in sanctitate quantum ad se. — Ferner zu Phil 2, 7 (fol. 87<sup>v</sup>): „Inventus“, inventus, inquam, non homo peccando, sed habitu, id est passus famem, sitim et cetera hominis.

<sup>39</sup> C. 26 (PL 162, 1470D). — Die fälschlich dem Anselm von Laon zugeschriebenen Enarrationes in Apocalypsim betonen ebenfalls die Unsündbarkeit (c. 1; PL 162, 1502D, 1505B, c. 19; PL 162, 1570B), in der sie eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Erlösung durch Christus erblicken (c. 5; PL 162, 1521A).

<sup>40</sup> Sermones de diversis. Sermo 33 (PL 183, 627): An vero mundissimum cor fuisse quis dubitat unitum personaliter Sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit, attingit autem ubique propter suam munditiam. — Man vgl. Sermones de tempore. In circumcissione Domini, sermo 3 (PL 183, 138): Quid est enim circumcisio nisi superfluitatis et peccati indicium? In te, Domine Jesu, quid est superfluum, quod circumcidatur? Nonne tu verus Deus et de Deo vero, homo verus sine omni peccato de virgine matre. — Man vgl. auch In circumcissione Domini, sermo 1 (PL 183, 131 f.).

<sup>41</sup> Sermones in Cantica, sermo 28 (PL 183, 927): ... Oportet namque esse sine peccato eum, qui tollit peccata mundi, quo ad reconciliandos peccatores inventus idoneus iure sibi nomen vindicet Salomonis.

behandelt die Unsündbarkeit als eine Selbstverständlichkeit<sup>42</sup>.

Bernhards Antipode Abaelard dagegen ließ sich die Gelegenheit nicht entgehen, die ihm hier für einen spekulativen Vorstoß geboten war. In seiner Erklärung zu Rom 4, 4 lesen wir seine in jeder Beziehung interessanten Ausführungen. Er findet nämlich an dieser Stelle des Römerbriefes nebeneinander gestellt *Est autem Deus verax* und *Omnis homo mendax*. Er will dieses zweite nur für einen bloßen Menschen gelten lassen, nicht aber für den Menschen, der Gott ist. Für Abaelard steht es außer jedem Zweifel, daß der mit Gott vereinigte Mensch nach und während der Vereinigung unmöglich sündigen kann, genau so wie ein Prädestinierter nach erfolgter Prädestination unmöglich verdammt werden kann<sup>43</sup>. Man sieht, daß sich Abaelard damit völlig innerhalb des Traditionsflusses, der ihn traf, hielt und mit ihm dafür eintrat, daß durch die hypostatische Vereinigung der Mensch in Christus unfähig wurde zu sündigen. Doch kann der Philosophus Palatinus auch hier seiner Leidenschaft für dialektisches Weiterbohren nicht widerstehen und wirft, vielleicht angeregt durch eine bereits in der Anselmschule diskutierte Quästio die Frage auf, ob man einfachhin (*simpliciter*) sagen könne, daß der Mensch, *der* vereinigt ist, in keiner Weise zu sündigen vermöge. Für eine negative Antwort führt er eine ganze Reihe von unzweifelhaft gewichtigen Gründen auf. Vor allem: Wenn er völlig nicht sündigen oder schlecht handeln kann, was ist dann für ein Verdienst darin, eine Sünde zu meiden, die man nicht begehen kann, oder wie kann die Rede sein von einem Sichinachtnehmen vor etwas, mit dem man niemals zusammengeraten kann? Abaelard beruft sich sodann auf das Boethiuszitat: *Quomodo fieri potest, ut talem assumpserit hominem, qualis Adam fuit ante peccatum, cum in Adam potuerit esse peccandi voluntas atque affectio?*<sup>44</sup> Auch weist er bereits auf Eccli 31, 10 hin: *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit, iste in excelsis habitabit etc.* Und er betont dabei, es gehöre zum *liberum arbitrium* des Menschen, daß man es in der

<sup>42</sup> Man vgl. z. B. den anonymen *Tractatus de conscientia ad religiosum quemdam Ordinis Cisterciensis*, c. 2 (PL 184, 555), sowie die anonyme *Vitis mystica seu Tractatus de passione Domini* c. 2 (PL 184, 637). — Ebenso vgl. man Wilhelm von St. Thierry, *Expositio in epist. ad Rom.*, lib. 4 c. 8 (PL 180, 628).

<sup>43</sup> *Exp. in epist. Pauli ad Rom.*, lib. 1 c. 3 (PL 178, 823C).

<sup>44</sup> *Liber de persona et duabus naturis*, c. 2 (PL 64, 1353B).

Gewalt habe gut und schlecht zu handeln. Vermochte dies Christus nicht, dann scheint ihm auch das liberum arbitrium zu mangeln. Er würde so richtiger aus Notwendigkeit als mit Willen die Sünde meiden und dies richtiger aus seiner Natur heraus als durch die Gnade zu eigen haben. Denn, was einem aus Gnade mitgeteilt ist, kommt viel mehr aus einem Geschenk denn aus der Eigenart seiner Natur zu. Und es ist nicht so sehr als natürlich denn als Gabe das zu bezeichnen, was wir richtiger durch das Geschenk eines anderen denn aus uns besitzen. — Dem fügt nun Abaelard als letztes hinzu: Wer möchte leugnen, daß dieser Mensch (Christus) aus Leib und Seele bestehe und daß er, der mit Gott zu einer Person vereinigt ist, auch ohne diese Vereinigung wie die übrigen Menschen in seiner Natur zu bestehen vermöge? Andernfalls — wenn er nämlich nicht wie die übrigen Menschen für sich bestehen könnte — entstände der Anschein, als wäre er von weniger Kraft und hätte eher die Natur eines Akzidenz als diejenige einer Substanz. Wenn er nun auch für sich zu bestehen vermöchte, warum könnte er dann so nicht auch sündigen wie die übrigen?<sup>45</sup>

Gerade dieser letzte Gegengrund bringt Abaelard zu einer Antwort, die, soweit wir sehen, völlig befriedigend die erste und auch diese letzte Schwierigkeit löst. Er betont nämlich, daß zu beachten sei, ob in einem Satz das *possibile* oder *nesesse* mit einer näheren Bestimmung oder ohne eine solche einfachhin ausgesagt werde. So sei es, einfachhin ausgesagt, wahr, daß derjenige, der prädestiniert ist und zum Heil gelangen soll, auch in der Möglichkeit sich befindet, verdammt zu werden, da es ja durchaus möglich ist, daß er nicht prädestiniert wäre und nicht zum Heil gelangen sollte. Mit näherer Bestimmung sei es aber nicht wahr, daß er in der Möglichkeit verdammt zu werden sei, da er ja prädestiniert ist und zum Heil gelangen soll. So sei es auch möglich, daß derjenige, der verstümmelt ist, zwei Beine besäße, da ja jeder Mensch zweibeinig ist; und es sei möglich, daß derjenige, der blind ist, sähe. Nicht aber sei dies möglich, nachdem er verstümmelt und nachdem er blind ist. Sonst würde ja eine Rückkehr von der *privatio* zum *habitus* im Bereich der Möglichkeit liegen, was aber falsch sei. Und so hält es Abaelard für vielleicht nicht abwegig, einfachhin zuzugeben, daß der Mensch, der mit Gott vereinigt ist, in der Möglichkeit sei, zu sündigen, dies aber nicht mehr, nachdem und solange er vereinigt ist. Er betont aber aus-

<sup>45</sup> Exp. in epist. Pauli ad Rom., lib. 1 c. 3 (PL 178, 823 f.).

drücklich: Daß Christus, d. i. der Gottmensch, sündige, ist in jeder Weise unmöglich, da eben der Name Christi selber die Vereinigung Gottes und des Menschen bezeichnet<sup>46</sup>.

Abaelard hat damit eine in den Sententie divine pagine realistisch gelöste Schwierigkeit auf das Gebiet der Dialektik hinübergespielt. Zugleich aber darf man auch nicht übersehen, daß er bedeutend mehr Schwierigkeiten aufgeworfen als gelöst hat. Diese noch ausstehende Arbeit sollte, wie wir noch dartun werden, vor allem die Summa Sententiarum unternehmen.

Die Abbreviation der Expositio Abaelards, die wir im Cod. Paris. Ars. lat. 1116 besitzen, gibt die Stelle Abaelards in abgekürzter und zugleich teilweise veränderter Form wieder. Insbesondere im letzten Teil finden sich entscheidende Unterschiede, insofern die Aussage der *determinierten* Möglichkeit oder Notwendigkeit als wahr, die absolute als falsch bezeichnet wird. Dazu kommt noch, daß die ganzen Ausführungen durch die Randglosse Fallitur et fallit gebrandmarkt werden. Der Text der Abbreviation lautet:

„Omnis“ autem [Manuskript hat ut] „homo mendax“. Vide, ut de puro homine tantum accipi debeat, non de homine, qui Deus est. Forte queritur, si homo in Christo divinitati unitus mentiri aut peccare potuit. Si enim penitus peccare non potest aut malum facere, quod meritum habet cavendo peccatum, quod nullo modo potest committere, aut quomodo id cavere dicitur, quod nullatenus potest inevitare (!), cum in laude iusti dicatur: *potuit transgredi et non est transgressus, ideo stabilita* etc., cum hoc ad hominis liberrimum arbitrium videatur pertinere, ut in eius potestate sit et bene et male agere? Quod si Christus non habuit, libero privatus videtur arbitrio et necessitate potius quam voluntate peccatum cavere, et ex natura id potius quam ex gratia habere; quippe quod per gratiam alicui collatum est, ex dono ei potius quam ex nature sue proprietate venit, nec tam naturale quam gratuitum dicendum est. Quis enim negat hominem illum ex anima et carne consistentem, qui Deo unitus est in unam personam, etiam sine ulla unione sicut ceteros homines in sua natura posse consistere, alioquin minoris valetudinis esse, si per se ipse subsistere non posset sicut ceteri homines, et magis accidentis quam substantie naturam habere? Quodsi per se etiam subsistere posset, cur non et peccare posset ut ceteri? Sed in his, si necessitas aut possibilitas sit determinata, verum est, quia homo ille unitus Deo peccare non potuit, sicut predestinatum posse dampnari absolute falsum est, cum determinatione verum<sup>47</sup>.

Auch die Sentenzen von St. Florian schließen

<sup>46</sup> A. a. O. 824. Diese gleiche Stellungnahme liest man auch in der Isagoge Odonis (A. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'École d'Abélard*, Louvain 1934, 174 f.).

<sup>47</sup> Cod. Paris. Ars. lat. 1116, fol. 82.

sich an Abaelard an, da sie sagen: Christus — denn er bezeichnet beide Naturen — konnte in keiner Weise sündigen, da die Vereinigung mit dem Wort in Christus keine Sünde dulden könnte. Der angenommene Mensch konnte sündigen. Er konnte ja auch nicht angenommen werden. Daß er nämlich angenommen wurde, stammt nicht aus einem Verdienst, sondern aus bloßer Gnade. Und somit konnte er sündigen. Nachdem er aber einmal angenommen war, konnte er wegen der Vereinigung mit dem Wort in keiner Weise sündigen<sup>48</sup>.

Während Abaelard und sein Abbreviator auch zwischen naturhafter und gnadenhafter Unmöglichkeit zu sündigen unterscheiden, betonen die Florianer Sentenzen nur, daß die hypostatische Vereinigung nicht durch ein Verdienst, sondern lediglich durch Gnade herbeigeführt wurde. Doch kommt auch damit zum Ausdruck, daß das ausschlaggebende Argument der Abaelardschule eben dahin zielt: die gnadenhafte Unsündbarkeit des Menschen in Christus schließt nicht eine absolute Sündbarkeit desselben aus. Man kann dies noch deutlicher am Cambridger Paulinenkommentar ansehen, der schreibt:

„Omnis autem“. Deus est verax, sed „omnis homo mendax“, id est potens mentiri, id est peccare. Quod ideo subiungit, ut divina constantia ex nostra infirmitate commendetur. Queritur, an id verum sit de homine assumpto. — Ita, dicimus, quia peccare potuit sicut ceteri homines. Quippe cum, quicquid habuit, per gratiam habuerit, non ex natura, potuit non habere, quod habet. Christus tamen peccare non potuit, quia Christus nomen est unionis<sup>49</sup>.

In diesem Zusammenhang darf nicht verschwiegen werden, daß gerade im Kreis um Abaelard sich die Meinung zeigt, Christus sei in jeder Weise auch durch die libido stärker versucht worden als sonst die Menschen. Es handelt sich hier um eine der Lehren, die Abaelard anscheinend aus der Schule Brunos des Kartäusers übernommen hat. Dieser deutet sie wenigstens an, da er in seinem Psalmenkommentar schreibt:

Quia vero dixerat „os“ suum „non“ esse „occultatum“, posset

<sup>48</sup> H. Ostlender, *Sententiae Florianenses* (Flor. Patr. 19). Bonn 1929, 18 f.

<sup>49</sup> Zu Rom 3, 4 (Cambridge, Trinity College, Cod. B. I 39, fol. 107). Rolandus Bandinelli und Magister Omnebene beschränken sich beide auf die bloße Feststellung, daß das Wort eine der sündigen lediglich ähnliche Menschennatur angenommen hat. Man vgl. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*. Freiburg 1891, 162 f. und 162 Anm. 23.

dici: Non est mirum, si „os“ non occultasti, quia forsitan in hac passibilitate, in qua sumus nos, non fuisti. Contra quod respondendo se fuisse passibilem ostendit, ut per hoc magis commendat perseverantiam suae bonae operationis. Magnum enim fuit eum in proposito bonitatis suae perseverasse, cum ex debilitate passibilitatis habuerit posse deficere<sup>50</sup>.

Doch bemerkt Bruno ausdrücklich in diesem seinem Psalmenkommentar: Christus betete nicht, weil er zu fallen fürchtete, sondern lediglich, um uns ein Beispiel dafür zu geben, wie wir beten sollen, damit Gott uns nicht zu Fall kommen lasse<sup>51</sup>.

Aus den Schriften Abaelards selber kennen wir nun zwar keine in Betracht kommende Stelle. Der Cambridger Paulinenkommentar aber schreibt dem philosophus, der mit Abaelard identisch ist, ausdrücklich eine solche Lehre zu:

Et quod eas [nostras infirmitates] expertus sit, subiungit „temptatum autem per omnia“, id est diductum per omnes temptationes, de quibus alius apostolus: *Cum incideritis in varias temptationes*, id est in crebras passibilitates istas, quas Christus sustinuit vehe-

<sup>50</sup> Zu Ps. 138 (PL 152, 1368D). — Weniger klar sind die Äußerungen des dem Bruno zugeschriebenen Paulinenkommentares. So zu Hebr 4 (PL 153, 511): Sine diffidentia teneamus confessionem, „quia non habemus pontificem, qui“, licet Filius Dei sit, „non“ tamen „possit compati“ et condescendere „infirmis nostris“ et secundum fragilitatem naturae et etiam lapsis, sed habemus pontificem „tentatum“ in carne „per omnia genera“ tentationis. Tentatum, dico „pro similitudine“, id est quia similis fuit nobis mortalis et passibilis. Vel tentatum pro similitudine, id est ut exemplum in se daret nobis resistendi tentationibus, et sic tentatum tamen „absque peccato“. Ex eo enim, quod tentatus est, scit compati; ex eo autem quod sine peccato, potest liberare. — Ferner zu Hebr 5 (PL 153, 512D f.): Constituitur, inquam, pontifex, „qui possit“, id est qui in usu habeat „condolere his, qui ignorant“, id est ignoranter ex simplicitate peccant, „et“ his, qui „errant“, id est scienter in- [513] cidunt in peccatum. Talis enim debet eligi, qui omnibus infirmitatibus fratrum sciat compati, non qui impatienter praecipitet sententiam damnationis in subditos. In hoc bene Christus similis, qui tentatus per omnia compatitur infirmitatibus nostris. Dico: possit condolere, et utique debet, quoniam, sicut subditi, ita etiam ipse circumdatus est infirmitate, id est fragilitate carnis et saepius actu peccati. In hoc autem Christus maior, qui absque peccato.

<sup>51</sup> Zu Ps. 68 (PL 152, 974B): „Et“ oro etiam, „ne avertas faciem“, id est gratiam „tuam a puero tuo“, id est a me servo tuo, secundum quod homo sum. Gratia per faciem designatur eo, quod in facie signum gratiae solet apparere. Puer autem pro servo usitative ponitur. Quod est dicere: Cum gratia tua magna sit erga me, non permittas me in aliquo labi, ut per hoc gratiam a me avertas. Notandum eum non ideo orare, quod labi timeat in aliquo, sed ideo, ut exemplum orandi, ne labamur, nobis relinquat.

mentiores, nec tamen tractus est, in quo Verbum homini unitum in personam unam ei presedebat, qui ita peccare non potuit. Et hoc est *temptatum per omnia*. Et hoc *pro similitudine*, id est ex carnis infirmitate, qua nobis similis factus est. Sed tamen omnino „absque peccato“, id est usque ad consensum tractus non est, quamvis ceteris omnibus vehementius temptatus. — Queritur, si ex libidine, que plurimum dominatur homini, temptationem senserit. — Philosophus: Ita quidem. Super illum enim locum: *Et renes mei increpauerunt usque ad mortem*, astruit beatus Jeronimus, quod incentiva libidinis in eo erant, quemadmodum in ceteris electis. Et credo, inquit, vehementiora, ut, quanto ad maiorem ei pugnam essent, tanto appareret gloriosior<sup>52</sup>.

Bei Gelegenheit der Erklärung von Hebr 7, 26 fügt er dem noch hinzu:

„Sanctus“ in se, „innocens“ quantum ad alios, „impollutus“ ab omni labe corporis, quia etsi, ut supra meminimus, maxime libidinis habuit incentum, numquam tamen usque ad consensum trahi potuit. Et, ne videretur, quod ad tempus innocentiam vel impollutionem haberet, supponit „segregatus a peccatoribus“, id est ex toto a peccato immunis<sup>53</sup>.

Diese Bemerkungen im Cambridger Paulinenkommentar sind äußerst kostbar; denn sie ermöglichen es uns, festzustellen, daß Abaelard und sein Anhang diejenigen sind, denen Hugo von St. Viktor keine geringere Verblendung wie denjenigen, die Christus bloß einen Scheinleib zuerkennen wollten, vorwarf und zwar deswegen, weil sie betreff der menschlichen Affekte Christi — die dieser in der Wahrheit der Natur mit und in der Menschheit empfangen hat — einige nicht bloß falsche, sondern sogar schauerliche Lehren in blasphemischer Weise vorzutragen sich nicht scheuten. Die in Frage kommende Lehre lautet: Weil der Apostel sagt: Wir haben nicht einen Priester, der nicht mit unseren Schwächen mitleiden könnte, er ist vielmehr in allem versucht, darum behaupten sie, daß in Christus der menschliche Affekt auch die sündhaften Regungen zu fühlen bekam, freilich ohne die Zustimmung der Vernunft und zwar *secundum eam concupiscendi infirmitatem, qua nos, qui peccatores sumus, ex illa originali corruptione, quam portamus, illicitos appetitus et motus concupiscentiae surgentis et vitii tentantis delectationem etiam inviti sentire solemus*. Diese Regungen hätte Christus deswegen in seiner Natur freiwillig ertragen, damit er gleichsam durch den Widerstand gegen diese Versuchungen als Sieger dastehe, indem er auch sich selber durch die Überwindung dieser Versuchung zum

<sup>52</sup> Zu Hebr 4, 15 (Cambridge, Trinity College, Cod. B. I. 39 fol. 170).

<sup>53</sup> Ebd. fol. 174.



Schlechten den Preis der Gerechtigkeit erwerbe und uns, die wir in der Versuchung weilen, in sich ein Beispiel des Widerstehens und Sieges vorbilde<sup>54</sup>.

Dies ist die gebrandmarkte Lehre, der gegenüber Hugo den Standpunkt einnimmt:

„Sed absit a sensu christiano, ut ullam in illa carne sacrosancta agni immaculati inordinatae delectationis et concupiscentiae illicitae titillationem aliquo modo fuisse aut dicat aut credat; quia, si vel aliquam pravae delectationis radicem aut motum concupiscendi inordinatum in illa fuisse diceremus, profecto ab omni vitio liberam negaremus. Quomodo autem vitium mundaret, si vitium portaret? Motus quippe inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens, cum ipsa tantum corruptione, de qua oritur, non solum poena est, sed culpa; quae tamen in baptizatis ad damnationem non imputatur, quia per gratiam novae regenerationis excusatur. Sicut dicit apostolus: „Tam nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu“ (Rom 8). Haec tamen corruptio per gratiam sacramenti non quidem accipit, ut culpa non sit, sed ut damnabilis non sit, quia, si culpa omnino non esset, non haberet excusari, quia non deberet imputari. Quapropter illam infirmitatem humanae naturae, quae poena est, solum cum susceptione carnis Christum assumpsisse veraciter dicimus; illam vero, quae sic poena est, ut etiam culpa sit, nullatenus admisisse indubitanter affirmamus. Neque enim sic victorem vitiorum dicere volumus, ut eum ipsa, quae vinceret vitia, portasse aliquando ac sensisse dicamus. Propterea enim per solam poenam infirmari consensit, ut eos, qui et in culpa et in poena aegrotabant, primum a culpa iustificaret, postea a poena liberaret<sup>55</sup>.

Auch Zacharias Chrysopolitanus weist ausdrücklich darauf hin, daß Christus freiwillig nur diejenigen unserer Schwächen angenommen hat, die nicht von Gott trennen. Zu den trennenden zählt er aber die *ignorantia* und die *concupiscentia*<sup>56</sup>. Hervaeus von Bourgueil betont: Qui videlicet Christus peccatum non novit, quia numquam peccati delectationem sensit<sup>57</sup>.

Robertus Pullus dagegen vermochte sich dem Einfluß dieser Lehre des Abaelard — den er ebenfalls nicht mit Namen nennt — nicht zu entziehen. Er hält es vielmehr für sicher, daß unser Herr und Erlöser, der Mensch Jesus Christus, nichts verschmäht hat, was der menschlichen Na-

<sup>54</sup> De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 7 (PL 176, 390D f.). — Wörtlich identisch findet sich die Stelle auch in des Werner von St. Blasien Deflorationes Sanctorum Patrum, Dominica de passione (PL 157, 899).

<sup>55</sup> De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 7 (PL 176, 391). — Wörtlich identisch wiederum in den Deflorationes Sanctorum Patrum, Dominica de passione (PL 157, 900).

<sup>56</sup> In unum ex quatuor, lib. 4 c. 160 (PL 186, 544).

<sup>57</sup> Comment. in epist. Divi Pauli. Zu 2 Kor 5 (PL 181, 1051).

tur zukommt. Das Sündigenkönnen aus seiner Natur heraus hat Gott dem Menschen eingegeben, damit Raum werde für ein Verdienst des kraft seiner freien Entscheidung sich von der Schuld frei haltenden Menschen. Und darum glauben manche, es gehörte sich, daß unser Herr Jesus, den Knechten und Brüdern in allem ähnlich gemacht außer der Sünde, sündigen konnte, insofern auch ihm beim Vermeiden des Schlechten ein größerer Ruhm zufiel, wenn er dasselbe begehen konnte, als wenn er bloß deswegen der Sünde fernblieb, weil er nicht sündigen konnte<sup>58</sup>.

Man sieht, daß hier Roberts Darstellung sogar noch über die von Abaelard ohnehin weit genug in die Zone des Irrtums vorgeschobenen Linien hinausgeht. Man kann sich zudem des Eindruckes nicht erwehren, als ob er auch selber dieser Lehre nicht ganz unsympathisch gegenüberstünde: denn er referiert die Unsündbarkeit Christi lediglich als die Behauptung von „quamplurimi“<sup>59</sup>.

Jedenfalls aber hielt er daran fest, daß die Möglichkeit zu sündigen wegen der Vereinigung mit Gott nicht zur Tatsache werden konnte, und zwar noch weniger als eine an sich mögliche Reue und Begnadigung des Teufels<sup>60</sup>. Immer-

<sup>58</sup> Sententiarum libri octo, lib. 4 c. 1 (PL 186, 805).

<sup>59</sup> Ebd. (PL 186, 805 f.): De divinitate nemo obiciat, quae utique tanto est gloriosior, quanto non solum a peccato, verum a posse peccandi est remotior; aliud quippe est de dominatore Deo disputare, cuius est decus in gloria maiestatis; aliud de homine servo, cuius item decus constat ex obsequio subiectionis. Sed ille pro- [806] babiliter obsequitur, qui, ut ait Scriptura, „potest transgredi et non est transgressus“. Servus itaque omnis, quantumlibet in servitute devotus, ita utique est bonus, ut possit esse malus; sed qui in bono constitutus inde moveri potest, plane eo inferior est, qui in bono immobilis est. Bonus ergo Christus homo, sed incomparabiliter melior Deus. Sed tametsi asserunt quamplurimi, nullatenus peccare potuerit homo Christus, tamen longe melior est Deus per naturam, bonus quoque homo, sed per gratiam; sed quod per naturam, eo fortius est, quod per gratiam est.

<sup>60</sup> Ebd., lib. 1 c. 15 (PL 186, 713): Audacius dixerim et hodie Deum posse diabolo compunctionem infundere et poenitentiam dari satisfactentique salutem indulgere. Audacissime adiecerim, in una persona, quae est Christus, divinitatem humanitatem posse se disiungere et disiunctae gratiam suam retrahere, ut iam purus homo sine Deo ruat in vitium, de vitio in infernum, quod ne unquam fiat, beneficium quidem contulit, sed beneficio potentiam suam non inclusit. Salva enim iustitia revocare potest beneficium, quod non ex merito accipientis, sed affectu largitoris noscitur commendatum. Multum quidem meruit homo ille, sed virtute Dei, non sui, ut, si reddat Deus, quod homo promeruerit ex se, retineat autem, quod ipse fecit in homine, ne homo ille habeat, unde gaudeat. Si salutem, quam adversario misericorditer contulisse potuit, aequissima negavit severitate et negabit.

hin aber könnte diese Vereinigung von Gott gelöst werden; eine Möglichkeit, die von Christus selber in Betracht gezogen wurde, und um deren Nichtverwirklichung — nach Robert übrigens ein Gegenstand auch des Verdienstes Christi — deshalb Christus auch gebetet hätte<sup>61</sup>.

Wir werden sehen, daß diese letzten Ausführungen Roberts nicht unbeachtet bleiben sollten.

Robert von Melun lehrt in seiner Summe, daß Christus eine Menschennatur ähnlich unserer sündigen besaß, nicht weil die seine sündhaft gewesen wäre, sondern weil er Sterbefähigkeit und Leidensfähigkeit mit ihren Auswirkungen, d. i. mit Hunger, Durst, Schlaf, Erschöpfung und allem andern besaß, dem die Sünde die menschliche Natur durch ihr Verderbnis unterwarf. Weil aber Christus nicht ein bloßer Mensch war, konnte er all dies — im Gegensatz zu den gewöhnlichen Menschen — ohne Sünde haben. Weil er über einen bloßen Menschen hinaus Gott und Mensch war, konnte er keine Sünde haben. Denn, in wem die Fülle der Gottheit körperlich wohnt, in dem konnte eine Sünde nicht sein. Christus nahm nun eine solche sterbe- und leidensfähige Natur an und es war dies auch notwendig, da er sie als Preis für die Erlösung der menschlichen Natur hingeben wollte. Hätte er aber eine Sünde gehabt, oder wäre seine Natur sterbe- oder leidensunfähig gewesen, dann wäre dies verunmöglicht worden. Denn, hätte Christus eine Sünde gehabt, dann hätte er sich der anderen nicht annehmen können, weil er selber der Erlösung bedurft hätte. Wäre von ihm eine sterbe- und leidensunfähige Natur angenommen worden, dann hätte er nicht für andere genugun, d. h. Strafe auf sich nehmen können, die uns für unsere und unserer Stammelfern Sünden zustand.

---

<sup>61</sup> Ebd.: *Nonne gloriam, quam filio hominis Filius Dei unicus contulit, adhuc gratiam dicis? Quomodo autem gratia est, si resumi non potest? — Sed potest, nam propheta humanitatem ad sibi unitam divinitatem inducit sic loquentem: „Deus meus, ne sileas a me, et assimilabor [714] descendantibus in lacum“. Ne sileas, ne a me divinitatem separe, quam dum mecum habeo, ipsa docente nihil ignoro. Etenim, si silueris, dum personaliter unito mihi te disiunxeris, „assimilabor descendantibus in lacum“, descendantibus in iniquitatis et inferni profundum, ut non disconveniam in poena, quibus convenerim in culpa. Omnia sciens homo Jesus nequaquam id peteret, si divinitati impossibile foret; sed quia fieri potuit, ne fieret, obediendo impetravit, nunquam timens lapsum fastigii sui sine dubio praenotavit constantiam, quam se promeriturum sanctissimae militiae suae obsequio nullo modo dubitavit.*

Er mußte also eine der sündigen ähnliche Menschennatur ohne die Sünde haben. So konnte er für uns leiden und dadurch uns von der Strafe befreien, die wir verdienstermaßen schuldeten<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> De eo, quod scriptum est: factus est in similitudinem carnis peccati. LXXIII. — Et ita esse oportuit, quia per ipsam omnia alia caro humana e peccati vinculo erat liberanda. Cuius similitudinem ipsa caro Christi habuit. Unde scriptum est: factus est in similitudinem carnis peccati. Habuit enim Christus carnem similem nostrae carni peccatrici, non quod ipsa peccatrix esset, sed habuit carnis peccatricis similitudinem, id est mortalitatem et passibilitatem cum suis effectibus, id est esurie, siti, dormitione, lassitudine et ceteris, quibus peccatum sui corruptione naturam humanam subiectam fecit. Propter que caro Christi similitudinem dicitur habuisse carnis peccatricis. Hec quippe, que dicta sunt, id est mortalitas, passibilitas et comitantia ista carnem [fol. 56<sup>v</sup>] Christi similem carni peccatrici reddiderunt. Unde et ipse Christus a nonnullis peccator est iudicatus ... Ipsa enim in se habuit, que peccatum induxit, et que in nullo fuerunt, in quibus peccatum non fuit. Et ideo ob hanc causam, ut dixi, Christus a multis in diebus carnis sue peccator est creditus. Quod enim in omnibus contingit eiusdem nature, non facile aliquid eandem naturam habens sine illo creditur esse, quod communiter omnibus creditur inesse. Quia ergo Christus a multis homo tantum esse credebatur, ab eisdem peccator estimabatur, in quo fallebantur similitudine predictorum. Non in hoc fallebantur tantum, quod eum peccatorem credebant, sed quia purum hominem arbitrabantur. Quia ergo purus homo non fuit, predicta sine peccato habere potuit. Si enim purus homo fuisset, predicta sine peccato habere non potuisset. Secundum ergo sue estimationis errorem et positionem, iudicium, quo Christum peccatorem iudicabant, a vero non multum discrepabat. Nam consequebatur, si purus homo esset Christus, quod peccator fuisset. Sed quia purus homo non fuit, qui Deus et homo fuit, peccatum habere non potuit, passibilitatem et mortalitatem atque eis adiuncta habere potuit. In quo enim divinitatis plenitudo corporaliter habitavit, peccatum in eo esse non potuit. Quia vero de vero homine veram hominis naturam habuit, mortalitatem atque passibilitatem eum habere nichil prohibuit, sed habilem et aptum ad ea suscipienda ipsa natura, secundum quam de homine natus est, fecit. De homine enim mortali et passibili mortalis et passibilis debuit nasci. Talem quippe carnem eum assumere decuit et necessarium fuit, quam pro natura humana redimenda dare pretium potuisset. Hoc autem fieri non posset, si aut peccatum habuisset aut si immortalis et impassibilis ipsa caro assumpta extitisset. Si quidem peccatum haberet homo assumptus, alios assumere non potuisset, quia et ipse redemptione eguisset. Si vero immortalis et impassibilis natura ab eo assumpta fuisset, pro aliis satisfacere non potuisset, id est penam suscipere, que debita nobis erat pro peccatis a nobis commissis et a nostris primis parentibus. Quam quia suscepit et quod non rapuit, exsolvit, pro nobis satisfacere potuit et satisfecit. Et ideo, ut dictum est, carnem sine peccato habere debuit, sed tamen carni peccatrici similem. Unde et pro nobis pati potuit et patiando ab ipsa pena nos liberare, cuius debitores

Robert hält es in seiner Summe schließlich auch noch für notwendig, darauf hinzuweisen, daß niemand, der über die von Christus angenommene menschliche Natur in der rechten Weise Bescheid weiß, annimmt, daß die Fähigkeit zu sündigen zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehöre, da doch in Christus eine vollständige und wahre menschliche Natur sich fand, aber in ihm die Sündefähigkeit nicht bloß nicht war, sondern auch nicht sein konnte<sup>63</sup>. Die Definition des *liberum arbitrium* bringt eben nicht die Fähigkeit sich dem Schlechten zuzuwenden mit sich. Sondern im Gegenteil, je mehr die Möglichkeit, sich dem Schlechten zuzuwenden ausgeschaltet ist, um so mehr ist Freiheit vorhanden<sup>64</sup>.

Auch in seinem Paulinenkommentar erkennt Robert ohne weiteres die Unsündbarkeit Christi an<sup>65</sup>. Auch stellt er zu Rom 3, 4 in Abrede, daß der *homo assumptus* in die Allgemeinheit des *Omnis homo mendax* mit eingeschlossen sei<sup>66</sup>. Hier greift er auch den abaelardischen Gedanken auf, daß der Mensch sein konnte, ohne vom *Verbum* angenommen zu werden. Denn er wurde aus Gnade angenommen, und, was immer aus Gnade ist, kann auch nicht sein. Und wenn der Mensch wäre, ohne vom Wort angenommen zu sein, wäre er Mensch den übrigen Menschen ähnlich. Und so wäre er Sünder, weil der angenommene Mensch sündigen konnte<sup>67</sup>.

Die Antwort Roberts ist aber eine entschieden ablehnende in der Form:

Nec est recipiendum, quod, quamvis posset non assumi, possit peccare, vel peccaret, si non assumeretur. Sicut non est conceden-

merito nostro eramus. St. Omer, Cod. lat. 121, fol. 56. — Man vgl. auch die Abbreviation der Summe Roberts bei F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun, Paderborn 1927, 45 f.

<sup>63</sup> Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191, fol. 178): *Nemo de humana natura a Christo assumpta sane sentiens potestatem peccandi de integritate humane nature esse arbitratur eo, quod tota integritas nature humane atque veritas in Christo fuit, in quo potestas peccandi non solum non fuit, sed nec etiam esse potuit.*

<sup>64</sup> Summe. Man vgl. den Text PL 186, 1053D. f.

<sup>65</sup> Man vgl. nur Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 106: *Ipse [Christus] enim sine peccato fuit. Quare propter se nichil operatus est.*

<sup>66</sup> Oxford, Bibl. Bodl., Cod. Laud. lat. 105, fol. 185: *Queritur hic, si homo assumptus potuit peccare: quia si omnis homo mendax, et homo assumptus ... Non est verum. Quia homo assumptus sub ista universitate non comprehenditur, dum dicitur: „Omnis homo mendax“.*

<sup>67</sup> Ebd.

dum, quod angeli confirmati peccare possint, quamvis possit esse eos non confirmari et, si non confirmarentur, possent peccare. Quod homo assumptus non posset peccare, testatur Boetius dicens de eo: „Non est talis, quales ceteri sunt. Nature nec voluntas nec affectio mala in eo esse potest“<sup>68</sup>.

Auch die von Robert abhängigen *Quaestiones in epistolas Pauli* machen mit merkwürdiger Entschiedenheit Front gegen Abaelard und zwar wiederum in der Erklärung von Rom 3, 4. Das Argument der *quidam*, das sie dabei bekämpfen, lautet: Wenn der angenommene Mensch (*homo assumptus*) vom Wort nicht angenommen werden konnte, konnte er sündigen. Er konnte aber nicht angenommen werden. Also konnte er sündigen. Was richtig scheint, sobald der Vordersatz zugegeben wird. Alle geben aber zu, daß er nicht angenommen werden konnte<sup>69</sup>.

Demgegenüber entscheiden die *Quaestiones* auf Grund lediglich dialektischer Prinzipien:

Non est credendum, quod homo ille potuit peccare. Cum enim dicitur homo ille, per ille notatur personalis proprietas, in qua impossibile est eum peccare. Sed in consequentia, cum dicitur: si homo ille potuit non assumi, potuit peccare, non intelligitur illa personalis proprietas, sed sine illius respectu natura humana datur intelligi<sup>70</sup>.

Der ebenfalls von Robert von Melun abhängige *Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534* äußert sich zwar — ebenfalls in der Behandlung von Rom

<sup>68</sup> Ebd. Die Texte aus der Oxforder Handschrift verdanke ich einer gütigen Mitteilung von R. M. Martin, Löwen, dessen Ausgabe des *Paulinenkommentars* Roberts von Melun demnächst erscheinen wird.

<sup>69</sup> In *epist. ad Rom.*, Q. 74 (PL 175, 452): *Quaeritur, an homo assumptus sit mendax? Videtur, quod sic, quia est homo, et omnis homo mendax. Mendax enim dicitur quis, non quia mentiatur vel peccet, sed quia mutabilis est „et numquam in eodem statu permanet“*, et per peccata potest diffluere. Quod totum etiam de *homine assumpto quidam praesumunt asserere, quod sic conantur affirmare: Si homo assumptus potuit a Verbo non assumi, potuit peccare. Sed potuit non assumi: ergo potuit peccare. Quod videtur, si antecedens concedatur. Sed omnes concedunt, quod potuit non assumi. — Wir erinnern daran, daß sowohl die *Sententiae Florianenses*, als auch der *Cambridger Paulinenkommentar* vom *homo assumptus* die Rede hatten.*

<sup>70</sup> Ebd. — Lediglich auf eine korrekte Ausdrucksweise drängt In *epist. 1 ad Tim.*, q. 23 (PL 175, 599): „*Iustificatum in spiritu*“. *Nonne sermo praecessit de Verbo Dei? Hoc autem non est iustificatum, sed potius ab aeterno iustum natum. — Solutio: Cum sermo fit de Christo, diligenter intuendum est, quod dicatur, et secundum quid. Hoc ergo „iustificatum in spiritu“ intelligitur Christus secundum assumptum hominem, secundum quem immunis est ab omni peccato, omnimodam habens iustitiam.*

3, 4 — dahin: man dürfe keineswegs zugeben, daß der angenommene Mensch lügenhaft war oder sein konnte, oder daß er sündigen konnte. Er meint aber dennoch, man könne vielleicht zugeben, daß, würde jener Mensch vom Wort nicht angenommen und wäre er Mensch, er sündigen könnte. Einmal angenommen konnte er nicht mehr sündigen, weil er vom Wort nicht mehr getrennt werden konnte. Denn, wenn die Annahme auch nur aus Gnade geschah, so wurde ihm doch diese Gnade gleichsam zur Natur und es ward für ihn gleichsam ein natürlicher Zustand, das Gute zu tun und nicht sündigen zu können<sup>71</sup>.

Es wird also hier wohl vom dialektischen Standpunkt aus den Quaestiones in epistolas Pauli recht gegeben, dabei aber auch das gewürdigt, was sich an sachlich Richtigem in der These Abaelards findet, vor allem, daß die Unsündbarkeit Christi eine rein gnadenhafte ist. Darüber hinaus wird aber betont, daß die gnadenhafte Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen Person eine untrennbare war und so sachlich die Unvereinbarkeit mit dem Sündigenkönnen einer natürlichen — wir würden heute sagen — innerlichen entspricht.

### 3. Die Schule Gilberts de la Porrée.

Wir konnten bereits vermerken, daß Boethius in seinem Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae<sup>72</sup> in klarer und entschiedener Weise die Unsündbarkeit Christi umrissen hat. In seinem Kommentar zu diesem Werk macht sich Gilbert de la Porrée die von Boethius ausgesprochene Lehre restlos zu eigen, nämlich daß Christus von jedem der drei möglichen Zustände sich etwas angeeignet hat<sup>73</sup>. Wenn in Christus kein Wille zu sündigen war, so kam dies 1. daher, daß, soweit er Gott ist, ihm *natürlicher* Weise ein solcher Wille fehlte; 2. soweit dies die Gnade an-

<sup>71</sup> Fol. 146: „Omnis autem homo mendax“, id est mutabile esse habens et per peccata defluens, sicut beatus Augustinus exponit. De homine assumpto nullo modo concedendum est, quod fuerit vel potuerit esse mendax vel quod peccare potuerit. Concedi forsitan potest, quia, si homo ille a Verbo non assumeretur et esset homo, peccare potuisset. Assumptus autem peccare non potuit, quia a Verbo separari non potuit. Etsi enim assumptus fuerit ex gratia, gratia tamen illi quasi naturalis facta est et ei quasi naturale fuit bonum facere et non posse peccare.

<sup>72</sup> PL 64, 1353 f.

<sup>73</sup> PL 64, 1408—1412.

geht, durch die er Mensch geworden war, war dies von dem Zustand genommen, d. h. ihm entsprechend dem Zustand gegeben, der Wirklichkeit hätte werden können, wenn Adam seinen Willen nicht dem Betrug seines Feindes, des Teufels, zugewandt hätte<sup>74</sup>. Christus war nämlich, und hier klingt Anselm von Canterbury an, nicht nach dem Gesetz der Zeugung, sondern aus bloßem Willen Mensch geworden und wollte von den drei Zuständen der menschlichen Natur, um uns von unseren Nöten zu befreien, nicht diese gleichen Nöte annehmen<sup>75</sup>.

Mit aller Selbstverständlichkeit wird dann die Lehre von der Unsündbarkeit Christi in den zur Schule Gilberts gehörigen Quästionen des Clm 18918<sup>76</sup>, im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686<sup>77</sup>, sowie z. B. auch noch in dem zweiten Hebräerbrieffkommentar der gleichen Handschrift<sup>78</sup> vorgetragen. Doch bestand in dieser Schule allem Anschein nach keine Lust, sich näher auf die Frage und deren spekulative Durchfor-

<sup>74</sup> PL 64, 1410C f.

<sup>75</sup> PL 64, 1411.

<sup>76</sup> Fol. 118<sup>v</sup>: Nullo modo mereri tamen dicitur Petrus, sed ratione consortii, sicut dicimur iusti in Christo et sicut dicitur Christus peccare non in se, sed in nobis, qui nullo modo sumus iusti, sicut ille nullo modo est peccator.

<sup>77</sup> Fol. 42<sup>v</sup>: Duplex infirmitas pro peccato est nobis inflicta, scilicet necessitas peccandi et sentiendi passiones. Infirmitas enim nostra est impotentia resistendi peccato et sensui passionum. Unde Christus, ut dicit Ylarius, infirmis nature non fuit, quia impotentiam nostram non habuit. Legitur tamen, quod et infirmitatem nostram in se transformavit. Sed hoc dictum est de affectione, cum Ylarius idem neget de necessitate. Cum autem utraque necessitas dicatur nostra infirmitas, precipue tamen necessitas peccandi, cui sequens debetur ut cause, quam etiam Christus in se non transformavit, sed pro nobis habentibus illam mortem sustinuit, quam notavit [fol. 43] auctor, cum dicit: „ad infirmitatem quidem impii vice“. Christus enim factus est non in carnem peccati, sed in similitudinem carnis peccati, unde et vicarius impiorum fuit, cum mortem, scilicet penam peccato debitam tamquam peccator sustinuit.

<sup>78</sup> Cod. Paris. Nat. lat. 686, fol. 73<sup>v</sup>: Duplex autem est corruptio hominis: una secundum carnem, que est infirmitas, cuius sunt comites defectus; altera secundum animam, que corruptio est vitium. Virtus enim et vitium sunt circa rationem, que est affectio spiritus. Habitus et privatio sunt in eodem. Quare cum virtus secundum animam insit, secundum animam inerit vitium, id est absentabitur virtus. Et hec est corruptio, qua dicitur anima vitata et corrupta; non corrupta infirmitate carnis, sed corrupta vitio rationis. Harum autem corruptionum nulla fuit in Christo ... Cum igitur Christus non fuerit per concupiscentiam conceptus, iure videtur non peccasse in Adam.



schung einzulassen. Sie machte sich somit das Interesse, das die Anselm- und insbesondere die Abaelardschule am Problem nahmen, nicht zu eigen.

Es mußte damit also vorläufig bei den Ergebnissen derselben bleiben, deren grundsätzlichsstes die durch die hypostatische Union bedingte Unsündbarkeit Christi blieb. Wenn dagegen auch der durch Abaelard verursachte Kampf um den Einflußbereich der Versuchungen rasch mit einem endgültigen Sieg der orthodoxen Richtung, deren Bester, Hugo von St. Viktor, sich selber in die Bresche warf, endigte, so sollte der Streit um die Fixierung der Sündenunmöglichkeit in Christus im späteren 12. Jahrhundert doch noch weitere Kreise ziehen.