

Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Viktor

Von Julius Gross

Hugo von St. Viktor (um 1096 – 11. Febr. 1141), einer der größten Gelehrten des 12. Jahrhunderts, Dogmatiker, Moralist und Mystiker in einer Person, ist auch der bedeutendste und einflußreichste Vertreter des Augustinismus in der Frühscholastik, was ihm den Ehrennamen eines „zweiten Augustinus“ eintrug.¹

Wahrscheinlich aus Sachsen stammend,² verbrachte Hugo den größten Teil seines Lebens lehrend und schreibend in dem 1108 von Wilhelm von Champeaux gegründeten Augustinerchorherrenstift St. Viktor zu Paris.

Gemessen an der Kürze seines Lebens hat Hugo ein Schrifttum von erstaunlichem Umfang hinterlassen.³ Dabei ist er keineswegs ein nur rezeptiver Kompilator wie etwa sein Zeitgenosse Honorius Augustodunensis. Gewiß, er entlehnt die Grundlagen seines Denkens und die Wesenselemente seiner Theologie dem großen Augustinus, von dem er rühmend sagt, er übertreffe an Geisteskraft und Wissen (*ingenio vel scientia*) alle übrigen Väter.⁴ Auch von andern Kirchenlehrern übernimmt er vieles, namentlich von Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla, Ambrosius und Hieronymus, freilich ohne seine Anleihen in der Regel als solche zu kennzeichnen oder genauere Quellenangaben zu machen. Doch ist unser Scholastiker sichtlich bemüht, das übernommene biblisch-patristische Gedankengut sich persönlich anzueignen, dialektisch zu verarbeiten und in ein zusammenhängendes System zu bringen, wobei er ein für seine Zeit beachtliches Maß von Selbständigkeit des Denkens und Besonnenheit im Urteil an den Tag legt.

Diese Qualitäten treten in Hugos Ur- und Erbsündenlehre besonders deutlich hervor. Zwar erweist er sich auch auf diesem Teilgebiet der theologischen

¹ Vgl. *J. de Ghellinck*: *Le Mouvement théologique au XIIe siècle*, 2e éd., Bruges usw., 1948, S. 185. Neuere Bibliographien über Hugo bei: *Heinr. Köster*: *Die Heilslehre des Hugo von Sankt-Viktor* (Diss. theol. Münster i. W.), Emsdetten, 1940, S. X–XXV. *Dionys. Lasić*: *Hugonis de S. V. Theologia perfectiva* (Stud. Anton. 7), Rom, 1956, S. XV–XXXIV. *Roger Baron*: *Science et sagesse chez Hugues de S. V.* (Thèse lettres), Paris, 1957, S. 231–63.

² Siehe *Robert Javelet*: Art. *Les Origines de Hugues de S.-V.* in *Rev. des sciences relig.* XXXIV, 1960, S. 74–83. *L. Ott* in *LThK* V², 518–19.

³ Kritische Listen der Werke Hugos in den soeben erwähnten Schriften von *Köster* (S. 2–5), *Lasić* (S. 17–32) und *Baron* (S. XXIV–XXVII). Das meiste bei *Migne PL* CLXXV–CLXXVII (mit vielen z. T. sinnstörenden Druckfehlern).

⁴ *Eruditio didascalica* IV, 14; *PL* CLXXVI, 786 D. – Über Hugos Bewertung und Verwertung der Kirchenväter siehe die gediegene Studie von *Ludw. Ott*: *Hugo von St. V. und die Kirchenväter in Divus Thomas* 27, 1949, 180–200, 293–332.

Anthropologie im wesentlichen als ein getreuer Schüler des Lehrers von Hippo. Doch scheut er sich nicht, in einigen keineswegs unwichtigen Punkten von letzterem abzuweichen, Abweichungen, die für die Entwicklung des theologischen Denkens aufschlußreich sind.

Von Hugos Schriften kommen hier vornehmlich in Betracht: Sein dogmatisches Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei*,⁵ eine, wenn auch nicht erschöpfende, so doch einigermaßen vollständige und systematische, frühere Arbeiten zusammenfassende Darstellung der Glaubenslehre, eine erste „Summa“ der Theologie, „die erste Dogmatik großen Stiles, die das Abendland hervorgebracht hat“.⁶ Der Dialog *De sacramentis legis naturalis et scriptae*,⁷ ein Abriß der Theologie für Anfänger. Die Abhandlungen *De arca Noe morali*⁸ und *De arca Noe mystica*,⁹ allegorisch-mystische Deutungen des biblischen Berichtes über die Arche Noes. Die von Dom Odon Lottin veröffentlichten *Quaestiones*,¹⁰ die hier wohl zum ersten Male ausgewertet werden.

Im Vergleich mit diesen Hauptquellen werfen Hugos übrige Schriften nur einen geringen Ertrag für unser Thema ab, der jedoch in unserer Darstellung ebenfalls berücksichtigt ist.¹¹

I

Aus der Erkenntnis heraus, daß Sündenfall und Erlösung nur dann geziemend dargelegt werden können, wenn man zuvor den Urstand des Menschen (*primam institutionem hominis*) richtig erfaßt und erklärt hat, legt der Viktoriner großen Wert darauf zu zeigen, wie der Mensch erschaffen und auf den Weg der Gerechtigkeit und Zucht (*in via iustitiae et disciplinae*) gestellt worden ist.¹²

Der Mensch, um dessentwillen die Welt gemacht, und zu deren Besitzer und Gebieter er bestellt wurde, ist aus reiner Liebe für Gott erschaffen worden, um ihm zu dienen und durch Teilhabe an ihm selig zu werden.¹³ „Gott schuf den Menschen aus einer doppelten Substanz: den Leib als Materie nahm er von der Erde; die Seele aber machte er ohne Materie aus nichts.“ Die Geistseele – „der vorzügliche Teil des Menschen oder besser der Mensch selbst (vel

⁵ PL CLXXVI, 173–618. Hier zitiert: De sacr. I (Buch), 1 (Teil), 1 (Kap.); 187 (Migne-Spalte).

⁶ Reinhold Seeberg: Lehrb. d. Dogmengesch. III⁵ (1953), S. 186. – De sacr. I, prol.; 183 nennt Hugo selber sein Werk eine *summa*.

⁷ PL CLXXVI, 17–42. Zitiert: De sacr. leg. mit Spaltenzahl.

⁸ Ebd.; 617–80. Zitiert: De arca N. mor. I (Buch), 1 (Kap.); 619 (Spalte).

⁹ Ebd.; 681–704. Zit.: De arca N. myst. I (Kap.); 681 (Spalte).

¹⁰ Questions inédites de Hugues de Saint-Victor in Rech. Théol. anc. et méd. XXVI, 1959, S. 177–213. XXVII, 1960, S. 42–64. Zit. Quaest. 17; Lottin 195 (mit modernisierter Orthographie).

¹¹ Bei Zitaten aus Hugos übrigen Schriften ist jeweils auch der Migne-Band angegeben.

¹² De sacr. I prol. 3; 184 BC.

¹³ Ebd. I, II, 1; 205–06; VI, 1, 6; 263 BC, 267 C. Vgl. De sacr. leg.; 20 C.

potius ipse homo)¹⁴ – ist als Beispiel ihrer zukünftigen Verbindung mit Gott „bis zur Gemeinschaft mit einem irdischen Leib erniedrigt“ und mit diesem „zu einer Gemeinschaft und Freundschaft“ verbunden worden.

In der Seele war Gottes Bild und Gleichnis: Bild ist sie gemäß ihrer Vernunft und Wahrheitserkenntnis; Gleichnis gemäß ihrer einheitlichen und einfachen Wesenheit sowie ihrer Liebe zur Tugend.¹⁵

Im Gegensatz zu Augustinus unterscheidet hier unser Magister zwischen Gottes Bild und Gleichnis im Menschen.¹⁶ Ersteres ist nach ihm etwas Naturgegebenes; die Gottähnlichkeit hingegen bald etwas Natürliches, bald etwas Ethisches, durch Gottesliebe erst Zu-erwerbendes.¹⁷ An andern Stellen wieder verwendet er beide Ausdrücke als gleichbedeutend.¹⁸

Ebenso wie der Bischof von Hippo sieht Hugo in der Seele, insofern als sie zugleich eine Einheit und eine Dreiheit von Macht, Weisheit und Liebe (potentia, sapientia, amor) oder von Gedächtnis, Vernunft und Willen (memoria, ratio, voluntas) ist, ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, das es dem Menschen ermöglicht, von der Selbsterkenntnis aus zur Erkenntnis des dreieinigen Gottes emporzusteigen.¹⁹

Sogar im Leibe, der doch als körperliche Natur Gottähnlichkeit nicht zu empfangen vermag,²⁰ entdeckt unser Scholastiker „eine Spur der Trinität (vestigium Trinitatis)“, insofern als in dem einen Körper diese drei sind: Gestalt, Form und Schönheit (figura, forma, pulchritudo).²¹

Gott „hat den Leib des ersten Menschen gesund und unversehrt (sanum et integrum) gemacht: Gesund, weil nichts Verwesliches in ihm war; unversehrt, weil ihm nichts zur Vollkommenheit fehlte.“²² Vor seinem Falle besaß Adam aus Gnade die leibliche Unsterblichkeit insofern, als in seinem von Natur sterblichen und verweslichen Leibe keinerlei Verwesung oder Schwäche war. Er besaß die erste Unsterblichkeit, das posse mori und das posse non mori, nicht aber schon die letzte oder endgültige Unsterblichkeit des non posse mori, die er erst noch erwerben sollte. Doch hätte ihn der Lebensbaum vor dem Tode und vor jeglichem Schaden (defectus) bewahrt.²³

Konnte in einem solchen Leibe die Konkupiszenz wohnen? Augustinus hatte dies energisch bestritten. Von den Pelagianern ließ er sich lediglich das

¹⁴ Vgl. ebd. II, 1, 11; 407 D: Quid magis est homo quam anima? – Über Hugos Seelenlehre siehe *Heinr. Ostler*: Die Psychologie des Hugo v. St. V. (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 1), Münster i. W., 1906.

¹⁵ Ebd. I, vi, 1; 263 C – 64 D.

¹⁶ Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon 7; PL CLXXV, 37 C unterscheidet Hugo zwischen imago und ad imaginem. Ebenso Quaest. 17; *Lottin* 196.

¹⁷ Vgl. *Eruditio didascalica* I, 9; PL CLXXVI, 747: (Homo) in hoc similis Deo est, quod sapiens et iustus est.

¹⁸ Beispielsw.: De sacr. I, iii, 6, 21; 219 A, 225; vi, 34; 284. De arca N. mor. II, 1; 635 A, III, 6; 651 D – 52 A. – Über die verschiedenen Bedeutungen von Bild und Gleichnis bei Hugo siehe *D. Lasić*, a.a.O., S. 94–105.

¹⁹ Ebd. I, iii, 21, 27–28, 30–31; 225, 228 D – 29 B, 230–32. Quaest. 18; *Lottin* 196.

²⁰ Ebd. I, vi, 2; 264 D.

²¹ Ebd. I, iii, 28, 31; 230, 232. Vgl. *D. Lasić*, a.a.O., S. 98–99.

²² Ebd. I, vii, 18; 295 A = De sacr. leg.; 26 C.

²³ Ebd. I, vi, 18, 21; 275–76 B, 283. Vgl. De sacr. leg.; 24 BC.

Zugeständnis abringen, daß es im Paradiese, falls dort eine Begattung ohne Geschlechtslust unmöglich gewesen wäre, höchstens eine dem Willen vollkommen gefügte Konkupiszenz gegeben hätte.²⁴

Hugos Schau der Menschennatur ist in diesem Punkte wirklichkeitsnäher. Er hält die Begierlichkeit für eine Folge der Sterblichkeit²⁵ und wie diese für etwas Natürliches,²⁶ „zu den Werken der Schöpfung Gehörendes“.²⁷ Doch meint auch er, im paradisischen Adam sei der Leib mit allen seinen Gliedern und Regungen dem Geist vollkommen untertan gewesen, so daß im Paradiese die Begattung aus reiner geistiger Liebe ohne fleischliche Lust und Befleckung stattgefunden hätte.²⁸

Zusammen mit einer derart wunderbar ausgeglichenen Natur empfing der erste Mensch auch eine vollkommene Kenntnis aller sichtbaren Dinge, soweit er eine solche benötigte;²⁹ ferner die Erkenntnis seiner selbst, seines Wesens, seiner Aufgaben und Pflichten, nicht aber seiner Zukunft.³⁰ Ohne Zweifel besaß er auch Gotteserkenntnis; doch erkannte er seinen Schöpfer nicht etwa wie jetzt die Gläubigen als einen Abwesenden im Glauben, sondern „durch innere Eingebung (per internam inspirationem)“ als ein Wissender klarer „durch die Gegenwart der Schau (per praesentiam contemplationis)“, allerdings noch nicht „in der Vorzüglichkeit der Gottschau (in excellentia contemplationis divinae)“, die ihm später durch Offenbarung (per subsequentem revelationem) als Lohn für seinen Gehorsam zuteil werden sollte.³¹

Hier führt unser Magister die Gottschau Adams auf eine innere Erleuchtung, also auf ein besonderes Eingreifen Gottes zurück. Im allgemeinen schreibt er jedoch dem vernunftbegabten Geist auf Grund von dessen Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit Gott die natürliche Befähigung zur intuitiven Gottschau zu.³² In seinem Hauptwerk führt er beispielsweise unter der Überschrift: „Von jener Erkenntnisart, kraft welcher der vernunftbegabte Geist in sich Gott sehen kann“, folgendes aus:

In dem konnte zunächst und vornehmlich der unsichtbare Gott . . . geschaut werden, was seinem Bild und Gleichnis näher und verwandter gemacht worden war. Das aber war die Vernunft und der sich der Vernunft bedienende Geist, wodurch er

²⁴ Über die augustinische Ur- und Erbsündenlehre siehe unsere Schrift: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, München, 1960, S. 257–376. Im folgenden zit.: Entstehungsgesch. mit Seitenzahl. Über Augustins Auffassung von der Entstehung der Konkupiszenz s. S. 296–97.

²⁵ De sacr. I, vii, 31; 301 CD: concupiscentia effectus mortalitatis . . .

²⁶ Ebd.: concupiscentia naturalis appetitus sive affectus.

²⁷ De arca N. mor. IV, 8; 675 D: Concupiscentia pertinet ad opera conditionis . . . Vgl. 677 A.

²⁸ De sacr. I, vi, 23; viii, 13; 277 B, 315 D – 16. Vgl. De arca N. mor. IV, 5; 670 D – 71 A.

²⁹ Ebd. I, ii, 13; 271 A.

³⁰ Ebd. 15; 272.

³¹ Ebd. 14; 271. 271 D ist statt si inobedientia zu lesen si in obedientia; ferner ille primus homo statt illae; invisibiliter statt visibiliter. Das Komma hinter homo ist fehl am Platze.

³² Vgl. Quaest. 17; Lottin 196.

nach der ersten Ähnlichkeit mit Gott gemacht worden war, auf daß er durch sich finden konnte jenen, durch den er gemacht worden war.³³

In seiner „Erklärung der Himmlischen Hierarchie des heiligen Dionysios“ verteidigt Hugo nachdrücklich die Möglichkeit einer unmittelbaren Gotteserkenntnis für reine vernünftige Geister (*rationales animi*) und begründet sie damit, daß die Gottheit „uns korrational, d. i. entsprechend und angemessen (*nobis corrationalis, id est congrua et apta*) ist“.³⁴

Eine solche Gottesschau erkennt Hugo in *De sacramentis* ausdrücklich dem Urmenschen zu, solange dieser in vollkommener Harmonie mit sich und seinem Schöpfer lebte und seinen Geist rein bewahrte:

Wer immer so geordnet ist, der ist des Sonnenlichtes würdig, so daß, falls der Geist nach oben erhoben, und das Verlangen auf Überirdisches gerichtet ist, das Licht der höchsten Wahrheit dem Betrachtenden erstrahlt, und er schon nicht mehr „durch einen Spiegel in rätselhafter Weise“ (I. Kor. XIII, 12), sondern die Wahrheit, wie sie in sich selber ist, erkennt und schmeckt (in se ipsa ut est veritatem agnoscat et sapiat).³⁵

An einer andern Stelle desselben Werkes, wo er vom Unterschied zwischen der Schau im Bilde und jener von Angesicht zu Angesicht handelt,³⁶ sagt Hugo vom ersten Menschen ausdrücklich, er sei durch die Schau des gegenwärtigen Gottes gestärkt (*visione praesentis Dei roboratus*) gewesen.³⁷

Vor der Sünde hatte Adam einen freien Willen. Es war dies „die erste Freiheit“, das Sündigen- und Nicht-sündigen-können (*posse peccare et posse non peccare*). Er konnte sich dem Guten zuwenden mit dem Beistand der Gnade, dem Bösen mit Gottes Zulassung, nicht Zwang.³⁸

Besaß der erste Mensch vor seinem Fall auch Tugenden? Er hatte, antwortet Hugo, natürliche Tugenden (*naturales virtutes*), d. h. „gute, gemäß der Gerechtigkeit seiner Natur geordnete, von Anbeginn in ihn hineingelegte Affekte, durch die er mittels eines natürlichen Verlangens (*naturali appetitu*) zum Guten und zur Gerechtigkeit hingezogen wurde“. Waren sie auch gut und lobenswert, so konnten diese natürlichen Tugenden doch nur natürliche Verdienste begründen. Ob Adam auch „Tugenden aus Gnade (*virtutes ex gratia* oder *secundum gratiam*)“ besaß, „die von einem guten, von göttlicher Liebe bewegten Willen hervorgebracht werden“, und daher „verdienen, über die Natur hinaus (*super naturam*) belohnt zu werden“, nämlich mit der

³³ De sacr. I, III, 6; 219 A: In eo primum et principaliter invisibilis Deus . . . videri poterat, quod illius imagini et similitudini proximum et cognatum magis factum erat. Hoc autem ipsa ratio erat et mens ratione utens quo ad primam similitudinem Dei facta erat, ut per se invenire posset eum, a quo facta erat. Vgl. In Pentateuch. 7; PL CLXXV, 37 C: Sicut imago rei cernitur in speculo, ita anima in sua ratione Deum cognoscere potest.

³⁴ Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii III; PL CLXXV, 954 C–56 A. Vgl. ebd. III; 976 A. VII; 1069 D: Jeder reine Geist (*animus*), ob von Menschen oder Engeln, kann Theodocos = Dei receptor sein.

³⁵ De sacr. I, 1, 12; 196 D.

³⁶ Ebd. I, x, 9; 342–44 A.

³⁷ Ebd.; 344 A. Derselbe Ausdruck findet sich De sacr. leg.; 40 C. Siehe auch De arca N. mor. III, 5; IV, 5; 651 D–52 A, 671 A.

³⁸ Ebd. I, vi, 16; 272 CD. Vgl. ebd. 18, 29; 275 B, 282 A. Siehe hierzu *Augustin.*: De corr. et grat. XX, 33; PL XLIV, 936.

Gegenwart Gottes selber, wagt unser Magister mangels Autoritäts- oder Vernunftargumente nicht zu entscheiden. Zwar hatte Adam begonnen, seinen Schöpfer zu lieben; doch war diese Regung nicht lobenswert, weil nicht beharrlich.³⁹

Ist es aber denkbar, so fragt man sich unwillkürlich, daß Adam Gott schaute, wie Hugo annimmt, ohne zugleich in heißester Liebe zu diesem seinem höchsten Gut zu entbrennen? Schreibt Hugo nicht selber, Adam habe, solange er die urständliche Ordnung bewahrte, nur seinen Schöpfer geliebt und all sein Wollen und Handeln auf ihn bezogen, alles nur seinerwegen getan?⁴⁰ Lebte er da etwa nicht aus „einem guten, von göttlicher Liebe bewegten Willen“?

Kein Zweifel, unser Mystiker konnte sich Adams Gottesschau nicht ohne Gottesliebe vorstellen. Beide liegen jedoch für ihn im Bereich der gesunden und unversehrten Menschennatur, deren Höchstleistungen sie allerdings sind. Ihr Gegenstand, die Gottheit, ist zwar außer aller geschaffenen Natur, dennoch aber dem Menschengestalt auf Grund von seiner Verwandtschaft mit ihr erreichbar als sein letztes Ziel, seine höchste, ihm geschuldete Seligkeit.⁴¹

Hieraus ergibt sich, daß Hugos Urstandslehre streng übernatürliche Elemente nicht aufweist. Die Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur oder Gnade im theologischen Sinn dieses Wortes war ihm übrigens unbekannt trotz mancher Ausdrücke, die nicht wenige Forscher zur gegenteiligen Annahme verleitet haben.⁴²

Auch der Bischof von Hippo kannte diese Unterscheidung nicht. Er hat jedoch angenommen, daß Adam „recht“, „in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ erschaffen wurde,⁴³ also mit moralischen, ihm auf außernatürliche Weise verliehenen Tugenden. Anselm nannte diese göttliche Morgengabe Urgerechtigkeit (*originalis rectitudo*) und sah in deren schuldhaftem Mangel in den Neugeborenen das Wesen der Erbschuld.⁴⁴

Hugo dagegen hat die augustinische These von Adams Urgerechtigkeit nicht übernommen⁴⁵ und daher auch nicht die anselmianische Erbsündendefinition, die er übrigens nirgends erwähnt. Zwar gebraucht auch er gelegentlich den Ausdruck Urgerechtigkeit (*originalis iustitia*); er versteht aber darunter die Gerechtigkeit, die sich Adam und Eva durch ihren Gehorsam erst hätten erwerben müssen.⁴⁶

³⁹ Ebd. 17; 273–75.

⁴⁰ De arca N. mor. IV, 5; 670 CD.

⁴¹ De sacr. I, II, 1; 206 AB: Bonum in Creatore oder felicitatis homini debeatur.

⁴² Siehe hierzu H. Köster, a.a.O., S. 40–60. Nach Lasić besaß der paradiesische Adam übernatürliche Gerechtigkeit. Hugo schreibt er ab initio limpidissimam distinctionem inter ordinem naturae et ordinem gratiae zu (a.a.O., S. 142–46, 151–52).

⁴³ Augustin.: De Gen. ad litt. VI, xxiv, 35, 37; PL XXXIV, 353–54. De corr. et grat. XI, 31–32; PL XLIV, 935.

⁴⁴ Siehe unsern Aufsatz: Die Natur- und Erbsündenlehre Anselms v. C. in Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. XIII, 1961, S. 25–45.

⁴⁵ Nach De sacr. I, VII, 11, 15; 291–92, 293 D besaß Adam ursprünglich nur appetitum oder affectum iusti.

⁴⁶ Ebd. I, VI, 24; 277–78. Vgl. De sacr. leg.; 26 B, wo Hugo die Gerechtigkeit definiert: Mensura in appetitu commodi.

II

Der Wonnegarten des Paradieses war nämlich eine Tugendsschule.⁴⁷ Hatte doch Gott dem Urmenschen zwei Gebote auferlegt: das Gebot der Natur und das Gebot der Zucht (*praeceptum naturae* – *praeceptum disciplinae*). Ersteres bezweckte die Bewahrung der Adam geschenkten zeitlichen Güter; letzteres, das Verbot vom Baume der Erkenntnis zu essen, sollte ihm Gelegenheit geben, sich durch seinen Gehorsam das höchste Gut zu verdienen, das ihm im Himmel bereitet war. Hätte er im Gehorsam ausgeharrt, so wäre er nach der von Gott vorherbestimmten Zeit ohne den Schmerz des Todes mit seiner ganzen Nachkommenschaft in den Himmel entrückt worden, um dort in der Gesellschaft der Engel ewig zu leben.⁴⁸

Gottes Auftrag gemäß hätte das erste Menschenpaar im Paradiese Kinder gezeugt. Diese wären in demselben Zustande zur Welt gekommen wie jetzt,⁴⁹ jedoch ohne Sünde.

Hugo teilt die Ansicht jener nicht, die da meinten, Adam würde, hätte er nicht gesündigt, „nur gute Söhne gezeugt“ haben, und keiner seiner Nachkommen wäre verdammt worden. Auch glaubt er nicht, daß letzteren Adams Gehorsam allein schon zum Verdienst würde genügt haben (*ad meritum sufficere debuisset*). Er möchte eher annehmen, daß Adams Nachkommen gleichfalls einer Prüfung unterworfen worden wären, und zwar mittels desselben Gebotes wie ihr Stammvater, und daß sodann die einzelnen jeweils nach ihren Verdiensten belohnt und verherrlicht worden wären.⁵⁰

Wer waren die Vertreter der von unserm Viktoriner abgelehnten These von einer automatischen Vererbung der Urgerechtigkeit? Wie üblich, nennt er keine Namen. Man wird jedoch kaum fehlgehen mit der Annahme, daß er an Anselm von Canterbury dachte, nach dem die Urgerechtigkeit „mit Notwendigkeit“ sich vererbt hätte.⁵¹

Der Teufel beneidete den Menschen, weil dieser durch Gehorsam dahin emporsteigen sollte, von wo er selber durch Hochmut herabgestürzt war. In Schlangengestalt nahte er sich dem Menschen, und zwar dem Weibe als dem schwächeren und weniger intelligenten Teile, und versuchte es mittels der Gaumenlust, der Ruh- und Habsucht. Indem Eva am göttlichen Verbot zweifelte, „hat sie gewissermaßen die Schlechtigkeit eingeleitet (*secundum aliquod inchoavit malitiam*)“, die sie sodann durch das Essen vom verbotenen Baume und das ungeordnete Verlangen nach Gottähnlichkeit vollendete.⁵²

Eva glaubte dem Teufel und wurde verführt. Adam dagegen wurde nicht verführt, da er wußte, daß der Teufel log. Dennoch aß er den verbotenen Apfel aus Liebe zu seinem Weibe. Seine Sünde war also geringer als diejenige Evas.⁵³

⁴⁷ De vanitate mundi III; PL CLXXVII, 723 B.

⁴⁸ De sacr. leg.; 23–24 B. Vgl. De sacr. I, vi, 7; 268.

⁴⁹ De sacr. I, vi, 26; 278 D–80 B macht Hugo viele Worte, um die phantastische Vorstellung abzulehnen, im Paradiese wären Adams Sprößlinge bereits ausgewachsen zur Welt gekommen!

⁵⁰ Ebd. 24; 277–78.

⁵¹ Siehe unsern oben zitierten Aufsatz über Anselm S. 34.

⁵² De sacr. leg.; 24 D–26 C kombiniert mit De sacr. I, vii, 1–4, 15–16; 287–88, 294. Vgl. ebd. viii, 13; 316.

⁵³ De sacr. I, vii, 10; 290–91.

Den Straffolgen des Sündenfalles hat unser Magister keine eigene zusammenfassende Darstellung gewidmet. Er erwähnt beiläufig den Zorn und Fluch Gottes,⁵⁴ den Verlust des Paradieses⁵⁵ und der Gottesschau⁵⁶ sowie die Zwingherrschaft des Teufels.⁵⁷

Häufig und ausführlich handelt er dagegen – wir werden gleich sehen warum – von der dreifachen Strafe für den Hochmut, diese erste Schuld des Menschen, nämlich von der leiblichen Sterblichkeit, der fleischlichen Konkupiszenz und der Unwissenheit des Geistes. Die beiden letzteren sind zugleich Strafe und Schuld, erstere nur Strafe.⁵⁸

Der Ungehorsam des ersten Menschen hat von seiner ursprünglichen Gotteserkenntnis viel hinweggenommen⁵⁹ und auch seine sittliche Urteilskraft geschwächt.⁶⁰ Gelegentlich schreibt Hugo sogar, zur Strafe für den Hochmut des Menschen, sei „der Seele das Licht der Wahrheit entzogen worden (ab animo subtrahitur lumen veritatis)“.⁶¹

Besonders intensiv befaßt sich Hugo mit dem Problem der Konkupiszenz, das ja auch bei Augustinus eine beherrschende Rolle spielt. Wir wissen bereits, daß die Begierlichkeit schon in der ursprünglichen Menschennatur vorhanden, aber dem Willen vollkommen untertan war. Nach der Sünde entstand „im sterblichen Fleische aus der verdorbenen Sinnlichkeit der Schaden der Konkupiszenz“,⁶² und zwar als eine Folge der wirksam gewordenen Sterblichkeit oder Verweslichkeit.⁶³

Neben dieser natürlichen Erklärung findet sich bei unserm Autor auch die mythische Augustins, wonach die Glieder des Leibes, „um das dem Schöpfer angetane Unrecht zu rächen“, dem gegen Gott rebellierenden Geist den Gehorsam aufgesagt haben.⁶⁴

An derselben Stelle des Hauptwerkes nur wenige Zeilen weiter liest man, Gott habe als gerechte Vergeltung, „um den Ungehorsam offenkundig zu machen, im menschlichen Leibe ein Glied der Herrschaft der Seele entzogen, (das Glied), durch das die Nachkommenschaft im Fleische gesät werden sollte, auf daß alle durch dasselbe Gezeugten erkennen sollten, daß sie Söhne des Ungehorsams sind“ und „mit der Schuld des Ungehorsams geboren werden“. Gleichsam schon aus der Inschrift über der Pforte, durch die sie hindurchgehen, erkennen sie, woher sie kommen und wohin sie gehen.⁶⁵

⁵⁴ De sacr. leg.; 29 AB. De vanit. mundi III; 723 C.

⁵⁵ Ebd.; 33 A.

⁵⁶ De arca N. mor. IV, prol.; 619.

⁵⁷ De sacr. leg.; 29, 33 A. De sacr. I, VIII, 4, 11; 307–09, 312 A. De arca N. mor. III, 6; 653 D.

⁵⁸ De sacr. I, VIII, 1; 305 C. Vgl. ebd. VII, 31; 301.

⁵⁹ Ebd. I, VI, 14; 271 D.

⁶⁰ De arca N. mor. III, 6; 652.

⁶¹ De sacr. I, VII, 27; 298 D.

⁶² Ebd. I, VII, 34; 302–03: In carne igitur mortali ex sensualitate corrupta nascitur vitium concupiscentiae . . .

⁶³ Ebd. I, VII, 31; 301 C: concupiscentia effectus mortalitatis. Vgl. ebd. II, 1, 7; 391 B.

⁶⁴ Ebd. I, VIII, 13; 316 C. Vgl. ebd. VII, 17, 31; 294–95, 301. Quaest. 17; *Lottin* 196. Quaest. 56; *Lottin* 61–63. Zu Augustinus siehe Entstehungsgesch., S. 323–24.

⁶⁵ Ebd.; 316 CD. Vgl. ebd. I, VII, 27; 298 C–99 A.

Es sind sich widersprechende Erklärungen von der Entstehung der Konkupiszenz, die hier unser sonst nicht unkritischer Autor aneinanderreihet, ohne den geringsten Versuch eines Ausgleiches zu machen oder eine Auswahl zu treffen.

III

Strafe und Schuld der Ursünde gehen auf alle Adamskinder über:

Wann also das sterbliche Fleisch durch Beischlaf zur Zeugung von Nachkommenschaft in Konkupiszenz gesät wird, gehen auf das im Fleische zu gebärende Kind durch die Konkupiszenz über Strafe und Schuld (*poena et culpa*).⁶⁶

Es ist dies die Erbschuld, die „viele und schwierige Fragen“ aufwirft, hauptsächlich bezüglich ihres Wesens und ihrer Fortpflanzungsweise.⁶⁷

Die Existenz der Erbsünde zu beweisen, worauf Augustinus so viel Mühe und Zeit verwandte,⁶⁸ hält Hugo offenbar für überflüssig.

Ausdrücklich weist er auf die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks *originale peccatum* hin, der bald die aktuelle Sünde Adams bedeute – den hierfür passenderen Ausdruck *peccatum originis* scheint er nicht zu kennen – bald jenen Schaden (*vitium*), mit dem alle von Adam Gezeugten ins Dasein treten. Was für Adam etwas Aktuelles war, haben wir als etwas Ursprüngliches (*quod illi actuale fuit, originale habemus*), „weil in uns durch die bloße Geburt herabsteigt, was in ihm durch Tun war“, nämlich die – hier ausdrücklich Sünde genannte – Naturverderbnis. „Diese ursprüngliche Verderbnis (*Hanc originale corruptionem*) hat die zuerst verdorbene Natur auf die Nachkommenschaft übergeleitet: der Seele Unwissenheit, dem Fleische aber Konkupiszenz zur Verwesung bescherend“.⁶⁹

Hieraus ergibt sich die Wesensbestimmung der Erbschuld:

Fragt man, was die Erbsünde in uns sei, so versteht man darunter die Verderbnis oder den Fehl, den wir bei der Geburt übernommen durch die Unwissenheit im Geiste, durch die Konkupiszenz im Fleische.⁷⁰

Die vom Erstvater ... ererbte Verderbnis wird als Makel der Erbsünde im Schaden der Ignoranz und der Konkupiszenz auf alle ausgedehnt.⁷¹

Kurz, die Erbsünde ist die von Adam her durch die Zeugung sich vererbende Naturverderbnis der Ignoranz und Konkupiszenz – mit andern Worten: die augustinische Natursünde.⁷² Daher Hugos besonderes Interesse für die Konkupiszenz.

Auf welche Weise wird nun die Erbsünde „von den Vätern auf die Söhne übergeleitet“, durch die Seele allein oder durch das Fleisch allein oder durch beide?

⁶⁶ Ebd. I, vii, 24; 297. Vgl. ebd. vi, 24; 277 C.

⁶⁷ Ebd. 25; 297–98.

⁶⁸ Siehe unsere Entstehungsgesch., S. 301–18.

⁶⁹ De sacr. I, vii, 26–27; 298–99.

⁷⁰ Ebd. 28; 299: Si quaeritur, quid sit originale peccatum in nobis, intelligitur corruptio sive vitium, quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne. Vgl. ebd. 31; 301 D.

⁷¹ Ebd. 35; 303 C: Quae corruptio, quia a primo parente . . . traducitur, originalis peccati macula (so lesen wir statt maculam) in vitio ignorantiae et concupiscentiae ad uniuersos dilatatur.

⁷² Zur augustinischen Natursünde siehe Entstehungsgesch., S. 322–33.

Die Traduzianer, die Leib und Seele aus dem materiellen Samen entstehen lassen, nehmen letzteres an. Diese scheinbar einfachste Erklärung ist jedoch mit dem Traduzianismus zu verwerfen, weil einfache Naturen wie die Geisteseele sich nicht fortpflanzen. Es entspricht sowohl der Vernunft als auch dem katholischen Glauben besser anzunehmen, daß neue Seelen aus nichts erschaffen und täglich im Mutterschoße neu geformten Leibern eingegossen werden.⁷³

Sind aber die Seelen nicht aus dem Samen, und wird allein das Fleisch gesät, so „wird allein durch das Fleisch die Erbsünde übertragen“. Wie kann dies jedoch geschehen, und „wie wird die Seele jener Sünde, die durch das Fleisch allein in das Fleisch allein herabsteigt, teilhaftig“, wo doch das unbeseelte Fleisch Sünde nicht haben kann?⁷⁴

Das in Geschlechtslust (in concupiscentia) gesäte Fleisch „wird mit Sterblichkeit empfangen, mit der Notwendigkeit des Begehrens (cum necessitate concupiscendi) geboren“. In den Gezeugten ist die Ursache (causa) der Konkupiszenz, in den Neugeborenen diese selber. „Man darf also nicht meinen, die Säuglinge seien ohne Fehl (sine vitio), weil sie nicht begehren, da der Schaden der Konkupiszenz wurzelhaft in ihnen ist (radicitus vitium concupiscentiae in ipsis est), durch den sie später, wenn sie tätig werden, begehren.“⁷⁵

Ähnlich ist die Unwissenheit in den Neugeborenen ein Fehl, „weil sie später daran gehindert werden, die Wahrheit zu erkennen, wenn sie es sollten“.⁷⁶

Unwissenheit und Begierlichkeit wären demnach ursächlich oder wurzelhaft in den Leibern der Neugeborenen, aber nicht als eigentliche Sündenmakel, die nur in Seelen sein können. Wie können nun jene an sich sittlich indifferenten Gebrechen die rein erschaffenen Seelen beflecken?

Unser Viktoriner führt mehrere Erklärungen an.

Nach der ersten würde die Seele schon bei ihrer Eingießung in den Leib durch einen Willensakt schuldhafter Lust sich zuwenden (voluntate quadam ad delectationem culpae inclinari) – eine Theorie, die auch Honorius Augustodunensis erwähnt.⁷⁷ Hugo tut sie mit der treffenden Bemerkung ab, in diesem Falle würde die Seele einer aktuellen Sünde schuldig, nicht der Erbsünde.

Auch die zweite Erklärung, wonach die Seele zugleich zur Gemeinschaft mit einem Leibe und „zur Mitbefleckung mit dem leiblichen Fehl (ad contagium vitii corporalis)“ gezwungen wird, verwirft der Viktoriner, weil Zwang Schuld (reatus) ausschließt.

Nach Hugo besteht das Übel (malum), der Makel der Erbsünde in der Seele Neugeborener weder in bösem Wollen noch in schlechtem Tun – wozu sie ja noch unfähig sind – sondern darin, daß „sie ohne Gnadenhilfe weder Wahrheitserkenntnis zu empfangen, noch der Begierde des Fleisches zu widerstehen

⁷³ De sacr. I, VII, 29–30; 299–300. Ebd. I, 1, 5; 190 A – wie schon De sacr. leg.; 21 C – heißt es ohne Einschränkung, daß „täglich neue Seelen erschaffen werden“. Vgl. Erud. didasc. VII, 17; 825. – Siehe hierzu H. Ostler, a.a.O., S. 49–57.

⁷⁴ Ebd.; 301. Nach ebd. I, v, 25, vi, 4; 257, 265 CD kann Ungerechtigkeit nur im Willen sein.

⁷⁵ Ebd. 31; 301–02.

⁷⁶ Ebd., 32; 302.

⁷⁷ Honor. Augustodun.: Eluc. II, 14; PL CLXXII, 1145 A.

vermag“. Fragt man, mit welchem Recht diese allein aus der vom Schöpfer angeordneten Gemeinschaft mit dem Fleische resultierenden Mängel „der Seele angerechnet werden (qua iustitia animae imputentur)“, so antwortet Hugo, „die göttliche Gerechtigkeit sei hierin zwar untadelig, aber unbegreiflich“. ⁷⁸

Wenige Seiten vorher deutet Hugo eine ganz andere Erklärung an. Danach wäre „die Notwendigkeit des Begehrens Schuld, weil sie vom Willen kommt“, ⁷⁹ nämlich vom Willen des gemeinsamen Stammvaters. Es handelt sich zweifellos um eine Anspielung auf die Theorie, wonach in Adam alle waren und gesündigt haben. Während jedoch diese auf dem Artrealismus fußende Vorstellung bei Augustinus eine bedeutende Rolle spielt, ⁸⁰ scheint sie in Hugos Schrifttum sonst nirgends auf, vermutlich weil sie den von ihm konsequent vertretenen *Erbsünden*begriff ausschließt.

Wie dem auch sei, die von unserm Viktoriner so gut wie ausschließlich vorgelegte Lösung des Erbsündenrätsels lautet: Ignoranz und Konkupiszenz, diese im sterblichen Fleische grundgelegte, mit dem Fleische durch die Geschlechtslust ⁸¹ sich vererbende, die rein erschaffene Seele bei ihrem gottgewollten Eintritt in den Leib infizierende Naturverderbnis, wird von Gott der Seele Ungetaufter zur Sünde, eben zur Erbsünde angerechnet. ⁸²

Es ist dies die augustinische Imputationslehre mit stärkerer Betonung der Ignoranz. Ebenso wie sein Meister unterscheidet Hugo zwischen der an sich sittlich indifferenten Naturverderbnis und ihrem Reat, d. i. dem ihr von Gott aufgeprägten Schuldcharakter. Letzterer wird durch das Bad der Wiedergeburt getilgt, während Unwissenheit und böse Lust zur Strafe (ad poenam) verbleiben.

Auf Grund von seiner Imputationslehre befindet sich jedoch Hugo in einem peinlichen Dilemma: Einerseits sieht er keine andere Möglichkeit, das Erbsündendogma einigermaßen einsichtig zu machen; andererseits ist er außerstande, die Anrechnung der Naturverderbnis zur Sünde seitens Gottes mit dessen Gerechtigkeit und Güte in Einklang zu bringen. Daher seine Flucht in das Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit.

IV

Die Unkenntnis des Guten (ignorantia boni) und der Hang zum Bösen (concupiscentia mali), diese Wesenselemente der Erbsünde, sind die Quelle aller sonstigen Übel.

Mit Ignoranz geschlagen hat die Geistseele das Licht der Wahrheit verloren (animus . . . ignorantia percussus lumen veritatis amisit). ⁸³ Sie ist nicht mehr imstande, „die reine, mit Irrtum unvermischte Wahrheit zu schöpfen“. ⁸⁴ Ohne

⁷⁸ De sac. I, vii, 35; 303. Vgl. ebd. 36; 304 A: Es wäre gegen Gottes Güte, die Seelen „da zu plazieren, wo sie notwendigerweise schlecht würden“.

⁷⁹ Ebd. 20; 296 AB: Necessitas concupiscendi culpa est, quia a voluntate venit. Vgl. ebd. 23; 297 C. De sac. leg.; 27 AB.

⁸⁰ Siehe Entstehungsgesch., S. 319–22.

⁸¹ Vgl. De arca N. myst. V; 690 A: in illa (concupiscentia) concipitur . . . homo.

⁸² Siehe noch De sac. I, vii, 37; 304.

⁸³ Ebd. 31; 301 BC.

⁸⁴ Ebd. 32; 302 BC.

⁸⁵ Ebd. 35; 303 C.

⁸⁶ Ebd. I, iii, 31; 234 D.

den Beistand der Gnade kann sie Wahrheitserkenntnis nicht empfangen,⁸⁵ „den Weg der Wahrheit nicht sehen“.⁸⁶

Neben solchen radikalen Aussagen, die an das bekannte Augustinuswort erinnern, daß der Mensch aus eigenem nichts als Lüge hat,⁸⁷ finden sich jedoch bei Hugo auch zahlreiche andere, in denen nur von einer Minderung der Wahrheitserkenntnis infolge des Sündenfalls die Rede ist.⁸⁸ Die natürliche Fähigkeit, in sich und in den Geschöpfen Gott zu erkennen, ist dem gefallenen Menschen erhalten geblieben,⁸⁹ haben doch die heidnischen Philosophen zwischen Schöpfer und Schöpfung wohl unterschieden.⁹⁰ „Es lebt noch ein Funke natürlicher Vernunft (scintilla quaedam naturalis rationis) im Geiste des Menschen, durch den er zwischen Gut und Böse unterscheidet“, gemäß Röm. II.⁹¹

Zwiespältig ist auch Hugos Beurteilung der sittlichen Kraft des erbsündigen Menschen.

Die Übermacht der bösen Begierlichkeit wird von ihm in einer Weise betont, welche die Willensfreiheit auszuschließen scheint. Spricht er doch von der Notwendigkeit des Begehrens als von einer Schuld, vom Unvermögen des Menschen nicht zu sündigen – dem non posse non peccare.⁹² Ja, er schreibt sogar unumwunden, „der Mensch habe, als er sündigte, die Willensfreiheit verloren“.⁹³

Diesen von Augustinus übernommenen sittlichen Pessimismus⁹⁴ hat jedoch unser Scholastiker nicht nur nicht konsequent vertreten, sondern an vielen Stellen wesentlich abgeschwächt, ja gelegentlich ganz preisgegeben.

Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die von Lottin veröffentlichte *Quaestio* 19 „Über den freien Willen und die Gnade“.⁹⁵

Man liest dort, der Mensch habe „die Macht (potestas), das Böse zu meiden oder zu tun, ursprünglich (principaliter) ausschließlich von Gott; viel mehr noch die Macht, das Gute zu wollen oder zu tun“.

Hier scheint angedeutet zu sein, daß der freie sittliche Wille zwar eine Morgengabe des Schöpfers ist, jedoch, um sich betätigen zu können, der Mitwirkung Gottes bedarf, welche Mitwirkung man später concursus divinus generalis genannt hat. Einen solchen Konkurs scheint nämlich Hugo für alle geschöpfliche Entwicklung zu postulieren.⁹⁶

Dann heißt es in der *Quaestio* 19 weiter, „der Mensch besitzt aus der Willensfreiheit ein gewisses Vermögen, das Böse zu meiden, aber kein unbegrenz-

⁸⁷ Siehe Entstehungsgesch., S. 359.

⁸⁸ Beispielsweise: De sacr. I, vi, 14; 271 D. De arca N. mor. III, 6; 652 A–C. De vanit. mundi II; 716–17 A.

⁸⁹ Ebd. I, iii, 1–3, 9–11; 217–18, 219 C–20. Erud. didasc. VII, 1–19; 813–29.

⁹⁰ De sacr. leg.; 36 D. De sacr. I, x, 5; 334 D. Vgl. Erud. didasc. IV, 1; 777 C: In libris gentium multa de aeternitate Dei . . . satis probabili ratione scripta invenimus . . .

⁹¹ De arca N. myst. V; 689 AB. Vgl. *D. Lasić*, a.a.O., S. 157–69.

⁹² De sacr. I, vi, 16, 18; 272 C–73 B, 275 B.

⁹³ Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Jeremiae II; PL CLXXV, 272 A: homo libertatem arbitrii peccando perdidit.

⁹⁴ Siehe Entstehungsgesch., S. 347–54.

⁹⁵ Quaest. 19 [De libero arbitrio et gratia]; Lottin 198–99.

⁹⁶ Vgl. Erud. didasc. VII, 18; 826 B: quod sibi ipsi dare non potest initium, sibi ipsi dare non potest incrementum.

tes (quamdam potentiam vitandi malum ex libertate arbitrii habet, sed non omnimodam)“. Die durch die Sünde niedergedrückte und zum Bösen geneigte, schwache und träge, aus sich unwirksame (per se inefficax) Willensfreiheit vermag lediglich der dargebotenen „Gnade zuzustimmen und ihr anzuhängen und so mit Hilfe der Gnade die Ungerechtigkeit zu meiden“. Die Gnade muß jedoch das Wollen wecken und zum Handeln aufrufen.⁹⁷

Die zuvorkommende, den Willen weckende Gnade scheint von dem oben erwähnten allgemeinen Konkurs verschieden zu sein, da sie zugleich die Heilung der kranken Natur bewirkt – wohlgermerkt, deren Heilung, nicht deren Erhebung zu einer übernatürlichen Seins- und Tätigkeitsweise.⁹⁸

Weit davon entfernt, ganz verloren zu sein, ist demnach die sittliche Wahlfreiheit im natürlichen Menschen lediglich geschwächt.

Dieselbe Auffassung kommt in der von Lottin edierten 45. *Quaestio* zum Ausdruck. Dort heißt es übrigens ganz allgemein, „ein jeder habe von Natur einen Willen, welcher der Seele wesentlich ist (substantialis est animae) wie die Vernunft“.⁹⁹

In Übereinstimmung hiermit schreibt Hugo in *De arca Noe mystica*, daß ebenso wie die Vernunft auch der Wille zu „jenen Überbleibseln des Gutes der Natur (reliquiae illae naturalis boni) gehört, die im Menschen nach der Sünde zurückgeblieben sind. Denn das Gut der Natur konnte durch die Sünde im Menschen verdorben, nicht aber gänzlich zerstört werden (corrumpi potuit, exstingui omnino non potuit)“.¹⁰⁰

Es kann eben der Wille dem Menschen weder mit Gewalt noch durch irgendeine Schwäche (infirmitas) oder Unbill entrissen werden.¹⁰¹ Kein Wunder also, daß es selbst unter den Menschen des Naturgesetzes welche gab, die ihre Sitten und ihr Leben der natürlichen Vernunft gemäß eingerichtet, „eine gewisse Ehrbarkeit dieses Lebens (quamdam vitae huius honestatem)“ und „eine gewisse Form der Gerechtigkeit (quamdam formam iustitiae)“ verwirklicht haben,¹⁰² allerdings ohne dadurch ein anderes als ein menschliches Verdienst (meritum hominis) zu erwerben.¹⁰³ Ja, es gab von Anbeginn (ab initio) nicht nur Heilige, sondern sogar Christen.¹⁰⁴

Zusammenfassend darf man wohl feststellen, daß unser Viktoriner, trotz einer nicht selten zutage tretenden Neigung, mit Augustinus dem unerlösten Menschen Wahrheitserkenntnis und sittliche Wahlfreiheit abzuspochen, beides dem natürlichen Menschen grundsätzlich zuerkennt, wenn auch infolge der Erbschuld verdunkelt bzw. geschwächt.

⁹⁷ Vgl. *De arca N. mor.* IV, 3; 668 A.

⁹⁸ Vgl. ebd. Ferner *In Ecclesiasten hom.* XVI; PL CLXXXV, 229 B.

⁹⁹ *Quaest.* 45 [De voluntate, sola causa meriti]; *Lottin* 52.

¹⁰⁰ *De arca N. myst.* V; 689 AB.

¹⁰¹ *De sacr.* II, xiv, 6; 560–61.

¹⁰² *De arca N. myst.* V; 689 D–90 A.

¹⁰³ *De sacr.* II, xiv, 12; 548 D. Nach *Quaest.* 40; *Lottin* 47, „entbehrt jegliche natürliche Tugend des Verdienstes; vielmehr hat sie Schuld (culpam)“.

¹⁰⁴ *De sacr. leg.*; 32 A, 37. *De arca N. myst.* III; 685.

Bezüglich der Willensfreiheit scheint Hugo allerdings „sich mit der bloßen Spontaneität zu begnügen“ und das Moment der Wahl zu übergehen.¹⁰⁵

Man findet es dann auch nicht weiter verwunderlich, wenn Hugo die augustinische *Massa-damnata*-Lehre zwar übernimmt,¹⁰⁶ sich jedoch scheut, alle sich daraus ergebenden Konsequenzen zu ziehen.

Gewiß, auch er lehrt, daß schon die bloße Erbschuld die Strafe ewiger Verdammnis nach zieht, allerdings die gelindeste (*mitissima*).¹⁰⁷ Er zögert aber, diese Lehre auf alle Neugeborenen anzuwenden.

Auf die Frage, ob unbeschnitten verstorbene israelitische Knäblein gerettet oder verdammt wurden (*salvini fuerant an damnati*), antwortet er ausweichend, dies müsse dem Urteile Gottes überlassen bleiben.¹⁰⁸

Zur Kindertaufe bemerkt unser Magister, die vorsorgliche Mutter Kirche wolle nicht, daß die Kindlein das Sakrament des Heiles entbehrten, „damit sie nicht etwa durch dessen Verzögerung vom Heile ausgeschlossen würden, falls sie ohne das Heilssakrament plötzlich aus diesem Leben scheiden sollten“.¹⁰⁹

In einer seiner Miscellen präzisiert Hugo, was er unter dem hier erwähnten Ausschluß vom Heile versteht. Er schreibt dort:

Vielleicht ist man der Meinung, daß jene Strafe nicht die einzige sei für die, welche allein der Erbschuld wegen verdammt worden sind (Strafe, die darin besteht), daß sie von der Glorie der Seligkeit ausgeschlossen sind, sondern daß sie auch der Qual der Peinen unterworfen seien. Sollte es aber eine andere (Strafe) geben, so weiß ich nicht welche, noch wie sie beschaffen ist. Eines weiß ich, daß es eine große Strafe und ein großes Unglück ist, jenes Gut nicht zu besitzen, ohne das niemand glücklich sein kann . . .¹¹⁰

Was der Viktoriner von Knäblein, die im Alten Bunde unbeschnitten gestorben sind, nicht zu behaupten wagt, das lehrt er – zweifellos auf Grund von Joh. III, 5 – mit Bestimmtheit von Kleinkindern, die im Neuen Bunde ungetauft abscheiden: sie sind verdammt, d. h. von der Himmelsseligkeit ausgeschlossen.

¹⁰⁵ *H. Ostler*, a.a.O., S. 168–71. O. hält die *Summa sententiarum* für ein Werk Hugos.

¹⁰⁶ Siehe u. a. *De sacr.* I, viii, 1; 305 C. Ebd. 7; 310 CD: *damnationi debita . . . massa universitatis*. II, 1, 5; 381: *tota massa humanae naturae per peccatum corrupta*. xiii, 12; 549 C: *massa illa perditionis*. *De vanit. mundi* III; 723 C: *illa perditionis massa universitatis*. II, 1, 5; 381: *tota massa humanae naturae per peccatum corrupta*.

¹⁰⁷ *De sacr.* II, xvii, 20; 605 D–06. *Miscellanea* I, 151; PL CLXXVI, 553 D–55 A. *Quaest.* 6; *Lottin* 187.

¹⁰⁸ *De sacr. leg.*; 42 B. Nach ebd.; 37 D–38 hat die Beschneidung im Alten Bunde die Erbsünde getilgt. Die Mädchen wurden durch Glauben und Opfer gerettet (42 AB).

¹⁰⁹ *De sacr.* II, vi, 9; 456 B: . . . *ne forte ipsa dilatatione a salute alieni fierent*.

¹¹⁰ *Miscellanea* I, 151; PL CLXXVII, 554 D–55 A: *Sed forte non illa sola putetur esse poena eorum, qui pro originali tantum culpa damnati sunt, quod a gloria beatitudinis excluduntur, nisi etiam tormentorum cruciatibus afficiantur. Sed si alia est, quae, vel qualis est, nescio; unum scio, quod haec magna poena et magna miseria est, non habere bonum illud, sine quo nulli bene esse potest . . .*

Hierin stimmt Hugo mit Augustinus überein. Es widerstrebt ihm aber, nach dem Vorgang seines Meisters diese Kindlein „zum Teufel ins ewige Feuer“ zu versetzen.¹¹¹

Mit andern Worten: Nach Hugo zieht die Erbsünde für sich allein schon die ewige Verdammnis (poena damni) nach sich; ob auch noch Sinnesstrafe (poena sensus), läßt er ebenso offen, wie die Fragen nach dem Aufenthaltsort und Zustande der verdammten Nur-Erbsünder.

V

Mit Entschiedenheit bekennt sich unser Scholastiker zur augustinischen Lehre von der Partikularität des göttlichen Heilswillens. Er tut dies nicht nur in beiläufigen Bemerkungen,¹¹² sondern in aller Ausführlichkeit in der von Lottin edierten *Quaestio* 16, einem Kommentar zu I. Tim. II, 4: „Der (Gott) will, daß alle Menschen selig werden“.

Hugo legt mehrere Erklärungen dieses an sich eindeutigen Verses vor, die jedoch alle auf dasselbe herauskommen.

In der ersten argumentiert er vom supralapsarischen Standpunkt aus etwa folgendermaßen: Aus dem ihm natürlichen Affekt der Barmherzigkeit „liebt der Schöpfer sein Geschöpf und kann es nicht hassen“. „Aus dem Affekt väterlicher Güte will er, daß alle gerettet werden (Ex paternae affectu clementiae vult omnes salvos fieri).“ Da es aber Menschen gibt, die seine Güte und Langmut mißbrauchen, ist er es seiner Gerechtigkeit schuldig, sie zu verwerfen.

Diese Auslegung erinnert an die berühmte Unterscheidung des Chrysostomos zwischen einem ersten und einem zweiten Heilswillen in Gott.¹¹³

Die zweite Erklärung ergänzt zunächst die erste durch die Bemerkung, die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens ergebe sich auch daraus, daß Gott aus reiner Barmherzigkeit dem Menschen bei dessen Erschaffung alles gegeben habe, was zu seinem Heile nötig war. Stillschweigend wechselt sodann unser Exeget vom supra- auf den infralapsarischen Standpunkt über und schreibt, das Erlösungswerk zeige gleichfalls mit Evidenz (evidentissime), daß Gott alle Menschen retten wolle, da dieses Werk zur Erlösung aller ausreiche.

Es handelt sich hier um die Schaffung objektiver Heilmöglichkeiten, die zwar einen allgemeinen, aber bedingten Heilswillen in Gott voraussetzen. Entscheidend ist jedoch Gottes endgültiger Heilswille, den folgende vier Deutungen von „alle“ kennzeichnen, mit denen Hugo seine Exegese schließt, dem Leser die Qual der Wahl überlassend:

Oder: *alle*, d. i. einige aus dem Menschengeschlecht.

Oder: *alle*, falls sie selber wollen, sonst nicht.

Oder: *alle*, d. i. keinem fehlt er (Gott) zum Heile soviel an ihm liegt, keinen zwingt er zu irren, keinem verwehrt er den Weg des Heiles, vielmehr legt er ihn allen vor.

¹¹¹ *Augustin.*: Op. impf. III, 99; PL XLIV, 1333. S. Entstehungsgesch., S. 364–65.

¹¹² Beispielsw. De sacr. I, viii, 7; 310 CD. De arca N. mor. IV, 3; 667–68: qui omnes creavit, non omnes redimit, sed alios per misericordiam salvat, alios per iustitiam damnat. Igitur ea, quae ad reparationem hominis facta sunt, non ad omnes pertinent, sed ad eos tantum, qui salvi fiunt (667 C).

¹¹³ Siehe Entstehungsgesch., S. 189.

Oder: *alle*, nämlich die Zu-rettenden (*scilicet salvandos*), d. i.: wer immer gerettet wird, wird durch seinen (Gottes) Willen gerettet . . . Denn nur der Auserwählten Heil hat er von Ewigkeit vorherbestimmt, sodann zur vorherbestimmten Zeit es verwirklicht.¹¹⁴

Es sind dies Augustins wohlbekannte Umdeutungen des Paulustextes.¹¹⁵ Hugo macht sie sich im wesentlichen zu eigen und damit auch den augustini-schen Heilspartikularismus.

Aus der allgemeinen Masse des Verderbens liest die Gnade die einen zum Heile aus, die andern – sie bilden die Mehrheit – verläßt sie zur Verdammung.¹¹⁶ Dies ist die göttliche Prädestination bzw. Reprobation.

Die Prädestination „ist in Gott jene natürliche Güte Gottes (*illa naturalis benignitas Dei*), aus der er bereit ist, den Auserwählten seine Wohltaten zu erweisen, d. i. die erwählende Gnade (*gratia eligens*); in den Heiligen ist die Prädestination die Bereitstellung jener Gnade (*illius gratiae praeparatio*), die als erste das Herz zu Gott bekehrt und durch den Glauben geeignet macht, die übrigen Gaben der Tugenden zu empfangen, d. i. die Wirkungen der erwählenden Gnade (*effectus gratiae eligentis*)“.¹¹⁷

Nach dieser Definition schließt die Prädestination mit der aus sich wirk-samen Bekehrungsgnade und den durch sie bedingten Verdiensten zwangs-läufig das Vorherwissen ein. Anderwärts erscheint jedoch letzteres als der Auserwählung übergeordnet.

Nach *Quaestio 6* beispielsweise „rettet oder verdammt Gott in seiner Präsenz (in *sua praesentia*) von Ewigkeit her. Retten oder verdammen in der Präsenz ist nichts anderes, als vorauswissen oder vorhersehen, wie eines jeden Wille sein wird, auf Grund dessen (*ex qua*) er gekrönt oder verdammt wird. Gott urteilt, ob einer gerettet oder verdammt werden soll nach dessen Werken (*Deus ex operibus suis aliquem iudicat salvandum vel damnandum*). Denn Gott verdammt niemand, bevor er sündigt, noch krönt er, bevor er richtet“.¹¹⁸

Hier sind Prädestination und Reprobation mit der Präsenz gleichge-setzt.¹¹⁹ Außerdem ist letztere als vom Handeln des Menschen abhängig hin-gestellt.

¹¹⁴ Quaest. 16 [De Dei voluntate salvifica]; *Lottin* 194–95. Siehe auch Quaest. 13 [De Dei voluntate]; *Lottin*, 194: vult omnes salvos fieri (I Tim. 2, 4), i. e. omnes salvandos velle facit per gratiam praevenientem.

¹¹⁵ *Augustin.*: Ep. CCXVII, 19; PL XXXIII, 985. Enchir. 103; PL XL, 280–81. De spir. et litt. 58; PL XLIV, 238. Contra Jul. IV, 44; PL XLIV, 760. De corr. et grat. 44; PL XLIV, 943.

¹¹⁶ De sacr. I, VIII, 7; 310 CD. Vgl. De arca N. myst. V; 688–90: Die Gerechten waren zu allen Zeiten in der Minderheit. De sacr. I, v, 31; 261 B: in hominibus mali plures sunt quam boni.

¹¹⁷ Quaest. 7 [De Praedestinatione]; *Lottin* 188. Vgl. *Augustin.*: De dono persev. 35; PL XLV, 1014: Haec est praedestinatio sanctorum . . . : praesentia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ferner: De praed. sanct. 19; 974: praedestinatio est gratiae praeparatio.

¹¹⁸ Quaest. 6 [De Dei praesentia]; *Lottin* 187.

¹¹⁹ Vgl. De arca N. mor. III, 12; 613–14, wo die Prädestination mit Gottes Weisheit identifiziert ist.

Im Gegensatz hierzu lehnt Hugo in seinem Hauptwerk eine kausale Abhängigkeit des göttlichen Vorherwissens von den Geschöpfen grundsätzlich ab, weil es sonst den Anschein hätte, als sei das Geschöpf früher als der Schöpfer.¹²⁰

Im übrigen erstreckt sich die Präzienz nicht nur auf das, was Gott tun, sondern auch auf das, was er bloß zulassen wird. Die Prädestination dagegen hat nur das zum Gegenstand, was Gott tun will.¹²¹ Mit andern Worten: „Das Vorauswissen bezieht sich sowohl auf das Gute, als auch auf das Böse, die Prädestination nur auf das Gute“. So hat Gott, wie Ambrosius sagt, der Gottlosen Hölle, nicht aber deren Schuld (*culpam*) prädestiniert. Obwohl in Gott eins, sind daher Präzienz und Prädestination hinsichtlich ihres Gegenstandes verschieden.¹²²

Trotz gelegentlicher Bemerkungen, die anders klingen, dürfte unser Viktoriner im allgemeinen den augustinischen Prädestinationsbegriff vertreten, wonach der göttliche Ratschluß der Auserwählung absolut, d. h. vom Vorauswissen menschlicher Verdienste unabhängig ist, diese Präzienz vielmehr in sich enthält.

Die Prädestination ist ewig, unfehlbar und unabänderlich,¹²³ ohne jedoch die menschliche Freiheit aufzuheben.¹²⁴

Die gleichen Eigenschaften kommen auch der Reprobation zu. Hugo unterscheidet zwischen Schuld und Strafe der Verwerfung. Allein die Strafe ist von Gott vorherbestimmt; die Schuld dagegen von ihm lediglich zugelassen und vorausgesehen. Da jedoch die Schuld zugleich das Maß der Strafe ist, scheint die Reprobation, zum mindesten die Vorherbestimmung der Höhe der Sinnesstrafe, durch das Vorauswissen der Mißverdienste der Verworfenen bedingt zu sein. Eine solche Annahme verstößt aber gegen Hugos soeben erwähnten Grundsatz, daß Gottes Wissen nicht von Geschöpfen abhängig sein könne.

Wie vermag aber Gott die Sünden der Menschen – aller Menschen, auch die der Auserwählten – in sich selber vor auszusehen? Diese später so heiß umstrittene Frage nach dem Erkenntnismittel (*medium in quo*) für die freien zukünftigen Handlungen scheint unser Magister nicht, oder doch nicht deutlich, gesehen zu haben.

Nebenbei bemerkt, nach Hugos Imputationslehre ist das Mittel, in dem Gott die Erbsünde und folglich auch die Verwerfung ungetauft sterbender Unmündiger voraussieht, der göttliche Ratschluß, durch welchen die Konkupiszenz Ungetauften zur Sünde angerechnet wird. Allerdings handelt es sich nicht um eine bloße Zulassung, sondern um ein positives göttliches Dekret.

Was die übrigen, also die aktuellen Sünden betrifft, scheint Hugo angenommen zu haben, daß sie Gott in seiner Zulassung (*permissio*), d. i. in seinem zulassenden Willen (*voluntas permittens*), voraussieht. Jedenfalls vertritt er die Ansicht, daß in diesem Willen das Böse enthalten sei, nicht weil Gott es wollte, sondern weil „er wollte, daß auch das Böse sei (*non voluit Deus malum, cum voluit, ut esset et malum*)“.¹²⁵ Gott will oder billigt nicht die böse

¹²⁰ De sacr. I, 11, 14; 212 B.

¹²¹ Ebd. 19, 21; 213–14.

¹²² De potestate et voluntate Dei; 840 C–42.

¹²³ Vgl. De sacr. leg.; 31 AB. De sacr. I, 1v, 23, 25; 244–45.

¹²⁴ De sacr. II, xiii, 12; 549–50.

¹²⁵ Ebd. I, 1v, 4–5; 235–36.

Absicht, aus der die Sünde hervorgeht, sondern lediglich das physische Sein des sündigen Aktes.¹²⁶

Ist nun die Zulassung, wodurch Gott das Sein der Sünde will, ist das Belassen der Verworfenen, insbesondere der Unmündigen unter ihnen, in der Masse des Verderbens ohne jegliche Heilsmöglichkeit, ist deren effektive Verdammung vereinbar mit Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte?

Dieses Problem hat natürlich auch Hugo beschäftigt. Daß er aber dessen tiefe Tragik nicht erfaßt, geschweige denn durchlitten hat, zeigt die „Lösung“, mit der er sich zufrieden gibt.

Den Schlüssel zur Lösung glaubt er in der unumschränkten Herrschermacht des Schöpfers gefunden zu haben.

So trägt er keinerlei Bedenken, die Verteilung der „aus *einer* Masse der verderblichen Natur (*ex una massa corruptibilis naturae*)“ hervorgegangenen Menschen auf Himmel und Hölle auf die gleiche Linie zu stellen mit der Verteilung der aus *einem* Ursprung hervorgegangenen Fische und Vögel auf Wasser und Luft, als wäre beides nur eine Machtfrage.¹²⁷

Aus der gleichen Geisteshaltung heraus bemüht sich unser Scholastiker in der oben erwähnten Miscelle I, 151 zu zeigen, daß Strafe auch ohne Schuld gerecht sein könne. Werden nicht, so argumentiert er, Tiere gestraft ohne Schuld? Beweisen nicht die Beispiele Jobs und des Blindgeborenen (Joh. IX), daß Gott, „wenn er will, ohne Schuld Strafe verhängen kann (Qui [Deus], cum vult, sine culpa poenam inferre potest)“?¹²⁸

Diese Vergleiche sind der eindrucksvollste Beweis dafür, daß Hugo sowohl in der Prädestination als auch in der Reprobation absolute, vom Vorauswissen menschlicher Verdienste bzw. Mißverdienste unabhängige Ratschlüsse Gottes gesehen, also die augustinische Lehre von der doppelten Prädestination übernommen hat.

Hugos Rechtfertigungsversuch dieser doppelten Vorherbestimmung läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Der absolute Herrscher Gott „kann ohne Ungerechtigkeit tun, was immer er will (sine iniustitia facere illi licet, quaecumque voluerit)“.¹²⁹

Auch dieser Versuch endet mit der Flucht in das Geheimnis des göttlichen Willens.

*

Unsere Untersuchung dürfte das eingangs Gesagte bestätigt haben, nämlich daß Hugo von St. Viktor, der führende Dogmatiker der Frühscholastik, seine Urstands- und Erbsündenlehre in der Hauptsache Augustinus entlehnt hat.

¹²⁶ Quaest. 13; *Lottin* 192–93. Vgl. In Eccles. hom. XIV; PL CLXXV, 216 D: Sine Deo operatur, quando opera iniquitatis operatur, quoniam peccata a Deo non sunt . . . In Hier. coel. IX; ebd. 1093 A: desertio boni est ad non esse et nihil, quod sine ipso (Deo) factum est . . .

¹²⁷ De sacr. I, 1, 27; 203.

¹²⁸ Misc. I, 151; PL CLXXVII, 553 D–54. Im Gegensatz hierzu hat Augustinus stets den Grundsatz vertreten, daß jedes Strafübel, um gerecht zu sein, Sündenschuld voraussetze. Siehe Entstehungsgesch., S. 305 ff.

¹²⁹ De sacr. I, viii, 9; 311 CD.

Um so bemerkenswerter sind seine Abweichungen von letzterem, die hier abschließend zusammengefaßt seien.

Während der Bischof von Hippo den ersten Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen sein läßt, schreibt ihm Hugo nur ein natürliches Verlangen nach Gerechtigkeit zu. Der Begriff einer Adam geschenkten und von ihm zu vererbenden Urgerechtigkeit, der sowohl der anselmianischen als auch der modernen katholischen Definition der Erbsünde zugrunde liegt, findet sich bei Hugo nicht.

Die Konkupiszenz spielt bei beiden Theologen eine kaum zu überschätzende Rolle. Der Viktoriner beurteilt sie jedoch realistischer als Augustinus, dem der Gedanke unerträglich ist, sie sei bereits im paradiesischen Adam vorhanden gewesen. Nach Hugo ist die Begierlichkeit eine natürliche Begleiterscheinung der Sterblichkeit. Als solche war sie von Anbeginn in Adam, aber gebunden, und wurde sie erst durch den Sündenfall entfesselt.

Die auf dem Artrealismus fußende augustinische Vorstellung, wonach in Adam alle seine Nachkommen waren und gesündigt haben, tritt bei unserm Magister so gut wie nie in Erscheinung.

Das Wesen der Erbschuld bestimmen beide in gleicher Weise als die von Adam her durch die Zeugung sich vererbende, von Gott Ungetauften zur Sünde angerechnete Naturverderbnis der Konkupiszenz und Ignoranz; nur betont der Schüler letztere stärker als der Meister.

Nicht selten scheint Hugo sich Augustins pessimistische These zu eigen zu machen, daß „niemand aus eigenem etwas anderes habe als Lüge und Sünde“. In Wirklichkeit billigt er dem unerlösten Menschen einen Rest von Wahrheitskenntnis und sittlicher Wahlfreiheit zu, allerdings eine durch Irrtum getrübt Erkenntnis und einen durch Leidenschaften geschwächten freien Willen.

Die augustinische Massa-damnata-Lehre hat in Hugos Schrifttum ein deutliches Echo geweckt. Doch scheut sich der Viktoriner, diese Lehre auf Israelitenknäblein anzuwenden, die im Alten Bunde unbeschnitten gestorben sind. Neugeborene, die im Neuen Bunde ungetauft abscheiden, läßt er zwar der ewigen Verdammnis, d. i. dem Ausschluß von der Himmelseligkeit verfallen, nicht aber der Höllenpein beim Teufel, wie der große Afrikaner lehrt.

Von letzterem übernimmt unser Scholastiker die partikularistischen Umdeutungen von I. Tim. II, 4, wonach der Heilswille des Erlösergottes auf die Auserwählten beschränkt ist. Dagegen schreibt er dem Schöpfergott einen allgemeinen, aber bedingten Heilswillen zu.

Folgerichtig vertritt Hugo gleichfalls die augustinische Lehre von der doppelten absoluten Prädestination, allerdings nicht ohne Schwankungen und Unklarheiten bezüglich des Verhältnisses der Reprobation zum göttlichen Vorauswissen.

Allen diesen Abweichungen und Sonderheiten liegt offensichtlich die – anscheinend unbewußte – Tendenz zugrunde, bei voller Wahrung der Kirchenlehre und der Autorität Augustins, die Härten des Augustinismus zu mildern.

Es ist die gleiche Tendenz, wie man sie bei vielen, wenn nicht den meisten frühmittelalterlichen Kirchenschriftstellern beobachten kann, und die zweifellos wesentlich dazu beigetragen hat, daß der augustinische Erbsündenbegriff schließlich fallen gelassen wurde.

Ohne es zu wollen, hat Hugo von St. Viktor diese Entwicklung gefördert.