



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

*Sacramenta,  
in quibus principaliter salus constat*

Taufe, Firmung und Eucharistie  
bei Hugo von St. Viktor

Verfasser

Lic.theol. Claus Blessing

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien, im März 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:  
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:  
Betreuer:

A 080 011  
Katholische Fachtheologie  
Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner

## Inhaltsverzeichnis

<b>0.</b>	<b>Einleitung</b>	9
<b>1.</b>	<b>Leben und Werk Hugos von St. Viktor</b>	22
1.1.	Zum Leben und zur Person Hugos von St. Viktor	22
1.2.	Das theologische Denken und Werk Hugos von St. Viktor	26
<b>2.</b>	<b>Die Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor</b>	41
<b>2.1.</b>	<b>Sakramente und Geschichte</b>	41
2.1.1.	<i>Opus conditionis</i> und <i>opus restorationis</i>	41
2.1.2.	Christus als Mitte der Heilsgeschichte	58
2.1.3.	Die Sakramente in der Heilsgeschichte	65
<b>2.2.</b>	<b>Sakramente und Erkenntnislehre</b>	78
2.2.1.	Die Rezeption des Ps.-Dionysius	78
2.2.2.	Gottähnlichkeit und Gotteserkenntnis	82
2.2.3.	Die Drei-Augen-Lehre	85
2.2.4.	<i>Simulacrum naturae</i> und <i>simulacrum gratiae</i>	91
2.2.5.	Sakramente als <i>signa</i>	93
<b>2.3.</b>	<b>Sakramente und Gnadenwirkung</b>	96
2.3.1.	Der Glaube als Sakrament und die Sakramente des Glaubens	97
2.3.2.	Gestalt und Gehalt der Sakramente	101
2.3.2.1.	Wort und Element	102
2.3.2.2.	Materie und Form	104
2.3.2.3.	<i>Sacramentum</i> und <i>res sacramenti</i>	106
2.3.3.	Die <i>vas</i> -Idee und die im Sakrament enthaltene Gnade	109
<b>2.4.</b>	<b>Die <i>Sacramenta, in quibus principaliter salus constat</i></b>	115
2.4.1.	Die Ordnung der Sakramente	115
2.4.2.	Die Abgrenzung der <i>Sacramenta, in quibus principaliter salus constat</i>	125
2.4.2.1.	Die Firmung	125
2.4.2.2.	Die Kirchweihe	129
<b>3.</b>	<b>Die Taufe</b>	136
<b>3.1.</b>	<b>Die Quellen der Tauflehre und ihr Wert</b>	136
3.1.1.	Der Aufbau des Tauftraktates in <i>De sacramentis</i>	136

3.1.2.	Aussagen zur Tauflehre in anderen Werken	137
3.1.3.	Zur Methodik und Systematik der Untersuchung der Tauftheologie	139
<b>3.2.</b>	<b>Die Taufe als Zeichen des Heiles</b>	139
3.2.1.	Der Vorrang des Taufsakramentes	140
3.2.2.	<i>Aqua repraesentatio gratiae</i> : Das <i>elementum</i> der Taufe:	140
3.2.3.	Der heilsgeschichtliche Vorzug des Wassers	142
3.2.4.	<i>Institutio</i> : Die Einsetzung der Taufe	144
3.2.5.	<i>Verbum</i> : Die trinitarische Taufformel	146
<b>3.3.</b>	<b>Taufe und Heilsgeschichte</b>	149
3.3.1.	Taufe und Beschneidung	150
3.3.1.1.	Die Beschneidung als erstes heilsnotwendiges Sakrament vor Christus	150
3.3.1.2.	Die Ablösung der Beschneidung durch die Taufe	158
3.3.2.	Der Zeitraum der Einsetzung der Taufe	164
Exkurs:	Die Allmählichkeit des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe als Grundregel der Gestaltwerdung von Sakrament und Liturgie	168
3.3.3.	Die Heilsnotwendigkeit der Taufe als Sakrament des Neuen Bundes	174
3.3.3.1.	Die subjektive Heilsnotwendigkeit der Initiationssakramente am Übergang von der Beschneidung zur Taufe	175
3.3.3.2.	Das Problem der universalen Erkennbarkeit der Einsetzung der Taufe	180
3.3.3.3.	Die Heilsnotwendigkeit des Taufsakramentes in christlicher Zeit	183
3.3.3.3.1.	Das Problem der ungetauft sterbenden Kinder	185
3.3.3.3.2.	<i>Baptizari in voluntate</i> - Die Heilsmöglichkeit ohne Taufempfang	206
3.3.3.3.3.	Die Frage nach dem Heil der Juden und Heiden	223
<b>3.4.</b>	<b>Die Wirkungen der Taufe</b>	237
3.4.1.	<i>Sacramentum</i> und <i>res sacramenti</i> : Die Vergebung der Sünden als hauptsächliche Gnadenwirkung der Taufe	237
3.4.2.	Die Befreiung von der Erbsünde	239
3.4.3.	Die Vergebung der Sünden	250
3.4.3.1.	Die Vergebung der Tatsünden	250
3.4.3.2.	Die Taufe als Anleitung zur Buße	252
3.4.4.	Die Eingießung der heiligmachenden Gnade und die Verheißung ewigen Lebens	255

3.4.5.	Die Eingliederung in die Kirche und der Empfang des Glaubens	263
3.4.5.1.	<i>In ecclesia esse</i> – Die Gliedschaft in der Kirche als Leib Christi	263
3.4.5.2.	Die Vereinigung mit dem Leib Christi als Wirkung der Taufe	267
3.4.5.3.	Die Kirche und die Einheit der Vorherbestimmten	271
3.4.5.4.	<i>Signaculum baptismatis</i> - Der Charakter der Taufe	276
3.4.5.5.	Die Wirkung der „Häretikertaufe“	281
3.4.6.	Die Nachlassung läßlicher Sünden durch die Taufe	283
3.4.7.	Die Nachlassung künftiger Sünden	284
3.4.8.	Die Frage der Wirkung einer <i>ficta</i> empfangenen Taufe	287
3.4.9.	Die Mitteilung des Glaubens bei der Kindertaufe	289
<b>3.5.</b>	<b>Spender und Empfänger der Taufe</b>	295
3.5.1.	Der Spender der Taufe	295
3.5.1.1.	Hat Jesus selbst getauft?	295
3.5.1.2.	Die Person des Spenders	296
3.5.1.3.	Die Disposition des Spenders	298
3.5.1.3.1.	Der Häretiker als Taufspender	298
3.5.1.3.2.	Die moralische Disposition	299
3.5.1.4.	Die Intention des Spenders	301
3.5.1.4.1.	Die Scherztaufe im Unterschied zum wahren, vollen und würdigen Sakrament	301
3.5.1.4.2.	Die notwendige Intention des Sakramentenspenders	305
3.5.1.5.	Die Vollmacht des Taufspenders	306
3.5.2.	Der Empfänger der Taufe	309
3.5.2.1.	Die Person des Empfängers	309
3.5.2.2.	Die Intention des Empfängers	309
3.5.2.3.	Die Disposition des Empfängers	310
3.5.3.	Die Unwiederholbarkeit der Taufe	314
<b>3.6.</b>	<b>Der Katechumenat</b>	315
3.6.1.	Die Quellenlage des Katechesekapitels	315
3.6.2.	Die Voraussetzungen des Katechumenats	320
3.6.3.	Die Inhalte der Taufkatechese	321
3.6.4.	Katechumenat und Kindertaufe	325
<b>3.7.</b>	<b>Das Patenamnt</b>	329
3.7.1.	Die Eignung und die Aufgaben der Paten	329
3.7.2.	Die geistliche Verwandtschaft	331

<b>3.8.</b>	<b>Die Theologie der Taufliturgie</b>	333
3.8.1.	Der Exorzismus und die exorzistischen Taufriten	334
3.8.1.1.	Form und Sinn des Taufexorzismus	334
3.8.1.2.	Die ‚perfekte Form‘ am Beispiel des Ritus‘ des Taufexorzismus	339
3.8.1.3.	Die exorzistischen Riten als kleine Sakramente	340
3.8.2.	Vom Sinn der Taufwasserweihe	341
3.8.3.	Abrenuntiation und präbaptismale Riten	343
3.8.3.1.	Die Quellenlage	343
3.8.3.2.	Die Abschwörung gegen den Satan	345
3.8.3.3.	Die präbaptismale Salbung	346
3.8.4.	Die <i>traditio</i> und die <i>redditio symboli</i>	347
3.8.5.	Der eigentliche Taufritus	349
3.8.6.	Die postbaptismalen Riten	351
<b>3.9.</b>	<b>Form und Materie der Taufe</b>	353
3.9.1.	Die Form der Taufe	353
3.9.2.	Die Taufmaterie	359
<b>4.</b>	<b>Die Firmung</b>	363
<b>4.1.</b>	<b>Die Quellenlage</b>	365
4.1.1.	Überblick über den Firmtraktat in <i>De sacramentis</i>	365
4.1.2.	Die literarischen Quellen des Firmtraktates	366
4.1.3.	Weitere Quellen zur Lehre von der Firmung	367
<b>4.2.</b>	<b>Die Einsetzung der Firmung</b>	368
4.2.1.	Die Einsetzung der Chrisamsalbung	369
4.2.2.	Die Einsetzung der Handauflegung	372
<b>4.3.</b>	<b>Die Zeichenhandlung der Firmung</b>	378
4.3.1.	Materie: Das Chrisam und die Unterscheidung der Heiligen Öle	379
4.3.2.	Form: Salbung und Handauflegung	381
<b>4.4.</b>	<b>Die Wirkungen der Firmung</b>	382
4.4.1.	Die Heilsnotwendigkeit der Firmung	385
4.4.2.	Ekklesiologische Wirkung: Firmung und Eingliederung in die Kirche	386
4.4.2.1.	Das Verhältnis von Taufe und Firmung	386
4.4.2.2.	Die Firmung als Stärkung zum Feststehen in der Kirche	388

4.4.3.	Individuell begnadende Wirkung: Die Firmung und die Gaben des Heiligen Geistes	396
4.4.3.1.	Der Heilige Geist als Gabe des erhörten Gebetes	398
4.4.3.2.	Die geistliche Auferbauung	399
4.4.3.3.	Die Einwohnung des Heiligen Geistes und seiner Gaben	401
4.4.3.4.	<i>Confirmatio</i> als schmerzhaft Überwindung der <i>infirmitas</i> und als heilsame Erleuchtung	409
4.4.4.	„ <i>Nulla ratiōe iteretur</i> “ - Der Charakter	414
<b>4.5.</b>	<b>Spender und Empfänger der Firmung</b>	416
4.5.1.	Der Firmspender	417
4.5.1.1.	Der Bischof als Spender der Firmung	417
4.5.1.2.	Die Disposition des Firmspenders	429
4.5.2.	Der Empfänger der Firmung	429
4.5.2.1.	Das Firmalter	429
4.5.2.2.	Die Disposition des Firmbewerbers	431
<b>4.6.</b>	<b>Zur Liturgie der Firmung</b>	432
4.6.1.	Die Abwaschung des Chrisam nach sieben Tagen	432
4.6.2.	Der Firmritus	435
<b>5.</b>	<b>Die Eucharistie</b>	437
<b>5.1.</b>	<b>Die Quellenlage zur Eucharistielehre</b>	438
5.1.1.	Der Eucharistietraktat in <i>De sacramentis</i>	438
5.1.2.	Kurze eigenständige Sentenzen zur Eucharistielehre	442
5.1.3.	Andere Stellen mit Bezug zur Eucharistielehre	444
<b>5.2.</b>	<b>Methodische Vorbemerkung</b>	449
<b>5.3.</b>	<b>Eucharistie und Christologie</b>	451
5.3.1.	Die Bedeutung der <i>passio Salvatoris</i> für die Eucharistie	451
5.3.1.1.	Der Befund im ersten Kapitel des Eucharistietraktates	451
5.3.1.2.	<i>Hostia</i> im Dionysiuskommentar	452
5.3.1.3.	<i>Hostia</i> in <i>De sacramentis</i>	457
5.3.1.4.	Die <i>hostia</i> bezeichnet Christus und die Eucharistie	459
5.3.2.	Eucharistie und Inkarnation	461
5.3.2.1.	Die Entwicklung des Begriffs <i>corporaliter</i>	461
5.3.2.2.	Das <i>mysterium incarnationis</i> in der Theologie Hugos von St. Viktor	463
5.3.2.3.	<i>Corporalis praesentia</i> : Die leibliche Gegenwart Christi	

	in der Eucharistie	466
5.3.2.3.1.	Der kleine Eucharistietraktat des Anselm von Laon	466
5.3.2.3.2.	Die Idee der <i>corporalis praesentia</i> im Eucharistietraktat Hugos von St. Viktor	467
5.3.2.3.3.	Die Rezeption in der Viktorinerschule	471
5.3.3.	Die Einsetzung der Eucharistie	472
5.3.3.1.	Die Einsetzung der Eucharistie als freie Tat des Erlösers	473
5.3.3.2.	Die Betonung der Gottheit des Institutors	475
5.3.3.3.	Die Kommunion des Judas	480
5.3.4.	Eucharistie und Passion	482
5.3.4.1.	Vom alten Pascha zur Eucharistie	483
5.3.4.2.	Die Bedeutung der Passion für die Eucharistie	484
5.3.4.3.	Die Eucharistie als Opfer und Gedächtnis des Leidens Christi	486
<b>5.4.</b>	<b>Eucharistie zwischen Zeichen und Wahrheit</b>	489
5.4.1.	Der Streit um die Eucharistielehre Berengars von Tours	490
5.4.2.	Zeichen und Bezeichnetes	495
5.4.2.1.	Der Dreiklang: <i>species - veritas - virtus</i>	495
5.4.2.2.	Die Bedeutung der <i>Species</i>	500
5.4.3.	Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie	504
5.4.3.1.	Die Wahrheit des Sakraments: „ <i>corpus verum</i> “	505
5.4.3.2.	Die Substanzverwandlung	510
5.4.4.	Spitzfindigkeiten in der Eucharistielehre	518
5.4.4.1.	Vom „ <i>Quid sumit mus?</i> “ zum „ <i>Sollicitus esto tibi!</i> “	519
5.4.4.2.	Das Ubiquitätsproblem	521
<b>5.5.</b>	<b>Spender und Empfänger der Eucharistie</b>	525
5.5.1.	Der Spender der Eucharistie	526
5.5.1.1.	Eucharistie und Priestertum	526
5.5.1.2.	Konsekration und Intention	529
5.5.1.3.	Das Problem der Schismatikerkonsekration	531
5.5.1.4.	Die Würdigkeit des Spenders	537
5.5.2.	Der Empfang des Sakraments	539
5.5.2.1.	Die erforderliche Disposition des Empfängers	540
5.5.2.2.	Die unwürdige Kommunion	543
5.5.2.3.	Die geistliche Kommunion	545
<b>5.6.</b>	<b>Die Wirkungen der Eucharistie</b>	548
5.6.1.	Die kollektive Wirkung: Eucharistie und Ekklesiologie	549
5.6.1.1.	Der Leib Christi im Spannungsfeld von Eucharistie und Kirche	549

5.6.1.2.	<i>Incorporatio</i> - Eingliederung in die Kirche	553
5.6.1.3.	<i>Vivificatio</i> - Wachsen in der Liebe	557
5.6.1.4.	Der Ritus der Vermischung von Wein und Wasser	559
5.6.1.5.	<i>Osculum pacis</i> – Der Friedenskuß	560
5.6.1.6.	<i>Fractio</i> - Die ekklesiale Symbolik der Brotbrechung	562
5.6.1.6.1.	Das <i>corpus triforme</i> Amalars von Metz	562
5.6.1.6.2.	Die Deutung Hugos von St. Viktor	563
5.6.1.6.3.	Die Schule Hugos von St. Viktor	565
5.6.2.	Individuelle Wirkung: Teilhabe an Gott	567
5.6.2.1.	<i>Caritas via Dei</i> - Vervollkommnung in der Gottesliebe	567
5.6.2.2.	<i>Virtus</i> als Kraft zur Nachfolge Christi	569
5.6.2.3.	<i>Participatio Divinitatis</i> - Teilhabe an der Seligkeit Gottes	572
5.6.2.4.	<i>Inhabitatio</i> – das Einwohnen Gottes in der Seele	577
<b>6.</b>	<b>Reflexion</b>	581
6.1.	Die Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie für die Eingliederung in die Kirche	582
6.2.	Taufe, Firmung und Eucharistie als Heilmittel, Kosmetika und Erinnerungsanker der Seele auf ihrem Weg zu Gott	589
6.3.	Folgerungen für eine ökumenische Sakramententheologie und –praxis	595
6.4.	Sakramententheologie und Heilsgeschichte	597
<b>7.</b>	<b>Summarium</b>	599
7.1.	Zwei Thesen zur allgemeinen Sakramentenlehre	599
7.2.	Dreißig Thesen zur Theologie der Taufe	602
7.3.	Acht Thesen zur Theologie der Firmung	633
7.4.	Zehn Thesen zur Theologie der Eucharistie	645
<b>8.</b>	<b>Quellen- und Literaturverzeichnis</b>	659
8.1.	Griechische und lateinische Quellen	659
8.1.1.	Werke Hugos von St. Viktor	659
8.1.2.	Werke aus der Schule von St. Viktor (Pseudo-Hugo)	666
8.1.3.	Weitere Quellenwerke anderer Autoren	666
8.2.	Quellenwerke	673
8.3.	Benutzte Literatur	675



## Vorwort

Die folgende Arbeit zur Sakramententheologie Hugos von St. Viktor legt eine abgeschlossene Deutung des Begriffes der *sacramenta, in quibus principaliter constat* vor, eines definitiven Begriffes Hugos von St. Viktor, der in den bisherigen Untersuchungen seiner Sakramentenlehre nicht abschließend geklärt wurde und allzu oft im Zwischenraum der häufiger aufgegriffenen Terminologie von *sacramenta minora* und *sacramenta maiora* untergegangen ist.

Daß die klassischen Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie von Hugo von St. Viktor unter dem Begriff *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* zusammengefaßt wurden, war ein Zwischenergebnis bei der Erarbeitung dieser Untersuchung, das es nahelegte, die Lehre Hugos von St. Viktor zur Taufe, zur Firmung und zur Eucharistie eingehend darzulegen und abschließend womöglich unter einen Begriff seiner Theologie zu bringen.

Bei der Erstellung dieser Arbeit konnte ich außer auf die angegebenen Quellen und die namhafte Literatur auf eine eigene Arbeit zurückgreifen, die sich ausschließlich mit der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor befaßt hatte. Sie wurde teilweise bei der Erarbeitung der einleitenden Kapitel zu Leben und Werk sowie zur allgemeinen Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor herangezogen. Außerdem wurde ihr Hauptteil, auf den Rat meines betreuenden Hochschullehrers, Herrn Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner hin, in diese Arbeit als 5. Kapitel („Die Eucharistie“) eingearbeitet, jedoch ergänzt, erweitert und aktualisiert, damit nicht zwei Arbeiten – eine über Taufe und Firmung, eine andere über die Eucharistie – torsohaft nebeneinanderliegen, sondern eine abschließende Dissertation zum im Titel der Arbeit genannten Thema entstehen konnte.

Die Bitte um Annahme dieser Arbeit als Dissertation zum Doktorat verbinde ich mit herzlichem und aufrichtigem Dank an meinen Betreuer, Herrn Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner, für hilfreichen Rat und vielfältige Ermutigung, sowie an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie für vielfältige Hilfe und Unterstützung.

Claus Blessing

## 0. Einleitung

„Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens. Sie verleihen Gnade, aber ihre Feier befähigt auch die Gläubigen in hohem Maße, diese Gnade mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben.“<sup>1</sup> Dem, was das Zweite Vatikanische Konzil damit in seiner Liturgiekonstitution über die Sakramente im allgemeinen zusammenfassend sagt, ging in der Geschichte der Kirche eine lange Zeit der Klärung und Vertiefung voraus. War die sakramententheologische Diskussion innerhalb der Katholischen Theologie nach den Sakramentendekreten des Konzils von Trient<sup>2</sup> mehr auf die Wirkungen sowie kanonistische und ritualistische Fragen fokussiert, ist durch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums nicht nur die Frage nach der rechten Feier und ihren liturgiegeschichtlichen Voraussetzungen wieder aufgebrochen, sondern mit der durch dasselbe Konzil in Gang gekommenen ökumenischen Diskussion sind auch wieder ganz grundlegende Fragen etwa nach dem Wesen und der Zahl der Sakramente aufgebrochen. Im Hinblick auf die ökumenische Diskussion hat beispielsweise die Deutsche Bischofskonferenz 2003 erklärt: „Die Zahl der Sakramente wird nach wie vor unterschiedlich bestimmt. Die Diskussion dieses Punktes wirft die Frage auf, ob die Sakramente ihrem Wesen nach als von Jesus Christus eingesetzte wirksame Heilszeichen zu verstehen sind, die Gottes Gnade wirksam vermitteln, oder lediglich als Bereicherung des subjektiven resp. gemeindlichen oder kirchlichen Glaubenslebens.“<sup>3</sup> Und die Bischöfe warten mit einem Vorschlag auf, der für frühere katholische Dogmatik erstaunlich gewesen wäre: „Wenn diese Frage klar im ersten Sinne beantwortet wird, öffnet sich der Raum für ein ökumenisches Verständnis der Differenzierung zwischen den *sacramenta maiora*, Taufe und Eucharistie, und den anderen Sakramenten, die auch nach katholischer Lehre in einem essentiellen Zusammenhang mit der Taufe, dem Fundament, und der Eucharistie, der Quelle und dem Gipfel christlichen Lebens, stehen, aber in ihrer Heilswirksamkeit nicht einfach mit ihnen identisch, sondern essentiell auf bestimmte Lebens- und Glaubenssituationen des Einzelnen wie der

<sup>1</sup> II. Vatikanisches Konzil (1962-1965), Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 59; hier zit. nach Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 71.

<sup>2</sup> Konzil von Trient (1545-1563), Dekret über die Sakramente, lat.-dt. ed. in: DH 1600-1630, davon insbesondere DH 1614-1627 zur Taufe und DH 1628-1630 zur Firmung. Ferner: Dekret über das Sakrament der Eucharistie (DH 1635ff.) und Dekret über das Meßopfer (DH 1738ff.), Lehre über das Sakrament der Buße (DH 1667ff.), Lehre über das Sakrament der Letzten Ölung (DH 1694ff.), Lehre über das Sakrament der Weihe (DH 1763ff.), Lehre über das Sakrament der Ehe (DH 1797ff.).

<sup>3</sup> Die deutschen Bischöfe, Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „*Communio Sanctorum*“ 11. März 2003, Bonn 2003, 21.

ganzen Kirche bezogen sind.“<sup>4</sup> Erstaunlich daran ist weniger die beabsichtigte Differenzierung innerhalb der sieben Sakramente an sich<sup>5</sup>, sondern vielmehr zum einen die Unterscheidung der beiden Sakramente Taufe und Eucharistie von den anderen fünf Sakramenten und zum anderen die Bezeichnung der ersteren als *sacramenta maiora*.

Was aber kann die Bezeichnung *sacramenta maiora* heute sinnvollerweise bedeuten und welche Sakramente dürfen zu diesen gezählt werden? Die Beantwortung dieser Frage bedarf eines dogmengeschichtlichen Durchblicks, zu dem diese Arbeit einen Beitrag leisten soll. Einen sehr bedeutsamen und produktiven Beitrag zur Differenzierung innerhalb der Sakramente leistete nach den ersten Klärungen der Väterzeit die Theologie der Frühscholastik, innerhalb derer besonders das Werk Hugos von St. Viktor (†1141) herausragt. In seinem Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei*<sup>6</sup> (im folgenden kurz *De sacramentis* genannt) hat Hugo von St. Viktor nicht nur die einzelnen Sakramente systematisch dargestellt, sondern auch wegweisende Unterscheidungen der verschiedenen Arten von Sakramenten (*genera sacramentorum*) vorgenommen.<sup>7</sup> Wenngleich seine Einteilung in drei Arten von Sakramenten bereits in der Hochscholastik durch die Festlegung der Siebenzahl als überwunden galt<sup>8</sup>, ist es heutzutage nicht mehr nur von dogmengeschichtlichem, sondern auch von ökumenischem Interesse zu fragen, wann und warum es in der Lehrtradition der Kirche auch andere sakramententheologische Differenzierungen gab und wie diese insbesondere für diejenigen Sakramente aussahen und begründet wurden, welche bezüglich ihrer Heilswirksamkeit als vorrangig und grundlegend galten, also vermutlich insbesondere für Taufe und Eucharistie, gegebenenfalls aber auch für weitere Sakramente. Diese Fragen aus dem theologischen Werk eines der für die Sakramententheologie bedeutendsten Theologen zu erheben und seine Lehre über die *sacramenta maiora*, die er die *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* nennt<sup>9</sup>, in dogmengeschichtlicher Hinsicht darzulegen, ist deshalb Ziel der vorliegenden Arbeit.

Hugo von St. Viktor, dem der heilige Bernhard von Clairvaux einen sicheren Verstand bescheinigte und den seine Zeitgenossen einen *eruditissimus doctor*

---

<sup>4</sup> Ebd., 21.

<sup>5</sup> Bereits das Konzil von Trient hat Unterschiede in der Würde der einzelnen Sakramente gelehrt; vgl. Konzil von Trient (1545-1563), Dekret über die Sakramente, DH 1603: „Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit.“

<sup>6</sup> Im folgenden kurz: „De sacramentis“; kritisch ediert in: Berndt, Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, 23-602. Neben der 2008 erschienenen kritischen Edition wird im folgenden auch noch jeweils die Stelle in der Migne-Patrolgia Latina angegeben, da sich alle bisherige Literatur auf diese bezieht. „De sacramentis“ ist dort ediert in: PL 176, 173-618.

<sup>7</sup> Vgl. die Differenzierung der drei Arten von Sakramenten in: De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221 / PL 176, 327AB.

<sup>8</sup> Vgl. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung.

<sup>9</sup> De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221 / PL 176, 327A.

nannten und ihm den Ehrentitel *alter Augustinus* beilegte<sup>10</sup> und der ein Gesamtwerk hinterlassen hat, das alle Bereiche des damaligen Wissens umfaßt, hat seine Sakramentenlehre nicht völlig neu entworfen, sondern zahlreiche Anleihen bei anderen Magistern gemacht, so daß für die Bedeutung der Aussagen Hugos von St. Viktor die dogmengeschichtliche Entwicklung einerseits und das Gesamt seiner Theologie andererseits berücksichtigt werden muß. In der vorliegenden Arbeit soll der Versuch gemacht werden, dazu für die *sacramenta, in quibus principaliter constat* einen ausführlichen Beitrag zu leisten. Nach einem allgemeinen Überblick über die heilsgeschichtlich geprägte Theologie Hugos von St. Viktor im allgemeinen und seine Sakramententheologie im besonderen soll zunächst die entscheidende Frage geklärt werden, welche sakramententheologischen Einteilungen er überhaupt trifft und welche Sakramente zu den *sacramenta, in quibus principaliter constat* zu zählen sind. Unbestritten ist, daß Hugo von St. Viktor sowohl mit seiner umfangreichen allgemeinen Sakramentenlehre als auch insbesondere mit seiner, wie er sie selbst nannte, „perfekten Definition“<sup>11</sup> des Sakramentes einen maßgeblichen Beitrag zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der Sakramententheologie geleistet hat. Da sein Sakramentsbegriff weit ist und mehr Sakramente beinhaltet als die am Anfang des 12. Jahrhunderts noch nicht feststehende Siebenzahl, treten weitere Unterscheidungen zu seiner Definition hinzu: sowohl die Unterscheidung in verschiedene Zeiten der Heilsgeschichte als auch die Unterscheidung von kleinen und eigentlichen Sakramenten, *sacramenta minora* und *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*. Unklar war bislang aber, welche Sakramente er unter die *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* überhaupt subsumiert. Schon Augustinus hat zwar noch alle Heilszeichen auch des Alten Bundes *sacramenta* genannt, ihnen jedoch nicht die Bedeutung beigemessen, die er der Taufe und der Eucharistie zukommen ließ.<sup>12</sup> Für Hugo von St. Viktor wird insbesondere zu fragen sein, ob neben der Taufe und der Eucharistie auch noch weitere Sakramente, etwa die Firmung, zu den vorrangigen Sakramenten zu zählen sind. Im Anschluß daran soll die Lehre Hugos von St. Viktor über den Inhalt und die Bedeutung dieser *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, aus seinem Gesamtwerk erhoben und im Zusammenhang seiner heilsgeschichtlichen Theologie sowie der dogmengeschichtlichen Entwicklung ausführlich dargestellt werden.

Wenngleich sich heute die Begründungen der Sakramententheologie durch Relativismus und Heilsoptimismus mit anderen Fragestellungen auseinandergesetzt

---

<sup>10</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistula 77 ad Hugonem de S. Victore; Winkler 184: „Nec dubito ad manum tibi esse rationes certas et congruas auctoritates quibus facile id possis.“ Vgl. Osbert v. St. Viktor, Vita Hugonis; PL 175, CLXIID: „venerabilis et eruditissimus doctor Hugo ...“. Vgl. ferner Paulus Langius, Chronicum; PL 175, CLXVIII: „Eodem tempore Hugo de Sancto Victore, natione Saxo, Parisiis claruit, qui ob eximiam eruditionem et Scripturarum doctrinam alter Augustinus aevo suo tempore est habitus.“

<sup>11</sup> De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210 / PL 176, 317D-318A: „Haec diffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur ...“

<sup>12</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik, 59.

sehen, als es im 12. Jahrhundert der Fall war, ist es nicht nur die bereits erwähnte ökumenische Öffnung der Fragestellung, sondern auch die berechtigte Absicht, die katholische Lehrtradition aus ihrer Entwicklung heraus zu klären sowie immer noch diskutierte Fragen etwa zur Heilsnotwendigkeit der Taufe im Hinblick auf ungetauft sterbende Kinder, zum Firmspender und zum Firmalter oder zur eucharistischen Realpräsenz, um nur wenige bereits anzudeuten, aus dem breiten Fundament der Lehrentwicklung zu beleuchten, was eine Rückfrage in die Zeit der Frühscholastik hinein interessant erscheinen läßt, in der nicht zuletzt durch die Festlegung der Siebenzahl, die eine große Auswirkung auf den Sakramentsbegriff bis heute hat<sup>13</sup>, ein Quantensprung der Sakramententheologie stattfand. Die Beleuchtung eines einzelnen, wenngleich des für die Sakramententheologie wohl bedeutendsten Theologen dieser Zeit, kann freilich nur ein weiterer Mosaikstein der dogmengeschichtlichen Forschung sein und bedarf vielfacher Ergänzung. Interessante Einblicke in die Liturgie der behandelten Sakramente und liturgietheologische Überlegungen des großen Viktoriners ergeben sich nicht nur am Rande, sondern gewissermaßen aus der Natur der behandelten Materie. Besonders die in einem Exkurs zum Tauftraktat<sup>14</sup> dargestellten Überlegungen Hugos von St. Viktor zur Allmählichkeit als Grundregel von liturgischen Reformen erweisen sich als ein erstaunlich aktueller Beitrag zur liturgiewissenschaftlichen Diskussion über den Sinn und die richtige Gestalt liturgischer Reformen.<sup>15</sup>

Was die angewandte Methodik dieser Arbeit anbelangt, so wurde zwar das übliche dogmengeschichtliche Instrumentarium angewandt, jedoch mit dem kritischen Bewußtsein, Geschichte, auch Dogmengeschichte, als transzendentalen Begriff kirchlicher Daseinsgestalt zu begreifen, freilich nicht mit der vorgefaßten, in der Neuscholastik oft leitenden These der „Dogmengeschichte als eines geradlinigen, logischen Explikationsprozesses.“<sup>16</sup> Trotz dieser These hat aber gerade die von der Neuscholastik beeinflusste dogmengeschichtliche Forschung, der auch heute noch die meisten, über die fragliche Zeit der Frühscholastik existierenden

---

<sup>13</sup> Was den Zusammenhang von Zahl und Begriff angeht vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik, 59: „Die Zählung der Sakramente und die daraus resultierende Zahl der Sakramente hängt untrennbar mit dem Sakramentsbegriff zusammen. Je enger der Sakramentsbegriff, desto geringer die Zahl; je weiter der Sakramentsbegriff, desto größer die Zahl der Sakramente. Auch die vom Konzil von Trient verbindlich festgelegte Siebenzahl geht von einem bestimmten Sakramentsbegriff aus.“

<sup>14</sup> Vgl. unten Exkurs nach 3.3.2.

<sup>15</sup> Vgl. die Begründung von Papst Benedikt XVI. zum Motu proprio „Summorum pontificum“ vom 7.7.2007: „Damit bin ich bei dem positiven Grund angelangt, der mich veranlaßt hat, mit dem Motu proprio dasjenige von 1988 fortzuschreiben. Es geht um eine innere Versöhnung in der Kirche... In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch. Was früheren Generationen heilig war, bleibt auch uns heilig und groß; es kann nicht plötzlich rundum verboten oder gar schädlich sein. Es tut uns allen gut, die Reichtümer zu wahren, die im Glauben und Beten der Kirche gewachsen sind und ihnen ihren rechten Ort zu geben.“; Benedikt XVI., Begleitbrief an die Bischöfe zum Motu proprio „Summorum pontificum“ vom 7.7.2007, in: [http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007\\_047b\\_papstbrief\\_motuproprio.pdf](http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007_047b_papstbrief_motuproprio.pdf).

<sup>16</sup> Zur Thematik der Begründung der Geschichte als Heilsgeschichte vgl. Hünemann, Geschichte versus Heilsgeschichte. Vgl. ebd., 175.

Untersuchungen entstammen, durch ihren modernen Geschichtsbegriff es ermöglicht, Dogmengeschichte als Teil von Heilsgeschichte und diese als christlichen „Parallelbegriff zu Geschichte als transzendentalen Begriff der modernen Daseinsverfassung“<sup>17</sup> zu denken, und sie hat dadurch intensive Forschungsarbeit in diese Richtung initiiert. Die Sakramententheologie der Frühscholastik im allgemeinen und Hugos von St. Viktor im besonderen ist in einem Sinne heilsgeschichtlich, welcher der Kritik des Zeitbegriffs und der Kontinuität der Offenbarungsquellen entbehrt, was gerade die systematischen Werke und nicht, wie es dem ersten Anschein nach aussieht, die mystischen und allegorischen Schriften zeigen, welche die Offenbarung gar nicht in erster Linie darstellen, sondern sie vielmehr zum inneren Weg machen wollen. Insofern muß eine sakramententheologische, dogmengeschichtliche Darstellung heute auf die Darlegung der Überlieferungsprozesse einschließlich ihrer Innovationen und Brüche beschränkt bleiben und kann nicht vorschnell aus der Systematik des 12. Jahrhunderts Neuansätze heutiger Theologie entwickeln wollen. Diese Bescheidung sichert aber zugleich die Freiheit, auch Leitgedanken früherer theologischer Epochen nicht nur nicht unbedingt aktualisieren zu müssen, sondern in ihrer Problematik erhellen zu können, etwa die zu unserer Thematik in Betracht kommenden theologischen Schemata der Prädestination, der Lehre von der Masse der Verdammten oder vom Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder oder die Thesen der Anselm'schen Rechtfertigungstheologie. Gerade die Entdeckung von Diskontinuitäten in der Lehrgeschichte einer Epoche wie auch eines einzelnen Theologen kann helfen, Dogmengeschichte als Dialektik aus der Negierung scheinbar letztgültiger Interpretationsmuster und Denkformen und der Bewahrung unaufgebarter Glaubensinhalte in je neu angepaßten Aussageformen und so als Teil der Heilsgeschichte als Hoffnungsgeschichte<sup>18</sup>, wie sie Peter Hünemann charakterisiert hat, zu begreifen. Darin trifft sie sich auch formaliter mit der Theologie der Frühscholastik und Hugos von St. Viktor im besonderen, insofern diese letztlich heilsgeschichtliche Theologie war. Indem heutige Dogmengeschichte in der Lage ist, ihren Gegenstand heilsgeschichtlich zu begreifen, insofern der Begriff Heilsgeschichte parallel zum modernen transzendentalen Geschichtsbegriff bestehen kann und weil der Gedanke von der Geschichte als Auszeitigung des Christusereignisses als sinnvoll und nichtwidersprüchlich erwiesen werden kann<sup>19</sup>, stimmt sie mit dem Grundverständnis des Geschichtsdenkens der Frühscholastik und Hugos von St. Viktor überein, der die Heilsgeschichte mit dem Begriff des *opus restorationis* als Geschichte menschlicher Schuld und Endlichkeit und von Gott her ermöglichter Hoffnung beschreibt.<sup>20</sup> Da sich darin das Geschichtsdenken des 12.

---

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Hünemann, Geschichte versus Heilsgeschichte, 180.

<sup>19</sup> Hünemann, Geschichte versus Heilsgeschichte, 179.

<sup>20</sup> Heilsgeschichte denkt Hugo von St. Viktor als Geschichte des Eingreifens Gottes durch die Inkarnation, um die Geschichte der Menschen zum Heil zu führen. Vgl. De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283 / PL 176, 372C. Aus menschlicher Sicht stellt sich die Heilsgeschichte deshalb als

Jahrhunderts mit einem legitimen heutigen theologischen Begriff von Heilsgeschichte trifft, ist es nicht prinzipiell verdächtig, sondern sinnvoll, wenn sich aus dem im 12. Jahrhundert über Schuld und Hoffnung als Teil menschlicher Geschichte Gedachten schließlich auch Perspektiven heutiger Theologie und heutigen Christseins ergeben. Insofern muß die Methodik einer dogmengeschichtlichen, sakramententheologischen Untersuchung nicht historiografisch-deskriptiv beschränkt sein, wenn sie sich der fundamentalen Epochenunterschiede bewußt ist.

Die voranschreitende methodologische Reflexion spiegelt sich auch in den verwendeten theologischen Hilfsmitteln und Editionen. Eine zusammenfassende Arbeit über die Theologie Hugos existiert bis heute nicht und wäre auch als Monographie kaum leistbar. Das Werk Hugos von St. Viktor wurde in den vergangenen 150 Jahren jedoch eingehend erforscht, nachdem J. de Ghellinck mit der Herausgabe des *Indiculum*, einer zeitgenössischen Zusammenstellung der Werke Hugos durch Abt Gilduin von St. Viktor, die grundlegende Orientierung über Umfang und Authentizität des Gesamtwerkes gegeben hat.<sup>21</sup> Nachdem D. van der Eynde<sup>22</sup> die Chronologie von Hugos Gesamtwerk rekonstruiert hatte und R. Goy<sup>23</sup> die Überlieferungsgeschichte dargelegt hat, wird von R. Berndt das Desiderat<sup>24</sup> einer kritischen Gesamtedition eingelöst.<sup>25</sup>

F. Vernet und M. Grabmann<sup>26</sup> haben schon früh die Grundzüge der Theologie Hugos von St. Viktor herausgearbeitet, und es sind zahlreiche Monographien zu einzelnen Aspekten seiner Theologie erschienen.<sup>27</sup> Einige eingehende Untersuchungen, welche die dogmengeschichtliche Forschung der letzten Jahrhunderte über die Theologie und Philosophie Hugos von St. Viktor hervorgebracht hat, sind zum großen Teil schon älteren Datums und haben die wichtigsten, wenngleich längst nicht alle Bereiche seines theologischen Arbeitens

---

Heilsweg der zum Heil bestimmten Menschen und insofern als Kirchengeschichte dar, als die Kirche die „Arche“ der zum Heil Bestimmten ist. Die Profangeschichte, über die Hugo von St. Viktor außer der weitgehend deskriptiven „*Chronica*“ wenig schrieb, hebt sich davon ab als ein „Auf und Ab“ im Kreislauf der „Begierden dieser Welt“. Vgl. *De arca Noe mystica* XI; Sicard, 155/PL 176, 699C. „*Arca significat Ecclesiam, diluvium concupiscentiam mundi huius.*“ Vgl. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie*, 66-68.

<sup>21</sup> Ghellinck, *La table des matières*; und: Ders., *Un catalogue des oeuvres de Hugues de St.-Victor*.

<sup>22</sup> Eynde, *Essai sur la succession*. Änderungen bei: Baron, *Note sur la succession*, Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 201f., sowie Sicard, *Diagrammes medievales*, 119-138. Eine Zusammenfassung bei: Simonis, *Trinität und Vernunft*, 68.

<sup>23</sup> Goy, *Die Überlieferung*.

<sup>24</sup> Vgl. Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 20-22.

<sup>25</sup> Reihe „*Corpus Victorinum, Textus historici*“, hrsg. v. R. Berndt. Als Vol. I erschien 2008: Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*; vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>26</sup> Vgl. Vernet, Art. „*Hugues de Saint-Victor*“, in: *DThC VII*, 240-308, u. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode II*, 229-309.

<sup>27</sup> Vgl. Literaturverzeichnis. Ein vollständiges Literaturverzeichnis über Hugo von St. Viktor und Arbeiten über sein Werk enthält jedoch keine der dort angegebenen Monographien. Das bislang umfangreichste Literaturverzeichnis in: Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 294-306. Die älteren Monographien sind aufgrund literarkritischer Mängel vorsichtig zu verwenden. Einige wie z.B. die Arbeit von Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor*, müssen wegen ihrer deutschtümelnden Aussagen kritisch gelesen werden.

beleuchtet.<sup>28</sup> Den ersten deutschsprachigen Kommentar zu *De sacramentis* im Stil einer fortlaufenden Paraphrase mit Anmerkungen brachte bereits im Jahr 1832, noch vor dem Erscheinen der Migne-Ausgabe, A. Liebner heraus. Er blieb in der dogmengeschichtlichen Forschung katholischer Theologen wohl wegen seiner zum Teil bitteren protestantischen Polemik und auch wegen des Fehlens jeglicher textkritischer Vorsicht weitgehend unbeachtet, ist aber in Kenntnis dieser Tatsachen für ein Einlesen in den Inhalt von *De sacramentis* nach wie vor nicht uninteressant und in manchen Bewertungen durchaus treffend.<sup>29</sup> Für die allgemeine Sakramentenlehre Hugos ist immer noch die Untersuchung von H. Weisweiler über die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor richtungsweisend.<sup>30</sup> Die dabei von Weisweiler festgestellte hohe personale Beanspruchung von Spender und Empfänger der Sakramente und die Einbettung der gesamten Sakramentenlehre in ein die gesamte Geschichte seit dem Sündenfall integrierendes heilsgeschichtliches Konzept wird im folgenden besonders zu berücksichtigen sein. Die Darstellung der Christologie Hugos von St. Viktor durch E. Poppenberg<sup>31</sup> hebt neben zahllosen

---

<sup>28</sup> Es sind vor allem zu nennen: Die Untersuchungen von H. Köster zur Heilslehre und von H. Ostler zur ‚Psychologie‘, d.h. zur Lehre vom Wesen der ‚anima‘ bei Hugo von St. Viktor, außerdem die fundierte Arbeit von E. Poppenberg zur Christologie, die Hugo als durchaus unkonventionellen Theologen zeigt, etwa was seine Aussagen zur ‚homo assumptus‘-Theorie, zur Höllenfahrt oder zur Lehre von den vier Willen in Christus angeht. Eine knappe aber fundierte Zusammenfassung über das theologische Denken und Werk Hugos bietet der Artikel von F. Vernet (vgl. Literaturverzeichnis). Die beiden Aufsätze von L. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, und H. Weisweiler, Arbeitsmethode, befassen sich mit der literarischen Genese von Hugos Hauptwerk *„De sacramentis christianae fidei“*. Sie leisteten wesentliche Vorarbeiten für eine kritische Edition dieses Werkes. Einen Überblick über die wohl nur in geringen Resten erhaltene Briefkorrespondenz Hugos bietet das entsprechende Kapitel der Untersuchung von L. Ott zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik. Eine ausführliche Monographie zur Offenbarungslehre Hugos von St. Viktor hat C. Schütz vorgelegt und dabei das heilsgeschichtliche Prinzip des Viktoriners hervorgehoben. Zum Themenkreis Bewertung der Welt und Nichtigkeit der Welt existieren die Arbeiten von F. Lazzari, *Il contemptus mundi*, und von H. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt*, die vor allem Hugos Schrift *„De vanitate mundi“* heranziehen. Die Arbeit Schlettes ist Hugos Weltverständnis gegenüber sehr kritisch und neigt dazu, die positiven Aspekte der Weltverachtung für das Wachsen in der Gottesliebe, das bei Hugo eine wichtige Rolle spielt, zu wenig zu würdigen. An neueren Arbeiten sind die Untersuchung von W. Knoch, *Die Einsetzung der Sakramente* 1983, und die Arbeit von S. Ernst, *Gewißheit des Glaubens* zu nennen. Knoch hat zu der sakramententheologischen Spezialfrage der ‚institutio sacramentorum‘ für die Schule Hugos und somit für den Wirkungsrahmen Hugos von St. Viktor viele Hss erstmals ediert und ausgewertet und ist deshalb zu genannter Spezialfrage maßgebend zu berücksichtigen. Die neueste Monographie über den Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor von Ernst ist eine systematische Analyse des Glaubensbegriffs Hugos, die in zum Teil enger Anlehnung an P. Knauer erfolgt, der sich zu dieser Thematik schon 1969 in Knauer, *Hermeneutische Fundamentaltheologie*, geäußert hat und wichtige Grundlinien von Hugos Glaubensbegriff in seine fundamentaltheologische Systematik aufgenommen hat; vgl. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*. Zu dem hier interessierenden Themenkreis ist die Arbeit Ernsts insofern bedeutsam, als sie in einem eigenen Teil die Beziehungen von Glaube und Sakramenten untersucht und die heilsgeschichtliche Konzeption Hugos darstellt.

<sup>29</sup> Liebner, Hugo von St. Viktor. Als Beispiel von Polemik gegen die katholische Sakramentenlehre vgl. ebd., 424, die pauschalen Aussagen über die „Ansicht von den magischen Wirkungen der Sacramente“, die im Mittelalter in der Kirche angeblich eingerissen sei. Andererseits bringt Liebner auch treffende, gut formulierte Wertungen, etwa ebd., 452, über die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: „Er vereinigte die dialektische Behutsamkeit der Scholastiker mit der Innigkeit der Mystiker; und daran entwickelt sich der eigenthümliche Gehalt seiner Lehre.“

<sup>30</sup> Weisweiler, *Die Wirksamkeit*.

<sup>31</sup> Poppenberg, *Die Christologie Hugos von St. Viktor*.



Einzelergebnissen besonders die Tatsache hervor, daß die Inkarnation des Sohnes Gottes, seine Mittlerschaft und seine Rolle als König der Geschichte und des Heeres der vor ihm gewesenen und nach ihm kommenden Geretteten für Hugo von besonderer Bedeutung sind. Die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor seine allgemeine Sakramentenlehre in ein großes heilsgeschichtliches Konzept einbettet, stellen S. Ernst in seiner profunden Studie zum Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor und C. Schütz heraus.<sup>32</sup> Eine vollständige Untersuchung der Geschichtstheologie wie auch der Sakramententheologie Hugos von St. Viktor existiert bis dato nicht, wengleich die Untersuchung von W. Schneider<sup>33</sup> wichtige Aspekte zur Geschichtstheologie Hugos von St. Viktor zusammengetragen hat, die jedoch einer quellenkritischen Erhellung bedürften. Die neuere Forschungsgeschichte zu Hugo von St. Viktor und einen Überblick seiner Theologie hat jüngst D. Poirel zusammengetragen.<sup>34</sup> Die Besonderheiten und Neuansätze der Lehre Hugos von St. Viktor über das Sakrament der Ehe, insbesondere seine Neudefinition des Wesens der Ehe als ausschließliche und unauflösliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die aber nicht notwendig den Konsens zur Geschlechtsgemeinschaft einschließt, aber auch die Bestimmungen der Sakramentalität der Ehe hat H. Zeimentz in einer kenntnisreichen Studie herausgearbeitet.<sup>35</sup> An neueren Arbeiten über Hugo von St. Viktor sind insbesondere die Studie von R. Moore über das Verhältnis von Juden und Christen im Denken Hugos von St. Viktor und die lesenswerte Arbeit von L. Karfíkova über den Begriff der Schönheit bei Hugo von St. Viktor zu nennen.<sup>36</sup> Die neueste Monografie von Ineke van't Spijker thematisiert das Moment der Selbsterkenntnis im Suchen nach Innerlichkeit u.a. auch im Werk Hugos von St. Viktor, insbesondere in seinem *Didascalicon*, als Beitrag zur Entdeckung des Individuums im Denken des 12. Jahrhunderts.<sup>37</sup> Hugos mystische Schriften werden gern in spirituellen Schriften auszugsweise zitiert; außer einem Aufsatz von K. Müller<sup>38</sup> liegt zu Hugos Mystik noch keine zusammenfassende Untersuchung vor. An Aufsätzen in der Zeitschriftenliteratur, die sich ausschließlich mit der Theologie Hugo von St. Viktor befassen, sind neben den bekannten älteren Schriften u.a. von R. Baron und H. Weisweiler einige neuere zu nennen, die den Bereich der Sakramententheologie tangieren wie diejenigen von R. Berndt, J. Gross, L. Karfíkova, H.P. Neuheuser, D. Poirel, H.R. Schlette, R. Stammberger.<sup>39</sup> Vor allem die beiden Aufsätze von

---

<sup>32</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, und Schütz, Deus absconditus.

<sup>33</sup> Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie.

<sup>34</sup> Poirel, Hugues de Saint-Victor, 141-160.

<sup>35</sup> Zeimentz, Ehe. Zur Neudefinition der Ehe durch Hugo von St. Viktor vgl. insb. ebd., 131-136. Die Schwäche der Arbeit von Zeimentz in bezug auf Hugo von St. Viktor besteht darin, daß er die von Weisweiler, Arbeitsmethode, 245-252, erarbeiteten Quellen des Ehetraktates in Hugos „De sacramentis“, insbesondere die Ehetraktate aus der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux nicht als solche kenntlich macht und literarkritisch sichtet, und infolgedessen manches Hugo von St. Viktor selbst zuschreibt, was dieser aus anderen Quellen entnommen hat.

<sup>36</sup> Moore, Jews and Christians. Karfíkova, De esse ad pulchrum esse.

<sup>37</sup> Spijker, Fictions of the inner life, 59-128.

<sup>38</sup> S. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>39</sup> S. Quellen- und Literaturverzeichnis.

Neuheuser und Stammlinger erheben interessante Aspekte der Tauftheologie anhand der Kirchweihthematik. Zur Theologie der Firmung sowie überhaupt zu pneumatologischen Themen bei Hugo von St. Viktor ist eigene Literatur nicht vorhanden. Zur Theologie der Eucharistie bei Hugo von St. Viktor ist, abgesehen von kurzen Erwähnungen in anderen Arbeiten<sup>40</sup>, vor allem auf einen längeren Aufsatz von H. Schlette über die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor hinzuweisen, der insbesondere die Zusammenhänge mit dem Denken des Ps.-Dionysius Areopagita und die Beziehungen von Eucharistie und Kirche untersucht hat.<sup>41</sup> Obwohl H. Weisweiler und L. Ott schon 1949 ausführliche Untersuchungen über die Quellen vorlegten<sup>42</sup>, die Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk *De sacramentis* benützt, hat H. Schlette in besagtem Aufsatz viele Stellen nicht literarkritisch differenziert, sondern Eigengut und Zitationen anderer Quellen in Hugos Werk gleich gewichtet; ein Umstand, der sich leider auch in manchen anderen Aufsätzen finden läßt. Was bei H. Schlette als zu knapp geraten erscheint, etwa die Untersuchung der Beziehungen von Christologie und Eucharistie, die Aussagen Hugos über die Thematik Realpräsenz und Wandlung sowie die Einordnung der Eucharistielehre in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang der Frühscholastik, hat der Verfasser in einer früheren Arbeit zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor zu ergänzen versucht.<sup>43</sup> Diese liegt dem 5. Kapitel dieser Untersuchung zugrunde, in dem die Darstellung der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor weiter ergänzt und vervollständigt werden konnte. Da die Epoche der Frühscholastik für die dogmatische Entwicklung der Lehre von der Eucharistie bis heute eine bedeutende, wenn nicht die bedeutendste Rolle spielt und deshalb bei einer Darstellung der Eucharistielehre eines einzelnen Theologen dieser Epoche auf den dogmengeschichtlichen Kontext nicht verzichtet werden kann, ist bis heute die materialreiche Untersuchung von J. Geiselman über die Eucharistielehre der Vorscholastik<sup>44</sup> unentbehrlich. Diese Arbeit endet jedoch mit den Ausläufern des Berengarstreits um die Wende zum 12. Jahrhundert. Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor gestreift hat G. Macy in seiner Arbeit über die Eucharistielehre der Frühscholastik<sup>45</sup>, in der er für diese Periode drei verschiedene Zugänge zur Eucharistie, einen vom Kreuz bzw. vom Pascha her, einen mystischen und einen ekklesiologischen unterschieden hat. Hugo von St. Viktor ordnet er dem mystischen Zugang zu, was im Rahmen dieses Ansatzes legitim und überzeugend erscheint, dem Ganzen der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor aber weniger gerecht wird. Eine zusammenfassende dogmengeschichtliche Untersuchung der Eucharistielehre des

<sup>40</sup> Vor allem ist hierzu zu nennen: Weisweiler, *Die Wirksamkeit*; Knoch, *Die Einsetzung der Sakramente*, und Landgraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi*.

<sup>41</sup> Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*, 67-100 u. 163-210. Eine kurze Übersicht über den Eucharistietraktat in Hugos Hauptwerk *De sacramentis* gibt Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 30-33.

<sup>42</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, und Ott, *Hugo und die Kirchenväter*.

<sup>43</sup> Blessing, *Christus de ore ad cor*.

<sup>44</sup> Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*.

<sup>45</sup> Macy, *The Theologies of the Eucharist*.

12. Jahrhunderts existiert dagegen nicht, auch wenn sich zahlreiche Aufsätze zu eucharistischen Einzelthemen finden.

Das lange währende Desiderat einer kritischen Gesamtedition des Werkes Hugos von St. Viktor wird zur Zeit vom Hugo von St. Viktor-Institut in Frankfurt/Main - St. Georgen durch die Herausgabe des Corpus Victorinum, herausgegeben von R. Berndt, eingelöst. Nachdem wenige einzelne Werke Hugos von St. Viktor in der letzten Zeit kritisch ediert worden waren<sup>46</sup>, erschien vor kurzem als erster Band der geplanten Gesamtedition das Hauptwerk Hugos von St. Viktor, *De sacramentis Christianae fidei*<sup>47</sup>, in einer hervorragenden textkritischen Ausgabe.<sup>48</sup> Diese Edition, die bei der Erarbeitung dieser Dissertation anfangs noch nicht zur Verfügung stand, konnte als maßgeblicher Text für Hugos systematisches Hauptwerk noch berücksichtigt und es konnten sämtliche Referenzstellen in Hugos Hauptwerk auf den neuesten textkritischen Stand gebracht werden<sup>49</sup>. Bereits vor dieser Edition konnte im Hinblick auf die Quellen, aus denen Hugo von St. Viktor schöpfte, auf zwei akribische Aufsätze zurückgegriffen werden, die L. Ott und H. Weisweiler vor gut 50 Jahren fast zeitgleich, aber unabhängig voneinander vorgelegt haben.<sup>50</sup> Für einen Überblick über die Quellen des ganzen Werks *De sacramentis* sei neben der kritischen Edition auf diese Aufsätze von L. Ott und H. Weisweiler verwiesen<sup>51</sup>, die zur Frage, welche eigenen und fremden Werke Hugo von St. Viktor benutzte und wie er sie verbesserte, nach wie vor bedeutsam sind. In dieser Arbeit wurden alle herangezogenen Texte aus Hugos Hauptwerk *De sacramentis* auf Vorlagen bei den dort genannten mittelalterlichen Autoren geprüft. Vor allem für den Tauftraktat und fast überwiegend für den Firmtraktat, weniger jedoch für den Eucharistietraktat, wurden vor allem bei Ivo von Chartres Vorlagen gefunden und mit Hugos Text verglichen. Dabei stellten sich die textkritischen Vorarbeiten von Ott und Weisweiler zusammengenommen als nahezu vollständig heraus, was das

<sup>46</sup> Sicard, Hugonis de Sancto Victore De arca Noe / Libellus de formatione archae (CChrCM 176); Poirel, Hugonis de Sancto Victore De tribus diebus (CChrCM 177).

<sup>47</sup> Am häufigsten überliefert unter dem Titel „De sacramentis christianae fidei“; gebräuchlich ist auch der in Hss zu findende Titel „Summa da sacramentis“. Weitere 14 in Hss vorkommende Titulaturen hat Goy, Die Überlieferung, 133-134, angeführt. Das Opus ist in 113 bislang bekannten Hss des 12.-14.Jh. vollständig überliefert; vgl. Goy, ebd., 134-152 u. 507. Die Autorschaft Hugos von St. Viktor ist für dieses Werk und für das Didascalicon völlig unbestritten; vgl. Goy, ebd., 172; vgl. ferner Berndt, Hugonis de Sancto Victore De sacramentis, 15.

<sup>48</sup> Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ (Corpus Victorinum Vol. I), Münster 2008. Siehe Quellen- und Literaturverzeichnis. Die weiteren Bände befinden sich noch in Arbeit. Vgl. [www.sankt-georgen.de/hugo](http://www.sankt-georgen.de/hugo).

<sup>49</sup> Die Zitationen der lateinischen Quellentexte in dieser Arbeit folgen, was den Text selbst betrifft, der jeweils neuesten kritischen Edition. Da jede Edition andere Prinzipien verfolgt, was die Schreibweise und Darstellung des lateinischen Textes in Bezug auf Groß- und Kleinschreibung, Zeichensetzung und die Darstellung der Umlaute bzw. Diphtonge betrifft und auch die Hss. darin uneinheitlich sind, wurde im folgenden eine Schreibweise und Zeichensetzung in „gutem Schullatein“ gewählt, da diese Arbeit keine textkritischen oder handschriftenkundlichen Ambitionen verfolgt, und eine gute Lesbarkeit des lateinischen Textes so am besten erreichbar schien.

<sup>50</sup> Vgl. Ott, Hugo und die Kirchenväter, Weisweiler, Arbeitsmethode. Die Treue von Inhalt und Anordnung des Inhalts in der PL, samt der Prologe und ‚tabulae capitulorum‘ wird von den ältesten Hss bestätigt; vgl. Berndt, Überlegungen, 74

<sup>51</sup> Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, und Weisweiler, Die Arbeitsmethode.

Aufspüren der Quellen angeht, während ihre Schlußfolgerungen hinsichtlich der theologischen Originalität Hugos von St. Viktor häufiger korrekturbedürftig erscheinen. Da Bewertungen dieser Art häufig der Genauigkeit bis ins philologische Detail bedürfen, sind den drei Hauptkapiteln dieser Arbeit zwar jeweils kurze summarische Überblicke über die Quellenlage vorangestellt, die jeweils herangezogenen Schriften Hugos aber – soweit erforderlich - an Ort und Stelle mit ihren literarischen Vorlagen verglichen worden.

Umfangreiches, aber nicht umfassendes Handschriftenmaterial zu Hugo von St. Viktor hat R. Goy erarbeitet.<sup>52</sup> Neuere Erkenntnisse zur Genese von *De sacramentis*, insbesondere zur Frage der letzten unvollendeten Kapitel und zur Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor im Bezug auf die Rezeption der Kirchenväter, hat unlängst D. Poirel geboten.<sup>53</sup> Wenngleich manu-propria-Handschriften Hugos von St. Viktor bislang nicht gefunden wurden, ist die Verbreitung seiner Werke vom 12. Jahrhundert an außergewöhnlich groß, sowohl nach Menge als auch nach geographischer Tiefe.<sup>54</sup> Die literargeschichtlichen Grundlagen für eine Edition der Werke Hugos von St. Viktor einerseits, für eine gewisse Sicherheit in der Beurteilung der Echtheit der Schriften andererseits, hat nach älteren Forschungen von Haureau<sup>55</sup>, de Ghellinck<sup>56</sup>, Weisweiler<sup>57</sup>, Ott<sup>58</sup> und Baron<sup>59</sup> vor allem R. Goy<sup>60</sup> geliefert. In seiner gründlichen literarkritischen Untersuchung teilt er die Werke, die Hugo von St. Viktor zugeschrieben werden, in vier Kategorien ein. 1. sicher echte Werke, 2. wahrscheinlich echte Werke, 3. zweifelhafte Werke und 4. sicher unechte Werke. Der Beurteilung des Wertes einer Quelle Hugos von St. Viktor in dieser Arbeit liegt im Falle des Fehlens neuerer Untersuchungen die Einteilung von R. Goy zugrunde, ebenso der Beurteilung der Chronologie der Schriften Hugos von St. Viktor, wobei R. Goy sich hierzu im Wesentlichen auf die wegweisenden Ergebnisse D. van der Eyndes<sup>61</sup> stützte.

Für die in dieser Arbeit angezielte Thematik finden sich wichtige Quellentexte außer in Hugos Hauptwerk *De sacramentis Christianae fidei* vor allem

<sup>52</sup> Vgl. Goy, Die Überlieferung, 1-3.

<sup>53</sup> Vgl. Poirel, Alter Augustinus. Der Aufsatz ist bedeutsam zur Bewertung der Authentizität der letzten drei Kapitel von „De sacramentis“, welche aus inneren Gründen stets als unvollendet eingeschätzt wurden. Unberücksichtigt - und leider auch unerwähnt - bleibt hier allerdings die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor z.T. sehr ausgiebig zeitgenössische Autoren zitiert hat, zumal Hugo von St. Viktor, wie Poirel feststellt, kein zeitliches Ende für die „Väter“ festsetzt. Hierzu sind deshalb nach wie vor die Arbeiten von Weisweiler, Arbeitsmethode, und Ott, Hugo und die Kirchenväter, maßgeblich. Wegweisend sind die Thesen Poirels zum „Väter“-Begriff bei Hugo und zur exegetischen Kontinuität zwischen der Hl. Schrift und den „sancti patres“, welche Hugo von St. Viktor zur „scriptura divina“ zählt; vgl. Poirel, Alter Augustinus, 649-650.

<sup>54</sup> Vgl. Goy, Die Überlieferung, 509-559 u. 570.

<sup>55</sup> Haureau, Hugues de Saint-Victor.

<sup>56</sup> Ghellinck, Le table des matières.

<sup>57</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode.

<sup>58</sup> Ott, Hugo und die Kirchenväter.

<sup>59</sup> Baron, Étude sur l'authenticité de l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor.

<sup>60</sup> Goy, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Vgl. v.a. ebd. 4-8 u. 505-569.

<sup>61</sup> Eynde, Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor. Vgl. Goy, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor, 6.

auch in seinem Frühwerk *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*<sup>62</sup> und, besonders zur Eucharistielehre, in seinem Kommentar der *Hierarchia caelestis* des Ps.-Dionysius Areopagita<sup>63</sup>. In wenigen Vergleichen oder Anspielungen kommt Hugo von St. Viktor auch in vielen anderen seiner Werke auf die Sakramente zu sprechen.<sup>64</sup> Eigens erwähnt werden soll, daß die *Summa sententiarum*<sup>65</sup>, eines der umstrittensten Werke der theologischen Literaturgeschichte des Mittelalters und in der Migne-Ausgabe Hugo von St. Viktor zugeschrieben, mit großer Sicherheit nicht Hugo von St. Viktor zum Autor hat und als authentisches Quellenwerk definitiv ausscheidet.<sup>66</sup> Zur Firmthematik ist auf das *Opusculum De septem donis Spiritus sancti*<sup>67</sup> hinzuweisen. Zur Untersuchung der Tauflehre Hugos von St. Viktor wurde bis heute eine wichtige Quelle nicht aufgefunden, deren Existenz jedoch sicher ist, da die Antwort Bernhards von Clairvaux<sup>68</sup> existiert: der Brief Hugos von St. Viktor an diesen mit einigen Fragen über die Taufe. Zumindest der Inhalt der Fragen kann aber aus dem Brief Bernhards rekonstruiert werden, der als Quelle aus einem Briefwechsel mit Hugo bedeutsam ist. Dagegen ist ein bei Goy erwähntes, in einigen Handschriften Hugo von St. Viktor zugesprochenes *Opus De sacramento baptismi*<sup>69</sup> Hugo von St. Viktor mit einiger Sicherheit abzusprechen und kann deshalb nicht als Quelle herangezogen werden.

Da eine deutsche Übersetzung der Werke Hugos von St. Viktor bislang nicht oder nur für wenige kleine Schriften existiert, handelt es sich bei den deutschen Zitaten um Übersetzungen des Verfassers, wobei längere wörtliche Zitate bis auf einige Ausnahmen vermieden wurden. Stattdessen findet sich der zitierte oder als Beleg herangezogene Quellentext in der Anmerkung auf derselben Seite in Latein. Wenngleich der fortlaufende Text dadurch möglichst vollständig deutsch gehalten ist, läßt sich auf die Verwendung von lateinischen Fachtermini, die im Rahmen der Sakramententheologie der Frühscholastik gebräuchlich oder für Hugos Terminologie bedeutsam sind, nicht verzichten. Diese wurden im fortlaufenden Text *kursiv* markiert, ebenso lateinische Wörter, Begriffe und Sätze, die sich ohne größere Sinnabweichungen nicht angemessen übersetzen ließen oder als klassische Stellen zitiert werden sollten. Für den lateinischen Text wurde für alle nicht andernorts kritisch oder besser edierten Quellen auf die Migne-Ausgabe der *Opera Omnia*

<sup>62</sup> Ed.: PL 176, 17C-42B. Siehe Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>63</sup> Ed.: PL 175, 923B-1154C. Siehe Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>64</sup> Vgl. die Zusammenstellung der herangezogenen Quellenwerke im Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>65</sup> Ed.: PL 176, 42A-174A.

<sup>66</sup> Vgl. Goy, Die Überlieferung, 486-487. Die Autorschaft ist umstritten. Die Zuschreibung des Werkes an Odo von Lucca ist nicht sicher; vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis. Auch eine Zuweisung zur Schule Hugos von St. Viktor kann nicht als sicher angenommen werden. Der Schlußtraktat „De sacramento coniugii“ (PL 176, 153D-174A) stammt sicher von Walther von Mortagne; vgl. Goy, ebd., 486.

<sup>67</sup> S. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>68</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII ad magistrum Hugonem de Sancto Victore; ed.: G. Winkler (Hrsg.), Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lat.-dt., Bd. II, Innsbruck 1992, 608-641.

<sup>69</sup> Vgl. Goy, Die Überlieferung, 490.

Hugos von St. Viktor zurückgegriffen. Zum besseren Vergleich der zitierten Quellentexte in anderer Sekundärliteratur wird den Quellenangaben aus neuesten kritischen Editionen die Fundstelle in der Migne-Patrologia zugesellt. Im Falle sinnentstellender Druckfehler wurde die Migne-Patrologia im Falle der Ermangelung neuerer Editionen anhand älterer Ausgaben, und zwar der Moguntine-Ausgabe von 1617 und der Rothomagi-Ausgabe von 1648, korrigiert.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit werden in einem Schlußkapitel summarisch dargestellt. Die benützte Literatur wird in den Anmerkungen durch Angabe des Autors und des gegebenenfalls gekürzten Titels vermerkt. Im Sinne der Reduzierung der Fußnotentexte finden sich die vollständigen Titel jeweils im Quellen- und Literaturverzeichnis, in dem die verwendeten Quellen angegeben sind und die verwendete Literatur verzeichnet ist.

## 1. Leben und Werk Hugos von St. Viktor

### 1.1. Zum Leben und zur Person Hugos von St. Viktor

Die Frage nach der Herkunft und dem Lebenslauf<sup>70</sup> Hugos von St. Viktor wird in der Geschichtsforschung seit langem diskutiert.<sup>71</sup> Die beiden meistvertretenen Thesen nehmen entweder eine flämische Herkunft<sup>72</sup> oder eine Kindheit in Sachsen an.<sup>73</sup> Die erste These wurde insbesondere von R. Baron ins Spiel gebracht<sup>74</sup>, während die Mehrzahl der Historiographen und Theologen bis heute die These einer sächsischen Herkunft vertritt.<sup>75</sup> In Hugos Schriften finden sich aber nur an einigen wenigen Stellen dürre autobiographische Bemerkungen. Im dritten Buch seines *Didascalicon de studio legendi*<sup>76</sup>, wo Hugo von St. Viktor über die Tugenden beim Studium handelt, erzählt er, daß er schon als Knabe seine Heimat verlassen habe<sup>77</sup>, was darauf hinweist, daß er nicht aus der Umgebung des Augustinerchorherrenstifts St. Viktor bei Paris kommt. Woher Hugo stammt, ist bis heute nicht endgültig geklärt. Gemäß dem Nekrolog der Abtei St. Viktor<sup>78</sup>, dessen Vorlagen auf das 12. Jahrhundert zurückgehen, und dem zweitem Epitaph Hugos von St. Viktor, welcher im Jahr 1335 erstellt wurde<sup>79</sup>, sowie nach dem Zeugnis Alberichs von Trois-Fontaines (✠ nach 1252)<sup>80</sup>, ist Hugos Heimat Sachsen. Die

<sup>70</sup> Einen möglichen Lebenslauf legte Taylor, *The Origin and Early Life*, 12f. vor. Eine mögliche Genealogie findet sich ebd., 23.

<sup>71</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt 1.1. Blessing, *Christus de ore ad cor*, 13-16.

<sup>72</sup> Eine ausführliche Diskussion der Theorien über Hugos nichtsächsische Herkunft bei Taylor, *The Origin and Early Life*, 46-50.

<sup>73</sup> Vgl. Taylor, *The Origin and Early Life*, 5.

<sup>74</sup> Vgl. Baron, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, 11. Baron vertritt die These eines flämischen Ursprungs Hugos mit Zwischenaufenthalt in Sachsen, bevor er nach Paris kam, listet aber als weitere Möglichkeiten eine Herkunft aus Marseilles, eine Herkunft aus Flandern ohne Zwischenaufenthalt in Sachsen, eine Herkunft aus dem Geschlecht der Grafen von Blankenburg in Sachsen und viertens einen nichtadeligen sächsischen Ursprung auf.

<sup>75</sup> Vgl. Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 27-37. Eine Diskussion der älteren Sachsen-Thesen bei Taylor, *The Origin and Early Life*, 27-46.

<sup>76</sup> Das *Didascalicon* ist kritisch ediert von C. H. Buttimer, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi* (s. Quellen- und Literaturverzeichnis).

<sup>77</sup> Vgl. *Didascalicon* III, 20; Buttimer, 69 / PL 176, 778B: „Ego a puero exsulavi ...“. Zur Deutung dieser kurzen autobiographischen Notiz vgl. Schütz, *Deus absconditus*, 4.

<sup>78</sup> Ediert bei Ehlers, 29. Die profanhistorische Dissertation von J. Ehlers bietet für Hugos Biographie ein methodisch sauber erarbeitetes, wenngleich inhaltlich spärliches Ergebnis. Die älteren Arbeiten zu Hugos Lebensgeschichte von Mabillon bis zu den Thesen Martin Grabmanns (vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis) sind bisweilen völlig unkritisch und historisch nicht haltbar. Sie behaupten mehr, als sich einigermaßen gesichert nachweisen läßt. Vgl. den kritischen Überblick bei Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 27-37. Eine gute neuere Zusammenfassung zur Herkunft und Biografie Hugos von St. Viktor bietet Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, 25-32. Vgl. außerdem Moore, *Jews and Christians*, 15-21.

<sup>79</sup> Migne, *Patrologiae cursus completus*, tom. 175, *Hugonis de Sancto Victore Opera Omnia*, Prolegomena; PL 175, CXXVIII: „Hugo sub hoc saxo iacuit, vir origine Saxo...“; vgl. Schütz, 5. Im Jahr 1335 wurden die Gebeine Hugos, die in der Stiftskirche nahe der Eingangstür beigesetzt worden waren, in den Südteil des Chores umgebettet und deshalb der neue Epitaph angebracht. Vgl. Ehlers, 50.

<sup>80</sup> Alberich von Trois-Fontaines, *Chronica Alberici monachi Trium fontium*, MGSS XXIII, 829: „Dicunt eum natum fuisse de Saxonia“.

sächsische Herkunft scheinen auch einige Briefanreden Hugos zu bestätigen, nämlich der Prolog des Opusculums *Soliloquium de arrha animae*, das als Brief an einen Frater G. und übrige Diener Christi in Hamersleben gerichtet ist<sup>81</sup>, sowie der Prolog des Opusculums *De modo orandi*, der dieses an einen „*Dominus et pater charissimus Th.*“<sup>82</sup> adressiert, womit der Propst des Stifts Hamersleben, Thietmar, gemeint sein dürfte<sup>83</sup>, den Hugo bittet, Gebete für die Seele seines verstorbenen Onkels zu verrichten und auch seiner zu gedenken.<sup>84</sup> So weisen Hugos persönliche Beziehungen in den Raum von Halberstadt. Gegen die sächsische Herkunft sprechen allerdings zwei Handschriften aus dem 12. Jahrhundert, die als Hugos Heimat die Gegend von Ypern ausgeben<sup>85</sup>, und eine Stelle im Tractatus des Abtes von Mont St. Michel, Robert von Torigny, der Hugo aus Lothringen stammen läßt.<sup>86</sup> Da diese Quellen aber isoliert stehen und die Belege für die Sachsen-Theorie insgesamt zahlreicher und durch die wenigen autobiographischen Bemerkungen<sup>87</sup> Hugos von St. Viktor besser gestützt sind, ist der These Ehlers' zuzustimmen, daß Hugo von St. Viktor „in der Tat Sachse war und sich ... zeitweise im flandrisch-lothringischen Grenzgebiet aufgehalten hat“<sup>88</sup>, wo es mehrere bedeutende Kathedralschulen, etwa in Tournai, gab, die Hugo zeitweise besucht haben könnte.<sup>89</sup> Dorthin hat er also wohl schon als Knabe seine Heimat verlassen, wie er selbst schreibt. Bald nach 1120

<sup>81</sup> Soliloquium; Sicard, 226 / PL 176, 951-952: „Dilecto fratri G. caeterisque servis Christi Hameris levae degentibus...“; vgl. auch Ehlers, 28, der den Prologus nach einer Hs der Bibliotheque nationale, Paris, zitiert. Ehlers weist nach, daß Kanoniker mit den Anfangsbuchstaben G., B. und A. zur fraglichen Zeit tatsächlich in dem Kloster Hamersleben lebten, so daß persönliche Beziehungen Hugos zum Hamerslebener Konvent nicht unwahrscheinlich sind.

<sup>82</sup> *De modo orandi*; Sicard, 126 / PL 176, 977A: „Domino et Patri charissimo H.“ Nach Ehlers, 29f., ist die Migne-Ausgabe hier fehlerhaft. In Hss heißt der Adressat Th., nicht H.

<sup>83</sup> Vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 29f.

<sup>84</sup> Nach Ehlers, Hugo von St. Viktor, 29, fehlt bei Migne ein Satz in PL 176, 977A zwischen „impendere debetis“ und „Valete“, in dem Hugo den Th. bittet, „ut animam avunculi mei domino precibus vestris commendatis, deinde ut mei quoque apud dominum memor esse dignemini“. Quellenangabe der Hs der Billiotheque nationale, Paris, bei Ehlers, Hugo von St. Viktor, 29. In der Ausgabe von Sicard ist der Text enthalten: *De modo orandi*; Sicard, 126.

<sup>85</sup> So zwei gleichlautende Hss der Munizipalbibliothek Douai (12. Jh.): „Anno ab incarnatione Domini MCXLI obiit domnus Hugo canonicus sancti Victoris, III. idus Februarii, qui, ex Ipprensi territorio ortus...“; zit. nach Ehlers, Hugo von St. Viktor, 30. Vgl. Taylor, *The Origin and Early Life*, 11.

<sup>86</sup> Vgl. PL 202, 1313: „Inter quos magister Hugo Lothariensis ... maxime effloruit“; vgl. dazu Ehlers, Hugo von St. Viktor, 31. Diese Quelle ist die älteste, die für Hugo selbst eine konkrete Ortsangabe macht.

<sup>87</sup> Eine Zusammenstellung der autobiographischen Notizen Hugos von St. Viktor findet sich bei Taylor, *The Origin and Early Life*, 51-59.

<sup>88</sup> Ehlers, Hugo von St. Viktor, 32. Die jüngst von W. Cizewski vorgetragene und von R. Moore, *Jews and Christians*, 19, zustimmend aufgegriffene These, Hugos Präferenz für Wein, den er in seinem *Didascalicon* (*Didascalicon* II, 25; Buttmer, 42 / PL 176, 762B) „naturaliter cibus“ nennt und seine angebliche Geringschätzung von Bier, das Hugo als „accidentaliter cibus“ einschätzt, spreche für eine Herkunft Hugos von St. Viktor aus Frankreich und gegen eine Herkunft aus Deutschland, weil ein Deutscher nicht so abfällig über das Bier geschrieben hätte, ist wohl kaum ein ernstzunehmendes Argument. Zum einen wurde im 12. Jahrhundert – und heute – in Sachsen ebenso Wein angebaut wie in Frankreich, zum anderen läßt die Unterscheidung „naturaliter – accidentaliter“ keineswegs notwendig auf eine Geringschätzung von Bier schließen.

<sup>89</sup> Ehlers, Hugo von St. Viktor, 32, nennt die Schule von Tournai, in der sich nach damaligen Hss auch Sachsen einfanden und welche einen eher konservativen Zug in der Lehre aufwies.



ist Hugo dann in das im Jahre 1113 von Wilhelm von Champeaux gegründete Augustinerchorherrenstift St. Viktor bei Paris eingetreten<sup>90</sup>, um bis zu seinem Tod das Amt des Magisters der dortigen Klosterschule zu bekleiden. Ob er eine Zeitlang das Amt des Priors bekleidete, ist unsicher.<sup>91</sup> Sein Leben war ganz geprägt von der Beschäftigung mit der Hl. Schrift und der *sacra doctrina*. Die Tätigkeit als Lehrer und Wissenschaftler dürfte neben den klösterlichen Pflichten sein Leben ausgefüllt haben.<sup>92</sup>

Doch so groß Hugos theologische Wirksamkeit war, so spärlich sind wir über sein Leben in St. Viktor unterrichtet.<sup>93</sup> Noch als junger Mann unternahm Hugo von St. Viktor eine Reise nach Marseille, um dort Reliquien des Heiligen Viktor zu erwerben und sie nach seiner Rückkehr in der Stiftskirche niederzulegen.<sup>94</sup> Diese kostspielige Erwerbung deutet auf eine Herkunft aus wohlhabenden Verhältnissen, wahrscheinlich aus dem Hochadel. Das bestätigen auch die Überlieferungen über Hugos Onkel desselben Namens, der zuerst Archidiakon in Halberstadt war und später seinem Neffen in das Augustinerchorherrenstift St. Viktor folgte, wo er vor Hugo starb.<sup>95</sup> Er hatte dem Stift Gold und Silber, wertvolle Teppiche und Gefäße vermacht und den Bau der Stiftskirche finanziert.<sup>96</sup> In einem Brief Hugos an Ranulph v. Mauriac schreibt er von der liebevollen Aufnahme, die er in Mauriac erfahren hatte, was als Beleg für eine längere Reise dorthin zu werten ist.<sup>97</sup> Im Jahre 1140 reiste Hugo in das Kloster Morigny, um es zu reformieren und die Abtwahl zu leiten.<sup>98</sup> Mehr als diese wenigen kargen Fakten wissen wir über das Leben Hugos nicht. Interessant ist noch die Vermutung, daß er in einer Homilie über das Buch

---

<sup>90</sup> Der Gründungsakt des Stifts wurde vor dem 3. August 1113 von König Ludwig VI. beurkundet; vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 7. Daß Hugo schon in jungen Jahren in St. Viktor eingetreten ist, geht aus dem Nekrolog hervor, wo es heißt: „...magistri Hugonis, qui a primevo iuventutis sue flore in hac domo nostra servitio Dei seipsum tradens...“; zit. nach Ehlers, 33. Vgl. Poirel, Hugues de Saint-Victor, 25-26.30-32.

<sup>91</sup> Vgl. Croydon, Notes on the life, 249f. und: Baron, Notes biographiques, 932. Von Walter von Mortagne (+1174) und einigen Hss wird behauptet, daß Hugo Prior gewesen sei. Vgl. auch Ehlers, 34, Croydon, 249f., und schon Ott, Briefliteratur, 346f. Nach Ott kann Hugo höchstens 1133 dem ermordeten Prior Thomas nachgefolgt sein. Vielleicht war Hugo nach diesem nur für kurze Zeit und übergangsweise Prior; dann wäre Walter von Mortagnes Brief (PL 186, 1052-1054) 1133 zu datieren.

<sup>92</sup> Vgl. Simonis, Trinität und Vernunft, 69.

<sup>93</sup> Vgl. Schütz, 7.

<sup>94</sup> Vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 33. Dort die Hs-Belege.

<sup>95</sup> Das belegt der Nekrolog des Stifts St. Viktor, hier zitiert nach Ehlers, Hugo von St. Viktor, 29: „Anniversarium solemne bone memorie Hugonis sacerdotis, Halberstadensis ecclesie archidiaconi, qui de Saxonia ad nos venit, magistrum Hugonem, nepotem suum secutus, ecclesie nostre canonicum, quique habitum regularem in nostra ecclesia suscipiens, in eodem laudabiliter vitam consummavit.“

<sup>96</sup> Vgl. ebd., zit. nach Ehlers, 33f.: „auro et argento et vestibus preciosis tapetibus et cortinis et alia suppellectili varia..., quod eius sumptibus et impensis huius nostre ecclesie edificium factum et constructum est.“

<sup>97</sup> An Ranulph v. Mauriac sind von Hugo zwei Briefe erhalten. Der erste (PL 176, 1011AB) ist eine Freundschafts- und Dankbarkeitsadresse. „Veni ad vos in terram alienam et quasi aliena non erat, quoniam inveni amicos ibi...“, PL 176, 1011A. Er belegt die Reise Hugos nach Mauriac; vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 34. Der zweite Brief ist eine Antwort Hugos auf vier theologische Fragen Ranulphs (PL 176, 1011C-1014B), von denen Hugo die erste nach einer Auslegung der Coena Cypriani mit einem abschätzigen Unterton unbeantwortet läßt; vgl. PL 176, 1011C. Der Brief ist ausgewertet bei Ott, Briefliteratur, 415-430.

<sup>98</sup> Vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 34.

Kohelet möglicherweise von einem persönlichen Bekehrungserlebnis berichtet.<sup>99</sup> Hugo von St. Viktor berichtet dort, wie er selbst ein Beispiel für die unerkannte *perversitas* war, wie er seine Seele zerstreute, es ihm Schmerz und Bitterkeit bereitete und er schließlich, durch Strafe und große Bedrängnis klug geworden, zur Wahrheit fand, die *vanitas* zurückwies und so von der *perversitas* abgebracht wurde.<sup>100</sup> Selbst wenn Hugo hier kein bestimmtes Erlebnis beschreiben sollte, zeigt die Stelle doch seine persönliche Tendenz zum monastischen Leben und zu religiösem Ernst, womöglich auch sein Bemühen um eine innerliche, ‚mystische‘ Theologie.

Zuverlässiger als über das Leben sind wir über das Sterben Hugos unterrichtet.<sup>101</sup> Dem detaillierten Bericht des Klosterinfirmars Osbert von St. Viktor zufolge starb Hugo von St. Viktor im Alter von ungefähr 44 Jahren am 11. Februar, einem Dienstag des Jahres 1141.<sup>102</sup> Besonders die Hochschätzung des Kreuzes Christi, der Heiligen Messe und der Kommunion, die in Hugos letzten Worten auf dem Sterbelager zum Ausdruck kommt, lohnt nähere Betrachtung, da sie Auskunft gibt über die persönliche Haltung Hugos von St. Viktor gegenüber dem Empfang der Sakramente und dem Umgang mit heiligen Zeichen im allgemeinen und gegenüber der Eucharistie im besonderen.

Am Tag vor seinem Tod lag Hugo von St. Viktor so schwer krank im Bett, daß er sich beim Infirmar, der das Zimmer betrat, erkundigen mußte, ob noch jemand im Raum sei. Dann fragte er Osbert, ob er schon die Hl. Messe gefeiert habe. Als dieser die Frage bejahte, bat ihn Hugo: „Komm... und hauche in mein Gesicht in Gestalt des heiligen Kreuzes, und ich werde den heiligen Geist empfangen.“<sup>103</sup> Osbert schreibt, wie Hugo von St. Viktor vertrauensvoll glaubte, daß ihm vom Priester wegen des Geheimnisses und der Kommunion des Leibes und Blutes des Herrn der Heilige Geist gegeben werden kann, da er gemäß der Aussage des Herrn wußte, daß dem, der glaubt, alles möglich ist, auch von Menschen zu empfangen, was nicht vom Menschen ist.<sup>104</sup> Osbert rühmt Hugo von St. Viktor deshalb in seinem

<sup>99</sup> So Ehlers, Hugo von St. Viktor, 36.

<sup>100</sup> In Ecclesiasten VII; PL 175, 160: „Ego hodie tibi omnium exemplum fiam. Nam et ego aliquando perversus fui et non intellexi ipse perversitatem meam... et dispersi animum meum in omnia... Fiebat ergo, ut tandem aliquando poena ipsa et afflictio magna, prudentem me facerent ... Cognovi ergo veritatem, et reprobavi vanitatem, quia sensi afflictionem. Et videbar iam in totum correctus de perversitate mea.“

<sup>101</sup> Die betreffenden viktorinischen Quellen sind zusammengestellt bei: Taylor, The Origin and Early Life, 59-64.

<sup>102</sup> Osbert v. St. Viktor, Vita Hugonis Victorini (Brief an einen Mitbruder Johannes); PL 175, CLXI.A – CLXIII.A. Vgl. die Erwähnung Oberts als Infirmarius von St. Viktor bei Simonis, Trinität und Vernunft, 68.

<sup>103</sup> Ebd., CLXI B. Osbert schreibt: „Pridie quam de hac vita transiret, mane veni ante illum et quaesivi ab ipso, quomodo se haberet. Et cum respondisset bene sibi fore et in anima et in corpore, dixit mihi: „Estne aliquis praeter nos duos?“ et ego: „Non“, inquam. At ille: „Celebrasti, inquit, hodie missam?“ et cum respondissem hoc me fecisse, „accede, inquit, et insuffla in faciem meam in modum sanctae crucis, et accipiam Spiritum sanctum.“

<sup>104</sup> Vgl. ebd., CLXI C: „...quia sciebat secundum Domini sententiam omnia possibile esse credenti, ab homine posse accipere credebat, quod ab homine non erat. O virum per omnia Catholicum! qui

Bericht mit den Worten: „*O virum per omnia Catholicum!*“<sup>105</sup> Am folgenden Tag kamen viele Mönche, Kleriker und Laien an Hugos Sterbelager.<sup>106</sup> Nach der Krankensalbung fragte ihn der Infirmar, ob er den Leib des Herrn empfangen wolle, worauf er antwortete: „Mein Gott! Ob ich meinen Gott will, fragst du? Eile schnell in die Kirche und bringe schnell den Leib meines Herrn.“<sup>107</sup> Als Osbert zurückkehrte, richtete Hugo sich auf, so gut er konnte, streckte seine Hände nach der Hostie aus und sprach: „Ich bete vor euch allen meinen Herrn an und empfangen ihn als mein Heil.“<sup>108</sup> Anschließend verlangte Hugo nach dem Kreuz, küßte es, und nachdem er die Heiligen angerufen hatte, starb er eine Stunde später gegen neun Uhr.<sup>109</sup> Noch am selben Tag wurde sein Leib in der Stiftskirche beigesetzt.<sup>110</sup>

## 1.2. Das theologische Denken und Werk Hugos von St. Viktor

Wenn die These vom Flandern-Aufenthalt Hugos von St. Viktor richtig ist, dann war es vielleicht die Kathedralschule von Tournai, an der er seine ersten philosophischen und theologischen Studien durchlaufen hat.<sup>111</sup> Deren konservative Schulphilosophie würde zu Hugos späterem Denkstil durchaus passen.<sup>112</sup> In St. Viktor lehrte Hugo dann über 15 Jahre als Leiter der Klosterschule die *sacra doctrina*.<sup>113</sup> Sein Denken beeinflusste weit über seine eigene Lebenszeit hinaus die gesamte Schule von St. Viktor, insbesondere Richard von St. Viktor, sowie darüber hinaus die Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, insbesondere Bonaventura.<sup>114</sup> In der Zurückgezogenheit des Klosters war Hugo von St. Viktor allerdings weniger geneigt, sich in die theologischen Streitigkeiten zwischen seinen Zeitgenossen Petrus Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Berechtigung der dialektischen Methode und um die Trinitätslehre zu verwickeln<sup>115</sup>, wenngleich Hugo von St. Viktor hier auf der Seite Bernhards stand, mit dem er Briefkontakt unterhielt<sup>116</sup>, und

---

iam in extremis positus a sacerdote propter mysterium et communionem Dominici corporis et sanguinis, posse sibi Spiritum sanctum dari fideliter credit et tam devote expetiit“.

<sup>105</sup> Ebd., CLXI C.

<sup>106</sup> Ebd., CLXII A: „Convenerant enim ad eum multi venerabiles religiosi, monachi, canonici regulares ac presbyteri et caeteri clerici, laicorum etiam non defuit copia.“

<sup>107</sup> Ebd.: „Deus meus! quaeris si velim Deum meum? curre cito in ecclesiam et affer cito corpus Domini mei.“

<sup>108</sup> Ebd., CLXII B: „Adoro, inquit, coram omnibus vobis Dominum meum, et accipio ut salutem meam.“

<sup>109</sup> Vgl. ebd., CLXII D - CLXIII A.

<sup>110</sup> Vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 50.

<sup>111</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt 1.2. Blessing, Christus de ore ad cor transit, 16-24.

<sup>112</sup> Vgl. Ehlers, Hugo von St. Viktor, 33.

<sup>113</sup> Zu Methodik und Inhalt der Lehre an der Schule zu St. Viktor zur Zeit Hugos von St. Viktor vgl. Ascione, La lettura via alla sapienza.

<sup>114</sup> Zum Einfluß Hugos von St. Viktor vgl. Busi, L'umanesimo di Ugo di San Vittore e suo influo, 228.

<sup>115</sup> Vgl. dazu Ernst, Gewißheit des Glaubens, 17-33 und E. Gössmann, Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard. Ferner: Simonis, Trinität und Vernunft, 70.

<sup>116</sup> Vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 495ff. Ein Brief Bernhards v. Clairvaux an Hugo (Bernhard v. Clairvaux, Ep. LXXVII.; Winkler, 608-641 / PL 182, 1031-1046) belegt, daß

sich in seinen Werken durchaus auch scharf gegen Abaelard abgrenzte, etwa in der Tauflehre oder der Trinitätslehre.<sup>117</sup> Selten schreibt Hugo von St. Viktor apologetisch, nie gehässig. In der Eucharistielehre etwa grenzt er sich gegen die Neuberengarianer ab, welche die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi leugneten, indem er ihre Lehren einen „Fallstrick des Irrtums“<sup>118</sup> nennt. Bei der Verteidigung der hypostatischen Union im Traktat *De incarnatione Verbi* in *De sacramentis* führt Hugo von St. Viktor längere Augustinus-Zitate als „Laternen“ gegen diejenigen an, die dem Licht selbst nicht glauben.<sup>119</sup> Aber man würde völlig fehlgehen, den Theologen Hugo von St. Viktor von seinen Apologien her verstehen zu wollen. Schon M. Grabmann hat in seiner „Geschichte der scholastischen Methode“<sup>120</sup> auf die „ausgleichende, harmonische Denk- und Arbeitsweise“<sup>121</sup> Hugos von St. Viktor hingewiesen und ihn wie Thomas als „Theologe der Versöhnung und Vermittlung“<sup>122</sup> bezeichnet. Das so geprägte Denken des Theologen Hugo von St. Viktor und sein theologisches Schaffen soll im folgenden ein kurzgefaßter Überblick über sein theologisches Werk erhellen.<sup>123</sup>

Schon die Zeitgenossen und dann die großen Meister der Hochscholastik haben Hugo von St. Viktor als große Autorität verehrt und geschätzt. Jakob von Vitry nennt Hugo „Harfe Gottes“ und „Organ des Hl. Geistes, ... der in seinen ebenso scharfsinnigen wie anmutenden Schriften viele Brunnen lebendigen Wassers gegraben hat“.<sup>124</sup> Für Thomas von Aquin sind die Aussagen Hugos „*magistralia*“

---

er mit ihm in vertrautem Verhältnis stand. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 495, belegt, daß Bernhard von Clairvaux mit den Chorherren in St. Viktor freundschaftlich verkehrte. Einen Abschnitt im Glaubenstraktat des Hauptwerks *De sacramentis* (*De sacramentis* I, X, 6; Berndt, 234-236 / PL 176, 336C - 338C) hat Hugo aus Bernhards Brief an Hugo (Bernhard v. Clairvaux, Ep. LXXVII; Winkler, 626-632 / PL 182, 340D-341A) übernommen. Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 60.

<sup>117</sup> Ernst hat einige dieser Punkte herausgearbeitet. Vgl. zur Trinitätslehre Ernst, Gewißheit des Glaubens, 120 u. 127. Zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe, die Abaelard auch für Neugeborene postulierte, vgl. Ernst, ebd., 203 u. 241, sowie Weisweiler, Die Wirksamkeit, 17.

Erwähnt sei auch, wie Hugo von St. Viktor in seinem Kommentar der Klagelieder verächtlich von den *doctores perversi* spricht, die das dumme Volk auf der breiten Straße der Vergnügungen ins Verderben führen; vgl. Adnot. in Threnos; PL 175, 286 C: „...quando carnales quique, et stulti cum perversis doctoribus per latam viam voluptatem ad perditionem vadunt.“ Im Didascalicon spricht Hugo von eitlen Schwätzern, die in der Hl. Schrift die Feinheiten vermissen und von den Hochmütigen und Weitschweifigen, die statt an die Hl. Schrift sich lieber an die Philosophen halten und dialektisch disputieren. Vgl. Didasc. III, 13 (Buttimer, 63f. / PL 176, 774) und Didasc. V, 3 (Buttimer, 97 / PL 176, 790). Hier ist zweifellos Abaelard und seine Schule angesprochen. Die Authentizität des Klageliedkommentars ist neuerdings von R. Moore in Zweifel gezogen worden; vgl. Literatur und Quellenverzeichnis.

<sup>118</sup> *De sacramentis* II, VIII, 6; Berndt, 404 / PL 176, 465D: „hunc erroris laqueum“.

<sup>119</sup> Vgl. *De sacramentis* II, I, 9; Berndt, 312 / PL 176, 395D: „Audite lucernam, si non creditis lucem.“ Vgl. Poirel, *Alter Augustinus*, 659: „Nur mit Widerwillen führt der Viktoriner Worte der Väter als Autoritätsargumente an; wenn ihn seine Gegner dazu zwingen.“

<sup>120</sup> Vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>121</sup> Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II, 234.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Für einen umfassenderen Überblick sei verwiesen auf Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998.

<sup>124</sup> Jakob v. Vitry, *Historia occidentalis* 2, 24 (PL 175, CLXV - CLXVI) - hier dt. zitiert nach Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II, 230.

und besitzen „*robur auctoritatis*“.<sup>125</sup> Der Nekrolog des Stifts von St. Viktor gibt kund, daß es in der ganzen lateinischen Kirche niemanden gab, der Hugo an Weisheit vergleichbar war.<sup>126</sup> Das schönste Zeugnis über Hugo von St. Viktor stammt jedoch nicht zufällig von einem Theologen, der noch zur Zeit der Hochscholastik in den Fußstapfen Augustins und Hugos wandelte. Er hielt sich wie Hugo von St. Viktor mehr an die Tradition als an Dialektiker und Rationalisten - zu seiner Zeit waren es die Aristoteliker -, nämlich der Franziskanertheologe Bonaventura, der in seinem *Opusculum De reductione artium ad theologiam*, in welchem er ausgiebig Hugos Werke benutzte<sup>127</sup>, schreibt: „Die Glaubenslehre lehrt am besten Augustinus, die Sittenlehre am besten Gregor, die Mystik Dionysios ... bei Hugo aber findet sich all das vereinigt.“<sup>128</sup> Damit hat Bonaventura auf zwei wichtige Momente in Hugos Denken hingewiesen: Zum einen auf die Universalität des wissenschaftlichen Strebens und zum anderen auf die wichtigsten Quellen, abgesehen von der Hl. Schrift, von denen her Hugo von St. Viktor denkt und die er weiterdenkt. Schon von sich selbst als Schüler schreibt Hugo: „Ich wage zu behaupten, daß ich niemals etwas verachtet habe, was zur Bildung beiträgt, sondern daß ich oft und vieles gelernt habe, was anderen als Spielerei oder wie ein Wahnwitz erschien.“<sup>129</sup> Ich erinnere mich, wie ich als Schüler mich bemühte, für alle Dinge, die mir zu Augen kamen ..., die Namen zu wissen. Ich war nämlich darauf gekommen, daß man nicht in die Natur der Dinge eindringen kann, wenn man ihre Namen noch nicht kennt.“<sup>130</sup> Hugo von St. Viktor schreibt in seinem *Didascalicon*, einer Art Studienanleitung für das gesamte Wissen seiner Zeit im Sinne eines christlichen Humanismus<sup>131</sup>, wie er sich dialektische Streitfragen ersonnen, Rechtskasus ausgedacht, mit Kohlen auf dem Fußboden Dreiecksflächen und mit gespannten

<sup>125</sup> Thomas von Aquin, Sth II, 2q. 5 a. 1 ad 1.

<sup>126</sup> Vgl. PL 175, CLXIII - CLXIV: „... in tota Latina Ecclesia nullus ei sapientia possit comparabilis inveniri.“

<sup>127</sup> Neben der Quaracchi-Ausgabe der Opera Omnia Bonaventuras vgl. hierzu besonders Healy, Saint Bonaventure's De reductione artium ad theologiam.

<sup>128</sup> Bonaventura, De reductione artium in theologiam; Opera Omnia, Quaracchi 1882 - 1902, Bd. V, 321: „Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregor, tertium vero docet Dionysius... Hugo vero omnia haec.“ Diese Feststellung Bonaventuras aus dem 13. Jahrhundert zur Bedeutung verschiedener Theologen des 12. Jahrhunderts wird durch die literargeschichtliche Forschung des 20. Jahrhunderts eindrucksvoll bestätigt: vgl. das Fazit von Goy, Die Überlieferung, 570: „Da die hssl. Verbreitung ein unbezweifelbarer und ausschlaggebender Maßstab für den Einfluß eines Autors im Mittelalter ist, darf Hugo von St. Viktor nun erwiesenermaßen als der einflußreichste Theologe des 12. Jahrhunderts angesehen werden... Nur Bernhard ist ein ernsthafter „Konkurrent“ und allein die Sentenzen – nicht aber die übrigen Werke – des Lombarden übertreffen im Vergleichsfall unseren Autor.“ Zur Bedeutung Hugos von St. Viktor als repräsentativer und einflußreicher Denker vgl. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor, 11.

<sup>129</sup> Vgl. Poirel, Hugues de Saint-Victor, 50-53.

<sup>130</sup> Didascalicon VI, 3; Buttner, 114f.: „Ego tibi affirmare audeo nihil me umquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse, sed multa saepe didicisse, quae aliis ioco aut deliramento similia viderentur. Memini me, dum adhuc scholaris essem, elaborasse ut omnium rerum oculis subiectarum aut in usum venientium vocabula scirem, perpendens libere rerum naturam illum non posse prosequi, qui earumdem nomina adhuc ignoraret.“

<sup>131</sup> Vgl. Busi, L'umanesimo di Ugo di San Vittore e suo influsso, 227. Busi sieht v.a. im Didascalicon einen „umanesimo in senso cristiano“. Vgl. zum Didascalicon auch Lemoine, L'art de lire.

Saiten Tonhöhen errechnet und wie er Nächte in der Betrachtung der Sterne durchwacht hatte, um seinen Schülern klarzumachen: „*Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est!*“<sup>132</sup> Nicht nur autodidaktisch, sondern auf den Bahnen des Quadriviums und Triviums, des Boethius und wohl auch des Johannes Scotus Eriugena äußert sich in Hugos *Didascalicon* eine große Wertschätzung des profanen Wissens, welche Hugo nie die Nähe zur Welt und zum Leben verlieren ließ.<sup>133</sup> Auch in seinem Werk *De institutione novitiorum*, einer Einführung für Novizen in das monastische Leben, schätzt er alle Arten von Wissenschaft, wengleich er dort die *scientia* als ein Wissen, recht zu leben, herausstellt.<sup>134</sup> Es ist deshalb ein aussichtsloses Unternehmen, in Hugo den Philosophen vom Theologen oder Mystiker streng trennen zu wollen, da er ja keine Art von Wissen verachtet hat, da Glaube und Wissen für ihn vielmehr zusammengehören und der Mensch nur mit beider Hilfe mit Gewißheit zu erkennen vermag, weil er das Licht der göttlichen Weisheit, freilich verdunkelt, in sich trägt.<sup>135</sup> So wie für ihn aber die Geschichte eingeteilt ist in das Schöpfungs- und das Erlösungswerk<sup>136</sup>, so gibt es auch eine Ordnung der Wissenschaft und der Weltbetrachtung: Das natürliche Erkennen und Erlernen der *scientia* dient der Erkenntnis der *sapientia*, da sich der wahre Sinn der Welt erst im Glauben erschließt, in der Wahrheitsfülle der christlichen Offenbarung, in der das Heil der Seele liegt und ohne die alles andere umsonst ist.<sup>137</sup> Unter dieser Priorität wird das profane Wissen der Offenbarung untergeordnet, wie auch die Welt mit ihrer *vanitas* erst im Erlösungswerk ihren durch die Sünde verlorenen Sinn wieder

---

<sup>132</sup> *Didascalicon* VI, 3; Buttner, 115 / PL 176, 800C-801A.

<sup>133</sup> Vgl. Schütz, *Deus absconditus*, 8. Schlette, *Nichtigkeit*, 159, bemerkt dazu: „Desgleichen spricht sich in der überschwenglichen Liebe des Viktoriners für die Wissenschaften eine positive Einschätzung der Welt aus, insofern der Sinn des Wissensstrebens als das Aufspüren und Enträtseln der von Gott in die Schöpfung hineingeschriebenen Buchstaben gedeutet wird.“ Zu Hugos Wissenschafts- und Erkenntnislehre vgl. v.a. die umfangreiche Monographie von Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. Ferner vgl. die Darstellung der Einteilung der Philosophie seiner Zeit durch Hugo von St. Viktor in: Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, 53-59. Zum „*Didascalicon*“ vgl. auch: Zwieter, *Scientific and Spiritual Culture*.

<sup>134</sup> *De institutione novitiorum*; Sicard, 22, II, 64-67: „*scientia recte vivendi*“.

<sup>135</sup> Vgl. Mensching, *Kontemplation und Konstruktion*, 594.

<sup>136</sup> Vgl. *De scripturis* II; PL 175, 11: „*Duo sunt opera Dei, quibus consummatur omnia, quae facta sunt. Primum est opus conditionis, quo facta sunt, quae non erant. Secundum est opus restorationis, quo reparata sunt, quae perierant.*“

<sup>137</sup> Vgl. *De sacramentis*, Prol. 6; Berndt, 34 / PL 176, 185C: „*Ex quo constat, quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur. Vgl. De scripturis* I; PL 175, 9: „*Logica, mathematica et physica veritatem quamdam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt, in qua salus animae est, sine qua frustra est quidquid est.*“ Zu Hugos Wissenschaftstheorie vgl. Mensching, *Konstruktion und Kontemplation*, 590-600. Beachtenswert ist v.a. die These Menschings, ebd., 598f., zur Parallele zwischen Hugo von St. Viktor und dem deutschen Idealismus bezüglich der Subsistenz der Dinge im Medium menschlichen Geistes mit Hilfe der Wissenschaft. Eine Schwäche der Darlegungen Menschings ist freilich die Außerachtlassung der schwerwiegenden Beeinträchtigung der menschlichen Erkenntnis infolge der Erbsünde, die Hugo in seiner „Drei-Augen-Lehre“ im 2. Kapitel des Glaubenstraktats seines Hauptwerkes „*De sacramentis*“ dargelegt hat, und deren Beachtung zu einer größeren Vorsicht hinsichtlich des bei Hugo gewiß aufscheinenden Erkenntnisoptimismus' sowie zu einer größeren Betonung der Bedeutung der Offenbarung führen müßte.

erhält. Nur der Glaubende kann die wahre Schönheit und Gutheit der Welt erkennen, doch stets in ihrer Bedingtheit und Endlichkeit.<sup>138</sup>

Von dieser Anschauung über Gott, Welt und Mensch her wird es verständlich, daß das Gesamtwerk Hugos von St. Viktor neben wenigen philosophischen Schriften vor allem theologische Werke enthält, die – freilich nicht im Sinne eines heutigen Fächerkanons – in exegetische, dogmatisch-systematische und asketisch-mystische aufgeteilt werden können. Während Hugos systematische Werke, insbesondere *De sacramentis Christianae fidei*, die Theologie des 13. Jahrhunderts maßgeblich beeinflusst haben, wurden seine mystischen Schriften vor allem zur Zeit der *Devotio moderna* im 15. Jahrhundert wieder „entdeckt“ und weit verbreitet.<sup>139</sup>

An der von Wilhelm von Champeux gegründeten Schule von St. Viktor wurde im Unterschied zur neuen dialektischen Methode die Theologie noch anhand der Hl. Schrift gelehrt. Alle im 12. Jahrhundert lehrenden und der Abtei St. Viktor zuzurechnenden theologischen Autoren entwickelten ihre theologische Lehre und Problematik aus der Schriftrezeption<sup>140</sup>. Auch für Hugo von St. Viktor war das inspirierte Wort der Hl. Schrift oberste Norm aller theologischen Spekulation. So läßt sich die breite Kommentatorenentätigkeit Hugos erklären, die das Neue und vor allem das Alte Testament betrifft.<sup>141</sup> Er spricht sogar einmal davon, daß die göttliche Weisheit, die sich uns zuerst in der Erschaffung der Welt und dann in der Menschwerdung des Sohnes sichtbar gezeigt hat, ein drittes Mal im heiligen Gewand der Schrift zu uns kommt, um von uns verstanden zu werden.<sup>142</sup> Die

---

<sup>138</sup> Zur Weltdeutung bei Hugo vgl. Schlette, Nichtigkeit, 159-165. Schlette, der hauptsächlich von Hugos Schrift „De vanitate mundi“ ausgeht, sieht eine recht negativ akzentuierte Weltdeutung bei Hugo. Zwei Punkte seiner Wertung scheinen fragwürdig zu sein, zum einen die Bezeichnung „Pessimismus“ (Ebd., 161) für Hugos Beurteilung der Welt; ein Begriff, der zur Bezeichnung eines christlichen Realismus wenig dienlich ist; und zum anderen Schlettes Kritik an Hugo, daß er im religiösen Heilsinteresse seines Denkens fixiert sei. Bezeichnend für Hugos Weltdeutung ist aber nicht Hugos Heilsinteresse, auch nicht seine „augustinisch-neuplatonisch ... bestimmte Sicht der Welt“ (Ebd., 163), sondern die Berücksichtigung der schlichten Tatsache des Geschaffenseins all dessen, was nicht Gott ist, das deshalb nur in Abhängigkeit und Relation zu seinem Schöpfer richtig gedacht werden kann. Das hat P. Knauer, Hermeneutische Fundamentaltheologie, 74, für Hugo erarbeitet: „Gott kann überhaupt nur als der ausgesagt werden, dem sich alle weltliche Wirklichkeit in jeder Hinsicht ... verdankt.“. Nicht nur jede christliche Theologie, sondern jede Weltdeutung überhaupt, die dies mißachtet, geht aus der Sicht des Schöpfungsglaubens fehl, was nicht nur für die Frühscholastik gilt. Die Kritik Schlettes ist deshalb fragwürdig. Erst in zweiter Hinsicht kommt nämlich bei Hugo ein Heilsinteresse hinzu, denn der Schöpfer sandte den Sohn, „um die, die er geschaffen hatte, zu befreien, damit der Schöpfer des Menschen auch sein Erlöser sei“, *De sacramentis I, VIII, 6*; Berndt, 199 / PL 176, 310C, („Factus est itaque Deus homo, ut hominem quem fecerat liberaret, ut idem esset creator hominis et redemptor“).

<sup>139</sup> Vgl. Goy, Die Überlieferung, 517f.

<sup>140</sup> Vgl. Berndt, Überlegungen zum Verhältnis von Exegese und Theologie, 66.

<sup>141</sup> Die hs. Verbreitung der exegetischen Werke Hugos von St. Viktor tritt jedoch deutlich hinter seine asketischen und systematischen Werke zurück; vgl. Goy, Die Überlieferung, 509: „Am wenigsten ist er ins Bewußtsein seiner Leser als lector artium und als Bibelexeget getreten.“ Zur Schriftauslegung Hugos von St. Viktor vgl. Poirel, Hugues de Saint-Victor, 65-79. Zu Hugos Vorliebe für die historische Bibelauslegung vor der allegorischen, und für das Alte vor dem Neuen Testament vgl. Moore, Jews and Christians, 104.

<sup>142</sup> Misc. I; PL 177, 580D-581A: „Dei sapientia cum primum in rerum creatione ad nos egressa fuit, non nuda exivit, sed specie rerum creaturam induta nobis apparuit. Secundo eadem sapientia, id est

Prinzipien seiner Schriftauslegung hat Hugo von St. Viktor in seinen Vorlesungen entwickelt, von denen das Fragment einer Mitschrift unter dem Titel *Sententiae de divinitate*<sup>143</sup> erhalten ist, in dem er die Schriftauslegung als Weg des Aufstiegs (*anagoge*) zu Gott vor allem im allegorischen Schriftsinn verwirklicht sieht, den er dort als dritten Schriftsinn nach dem historischen und dem moralischen anführt<sup>144</sup>, während er in seinem Haupt- und Spätwerk *De sacramentis* den allegorischen nach dem historischen und vor dem moralischen als zweiten Schriftsinn anführt und als Inhalt der Heiligen Schrift vor allem die Zurückführung des Menschen zu Gott im *opus restorationis* sieht.<sup>145</sup> Durch die Hl. Schrift werden die Menschen vergöttlicht, zur Ähnlichkeit mit Gott zurückgeführt und zur Erkenntnis und Liebe Gottes angeleitet, wie Hugo von St. Viktor schon in seinem frühen Werk *De scripturis et scriptoribus sacris* sagt<sup>146</sup>, einer Einführung in die gesamte Heilige Schrift und in die Methoden der Schriftauslegung. Dieses Opusculum hat die Schriftauslegung von Generationen von Theologen des 12. Jahrhunderts sowie spätere Einführungswerke in die Hl. Schrift maßgeblich beeinflusst.<sup>147</sup> Unter sachgemäßer Schriftauslegung versteht Hugo von St. Viktor die Methode, durch die Worte zum Verständnis, vom Verständnis zu den Dingen, von den Dingen zum Sinn und vom Sinn schließlich zur Wahrheit fortzuschreiten.<sup>148</sup> Grundlegend für die rechte Schriftauslegung ist dabei die literale Exegese, bei der aus den gelesenen Worten die gemeinten Dinge verstanden worden sein müssen, bevor man von ihnen eventuell zur allegorischen

---

Filius Dei, cum se nobis manifestavit, indumentum carnis assumpsit, et sic visibilis apparuit. Tertio sacro velamine (nicht: velanime!) verborum induta eadem sapientia intellectui nostro se praesentat.”

<sup>143</sup> Ediert von A. Piazzoni in: Piazzoni, Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“. Die „Sententiae de divinitate“ Hugos von St. Viktor sind nicht zu verwechseln mit den „Sententiae divinitatis“, einer Summe aus der Porretanerschule, die B. Geyer zusammen mit einer Gegenschrift Walter von St. Viktors ediert hat: Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Zur Datierung der „Sententiae de divinitate“ vgl. Piazzoni, ebd., 905f.

<sup>144</sup> Vgl. Sententiae II; Piazzoni 918, 169-171: „Notandum est quidem quod in divina scriptura triplex sensus habetur: historicus, moralis, qui et tropologicus dicitur, et allegoricus, qui quandoque anagogicus appellatur.“ Vgl. ebd; Piazzoni 918, 180-189: „Allegoria vero alia simplex allegoria, alia est illa, quae dicitur anagoge. Simplex est, quando per res visibiles significantur aliae res visibiles ... et dicitur ‘anagoge’ quasi ‘sursum ducens’; ana: sursum; gogo: duco; unde ‘paedagogus’: ‘ductor pueri’ et ‘ysagoge’.”

<sup>145</sup> Vgl. De sacramentis, Prol. III.; Berndt, 32, 22 / PL 176, 184A: „Quamvis autem principalis materia divinae Scripturae sint opera restorationis.“ Vgl. ebd., IV; Berndt, 33, 10-11 / PL 176, 184D-185A: „De hac autem materia tractat divina Scriptura secundum triplicem intelligentiam: hoc est historiam, allegoriam, tropologiam.“

<sup>146</sup> Vgl. De scripturis I; PL 175, 10f.: „Sola autem illa Scriptura iure divina appellantur, quae ... hominem divinum facit, ad similitudinem Dei illum reformans instruendo ad cognitionem et exhortando ad dilectionem ipsius.“ Hugo von St. Viktor betont den Littersinn, auf dem die allegorische und tropologische Methode immer aufbauen muß, und er lehnt grundsätzlich eine Allegorese der Worte ab, während er sie für die gemeinten Dinge befürwortet. Er hat sich in seinen Werken selbst freilich nicht immer an diesen Grundsatz gehalten, sondern nicht selten die Wortetymologien allegorisiert; vgl. hierzu Karfiková, Res significare habent, 314-322.

<sup>147</sup> Zur Bedeutung dieses Frühwerks Hugos von St. Viktor im Vergleich mit seinem Didascalicon vgl. Zinn, Hugh of St. Victor’s „De scripturis et scriptoribus sacris“ as an „accessus“ treatise, 111-116 u. 134.

<sup>148</sup> Vgl. Didascalicon V, 3; Buttner 97, 6-9: „Ex quo nimirum colligitur, quam profunda in sacris litteris requirenda sit intelligentia, ubi per vocem ad intelligentiam, per intelligentiam ad rem, per rem ad rationem, per rationem pervenitur ad veritatem.“



oder tropologischen Auslegung fortschreiten kann.<sup>149</sup> Zum Verständnis des Literalsinnes braucht der Exeget die Kenntnis der Wörter, zur Erschließung des tieferen geistlichen Sinnes muß er eine Kenntnis der Dinge besitzen.<sup>150</sup> Denjenigen, die von den Worten selbst, etwa ihrer Etymologie, sofort zur geistlichen Auslegung gehen, wirft Hugo vor, hochmütig den Heiligen Geist zu mißachten, der in die Heilige Schrift viele gemeinte Dinge als Zeichen und Gleichnisse gelegt hat, damit unser Geist durch sie zum geistlichen Sinn der Schrift emporsteigen kann.<sup>151</sup> Hinter solcher Kritik steht Hugos Vorstellung von den zwei Büchern, dem Buch der Heiligen Schrift und dem Buch der Natur, die Gott beide den Menschen gegeben hat, um ihnen durch sie den Zugang zu ihm zu ermöglichen. Hugo von St. Viktor legt Wert darauf, der Deutung der Heiligen Schrift das Lesen im Buch der Natur als dem Werk des Schöpfers zugrunde zu legen, weil die Bedeutung der Dinge (*res*) klar ist, im Unterschied zur Bedeutungsvielfalt der nur von Menschen gemachten Worte (*voces*).<sup>152</sup> Der sorgfältige Exeget beschäftigt sich deshalb immer zuerst mit dem Littersinn, mit der Bedeutung der Dinge und der biblischen Geschichtsüberlieferung, bevor er durch das Klare und Sichtbare hindurch zu den unsichtbaren Wahrheiten und mystischen Bildern vordringt.<sup>153</sup>

Was den Inhalt der Schrift betrifft, gibt es für Hugo von St. Viktor einen bedeutenden Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament: Die vielen Worte des Alten Bundes, so Hugo, konnten nur das Unheil und die Wunden des Menschen aufdecken. So ergingen durch Mose viele Worte und vielerlei Gesetze, aber die Reden Moses waren nicht machtvoll, da sie nicht erreichen konnten, was sie sagten, weshalb sie einmal verstummen mußten. In der Zeit der Gnade sandte Gott nicht mehr viele Worte, sondern nur ein einziges Wort, Jesus Christus, der Gnade schenkte und Versöhnung brachte.<sup>154</sup> Aus solch heilsgeschichtlichem Blickwinkel

<sup>149</sup> Vgl. De scripturis V; PL 175, 13B-14D. Zur tropologischen Schriftauslegung im Verhältnis zu den Grundgedanken seines Hauptwerkes „De sacramentis“ vgl. Spijker, De wereld en de ziel, 67-77.

<sup>150</sup> Vgl. De sacramentis, Prol.; Berndt, 33, 19-21 / PL 176, 185A: „Sicut igitur in eo sensu, qui inter voces et res versatur, necessaria est cognitio vocum, sic in illo, qui inter res facta vel facienda mystica constat, necessaria est cognitio rerum.“

<sup>151</sup> Vgl. De scripturis V; PL 175, 14D: „Quod si, ut isti dicunt, a littera statim ad id, quod spiritualiter intelligendum est, transiliendum foret, frustra a Spiritu sancto figurae et similitudines rerum, quibus animus ad spiritualia erudiretur, in sacro eloquio interpositae fuissent... Noli igitur in verbo Dei despiciere humilitatem, quia per humilitatem illuminaris ad divinitatem.“

<sup>152</sup> Vgl. De scripturis XIV; PL 175, 20D-21A: „Philosophus in aliis scripturis solam vocem novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum; significatio rerum naturalis est et ex operatione Creatoris volentis quasdam res per alias significari. Est etiam longe multiplicior significatio rerum quam vocum.“ Vgl. zur Verortung der allegorischen und tropologischen Methode in der historischen Schriftauslegung Stammberger, Die Theorie der Sinneswahrnehmung, 693-695.

<sup>153</sup> Vgl. De scripturis XIV; PL 175, 20D: „Diligens scrutator sacri eloquii rerum significationes nequaquam negligere debet, quia sicut per voces primarum rerum notitia acquiritur, ita per significationem rerum earumdem intelligentia, quae spirituali notificatione percipiuntur, et manifestatio perficitur.“

<sup>154</sup> Vgl. Hugos Predigt De verbo incarnato; PL 177, 316D - 317C: „Sed postquam lex subintravit et ostendit languidis vulnera sua, statim ruptum est silentium, et coeperunt mox aegri salutem quaerere; ... Tandem igitur considerans homo per legem neminem iustificari posse, quasi post diuturnos

und sowohl mit der historischen, als auch der allegorischen Methode<sup>155</sup>, möglicherweise mit gewissen Hebräischkenntnissen<sup>156</sup>, hat Hugo von St. Viktor neben dem Pentateuch einige Psalmen, einige Propheten<sup>157</sup>, Geschichtsbücher<sup>158</sup>, möglicherweise Kohelet<sup>159</sup> und möglicherweise auch die Klagelieder<sup>160</sup> kommentiert<sup>161</sup>, so daß die Exegese einen ersten Schwerpunkt seiner theologischen Arbeit bildete.<sup>162</sup> Von den vielen Hugo zugeschriebenen neutestamentlichen Kommentaren gelten nur wenige Kapitel des Matthäuskommentars als echt.<sup>163</sup> Mit gewisser Wahrscheinlichkeit kann man annehmen, daß Hugo von St. Viktor für

---

clamos fatigatus et iam desperans rursum loqui cessavit, et subsecutum est secundum silentium. Tunc ergo omnipotens Verbum Dei Patris in carnem veniens rupit silentium, locutum est pacem, dedit gratiam, proposuit misericordiam, promisit veniam; et coeperunt aegri currere ad medicum, et quasi magnis clamoribus sic pura fide cordis et vera confessione oris flagitare remedium. Hoc itaque in praesenti vita hac agitur, ut homo per gratiam Dei sanitatem recipiat. Sed cum plenam sanitatem receperit, et ad illam felicitatem venturae immortalitatis perductus fuerit, non erit amplius quod petat. Et tunc sequetur tertium illud beatum silentium, quod nunquam finem habebit. Inter primum et medium silentium multa verba sonuerunt, inter medium et ultimum silentium sonat unum verbum. Multa verba fuerunt multiplicia legis mandata, quae per Moysen data est. Unum verbum est una Dei gratia, quae per Iesum Christum facta est, vel potius ipse Iesus Christus. Moyses famulus Dei multa verba et multos sermones protulit. Deus Pater unum Verbum, unumque sermonem misit ...“

<sup>155</sup> Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, 249. M. Grabmann schreibt dort, daß Hugo von St. Viktor die allegorische Methode bevorzugte. Dies hat R. Moore, *Jews and Christians*, 104 gegen Grabmann und De Lubac jedoch relativiert und Hugo vielmehr einen Vorzug der historischen vor der allegorischen Methode nachgewiesen. In diese Richtung wies auch bereits Zwietering, *The Preparation to Allegory*, 17f.

<sup>156</sup> In seinem Kommentar zum Pentateuch sagt Hugo, der hebräische Text des Pentateuch sei besser als die griechische Übersetzung, wie die griechische Übersetzung besser sei als die lateinische; vgl. *Adnot. in Pent. I*; PL 175, 32B: „Veriora sint Graeca quam Latina, et Hebraea quam Graeca.“ Daß Hugo zumindest versucht habe, Hebräisch zu lernen, behauptet Smalley, *The Study of the Bible*, 97.

<sup>157</sup> Dagegen Moore, *Jews and Christians*, 104: „It would be make it extremely unlikely that Hugh wrote any of the prophetic commentaries attributed to him.“ Ferner Ebd., 111: „The commentaries on the Prophets are so anomalous, in fact, that it is unlikely that Hugh wrote any of them.“

<sup>158</sup> Als echt gelten die Kommentare „In libros Regum“ und „In librum Iudicum“; vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>159</sup> Goy, *Die Überlieferung*, 492, hat den in der PL 175 als „In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX“ gedruckten umfangreichen Kohelet-Kommentar“ aus den sicher authentischen Werken ausgeschlossen. Bei Moore, *Jews and Christians*, 168, ist er als authentisch eingestuft. Ebenso bei Spijker, *Fictions of the inner life*, 118-127, sowie im Editionsprojekt „Corpus victorinum“ des Hugo von St. Viktor-Institutes; vgl. [www.sankt-georgen.de/hugo](http://www.sankt-georgen.de/hugo).

<sup>160</sup> Der Klageliedkommentar „Adnotationes elucidatoriae In Threnos Jeremiae“ (s. Quellen- und Literaturverzeichnis) galt lange als authentisches Werk Hugos von St. Viktor, weil er im Indiculum der Bibliothek von St. Viktor verzeichnet war; vgl. Goy, *Die Überlieferung*, 67-74. R. Moore, *Jews and Christians*, 96-104 hat jedoch überzeugend nachgewiesen, daß sich der Inhalt dieses Werkes im Bezug auf seine „antijüdischen“ Äußerungen völlig vom sonstigen exegetischen Corpus der echten Werke Hugos abhebt. Moore nimmt an, daß Hugo möglicherweise zwar den unter seinen Werken verzeichneten Klageliedkommentar verfaßt hat, dieser aber aufgrund eines Streits in der Schule von St. Viktor posthum durch eine andere Hand „verbessert“ wurde, wobei die dabei zum Eintrag gekommenen antijüdischen Bemerkungen auffällig sind.

<sup>161</sup> Vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>162</sup> Die Aussage von Stammberger, *Die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 693: „Der Schwerpunkt von Hugos Arbeit lag im Bereich der Exegese“ ist insofern richtig, als Hugo von St. Viktor auch seine systematischen und mystischen Schriften zwar nicht als Schriftkommentare im Sinne der Glossenliteratur geschrieben hat, seine Texte jedoch aus der Kenntnis der Hl. Schrift, zu welcher er auch die Kirchenväter rechnete, entwickelt hat.

<sup>163</sup> Als sicher echt gelten Lib. II, cap. III - XIV; PL 175, 774 - 789. Eine Übersicht über die echten und zweifelhaften Werke Hugos findet sich in: Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 186-202, sowie in: Goy, *Die Überlieferung*, und in Bezug auf die Exegetica zuletzt in: Moore, *Jews and Christians*, 165-170. Vgl. [www.sankt-georgen.de/hugo](http://www.sankt-georgen.de/hugo).

seine Kommentare neben christlichen auch exegetische Werke jüdischer Herkunft benutzt hat.<sup>164</sup>

Bevor wir zu den dogmatischen oder systematischen Werken Hugos von St. Viktor vordringen, sei noch ein kurzer Blick auf seine mystischen Schriften geworfen. Die oft gestellte Frage, ob Hugo von St. Viktor auch, vor allem oder im Grunde gar nicht als Mystiker bezeichnet werden sollte, hat am besten R. Stammberger beantwortet, indem er aus der Analyse der Theorie der Schriftauslegung Hugos von St. Viktor heraus, welche ausschließlich vom Sinnlichen und Sichtbaren zum Unsichtbaren vorzudringen anmahnt, festgestellt hat, Hugo von St. Viktor werde „zwar zurecht als Mystiker angesprochen, da er sich mit der Frage des Erlangens der rechten Gottesbeziehung befaßt, aber nicht in jenem engeren Sinne, die Mystikern eine unmittelbare Gotteserfahrung und -offenbarung zuschreibt, die nicht durch die äußeren Sinne vermittelt ist.“<sup>165</sup> Die Mystik Hugos von St. Viktor schöpft vor allem aus den Gedanken des Ps.-Dionysius Areopagita, dessen *Hierarchia coelestis* Hugo sehr eigenständig kommentiert hat und über welche auch neuplatonisches Gedankengut in Hugos Theologie eindrang.<sup>166</sup> In mehreren Schriften meditiert Hugo von St. Viktor über den Weg der Seele zu Gott: Im *Soliloquium de arrha animae*<sup>167</sup> schildert er die Seele als Braut, die in immer innigerer Liebe bis zur Umarmung und Vereinigung mit dem Bräutigam voranschreitet. Dabei spielt das Motiv des *gustare*, des Verkostens, eine wichtige Rolle.<sup>168</sup> In seinem kleinen Werk *De meditatione* behandelt Hugo von St. Viktor die innere und äußere Führung des Menschen zwischen Gefühl, Gedanken und Werken.<sup>169</sup> In seinem Werk *De vanitate mundi* will Hugo von St. Viktor die noch ganz im Irdischen befangene Seele zu Gott führen, indem er an fünf Beispielen die „Nichtigkeit der Welt“, besser würde man wohl sagen: die (Gottes-) „Leere der Welt“, aufweist.<sup>170</sup>

Charakteristisch für Hugos Mystik ist der gestufte Weg der Seele zu Gott. Anlaß dieses Weges ist die Erkenntnis der Gottesleere oder Nichtigkeit der Welt; der Antrieb, den Weg zu gehen, ist die Sehnsucht nach dem Ewigen, und sein Ziel ist schließlich die mystische Gemeinschaft der Seele mit Gott, deren Ermöglichung auf der geistigen Natur der Seele beruht; letzteres ein neuplatonisch geprägter Gedanke.<sup>171</sup> Wichtigstes bildhaftes Motiv in der Mystik Hugos ist das Bild von der

<sup>164</sup> Vgl. Moore, *Jews and Christians*, 57, 80, 90.

<sup>165</sup> Stammberger, *Die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 697.

<sup>166</sup> Hugo von St. Viktor benutzte für seinen Kommentar der *Hierarchia coelestis* des Ps.-Dionysius, einer Schrift, die im 12. Jh. als authentisches Werk des Apostelschülers galt und somit von hoher Autorität war, die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena mit den Glossen des Anastasius; vgl. Kleineidam, *Literargeschichtliche Bemerkungen*, 564-566; Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare*, 26-47; Karfikova, *De esse ad pulchrum esse*, 179-180; Spijker, *Fictions of the inner life*, 78-90.

<sup>167</sup> *Soliloquium de arrha animae*; vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>168</sup> Vgl. Müller, *Zur Mystik Hugos*, 176-182.

<sup>169</sup> Vgl. Spijker, *Fictions of the inner life*, 74-77.

<sup>170</sup> Vgl. Schlette, *Nichtigkeit*, 72-100; Spijker, *Fictions of the inner life*, 116-118.

<sup>171</sup> Vgl. Müller, *Zur Mystik Hugos*, 184.

Arche, was schon die Titel der beiden Werke *De arca Noe morali* und *De arca Noe mystica* zeigen.<sup>172</sup> Die Arche deutet Hugo von St. Viktor als Bild des gesamten Erlösungswerkes, des *opus restaurationis*<sup>173</sup>, aber auch als Bild der Kirche<sup>174</sup> und jeder gläubigen Seele. Die mystische Betrachtung des Erlösungswerkes erfolgt bei Hugo von St. Viktor ganz heilsgeschichtlich, so daß sich von Hugos Mystik stets Bezüge zur Ekklesiologie und zur Sakramententheologie ergeben. Das eucharistische Opfer und Mahl ist für die tägliche innere Kräftigung der Seele - Hugo spricht vom „Mästen“ der Seele - von großer Bedeutung<sup>175</sup> und sowohl Taufe als auch Eucharistie spielen für die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi eine wichtige Rolle. Die Kirche wird als das große Heilmittel dargestellt, als die Arche, die wir betreten müssen, und deren Sakramente wir ergreifen müssen, wenn wir zum Heil gelangen wollen.<sup>176</sup> Dieser Blick auf Hugos Mystik deutet schon deren ekklesiologische und sakramententheologische Dimension an, welche deutlich macht, daß man an seinen „mystischen Schriften“ - sofern man diese etwas künstliche Einteilung übernehmen will - jedenfalls nicht vorbeigehen kann, wenn seine Sakramententheologie behandelt werden soll.

Die Briefkorrespondenz Hugos von St. Viktor war sehr umfangreich. Erhalten blieben jedoch nur sehr wenige bislang gefundene Briefe, die L. Ott in seiner Untersuchung über die theologische Briefliteratur der Frühscholastik ausführlich ausgewertet hat.<sup>177</sup>

Als Systematiker hat Hugo von St. Viktor die größte Tiefenwirkung in der Theologiegeschichte entfaltet.<sup>178</sup> Obgleich auch viele seiner Briefe und exegetischen Werke großteils systematischen Inhalt haben<sup>179</sup>, so ist sein unumstrittenes Hauptwerk doch eine heilsgeschichtlich-systematische Schrift, das Opus „*De*

<sup>172</sup> Vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>173</sup> So in *De vanitate mundi*. Vgl. Müller, *Zur Mystik Hugos*, 186.

<sup>174</sup> So in *De arca Noe morali* I; Sicard, 7 / PL 176, 621A. Die Idee der Kirche als „domus Dei“ stammt freilich von Augustinus.

<sup>175</sup> Vgl. *Soliloquium*; Sicard, 270 / PL 176, 966B: „Post haec delibuta et unctione laetitiae perfusa ab mensam venis, et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi, quo interius saginata atque refecta noxiam illam praeteritorum ieiuniorum maciem depellis“ und *De vanitate mundi* II; PL 176, 719D / Müller, *Hugo von St. Viktor*, 189: „Has delicias in domo Dei extrinsecus habemus, exceptis illis singularibus epulis, quibus mater gratia nos intrinsecus cotidie saginat et reficit.“

<sup>176</sup> Vgl. *De arca Noe morali* I; Sicard, 6 / PL 176, 621BC: „Si autem in domo Dei fueris per caritatem, beatus es, quia non solum tu in domo Dei, sed tu domus Dei esse coepisti, ut ipse tecum habitet in te, qui fecit te. Haec est salutaris mansio, haec sunt tabernacula iustorum.“ Die Identifikation von Arche, Kirche und Leib Christi geht aus derselben Schrift hervor. Vgl. ebd.; Sicard, 16 / PL 176, 625D: „ita etiam est in corpore Christi, id est Ecclesia, quae habitat in medio pravae nationis“, und ebd.; Sicard, 23 / PL 176, 629D-630A.

<sup>177</sup> Vgl. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*, 340-548. Vgl. auch Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 37.

<sup>178</sup> Vgl. Goy, 505-509.

<sup>179</sup> Als Beispiel kann Hugos Erklärung des Magnifikat (*Explanatio*; Sicard-Poirel, 24-90 / PL 175, 413-432) dienen, in welche er einen Traktat über die Allmacht, Vorsehung und Unveränderlichkeit Gottes einschleibt (Sicard-Poirel, 64-74 / PL 175, 425A-427A), den er dann in sein Hauptwerk *De sacramentis* übernommen hat (Vgl. *De sacramentis* I, II, 22; Berndt, 70-73 / PL 176, 214B-216C).

*sacramentis Christianae fidei*<sup>180</sup>, die erste große theologische Summe überhaupt und ein Meisterwerk der theologischen Literatur der Frühscholastik in zwei Büchern<sup>181</sup>, neben dem Hugos systematische Frühwerke *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* und *Sententiae de divinitate* als Vorarbeiten zum Hauptwerk sowie einige wenige kleinere systematische Einzelschriften und erhaltene Fragmente leicht verblassen.<sup>182</sup> Die Einheitlichkeit des Hauptwerkes *De sacramentis* rührt nicht nur daher, daß sie von einem einzigen Magister verfaßt wurde und somit „aus einem Guß“ ist, sondern hat auch im überragenden Wissen und theologischen Überblick Hugos von St. Viktor ihre Ursache. An innerer Konsistenz setzte *De sacramentis* deshalb neue Maßstäbe und war überhaupt ein neues Genus theologischer Literatur, das sich von der bisherigen Glossen- und Sentenzenliteratur unterschied. Dabei versteht Hugo von St. Viktor seine in den systematischen Werken dargelegten Gedanken durchaus als Schriftauslegung in einem weiteren Sinne. Seinen eigenen Worten zufolge verstand er sein Hauptwerk *De sacramentis* als Ergebnis allegorischer Betrachtung der gesamten Heiligen Schrift, auch wenn er darin das Ordnungsprinzip eines Schriftkommentars verlassen hat und *De sacramentis* formal keinen Schriftkommentar darstellt, sondern die Heilsgeschichte theologisch systematisiert darlegt. Leitgedanke der heilsgeschichtlichen Systematik ist dabei die christologische Neubetrachtung der ganzen Heiligen Schrift.<sup>183</sup> Hugos Hauptwerk diente als Vorbild für viele danach geschriebene Summen wie etwa jener berühmten des Thomas v. Aquin.<sup>184</sup> Der Inhalt von *De sacramentis* ist heilsgeschichtlich angeordnet und in zwei Bücher mit zwölf beziehungsweise 18 Traktaten aufgeteilt.<sup>185</sup> Der die literarische Gestalt leitende

<sup>180</sup> Berndt, 23-602 / PL 176, 175-618. Eine gute Einführung in die Theologie Hugos von St. Viktor entlang seines Hauptwerkes bietet Poirel, Hugues de Saint-Victor, 87-111. Aufschlußreich im Blick auf die theologische Methode ist auch die knappe Einführung von Simonis, Trinität und Vernunft, 71-74.

<sup>181</sup> Zur sicheren Autorschaft Hugos und zur Bedeutung von „De sacramentis“ innerhalb der theologischen Literatur der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, insb. im Vergleich zu Peter Abaelard, vgl. Cloes, La systématisation, 281-291. Zur Bedeutung von „De sacramentis“ im Entstehen der ma. Summenliteratur und zum Entstehen der Triade „fides – sacramentum – caritas“ vgl. Berndt, La théologie comme système du monde.

<sup>182</sup> Nennenswert sind die Schriften „De potestate et voluntate Dei“, „De quattuor voluntatibus in Christo“, „De sapientia animae Christi“, „De septem donis Spiritus sancti“, „De tribus diebus“, „De unione corporis et spiritus“, „De verbo incarnato“, „Sententiae de divinitate“. Sie behandeln entweder Einzelfragen oder sind nur noch fragmentarisch erhalten. Umfangmäßig erreichen sie zusammen bei weitem nicht das systematische Hauptwerk „De sacramentis“. Zu den Schriften „De tribus diebus“ und „Sententiae de divinitate“ vgl. die Anmerkungen im Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>183</sup> Vgl. Berndt, Überlegungen, 69-72, 74-75. Vgl. ebd., 75: „Allegorische Auslegung meint nämlich nicht eine mehr oder weniger gekünstelte zweite Stufe der Textbearbeitung. Sondern sie fokalisiert die Bedeutung der ganzen Bibel in der Person Jesu von Nazareth, indem sie eine christologische relecture der jüdischen Schriften vornimmt.“

<sup>184</sup> Die unter Hugos Werken aufgeführte Summa Sententiarum stammt jedoch nicht von ihm, sondern wird Odo v. Lucca zugeschrieben. Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, 250f. und Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor I, 176.

<sup>185</sup> Die Aufteilung des ersten Buches von „De sacramentis“ in zwölf Bücher hat Hugo von St. Viktor aus seinem früheren Werk „Sententiae de divinitate“ übernommen; vgl. Piazzoni, Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“, 864; vgl. ebd., 927 mit einem in zwölf Kapitel unterteilten

Inhalt sind die Darlegung der Heilsgeschichte von der Schöpfung an und die sich daraus ergebenden Lehren über Gott und den Heilsweg des Menschen.<sup>186</sup> *De sacramentis* ist eines der spätesten Werke Hugos von St. Viktor und blieb wohl unvollendet, was daran erkennbar ist, daß die letzten drei Kapitel, welche die Eschatologie zum Inhalt haben, sich dadurch völlig vom Rest unterscheiden, daß sie überwiegend aus aneinandergereihten Väterziten bestehen.<sup>187</sup> D. Poirel hat aus dem Vergleich dieser unvollendeten Schlußkapitel mit dem ihnen Vorhergehenden einige bedeutsame Schlüsse über die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor gezogen: Die unvollendeten Schlußkapitel mit ihren aneinandergereihten Väterziten stellen in ihrer überlieferten Form nur eine Art Vorarbeit zum Endtext dar, wie ihn Hugo von St. Viktor bei der Abfassung von *De sacramentis* überhaupt erstellt haben dürfte.<sup>188</sup> Die Schriften der Väter, insbesondere Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregor, Isidor, Beda und Origenes<sup>189</sup>, hat Hugo von St. Viktor zusammen mit den Evangelien und den Schriften der Apostel nämlich zur Heiligen Schrift und ausdrücklich zum Neuen Testament gerechnet.<sup>190</sup> Wenngleich die Väter nur zur Erläuterung der Evangelien und der Apostel hinzugefügt seien<sup>191</sup>, so gehörten sie für Hugo von St. Viktor doch zusammen mit dem Alten Testament, den Evangelien und den *apostolica volumina*<sup>192</sup> zum Textkorpus der Heiligen Schrift und des Neuen Testaments. Diese eigenartige Zuordnung ist unzweifelhaft ein „beständiges und wichtiges Element der Hugonischen Lehre“<sup>193</sup>. Kein anderer Autor in der Zeit vor Hugo von St. Viktor hat dies je so behauptet.<sup>194</sup> Bei den Vorarbeiten zu *De sacramentis* schöpfte Hugo dann aus der – von ihm so verstandenen – Heiligen Schrift im Sinne einer „heiligen Bibliographie“<sup>195</sup>, wobei er alle Theologie auf das Erlösungswerk, das *opus restorationis*, und innerhalb dessen auf die Inkarnation ausrichtet. „Als Gipfelpunkt der Heilsgeschichte magnetisiert dieses Zentralereignis sozusagen alle vorangehenden und nachfolgenden Ereignisse und gibt ihnen ihren Sinn: das, was ihm vorausgeht, antizipiert und verkündigt es in

---

Inhaltsverzeichnis seiner Vorlesung, wobei die Kapitelinhalte mit denen des ersten Buches seines Hauptwerkes „De sacramentis“ vollständig übereinstimmen.

<sup>186</sup> Baron, *Science et sagesse*, 137. nennt die Form eine Erzählung des Heilsweges nicht nur der Seele, sondern der ganzen Menschheit. Der von Spijker, *Fictions of the inner life*, 91, angeführte Begriff „Bildungsroman“ wird dem dogmatischen Charakter von Hugos Hauptwerk nicht gerecht.

<sup>187</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XVI-XVIII; Berndt, 546-602 / PL 176, 579C-618B.

<sup>188</sup> Vgl. Poirel, *Alter Augustinus*, 655-664.

<sup>189</sup> Hugo von St. Viktor nennt diese selbst als seine Autoritäten in *Didascalicon* IV, 2; Buttner 72, 11-14, und in *De scripturis et scriptoribus sacris* VI; PL 175, 15D.

<sup>190</sup> Vgl. *De sacramentis*, Prol.; PL 176, 186D: „Novum Testamentum continet Evangelia, apostolos, Patres.“ Vgl. *Didascalicon* IV, 2; Buttner 71, 9-13: „Omnis divina scriptura in duobus Testamentis continetur, in Veteri scilicet et Novo. Utrumque Testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus Testamentum continet legem, prophetas, hagiographos, Novum autem evangelium, apostolos, Patres ...“

<sup>191</sup> Vgl. *De sacramentis* Prol.; Berndt, 35, 23-25 / PL 176, 186D: „Scripta Patrum in corpore textus non computantur; quia non aliud adiiciunt, sed id ipsum, quod in supradictis continetur, explanando et laicius manifestiusque tractando extendunt.“

<sup>192</sup> *De sacramentis* Prol.; Berndt, 35 / PL 176, 186D.

<sup>193</sup> Poirel, *Alter Augustinus*, 650.

<sup>194</sup> Vgl. ebd.

<sup>195</sup> Poirel, *Alter Augustinus*, 651.

zunehmend klarer Weise, das, was ihm nachfolgt, verlängert und vergegenwärtigt das in Christus gewirkte Heil.“<sup>196</sup> Vom christologischen Zentrum her ordnet Hugo von St. Viktor seine heilsgeschichtliche Theologie und gelangt nicht durch Glossierung oder Aneinanderreihung, sondern durch innere Durchdringung und systematische Aneignung nach und nach zu einem eigenen, persönlichen Text<sup>197</sup>, der zumeist darlegend, hin und wieder aber auch dialogisch gestaltet ist. Die relativ spärlich eingestreuten Schrift- und Väterzitate erklären sich also nicht aus einer „neuen Lehre“, welche sich etwa von der Vätertheologie verabschieden wollte, sondern im Gegenteil aus der souveränen Kenntnis und zugleich aus einer neuen Durchdringung und Aneignung der „alten Lehre“ der Schrift und der Väter. *De sacramentis* „wurzelt in einer vorausliegenden Zusammenschau des christlichen Glaubens“<sup>198</sup>. Anders als die Hl. Schrift und die Väter, die Hugo von St. Viktor gewöhnlich ausdrücklich nennt, wenn er sie zitiert, benutzt er zeitgenössische Autoren wie etwa Ivo von Chartres in seinem Hauptwerk, ohne auf sie zu verweisen. Am häufigsten finden sich solche Anleihen zu Fragestellungen, die in den Bereich der Kanonistik gehen<sup>199</sup>, welche nicht Hugos Spezialgebiet gewesen zu sein scheint.

In den Praefatiuncula seines Hauptwerks bemerkt Hugo von St. Viktor, daß er diese Summe auf Drängen seiner Schüler in Angriff genommen habe.<sup>200</sup> Er hat sie in den letzten Jahren seines Lebens geschrieben<sup>201</sup> und dazu, wie er in der Vorrede bemerkt, viele Kirchenväter benutzt. Außerdem hat Hugo von St. Viktor bei der Abfassung von *De sacramentis*, vor allem im ersten Buch, auf frühere eigene Werke zurückgegriffen<sup>202</sup>, die er durch sein Hauptwerk nicht nur vervollständigt und

<sup>196</sup> Poirel, *Alter Augustinus*, 652.

<sup>197</sup> Vgl. Poirel, ebd., 655.

<sup>198</sup> Poirel, ebd., 661.

<sup>199</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*.

<sup>200</sup> Vgl. *De sacramentis*, Praefat.; Berndt, 23, 3 / PL 176, 173f.: „Librum de sacramentis Christianae fidei studio quorundam scribere compulsus sum.“

Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 256f., hat nachgewiesen, daß Teile des ersten Buches von *De sacramentis* auf frühere Vorlesungsmitschriften eines Schülers namens Laurentius zurückgehen, die Hugo mit seinen Schüler wöchentlich durchgesprochen und sozusagen approbiert hatte. Eine Überarbeitung dieser Mitschriften bilden die partes I-III des ersten Buches von *De sacramentis*. Die Vorlesungsmitschriften des Laurentius sind nicht ediert. Sie wurden erstmals von B. Bischoff in der Breslauer Stadtbibliothek entdeckt, dazu ein Widmungsbrief des Laurentius, der Hugo in höchsten Tönen lobt. Dieser Brief ist ediert in: Bischoff, *Aus der Schule Hugos von St. Viktor*, 250.

<sup>201</sup> Daß „*De sacramentis*“ später als die „*Expositio in hierarchiam coelestem*“ geschrieben sein muß, hat E. Kleineidam, *Literargeschichtliche Bemerkungen*, nachgewiesen.

<sup>202</sup> Darauf weist Hugo selbst in den Praefatiuncula hin. Er schreibt, daß er Teile aus früheren Schriften eingearbeitet hat. Vgl. *De sacramentis*, Praefat.; Berndt, 23, 4-5 / PL 176, 173f.: „Nonnulla quae antea sparsim dictaveram propterea quod iterato eadem stylo exprimere molestum vel superfluum videbatur, inserui“. Außerdem bemerkt Hugo, daß er Texte, die nicht von ihm selbst stammen, eingearbeitet hat und durch Streichungen und Zusätze veränderte. Vgl. *De sacramentis*, Praefat.; Berndt, 23, 8-14 / PL 176, 173f.: „Passim transscribenda exposui: sufficere tunc arbitratus eiusmodi minima vel annotata in notitiam venire. Sed, quia postmodum cum eadem huius operis textui insererem, quaedam in ipsis mutare, quaedam vero adiciere vel detrahare ratio postulabat“.

Die meisten seiner früheren Werke hat Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk zitiert oder zumindest für es benutzt; vgl. Ott, *Hugo und die Kirchenväter*; Weisweiler, *Arbeitsmethode*; Piazzoni, *Ugo di San Vittore „Auctor“ delle „Sententiae de divinitate“*. Vgl. ferner Poirel, *Alter Augustinus*, 656: „In Bezug auf jene beiden theologischen Werke, deren Thema dasselbe wie das von „*De sacramentis*“ ist, nämlich den „*Dialogus de sacramentis naturalis legis et scriptae*“ und die

fortgeführt, sondern ausdrücklich auch gegebenenfalls korrigiert wissen wollte, so daß sich in *De sacramentis* der Maßstab des Denkens des reifen Magisters Hugo von St. Viktor findet. Hugo von St. Viktor bittet seine Leser, gegebenenfalls in den Verbesserungen seines Hauptwerks seine gültige Meinung zu suchen.<sup>203</sup> *De sacramentis* ist deshalb im Sinne Hugos selbst immer dann das maßgebliche Werk, wenn seine Aussagen aus verschiedenen Werken nicht ganz zusammenstimmen sollten, wobei wirkliche Selbstkorrekturen selten zu finden sind.

Inhaltlich geht Hugo von St. Viktor in *De sacramentis* heilsgeschichtlich vor. Für ihn ist die Geschichte (*historia*) das Fundament und Prinzip der Theologie (*fundamentum et principium doctrinae sacrae*).<sup>204</sup> Deshalb ist die aufeinander verweisende Zweiteilung der Heilsgeschichte in das *opus conditionis* und das *opus restorationis* für sein Hauptwerk wegweisend.<sup>205</sup> Geschichtliches Denken und die Unterscheidung von Schöpfung und Erlösung bestimmen seine theologische Systematik.<sup>206</sup> Hugo von St. Viktor beginnt mit der Schöpfung, dann erst folgt der Traktat über die Eigenschaften Gottes, dem sich Kapitel über den Sündenfall, die Wiederherstellung, die Einsetzung der Sakramente und der Glaubenstraktat anschließen. Schon in der Anordnung des Stoffes tritt eine sakramentale Sichtweise zu Tage. Den verschiedenen Zeitaltern entsprechen nämlich je eigene Sakramente, deren Einsetzung sofort nach dem Sündenfall beginnt<sup>207</sup>, deren Wirkkraft aber im Verlauf der Heilsgeschichte zunimmt und in der Zeit der Gnade, die mit der Inkarnation beginnt, kulminiert. Denn aus der *passio Salvatoris* kommt alles Heil; sie ist die Kraft der Sakramente der Gnadenzeit, und nur vermittelt dieser werden auch die früheren Sakramente geheiligt.<sup>208</sup> Von daher versteht sich, daß der zweite Teil von Hugos Hauptwerk sich hauptsächlich mit diesen ‚Sakramenten‘ der

---

„Sententiae de divinitate“, ist festzustellen, daß ihr Inhalt fast ausschließlich dem von Buch I von „De sacramentis“ entspricht. Hugo hatte also mehrmals die Gelegenheit, die Thematik von Buch I zu behandeln, nicht jedoch die von Buch II. Er hatte also auch mehr Zeit, um die Gedanken des ersten Buches reifen zu lassen, als für das zweite Buch.“

<sup>203</sup> Vgl. *De sacramentis*, Praef.; Berndt, 23, 11-14 / PL 176, 174: „Lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis huius seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et siquid forte in eis emendandum fuerit, ad huius operis formam componat.“

<sup>204</sup> *Didascalicon* VI, 3; Buttner, 116, 20-21 / PL 176, 801C; Vgl. Zinn, *Historia fundamentum est*, 135, betont den Zusammenfluß von Geschichtlichkeit und Kontemplation als Grundlage der Theologie Hugos von St. Viktor. Zur Bedeutung Hugos von St. Viktor für die in der ersten Hälfte des 12. Jh. einsetzenden Bemühungen um eine exaktere Definition des historischen Schriftsinnes und des historischen Denkens vgl. Evans, *Hugh of St Victor on history*, 230-233.

<sup>205</sup> Vgl. *De sacramentis* Prol. II; Berndt, 31, 20-22 / PL 176, 183A: „Duo sunt enim opera, in quibus universa continentur, quae facta sunt: Primum est opus conditionis. Secundum est restorationis.“ Vgl. *Sententiae* II; Piazzoni 920, 232-235: „Ad quod haec praemittenda est divisio: omne quod est, aut est de opere conditionis aut est de opere restorationis. Opus conditionis est facere id, quod non erat, vel formare, quod informe erat. Opus restorationis est restituere, quod perierat.“

<sup>206</sup> Vgl. *Simonis*, *Trinität und Vernunft*, 74.

<sup>207</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 12; Berndt, 204, 9-10 / PL 176, 313C: „Tempus institutionis sacramentorum ab eo coepisse creditur, quo primus parens merito inobedientiae a gaudiis paradisi expulsus.“

<sup>208</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XI, 2; Berndt, 243, 23-25 / PL 176, 343BC: „Passio namque Salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, *mediantibus istis* etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat.“



Gnadenzeit befaßt.<sup>209</sup> Der erste Traktat des zweiten Buches hat die Inkarnation gewissermaßen als Grundsakrament und Hauptmysterium des christlichen Glaubens sowie christologische Fragen zum Inhalt. Auch der zweite, recht knapp ausgefallene, inhaltlich jedoch bedeutsame Traktat über die Kirche läßt sich als Behandlung eines den einzelnen Sakramenten zugrundeliegenden Mysteriums, nämlich der Verlängerung der Inkarnation durch die Kirche als Leib Christi in die Zeit hinein, lesen. Es folgen zwei Traktate über den Ordo und die heiligen Gewänder und Geräte, bevor in je eigenen Traktaten die Kirchweihe, die Taufe, die Firmung, die Eucharistie behandelt werden. Daran schließen sich Traktate über die kleineren Sakramente, die Simonie, die Ehe, die sehr ausführlich behandelt wird und die Gelübde an, bevor mit dem Traktat über die Laster und Tugenden moralische Fragen behandelt werden. Es folgt der ausführliche Traktat über Beichte, Buße und Vergebung der Sünden, an den sich der Traktat über die Krankensalbung anschließt. Die drei abschließenden eschatologischen Traktate stellen größtenteils eine Kompilation aus Augustinus und Gregor dem Großen dar.<sup>210</sup> Deren Schriften haben Hugo von St. Viktor maßgeblich beeinflusst. Er selbst lobte in seinem frühen Werk *De scripturis et scriptoribus sacris* Origenes, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregor d. Großen, Isidor v. Sevilla und Beda<sup>211</sup>, und an einer Stelle seines Hauptwerks zitiert er ausdrücklich Augustinus, Hieronymus und Ambrosius.<sup>212</sup> L. Ott hat gezeigt, daß Hugo zwar auch Florilegien benutzte<sup>213</sup>, H. Weisweiler hat jedoch nachgewiesen, daß Hugo von St. Viktor sich durch eigenes Studium genau in die Werke Augustins eingearbeitet haben muß, da er über dessen Grundideen frei verfügen konnte.<sup>214</sup> Hugo dachte in den Bahnen Augustins.<sup>215</sup> Schriften mittelalterlicher Meister hat er in seinem Hauptwerk dagegen vor allem zu Fragen der Liturgie und, wie schon erwähnt, der Kanonistik benutzt und zwar vor allem Amalar v. Metz, Isidor v. Sevilla, Ivo v. Chartres und Remigius v. Auxerre, er hat sie jedoch ineinandergearbeitet und zum Teil nicht unbedeutend verändert.<sup>216</sup> Diese Quellen sind zu Fragestellungen auf dem Gebiet der speziellen Sakramententheologie deshalb besonders sensibel zu prüfen, vor allem zu Fragen praktischer und liturgischer Art.

<sup>209</sup> De sacramentis II; Berndt, 271-602 / PL 176, 363-618.

<sup>210</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 254: „Ist noch zu Beginn die Darstellung der Pars 16 in Kap. 1-4 etwas mehr systematisch geformt, so geht sie bereits am Ende von Kap. 4 in eine bloße Väterstellensammlung über...“ Einen Überblick über die Quellen s. ebd., 255f. Weisweiler vermutet, daß das Werk auf Druck von Papst Innozenz II., womöglich an der römischen Kurie, gegen Ende hin schnell fertiggestellt werden mußte; vgl. ebd., 256.

<sup>211</sup> Vgl. De scripturis VI; PL 175, 15D-16A.

<sup>212</sup> So in seinen Bemerkungen zur Trinitätslehre. Vgl. De sacramentis II, I, 6; Berndt, 287-295 / PL 176, 376-381.

<sup>213</sup> Vgl. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 331.

<sup>214</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 153.

<sup>215</sup> Vgl. Zinn, The Influence of Augustine's „De doctrina christiana“ upon the Writings of Hugh of St. Victor.

<sup>216</sup> Vgl. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, insb. 331, und Weisweiler, Die Arbeitsmethode, insb. 235-251.

## 2. Die Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor

Was die Sakramente für das Christ-Werden bedeuten und bewirken, soll anhand der vorrangigsten Sakramente im Sinne Hugos von St. Viktor in dieser Untersuchung erarbeitet werden. Dazu ist es sinnvoll, zunächst einen Überblick darüber zu gewinnen, welche Rolle der Begriff „Sakrament“ in Singular und Plural in der Theologie Hugos von St. Viktor spielt. Aus dem Überblick über sein Gesamtwerk und der vorliegenden Literatur, die bislang einer umfassenden Darstellung seiner allgemeinen Sakramentenlehre entbehrt, läßt sich sein theologisches Denken grundsätzlich als heilsgeschichtlich, christozentrisch und sakramental charakterisieren. Dies soll im folgenden Kapitel nachgewiesen und ausgeführt werden. Um die besondere Rolle der drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie für die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi und so für die Teilhabe an der durch Christus bewirkten Erlösung nachzuweisen und so zugleich den Sinn der thematischen Abgrenzung dieser Arbeit nachzuvollziehen, ist es ferner zunächst erforderlich sicherzustellen, daß die Zusammengehörigkeit und die Herausgehobenheit dieser drei Sakramente als *sacramenta in quibus principaliter salus constat* kein späterer Eintrag ist, sondern dargelegt werden kann, daß sie aus dem theologischen Denken Hugos von St. Viktor selbst hervorgeht.

Wir fragen also zuerst nach dem allgemeinen Rahmen der Sakramententheologie, um von ihm her den Ort der speziellen Sakramentenlehre ausloten zu können. In den nachfolgenden Kapiteln soll es dann darum gehen, vom Allgemeinen zum Konkreten hin, nach den theologischen Aussagen Hugos von St. Viktor über die einzelnen *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* zu fragen. Zunächst aber lohnt sich ein Blick auf den Ort der Sakramente innerhalb der Geschichtstheologie, der Christologie, der Erkenntnislehre und allgemeinen Sakramententheologie des Viktoriners, bevor sich, um dies vorwegzunehmen, die drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie als zusammengehörendes Ganzes und ausschließlich als diejenigen drei Sakramente darlegen lassen werden, in denen vorrangig das Heil besteht.

### 2.1. Sakramente und Geschichte

#### 2.1.1. *Opus conditionis* und *opus restaurationis*

Die Geschichte teilt Hugo von St. Viktor ein in das Werk der Schöpfung und das Werk der Erlösung, und er betrachtet die gesamte Geschichte unter heilsgeschichtlichem Aspekt.<sup>217</sup> Die Heilsgeschichte ist das zweifache Werk Gottes, das den umfassenden Rahmen allen Geschehens zwischen Schöpfer und Geschöpf

---

<sup>217</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Blessing, *Christus de ore ad cor*, 36-44.

bildet: Im *opus conditionis* und im *opus restaurationis* ist alles erfaßt, was sich jemals ereignet.<sup>218</sup> Diese Einteilung der Heilsgeschichte, die sich bereits in seinen frühesten Schriften findet<sup>219</sup>, beherrscht das gesamte theologische Denken Hugos von St. Viktor und kehrt auch in vielen seiner Werke an programmatischen Stellen wieder.<sup>220</sup> Während Hugo von St. Viktor in früheren Werken noch sehr stark die Differenz zwischen *opus conditionis* und *opus restaurationis* betont hat<sup>221</sup>, wird in seinem Hauptwerk *De sacramentis*, das schon hinsichtlich der Anordnung des Stoffes ganz unter heilsgeschichtlichem Aspekt steht, der Gedanke der Zusammengehörigkeit beider *opera* vorherrschend, und zwar deshalb, weil der Urheber beider ein und derselbe ist: Gott. Der Merksatz „*unus creator et*

<sup>218</sup> Vgl. *De sacramentis*, Prol.; Berndt, 31,20-22 / PL 176, 183B: „Duo enim sunt opera, in quibus universa continentur, quae facta sunt. Primum est opus conditionis, secundum est opus restaurationis.“ Vgl. Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 90: „Während also das Schöpfungswerk die Gabe der seinsmäßigen Wirklichkeit von Welt und Mensch meint, besteht das Werk der Wiederherstellung in der durch die Menschwerdung des Wortes ermöglichten Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Sie ist mit dem Schöpfungswerk als solchem noch nicht gegeben, sondern kommt zu dieser Wirklichkeit im ganzen hinzu.“

<sup>219</sup> Bereits in einer seiner frühesten Schriften, dem Einführungswerk für seine Schüler in die Hl. Schrift „*De scripturis et scriptoribus sacris*“, findet sich die Unterscheidung der beiden „*opera*“ an programmatischer Stelle: *De scripturis* II; PL 175, 11AB: „Duo sunt opera Dei, quibus consummantur omnia, quae facta sunt. Primum est opus conditionis, quo facta sunt, quae non erant; secundum est opus restaurationis, quo reparata sunt, quae perierant.“ Vgl. Zinn, *Hugh of St. Victor's „De scripturis et scriptoribus sacris“ as an „accessus“ treatise*, 124.

<sup>220</sup> Vgl. *De arca Noe morali* IV, 3; Sicard, 92 / PL 176, 667AB: „Omnia opera Dei propter hominem facta sunt, sive ea, quae pertinent ad primam conditionem hominis, sive ea, quae facta sunt ad hominis reparationem.“ Vgl. ferner: *Expositio* I, 1; PL 175, 926BC und *De arca Noe morali* IV, 9; Sicard, 110-117 / PL 176, 677B-680D.

<sup>221</sup> Vgl. *Expositio* I, 1; PL 175, 926B-927A: „Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset: unum naturae, et unum gratiae. Simulacrum naturae erat species huius mundi. Simulacrum autem gratiae erat humanitas Verbi ... Impossibile enim est invisibilia, nisi per visibilia demonstrari: et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declaratione. Sed mundana, ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit, et elementa huius mundi secundum speciem creata, ut demonstrationem suam faceret in illis. Theologia vero divina opera restaurationis elegit secundum humanitatem Jesu, et sacramenta eius, quae ab initio sunt, naturalibus quoque pro modo subiunctis, ut in illis eruditionem conformaret.“ Hier stellt Hugo den Unterschied ebenso klar heraus wie die Angewiesenheit der „*theologia divina*“, die das „*opus restaurationis*“ behandelt, auf die „*opera conditionis*“ und die diese behandelnde „*theologia mundana*“, die sich aber von der „*philosophia*“ grundsätzlich unterscheidet.

Sehr scharf ist der Unterschied der beiden *opera* auch in *De scripturis* II; PL 175, 11C ausgedrückt: „*Aliarum enim Scripturarum omnium materia est in operibus conditionis (Plural!), divinarum Scripturarum materia in operibus restaurationis constat. Haec igitur est prima discretio in eo, de quo tractant.*“ Mit den „*aliae scripturae*“ sind die profanen Schriften gemeint, nicht etwa die nachbiblischen Väter und Theologen, denn die Kirchenväter zählt Hugo zur Hl. Schrift.

Vgl. Ernst, *Gewißheit des Glaubens*: „Mit dieser Charakterisierung des Inhalts der Heiligen Schrift (d.i. des ‚opus restaurationis‘ im Unterschied zum ‚opus conditionis‘) ist zunächst dessen Unterschiedenheit und Unableitbarkeit gegenüber der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen genannt. Aber die Heilige Schrift eröffnet nicht einfach nur einen zweiten Wirklichkeitsbereich zur Wirklichkeit der Schöpfung hinzu, der getrennt von dieser neben ihr stünde, aus ihr abgeleitet und von ihr her eingeordnet werden könnte. Sie eröffnet nicht Kenntnisse über eine „hinter der Welt“ liegende Wirklichkeit Gottes. Es geht der Heiligen Schrift in ihren vielfältigen Aussagen vielmehr gerade um die Erlösung der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen und die „Wiederherstellung“ seiner eigentlichen Bestimmung von Schöpfung an. Deshalb aber muß die Heilige Schrift das Werk der Wiederherstellung – so sehr es von der geschöpflichen Wirklichkeit unterschieden ist – gerade in Beziehung zu dieser entfalten, um es als Erfüllung und Vollendung des Schöpfungswerkes überhaupt verstehbar und einsichtig machen zu können.“ Diese treffende Bemerkung wird durch die, bei Ernst nicht angeführte, Stelle in der *Expositio* (*Expositio* I, 1; PL 175, 926B-927A) bestätigt.

*redemptor*<sup>222</sup> zieht sich als heilsgeschichtlicher Leitfaden durch Hugos Hauptwerk.<sup>223</sup>

Der eigentliche Inhalt der Heiligen Schrift und somit der Theologie ist nach Hugo von St. Viktor aber nur das *opus restaurationis*.<sup>224</sup> Da dieses von Beginn der Welt bis zum Ende der Zeiten dauert<sup>225</sup>, unterscheidet es sich nicht zeitlich, sondern qualitativ vom *opus conditionis*. Das *opus restaurationis* ist um vieles würdiger als das *opus conditionis*, weil dieses dem Menschen im Urstand zum Dienst, jenes aber dem gefallen Menschen zum Heil dient.<sup>226</sup> Daß die Hl. Schrift dennoch auch das *opus conditionis* behandelt, hat seinen Grund darin, daß die Wiederherstellung des gefallen Menschen nur verstehbar gemacht werden kann als Erfüllung und Vollendung des Schöpfungswerkes.<sup>227</sup> Die Hl. Schrift könnte nicht angemessen zeigen, wie der Mensch wiederhergestellt worden ist, wenn sie nicht vorher zeigt, wie er gefallen ist, und ebenso nicht, wie er gefallen ist, wenn nicht zuvor gezeigt würde, wie er von Gott geschaffen worden war.<sup>228</sup> Denn um des Menschen willen wurde die Welt geschaffen.<sup>229</sup>

<sup>222</sup> De sacramentis I, X, 8; Berndt, 240,9-10 / PL 176, 341B. Vgl. auch De sacramentis I, VIII, 6; Berndt, 199, 19-22 / PL 176, 310B: „Factus est itaque Deus homo, ut hominem, quem fecerat, liberaret, ut idem esset creator hominis et redemptor“. Außerdem De sacramentis, Prol.; Berndt, 32, 18-19 / PL 176, 184A: „... ut idem reparator qui creator demonstratur.“

<sup>223</sup> Anhand der Eva-Maria-Parallele hat Hugo von St. Viktor die Creator-Salvator-Thematik insbesondere auch in seinem Magnificat-Kommentar herausgearbeitet: Explanatio; Sicard, 48-62 / PL 175, 420C-424C. Vgl. dazu: Denner, *Serva secretum*, 151f.

<sup>224</sup> Vgl. De scripturis II; PL 175, 11C: „Divinarum Scripturarum materia in operibus restaurationis constat“, und De sacramentis, Prol.; Berndt, 31, 20 / PL 176, 183A: „Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restaurationis humanae“. Zur Bedeutung des „opus restaurationis“ vgl. u.a. Lasic, *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva*, 328-348; Vgl. Spijker, *De wereld en de ziel*, 60-62.

<sup>225</sup> Vgl. De sacramentis, Prol.; Berndt, 31, 24 – 32, 2 / PL 176, 183B: „Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, sive his, quae praecesserunt ab initio saeculi, sive his, quae subsequuntur usque ad finem mundi.“

<sup>226</sup> De sacramentis Prol. II; Berndt, PL 176, 183D-184A: „Nam opera restaurationis valde digniora sunt operibus conditionis; quia illa ad servitutem facta sunt, ut stanti homini subessent; ista ad salutem, ut lapsum erigerent.“ Vgl. *Sententiae II*; Piazzoni 920, 236-239: „Item opus conditionis indignius est, opus restaurationis dignius. Opus enim conditionis ad servitutem est: sic enim omnia creata sunt, ut stanti homini servirent. Opus restaurationis ad salutem est, quia ad hoc factum est, ut iacentem erigeret.“ Die Angabe der Parallelstelle in den „*Sententiae de divinitate*“ fehlt in Berndt, 32.

<sup>227</sup> Das Schöpfungswerk behandelt Hugo von St. Viktor zunächst in seinem Genesiskommentar: *Annotationes elucidatoriae in Pentateuchon*; PL 175, 29-86, dann in den „*Sententiae de divinitate*“: *Sententiae*; Piazzoni 912-955, ferner in seinem Werk „*Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*“: *Dialogus*; PI 175, 17-31, und schließlich im ersten Traktat des ersten Buches seines Hauptwerks „*De sacramentis*“: De sacramentis I, I; Berndt, 36-58 / PL 176, 187A-206A. Eine Interpretation dieses Traktates bietet Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 41-81. Zu Hugos Quellen vgl. Pollitt, *Some Considerations*.

<sup>228</sup> De sacramentis, Prol. II; Berndt, 32, 25-27 / PL 176, 184B: „Non enim convenienter ostendere posset, qualiter homo reparatus sit, nisi prius demonstraret, qualiter sit lapsus. Neque vero lapsum eius convenienter ostenderet, nisi prius, qualiter a Deo institutus fuerit, explicaret.“ Vgl. *Sententiae II*; Piazzoni 921, 284-288: „Sed haec non erat operis sui materia, immo cum principaliter intenderet de opere restaurationis, id est de reparatione hominis, ut convenientius ostenderet reparationem pruis certificavit lapsum et, ut melius appareret lapsus, primo manifestavit statum.“ Vgl. dazu Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 91f.

<sup>229</sup> Dies ist für Hugo ganz unzweifelhaft. Vgl. De sacramentis I, Prol.; Berndt, 32, 26 – 33, 4 / PL 176, 184B: „Ad ostendendam autem primam institutionem hominis oportuit, ut etiam totius mundi conditio ac creatio panderetur; quia propter hominem factus est mundus... Hoc ergo ordine Scriptura

Das Oppositionspaar von Schöpfungs- und Erlösungswerk, das Hugo von St. Viktor im Grundriß aus der Hl. Schrift entnommen hat, spiegelt sich auf der Ebene theologischer Reflexion wieder in den Dualitäten von *fides* und *ratio* einerseits sowie *gratia* und *natura* andererseits. Diese für Hugos Erkenntnis- und Erlösungslehre wichtigen Oppositionen sollen noch näher erhellert werden. Dazu wird im folgenden das *opus conditionis* und das *opus restaurationis* in Hugos theologischem Denken näher zu betrachten sein.

Mit der Darstellung der Schöpfung eröffnet Hugo von St. Viktor sein Werk *De sacramentis*. Die Schöpfung schildert er anhand des Sechstageswerkes als dreistufigen Prozeß, das heißt vom Nichts über die Ausstattung der Welt (*dispositio rerum*) bis zur Ausschmückung der Welt (*ornatus rerum*).<sup>230</sup> Geschaffen wurde die Welt – und mit ihr sowohl die Engel<sup>231</sup> als auch die Zeit<sup>232</sup> – als formlose Materie vor jedem Tag<sup>233</sup>, geformt in sechs Tagen<sup>234</sup>, geordnet in drei Tagen und ebenso in drei Tagen ausgeschmückt.<sup>235</sup> Zielursache der Schöpfung ist der Mensch aus Leib

sacra creationem mundi describit, qui propter hominem factus est.“ Hugo geht sogar soweit zu sagen, daß der Mensch Ursache der Welt ist. Vgl. *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 59, 14-15 / PL 176, 205C: „Si enim Deus omnia fecit propter hominem, causa omnium homo est.“ Die Ursache für die Erschaffung des Menschen ist unmittelbar Gott; vgl. *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 59, 17-19 / PL 176, 205C: „Id autem propter quod factus est homo, quid aliud erit nisi ipse, a quo factus est homo? Si ergo causa mundi homo est, quia propter eum factus est mundus et causa hominis Deus est, quia propter Deum factus est homo.“ Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 26, geht sogar soweit, für Hugo von St. Viktor festzustellen: „Sein Weg vom „esse“ zum „pulchrum esse“ ist ein geschichtlicher. Ähnlich wird das Universum, für den Menschen geschaffen, erst durch seine Bezogenheit auf den Menschen in der Zeit (d.h. geschichtlich) konstituiert (wie der Mensch selber durch seine Bezogenheit auf Gott konstituiert wird). Das Universum ist dadurch in der gewagten Vision Hugos in seiner ontologischen Vollendung, in seinem „pulchrum esse“, ganz fundamental auf den Menschen angewiesen.“

<sup>230</sup> In *De sacramentis* vgl. I, I, 4; Berndt, 408-409 / PL 176, 469CD und *De sacramentis* I, I, 7; Berndt, 43 / PL 176, 193 AB. Vgl. Spijker, *Fictions of the inner life*, 94-96.

<sup>231</sup> *De sacramentis* I, V, 4; Berndt, 115, 20-22 / PL 176, 248D: „Simul in tempore uno et in principio temporis, quando ipsa tempora coeperunt, facta sive creata pariter omnium rerum visibilium materia et invisibilium in creatura angelica et spirituali natura.“ Zur Engellehre Hugos von St. Viktor vgl. Holböck, *Das Decretum „Firmiter“*, 760-762, der feststellt, daß „Hugo v. St. Viktor ... als erster in der Frühscholastik eine klare, voll ausgebaute Engellehre bietet.“

<sup>232</sup> Die Zeit definiert Hugo von St. Viktor als Folge der Wandlungen der Materie. Vgl. Adnot. in Pent. V.; PL 175, 34B: „... tempus non est aliud nisi mutabilitatis successio, quae cum mutabili materia coepit esse“; Vgl. ferner *De sacramentis* I, V, 4; Berndt, 115, 21 / PL 176, 248D: „... quando tempora ipsa coeperunt ...“

<sup>233</sup> *De sacramentis* I, I, 3; Berndt, 38, 6-7 / PL 176, 188CD: „Propterea in caeteris rebus prius informis materies facta est ac deinde formata.“ Die „Formlosigkeit“ der anfänglichen Materie ist für Hugo von St. Viktor jedoch keine absolute im Sinne der Existenz einer Materie ohne Form, sondern nur eine Bezeichnung im Vergleich zu ihrer späteren Schönheit; vgl. *De sacramentis* I, I, 4; Berndt, 39 / PL 176, 189CD.

<sup>234</sup> Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 51-54, weist darauf hin, daß Hugo von St. Viktor – indem er vom allegorischen Schriftsinn her argumentiert, um eine Frage der historischen Schriftauslegung zu entscheiden – gegen Augustinus und mit Gregor d. Gr. und Ambrosius daran festhält, daß die Schöpfung als ein zeitlicher Prozeß von sechs Tagen stattfand und nicht alles gleichzeitig („omnia simul“) erschaffen wurde.

<sup>235</sup> Vgl. Schütz, *Deus absconditus*, 40, Anm. 13. Über die Schöpfungslehre Hugos von St. Viktor sei auf folgende Literatur verwiesen: Schütz, *Deus absconditus*, 40-46, sowie: Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 111-185. Ausführlich: Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 41-174.

und Seele, wobei allein die Seele das Personsein des Menschen konstituiert.<sup>236</sup> Alles hat Gott geschaffen um des Menschen willen<sup>237</sup>, der, wengleich zeitlich gesehen zuletzt, so doch der Ursache nach vor allem übrigen geschaffen wurde.<sup>238</sup> So stand der Mensch als Teil der Schöpfung doch in einer hervorgehobenen Position vor allen Geschöpfen.<sup>239</sup> Der sechstägige Prozeß der Schöpfung soll ihm als Beispiel für sein eigenes Schaffen dienen, durch das er aus bloß Gegebenem nach und nach Schönes hervorbringen soll.<sup>240</sup> Als Zielursache der Schöpfung und als Grund alles übrigen ist

---

<sup>236</sup> Die Seele ist für Hugo von St. Viktor das Konstitutivum des Menschen. Auf sie wendet er den – von Boethius (Vgl. Boethius, *De persona et duabus naturis* III; PL 64, 1353) übernommenen – Personbegriff an. Zwar ist die Seele zusammen mit dem Leib Mensch, der Leib trägt aber zur Personalität des Menschen nichts bei. Vgl. *De sacramentis* II, I, 11; Berndt, 324, 16-20 / PL 176, 406A: „Persona est individuum rationalis substantiae. ... Nam si homo rationalis substantia esse dicitur, non propter totum dicitur, sed propter animam solam, quae proprie rationalis substantia dicitur.“ Zum Leib-Seele-Verhältnis im Personbegriff Hugos von St. Viktor vgl. Zeimentz, *Ehe*, 61-63. Vgl. ebd., 70 u. 72, zu den Konsequenzen der Leib-Seele-Bestimmung für die negative Sicht des Geschlechtlichen. Zur Lehre der Frühscholastik im allgemeinen und Hugos von St. Viktor im Besonderen über den Menschen im Urstand vgl. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde*, 12-42.

<sup>237</sup> Vgl. *De sacramentis* I, I, 3; Berndt, 37,26 – 38,2 / PL 176, 188C: „Omnipotens etenim Deus ... sicut propter rationalem creaturam cetera omnia fecit“, und *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 59, 10-12 / PL 176, 205B: „Unde constat creationem hominis, rerum omnium visibilium conditione posteriorem quidem tempore, sed causa priorem fuisse“; ferner: *Sententiae* I; Piazzoni 933, 198f: „... homo factus est, propter quem omnia alia praecesserunt.“ Zur Lehre Hugos von St. Viktor über die Erschaffung des Menschen und den Menschen im Urstand vgl. Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 110-185; Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt*, 45-65; Schütz, *Deus absconditus*, 95-130, und Possekkel, *Der Mensch in der Mitte*. Possekkel, ebd., 7f., hebt gegen Schlette hervor, daß Hugo im Unterschied zu Augustinus und Gregor d. Gr. den Fall der Engel als Anlaß zur Erschaffung des Menschen verschweigt und vertritt deshalb die – überzeugende – These, daß Hugo von St. Viktor den Menschen nicht mehr als „Ersatz-Engel“ ansieht. Zur Anthropozentrik der Schöpfungsauffassung Hugos von St. Viktor vgl. Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 80.

<sup>238</sup> Der Grund für die Erschaffung des Menschen als geistiges Wesen, das Gott mit dem Ziel der Teilhabe an seiner eigenen Glückseligkeit geschaffen hat und durch dessen Dasein er weder etwas gewinnt noch etwas verliert, ist die bloße Güte Gottes („bonitas sola“); vgl. *De sacramentis* I, II, 4; Berndt, 62, 9-12 / PL 176, 208A: „Hinc ergo primam causam sumpsit creaturae rationalis conditio, quod voluit Deus aeterna bonitate suae beatitudinis participes fieri, quam vidit et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud itaque bonum, quod ipse bonus erat et quo ipse bonus erat, bonitate sola non necessitate trahebatur ad communicandum.“

<sup>239</sup> Die Aussage Possekels, *Der Mensch in der Mitte*, 10: „Die mittlere Position zwischen Schöpfer und Schöpfung, die dem Menschen eignete ...“ ist insofern mißverständlich, als die ausschließliche Zugehörigkeit des Menschen zur Schöpfung darin verwischt wird. Die Formulierung Hugos von St. Viktor (*De sacramentis* I, VI, 5; Berndt, 140, 20 / PL 176, 266D: „Et positus est in medio homo, ut intus et foris sensum haberet“) dürfte im Kontext des vorhergehenden Satzes nicht eine Mitte zwischen Gott und Schöpfung, sondern zwischen Tieren und Engeln meinen. Später greift Possekkel diese These selbst auf; vgl. Possekkel, *Der Mensch in der Mitte*, 12. Vgl. jedoch wieder anders ebd., 15 u. 19.

<sup>240</sup> Vgl. *Adnot. in Pent. IV*; PL 175, 33C: „Dicunt etiam hanc rationem, quia non Deo convenit ad modum hominis aliquid imperfectum facere, aut inordinatum aut deforme. Sed facile est illas auctoritates solvere. Contra hanc rationem quoque possumus dicere, quod Deus, qui in momento poterat omnia facere, sex diebus distinxit opera sua, non propter suam (quae nulla est) impotentiam, sed propter rationabilium creaturarum instructionem et exemplum. Sicut enim prius rebus dedit esse, et postea pulchrum esse, ita et angelo et homini, quibus dederat rationales esse, si perstitissent, dedisset et beatos esse; et hoc esset pulchrum esse.“

Vgl. zur „providentia“ des Menschen, mit der Hugo von St. Viktor den urständlichen Menschen als Handelnden beschreibt: Possekkel, *Der Mensch in der Mitte*, 14-16. Vgl. ebd., 14: „Die Welt war für den Menschen im Urstand nicht nur ein Ort der Beschaulichkeit, sondern ein Platz zum Handeln.“ Vgl. ebd., 15: „Hugo beschreibt die natürliche „providentia“ des Menschen auch als Fähigkeit, die das leibliche Leben schädigenden Dinge zu vermeiden, die nützlichen zu suchen, die mittleren

der Mensch vor allem anderen zu erforschen, weil er sozusagen im Mittelpunkt des Schöpfungswerkes steht<sup>241</sup>, selbst aber wiederum geschaffen wurde, um seinerseits Gott zu dienen.<sup>242</sup> Von Gott als alleinigem und allein kausalursächlichem Schöpfer betont Hugo von St. Viktor besonders die Urbildhaftigkeit und Exemplarität. Gott selbst enthält als Urbild alles Geschaffene in sich selbst.<sup>243</sup> Dies gilt auch vom Sohn, der als Wort und Weisheit zugleich Urbild aller Dinge ist und in dessen Hervorgang aus dem Vater sich die Weisheit des Schöpfers zeigt.<sup>244</sup>

Daß der Schöpfer der trinitarische Gott ist, steht für Hugo fest: „Im Schöpfungswerk können der Vater und der Sohn und der Heilige Geist überhaupt nicht getrennt werden, da sie in einer Gottheit, in der und durch die sie wirken, eins sind“<sup>245</sup>. S. Ernst hat aber gezeigt, daß der dreifaltige Gott als Schöpfer nach Hugo von St. Viktor Sache des Glaubens ist und nicht an der geschaffenen Welt selbst

gleichgültig zu behandeln. Diesem Naturgebot war das Gebot der Disziplin an die Seite gestellt, damit der Mensch nicht nur das sichtbare Gut bewahre, sondern auch das unsichtbare Gut erreiche.“

<sup>241</sup> Vgl. *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 59, 12-14 / PL 176, 205C: „Causa ergo conditionis humanae ante omnia est et ipsam investigare oportet supra omnia et ante omnia, quae tempore orta sunt et ante tempora ordinata sunt.“

<sup>242</sup> Vgl. *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 59,23 – 60,3 / PL 176, 205D-206A: „Ita positus est in medio homo, ut et ei serviretur et ipse serviret ... Voluit enim Deus, ut ab homine sibi serviretur; sic tamen ut ea servitute non Deus sed homo ipse serviens iuaretur.“ Der Mensch steht in der Weise im Mittelpunkt der gesamten Schöpfung, daß ihm sowohl die um seinetwillen geschaffene Welt von unten her zu Diensten ist, indem sie ihm das zum Leben Notwendige zur Verfügung stellt, als auch sein Dienst für Gott nicht etwa Gott nützt, sondern dem Menschen selbst, insofern ihm seine Beziehung zu Gott von oben her sein eigentliches Glück bringt, indem er sich in ihr seines Zieles und Zweckes erfreuen kann; vgl. hierzu Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 88. Vgl. auch Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 114. Hugos Reflexionen auf die Stellung des Menschen in der Schöpfung finden sich in: *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 59-60 / PL 176, 205A-206C. Die entscheidende Aussage ist *De sacramentis* I, II, 1; Berndt, 60, 5-8 / PL 176, 206B: „Ergo totum bonum hominis erat; videlicet et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse. Sed aliud bonum deorsum erat et desubtus sumebatur ad necessitatem, aliud bonum sursum erat, et desuper sumebatur ad felicitatem.“

<sup>243</sup> Diese Idee hat Hugo von St. Viktor aus der Gedankenwelt des Ps.-Dionysius entlehnt. Hugo kommentiert ihn: „Prima principalis omnium et forma et exemplar reliquarum summa et ineffabilis potestas est Trinitas, simplex et una et uniformis sine gradu et differentia, et comparatione, summa et aeterna et perfecta et vera in omnia opera sua“; *Expositio* I, 3; PL 175, 929C.

<sup>244</sup> Vgl. *De arca Noe morali* II; Sicard, 51-52/PL 176, 645BC: „Aliud est verbum hominis, aliud est verbum Dei, opus Dei non Deus, atque aliud verbum Dei Deus. Sed opus Dei, quia visibile est, extrinsecum verbum dicitur, quasi oris prolatio. Sapientia vero Dei, quia invisibilis est, intrinsecum verbum appellatur, quasi mentis conceptio. Et sicut vox prolata statim perit, intellectus autem permanet, sic quod Deus fecit variatur, quod est Deus non mutatur. Et sicut per prolationem vocis cognoscitur cogitatio cordis, sic in opere suo manifestatur sapientia Creatoris. Opus enim hoc, opus pulchrum. Opus Deo opifex dignum, opus quod sapientem deceat, opus quod nemo nisi omnipotens, facere queat, et ideo specie sua tanquam voce quadam virtutem sui conditoris protestatur, et sapientiam loquitur.“ Hier unterscheidet Hugo das „verbum intrinsecum“ vom „verbum extrinsecum“.

<sup>245</sup> *De sacramentis* II, I, 3; Berndt, 283,30 – 284,4 / PL 176, 373AB: „Sed hic primo considerandum est, quod cum dicitur Filius facere omne, quod Pater facit, de illa nimirum operatione intelligendum est, qua creaturam suam condit et regit et disponit conditor et opifex Deus. In qua operatione Pater et Filius et Spiritus sanctus omnino separari non possunt; quia in deitate una, in qua et per quam operantur, unum sunt.“ Vgl. Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 118, mit der treffenden Bemerkung zur mangelnden Unterscheidung bei Hofmeier, *Die Trinitätslehre Hugos von St. Viktor*, in welchem Sinne der dreifaltige Gott bezüglich des Schöpfungs- und bezüglich des Erlösungswerkes in den Blick kommt. Zur Erkenntnis der „Trinitas creatrix“ aus dem Schöpfungswerk vgl. Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 83-122.

abgelesen werden kann, sondern daß die Welt höchstens ein *signum* der Trinität darstellt.<sup>246</sup> Daraus folgt auch, daß das Erlösersein Gottes sowie die Tatsache, daß der Mensch mit dem dreifaltigen Gott Gemeinschaft haben kann, allein an der geschaffenen Welt nicht abgelesen werden kann. Daß Gott dreifaltig ist und sich dem Menschen zuwendet, kann erst im Glauben erkannt werden.<sup>247</sup>

Das *opus restorationis*, das in der Offenbarung Gottes selbst, das heißt in der Menschwerdung des Sohnes, besteht, war nötig, weil der Mensch sich in der Sünde von Gott abgewandt hatte.<sup>248</sup> Gott hatte die Natur des Menschen<sup>249</sup> so geschaffen, daß sie erst im verheißenen Gut der Teilhabe an Gott ihre Erfüllung findet. Im Menschen sind zwei selbständige Elemente der Schöpfung, nämlich der materielle Leib und die vernünftige Seele, zu einer höchsten Einheit verbunden, wobei der Leib die Vollendung seines materiellen Daseins nur im Verbundensein mit der Seele, diese selbst aber die Vollendung ihres immateriellen Personseins nur durch die liebende Zuwendung zu Gott findet.<sup>250</sup> Anders als die durch das Schöpfungswerk bereits gut und schön geschaffene Materie sollte der Mensch als geistiges Wesen sein Schönsein und Glückseligsein erst durch seine liebende Zuwendung zu Gott, seinem Schöpfer, erlangen, und so vom bloßen Dasein (*esse*) zum Gut- und Schönsein (*pulchrum esse*) kommen.<sup>251</sup> Diese bereits von der Schöpfung her gegebene Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die infolge des Sündenfalls auch als Erlösungsbedürftigkeit zum Tragen kommt, bringt Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk *De sacramentis* in dem Satz zum Ausdruck: „Groß ist die Würde des Menschen, weil sie so geschaffen ist, daß ihr um des höchsten

<sup>246</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 118-123.

<sup>247</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 122. Mit diesem bei ihm leitenden Gedanken lehnt sich Ernst stark an P. Knauer an. Vgl. Knauer, Hermeneutische Fundamentaltheologie, 70f. u. 74 sowie Ders., Der Glaube kommt vom Hören, 30-43 u. 114-129; besonders 114 u. 121, wo Knauer sehr konsequent Gemeinschaft mit Gott als nur im Glauben an den trinitarischen Gott verstehbar erweist. Hugo von St. Viktor bringt Ähnliches dadurch zum Ausdruck, daß auch bei ihm die Trinität Glaubensinhalt ist und nicht an der geschaffenen Welt abgelesen werden kann; Die Schöpfung taugt erkenntnistheoretisch nur als „signum“ der Trinität (Vgl. *De sacramentis* I, II, 21; Berndt, 85 / PL 176, 225C), jedoch nie über eine „theologia negativa“ hinaus. Vgl. insbesondere Hugos „negative Theologie“ in seinem Dionysiuskommentar, wonach über Gott nur negative Aussagen wahr sind; vgl. *Expositio III*; PL 175, 978A.

<sup>248</sup> Vgl. *De scripturis* II; PL 175, 11B: „Opus restorationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive quae ante incarnationem praecesserunt ab initio saeculi, sive quae post subsequentur usque ad finem mundi. Prima igitur opera ad servitutem facta sunt, ut homini, per iustitiam stanti, subessent. Secunda vero ad salutem, ut hominem, per culpam iacentem, erigerent.“

<sup>249</sup> Zum Begriff „natura“ bei Hugo von St. Viktor vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 160-162.

<sup>250</sup> Vgl. *Dialogus*; PL 176, 22BC: „D(iscipulus): Quare voluit Deus spiritus sociare corporibus, cum maioris excellentiae fuissent in sua puritate persistentes? M(agister): Voluit in illis ex creatione ostendere, quod postmodum facturus ipse in illis fuerat ex dignatione. Quia enim in rebus creatis nihil excellentius est spiritu, nihil terra infimius atque corruptibilis, dum corpori de terra facto et corruptibilem materiam habenti, rationalem spiritum, id est animam rationalem tribuit, in unum quodammodo consortium et societatem summis ima coniunxit; ostendens quia, quod erat corpus spiritui, hoc quodammodo spiritus erat sibi.“

<sup>251</sup> *De sacramentis* I, I, 6; Berndt, 42, 26-29 / PL 176, 192C: „Ita prorsus illa rationalis natura quando primum in spiritibus angelicis creata est, mox quidem per sapientiam et discretionem formata est; sed, quia illi summo et vero bono, in quo beatificanda erat, nondum se per conversionem amoris impresserat, quodammodo adhuc informis permanebat.“ Vgl. Spijker, *De wereld en de ziel*, 62.



Gutes willen kein anderes Gut genügt.“<sup>252</sup> In einer Sentenz sagt Hugo: „Groß ist die Würde der vernünftigen Kreatur, daß ihr kein Gut genügt außer das Höchste, und ebenso groß ist ihre Freiheit, daß sie zu ihrem Gut nicht gezwungen werden kann.“<sup>253</sup> In seinem Koheletkommentar sagt er über die unstillbare Sehnsucht des Menschen nach dem Unsichtbaren: „Das menschliche Herz genügt nicht, um die Welt zu erfassen, und die ganze Welt genügt dem menschlichen Herzen nicht.“<sup>254</sup> Die menschliche Weisheit kann die Welt nie ganz erfassen und selbst die Liebe bleibt immer ungesättigt, so daß der Mensch so lange am Ungenügen des Irdischen leidet, bis er zu jenem kommt, der ihn nicht nur geschaffen hat, damit er existiert, sondern auf den hin er auch geschaffen ist, damit er in ihm selig werde.<sup>255</sup> Die Anthropozentrik der Schöpfungslehre und zugleich die Theozentrik der Anthropologie Hugos von St. Viktor besteht darin, daß der Mensch „ohne seine Zuwendung zum Schöpfer ontologisch unvollendet“ bleibt, „genauso wie das Universum ohne seine Bezogenheit auf den Menschen in seiner Konstitution nicht vollendet wäre.“<sup>256</sup>

Mit seinem freiem Willen sollte der Mensch, das Gute wollend, zu Gott finden<sup>257</sup>; doch statt seine *natura condita* in Gott zur *natura glorificata* zu vervollkommen, verfehlte der Mensch in der Sünde seine Bestimmung und dekadierte zur *natura corrupta*.<sup>258</sup> De facto wählte er statt der Zuwendung zu Gott die Abkehr von Gott, die sich in der Ursünde des Hochmuts, der *superbia*, äußert.<sup>259</sup>

---

<sup>252</sup> De sacramentis I, VI, 6; Berndt, 142, 19-20 / PL 176, 268A: „Magna quippe dignitas humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum propter summum sufficeret.“ Zur Lehre Hugos von St. Viktor über den Urstand vgl. De sacramentis I, VI; Berndt, 136-168 / PL 176, 263-288A. Vgl. ferner Gross, Ur- und Erbsünde, 43-47.

<sup>253</sup> Misc. I; PL 177, 482D-483A: „Sola rationalis creatura ita condita est, ut ipsa bonum suum non esset, sed illi, a quo facta est. Magna ergo dignitas, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret, et item magna libertas, ut ad bonum suum cogi non possit.“

<sup>254</sup> In Ecclesiasten II; PL 175, 142C: „Cor humanum toti mundo non sufficit, et totus mundus cordi humano non sufficit.“

<sup>255</sup> Vgl. In Ecclesiasten II; PL 175, 142D: „Tendit se scientia quantum potest, et totum capere non potest; amor vero totum haurit, et adhuc satiari non potest. Quare hoc? Quia scientiae caritas supereminet, nec dicit: Sufficit cor humanum, donec ad illum pervenerit et illum invenerit, a quo factum est, ut esset, et ad quem factum est, ut in illo beatum esset.“

<sup>256</sup> Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 80. Karfíkovás Aussage über die Anthropozentrik der Schöpfungsauffassung Hugos von St. Viktor ist durch den Hinweis auf die damit unmittelbar verbundene Theozentrik seiner Anthropologie zu ergänzen.

<sup>257</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 6; Berndt, 142, 20-22 / PL 176, 268AB: „Et rursum magna libertas, quia interim arbitrio suo dimissa est, ut ad ipsum summum bonum cogi non possit, quatinus sola voluntate ad illud iret, quod sola dilectione possidere debent.“ Vgl. De sacramentis I, VI, 29; Berndt, 160-162 / PL 176, 281C-282D: Die Prüfung des Menschen durch das Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen, hatte nach Hugo von St. Viktor allein den Sinn, daß der Mensch im Urstand irgendetwas – nämlich das Einhalten dieses Verbotes - nur aus Liebe zu Gott und nicht aus Naturnotwendigkeit tut, damit er dadurch ein Verdienst erwirbt und so ohne den Schmerz des Todes mitsamt seinen Nachkommen vom Paradies in den Himmel hätte hinübergehen können; vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 96f.

<sup>258</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 149 / PL 176, 273C.

<sup>259</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 1; Berndt, 194, 3 / PL 176, 305C: „Prima autem culpa hominis fuit superbia, quam triplex poena subsecuta est.“ Zur Lehre von der Versuchung und vom Sündenfall bei Hugo von St. Viktor vgl. De sacramentis I, VI, 30-36 u. VII, 1-10; Berndt, 162-174 / PL 176, 282D-291B. Vgl. Köster, Urstand, Fall und Sünde, 98f. und 105.

Die *superbia*, von der Hugo von St. Viktor sagt, sie habe den Menschen selbst zum *diabolus* gemacht<sup>260</sup>, ist die Liebe zur Selbsterhebung, die sich doppelt äußert: innerlich in der Überheblichkeit des Herzens, äußerlich im Prahlen mit eigenen Werken.<sup>261</sup> Sünde gegen Gott ist sie deshalb, weil in ihr der Mensch eine verkehrte Ähnlichkeit mit Gott sucht, die dem Geschaffenen nicht zukommt, nämlich durch das Sich-Gleichstellen mit Gott (*ex comparatione*), statt, wie es ihm zukäme, durch die Nachahmung Gottes (*ex imitatione*). Indem der hochmütig gewordene Mensch sich selbst mit Gott vergleicht und Gott mit sich selbst unter ein und dasselbe Maß stellt, lehnt er sich durch verkehrten Willen und ungehöriges Denken gegen Gott auf und ihn als seinen Schöpfer ab.<sup>262</sup>

Das Problem, welches sich aus der Willentlichkeit der Sünde ergibt, daß Gott nämlich etwas an sich Schlechtes geschaffen haben müßte, das man wollen könnte, wenn die Sünde darin bestünde, daß der Mensch mit freiem Willen etwas Schlechtes erstreben würde, löst Hugo von St. Viktor also dadurch, daß er die Sünde so definiert, daß in ihr der freie Wille des Menschen zwar die richtigen und an sich guten Güter anstrebt, dies aber in einer diesen Gütern nicht entsprechenden Weise tut. Dabei verkehrt sich der freie Wille erst im Vollzug dieser Perversion, so daß die negative Qualität des Willensvollzuges über dessen Sündhaftigkeit entscheidet. Das dem Menschen notwendigerweise gegebene Streben nach dem ihm als angenehm (*commodum*) Erscheinenden, der *appetitus commodi*, unterliegt grundsätzlich der Möglichkeit des Irrtums, daß nämlich das vor der Handlung als *commodum* Gedachte sich in Wirklichkeit als schädlich herausstellt.<sup>263</sup> Deshalb wird das naturgegebene Streben nach dem *commodum* für den Menschen erst dadurch zu einem guten Streben, zum *appetitus iusti*, daß er im Akt des Erstrebens das angemessene Maß (*mensura commodi*) einhält<sup>264</sup>, womit Hugo von St. Viktor die

<sup>260</sup> Vgl. Misc. I, 140; PL 177, 551A: „Homo primum per superbiam recessit a Deo; ... Per superbiam factus est diabolus.“

<sup>261</sup> Vgl. hierzu den Lasterkatalog Hugos in De sacramentis II, XIII, 1; Berndt, 482, 17-24 / PL 176, 526AB: „Superbia est amor propriae excellentiae ... Superbiae duo sunt genera. Unum intus, aliud foris. Intus est superbia, foris iactantia. Superbia in elatione cordis, iactantia in ostentatione operis.“ Zur Anstiftung der Menschen durch den Teufel und dessen „superbia“ sowie seine Maskierung in Form der Schlange vgl. Köster, Urstand, Fall und Sünde, 100f.

<sup>262</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 10; Berndt, 173, 14-19 / PL 176, 290D; Hier schreibt Hugo von St. Viktor zur Sünde Evas: „Haec est enim illa perversa similitudo, quae creaturae non convenit, quae ex imitatione non quaeritur, sed ex comparatione. Hanc ergo mulier in superbiam elata appetiit, et ne hanc habere potuisset, ipsum Creatorem invidia tactum lignum hoc vetuisse putavit. Voluntaria ergo malitia se contra creatorem suum erexit; perverse contra ipsum volendo, et impie de ipso sentiendo.“ Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 105 trifft Hugo nicht ganz, wenn er ihn sich an Anselm von Canterbury deutlich anschließen sieht. Die Frage nach dem rechten Zeitpunkt ist bei Hugo nämlich gerade nicht entscheidend.

<sup>263</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 21; Berndt, 180-181 / PL 176, 296BC.

<sup>264</sup> Hugo von St. Viktor definiert das rechte Maß („mensura commodi“) prinzipiell teleologisch; vgl. Ernst. Der Ort autonomer Ethik, 224-226. Die Frage, nach welchem Maßstab ein Gut für Hugo von St. Viktor als größer oder geringer als ein anderes zu gelten hat, also die Frage nach dem Maßstab des teleologischen Kalküls, die Ernst, ebd., 226, mit dem Hinweis auf die Bedeutung der Kontraproduktivität in Hugos Ursündenlehre beantwortet, ist freilich zu ergänzen durch den Hinweis auf die für Hugo selbstverständliche Geltung der Gebote und Vorschriften Gottes als „praecepta immobilia a natura“ (Vgl. De sacramentis I, 12, 4-7; Berndt, 254-258 / PL 176, 351D-355B) und der

Möglichkeit und den Grund der Sittlichkeit einer Handlung sowie den Grund für Lohn und Verdienst einerseits und die Möglichkeit, zu sündigen und für seine Schuld bestraft zu werden, andererseits zum Ausdruck bringt. Denn der *appetitus iusti* ist nicht naturgegeben, sondern in die Freiheit des Menschen gelegt (*ad voluntatem*).<sup>265</sup>

Die Sünde besteht demnach nicht im Erstreben schlechter Dinge, sondern im schlechten Erstreben der Dinge, genau besehen im Verfehlen des richtigen Maßes, mit dem die Dinge zu erstreben sind, und damit im Verfehlen der Gerechtigkeit.<sup>266</sup> Infolgedessen verliert der Sünder auch die Gerechtigkeit und die Liebe zur Gerechtigkeit.<sup>267</sup> Konkret bedeutet dies: was der in Sünde gefallene Mensch in seinem Inneren verloren hat, sucht er nun in äußeren Werken zu kompensieren, so daß viele menschlichen Handlungen dadurch negativ qualifiziert sind, daß ihnen das Moment der Sünde des Hochmuts innewohnt: der Mensch baut Häuser, weil er aus dem inneren Haus des reinen Gewissens verstoßen wurde; er legt Weinberge und Gärten an, weil der Weisheit Keim in seinem Herzen vertrocknet ist; er baut Bäder, weil er den Quell lebendigen Wassers in sich verlor.<sup>268</sup> Was er aber in seinem Ehrgeiz sucht, besitzt er dann zur Selbsterhebung. Der äußerlichen Mehrung seiner Güter folgt der Hochmut.<sup>269</sup> Aus der Sünde der *superbia*, die dieser Selbstwiderspruch des Willens beschreibt, folgen die drei Strafen der Sünde, die sich der Sünder zuzieht: die Sterblichkeit des Leibes<sup>270</sup> (*mortalitas*), die Unkenntnis des

---

Gehorsamspflicht ihnen gegenüber, so daß Hugo von St. Viktor zwar als fröhscholastisches Beispiel teleologischer Begründung von Sittlichkeit, nicht aber als Vertreter eines Utilitarismus im modernen Sinne taugt.

<sup>265</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 11; Berndt, 174-175 / PL 176, 291C-292A. Vgl. Dialogus; PL 176, 26B: „Quid est ergo iustitia. Mensura in appetitu commodi.“ Vgl. zur Begründung der Sittlichkeit und der Möglichkeit der Sünde bei Hugo von St. Viktor insb. Ernst, Der Ort autonomer Ethik, 222-224.

<sup>266</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 15; Berndt, 177, 14-19 / PL 176, 293D: „In eo igitur quod bona sua amavit; consideramus appetitum commodi. In eo autem quod mensuram in bonis suis dilexit, intelligimus appetitum iusti. Si ergo mensuram homo dilexisset semper, iusti non amisisset. Mensuram autem semper dilexisset, si extra mensuram nihil voluisset. Ex quo autem extra mensuram aliquid velle coepit, mensuram velle cessavit.“ Damit hat Hugo von St. Viktor einen durchaus eigenen Beitrag zur Theodizee der Ursünde geleistet. Vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 119-121, der aber nicht auf Hugo von St. Viktor verweist.

<sup>267</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 15; Berndt, 177, 19-20 / PL 176, 293D: „Postquam autem cessavit velle mensuram, destitit amare iustitiam. Et in ipso iustitiam perdidit, quo ipsum iustitiae amorem amisit.“

<sup>268</sup> In Ecclesiasten IX; PL 175, 169D-170A: „Extra quaeris, quod intus perdidisti. Magnificas opera tua, quia in temetipso minoratus es. Aedificas domos, quia proiectus es de habitaculo conscientiae tuae. Plantas vineas et facis hortos, quia germina sapientiae in corde tuo aruerunt. Exstruis piscinas, qui fontem vitae intus salientis non habes.“ Vgl. Newhauser, On ambiguity in moral theology, 15.

<sup>269</sup> In Ecclesiasten IX; PL 175, 170C: „Inde multiplicatis divitiis superbia sequitur, dum id, quod per ambitionem quaesitum est, ad elationem possidetur.“

<sup>270</sup> Die Strafe der Sterblichkeit sieht Hugo von St. Viktor sowohl im Tod selbst, durch den der Leib zerfällt, als auch bereits im Alterungsprozeß, durch den der Leib geschwächt wird. Vgl. In Ecclesiasten I; PL 175, 121B: „Vanitas mortalitatis, quae in duobus constat, in poena videlicet, quae atterit, et in poena, quae dissolvit. Poena, quae atterit, primum nos facit per defectum vitae senescere. Poena, quae dissolvit, postmodum compellit in putredinem ire et in pulverem, de quo sumpti fuimus per carnem, reverti per carnis corruptionem.“ Zur Lehre Hugos von St. Viktor über die Inferiorität des Leibes und über das Leib-Seele-Verhältnis vgl. Zeimentz, Ehe, 48-55. Seine Feststellung ebd., 60: „Hugo vertieft diesen Ansatz. Zwar bleibt auch für ihn der Leib Träger der Konkupiszenz. Diese aber

Geistes (*ignorantia*) und die Begierde des Fleisches (*concupiscentia*).<sup>271</sup> Die *ignorantia* bewirkt, daß der Mensch das Gute, das er tun soll, nicht mehr tut, während die *concupiscentia* ihn dazu führt, daß er das, was er nicht tun soll, tut.<sup>272</sup> Das durch die *concupiscentia* bewirkte schlechte Handeln nennt Hugo von St. Viktor Sünde (*peccatum*), von der er jenes durch die *ignorantia* verursachte Unterlassen unterscheidet, das er als Fehler (*delictum*) bezeichnet.<sup>273</sup> Hugo von St. Viktor hat als erster die *ignorantia boni* als wesentliche Strafe der Erbsünde – gleichrangig neben der Konkupiszenz – eingeführt.<sup>274</sup> Ein Laster, das dem Hochmut folgt, und in dem sich als Folge der Erbsünde insbesondere die *ignorantia* zeigt, ist beispielsweise die *vana curiositas*, in welcher der Mensch fremde Geheimnisse böseartig zu erschleichen sucht und durch welche er auch die Werke der Schöpfung lieber erforschen will, anstatt sie zu bewundern.<sup>275</sup> Die *concupiscentia* äußert sich darin, daß der Mensch sich von sich selbst, seiner eigentlichen Bestimmung, immer weiter entfernt, nachdem er sich durch die *superbia* schon von Gott entfernt hatte.<sup>276</sup> Die durch die *superbia* erfolgte Verachtung Gottes schreitet durch die *concupiscentia* zu einer Gottvergessenheit fort, in deren Folge sich der Mensch nur noch mit letztlich nichtigen, innerweltlichen Dingen beschäftigt und sich dabei benimmt wie Roß und Esel, die ohne Verstand sind.<sup>277</sup> Weil durch letztere beiden Strafen, *ignorantia* und *concupiscentia*, die Schuld nicht wieder bereinigt, sondern im Gegenteil weiter vermehrt wird, konnte der mit solcher Strafe geschlagene

---

gründet in der Sterblichkeit des Leibes“ ist mißverständlich. Für Hugo von St. Viktor sind vielmehr Sterblichkeit des Leibes und Ignoranz des Geistes unmittelbare Folgen der Ursünde.

<sup>271</sup> Die „mortalitas corporis“ ist dabei nur Strafe, wohingegen die „ignorantia mentis“ und die „concupiscentia carnis“ Strafe und Schuld sind, d.h. wieder neue Schuld hervorbringen. Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 1; Berndt, 194, 3-5 / PL 176, 305C: „Una quae poena est tantum, id est mortalitas corporis. Duae reliquae et poenae sunt et culpae, quarum una est concupiscentia carnis; altera est ignorantia mentis.“

Die Konkupiszenz nimmt Hugo von St. Viktor auch für den Leib der Jungfrau Maria an, wenngleich die Konkupiszenz in ihr so beruhigt war, daß keine Bewegung zum Bösen hin in ihr geschah; vgl. *De peccato originali*; Lottin, *Questions inédits*, 199: „Caro enim virginis caro peccati fuit, licet in virgine concupiscentia postea sopita fuerit, deinde omnino sedata.“ Der Leib Christi war dagegen bei seiner Empfängnis von jeder Erbschuld frei; vgl. ebd.; Lottin, *Questions inédits*, 200: „In carne autem Christi nullomodo; ab ipso enim conceptu, plenus fuit omni bono, immunis ab omni malo, id est peccato.“

<sup>272</sup> Vgl. *Misc.* I, 186; PL 177, 583A: „Ignorantia facit, ut facienda non faciamus; concupiscentia vero facit, ut non facienda faciamus.“

<sup>273</sup> Vgl. ebd.: „Non facere facienda delictum est; facere non facienda peccatum.“

<sup>274</sup> Vgl. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde*, 127. Zum Straf- und Schuldcharakter der Erbsünde in der Lehre der Frühscholastik und bei Hugo von St. Viktor vgl. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde*, 148-153

<sup>275</sup> Vgl. *De arca Noe morali* III, 10; Sicard, 72/PL 176, 656B und *Expositio* I; PL 175, 925A. Vgl. Newhauser, *The Sin of Curiosity*, 85f

<sup>276</sup> Vgl. *Misc.* I, 140; PL 177, 551A: „Homo ... per concupiscentiam recessit a semetipso.“

<sup>277</sup> Vgl. *Misc.* I, 141; PL 177, 551B: „Est quidam amor hominis ad se et ad sua, ad vitam suam et ad concupiscentiam suam. Ad vitam suam, quia vult hic esse; ad concupiscentiam suam, quia vult hic esse cum istis. Ad vitam suam, qua diligit mundum; ad concupiscentiam suam, qua diligit ea, quae in mundo sunt. Ad vitam suam, qua negligit Deum; ad concupiscentiam suam, qua obliviscitur Deum.“ Vgl. die Anspielung Hugos von St. Viktor auf Ps 32 (31), 9 in: *Misc.* I, 140; PL 177, 551A: „Per concupiscentiam factus est sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.“

Mensch nur durch die Gnade wieder von ihr befreit werden.<sup>278</sup> Im Urstand war diese Gnade zwar auch erforderlich. Dort aber war sie gegeben. Durch die Sünde ging sie verloren. Deshalb war es nötig, daß Gott selbst diese Gnade wieder verleiht und den in Sünde gefallenen Menschen zu sich zurückführt.

Dieses Werk Gottes, das *opus restorationis*, ist Inhalt des größten Teils von Hugos Hauptwerk *De sacramentis*<sup>279</sup>, beschrieben als heilsgeschichtliches Drama zwischen Gott, Mensch und *diabolus*. Inhalt des Dramas ist der durch das Christusereignis bereits errungene Sieg Gottes über den *diabolus*, gegen den er kraft dieses Sieges die zum Heil berufenen (*adoptandos*) Menschen zum ewigen Leben und so zu sich selbst zurückführt.<sup>280</sup> Schicksalhaft ist dieses Drama für den Menschen, dessen Wege noch veränderbar sind, und dessen Wille sich zwischen dem Weg Gottes und dem Weg des *diabolus* entscheiden muß, während der Wille und der Weg sowohl Gottes als auch des *diabolus* unveränderlich feststehen.<sup>281</sup> Es sollen im folgenden zunächst einige soteriologische und christologische Grundlinien

---

<sup>278</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 1; Berndt, 194, 5-7 / PL 176, 305C: „Quod igitur homo tali poena percussus est, per quam culpa non purgaretur sed augetur. Nisi per gratiam postmodum liberatus fuisset, per poenam temporalem ad poenam aeternam descenderet.“ Beudeutsam ist auch die Lehre Hugos vom Urstand und von der Art der Übertragung der Erbsünde. Da eine Erörterung hier zu weit führen würde, sei auf *De sacramentis* I, VII; Berndt, 169-194 / PL 176, 287B-306B und auf die Untersuchung von Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 200-206 verwiesen. Ein bedeutsames Resümee Ernsts ist, daß nach Hugo von St. Viktor die Erbsünde nicht darin besteht, daß die menschliche Seele immer schon vom bösen Willen behaftet ist. Vielmehr liegt das Böse für die Seele – und so die Ermöglichung der Erbsünde - in der geschaffenen Verfassung der Seele selbst, weil sie nur mit Hilfe der Gnade die Erkenntnis der Wahrheit empfangen und dem Begehren des Fleisches widerstehen kann. Diese erbsündliche Verfassung, die also Ausdruck dafür ist, daß die Gnade, obwohl sie erst die Natur des Menschen vollendet, nicht selbstverständlich, sozusagen *qua conditione*, gegeben ist, sondern von außen dem Willen helfend hinzukommt, kann nach Hugo nur geglaubt und nicht vollständig mit der Vernunft erkannt werden („fide magis quam ratione scrutari oportet“; vgl. Ernst, ebd., 204, Anm. 108). Die Erbsünde ist nicht in der Verderbtheit des Fleisches begründet, sondern in der Beschaffenheit der Seele als einer auf Gnade angewiesenen. Vgl. dazu Ernst, ebd., 204f.

<sup>279</sup> *De sacramentis* I, VIII bis II, XVIII; Berndt, 192-602 / PL 176, 305-618. Das Interesse Hugos an der Geschichte ist theologischer Natur. Er hat zwar eine profangeschichtliche Weltchronik verfaßt, in seinem Hauptwerk „*De sacramentis*“ aber auf historische Einstreuungen weitgehend verzichtet. Vgl. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie*, 50-53. Zur Weltchronik: vgl. das Quellen- und Literaturverzeichnis: *Chronica*. Für die Zeit nach Christus hat Hugo in seiner Weltchronik die *historia sacra* und die *historia profana* zwar vereinigt, die historische Darstellung aber rein deskriptiv gehalten; vgl. die Bücher VI-X der *Chronica*.

<sup>280</sup> Das Bild des heilsgeschichtlichen Dramas zwischen den „Mitspielern“ Deus, homo und diabolus taucht an vielen Stellen in Hugos Gesamtwerk auf; vgl. z.B. *De sacramentis* I, VIII, 3; Berndt, 196 / PL 176, 307D oder an besonderer Stelle: *De sacramentis* I, Prol.; Berndt, 32, 2-3 / PL 176, 183B: „Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus ...“ Vgl. ferner *De sacramentis* II, I, 1; Berndt, 283, 7-10 / PL 176, 371D-372C: „Primum Filius venit, ut homines liberarentur; postea Spiritus sanctus venit, ut homines beatificarentur. Primum ille a malo liberavit, postea hic ad bona revocavit. Ille abstulit, quod sustinebamus, hic reddidit, quod perdideramus. Venit Filius naturalis missus a Patre, ut adoptandos in haereditatem vocaret ...“ In Hugos Psalmenkommentar vgl.: Adnot. in Psalmos 8; PL 177, 591A: „Tres in causam veniunt: Diabolus, homo et Deus.“ Vgl. ferner: Adnot. in Psalmos 69; PL 177, 628B: „Tres sunt viae: Via Dei, via hominis, via diaboli.“

<sup>281</sup> Vgl. Adnot. in Psalmos 69; PL 177, 628BC: „Via Dei est veritas, via hominis est necessitas, via diaboli iniquitas. Via Dei et diaboli nunquam flecti possunt, ut ad aliud tendant, quia nec via Dei mala, nec via diaboli bona aliquando esse potest. Via hominis mutabilis est, et ad diversa inflectitur; hoc est, vel ad viam Dei vel ad viam diaboli.“

des Erlösungswerkes aufgezeigt werden, um abschließend auf die Bedeutung der Sakramente in der Heilsgeschichte zu sprechen zu kommen.

Das *opus restaurationis* definiert Hugo von St. Viktor einmal soteriologisch als die „Wiederherstellung dessen, was verloren war, hin zum Besseren“<sup>282</sup>, dann aber auch christologisch als die „Menschwerdung des Wortes mit all seinen Sakramenten, sowohl denen, die ihm von Beginn der Zeiten an vorangingen, als auch denen, die bis zum Ende der Welt folgen werden.“<sup>283</sup> Das Erlösungswerk dauert also, solange geistige Wesen in der Zeit leben. Es ist wesentlich vom Fall des Menschen in der Sünde her motiviert und hat seinen Höhepunkt in der Inkarnation des Logos. Während das *opus conditionis* und somit die materielle Schöpfung nach sechs Tagen vollendet war, nimmt die Vollendung der geistigen Geschöpfe lange Zeit in Anspruch.<sup>284</sup> Auch wenn sowohl die Materie als auch die Engel schon vollendet sind, so sind die Menschen einstweilen noch ein schöpfungsmäßiger Torso. Ihre *natura* ist unvollendet und seit der Sünde in neue Komplikationen verstrickt.<sup>285</sup>

Die Gnade, welche den Menschen aus dieser vom ihm selbst her gesehen aussichtslosen Lage rettet, besteht darin, daß der Schöpfer selbst als Erlöser im Sohn zu den Verlorenen kommt.<sup>286</sup> Die Gnadenlehre Hugos von St. Viktor läßt sich als christologisch und sakramental kennzeichnen, schließt aber Einflüsse aus dem Neuplatonismus ein, welche die natürliche Bezogenheit der Seele auf Gott und ihre Fähigkeit, den Weg der Rückkehr zu Gott einzuschlagen, betonen. Während in Hugos Hauptwerk *De sacramentis* der christologisch-sakramentale Aspekt betont ist, tritt in seinen mystischen Schriften die Beschreibung des natürlichen Verlangens der Seele nach den ewigen Gütern und ihrer Rückkehr zu Gott so weit in den Vordergrund, daß die Bedeutung des Heilswerkes Christi und dessen Vermittlung durch die Sakramente zwar bisweilen hintangestellt, nicht aber ausgeklammert

<sup>282</sup> De sacramentis, Prologus; Berndt, 31, 23-24 / PL 176, 183A: „Opus restaurationis est, quo factum est, ut melius essent, quae perierant“.

<sup>283</sup> De sacramentis, Prologus; Berndt, 31,24 – 32,2 / PL 176, 183B: „Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis, quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis, quae subsequuntur usque ad finem mundi.“ Vgl. auch De arca Noe morali IV; Sicard, 92/PL 176, 667B: „Ad reparationem hominis pertinet incarnatio Verbi, et omnia, quae vel ante ipsam incarnationem ab initio ad ipsam praefigurandam et praenuntiandam praecesserunt, vel quae post eam usque ad finem mundi propter ipsam praedicandam et credendam fiunt“, sowie De arca Noe morali IV; Sicard, 111 / PL 176; 677B: „Igitur opera restaurationis sunt omnia, quae ab initio mundi usque ad finem saeculi facta sunt, vel facienda pro restauratione hominum.“ Der Terminus „sacramentum“ bezieht sich, wie hier ersichtlich wird, in Hugos theologischem Werk nicht immer auf den engeren Begriff eines Heilszeichens, geschweige denn auf die ihm noch nicht bekannte Siebenzahl, sondern ist hier als grundlegender Terminus gleichbedeutend mit Heilsgeheimnis / Mysterium.

<sup>284</sup> Aus der wesentlich längeren zeitlichen Ausdehnung folgert Hugo von St. Viktor den theologischen Vorzug des „opus restaurationis“ vor dem „opus conditionis“; vgl. De sacramentis, Prol.; Berndt, 32 / PL 176, 184A.

<sup>285</sup> Vgl. Schütz, Deus absconditus, 52f., insb. zur Begrifflichkeit von „natura“ und „gratia“ bei Hugo von St. Viktor.

<sup>286</sup> Von Hugos christologischer Definition der Gnade her läßt sich der erste Teil seines Hauptwerkes „De sacramentis“ durchaus als Begründung der Menschwerdung verstehen und eine gewisse Parallele ziehen zu Anselm von Canterburys Schrift „Cur Deus homo“. Vgl. dessen sachgerechte Deutung in Hünermann, Jesus Christus, 197-203.

wird.<sup>287</sup> In seinem Hauptwerk etwa beschreibt Hugo von St. Viktor im ersten Teil ausführlich das Unheil der menschlichen Seele durch die Folgen der Erbsünde, um anschließend die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes und der Sakramente als Mittler der Gnade Christi zu begründen.<sup>288</sup> In seiner meistgelesenen mystischen Schrift *Soliloquium de arrha animae* etwa verwendet Hugo von St. Viktor viel Raum und poetische Kraft, um zu beschreiben, wie die menschliche Seele, vom eigenen Ungenügen an der unvollkommenen Welt angetrieben, den Weg über Buße und anfängliche Gottesehnsucht zur seligen Beschauung Gottes und zum Verkosten der Gottheit findet, wobei sie aber auf das Hören des Wortes Gottes und die Eingießung der Gnade durch die Sakramente angewiesen ist, um letztlich zur mystischen Vereinigung mit Gott gelangen zu können.<sup>289</sup> Die im Gesamtwerk Hugos von St. Viktor festzustellende Spannung zwischen einer auf die objektive, sakramental vermittelte Gnade angewiesenen Seele und einer Seele, die von sich aus den Weg über die Buße zur Gottesliebe geht, ist also den unterschiedlichen Adressaten und den unterschiedlichen literarischen Genera seiner Schriften, nicht aber vermeintlichen Widersprüchen in seiner Theologie geschuldet. Auch in den mystischen Schriften Hugos von St. Viktor gründet die Rückkehr der menschlichen Seele zu Gott nicht nur auf ihrer durch die Erbsünde schwer beschädigten Beziehung zu Gott, sondern auf Wortoffenbarung und Sakramentenempfang<sup>290</sup>, ohne welche die heilsnotwendige Gnade nicht empfangen werden kann. Dem *Soliloquium* zufolge wird die durch das Ungenügen an der Welt ausgelöste Sehnsucht der Seele nach etwas, was sie über alles lieben kann, durch das Wort Gottes auf Gott hin gerichtet. Aus anfänglicher Liebe wird die Buße geboren. Erst nach der Reinigung der Seele durch die Sakramente – Taufe, Firmung und eucharistische Kommunion – sind ihr

---

<sup>287</sup> Müller, Zur Mystik Hugos von St. Viktor, 182, erzielt durch die Untersuchung der mystischen Schriften „Soliloquium de arrha animae“ und „De vanitate mundi“ den Nachweis, daß Hugos Mystik zwar nicht von neuplatonischen Einflüssen frei ist, sie aber die Gnadenvermittlung durch die Sakramente unabdingbar voraussetzt. Vgl. seine These ebd., 175: „Nur in einer Seele, die von der durch Christus erworbenen, in den Sakramenten ausgespendeten habitualen Gnade überformt ist, kann Gott oder Christus nach seiner gottmenschlichen Natur wohnen.“

<sup>288</sup> Vgl. den Urstand- und Erbsündentraktat in: De sacramentis I, VI-VII; Berndt, 136-193 / PL 176, 263-306, auf die als nächster der Traktat „De reparatione hominis“ folgt, in welchem bereits die Frage „Cur Deus homo“ gestellt und beantwortet wird (vgl. De sacramentis I, VIII, 6; Berndt 199 / PL 176, 310BC), bevor sich der Sakramententraktat (De sacramentis I, IX; Berndt, 209-222 / PL 317B-328B) noch vor dem Glaubenstraktat anschließt, in welchen die Art und Weise der durch das Heilswerk Christi ermöglichten Gnadenvermittlung thematisiert wird. Der zweite Teil von „De sacramentis“ befaßt sich vollständig mit der Rückkehr des Menschen zu Gott durch Sakramente und gute Werke in der Zeit der Gnade.

<sup>289</sup> Vgl. die christologische Beschreibung der Herkunft und die Betonung der ekklesialen und sakramentalen Gnadenvermittlung in: Soliloquium; Sicard, 268-272 / PL 176, 966AB.

<sup>290</sup> Vgl. Müller, Zur Mystik Hugos von St. Viktor, 177 u. 179-182 mit entspr. Nachweisen. Vgl. ebd., 182-187 die Beschreibung ähnlicher Gedanken Hugos in seinem Werk „De vanitate mundi“. Darin beschreibt Hugo den Weg der Seele zu Gott als Weg nach innen durch die Betrachtung („meditatio“) der Menschwerdung und der Geheimnisse („sacramenta“) der Erlösung. Vgl. ebd., 188: „Der Weg zu Gott ist ... das neuplatonische „colligi in unum“... Aber nun zeigt sich doch, daß bei diesem Eindringen in die Gemeinschaft Gottes immer an die christliche Seele gedacht ist, die Seele also, die schon die Gnade des Heiligen Geistes in sich trägt. Denn wie Hugo nun den Weg der Seele einerseits zur Zerstreuung und andererseits zur Sammlung zu beschreiben anfängt, da unterscheidet er sofort die Werke der Schöpfung, der Welt und die der Erlösung, der Wiederherstellung nach dem Fall.“

verdienstliche Werke möglich, durch die sie ihre Vollkommenheit steigert bis zur ewigen Vereinigung mit Gott, deren irdisches Abbild einstweilen die Betrachtung und das geistige Verkosten ist.<sup>291</sup>

Die Gnade, die das *opus restorationis* kennzeichnet und die den Menschen zu Gott zurückführt, unterscheidet Hugo als *gratia salvatrix* oder *gratia reparatrix* von der *gratia creatrix*, wobei er aber stets die Gnadenhaftigkeit beider Werke betont.<sup>292</sup> Die *gratia creatrix* bewirkte im Menschen die geordnete Begierde und auch die natürlichen Tugenden, die ihn nach Gott ausschauen ließen und welche auch im postlapsarischen Zustand nicht vergangen sind, während die *gratia salvatrix* als ‚*gratia pro gratia*‘ durch den Heiligen Geist im gefallen Menschen den guten Willen und die übernatürlichen Tugenden bewirkt.<sup>293</sup> Schöpfer und Erlöser ist für Hugo von St. Viktor ohne Zweifel der trinitarische Gott; Gott liebt die Schöpfung ja nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der Weisheit, die der Sohn ist, und durch welche er alles geschaffen hat.<sup>294</sup> So kommt der Sohn, durch dessen *imitatio* die Menschen zur Herrlichkeit kommen sollen, selbst zu den Menschen als Arznei,

---

<sup>291</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 268-269 / PL 176, 966AB: „Praesens Ecclesia tricladium dicitur propter tres ordines fidelium, coniugatorum, continentium, rectorum vel virginum. Videamus deinceps, quae sunt unguenta et pigmentorum genera, qui cibi, quae vestimenta ad cultum sponsarum praeparata... Nec quidquam ex se habent, nisi ab illo accipiant unde illi placeant, ut etiam hoc ad dilectionem pertinere scias, quod habes unde ornare te possis, quae utique ex te nihil habes, nisi ab illo acceperis. Primum est fons baptismi hic positus et lavacrum regenerationis, in quo sordes praeteritorum criminum abluis. Deinde chrisma et oleum, in cuius unctione Spiritu sancto liniris. Post haec delibuta et unctione laetitiae perfusa ad mensam venis et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi, quo interius saginata atque refecta noxiam illam praeteritorum ieiuniorum maciem depellis, et pristina plenitudine atque fortitudine reparata rursus quodammodo iuvenescis.” Vgl. ebd.; Sicard, 282 / PL 176, 970C: „Vere ille est dilectus tuus, qui visitat te, sed venit invisibilis, venit occultus, venit incomprehensibilis... venit non, ut totum infundat se, sed ut gustandum praebet se ...”

<sup>292</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 149,21 – 150,2 / PL 176, 273C: „Alia est gratia creatrix, alia salvatrix. Per gratiam creatricem facta sunt, quae non erant, per gratiam salvatricem reparantur, quae perierant. Gratia creatrix primum naturae conditae quaedam bona inseruit, gratia salvatrix et bona, quae natura primum corrupta perdidit, restaurat, et quae imperfecta nondum accepit, aspirat.“ Vgl. ferner De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 150, 22-23 / PL 176, 274B: „Sed in his virtutibus, quae per gratiam reparatricem sunt, primum Spiritus sanctus bonam voluntatem operatur.“ Spijker, *Fictions of the inner life*, 106, betont das Moment der „Gottessuche“ mit Hilfe der Gnade, und daß sich Hugo für die Gnadenlehre im Traktat über den Urstand (De sacramentis I, VI) mehr interessiert als im Traktat über die Erschaffung und den Fall der Engel (De sacramentis I, V).

<sup>293</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 150-151 / PL 176, 273D-274C. Inwiefern die natürlichen Tugenden lobenswert sind, will Hugo nicht vorschnell definieren. Er gesteht ihnen aber einen „amor divinus“ zu; vgl. De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 151, 16-21 / PL 176, 274D-275A: „Et in his quidem affectibus bonis naturales virtutes constituisse, quibus a principio natura hominis formata est et instructa. De illis autem virtutibus, quae voluntate bona ex amore divino mota perficiuntur, nihil temere circa ipsum, quantum ad primum illum statum pertinet, definire volumus, praecipue cum de opere caritatis illius nullum sive ex auctoritate sive ex ratione argumentum certum habeamus. Etsi quidem amare creatorem suum coepit, hoc tamen omnino laudabile non fuit, quia non perseveravit.“ Zur Löblichkeit der „gratia creatrix“ fehlte also vor allem das Verharren des Menschen in der Liebe zum Schöpfer, da ja de facto die Sünde folgte.

<sup>294</sup> Vgl. De tribus diebus 24; Poirel, 58, 1031-1037 / PL 176, 834A: (Es spricht Gott:) „Ipse est enim sapientia, per quam feci omnia, in ipsa aeternaliter disposui, quidquid temporaliter feci. Et tanto amplius unum quoque opus meum diligo, quanto perfectius illud primae dispositioni concordare video. Nolite putare, quod ipse tantum sit mediator in reconciliatione hominum, quia per ipsum etiam commendabilis et placita fit aspectui meo conditio omnium creaturarum.“



Beispiel und Heilmittel.<sup>295</sup> Das ganze *opus restorationis* umgreifend schreibt Hugo von St. Viktor über ihn: „Es wäre glücklicher gewesen, stets die Ähnlichkeit mit ihm gehalten zu haben, doch wird es nicht weniger ruhmvoll sein, zu seiner Nachahmung zurückzukehren.“<sup>296</sup> Dazu aber war die Menschwerdung notwendig.

Hugo von St. Viktor verwirft die These, Gott hätte ja auch ohne die Menschwerdung die Sünde des Menschen einfach wegstreichen können, da dies dem Willen Gottes zur Selbstmitteilung widersprechen würde, auf die hin angewiesen er ja die menschliche Seele geschaffen hatte.<sup>297</sup> Da der Mensch die Gnade aber in der Sünde zurückgewiesen hat, konnte er gerechterweise (*iuste*) nicht mehr zum Heil gelangen. Gott aber wollte - so schließt Hugo programmatisch zu Beginn des *reparatio*-Traktats -, daß der Mensch nicht aufgrund bloßer Barmherzigkeit, sondern auf gerechte Weise (*iuste*) zum Heil gelangt, wozu es der langen Zeit der *restauratio* bedarf, in der er durch Buße und Besserung sowie durch die Gnade dazu befähigt wird.<sup>298</sup> Erlösung ist nach Hugo demnach die Wiedereinsetzung in den Stand, sich gerechterweise (*iuste*) das Heil erwerben zu können, wie es im Schöpfungswerk vorgesehen war. An diesem Punkt wird die enge Verbindung des Erlösungswerkes mit dem Schöpfungswerk sichtbar und auch Hugos Terminologie verständlich, die beim Denken der Erlösung stets das Moment des „Zurück“ beinhaltet<sup>299</sup>, woher sich die Wortwahl - *restauratio*, *reductio*, *reparatio* usw. - erklärt.

<sup>295</sup> Vgl. De tribus diebus 24; Poirel, 59, 1046-1051 / PL 176, 834BC: „Magni consilii angelus nobis mittitur, et qui conditis datus fuit ad gloriam, idem perditis veniat ad medelam. Ipsum audite. Ipse conditor, ipse est redemptor; ipse Deus mecum vos condidit, qui vobiscum homo, solus ad vos venit. Ipsum audite. Ipse est forma, ipse medicina, ipse exemplum, ipse et remedium.“

<sup>296</sup> Vgl. De tribus diebus 24; Poirel, 59, 1051-1053 / PL 176, 834C: „Felicis fuisset semper tenuisse eius similitudinem, sed iam minus gloriosum non erit, ad eius redire imitationem.“

<sup>297</sup> Anders als Anselm von Canterbury argumentiert Hugo von St. Viktor nicht mit der Ehre Gottes, die es unmöglich erscheinen läßt, daß Gott einfach mit Barmherzigkeit auf die Sünde des Menschen reagiert; vgl. Hünermann, Jesus Christus, 200-201. Vielmehr argumentiert Hugo von St. Viktor mit der bereits auf Gottes Selbstmitteilung hin geschaffenen menschlichen Seele; vgl. De sacramentis I, VI, 6; Berndt, 142, 19-20 / PL 176, 268A: „Dignitas ... humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum propter summum sufficeret.“

<sup>298</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 1; Berndt, 194, 8-12 / PL 176, 305CD: „Et quia cum Dei misericordia ad salutem praeordinavit, in hoc tempore exspectationis et dilationis locum ei poenitentiae et correctionis assignavit, quatenus eum interim per gratiam suam talem efficeret, quem tandem non solum misericorditer sed etiam iuste ad salutem iudicare valeret.“

<sup>299</sup> In „De sacramentis“ zahlreiche Beispiele, ebenso in anderen Schriften; vgl. zu „reparare“: Misc. I, 121; PL 177, 546C. Die Termini „reparatio“ und „restauratio“ verwendet Hugo vorwiegend in De sacramentis und zahlreichen anderen Werken, während der Begriff „reductio“ aus dem ps.-dionysischen Gedankengut kommt. Er kommt im Dionysiuskommentar (Expositio) häufig vor, besonders im 1. Buch; vgl. Expositio I; PL 175, 941-948, jedoch wird er ebd. neben anderen gleichbedeutenden oder ähnlichen Begriffen wie „restitutio“, „reformatio“, und, meist in verbaler Form, „refundere“ und „respicere“, verwendet. Es ist deshalb fragwürdig, wenn E. Healy behauptet, bei Hugo komme der häufige Gebrauch des Begriffs *reductio* vor; vgl. Healy, Saint Bonaventure's De reductione artium ad theologiam, 13: „his frequent use of the term *reductio*“. Hugo verwendet für den Gedanken der Zurückführung gerade noch keinen klaren Begriff, sondern umschreibt ihn mit einer Vielzahl wechselnder Begriffe. Erst Bonaventura hat in seiner Schrift „De reductione artium ad theologiam“, die von Hugos Didascalicon und Dionysiuskommentar abhängt, das Wort „*reductio*“ als festen Begriff geprägt, jedoch dort vor allem in dem ganz eingeschränkten Sinn der Zurückführung der Artes liberales auf die Theologie. Bei Hugo ist die Idee der „Zurückführung“ eine umfassende theologische Denkfigur und meint vor allem die Wiederherstellung der gefallenen Geschöpfe in den schöpfungsgemäßen Zustand. Vgl. dazu Misc. I; PL 177, 533D: „Propter hoc enim omnia facta sunt,

Die wirksamen Heilmittel (*remedia*) aber, die Gott dem Menschen zu seiner *restauratio* gewährt, sind der Glaube, die *sacramenta fidei*, womit die einzelnen Sakramente als Heilszeichen gemeint sind, sowie die guten Werke, die dem Glauben folgen.<sup>300</sup> Glaube, Sakramente und gute Werke sind von Anfang an, sowohl vor der Menschwerdung als auch danach, zur Erlangung des Heiles notwendig.<sup>301</sup> Als gute Werke können dem Menschen für seine Rückkehr zu Gott grundsätzlich auch alle Wissenschaften und Künste helfen.<sup>302</sup> Für den Glauben und den Empfang der Sakramente im engeren Sinn ist dem Menschen nur seine jeweilige Lebenszeit, der Menschheit insgesamt der Zeitraum vom Anfang der Welt bis zum Ende der Zeiten gegeben.<sup>303</sup> Der Ort ihres Empfangs ist die geschaffene Welt, die zwischen Purgatorium und Paradies steht und auf der im Unterschied zu diesen noch nichts Endgültiges bezüglich des individuellen Heiles entschieden ist. Entscheidend für das Heil ist das Ineinander von Glaube, Sakramenten und guten Werken. Wie der Glaube nur dann wahrhaft gegeben ist, wenn er sich im Empfang der Sakramente zeigt, und sicher nicht gegeben ist, wenn der Mensch die Sakramente verachtet<sup>304</sup>, der Glaube also niemals geschichtsloser Akt ist, sondern sich in den Sakramenten vollzieht und doch von ihnen unterschieden ist, so folgen dem wahren Glauben und den in ihm empfangenen Sakramenten die guten Werke nach, die den in der Liebe wirksamen Glauben kundgeben, der nach Hugo von St. Viktor erst wahrhafter Glaube ist.<sup>305</sup> Hugos Erlösungslehre ist durch und durch sakramental und mit einem Dualismus in Bezug auf Sakrament und *res sacramenti* nicht vereinbar. Die Echtheit der in guten Werken zum Ausdruck kommenden Liebe läßt sich nämlich gerade

---

a quo facta sunt, vel in nativitate vel in passione, vel in resurrectione vel in ascensione Jesu Christi, sive in caeteris omnibus, quae Verbum incarnatum visibiliter operatum est ad reparationem hominum, ut hoc bonum suum reciperet homo, ad quod conditus fuerat, sine quo nihil profuit, cum quo nihil deficit.“

<sup>300</sup> Ergänzend dazu sagt Hugo von St. Viktor in einer mystisch geprägten Sentenz mit dem Incipit „Trina refectioe Deus“, Gott nähre die gläubige Seele dreifach: durch das Wort, durch das Sakrament und durch den Geist, wobei der Geist die Seele von innen her nährt und wie Honig ist, den Gott ihr zum Verkosten darreicht. Vgl. Misc. I, 144; PL 177, 552CD.

<sup>301</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 8; Berndt, 221, 26-27 / PL 176, 328A: „Tria sane sunt, quae ab initio sive ante adventum Christi, sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides et sacramenta fidei et opera bona.“

<sup>302</sup> Vgl. Mensching, Kontemplation und Konstruktion, 591, mit Verweis auf Didascalicon I, 12. Menschings Aussage ebd.: „Alle Wissenschaften und Künste tragen, recht verstanden, zur „reparatio hominis“ bei, ist dadurch zu ergänzen, daß das „recht verstanden“ für Hugo von St. Viktor darin besteht, daß die Artes als gute Werke dem Glauben nachfolgen. Nur so sind sie als praktische Tätigkeit in ihrem Ziel mit der auf das jenseitige Heil gerichteten Kontemplation vereinbar.

<sup>303</sup> Zu Hugos „theologischer Geographie“ vgl. De sacramentis I, VIII, 2; Berndt, 194-195 / PL 176, 306C-307B und ebd.; Berndt, 194, 13-16 / PL 176, 305D-306C: „Tempus praesens est vita ab initio mundi usque ad finem saeculi. Locus est mundus iste. Remedium in tribus constat: in fide, in sacramentis, in operibus bonis. Tempus longum, ne imparatus praeoccupetur. Locus asper, ut praevaricator castigetur. Remedium efficax, ut infirmus sanetur.“ Damit kennzeichnet Hugo von St. Viktor die Sakramente als gebunden an Zeit und Welt.

<sup>304</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217, 6-15 / PL 176, 323D-324A: „Potuit enim Deus hominem salvare, etiam si ista non instituisset, sed homo nullatenus salvari posset, si ista contemneret. ... Quod quia homini omnino impossibile est, propterea rectissime dicitur, quod homo sine his omnino salvari non potest.“

<sup>305</sup> Vgl. De sacramentis II, IX, 5; Berndt, 218-219 / PL 325AB und De arca Noe morali IV, 8; Sicard, 106 / PL 176, 674CD.

daran prüfen, ob der Mensch die Sakramente als von Gott eingesetzte Heilszeichen demütig zu empfangen bereit ist, während sich eine behauptete Liebe dadurch als unechte Simulation erweist, daß sie die Sakramentsmaterie und so letztlich Gott als denjenigen, der die Sakramente als materielle Zeichen eingesetzt hat, verachtet.<sup>306</sup> Die Einsetzung der Sakramente in der Heilsgeschichte wird bei Hugo von St. Viktor vom Christusereignis her verständlich.<sup>307</sup>

### 2.1.2. Christus als Mitte der Heilsgeschichte

Die Sakramente sind, wie wir bisher gesehen haben, bei Hugo von St. Viktor Teil des Erlösungswerkes.<sup>308</sup> Hugos Theologie ist – und zwar bereits in seinen frühen Werken – in für seine Zeit einzigartiger Weise vom Geheimnis der Inkarnation her und somit christozentrisch geprägt.<sup>309</sup> Mittelpunkt allen Heilsgeschehens und so des gesamten *opus restaurationis* ist aber der Sohn Gottes, der um der Erlösung des gefallen Menschen willen selbst Mensch wurde. Das Kommen des Sohnes Gottes, der Fleisch angenommen hat, um uns sichtbar erscheinen zu können, ist für Hugo von St. Viktor die zweite große Äußerung der Weisheit Gottes, nachdem die Schöpfung als erste Entäußerung Gottes erlösungsbedürftig geworden war.<sup>310</sup> Christus ist sowohl zeitlicher als auch ontologischer Mittelpunkt der Heilsgeschichte.<sup>311</sup> Nur so ist verständlich, daß Hugo von St. Viktor das *opus restaurationis* mit dem Christusereignis identifizieren kann: „Das Werk der Erlösung ist die Menschwerdung des Wortes mit all seinen Sakramenten.“<sup>312</sup> Im Prolog seines Hauptwerkes *De sacramentis* bezeichnet Hugo von St. Viktor Christus als „unseren König, der in die Welt gekommen ist, um mit dem Teufel zu kämpfen. Und alle Heiligen, die vor dem König hergehen, die nach ihm gekommen sind und noch kommen werden ... sind die Soldaten, die dem König folgen. Der König selbst aber ist inmitten seines Heeres.“<sup>313</sup> Nach dieser etwas

<sup>306</sup> Vgl. *De sacramentis* II, IX, 5; Berndt, 219, 2-4 / PL 325AB: „Quid ergo ais, mihi est cum sacramentis? Habebo fidem et dilectionem et virtutes alias; et bonus ero, et sufficiet mihi. Vide ergo, si dilectionem Dei habere potes, et praecepta eius contemnere?“

<sup>307</sup> Zum Verhältnis von Glaube und Heilsgeschichte vgl. auch: Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 46-76.

<sup>308</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Blessing, *Christus de ore ad cor*, 44-47.

<sup>309</sup> Vgl. *Sententiae* II; Piazzoni, 922, 303-305: „Dicimus sacramentum incarnationis necessarium fuisse ad reparationem hominis.“ Die Christozentrik bei Hugo von St. Viktor ist *sententia communis* aller theologischen Untersuchungen über sein Werk. Vgl. Weisweiler, *Wirksamkeit*, 5, und Poppenberg, *Christologie*, 9. Zur Christologie Hugos vgl. Poppenberg, *Christologie*, und Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 212-229. Ferner: Lasic, *Hugonis de S. Victore theologia perfecta*, 332-338, und Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie*, 43.

<sup>310</sup> Vgl. *Misc.* I, 184; PL 177, 580D-581A: „Die sapientia cum primum in rerum creatione ad nos egressa fuit, non nuda exivit, sed specie rerum creaturam induta nobis apparuit. Secundo eadem sapientia, id est Filius Dei, cum se nobis manifestavit, indumentum carnis assumpsit, et sic visibilis apparuit.“ Die dritte Offenbarung der Weisheit Gottes ereignet sich im Kleid der Heiligen Schrift, die den Verstand des Menschen anspricht; vgl. ebd.; PL 177, 581A.

<sup>311</sup> Vgl. Poppenberg, *Christologie*, 9.

<sup>312</sup> *De sacramentis* I, Prologus; Berndt, 31,24 – 32, 1 / PL 176, 183B: „Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis.“ Dasselbe in *De scripturis* II; PL 175, 11B.

<sup>313</sup> *De sacramentis* I, Prologus; Berndt, 32,3-6 / PL 176, 183B: „Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti, qui ante eius adventum

kämpferischen Metaphorik des Königs Christus weist Hugo von St. Viktor auf die Verschiedenheit der Sakramente und Vorschriften hin, die zu den verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte gebraucht werden, alle aber für den einzigen König und gegen den einen Feind, den Satan, da sind.<sup>314</sup> Die Kulmination der Heilsgeschichte im Ereignis der Inkarnation zeigt, daß die gesamte Geschichte als Heilsgeschichte ein Drama des Ringens und letztendlichen Siegens des Logos über den Diabolos darstellt, ein Drama, in dem Gott durch Menschen handelt und in dem die Weisheit des Logos, der durch die Inkarnation selbst zum geschichtlichen Handlungssubjekt wird, von Anfang an alles in Weisheit durchwaltet und regiert und die aus der Welt Berufenen gegen den Widerstand des Widersachers letztlich zum Heil führt.<sup>315</sup> Der eine Erlöser wie auch das eine auserwählte Volk sind dabei Zeichen des heilsgeschichtlichen Willens Gottes, die menschliche Seele von außen und innen her wieder zu vereinen und so zum Heil zu führen.<sup>316</sup>

Hugo von St. Viktor hat Christus als Mitte der Heilsgeschichte auch in seinem Werk *De arca Noe mystica* dargestellt, wo er die Arche Noah als Konstruktion eines universalen Weltmodells entwirft, in das seine sämtlichen Vorstellungen über den faktischen Verlauf der Heilsgeschichte integriert sind.<sup>317</sup> Die Arche stellt darin die Kirche aller Zeiten dar, die sich so auf Christus stützt, wie die Arche Noahs durch die mittlere Säule zusammengehalten wurde, die zugleich den

---

fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea veniunt usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes. Et ipse rex medius est in exercitu suo.“

Ob Hugo von St. Viktor mit diesem Bild „die Vorherrschaft des Geistlichen über das Weltliche“ auszusagen intendierte, wie Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie*, 43, behauptet, ist wegen des gnadentheologischen Kontextes eher fraglich. Ausgeschlossen ist es aber nicht. Freilich sind die Belege, die Schneider, ebd., 43f. für seine These, Hugo begründe hier christologisch die Vorherrschaft der geistlichen über die weltliche Macht, allesamt nicht aus Hugos Werk. In *De sacramentis* II, II, 3-7; Berndt, 337-341 / PL 176, 417A-420D, wo Hugo die Stände von Klerikern und Laien unterscheidet und die Legitimität der irdischen Macht begründet, argumentiert er gerade nicht christologisch.

<sup>314</sup> Vgl. *De sacramentis* I, Prologus; Berndt, 32, 7-10 / PL 176, 183CD: „Et licet in hac tanta multitudine diversae armorum species in sacramentis et observationibus praecedentium et subsequentium populorum appareant, omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari.“

<sup>315</sup> Vgl. *De sacramentis* I, III, 20; Berndt, 84, 11-14 / PL 176, 225AB: „Nam sicut sapientia hominis non videtur nisi ab ipso homine, donec exeat et manifestetur per verbum, ita sapientia Dei invisibilis fuit et non potuit cognosci nisi ab ipso solo, cuius erat, donec manifestata est per opus suum.“ Vgl. *De sacramentis* I, III, 21; Berndt, 85, 11-14 / PL 176, 225CD: „Vidit enim quod ex ipsa nascitur sapientia, quae est in ipsa; et diligit ipsa sapientiam suam; et procedit amor ex ipsa; et sapientia sua, quo amat eam genitam de se, et in se manentem non dividit a se.“ Vgl. ferner *De sacramentis* I, VIII, 4; Berndt, 196, 5-9 / PL 176, 307D: „Auxilium erat in effectu redemptionis. Ut ergo rationem satisfactionis, quam pro peccato suo creatori suo persolvere debebat, evidentius cognoscere possimus; causam hominis prius necesse est, paulisper attentius consideremus. Causa vero haec inter tres personas agenda formatur, id est Deum, hominem et diabolum.“

<sup>316</sup> Vgl. *De arca Noe morali* V; Sicard, 100 / PL 176, 671C: „Propterea elegit unam gentem et unum locum, ubi sacramenta non ad unius gentis tantum sed ad salutem totius mundi pertinentia initiaret, ut unitas ubique commendaretur et humanus animus intus et foris ad unitatem revocaretur, ut sicut ab uno Salvatore est salus omnium, ita etiam ab uno loco et ab uno populo manaret salutis initium.“

<sup>317</sup> Vgl. *De arca Noe mystica*; Sicard, 121-162 / PL 176, 681-704. Vgl. dazu den aufschlußreichen Aufsatz von J. Ehlers, *Arca significat ecclesiam*, insb. ebd., 171-177. Ehlers, ebd., 172, geht davon aus, daß Hugo das entworfene theologische Weltmodell der Arche tatsächlich auch zeichnerisch ins Bild gebracht hat.

Baum des Lebens im Paradies und Christus symbolisiert.<sup>318</sup> Wenn in der Arche, welche die Kirche als Gesamtheit der Geretteten darstellt und Menschen aus verschiedenen Zeitaltern beherbergt, die Menschen in der Zeit der Gnade auch in verschiedenen Stockwerken wohnen, je nachdem, welche und wieviel Gnaden sie erhalten haben, so ist das Entscheidende dieses Modell doch dies, daß um Christus als Mitte der Arche sowohl Menschen aus allen Völkern als auch Menschen aus allen Zeitaltern versammelt sind, weil Christus Menschen aller Völker und aller Zeiten begnadet hat und begnadet und es kein Zeitalter gab und gibt, in dem sich nicht Gläubige Christi finden ließen.<sup>319</sup>

Die christologischen Implikationen dieses Geschichtsmodells wirken sich auf die Sakramentenlehre aus: So verschieden nämlich die Sakramente vor und nach Christus auch sein mögen, so beziehen sie ihre Wirkung doch alle von ein und demselben Erlöser. Das Geheimnis der Menschwerdung, das Hugo von St. Viktor das *sacramentum incarnationis* nennt, ist als *sacramentum sacramentorum* das erste, größte und höchste Mysterium, das den Sinn der ganzen Heiligen Schrift und der einzelnen Heilsgeheimnisse und Sakramente erschließt.<sup>320</sup> Die *passio Salvatoris* ist nach Hugo von St. Viktor jene Quelle, aus der die Sakramente der Heilszeit nach der Inkarnation ihre Wirkkraft empfangen.<sup>321</sup> Aber auch alle Sakramente, die es vor der Inkarnation gegeben hat, empfangen ihre Heiligungswirkung allein vermittels der Sakramente des Neuen Bundes (*mediantibus istis*) und somit ebenfalls aus dem Leiden des Erlösers, welches sozusagen rückwirkend die Geschichte vor Christus und deren Sakramente heiligt.<sup>322</sup> Aus diesem Grund konnte keiner der Gerechten der

---

<sup>318</sup> Vgl. Ehlers, *Arca significat ecclesiam*, 177. Ehlers, ebd., 178, betont den exegetischen Charakter dieses Geschichtsmodells Hugos von St. Viktor. Es stellt kein Meditationsbild mit neuartigen Ideen oder Visionen dar, sondern versteht sich als Ergebnis exegetischer Akribie und, so müßte man zu Ehlers noch hinzufügen, christologischer Zentrierung der Geschichte.

<sup>319</sup> Vgl. Ehlers, ebd., 177. Vgl. *De arca Noe mystica III*; Sicard, 126-128 / PL 176, 685A-D, insb. ebd.; Sicard, 127 / PL 176, 685B: „Si enim arca Ecclesiam significat, restat, ut longitudo arcae longitudinem figuret Ecclesiae. Longitudo autem Ecclesiae consideratur in diuturnitate temporum, sicut latitudo in multitudine populorum... Tempus autem longitudinis eius est ab initio mundi usque ad finem, quia sancta Ecclesia in fidelibus suis ab initio coepit, et usque in finem saeculi durabit. Credimus enim nullum tempus esse ab initio mundi usque ad finem saeculi, in quo non inveniantur fideles Christi.“

<sup>320</sup> Vgl. *Sententiae II*; Piazzoni 921, 293-298: „A modo ut perfecte materiam omnem divinarum scripturarum explicemus, agendum est de sacramentis, et primo de sacramento incarnationis Christi, quod primum et maximum et summum sacramentum est. Primum dico non tempore sed dignitate, quia ipsum est quasi sacramentum sacramentorum et propter ipsum omnia alia vel praecedentia vel subsequenta sunt instituta.“

<sup>321</sup> Zum Christusbezug der Sakramente bei Hugo von St. Viktor vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 92-93.

<sup>322</sup> Diese für Hugos Sakramentenlehre bedeutsame Stelle findet sich im Traktat über die Zeit des natürlichen Gesetzes: *De sacramentis I*, XI, 2; Berndt, 243, 23-25 / PL 176, 343CD: „Passio namque Salvatoris quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat...“ Vgl. auch *De sacramentis I*, XI, 5; Berndt, 245, 6-10 / PL 176, 345B: „Prima igitur differentia est, quod sacramenta Novi Testamenti primo loco spiritualis gratiae signa sunt; et ad ipsam gratiam sanctificandis conferendam infusa sibi benedictione principaliter instituta. Illa vero signa horum tantum; et mediantibus his, quorum signa fuerunt, ne sine salute essent, qui tempus redemptionis praecesserunt, gratiam in sustentationem contulerunt.“ Die Wendung „mediantibus istis“ bringt die „passio Salvatoris“ als alleinige Heilsquelle zum Ausdruck.

alttestamentlichen Zeit vor Christus in den Himmel aufsteigen.<sup>323</sup> Wenn nun die *passio Salvatoris* derartige Zentralität besitzt, lohnt es sich, einige Grundlinien der Lehre Hugos von St. Viktor über die Heilswirkung des Leidens Christi nachzuzeichnen, da die Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie den Empfänger in den Leib Christi eingliedern und die Eucharistie überdies zur Vergegenwärtigung des Erlöserleidens gefeiert wird.<sup>324</sup>

Wie bereits gezeigt wurde, ist das gesamte *opus restorationis* im Willen Gottes begründet, daß die Menschen nach dem Sündenfall wieder auf gerechte Weise (*iuste*) zum Heil, das heißt zur Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott gelangen können, wie es im Schöpfungswerk vorgesehen war. Um diesen Zweck zu erreichen, wendet sich Gott den Menschen dadurch zu, daß er in der Fülle der Zeit selbst Mensch wird.<sup>325</sup> Er verläßt die Rolle des Richters, begibt sich als Ratgeber und Helfer selbst unter die Menschen und lebt exemplarisch als Mensch.<sup>326</sup> Das bedeutet für Gott, daß er selbst am traurigen Zustand der menschlichen Seele, die durch ihre Untreue ihre Schönheit verloren hatte, teilnehmen mußte, um durch seine Erniedrigung, die für ihn ein Opfer aus Liebe ist, die Liebe des Menschen wieder zurückzugewinnen.<sup>327</sup> Das Herabkommen Gottes durch seine Menschwerdung bedeutet für ihn die Teilnahme an der Sünde des gefallen Menschen, zwar nicht als Täter, wohl aber als Opfer, um durch das ohne Schuld gebliebene und zu Gott

In der Literatur über Hugo von St. Viktor hat erstmals Liebner, Hugo von St. Victor, 425, auf die Heiligungswirkung der Sakramente aller Zeiten der Heilsgeschichte mittels der Heilstat Christi als wichtiges Prinzip der Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor hingewiesen und dies ebd. – aus der protestantischen Sicht des 19. Jahrhunderts – gewürdigt: „Wenn es nun auch in den beiden ersten Zeiten Gute gab, so war doch keiner zu irgend einer Zeit wahrhaft gut, als der durch die Gnade Gerechtfertigte; niemand aber konnte die Gnade erlangen als durch Christum... Die Sacramente waren zwar in den drei Perioden verschieden, aber von demselben Erfolg.“

<sup>323</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 5; Berndt, 245, 11-13 / PL 176, 345B: „Secunda differentia est, quod qui in illis sacramentis imbuebantur antiqui iusti. Nondum adhuc regni coelestis ianuam intrare poterunt, donec salvator per carnem assumptam coelos ascendit et in se omnibus credentibus ac sequentibus viam aperuit.“

<sup>324</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 18-20 / PL 176, 416B: „In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis.“ Vgl. ferner De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 15 / PL 176, 472A: „Celebratio missae in commemoratione passionis Christi agitur.“

<sup>325</sup> Vgl. Poppenberg, Christologie, 9f. Für Hugo von St. Viktor ist die Notwendigkeit der Menschwerdung im Erlösungswerk Gottes begründet. Damit unterscheidet er sich von Rupert von Deutz, der die Notwendigkeit der Menschwerdung nicht vom Ziel der Sündenvergebung abhängig macht. Vgl. etwa Rupert v. Deutz, Commentarium in Matth. XIII; PL 168, 1628CD. Nach Hugo von St. Viktor hat die Inkarnation einen Hauptzweck: Die Zurückführung des Menschengeschlechtes zur Vereinigung mit Gott und die Teilnahme an seiner Glückseligkeit. Nebenzwecke sind die Beseitigung der Gottesfeindschaft, die Beseitigung der Unordnung der Sünde in der Menschennatur und die Befreiung aus der Gewaltherrschaft des Teufels. Vgl. Poppenberg, Christologie, 15f.

<sup>326</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 3; Berndt, 195-196 / PL 176, 307CD.

<sup>327</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 258 / PL 176, 962B: „Nam illud quoque in assertionem amoris illius commemoravi, ut inde occasione sumpta iam nunc tibi narrare incipiam, quantum iste sponsus tuus (qui tam excelsus apparuit, cum te conderet) humiliari dignatus est, cum te repararet... Ut enim te relevaret illuc unde cecideras, ipse descendere dignatus est huc, ubi iacebas, et ut tibi iuste redderetur, quod perdidderas, ipse dignatus est pie pati, quod tolerabas, Descendit ergo, suscipit, sustinuit, vicit, restauravit, descendit ad mortalem, vicit mortem, restauravit hominem.“

zurückgekehrte Menschsein des Sohnes allen Menschen die Rückkehr zu Gott zu ermöglichen.<sup>328</sup>

Allmählich offenbarte Christus zu Lebzeiten seine Gottheit, doch nur im Glauben war zugänglich, daß er Mensch und Gott war.<sup>329</sup> An der Schöpfung selbst ist die Liebe Gottes, mit der er sich im Sohn den Menschen zuwendet, nicht ablesbar, sondern verborgen.<sup>330</sup> Sie ist nur im Glauben zugänglich. Diejenigen aber, die glauben, werden im Akt des Glaubens von ihrer Blindheit geheilt, in der Liebe zum Guten entflammt<sup>331</sup> und erfahren die Wahrheit des *sacramentum incarnationis*, die Hugo – ein Theologumenon der Kirchenväter aufgreifend - so umschreibt: „Der Sohn Gottes wurde Sohn des Menschen, um die Söhne der Menschen zu Söhnen Gottes zu machen.“<sup>332</sup> In diesem Zusammenhang verwendet Hugo von St. Viktor die Adoptionsmetaphorik: der Sohn, der der Natur nach mit dem Vater eins ist, wurde vom Vater gesandt, um die Erlösten als Adoptivöhne in ihr ewiges Erbe heimzuführen.<sup>333</sup>

Die Inkarnation und der Glaube an sie als subjektiver Mitvollzug genügt jedoch noch nicht zur Erlösung, da durch die Inkarnation nur der Zorn Gottes über die Sünde besänftigt ist, wohingegen für die Beeinträchtigung der Ehre Gottes und die Verachtung seiner Gebote dadurch noch keine Genugtuung geschehen ist, welche notwendig wäre, wenn der Mensch *iuste* und *rationabiliter* Gott gefallen will.<sup>334</sup> Mit der Rede von der *satisfactio* fährt Hugo nun in seinem Hauptwerk *De sacramentis* bis in die Wortwahl hinein auf den Bahnen der Schrift *Cur Deus homo*

---

<sup>328</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 258 / PL 176, 962CD: „Nunc autem tam sincera caritate te diligit, ac si semper cum eo perstitisses, nec exprobat tibi reatum, nec improperat tibi beneficium. Et si deinceps fideliter cum eo perseverare, ipsumque ut decet amare, ac tuum illi amorem incontaminatum conservare volueris, maiora prioribus se daturum promittit.“ Vgl. zur Soteriologie im „Soliloquium de arrha animae“ auch: Gerrits, De kruisdood, 132-147, und: Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 363f.

<sup>329</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 11; Berndt, 321, 2-5 / PL 176, 403A: „... totus Christus Verbum et totus Christus homo, quia idem ipse Deus et homo. Intelligis quid dico? Si non intelligis, crede tamen. Credi potest, si intelligi non potest. Verum tamen est, quia Christus idem ipse et Deus et homo fuit.“

<sup>330</sup> Diese Unüberspringbarkeit des bloß Geschaffenen hat als Grundgedanken Hugos von St. Viktor S. Ernst im Anschluß an P. Knauer überzeugend herausgestellt. Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 218.

<sup>331</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 5-7 / PL 176, 415CD: „Gratia data est, quae et illuminaret caecum et sanaret infirmum. Illuminaret ignorantiam, refrigeraret concupiscentiam; illuminaret ad cognitionem veritatis; inflammaret ad amorem virtutis.“

<sup>332</sup> De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283, 17-18 / PL 176, 372D: „Factus est filius Dei filius hominis, ut filios hominum filios Dei faceret.“ Die Denkfigur der Verähnlichung mit Gott (θεωσις / ομοιοσις) ist Gemeingut der Väter. Hugo von St. Viktor legt bei ihrer Rezeption besonderen Wert auf die Adoptionsmetaphorik.

<sup>333</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283, 9-12 / PL 176, 372C: „Venit Filius naturalis missus a Patre, ut adoptandos in haereditatem vocaret, et consensum suum in gratia adoptionis comprobaret. Neque enim sine consensu Filii, a Patre alieni in haereditatem ducendi erant.“

<sup>334</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII; 4; Berndt, 196-197 / PL 176, 307D-309A, wo Hugo von St. Viktor die Notwendigkeit der Menschwerdung anhand der Beschreibung eines Prozesses zwischen Gott, Mensch und Teufel aufweist. Zur nötigen Genugtuung vgl. ebd.; Berndt, 197, 1-2 / PL 176, 308B: „Deum rationabiliter placare non poterat, nisi et damnum, quod intulerat, restauraret, et de contemptu satisfaceret.“

Anselms von Canterbury.<sup>335</sup> Der Mensch hat Gott nichts anzubieten, was ihn versöhnen könnte, da er lediglich Geschaffenes anzubieten hätte, das nicht ausreicht, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Deshalb wird ihm ein Mensch gegeben, der von Sünden frei und somit ganz Gott zugewandt ist. Um die Strafe wegzunehmen, war Christi stellvertretendes Leiden und Sterben notwendig, wodurch er aus freiem Willen eine Strafe trug, die er nicht verdient hatte. Während schon mit der Menschwerdung der Gott zugefügte Schaden (*debitum*) wiedergutmacht und Gott auf gerechte Weise besänftigt worden ist, erfolgt die Wegnahme der Strafen, die Genugtuung Gottes und so die Rechtfertigung des Menschen gerechterweise (*iuste*) erst dadurch, daß Christus den Tod freiwillig auf sich nahm. Durch diese Gehorsamsleistung ist dem Menschen der Weg gebahnt, auf dem er aus der Verfallenheit an die Sünde herausfinden kann.<sup>336</sup> Weil Christus die Eigenschaften des „alten Menschen“, nämlich die Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, in seinem Tod bereits zerstört hat, indem er unsterblich und leidensunfähig auferstanden ist, haben die Glieder seines Leibes in der Hoffnung bereits jetzt Anteil an seiner Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit.<sup>337</sup> Damit ist die Macht des Todes bereits besiegt, wenngleich das Urteil über die einzelnen Menschen erst am Ende der Welt

---

<sup>335</sup> Eine Zusammenfassung seiner Rechtfertigungslehre bietet Hugo von St. Viktor in seinem Kommentar zu Ps 9,5, den er zum Teil wörtlich in *De sacramentis* I, VIII, 4 zitiert hat; vgl. Adnot. in *Psalmos*; PL 177, 591C-592D und *De sacramentis* I, VIII, 4; Berndt, 196-198 / PL 176, 307D-309C. Zu „satisfacere“ vgl. ebd.; Berndt, 197,2 / PL 176, 308B und Adnot. in *Psalmos* VIII; PL 177, 591C. Auch in seiner kontemplativen Schrift „Soliloquium de arrha animae“ hat Hugo von St. Viktor am Prinzip des Kreuzestodes als gerechter Sühne für die menschliche Schuld festgehalten, wenngleich er hier nur am Rande darauf zu sprechen kommt und daneben vielmehr eine Theologie der Freundschaft der Seele mit Gott als ihrem Bräutigam aus Dank für seine Liebe entwickelt hat, einer Liebe Gottes, zu der aber das Leiden des Sohnes hinzugehört. Anders als Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 363, festzustellen meint, entwickelt Hugo im „Soliloquium“ durchaus eine von „De sacramentis“ unterschiedene Soteriologie der Freundschaft der Seele mit Gott und ihrer Erlösung durch die liebende Verbindung mit dem Erlöser, ohne aber dabei das von Anselm rezipierte Prinzip der Gerechtigkeit aufzugeben; vgl. *Soliloquium*; Sicard, 258-260 / PL 176, 962A-963A, insb. ebd.; Sicard, 258 / PL 176, 962B: „... et ut iuste redderetur, quod perdidit, ipse dignatus est pie pati, quod tolerabas.“ Zum Verständnis der Begriffe „recte“ und „rectitudo“ vgl. G. Söhngen, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury*, 71-77.

<sup>336</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 4; Berndt, 197,28 – 198,8 / PL 176, 309BC: „Hanc autem poenam homo peccator solvere non poterat, qui quamcumque poenam suscipere non nisi digne et iuste propter contemptum primi reatum sustineret. Ut ergo homo iuste debitam poenam evaderet, necesse fuit, ut talis homo pro homine poenam suscipere, qui nihil poenae debuisset. Sed talis nullus inveniri poterat nisi Christus. Christus nascendo debitum hominis patri solvit, et moriendo reatum hominis expiavit, ut cum ipse mortem pro homine, quam non debeat, sustineret, iuste homo propter ipsum mortem, quam debeat, evaderet, et iam locum calumniandi diabolus non inveniret; quia ipse homini dominari non potuit, et homo liberari dignus fuit.“ Vgl. die zum Teil wortgleiche Stelle im *Psalmenkommentar*, die als Quelle für „De sacramentis“ zu betrachten ist: Adnot. in *Psalmos* VIII; PL 177, 591C-592C. Den näheren Modus der Schuldübernahme in Stellvertretung erläutert Hugo nicht. Zur Freiwilligkeit und Nichtnotwendigkeit des Sterbens und des Todes Jesu vgl. *De Christo et de peccato*; Lottin, *Questions inédites*, 212: „De statu ergo ante peccatum Christus habuit posse non mori. Sola namque voluntate, non necessitate, moriturus erat. Unde: oblatum est, quia ipse voluit; et: potestatem habeo ponendi animam meam, etc. Mors etenim, quae est stipendium peccati, non debebatur ei.“

<sup>337</sup> Vgl. *De Christi munere*; Lottin, *Questions inédites*, 210: „Christus, non secundum peccatum, sed secundum poenam, id est mortalitatem et passibilitatem, vetus homo fuit. In morte autem ipsius haec vetustas deleta est; nam immortalis et impassibilis resurrexit... Iam enim per spem resurrectionis, quae praecessit in capite, nos membra immortalitatem et impassibilitatem habemus.“



gesprochen wird.<sup>338</sup> Wer aber durch Christus mit Gott versöhnt werden will, wird dieses Urteil Gottes ohne Furcht vor Verdammnis erwarten.<sup>339</sup>

Mit dieser Erlösungslehre auf den Bahnen Anselms von Canterbury ist die christologische Dimension des *opus restorationis* in Kürze charakterisiert. Im Vergleich zu Anselm betont Hugo von St. Viktor jedoch die Freiheit des Willens Gottes hinsichtlich des Erlösungsmodus.<sup>340</sup> Daß Gott den Menschen de facto so erlöst hat, wie er ihn erlöst hat, war zwar der menschlichen Schwachheit überaus angemessen, gerecht und sogar weise<sup>341</sup>, doch ist diese Art der Erlösung in Gottes freiem Willen begründet, der auch einen anderen Modus hätte wählen können, der genauso gerecht gewesen wäre.<sup>342</sup> Wie die Erlösung geschah, war ganz unvorhersehbar und von der Schöpfung, in der sich der Mensch vorfindet, ohne besondere Offenbarung nicht ableitbar.<sup>343</sup> Deshalb kommt es für das persönliche Heil darauf an, im Glauben als subjektivem Vollzug am objektiven Erlösungsgeschehen teilzuhaben.

Vermittelt wird der Glaube an die im Erlösungswerk erschlossene Teilhabe an der ewigen Seligkeit Gottes in der Zeit des *opus restorationis* durch die Sakramente. In ihnen bedient sich Gott zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Zwecken der geschaffenen Materie, um durch sie die Gnade zu vermitteln, welche von ihm selbst kommt. Die Bedeutung der Christozentrik bei Hugo von St. Viktor schlägt sich in seiner Sakramentenlehre vor allem in der

---

<sup>338</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 4; Berndt, 198 / PL 176, 309C. Zu den drei Urteilen Gottes bei Hugo von St. Viktor vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 224.

<sup>339</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 4; Berndt, 198, 15-16 / PL 176, 309C: „Et ideo homo si prius per Christum Dei conciliari voluerit, post iudicium sine timore damnationis exspectabit.“

<sup>340</sup> Zur grundsätzlichen Übereinstimmung der Erlösungslehren, insbesondere im Hinblick auf die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi, bei Hugo von St. Viktor und Anselm von Canterbury sowie zur unvollständigen Anselmrezeption Hugos vgl. Gerrits, De Kruisdood in de Verlossingstheologie, 143-147.

<sup>341</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 10; Berndt, 201, 16-18 / PL 176, 311D: „Sed quia iste nostrae infirmitati convenientior fuit, ut Deus homo fieret, et pro homine mortalitatem hominis assumens ad speciem suae immortalitatis hominem reformaret.“ Daß Gott auf diese Weise machtvoll und weise zugleich gehandelt hat, geht hervor aus De arca Noe morali IV, 3; Sicard, 93 / PL 176, 667D: „Cum enim Deus secundum omnipotentiam suam multis modis ad restorationis hominis uti potuisset, hunc tamen potissimum elegit, qui nostrae infirmitati caeteris convenientior fuit, ut opus misericordiae suae non solum potenter et iuste, sed et sapienter impleret.“

<sup>342</sup> Zur Rezeption in neueren dogmatischen Lehrbüchern vgl. Hoping, Einführung in die Christologie, 126, wo das „convenientior“ mit „angemessenste Form“ wiedergegeben ist. Vgl. auch Kessler, Christologie, 361, mit der auf Hugo von St. Viktor bezogenen Bemerkung, „Anselms Beweisgang wird ... hinfällig“ durch die Betonung der Freiheit Gottes im Bezug auf den Erlösungsmodus, was insofern korrekt ist, als Hugo sich ein anderes, mithin „unangemessenes“ Handeln Gottes als gleichwohl gerechtes Handeln Gottes vorstellen kann.

<sup>343</sup> Hugo von St. Viktor schrieb zu diesem Gedanken ein eigenes Kapitel „Quod aliter Deus redemisse potuisset hominem si voluisset“; De sacramentis I, VIII, 10; Berndt, 201 / PL 176, 311D-312A. Nach Hugo ist es sowohl gerecht, wenn Gott die Sünder straft gemäß der „iustitia aequitatis“, als auch wenn er aus Gnade einige rettet (und andere verdammt) nach der „iustitia potestatis“. Beides wäre gerecht und ebenso, wenn Gott es anders gewollt hätte, denn was immer er tut, geschieht ohne Ungerechtigkeit. Vgl. De sacramentis I, VIII, 8-9; Berndt, 200-201 / PL 176, 310D-311C, besonders ebd.; Berndt, 201, 11-13 / PL 176, 311C: „Si ergo quod voluit utrumque bonum iustum fuit, ut etiam aliter voluisset, iniustum non fuisset, quia potestas est in voluntate eius, quia sine iniustitia eo facere illi licet, quodcunque voluerit.“

Betonung der Einsetzung nieder. Durch die *institutio* wird das natürlich gegebene Zeichen „in eine höhere Ebene der Heilsordnung gehoben“<sup>344</sup>. Das Element repräsentiert nicht nur als Zeichen ein durch die Schöpfungsordnung vorgegebenes Bezeichnetes, sondern es hat durch die Einsetzung zum Sakrament nun eine erst in der Erlösungsordnung gegebene spezielle Zeichenhaftigkeit, welche im Rahmen der Einsetzungshandlung in der Regel auch angezeigt wird.<sup>345</sup>

### 2.1.3. Die Sakramente in der Heilsgeschichte

Die Teilhabe an der Seligkeit Gottes, die dem Sohn, der Mensch geworden ist, von Natur aus zukam, kann der Mensch durch Gnade erlangen.<sup>346</sup> Dies vollzieht sich im Akt des Glaubens, welcher in der gesamten Heilsgeschichte durch Sakramente vermittelt wird.<sup>347</sup> Wenn Hugo von St. Viktor von *sacramentum* spricht, entspricht die Bedeutung nicht immer der heute mit dem Begriff ‚Sakrament‘ gemeinten, sondern es ist mitunter ein weitgehenderer Sinn angezielt, der sich mit ‚Geheimnis des Glaubens‘ oder ‚Repräsentant geistlichen Inhalts‘ umschreiben ließe.<sup>348</sup>

Da die Menschheit seit dem Sündenfall unter den Folgen der Sünde lebt, hat Gott aus Erbarmen, ebenfalls seit dem Sündenfall, Sakramente eingesetzt, damit - so schildert es Hugo von St. Viktor - der Mensch im Kampf mit dem Satan nicht

<sup>344</sup> Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 94. Zur Problematik der Begrifflichkeit der Einsetzung bei Hugo vgl. ebd., 94-95.

<sup>345</sup> Dieser Gedanke wäre dem bei Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 95, Gesagten hinzuzufügen. Es ist ein Unterschied, ob das Wasser z.B. eine in der Schöpfungsordnung gegebene allgemeine Fähigkeit besitzt, Reinigung zu bezeichnen, oder ob es durch die Einsetzung als Sakrament der Wiedergeburt die Vergebung der Sünden bezeichnen soll, was aus der Schöpfungsordnung allein nicht zu schließen ist. Daher ist die Ausführung Finkenzellers: „Denn schon in der Naturähnlichkeit erscheint die positive Symbolfähigkeit genügend erfüllt zu sein“, zu relativieren; vgl. ebd., 94.

<sup>346</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Blessing, *Christus de ore ad cor*, 47-58.

<sup>347</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 11; Berndt, 202, 7-9 / PL 176, 312AB: „Itaque iam tunc ab ipso mundi exordio sacramenta salutis suae homini proposuit, quibus eum sub exspectatione futurae sanctificationis consignaret.“ Vgl. zur Funktion der Sakramente in der Heilsgeschichte: Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 229-243.

Zu Hugos Lehre von der Stellung der Sakramente in der Heilsgeschichte vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 89-93.

<sup>348</sup> Dieser weite Begriff, der sich etwa in der Formulierung „Et haec facta ad litteram, quae repraesentant huiusmodi spiritualia, sacramenta dicuntur“ (*De scripturis* III; PL 175, 12C) zeigt, fungiert bei Hugo von St. Viktor freilich neben dem engeren, von Augustinus herkommenden Begriff des Sakraments als „sacrum signum“ oder - seit dem 11. Jh. gebräuchlich - „sacrae rei signum“. Bei Hugo vgl. dazu *De sacramentis* I, IX, 2; Bendt, 209, 10-11 / PL 176, 317B: „Quid sit sacramentum, brevi doctores descriptione signaverunt: „Sacramentum est rei sacrae signum“. Die Formel findet sich erstmals bei Augustinus in: *Ders., De civitate Dei*, lib. X, 5; CSEL 40, 452: „Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est“. Die bei Augustinus intendierte Bedeutung ist jedoch ebenfalls weniger eng als die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts aus der Festlegung der Siebenzahl der Sakramente hervorgegangene. Welche Bedeutungsnuance jeweils bei Hugo von St. Viktor vorliegt, kann nur aus dem Kontext erschlossen werden. Wird im folgenden das deutsche Wort Sakrament gebraucht, so ist damit die jeweils von Hugo gemeinte Bedeutung und nicht unbedingt die heute allein übliche gemeint.

hoffnungslos dasteht<sup>349</sup>, sondern Heilmittel hat, welche Gott aus der Strafe selbst bereitet, um mit ihrer Hilfe den auf das Sichtbare fixierten Menschen zum Unsichtbaren zu führen.<sup>350</sup> Die heilsame Kraft der Sakramente liegt im Glauben und in der Hoffnung, mit der sie im Gehorsam gegenüber Gott, der sie eingesetzt hat, empfangen werden<sup>351</sup>, sowie in der Gnade, die sie vermitteln. Gerade hinsichtlich ihrer Gnadenwirkung sind jedoch die Sakramente der Zeiten vor und nach Christus grundsätzlich voneinander verschieden. Während jene die Erwartung der künftigen Heilung zusichern und dadurch selbst gewissermaßen nur mittelbare Heilmittel sind<sup>352</sup>, sind die Sakramente der Gnadenzeit *medicamenta perfecta* und teilen dem Empfänger die volle Heilswirkung mit.<sup>353</sup> Seine Einteilung der Sakramente in die jeweiligen Zeiten der Heilsgeschichte hat Hugo von St. Viktor vorrangig an der paulinischen Idee<sup>354</sup> der drei Zeitalter orientiert. Er kennt jedoch insgesamt vier verschiedene Einteilungen<sup>355</sup> der Geschichte, die im folgenden dargestellt sind:

- I. *duo status*: vetus (usque ad resurrectionem Christi) et novus (usque ad finem saeculi)<sup>356</sup>
- II. *duo opera*: opus conditionis (erste sechs Tage) et opus restorationis (alle folgenden Tage)<sup>357</sup>
- III. *tria tempora*: tempus naturalis legis (Zeit des natürlichen Gesetzes), tempus legis scriptae (Zeit des geschriebenen Gesetzes) et tempus gratiae (Zeit der Gnade)<sup>358</sup>

<sup>349</sup> Das Drama der Rechtfertigung als eine durch das Christusereignis bewirkte Entreibung des Menschen aus der Gewalt des „diabolus“ beschreibt Hugo von St. Viktor in seinem Kommentar zu Ps 9,5; vgl. Adnot. in Psalmos VIII; PL 177, 591A-592D.

<sup>350</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202, 2-7 / PL 176, 312A: „Postquam primus parens generis humani propter inoboedientiae culpam a paradiso exsulans in hunc mundum venit, diabolus in illo ius tyrannicum exercens, sicut eum prius fraudulentem seduxerat, ita postmodum violenter possidebat. Sed Dei providentia, quae hunc ad salutem disponebat sic iustitiae rigorem per misericordiam temperavit, ut et eum ad tempus quidem ab illo premi permitteret, et tamen ne ab illo in aeternum premeretur ex ipsa ei poena remedium repararet.“

<sup>351</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202, 9-11 / PL 176, 312B: „... quatenus ea quisquis recta fide et spe firma propter oboedientiam institutionis divinae perciperet, etiam sub iugo positus ad consortium libertatis pertineret.“

<sup>352</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202, 8-9 / PL 176, 312AB: „Itaque tunc ab ipso mundi exordio sacramenta salutis suae homini proposuit, quibus eum ab exspectatione futurae sanctificationis consignaret ...“

<sup>353</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 24-25 / PL 176, 314A: „Vel ut medicamenta perfecta, quae morbum ipsum consumerent et perfectam sanitatem plene restaurarent.“ Inwieweit die „sacramenta gratiae“ eine stärkere Gnadenwirkung haben, wird von Hugo nicht explizit ausgeführt. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 40, glaubt, die „stärkere“ Gnadenwirkung aus genannter Stelle im reparatio-Traktat entnehmen zu können.

<sup>354</sup> Vgl. Röm, 5-7.

<sup>355</sup> Zu den Termini vgl. De sacramentis I, XI, 1; Berndt, 243 / PL 176, 343B und De sacramentis I, XII, 4; Berndt, 253-254 / PL 176, 351C.

<sup>356</sup> Vgl. De scripturis XVII; PL 175, 24B. Vgl. Praesens saeculum; Poirel, 447.

<sup>357</sup> Vgl. u.a. De sacramentis, Prol.; Berndt, 31 / PL 176, 183A; De arca Noe morali III; Sicard, 92-94 / PL 176, 667A-668C.

<sup>358</sup> Vgl. u.a. De scripturis XVII; PL 175, 24B; Praesens saeculum; Poirel, 447; De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 195-196 / PL 176, 307CD; De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202 / PL 176, 312D; De

IV. *sex aetates*:

- |  |   |
|--|---|
| 1. ab Adam usque ad Noe  | 2. a Noe usque ad Abraham                         |
| 3. ab Abraham usque ad David   | 4. a David usque ad<br>transmigrationem Babylonis |
| 5. a transmigratione Babylonis usque ad<br>adventum Christi <sup>359</sup> . | 6. a Christo usque ad finem saeculi;              |

Gemäß der von Hugo von St. Viktor bei weitem am häufigsten gebrauchten Einteilung, nämlich der hier an dritter Stelle genannten Dreiteilung der Heilsgeschichte, teilt er die Sakramente der alttestamentlichen Zeit wiederum ein in die Sakramente der Zeit des natürlichen Gesetzes (*sacramenta naturalis legis*) und die Sakramente der Zeit des geschriebenen Gesetzes (*sacramenta legis scriptae*).<sup>360</sup>

---

sacramentis I, XI, 1; Berndt, 243 / PL 176, 343B; De sacramentis II, II, 1; Berndt, 335 / PL 176, 415BC; De arca Noe mystica V; Sicard, 131-137 / PL 176, 688A- 690D.

<sup>359</sup> Vgl. De scripturis XVII; PL 175, 24BC, ferner: Misc. I, 82; PL 177, 517C, und am ausführlichsten in: De arca Noe mystica IV; Sicard, 128-131 / PL 176, 686A-688A, mit genauen Zahlenangaben der Jahre (1656 Jahre von Adam bis zur Sintflut, 292 Jahre von der Sintflut bis zu Abraham, 942 Jahre von Abraham bis David, 473 Jahre von David bis zur babylonischen Gefangenschaft und 585 Jahre von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Ankunft Christi) und einer Papstliste für das sechste Zeitalter. Vgl. auch Ehlers, Arca significat ecclesiam, 178f. Die Lehre von den sechs „aetates“, die Hugo hier wiedergibt und die erstmals im Ps.-Barnabasbrief auftritt und über Augustinus, Isidor und Beda zum Gemeingut des Mittelalters wurde, hat ihre Entsprechung im Sechstageswerk der Schöpfung. Vgl. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie, 105f.

Bemerkenswert ist, daß Hugo von St. Viktor die Zeit nach Christus stets als einen geschlossenen und nicht mehr weiter differenzierten, weil endgültigen Abschnitt der Heilsgeschichte sieht. Nach dem sechsten Zeitalter folgt für denjenigen, der dieses durch einen seligen Tod überwunden hat, das siebente Zeitalter des ewigen Sabbats und danach das achte Zeitalter der glücklichen Auferstehung. Vgl. De arca Noe mystica IV; Sicard, 131-132 / PL 176, 688A: „Has aerumnosas, plenasque laboribus mundi aetates quicumque felici morte vicerunt, septima iam Sabbati perennis aetate suscepti, octavam beatae resurrectionis aetatem, in qua cum Domino perenniter regnabunt, exspectant.“ Das siebte und achte Zeitalter gehören jedoch nicht zur Geschichte, sondern zum Jenseits. Vgl. Ehlers, Arca significat ecclesiam, 179.

Das Christusergebnis ist für Hugo von St. Viktor der Mittelpunkt der Heilsgeschichte. Danach richtet sich auch seine Geschichtseinteilung, die stets frei bleibt von damals nicht unüblichen bunten Zukunftsspekulationen. Die Idee der Aufteilung der Heilsgeschichte in sechs „aetates“ hat Hugo von Ivo von Chartres übernommen, dessen Werk „De ecclesiasticis sacramentis et officiis“ (PL 162, 506-512) Hugo in seinem Tauftraktat (De sacramentis II, VI; Berndt, 388-395 / PL 176, 454D-459) z.T. wörtlich zitiert, u.a. auch den Gedanken der sechs Zeitalter; bei Hugo: De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388 / PL 176, 454D; bei Ivo: Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis; PL 162, 506C. Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 234f. und Schütz, Deus absconditus, 233-235, der darauf hinweist, daß die Sechsteilung auch schon Augustinus, Beda und Isidor von Sevilla bekannt war (Quellenangaben bei Schütz, ebd., 233).

Eine weitere Einteilung der Heilsgeschichte, die in Miscellanea VI, VII; PL 177, 814A-815A ediert ist und eine weitere Differenzierung der Zeit nach Christus vornimmt – Zeit der Märtyrer, der Häretiker, der Bekenner, schließlich des Erkaltens der Liebe vieler –, kann wegen der sehr zweifelhaften Urheberschaft Hugos von St. Viktor nicht als authentisch herangezogen werden. Der Gedanke, daß die Geschichte der Kirche zumindest zweigeteilt ist in eine Zeit der Märtyrer vor Papst Silvester bzw. Kaiser Konstantin und eine Zeit der Bekenner danach, findet sich jedoch auch in Hugos sicher echtem Werk „De vanitate mundi“: De vanitate mundi IV; PL 176, 738CD: „Post haec ergo in toto mundo lilia pacis pullulare coeperunt, et Ecclesia mater iam martyrum purpura decorata, confessorum quoque candore adornari gaudebat. Non enim in uno tantum loco fulsit gratia, sed ad fines usque orbis terrarum vernantia spectacula ager plenus benedictione pandebat.“

<sup>360</sup> De sacramentis I, XI, 1; Berndt, 243, 2 / PL 176, 343B und De sacramentis I, XII, 4; Berndt, 253, 21 / PL 176, 351C.

Die Sakramente der christlichen Zeit heißen *sacramenta gratiae*<sup>361</sup> oder *sacramenta Novi Testamenti*<sup>362</sup>. Jedem der drei heilsgeschichtlichen Zeitabschnitte gehören drei verschiedene Arten von Menschen zu: *homines naturalis legis*, *homines scriptae legis* und *homines gratiae*. Die *homines naturalis legis* leben ganz in der Begierde gefangen und folgen den Wünschen des Fleisches.<sup>363</sup> Die *homines scriptae legis* besitzen eine höhere Erkenntnis und Lebensform, die sie aus der Überlieferung der Heiligen Schriften und aus ehrwürdigen Geboten und Rechtsvorschriften herleiten, mit deren Hilfe sie es aber dennoch nicht erreichen, *homines boni* zu werden.<sup>364</sup> Solche sind nur die *homines gratiae*, in deren Herzen die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist eingegossen wurde, so daß sie nicht nur erleuchtet sind, um das Gute zu wissen, sondern auch dazu, es zu tun.<sup>365</sup>

Hugo von St. Viktor vermeidet es zwar, Festlegungen darüber zu treffen, wie viele Menschen in den einzelnen Zeiten der Heilsgeschichte jeweils tatsächlich zum Heil gelangt sind<sup>366</sup>, betont aber, daß es alle drei Arten von Menschen zu jeder der drei heilsgeschichtlichen Zeiten gab und gibt.<sup>367</sup> Auch zur Zeit des Naturgesetzes

<sup>361</sup> De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243 / PL 176, 343C.

<sup>362</sup> De sacramentis I, XI, 5; Berndt, 245 / PL 176, 345B.

<sup>363</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 134 / PL 176, 689B: „Homines naturalis legis sunt, qui secundum corruptionem peccati, cum qua nati sunt, in concupiscentia ambulant post desideria carnis suae.“ Ähnlich: De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203 / PL 176, 313A.

<sup>364</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 134 / PL 176, 689C: „Homines vero scriptae legis sunt, in quibus maior viget cognitio, qui ex traditionibus scripturarum, et ex praeceptis, quae recta et honesta sunt, formam vivendi accipiunt.“ Ähnlich: De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203 / PL 176, 313A. Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 137 / PL 176, 690D: „Homines scriptae legis tantummodo in Ecclesia sunt, quia fidem habent, sed de Ecclesia non sunt, quia boni non sunt.“

<sup>365</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 134 / PL 176, 689C: „Homines autem gratiae dicuntur, in quorum cordibus diffusa est caritas per Spiritum sanctum, qui datus est eis (Rom. V), per quem illuminantur, ut quid agendum sit agnoscant et adiuvantur, ut adimplere valeant bonum, quod intelligere meruerunt.“ Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203, 10-12 / PL 176, 313A: „Homines gratiae sunt ii, qui per aspirationem Spiritus sancti afflati et illuminantur, ut bonum, quod faciendum est, agnoscant, et inflammantur, ut diligunt, et corroborantur, ut perficiant.“

<sup>366</sup> Die Frage, wie optimistisch bzw. pessimistisch Hugo von St. Viktor von der Zahl der Geretteten in den verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte denkt, ist kaum zu beantworten. Die optimistischste Stelle dürfte der Prolog von „De sacramentis“ sein, wo er die Gerechten vor und nach Christus unterschiedslos als das eine Heer Christi vorstellt, in dessen Mitte Christus steht; vgl. De sacramentis I, Prol. II; Berndt, 31 / PL 176, 183BC. Daraus läßt sich jedoch letztlich nur folgern, daß auch die Zahl der vor der Inkarnation Geretteten nicht nur marginal gewesen sein kann. Die pessimistischste Stelle dürfte eine Bemerkung im „Soliloquium“ darstellen, wo Hugo der eigenen oder zumindest der zeitgenössischen Seele erklärt, daß ihre Bevorzugung und Erwählung unter anderem darin besteht, daß Gott als ihr Erlöser und Liebhaber sie dadurch hervorgehoben hat, daß er ihr nach vielen Generationen von Menschen, die vom Anfang bis zu diesem Tag ohne die Gotteserkenntnis lebten und deshalb für immer verlorengegangen sind, die Erlösungsgnade gewährt hat. Vgl. Soliloquium; Sicard, 260-261 / PL 176, 963BC: „Certe audisti ab initio usque ad hanc diem, quam multae generationes hominum pertransierunt, quae omnes sine cognitione Dei et pretio suae redemptionis in interitum sempiternum dilapsae sunt. Omnibus illis te redemptor et amator tuus praetulit, quando tibi hanc gratiam largitus est, quam nullus horum percipere meruit.“ Es ist jedoch nicht unzweideutig klar, worauf sich die Formulierung „hanc diem“ bezieht, noch läßt sich aus der Formulierung „multae generationes“ sicher schließen, ob Hugo von St. Viktor hier die Mehrheit oder gar die große Mehrheit oder nur eine relativ große Minderheit der „generationes hominum“ vor Augen hat. Die Frage läßt sich auch nicht durch die Bevorzugung von einem der beiden Werke lösen, da es sich beide Male um Spätschriften Hugos handelt.

<sup>367</sup> De arca Noe mystica V; Sicard, 132-133 / PL 176, 688CD: „Tres colores isti significant tres manieres hominum, id est homines naturalis legis, homines scriptae legis, homines gratiae. Nam sicut

gab es schon *homines scriptae legis* und *homines gratiae*, aber sie waren wenige, lebten verborgen und gewissermaßen in der Fremde.<sup>368</sup> Zur Zeit des geschriebenen Gesetzes waren die *homines scriptae legis* in der Mehrheit, erkennbar an dem Bemühen, ihre nun durch das Gesetz offenkundigen Sünden und Fehler zu verbergen und ihre Tugenden hervorzukehren, jedoch nicht um der Gerechtigkeit willen, sondern um den Strafen des Gesetzes zu entgehen. Die *homines naturalis legis* nahmen wegen der Angst vor Strafe stark ab, während die *homines gratiae* etwas mehr hervortraten.<sup>369</sup> In der Zeit der Gnade nehmen die *homines naturalis legis* erstaunlicherweise wieder zu, weil infolge der offenbar gewordenen Barmherzigkeit Gottes die Furcht vor Strafe und so das Bemühen, die eigenen Sünden zu verbergen, wieder zurückgeht. Die *homines gratiae* bilden deshalb zur Zeit der Gnade zahlenmäßig keineswegs die Mehrheit, sie ragen aber durch ihren *status excellentior* hervor, weil sie die Wahrheit leben, welche auch die anderen wenigstens annäherungsweise erkennen können.<sup>370</sup> Durch die Lehre vom *status excellentior* kann Hugo von St. Viktor die Gegenwart der Zeit der Gnade unabhängig von der Frage feststellen, wieviele Menschen de facto als *homines gratiae* leben.<sup>371</sup>

---

tria tempora sunt, id est tempus naturalis legis, tempus scriptae legis, et tempus gratiae, ita tres sunt manieres hominum, id est homines naturalis legis, homines scriptae legis, homines gratiae. Homines naturalis legis pertinent ad tempus naturalis legis. Similiter homines scriptae legis pertinent ad tempus scriptae legis et homines gratiae ad tempus gratiae. Et tamen si diligenter attendimus, in singulis his temporibus omnes istas manieres hominum invenimus.“

<sup>368</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 133 / PL 176, 688D: „In tempore naturalis legis, et similiter homines scriptae legis, et homines gratiae tunc erant, sed homines naturalis legis tunc erant in proprio, homines scriptae legis et homines gratiae quasi in alieno.“ Die Behauptung Schneiders, Geschichte und Geschichtsphilosophie, 54, daß Hugo „diejenige Gruppe als Trägerin, Vertreterin der betreffenden Zeit zu bezeichnen“ beabsichtige, „welche den Fortschritt der Epoche vertritt“, ist insofern unsinnig, als die wenigen „homines gratiae“ zur Zeit des Naturgesetzes wesentlich fortschrittlicher waren, und somit der Fortschrittsgedanke hier nicht zur Argumentation taugt.

<sup>369</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 137 / PL 176, 690D: „Sed postquam lex subintravit et ostendit hominibus peccata sua, simulque arguit, prohibuit, poenam indixit, coeperunt homines abscondere peccata sua, et quaedam opera virtutum foris exhibere, non ut implerent iustitiam, sed ut vitarent poenam, sicque multiplicati sunt homines scriptae legis. Homines vero paucissimi naturalis legis effecti sunt; homines vero gratiae aliquanto manifestiores esse coeperunt, quam prius fuerant...“ Zu Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie, 54, der sagt: „So repräsentieren die Vertreter des geschriebenen (mosaischen) Gesetzes die zweite Epoche, mögen sie in der Minderheit sein gegen die Vertreter des ‚status naturae‘“, ist zu sagen, daß Hugo explizit die „homines scriptae legis“ zu ihrer Zeit in der Mehrheit sieht.

<sup>370</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 136 / PL 176, 690BC: „Adveniente autem gratia (postquam rigor legis in misericordiam mutatus est), rursus multiplicantur homines naturalis legis, dum iam palam sectantur vitia sua, qui prius timore poenae coerciti latuerunt, homines vero scriptae legis minuuntur. Tamen hoc tempus ideo tempus gratiae appellatur, quoniam nunc homines gratiae, quamvis non sint numero plures, tamen sunt statu excellentiores, quia veritas a paucis quidem tenetur, sed ab omnibus fere cognoscitur, et communi omnium iudicio antefertur.“ Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 201,21 – 202,1 / PL 176, 313B: „Tempus gratiae ad vere bonos pertinet, qui modo etsi plures numero non sint, tamen statu sunt excellentiores, et Dei gratia publice anteferuntur, etiam ab his, qui eis moribus contradicunt.“

<sup>371</sup> Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie, 54 wird Hugos Lehre der „tria tempora“ und insbesondere dem Begriff „status excellentior“ zum einen dadurch nicht ganz gerecht, daß er ihn auf alle drei Zeiten anwendet. Hugo tut dies nur für das „tempus gratiae“ und – nur in „De sacramentis“ nicht aber in „De arca Noe mystica“, für das „tempus naturalis legis“. Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203 / PL 176, 313B. Zum anderen ist es nicht nachvollziehbar zu behaupten, „Hugo hat leider

Jede der drei Zeiten hat ihre eigenen Sakramente<sup>372</sup>, die zwar ihre Gnadenwirkung ausschließlich durch Christus haben<sup>373</sup>, im Unterschied zu den drei Arten von Menschen aber nicht in allen Zeiten vorkommen, sondern hinsichtlich ihres Verpflichtungsgrades und ihrer Heilsnotwendigkeit einander ablösen. Die Sakramente des natürlichen Gesetzes bestehen im Zehnt und in den Opfern sowie im Gebot und Verbot der Goldenen Regel.<sup>374</sup> Die Zeit des geschriebenen Gesetzes beginnt mit der Beschneidung, also mit Abraham, wenngleich das Gesetz selbst erst im Dekalog durch Mose gegeben wurde. Es enthält Vorschriften, Sakramente und Verheißungen.<sup>375</sup> Durch seine Befolgung waren den Menschen vielerlei Möglichkeiten des Verdienstes eröffnet.<sup>376</sup> Neben den vielen Gesetzen gibt es bereits viele Sakramente, von denen Hugo von St. Viktor drei Arten unterscheidet: Die ersten bestehen in heiligen Dingen und Verrichtungen, sind notwendige Heilmittel und dienen der Vergebung der Sünden, allen voran die Beschneidung. Die zweiten bestehen in Opfern und Gaben und dienen der Übung des Gehorsams und der Unterwerfung. Die dritte Art Sakramente besteht in den heiligen Diensten und deren Vorbereitung, der Pflege der Frömmigkeit und dem Lob Gottes, z.B. die Ornate der Priester oder das Zelt.<sup>377</sup> Auf die Zeit des Gesetzes folgt die Zeit der Gnade mit ihren Sakramenten, deren Vollkommenheit mit der Gnade selbst zusammenhängt, die aus der *passio Salvatoris* kommt. Weil Christus die Mitte der Heilsgeschichte ist,

---

diese Lehre ins Moralische verkehrt“; vgl. Schneider, ebd. Hugo hat den Begriff stringent gnadentheologisch und heilsgeschichtlich gebraucht, ohne ihn in irgendetwas zu verkehren.

<sup>372</sup> Braulik, Gab es „sacramenta veteris legis?“, 68, weist mit Recht darauf hin, daß Hugo von St. Viktor den Sakramenten vor Christus nicht nur „ausführliche Traktate“ widmete, sondern sie von der Frühscholastik bis zur Neuscholastik auch selbstverständlich als „sacramenta“ bezeichnet wurden, während der „Katechismus der Katholischen Kirche“ bei der Bezeichnung der vorchristlichen Heilszeichen den Terminus „Sakramente“ bewußt zu vermeiden scheint und stattdessen von „liturgischen Zeichen des Alten Bundes“ spricht. Die von Braulik, ebd., 69, geäußerte, berechnete Befürchtung, daß mit einem derart enggeführten Sakramentsbegriff die Sakramente vor Christus „leicht zum bloß „vor“-läufigen und jetzt abrogierten jüdischen Ritual abgewertet“ werden, müßte für Hugo von St. Viktor freilich noch um die mit Kain und Abel beginnenden, gewissermaßen vorjüdischen Opfer ergänzt werden, die Hugo von St. Viktor ebenfalls als „sacramenta“ bezeichnet, da er keine Zeit kennt, in welcher Gott den Menschen keine Sakramente gegeben hätte.

<sup>373</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 204, 1-4 / PL 176, 313B: „Scias ergo quocumque tempore ab initio mundi usque ad finem saeculi nullum fuisse vel esse vere bonum, nisi iustificatum per gratiam. Gratiam autem nunquam aliquem adipisci potuisse, nisi per Christum.“

<sup>374</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 4-5; Berndt, 246-248 / PL 176, 346A-347B. Hugo zählt hier den Zehnt (decima), Tieropfer (sacrificia) und Sachopfer (oblationes) auf und nennt als Inhalt der *lex naturalis*, die Gott ins Herz des Menschen geschrieben hat, das Verbot („De prohibendis“) und Gebot („De praeciendis“) der Goldenen Regel. Vgl. De sacramentis I, XII, 4; Berndt, 254, 6-9 / PL 176, 351D: „Sub lege naturali duo praecepta fuerunt et tria sacramenta: Duo praecepta, quod tibi non vis alii, ne feceris, et quaecumque vultis, ut vobis faciant homines, eadem et vos facite illud. Tria sacramenta: decimae, oblationes et sacrificia. Decimae in portionibus, oblationibus in rebus, sacrificia in animalibus.“

<sup>375</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 10; Berndt, 269, 18-19 / PL 176, 364A: „Sunt igitur tria, quae lex scripta continebat: praecepta, sacramenta, promissa.“

<sup>376</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 4; Berndt, 253, 23-24 / PL 176, 351C: „Sed quia homo per se infirmus erat, venerunt sacramenta, media inter praecepta et praemissa, quae illum adiuvarent, et ad praecepta facienda vel perficienda obtinenda.“

<sup>377</sup> Vgl. die detaillierte Aufstellung der „tria genera sacramentorum in lege“ in: De sacramentis I, XII, 10; Berndt, 268-269 / PL 176, 362B-364A.

sind alle Heilszeichen seine Sakramente, sowohl diejenigen vor ihm, die auf ihn hinweisen, als auch diejenigen, die er in der Zeit der Gnade selbst eingesetzt hat.<sup>378</sup>

Bei der Einsetzung seiner Sakramente handelt Christus souverän; die Einsetzung geschieht „gemäß dem Urteil und der Anordnung des Arztes“ Christus.<sup>379</sup> Hugo von St. Viktor ist der erste Theologe, der in seiner Sakramentsdefinition die Einsetzung (*institutio*) mitdefiniert, was von seiner Christozentrik her zu erklären ist, welche die Souveränität und Bedeutung des freien Willens des Erlösers herausstellt.<sup>380</sup> Die Bedeutung der Sakramente der Gnadenzeit als vollkommene Heilmittel ist also in einem besonderen Akt der Einsetzung durch Christus begründet<sup>381</sup>, mit Ausnahme der Ehe, die es schon im Paradies gegeben hatte, die dort allerdings nur *ad officium* eingesetzt war, ihre Bedeutung als *remedium* aber erst nach dem Sündenfall erhielt.<sup>382</sup> Nichtsdestoweniger ist für Hugo von St. Viktor die Ehe das erste eingesetzte Sakrament der Erlösungsordnung, das seinen Charakter als Gnadenzeichen seit dem Paradies behalten hat, das aber nun in der Zeit der Gnade durch Glaube und Liebe zur Heiligkeit geführt werden kann, indem die Ehegatten Glieder Christi geworden sind.<sup>383</sup> Die anderen Sakramente der Zeit der Gnade unterscheidet Hugo von St. Viktor in drei Gruppen: Die erste umfaßt diejenigen Sakramente, in denen vornehmlich das Heil besteht, wie zum Beispiel die

<sup>378</sup> Zur Einsetzung der Sakramente bei Hugo von St. Viktor und in der Viktorinerschule vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 73-145.

<sup>379</sup> De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 25-26 / PL 176, 314A: „Et haec omnia facta sunt secundum iudicium et dispensationem medici“.

<sup>380</sup> Daß Hugo von St. Viktor zum erstenmal die „institutio“ in die Sakramentsdefinition aufgenommen hat, hat Geyer, Siebenzahl, 332, herausgestellt. Die Sakramentsdefinition findet sich in: De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 209-210 / PL 176, 317D. Anders als es Geyer, ebd., 331-333 darstellt, ergibt sich die Hereinnahme der „institutio“ in den Sakramentsbegriff aber bereits aus dem reparatio-Traktat in De sacramentis I, VIII, wo Christus unter der Metapher des Arztes als „dispensator sacramentorum“ geschildert wird.

<sup>381</sup> Vgl. Knoch, Die Einsetzung, 84-86, zur Lehre der „institutio sacramentorum“ bei Hugo von St. Viktor. Knoch folgert, daß „de institutione sacramentorum“ bei Hugo von St. Viktor exakt mit „Über den Akt der Einsetzung der Sakramente“ übersetzt werden muß, da erst der Akt der Einsetzung durch Christus irgendwelche Zeichen zu Sakramenten im vollen Sinne der Definition Hugos macht; vgl. ebd., 85.

<sup>382</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 13; Berndt, 205, 17-19 / PL 176, 314C: „Sacramentum coniugii solum ex omnibus sacramentis, quae ad remedium hominis instituta sunt, ante peccatum hominis legitur institutum; non tamen propter peccatum, sed ad sacramentum solum et ad officium.“ und De sacramentis I, IX, 9 / Berndt, 208, 23-26 / PL 176, 318A: „Sed quia carnis humanae infirmitas turpius ad omnem concupiscentiam efflueret, si non in parte aliqua licite exciperetur, concessum est postea ad remedium, quod prius ad officium solum fuerat institutum.“

Zur Ehelehre Hugos von St. Viktor vgl. Gössmann, Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung Hugos von St. Viktor und Wolframs von Eschenbach, 205-213.

<sup>383</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 8; Berndt, 443, 27-28 / PL 176, 496B: „Sacramenti vero huius sanctitatem non habent, nisi hi soli, qui per fidem membra Christi facti sunt, et per caritatem intus mente et devotione Deo sunt uniti.“ Dies ist nach Augustinus, den Hugo hier zitiert (Augustinus, De bono coniugali VII, 7; vgl. Berndt, 443), nur im Gottesstaat möglich: „Dicit enim beatus Augustinus, quia sacramentum coniugii omnibus gentibus commune esse potest; sanctitas autem sacramenti non nisi in civitate Dei nostri est“ (De sacramentis II, XI, 8; Berndt, 443, 13-15 / PL 176, 496A). Vgl. auch Weisweiler, Die Wirksamkeit, 114f. Das Augustinuszitat entnahm Hugo aus einer Sentenz der Schule Anselms von Laon. Zu den interessanten Fragen nach den handschriftlichen Quellen der Ehelehre Hugos vgl. Ott, Hugo und die Kirchenväter, 300-302 und Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon, 33-38. Zu dem Augustinuszitat vgl. Ott, ebd., 300.



Taufe und der Empfang des Leibes und Blutes Christi.<sup>384</sup> Die zweite Gruppe bilden die zur religiösen Übung und Vervollkommnung dienenden Sakramente wie zum Beispiel die Aschenbestreuung oder das Weihwasser. Davon hebt sich die dritte Gruppe ab, die nur Sakramente umfaßt, welche zur Vorbereitung anderer dienen, zum Beispiel der Ordo.<sup>385</sup>

Zusammengehalten werden alle Sakramente durch ihre christologische Herkunft und Ausrichtung. In seiner Schrift *De arca Noe morali* schreibt Hugo von St. Viktor: „In die Arche, ... in der das *opus restorationis* vollkommen enthalten ist ..., ist die gesamte Geschichte eingeflochten, und in ihr lassen sich die Geheimnisse der Sakramente finden.“<sup>386</sup> Mitte der Heilsgeschichte ist für Hugo von St. Viktor aber Christus, der ganz mit dem Vater eins war und durch den die Menschen mit Gott geeint werden können. Der von Natur aus Sohn war, kam, um uns zu Adoptivöhnen zu machen. Ohne die Zustimmung des Sohnes, so Hugo, kann keiner zum Vater gelangen.<sup>387</sup> Wenngleich also Glaube und Sakramente längst vor der Inkarnation bestanden hatten, so erhielten die Sakramente erst aus Christi Passion ihre den Empfänger als Kind Gottes adoptierende Kraft. Weil aber alle Sakramente aus diesem Grunde wirksam sind, sind sie auch allesamt wirksame Heilmittel, trotz ihrer Verschiedenheit in Gestalt, Wirkung und Zeichencharakter.

Die Wirksamkeit aller Sakramente besteht darin, daß sie auf verschiedene Weise die Folgen der Erbsünde heilen, die außer in der Sterblichkeit des Leibes (*mortalitas corporis*) auch in der Unwissenheit des Guten (*ignorantia boni*) und in der Begehrlichkeit nach dem Bösen (*concupiscentia mali*) bestehen.<sup>388</sup> Dazu kommen als Folgen der persönlichen Sünden die Herzensverhärtung und die innere Finsternis, der die äußere Finsternis folgt, wenn Gott nicht davon löst.<sup>389</sup> In der

<sup>384</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 13-15 / PL 176, 327A: „Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi.“

<sup>385</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 221, 15-20 / PL 176, 327AB: „Alia sunt quae et si necessaria non sint ad salutem, quia sine his salus haberi potest. Proficiunt tamen ad sanctificationem, quia hic virtus exerceri et gratia amplior adquiri potest, ut aqua aspersionis, et susceptio cineris, et similia. Sunt rursum alia sacramenta, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur.“ In De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 20-21 / PL 176, 327B: „vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis“ rechnet Hugo auch die Priesterweihe zu der dritten Gruppe der „sacramenta ad praeparationem“. Doch das „videntur“ (s.o.) schwächt diese Aussage ebenso ab wie die Tatsache, daß im Traktat über die Weihnen nichts dieser Einteilung Entsprechendes folgt.

<sup>386</sup> De arca Noe morali IV; Sicard, 115-116 / PL 176, 680AB: „Qualis ergo est haec arca? Vis scire qualis? Sustine me, ut de multis pauca tibi dicam. Haec arca similis est apothecae omnium deliciarum varietate refertae... Ibi universa opera restorationis nostrae a principio mundi usque ad finem plenissime continentur ... Ibi historia rerum gestarum textitur, ibi mysteria sacramentorum inveniuntur.“ „Sacramentum“ ist hier im engeren Sinn zu verstehen.

<sup>387</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283, 9-12 / PL 176, 372C: „Venit filius naturalis missus a Patre, ut adoptandos in hereditatem vocaret et consensum suum in gratia adoptionis comprobaret. Neque enim sine consensu Filii a Patre alieni in hereditatem ducendi erant.“

<sup>388</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 335, 17-19 / PL 176, 415B: „Duo haec mala in homine fuerunt, et ex his cetera mala hominis omnia processerunt. Unum fuit ignorantia, aliud concupiscentia; ignorantia boni, concupiscentia mali.“

<sup>389</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 530, 15-22 / PL 176, 565BC: „Duobus enim modis quisque peccator ligatus est. Ligatus est obduratione mentis, ligatus est debito futurae damnationis.“

gesamten Heilsgeschichte kommt Gott deshalb als Arzt den Menschen zu Hilfe und bietet ihnen in den Sakramenten Heilmittel an. Er verläßt seine Position als Richter, nimmt als Ratgeber vermittels der Sakramente die Unwissenheit weg und schenkt den Menschen als Helfer in der Gnade, die in den Sakramenten enthalten ist, ein Heilmittel gegen die Begierde.<sup>390</sup>

Dies gilt für die Sakramente aller drei Zeiten der Heilsgeschichte, denn - so erklärt Hugo - „solange die Krankheit währt, ist die passende Zeit für die Medizin“<sup>391</sup>. Freilich vergleicht Hugo von St. Viktor die Gebote und Vorschriften, mithin die Sakramente des Alten und des Neuen Testaments mit zwei Schwertern: während das Alte Testament wie ein Rächer die Verbrechen der Menschen richtet und ihn mit einem leiblichen Schwert trifft, um zu bestrafen, richtet zwar auch das Neue Testament, jedoch kommt es wie ein Arzt zu den infolge der Sünde kranken Menschen, um sie mit einem geistlichen Schwert zu treffen, das sie heilt.<sup>392</sup> Trotz großer Gemeinsamkeiten sind also dennoch Unterschiede bei den Sakramenten der drei verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte auszumachen, die sich äußern in den Adressaten, der Deutlichkeit des Zeichens und der Unmittelbarkeit zur *passio Salvatoris*. Adressat und somit Empfänger aller Sakramente ist letztlich die *familia Christi*. Hugo von St. Viktor teilt die Menschheit ein in zwei Heere oder zwei Familien: Die Familie Christi und die Familie des Teufels (*diabolus*). Jene empfängt die Sakramente Christi, diese die ebenfalls existierenden Sakramente des Teufels.<sup>393</sup> Die Sakramente des Teufels werden von Hugo von St. Viktor nirgends näher beschrieben, es sei denn damit, daß sie gewissermaßen als Waffen des Teufels letztlich den Waffen Christi unterlegen sind.<sup>394</sup>

Alle Menschen, die zu welcher Zeit auch immer zur *familia Christi* gehören, nennt Hugo von St. Viktor beachtlicherweise „Christen“. Aufgrund seiner

Quandiu namque gratia Dei cum homine est, solutus est homo, et ad bene operandum expeditus ...  
Ista obduratio sive excaecatio mentis, interiores tenebrae sunt, in quibus homo pro peccato suo in  
praesenti obligatus tenetur; et nisi ab his in hac vita solutus fuerit, postmodum ligatis manibus et  
pedibus in tenebras exteriores proicietur.“

<sup>390</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 3; Berndt, 195, 23-24 / PL 176, 307C: „Sic itaque oportet, ut interim  
deponat personam iudicis, et assumat personam prius consiliatoris, postea auxiliatoris.“ Vgl.  
Weisweiler, Wirksamkeit, 23 u. 26f.

<sup>391</sup> De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 17 / 176, 313D: „Quandiu morbus est, tempus est  
medicinae.“

<sup>392</sup> Misc. I, 187; Pl 177, 584BC: „Vetus Testamentum quasi vindex iudicat crimina et corporali gladio  
percutit ad puniendum; Novum Testamentum quasi medicus iudicat morbos et spiritali gladio percutit  
ad sanandum.“

<sup>393</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202, 15-17 / PL 176, 312C: „Coepit ergo genus humanum  
mox in partes contrarias dividi; aliis sacramenta suscipientibus diaboli, aliis vero suscipientibus  
sacramenta Christi. Et factae sunt duae familiae, una Christi, altera diaboli.“

<sup>394</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202,20 – 203,1 / PL 176, 312C: „Et quid omnes priores  
sanctos, qui ante incarnationem ab initio fuerunt electi appellaverim, nisi milites quosdam optimos  
regem venturum in acie praecedentes ipsis quibus tunc sanctificabantur sacramentis quasi quibusdam  
armis muniti atque praecincti? Quid item eos, qui post incarnationem usque ad finem electi  
subsequuntur, nisi alios milites, non tamen alium, sed ipsum regem suum praecedentem unanimiter  
atque alacriter subsequentes et habentes ipsi arma novi nova, tamen ab eodem armati et contra  
eumdem pugnaturi? Sive igitur praecedentes sive subsequentes, unius regis sacramenta portantes, uni  
regi militantes, et unum tyrannum superantes.“

einheitlichen Sicht der Heilsgeschichte kommt er zu der Aussage, daß es von Anfang an Christen gab, zwar nicht dem Namen, aber doch der Sache nach.<sup>395</sup> Die sich hier ergebenden Rezeptionsmöglichkeiten Hugos von St. Viktor für eine Theologie der Religionen bietet auch sein Begriff der drei Arten von Menschen, nämlich Heiden, Juden und Christen, von denen er sagt, daß es sie zu allen Zeiten gegeben hat: Sie sind zwar in je ihrer Zeit innerhalb der drei Zeiten der Heilsgeschichte entweder quantitativ gesehen in der Mehrheit oder qualitativ herausragend, nicht aber eben einer dieser Zeiten ausschließlich zugeordnet, so daß es zu allen Zeiten *homines naturalis legis*, die *aperte mali* sind, *homines scriptae legis*, die Hugo von St. Viktor *ficti boni* nennt und *homines gratiae* gibt, welche allein *vere boni* genannt werden können.<sup>396</sup> Diese Unterscheidung rührt von den Sakramenten her, da durch die *sacramenta scriptae legis* die Menschen zwar über das gute Leben unterrichtet werden, so daß die *ignorantia* gemildert wird, ihnen aber die *concupiscentia* bleibt. Diese findet wirksame Heilmittel erst in der Zeit der Gnade, deren Sakramente durch den Heiligen Geist zur Liebe des Guten entflammen, den Menschen stärken und vollenden.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203, 1-2 / PL 176, 312D: „Unde patet, quia ab initio et si non nomine, re tamen Christiani fuerunt.“ Der Begriff der „non nomine christiani“ bei Hugo von St. Viktor unterscheidet sich von der in der modernen Theologie üblichen, auf Karl Rahner zurückgehenden, Rede vom anonymen Christen dadurch, daß Hugo von St. Viktor hier die das in den Sakramenten bestehende Heilsangebot Gottes annehmenden Menschen in der Zeit vor Christus als Christen „nicht dem Namen, aber der Sache nach“ ansieht, während K. Rahner ausgehend von Gaudium et spes 22/II. Vatikanum und dem allgemeinen Heilswillen Gottes ein Theologumenon kreierte, das die grundsätzlich zu jeder Zeit denkbare Heilsmöglichkeit von schuldlos nicht zur Kirche gehörenden und sich nicht als Christen verstehenden Menschen zum Ausdruck bringen sollte. Interessant ist dennoch die Parallelität in der Terminologie und in der Tendenz der Hereinholung von sich nicht ausdrücklich oder gar ausdrücklich nicht als Christen verstehenden Menschen in den Begriff des Christen bei Hugo von St. Viktor und Karl Rahner. Der wichtigste Unterschied besteht zum einen darin, daß Hugo von St. Viktor auf die Annahme der vorchristlichen Sakramente abhebt, während Rahner vom „übernatürlichen Existenzial“ ausgehend eine vorsakramentale Bezogenheit aller Menschen auf Christus als Heilsbringer und allenfalls einen (unreflexen) Glauben als heilsnotwendig denkt, zum anderen in der Zeit nach bzw. vor Christus, auf die sich der Begriff bezieht. Hugo von St. Viktor dachte mit den „non nomine, re tamen christiani“ zumindest hier in De sacramentis I, VIII nur an Menschen, die vor der Menschwerdung lebten und keinen Zugang zur Taufe hatten. Da er bezüglich seiner Meinung, daß zu seiner Zeit bereits kein Mensch mehr schuldlos ohne Kenntnis des Evangeliums leben könne (vgl. PL 176, 451C), vom heutigen Standpunkt aus gesehen einem error facti unterlag, ist die Frage nicht uninteressant, ob er den Begriff auch auf Menschen angewendet hätte, die zu seiner Zeit auf in Europa nicht bekannten Kontinenten lebten und das Evangelium deshalb nicht kennen konnten, jedoch den „sacramenta naturalis legis“ ähnliche Heilszeichen praktizierten. Insofern ist es nicht abwegig, Hugos Terminologie im Zusammenhang mit Rahners Theologumenon ins Spiel zu bringen. Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie X, 531-546; zum Begriff „Anonymer Christ“ vgl. Schwerdtfeger, LThK III / 1, 702.

<sup>396</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203, 5-18 / PL 176, 312D-313B: „Similiter tria sunt genera hominum; id est homines naturalis legis, homines scriptae legis, homines gratiae. Homines naturalis legis dici possunt, qui sola naturali ratione vitam suam dirigunt. Vel potius homines naturalis legis dicuntur, qui secundum concupiscentiam, in qua nati sunt, ambulant. Homines scriptae legis sunt hi, qui exterioribus praeceptis ad bene vivendum informantur. Homines gratiae sunt ii, qui per aspirationem Spiritus sancti afflati et illuminantur, ut bonum, quod faciendum est, agnoscant et inflammentur, ut diligant, et corroborantur, ut perficiant ... In primo genere continentur pagani, in secundo genere Iudaei, in tertio Christiani. Ista tria genera hominum ab initio numquam ullo tempore defuerunt.“

<sup>397</sup> Vgl. ebd.

Zugenommen hat in der Heilsgeschichte auch die Deutlichkeit der sakramentalen Zeichen. Je näher die Zeit der Erlösung kam, desto deutlicher (*evidentior*) wurden die sichtbaren Zeichen der Gnade.<sup>398</sup> Der Zeichencharakter der Sakramente bezieht sich dabei stets auf etwas Höheres und geschichtlich Folgendes. Die Sakramente vor Christus sind deshalb allesamt Schatten (*umbra*) der Sakramente der Gnadenzeit, welche Hugo von St. Viktor *corpus* nennt und welche selbst schließlich wiederum sichtbare Zeichen jenes Geistes (*spiritus*) sind, der identisch ist mit dem, was die Gnade Gottes unter sichtbaren Zeichen unsichtbar bewirkt.<sup>399</sup> Durch die zunehmende Deutlichkeit der sakramentalen Zeichen wird in der Heilsgeschichte auch die Bezogenheit des Glaubens auf Christus als seine Mitte immer stärker, so daß das Zu-sich-Kommen des Glaubensinhalts und das Wachsen der Deutlichkeit der sakramentalen Zeichen sich in der Geschichte korrelativ zueinander verhalten.<sup>400</sup> Die Abfolge der Sakramente in der Heilsgeschichte entspricht mit der zunehmenden Deutlichkeit ihres Zeichencharakters einer Zunahme der Erkenntnis dessen, worin das Heil besteht, und so einer Zunahme an Erkenntnis der Wahrheit. Erst in den *sacramenta gratiae* ist jedoch die *veritas spiritus* deutlich zu Tage getreten.<sup>401</sup>

Ein weiterer Unterschied der verschiedenen Sakramente der Heilsgeschichte, auf den bereits hingewiesen wurde, ist ihre Anzahl und im Zusammenhang damit die Häufigkeit des Empfangs. Hinzu kommt als Unterscheidungsmerkmal die Nähe der Sakramente zur Quelle ihrer Heiligung, welche in der *passio Salvatoris* besteht. Wie die Sakramente vor Christus hinsichtlich ihrer Zeichenfunktion nur Schatten der Sakramente der Zeit der Gnade sind, so empfangen jene ihre Heiligung und Wirkkraft nur mittelbar über die Sakramente der Gnade. Hugo von St. Viktor stellt sich die *passio Salvatoris* als Quelle aller Heiligung vor, die vermittelt der Sakramente des Neuen Bundes in einem zeitlichen Zurück auch die Sakramente der

<sup>398</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 245,24 – 246,1 / PL 176, 345D: „Propter quod et ipsa signa salutis per successionem temporum; alia post alia mutari debuerunt, ut cum effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simul quoque et ipsa sanctificatio in ipsis signis visibilibus evidentior appareret.“ Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 28, wo er diese Gedanken Hugos auf einige Augustinusstellen zurückführt.

<sup>399</sup> Vgl. De arca Noe morali IV; Sicard, 114 / PL 176, 679AB: „Unde umbra dicuntur illa, quae ante adventum Christi sub lege naturali et sub scripta lege corporaliter et visibiliter gesta sunt ad praefiguranda ea, quae nunc post adventum Christi in tempore gratiae corporaliter et visibiliter geruntur, quae ideo umbra dicuntur, quia corporalia erant et figura corporalium. Corpus vocantur ipsa nostra sacramenta, quae nunc in ista Ecclesia visibiliter geruntur. Spiritus autem est id, quod gratia Dei sub visibilibus sacramentis invisibiliter operatur.“

<sup>400</sup> Zur Entwicklung des Glaubens in der Geschichte vgl. Hugos Glaubenstraktat in De sacramentis I, X, 4 u. 6; Berndt, 228-230 u. 232-238 / PL 176, 332B-333D u. 335A-339D.

<sup>401</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 245, 21-24 / PL 176, 345CD: „Sed sciendum, quod divinae dispensationis ordo et ratio hoc poposcit, ut sicut ab initio, procurrente tempore, magis semper ac magis adventus salvatoris appropinquavit; sic semper magis ac magis effectus salutis cresceret, et cognitio veritatis.“ Hugo von St. Viktor präzisiert hier, was bereits Augustinus hervorgehoben hat: daß die Christen im Unterschied zu vorherigen Zeiten nur noch weniger, dafür in ihrer Zeichenhaftigkeit vorzüglicher Sakramente bedürfen; vgl. Augustinus, Epistula ad Januarium 54, 1, 1; CSEL 34, 159, 8-9: „Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi conligavit.“

vorchristlichen Zeit heiligt, die damit dem Empfänger in sozusagen doppelt mittelbarer Weise die Gnade bringen.<sup>402</sup>

Die letzte Frage, die abschließend im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Einordnung der Sakramente gestellt werden soll, betrifft ihre Wirkkraft oder die Größe ihrer Gnadenwirkung zu verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte. Aus den bisherigen Ergebnissen läßt sich bereits sagen, daß es für Hugo von St. Viktor bezüglich des Wesens der sakramentalen Gnade für die unterschiedlichen Zeiten der Heilsgeschichte keinen Unterschied gibt, da alle Sakramente im Kampf gegen die Folgen der Erbsünde denselben Zweck und in der *passio Salvatoris* dieselbe Quelle ihrer Kraft haben. Andererseits wird aus verschiedenen Ausführungen Hugos von St. Viktor ersichtlich, daß er bezüglich der sakramentalen Wirkkraft zwischen den *sacramenta gratiae* und den *sacramenta priora* einen zumindest graduellen Unterschied sieht. Von den Sakramenten der Gnade sagt Hugo von St. Viktor nämlich, daß sie nicht mehr von anderen verdrängt werden, weil sie „als vollkommene Heilmittel die Krankheit vertilgen und die vollkommene Gesundheit der Seele wieder ganz herstellen.“<sup>403</sup> Da sie aus diesem Grund die vorhergehenden Sakramente verdrängt haben, läßt sich hieraus auf eine größere Gnadenwirkung der Sakramente der Gnade schließen.<sup>404</sup> Auch für die einzelnen Sakramente innerhalb der Zeit der Gnade differenziert Hugo von St. Viktor eine qualitativ unterschiedliche sakramentale Wirkkraft, sogar innerhalb der *sacramenta maiora* zwischen Taufe und Firmung.<sup>405</sup> Als höchstes aller Sakramente qualifiziert Hugo von St. Viktor die Eucharistie insofern, als er von ihr sagt, daß sie unter allen Sakramenten einzigartig sei und alle anderen erst heiligt.<sup>406</sup> Wie diese Differenzen innerhalb der *sacramenta maiora* genauer zu verstehen sind, wird

---

<sup>402</sup> Vgl. dazu die wichtige Stelle in De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 19-25 / PL 176, 343CD: „Ideo sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia atque haec ex sua sibi que caelitus indita sanctificatione conferant, quod illa per haec ex sola horum significatione conferre consueverant. Passio namque Salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, *mediantibus istis* etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat.“ Das „continere“ zeigt an, daß hier die Idee Hugos vom Sakrament als Gefäß im Hintergrund steht. Dennoch spricht Hugo hier gerade nicht von Sakramenten als Gnadengefäßen, sondern argumentiert mit dem Gedanken der mehr oder weniger vollkommenen Zeichenhaftigkeit („ex sola horum significatione“), so daß die These Weisweilers, Hugo wolle sagen, daß aus dem „Überfluß der Verdienste Christi in den Sakramenten des Neuen Testaments die Gnadengefäße des Alten Bundes und der Naturordnung gefüllt“ (Weisweiler, Die Wirksamkeit, 33) werden, zwar die Idee der Vermitteltheit, nicht aber die verwendete Metapher trifft.

<sup>403</sup> De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 21-25 / PL 176, 314A: „Et ista sacramenta suo tempore expleto cessaverunt; et alia pro illis ad eandem sanitatem proficiendam successerunt. Et rursus post illa alia quasi novissime adiuncta sunt, quibus alia succedere non debuerunt. Velut medicamenta perfecta, quae morbum ipsum consumerent et perfectam sanitatem plene restaurarent.“

<sup>404</sup> Vgl. ähnlich mit Hinweisen auf Augustinus: Weisweiler, Wirksamkeit, 40.

<sup>405</sup> Die Taufe läßt die Sünden nach, wohingegen die Firmung zur Stärkung dient. Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 6-7 / PL 176, 460D-461A: „Illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem, hic gratia datur ad confirmationem.“

<sup>406</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 2; Berndt, 400, 22-23 / PL 176, 461D: „Sacramentum corporis et sanguinis Christi unum est ex his, in quibus principaliter salus constat, et inter omnia singulare, quia ex ipso omnis sanctificatio est“, und De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 407, 12 / PL 176, 468A: „propterea divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta.“

weiter unten zu erörtern sein. Hier genügt es festzustellen, daß sich bei Hugo von St. Viktor eine Unterschiedenheit der Größe der sakramentalen Wirkkraft zwischen den verschiedenen Sakramenten der Heilsgeschichte feststellen läßt, jedoch nur dem Grad, nicht dem Wesen nach. Hugo von St. Viktor betont nämlich ausdrücklich, daß ihm diejenigen nicht recht zu denken scheinen, die die Heiligungswirkung der früheren Sakramente leugnen.<sup>407</sup> H. Weisweiler hat nachgewiesen, daß Hugo von St. Viktor sich damit gegen Augustinus und gegen die Mehrheitsmeinung seiner Zeit stellte, und daß er damit auch gegen spätere Theologen wie Bonaventura steht, die allesamt dafür eintraten, daß die Sakramente des Alten Testaments das Heil nur versinnbildlichten und versprachen, nicht aber gaben, wohingegen Hugos Beitrag zur Dogmenentwicklung gerade darin besteht, daß er den objektiven Heilscharakter der Sakramente aller Gnadenordnungen herausgestellt hat. Bei aller Differenzierung liegt die Betonung bei ihm auf der *passio Salvatoris*, die alle Sakramente, auch und gerade diejenigen der früheren Zeiten vor Christus, geheiligt hat.<sup>408</sup> Daß Hugo von St. Viktor sich seiner Ausnahmeposition bewußt war, zeigt die Formulierung „*Si quis igitur ... non mihi recte sentire videretur*“<sup>409</sup>. Daß er selbst erst auf einem längeren Weg zu seiner die Sakramente des Alten Testaments hoch würdigenden Einsicht gelangt war, macht die Entwicklung seiner Aussagen zur Beschneidung deutlich: Zur Gnadenwirkung der Beschneidung sagt Hugo von St. Viktor im Tauftraktat seines Hauptwerkes *De sacramentis* einerseits, daß durch sie die Vergebung der Sünden empfangen (*remissio peccatorum percipitur*) und die Schuld weggenommen wird (*culpam ... emundaret*), andererseits aber, daß die Wassertaufe nach der Beschneidung gekommen sei, um völlig zu reinigen (*totum purgans*), da die Beschneidung den inneren Schmutz nicht reinigen konnte (*quae intrinsecus sunt ... sordes mundare non potest*)<sup>410</sup>. Da zwischen *culpam emundare* und *totum purgans* kein inhaltlicher Unterschied besteht, wird hier noch Hugos Erkenntnisprozeß

<sup>407</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XI, 1; Berndt, 243, 14-15 / PL 176, 343BC: „*Si quis igitur sacramenta priora effectum sanctificationis habuisse negaverit, non mihi recte sentire videtur.*“

<sup>408</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XI, 2; Berndt, 243 / PL 176, 343CD. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 33-39, zeigt, wie Hugo hier gegen Augustinus (Enarrationes in Ps. 73) steht, der sagte: „*Alia sunt sacramenta dantia salutem, alia promittentia salvatorem. Sacramenta novi testamenti dant salutem. Sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem.*“ Davon machte nur die Beschneidung eine Ausnahme. Bonaventura, der sich auch sonst gern an Hugo anlehnte, hat in Hugos Satz „*illa per haec ex sola horum significatione conferre*“ (*De sacramentis* I, XI, 2; Berndt, 243, 22-23 / PL 176, 343C) das „*horum*“ weggelassen (Bonaventura, Comment. in Sent. IV d.1 p.1 art. unic.q.5; Opera Omnia, IV, 25f.), wodurch sich der Sinn dahin veränderte, daß die „*sacramenta priora*“ nur vom Zeichencharakter her eine Bedeutung besitzen, während Hugo lediglich die Einschränkung macht, daß ihre Gnade nicht unmittelbar, sondern vermittels der „*sacramenta gratiae*“ aus der „*passio Salvatoris*“ kommt. Bonaventura hat Hugo demnach falsch verstanden oder uminterpretiert. Auch das „*mediantibus istis*“, mit dem Hugo die Vermitteltheit und so gerade die Gnadenwirkung der „*sacramenta priora*“ ausdrückt, deutet Bonaventura dahingehend, daß mit „*istis*“ der Glaube gemeint sei, der auch in alttestamentlicher Zeit vorhanden war. Vgl. Bonaventura, ebd.: „*Unde Hugo ... mediantibus istis, id est fide istorum, quia non erant in re sed in fide.*“ Das ist nicht nur grammatisch sehr holprig, sondern eine Interpretation, die im entsprechenden Abschnitt bei Hugo keinen Anhalt hat.

<sup>409</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XI, 1; Berndt, 243 / PL 176, 343BC.

<sup>410</sup> *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 382 / PL 176, 449AB.

sichtbar: Er hat zu seiner inzwischen fest erkannten, eigentlichen These trotzdem noch die von ihm schon überwundene Ansicht hinzugefügt.<sup>411</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Hugo von St. Viktor trotz mancher Unausgegorenheiten ein großartiges heilsgeschichtliches Programm formuliert, das die Sakramente nicht nur berücksichtigt, sondern das sich an ihnen und durch ihre Entwicklungen hindurch konstituiert, wobei die Christozentrik stets gewahrt bleibt und zu einer bemerkenswerten Aufwertung der Sakramente der Zeit vor der Inkarnation führt. Die *passio Salvatoris* ist als Mittelpunkt der Heilsgeschichte die Quelle aller Gnade und führt zu einer noch zu klärenden Vorrangstellung der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, sowie zu einer Sonderstellung des das Kreuzesgeschehen vergegenwärtigenden Sakraments der Eucharistie.

## 2.2. Sakramente und Erkenntnislehre

### 2.2.1. Die Rezeption des Ps.-Dionysius

Neben der heilsgeschichtlichen Betrachtung der Sakramente läßt sich noch von einer zweiten Seite her Einblick gewinnen in die allgemeine Sakramentenlehre und das sakramentale theologische Denken Hugos von St. Viktor, nämlich von der im allgemeinen als Symbolismus bezeichneten Weltsicht her, die in der Welt und den Dingen Zeichen und Spuren des Unendlichen sieht.<sup>412</sup> Hugo von St. Viktor übernahm wesentliche Elemente dieser Gedankenwelt, die fraglos neuplatonische Einflüsse verrät, aus der *Hierarchia caelestis* des Ps.-Dionysius Areopagita, die er mit einem ausführlichen und komplexen<sup>413</sup> Kommentar bedachte.<sup>414</sup> Von diesem ausgehend sollen im folgenden einige Skizzen des Symboldenkens Hugos von St. Viktor gezeichnet werden, um so die Bedeutung des Begriffs *sacramentum* vertiefen zu können. Im Blick auf den Kommentar Hugos von St. Viktor über die *Hierarchia caelestis* des Ps.-Dionysius soll die Frage beantwortet werden, welchen Anteil die Sakramente im engeren Sinn an der Gotteserkenntnis haben.<sup>415</sup>

<sup>411</sup> Weisweiler, Die Wirksamkeit, 41, vermutet, daß Hugo die überwundene These in einem früheren schriftlichen Werk fixiert hatte.

<sup>412</sup> Vgl. zum gesamten Abschnitt 2.2.: Blessing, Christus de ore ad cor, 58-67.

<sup>413</sup> Zur Komplexität des Werkes aufgrund seiner Entstehungsgeschichte vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 180.

<sup>414</sup> Expositio; PL 175, 923-1154. Der von Hugo von St. Viktor kommentierte Text des Ps.-Dionysius Areopagita ist ediert in: SChr 58bis, hrsg. v. G. Heil. Hugo von St. Viktor benutzte als Vorlage allerdings die lateinische Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena. Zur Textgeschichte vgl. auch Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 175-181. Zur Bedeutung Hugos v. St. Viktor in der Ps.-Dionysiusrezeption des Mittelalters vgl. Dondaine, Le Corpus dionysien, 123f. Eine Exegese des Ps.-Dionysiuskommentars Hugos von St. Viktor im Hinblick auf das darin aufscheinende Motiv der Schönheit des Geschaffenen bietet Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 175-303. Vgl. auch Karfíková, Die Rettung des Flüchtigen, 276-278.

<sup>415</sup> Zum Sakramentsbegriff im Dionysiuskommentar vgl. Ypenga, Allegorische uitleg, 279-286. Zur Bedeutung des Ps.-Dionysius für die Urstandslehre Hugos von St. Viktor vgl. Possekel, Der Mensch in der Mitte, 20.

Ps.-Dionysius denkt in seiner „himmlischen Hierarchie“ Gott in der Bewegung des Hervorgangs.<sup>416</sup> Seine Theologie ist im wesentlichen Schöpfungslehre, d.h. Lehre von den „Ausflüssen“ Gottes, in denen er überhaupt erkennbar wird. Die Geschöpfe sind in der Theologie des Ps.-Dionysius Lichtstrahlen, in denen das göttliche Urlicht sich ausstrahlt.<sup>417</sup> Dabei gehen die Strahlen des innergöttlichen Lichts durch eine schon innergöttlich vorhandene Vielheit hindurch und leuchten so in die Vielfalt der geschaffenen Welt, daß man in den verschiedenartigen Geschöpfen verschiedene Eigenschaften Gottes abgebildet finden kann. Durch die Betonung der Trinität des Schöpfers und der Freiheit der Schöpfungstat grenzt sich Ps.-Dionysius vom Neuplatonismus, dessen Gedanken er sonst großzügig aufgreift, allerdings durchaus ab. Das göttliche Licht strahlt bei ihm durch freie  $\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  aus dem persönlichen Schöpfer aus und nicht wie im Neuplatonismus aus Naturnotwendigkeit.<sup>418</sup>

Die *Hierarchia caelestis* beginnt Ps.-Dionysius mit dem Jakobusbriefzitat „*Omne datum optimum ... desursum est descendens a Patre luminum*“<sup>419</sup>, das den Schöpfer als Vater und das ausstrahlende Licht als väterliches Geschenk bezeichnet. Im Anschluß an diesen Satz beginnt Hugo von St. Viktor seinen Dionysiuskommentar, in dessen zweitem Buch alle wesentlichen Gedanken hugonischer Erkenntnistheorie im Anschluß an Ps.-Dionysius entfaltet werden. Da Hugos Begrifflichkeit noch wenig präzise ist, läßt sie sich kaum auf einen knappen Nenner bringen. Zwei zentrale Gedanken seiner eigenen Theologie übernahm er aber zweifellos aus der ps.-dionysischen Denkwelt: die Ideen der *illuminatio* und der *participatio*.<sup>420</sup> Nach Ps.-Dionysius sind alle Geschöpfe als geschaffene Lichter Sinnbild einer immateriellen Lichtergießung, Strahlen göttlichen Lichts und somit wie Spiegel, auf die Gottes Licht einstrahlt. Dabei herrscht eine Hierarchie, die sich folgendermaßen charakterisieren läßt: je näher ein Geschöpf bei Gott steht, desto heller strahlt in ihm das göttliche Licht wider, wenngleich auch noch die niedrigsten Geschöpfe vom göttlichen Licht durchdrungen sind. Obwohl jedes Geschöpf als Abbild Gottes dem Urbild aufgrund des Unterschiedes von Schöpfer und Schöpfung stets mehr unähnlich als ähnlich ist, so ist andererseits auch das niedrigste Geschöpf oder die unwürdigste symbolische Darstellung Gottes dem Dargestellten noch rudimentär ähnlich, weil alles Seiende am Schönen teilhat.<sup>421</sup> Ps.-Dionysius erkennt der unähnlichen Darstellung sogar insofern einen Vorzug vor der ähnlichen zu, als

<sup>416</sup> Vgl. Semmelroth, Die  $\Theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$   $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\iota\kappa\eta$ , 2-5.

<sup>417</sup> Vgl. Semmelroth, Gottes ausstrahlendes Licht, 481f.

<sup>418</sup> Vgl. ebd., 482f.

<sup>419</sup> Jak 1, 17.

<sup>420</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 935-956; viele Nachweise. Daß diese Begriffe zentral für Hugos theologisches Denken geworden sind, zeigen Übernahmen in andere Werke, insbesondere in das später als der Dionysiuskommentar geschriebene Hauptwerk *De sacramentis*. Die Illuminationslehre samt ihrer Lichtmetaphysik findet sich z.B. wieder in *De sacramentis* I, I, 8-15; Berndt, 44-51 / PL 176 193-199; Die vom „participatio“-Gedanken geprägte Abhandlung in Expositio I; PL 175, 951B-953D hat Hugo wörtlich nach *De sacramentis* II, VIII, 6-8; Berndt, 404-407 / PL 176, 465C-468A übernommen.

<sup>421</sup> Vgl. Karfíková, Symbol und Unmittelbarkeit, 36.



ein schönes und würdiges Bild uns zwar das Unsichtbare in gewisser Weise gut erahnen läßt, ein unähnliches, ja sogar häßliches Bild aber gerade dadurch an die Erhabenheit des Dargestellten erinnert, daß die Unähnlichkeit der Darstellung evident ist und dazu zwingt, nicht beim Abbild zu verbleiben, sondern sich von der Darstellung zum Dargestellten geistig zu erheben.<sup>422</sup>

Diesen Gedanken des Ps.-Dionysius greift Hugo von St. Viktor in seinem Kommentar auf. Dort spricht er im dritten Kapitel von der Definition des Symbols zunächst allgemein als von einer Zusammenfügung sichtbarer Formen, vermittels derer etwas Unsichtbares gezeigt werden kann<sup>423</sup> sowie von einer Art Spiegel, in dem man die Natur einer Sache, in diesem Fall der unsichtbaren Wahrheiten, betrachten kann. Daher nenne man Betrachtungen solcher Art *speculatio*.<sup>424</sup> Am Beispiel der Engel, die als eine Verbindung aus menschlichem Gesicht und vogelartigen Flügeln dargestellt werden, erklärt Hugo von St. Viktor, wie in einzelnen dargestellten Formen verschiedene Momente des Dargestellten zum Ausdruck kommen, nämlich etwa im menschlichen Antlitz der Engel ihre Rationalität und Weisheit, in ihren Flügeln dagegen ihre Agilität.<sup>425</sup> Aus der von Ps.-Dionysius dargelegten Tatsache, daß die unsichtbaren Geister und Gott selbst entweder auf schöne und übereinstimmende Weise oder auch auf unwürdige und unangemessene Weise abgebildet werden können, folgert Hugo von St. Viktor, daß der Unterschied zwischen den ähnlichen und unähnlichen Symbolen (*similia – dissimilia symbola*) darin besteht, daß jene durch ihre Ähnlichkeit (*per similitudinem*), diese aber nur durch eine Zeichenhaftigkeit (*significatione*) auf das dargestellte Unsichtbare hinweisen und gerade dadurch dazu zwingen, die sichtbare Figur auf die dargestellte Wahrheit hin zu überschreiten, so daß gerade die unähnlichen Symbole als „Hüter der Andersheit und der Transzendenz des Dargestellten“<sup>426</sup> ihre Berechtigung haben.<sup>427</sup> Die ähnlichen Symbole sind zwar schöner. Dafür haben die unähnlichen eine deutlichere Zeichenwirkung.<sup>428</sup> Hugo von St. Viktor betont, daß jede menschliche Darstellung und jede menschliche Rede

<sup>422</sup> Vgl. Karfíková, Symbol und Unmittelbarkeit, 35.

<sup>423</sup> Expositio III; PL 175, 960D: „Supra iam diximus, quid sit symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum.“

<sup>424</sup> Expositio III; PL 175, 962D: „Definitionem autem idcirco speculationem vocat; quoniam definitio rei quasi speculum est, in qua ipsius rei natura cernitur, sicut in speculo natura corporis appositae imago videtur.“

<sup>425</sup> Expositio III; PL 175, 960D-961A: „Verbi gratia, cum spirituum caelestium naturas exprimere visibiliter volumus humanos quidem vultus, sed alas avium in unam compositionis speciem coaptamus, ut pro vultu hominis, qui solus ex visibilibus ratione utitur, ipsi quoque invisibiles spiritus rationales et sapientes esse intelligantur, per alas autem agilitas naturae illorum, et velox ad omnia mater exprimat.“

<sup>426</sup> Karfíková, Symbol und Unmittelbarkeit, 38.

<sup>427</sup> Vgl. Expositio III; PL 175, 961C: „Ergo symbola similia in demonstrationem ad hoc proposita sunt, ut invisibilium veritatem specie consimili ostenderent; dissimilia autem, ut significando a figura ad veritatem exeundum, et non remanendum in iis, quae vera esse non poterant, demonstrarent. Ergo quantum similia symbola praecellunt specie, tamen dissimilia symbola transcendunt significatione.“ Vgl. Roques, *Connaissance de Dieu*, 236-240.

<sup>428</sup> Vgl. Expositio III; PL 175, 961C: „Quoniam etsi illa habent speciem pulchriorem, tamen ista significationem tenent manifestiorem.“

von den unsichtbaren Wahrheiten immer nur ein Zeichen der Wahrheit (*signum veritatis*) sein kann. Er übernimmt von Ps.-Dionysius die Bevorzugung der negativen Theologie, gemäß derer die Negationen über Gott stets die angemesseneren Aussagen darstellen als die immer inkohärenten Affirmationen<sup>429</sup>, dadurch aber jegliches Symbol durch seine Ähnlichkeit einerseits und ebenso durch seine Unähnlichkeit andererseits zum Weg wird, uns durch seine Betrachtung zu erleuchten und zur unsichtbaren Wahrheit zurückzuführen.<sup>430</sup> Jedes Symbol, Bild und Zeichen und jede menschliche Rede von Gott und seinen Eigenschaften, das die auf das Sinnliche angewiesene *conditio humana* nicht überspringen kann, leistet somit Hilfe für die Zurückführung (*reductio*) der Menschen zu Gott.<sup>431</sup>

Aus dieser Illuminationslehre, die dem Menschen eine aszendente Rückkehr zu den unsichtbaren Wahrheiten ermöglicht, indem er sich die deszendente Erleuchtung der Geschöpfe für seine Erkenntnis zunutze macht, ergibt sich gewissermaßen die Partizipationstheorie, die Hugo von St. Viktor von Ps.-Dionysius übernommen hat. Wenn Ps.-Dionysius sagt, daß „nichts von allem Seienden ohne Anteil an dem Einen“<sup>432</sup> ist, dann folgt daraus eine gewisse Ähnlichkeit alles Geschaffenen mit dem Schöpfer. Dieser Gedanke ging von Ps.-Dionysius her zunächst wiederum in die Lehre Hugos von St. Viktor über die *similitudo* ein: Jedes Geschöpf besitzt eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*) mit Gott, und in dieser Ähnlichkeit manifestiert sich Gott in der Schöpfung. Jedes Geschöpf ist in gewisser Weise eine Gotteserscheinung (*theophania*), wobei in der Größe der Geschöpfe Gottes Macht, in ihrer Schönheit Gottes Weisheit und in ihrer Nützlichkeit Gottes Güte erscheint.<sup>433</sup> Wie für Ps.-Dionysius gilt auch für Hugo von St. Viktor folgende Hierarchie: Während die Engel als geistige Naturen die direkte Wesensschau besitzen, da ihnen die Gottähnlichkeit wesenseigen ist und so in einer *prima participatio Divinitatis* stehen, ist die Gottähnlichkeit des Menschen eine Gnade, die zwar auch eine Teilhabe ist, von Hugo von St. Viktor aber von der *prima*

<sup>429</sup> Vgl. Expositio III; PL 175, 974B: „Quia expressius et magis proprie Deum non esse quidquam esse dicimus, cum et esse aliquid, et non esse veraciter dicamus, manifestum est in divinis, id est iis, quae de Deo dicuntur, et Deo attribuuntur, negationes veras esse, id est proprias; affirmationes vero incompactas, id est improprias et non cohaerentes, quoniam dissimilia iungere et coaptare conantur secundum illum modum dicendi, quo de Deo formari non potest aliter humana locutio.“

<sup>430</sup> Vgl. Expositio III; PL 175, 991D: „Aliud enim est veritas, atque aliud signum veritatis; quia signum veritas non est, etiam cum veritatis signum est, et verum est. Illa igitur signa evidentiozem demonstrationem habent, quae et per similitudinem, qua appropinquant veritati, ipsam veritatem manifestant; et per dissimilitudinem, qua elongant a veritate, se non esse veritatem, sed signa tamen, et imaginem veritatis demonstrant.“ Vgl. ebd; PL 175, 966D: „... postea ad superiora reducendo illuminatos sublevarent.“ Vgl. Karfíková, Symbol und Unmittelbarkeit, 39, die auf die Einführung des „signum“ als einer augustinischen Begrifflichkeit durch Hugo von St. Viktor hinweist.

<sup>431</sup> Vgl. Expositio III; PL 175, 970B: „Haec ergo analogia, id est conditio humana, causa fuit, quare sacrum eloquium mentibus humanis erudiendis de invisibilibus visibilia signa proposuit.“

<sup>432</sup> Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus XII, 2; PG 3, 977C.

<sup>433</sup> Misc. I, 83; PL 177, 518B: „Ipsa est similitudo divina, in qua apparet et manifestatur Deus. Si quis omnem creaturam theophaniam dixerit, non errabit. Theophania potentiae est creaturarum magnitudo; theophania sapientiae creaturarum pulchritudo; theophania bonitatis creaturarum utilitas. Omnis creatura aliquam similitudinem habet cum Deo.“

*participatio* als bloße *aemulatio participationis* unterschieden wird.<sup>434</sup> Der zwischen Engeln und Materie stehende Mensch hat durch seinen Geist Anteil an der Gottähnlichkeit der reinen Geistnaturen, was in ihm besonders durch die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit und der Liebe zur Tugend zum Ausdruck kommt, worin der Mensch Gott am nächsten kommt.<sup>435</sup> Diese Differenzierungen werden jedoch durch die Tatsache der Teilhabe als solcher überwogen, was Hugo von St. Viktor in seiner Schöpfungslehre betont, indem er von allen geschaffenen Geistwesen, also Engeln und Menschen, sagt, daß sie von Gott aus freier Liebe geschaffen wurden, um an seiner Güte teilhaben zu können.<sup>436</sup>

## 2.2.2. Gottähnlichkeit und Gotteserkenntnis

Es ist diese in der Schöpfung in verschiedenen Stufen der Ähnlichkeit ablesbare seinsmäßige Teilhabe alles Geschaffenen an Gott, welche die schöpfungstheologische Grundlage für ein angemessenes Verständnis der Lehre Hugos von St. Viktor über die Gotteserkenntnis darstellt, innerhalb welcher den Sakramenten eine bedeutende Funktion zukommt. Diese Relation soll im folgenden betrachtet werden. Dabei ist zu beachten, daß in Hugos Erkenntnislehre nur unter Berücksichtigung der Erbsünde als einer Art Grenzmarke zwischen Schöpfungs- und Erlösungswerk zu angemessenen Ergebnissen zu kommen ist.

Was das *opus conditionis* betrifft, so ist der Mensch *secundum Deum* geschaffen als *quaedam imago Dei*. Wegen dieser Abbildhaftigkeit kommen ihm die Schöpfungsgaben der Erschaffung der Seele als Bild und Ähnlichkeit Gottes (*ad imaginem et similitudinem*), die Unsterblichkeit des Leibes und der Seele sowie der

---

<sup>434</sup> Zur „*participatio*“ der Engel vgl. *Expositio VII*; PL 175, 1056A: „In prima participatione approximantes sunt ipsi Divinitati; quia Deo simile donatum est ipsis, id est quia similitudo Dei donata est ipsis substantialiter. Quod enim Deo similes sunt non ex alio aut per alium habent, sed quia ipsam divinitatem substantialiter, nude et pure percipiunt.“ Vgl. ferner: *Misc. I*, 83; PL 177, 518C: „Tales sunt naturae spirituales, quae magis ad similitudinem Dei accedunt; quae nec ex pluribus sunt, quia sunt natura simplicia, nec plura ex ipsis, quia non possunt esse materia.“ Zur Teilhabe der Menschen vgl. *Expositio II*; PL 175, 935D-936A: „Quoniam sicut omne bonum a summo bono est, ita in omni bono secundum aemulationem participationis summum bonum contemplari potest.“ Vgl. auch Otto, *Die Funktion des Bildbegriffs*, 132f.

<sup>435</sup> Vgl. *Misc. I*, 83; PL 177, 518C: „In his duo posuit Deus ad materiam, duo ad formam: vitam et sensum ad materiam, cognitionem et dilectionem ad formam. Ad vitam cognitionem, ad sensum dilectionem. Haec duo suprema et Deo proxima sunt, et expressa imago: cognitio veritatis et amor virtutis.“

<sup>436</sup> Vgl. den Traktat „*De creatione hominis*“ in *De sacramentis*, insbesondere *De sacramentis I, VI, 1*; Berndt, 136, 10-12 / PL 176, 263BC: „Deus omnipotens, cui beatitudo nec augeri potest omnino, quoniam perfecta est, nec minui, quoniam aeterna est, sola caritate, nulla sui necessitate, rationalem Spiritum creavit, ut eum illius boni, quod ipse erat et quo ipse beatus erat, participem faceret.“ Dieselben Gedanken finden sich in *De vanitate mundi III*; PL 176, 721B: „Fecit enim rationalem creaturam, ut eam in se beatificaret, cui quidem ad obsequium cetera omnia subiecit, seipsum in praemium ad gloriam proponens. Ut ergo laus Dei consummata esset, visibilia et invisibilia omnia uno commercio sociavit ...“ Vgl. auch die Ausführungen bei Hofmeier, *Die Trinitätslehre*, 277.

integre Urstand zu.<sup>437</sup> Die übrigen Geschöpfe in der Welt, die alle um des Menschen willen geschaffen wurden, sind dagegen Abbilder des Menschen, der in der Mitte steht. Der Unterschied zwischen Mensch und übriger Welt besteht darin, daß der Mensch ein unmittelbares Abbild Gottes ist, wohingegen die Welt ein solches Abbild Gottes nur vermittels der *creatura rationalis* sein kann.<sup>438</sup> Mit dieser Dreistufigkeit im Hintergrund sind die zahlreichen Begriffe besser zu verstehen, vermittels welcher Hugo die Abbildhaftigkeit der Schöpfung erklärt und differenziert. Gemäß der Untersuchung von D. Lasic lassen sie sich folgendermaßen ordnen: Der Begriff *exemplar* als erster Vergleichsbegriff bezeichnet die Wirkursache selbst. Die Begriffe *simulacrum*, *speculum* und *speculamen* bezeichnen die Welt als Abbild des *exemplar* in einer besonderen Art von Gleichförmigkeit. Dagegen dienen die Begriffe *similitudo*, *imago et similitudo*, *cognatio*, *aemulatio*, *lux*, *lumen*, *vestigium*, *umbra* und *signum* zur Bezeichnung der Relation zwischen Urbild und Abbild und zugleich zur Bestimmung ihrer verschiedenen Abstufungen. So ist die *creatura rationalis imago veritatis Dei*, die *creatura corporalis* nur *umbra* oder *vestigium* dieser *imago*.<sup>439</sup> Nur der Mensch ist *imago et similitudo Dei*, und zwar in seiner Seele, die *ad similitudinem Dei* geschaffen ist. Sie ist *imago et similitudo Dei*.<sup>440</sup> Die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* als Eigenschaft der menschlichen Seele trifft Hugo von St. Viktor, um herauszustellen, daß die Seele einerseits eine naturgegebene Ähnlichkeit mit Gott hat, insofern sie zur Wahrheitserkenntnis fähig ist<sup>441</sup>, sie wegen ihrer Einfachheit und Tugendliebe als *similitudo Dei* jedoch auch eine Gottähnlichkeit besitzt, die nur zum Teil naturgegeben, zum Teil aber auch vom Menschen erst zu erstreben und zu erwerben ist.<sup>442</sup> In seinem *Opusculum De unione spiritus et corporis*, das Hugo von St. Viktor nach dem Ps.-Dionysiuskommentar geschrieben hat<sup>443</sup>, unterscheidet er in der

<sup>437</sup> Zum Urstand vgl. De sacramentis I, VI, 11; Berndt, 145 / PL 176, 270BC. Daß der Mensch „ad imaginem et similitudinem Dei“ geschaffen ist, betont und erläutert Hugo in De sacramentis I, VI, 2; Berndt, 137-138 / PL 176, 264CD, ist jedoch begrifflich eine Übernahme aus der Vulgata; vgl. Gen 1,25-27.

<sup>438</sup> Vgl. Lasic, Hugonis de Sancto Victore Theologia Perfectiva, 98, mit Bezug auf Hugos Opusculum „De tribus rerum subsistentiis“. Dort sagt Hugo von St. Viktor: „Creatura vero corporea mediante rationali creatura facta est ad similitudinem divinae rationis“ und „... rationalis ergo creatura ... nullo mediante primo loco facta est“; De tribus rerum subsistentiis; Buttner, 134, 20-23.

<sup>439</sup> Vgl. Lasic, Hugonis de Sancto Victore Theologia Perfectiva, 96.

<sup>440</sup> Vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 189: „Das Begriffspaar „conditio – ordinatio“, in dem die ganze Ontologie des vernünftigen Wesens zusammengefaßt wird, stellt ... Hugo in eine Parallele mit dem biblischen Begriffspaar „similitudo – imago“: Schon durch seine „conditio“ bekam das vernünftige Wesen einen Anteil an Gott im Sinne von Gleichnis („participatio similitudinis“); in seiner Disposition soll es auch an der Macht Gottes teilnehmen und damit ein Bild Gottes („imago“) sein. Vgl. Expositio I, 2; PL 175, 927C.

<sup>441</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 1; Berndt, 136-138 / PL 176, 263C-264D.

<sup>442</sup> Vgl. Didascalicon I, 9; Buttner, 15, 11-14 / PL 176, 747AB: „Duo vero sunt, quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium; quia in hoc similis Deo est, quod sapiens et iustus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et iustus est.“ Zur Problematik unterschiedlicher Verwendung der Begriffe bei Hugo vgl. Gross, Ur- und Erbsünde, 44.

<sup>443</sup> De unione spiritus et corporis; Piazzoni, 888: „Quando autem ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrans coniugitur

menschlichen Seele die Vorstellungskraft (*imaginatio*), die sich auf das Körperliche bezieht, und den Affekt der *imaginatio* von der über der *imaginatio* angesiedelten reinen Vernunft (*ratio pura*), bei der die Seele am weitesten dem Körperlichen enthoben ist. Damit die menschliche Seele sich jedoch dank ihrer *ratio* zu Weisheit und Einsicht erheben kann, ist sie auf eine göttliche Einwirkung (*informatio*) angewiesen. Aus sich selbst heraus gelangt sie zwar zur Kenntnis (*scientia*). Zur Weisheit (*sapientia*) gelangt sie jedoch nicht ohne Gottes Hilfe.<sup>444</sup>

In den drei verschiedenen Ternaren Macht, Weisheit und Liebe (*potentia, sapientia, amor*)<sup>445</sup>, Gedächtnis, Vernunft und Willen (*memoria, ratio, voluntas*)<sup>446</sup> und Geist, Vernunft, Liebe/Freude (*mens, intellectus/intelligentia, amor/gaudium*)<sup>447</sup> als Eigenschaften der Seele sieht Hugo von St. Viktor den Grund, warum sie Abbild und Gleichnis der göttlichen Dreifaltigkeit und so auf diese hin durchsichtig ist. In der dreifachen Beschaffenheit der menschlichen Seele läßt sich für Hugo von St. Viktor die Dreifaltigkeit Gottes in ihren Appropriationen selbst auffinden<sup>448</sup>, insofern insbesondere der Ternar *mens – intellectus – gaudium* dem Ternar der Eigenschaften Gottes, *potentia – sapientia – amor*, entspricht.<sup>449</sup>

---

praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam. Sicut imaginatio, deorsum informans rationem, scientiam facit.“

<sup>444</sup> Vgl. De unione spiritus et corporis; Piazzoni, 888.

<sup>445</sup> De sacramentis I, III, 21; Berndt, 84-85 / PL 176, 225B-226A u. ebd. I, III, 27; Berndt, 89-90 / PL 176, 229A-C u. insb. ebd. I, III, 28; Berndt, 91, 14-15 / PL 176, 230C: „Erat enim potentia intus, et sapientia et amor. Et haec tria imago erant potentiae Creatoris.“ Vgl. Sententiae de divinitate III; Piazzoni 953, 177-178: „Et ita apparent tria quaedam in uno, id est potentia, sapientia et amor. Et est potentia, et de potentia sapientia, et de potentia et sapientia amor.“

<sup>446</sup> De sacramentis I, III, 30-31; Berndt, 92-98 / PL 176, 231C-235C.

<sup>447</sup> De tribus diebus XXI; Poirel, 52, 914 / PL 176, 831BC: „Considera ergo tria haec, mentem, intellectum, amorem.“ Der Ternar „mens – intellectus – amor“ findet sich in einem weiteren Frühwerk, den „Sententiae de divinitate“: Sententiae de divinitate III; Piazzoni, 952, 163: „Et ita anima haec tria in se reperit: mentem et intelligentiam et gaudium.“ In seinem später geschriebenen Hauptwerk De sacramentis hat Hugo jedoch das letzte Glied des Ternars in „amor“ abgeändert: De sacramentis I, III, 31; Berndt, 94, 8-9 / PL 176, 232D: „Quemadmodum in una anima mens et intellectus et gaudium.“

<sup>448</sup> Ausführlich zu Hugos Lehre vom Aufweis der Trinität aus der Schöpfung als einem „sacramentum“ des Schöpfers zwischen „similitudo“ und „dissimilitudo“: Simonis, Trinität und Vernunft, 83-91.

<sup>449</sup> Sententiae de divinitate III; Piazzoni 952-953, 151-177: „Reperit enim anima in se esse naturalem potentiam intelligendi, quae appellatur mens, id est vis intelligendi naturaliter animae insita. Ex qua vi intelligendi nascitur intelligentia, id est ipsa cognitio. Quae intelligentia est quasi actus perennis naturalis potentiae, et dicitur festus mentis, quia ex mente praecedente generatur. Ita haec duo percipit anima esse in se, scilicet mentem et intelligentiam. Et quia velle scire verum naturaliter animae insitum est, nam ideo anima hominis semper in quaestione est et semper aliquibus pulsatur dubitationibus cognitionem veri appetendo, cum per intelligentiam suam notitiam veritatis prius ignorate adipiscitur, procedit in gaudium quondam, cum mens in intelligentia sua complacet, quod veritatem quam desiderabat est consecuta. Et ita anima haec tria in se reperit, mentem et intelligentiam et gaudium, quae sic in ipsa sunt, quod aliud ab ipsa non sunt. Ex mente enim nascitur intelligentia. Ex utroque, id est ex mente et ex intelligentia, procedit gaudium. Quae tria in essentia quidem idem sunt, sed per proprietates diversas discriminantur. Sic in se ipsa primo consideratione habita, in qua primum trinitatis vestigium inventum est, tandem, ex eo quod erat in se, cepit mens rationalis investigare etiam quod erat supra se, cum in creatore quoque eandem comperit trinitatem. Comperit enim in Deo esse potentiam, sapientiam et gaudium... Et ita apparent tria quaedam in uno, id est potentia, sapientia et amor.“ Zur Nachahmung des dreifaltigen Gottes im menschlichen Bereich durch den Körper vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 107-110.

Der menschliche Leib hingegen hebt sich dadurch von der Seele ab, daß er nur *ad similitudinis imitationem* geschaffen wurde.<sup>450</sup> Der Leib von Lebewesen ist ohne die Seele ein lebloser und unbeweglicher Gegenstand.<sup>451</sup> Erst durch die Seele wird er belebt. Im Falle der unvernünftigen Lebewesen wird er einer gewissen sinnenfälligen Vorstellungskraft fähig, welche jedoch die Sphäre des Traumhaften nie überschreitet, einer Vorstellungskraft, die nicht aus einer Geistseele herrührt.<sup>452</sup> Der Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen ist hingegen kraft der Geistseele mit unterscheidungsfähigem Verstand begabt.<sup>453</sup> Immerhin findet sich aber auch im Leib bereits dadurch eine Spur der Trinität (*vestigium Trinitatis*), daß er die Dreiheit von Gestalt, Form und Schönheit (*figura, forma, pulchritudo*)<sup>454</sup> sowie von Größe, Schönheit und Nützlichkeit (*immensitas, pulchritudo, utilitas*)<sup>455</sup> besitzt, wie letztlich die ganze Schöpfung Spuren der Dreifaltigkeit des Schöpfers zeigt.<sup>456</sup>

### 2.2.3. Die Drei-Augen-Lehre

Mit dieser differenzierten Abbildtheorie im Bezug auf das *opus conditionis* legt Hugo von St. Viktor das Fundament für seine weitere Erkenntnislehre, die

<sup>450</sup> Vgl. De sacramentis I, III, 31; Berndt, 94 / PL 176, 232D. Zur Differenzierung von „imago“ und „similitudo“ bei Hugo von St. Viktor vgl. Otto, Die Funktion des Bildbegriffs, 114.

<sup>451</sup> Vgl. De unione spiritus et corporis; Piazzoni, 885: „Infimum ergo et maxime corpus est illud, quod per se omnino moveri non potest.“

<sup>452</sup> Vgl. ebd.; Piazzoni, 886: „Quod enim imaginatio extra substantiam animae rationalis sit, argumentum est, quod bruta animalia vim imaginandi habere probantur, quae rationem omnino non habent. Est itaque imaginatio similitudo sensus in summo corporalis spiritus et in imo rationalis corporalem informans et rationalem contingens... Quae quidem imaginatio in brutis animalibus phantasticam cellam non transcendit.“

Über die Möglichkeit einer nichtgeistigen Seele spricht Hugo hier nicht, sondern sagt nur, daß die Vorstellungskraft der Tiere sich jedenfalls nicht aus der Substanz der Geistseele generiert, wenngleich er andererseits den die Seele voraussetzenden Begriff „animal“ doch durchweg benutzt.

<sup>453</sup> Vgl. De unione spiritus et corporis; Piazzoni, 886-887: „In rationalibus autem usque ad rationalem progreditur, ubi incorpoream animae substantiam contingit, et excitat discretionem... Et idcirco postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quasi umbra in lucem veniens et luci superveniens, in quantum ad eam venit manifestatur et circumscibitur, in quantum illi supervenit obnubilat eam et obumbrat et involvit et contegit.“

<sup>454</sup> Vgl. De sacramentis I, III, 31; Berndt, 94, 11-12 / PL 176, 232D: „Ita in corpore uno, et figura est, et forma et pulchritudo tria haec. Et videtur figura prima esse ad substantiam, deinde forma, et ex utroque pulchritudo.“

<sup>455</sup> De sacramentis I, III, 28; Berndt, 91 / PL 176, 230D. Dabei fungiert die Größe als Zeichen der Macht der Seele, die Schönheit als Zeichen der Weisheit der Seele und die Nützlichkeit als Zeichen der Güte der Seele, so daß vom Leib auf die Seele und von dieser auf die göttliche Dreifaltigkeit geschlossen werden kann. Vgl. De sacramentis I, III, 28; Berndt, 91, 19-21 / PL 176, 230CD: „... sed signa tantum potentiae et sapientiae et amoris. Potentiae enim signum fuit rerum immensitas, sapientiae pulchritudo, bonitatis utilitas.“

<sup>456</sup> Hugo von St. Viktor empfand die Ausarbeitung einer Lehre von der Abbildhaftigkeit der gesamten geschaffenen Natur auf die Dreifaltigkeit des Schöpfers hin jedoch als ein allzu langwieriges Unternehmen und verwies dafür auf Augustins „De trinitate“, während er selbst vorzugsweise den menschlichen Geist als Abbild der Trinität erforschen will. Vgl. Sententiae III; Piazzoni 952, 143-148: „Augustinus in libro de trinitate etiam in omni re qualibet minima trinitatem quandam esse demonstrat, ut ita per trinitates creaturarum facilius ad trinitatem creatoris explicandam ascenderet. Sed quia id nimis longum est, sic scilicet in unaquaque re trinitatem reperire, recurramus ad idem simulacrum, quod prius posuimus, id est mentem rationalem.“

davon handelt, wie der gefallene Mensch durch Orientierung an der schöpferischen Zeichenhaftigkeit der Welt wieder zu Gott zurückgeführt wird.<sup>457</sup> Die Augen des Menschen repräsentieren für Hugo von St. Viktor bereits das „Hören“ auf Gott und sind deshalb, weil sie sich vorne im Gesicht befinden, ein Zeichen dafür, daß der Mensch zuerst auf das Wort Gottes achten muß, während die Ohren das „Hören“ auf das Menschenwort versinnbildlichen und sich deshalb etwas tiefer und an der Seite des Kopfes befinden, weil das Menschenwort im Vergleich zum Wort Gottes sekundär ist.<sup>458</sup> Die Folgen der Erbsünde für die Gotteserkenntnis schildert Hugo von St. Viktor deshalb sinnigerweise mit Hilfe seiner „Drei-Augen-Lehre“ im Glaubenstraktat seines Hauptwerkes *De sacramentis*.

Die Gotteserkenntnis war durch die Sünde getrübt worden. Im Paradies war der Mensch im Zustand der Integrität und konnte Gott innerlich wirklich sehen. Die menschliche Seele hatte von Gott drei Augen empfangen, das Auge des Fleisches (*oculus carnis*), mit dem sie die Welt und die Dinge in der Welt sehen konnte, ferner das Auge des Verstandes (*oculus rationis*), mit dem sie sich selbst und alles, was in ihr ist, erkennen konnte und schließlich das Auge der Beschauung (*oculus contemplationis*), mit dem die Seele in sich selbst Gott schauen konnte.<sup>459</sup> Die Seele

---

<sup>457</sup> Weitere Ausführungen bei Lasic, *Hugonis de Sancto Victore Theologia Perfectiva*, 94-106, Otto, *Die Funktion des Bildbegriffs*, 111-116, und Stammberger, *Die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 698-701.

<sup>458</sup> Vgl. *Sicut verbum Dei*; Poirel 453: „Habet ergo homo sensum, quo percipiat verbum Dei, habet et sensum, quo percipiat verbum hominis: oculos ad verbum Dei, aures ad verbum hominis. Sed oculi desuper et ante positi sunt, quia principaliter intendere debemus Deo; aures deorsum et in latere, quia secundo debemus intendere proximo.“

Aufgrund dieser Inbezugsetzung von Auge und Ohr, Sehen und Hören bei Hugo von St. Viktor erscheint die Feststellung bei Stammberger, *Die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 687, etwas zu holzschnittartig: „Hugh of St. Victor focussed on the visual perception of the world and understood the inner senses on the basis of the metaphor of the eye.“

<sup>459</sup> Vgl. *De sacramentis* I, X, 2; Berndt, 225, 5-10 / PL 176, 329C: „Et ipsa anima, quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum, quo extra se mundum videret et ea, quae in mundo erant. Et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat, quo seipsam videret et ea, quae in ipsa erant; hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat, quo intra se videret Deum et ea, quae in Deo erant; et hic est oculus contemplationis.“ Die im Glaubenstraktat von *De sacramentis* entfaltete „Drei-Augen-Lehre“ hatte Hugo bereits in seinem Dionysiuskommentar formuliert: *Expositio III*; PL 175, 976A: „Est autem oculus triplex: oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis ...“ Eine weitere Darlegung der „Drei-Augen-Lehre“ findet sich in: *Misc. I*, 1; PL 177, 470C-471D; vgl. ebd.; PL 177BC: „Qui enim videt oculo contemplationis, videt Deum et ea, quae in Deo sunt. Qui videt oculo rationis, videt animum et ea, quae in animo sunt. Qui videt oculo carnis, videt mundum et ea, quae in mundo sunt.“

Der Ursprung der Idee vom sichtbaren Auge als Zeichen des unsichtbaren Auges als innerer göttlicher Anlage und ursprünglichem Licht im Menschen dürfte auf Ephräm den Syrer zurückgehen, der wiederum platonisches Gedankengut aufgenommen hat; vgl. hierzu: Schmidt, *Das Auge als Symbol der Erleuchtung*, insb. ebd. 56: „In dieser langen platonischen Tradition ist das Auge ... zu verstehen ... als eine den ganzen Menschen ergreifende, auf seine ursprüngliche Identität zurückführende Kraft ..., die den Ausgleich zwischen den lebensnotwendigen Tätigkeiten des Leibes und einem höheren, übernatürlichen Sinn in verantwortlicher Freiheit erstrebt. Es symbolisiert unter dem Aspekt der Freiheit und Gnade die aktive und passive Rolle des Auges, dessen besondere Beweglichkeit ein Hinweis darauf ist, daß der Mensch über ein Bewegungs- und Energiezentrum verfügt, das ihn „Pneumaströme“ empfangen und aussenden läßt, die den Menschen bis in psychophysische Vorgänge ergreifen oder ihn ganz über sich hinausheben können, d.h. Anteil am göttlichen Licht zu bekommen, so daß er seinerseits bis in alle Glieder davon erstrahlt. Die früh bei Ephräm auftretende Symbolik von den zwei Augen, dem linken und dem rechten, dem blinden und

trägt nämlich eine *similitudinis figura* in sich und repräsentiert somit in sich die ganze Schöpfung, wodurch sie ihre Mittlerstellung zwischen Gott und Schöpfung erhält und der menschliche Intellekt überhaupt erkenntnisfähig wird.<sup>460</sup> Durch die Sünde nun, der die *ignorantia* folgt, tritt soviel Dunkelheit in die menschliche Seele, daß das Auge der Beschauung völlig ausgelöscht wird und nichts mehr sieht.<sup>461</sup> Das Auge des Verstandes wird trübfäugig und nimmt deshalb nur noch zweifelhaft wahr; sein Licht ist neblig und kein sicheres Urteilen mehr möglich. Nur das Auge des Fleisches bleibt unversehrt. So erklärt sich nach Hugos Theorie, daß die Menschen leicht in den Dingen übereinstimmen, die dem Auge des Fleisches zugänglich sind. Außerdem können sie mit dem Auge des Verstandes auch noch in etwa sehen, was in ihrem Herzen und in der Welt vorgeht. Doch Gott und das Göttliche können die Menschen nicht mehr sehen, noch in affirmativ zutreffender Weise aussagen.<sup>462</sup> Da

---

erleuchteten Auge, hat im Mittelalter mit spezieller Akzentuierung ihre Parallelen bei einzelnen Autoren wie Meister Eckhart, Tauler und in der „Theologia Deutsch“ des Frankforters. Sie entfaltet sich in der Geschichte der Spiritualität über Hugo von St. Viktor zu dem Theologoumenon von den drei Augen, dem „oculus carnis“, „rationis“ und „contemplationis“, das u.a. von Richard von St. Viktor, Bonaventura, Rudolf von Biberach, Matthäus von Aquasparta übernommen wird. Das zu öffnende „blinde Auge der Schau“ bei Hugo von St. Viktor entspricht der Vorstellung Ephräms vom „blinden Auge“, das durch die Gnade als inneres geistliches Auge geweckt werden muß.“

Hildegard von Bingen und Meister Eckhart haben die Drei-Augen-Lehre Hugos von St. Viktor zu einer Vier-Augen-Lehre weiterentwickelt, indem sie über den „oculus rationis“ hinaus zwei weitere Augen unterscheiden: Hildegard den „Schatten des lebendigen Lichtes“ vom „lebendigen oder wahren Licht“ selbst, Meister Eckhart das „geschaffene Licht der göttlichen Gnade“ vom „Licht des Himmels“ bzw. dem „ungemischtem Licht“. Vgl. Schmidt, ebd., 54. Letzterem Licht bei Meister Eckhart entspricht im Menschen das Ungeschaffene in seiner Seele, welches er das „vünelin“, das Seelenfünklein, nannte; vgl. Schmidt, ebd., 53.

Die entscheidende Parallele zwischen Ephräm und Hugo von St. Viktor, der seine Drei-Augen-Lehre deshalb nicht zufällig im Glaubenstraktat seines Hauptwerkes ausgefaltet hat, ist beider Lehre, daß die Hinwendung zum Göttlichen, für welche bei Ephräm das blinde Auge, bei Hugo von St. Viktor der „oculus contemplationis“ stehen, durch den Glauben geschieht, welcher von Seiten des Menschen ein Glauben-Wollen, von Seiten Gottes aber das ungeschaffene Licht, die Gnade, voraussetzt, die das geistige Auge des Menschen erleuchtet; vgl. zu Ephräm: Schmidt, ebd., 37-39; zu Hugo: De sacramentis I, X, 2; Berndt, 225, 22-24 / PL 176, 330A: „Fides ergo necessaria est, quia creduntur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem“, und De sacramentis II, VI, 7; PL 176, 453C: „Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit? Quare, nisi quia credere voluntatis est, et quia fides credere volenti deesse non potest?“ Eine Zusammenfassung der „Drei-Augen-Lehre“ Hugos von St. Viktor bei: Simonis, Trinität und Vernunft, 78-80; vgl. auch Spijker, Fictions of the inner life, 99-100.

<sup>460</sup> Diesen Gedanken der „*similitudinis figura*“ in der Seele hat Hugo von St. Viktor schon früh im Didascalicon formuliert; vgl. Didascalicon I; Buttner, 5, 2-6 / PL 176, 742A: „Et hoc est, quod eadem mens, quae universorum capax est, ex omni substantia atque natura, quae similitudinis repraesentet figuram, coaptatur. Pythagoricum namque dogma erat similia similibus comprehendere, ut scilicet anima rationalis nisi ex omnibus composita foret, nullatenus omnia comprehendere posset ...“

<sup>461</sup> Erwähnt sei, daß Hugo von St. Viktor in seinem Kohelet-Kommentar die Nichtigkeit des Begehrens u.a. in der Konkupiszenz der Augen gegeben sieht, ferner in jener des Fleisches und drittens in der Hochmut des Lebens. Vgl. In Ecclesiasten I; PL 175, 120B: „Vanitas cupiditatis in tribus constat, in concupiscentia scilicet oculorum, in concupiscentia carnis et in superbia vitae.“

<sup>462</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 2; Berndt, 225, 11-22 / PL 329D-330A: „Postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis exstinctus est, ut nihil videret; oculus vero rationis lippus effectus, ut dubie videret. Solus ille oculus, qui exstinctus non fuit in sua claritate permansit, qui quandiu lumen clarum habet, iudicium dubium non habet. Oculus vero rationis quandiu lumen eius nubilum est, iudicium certum habere non potest, quia quod clare non videt discernit ambigue. Hinc est quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis, quam in his quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligat, in iudicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest, et ea, quae in mundo



die Menschen nicht mehr alles sehen, können sie auch nicht mehr über alles urteilen.<sup>463</sup> Weil dem menschlichen Geist die Erkenntnis des Sichtbaren und sinnlich Wahrnehmbaren leichter fällt, handelt auch die Theologie sinnvollerweise zuerst von der Schöpfung und den Geschöpfen, um von ihnen aus zur Erkenntnis des dem menschlichen Auge unsichtbaren Schöpfers, also von der Schöpfungslehre zur Gotteslehre, aufzusteigen, weil der Schöpfer die Geschöpfe zwar an Würde, nicht aber an Erkennbarkeit überragt.<sup>464</sup>

Die menschliche Erkenntnis selbst stellt sich Hugo von St. Viktor so vor, daß zunächst die körperlichen Sinne eine Wahrnehmung machen, welche dann vermittels der Vorstellungskraft, der *vis imaginandi*, die als die ins Innere überführte Sinneskraft zu denken ist, zur Vorstellung wird.<sup>465</sup> Indem nun die Vorstellungskraft als höchste körperliche Kraft mit der niedrigsten seelischen Kraft, dem Verstand (*ratio*) nämlich, in Berührung kommt, ereignet sich im Menschen<sup>466</sup> das, was man Wissen (*scientia*) nennt, welches vermittels der menschlichen Urteilskraft und der von Gott inspirierten Vernunft als der höchsten seelischen Kraft (*intelligentia*) zur Weisheit (*sapientia*) wird.<sup>467</sup>

In seinem Dionysiuskommentar hat Hugo von St. Viktor zwar betont, daß der Mensch von Gott weder sagen noch denken kann, was er ist (*Deus ... quid est, dici non potest*)<sup>468</sup>, dann aber ausgehend von der Frage, was wir dann eigentlich meinen, wenn wir „Gott“ sagen, doch eine Idee der Erfahrung der Gegenwart Gottes dargelegt.<sup>469</sup> „Wer nämlich“, so Hugo von St. Viktor, „den Heiligen Geist in sich

sunt. Item quia oculus rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea, quae in mundo sunt. Quia vero oculus contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt, videre non valet.“

<sup>463</sup> Vgl. Misc. I, 1; PL 177, 471D: „Qui ergo omnia videt, de omnibus iudicare potest, quia nihil ab eius iudicio subtrahitur, a cuius cognitione nihil occultatur.“

<sup>464</sup> So hat Hugo von St. Viktor bereits in seinen frühen Vorlesungen die theologische Stoffanordnung begründet: *Sententiae de divinitate*, II.; Piazzoni 927-928, 513-519: „Sed fortasse quaeret aliquis, quare a creatione mundi sumamus initium, et non potius ab ipso creatore, id est Deo, ut sicut Deus prior est in dignitate sui status sic etiam prior sit in ordine nostri tractatus. Ad quod dicimus, quod creator quidem prior est creaturis dignitate, non autem cognitione. Rationalis namque creatura primo figurat mentem in cognitione horum visibilium et sensibilibus, ex quibus postea se erigit ad alteriora cognoscenda, id est invisibilia.“

<sup>465</sup> De unione spiritus et corporis; Piazzoni, 886: „Ipsa itaque vis ignea, quae extrinsecus formata sensus dicitur, eadem forma usque ad intimum transducta imaginatio vocatur.“ Vgl. Stammberger, *Die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 698f.

<sup>466</sup> Weil die Tiere zwar eine Vorstellungskraft haben dürften, jedoch keine „ratio“ besitzen, kann sich in ihnen kein Wissen ereignen. Vgl. De unione spiritus et corporis, Piazzoni, 886: „Quod enim imaginatio extra substantiam animae rationalis sit, argumentum est, quod bruta animalia vim imaginandi habere probantur, quae rationem omnino non habent.“

<sup>467</sup> Vgl. ebd.; Piazzoni, 887-888. Vgl. Stammberger, *Die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 699. Sehr bedeutsam ist ebd., 699, der Hinweis auf die Originalität des Begriffes „cella phantastica“, mit der Hugo von St. Viktor den Ort der Berührung von Körper und Geist bezeichnet, in dem sich das Wissen ereignet.

<sup>468</sup> *Expositio III*; PL 175, 975A: „Quod Deus est, super omne est; et cum quaeritur, quid est, hoc dici non potest, quia cogitari non potest.“

<sup>469</sup> Diese Idee im Dionysiuskommentar Hugos von St. Viktor aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst des Aufsatzes von Karfíková, *Symbol und Unmittelbarkeit*; vgl. ebd., 41-45. Ob die Aussage, Hugo behaupte, wir könnten Gottes Existenz „spüren“ und seine uns unmittelbar ansprechende Gegenwart „fühlen“ (Vgl. ebd., 42), jedoch als eine eher psychologische Begrifflichkeit dem „sentire“ Hugos ganz gerecht wird, ist fraglich.

hat, hat auch Gott.<sup>470</sup> Der vom Heiligen Geist Erfüllte schaut Gott, weil er ein erleuchtetes Auge (*oculus illuminatus*) besitzt, mit dem er Gott wahrnehmen kann, so daß er ihn nicht nur in anderen Dingen, die nicht Gott sind, wahrnimmt, sondern ihn selbst wahrnimmt und das, was er ist, nämlich daß er gegenwärtig ist.<sup>471</sup> Es gibt also, das steht für Hugo fest, für den Menschen auch in diesem Leben, in dem seine Erkenntnis durch die Folgen der Erbsünde verdunkelt ist, eine innere Erleuchtung, durch die der Mensch Gott als Gegenwärtigen und ihn unmittelbar Angehenden erfahren kann. Diese innere Erleuchtung ist aber gerade nicht die natürliche Konsequenz des durch die Betrachtung des Geschaffenen, also der Zeichen und Symbole sowie der Heiligen Schrift ermöglichten Weges des Aufstiegs oder der Zurückführung des Menschen zu Gott, sondern ist eine durch Gott selbst geschenkte, nämlich durch den Heiligen Geist bewirkte, Gnade. Sie ist für den vom Heiligen Geist Erleuchteten spürbar, aber sie ist nicht vernünftig darstellbar oder mitteilbar.<sup>472</sup> Für das, was von Gott mitteilbar ist beziehungsweise was Gott selbst von sich offenbart hat, sind die Menschen, auch die vom Heiligen Geist Erleuchteten, also auf die sichtbaren und mitteilbaren Bilder angewiesen, nämlich die sichtbaren Zeichen der Schöpfung und die Worte der Heiligen Schrift. Solange die Menschen nicht in der Vollendung Gott von Angesicht zu Angesicht schauen können, sind dies gewissermaßen diejenigen Spiegel, in die der Mensch schauen muß, um den Weg zu Gott zu finden.<sup>473</sup> Auf diesem Weg werden dem Menschen die Bilder und Zeichen, gerade auch die niedrigen und unangemessenen, zu Wegweisern und Hilfsmitteln, um die unsichtbaren Wahrheiten, die sie abbilden, im Glauben anzunehmen.<sup>474</sup>

In seinem Hauptwerk *De sacramentis*, wo Hugo von St. Viktor die „Drei-Augen-Lehre“ im Glaubenstraktat darlegt, hat er die Idee des unmittelbaren Angesprochenenseins der vom Heiligen Geist Erleuchteten zugunsten des Glaubens zurücktreten lassen. Weil der Mensch auf dem Auge der Beschauung blind ist, braucht er den Glauben, durch den allein das Göttliche in uns subsistieren kann und uns zugänglich wird. Der Glaube ist notwendiger Ersatz für das erblindete Auge der

<sup>470</sup> Expositio III; PL 175, 976AB: „Qui autem spiritum Dei in se habent, et Deum habent.“

<sup>471</sup> Vgl. ebd.; PL 175, 976B: „Hi Deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo Deus videri potest, et sentiunt non in alio vel secundum aliud, quod ipse non est, sed ipsum et in ipso, quod est, quod praesens est.“

<sup>472</sup> Vgl. ebd.; PL 175, 976B: „Nec tamen id dici potest, quia ineffabile est, quia incogitabile est; et sentitur, et non exprimitur.“

<sup>473</sup> Vgl. ebd.; PL 175, 977A: „Magnum est enim homini nunc ad ipsum ire, etsi non detur pervenire. Dabitur autem postea, cum venerit quod perfectum est; et coeperit videre homo sicut videtur, non per speculum imaginem, sed facie ad faciem veritatem. Nunc autem interim totum imago est, et ipsa imago longe a veritate est; et tamen facit, quod potest quasi imago; et convertit animum, sed non perducit.“

<sup>474</sup> Vgl. ebd.; PL 175, 966A: „Non enim species corruptibilis ad illorum munditiam attingit et propterea quodammodo immunda existimatio est, quae sine discretione, tam humilia et indigna illi excellenti naturae per proprietatem attribuit. Sive igitur haec, sive quaecunque alia ex eloquiis, id est Scripturis, nobis sacre et formabiliter, hoc est sacra sive sacrae rei formatione vel figuratione, tradita sunt in varietate manifestativorum symbolorum, id est figurarum et descriptionum sacrarum, quibus manifestantur secreta et abscondita: omnia sic accipiamus, ut secundum similitudinem et significationem eorum illa, de quibus facta sunt, omnia vera esse credamus.“

Beschauung.<sup>475</sup> Insofern der Glaube bei Hugo formal als Gnade und inhaltlich durch die Offenbarung formuliert ist, geht er an diesem Punkt deutlich über Ps.-Dionysius hinaus. Bei diesem gibt es im Grunde keine Trennung von Schöpfung und Offenbarung, sondern das schaffende und offenbarende Wirken Gottes geschieht nach dem Gesetz des göttlichen Hervorganges in Form der *προδοσις*, d.h. des Hervorgehens des Ureinen in die Vielheit. So sind bei Ps.-Dionysius Schöpfung und Offenbarung gleichartige Äußerungen göttlichen Lebens.<sup>476</sup>

Die Leistung der „Drei-Augen-Lehre“ Hugos von St. Viktor besteht darin, unter Aufnahme der ps.-dionysischen Illuminationslehre eine klare Trennung in der Erkenntnislehre vorzunehmen, die mit der Erbsünde erklärt wird. Gotteserkenntnis ist für Hugo von St. Viktor ohne die Offenbarung der Hl. Schrift nur auf dem Wege natürlicher Gotteserkenntnis, das heißt durch Erkenntnis des Geschaffenen als auf Gott als Schöpfer bezogenen möglich.<sup>477</sup> Davon hebt sich die Wortoffenbarung insofern ab, als sie nicht aus dem Geschaffenen ableitbar ist.<sup>478</sup> Damit ist sehr deutlich die Grenze des Zugangs zu Gott *ex similitudine* gezogen. Eine seinsmäßige Teilhabe an Gott ohne die Gnade der Offenbarung ist für Hugo von St. Viktor undenkbar. Er wandelt aber zu sehr in den Bahnen des Ps.-Dionysius, um nicht von ihm die Idee des Weges des Menschen zu Gott als *αναγογη*, als Aufstieg, zu übernehmen.<sup>479</sup> Innerhalb dieses Aufstiegs spielen nun seine Abbildtheorie und die sakramentalen Zeichen eine wichtige Rolle. Dieser Aufstieg kann im sündigen Menschen nämlich nur vermittelt der beiden Augen geschehen, die noch funktionieren, und zwar als ein erkenntnismäßiger Aufstieg, der vom Glauben erleuchtet ist. Er kann vermittelt der ersten beiden Augen nur vom Geschaffenen her erfolgen und führt ohne die Gnade der Offenbarung nicht zu der durch die Sünde verlorenen seinsmäßigen Teilhabe an Gott<sup>480</sup>, welche erst durch die in der *passio*

<sup>475</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 2; Berndt, 225, 22-25 / PL 176, 330A: „Fides ergo necessaria est, quia creduntur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem. Sic itaque substantia illorum est fides, quia per solam fidem nunc subsistunt in nobis.“

<sup>476</sup> Vgl. Semmelroth, Gottes ausstrahlendes Licht, 496f.: „Schöpfung und Offenbarung werden bei Dionysius als gleichartige Äußerung des göttlichen Lebens betrachtet.“ Das Gesetz der *προδοσις* erläutert Ps.-Dionysius in: Ders., De caelesti hierarchia VII, 3; PG 3, 209C. Vgl. ebd.: „κατα θειαν προοδον“.

<sup>477</sup> Vgl. Simonis, Trinität und Vernunft, 80-82.

<sup>478</sup> Vgl. Knauer, Hermeneutische Fundamentaltheologie, 74-76.

<sup>479</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 941BC: „Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem. Anagoge autem ascensio sive elevatio mentis est ad superna contemplanda.“

<sup>480</sup> Diese Konklusion ist aus den Ausführungen von Knauer, Hermeneutische Fundamentaltheologie, die sich vorwiegend mit Hugos Glaubenstraktat beschäftigen, zu ziehen. Vgl. insbesondere Knauer, ebd., 74. Die klare Trennung von natürlicher Gotteserkenntnis aus dem Geschaffenen und seinsmäßiger Teilhabe an Gott durch die Eröffnung einer realen Relation Gottes auf den Menschen hin in der Erlösung, die Knauer für Hugo von St. Viktor differenziert aus dem Glaubenstraktat nachweist, ist auch hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Expositio, in der Hugo den Gedanken der Trübung der Erkenntnis und der völligen Nichterkennbarkeit Gottes „via comprehendi“ nicht in gleicher Klarheit durchführt. Dennoch nimmt er auch in der Expositio die „theologia negativa“ des Ps.-Dionysius, daß wir von Gott mehr die „dissimilia“ als die „similia“ erkennen, auf (vgl. Expositio III; PL 175, 961AB und ebd., 974AC), und er sagt klar, daß das Auge der Beschauung „clausus et caecus“ ist (Expositio III; PL 175, 976A). Insofern wären die Arbeit von

*Salvatoris* geschehene Erlösung wiedererlangt wird. Der erkenntnismäßige Aufstieg zu Gott, der für Hugo von St. Viktor ein Teil des heilsgeschichtlichen Phänomens der Zurückführung (*reductio*) der Kreatur zu ihrem göttlichen Ursprung ist<sup>481</sup>, geschieht vermittelt der Analogie, die zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer waltet. Dabei kann der Mensch mit den zwei verbliebenen Augen immer nur die Schöpfung betrachten. So wird er durch die Ähnlichkeiten des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren zur Schönheit des Unsichtbaren hingeführt.<sup>482</sup> Die schöpfungsmäßige Transparenz des Geschaffenen auf den Schöpfer hin ist ja erhalten geblieben, auch wenn deren Erkennbarkeit durch die Folgen der Sünde getrübt ist. Der erkenntnismäßige Aufstieg durch die *visibilium similitudines*<sup>483</sup> erfolgt in Graden, wobei der Grad der Annäherung an das Unsichtbare vom Repräsentationsgrad der Bilder abhängig ist.<sup>484</sup> Da Hugo von St. Viktor die verschiedenen Grade in seinen Werken aber mit unterschiedlichen Begriffen benennt, ist eine exakte Zuordnung und Deutung dieser Begriffe kaum möglich. Für die Einordnung der sakramentalen Zeichen, auf die wir uns hier beschränken können, genügt jedoch eine Skizzierung seiner Abstufungen.<sup>485</sup>

#### 2.2.4. *Simulacrum naturae* und *simulacrum gratiae*

Die erste bedeutsame Differenzierung erfolgt entlang des heilsgeschichtlichen Denkens, wenn Hugo von St. Viktor das *simulacrum naturae* vom *simulacrum gratiae* unterscheidet.<sup>486</sup> Das *simulacrum naturae* besteht in der Gestalt dieser Welt, die von Gott gut geschaffen wurde. Die Gestalt der Welt bleibt in ihren wesentlichen Gattungen (*genera*) und so in ihrer Abbildhaftigkeit und Gestalt von Anfang an stets dieselbe, auch wenn die Einzelwesen kommen und

---

Otto, Die Funktion des Bildbegriffs, und die Ausführungen von Schütz, *Deus absconditus*, 62-66 um die auf die *Expositio* angewandten Ergebnisse Knauers zu ergänzen.

<sup>481</sup> Den ‚*reductio*‘-Gedanken, der das gesamte „opus restaurationis“ charakterisiert, entfaltet Hugo von St. Viktor im zweiten Buch des Dionysiuskommentars; vgl. *Expositio* II; PL 175, 935-950.

<sup>482</sup> Vgl. *Expositio* II; PL 175, 949AB: „Quoniam non potest noster animus ad invisibilium imitationem et contemplationem ascendere, nisi per visibilia dirigatur, ita videlicet, ut ex ipsis visibilibus invisibilia arbitrari et aestimare sciat, secundum quod ipsa ad illa similitudinem habent et significationem faciunt ... Ideo per visibilia invisibilium veritas demonstrata est; quia non potest noster animus ad invisibilium ipsorum veritatem ascendere, nisi per visibilium considerationem eruditus, ita videlicet, ut arbitretur visibiles formas esse imaginationes invisibilis pulchritudinis.“

<sup>483</sup> Ebd., 949A.

<sup>484</sup> Vgl. Schütz, *Deus absconditus*, 70.

<sup>485</sup> Da über Hugos Bildtheorie keine abschließende oder überhaupt befriedigende Untersuchung vorliegt, soll die folgende Einteilung in Kap. 2.2.4. als Versuch betrachtet werden.

<sup>486</sup> Vgl. *Expositio* I; PL 175, 926: „Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset: unum naturae et unum gratiae. Simulacrum naturae erat species huius mundi. Simulacrum gratiae erat humanitas Verbi.“ Diese Differenzierung kommentieren, in je anderem Kontext, Schütz, *Deus absconditus*, 75f. und Otto, *Die Funktion des Bildbegriffs*, 128-131, der die Leistung Hugos betont, die Bildtheorie auf die Heilsgeschichte appliziert zu haben. Eine Exegese von Hugos Ps.-Dionysiuskommentar im Hinblick auf die „duo simulacra“ gibt Karfiková, *De esse ad pulchrum esse*, 181-187.

gehen.<sup>487</sup> Deshalb weisen alle Dinge in der Welt eine Ähnlichkeit zu Gott als *summum bonum* auf.<sup>488</sup> Das *simulacrum gratiae* dagegen besteht in der Menschwerdung des Wortes, also im Mysterium der Inkarnation, das nur durch die Offenbarung zugänglich ist. Jenes entspricht dem *opus conditionis* und kann nur zeigen, daß Gott existiert, während dieses dem *opus restorationis* zugehört und zeigt, daß Gott gegenwärtig ist<sup>489</sup>:

<i>Simulacrum naturae</i>	<i>Simulacrum gratiae</i>
= <i>species huius mundi</i>	= <i>humanitas Verbi</i>
<i>Deus monstratur</i>	<i>Deus monstratur et</i>
	<i>intelligebatur</i>
<i>artificem demonstrat</i>	<i>contemplantis oculos illuminat</i>
<i>Creatorem praedicavit</i>	<i>intelligentiam veritatis cordibus</i>
	<i>hominum infundit</i>
<i>Creator tantum significabatur,</i>	<i>praesens Deus ostenderetur,</i>
<i>ut intelligeretur esse</i>	<i>ut agnosceretur praesens esse</i>
<i>theologia huius mundi</i>	<i>theologia divina</i>

In dieser Übersicht zeigt sich, wie die klare Einteilung der Heilsgeschichte eine ebenso deutliche Differenzierung in Hugos Bildtheorie und Erkenntnislehre zeitigt. Dabei wird deutlich, daß echte Gotteserkenntnis erst in der Anerkennung der Gegenwart Gottes als des menschgewordenen Wortes besteht, die nur das *simulacrum gratiae* ermöglicht.<sup>490</sup> Dennoch dient auch das *simulacrum naturae* der

<sup>487</sup> Vgl. In Ecclesiasten II; PL 175, 145C-146A: „Ergo quia non solum a catholica veritate, sed a ratione quoque sententia abhorret, nos dictum hoc referamus ad rerum similitudinem, quae in suis generibus sic a principio institutae sunt, ut unumquodque secundum similitudinem et formam primam originis suae propaginem extendat et nihil sit, quod terminum primae dispositionis in suo genere excedat. ... Atque ideo singula quaeque, quia in semetipsis per immutabilitatem stare non possunt, in suo tamen genere per similitudinem statum custodiunt ...“. Hugo von St. Viktor erklärt hier Koh 1,9 nicht als ewige Wiederkehr des Gleichen, sondern als Beständigkeit der Gattungen bei gleichzeitigem Kommen und Gehen der Einzelwesen. Vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 402f.

<sup>488</sup> Diesen Gedanken übernimmt Hugo von Ps.-Dionysius. Vgl. Expositio III; PL 175, 958: „Nihil eorum, quae sunt, esse universaliter boni participatione privatum. Siquidem, ut eloquiorum Veritas ait: „Omnia bona valde“ (Gen. I).“

<sup>489</sup> Vgl. Expositio I; PL 175, 926CD: „Et in utroque Deus monstratur, sed non in utroque intelligebatur; quoniam natura quidem specie sua artificem demonstravit, sed contemplantis oculos illuminare non potuit. Humanitas vero Salvatoris et medicina fuit, ut caeci lumen reciperent, et doctrina pariter ut videntes agnoscerent veritatem. Lutum fecit sputo. Et linivit oculos caeci, et lavit et vidit. Et quid postea? Deinde videnti et nondum cognoscenti ait: Ego sum, et qui loquitur tecum, ipse est Filius Dei. Prius ergo illuminavit, postea demonstravit. Natura enim demonstrare potuit, illuminare non potuit. Et mundus creatorem suum specie praedicavit, sed intelligentiam veritatis cordibus hominum non infundit. Per simulacra igitur naturae Creator tantum significabatur; in simulacris vero gratiae praesens Deus ostendebatur; quia illa operatus est, ut intelligeretur esse, in istis vero operatus est, ut agnosceretur praesens esse. Haec est distantia theologiae huius mundi ab illa, quae divina nominatur theologia.“

<sup>490</sup> Vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 184: „Nur das andere „simulacrum“, das der Gnade, nämlich die „Menschheit des Erlösers“, kann beides leisten: das Auge erleuchten (heilen) und ihm zugleich die Wahrheit zeigen. Die unterschiedliche „Effizienz“ der beiden „simulacra“ erklärt Hugo

Anagoge, da alle Dinge eine *similitudo ad divina* besitzen. Der Unterschied zum *simulacrum gratiae* liegt darin, daß bei diesem *forma* und *essentia* identisch sind, während sie sich in den sichtbaren Bildern unterscheiden, so daß es dort nur eine *similitudo aemulationis* gibt.<sup>491</sup> Bei einer genaueren Differenzierung der *simulacra* ergibt sich, daß das *simulacrum naturae* die sinnhaft-materiellen Symbole beinhaltet. Diese sind nach Hugo von St. Viktor Zeichen (*signa*), die in den Geschöpfen, in den Schriften und in den Sakramenten enthalten sind; dem *simulacrum gratiae* entspricht die geistige Erleuchtung durch die göttliche Offenbarung, insbesondere in der Menschheit des Sohnes.<sup>492</sup>

Das Sakrament ist innerhalb der Bildtheorie Hugos von St. Viktor also im *simulacrum naturae* als *sensibilium symbolum materiale* angesiedelt; sein Zeichencharakter gründet demnach in der Schöpfungsordnung. Die Möglichkeit, im Sakrament Gott als Gegenwärtigen zu erfahren und von ihm Gnaden zu erhalten, die im Sakrament selbst enthalten sind, ist jedoch nur im *simulacrum gratiae*, vermittels der Menschwerdung Gottes, möglich.<sup>493</sup>

### 2.2.5. Sakramente als *signa*

Die Frage ist nun, wo die Sakramente innerhalb der Zeichen des *simulacrum naturae* stehen und wie eng der Begriff *sacramentum* hier zu verstehen ist. Die Rangfolge der Deutlichkeit des Zeichencharakters innerhalb des *simulacrum naturae* reicht vom Schatten (*umbra*) bis hin zur *imago*, welche die höchste seins- und erkenntnismäßige Nähe zu Gott besitzt. Dazwischen existiert eine Stufenleiter mit einer Fülle von Bildbegriffen, von denen ein Begriff der des *signum* ist.<sup>494</sup> Von diesem her definierte schon Augustinus das Sakrament: „*sacramentum, id est sacrum signum*“.<sup>495</sup> Hugo von St. Viktor führt diese Begrifflichkeit fort mit seiner -

---

durch ihre unterschiedliche Darstellungsweise. In der „species“ der Welt wird Gott bloß als Urheber angedeutet und in seinem Dasein bezeugt. In der Menschwerdung des Wortes wirkt er dagegen selber als gegenwärtig.“

<sup>491</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 949C. Erläuterungen im Blick auf Boethius bei Otto, Die Funktion des Bildbegriffs, 130.

<sup>492</sup> Vgl. Expositio VII; PL 175, 1053CD: „Sensibilia symbola materialia sunt signa, sive in creaturis, sive in Scripturis, sive in sacramentis divinis, ad demonstrationem invisibilium proposita. ... Speculantur etiam per eandem illuminationem intellectualia, subaudi symbola, id est spirituales theophanias, id est divinas manifestationes.“

<sup>493</sup> Vgl. Expositio I; PL 175, 926D.

<sup>494</sup> Vgl. Hugos Versuche einer Erklärung der Gestuftheit in De arca Noe morali IV; Sicard, 114 / PL 176, 679AB. Dort differenziert er „umbra“, „corpus“ und „spiritus“ sowie „figura“, „res“ und „veritas“, wobei nur erstere beide dem „simulacrum naturae“ zuzuordnen sind. Schütz, Deus absconditus, 67f. will alle Symbole Hugos auf zwei Klassen, nämlich „signum“ und „imago“ zurückführen, führt als Begründung aber nur eine einzige Stelle aus Hugos Vorlesungen an (ebd., 67), die sich mit der Trinitätslehre befaßt. Eine derartige Reduktion leuchtet nicht ein, solange eine Unzahl anderer Stellen mit anderen Einteilungsschemata dagegen spricht.

<sup>495</sup> Augustinus, De civitate Dei X, 5; CChr.SL 47, 277, 15-16: „Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.“ Vgl. bei Hugo: De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 209, 10-11 / PL 176, 317B: „Quid sit sacramentum brevi doctores descriptione designaverunt: Sacramentum est rei sacrae signum.“ Die Variation „sacrae rei“ statt des augustininischen „sacrum“

wie er selbst sagt - vollkommenen Definition des Sakramentes: „*Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione*<sup>496</sup> *significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.*“<sup>497</sup> Aus diesen beiden Definitionen ist entnehmbar, daß die Sakramente im engeren Sinn<sup>498</sup> innerhalb der Bildtheorie Hugos von St. Viktor auf der Stufe des *signum* stehen und dadurch als materielle Elemente eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*), die unterhalb der Stufe der *imago* steht, besitzen, um zur Darstellung (*repraesentatio*) einer unsichtbaren Gnade geeignet zu sein.<sup>499</sup> Der Unterschied zwischen einem bloßen *signum* und dem Sakrament als *sacrae rei signum* besteht bei Hugo von St. Viktor darin, daß die Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem beim Sakrament immer eine innere, aus der Schöpfungsordnung herrührende ontische Ähnlichkeit sein muß.<sup>500</sup>

Die Bildtheorie Hugos von St. Viktor kennt kein Element, das so niedrig wäre, daß es nicht in irgendeiner Weise am höchsten Gut teilhätte und so zu irgendeiner Repräsentation eines Höheren fähig wäre.<sup>501</sup> Alle Dinge können grundsätzlich zugleich bezeichnet und bezeichnend (*significatae et significantes*) sein, wie Hugo von St. Viktor in seiner Theorie zur Schriftauslegung sagt. Er nennt

erklärt sich aus dem Berengarstreit, bei welchem die Gegner Berengars das „rei“ einfügten, um damit den Realismus gegen Berengars Symbolismus zu verteidigen, der sich auf das augustinische „signum“ stützte. Vgl. dazu Van der Eynde, *Les Définitions des Sacrements*, 4-16; dort weist Van der Eynde nach, daß das „sacrae rei“ erst im 12. Jahrhundert üblich wurde. Somit ist es in Hugos *De sacramentis* noch eine relativ neue Formel.

<sup>496</sup> Berndt, 210, 1 liest „extinctione“ statt „ex institutione“ (PL 176, 317D). Da Hugo im weiteren Verlauf von *De sacramentis* I, IX die Bedeutung der „institutio“ deutet, wird hier um des besseren Verständnisses willen „ex institutione“ gelesen, ohne weiter auf die textkritischen Fragen einzugehen.

<sup>497</sup> *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 209-210 / PL 176, 317D.

<sup>498</sup> Nur um diese geht es Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat in *De sacramentis* I, IX.

<sup>499</sup> Hugo von St. Viktor kennt von Ps.-Dionysius für die niedrigen, materiellen Elemente den Begriff der „demütigen Figuren“; vgl. *Expositio* III; PL 175, 969B: „istas humiles figurationes“.

<sup>500</sup> Dies muß in Berücksichtigung von Hugos Frühwerk „*Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*“ gesagt werden, aus dem hervorgeht, daß die Zeichenhaftigkeit beim *signum* allgemein auch auf bloßer Vereinbarung beruhen könnte. Dort sagt Hugo sogar noch, daß der Unterschied zwischen „signum“ und „sacramentum“ gerade darin besteht, daß das „signum“ ein bloß vereinbartes Zeichen, das „sacramentum“ hingegen ein auf naturgegebener Ähnlichkeit beruhendes Zeichen ist. Vgl. *Dialogus*; PL 176, 34D: „Signum solum ex institutione significat, sacramentum etiam ex similitudine repraesentat.“

Diese Aussage verträgt sich allerdings nicht mit der Definition des „signum“ in der Bildtheorie des Dionysiuskommentars und in seinem Hauptwerk „*De sacramentis*“. Hugo von St. Viktor ist also in reiferen Werken über die Dissoziierung von „signum“ und „sacramentum“ hinweggegangen. Freilich zeigt sich dabei auch die noch im Werden begriffene Festlegung der Begrifflichkeit der Sakramentenlehre in der Frühscholastik exemplarisch an Hugo von St. Viktor.

Zur Notwendigkeit der „similitudo“ für die Definition des „sacramentum“ vgl.: *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 210, 5-15 / PL 176, 318BC: „Debet enim omne sacramentum similitudinem quamdam habere ad ipsam rem, cuius sacramentum est, secundum quam habile sit ad eandem rem suam repraesentandam ... et ipsa similitudo ex creatione est.“ Als Beispiel führt Hugo ebd. die Taufe an. Daß diese Definition ein dogmengeschichtlicher Fortschritt seit Augustinus ist, hat Weisweiler, *Symbol und Teilhabe*, 325, gezeigt. Zum begriffsgeschichtlichen Fortschritt in Hugos Denken vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 94.

<sup>501</sup> Vgl. *Expositio* III; PL 175, 980A: „Nunc vero demonstrat, quod propter hoc etiam non inconvenienter dissimilitudines assumuntur; quoniam et illa quoque, quae dissimilia a divinatorum et spiritualium veritate esse videntur, aliquid habent cum ipsis, in quo similia dici possunt, quoniam nihil in universitate est, quod a summo bono participationem non trahat.“

sechs Umstände oder Eigenschaften, welche es den Dingen ermöglichen, als *res significantes* über sich hinaus auf etwas anderes hinzuweisen: erstens die Sache (*res*), gemeint ist irgendeine äußere Eigenschaft, zweitens die Person (*persona*), etwa signifikante Details aus ihrer Vita, drittens die Zahl (*numerus*), die symbolische Bedeutung haben kann, viertens der Ort (*locus*), der etwas über sich aussagt, wie Sodom oder Ägypten, fünftens die Zeit (*tempus*) und sechstens das Geschehen (*gestum*).<sup>502</sup> Für das Sakrament spielen *res*, *locus* und *tempus* eine Rolle. Das Sakrament ist immer bezeichnendes Bezeichnetes. Daß es als *signum* und als materielles Element auf einer hinsichtlich des Zeichencharakters relativ niedrigen Stufe steht, hat den Vorteil, daß es dadurch leicht den Sinnen, also dem *oculus carnis*, zugänglich und somit ein allen Menschen leicht erkennbares Zeichen der unsichtbaren Gnade ist.<sup>503</sup> Weil das Sakrament in der Erkenntnisordnung niedrig angesetzt ist, kann es die erste wichtige Aufgabe der Sakramente erfüllen, die in der schrittweise durch die Geschichte erfolgenden Wegnahme der geistigen Blindheit, der *ignorantia*, besteht. C. Schütz nennt diese die heilspädagogische Aufgabe.<sup>504</sup>

Ein Problem bleibt freilich die Tatsache, daß die Sakramente als *signa* nur dem *simulacrum naturae* und somit nur dem *opus conditionis* zugeordnet wären. Damit würden sie gerade nicht zum *opus restorationis* gehören, das in der Menschwerdung des Wortes und all seinen Sakramenten besteht.<sup>505</sup> Die Unterscheidung von Element und hinzutretendem Wort bietet Hugo von St. Viktor hierbei keine Hilfe. Denn anzunehmen, daß das zum Element hinzutretende Wort das Element zum Sakrament machen und zugleich in die Erlösungsordnung hineinheben würde, dürfte sich für Hugo von Viktor deshalb verboten haben, weil er grundsätzlich die Bedeutung der Dinge höher einschätzt als die Bedeutung der Worte. Im Rahmen der Erläuterung der Schriftauslegung betont Hugo von St. Viktor nämlich, daß in der Heiligen Schrift für gewöhnlich, in anderen Schriften seltener, nicht nur die Worte, sondern auch die Dinge eine Bedeutung haben und daß die Bedeutung der Dinge sehr viel herausragender ist als diejenige der Worte, weil die Worte vergängliche menschliche Konvention sind, wohingegen die Dinge in der Natur die Stimme Gottes an die Menschen darstellen. In ihnen spricht die göttliche Weisheit aus dem Herzen des Vaters, so daß der Unsichtbare in und durch die Geschöpfe erkannt werden kann.<sup>506</sup> Während die Worte vergängliche Töne sind,

<sup>502</sup> De scripturis XIV; PL 175, 21A: „Hae autem res primae per voces significatae, et res secundas significantes, sex circumstantiis discretas considerantur: quae sunt hae, videlicet res, persona, numerus, locus, tempus, gestum.“

<sup>503</sup> Das „signum“ liegt in Hugos Bildtheorie näher bei der „umbra“ als bei der „imago“.

<sup>504</sup> Vgl. Schütz, *Deus absconditus*, 65f.

<sup>505</sup> Vgl. De sacramentis, Prologus; Berndt, 31,24 – 32,1 / PL 176, 183B: „Opus restorationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis.“

<sup>506</sup> Vgl. Didascalicon V, 3; Buttner 96,24 – 97,6: „Sciendum est etiam, quod in divino eloquio non tantum verba, sed etiam res significare habent, qui modus non adeo in aliis scripturis inveniri solet. Philosophus solam vocum novit significationem, sed excellentior valde est rerum significatio, quam vocum; quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa vox Dei ad homines. Haec prolata perit, illa creata subsistit ... Ratio mentis intrinsecum verbum est, quod sono



subsistieren die Dinge als ein Gleichnis der göttlichen Vernunft (*res divinae rationis est simulacrum*).<sup>507</sup> Das menschliche Wort an sich kann die Sakramente also nicht dem *opus restorationis* zuordnen.

Eine Lösung bietet Hugos Sakramentsdefinition: Wenn das Sakrament als sichtbares Element die unsichtbare Gnade nicht nur bezeichnen, sondern auch enthalten soll, dann kann dies nur durch das mittlere Glied, die Einsetzung, erklärt werden. Die Forderung Hugos von St. Viktor nach der Einsetzung des Sakraments durch den Erlöser ist deshalb so wichtig, weil es nur durch die Einsetzung und somit durch Gott selbst aus der Schöpfungsordnung in die Erlösungsordnung gehoben werden kann. Erst durch die Einsetzung tritt das Sakrament in die erlösende Sphäre des *opus restorationis* ein.<sup>508</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Sakramente innerhalb der Stufenleiter der Zeichen des *simulacrum naturae*, die ontisch und erkenntnistheoretisch den Stufen der Heilsgeschichte entspricht, einen heilspädagogisch begründeten, relativ niedrigen Rang einnehmen, um die heilsgeschichtliche Anagoge zu ermöglichen, daß sie durch die Einsetzung des Erlösers aber zu Sakramenten der Erlösungsordnung erhoben wurden. Vom bloßen *signum* unterscheidet sich das *sacramentum* also durch die ontisch gegebene, nicht auf bloßer Vereinbarung beruhende Ähnlichkeit (*similitudo*) mit dem Bezeichneten, zum Beispiel durch die natürliche Reinigungswirkung des Taufwassers, womit das *sacramentum* sich mit dem trifft, was Hugo im Dionysiuskommentar vom *symbolum* definiert hat<sup>509</sup>, sowie dadurch, daß es durch die göttliche Einsetzung in das *opus restorationis* gehoben ist. Von allen anderen geschaffenen Symbolen jeglicher Art aber unterscheidet sich das Sakrament letztlich dadurch, daß es die bezeichnete Gnade demjenigen auch mitteilt, der das Sakrament empfängt, also durch seine Gnadenwirkung. Damit verlassen wir allerdings die symboltheoretische Thematik und wenden uns der Frage nach der Gnadenwirkung der Sakramente zu.

### 2.3. Sakramente und Gnadenwirkung

Die Sakramente haben nach der Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor stets eine gnadenvermittelnde Funktion oder Wirkung.<sup>510</sup> In seiner allgemeinen Sakramentsdefinition schreibt er, daß ein Sakrament durch die Heiligung eine

---

vocis, id est verbo extrinseco manifestatur, et divina sapientia, quam de corde suo pater eructavit, in se invisibilis per creaturas et in creaturas agnoscitur.“

<sup>507</sup> Vgl. Didascalicon V, 3; Buttner 96, 26 – 97, 1. Vgl. Karfíková, Res significare habent, 311.

<sup>508</sup> Vgl. Weisweiler, Symbol und Teilhabe, 331f. Dort zeigt Weisweiler auch die Akzentverschiebungen der Bedeutung der „institutio“. In „De sacramentis“ als Spätwerk ist die Einsetzung stärker hervorgehoben als in den vorhergehenden Werken.

<sup>509</sup> So auch: Karfíková, Symbol und Unmittelbarkeit, 45f.

<sup>510</sup> Vgl. zum Kap. 2.3.: Blessing, Christus de ore ad cor, 67-78.

unsichtbare und geistliche Gnade enthält.<sup>511</sup> Durch die Einsetzung wird das Sakrament aus dem *simulacrum naturae* in die Sphäre des *simulacrum gratiae* gehoben, welches allein in der Lage ist, Gott als gegenwärtig zu zeigen (*Deum praesens esse*). Von dieser Gegenwart Gottes ausgehend ist im Zusammenhang mit dem aktiven Partizipationsgedanken des Ps.-Dionysius auch das Wirken Gottes zu verstehen, das die Wirksamkeit der Sakramente als Zeichen göttlicher Gnade zur Folge hat.<sup>512</sup> Da das letzte Ziel des Menschen die Teilhabe an Gott ist, muß die Gnade in irgendeiner Weise dazu führen, daß der Empfänger des sichtbaren Sakraments zur Erkenntnis der *invisibilis virtus veritatis*<sup>513</sup> kommt.

### 2.3.1. Der Glaube als Sakrament und die Sakramente des Glaubens

Ziel der Heilsgeschichte ist die Zurückführung des Menschen zu Gott. Das Hindernis hierbei ist die Erbsünde und ihre Folgen. Die Ermöglichung der Wegnahme der Sündenschuld erfolgt durch die *passio Salvatoris* als die eigentliche Erlösungstat. Der Mensch erhält an ihrer erlösenden Wirkung, nämlich der Erlösung von der ewigen Verdammnis, Anteil durch den Glauben, der für Hugo von St. Viktor selbst ein Sakrament darstellt, das *sacramentum fidei*.<sup>514</sup> Das *sacramentum fidei* bedeutet zum einen im Singular das Geheimnis des Glaubens selbst, im Plural hingegen bezeichnen die *sacramenta fidei* diejenigen Sakramente, die im Glauben empfangen werden.<sup>515</sup> Dabei wird klar, daß der Glaube zum angemessenen Verständnis der Sakramente notwendig ist, so daß vom Glaubenstraktat ein wichtiges Licht auf Hugos Sakramentenlehre fällt.

---

<sup>511</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 1-2 / PL 176, 317D: „... ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“

<sup>512</sup> Vgl. hierzu Weisweiler, Symbol und Teilhabe, 333.

<sup>513</sup> Expositio IV; PL 175, 996C.

<sup>514</sup> Vgl. Dialogus; PL 176, 36A: „Discipulus: Quid est sacramentum fidei? Magister: Duobus modis intelligi potest sacramentum fidei: sive ipsum sacramentum, quod est fides; sive sacramentum fidei, id est fidelium, quo fideles utuntur et sanctificantur.“ Auch in seinem Spätwerk „De sacramentis“ wiederholt Hugo diesen Gedanken: De sacramentis I, X, 9; Berndt, 241, 2-4 / PL 176, 341D: „Sacramentum fidei dupliciter intelligi potest. Sacramentum enim fidei vel ipsa fides intelligitur, quae sacramentum est, vel sacramenta fide intelliguntur, quae cum fide percipienda sunt, et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt.“

Die von Liebner, Hugo von St. Viktor, vertretene Ansicht, die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk „De sacramentis“ zuerst von den Sakramenten und erst danach vom Glauben handle, sei zum einen dadurch motiviert, daß „die Einsetzung des Sacraments vorhergeht, und dann erst der Glaube als Bedingung der Wirkung desselben gefordert wird“ (Liebner, ebd., 423), zum anderen dadurch, daß in dieser Anordnung der Thematik durch Hugo die „Befestigung der Ansicht von den magischen Wirkungen der Sacramente“ und die „Überschätzung des äußern Werks beim Sacrament, Vernachlässigung des innern Lebens in Glaube und Liebe“ durchscheint, muß bei genauem Hinsehen ins Reich der kontroverstheologischen Polemik des 19. Jahrhunderts verwiesen werden.

<sup>515</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 241, 2-4 / PL 176, 341D. Zur Theorie Hugos von St. Viktor über das Verhältnis von Glaube und Sakramenten bzw. über den Glauben als „sacramentum“ vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 77-81.

Dort erklärt Hugo von St. Viktor das *sacramentum fidei* ausgehend von 1 Kor 13, 12.<sup>516</sup> Das Schauen Gottes im Glauben entspricht den Rätseln, die man in einem Spiegel sieht, das Ziel aber ist das Schauen von Angesicht zu Angesicht.<sup>517</sup> Dabei entspricht das Schauen im Glauben dem Sakrament, ja dieses *videre per fidem* ist wegen seiner Verhülltheit und seines Verweischarakters auf das noch ausstehende Größere selbst ein Sakrament, ein bildhaftes Schauen, das auf das Schauen der Sache selbst, Gottes nämlich, hinweist und hinführt. Der Spiegel, in dem wir verhüllt schauen, ist das eigene Herz jedes Menschen, wenn es rein und klar ist. Das Rätsel ist die Heilige Schrift und ihr verborgener Sinn.<sup>518</sup>

Hier zeigt sich, daß für Hugo von St. Viktor das *sacramentum fidei* keineswegs etwas rein Rationales ist, sondern ein im innersten Herzen entstehender Akt, der das *oculus rationis* übersteigt.<sup>519</sup> Wie beim Empfang der Sakramente wird auch beim Akt des Glaubens deutlich, daß der Glaubende nur etwas Vorläufiges hat, das auf die vollkommene Schau von Angesicht zu Angesicht erst hinweist, das aber auch schon eine erste Teilhabe daran ist. Denn nach der von Ps.-Dionysius herkommenden Idee der aktiven Teilhabe und dem Gedanken des *incrementum fidei*, des Wachsens des Glaubens<sup>520</sup>, sind das Schauen *per fidem* und das Schauen *per contemplationem* für Hugo von St. Viktor so miteinander verbunden, daß der Glaube der Anfang der Gottesschau ist und somit der Beginn des Guten und der Wiederherstellung des Menschen.<sup>521</sup> Obwohl der gegenwärtige Glaube als Schauen im Spiegel sich von der zukünftigen *contemplatio* als dem eschatologischen Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht qualitativ unterscheidet, hängen doch beide seinsmäßig zusammen. Die *contemplatio* ist die Vollendung des Glaubens, dann jedoch mit der Gewißheit des Schauens. Bezüglich ihres Inhalts stehen Glaube und *contemplatio* auf der gleichen Stufe, weshalb die *contemplatio* den Glauben insofern nicht überbieten kann, als es Größeres als das Anteilhaben an Gottes ewiger Seligkeit schlechthin nicht gibt. Bezüglich der Gewißheit der Erkenntnis dieser

<sup>516</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 241, 11-12 / PL 176, 342A: „Apostolus dicit: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.“

<sup>517</sup> Vgl. ebd.: „Nunc scilicet quando per fidem videmus, videmus per speculum in aenigmate. Tunc autem quando videbimus per contemplationem, videbimus facie ad faciem. Quid est per speculum videre? Imaginem videre. Quid est facie ad faciem videre? Rem videre.“

<sup>518</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 241,29 – 242,2 / PL 176, 342C: „Sed quod est aenigma, et quod est speculum, in quo videtur imago, donec ipsa res videri possit? Aenigma sacra scriptura. Quare? quia obscuram habet significationem. Speculum est cor tuum, si tamen mundum fuerit et extersum et clarificatum.“

<sup>519</sup> Vgl. Weisweiler, Sacramentum fidei, 438f. u. 453f. und Ernst, Gewißheit des Glaubens, 47-51. Hugo unterscheidet in der „fides“ „affectus“ und „cognitio“. Der „affectus“ als Glaubensakt ist dabei „substantia fidei“, wohingegen die „cognitio“, die das „quod fide creditur“ bezeichnet, nur die „materia fidei“ darstellt. Daraus ergibt sich, daß die Offenbarung, auf die allein sich der Glaube bezieht, durch ihre Lehre den Weg des Glaubens deutlich aufzeigt, andererseits aber auch durch eine dem Glaubenden verliehene, innere „aspiratio illuminans“ sowie durch äußere Bestätigungen, etwa durch Wunder, zur Bejahung des Glaubens, zur „certitudo“, führt.

<sup>520</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 46-77.

<sup>521</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 242, 12-14 / PL 176, 342D-343A: „Si ergo summum bonum hominis contemplatio creatoris sui merito creditur, non inconvenienter fides per quam absentem quodammodo videre incipit, initium boni, et principium restaurationis eius memoratur.“

Teilhabe verhalten sich Glaube und *contemplatio* aber nach Hugo von St. Viktor wie *sacramentum* und *res*, d.h. daß die *contemplatio* nur bezüglich der erkenntnismäßigen Gewißheit den Glauben überbietet. Anders gesagt: Das Gegläubte ist nicht weniger als das zu Schauende, aber Schauen mehr als Glauben.<sup>522</sup>

Wenn dem Glauben solche eschatologische Bedeutung zukommt, stellt sich die Frage, welchen Platz Hugo von St. Viktor in dieser Hinsicht den einzelnen Sakramenten, den *sacramenta fidei*, einräumt. Der Glaubensakt selbst ist nach Hugo letztlich durch eine göttliche *aspiratio illuminans* bewirkt und hat deshalb als Gottes Werk ganz gnadenhaften Charakter. Er gehört zum *simulacrum gratiae* und ist durch Gottes *operatio mystica* bewirkt.<sup>523</sup> Der Glaube hat somit seinen Platz innerhalb der zwei Wege, auf denen die Seele durch die Gnade zur Erkenntnis der Gegenwart Gottes kommen kann, welche in der inneren Einhauchung und der äußeren Belehrung bestehen. Wirklicher Glaube ist zwar erst in der gnadenhaften *aspiratio* gegeben, das Suchen und Finden des Glaubens vermittelt der geoffenbarten Lehre findet jedoch innerhalb der Grenzen des Kreatürlichen statt.<sup>524</sup>

Genau hier ist der Ort, an dem die Sakramente bedeutungsvoll werden.<sup>525</sup> Sie sind nämlich eingesetzt zur Verdemütigung (*ad humiliationem*), zur Unterrichtung (*ad eruditionem*) und zur Übung (*ad exercitationem*).<sup>526</sup> Alle drei Hauptzwecke der

---

<sup>522</sup> Dies ist eine Antwort auf die Frage Knauers, Hermeneutische Fundamentaltheologie, 78: „Ungeklärt bleibt, ob die *contemplatio*, die schon auf Erden beginnen kann und sich in der ewigen Herrlichkeit fortsetzt, eine Überbietung des Glaubens darstellt oder vielmehr den Glauben selbst zur Vollendung bringt.“ Der Antwortversuch Knauers verdunkelt eher das Problem: „Wenn wirkliche Gemeinschaft mit Gott im Glauben als dem Hineingenommensein in das Verhältnis Jesu Christi zum Vater besteht, dann ist der Glaube durch schlechterdings nichts überbietbar“ (ebd.). Ebenfalls ungeklärt bleibt die Frage bei Ernst, Gewißheit des Glaubens, 81: Er sagt zum einen, daß die Schau vollendeter Glaube sei, dann aber, den Dionysiuskommentar zitierend, daß diejenigen, die den Hl. Geist haben, Gott selbst sehen.

Dieser Widerspruch, der bei Ernst unproblematisiert bleibt, erklärt sich aus den verschiedenen Terminologien, die Hugo von St. Viktor in „De sacramentis“ einerseits und im Dionysiuskommentar andererseits verwendet. Das „*Deum videre, quod praesens est*“ in der mystischen Sprache des Dionysiuskommentars meint den erleuchteten und gefestigten Glauben, die mystische Schau schon in der Jetztzeit, während die „*contemplatio*“ im Glaubenstraktat von „De sacramentis“ ein in der Jetztzeit unerreichtes eschatologisches Schauen von Angesicht zu Angesicht meint.

<sup>523</sup> Vgl. De sacramentis I, III, 3; Berndt, 74,25 – 75,2 / PL 176, 217D: „*Nam humanam ignorantiam nunc abintus per aspirationem illuminans edocuit, tunc vero foris vel per doctrinae eruditionem instruxit, vel per miraculorum ostensionem confirmavit.*“

<sup>524</sup> Vgl. Weisweiler, Sacramentum fidei, 454f.

<sup>525</sup> Innerhalb der von Hugo von St. Viktor gezeichneten vier Wege der Seele zu Gott - zwei natürliche: Schöpfung und Vernunft, und zwei gnadenhafte: Lehre und „*aspiratio intus*“ - sind die Sakramente im Bereich der Lehre, der „foris“ stattfindenden „*eruditio*“ (vgl. De sacramentis I, III, 3; Berndt, 74-75 / PL 176, 217D), einzuordnen, während der eigentliche Glaubensakt der „*aspiratio illuminans*“ zuzuordnen ist. Damit ist der Standort von „*sacramenta*“ und „*fides*“ im Kontext der Theologie Hugos von St. Viktor so bestimmt, daß sie eng einander zugeordnet bleiben, jedoch eine inhaltlich bestimmte Trennung von „*fides*“ und „*sacramenta fidei*“ ersichtlich wird, die auf unterschiedlichen Aufgaben innerhalb der heilsgeschichtlichen Anagoge besteht. Dies wird in den Arbeiten von Weisweiler, Sacramentum fidei, und Ernst, Gewißheit des Glaubens, nicht recht deutlich, da sie sich in ihren Untersuchungen auf die „*fides*“ und weniger auf die Frage nach dem Spezifikum der „*sacramenta fidei*“ konzentrieren.

<sup>526</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-7 / PL 176, 319A: „*Triplici ex causa sacramenta instituta esse cognoscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem.*“

Sakramente spielen für das Werden des Glaubens und das Bleiben im Glauben eine wichtige Rolle. Durch die Verdemütigung sucht der Mensch nach dem Heil<sup>527</sup>, durch die Belehrung wird er zur Erkenntnis der geistigen Heilmittel geführt, durch die Übung wird verhindert, daß der Glaubende wieder in die Sünde zurückfällt.<sup>528</sup> Für das Zueinander von Glaube und Sakrament ist die *eruditio* als Sakramentszweck insofern am bedeutendsten, als der menschliche Geist beim Empfang oder bei der Feier des Sakramentes gelehrt wird, durch das, was er am Sakrament äußerlich wahrnimmt, zur unsichtbaren inneren Gnade zu gelangen, zur *res sacramenti*.<sup>529</sup> Diese Unterrichtung erfolgt wiederum gemäß der anhand von Hugos Bildtheorie bereits dargelegten Analogie zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem.

So stellt Hugo von St. Viktor einerseits den Glauben selbst als etwas Sakramentales vor. Er sieht ihn als gnadenhaften Weg zur Anerkennung Gottes. Andererseits differenziert er aber das *sacramentum fidei* von den *sacramenta fidei*: Der Glaube, der selbst Sakrament ist, ist auch der Weg und das Ziel, zu dessen Erreichen die verschiedenen Sakramente eingesetzt sind und zwar so, daß sie nicht überflüssiger Zierrat sind, sondern in ihrer belehrenden und gnadenvermittelnden Funktion einen Teil des Weges der Seele zu Gott bilden. Glaube und Sakramente sind Bestandteile des gottgeschenkten Weges der pilgernden Seele zu Gott, nicht nur Zeichen, sondern auch Inhalt der verborgenen Gegenwart Gottes in dieser Welt<sup>530</sup>, der in ihnen dem Menschen als derjenige begegnet, der sie zu seinem Heil eingesetzt hat.

Hervorzuheben ist die Bedeutung, die Hugo von St. Viktor dem Glauben des Empfängers des Sakraments zumißt. Wie der Glaube des Empfängers

---

<sup>527</sup> Zu unterscheiden ist die „humiliatio“ als notwendige Verdemütigung nach dem Sündenfall im Sinne einer heilsamen Strafe von der „humilitas“ als Tugend, die der Mensch „secundum conditionem“ bereits aufgrund seines Geschaffenseins dem Schöpfer schuldet, die er aber nach dem Sündenfall nicht bewahrt hat, mit Ausnahme Marias. Deshalb hat Hugo von St. Viktor seine Theologie der „humilitas“ insbesondere in seinem Magnificat-Kommentar anhand der Demut Marias (zu Lk 1, 48: „quia respexit humilitatem ancillae suae“; vgl. Explanatio; Sicard-Poirel, 52-64 / PL 175, 421D-424C) entfaltet; vgl. Denner, *Serva secretum*, 166-182. Hugo von St. Viktor hat dort die tugendhafte Demut mit dem Magd-Sein Marias in Verbindung gebracht und vier Arten des Dienstes (*servitus*), den der Mensch Gott schuldet, unterschieden: „secundum conditionem“, „secundum necessitatem“, „secundum timorem“ und „secundum dilectionem“ (Explanatio; Sicard-Poirel, 58 / PL 175, 423B); vgl. Denner, *Serva secretum*, 178-180. Die im Sakramentsempfang geschehende „humiliatio“ wäre demnach „secundum necessitatem“ einzuordnen.

Die „humiliatio“ ist im Unterschied zur „humilitas“ also keine Tugend, sondern eine Strafe, welche den gefallenen Menschen heilt; vgl. Explanatio; Sicard-Poirel, 82-83 / PL 175, 430A: „Vel secundum superiorem expositionem potentes de sede deposuit; quia malignos spiritus a cordibus hominum eiecit, et humiles exaltavit, ipsos videlicet homines, quos prius propter superbiam abiecerat, humiliatos reparavit“, und ebd.; Sicard-Poirel, 88 / PL 175, 431B: „Quotidie superbos quosque, subtrahendo gratiam suam, deponit et humiliat, et postea eosdem humiliatos, gratiam priorem restaurans, exaltat.“

<sup>528</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 3; Berndt, 211-214 / PL 176, 319A-322A. Vgl. auch Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 95-97. Vgl. ferner Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 236-239.

<sup>529</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 3; Berndt, 212, 17-19 / PL 176, 320AB: „Propter eruditionem quoque instituta sunt sacramenta, ut per id, quod foris in sacramento in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quae intus in re sacramenti constat, cognoscendam mens humana erudiatur.“

<sup>530</sup> Vgl. Weisweiler, *Sacramentum fidei*, 456.

Voraussetzung zum rechten Empfang ist, so wird sein Glaube auch durch die Sakramente selbst gestärkt. Das Sakrament ist eine Hingabebewegung zu Gott. Es bildet durch seine belehrende Funktion die *cognitio*, verstärkt durch die verdemütigende Funktion aber auch den *affectus* der Gottesliebe und somit den Glauben<sup>531</sup>, so daß der Glaubende, der die Sakramente in der Gemeinschaft der Glaubenden empfängt, dadurch eine immer größere Beständigkeit und Sicherheit (*certitudo*) im Glauben erlangt. Daß jemand den Glauben hat und gerettet wird, zugleich aber die Sakramente verachtet, ist nach Hugo von St. Viktor deshalb schlechterdings unmöglich, weil er in dieser Ablehnung zugleich Gott ablehnen müßte, der die Sakramente eingesetzt hat.<sup>532</sup>

### 2.3.2. Gestalt und Gehalt der Sakramente

In seinem Frühwerk *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* kommt Hugo von St. Viktor womöglich erstmals auf die Definition des Sakraments zu sprechen, indem er fragt, was das bloße *signum* vom *sacramentum* unterscheidet, und darauf antwortet, daß der Unterschied darin liegt, daß nur das Sakrament, nicht aber das bloße *signum*, das, was es bezeichnet, auch verleiht.<sup>533</sup> Das Sakrament hat nicht nur eine schöpferische Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten, es ist auch nicht nur durch eine Einsetzung als ein bestimmtes Zeichen gesetzt, sondern es hat darüber hinaus eine Wirksamkeit dadurch, daß es durch eine heiligende Handlung eine Heiligung (*sanctificationem in se suscipiunt*) empfängt, die es dem Empfänger des Sakraments vermittelt (*sanctificationem conferunt*).<sup>534</sup> Im Traktat über die Einsetzung der Sakramente in seinem Hauptwerk *De sacramentis* bringt Hugo von St. Viktor seine in der Litaratur<sup>535</sup> hinlänglich besprochene Definition, die er selbst eine „vollkommene Definition“ nennt. Anders als im *Dialogus*, wo Hugo von St. Viktor die Sakramentsdefinition auf die Sakramente der Gnadenzeit beschränkt, umfaßt seine Definition in *De sacramentis* grundsätzlich alle Sakramente aller heilsgeschichtlichen Zeiten, wenngleich die darin genannten Voraussetzungen auf die verschiedenen Sakramente in unterschiedlicher Intensität zutreffen und nur für

<sup>531</sup> Hugo sieht das Wachsen des Glaubens, das „incrementum fidei“, als einen Prozeß des sich gegenseitigen Befruchtens von „cognitio“ und „affectus“; vgl. *De sacramentis* I, X, 4; Berndt, 228-230 / PL 176, 332B-333D.

<sup>532</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217, 6-7 / PL 176, 323D: „Potuit enim Deus hominem salvare etiam si ista non instituisset, sed homo nullatenus salvari possit, si ista contemneret.“

<sup>533</sup> *Dialogus*; PL 176, 34D-35A: „Signum solum ex institutione significat; sacramentum etiam ex similitudine repraesentat. Item signum res significare potest, non conferre. In sacramento autem non sola significatio est, sed etiam efficacia; ut videlicet simul et ex institutione significet, et ex similitudine repraesentet, et conferat ex sanctificatione.“ Zur Findung des Begriffes im „*Dialogus*“ von der allegorischen Schriftauslegung her vgl. Ypenga, *Allegorische uitleg*, 277-279.

<sup>534</sup> *Dialogus*; PL 176, 35A: „Idcirco sacramenta gratiae primum per invocationem Trinitatis sanctificationem in se suscipiunt, ac deinde sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia, atque hoc ex sua sibi que caelitus indita sanctificatione conferant, quod illa per haec conferre consueverant ex sola horum significatione.“

<sup>535</sup> Vgl. z.B. Finkenzeller, *Die Sakramente im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 84-86, mit ausführlicher Besprechung und weiterer Literatur.

die neutestamentlichen Sakramente im wesentlichen passend sind. Die Definition lautet:

„Das Sakrament ist ein leibliches oder materielles Element, das äußerlich mit den Sinnen wahrnehmbar ist. Durch seine Ähnlichkeit vergegenwärtigt es, durch die Einsetzung bezeichnet es und durch die Heiligung enthält es eine unsichtbare geistliche Gnade.“<sup>536</sup>

Die Bedeutung dieser Definition für die Dogmengeschichte ist nicht hoch genug einzuschätzen und andernorts gewürdigt.<sup>537</sup> Neuerdings hat R. Berndt in der Dreigliedrigkeit und der Parallelität dieser Definition zu den drei Schriftsinnen und den drei heilsgeschichtlichen Zeitaltern den Beleg dafür gesehen, daß Hugo von St. Viktor hier seine allegorische Art der Schriftauslegung ausdehnt auf eine „relecture der ganzen Schöpfung, so daß diese ganz und gar sakramental wird.“<sup>538</sup> Die einzelnen Bestandteile der Definition werden von Hugo von St. Viktor jedenfalls immer wieder aufgegriffen und erläutert. Dabei verwendet er die augustinische Unterscheidung von *elementum* und *verbum*, entwickelt Ansätze zur Differenzierung von *materia* und *forma*, und er befaßt sich eingehend mit der Frage nach der Wirksamkeit und Wirkweise der Sakramente, was er mit der Differenzierung von *sacramentum* und *res*, insbesondere für Taufe und Eucharistie, und durch seine etwas eigentümliche *vas*-Theorie zum Ausdruck bringt.

### 2.3.2.1. Wort und Element

Daß die Sakramente über eine bloß natürliche Zeichenhaftigkeit hinausgehende Zeichen des Glaubens sind, hat bereits Augustinus mit seinem bekannten, auf die Taufe bezogenen Wort „*Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*“<sup>539</sup> zum Ausdruck gebracht. Der Gläubige unterscheidet sich vom Ungläubigen darin, daß er nicht nur das sichtbare Element sieht, sondern durch das hinzutretende Wort erkennt, daß es Zeichen (*sacramentum*) einer göttlichen Gnade ist. Hugo von St. Viktor hat in seinem Hauptwerk *De sacramentis* bedeutende Überlegungen darüber angestellt, welche Elemente als *signa* und *sacramenta* taugen, was zum Zustandekommen eines

---

<sup>536</sup> De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 209,22 – 210,3 / PL 176, 317D-318B: „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et extinctione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Haec diffinitio ita propria ac perfecta cognoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur.“ Das von Berndt angeführte „extinctione“ wird im weiteren Verlauf des Kapitels (De sacramentis I, IX) von Hugo mit „institutio“ gedeutet.

<sup>537</sup> Vgl. z.B. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 78-79 u. 84-86. Vgl. Haring, Berengar's Definition, 126-128, mit Hinweisen zur ersten Rezeption in der Summa Sententiarum. Vgl. Ypenga, Allegorische uitleg, 272-274.

<sup>538</sup> Berndt, Überlegungen, 76.

<sup>539</sup> Augustinus, In Johannis evangelium 80, 3; CChr. SL 36, 529, 4-6.

Sakramentes erforderlich ist und wie die Ebenen von Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden sind.<sup>540</sup>

In seiner bereits erwähnten „perfekten Definition“ des Sakraments sagt Hugo von St. Viktor, daß die Grundlage jedes Sakramentes in einem sichtbaren, äußerlich mit den Sinnen wahrnehmbaren Element besteht: *corporale vel materiale elementum foris sensibilter propositum*.<sup>541</sup> Die Problematik des Begriffs *elementum* bestand in der Frühscholastik, die um eine abschließende Definition des Sakraments rang, darin, daß er für Sakramente wie Ehe und Buße dann zu eng ist, wenn er streng materiell verstanden wird, da bei diesen Sakramenten zwar sichtbare Gesten und hörbare Worte zu vernehmen sind, nicht aber ein materielles Element gebraucht wird, wie es beim Wasser der Taufe oder beim eucharistischen Brot der Fall ist. Hugo von St. Viktor spricht in seiner Definition zwar von einem *corporale vel materiale elementum*. Schon dabei wird aber durch *corporale* und *vel* die Engführung des *materiale* aufgeweicht. Wenig später sagt Hugo sogar, daß die Sakramente in Dingen (*in rebus*) oder in Gesten (*in factis*) oder auch in Worten (*in dictis*) bestehen.<sup>542</sup> Diese den Begriff ausweitende Unterscheidung, die es zuließe, auch eine bloße Worthandlung als Sakrament zu bezeichnen, wiederholt er jedoch nur noch einmal dort, wo er ausdrücklich von den *sacramenta minora*, den kleineren Sakramenten, spricht, die sich von den heilsbedeutsamen Sakramenten unterscheiden. In seine eigentliche Sakramentsdefinition nimmt er den Gedanken der Worthandlung ohne materielles Element nicht auf. Gleichwohl wird hier das Bemühen Hugos von St. Viktor sichtbar, unter Wahrung der augustinischen Tradition, zwar vom *elementum* zu sprechen und dieses Wort in seiner Sakramentsdefinition unterzubringen, den Begriff davon aber so weit zu fassen, daß er für möglichst viele kirchliche Zeichenhandlungen verwendet werden kann<sup>543</sup>, wobei etwas in der Schwebe bleibt, auf welche Sakramente die Definition letztlich angewendet werden soll.<sup>544</sup>

<sup>540</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 80-86.

<sup>541</sup> De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 209-210 / PL 176, 317D.

<sup>542</sup> De sacramentis I, IX, 6; Berndt, 220, 20-21 / PL 176, 326BC: „In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis.“ Vgl. De sacramentis II, IX, 1; Berndt, 413, 18-22 / PL 176, 471D: „Ex his igitur sacramentis alia constant in rebus, qualia sunt aqua aspersionis, susceptio cineris, benedictio ramorum et cereorum, et cetera alia. Alia autem constant in factis, qualia sunt signaculum crucis, exsufflatio exorcizationis, expansio manuum, incurvatio genuum et alia eiusmodi. Alia in dictis constant sicut est trinitatis invocatio et quaecunque in hunc modum.“

<sup>543</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 82: „In der Tat hat diese dreiteilige Bestimmung des Sakraments eine beachtliche Bedeutung für das Verständnis des feierlichen liturgischen Vollzugs, nicht hingegen für das streng theologische Verständnis des Sakraments.“

<sup>544</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 82: „Diese Beispiele zeigen, daß Hugo mit dieser Sakramentsbestimmung nicht nur und nicht vorrangig die Sakramente des Neuen Bundes erfassen will, für die gerade er seine klassische Definition entwickelt hat.“

Daß Hugo seine Sakramentsdefinition nicht nur auf die im Traktat „De institutione sacramentorum“ angeführte Taufe, sondern auf weitere Sakramente angewendet wissen wollte, sagt Hugo ausdrücklich: „Ad hunc modum in caeteris quoque sacramentis tria haec considerare oportet“; De



Das *verbum*, das zum *elementum* hinzutretend dieses zum Sakrament macht, bezeichnet Hugo von St. Viktor als *verbum sanctificationis*<sup>545</sup>, womit das eine Heiligungswirkung beabsichtigte Sprechen bestimmter Worte durch den Spender des Sakraments gemeint ist. Dieses und die nicht in menschlicher Verfügung stehende göttliche Einsetzung (*institutio*) bewirken, daß das *elementum* eine Gnade enthält (*continens spiritalem gratiam*), die dem Empfänger des Sakraments vermittelt werden kann.<sup>546</sup>

### 2.3.2.2. Materie und Form

Der gesamte Vollzug der Sakramentshandlung von der Auswahl des zu verwendenden *elementum* bis zum Sprechen der *verba sanctificationis* wird von Hugo von St. Viktor als *forma* bezeichnet.<sup>547</sup> Auch wenn die Frühscholastik die Materia-Forma-Lehre noch nicht im Sinne des aristotelischen Hylemorphismus versteht<sup>548</sup>, ist Hugo von St. Viktor ein früher Zeuge für eine definitorisch präzise Fassung und Differenzierung der Begriffe *materia* und *forma*.

Unter der Form des Sakraments versteht er die rituelle Handlung in Abgrenzung zur Sakramentsmaterie. Während er in seinem Hauptwerk *De sacramentis* die Lehre zur Materie des Sakraments in einem eigenen Kapitel des Sakramententraktates behandelt<sup>549</sup>, kommt er auf die Form explizit anlässlich der Behandlung der einzelnen Sakramente zu sprechen, zuerst bei der Behandlung der

---

sacramentis I, IX, 2; Berndt, 211, 3-4 / PL 176, 319A. Mit „tria“ ist hier die aus drei Teilen bestehende Definition gemeint. Bei Hugo von St. Viktor ist die Tendenz festzustellen, trotz des Bemühens um eine präzise Sakramentsdefinition, diesen Begriff so weit zu fassen, daß auch die ‚sacramenta minora‘ und die Sakramente des Alten Bundes damit zu beschreiben sind. Dieses Bemühen wurde in der Viktorinerschule nach Hugo weitgehend fallen gelassen; vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 82 mit Verweis auf die Summa sententiarum.

<sup>545</sup> De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 211 / PL 176, 319A. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 80-81, führt Geger von Bergamo um 1130 als frühen Zeugen für die Rezeption des Augustinuswortes in der Frühscholastik an. Dem wäre Hugo von St. Viktor als etwa um dieselbe Zeit auftretender früher Zeuge hinzuzufügen.

<sup>546</sup> Am Beispiel der Taufe in: De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210,22 – 211,3 / PL 176, 318D-319A: „Venit autem Salvator et instituit visibilem per aquam ablutionem corporum ad significandam invisibilem, per spiritualem gratiam emundationem animarum. Et ex eo iam aqua non ex sola naturali similitudine repraesentat, sed ex superaddita etiam institutione significat gratiam spiritualem. Sed quia haec duo, sicut diximus, nondum adhuc ad perfectum sufficiunt, accedit verbum sanctificans ad elementum et fit sacramentum, ut fit sacramentum aqua visibilis ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens gratiam spiritualem.“

<sup>547</sup> Vgl. die Auslassungen Hugos von St. Viktor über das „rechte Handeln“ bei der Sakramentsspendung am Beispiel der Taufe: De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378, 12-24 / PL 176, 446A: „... illam esse baptizandi formam, quam Dominus Jesus Christus cum discipulos suos ad baptizandum omnes gentes mitteret tradidit dicens: Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ergo recte feceris, si quod ille praecepit, tu confiteris.“

<sup>548</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 80.

<sup>549</sup> De sacramentis I, IX, 6; Berndt, 220-221 / PL 176, 326B-327A.

Taufe. Dort nennt er die Form des Sakraments *forma institutionis*<sup>550</sup> und zeigt damit an, daß die Form nicht beliebig ist, sondern sich möglichst nahe an die Handlung im Moment der Einsetzung des Sakraments oder an die durch die Einsetzung vorgegebenen Riten anlehnen soll. Die Wahrung der richtigen Form besteht, allgemein gesagt, darin, daß der Spender des Sakramentes tut, was der *institutor* befohlen hat, und mit Worten verkündet, was er dabei gesagt oder zu sagen gelehrt hat.<sup>551</sup> Im Fall der Taufe ist dies der in Mt 28, 19 überlieferte, sogenannte Taufbefehl, der zur Taufhandlung Johannes des Täufers hinzutritt und so mit dieser zusammen die Form der christlichen Taufe konstituiert.<sup>552</sup> Für andere Sakramente wird die direkte Herleitung von einer in der Heiligen Schrift überlieferten Handlung Christi freilich zum Teil schwieriger. Eine wichtige Rolle spielt die Frage nach der Wahrung der richtigen Form bei Hugo von St. Viktor, wie überhaupt in der Frühscholastik, bei der Beurteilung der Gültigkeit einer Sakramentspendung, wenn sie etwa gewisse Defekte auf Seiten des Spenders aufweist, oder wenn die Feststellung der Gültigkeit von moralischer Bedeutung ist für die Beurteilung der Frage, ob das Sakrament wiederholt werden muß oder, zumal dann, wenn es sich um ein heilsnotwendiges und nicht wiederholbares Sakrament wie die Taufe handelt, nicht wiederholt werden darf. Hier spricht Hugo von St. Viktor von der *recta catholici baptismatis forma*<sup>553</sup> und konzentriert die Überlegungen dazu auf die Mindestanforderungen für deren Vorhandensein. Gerade hier fällt allerdings auf, daß Hugo von St. Viktor die *recta forma* stärker von der Frage nach der ebenfalls zur Gültigkeit des Sakraments erforderlichen Intention abgrenzt, als von der Materie, deren Verwendung in die *recta forma* mit hineingehört.<sup>554</sup>

Der Begriff *materia*, der in der ersten Hälfte „des 12. Jahrhunderts noch nicht die Bedeutung einer der beiden Komponenten des Sakramentes“<sup>555</sup> hat, wird von Hugo von St. Viktor zwar verwendet, jedoch in einer nicht vollständig von der Bedeutung der *forma* abgegrenzten Bedeutung. Daß *materia* bei Hugo von St. Viktor zweierlei Sinn haben kann, wie von J. Finkenzeller behauptet<sup>556</sup>, scheint

<sup>550</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378, 19 / PL 176, 446A: „Bene sequeris formam institutionis divinae...“

<sup>551</sup> Ebd.: „... facis, quod iussit, profiteris, quod instituit.“

<sup>552</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 9-14 / PL 176, 451D: „Sacramentum ergo utrobique quantum ad formam exteriorem idem fuit, sed quantum ad effectum idem non fuit, quia illic sacramentum solum fuit; sed remissio peccatorum non fuit; hic autem et sacramenti forma proponitur et virtus sacramenti pariter in remissione peccatorum condonatur.“

<sup>553</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 12 / PL 176, 458D.

<sup>554</sup> Vgl. die Kapitel 13-15 des Tauftraktates, wo Hugo von St. Viktor in Kap. 13 die „*recta catholici baptismatis forma*“ von der „*intentio agendi*“ deutlich abgrenzt, dann in Kap. 14 speziell auf das Wasser als Taufmaterie zu sprechen kommt, in Kap. 15 aber wieder, als er von den alttestamentlichen Vorgängersakramenten und Zeichen, etwa dem der Sintflut und des Roten Meeres spricht, diese in Bezug zur „*baptismi forma*“ setzt, anstatt vom Wasser als Materie der Taufe zu sprechen. Vgl. De sacramentis II, VI, 13-15; Berndt, 394-396 / PL 176, 458C-460C.

<sup>555</sup> Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 83.

<sup>556</sup> Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 83: „Ebenso können Brot und Wein als Materie der Eucharistie bezeichnet werden. Daß *materia* durchaus noch einen anderen Sinn haben kann, sieht man in der Formulierung des Hugo von St.

jedoch nicht zuzutreffen. Hugo von St. Viktor spricht von *materia* und *materiale* immer im Sinne der Betonung der Sichtbarkeit und sinnhaften Zugänglichkeit der Sakramente<sup>557</sup> und meint damit durchaus das sichtbare *elementum* im augustinischen Sinne, versucht aber, wie oben erwähnt, den Begriff des *materiale elementum* so weit zu fassen, daß er für möglichst viele Zeichenhandlungen verwendet werden kann. Daraus ergibt sich, daß der Begriff der *materia*, sofern darunter neben den *res* auch *facta* und *verba* fallen, teilweise in den Begriff der *forma* hineinreicht.

### 2.3.2.3. *Sacramentum und res sacramenti*

Materie und Form, das sichtbare Sakrament also, sind freilich noch nicht die eigentliche Wirklichkeit, um derentwillen ein Sakrament empfangen wird. Vielmehr ist über die Definition der Voraussetzungen des Sakraments hinaus zu unterscheiden zwischen dem bloßen Sakrament und der Sache, die das Sakrament beinhaltet, der *res sacramenti*. Schon Augustinus hat in Auseinandersetzung mit den Donatisten in seiner Sakramentenlehre zwischen dem Zeichen (*sacramentum*) und der bezeichneten Heilswirklichkeit (*virtus sacramenti* oder *res sacramenti*) unterschieden.<sup>558</sup> Ende des 11. Jahrhunderts entwickelt sich in der Auseinandersetzung mit den eucharistietheologischen Lehren Berengars von Tours aus der augustinischen Begrifflichkeit ein Dreiklang oder Ternar, der zwischen *sacramentum* und *res* noch das mittlere Glied *sacramentum et res* setzt, welches in der Eucharistielehre den real gegenwärtigen Herrenleib bezeichnen sollte, der weder nur sichtbare Gestalt ist, noch schon die Gnade selbst, die sein Empfang vermitteln soll.<sup>559</sup> Gegen den Symbolismus Berengars konnte man mit dieser neuen Begrifflichkeit betonen, daß der reale Herrenleib durch die äußere Form des Brotes bezeichnet wird, zugleich aber als Bezeichnetes selbst Zeichen für die Einigung der Gläubigen mit Christus ist, also *sacramentum* und *res* zugleich. Auch für das Sakrament der Ehe kennt Hugo von St. Viktor eine doppelte Sakramentalität, indem er die Ehegemeinschaft als *sacramentum* der Liebe von Mann und Frau sieht, welche somit einerseits *res* und andererseits wiederum *sacramentum* jener Liebe ist,

---

Viktor, die bereits in einem anderen Zusammenhang behandelt wurde: In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis.“

<sup>557</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 209-210 / PL 176, 317D.

<sup>558</sup> Zur Terminologie Augustins hinsichtlich der Begriffe „virtus“ und „res sacramenti“ vgl. López-González, Origen de la expresión, 76-82.

<sup>559</sup> Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung vgl. die Zusammenfassung bei Hödl, Sacramentum et res, 161. Eine Zusammenfassung bietet auch Auer, J., Das Mysterium der Eucharistie, 49-51; dort auch einige Augustinusstellen als loci classici, jedoch unzulängliche Ausführungen zum Begriff „res et sacramentum“. Vgl. ferner Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 79.

Dogmengeschichtlich exakt muß gesagt werden, daß nicht ein Zwischenterminus zwischen „sacramentum“ und „res“ eingeschoben wurde, sondern der Begriff der „res sacramenti“ nochmals differenziert wurde in „res et sacramentum“, das Bezeichnete und Bezeichnende, und in die „res tantum“, das letztlich Bezeichnete und nicht mehr weiter Bezeichnende.

mit der die Seele sich mit Gott vereint, wenn er der Seele seine Gnade eingießt und sie an seinem Geist teilhaben läßt.<sup>560</sup> Eine solche Dreiteilung findet sich zwar schon in vielen Eucharistietraktaten der Frühscholastik und ist zur Zeit Algiers von Lüttich, also nur wenige Jahrzehnte vor Hugos Hauptwerk *De sacramentis* schon verbreitet.<sup>561</sup> Die Terminologie des Ternars *sacramentum - sacramentum et res - res* ist jedoch in sicher vor Hugo datierbaren Schriften nicht nachzuweisen<sup>562</sup>, lediglich die Idee eines mittleren Begriffs, die anfänglich dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß ein doppeltes *sacramentum* und eine doppelte *res* unterschieden werden, wobei der eucharistische Herrenleib zugleich *sacramentum* des himmlischen Leibes und *res* der eucharistischen Gestalten ist. Diese Idee findet sich auch in der Schule Anselms von Laon, der eine Generation vor Hugo von St. Viktor lehrte, und dessen Schriften Hugo kannte.<sup>563</sup> Die begriffliche Festigung des Ternars erfolgte in den Jahrzehnten nach Hugo in seiner eigenen Schule, mit besonderer Wirkung aber durch Petrus Lombardus, und dessen Schule<sup>564</sup> sowie durch die Schule des Pariser Magisters Robert von Melun, der die Brotakzidenz als *tantum sacramentum*, die Einheit der Kirche als *tantum res* und den wahren Leib und das Blut Christi als *et sacramentum et res* bezeichnet.<sup>565</sup>

<sup>560</sup> Vgl. Zeimentz, Ehe, 190. Die doppelte Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor findet sich im Ehetraktat von „De sacramentis“: De sacramentis II, XI, 3; Berndt, 427, 4-9 / PL 176, 482CD: „... id quod in coniugio inter masculum et feminam constat, sacramentum et imago est. Et forte ut expressius dicatur ipsa societas, quae exterius in coniugio pacto foederis servatur, sacramentum est, et ipsius sacramenti res est dilectio mutua animorum, quae adinvicem in societatis et foederis coniugalis vinculo custoditur. Et haec ipsa rursus dilectio, qua masculus et femina in sanctitate coniugii animis uniuntur, sacramentum est et signum illius dilectionis, qua Deus rationali animae intus per infusionem gratiae suae et spiritus sui participationem coniungitur.“

<sup>561</sup> Zur Verbreitung vgl. die bei Hödl, *Sacramentum et res*, 167-170 ausgewerteten Handschriften. Wo der Ternar erstmals gebraucht wurde, ist bislang ungeklärt. Zur Bedeutung Algiers v. Lüttich vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum*, 228 u. 301.

<sup>562</sup> Dies muß ergänzend zu der Untersuchung von Hödl gesagt werden. Er weist aus Handschriften zwar die Idee des Mittelbegriffs nach, nicht aber die explizite Benennung als „res et sacramentum“. Vgl. Hödl, *Sacramentum et res*, 169f.

<sup>563</sup> Vgl. Anselm von Laon, *Sententiae Anselmi*; Bliemetzrieder, 116f.: „Est tamen Christus et sacramentum et res sacramenti. Corpus enim eius, quod diversis respectibus visibile et invisibile dicitur, res est visibilis sacramenti; sacramentum panis caelestis et invisibilis, quo vivunt angeli.“ Daß diese nachberengarianische Differenzierung in der Traditionslinie Augustins erfolgte, sieht man daran, daß Anselm von Laon sich ausdrücklich auf ihn beruft: vgl. ebd., 117. Dennoch geht sie deutlich über ihn hinaus. Einen weiteren Beleg bringt Hödl, *Sacramentum et res*, 170, aus einer Fuldaer Handschrift der 1. Hälfte des 12. Jh.: „Sacramentum ergo aliud visibile, aliud invisibile, visibile quantum ad elementorum visibilem speciem, invisibile quantum ad invisibilem Christi carnem et sanguinem. Similiter res sacramenti alia visibilis, alia invisibilis, visibilis quantum ad naturam corporis, invisibilis quantum ad naturam panis caelestis.“ (Cod. lat. 4° Aa, Fulda, fol. 43<sup>va</sup>). Ein weiteres Beispiel ist eine Stelle der „*Summa sententiarum*“, die bald nach 1145 verfaßt ist: „Nunc videndum est in hoc sacramento, quid sacramentum, quid res sacramenti. Tria hic considerare oportet: unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum“, vgl. Odo v. Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), *Summa sententiarum* VI; PL 176, 140A. Hier ist der Ternar auch begrifflich voll ausgebildet.

<sup>564</sup> Nachweise bei Hödl, *Sacramentum et res*, 172-175 mit Hss.-Exzerpten.

<sup>565</sup> In der Schule Roberts von Melun ist die Terminologie schon gefestigt. Dies zeigen die *Quaestiones in ep. Pauli*, ein Werk, das Hugo v. St. Viktor zugeschrieben wurde und bei Migne noch unter seinem Namen abgedruckt ist (PL 175, 431-634), aber schon von Landgraf, Einführung, 75, der Schule Roberts von Melun zugewiesen wurde. Vgl. dort die *Quaestio* zu 1 Kor 10,16: Ps.-Hugo von St. Viktor, *Quaestiones et decisiones in epistulas D. Pauli*, In ep. I ad Cor. q. 85; PL 175, 530AB „In

Um so wichtiger ist nun die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor, der zumindest die Begriffe Anselms von Laon kannte, dessen Begrifflichkeit vom doppelten *sacramentum* und doppelter *res* nicht übernimmt, jedoch auch nicht bei der Dualität Augustins bleibt, sondern eine eigene Begrifflichkeit zur Differenzierung der *res* gebraucht: Hugo von St. Viktor unterscheidet sie im Dionysiuskommentar in die Wahrheit des Leibes und Blutes (*veritas*) und die Kraft der geistlichen Gnade (*virtus*).<sup>566</sup> Damit bedient er sich zwar nicht direkt der Begrifflichkeit des Ternars, trägt aber zu dessen dogmengeschichtlich wichtiger Ausbildung entscheidend bei, denn sein Terminus *veritas* entspricht dem *sacramentum et res*, seine *virtus* der *res tantum* späterer Schulen.<sup>567</sup> Warum diese zwar die Idee der ternarischen Definition, nicht aber die Begriffe *veritas* und *virtus* übernahmen, ist schwer zu klären. Außer der Tatsache, daß Hugo von St. Viktor seine Definition nur im Eucharistietraktat, mit keinem Wort aber im Traktat über die Sakramente vorträgt, mag dazu auch die Befangenheit des Begriffs *veritas* im eucharistischen Kontext, d.h. in seiner Funktion zur Bezeichnung der *veritas corporis et sanguinis*, beigetragen haben.

Die enge Definition von *veritas* war der Anwendung des Begriffs auf andere Sakramente hinderlich. Daß der Begriff *virtus* nicht weiter rezipiert wurde, dürfte damit zusammenhängen, daß er bei Hugo von St. Viktor durch die geistliche Gnade oder die geistliche Teilhabe an Jesus<sup>568</sup> definiert ist, die eher auf die im Sakrament enthaltene Gnade und nicht auf die *unitas Ecclesiae* oder die Kirche als mystischen Leib Christi hinweisen, welche in den Jahrzehnten nach Hugo von St. Viktor auch begrifflich als *res sacramenti* galten.<sup>569</sup> Freilich ist die dreiteilige Formel bei Hugo von St. Viktor noch etwas unausgegoren, denn worin die geistliche Gnade besteht, wird bei ihrer Behandlung nicht weiter ausgeführt. Für andere Sakramente als die Eucharistie ist die ternarische Struktur bei Hugo von St. Viktor auch nicht nachzuweisen.

---

quo sacramento sunt tria: scilicet visibilis species panis et vini, et corpus et sanguis Christi, et gratia spiritualis. Primum est sacramentum secundi, secundum est res primi et sacramentum tertii, tertium est virtus primi et res secundi. Primum itaque est tantum sacramentum, secundum est et sacramentum et res, tertio vero tantum res. Habet ergo sacramentum primum res duas, unam signatam et contentam, scilicet verum corpus et sanguinem Christi; alteram signatam, et non contentam, scilicet unitatem Ecclesiae.“

<sup>566</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 952B: „Nam cum unum sit sacramentum, tria ibi discreta proponuntur, species scilicet visibilis, et veritas corporis, et virtus gratiae spiritualis.“

<sup>567</sup> In der Sentenz De sacramento corporis Christi; Wilmart, 243, nennt Hugo von St. Viktor das dritte Glied noch „res sacramenti“.

<sup>568</sup> Vgl. ebd., und Expositio II; PL 175, 953A: „spiritualis participationis Jesu ...“. Ebenso in De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 406, 12-13 / PL 176, 467B.

<sup>569</sup> Vgl. De Lubac, Corpus mysticum, 228, der dies ansatzweise schon für Alger von Lüttich nachweist. Seit Petrus Lombardus entsprach der Terminus „caro mystica“ und seit Magister Simon der Begriff „corpus mysticum“ dem vorher mit „unitas Ecclesiae“ Bezeichneten.

### 2.3.3. Die *vas*-Idee und die im Sakrament enthaltene Gnade

Aus Hugos Hauptwerk *De sacramentis* kann näher erhoben werden, wie er sich die Sakramentsgnade und somit die Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen vorstellt. Seine zentrale Idee ist hierbei die Vorstellung vom Sakrament als Gefäß (*vas*). Dies hat erstmals H. Weisweiler festgestellt.<sup>570</sup> H. Weisweiler weist in Bezug auf die Frage, woher Hugo von St. Viktor seine *vas*-Idee entwickelt hat, auf Augustinus hin, der in einer seiner *sermones* den Begriff *vas* verwendet<sup>571</sup>, schreibt aber die Idee vom Sakrament als Gefäß, also die Inbezugsetzung von *sacramentum* und *vas* der spekulativen Leistung Hugos zu. Diese Sicht muß differenziert werden. Nach W. Knoch konnte Hugo von St. Viktor bei Ivo von Chartres auf reiches Quellenmaterial zurückgreifen, das die Idee vom Arzt und der Medizin behandelt.<sup>572</sup> Ivo nannte jedoch nicht nur Gott, sondern auch den Priester *medicus*<sup>573</sup>, was Hugo dann vermeidet. Nicht nur die Idee von Arzt und Medizin, sondern sogar der Begriff *vas* in diesem Zusammenhang findet sich bereits bei Ps.-Haimo von Halberstadt, von dem der Satz überliefert ist: „Das Fleisch war das Gefäß, ... durch das der Geist uns erlöst hat, indem er das menschliche Organ gebrauchte, zum Heil des Menschengeschlechtes.“<sup>574</sup> Diese Predigt des Ps.-Haimo ist jedoch, wie H. De Lubac nachgewiesen hat<sup>575</sup>, nur eine Kompilation des 27. Traktates *In Johannis evangelium* von Augustinus. Dort schreibt dieser in Auslegung von Joh 6,63: „Das Fleisch war das Gefäß. Beachte, was es beinhaltete, nicht, was es war“<sup>576</sup>, wobei vom Fleisch Christi die Rede ist, der in die Welt kam und uns durch den Geist viel Nutzen brachte. Auch Alkuin hat in seinem Johanneskommentar diesen Satz von Augustinus abgeschrieben.<sup>577</sup>

Ob Hugo von St. Viktor nun eine dieser Stellen oder gar alle kannte, ist kaum zu klären. Daß er seine *vas*-Idee in ganz anderem Kontext und ohne Anlehnungen an die Formulierungen Augustins bringt, spricht eher dagegen, seine guten Augustinuskenntnisse eher dafür. Es ist gut möglich, daß er die *vas*-Idee aus dem Johanneskommentar Augustins oder einem Florilegium kannte und aus ihr, indem er

<sup>570</sup> Weisweiler, Die Wirksamkeit, 11-14.

<sup>571</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 17, mit Hinweis auf Augustinus, *Sermones* 59, 10.

<sup>572</sup> Vgl. Knoch, Einsetzung, 88. Beispiele: Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis* VI; PL 162, 563A: „Mirabile et incomparabile genus medicinae, propter quam medicus voluit aegrotare, et aegrotos, quibus salutis remedium procurabat, sua decrevit infirmitate sanare“, oder Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis* XIII; PL 162, 581B: „Sicut enim patienter tolerat aegrotus, quando in eo putridas carnes urit vel secat medicus, sic aequo animo sunt vobis haec poenitentiae toleranda sacramenta, quod in cinere et cilicio extra Ecclesiam estis positi ...“

<sup>573</sup> Vgl. Knoch, ebd. Jedoch bezeichnet Hugo in der Sentenz „De duobus denariis“ das Neue Testament als „quasi medicus“; vgl. Misc. I, 187; PL 177, 584B.

<sup>574</sup> Ps.-Haimo von Halberstadt, *Homilia* LXII; PL 118, 351B: „Caro vas fuit, quod habebat, per quam spiritus salvavit nos, utens organo carnis ad salutem humani generis.“

<sup>575</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus mysticum*, 152.

<sup>576</sup> Augustinus, *In Johannis evangelium* 27, 5; CChr.SL 36, 24-25: „Caro vas fuit; quod habebat adtende, non quod erat.“

<sup>577</sup> Vgl. Alkuin, *Commentaria in S. Joannis evangelium* III, 15; PL 100, 838A: „Caro vas fuit, quod habebat, per quam spiritus salvabit nos ...“

sie mit dem Gedanken Ivos vom Arzt und der Medizin verband, seine Vorstellung vom Sakrament als Medizingefäß formulierte. Die Idee des Gefäßes für eine geistliche Gnade findet sich jedenfalls bei Augustinus, die Metapher vom Arzt bei Ivo von Chartres. Von Ivo von Chartres könnte Hugo von St. Viktor auch die Sakramentsdefinition Berengars von Tours – *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma* - gekannt haben, die zu Hugos Formel vom Sakrament als *vas gratiae* führt, wenn man *forma* durch *vas* ersetzt.<sup>578</sup>

Hugo von St. Viktor brachte jedenfalls all diese unausgereiften Ideen in seiner Sakramentenlehre zu einer neuen Synthese zusammen. Er erklärt sie folgendermaßen: „Fünf Dinge müssen wir voneinander unterscheiden ...: Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester ist der Diener oder Bote<sup>579</sup>, die Gnade das Gegengift und das Sakrament das Gefäß. Der Arzt schenkt, der Diener spendet aus, das Gefäß aber enthält, was den kranken Empfänger heilt: die geistliche Gnade.“<sup>580</sup> Diese Metapher vom Arzt und der Medizin fügt sich gut in Hugos heilsgeschichtliche Konzeption ein und wird von ihr her verständlich. Schon bei der Schöpfung wurden die Gefäße als Gnadenzeichen geformt, vom Erlöser als Sakramente eingesetzt und danach vom Spender gereinigt und mit Arznei gefüllt.<sup>581</sup> Die *vas*-Idee kann Hugo von St. Viktor sowohl auf seine Erkenntnislehre anwenden, insofern der Empfänger durch das sichtbare Gefäß die enthaltene, unsichtbare Medizin erkennen kann<sup>582</sup>; er kann aber zugleich auch den Unterschied herausstreichen, der zwischen dem Erkennen des Gefäßes und dem Empfang der Gnade besteht, die heilt.<sup>583</sup>

<sup>578</sup> Vgl. Eynde, *Les définitions des sacrements*, 187. Dazu, daß die Formel von Berengar von Tours und nicht, wie von diesem behauptet, von Augustinus stammt und von Ivo von Chartres in das *Decretum Gratiani* übernommen wurde vgl. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 294-295. Vgl. ferner: Häring, *Berengars Definitions of ‚Sacramentum‘*, 126.

<sup>579</sup> Auf eine nähere Erläuterung der Stellung von Spender und Empfänger in der allgemeinen Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor kann hier verzichtet werden, da die Lehre Hugos von St. Viktor vom Spender und Empfänger der Sakramente ausführlich erörtert ist in: Weisweiler, *Die Wirksamkeit*, 44-95 (Spender) und 96-145 (Empfänger). Vgl. auch Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 103-111. Eine Tendenz Hugos von St. Viktor, den Empfänger zugunsten des Spenders in seinen Sakramentsdefinitionen zu vernachlässigen, meint N. Häring feststellen zu können: vgl. Häring, *Berengars Definitions of ‚Sacramentum‘*, 127. Ebenso Moore, *Jews and Christians*, 122.

<sup>580</sup> *De sacramentis I, IX, 4*; Berndt, 216, 16-19 / PL 176, 323B: „Postremo quinque discreta et distincta ab invicem ad cognitionem procedunt: Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister vel nuntius, gratia antidotum, vas sacramentum. Medicus donat, minister dispensat, vas servat, quae sanat percipientem aegrotum gratiam spirituales.“

<sup>581</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 215, 6-8 / PL 176, 322B: „Primum Creator per maiestatem vasa formavit, postea Salvator per institutionem eadem proposuit; postremo dispensator per benedictionem haec ipsa mundavit, et gratiam implevit.“

<sup>582</sup> Vgl. *De sacramentis I, IX, 3*; Berndt, 212, 26-28 / PL 176, 320BC: „Aeger enim medicamentum videre non potest, sed vas, in quo medicamentum datur, videre potest. Et propter hoc in ipsa vasis specie virtus exprimitur medicinae, ut agnoscat, quid accepit, et per ipsam agnitionem proficiat ad dilectionem.“

<sup>583</sup> Den Unterschied betont Hugo in *De sacramentis I, IX, 4*; Berndt, 216, 19-20 / PL 176, 323BC: „Si ergo vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta, non ex suo sanabunt, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina.“

Der erkenntnistheoretische Aspekt macht das Gefäß bedeutsam, hinsichtlich der Heilswirkung fällt der Blick aber auf die enthaltene Gnade. Der Begriff, der die Verbindung zwischen beiden Aspekten herstellt, ist der Begriff *continere*, die Idee vom Enthaltensein der Gnade im Sakramentsgefäß. Hugo von St. Viktor betont, daß die Sakramente Gnade enthalten und daß diese mit dem Sakrament (*cum sacramento*) überbracht wird, nicht aber ursächlich durch das (*per*) oder aus (*ex*) dem Sakrament als solchem kommt.<sup>584</sup> Den Gedanken vom Enthaltensein der Gnade<sup>585</sup>, der metaphysisch gut zur Gefäß-Idee paßt, dürfte Hugo von St. Viktor aus der Liturgie der Kirche entnommen haben, die in der Postcommunio vom Quatembersamstag im September betet: „Deine Sakramente, Herr, mögen in uns bewirken, was sie enthalten (*quod continent*).“<sup>586</sup> Das *continere* verbindet *vas* und *gratia* und wahrt in diesem Bild die Trennung von *sacramentum* und *res*. So kann Hugo von St. Viktor gegen Abaelard gerichtet<sup>587</sup> betonen, daß Gottes Macht nicht an Geschaffenes wie die Sakramente gebunden ist, weil andernfalls bei zu großer Verehrung der Kraft der Sakramente Gott selbst verkleinert würde.<sup>588</sup>

Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang muß nun lauten: Worin besteht die Gnade, die das Sakrament vermittelt? Was verändert das Sakrament im Empfänger? Im allgemeinen Sakramententraktat von *De sacramentis* gibt Hugo von St. Viktor die Antwort durch eine genauere Differenzierung verschiedener Begriffe. Die häufigsten Termini, mit denen Hugo von St. Viktor die Wirksamkeit des Sakraments umschreibt, sind heilen (*curare, sanare*), wirken (*operari*), bewirken (*efficere, efficax esse*), teilhaftig machen (*participes facere*) und heiligen (*sanctificare, sanctificationem conferre*).<sup>589</sup> Sie bezeichnen alle eine objektive

<sup>584</sup> Zu diesen feinen Differenzierungen vgl. *De sacramentis* II, VI, 6; Berndt, 385, 4-5 / PL 176, 451C: „... in baptisate vero Christi *cum* sacramento etiam *res* sacramenti percipitur.“ Parallel läuft die Unterscheidung „non ex - sed in“: vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; PL 176, 448C: „... hoc quod amplius nunc in baptismo est, ex baptismo non est, sed ex passione Christi baptismum sanctificante impletum.“

Die Präpositionen „in“ und „cum“ können auf das Sakrament bezogen werden, wohingegen „per“ und „ex“ die Wirkursache bezeichnen, die nicht im Sakrament, sondern letztlich allein in der „passio Salvatoris“ besteht.

<sup>585</sup> Der „locus classicus“ dazu ist Hugos „perfecta diffinitio“ des Sakraments in: *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 210, 1-2 / PL 176, 317D: „... ex sanctificatione *continens* aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“ Vgl. außerdem ebd.; Berndt, 211 / PL 176, 319A und *De sacramentis* I, XI, 2; Berndt, 243 / PL 176, 343C.

<sup>586</sup> Dt. Übersetzung nach Schott, Röm. Meßbuch, 697. Der lat. Text lautet: „Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent: ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Per Dominum nostrum ...“; vgl. ebd.

<sup>587</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 17.

<sup>588</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 218, 8-10 / PL 176, 324C: „Quid igitur tibi videtur, tu quicumque sacramenta Dei veneraris, et cum te sacramenta Dei honorare putas, Deum inhonoras?“ Hugo von St. Viktor nimmt hier Stellung zu einer beinahe unendlichen frömmigkeitsgeschichtlichen Schwierigkeit, die das Sakrament der Eucharistie seit urchristlicher Zeit begleitet und angesichts der Liturgiereform im Gefolge des II. Vatikanums auch heute nichts an Aktualität verloren hat. Mit Hugos „vas“-Idee konnte das Problem aber besser begrifflich gefaßt werden.

<sup>589</sup> Die Begriffe finden sich alle im 2. Kapitel des allgemeinen Sakramententraktats (*De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 209-211 / PL 176, 317B-319A) und anderen wichtigen Stellen, etwa *De sacramentis* I, XI, 2; Berndt, 243 / PL 176, 343CD und *De sacramentis* II, VIII, 8; Berndt, 407-408 / PL 176, 468. Vgl. auch die Zusammenfassung bei Weisweiler, Die Wirksamkeit, 134f.



Wirksamkeit, die dem Empfänger aus dem Empfang des Sakraments zukommt. Daneben sieht Hugo von St. Viktor auch eine Art Wirksamkeit, die nicht im gnadenspendenden, sondern mehr im zeichenhaften Charakter der Sakramente steckt, nämlich die Belehrung des Empfängers durch die äußere Gestalt der Sakramente und seine Verdemütigung durch die Übung des äußeren Empfangens, die wiederum ein Einüben in den Glauben als Tugend darstellt.<sup>590</sup> Hier interessiert uns aber mehr die Gnade, die in den Sakramenten enthalten ist. Um sie näher zu definieren, muß wieder ein Blick in Hugos heilsgeschichtliche Konzeption geworfen werden, ohne die seine ganze Sakramentenlehre unverständlich bleibt. Von ihr aus können die einzelnen Begriffe geklärt werden.

Spricht Hugo von St. Viktor von *curare*, *sanare* und *efficere*, meint er die heilende Wirkung, welche die Sakramente auf die Folgen der Sünde haben. Die *ignorantia* wird in der Heilsgeschichte durch den immer deutlicher werdenden Zeichencharakter der sich ablösenden drei Arten von Sakramenten geheilt<sup>591</sup>, die *concupiscentia* jedoch vollständig erst durch die Sakramente des Neuen Bundes, die Hugo von St. Viktor als *medicamenta perfecta* bezeichnet.<sup>592</sup> Damit ist aber noch nicht geklärt, auf welche Weise die *concupiscentia* aufgehoben oder beseitigt wird. Eine Lösung dieser Frage, die Hugo von St. Viktor nirgendwo direkt aufwirft und beantwortet und welche die bisherige Literatur unbeantwortet läßt<sup>593</sup>, läßt sich dennoch aus dem Kontext des *reparatio*-Traktates entnehmen, wo Hugo im zwölften Kapitel auf die Ehe zu sprechen kommt, die im Paradies nur *ad officium* wurde, nach der Sünde aber auch *ad remedium* eingesetzt worden ist.<sup>594</sup> Vor der Sünde hatte die Ehe nur die Aufgabe der Belehrung (*eruditio*) und der Übung der Tugend (*exercitatio*), nach der Sünde kam aber die *humiliatio*, die Verdemütigung, hinzu. Diese Wirkung war vorher überflüssig, weil erst nach dem Sündenfall die Begierlichkeit (*concupiscentia*) als Folge der Sünde des Hochmuts über den Menschen gekommen war<sup>595</sup>, infolge derer das menschliche Fleisch verderbt wurde. Die Verderbnis entstand dadurch, daß als Folge der Sünde die Übereinstimmung von Vernunft und Fleisch aufgehoben wurde und durch die Herrschaft der Glieder des

<sup>590</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-8 / PL 176, 319A: „Triplici ex causa sacramenta instituta esse cognoscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem.“

<sup>591</sup> Die wirksame Heilung der „ignorantia“ erfolgt schon in der Zeit des geschriebenen Gesetzes; vgl. De sacramentis I, VIII, 3; Berndt, 196, 2-3 / PL 176, 307C: „Tali igitur ratione in tempore naturalis legis totus homo dimissus est sibi; postea in tempore scriptae legis cognoscenti ignorantiam suam datum est consilium.“ Hier verbindet Hugo von St. Viktor die Aufhebung der „ignorantia“ ganz mit dem geschriebenen Gesetz. Im Tauftraktat dagegen läßt er die „ignorantia“ durch alle drei Zeiten kontinuierlich stärker geheilt werden, am wirksamsten durch die Taufe; vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381-382 / PL 176, 448C-449B.

<sup>592</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 23-25 / PL 176, 314A: „Et rursum post illa alia quasi novissime adiuncta sunt, quibus alia succedere non debuerunt. Velut medicamenta perfecta, quae morbum ipsum consumerent et perfectam sanitatem plene restaurarent.“

<sup>593</sup> Vgl. die angegebene Literatur, insb. Weisweiler, Die Wirksamkeit.

<sup>594</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 205, 11-13 / PL 314C: „Habet enim hoc sacramentum duplicem institutionem; unam ante peccatum ad officium; aliam post peccatum ad remedium.“

<sup>595</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 205, 3-5 / PL 176, 314B: „Propter quod ex tribus causis institutionis sacramentorum duas tantum hic invenimus, eruditionem scilicet et exercitationem. Humiliatio enim sibi necessaria non fuit, ubi nulla superbia fuit.“

Körpers ein Widerspruch zur Vernunft und so zum Willen des Schöpfers entstand. Die Glieder des menschlichen Leibes gehorchten nicht mehr in Übereinstimmung mit dem Schöpferwillen, ja Hugo kennzeichnet die *concupiscentia* geradezu als den offenen Ungehorsam (*inoboedientia manifesta*) des Leibes gegen die Seele.<sup>596</sup> Wenn aber der Ungehorsam Kennzeichen der *concupiscentia* ist, und Hugo von St. Viktor die Verdemütigung als die Wirkung der Sakramente gegen den Hochmut ansieht, dessen Folge ja die *concupiscentia* ist, dann folgt daraus, daß die Wirkung der Sakramente gegen die *concupiscentia* in der Verdemütigung, der *humiliatio*, liegen muß, und zwar nicht nur hinsichtlich der Ehe, sondern ganz allgemein.

Hugo von St. Viktor sagt, daß es gerecht sei, daß der Mensch, der sich durch die *concupiscentia* von Gott abgewandt und dem Irdischen unterworfen hat, nun, wo er Gott wieder sucht, sich in Demut und Gehorsam gegenüber Gott wiederum dem Irdischen zu unterwerfen hat, das ihm nun aber zum Zeichen des Heils wird.<sup>597</sup> Dies geschieht beim Empfang der Sakramente, wo der Empfänger ein sichtbares Zeichen von einem sichtbaren, menschlichen Spender empfangen muß. Gerade so wird die Frucht des Gehorsams nun dem demütig Gewordenen zuteil, der einst in der Sünde des Hochmuts die Frucht des Ungehorsams erntete.<sup>598</sup> Der einstige Ungehorsam, der sich in der Verachtung des gegenwärtigen Gottes und in der verbotenen Unterwerfung unter das Irdische manifestierte, wird wiederum durch einen Akt der Unterwerfung geheilt, nun allerdings in Demut gegenüber Gott, der im Sich-Niederbeugen vor den von ihm als Heilszeichen eingesetzten Sakramenten als Abwesender gesucht wird.<sup>599</sup> Es kann also festgehalten werden, daß die Heilung der *concupiscentia* durch die Verdemütigung (*humiliatio*) erfolgt, welche beim Empfang der Sakramente durch den Akt des demütigen Empfangens selbst, nämlich des Empfangs einer in irdischen Gefäßen verborgenen Gnade, vom Empfänger des Sakraments vollzogen wird. Deshalb dürfte Hugo von St. Viktor es vermieden haben, im Sakramententraktat seines Hauptwerkes davon zu sprechen, daß sich die

---

<sup>596</sup> Viele Belege, z.B. De sacramentis I, VIII, 13; Berndt, 207,29 – 208,12 / PL 176, 316B-D: „Quandiu enim spiritus rationalis creatori suo subiectus fuit, nullam in carne sua contradictionem invenit ... Postquam autem spiritus adversus creatorem suum per superbiam intumuit, merito in suo inferiori ius antiquum dominationis amisit, ut membra corporis iam eius imperio ad iniuriam creatoris ulciscendam contradicerent ... Ut igitur inoboedientia manifesta fieret, unde in corpore humano membrum potestati animae subtraxit, per quod posteritas in carne seminanda fuit, ut omnes, qui per illud generantur, se filios inoboedientiae esse intelligant.“

<sup>597</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211,25 – 212,1 / PL 176, 319CD: „Iustum ergo est, ut homo, qui prius Deum superbiendo deserens, se terrenis per concupiscentiam subdidit, nunc per humilitatem Deum requirens ut plenius affectum suae devotionis insinuet eisdem se propter praeceptum Dei per oboedientiam inclinet.“

<sup>598</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 212, 1-11 / PL 176, 319D-320A: „Sicut enim pernicioosa fuit elatio superiori nolle subici, sic laudabiles et fructuosa devotio est propter superiorem etiam inferioribus inclinari. Et quemadmodum damnabilis fuit superbia praesentem despiciere, sic laudabilis humilitas est absentem quaerere ... Infidelium oculi, qui visibilia solum vident, sacramenta salutis venerari despiciunt, quia in eis tantum, quod foris est, contemptibile in specie visibili cernentes, invisibilem virtutem intus et fructum oboedientiae non agnoscunt.“

<sup>599</sup> Vgl. ebd.

Wirkung der geistliche Gnade nur auf die Seele bezieht. Sie bezieht sich auf den *homo*.<sup>600</sup> Der ganze Mensch ist in die Wirkung der Sakramente einbezogen.

Eine andere Art von Wirkung der Sakramente hat Hugo von St. Viktor im Blick, wenn er davon spricht, daß die Sakramente durch Gottes Wirken eine Teilhabe an Gott gewähren<sup>601</sup> oder die Vergebung der Sünden bewirken.<sup>602</sup> Diese Wirkungen, die Hugo von St. Viktor nur der Eucharistie bzw. den sündenvergebenden Sakramenten Taufe, Buße und Krankensalbung zuschreibt, sind zu verstehen als unmittelbare Handlungen Gottes am Empfänger, welcher zwar eine ausreichende Disposition benötigt, nicht aber kausal zu dieser Wirkung beiträgt.<sup>603</sup> Im Hintergrund dieser Vorstellung konkreter, objektiver Wirksamkeit steht der pseudo-dionysische Gedanke von der *mystica operatio* Gottes, die den Menschen erleuchtet und zur Erkenntnis des Göttlichen führt<sup>604</sup>, sowie der ebenfalls pseudo-dionysische aktive Partizipationsgedanke, der die Eingliederung des Empfängers in die Kollektivpersönlichkeit des Leibes Christi und die Teilhabe an Gott fundiert.

Da Hugo von St. Viktor diese objektive Wirksamkeit und die Bedeutung von Spender und Empfänger für die einzelnen Sakramente unterschiedlich beschreibt, sind wir nun an den Punkt gelangt, einerseits zur Vermeidung grober Vereinfachungen in diesen Fragen für die verschiedenen einzelnen Sakramente auf die ausführliche Untersuchung von H. Weisweiler zu verweisen<sup>605</sup>, und uns andererseits detailliert den Sakramenten zuzuwenden, die Hugo von St. Viktor als vorrangig das Heil vermittelnde Sakramente ausweist und die im folgenden der Gegenstand dieser Arbeit sein sollen. Dafür ist nicht nur der Begriff der *sacramenta, in quibus principaliter constat* abschließend zu klären, sondern auch zu fragen, welche einzelnen Sakramente unter diesen Begriff fallen und welche nicht, um so aus der formalen und inhaltlichen Klärung des Begriffs die Materie der weiteren Untersuchung zu gewinnen.

<sup>600</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 212 / PL 176, 319A-322A. Die Behauptung Schneiders, „daß die Seele eigentlich der Mensch ist, wie Hugo lehrt“, trifft nicht zu und wird insbesondere in den von ihm angeführten Stellen nicht belegt; vgl. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie, 60.

<sup>601</sup> Vgl. z.B. De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 446 / PL 176, 498B oder Expositio II; PL 175, 951B.

<sup>602</sup> Vgl. De sacramentis II, XV, 3; Berndt, 547 / PL 176, 579A (Krankensalbung) oder De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 530 / PL 176, 565A (Absolution) oder De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 381 / PL 176, 448C (Beschneidung und Taufe).

<sup>603</sup> Das hat Weisweiler, Die Wirksamkeit, 126-132, ausführlich erarbeitet. Als nicht schlüssig muß dagegen bezeichnet werden, was Schlette, Eucharistielehre, 83, hierzu schreibt: „Wenn es hieß, daß alle Sakramente ad remedium eingesetzt seien, so bildete schon die Ehe eine Ausnahme. Das gleiche dürfte von der Eucharistie gelten: Sie ist nicht irgendein remedium, vielmehr die Quelle aller remedia, weil Christus selbst. ... Taufe und Eucharistie haben freilich auch heilende Kraft, aber nicht weil sie Heilmittel sind, sondern weil sie das Heil selbst enthalten.“ Daran ist richtig, daß die Eucharistie in der Tat Christus selbst bezeichnet und beinhaltet. Deshalb aber zu verneinen, daß sie Heilmittel ist, widerspricht Hugos Lehre, wonach alle Sakramente als „remedia“ und zwar als wirksame Medizin eingesetzt sind, die bewirkt, was sie enthält; vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210 / PL 176, 318B, insb. das „efficax“. Hugo bezeichnet alle Sakramente ausdrücklich als „vollkommene Heilmittel“; vgl. De sacramentis I, IX, 12; Berndt, 204 / PL 176, 314A.

<sup>604</sup> Vgl. Weisweiler, Symbol und Teilhabe, 333.

<sup>605</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit.

## 2.4. Die *Sacramenta, in quibus principaliter salus constat*

### 2.4.1. Die Ordnung der Sakramente

Die Einteilung und die Festlegung einer bestimmten Zahl von Sakramenten bei den Theologen ähnelte im elften und noch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts mehr einem Chaos als einer einheitlichen Ordnung. Von der Beschränkung auf eine Zweizahl mit Taufe und Eucharistie bei Fulbert von Chartres bis hin zur Zwölfzahl bei Petrus Damiani findet sich für fast jede dazwischen liegende Zahl ein Vertreter.<sup>606</sup> Ebenso willkürlich ist die Auswahl der Sakramente, die für die jeweilige Zahl angeführt werden: Während monastische Theologen gern die Mönchsweihe, die Jungfrauenweihe, die Abtsweihe, ja sogar die Weihe der Einsiedler in ihrer Sakramentszahl unterbringen, unterscheidet etwa Hildebert von Lavardin streng die dem Bischof zukommenden von den Sakramenten, die auch andere spenden können.<sup>607</sup> Die einen teilen die Eucharistie in zwei Sakramente, eines des Leibes und ein anderes des Blutes Christi, auf<sup>608</sup>, während Petrus Damiani die Eucharistie in seiner Aufzählung gar nicht nennt.<sup>609</sup> Firmung und Eucharistie werden meistens, Ordination, Buße, Krankensalbung und Ehe zum größeren Teil zu den Sakramenten gezählt, zum anderen Teil aber nicht. Eine Tendenz zur Nichtfestlegung gilt auch für die Konzilien und Synoden dieser Zeit.<sup>610</sup> Das einzig Durchgängige scheint allein die Tatsache zu sein, daß ein bestimmtes Sakrament in allen Aufzählungen niemals fehlt: die Taufe.

Andererseits ist die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts auch die Zeit, in der aus besagtem Chaos heraus sich sehr zügig die Siebenzahl der Sakramente herauschälte und sich bald danach als Gemeingut festigte. Die Notwendigkeit gesehen zu haben, die Heilsgeschichte in den kirchlichen Sakramenten zu konkretisieren und deshalb nicht nur einen festen Kanon an vorrangigen Sakramenten zu formulieren, sondern auch Kriterien für die Zuordnung einzelner Sakramente zu bestimmten Arten von Sakramenten zu entwickeln<sup>611</sup>, ist das Verdienst der Theologen dieser Zeit und unter ihnen insbesondere Hugos von St. Viktor.

Bereits oben konnte gezeigt werden, daß Hugo von St. Viktor einerseits die einzelnen Sakramente zwar einer heilsgeschichtlichen Abfolge gemäß einordnet in Sakramente der Zeit des Naturgesetzes, Sakramente der Zeit des geschriebenen Gesetzes und Sakramente der Gnadenzeit und daß trotz der Möglichkeit, zu allen

<sup>606</sup> Finkenzeller, Die Zählung der Sakramente, 1013-1015, nennt Vertreter für zwei, drei, vier, fünf, sechs, neun, zehn und zwölf Sakramente.

<sup>607</sup> Vgl. Finkenzeller, ebd., 1013-1014.

<sup>608</sup> So die – allerdings vor dem 11. Jh. lebenden – bedeutenden Theologen Rhabanus Maurus, Paschasius Radbertus und Scotus Eriugena; vgl. Finkenzeller, Die Zählung der Sakramente, 1013.

<sup>609</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Zählung der Sakramente, 1014.

<sup>610</sup> Vgl. ebd., 1015.

<sup>611</sup> Vgl. Neuheuser, Ritus und Theologie der Kirchweihe, 288-292, insb. 289: „Das „sacramentum Dei“ konnte nun in den „sacramenta ecclesiae“ hinsichtlich der aktuellen Wirkkraft Konkretion erfahren.“

Zeiten vermittelt der Sakramente das Heil zu erlangen, zwischen den Sakramenten dieser Ordnungen ein gradueller Unterschied hinsichtlich ihrer Wirkkraft besteht<sup>612</sup>, daß er zum anderen aber auch innerhalb der Sakramente der drei großen heilsgeschichtlichen Zeiten Unterschiede hervorhebt.

Für die Zeit des Naturgesetzes, in der die Menschheit vor Mose lebte, unterscheidet Hugo von St. Viktor bereits drei Arten von Sakramenten, die sich aber von den späteren Sakramenten alle dadurch unterscheiden, daß sie nicht verpflichtend vorgeschrieben und insofern nicht heilsnotwendig waren.<sup>613</sup> Dies sind der Zehnt (*decimae*), die unblutigen Speiseopfer (*oblaciones*) und die blutigen Tieropfer (*sacrificia*).<sup>614</sup> Diese Sakramente waren noch keine deutlichen Zeichen, sondern noch dunkle Schatten für die vorzügliche Heilswirkung, welche erst die späteren Sakramente nicht nur bezeichneten, sondern auch vermittelten, nämlich die Vergebung der Sünden.<sup>615</sup> Auch die Ehe, die Hugo von St. Viktor bei der Behandlung der Sakramente der Zeit des Naturgesetzes allerdings nie eigens erwähnt, ist nicht erst nach dem Sündenfall *ad remedium*, sondern bereits im Paradies *ad officium*, nämlich zur Zeugung der Nachkommenschaft, eingesetzt worden, wie er im elften Kapitel von *De sacramentis* betont, und sie besteht als Sakrament seither ohne Unterbrechung.<sup>616</sup>

In der Zeit des geschriebenen Gesetzes gilt bereits eine differenzierte Dreiteilung der Sakramente, wobei erstmals notwendige Sakramente (*ad necessitatem*) von nicht notwendigen unterschieden werden. Die notwendigen Sakramente sind dadurch gekennzeichnet, daß sie die Reinigung und Vergebung der Sünden bewirken: *ad peccatorum remissionem pertinent*. Sie stellen die erste Art von Sakramenten dar, die zur Heilung (*ad remedium*) und Heiligung (*ut homo sanctificaretur*) eingesetzt und deshalb notwendig im Sinne von heilsnotwendig sind. Hugo von St. Viktor nennt zuerst das Sakrament der Beschneidung, aber auch

<sup>612</sup> Siehe oben Kap. 2.1.3.

<sup>613</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XI, 5; Berndt, 245 / PL 176, 345BC. Heilsursächlich war zur Zeit des Naturgesetzes allein der - in der Liebe wirksame - Glaube; vgl. *De sacramentis* I, XI, 6; Berndt, 247 / PL 176, 347A.

<sup>614</sup> Vgl. *Dialogus*; PL 176, 38C; ferner: *De sacramentis* I, XI, 3; Berndt, 244 / PL 176, 344B; *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381 / PL 176, 448D; in jeweils unterschiedlicher Reihenfolge.

<sup>615</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XI, 6; Berndt, 247 / PL 176, 346D und *De sacramentis* I, XI, 2; Berndt, 243 / PL 176, 343C. Die Beschreibung der Zeichenwirkung der Sakramente des Naturgesetzes schwankt im Gesamtwerk Hugos sehr stark. Einmal sieht er vor allem die „oblaciones“ als Hinweis auf die Sündenvergebung, weil sie darauf hinweisen, daß der Mensch innerlich etwas von Gott wiedererlangen muß, was er durch die Sünde verloren hat; vgl. *Dialogus*; PL 176, 37C. Ein andermal sieht er die Sündenvergebung im Zehnt bezeichnet, während die Speiseopfer für die Übung in guten Werken stehen; vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381 / PL 176, 448D; ferner: *De sacramentis* I, XII, 6; Berndt, 246 / PL 176, 346AB. Hier wird freilich auch ein Unterschied zwischen Früh- und Spätwerk Hugos von St. Viktor deutlich.

<sup>616</sup> *De sacramentis* II, XI, 1; Berndt, 424, 26-28 / PL 176, 479D-430D: „Cum omnia sacramenta post peccatum et propter peccatum sumpserint exordium, solum coniugii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum; non tamen ad remedium sed ad officium.“ Zur Exzeptionalität der Ehelehre Hugos von St. Viktor hinsichtlich der positiven Beschreibung ihrer Würde „ad officium“ vgl. Chirico, *Il sacramentum coniugii*, 12-13: „Certamente Ugo di San Vittore ... a differenza dei Padri non solo era convinto dell'istituzione di tale sacramento prima del peccato, ma anche della sua piena positività, pur se inteso come soluzione alle tentazioni della carne.“

Sühnopfer und ähnliches.<sup>617</sup> Davon unterscheidet sich die zweite Art von Sakramenten: sie sind nur zur Übung im Gehorsam gegeben: *ad obsequium* bzw. *ad exercitationem*. Durch sie werden die Gottesverehrung zum Ausdruck gebracht und die Verdienste vermehrt, wie es etwa durch die Versöhnungsoffer geschah.<sup>618</sup> Die dritte Art von Sakramenten dient zur Vorbereitung und so als Mittel zur Feier der ersten beiden Arten von Sakramenten: *ad praeparationem*. Dazu gehören zum Beispiel das heilige Zelt und die vielen heiligen Gegenstände und Gewänder, die es schmücken und zum Kult gebraucht werden.<sup>619</sup> Die heilsnotwendigen Sakramente, für die Hugo von St. Viktor zuvörderst die Beschneidung als Beispiel anführt, bezeichnen das Heil und vermitteln es auch, weil das heilige Zeichen selbst „zur Heiligung geheiligt“ ist, während die anderen beiden Arten von Sakramenten das Heil nur bezeichnen.<sup>620</sup> Mit dieser Unterscheidung ist die Definition der Sakramente in der Zeit der Gnade bereits auf den Weg gebracht.

Auch für die Zeit der Gnade, also die Zeit nach der Inkarnation, greift Hugo von St. Viktor seine dreifache Unterscheidung der Sakramente der Zeit des geschriebenen Gesetzes wieder auf.<sup>621</sup> Die erste Art umfaßt diejenigen Sakramente, in denen vornehmlich das Heil besteht und empfangen wird.<sup>622</sup> Der lateinische Terminus dafür lautet: *sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur*.<sup>623</sup> Im Sakramententraktat seines Hauptwerkes nennt Hugo von St. Viktor als Beispiel für diese Art herausgehobener Sakramente die Taufe und den Empfang

<sup>617</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 10; Berndt, 268, 6-11 / PL 176, 362B: „Tria genera sacramentorum inveniuntur fuisse sub lege scripta, quaedam spiritaliter ad remedium, quaedam vero ad obsequium, quaedam ad cultum divinum. Prima pertinent ad peccatorum remissionem; secunda ad exercendam devotionem; tertia ad colendam pietatem. Prima instituta fuerunt quasi ad necessitatem, ut in eis homo sanctificaretur, qualis circumcisio fuit, et hostiae pro peccato et pro delicto et caetera; quaedam spiritaliter ad emundationem et remissionem instituta fuerunt.“

<sup>618</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 268, 11-14 / PL 176, 362BC: „Secunda autem quasi ad exercitationem fuerunt proposita, ut in eis devotio fidelium exerceretur, et meritum augetur; quales scilicet fuerunt hostiae pacificorum, quae offerebantur ab infidelibus ad obconciandum sibi gratiam divinam.“

<sup>619</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 268, 14-18 / PL 176, 362C: „Tertia instituta fuerunt quasi ad praeparationem quamdam, ut quasi vestimenta quaedam essent ad caetera sacramenta tractanda et sanctificanda, quale fuit tabernaculum et atrium et omnia utensilia, quae continentur in eis, necnon et sacra indumenta ministrantium et caetera omnia, quae ad exornandum cultum divinum fuerant instituta.“

<sup>620</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 269, 15-16 / PL 176, 364A: „Sic igitur aliud est sacramentum sanctificatione significans et sanctificatione sanctificans; aliud tamen non significans, sed sanctificans.“

<sup>621</sup> Im siebten Kapitel des Sakramententraktates in De sacramentis I, IX, VII, Berndt, 221 / PL 176, 327AB bezieht Hugo die dreiteilende Unterscheidung zwar nicht ausschließlich auf die Zeit der Gnade, so daß eine entsprechende Einteilung auch für die beiden anderen Zeiten der Heilsgeschichte („tempus naturalis legis“ und „tempus legis scriptae“) impliziert ist; die hier angeführten Beispiele beziehen sich jedoch ausschließlich auf das „tempus gratiae“.

<sup>622</sup> Liebner, Hugo von St. Victor, 427, hat die Definition Hugos erstmals in deutsch wiedergegeben mit: „solche, in denen das Heil zu oberst beruht und empfangen wird.“ Seine anschließende Polemik über die Mängel der Einteilung der Sakramente durch Hugo von St. Viktor mit Hinweis auf die exegetische und historische „Schwäche und daher Willkür dieser Zeit“ (Liebner, ebd., 428) ist jedoch unhaltbar und mehr für die Geschichte der Kontroverstheologie des 19. Jahrhunderts als für die Dogmengeschichte des 12. Jahrhunderts interessant.

<sup>623</sup> De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 327, 13-14 / PL 176, 327A: „Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur.“

des Leibes und Blutes Christi.<sup>624</sup> Seine ausdrücklich erwähnte Absicht, sie beispielhaft zu nennen (*sicut*), läßt grundsätzlich offen, ob noch weitere Sakramente diesem ersten *genus* von Sakramenten zugehören, das wesentlich durch die Bestimmung der Heilsbedeutsamkeit der zugehörigen Sakramente definiert wird. Die Zugehörigkeit anderer Sakramente zu dieser Gruppe soll im folgenden Abschnitt eigens nachgewiesen beziehungsweise ausgeschlossen werden, um so die weitere Materie dieser Untersuchung sinnvoll abzugrenzen.

Unterschieden von dieser ersten Gruppe, die man im Sinne Hugos von St. Viktor auch *sacramenta principalia* nennen könnte und genannt hat<sup>625</sup>, nennt er, deutlich abgehoben, eine zweite Gruppe von Sakramenten, die zur religiösen Übung und Vervollkommnung dienen<sup>626</sup>, die *sacramenta minora*<sup>627</sup>. Hugo von St. Viktor sagt ausdrücklich, daß in ihnen nicht vornehmlich das Heil besteht (*principaliter salus non constat*). Gleichwohl kann durch die Übung der Frömmigkeit, die durch sie geschieht, das Heil vermehrt werden.<sup>628</sup> Sie bestehen in Worten oder in Gesten und sind, wie Hugo von St. Viktor etwas übertreibend anführt, unzählig viele.<sup>629</sup> Eine exemplarische Darstellung will er aber nicht unterlassen.<sup>630</sup> Dabei differenziert er die *sacramenta minora* in eine erste Gruppe von solchen Sakramenten, die in der Weihe von Sachen oder im Empfang geweihter Sachen bestehen, etwa des Weihwassers, der Asche oder geweihter Kerzen, ferner in eine zweite Gruppe von Sakramenten, die in zeichenhaften Gesten bestehen wie etwa das Kreuzzeichen, die exorzistischen Anhauchungen, die Kniebeugung und ähnliches, und schließlich in eine dritte Gruppe, mit der rituelle Worte wie etwa die Anrufung der Dreifaltigkeit und ähnliches bezeichnet werden.<sup>631</sup> Zur ersten Gruppe dürfte Hugo von St. Viktor auch einige Insignien weltlicher Macht wie Zepter, Krone, Ring und Schwert des Königs gezählt haben.<sup>632</sup> Diese *sacramenta minora*, unter denen sich zwar alle heute als Sakramentalien benannten Zeichenhandlungen finden, deren Begriff Hugo von

<sup>624</sup> Vgl. ebd.: „... sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi.“

<sup>625</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 119: „Aus der Formulierung ‚in quibus principaliter salus constat‘ hat sich bei späteren Theologen die Bezeichnung ‚sacramenta principalia‘ entwickelt.“

<sup>626</sup> Vgl. De sacramentis II, IX, 1; Berndt, 413, 15-16 / PL 176, 471D: „Sunt quaedam sacramenta in Ecclesia, in quibus et si principaliter salus non constat, tamen salus ex eis augetur, in quantum devotio exercetur.“

<sup>627</sup> Zum Begriff „sacramenta minora“ vgl. De sacramentis II, IX; Berndt, 413 / PL 176, 471. Vgl. Geyer, Die Siebenzahl, 333.

<sup>628</sup> Vgl. ebd.

<sup>629</sup> Vgl. De sacramentis II, IX, 1; Berndt, 413, 16-17 / PL 176, 471D: „omnia enumerari non possint.“

<sup>630</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 413, 16-18 / PL 176, 471D: „Haec licet in praesenti omnia enumerari non possint, quaedam tamen intermittere non oportet pro exemplo universorum.“

<sup>631</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 413, 18-22 / PL 176, 471D: „Ex his igitur sacramentis alia constant in rebus, qualia sunt aqua aspersionis, susceptio cineris, benedictio ramorum et ceterorum et caetera talia. Alia autem constant in factis, qualia sunt signaculum crucis, exsufflatio exorcizationis, expansio manuum, incurvatio genuum et alia eiusmodi. Alia in dictis constant sicut Trinitatis invocatio et quaecunque in hunc modum.“

<sup>632</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 9; Berndt, 342, 21-24 / PL 176, 422AB: „Habet autem potestas saecularis ornamenta quaedam dignitatis suae, quibus et excellentia ordinis ostenditur, et sacramentum ministerii figuratur. Anulus fidem, armilla bonam operationem, sceptrum iustitiam, gladius vindictam, purpura reverentiam, diadema gloriam designat.“

St. Viktor aber weiter gefaßt hat als den des Sakramentale im heutigen Sinne<sup>633</sup>, werden wie alle Sakramente durch das Wort Gottes geheiligt: entweder durch die mit Worten herbeigerufene göttliche Kraft, oder aber sie erhalten, wenn kein Wort zum Zeichen hinzutritt, durch den in ihnen zum Ausdruck gebrachten Glauben allein schon eine heiligende Kraft, weil das Wort Gottes nicht fehlen kann, wo wahrer Glaube ist.<sup>634</sup>

Von den *sacramenta minora* hebt sich die dritte Gruppe ab, die nur Sakramente umfaßt, welche zur Vorbereitung anderer dienen. Hugo von St. Viktor nennt als Beispiel die Weihe von Personen, also das Weihesakrament.<sup>635</sup> Auch diese dritte Art von Sakramenten, die man *sacramenta praeparatoria* nennen könnte, sind nicht heilsnotwendig (*neccessaria non sunt ad salutem*), sondern vorbereitend, insofern durch sie Dinge oder Personen geweiht werden, um die anderen Sakramente zu vollziehen.<sup>636</sup> Hugo von St. Viktor denkt außer der Weihe von Personen auch an die Weihe heiliger Gefäße und Geräte, die beim Weihesakrament eine Rolle spielen. Er zählt also auch die Priesterweihe zu der dritten Gruppe der *sacramenta ad praeparationem*, wengleich er mit dem *videntur* diese Aussage abschwächt und im Traktat über die Weihen nichts dieser Einteilung Entsprechendes folgt.<sup>637</sup>

Das Bußsakrament behandelt Hugo von St. Viktor nicht unter den Sakramenten, sondern zwischen der Tugend- und Lasterlehre und der Eschatologie, ohne aber dort die *paenitentia* oder die *remissio peccatorum* selbst als Sakrament zu bezeichnen. Zwar entspricht die Vergebung der Sünden Hugos Sakramentsbegriff, insbesondere die klare Betonung der Einsetzung durch Christus, der seinen Jüngern die Vollmacht zur Sündenvergebung anvertraute<sup>638</sup>, doch stand einer einheitlichen Fassung als Sakrament wohl die Aufteilung in die Lösung des Sünders von der

---

<sup>633</sup> Gebetsanrufungen oder Insignien weltlicher Macht fallen nicht unter den Begriff des Sakramentale, wohl aber unter den der „sacramenta minora“ bei Hugo von St. Viktor. Deshalb ist die These M. Girolimons, Hugo sei der erste bedeutende christliche Theologe gewesen, der zwischen „Sakrament“ und „Sakramentale“ unterschieden habe, zumindest zu undifferenziert. Vgl. Girolimon, Hugh of St Victor's De sacramentis, 129: „Hugh was the first Christian theologian of significance to distinguish between a ‚sacrament‘ proper and a ‚sacramental‘.“

<sup>634</sup> Vgl. De sacramentis II, IX, 1; Berndt, 413, 22-26 / PL 176, 471D-472A: „Haec autem omnia per verbum Dei sanctificantur sive per prolationem verborum divina virtute invocata sanctificantur, sive sola fide exhibita per eandem divinam virtutem sanctificationis effectum accipiant. Ubi enim vera fides est, verbum Deo deesse non potest; quia ipsum verbum fide concipitur, et per fidem operatur.“

<sup>635</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 15-20 / PL 176, 327AB: „Alia sunt quae et si necessaria non sint ad salutem, quia sine his salus haberi potest, proficiunt tamen ad sanctificationem, quia hic virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest, ut aqua aspersionis, et susceptio cineris, et similia. Sunt rursus alia sacramenta, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificantis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur.“

<sup>636</sup> Vgl. ebd.

<sup>637</sup> Vgl. ebd. und De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 20-22 / PL 176, 327B: „vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis, vel in his, quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent initiandis et caeteris huiusmodi.“ Vgl. den Traktat über den kirchlichen Ordo („De ecclesiasticis ordinibus“) in: De sacramentis II, III; Berndt, 343-360 / PL 176, 421-434B.

<sup>638</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 1; Berndt, 514, 3-4 / PL 176, 552A: „Ergo Christus homo discipulis suis vicem eius agentibus in terra potestatem dedit dimittendi peccata.“



Schuld der Sünde, die in der Verhärtung des Herzens besteht, durch vollkommene Reue einerseits und die Absolution durch den Priester von der Strafe der Sünde, die in der ewigen Verdammnis besteht, andererseits, entgegen.<sup>639</sup> Ebenso schwierig wie bei der Buße gestaltet sich die Zuordnung der Krankensalbung, auch deshalb, weil sie nach Hugos Meinung erst von den Aposteln eingesetzt worden ist.<sup>640</sup> Doch weist Hugo von St. Viktor für die *sacramenta minora* nicht durchgängig die Einsetzung durch Christus nach, so daß hinsichtlich der Einteilung und Abgrenzung der Sakramente der Gnadenzeit manche Unklarheiten bleiben.

Im Grunde stellt Hugo von St. Viktor zwei Arten von Definitionen nebeneinander.<sup>641</sup> Die erste Form trennt die *sacramenta maiora* von den *sacramenta minora*, wobei zu den ersten auf jeden Fall Taufe und Eucharistie zu zählen sind. Daneben steht die Aufteilung in heilsnotwendige, ausübende und vorbereitende Sakramente: *sacramenta ad salutem, ad exercitationem, ad praeparationem*. Nur die erste Gruppe, die *sacramenta ad salutem*, kennzeichnet Hugo von St. Viktor als heilsnotwendig. Er sagt ausdrücklich, daß das Heil auch ohne die anderen Sakramente zu erhalten ist.<sup>642</sup>

Von dem letztgenannten Sakraments-Ternar, den Hugo von St. Viktor im siebten Kapitel des Sakramententraktates seines Hauptwerkes beschreibt, streng zu unterscheiden ist ein anderer Ternar, den er im folgenden achten Kapitel vorstellt: die drei notwendigen Elemente des menschlichen Weges zum Heil, welche im Glauben (*fides*), den Sakramenten des Glaubens (*sacramenta fidei*) und in guten

---

<sup>639</sup> Diese Aufteilung rührt von Augustins Differenzierung von „*reatus culpae*“ und „*reatus poenae*“ in seiner Bußlehre her. Nach Hugo von St. Viktor ist die Rechtfertigung schon durch die „*contritio*“ gegeben. Die Absolution durch den Priester sieht Hugo davon jedoch nicht völlig losgelöst, sondern als den äußeren Abschluß des göttlichen Heilshandelns im Innern des Sünders von der ersten Furcht vor Gottes Gericht (dem „*timor initialis*“) bis zur Nachlassung der ewigen Strafe. Vgl. *De sacramentis* II, XIV, 8; Berndt, 529,22 – 530,9 / PL 176, 564D-565A, wo Hugo die Heilung des Aussätzigen als Beispiel heranzieht: „*Potestatem remittendi peccata quidam soli Deo ita ascribere conantur, ut in ea hominem participem fieri posse nullo modo concedant. Et ad confirmationem huius assertionis adducunt mundationem illius leprosi, quem Dominus prius per semetipsum sanitati restituit, ac sic deinde ad sacerdotes misit; non ut eius mundatio virtute illorum perficeretur, sed ut tantummodo testimonio illorum confirmaretur. Simili modo nunc in praesenti Ecclesia dicunt ministeria sacerdotum nihil amplius virtutis habere, nisi quaedam tantummodo signa esse, ut ille videlicet, qui prius per contritionem cordis intus a Domino absolvitur, postmodum in confessione oris ab eis absolutus esse ostendatur ... Idcirco tamen post contritionem cordis confessionem quoque oris esse necessariam, quia si quis etiam post impetratam veniam peccatorum confiteri eadem peccata sua neglexerit, quasi institutionis divinae contemptor, quamvis non pro peccatis, quae iam dimissa sunt, reus teneatur, tamen pro contemptu reus erit.*“ Zu späteren Angriffen gegen diese Position Hugos und seine Verteidigung durch Richard von St. Viktor vgl. Knoch, Die Einsetzung, 106.

<sup>640</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XV, 2; Berndt, 545, 23 / PL 176, 577D: „*Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur.*“

<sup>641</sup> Neben diesen beiden systematischen Einteilungsmodi bringt Hugo von St. Viktor in seinen mystischen Schriften weitere mehr mystisch-allegorische, auf die hier nur verwiesen werden soll. Vgl. *De arca Noe morali* IV; Sicard, 110-116 / PL 176, 677B-680D. Die Einteilung verläuft dort entlang der heilsgeschichtlichen Bedeutung der einzelnen Sakramente.

<sup>642</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 7; Berndt, 221, 15-16 / PL 176, 327A: „*Alia sunt, quae etsi necessaria non sint ad salutem, quia sine his salus haberi potest, proficiunt tamen ad sanctificationem ...*“

Werken (*opera bona*) bestehen.<sup>643</sup> Hier stellt Hugo von St. Viktor die Sakramente in das größere Ganze christlichen Lebens hinein, gewissermaßen in dessen Mitte. Von diesem Ganzen her bekommen die Sakramente ihren Ort im Leben, ihre besondere Bedeutung, aber auch zugleich ihre Beschränkung, weil diese drei Elemente sich gegenseitig durchdringen und in ihrer Echtheit bestätigen müssen. Diese drei Elemente christlichen Lebens hängen nämlich so zusammen, daß sie letztlich keine Heilswirkung haben, wenn sie nicht ineinanderwirken.<sup>644</sup> Denn wie der Glaube ohne die Werke tot ist, was Hugo von St. Viktor mit Jak 2, 26 belegt, so kann es ohne den Glauben auch keine guten Werke geben. Selbst wenn jemand einen in guten Werken tätigen Glauben hätte, den Empfang der Sakramente aber ablehnen würde, könnte er nicht zum Heil gelangen, weil er Gottes Liebe nicht haben kann, wenn er Gottes Vorschriften ablehnt, die den Empfang der Sakramente verlangen.<sup>645</sup> Dieser Zusammenhang aller drei Elemente ist freilich nicht absolut, sondern kennt Ausnahmen, denen allerdings gemeinsam ist, daß sie nicht vom Menschen, der den Weg des Heils gehen will, zu bestimmen und zu verantworten sind. Wenn zum Beispiel das gute Werk trotz vorhandener guter Absicht nicht mehr vollendet werden konnte, oder wenn ein Sakrament trotz des vorhandenen Wunsches, es zu empfangen, infolge einer Notlage nicht mehr empfangen werden konnte, ist dem Gläubigen das Heil nicht versagt.<sup>646</sup> Damit betont Hugo von St. Viktor eine prinzipielle Priorität des Glaubens, insofern der Mensch ohne diesen niemals, mit diesem aber im Notfall auch ohne Sakramente oder gute Werke zum Heil gelangen kann. Keineswegs redet Hugo von St. Viktor aber damit einem *Sola-fide*-Prinzip für den Normalfall christlichen Lebens das Wort, da er im Gegenteil betont, daß der Glaube ohne gute Werke kein Verdienst hat und die Heilswirkung des Glaubens auch für den Fall nicht zum Heil genügt, daß der Mensch jene Heilswirkung, welche im Empfang der Sakramente besteht, verachtet.<sup>647</sup> Damit stellt Hugo von St. Viktor für den Normalfall christlichen Lebens, in dem alle drei Elemente zu empfangen

<sup>643</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 8; Berndt, 221, 25-26 / PL 176, 328A: „Tria sane sunt, quae ab initio sive ante adventum Christi, sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides et sacramenta fidei, et opera bona.“

<sup>644</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 221, 27-28 / PL 176, 328A: „Quae tria ita cohaerent, ut salutis effectum habere non possunt, si simul non fuerint.“ Das „Simul“ ist hier freilich nicht als „gleichzeitig“ zu übersetzen, sondern so gemeint, daß das eine im anderen jeweils enthalten sein muß; daß zum Beispiel die guten Werke im Empfang der Sakramente antizipiert sein müssen, wie der Wunsch des Sakramentsempfanges bereits im Akt des Glaubens antizipiert ist.

<sup>645</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 221,28 – 222,4 / PL 176, 328A: „Fides enim sine operibus est mortua, teste Scriptura. Et rursus ubi fides non est, esse bonum opus non potest. Item qui fidem operantem habent, si sacramenta Dei suscipere renunt, salvari non possunt, quia dilectionem Dei non habent, cuius praecepta in sacramentis eius contemnunt.“

<sup>646</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 222, 4-7 / PL 176, 328AB: „Verumtamen ubi fides cum dilectione est, sicut non minuitur meritum etiam si opus, quod in vero proposito devotionis est, exterius non perficitur, sic salutis effectus non impeditur, etiam si sacramentum, quod in vera voluntate et desiderio est, articulo necessitatis excluditur.“

<sup>647</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 222, 7-11 / PL 176, 328B: „Ubi autem simul tria haberi possunt, sine periculo salutis nullatenus abesse possunt, quia nec fides meritum habet, si dum potest operari negligit, nec opus bonum est aliquid, si sine fide sit. Et rursus fides operans hominem sanctificare non sufficit, si eam, quae in sacramentis Dei constat sanctificationem, suscipere contemnit.“

beziehungsweise zu vollbringen möglich sind, die Komplementarität der Heilswirkung des Glaubens, der Sakramente und der guten Werke deutlich vor Augen.

Als unzutreffend muß deshalb die von M. Girolimon vorgetragene These bezeichnet werden, Hugo von St. Viktor habe für alle drei Zeiten der Heilsgeschichte jeweils drei Typen von Sakramenten vorgestellt, nämlich die vorbereitenden Sakramente, die wohltätigen Sakramente und die heilsnotwendigen Sakramente, und letztere heilsnotwendigen Sakramente würden in der Zeit der Gnade den Glauben, die Sakramente des Glaubens, welche in den sieben sogenannten liturgischen Sakramenten bestehen, und die guten Werke beinhalten.<sup>648</sup> Das einzig Richtige an dieser These ist die Feststellung, daß der sakramentale Ternar für alle drei Zeiten der Heilsgeschichte gilt. Die These M. Girolimons enthält jedoch drei Irrtümer auf einmal: Zum ersten ist der Ternar der Elemente christlichen Lebens (Glaube – Sakramente – gute Werke) nicht die Explizierung der zum Heil notwendigen Sakramente, sondern es handelt sich um zwei verschiedene Ternare. Vielmehr sind die Sakramente in ihren dreifach unterschiedenen *genera*, voran die *sacramenta ad salutem*, ein Teil des Ternars der Elemente christlichen Lebens. Hugo von St. Viktor hat zwar im Glaubenstraktat den Glauben einmal selbst als Sakrament bezeichnet, jedoch in einem sehr spezifischen Sinne als Zeichen oder Vorgeschmack der künftigen seligen Gottesschau<sup>649</sup>, nicht aber die guten Werke. Die *tria, quae ad salutem necessaria fuerunt* im achten Kapitel des Sakramentstraktates<sup>650</sup> sind weder identisch mit den *tria genera sacramentorum* im siebten Kapitel<sup>651</sup>, noch sind erstere die Explikation der Letzteren; vielmehr hat Hugo von St. Viktor die Sakramente in ihrer Gesamtheit im achten Kapitel von *De sacramentis* in die Elemente des menschlichen Heilsweges hineingestellt, ohne damit jedoch irgendeine Aussage über den Umfang oder die Zahl der Sakramente zu machen. Der zweite Irrtum M. Girolimons ist die Behauptung, Hugo von St. Viktor habe mit den *sacramenta fidei* die „so genannten sieben liturgischen Sakramente“ bezeichnet.<sup>652</sup> In Wahrheit war Hugo von St. Viktor der Begriff der Siebenzahl der Sakramente, welcher erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Magister Simon erstmals auftaucht, noch fremd. M. Girolimon bleibt jeden Hinweis schuldig, wie eine Siebenzahl bei Hugo von St. Viktor zu finden wäre, der die Abhandlung der einzelnen Sakramente im zweiten Teil seines Hauptwerkes nicht mit der Taufe,

<sup>648</sup> Girolimon, Hugh of St Victor's *De sacramentis Christianae fidei: The Sacraments of Salvation*, 128: „Theologically speaking, the sacraments in each dispensation comprised three types: those which were preparatory to salvation; those which were beneficial, but not imperative; and those which were essential to salvation. Those necessary for salvation in the dispensation of grace included ‚faith‘, ‚the sacraments of faith‘ (that is, the seven so-called ‚liturgical‘ sacraments) and ‚good works‘.“

<sup>649</sup> Vgl. *De sacramentis* I, X, 9; Berndt, 242, 9-10 / PL 176, 342D: „Fides est sacramentum futurae contemplationis.“

<sup>650</sup> *De sacramentis* I, IX, 8; Berndt, 221-222 / PL 176, 328A.

<sup>651</sup> *De sacramentis* I, IX, 7; Berndt, 221 / PL 176, 327A.

<sup>652</sup> Girolimon wiederholt diese These noch mehrfach, ohne sie auch nur einmal ansatzweise zu belegen: Girolimon, Hugh of St Victor's *De sacramentis*, 129 u. 131.

sondern mit der Kirchweihe beginnt. Die sieben Sakramente des Konzils von Trient sind bei Hugo von St. Viktor nirgendwo in einen besonderen Zusammenhang gebracht. Zum dritten täuscht sich M. Girolimon mit der These, Hugo von St. Viktor habe Glaube, Sakramente und gute Werke in irgendeiner Weise mit der Zeit der Gnade in Zusammenhang gebracht. Hugo von St. Viktor betont vielmehr, daß der Weg des Menschen zum Heil zu allen drei Zeiten der Heilsgeschichte im Ineinander dieser drei Elemente besteht (*ab initio sive ante adventum Christi sive post ...*).<sup>653</sup> Insbesondere der Glaube gehört fundamental zum Heilsweg der Menschen zu allen Zeiten der Heilsgeschichte, während die für gewöhnlich heilsnotwendigen Sakramente sich im Laufe der Zeit geändert haben, wie etwa der Übergang von der Beschneidung zur Taufe zeigt.

Der in seiner Grundthese irreführende Aufsatz von M. Girolimon ist dennoch der bislang einzige, der die Behauptung aufstellt, daß die drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie die „ohne Frage meistbedeutendsten liturgischen Sakramente in Hugos Denken“ darstellen.<sup>654</sup> Da M. Girolimon weder auf die von A. Liebner<sup>655</sup> bereits im 19. Jahrhundert aufgeworfene Frage nach der Einordnung der bei Hugo den Sakramenten vorangestellten Kirchweihe eingeht, noch dem aufgeworfenen Begriff der Initiation in Hugos Werk weiter nachgeht, bleiben seine Begründungen für die Eingrenzung der *sacramenta ad salutem* auf die drei Initiationssakramente ohne einen die These erhärtenden Nachweis.<sup>656</sup>

Was nun die von Hugo von St. Viktor vorgestellten Einteilungen der Sakramente – sowohl die Unterscheidung in *sacramenta maiora* und *sacramenta minora* als auch die Dreiteilung *sacramenta ad salutem, ad exercitationem, ad praeparationem* – angeht, muß noch erwähnt werden, daß die Dogmengeschichte schon bald nach Hugo darüber hinweggegangen ist.<sup>657</sup> Die zweite Art der Differenzierung bei Hugo von St. Viktor in *sacramenta ad salutem, ad exercitationem* und *ad praeparationem* existierte zwar noch ein Jahrhundert lang weiter, wurde von den gratianischen Glossatoren sogar noch im zweiten Glied in *sacramenta ministratoria* und *veneratoria* aufgespalten und somit zu vier Gliedern erweitert, hat sich aber letztlich nicht durchgesetzt.<sup>658</sup> Die Siebenzahl entstand vielmehr durch die Übernahme der Definition Hugos von St. Viktor für die *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* und deren Erweiterung von drei

<sup>653</sup> De sacramentis I, IX, 8; Berndt, 221-222 / PL 176, 328A.

<sup>654</sup> Girolimon, Hugoh of St Victor's De sacramentis, 131: „The first group, the sacraments of initiation, consisting of the Eucharist, water baptism and confirmation, were without question the most important liturgical sacraments in Hugh's thought.“

<sup>655</sup> Vgl. Liebner, Hugo von St. Viktor, 429.

<sup>656</sup> Daß Girolimon, Hugh of St Victor's De sacramentis, fast nur aus der englischen Übersetzung von De sacramentis durch Deferrari und nicht aus dem lat. Originaltext zitiert, dürfte einige seiner Fehleinschätzungen erklären.

<sup>657</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 120-125.

<sup>658</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Zählung der Sakramente, 1019.

auf sieben Glieder.<sup>659</sup> Zwei Jahrzehnte nach Hugos Werk *De sacramentis* finden wir bei dem für die spätere Zeit prägend wirkenden Petrus Lombardus schon die Siebenzahl der *sacramenta salutaria*, deren Abgrenzung auf Hugo von St. Viktors Differenzierung von *sacramenta maiora* und *sacramenta minora* zurückgeht.<sup>660</sup>

Für die Eucharistie, die Hugo von St. Viktor als „unter allen einzigartig“<sup>661</sup> bezeichnet, sowie für die Taufe, die er als „erstes unter allen Sakramenten, in denen das Heil besteht“<sup>662</sup>, bezeichnet, kann kein vernünftiger Zweifel darüber bestehen, daß sie zu den vorrangigsten und heilsnotwendigen Sakramenten zählen und sich so deutlich von den anderen abheben, weil Hugo mit ihnen die Definition der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* explizit exemplifiziert hat. Was die anderen Sakramente der späteren Siebenzahl anbelangt, so kann für die Krankensalbung wegen der Annahme der Einsetzung durch die Apostel, für die Priesterweihe wegen der eindeutigen Zuordnung zu den *sacramenta praeparatoria* und für die Buße wegen der Behandlung unter der Tugend- und Lasterlehre eine Zugehörigkeit zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* jeweils ausgeschlossen werden.<sup>663</sup> Zur Ehe, die im Paradies zur Vervielfältigung der Natur, nach dem Sündenfall aber zur Vermeidung des Lasters und so zur Heilung eingesetzt ist, sagt Hugo von St. Viktor zwar, sie sei *ad remedium* eingesetzt, er vermeidet jedoch die Formulierung *ad salutem*, so daß die Ehe wegen ihrer zweifachen Einsetzung zwar zwischen den *sacramenta ad salutem* und den *sacramenta ad exercitationem* eingeordnet werden könnte, schon wegen des de facto eingeschränkten Empfängerkreises aber so wenig wie die Priesterweihe zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* im engen Sinn zählt.<sup>664</sup> Dafür spricht auch, daß Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk die Ehe erst nach den Kapiteln über die kleinen Sakramente und die Simonie behandelt.<sup>665</sup>

So bleibt einerseits noch zu klären, wie das Sakrament der Firmung bei Hugo von St. Viktor einzuordnen ist, das er in seinem Hauptwerk, der altkirchlichen Zusammenschau der Initiationssakramente entsprechend, zwischen Taufe und Eucharistie behandelt. Zum anderen drängt sich die Frage auf, ob Hugo von St.

<sup>659</sup> Hierzu ist nach wie vor lesenswert: Geyer, Die Siebenzahl, 333-338. Vgl. auch Finkenzeller, Die Zählung und die Zahl der Sakramente.

<sup>660</sup> Vgl. für Petrus Lombardus: Geyer, Die Siebenzahl, 341-346. Die lehramtliche Definition der Siebenzahl der Sakramente erfolgte auf dem Konzil von Trient (Sessio VII, 3. März 1547); vgl. DH 1601.

<sup>661</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 1; Berndt, 400, 22-23 / PL 176, 461D: „Sacramentum corporis et sanguinis Christi ... est ... inter omnia singulare, quia ex ipso omnis sanctificatio est.“

<sup>662</sup> *De sacramentis* II, VI, 1; Berndt, 374, 20-21 / PL 176, 441D: „Sacramentum baptismi primum est inter omnia sacramenta, in quibus salus constare probatur.“

<sup>663</sup> Vgl. Cloes, *La systématisation*, 311: „En outre le caractère sacramentel de la pénitence n'est pas mentionné explicitement.“

<sup>664</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XI, 3; Berndt, 425, 10-12 / PL 176, 481B: „Institutio coniugii duplex est: una ante peccatum ad officium; alia post peccatum ad remedium. Prima ut natura multiplicaretur; secunda ut natura exciperetur et vitium cohiberetur.“

<sup>665</sup> Die Bewertung von H. Cloes, *La systématisation*, 290: „Entre l'exposé de ces „sacramenta“ et celui du mariage, sacrement d'un genre particulier, ...“ kann daher als durchaus zutreffend und sinnvoll bezeichnet werden.

Viktor nicht auch die Kirchweihe zu den *sacramenta principalia* zählte, weil er sie in seinem Hauptwerk noch vor der Taufe behandelt und auch bei ihrer Darstellung von einem gewissen Vorrang dieses Sakraments vor allen anderen Sakramenten spricht.

## 2.4.2. Die Abgrenzung der *Sacramenta, in quibus principaliter salus constat*

### 2.4.2.1. Die Firmung

Hugo von St. Viktor teilt im siebten Kapitel des Sakramententraktates seines Hauptwerks *De sacramentis* die Sakramente in drei Arten (*genera*) ein: Sakramente *ad salutem*, in denen vorrangig das Heil enthalten ist und empfangen wird – *in quibus principaliter salus constat et percipitur* - und die deshalb heilsnotwendig sind, zum zweiten Sakramente, die nicht heilsnotwendig, sondern zur Übung im Glauben dienen – *ad exercitationem* - und schließlich Sakramente, die nur dazu eingesetzt sind, um durch sie all das, was notwendig ist, damit die übrigen Sakramente heiligen und überhaupt eingesetzt werden können, vorzubereiten und zu heiligen – *ad praeparationem*.<sup>666</sup> Bei den Beispielen, die Hugo von St. Viktor zur Erläuterung dieser drei Arten von Sakramenten bringt, wird das Sakrament der Firmung nicht erwähnt. Dies spricht zunächst weder gegen noch für die Zuordnung der Firmung zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, zumal Hugo von St. Viktor für die drei verschiedenen Arten hier ausdrücklich nur Beispiele erwähnen will und keine vollständige Aufzählung intendiert.<sup>667</sup> Eine literarische Vorlage, aus der Hugo von St. Viktor weitere Beispiele hätte übernehmen oder weglassen können, ist hier nicht erkennbar.<sup>668</sup> Die angeführten Beispiele kennzeichnet Hugo ausdrücklich mit verschiedenen Pronomina als solche: *sicut, ut, vel*.<sup>669</sup> Daraus läßt sich schließen, daß er hier keine vollständige Aufzählung

<sup>666</sup> De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 13-20 / PL 176, 327AB: „Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Christi. Alia sunt, quae et si necessaria non sunt ad salutem, quia sine his salus haberi potest, proficiunt tamen ad sanctificationem, quia hic virtus exerceri et gratia amplior adquiri potest, ut aqua aspersionis et susceptio cineris et similia. Sunt rursum alia sacramenta, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur.“

<sup>667</sup> Vgl. ebd. die Worte „sicut“, „ut“ etc.

<sup>668</sup> Augustinus, auf den sich Hugo von St. Viktor sonst häufig beruft, hatte bezüglich der Zuordnung der Firmung als Sakrament der Handauflegung im Unterschied zur postbaptismalen Salbung keine klare Position. Einmal erklärt er das Sakrament für hochheilig und stellt es neben die Taufe; ein andermal erklärt er die Handauflegung für wiederholbar, da sie nichts anderes als ein Gebet über den Menschen sei und rückt sie praktisch als Segenshandlung in das Initiationsgeschehen; vgl. hierzu Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik, 60. In der Sakramentsdefinition Isidors von Sevilla findet sich jedoch folgende Aussage, die Taufe, Chrisamsalbung und Eucharistie nebeneinanderstellt: „Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis.“; Isidor von Sevilla, Etymologiae VI, 19, 39; PL 82, 255C

<sup>669</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 13-20 / PL 176, 327AB.

beabsichtigte, so daß neben den für die *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* explizit als Beispiele genannten Sakramenten der Taufe und der Eucharistie grundsätzlich Platz für weitere Sakramente dieses *genus* bliebe.<sup>670</sup> Gegen die Einordnung der Firmung in die erste Art von Sakramenten spricht jedoch, daß Hugo von St. Viktor nach der Nennung von Taufe und Eucharistie den Satz abschließt, während er nach den Beispielen zu den anderen Arten von Sakramenten durch die Worte *et similia* bzw. *et caeteris huiusmodi* am Satzende nochmals hervorhebt, daß die Aufzählung unvollständig ist.

Gegen dieses schwache Argument, das sich auch leicht damit erklären läßt, daß die Beispiele zu den beiden letzten Arten von Sakramenten sich um ein Vielfaches vermehren ließen, während mit den beiden Beispielen für die *Sacramenta principalia* die wichtigsten beiden Sakramente genannt sind und nur wenige fehlen können, sprechen jedoch drei gewichtige Argumente für die Zuordnung der Firmung zu den *sacramenta in quibus principaliter salus constat*.

Zum ersten ergibt die Einteilung der Traktate des zweiten Buches von *De sacramentis*, daß Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk keine willkürliche Aneinanderreihung unterschiedlicher Sakramente vornahm, sondern eine klare Einteilung beabsichtigte, jedoch nicht in der Reihenfolge der obigen Aufzählung, sondern beginnend mit der dritten Art der Sakramente (*sacramenta ad praeparationem*), die er im dritten bis fünften Kapitel erläutert. Dabei handelt er, nachdem er im ersten Kapitel *De incarnatione Verbi et tempus gratiae* die Christologie und unmittelbar danach im zweiten Kapitel *De unitate Ecclesiae* über die Kirche gehandelt hat, die er als den Leib Christi und so als Grund und Ziel aller Sakramente kennzeichnet<sup>671</sup>, im dritten Kapitel vom Sakrament des Ordo, im vierten Kapitel von den heiligen Gewändern und Geräten und im fünften Kapitel von der Kirchweihe. Im ersten Kapitel des Kirchweihtraktates kommt Hugo von St. Viktor auf seine Einteilung der Sakramente zurück. Er erklärt, daß mit der Behandlung der geweihten Personen, Geräte und Gewänder die dritte Art der Sakramente, die *ad praeparationem* eingesetzt worden sind, abgeschlossen ist.<sup>672</sup> Die Kirchweihe, die er

<sup>670</sup> Die erste Thematisierung der Frage nach der Zugehörigkeit einzelner Sakramente zu den „*sacramenta, in quibus principaliter salus constat*“ findet sich bei Liebner, Hugo von St. Viktor, 428: „Nun fragt sich aber freilich noch, welche einzelne bestimmte Dinge er jeder einzelnen jener drei Classen, namentlich der ersten, unterordnete. Und da erhalten wir leider keine vollkommen genügende Antwort. Jenes „wie (sicut) die Taufe und das Abendmahl (!)“ bei der ersten Classe könnte immer noch Platz für mehrere offen lassen.“

<sup>671</sup> Es ist deshalb fragwürdig, wenn Hoping, Einführung in die Christologie, 129 – dort freilich im Rahmen der Erörterung der thomanischen Christologie - pauschal behauptet, „die mittelalterliche Theologie kennt noch keine eigenständige, der Lehre von den Sakramenten vorgeordnete Ekklesiologie“. Zwar existierte noch kein Traktat im heutigen Sinne. Dieser existierte jedoch auch für die meisten anderen Bereiche nicht. Dennoch war gerade die Tatsache, daß die Kirche als Leib Christi vor den einzelnen Sakramenten behandelt wird, mehr als nur eine Ahnung dessen, was später über die Kirche als Ursakrament gesagt wurde. Hugo von St. Viktor war die Lehre von der Kirche als Raum und Ziel der Sakramente der Sache nach durchaus bewußt. Vgl. *De sacramentis* II, II; Berndt, 335-337 / PL 176, 415B-417A.

<sup>672</sup> *De sacramentis* II, V, 1; Berndt, 369, 12-17 / PL 176, 439AB: „*Et illa quidem quae administrationis sive praeparationis sunt, ordinibus cohaerent, quoniam et ipsi ordines sacramenta sunt, et quae circa ordines considerantur, qualia sunt indumenta sacra et vasa et caetera huiusmodi.*“

in gewisser Weise als „erste Taufe“ des Kirchengebäudes und so als Sinnbild der Taufe der Seelen versteht<sup>673</sup>, bezeichnet Hugo von St. Viktor zwar nicht ausdrücklich als *sacramentum salutis*, ordnet sie jedoch diesen als sichtbares Zeichen dessen, was bei jenen unsichtbar zum Heil der Gläubigen geschieht, vor. Ob die Kirchweihe als vorbereitendes Sakrament eigener Art zu verstehen ist, insofern durch sie nur Dinge zur Feier von Sakramenten gesegnet werden, oder ob Hugo von St. Viktor sie als erstes der *sacramenta salutis* betrachtet, wird noch zu klären sein. Die Abhandlung der Sakramente in seinem Hauptwerk tritt mit ihr jedoch in den Raum der *sacramenta, in quibus principaliter constat* ein. Nach dem Tauftraktat folgt der Firmtraktat noch vor dem Eucharistietraktat. Der Firmtraktat stünde also an völlig falscher Stelle und die Logik der Anordnung wäre zerstört, wenn Hugo von St. Viktor zwischen zwei ausdrücklich als *sacramenta, in quibus principaliter constat* genannten Sakramenten eines behandeln würde, das nicht zu ihnen gehört. Da die Firmung der Sache nach unmöglich zu den vorbereitenden Sakramenten gehören kann, könnte sie, würde sie nicht zu den *sacramenta ad salutem* gehören, nur zu den *sacramenta ad exercitationem* zählen. Dem widerspricht jedoch der Beginn des neunten Kapitels über die *sacramenta minora*, wo Hugo von St. Viktor, nachdem er die Behandlung von Taufe, Firmung und Eucharistie abgeschlossen hat, ausdrücklich noch diejenigen Sakramente aufzählen will, in denen nicht vorrangig das Heil besteht – *in quibus et si principaliter salus non constat*.<sup>674</sup> Nur von diesen *sacramenta minora* beabsichtigt Hugo dann keine vollständige, sondern eine bloß exemplarische Nennung der wichtigsten dieser kleinen Sakramente, die im 12. Jahrhundert noch nicht als Sakramentalien bezeichnet wurden, dem später damit Gemeinten aber weitgehend entsprechen.<sup>675</sup>

Zum zweiten spricht für die These, daß Hugo von St. Viktor neben Taufe und Eucharistie auch die Firmung zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* rechnet, die bei der Behandlung aller drei Sakramente vorgenommene ausführliche Unterscheidung der Sakramentsmaterie von der sakramentalen Handlung und ihren Wirkungen, indem er nur für diese drei Sakramente jeweils genau *elementum* und *sacramentum* unterscheidet, beide aber unter dem das Sakrament bezeichnenden Namen zusammenfaßt. So bezeichnet er im Tauftraktat

---

Hae omnia quia, ut dictum est, circa ipsos ordines considerantur, divisim tractari non debuerunt. Alia vero sacramenta omnia, ad quae conficienda et sanctificanda universa haec quasi quaedam instrumenta praemissa sunt, subsequenter tractari exposcunt.“

<sup>673</sup> Ebd.; Berndt, 369, 17-20 / PL 176, 439B: „Et primum sicut dictum est de dedicatione Ecclesiae, quasi de primo baptisate, quo ipsa quodammodo Ecclesia primum baptizatur, ut in ea postmodum homines ad salutem regenerandi baptizentur.“

<sup>674</sup> Vgl. De sacramentis II, IX, 1; Berndt, 413, 15-16 / PL 176, 471D: „Sunt quaedam sacramenta in Ecclesia, in quibus et si principaliter salus non constat. Tamen salus ex eis augetur, in quantum devotio exercetur.“

<sup>675</sup> Vgl. ebd; Berndt, 413, 16-18 / PL 176, 471D: „Haec licet in praesenti omnia enumerari non possint, quaedam tamen intermittere non oportet pro exemplo universorum.“ Freilich behandelt Hugo nach den „sacramenta minora“ noch Ehe, Sündenvergebung und Krankensalbung. So ist bei ihm zwar noch keine Festlegung auf dem Weg zur späteren Eingrenzung der Siebenzahl der Sakramente ersichtlich, gegen die Zuordnung der Firmung zu den „sacramenta in quibus principaliter constat“ spricht dies jedoch nicht.



als Taufe im engen Sinne das Wasser wie auch die sakramentale Handlung selbst, bei der das Wasser durch Gottes Wort geheiligt und zur Vergebung der Sünden wirksam und so der Getaufte mit Christus vereint wird.<sup>676</sup> Für die Eucharistie unterscheidet Hugo von St. Viktor genauestens *elementum, sacramentum, res et sacramentum* und *res sacramenti*.<sup>677</sup> Als Firmung wird zwar, so Hugo von St. Viktor im Firmtraktat, gemeinhin die Handauflegung und Salbung mit Chrisam durch den Bischof bezeichnet, in Wirklichkeit ist aber auch sie der Empfang des Heiligen Geistes zur Stärkung, der durch die Handauflegung geschieht.<sup>678</sup>

Zum dritten spricht Hugo von St. Viktor die Frage der Rangfolge der Sakramente am Beispiel von Taufe und Firmung im Firmtraktat eigens unter der Frage an, ob die Firmung womöglich ein größeres Sakrament sei als die Taufe, weil jenes nur von Bischöfen gespendet werden darf, während die Taufe von jedem gültig gespendet werden kann.<sup>679</sup> Hugos Antwort ist eindeutig: Beide, Taufe und Firmung, sind große Sakramente – *utrumque ... magnum sacramentum*. Sie sind deshalb mit höchster Verehrung zu erwägen und können wohl in der theologischen Betrachtung, keinesfalls aber in der Praxis voneinander getrennt werden, es sei denn, der Tod eines Getauften verhindert den Empfang der Firmung.<sup>680</sup>

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß für Hugo von St. Viktor die Firmung zusammen mit der Taufe und der Eucharistie zu den *sacramenta in quibus principaliter salus constat*, den höchsten und heilsnotwendigsten Sakramenten zählt, von denen andere Sakramente und Zeichenhandlungen zu unterscheiden sind.<sup>681</sup>

<sup>676</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 8-11 / PL 176, 443AB: „Si ergo quaeritur, quid sit baptismus, dicimus quia baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum, et sit sacramentum. Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat.“ Darauf folgt die Anwendung der allgemeinen Sakramentsformel für die Taufe: vgl. ebd.; Berndt, 375, 11-14 / PL 176, 443AB: „Ut quemadmodum elementum ex naturali quidam qualitate repraesentat, ex superaddita institutione significat, sic ex sanctificatione contineat, quae sanctificandis per eam impertienda est, gratiam spiritalem.“

<sup>677</sup> Vgl. oben Kap. 2.3.2.3.

<sup>678</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 2; Berndt, 397, 20-21 / PL 176, 459D-460CD: „Manus impositio, quae usitato nomine confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur.“ Und De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 5-7 / PL 176, 460D-461A: „Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem spiritus paraclitus datur. Illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem, hic gratia datur ad confirmationem.“

<sup>679</sup> De sacramentis II, VII, 4; Berndt, 398, 20-24 / PL 176, 461B: „De sacramento confirmationis, id est impositionis manuum, etiam quaritur, utrum maius sit sacramentum quam baptismus... Quamvis tamen alterum, id est impositio manuum, in eo quod a solis summis pontificibus celebratur, maiori videatur reverentia colendum, ...“

<sup>680</sup> Ebd.; Berndt, 398, 21-25 / PL 176, 461BC: „Sed sicut sacri canones definiunt, utrumque magnum omnino est sacramentum, et summa devotione pensandum... haec duo ita coniuncta sunt in operatione salutis, ut nisi morte interveniente omnino separari non possint.“ Vgl. Girolimon, Hugh of St Victor's De sacramentis, 132: „Confirmation, the application of oil to the person's forehead and the imposition of hands by an appropriate cleric which signified the descent of the Holy Spirit, received little attention in De sacramentis. But Hugh ascribed to it a value equal to that of water baptism: Both are truly great sacraments and must be considered with the highest devotion.“

<sup>681</sup> Als definitiv widerlegt muß deshalb die vom J. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, 4, aufgestellte Behauptung gelten, Hugo habe „die Sakramentalität der Firmung übergangen“. Davon kann keine Rede sein. Zu bestätigen ist W. Knoch, der diese These immerhin als Einführung einordnete. Vgl. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, 4; Knoch, Die

Diesen drei Sakramenten lediglich temporär vorgeordnet, an Würde und Heilsnotwendigkeit aber nachgeordnet, sind die Sakramente der Weihe von Personen und Dingen für den Gottesdienst, die *sacramenta ad praeparationem*. Diesen allen nachrangig folgen die *sacramenta ad exercitationem*, unter die Hugo von St. Viktor die in späterer Zeit unterschiedlich qualifizierten Sakramentalien wie die Segnung des Weihwassers oder der Palmzweige genauso einordnet wie Gelübde oder die Akte der Reue.<sup>682</sup> Auch Ehe, Buße und Krankensalbung gelten Hugo von St. Viktor zwar als heilsam (*ad remedium*), nicht aber als heilsnotwendig. Außerdem verhinderte die enge Sakramentsdefinition Hugos, die ein materielles Element als Zeichen erfordert, eine Annäherung von Buße und Ehe an Taufe, Firmung und Eucharistie<sup>683</sup>, während er für die Krankensalbung das Fehlen einer Einsetzung durch Christus annahm, so daß sich bei Hugo von St. Viktor die Siebenzahl noch nicht finden konnte. Innerhalb der drei wichtigsten Sakramente hängen Taufe und Firmung im Hinblick auf ihre Würde und ihre Heilswirksamkeit<sup>684</sup> enger zusammen als diese beiden mit dem Sakrament der Eucharistie, deren Einzigartigkeit in der Anwesenheit Christi, des für das Heil der Welt Geopferten<sup>685</sup>, besteht. Die Firmung gehört also definitiv zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*.<sup>686</sup>

#### 2.4.2.2. Die Kirchweihe

Schließlich bleibt noch zu fragen, ob Hugo von St. Viktor auch die Kirchweihe zu den *sacramenta principalia* zählte. In seinem Hauptwerk *De sacramentis* behandelt er sie vor der Taufe. Die Zugehörigkeit der Kirchweihe zu den *sacramenta principalia* bei Hugo von St. Viktor deutete erstmals A. Liebner<sup>687</sup>

---

Einsetzung der Sakramente durch Christus, 95. Dasselbe gilt von W. Knochs richtiger Bemerkung zu der von A. Adam aufgestellten These, „die Frage nach der Sakramentalität der Firmung wird in der Frühscholastik nicht systematisch behandelt.“ Vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente, 96, und Adam, Das Sakrament der Firmung nach Thomas, 6.

<sup>682</sup> Eventuell auch die Krankensalbung; vgl. die Traktateinteilung in *De sacramentis* II; IX-XV; Berndt, 413-547 / PL 176, 471-578.

<sup>683</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 70.

<sup>684</sup> „In operatione salutis“; *De sacramentis* II, VII, 4; Berndt, 398 / PL 176, 461B.

<sup>685</sup> „Haec enim hostia semel pro mundi salute oblata.“; *De sacramentis* II, VIII, 1; Berndt, 398 / PL 176, 461D. Die Christozentrik Hugos von St. Viktor ist der Grund dafür, daß er die besondere Bedeutung des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi ganz von der Realpräsenz her, nicht etwa von der ekklesiologischen oder liturgischen Bedeutung her begründet. Dies gilt cum grano salis auch für die Viktorinerschule, wenngleich diese in manchen Fragen hinter Hugo zurückgeblieben ist, wie W. Knoch gezeigt hat; vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 140 und 144.

<sup>686</sup> So auch, wenngleich ohne Nachweis, Weisweiler, Die Wirksamkeit, 70: „... zeigt sich die Tendenz, besonders Taufe, Firmung und Eucharistie als besondere Klasse zu nehmen, auf welche streng die zu enge Definition paßt.“ Die Zuordnung der Firmung zu den ‚sacramenta salutis‘ entspricht auch den Ansichten der meisten anderen Frühscholastiker wie der Glossatoren; vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 120-123.

<sup>687</sup> Liebner, Hugo von St. Viktor, 429: „Er behandle aber, sagt er, die Kirchweihe zuerst, weil ja in der Kirche alle übrigen Sacramente celebriert werden (Vielleicht schob er hier dieses Sacrament anstatt der Ordination unter die vornehmeren ein.)“

an. J. Finkenzeller meinte, freilich ohne Beleg in Hugos Schriften, die Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* zuordnen zu können.<sup>688</sup> Dagegen hat B. Geyer, freilich ebenfalls ohne überzeugende Begründung, behauptet, daß bei Hugo von St. Viktor „Taufe, Firmung und Eucharistie als *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* bezeichnet werden.“<sup>689</sup> H. Cloes<sup>690</sup> hat in seiner Inhaltsangabe von *De sacramentis*, ebenfalls ohne Begründung, Taufe, Firmung und Eucharistie zwar als die *sacramenta maiora* oder *sacramenta sautis* bezeichnet, die Kirchweihe aber weder den *sacramenta praeparatoria sive administrationis* noch den *sacramenta minora* oder *sacramenta exercitationis* zugezählt, sondern als quasi vierte Kategorie neben die *sacramenta salutis* gestellt. M. Girolimon nannte als die drei bedeutendsten Sakramente bei Hugo von St. Viktor Eucharistie, Taufe und Firmung, ohne auf die Frage nach der Zuordnung der Kirchweihe auch nur im Entferntesten einzugehen.<sup>691</sup> Die beiden neuesten Aufsätze zur Kirchweihtheologie bei Hugo von St. Viktor von H.P. Neuheuser<sup>692</sup> beschäftigen sich jeweils ausführlich mit der Deutung des Kirchweihritus durch Hugo von St. Viktor und enthalten wertvolle Analysen seiner Ritusdeutung und Hinweise zu Hugos Quellen, vor allem bei Ivo von Chartres<sup>693</sup>, von dem er insbesondere die Erinnerung an die Taufe als Hintergrund zur Interpretation der Kirchweihe übernahm<sup>694</sup>. Neuheuser enthält sich in beiden Aufsätzen jedoch eines Urteils auf unsere hier interessierende Frage nach der Zugehörigkeit der Kirchweihe zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*<sup>695</sup>, auch wenn er darauf hinweist, daß Hugo von St. Viktor die Kirchweihe

---

<sup>688</sup> Finkenzeller, Die Zählung der Sakramente, 1016; außerdem: Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 119: „Sacramenta salutis. Das sind die sacramenta, in quibus principaliter salus constat, also jene Sakramente, auf denen vorwiegend das Heil des Menschen beruht. Zu ihnen gehören Taufe, Eucharistie, die Weihe der Kirche, in der die Sakramente verwaltet werden, und die Firmung.“ Die Behauptung wird von Finkenzeller in beiden Artikeln nicht weiter nachgewiesen.

<sup>689</sup> Geyer, Die Siebenzahl, 333.

<sup>690</sup> Cloes, La systématisation, 290: „Vient ensuite l'étude des sacrements: les ordres sacrés, - „sacramenta praeparationis sive administrationis“, - la dedicace de l'église, les „sacramenta maiora“ ou „sacramenta salutis“, - baptême, confirmation, eucharistie, - les „sacramenta minora“ ou „sacramenta exercitationis“ tels que l'aspersion d'eau bénite, l'imposition des cendres, la bénédiction des rameaux.“ Im selben Aufsatz nennt H. Cloes freilich mit Berufung auf *De sacramentis* I, IX, 7 an anderer Stelle nur Taufe und Eucharistie als „sacramenta ad salutem“, weist aber darauf hin, daß die Firmung unmittelbar nach der Taufe behandelt wird; vgl. Cloes, La systématisation, 323.

<sup>691</sup> Girolimon, Hugh of St Victor's *De sacramentis*, 131.

<sup>692</sup> Neuheuser, *Domus dedicanda*, und Ders., Ritus und Theologie der Kirchweihe.

<sup>693</sup> Zur Kirchweihtheologie Ivos von Chartres vgl. auch Stammberger, Ursakrament Kirche, 75-77.

<sup>694</sup> Vgl. Neuheuser, *Domus dedicanda* (2001), 378-382, und Ders., Ritus und Theologie der Kirchweihe, 273-276, hier mit Hinweisen auf die Rezeption Hugos bei Suger von Saint-Denis. Zur Rezeption Ivos von Chartres durch Hugo von St. Viktor vgl. ferner Stammberger, Ursakrament Kirche, 78.

<sup>695</sup> Neuheuser, *Domus dedicanda* (2001), 382f., und nochmals ebd. (2002), 36-39, übergeht die Frage, indem er zwar die zweifache und dreifache Unterscheidung der Sakramente bei Hugo anführt, es aber dabei beläßt, die Taufe als Interpretationsfolie der Kirchweihe zu erwähnen und festzustellen, daß das Problem, welche Zeichen „heilsnotwendig“ sind, spätestens in der ersten Hälfte des 12. Jhs. zu einer abgrenzenden Betrachtung und schließlich in der Jahrhundertmitte zu einer Festlegung auf die Siebenzahl der Sakramente geführt habe (Vgl. ebd. (2002), 37). Neuheuser führt ebd. (2001), 381f., aus, daß Hugo Wert darauf lege, die Behandlung der Kirchweihe vor dem Tauftraktat zu begründen,

nicht nur „überhaupt als Sakrament auffaßt, sondern daß er dies tut angesichts der restriktiven Einengung auf eine kirchliche Sakramentenspendung“<sup>696</sup> und daß er in diesem Rahmen die Kirchweihe unter die *sacramenta maiora* einordnet und sie diesen voranstellt.<sup>697</sup> Die Angaben in der Literatur zur Frage nach der Einordnung der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor sind also bislang weder einheitlich noch von besonderer Qualität hinsichtlich ihrer Begründung.

Wie bereits festgestellt, hat Hugo von St. Viktor explizit nur die Taufe und die Eucharistie als *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* genannt, jedoch nur in einer Aufzählung von Beispielen, die prinzipiell für weitere Sakramente offen ist. Das wichtigste Argument für die Annahme, Hugo zähle auch die Kirchweihe zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, ist die Tatsache, daß er diese in seinem Hauptwerk *De sacramentis* in einem eigenen Kapitel *De dedicatione ecclesiae* unmittelbar vor Taufe, Firmung und Eucharistie behandelt.<sup>698</sup> Im Kapitel über die drei Arten von Sakramenten im Sakramententraktat<sup>699</sup> ist die Kirchweihe nicht aufgeführt. Der Kirchweihtraktat steht zwischen den beiden Traktaten über die heiligen Weihen und über die kirchlichen Gewänder, also *sacramenta ad praeparationem*, und den Traktaten über die Taufe, die Firmung und die Eucharistie, also dreier *sacramenta principalia*. Diese Anordnung allein gibt eine Aussage über die Zuordnung der Kirchweihe zu einer der drei Arten von Sakramenten aber noch nicht her, da die Kirchweihe sowohl als letztes Sakrament noch zu ersteren, den *sacramenta ad praeparationem*, als auch als erstes zu letzteren, den *sacramenta principalia*, gehören könnte. Inhaltlich wäre beides denkbar.

Eine Entscheidung läßt sich jedoch durchaus anhand dessen treffen, was Hugo von St. Viktor im Traktat über die Kirchweihe über diese selbst sagt, indem er diesen Traktat thematisch damit beginnt, daß er zunächst noch einmal auf seine Einteilung der Sakramente zurückkommt. Er beginnt den Traktat mit den Worten: „Nach den heiligen Weihen, die wir an den Anfang der kirchlichen Verwaltung gestellt haben, gehen wir über zur Betrachtung der Sakramente.“<sup>700</sup> Die Merkwürdigkeit dieser Aussage besteht darin, daß sie den Eindruck erweckt, beim Ordo handle es sich noch gar nicht um ein Sakrament, obwohl Hugo von St. Viktor diesen an anderer Stelle ausdrücklich als *sacramentum ad praeparationem*

---

und ebd. (2002), 38f., daß er die Kirchweihe mehrfach als „sacramentum“ bezeichnet, was unstrittig ist, und sie bei ihm „im Rahmen einer Scheidung zwischen den „sacramenta maiora“ und „minora“ ... ihren vorläufigen Platz“ finde, ohne daß Neuheuser angibt, welcher Platz dies ist. Bedeutsam ist der Hinweis Neuheusers, *Domus dedicanda* (2002), 30, daß die Kirchweihtheologie Ivos im wesentlichen in einer adaptierten Tauftheologie besteht, während Hugo von St. Viktor zwar den Gedanken der Instrumentalfunktion der Kirche von Ivo von Chartres übernimmt, diesen Gedanken aber über die Taufe hinaus auf alle Sakramente ausweitet.

<sup>696</sup> Neuheuser, *Ritus und Theologie der Kirchweihe*, 289.

<sup>697</sup> Vgl. Neuheuser, ebd., 290 u. 292.

<sup>698</sup> *De sacramentis* II, V; Berndt, 369-373 / PL 176, 439A-442D.

<sup>699</sup> *De sacramentis* I, IX, 7; Berndt, 221 / PL 176, 327AB.

<sup>700</sup> *De sacramentis* II, V, 1; Berndt, 369, 7-8 / PL 176, 439A: „Post ordines, quos in prima parte ecclesiasticae administrationis posuimus, ad sacramentorum considerationem transeamus.“

anführt.<sup>701</sup> Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich nur auflösen, indem man sich zunächst an die Bedeutungsvielfalt des Begriffs *sacramentum* bei Hugo von St. Viktor erinnert, dann aber fragen muß, ob Hugo hier nachträglich dem Ordo die Sakramentalität wieder absprechen will oder er nur betonen will, daß er mit der Behandlung der Kirchweihe beginnt, sich mit einer neuen Art von Sakramenten zu befassen, die in einem tieferen und eigentlicheren Sinne *sacramenta* sind als die *sacramenta ad praeparationem*. Die erste Vermutung kann ausgeschlossen werden, da Hugo von St. Viktor im selben Kapitel des Kirchweihtraktates, nachdem er nochmals die drei Arten von Sakramenten aufgezählt hat, feststellt, daß auch die heiligen Weihen Sakramente sind.<sup>702</sup> Auch die Weihe der heiligen Gewänder und Geräte gehört zu den *sacramenta ad praeparationem* und kann nicht getrennt vom Sakrament des Ordo behandelt werden.<sup>703</sup> Was er zu Beginn des Kapitels ungenau mit *ad sacramentorum considerationem* ausdrückte, erklärt Hugo von St. Viktor dann genauer: Er meint mit den nach dem Ordo zu behandelnden Sakramenten alle anderen Sakramente, zu deren Herstellung und Heiligung (*conficienda et sanctificanda*) das Sakrament des Ordo samt der mit den Weihen verbundenen Riten als „Werkzeug“ vorausgesetzt ist.<sup>704</sup>

Die Bezeichnung „alle anderen Sakramente“ (*alia vero sacramenta omnia*) in Abhebung vom Sakrament des Ordo und der damit verbundenen Weihen von Geräten und Gewändern sagt aber mit letzter Sicherheit weder aus, daß Hugo von St. Viktor mit der Aufzählung der *sacramenta ad praeparationem* bereits am Ende ist, noch daß er jetzt mit der Behandlung der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* beginnt. Deshalb kann aus Hugos Formulierung: „Und zuerst ist zum Beispiel von der Kirchweihe zu sprechen“<sup>705</sup> noch nicht schlüssig gefolgert werden, daß er mit der Kirchweihe die Behandlung der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* beginnt, womit die Kirchweihe zu diesen zu zählen wäre.<sup>706</sup>

Wie Hugo von St. Viktor die Kirchweihe versteht, erschließt sich jedoch aus seinen dann folgenden Ausführungen: Durch die Kirchweihe, so Hugo, wird „gewissermaßen die Kirche selbst getauft, damit in ihr bald darauf die Menschen getauft werden, die zum Heil wiedergeboren werden müssen. Denn in der Taufe

<sup>701</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221 / PL 176, 327B.

<sup>702</sup> Vgl. De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 12-14 / PL 176, 439A: „Et illa quidem quae administrationis sive praeparationis sunt ordinibus cohaerent, quoniam et ipsi ordines sacramenta sunt et quae circa ordines considerantur.“

<sup>703</sup> Ebd.; Berndt, 369, 13-16 / PL 176, 439AB: „... et quae circa ordines considerantur, qualia sunt indumenta sacra et vasa et caetera eiusmodi. Haec omnia quia, ut dictum est, circa ipsos ordines considerantur, divisim tractari non debuerunt.“

<sup>704</sup> „Vorausgesetzt“ („praemissa sunt“) ist hier in einem streng zeitlichen Sinne gemeint, da ohne die Existenz geweihter Personen und ggf. geweihter Geräte etc. viele Sakramente nicht gefeiert werden können. Vgl. De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 16-17 / PL 176, 439B: „Alia vero sacramenta omnia, ad quae conficienda et sanctificanda universa haec quasi quaedam instrumenta praemissa sunt, ...“

<sup>705</sup> De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 17-18 / PL 176, 439B: „Et primum sicut dictum est de dedicatione Ecclesiae ...“

<sup>706</sup> So Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 119, jedoch ohne Nachweis.

wird gewissermaßen das erste Sakrament erfahren, durch das alle Gläubigen durch die Gnade einer neuen Geburt unter die Glieder des Leibes Christi gezählt werden. Deshalb bietet sich dieses als erstes zur Behandlung an.<sup>707</sup> Das erste Sakrament, das Hugo von St. Viktor nach dem Sakrament des Ordo eigentlich behandeln will, ist also die Taufe. Da die Kirchweihe aber eine „Taufe der Kirche“ ist, beginnt er seine Überlegungen zur Taufe mit ihr.<sup>708</sup> Denn die Kirchweihe ist zeitlich und räumlich gewissermaßen die Voraussetzung dafür, daß in der geweihten Kirche die Taufe selbst gespendet werden kann.<sup>709</sup> Damit stellt sich erst recht die Frage, was die Kirchweihe im Rahmen der Sakramente eigentlich ist und zu welcher Art von Sakramenten sie gehört.

Hugo von St. Viktor legt dies im weiteren Verlauf des ersten Kapitels des Kirchweihtraktates in Gedanken dar, die sich letztlich aus seiner Bildtheorie erschließen: „Zuerst wird es (d.h. das Sakrament der Taufe) bei der Kirchweihe abgebildet (*figuratum*), dann bei der Heiligung der gläubigen Seele gewährt (*exhibitum*). Was nämlich in diesem Haus des Gebetes sichtbar durch das Bild (*per figuram*) ausgedrückt wird (*exprimitur*), das wird in der Seele dem Glaubenden durch die unsichtbare Wahrheit (*per invisibilem veritatem*) ganz gewährt (*totum exhibitur*).“<sup>710</sup> In beiden Sätzen haben wir eine Gegenüberstellung von *figura* und *veritas*, sowie der Verben *figurare* bzw. *per figuram exprimere* einerseits und *exhibere* andererseits. Der Begriff *figura* fungiert in Hugos Bildtheorie zwar meist höher als der Begriff *signum*, mit Hilfe dessen auch das Sakrament seit Augustinus definiert wird, steht aber in klarer Abgrenzung zu *veritas* und *res*.<sup>711</sup> Die Parallelität in der Gegenüberstellung der Verben verstärkt die Abgrenzung. Hugo von St. Viktor sieht die Kirchweihe als *figura sacramenti animae sanctificationis*, anders gesagt: als Bild der Taufe im Sinne eines hochwertigen „Sakraments eines Sakraments“; hochwertig deshalb, weil von höherer Bildhaftigkeit als die Sakramente, bei denen etwa die göttliche Einsetzung die Zeichenhaftigkeit bekräftigen muß. Was bei der Kirchweihe durch die Besprengung mit Wasser und durch andere Riten äußerlich am Haus des Gebetes geschieht, geschieht bei der Taufe in der Seele des Gläubigen. Da

<sup>707</sup> De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 18-22 / PL 176, 439B: „... de dedicatione Ecclesiae, quasi de primo baptisate, quo ipsa quodammodo Ecclesia primum baptizatur, ut in ea postmodum homines ad salutem regenerandi baptizentur. Quasi enim primum sacramentum in baptismo cognoscitur, per quod fideles omnes inter membra corporis Christi per generationis novae gratiam computantur. Idcirco hoc primum tractandum occurrit.“

<sup>708</sup> Vgl. Neuheuser, *Domus dedicanda* (2001), 383.

<sup>709</sup> Vgl. Neuheuser, *Ritus und Theologie der Kirchweihe*, 278. Daß die Taufe zur Not auch außerhalb eines Kirchengebäudes gültig gespendet werden kann, die Kirchweihe also nicht notwendig der Taufe vorangeht, hat Hugo von St. Viktor im Kirchweihtraktat zwar nicht thematisiert; daß ihm dies jedoch mit Sicherheit bewußt war und er es hätte thematisieren müssen, wenn er die Kirchweihe zu den „sacramenta, in quibus principaliter salus constat“ gerechnet hätte, ist ein weiterer Hinweis darauf, daß für ihn Kirchweihe und Taufe hinsichtlich ihrer Heilsbedeutung nicht auf einer Stufe stehen dürften.

<sup>710</sup> De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 22-25 / PL 176, 439BC: „Primum in dedicatione figuratum Ecclesiae, deinde in sanctificatione animae fidelis exhibitum. Quod enim in hac domo orationis visibiliter per figuram exprimitur, totum in anima fideli per invisibilem veritatem exhibitur.“

<sup>711</sup> Vgl. oben Kap. 2.2.5.

jedoch nicht Häuser aus Stein, sondern die Seelen der Menschen von der Erbsünde erlöst und vom ewigen Verderben gerettet werden müssen, läßt sich von beiden Sakramenten freilich nur die Taufe als eigentliches *sacramentum ad salutem* bezeichnen, die Kirchweihe aber nur insofern, als sie ein Bild der Taufe ist. Das „erste Sakrament“, so sagt Hugo von St. Viktor im Kirchweihtraktat, „wird in der Taufe gesehen, durch welche alle Gläubigen durch die Gnade der Wiedergeburt zu Gliedern des Leibes Christi gerechnet werden.“<sup>712</sup> Beim Kirchweihritus werde die Kirche auch innen mit Weihwasser besprengt, um darauf hinzuweisen, daß die menschliche Seele innerlich und äußerlich geheiligt werden muß.<sup>713</sup> Die Behandlung der Kirchweihe vor der Taufe entspricht also der Systematik des Gehens vom vorbereitenden liturgischen Abbild, hier der Kirchweihe, zum heilswirksamen Urbild, hier der Taufe, ohne daß damit die Kirchweihe selbst zu den heilswirksamen Sakramenten gerechnet würde. Letztere Eigenschaft schreibt Hugo von St. Viktor gerade auch im Kirchweihtraktat nur der Taufe und nicht der Kirchweihe zu. Er rechnet diese freilich auch nicht ausdrücklich den vorbereitenden Sakramenten zu.

Die Kirchweihe als solche ist nach Hugo von St. Viktor ebenso eindeutig nicht den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* zuzuordnen<sup>714</sup>, wie sie ebensowenig einfachhin zu einer der drei Arten von Sakramenten gehört. Sie ist ihrer Bedeutung halber kein *sacramentum minor*, sie ist aber auch kein *sacramentum ad praeparationem*, weil sie nicht nur wie der Ordo temporal und instrumental den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* vorausgeht, sondern das erste von diesen, die Taufe, selbst abbildet. Deshalb fragt Hugo von St. Viktor in den weiteren Kapiteln des Kirchweihtraktates nach ihrer Symbolik, nicht etwa nach ihrem instrumentalen Zusammenhang mit der Taufe, die ja prinzipiell auch außerhalb des sichtbaren Kirchengebäudes gespendet werden kann. Die Kirchweihe erscheint bei Hugo von St. Viktor deshalb als ein Sakrament eigener Art, das sich von der Taufe her deutet, gewissermaßen selbst wiederum ein Sakrament der Taufe ist, jedoch zu keiner der drei Arten von Sakramenten gehört, die er im Sakramententraktat vorgestellt hatte.<sup>715</sup> Insofern die Kirchweihe die Taufe selbst zeichenhaft deutet, hat

<sup>712</sup> De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 20-22 / PL 176, 439B: „Quasi enim primum sacramentum in baptismo cognoscitur, per quod fideles omnes inter membra corporis Christi per generationis novae gratiam computantur.“

<sup>713</sup> De sacramentis II, V, 3; Berndt, 372, 23-24 / PL 176, 442A: „Post haec Ecclesia interus aqua sanctificata aspergitur, ut et intus et exterius anima sanctificanda ostendatur.“ Zur Akzentverschiebung bei der Deutung des Kirchweihritus auf die Heiligung der Gläubigen hin bei Hugo von St. Viktor im Vergleich zu seiner Vorlage, Ivo v. Chartres, vgl. Neuheuser, *Domus sanctificanda* (2002), 35.

<sup>714</sup> Gegen Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 119, und gegen Stammberger, *Ursakrament Kirche*, 79. Erstaunlicherweise thematisiert Finkenzeller nicht die Einzigartigkeit, die eine Zuordnung der Kirchweihe zu den „*sacramenta salutis*“ gehabt hätte, da dies weder in der Frühscholastik vor Hugo von St. Viktor noch bei den späteren Frühscholastikern oder den Glossatoren gelehrt wird. Vgl. ebd., 120-123.

<sup>715</sup> Deshalb dürfte Hugo von St. Viktor die Behandlung der Kirchweihe unmittelbar dem Tauftraktat vorangestellt haben. Vgl. hierzu die Feststellung bei Neuheuser, *Ritus und Theologie der Kirchweihe*, 279: „Dahingestellt mag bleiben, was Hugo konkret veranlaßte, die Behandlung der Kirchweihe, und zwar die Behandlung an der Spitze der „übrigen“ Sakramente, so umfangreich zu begründen.“ Ob die vorrangige Behandlung der Kirchweihe, wie Neuheuser in seinem Antwortversuch vermutet,

sie zwar eine vorbereitende Funktion wie die *sacramenta ad praeparationem*, jedoch zeichenhaft versinnbildlichend und nicht nur in instrumentaler Weise oder gar nur zeitlich vorangehend. Da sie als Taufe des Gotteshauses bildhaft der Taufe nahesteht, behandelt Hugo von St. Viktor das Sakrament der Kirchweihe unmittelbar vor der Taufe, ohne daß sie aber, des Unterschiedes von *figura* und *veritas* halber, zu den eigentlichen *sacramenta in quibus principaliter salus constat* gehören würde.

Zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, gehören bei Hugo von St. Viktor also ausschließlich die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Eucharistie, die drei Sakramente der Initiation oder der Eingliederung in die Kirche. Der Begriff, unter dem er sie zusammenfaßt, ist letztlich der des Heiles (*salus*), das in ihnen besteht und durch sie empfangen wird. Inwieweit dieser Begriff mit dem der Initiation bei Hugo von St. Viktor zusammenhängt und was er darunter jeweils versteht, soll nach einer eingehenden Erörterung der Theologie dieser drei Sakramente bei Hugo von St. Viktor beantwortet werden. Die Frage, wie das Heil und dessen Vermittlung durch diese Sakramente zu verstehen ist und wessen Heil damit gemeint ist, soll dabei besondere Berücksichtigung erfahren, da von den soteriologischen und ekklesiologischen Fragestellungen her am meisten eine Zusammenschau der drei Sakramente im Hinblick auf das durch sie vermittelte Heil und dessen Wirkung sowie auf die Bedeutung von dessen sakramentaler Vermittlung, im Sinne des *principaliter*, möglich zu sein scheint.

---

„vielleicht auch auf eine Sorge um die künftige Herabstufung dieses Heilszeichens“ bei Hugo von St. Viktor schließen läßt, erscheint sehr spekulativ. Der innere Zusammenhang mit der Taufe liegt näher und ist eindeutig nachweisbar.

Unklar ist, womit Stammberger, *Ursakrament Kirche*, 79, begründet, Hugo von St. Viktor ordne „die Kirchweihe den Sakramenten des Heils zu“. Die ebd. von ihm zitierten Stellen aus dem Kirchweihtraktat belegen dies nicht. Aus der zweimaligen Verwendung von „primum“ („prima ad remedium ...; De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 11 / PL 176, 439A, sowie „Et primum sicut dictum est de dedicatione Ecclesiae“, De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 17-18 / PL 176, 439B) läßt sich die Zugehörigkeit der Kirchweihe zu den „sacramenta salutis“ nicht belegen.



### 3. Die Taufe

„Das Sakrament der Taufe ist das erste unter allen Sakramenten, von denen gilt, daß in ihnen das Heil besteht“<sup>716</sup>; Mit diesen Worten beginnt Hugo von St. Viktor seinen umfangreichen Traktat *De sacramento baptismi* in seinem Hauptwerk *De sacramentis*. Um die Aussagen Hugos von St. Viktor über das Sakrament der Taufe darzustellen, fragen wir zunächst nach den Quellen, daran anschließend nach der heilsgeschichtlichen Einordnung dieses Sakramentes, aus der sich seine Vorrangstellung innerhalb der heilsgeschichtlichen Sakramentenlehre begründen dürfte. Im Anschluß daran sollen die weiteren von Hugo von St. Viktor dargelegten Lehrmeinungen über die Taufe zur Sprache kommen, wobei der Frage nach der Exklusivität des durch die Taufe sakramental vermittelten Heils besondere Bedeutung zukommt.

#### 3.1. Die Quellen der Tauflehre und ihr Wert

##### 3.1.1. Der Aufbau des Tauftraktates in *De sacramentis*

Der Traktat *De sacramento baptismi* in Hugos Hauptwerk *De sacramentis* ist umfangmäßig größer als etwa der bedeutsame Eucharistietraktat oder der relativ knapp gehaltene Traktat über die Firmung. H. Weisweiler hat bereits nachgewiesen, dass drei Kapitel des insgesamt 15 Kapitel umfassenden Tauftraktates Ähnlichkeiten zu Gedanken anderer Magistri oder gar gleichlautenden Wortlaut vorweisen, während die anderen Kapitel sowie der Schluß des sonst teilweise Ivo von Chartres entliehenen 13. Kapitels mit großer Sicherheit von Hugo selbst stammen.<sup>717</sup> Im ersten Kapitel nennt Hugo von St. Viktor die Einteilung der von ihm zur Besprechung beabsichtigten drei vielfach unterteilten Fragen über die Taufe, die er jedoch alle vom zweiten bis zum siebenten Kapitel abhandelt. Warum hat Hugo von St. Viktor seinen Traktataufriß bereits bei der Frage beendet, ob jemand gerettet werden kann, wenn er nicht actualiter die Taufe empfangen hat, und die folgenden dann behandelten Fragen nicht eingangs schon mitgenannt? Die Erklärung könnte sein, daß er die zuerst genannten Fragen in seiner Vorlesung behandelt und selbst ausgearbeitet hatte, während er die weiteren Kapitel später der endgültigen Form seines Hauptwerkes - zu weiten Teilen aus anderen Werken zitierend oder sie umarbeitend - hinzugefügt hat. Darauf deutet der bis zum achten Kapitel vorherrschende, zwar differenzierte, jedoch mit Fragen und Antworten durchsetzte Vortragsstil hin, der ab dem achten Kapitel in einen dozierenden Stil übergeht. Die letzten acht Kapitel des Tauftraktats behandeln thematisch auch kanonistische und

<sup>716</sup> *De sacramentis* II, VI, 1; Berndt, 374, 20-21 / PL 176, 441D: „Sacramentum baptismi primum est inter omnia sacramenta, in quibus salus constare probatur.“

<sup>717</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 234.

bisweilen liturgische Fragestellungen, während die vorangehenden Kapitel eher systematischer Natur sind.

### 3.1.2. Aussagen zur Tauflehre in anderen Werken

Außerhalb des Tauftraktats seines Hauptwerkes *De sacramentis Christianae fidei* finden sich im selben Werk sowie in vielen anderen Werken Hugo von St. Viktors Aussagen, welche die Taufe betreffen. Auch wenn es sich oft nur um einzelne Vergleiche und Andeutungen handelt, wurden sie im Sinne der Vollständigkeit dieser Untersuchung herangezogen. Eigene Abschnitte zur Taufe finden sich darüber hinaus in Hugos Frühwerk *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*<sup>718</sup>, wo er einige bemerkenswerte Aussagen zur heilsgeschichtlichen Andersartigkeit der Taufe im Vergleich zur Beschneidung und zu den alttestamentlichen Opfern, aber auch zu deren jeweiliger Gleichartigkeit bezüglich ihrer Heilswirkung macht<sup>719</sup>, wie sie sich im Tauftraktat nicht in gleicher Ausführlichkeit wiederfinden. Außerdem ist auf das Schlußkapitel des Werkes *De arca Noe morali*<sup>720</sup> zu verweisen, wo sich Aussagen zur Verortung der Taufe im *opus restorationis* finden, für deren dogmengeschichtliche Bewertung jedoch die Eigenart der mystischen Schriften Hugos in Betracht zu ziehen ist.<sup>721</sup>

Soweit für die Untersuchung der Tauftheologie Hugos von St. Viktor die Klärung anderer sakramententheologischer Voraussetzungen und Schlußfolgerungen angeraten ist, sind alle sicher oder mit größter Wahrscheinlichkeit von ihm stammenden Werke heranzuziehen, während die sicher nicht aus seiner Feder stammenden Werke, die Aussagen zur Taufe enthalten, aber Hugo früher fälschlich zugeschrieben worden sind, etwa die *Summa sententiarum*<sup>722</sup> oder die *Quaestiones in epistulas Pauli*<sup>723</sup> nicht zum Erweis seiner Tauftheologie, sondern lediglich ggf. ihrer Wirkungsgeschichte herangezogen werden können.

Eine besonders kostbare Quelle stellt schließlich ein im oder um das Jahr 1125 zu datierender<sup>724</sup> Brief Bernhards von Clairvaux<sup>725</sup> an Hugo von St. Viktor dar,

<sup>718</sup> Vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>719</sup> Vgl. *Dialogus*; PL 176, 36A-42B.

<sup>720</sup> *De arca Noe morali*; Sicard / PL 176, 617-680.

<sup>721</sup> Trotz der Einordnung des Werkes unter die „Opera dogmatica“ in der Migne-Edition gehört die „Arca Noe moralis“ von der Diktion her zu den mystischen Schriften Hugos von St. Viktor.

<sup>722</sup> Diese Schrift findet sich in PL 176, 41-174 unter Hugos Opera Omnia abgedruckt und wurde schon durch M. Grabmann Odo von Lucca zugeschrieben. Vgl. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode II*, 250f., und auch Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor I*, 176.

<sup>723</sup> PL 175, 431-634. Vgl. im Quellen- und Literaturverzeichnis unter Ps.-Hugo von St. Viktor.

<sup>724</sup> Zur Datierung vgl. Eynde, *Essai sur la succession*, 132-137.

<sup>725</sup> Der Brief ist als „Epistola LXXVII ad magistrum Hugonem de Sancto Victore de baptismo aliisque quaestionibus ab ipso propositis, uti prius epistola inscribatur, ad modum cuiusdam tractatus vel opusculi“ lat./dt. kritisch ediert in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 2, hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 608-641. In der Literatur wird der Brief bisweilen als „Tractatus de baptismo“ o.ä. bezeichnet, obwohl er nicht ausschließlich über

in welchem insbesondere heilsgeschichtliche Fragestellungen um die Einsetzung der Taufe und die Heilsmöglichkeit ohne Empfang der Taufe behandelt werden. Aus dem Brief Bernhards läßt sich auf einen vorhergehenden, an Bernhard adressierten Brief Hugos von St. Viktor schließen, in dem er Bernhard seine diesbezüglichen Fragen und vorläufigen Einschätzungen vorgelegt hatte. Auch wenn Hugos Brief nicht erhalten ist, läßt sich aus der ausführlichen Antwort Bernhards schließen, daß Hugo von St. Viktor ihm in Auseinandersetzung mit ihm verdächtigen Thesen, die von Abaelard oder aus seinem Kreis stammen müssen<sup>726</sup>, drei Fragen vorgelegt hat: zum ersten, welche Modifikationen und Ausnahmen der Grundsatz zuläßt, daß das Heil ohne den Empfang des Sakraments der Taufe nicht zu erlangen ist, zu welchem Zeitpunkt die Taufverpflichtung in Kraft gesetzt wurde und inwiefern der Glaube im Notfall die Taufe ersetzen kann<sup>727</sup>, zum zweiten, wie beschaffen dieser Glaube im Sinne eines heilswirksamen Glaubenswissens möglicherweise in der Zeit vor Christus war<sup>728</sup>, und drittens, ob Unwissenheit eine Sünde sein kann.<sup>729</sup> Die vierte Frage Hugos von St. Viktor an Bernhard von Clairvaux dürfte darauf gezielt haben zu erkunden, wie ausschließlich dieser seine Behauptung verstanden wissen wollte, daß Gott seinen Heilsplan niemandem, nicht einmal den Engeln enthüllt hatte, bevor er ihn Maria verkünden ließ.<sup>730</sup> Für die dritte Frage bot das Gespräch Jesu mit Nikodemus nur den Anlaß; ansonsten hat sie nichts mit der Taufe zu tun und wird von Hugo von St. Viktor später auch nirgends erwähnt.<sup>731</sup> Die vierte Frage ist lediglich eine Spezifizierung der dritten. Die erste mehrteilige Frage aber, welche die Taufe unmittelbar berührt, muß Hugo von St. Viktor nicht nur so interessiert haben, daß er sich darüber den kundigen Rat eines Zeitgenossen einholen wollte, sondern er hat Bernhards Argumente auch, freilich ohne ihn zu erwähnen, in seine Tauftheologie an verschiedenen Stellen eingearbeitet. Bernhards Antwort auf die zweite Frage, die sich - von der Taufe ausgehend - auf die *fides antiquorum*<sup>732</sup> richtet, hat Hugo von St. Viktor größtenteils wörtlich in den Glaubenstraktat seines Hauptwerkes *De sacramentis* übernommen.<sup>733</sup>

---

die Taufe handelt. Vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 495-548, und Feiss, Bernardus Scholasticus, 349-359.

<sup>726</sup> Vgl. Feiss, Bernardus Scholasticus, 350f.

<sup>727</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 1-9; Winkler, 608-625.

<sup>728</sup> Vgl. ebd., 10-15; Winkler, 624-633.

<sup>729</sup> Vgl. ebd., 16-17; Winkler, 632-637.

<sup>730</sup> Vgl. ebd., 18-22; Winkler, 636-641.

<sup>731</sup> Vgl. ebd., 16; Winkler, 632. Zur Nichterwähnung im Werk Hugos vgl. Feiss, Bernardus Scholasticus, 353.

<sup>732</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 70f.

<sup>733</sup> De sacramentis I, X, 6; Berndt, 232-236 / PL 176, 335C-338C („antiquis temporibus ...“ bis einschließlich „... missa fieret, ignorant“) par. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, Winkler, 193,18 – 196,5. Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 73, und Feiss, Bernardus Scholasticus, 357f.

### 3.1.3. Zur Methodik und Systematik der Untersuchung der Tauftheologie

Die Existenz und der Umfang des Tauftraktates in Hugos Hauptwerk *De sacramentis* bieten ihn als Hauptquelle und Leitfaden zur Untersuchung seiner Tauftheologie an. Die auffällige Zweiteilung des Tauftraktates läßt es sinnvoll erscheinen, die Untersuchung ebenfalls in eine mehr systematische des ersten Teils und eine mehr quellenkritisch-exegetische des zweiten Teils zu differenzieren. Im ersten Abschnitt sollen die theologischen Implikationen der Taufformel bei Hugo von St. Viktor untersucht werden, auf die er im zweiten Kapitel des Tauftraktates recht ausschweifend eingeht. Es folgt der Fragenkreis um das Verhältnis von Taufe und Beschneidung und die damit entstehenden heilsgeschichtlichen Differenzierungen. Dabei soll gefragt werden, wie Hugo von St. Viktor die Aufeinanderfolge der Beschneidung und ihrer Vorgängersakramente, der Johannestaufe und der christlichen Taufe sowohl hinsichtlich der Zeichenhaftigkeit und Symbolik als auch der Wirkung und Heilsnotwendigkeit sieht und begründet. Dabei spielt die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe und die Heilmöglichkeit ohne Taufe eine besondere Rolle, ebenso die Frage nach dem Heil oder Unheil der Ungetauften, um die Frage nach den Subjekten des durch die Taufe vermittelten Heils zu erhellen. Zum Inhalt dieses Heils, näherhin den Wirkungen der Taufe, hat Hugo von St. Viktor wichtige Aussagen in ekklesiologischer und gnadentheologischer Richtung gemacht, die anschließend zu erheben sind. Ein weiterer großer Komplex ist schließlich die Frage nach den Bedingungen und Einschränkungen, die hinsichtlich der möglichen Spender und Empfänger der Taufe zu differenzieren sind.

### 3.2. Die Taufe als Zeichen des Heiles

Die besondere Bedeutung der Sakramente liegt nach Hugo von St. Viktor darin, daß sie das Heil enthalten, das sie bezeichnen.<sup>734</sup> Da die Taufe als erstes Initiationssakrament den Übergang des Menschen vom Stand der Ungerechtigkeit in den Stand der Gnade markiert, beinhaltet sie in Entsprechung zu ihrer Wirkung auch eine besondere Zeichenhaftigkeit. Von dieser und vom Vorrang des Taufsakraments handelt Hugo von St. Viktor zu Beginn seines Tauftraktates in seinem Hauptwerk *De sacramentis*. In Entsprechung dazu soll sich der erste Fragenkreis dieser Untersuchung mit den sakramententheologischen Fragestellungen im engeren Sinne beschäftigen, also den Fragen nach dem *sacramentum* im Unterschied zur *res*

---

<sup>734</sup> Vgl. Hugos Sakramentsdefinition in: *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 209,22 – 210,3 / PL 176, 317D: „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et extinctione (ex institutione) significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“ Vgl. Anm. 536.

*sacramenti*. Diese sollen in den folgenden Kapiteln aus unterschiedlicher Richtung beleuchtet werden.

### 3.2.1. Der Vorrang des Taufsakramentes

Zwei Sakramente beschreibt Hugo von St. Viktor stets mit besonderer Hervorhebung: Taufe und Eucharistie. Nur diese beiden erwähnt er in seinem Traktat *De institutione sacramentorum* als Beispiele für diejenigen Sakramente, in denen vornehmlich das Heil besteht.<sup>735</sup> Diese beiden *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* bilden neben der Firmung die erste von drei durch Hugo von St. Viktor unterschiedenen Arten von Sakramenten, welche schon am ehesten der späteren hochscholastischen Definition der sieben Sakramente entspricht.

Neben der Eucharistie, die er „einzigartig“ nennt, kennzeichnet Hugo von St. Viktor am Anfang des Tauftraktates die Taufe als „das erste unter allen Sakramenten“<sup>736</sup> Daß er damit nicht etwa nur die Priorität in der Reihenfolge des Empfangs der Sakramente im Lebenslauf meint, sondern vor allem die keinem anderen Sakrament in gleicher Weise zukommende absolute Heilsnotwendigkeit, zeigen die beiden Schrifttexte, die er anführt: Die Worte Jesu zu Nikodemus, daß keiner, der nicht aus Wasser und Geist neu geboren wird, in das Reich Gottes hineingehen könne (Joh 3,5) sowie die Worte aus dem Schluß des Markusevangeliums: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden“ (Mk 16,16).<sup>737</sup>

### 3.2.2. *Aqua repraesentatio gratiae: Das elementum der Taufe*

Was unter der Taufe genauer zu verstehen ist, erklärt Hugo von St. Viktor zunächst, wie kaum anders zu erwarten, in Anlehnung an Augustinus, ohne ihn jedoch eigens zu erwähnen. Nun hatte freilich auch Augustinus das Wort *baptismus* nicht so eindeutig gebraucht, daß die spätere Sakramententheologie festgelegt gewesen wäre. Die Theologen des 12. Jahrhunderts konnten sich jeweils auf Augustinus berufen und sich dennoch streiten, ob mit „Taufe“ die sakramentale Handlung als ganze, ihre Wirkung oder nur, in einem sehr engen Sinne, das Taufwasser zu bezeichnen sei.<sup>738</sup> Im Tauftraktat definiert Hugo von St. Viktor die

<sup>735</sup> De sacramentis I, IX, 7; Berndt, 221, 13-15 / PL 176, 327A: „Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Christi.“

<sup>736</sup> De sacramentis II, VI, I; Berndt, 374, 20 / PL 176, 441D: „Sacramentum baptismi primum est inter omnia sacramenta.“

<sup>737</sup> Ebd.; Berndt, 374, 21-24 / PL 176, 441D: „De ipso namque Dominus dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum coelorum, et iterum: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.“

<sup>738</sup> Vgl. Häring, *Character*, 1956, 188.

Taufe, anscheinend im letzteren Sinne, als „durch das Wort Gottes geheiligtes Wasser für die Abwaschung der Vergehen“.<sup>739</sup> Das Entscheidende, was das Element des Wassers zum Taufwasser und so die Taufe zum Sakrament macht, ist also das Wort Gottes, durch welches das Wasser die Kraft erhält, Sünden abzuwaschen. Augustinus zitierend sagt Hugo von St. Viktor, daß Wasser allein nur ein Element sein kann, jedoch kein Sakrament, zu dem es erst wird, wenn das Wort zum Element hinzutritt.<sup>740</sup>

Jede Materie, die als Sakrament dienen soll, muß vom Schöpfer bereits als zu diesem Zweck geeignet geschaffen worden sein. Im Fall der Taufe ist es das Wasser und zwar jedes beliebige Wasser, das in seiner natürlichen Eigenschaft bereits eine gewisse Ähnlichkeit mit der Gnade des Heiligen Geistes hat<sup>741</sup>: „Wie das Wasser den Schmutz des Leibes abwäscht, so reinigt die Gnade des Heiligen Geistes den Schmutz der Seele“<sup>742</sup>; so Hugo im Sakramententraktat.

Zwischen der Definition im Tauftraktat – die Taufe als das durch das Wort Gottes geheiligte Wasser – und jener Aussage im Sakramententraktat, wo Hugo von St. Viktor das repräsentierende Element von der Ursache gnadenbringender Wirkung unterscheidet und dabei jenes dem Wasser, diese aber der Kraft des Heiligen Geistes zuordnet, besteht eine gewisse Spannung, die sich durch die Annahme auflösen läßt, daß Hugo von St. Viktor zu Beginn des Tauftraktates lediglich das Wort *baptismus* definieren, nicht aber irgendeine Wirkursächlichkeit in das Element selbst hineinlegen wollte.<sup>743</sup> Die reinigende Kraft des Wassers repräsentiert die reinigende Kraft der Taufe, welche aber nicht das Wasser, sondern der Heilige Geist bewirkt.

Hervorzuheben ist also, daß Hugo von St. Viktor nicht das *sacramentum baptismi* sondern das Wort *baptismus* mit dem Taufwasser gleichsetzt und dabei freilich anfügt, daß das Wasser nur das *elementum*, nicht aber das *sacramentum* der Taufe sei, welches erst durch das hinzutretende Wort zustande kommt. Ausdrücklich

<sup>739</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 8-9 / PL 176, 443A: „Si ergo quaeritur quid sit baptismus, dicimus quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.“ Zu anderen Definitionen der Taufe in der Frühscholastik zwischen „aqua“ und „verbum“ vgl. Haring, Berengar's Definitions, 115-121.

<sup>740</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 9-10 / PL 176, 443AB: „Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum, et sit sacramentum.“ Vgl. Augustinus, In Johannis evangelium 80, 3; CChr.SL 36, 529, 4-7: „Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.“ Vgl. ferner im Sakramententraktat Hugos: De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 209, 10-11 / PL 176, 317: „Quid sit sacramentum brevi doctores descriptione signaverant: Sacramentum est rei sacrae signum.“

<sup>741</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 17-19 / PL 176, 318C: „Est ergo aqua visibile sacramentum, et gratia invisibilis, res sive virtus sacramenti. Habet autem omnis aqua ex materiali qualitate similitudinem quandam cum gratia sancti Spiritus.“

<sup>742</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 210, 20 / PL 176, 318C: „Quia sicut haec abluit sordes corporum, ita illa mundat inquinamenta animarum.“

<sup>743</sup> Liebner, Hugo von St. Viktor, 448, sah bereits diese Spannung, löste sie jedoch ohne Berücksichtigung des Sakramententraktates falsch auf, wenn er Hugo von St. Viktor in Gegensatz zu Petrus Lombardus und Thomas von Aquin bringt: „Hugo bezieht also die Kraftertheilung auf das Wasser selbst, dagegen Lombard und Thomas sie auf den Act der Abwaschung beziehen.“

sagt Hugo von St. Viktor, daß das Wasser ohne das Wort nicht Sakrament sein könne.<sup>744</sup> Deshalb ist es nicht haltbar, wenn N. Häring meint, „seit Hugo von St. Viktor konnte man das Taufwasser als *sacramentum* definieren“<sup>745</sup>. Hugo von St. Viktor hat *elementum* und *sacramentum* vielmehr sauber auseinander gehalten. Die Eingrenzung des Begriffs *baptismus* auf das *elementum*, wie sie bei Hugo von St. Viktor zu finden ist, konnte sich freilich nicht durchsetzen und wurde in späterer Zeit bei zunehmend spitzfindiger Scholastik bisweilen mit der Begründung abgelehnt, Hugos Definition würde letztlich zu der Annahme führen, daß die Taufe dreifach sei, weil das Wasser drei Mal über das Haupt des Täuflings gegossen werde.<sup>746</sup>

### 3.2.3. Der heilsgeschichtliche Vorzug des Wassers

Was das Element des ersten Sakramentes angeht, so trat für die Christen im 1. Jahrhundert nach und nach das Taufwasser an die Stelle der zur Beschneidung nötigen Gerätschaften. Die Änderung des sakramentalen Zeichens eines Initiationssakramentes markiert fraglos eine bedeutende heilsgeschichtliche Zäsur. Die Tatsache dieser Zäsur beantwortet freilich noch nicht die Frage, ob das neue Zeichen selbst auch dasjenige heilsgeschichtliche Ereignis deutlicher zum Ausdruck bringt, welches die Mitte jener Zäsur in der Theologie Hugos von St. Viktor darstellt: die *passio Salvatoris*, deutlicher also, als es die Beschneidung gekonnt hätte. Um dieser Antwort willen nimmt Hugo von St. Viktor im dritten Kapitel des Tauftraktates einen relativ umständlichen Erklärungsversuch vor, an dessen Beginn er auf seine Ausführungen zur allgemeinen Bedeutung der Sakramente rekurriert.

Zunächst stellt Hugo von St. Viktor fest, daß dasjenige, was an der Taufe im Vergleich zur vorangehenden Beschneidung mehr oder besser (*amplius*) ist, nicht aus der Taufe (*ex baptismo non*) ist, gemeint ist hier: aus dem Taufelement des Wassers, sondern aus der *passio Christi*, von der die Taufe ihre Heiligung empfängt.<sup>747</sup> Auch die grundlegende Heilswirkung, nämlich die Vergebung der Sünden, kann sowohl bei der Beschneidung als auch bei der Taufe gleichermaßen empfangen werden.<sup>748</sup> Da jedoch die Sakramente grundsätzlich Zeichen einer

<sup>744</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 9-10 / PL 176, 443A: „Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum, et sit sacramentum.“

<sup>745</sup> So Häring, Character (1956), 188. Er schreibt weiter: „... eine Theorie, die es dem großen Synthetiker Huguccio erlaubte, einen Bischof als „sacramentum“ zu bezeichnen.“ Diese Behauptung läßt sich widerlegen. Auf wen auch immer Huguccio sich bezogen haben mag, die Aussagen Hugos von St. Viktor zum „baptismus“ im Tauftraktat können es legitimerweise nicht gewesen sein.

<sup>746</sup> So die Summa des Ms. Vat. Lat. 10754, fol. 33r; vgl. Häring, Character (1956), 192.

<sup>747</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 12-16 / PL 176, 448C: „Si igitur quis dicere velit idcirco circumcisionem baptismo mutatam, ut in baptismo perficeretur, quod circumcisio implere non potuit, fortassis videbitur convenienter illi responderi posse, quia hoc, quod amplius nunc in baptismo est, ex baptismo non est, sed ex passione Christi baptismum sanctificante impletum.“

<sup>748</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 381, 17-19 / PL 176, 448C: „Nam in baptismo, quantum scilicet spectat ad virtutem baptismi, similiter ut in circumcisione remissio tantum peccatorum percipitur.“

geistlichen Gnade sind, die in ihnen auch vermittelt wird, war es mit dem Fortschreiten der Heilsgeschichte nötig, daß die Zeichenhaftigkeit der Sakramente mehr und mehr an Evidenz und Klarheit zunimmt, so daß mit der Gnadenwirkung auch die belehrende Wirkung der Sakramente zunimmt.<sup>749</sup> Hugo von St. Viktor kommt hier auf seine im allgemeinen Sakramententraktat genannten drei Gründe zurück, derentwegen alle Sakramente eingesetzt sind, nämlich zur Verdemütigung, zur Belehrung (*ad eruditionem*) und zur Übung.<sup>750</sup> Für die Taufe stellt er fest, daß die Zeichenhaftigkeit der Eingliederung in das Volk Gottes, also die belehrende Wirkung der Initiation, mit der Ablösung der Beschneidung durch die Taufe zugenommen hat.

In der Zeit des Naturgesetzes, d.h. vor Einführung der Beschneidung, kam die Wirkung der Sündenvergebung durch die Gabe des Zehnten zum Ausdruck und wurde durch sie auch vermittelt, doch hatte der Zehnt in dieser Hinsicht nur eine sehr dunkle Zeichenhaftigkeit zu bieten. Diese bestand in der Zehnteilung, durch welche die zurückbehaltenen neun Teile einen Mangel aufwiesen und so der gegebene zehnte Teil das Ausschauen auf die ergänzende oder heilende Güte Gottes zum Ausdruck brachte.<sup>751</sup> Im Unterschied zu diesem vergleichsweise dunklen Zeichen (*obscurum signum*) brachte die Beschneidung die Gnade der Rechtfertigung deutlicher zum Ausdruck. Durch das Wegnehmen eines überflüssigen Teiles seines Fleisches erkennt der Mensch, daß die Gnade durch das Sakrament der Beschneidung jene Schuld reinigt, welche der Natur durch jenes Fleisch zugefügt worden ist.<sup>752</sup> Da die Beschneidung jedoch nur äußere Unregelmäßigkeiten beseitigen, nicht aber vom inneren Schmutz reinigen konnte, wurde sie durch das Bad der Taufe abgelöst, dessen Zeichenhaftigkeit die völlige Reinigung ist und welches so die vollständige Rechtfertigung bezeichnet.<sup>753</sup>

<sup>749</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 22-26 / PL 176, 448D: „In praecedentibus quodam loco, cum de sacramentis tractaremus, diximus sacramenta omnia signa quadam esse eius, quae per illa datur, gratiae spiritualis. Oportere autem, ut secundum processum temporum spiritualium gratiarum signa magis semper ac magis evidentia ac declarantia formarentur, ut cum effectu salutis cresceret cognitio veritatis.“

<sup>750</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-7 / PL 176, 319A: „Triplici ex causa sacramenta instituta esse cognoscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem.“

<sup>751</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381,28 – 382,2 / PL 176, 448D-449A: „Sed erat obscura significatio haec in sacramento decimationis, ubi homo de his, quae possidebat, partem obtulit, partem retinuit, ut ad hunc modum in eo, quod erat, quod imperfectionis et defectus fuit, sibi tribueret, quod vero ad bonitatem spectabat, Deo imputaret. Hoc sibi voluerunt novem partes retentae, quia novenarius signum imperfectionis est, a denario perfecto deficiens.“

<sup>752</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 382, 2-7 / PL 176, 449A: „Propterea autem quia obscurum signum fuit emundationis in decimatione, data est circumcisio, ut virtutem iustificationis evidentius demonstraret, quando dictum est homini, ut portionem carnis suae, non quidem superfluum, sed illius quod superfluum erat in homine, signum auferet, ut per hoc agnosceret, quia culpam, quam natura per illam partem corporis traheret, gratia per sacramentum circumcisionis emundaret.“ Mit der Formulierung „per illam partem corporis“ deutet Hugo an, daß die Erbsünde oder die hauptsächlich zu rechtfertigende Schuld als eine Sünde des Fleisches verursacht worden ist.

<sup>753</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382, 7-9 / PL 176, 449AB: „Sed quia circumcisio eas tantum quae foris sunt enormitates amputare potest, eas vero, quae intrinsecus sunt, pollutionum sordes mundare non potest, venit post circumcisionem lavacrum aquae totum purgans, ut perfecta iustitia signaretur.“



In seinem Frühwerk *De sacramentis legis naturalis et scriptae* hatte Hugo von St. Viktor bereits in einfacherer Form über die heilsgeschichtliche Abfolge der alttestamentlichen Sakramente gehandelt, die schließlich durch die Taufe ersetzt wurden: Während die anfänglichen Opfer noch wie ein Schatten (*umbra*) der verliehenen geistlichen Gnade als der *res* oder *veritas sacramenti* erscheinen, ist die Beschneidung bereits ihr Bild (*imago*), bis in der Taufe zeichenhaft das Wesen (*corpus*) dieser Wahrheit hervortritt.<sup>754</sup>

Die Verbesserung der Zeichenhaftigkeit besteht bei der Taufe mit Wasser also in der Vollständigkeit der Reinigung oder Waschung, welche durch das Element Wasser zum Ausdruck kommt. Daß diese Vollständigkeit im Taufritus am besten durch Eintauchen oder Untertauchen des Täuflings sichtbar würde, wird von Hugo dann aber weder hier noch bei der Beschreibung des Taufritus ausdrücklich erwähnt.

### 3.2.4. *Institutio*: Die Einsetzung der Taufe

Das erste Sakrament, auf das Hugo von St. Viktor seine im neunten Kapitel des ersten Buches von *De sacramentis* aufgestellte *plenior et perfectior diffinitio sacramenti* anwendet, ist die Taufe. Gemäß dieser Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor muß ein Sakrament ein leibliches oder materielles, mit den Sinnen wahrnehmbares Element sein, das erstens durch Ähnlichkeit etwas repräsentiert, zweitens durch die Einsetzung etwas Bestimmtes bezeichnet und drittens durch seine Heiligung eine unsichtbare geistliche Gnade enthält.<sup>755</sup> Im Tauftraktat führt Hugo dazu weiter aus, daß die zeichenhafte Repräsentation durch die natürliche Qualität des Elementes gegeben sein muß.<sup>756</sup> Nur in diesem Fall ist ein Element zum Sakrament geeignet. Es muß also nach augustinischer Terminologie ein *signum naturale* und nicht ein *signum datum* sein<sup>757</sup>, welches ja bereits das Wort ist, das zum Element hinzutritt. Damit das *signum* zum Sakrament wird, muß außerdem die Einsetzung hinzukommen. Nachdem diese erfolgt ist, wird das Zeichen durch die verbale Heiligung durch den Spender des Sakraments zum Gnadengefäß.

<sup>754</sup> Dialogus; PL 176, 38D: „Videntur ergo illa prima sacramenta quasi quaedam umbra gratiae spiritualis; illa vero, quae postea secuta sunt, quasi quaedam imago, et lineamenta veritatis habentia. Ista vero non iam umbra vel imago, sed corpus veritatis.“

<sup>755</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 209,21 – 210,2 / PL 176, 317D: „Si quis autem plenius et perfectius quid sit sacramentum diffinire voluerit, potest dicere, quia sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et extinctione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“ Vgl. Anm. 536.

<sup>756</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 2; Berndt, 375, 12 / PL 176, 443B: „elementum ex naturali quidem qualitate repraesentat...“

<sup>757</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* II, I, 2 u. II, II, 3; CSEL 80, 34, 1-4 u. 15-17 / Green, R.P.H., Oxford 1995, 57: „Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque appetitu significandi praeter se aliquid ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. ... Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet.“

Im Tauftraktat nennt Hugo von St. Viktor den trinitarischen Taufbefehl des Matthäusevangeliums als dasjenige Wort, durch welches das Sakrament jeweils vom Spender geheiligt wird.<sup>758</sup> Daß diese Worte die Wirkungen sowohl der Heiligung des äußeren Zeichens als auch dann der gnadenhaften Wirksamkeit des Sakraments haben, liegt in der erfolgten Einsetzung begründet, die notwendig war, um das Zeichen des Wassers zum Sakrament zu erheben. Die Einsetzung zum Sakrament liegt nicht in der Verfügung der Menschen, sondern in der Disposition Gottes und ist aus der Offenbarung zu erkennen, wie die Geeignetheit eines äußeren Zeichens als Gnadengefäß an der Schöpfung und so am Schöpferwillen erkennbar ist.<sup>759</sup> Die Sakramente verweisen den Menschen auf Gott als seinen Schöpfer und Erlöser. Gott hat zuerst als Schöpfer gehandelt, indem er manche Materie so erschaffen hat, daß sie als Sakrament geeignet ist. Danach kam er als Retter in die Welt, um die Sakramente einzusetzen: „Es kam der Retter und setzte das sichtbare Wasser ein“<sup>760</sup>, um durch die Waschung der Leiber die unsichtbare Reinigung der Seelen zu bezeichnen, die durch die unsichtbare Gnade geschieht.“<sup>761</sup>

Mit diesen Worten stellt Hugo von St. Viktor fest, daß die Taufe durch Jesus Christus, in dem der Schöpfer als Retter in die Welt gekommen ist<sup>762</sup>, selbst eingesetzt worden ist.<sup>763</sup> Johannes der Täufer spendete die Taufe noch „im Namen des Kommenden“<sup>764</sup>. Mit Jesus Christus war „der Kommende“ gekommen. Durch die Einsetzung der Taufe vollzieht der Sohn Gottes seine Sendung, die Menschen vom Bösen zu befreien, die Sünde wegzutragen und diejenigen, die Gott an Kindes statt annehmen will, in ihr Erbe zu rufen.<sup>765</sup>

---

<sup>758</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 11-16 / PL 176, 443B: „Ut quemadmodum elementum ex naturali quidem qualitate repraesentat, ex superaddita institutione significat, sic ex sanctificatione contineat, quae sanctificandis per eam impertienda est, gratiam spiritualem. Verbum autem quo elementum sanctificatur ut sit sacramentum, ipsum intelligimus de quo dictum est: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“

<sup>759</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 15-17 / PL 176, 318C: „Ipsa similitudo ex creatione est, ipsa institutio ex dispensatione, ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per Creatorem; secunda adiuncta per Salvatorem; tertia ministrata per dispensatorem.“

<sup>760</sup> Andere Übersetzungsmöglichkeit: „setzte das Wasser ein, um durch die sichtbare Waschung der Leiber die unsichtbare Reinigung der Seelen ...“

<sup>761</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 22-24 / PL 176, 318D: „Venit autem Salvator et instituit visibilem per aquam ablutionem corporum ad significandam invisibilem, per spiritalem gratiam emundationem animarum.“

<sup>762</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283, 9-10 / PL 176, 372C: „Venit Filius naturalis missus a Patre.“

<sup>763</sup> Diese eindeutige Stelle des Sakramententraktates, die die Annahme der Einsetzung der Taufe durch Christus unzweifelhaft belegt, hat W. Knoch in seinem kurzen Artikel zur Einsetzung der Taufe bei Hugo von St. Viktor leider nicht herangezogen, wohl weil Hugo sie im Tauftraktat nicht wiederholt. Um sie wären die sonst erhellenden Ausführungen Knochs zu ergänzen. Vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 92-94.

<sup>764</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 8 / PL 176, 451D: „Illic homines baptizabantur in nomine venturi.“

<sup>765</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283, 7-11 / PL 176, 371D-372C: „Primum Filius venit, ut homines liberarentur; postea Spiritus sanctus venit, ut homines beatificarentur. Primum ille a malo liberavit, postea iste ad bona revocavit. Ille abstulit, quod sustinebamus, iste reddidit, quod perdideramus. Venit Filius naturalis missus a Patre, ut adoptandos in haereditatem vocaret, et consensum suum in gratia adoptionis comprobaret.“

Aus trinitätstheologischer Sicht ist die Einsetzung nach Hugo von St. Viktor dem Sohn zuzuschreiben, wie dem Vater die Schöpfung und dem Heiligen Geist die Heiligung zukommt, wobei in der Einsetzung der Sakramente durch den Sohn der Aspekt des Kommens Gottes zu den Menschen in besonderer Weise hervortritt.<sup>766</sup> Kraft dieser Einsetzung ist es beim Vollzug des Sakramentes trotz der Mitwirkung des Menschen als irdischem Spender stets Gott selbst, der als Urheber und vermittelt des menschlichen Spenders Wirkender das Sakrament heiligt und segnet.<sup>767</sup> Die Frage, zu welchem Zeitpunkt die Taufe als eingesetzt zu gelten hat, hat Hugo von St. Viktor ausführlich erörtert. Da sie zum heilsgeschichtlichen Fragenkreis gehört, wird sie weiter unten<sup>768</sup> behandelt.

### 3.2.5. *Verbum*: Die trinitarische Taufformel

Das zum Element hinzutretende Wort ist bei der Taufe, wie erwähnt, die trinitarische Taufformel, wie sie in Mt 28, 19 überliefert ist. Sie unterscheidet die Taufe Christi oder die christliche Taufe, die *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* gespendet wird<sup>769</sup>, von der Johannestaufe, von welcher Hugo von St. Viktor mit für das 12. Jahrhundert nicht immer üblicher Bestimmtheit annimmt, daß sie von Johannes dem Täufer mit der Formel *in nomine venturi* gespendet wurde.<sup>770</sup> Daß das Wasser der Taufe durch die trinitarische Taufformel geheiligt wird, ist für Hugo von St. Viktor der Möglichkeit nach in der Geschaffenheit der Welt begründet. Wenn nämlich Gott, der Schöpfer, durch sein Wort alles, was ist, ins Dasein gerufen hat, ist es folgerichtig, daß er durch sein Wort auch die Elemente dahingehend heiligen kann, daß sie eine geistliche Gnade enthalten. Weil der dreifaltige Gott alles *per verbum* geschaffen hat, ist es nicht verwunderlich, daß er auch *per verbum* heiligt, indem er den Elementen eine Gnade hinzufügt.<sup>771</sup> Freilich spricht Hugo von St.

<sup>766</sup> Vgl. ebd. die Wiederholung des „venit“. Vgl. auch De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 16-17 / PL 176, 318C: „Prima indita per Creatorem; secunda adiuncta per Salvatorem, tertia ministrata per dispensatorem.“

<sup>767</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 216, 7-12 / PL 176, 323AB: „Quoniam ex Deo fecit et per eum Deus fecit; nec contrarietas ulla ex his procedit, sic Deus solus sanctificat et benedicit; quoniam ab ipso sanctificatio et benedictio est, et tamen sacerdos minister Dei sanctificat et benedicit; quoniam per ipsum quaedam sanctificatio et benedictio est, quae et ipsa quoque a Deo est, qui est auctor in dono, et per Deum, qui cooperatur est in ministerio.“

<sup>768</sup> Siehe unten Kap. 3.3.2.

<sup>769</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385 / PL 176, 451D.

<sup>770</sup> Ebd.; Berndt, 385, 8 / PL 176, 451D: „Illic homines baptizabantur in nomine venturi.“ Die Summa Sententiarum ist wesentlich zurückhaltender, was die Form der Johannestaufe anbelangt; vgl. Summa Sententiarum V, 1; PL 176, 127B: „Si quaeritur, quibus verbis Joannes traderet baptismum, non habemus de auctoritate certum. Quidam tamen dicunt, quod in nomine venturi.“ Vgl. Kürzinger, Zur Deutung der Johannestaufe, 960.

<sup>771</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 17-21 / PL 176, 443B: „Et recte per verbum Dei sanctificantur, quae per verbum Dei creata subsistunt: „Ipse dixit, et facta sunt“. Per verbum creare potuit, et per verbum sanctificare non potest? Quibus per verbum subsistentiam dedit, putas quia per ipsum verbum gratiam apponere non possit?“

Viktor hier mehrfach vom Können (*potest, possit*).<sup>772</sup> Es geht ihm um die Einsicht seiner Schüler und Leser in die Möglichkeiten Gottes. Keineswegs aber folgert er im Sinne eines späteren, scotischen „*potest ergo fecit*“ daraus die Wirklichkeit, sondern er beschäftigt sich mit der folgenden Frage, wohl aus dem Mund eines seiner Schüler: Es ist schließlich nur die menschliche Stimme, die man hört, wenn irgendwo die Taufe gespendet wird. Wie soll man Gottes Stimme feststellen?<sup>773</sup>

Hugos Antwort ist sehr umfangreich und dem Duktus nach eine Art Schriftbeweis monastischer Theologie: Wenn wir sagen, daß im stimmlich ausgesprochenen Namen der Dreifaltigkeit Gott zu erkennen ist, ist es zunächst einmal folgerichtig, daß dort, wo kein Klang einer Stimme über das Wasser kommt, auch kein Taufsakrament sein kann.<sup>774</sup> Ob Hugo von St. Viktor eine stumme Taufe ausschließt oder aber für möglich erachtet, kann aus dieser Annahme freilich noch nicht abgeleitet werden. Der vom Taufspender ausgesprochene Name der Dreifaltigkeit ist gegen den ersten Anschein ein einziger Name, weshalb es im Taufbefehl des Matthäusevangeliums *in nomine* und nicht *in nominibus* heißt.<sup>775</sup>

Die Formulierung „*in nomine*“ hat für Hugo große Bedeutung. Weil der dreifaltige Gott eine Natur, Substanz und Gottheit ist, ist sein Name der, durch den alle gerettet werden sollen. Dieser eine Name soll dem Gebet des Herrn gemäß stets geheiligt werden. Täglich wird das *sanctificetur nomen tuum* gebetet. Im Psalm 53 heißt es: „Gott, in deinem Namen mache mich heil.“ Hugo von St. Viktor unterscheidet das im Akt geheiligte *nomen* von der zum Sakrament normalerweise nötigen *vox*, wenngleich das eine ohne das andere normalerweise nicht geschehen und folglich kein Sakrament entstehen könne.<sup>776</sup> Wären jedoch beide identisch, würde daraus folgen, daß geradezu in der Stimme das Heil läge und die Schweigenden oder Stummen nicht gerettet werden könnten.<sup>777</sup> Das aber könne nicht sein. Also muß der Name Gottes, der das Sakrament heiligt, außerhalb der bloßen menschlichen Stimme gesucht werden. Hugo von St. Viktor führt deshalb ein weiteres Schriftzitat aus Ps 76 an: „Gott ist bekannt in Juda; groß ist sein Name in Israel.“<sup>778</sup> Etwas langatmig begründet er dann die Bekanntheit des Namens Gottes durch den Glauben an ihn, nachdem er zuvor verworfen hat, daß Größe und

<sup>772</sup> Vgl. ebd.

<sup>773</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 375, 23-26 / PL 176, 443B: „Numquid vocem aliquam hic cogitare oportet. Et sonum ad aures humanas prolatum? Si vocem aliquam intelligi oportet nomen trinitatis, ipsam quam aut qualem intelligi oportet?“

<sup>774</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 375, 26-28 / PL 176, 443B: „Si dicimus, quia haec vox Deus in nomine isto intelligenda est, consequens est, ut ubi sonus iste super aquam sanctificandam prolatus non fuerit, sacramentum baptismi esse non possit.“

<sup>775</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 376, 15-18 / PL 176, 444B: „Quia tres unus non sunt, quamvis unum sint tres. Ipse non dixit in nominibus, sed ‚in nomine‘, inquit, ‚Patris et Filii et Spiritus sancti‘, quia unum est nomen, ubi est una natura, una substantia, una divinitas, una maiestas.“

<sup>776</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 375, 23-28 / PL 176, 443C: „Quod est hoc nomen Patris et Filii et Spiritus sancti, in quo baptizari iubemur? ... consequens est, ut ubi sonus iste super aquam sanctificandam prolatus non fuerit, sacramentum baptismi esse non possit. Quid ergo?“

<sup>777</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 376, 27-28 / PL 176, 444C: „Si igitur in voce salus est, ergo tacentes vel potius loqui non valentes salvari non possunt.“

<sup>778</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 377, 1-2 / PL 176, 444C.; vgl. Ps 76, 2.

Bekanntheit eines Namens aus der Zahl der Silben ableitbar wären. Gottes Name bedeutet seine Berühmtheit und Bekanntheit und umgekehrt ist sein Name im Sinne der Heiligen Schrift letztlich nichts anderes als der Glaube an ihn.<sup>779</sup> Zwar ist Gottes Name verborgen auch dann präsent, wenn seine Gegenwart von den Menschen bis dahin noch gar nicht gesehen wurde. Wenn freilich der Glaube an den dreifaltigen Gott in uns ist, ist jeder, der in Gottes Namen getauft wird, auch im Glauben an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist getauft. Es ist ein Name und zugleich der Name eines Einzigen, in dem die Dreifaltigkeit verkündet wird, ohne ihre Einheit zu verneinen.<sup>780</sup>

Hugo von St. Viktor versucht hier zu Beginn des Tauftrakates, durch eine Analogie verschiedener Bibelstellen einerseits zu erklären, was die Formel „im Namen des“ bedeutet, nämlich so viel wie „im Glauben an“, er begründet aber nicht weiter die trinitarische Ausformung der Taufformel, sondern weist lediglich auf, daß der Singular *in nomine* dazu nicht im Widerspruch steht.

Wenn nun *in nomine* und *in fide* äquivalente Formeln sind, folgt daraus, daß die Spendung der Taufe mit der üblichen Taufformel immer zugleich auch ein Glaubensbekenntnis ist.<sup>781</sup> Hugo von St. Viktor kommt nun noch einmal auf die Möglichkeit einer stummen Taufe zurück: Wenn klar ist, daß die Taufe im Namen des trinitarischen Gottes gespendet wird und die Taufspendung mit der trinitarischen Formel zugleich eine Art Glaubensbekenntnis darstellt, würde es für eine vollendete Taufe zur Not auch genügen, den Taufbewerber ohne das Hervorbringen hörbarer Worte unterzutauchen, ihn also – Hugo gebraucht hier diese Worte – *cum sola fide* zu taufen.<sup>782</sup> Auch ein Taubstummer wäre also durchaus in der Lage, in Kenntnis der trinitarischen Taufformel und im Glauben an den trinitarischen Gott eine nach Form und Heilswirkung vollendete Taufe zu spenden. Der Herr habe nämlich bei der Einsetzung der Taufe nicht gelehrt, was zu sagen ist, sondern gezeigt, was zu glauben ist<sup>783</sup>, deutet Hugo die Einsetzungsworte der Taufe durch Christus.

Es ist ihm wichtig zu betonen, daß das Glaubensbekenntnis bei der Taufe keinesfalls als überflüssig erscheinen darf. Deshalb muß die Taufformel zwar mit den Worten „im Namen des Vaters und des Sohnes und der Heiligen Geistes“ gesprochen, jedoch so erfaßt werden, als wäre gesagt worden „im Glauben an den

<sup>779</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 377, 10-11 / PL 176, 444D-445A: „Ergo fama eius et notitia eius ipsum est nomen eius. Et rursum ipsa notitia eius non aliud est quam fides eius.“

<sup>780</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 377, 19-21 / PL 176, 445A: „Si nomen Dei est notitia eius, et fides eius in nobis, nonne in nomine baptizantur, qui in fide baptizantur Patris et Filii et Spiritus Sancti? Hoc est enim unum nomen et unius nomen, quo Trinitas praedicatur et unitas non negatur.“

<sup>781</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 377, 22-24 / PL 176, 445B: „Quando ergo baptizas in fide Patris et Filii et Spiritus sancti, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizas. Et hoc nomen, id est hanc fidem confiteris, cum dicis: Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“

<sup>782</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 377, 26-29 / PL 176, 445BC: „Si ipsum nomen notitia et fides intelligenda est Trinitatis, sufficet ad formam sacramenti complendam et sanctificationem perficiendam sine verborum prolatione cum sola fide baptizandum immergere.“

<sup>783</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 377, 29 – 378, 1 / PL 176, 445C: „... non quid dicatur docuit, sed quid credatur ostendit.“

Vater und den Sohn und den Heiligen Geist“.<sup>784</sup> Der Name scheine immer mehr zu sein als der Glaube, weil der Glaube innerlich ist, bis er durch konkrete Benennungen zum Ausdruck kommt. So wie der Name aber erst zu sein beginnt, wenn er genannt und bekannt gemacht wird, so wird die Taufe „im Namen“ der Trinität gespendet, indem sie im gläubigen Bekenntnis an die Trinität gespendet wird, wobei hier offen bleibt, ob der Glaube aktual im Spender vorhanden sein muß oder der Glaube der Kirche genügt.<sup>785</sup> Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß der Glaube an die in der Taufformel zum Ausdruck kommende göttliche Trinität für die Taufe konstitutiv ist, nicht jedoch in gleicher Weise das Aussprechen der Formel oder der einzelnen Namen der göttlichen Personen.

### 3.3. Taufe und Heilsgeschichte

Die heilsgeschichtliche Einordnung der Taufe unter die Sakramente des *opus restorationis*, insbesondere die Zuordnung der Taufe als eines Sakramentes der Zeit *a Christo usque ad finem saeculi*<sup>786</sup> zu ihren Vorgängersakramenten, sowohl zur Beschneidung als auch zu den anderen Vorgängersakramenten der fünf vorhergehenden Zeitabschnitte von Adam bis zur Ankunft Christi<sup>787</sup>, ist umfangmäßig der Hauptinhalt des Tauftraktates in Hugos Hauptwerk *De sacramentis*. Dies macht das besondere Interesse Hugos von St. Viktor am heilsgeschichtlichen Aspekt der Theologie im allgemeinen und am Ineinanderwirken der verschiedenen heilsgeschichtlichen Epochen im besonderen deutlich.<sup>788</sup> Nachdem sich Hugo von St. Viktor im dritten Kapitel des Tauftraktates eingehend mit den „Schwächen“ der alttestamentlichen Vorgängersakramente beschäftigt<sup>789</sup> und damit die Notwendigkeit der Einsetzung der Taufe begründet hat, fragt er im vierten Kapitel nach dem Zeitpunkt der Einsetzung der Taufe, nicht ohne bemerkenswerte Gedanken zur Bedeutung der Sakramente in der Heilsgeschichte und zu den Prinzipien von Veränderungen im Bereich der Sakramente im allgemeinen zu entfalten. Anschließend fragt er nach dem Zeitpunkt der Verpflichtung der Menschen zum Empfang der Taufe, um abschließend im sechsten

<sup>784</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 378, 1-4 / PL 176, 445C: „Quapropter ne forte in sanctificatione sacramenti fidei professio supervacua esse videatur, oportet nos in eo quod dictum est in nomine Patris et Filii et Spiritui sancti, amplius aliquid intelligere quam si dictum fuisset in fide Patris et Filii et Spiritui sancti.“

<sup>785</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 378, 6-8 / PL 176, 445C: „Tunc quippe nomen esse incipit, quando nominari incipit et notificari, ut cognoscatur. Et sic quidem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizamus, quando baptizamus in confessione fidei Patris et Filii et Spiritus sancti.“

<sup>786</sup> De scripturis XVII; PL 175, 24BC und ausführlicher: De arca Noe mystica IV; Sicard, 128-132 / PL 176, 686A-688A.

<sup>787</sup> Vgl. oben Kap. 2.1.3.

<sup>788</sup> Vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente, 92: „Das Nebeneinander der Zeiten innerhalb des ‚opus restorationis‘ bleibt bestehen, aber innerhalb der (neutestamentlichen) Sakramente kommt der Taufe der erste Platz zu.“

<sup>789</sup> Vgl. auch oben Kap. 3.2.3.

und siebten Kapitel die vergangene und bleibende Bedeutung der Johannestaufe als unmittelbarer Vorgängerin der christlichen Taufe zu untersuchen. Im folgenden soll versucht werden, die heilsgeschichtlichen Aspekte der Tauflehre Hugos von St. Viktor in systematischer Anordnung aus dem Tauftraktat und anderen Schriften zu erheben.

### 3.3.1. Taufe und Beschneidung

#### 3.3.1.1. Die Beschneidung als erstes heilsnotwendiges Sakrament vor Christus

Das Sakrament, das der Taufe in der Heilsgeschichte unmittelbar vorangegangen ist und durch die Taufe abgelöst wurde, ist für Hugo von St. Viktor zweifellos die Beschneidung. Mit der Verpflichtung zu ihrem Empfang begannen an sich die Sakramente der Zeit des geschriebenen Gesetzes, auch wenn die Beschneidung bereits zuvor, seit Abraham, in Übung war.<sup>790</sup> Verpflichtend war sie aber erst seit der Zeit des Mose. Vorher konnte man in Israel auch ohne die Beschneidung durch den in der Liebe tätigen Glauben vor Gott gerecht werden und zum Heil gelangen. Von Abraham bis Mose diente die Beschneidung zur Unterscheidung der Israeliten von den Heiden und zur Vorbereitung Israels auf die Zeit des geschriebenen Gesetzes.<sup>791</sup> Das geschriebene Gesetz selbst bestand aus Vorschriften, Sakramenten und Verheißungen.<sup>792</sup> Es gab vielerlei einzelne Vorschriften, Verbote und Zugeständnisse, Zeichen und Sakramente, wie etwa die Gebote des Dekaloges oder die Fasten- und Speisevorschriften, die den Menschen helfen sollten, vom Götzendienst abzulassen und zur Gottesliebe zurückzukehren.<sup>793</sup> Hugo von St. Viktor teilt die vielen Sakramente des geschriebenen Gesetzes in drei Arten ein: Die erste Art stellen diejenigen dar, die notwendigerweise beachtet werden müssen, weil sie zum Heil führen und die Menschen von der Sünde befreien.<sup>794</sup> Unter diese zählt Hugo zuerst die Beschneidung, ferner aber auch die

<sup>790</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 1; Berndt, 250, 1-3 / PL 176, 347D: „Quamvis enim per Moysen lex scripta data sit, ante Moysen tamen observantia legalis in circumcissione exordium sumpsit.“

<sup>791</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 250,24 – 251,7 / PL 176, 349B: „Mandavit itaque Deus Abrahae, ut circunderet pellem praeputii sui sibi in signum, posteris in exemplum, tantum ad priorem statum superaddens, quatinus per hoc signaculum populus Dei ab infidelibus discernetur, quousque ille veniret, qui non solum de filiis Abrahae, sed de universis gentibus fideles colligeret... Neque circumcisionis, quae soli semini Abrahae indicta fuerat, suscipiendae debito tenebantur, sed fide operante per dilectionem, sicut et prius sub lege naturali, priusquam circumcisio instituta fuisset; qui iusti fuerant, sine circumcissione salvabantur.“

<sup>792</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 4; Berndt, 253, 21-22 / PL 176, 351C: „Lex scripta tria continet: praecepta, sacramenta, promissa. In praeceptis est meritum, in promissis est praemium, in sacramentis est adiutorium.“

<sup>793</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 8; Berndt, 264-268 / PL 176, 359B-362A.

<sup>794</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 10; Berndt, 268, 6-9 / PL 176, 362B: „Tria genera sacramentorum inveniuntur fuisse sub lege scripta, quaedam spiritaliter ad remedium, quaedam vero ad obsequium, quaedam ad cultum divinum. Prima pertinent ad peccatorum remissionem, secunda ad exercendam devotionem, tertia ad colendam pietatem.“

Sühn- und Sündopfer und andere Opfer.<sup>795</sup> Die zweite Art von Sakramenten zur Zeit des geschriebenen Gesetzes sind jene, welche zur Übung der Frömmigkeit eingesetzt sind, wie etwa die Dank- und Versöhnungsoffer. Durch sie können die Menschen ihre Gelübde erfüllen und ihren Verdienst vermehren.<sup>796</sup> Die dritte Art von Sakramenten unter dem Gesetz umfaßt diejenigen, die zur Vorbereitung, zur Heiligung oder zum Schmuck der vorgenannten Sakramente eingesetzt wurden, wie etwa das heilige Zelt und die Geräte und Gewänder, die zum Gottesdienst gebraucht wurden.<sup>797</sup> Auch wenn Hugo von St. Viktor bei der Zuordnung der einzelnen Opfer und religiösen Handlungen zu den drei Arten von Sakramenten eine gewisse Ungenauigkeit einräumt<sup>798</sup>, so ist zum einen seine klare Unterscheidung der ersten Art von Sakramenten als heilsnotwendige Sakramente von den übrigen auffällig, zum anderen die Nennung der Beschneidung als erstes dieser vorrangigen Art heilsnotwendiger Sakramente der Zeit des geschriebenen Gesetzes.<sup>799</sup> Deshalb lohnt es sich, Hugos Lehre über das Sakrament der Beschneidung näher zu betrachten, um von da aus Gemeinsamkeit und Unterschied zwischen Taufe und Beschneidung herausstellen zu können.

Mit der Vorschrift zur Beschneidung begann zu Beginn der Zeit des geschriebenen Gesetzes insofern etwas Neues in der Heilsgeschichte, als erstmals ein Sakrament von Gott so geboten war, daß dessen schuldhafter Nichtempfang den Betreffenden aus dem Volk Gottes und somit vom Heil ausschloß. Zwar konnten die Menschen auch zur Zeit des Naturgesetzes zum Heil gelangen, jedoch nicht ursächlich durch die bereits vorhandenen Sakramente des Naturgesetzes, nämlich den Zehnten oder die Speise- und Tieropfer (*decimae, oblationes, sacrificia*), sondern allein durch den Glauben, der in der tätigen Liebe wirksam wurde und Anteil an der künftigen Erlösung verlieh. In der späteren Zeit des geschriebenen Gesetzes konnten sich die männlichen Israeliten durch die Ausübung der Sakramente des Naturgesetzes zwar noch Verdienste vor Gott erwerben,

<sup>795</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 268, 8-11 / PL 176, 362B: „Prima instituta fuerunt quasi ad necessitatem, ut in eis homo sanctificaretur, qualis circumcisio fuit, et hostiae pro peccato et pro delicto et caetera; quaedam spiritaliter ad emundationem et remissionem instituta fuerunt.“

<sup>796</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 268, 11-14 / PL 176, 362BC: „Secunda autem quasi ad exercitationem fuerunt proposita, ut in eis devotio fidelium exerceatur et meritum augetur: quales scilicet fuerunt hostiae pacificorum, quae offerebantur ab infidelibus ad obconciliandam sibi gratiam divinam.“

<sup>797</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 268, 14-23 / PL 176, 362C: „Tertia instituta fuerunt quasi ad praeparationem quamdam, ut quasi vestimenta quaedam essent ad caetera sacramenta tractanda et sanctificanda, quale fuit tabernaculum et atrium et omnia utensilia, quae continentur in eis; necnon et sacra indumenta ministrantium et caetera omnia, quae ad exornandum cultum divinum fuerunt instituta. ... Iterum sacramenta alia erant in rebus quibusdam sanctificatis, alia in sacrificiis et oblationibus, alia in ministeriis divinis.“

<sup>798</sup> Vgl. etwa die häufige Verwendung von „quasi“ im entsprechenden 10. Kapitel des Traktates „De lege scripta“ in De sacramentis I, XII, 10; Berndt, 268-269 / PL 176, 362B-364A.

<sup>799</sup> Hugo von St. Viktor widmet das 2. Kapitel des Traktates „De lege scripta“ ganz der Beschneidung, bevor er im weiteren Verlauf des Traktates auch andere Gesetze, Gebote und Vorschriften anführt. Im zusammenfassenden Schlußkapitel des Traktates „De lege scripta“ nennt er die Beschneidung als erstes von den heilsnotwendigen Sakramenten zur Zeit des Gesetzes. Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 250-253 / PL 176, 349A-351B und De sacramentis I, XII, 10; Berndt, 268-269 / PL 176, 362B-364A.



heilswirksam waren diese alten Sakramente für sie aber nicht mehr, sondern sie waren dem Sakrament der Beschneidung wie zuvor dem allein rechtfertigenden Glauben nur noch als Mittel und Anreiz der Gottesverehrung beigelegt (*fidei iuncta*).<sup>800</sup> Für die Gläubigen außerhalb Israels, die es auch nach Mose gegeben hat<sup>801</sup>, sowie für die Frauen in Israel, die dem Gebot der Beschneidung nicht unterworfen waren, galt das der Zeit des Naturgesetzes entstammende *Sola-fide*-Prinzip gewissermaßen als Ersatz für die Beschneidung auch zur Zeit des geschriebenen Gesetzes weiter, wenngleich Hugo von St. Viktor hierzu in seiner frühen Schrift *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* eine Modifikation konstatiert: der Glaube der Frauen zur Zeit des geschriebenen Gesetzes bezog sich mittelbar auch auf die Beschneidung im Hinblick auf ihre heilbringende Wirkung.<sup>802</sup> Somit wurde durch die Einsetzung der Sakramente des geschriebenen Gesetzes, allen voran der Beschneidung, für die Menschen im Volk Israel diejenige Zeit beendet, in welcher der Empfang oder die Ausübung von Sakramenten, Opfern und heiligen Handlungen noch nicht verpflichtend vorgeschrieben, sondern im Sinne

<sup>800</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 247, 10-14 / PL 176, 346D-347A: „Haec in praesenti de sacramentis naturalis legis dicta sufficere posse putamus, quae nunc quidem sicut superius iam commemoratum est, ita fidei iustificanti iuncta fuisse credimus, ut in eis esset excitatio devotionis, non necessitatis obtinendae salutis. Sola enim fide operante ex dilectione, illi tunc iustificabantur, qui per gratiam ad participationem futurae redemptionis servabantur.“ Im Traktat über das Naturgesetz erläutert Hugo von St. Viktor, wie die Sakramente vor Christus vermittels der Sakramente der Gnade geheilt werden, und dadurch heilswirksam sind. Er verwirft die Ansicht, daß die Sakramente vor Christus keine Heilswirkung gehabt haben. Vgl. De sacramentis I, XI, 1; Berndt, 243, 14-15 / PL 176, 343BC: „Si quis igitur sacramenta priora effectum sanctificationis habuisse negaverit, non mihi recte sentire videtur.“ Vgl. ferner De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 23-25 / PL 176, 343CD: „Passio namque Salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem esset salus ...“

<sup>801</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 251, 3-7 / PL 176, 349B: „Sane quicumque interim non de semine Abrahae fideles exstiterunt, huic praeceptioni subiecti non fuerunt. Neque circumcisionis, quae soli semine Abrahae indicta fuerat, suscipiendae debito tenebantur, sed fide operante per dilectionem, sicut et prius sub lege naturali, priusquam circumcisio instituta fuisset; qui iusti fuerant, sine circumcissione salvabantur.“

<sup>802</sup> Auf die Nichtbeschneidung der Frauen und die Frage, wie auch sie zum Heil gelangen können, kommt Hugo von St. Viktor sowohl in seinem Frühwerk „Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae“, als auch in seinem Spät- und Hauptwerk „De sacramentis“ zu sprechen. Zwischen beiden Werken wird ein Unterschied in der Lösung der Frage deutlich: In seinem Frühwerk „Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae“ kommt er ganz am Ende auf die Heilsmöglichkeit der Frauen zur Zeit des geschriebenen Gesetzes zu sprechen: Vgl. Dialogus; PL 176, 42A: „Propterea solis masculis data est circumcisio carnis, quia sacra Scriptura per masculinum sexum animam, per muliebrem vero carnem significare solet... Quod ergo mulieres remedium habebant, quae non circumcidebantur? Fidem et oblationes sive sacrificia: ipsam quoque circumcisionem, non tamen suscipiendo sed credendo.“ Hugo von St. Viktor nennt hier zwar unter den Heilsursachen den Glauben zuerst, scheint aber die Speise- und Tieropfer fast gleichwertig hinzuzufügen, ebenso den Gedanken, daß die Frauen, die nicht beschnitten wurden, die Beschneidung der Männer zwar nicht in sakramentaler Form, dafür jedoch im Modus des Glaubens ersatzweise empfangen können. In seinem Hauptwerk „De sacramentis“ greift er diesen Gedanken des mittelbaren Empfangs der Beschneidung nicht mehr explizit auf, sondern stellt nur noch klar, daß die Frauen im Volk Israel sich durch die Opfer und andere Zeremonien zwar reinigen können, sie jedoch allein durch den Glauben gerettet werden und so die Beschneidung „im Glauben“ empfangen, und daß sie durch die Männer, die die Beschneidung im Fleisch empfangen, im Modus der Verehrung an ihr teilhaben. Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 252, 17-20 / PL 176, 350C: „Porro feminae in populo circumcisionis sola fide salvabantur, sacrificiis et oblationibus caeremoniis purificatae. Ipsam quoque circumcisionem fide suscipientes, et in eis, qui carnem illam susceperunt, venerando participantes.“

eines guten Rates und guter Gewohnheit zur freiwilligen Annahme vorgeschlagen war, weil man zu dieser Zeit noch nicht durch die Sakramente, sondern allein durch den Glauben (*sola enim fide*) gerettet werden konnte, der freilich wiederum selbst eine Gnade war und in der Liebe tätig werden sollte.<sup>803</sup> Durch das geschriebene Gesetz im allgemeinen und durch die Beschneidung als vorrangiges und heilswirksames Sakrament im besonderen begann eine neue Zeit, in der bestimmte Sakramente nicht mehr nur *ex consilio* empfangen werden konnten, sondern *ex praecepto* und *ex necessitate* empfangen werden mußten, also eine Zeit, die erstmals durch heilsnotwendige Sakramente gekennzeichnet ist.<sup>804</sup> Mit dem geschriebenen Gesetz beginnt deshalb auch eine Zeit, in der für den Nichtempfang eines Sakramentes dem Betreffenden das Unheil angedroht wird. Das, so Hugo von St. Viktor, habe es vorher nicht gegeben.<sup>805</sup> Mit der Inkarnation dauert diese Zeit heilsnotwendiger Sakramente nicht nur bis zum Ende der Welt fort, sondern die Unheilsdrohungen werden im Neuen Testament sogar noch schrecklicher.<sup>806</sup> Der Empfang der heilsnotwendigen Sakramente ist dafür einfacher geworden. Während der Zugang zur Beschneidung und zur Taufe nicht von materiellen Bedingungen auf Seiten des Empfängers abhängig ist, war das Geben des Zehnten oder die Darbringung von Opfern zur Zeit des Naturgesetzes für die Armen, die nichts besaßen, gar nicht möglich.<sup>807</sup> Die Heilsnotwendigkeit und die damit verbundene Unheilsdrohung ist eine bedeutende Gemeinsamkeit von Taufe und Beschneidung.

Die Beschneidung teilt jedoch mit allen Sakramenten vor Christus, seien es jene der Zeit des Naturgesetzes, seien es jene des geschriebenen Gesetzes, ebenfalls eine Gemeinsamkeit: daß diese Sakramente nämlich die Gnade nicht vollständig und sofort, sondern in Form eines Versprechens schenken, dessen Erfüllung solange aufgeschoben werden mußte, bis sie nach dem Leiden Christi erfüllt werden konnte. Erst als die Zeit der Erlösung da war, nachdem nämlich der Erlöser mit seiner Menschheit zum Himmel aufgefahren war, wurde auch den

<sup>803</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 5; Berndt, 245, 14-15 / PL 176, 345BC: „Tertia differentia est, quod sacramenta naturalis legis non ex praecepto indicta videntur, sed ex consilio ad votum proposita sacramenta.“ Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 247, 12-14 / PL 176, 346D-347A: „... in eis esset excitatio devotionis, non necessitas obtinendae salutis. Sola enim fide operante ex dilectione illi tunc iustificabantur, qui per gratiam ad participationem futurae redemptionis servabantur.“

<sup>804</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 3; Berndt, 244, 3-8 / PL 176, 344B: „Illa ex voto celebrata sunt, ista ex praecepto. Neque enim aestimandum est illa prima naturalis legis sacramenta, sive decimas videlicet, sive sacrificia, sive oblationes; ita homini ex necessitate indicta, ut qui ea non exsecutus fuisset, reatum praevaricationis incurreret, quemadmodum ille, qui fideliter ea coleret, meritum devotionis suae inveniret.“

<sup>805</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 244, 8-11 / PL 176, 344B: „Nusquam enim legimus, quod ante legem scriptam Deus homini dixerit, qui decimas non dederit, qui sacrificia non obtulerit: sicut postea per legem dixit: Masculus, cuius caro praeputii circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo.“ Vgl. De sacramentis I, XI, 5; Berndt, 245, 14-17 / PL 176, 345BC: „Tertia differentia est, quod sacramenta naturalis legis non ex praecepto indicta videntur, sed ex consilio ad votum proposita; sacramenta non scriptae legis et gratiae necessitatem quamdam executionis inducere, propterea quod non consilio tantum sed ex praecepto instituta noscuntur.“

<sup>806</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 3; Berndt, 244, 11-12 / PL 176, 344C: „Et sicut sub gratia terribiliter intonuit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei.“

<sup>807</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 244, 14-15 / PL 176, 344C: „Nam qui nihil possidebat, unde decimas offerre debebat? Qui nihil habebat, quae sacrificia et oblationes offerre poterat?“

Gerechten der vorherigen Zeiten die Tür zum Himmelreich geöffnet, weshalb alle Sakramente vor Christus, auch die Beschneidung, auf die Sakramente der Gnade hinweisen und vermittels dieser erst das Heil empfangen, das sie dann gewissermaßen nachträglich auch vollständig vermitteln. Hugo von St. Viktor betont, daß die Sakramente vor Christus nicht ohne Heilswirkung waren, daß sie aber die Gnade nur mit Aufschub (*gratiam in sustentatione*) vermitteln konnten.<sup>808</sup> Hier liegt ein wichtiger Unterschied zwischen Beschneidung und Taufe.

Weitere Differenzierungen zwischen Taufe und Beschneidung werden ersichtlich, wenn Hugo von St. Viktor über den heilsgeschichtlichen Fortschritt im Bezug auf die Zeichenhaftigkeit und die Heilswirksamkeit der Sakramente reflektiert, der sich im Laufe der Zeit ereignet hat. Im sechsten Kapitel des Traktates über das Naturgesetz, wo Hugo von St. Viktor sich mit der Frage beschäftigt, warum die Sakramente überhaupt immer wieder verändert werden mußten, stellt er die Beschneidung zunächst positiv als heilsgeschichtlichen Fortschritt dar, bevor er sie negativ von der Taufe abhebt. Bezüglich ihrer Zeichenhaftigkeit unterscheiden sich die Sakramente der drei verschiedenen Zeiten nämlich deutlich. Während die Sakramente des Naturgesetzes nur Schatten der Wahrheit (*umbra veritatis*) waren, sind jene des geschriebenen Gesetzes bereits ein Abbild der Wahrheit (*imago vel figura veritatis*); die Sakramente der Gnade aber beinhalten die ganze Wahrheit (*corpus veritatis*).<sup>809</sup> Dieser Unterschied war notwendig, weil mit der allmählichen Zunahme der durch die Sakramente vermittelten Heilswirkung auch die Deutlichkeit der Zeichen, im Sinne einer adäquat zunehmenden äußeren Ähnlichkeit und Durchsichtigkeit auf die vermittelte Heilswirkung hin, größer werden mußte. Denn je näher die Ankunft des Erlösers herannahte, desto mehr hat es die göttliche Vernunft geordnet, daß nicht nur die Heilswirkung der Sakramente zunehmen soll, sondern auch die mit ihrem Empfang verbundene Wahrheitserkenntnis.<sup>810</sup> Solange

<sup>808</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 245, 6-13 / PL 176, 345B: „Prima igitur differentia est, quod sacramenta Novi Testamenti primo loco spiritualis gratiae signa sunt; et ad ipsam gratiam sanctificandis conferendam infusa sibi benedictione principaliter instituta. Illa vero signa horum tantum, et mediantibus his, quorum signa fuerunt, ne sine salute essent, qui tempus redemptionis praecesserunt, gratiam in sustentationem susceperunt contulerunt. Secunda differentia est, quod qui in illis sacramentis imbuebantur antiqui iusti nondum adhuc regni caelestis ianuam intrare potuerunt, donec Salvator per carnem assumptam caelos ascendit et omnibus in se credentibus ac sequentibus viam aperuit.“

Der achte Tag nach der Geburt, an dem die Beschneidung dem Gesetz gemäß stattfindet, bezeichnet das Ende des Aufschubs; vgl. De lege; Lottin, Questions inédits, 202: „... Abrahæ et aliis sanctis revelatum est circumcisionem, quae fiebat in octava die, significare omnis vetustatis ablationem in futura vita, quae per octavam significatur, et ita in aliis.“

<sup>809</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 247, 3-6 / PL 176, 346CD: „Videntur ergo prima illa sacramenta, quae sub naturali lege praecesserunt, quasi quaedam verba (?; PL: umbra) veritatis, illa vero, quae postea sub scripta lege secuta sunt, quasi quaedam imago vel figura veritatis, ista autem, quae sub gratia novissime subsequuntur, non iam umbra vel imago, sed corpus veritatis.“ Vgl. Dialogus; PL 176, 38D. Dort bezeichnet Hugo die Sakramente des geschriebenen Gesetzes als „quasi quaedam imago et, si ita dicendum est, lineamenta veritatis“.

<sup>810</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 245,21 – 246,1 / PL 176, 345D: „Sed sciendum, quod divinae dispensationis ordo et ratio hoc poposcit, ut sicut ab initio procurrente tempore magis ac magis adventus salvatoris appropinquavit, sic semper magis ac magis effectus salutis cresceret et cognitio veritatis. Propter quod et ipsa signa salutis per successionem temporum, alia post alia mutari

das Kommen des Erlösers noch weit entfernt lag, war es nicht etwa nur möglich oder zufällig eben so gewesen, sondern richtig und notwendig, daß die Sakramente als Zeichen des noch weit entfernten Heils auch selbst dunkel und undeutlich waren. Als seine Ankunft näherrückte, mußte sich nach derselben Logik das nunmehr nahe und in den Sakramenten zunehmend vermittelte Heil auch in ihrer äußeren Form deutlicher zeigen. Das geschah dadurch, daß die Opfer durch die Beschneidung abgelöst wurden.<sup>811</sup> Die verborgene Zeichenhaftigkeit der Opfer, jener Schatten von Wahrheit, den sie darboten, lag darin, daß die Menschen dadurch, daß sie einen Teil des Opfers Gott gaben, den anderen aber selbst behielten, einsahen, daß sie das Gute in sich Gott zurechnen, das Böse aber sich selbst anrechnen mußten.<sup>812</sup> Mit der Einsetzung der Beschneidung war die Zeit gekommen, in der die Wahrheit selbst dargetan werden mußte. Indem von der Substanz des Menschen etwas Überflüssiges weggeschnitten wurde, wurde bereits deutlicher die „Beschneidung“ des Menschen von der Sünde gezeigt, welche die Gnade im inneren Menschen vollenden wird.<sup>813</sup> Die äußerlich vorgenommene Wegnahme der männlichen Vorhaut ist das *sacramentum*, dessen *res sacramenti* zweifach ist, wie Hugo von St. Viktor im Kapitel *De circumcissione* im Traktat über das geschriebene Gesetz ausführt: Die eine geschah in der Seele, die andere im Leib. Die eine *res et virtus sacramenti* geschah gegenwärtig, beim Empfang der Beschneidung, weil durch die Wegnahme der Ungerechtigkeit die Seele „beschnitten“ wurde. Das andere im Sakrament Bezeichnete ist die Wegnahme der infolge der Erbsünde eintretenden Verderbnis des Leibes; das aber sollte für die Beschnittenen erst in der Zukunft noch geschehen. Hugo von St. Viktor bezeichnet die äußere Beschneidung als Beschneidung im Fleisch, die Wegnahme der Ungerechtigkeit als Beschneidung im Geist und die Wegnahme der erbsündlichen Verderbnis als Beschneidung im Leib.<sup>814</sup>

---

debuerunt, ut cum effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simul quoque et ipsa significatio in ipsis signis visibilibus evidentior appareret.“

<sup>811</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 246, 2-8 / PL 176, 345D-346A: „Sed quia ipse, per quem salus dabatur, longe erat, eiusdem salutis signa obscura esse debuerunt. Postquam vero paulatim eius adventu appropinquante, oportebat, ut eodem ordine et fides in cognitione et gratia in salute cresceret; et eadem gratia in sacramentis foris et signis fuisse evidentius manifestaret. Quapropter primum per oblationem et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismum expiationis et iustificationis sacramentum formari institutum est, quia eiusdem mundationis forma et similitudo in oblatione quidem occulte invenitur.“

<sup>812</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 246, 9-12 / PL 176, 346A: „Primam namque institutionem accepit homo, ut pro remediis salutis exterioris substantiae partem offerret Deo, partem ad usum proprium retineret, quatinus in hoc facto diceret ea, quae intrinsecus bona erant, Deo tribuere, quae vero sibi mala imputare.“

<sup>813</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 246, 18-22 / PL 176, 346B: „Igitur cum tempus advenisset, quo veritas ipsa declarari debuerat, datum est remedium per circumcisionis sacramentum, ubi dum de interiori substantia hominis pars non quidem naturaliter superflua sed eius, quod superfluum est, figura praeciditur, iam manifestius illa peccati circumcisio, quam interiori homine gratia perficit, demonstratur.“ Vgl. Dialogus; PL 176, 38CD.

<sup>814</sup> De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 251,25 – 252,3 / PL 176, 350A: „Tres sane sunt circumcisionis: una in carne tantum exterius, quae sacramentum est. Duae aliae, quae sunt res et virtus sacramenti. Altera, quae fit in praesenti, quando anima per depositionem iniquitatis circumciditur; altera, quae in futuro fiet, quando per depositionem corruptionis corpus circumcidetur.“

Eine weitere Zeichenhaftigkeit, welche die Beschneidung beinhaltet, sieht Hugo von St. Viktor im Hinweis auf die Auferstehung der Toten und die Zeit der Gnade: Denn der achte Tag nach der Geburt, an dem die Beschneidung erfolgen sollte, ist sowohl ein Zeichen für den Tag der Auferstehung Christi, die nach dem Sabbat am achten Tag erfolgte, als auch für die Zeit der Gnade, die gleichsam auf den „Sabbat des Gesetzes“ folgte. So ist die Beschneidung zum einen ein Zeichen dafür, daß in der Zeit der Gnade durch eine vollständige Reinigung von der Ungerechtigkeit die Herzen beschnitten werden, zum anderen für die Wegnahme der Folgen der Erbsünde, welche in der Zeit der Auferstehung erfolgen wird.<sup>815</sup>

Außer dieser soteriologischen Zeichenhaftigkeit kennt Hugo von St. Viktor auch noch allegorische Interpretationen der Beschneidung. So begründet er die Beschränkung der Beschneidung auf das männliche Geschlecht damit, daß dieses in der Heiligen Schrift für die Seele, das weibliche aber gewöhnlich für das Fleisch stehe. Indem die Beschneidung den Männern vorbehalten wurde, konnte gezeigt werden, daß mit ihr zwar die Seele eine Heiligung erfuhr, nicht aber die erbsündliche Verderbnis des Fleisches weggenommen wurde.<sup>816</sup> Eine weitere Allegorie, die Hugo anführt, ist der Vergleich des Steinmessers, mit dem die Beschneidung des Gersom nach Ex 4, 25 und die Beschneidung in Gilgal nach Jos 5, 2-3 vorgenommen wurde, mit Christus. Das Messer aus Stein (*cultellus de petra*) bezeichne Christus, den Paulus in 1 Kor 10, 3 mit dem lebensspendenden Felsen („*petra autem erat Christus*“) in der Wüste identifizierte.<sup>817</sup> Hugo von St. Viktor erwähnt, daß der Gewohnheit nach auch Jesus das Sakrament der Beschneidung empfangen hat.<sup>818</sup>

Auch bezüglich ihrer Heilswirksamkeit sind Unterschiede zwischen den Sakramenten der drei verschiedenen Zeiten vorhanden. Zwar räumt Hugo von St. Viktor ein, daß mit der Annäherung an die Ankunft des Erlösers auch die *gratia in salute* wachsen mußte, womit er bezüglich der Sakramente sowohl das Anwachsen des vermittelten Heiles meint, besonders zwischen den Sakramenten des Naturgesetzes und denen des geschriebenen Gesetzes, als auch die Unmittelbarkeit,

<sup>815</sup> Ebd.; Berndt, 252, 4-10 / PL 176, 350AB: „Octonarius vero in sacra Scriptura aliquando tempus resurrectionis significat, quae post praesentem, quae septem diebus currit, vitam sequitur, aliquando tempus gratiae, in quo quasi post Sabbatum legis, aeterna bona servientibus Deo promittuntur. Merito igitur prima illa circumcisio sacramentum erat illarum duarum; visa est fieri octavo die, ut ostenderetur, quod in tempore gratiae corda circumcidenda erant, per emundationem iniquitatis, et in tempore resurrectionis corpora per depositionem corruptionis.“ Der Begriff „in tempore resurrectionis“, den Hugo sonst nicht oft gebraucht, meint hier nicht den Jüngsten Tag als Tag der Auferstehung des Fleisches, sondern die Zeit nach der Auferstehung Christi. Vgl. auch Dialogus; PL 176, 41B-42A.

<sup>816</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 252, 10-13 / PL 176, 350B: „Propterea autem solis masculis data est circumcisio carnis; quia sacra Scriptura per masculinum sexum animam, per muliebrem vero carnem significare solet, ut videlicet ostenderetur, quod illa exterior circumcisio animabus sanctificationem contulit, sed carni corruptionem non abstulit.“ Vgl. ferner Dialogus; PL 176, 42A.

<sup>817</sup> Ebd.; Berndt, 252, 13-14 / PL 176, 350B: „Cultellus de petra factus, Christum significat, de quo dicit Apostolus: Petra autem erat Christus.“

<sup>818</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 251, 13-14 / PL 176, 349C: „In altero vero ob typum et significationem veri Jesu per consuetudinem factum non inconvenienter aestimatur.“

mit der es dem Empfänger zugeteilt wird, insbesondere zwischen den Sakramenten vor und nach der Ankunft Christi. Die von Gott gewährte Gnade selbst ist jedoch letztlich zu allen Zeiten ebenso unverändert gleich, wie die Person des Erlösers zu allen Zeiten dieselbe ist, ebenso wie auch der Glaube. Indem mit der Einsetzung der Beschneidung aber der Zugang zum Heil erstmals in der Heilsgeschichte für eine bestimmte Gruppe von Menschen so an den Empfang eines Sakramentes gebunden wurde, daß ihnen für den Fall des Nichtempfanges Unheil angedroht wird, wurde für die männlichen Nachkommen in Israel die Beschneidung zu Beginn der Zeit des geschriebenen Gesetzes als verpflichtendes Sakrament zur Befreiung von der Schuld der ersten Gebotsübertretung, also der Schuld Adams, eingesetzt.<sup>819</sup> Die Beschneidung, so hält Hugo von St. Viktor ausdrücklich fest, nahm die Erbschuld ebenso hinweg, wie es nun die Taufe bewirkt.<sup>820</sup> Dies ist die entscheidende Heilswirkung der Beschneidung, wenn sie im Vergleich zur Taufe auch noch mit Nachteilen, wie dem äußeren Schmerz<sup>821</sup> oder der Verzögerung des Zuganges zum Heil vor der Himmelfahrt des Erlösers, verbunden war.

Was vorher durch die Opfer nur bezeichnet, durch den Glauben aber bewirkt war, wird seit der Einsetzung der Beschneidung durch dieses Sakrament bezeichnet und bewirkt, und zwar besser bezeichnet als vorher durch die Opfer und genauso bewirkt wie später durch die Taufe. Wie die Taufe reinigte auch die Beschneidung den Empfänger von der Erbschuld und von jeder aktuellen Schuld und zählte ihn zu den Gliedern am Leib Christi, allerdings nicht kraft der Zeichenhandlung selbst, sondern allein kraft des Erlöserleidens Christi.<sup>822</sup>

<sup>819</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 251, 15-22 / PL 176, 349D: „Ut ostenderetur igitur sacramentum circumcisionis, non quemadmodum priora sacramenta ad voluntate propositum, sed ex necessitate exequendum, praeceptum comminatione firmatur, cum dicitur: Masculus, cuius praepitii caro circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo. Causa quoque subinfertur, cum dicitur: Quia pactum meum irritum fecit. Si ergo per pactum Dei irritum factum praevaricationem primorum parentum intelligimus, cum incircumcisus ob praevaricationem pacti periturus dicitur, manifeste datur intelligi sacramentum circumcisionis ad hoc institutum, ut per ipsum homo a debito primae praevaricationis liberaretur.“

<sup>820</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 251, 2-23 / PL 176, 349D-350A: „Idem enim salutiferae curationis auxilium circumcisio contra originale peccatum in lege operabatur, quod nunc baptismus.“

<sup>821</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 246, 27 / PL 176, 346C: „Amplius autem quia circumcisio quidem sordes aufert, sed dolores infert.“

<sup>822</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 246,27 – 247,2 / PL 176, 346CD: „Ablutio vero inquinatos sine dolore emundat, idcirco priori populo in timore servienti et sub lege laboranti circumcisio ad emundationem data est.“ Vgl. Dialogus; PL 176, 37D: „Idem namque in illis oblationes et sacrificia fide mediante operabantur, quod postea sub lege scripta circumcisio aut sub gratia baptismus; videlicet ut et ipsi ab omni peccato sive originali sive actuali iustificati, inter membra illius computarentur, cuius fide et sacramentis sanctificabantur. Eandem quippe passio Salvatoris praecedentibus sacramentis, id est sive oblationi sub naturali, sive circumcisioni sub lege scripta, virtutem et efficaciam sanctificationis contulit.“ Die Unausgereiftheit der Terminologie und der Gedankenführung in Hugos Frühwerk wird an dieser Stelle dadurch ersichtlich, daß er hier zunächst, wie später in seinem Hauptwerk „De sacramentis“, die Heilswirkung nicht den „oblationes“, sondern der „fides“ zuschreibt, dann aber sagt, daß wie die Beschneidung, so auch die „oblationes“ ihre Heilswirksamkeit – die sie doch angeblich gar nicht haben – durch das Leiden des Erlösers empfangen.“

Eine Stelle im Traktat „De naturali lege“, wo Hugo davon spricht, daß die Beschneidung nur äußerlich Überflüssiges wegnehme (vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 246-247 / PL 176, 346C), die Taufe aber innere Makel reinige, scheint damit nicht ganz übereinzustimmen. Nimmt man alle Aussagen im „Dialogus“ und in „De sacramentis“ zu dieser Frage zusammen und beachtet man die

### 3.3.1.2. Die Ablösung der Beschneidung durch die Taufe

Wie die Taufe reinigte also auch die Beschneidung von der Erbschuld. Trotz vieler Ähnlichkeiten und im entscheidenden Punkt der Rechtfertigung sogar der Gleichheit in der Wirkung, zeigt Hugo von St. Viktor, daß und warum die Ablösung der Beschneidung durch die Taufe in der Heilsökonomie sinnvoll und notwendig war. Da er so den Fortschritt der Heilsgeschichte darzustellen intendiert, ist der gelegentlich erhobene Vorwurf einer Tendenz zur Rejudaisierung in Hugos Sakramententheologie nicht haltbar.<sup>823</sup> Weil die Sakramente Christi in der Zeit der Gnade vollkommene Heilmittel – *medicamenta perfecta* – sind, und sie allein die Krankheit der menschlichen Seele so heilen, daß die vollkommene Gesundheit wiederhergestellt werden kann<sup>824</sup>, unterscheiden sie sich von den Sakramenten der Zeit vor Christus, deren Gnadenwirkung teilweise nur in der Zusicherung der künftigen Heilung besteht. So hat es Hugo von St. Viktor im Traktat *De reparatione hominis* von *De sacramentis* bereits grundgelegt.<sup>825</sup> Der Unterschied zwischen den Sakramenten des Alten und Neuen Bundes ist also nicht nur, aber auch qualitativer Natur. Die genaue Untersuchung wird zeigen, wie Hugo dieses Prinzip modifiziert.<sup>826</sup>

In Anwendung dieser Grundgedanken will Hugo von St. Viktor im Tauftraktat zeigen, warum es nötig war, daß die Taufe eingesetzt wurde und die Beschneidung, die vorher an deren Stelle gestanden hat, abgelöst oder umgewandelt worden ist.<sup>827</sup> Interessant ist die Wendung „abgelöst oder umgewandelt“ – *mutata*. Daß für Hugo von St. Viktor letzterer Begriff treffender ist, und daß er somit die

---

Unterscheidung von „sacramentum“ und „res sacramenti“, ist die Zuschreibung derselben entscheidenden Heilswirkung für Taufe und Beschneidung, nämlich der Wegnahme der Erbschuld und der Rechtfertigung, letztlich eindeutig, wenngleich Hugo von St. Viktor bemüht ist, im Bereich der Zeichenhaftigkeit beider Sakramente, im Bereich der Äußerlichkeiten und auch bezüglich der sonst mit den Sakramenten verbundenen Gnaden gewisse Unterschiede herauszustellen.

<sup>823</sup> Daß die christliche Theologie des 12. Jahrhunderts durch lange Ausführungen über die Beschneidung überladen wurde, der christliche Sinn der Taufe damit aus der Balance geraten sei und eine Rejudaisierung der christlichen Sakramententheologie stattfand, hat M.-D. Chenu ausgeführt; vgl. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, 151f. R. Moore hat diese Thesen in Bezug auf Hugo von St. Viktor übernommen; vgl. Moore, *Jews and Christians*, 133f. In Wirklichkeit kann von einer Rejudaisierung zum einen schon insofern nicht die Rede sein, als Hugo von St. Viktor durch die vergleichende Heranziehung der Beschneidung gerade den Fortschritt in der Heilsgeschichte herausstellt, zum anderen deshalb nicht, weil Form und Materie der Taufe in keiner Weise an diejenigen der Beschneidung angenähert werden sollten.

<sup>824</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 12; Berndt, 204, 24-25 / PL 176, 314A: „... velut medicamenta perfecta, quae morbum ipsum consumerent et perfectam sanitatem plene restaurarent.“

<sup>825</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII; Berndt, 204-205 / PL 176, 313C-314C.

<sup>826</sup> Zur Stellung der Lehre Hugos von St. Viktor über die Beschneidung in der fröhscholastischen Dogmengeschichte vgl. Finkenzeller, die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, 99-100. Vgl. ferner zur fröhscholastischen Lehre über die Beschneidung hinsichtlich ihrer sakramentalen Wirkung: Landgraf, Die Wirkungen der Beschneidung, 61-108.

<sup>827</sup> *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 380, 24-26 / PL 176, 447D-448A: „Nunc restat demonstrare, quare institutum est baptismi sacramentum et quare circumcisio, quae loco illius olim posita fuisse putatur, succedente baptismo ablata sit vel mutata.“

Kontinuität der Sakramente in der Heilsgeschichte stärker betont als die Veränderung, welche die Zeit der Gnade gebracht hat, erkennt man aus dem in Sinne eines „*sed contra*“ formulierten Fragesatzes: „Wenn einst in ähnlicher Weise durch die Beschneidung wie jetzt durch die Taufe die Sünden nachgelassen werden, warum mußte dann die Beschneidung durch das nachfolgende Sakrament der Taufe umgewandelt werden – *mutaretur?*“<sup>828</sup> Zweifellos gilt für Hugo von St. Viktor nach dem Zeugnis der Hl. Schrift und der Väter, daß in christlicher Zeit der Nichtgetaufte, der getauft werden könnte, die Taufe aber ablehnt, prinzipiell vom Reich Gottes ausgeschlossen ist. Ebenso fiel vor der Einsetzung der Taufe der Unbeschnittene im Volk Israel grundsätzlich dem Verderben anheim.<sup>829</sup> Die Frage ist aber, warum die Taufe überhaupt eingesetzt werden mußte, wenn sie bezüglich der Rettung vor dem Ausschluß aus dem Reich Gottes der Beschneidung nichts hinzuzufügen scheint. Wozu die Taufe, wenn sie genau wie vorher die Beschneidung den Ausschluß aus dem Reich Gottes verhindert und dem Empfänger nicht mehr schenkt als die Beschneidung?

Was die Taufe dennoch mehr (*amplius*) gebracht hat als schon zuvor die Beschneidung, erläutert Hugo so: „Die Beschneidung konnte lediglich vor der Verdammnis retten. Die Taufe aber kann die Getauften auch in die Herrlichkeit hineinführen.“<sup>830</sup> Der Grund für die Einsetzung der Taufe besteht also in diesem Unterschied zwischen negativ und positiv zu beschreibender Heilswirksamkeit: Die Gerechten vor Christus sind zwar durch die Beschneidung vor der Verdammnis gerettet, werden aber nicht durch die Beschneidung, sondern durch die Ankunft Christi zur Herrlichkeit geführt.<sup>831</sup> Ein einziges Mal im Tauftraktat kommt Hugo von St. Viktor hier auf den Begriff *iustificatio* zu sprechen, als er den Unterschied zwischen Taufe und Beschneidung erklärt. Die Väter der Vorzeit, so Hugo, haben die „Rechtfertigung des Sakramentes der Beschneidung“<sup>832</sup> empfangen, das heißt,

<sup>828</sup> Ebd.; Berndt, 380, 26-28 / PL 176, 448A: „Nam si olim per circumcisionem similiter ut nunc per baptismum peccata dimittebantur, quid necesse fuit, ut ipsa circumcisio succedente baptismi sacramento mutaretur?“

<sup>829</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 381, 2-4 / PL 176, 448A: „Nisi forte in hoc, quod ille, qui non est baptizatus, a regno Dei excludendus dicitur, ille vero, qui non est circumcisis, periturus memoratur.“

<sup>830</sup> Ebd.; Berndt, 381, 4-6 / PL 176, 448B: „quis velit intelligere, propterea baptismum amplius aliquid conferre quam circumcisionem, quia circumcisio suscepta a perditione tantum potuit liberare, baptismus vero renatos etiam ad gloriam perducere potest.“

<sup>831</sup> In diesem Sinne ist die Formulierung von R. Moore, *Jews and Christians*, 7: „Hugh ... comes up with the idea that the Jewish law is essentially a Christian sacrament, fully efficacious before the Incarnation“, insbesondere in Anwendung auf die Beschneidung richtig, insofern diese den Zugang zum Heil ermöglicht und insofern das Ende ihrer Heilswirksamkeit vom Christusereignis her erklärt wird. Ein „christliches Sakrament“ im Sinne der Sakramente der Gnadenzeit oder eines von Christus eingesetzten Sakramentes ist die Beschneidung in Hugos Sakramententheologie jedoch nicht.

<sup>832</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381, 7 / PL 176, 448B: „sacramenti circumcisionis iustificationem.“ Dieser Terminus „Rechtfertigung des Sakramentes der Beschneidung“, den Hugo hier gebraucht, wurde in der gelehrten Auseinandersetzung zwischen H. Weisweiler und A. M. Landgraf über die Wirkungen der Beschneidung nicht beachtet. Vgl. Weisweiler, *Die Wirksamkeit*, 41, und Landgraf, *Die Wirkungen der Beschneidung*. H. Weisweiler, ebd., meinte, bei Hugo von St. Viktor Unsicherheit feststellen zu können bezüglich der Frage, ob die Beschneidung die Sünden wegnahm oder nicht. Landgraf, ebd., 70, Anm. 43, entgegnete richtig, daß die Frage Weisweilers auf dem Mißverständnis beruhe, daß Hugo, wenn er einmal sagt „in circumcisione remissio tantum



sie wurden von der Verdammnis errettet, indem ihnen die Erbsünde und die persönlichen Sünden (*peccatorum!*) nachgelassen wurden. Zur Herrlichkeit des Reiches Gottes wurden sie aber noch nicht geführt, bis derjenige kam, der durch sein vergossenes Blut den Zugang zum Paradies wieder öffnete und allen, die an ihn glauben, die Tür des Himmelreiches öffnete, indem er selbst als Erster vorausging.<sup>833</sup> Die Rechtfertigung, die bereits vor Christi Tod möglich war, wurde also auch schon vor Christi Tod erlangt; sie war jedoch noch nicht in allen ihren Wirkungen entfaltet. Nach Christi Tod konnte sie aber allen, die vorher und nachher an ihn glaubten, zuteil werden. Denn Ursache aller Rechtfertigung ist das Christus-Ereignis, mit dem das *opus restaurationis* nicht erst beginnt, sondern das in dessen Mitte steht.<sup>834</sup> Daß die Taufe besser ist als die Beschneidung und deshalb diese zu Recht ablöste, ist also soteriologisch darin begründet, daß die Getauften, anders als die Beschnittenen, sofort – *statim* – zum Himmelreich gelangen, weil die Kraft des Blutes Christi das Wasser der Taufe dazu heiligt.<sup>835</sup> Das Mehr – *amplius* – der Taufe kommt also nicht aus dem Sakrament, etwa dessen Form oder Materie, sondern einzig und allein aus der Passion Christi. Hugo von St. Viktor sagt: „Das, was in der Taufe mehr ist, ist nicht aus der Taufe, sondern aus der Passion Christi, welche die Taufe heiligt.“<sup>836</sup>

---

peccatorum percipitur“ (De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 18-19 / PL 176, 448C) und ein andermal dem scheinbar widersprechend sagt: „Sed quia circumcisio eas tantum, quas foris sunt, enormitates amputare potest, eas vero, quae intrinsecus sunt, pollutionum sordes mundare non potest“ (De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382, 7-8 / PL 176, 449AB), sich deshalb in Wirklichkeit keineswegs widerspricht, weil er an letzterer Stelle „nicht die Wirkungen der Beschneidung als Sakrament, sondern lediglich die Wirkungen des Aktes der Beschneidung, der bloß Zeichen ist, im Auge“ habe. Der Argumentation Landgrafs ist verstärkend hinzuzufügen, daß Hugo von St. Viktor mit dem Terminus „sacramenti circumcisionis iustificationem“ ganz unmißverständlich deutlich macht, daß die Beschneidung als Sakrament rechtfertigende Wirkung hatte und sowohl die Erbsünde als auch die persönlichen Sünden (*peccatorum!*) nachgelassen hat.

Zu beachten ist, daß der letzte Teil des dritten Kapitels des Tauftraktates ab „In praecedentibus quodam loco ...“ (De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381,22 – 382, 15 / PL 176, 448D) nicht dogmatischen Inhaltes ist, sondern Hugos Zeichenlehre entfaltet und im Grunde ein eigenes Kapitel darstellt.

<sup>833</sup> De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 6-10 / PL 176, 448B: „Nam illi antiqui patres, qui sacramenti circumcisionis iustificationem perceperant, a perditione quidem servabantur, sed ad gloriam regni non ducebantur, donec veniret ille, qui sanguine fuso rimfeam igneam exstinguens, aditum paradisi rursum patefaceret et credentibus in se omnibus regni caelestis ianuam praecedens ipse primus aperiret.“

<sup>834</sup> Vgl. den Prolog von De sacramentis; Berndt, 31-32 / PL 176, 183BC.

<sup>835</sup> De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 10-12 / PL 176, 448B: „In hoc ergo baptismus amplius confert, quia renatos hinc exeuntes statim ad regnum mittit; quod tamen ex virtute sanguinis fusi ipsam aquam sanctificantis condonatur.“

<sup>836</sup> Ebd.; Berndt, 381, 10-12 / PL 176, 448C: „In hoc, quod amplius nunc in baptismo est, ex baptismo non est, sed ex passione Christi baptismum sanctificante impletum.“

Wenn Finkenzeller, Die Sakramente im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik, 101, davon spricht, daß bei Hugo von St. Viktor „in der Taufe die heiligmachende Gnade nicht eigentlich „durch“ das Gefäß, sondern „in“ und „mit“ dem Gefäß gegeben“ wird: „cum sacramento“, und sich für das Zitat auf das 3. Kapitel des Tauftraktates bezieht, so ist zwar das Ergebnis der Analyse Hugos im wesentlichen zutreffend, Formulierung, Zitat und Nachweis sind jedoch unzutreffend. Hugo von St. Viktor sagt hier nicht „cum sacramento“, sondern „in baptismo est, ex baptismo non est“. Auf der von Finkenzeller angegebenen Spalte PL 176, 449 fehlt das bei ihm angegebene Zitat. Außerdem bezieht sich Hugo zur Erklärung der wahren Wirkursache, die nicht im äußeren Element besteht,

Hugo von St. Viktor kommt hiermit auf einen seiner theologischen Grundgedanken zurück, den er im Traktat über die Zeit des Naturgesetzes ausführlich entfaltet hatte: die Betonung der *passio Salvatoris*. Die *passio Salvatoris* ist die Quelle, aus der alle Sakramente aller Zeiten ihre Wirkkraft empfangen, und zwar zuerst die Sakramente in der Zeit der Gnade, also nach der Inkarnation, vermittelt dieser – *mediantibus istis* - aber auch die Sakramente der vorherigen Zeiten.<sup>837</sup> Insofern ist es nicht nur möglich sondern folgerichtig, davon zu sprechen, daß die Taufe nicht bloß ein Ersatz der Beschneidung ist, sondern daß die Beschneidung in die Taufe umgewandelt wurde, damit in der Taufe vollendet würde, was an der Beschneidung noch unbefriedigend war.<sup>838</sup> Die Vergebung der Sünden wurde also durch die Beschneidung in gleicher Weise empfangen, wie sie durch die Taufe empfangen wird. Subjektive Ursache dieser Vergebung ist gemäß Hugos allgemeiner Sakramentenlehre die Demut, die im Sakramentsempfang zum Ausdruck kommt und durch die der Ungehorsam, dem die Sünde entsprang, geheilt wird.<sup>839</sup> Daß aber den Gerechtfertigten, ob nach der Beschneidung oder ob nach der Taufe, der Zugang zum himmlischen Reich offensteht, kommt ursächlich weder aus dem Zeichen der Beschneidung noch aus jenem der Taufe mit Wasser, sondern durch das Kreuz Christi.<sup>840</sup>

Freilich stellt sich dadurch erst recht die Frage, wozu es eines neuen Sakramentes, sprich eines anderen Zeichens bedurfte, wenn doch die Heilswirkung, auf die es bei der Taufe ankommt, ohnehin nicht aus dem Zeichen selbst, sondern

---

nicht, wie von Finkenzeller vermutet, auf seine *vas*-Theorie, sondern auf die Passion Christi, aus der alle Sakramente ihre Wirkkraft empfangen.

<sup>837</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 23-25 / PL 176, 343CD: „Passio namque Salvatoris quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat.“

<sup>838</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 12-14 / PL 176, 448C: „Si igitur quis dicere velit idcirco circumcisionem baptismo mutatam, ut in baptismo perficeretur, quod circumcisio implere non potuit ...“

<sup>839</sup> Hugo von St. Viktor führt dies im Traktat über die Einsetzung der Sakramente in seinem Hauptwerk „De sacramentis“ aus. Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-10 / PL 176, 319A: „Triplici ex causa sacramenta instituta esse cognoscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. Propter humiliationem quidem ut dum homo rationalis creatura insensibilibus elementis, quae natura infra ipsum fuerunt, ex praecepto Creatoris sui subiicitur, ex hac ipsa sua humiliatione Creatori suo reconciliari mereatur.“

Durch die Demut, die der Empfang eines Sakramentes darstellt, ist also immer eine nicht nur subjektive Heilswirkung gegeben, sondern ein Würdigwerden des sich Verdemütigenden für die Versöhnung mit Gott, die dieser nicht verweigert. Die Frage, was die Beschneidung dem bereits ohnehin rechtfertigenden Glauben (Abrahams) hinzugefügt habe, wird schon vor Hugo in den *Sententiae Anselmi* aus der Schule Anselms von Laon aufgeworfen und mit der Demut und dem Gehorsam beantwortet, die im Empfang des Sakramentes zum Ausdruck kommen. Vgl. Anselm von Laon, *Sententiae Anselmi*; Bliemetzrieder, 88: „Causa fuit circumcisionis obedientie et humilitatis experimentum. Potuit enim Deus, sicut in naturali lege, sine circumcisione peccata sola fide laxare, sed voluit, ut peccatum, quod superbia in inobedientia primi hominis intulit, horum humilitas et obedientia solveret. Magna enim humilitas est insensatis rebus se subicere propter Deum et ab eis salutem querere.“

<sup>840</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 17-20 / PL 176, 448C: „Nam in baptismo, quantum scilicet spectat ad virtutem baptismi, similiter ut in circumcisione remissio tantum peccatorum percipitur; quia sicut dictum est, quod iustificatis postea aditus patriae caelestis panditur, cruce Christi condonatur.“

aus dem Leiden Christi kommt. Während Hugo von St. Viktor im Traktat über das Naturgesetz noch sehr deutlich, aber nicht ganz ohne Widerspruch zu seiner sonstigen Darstellung der Gemeinsamkeiten von Beschneidung und Taufe, davon sprach, daß es deshalb angemessen war, daß die Beschneidung mit der Ankunft Christi weichen mußte, weil die Beschneidung äußeren Schmutz und Unregelmäßigkeiten wegschneidet, die bei der Taufe erfolgende Abwaschung aber von inneren Makeln reinigt<sup>841</sup>, spricht er im Tauftraktat wesentlich vorsichtiger davon: er glaube, daß es sinnvoll gewesen sei, nach der *passio Christi* die Beschneidung in die Taufe umzuwandeln, weil dadurch die Heilsursache deutlicher zum Ausdruck kommt und vielleicht auch deshalb, weil die Taufe angenehmer ist als die Beschneidung.<sup>842</sup> Die Begründung aus dem Traktat über das Naturgesetz, bei der Hugo eigentlich das *sacramentum* der Beschneidung mit der *res sacramenti* der Taufe verglichen hat, wiederholt er im Tauftraktat nicht mehr. Die Unangemessenheit seines Vergleichs dürfte ihm womöglich bewußt geworden sein. Im Tauftraktat steht die Hervorhebung der heilsgeschichtlichen Zäsur im Vordergrund. Die bequemere Durchführung der Sakramentenspendung als möglicher Grund der Umwandlung der Beschneidung in die Taufe wird mit nur geringer Wahrscheinlichkeit erwähnt, ist also für Hugo von St. Viktor kein entscheidendes Argument.

Die bessere Zeichenhaftigkeit der Taufe mit Wasser im Vergleich zur Beschneidung der männlichen Vorhaut hat freilich für Hugo von St. Viktor auch etwas mit der schmerzfreieren Form des Sakramentsempfanges zu tun. Darauf kommt er auch im Tauftraktat zu sprechen, wobei er auf das bereits im Traktat über das Naturgesetz dazu Gesagte zurückgreift. Dort sagte Hugo, daß das, was in den Opfern der Zeit des Naturgesetzes nur dunkel, bei der Beschneidung deutlicher, bei der Taufe aber am deutlichsten bezeichnet wird, die durch die Gnade im Empfänger bewirkte Entsühnung und Rechtfertigung ist. Weil die Beschneidung zwar Schmutz wegnimmt, dem Empfänger dabei aber Schmerzen zufügt, ist sie Zeichen für ein Gottesvolk, das Gott noch in Furcht dient und unter dem Gesetz leidet. Dem neuen Volk Gottes, das unter der Gnade und, statt in Furcht, in der Liebe lebt, wurde deshalb das Zeichen der Abwaschung gegeben.<sup>843</sup> Im Tauftraktat führt Hugo von St.

<sup>841</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 246, 22-26 / PL 176, 346BC: „Quia autem circumcisio exteriores sordes et enormitates, quae foris sunt, resecat, ablutio autem interiores emundat, convenienter iam manifestata veritate in adventu Christi circumcisio cessare debuit, ut illuc sacramentum succederet, quia perfectam hominis emundationem et interiorem animae candorem, quem in ipso et per ipsius sacramentum adipiscitur, posset declarare.“

<sup>842</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 20-22 / PL 176, 448CD: „Propter eiusmodi rationem aliam mutatae circumcisionis causam commodiorem fortasse et manifestam magis proponendam putamus.“

<sup>843</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 246, 6-9 / PL 176, 346A: „Et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismum expiationis et iustificationis sacramentum formari institutum est, quia eiusdem mundationis forma et similitudo in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifeste declaratur.“ Vgl. ebd; Berndt, 246,27 – 247,3 / PL 176, 346C: „Ablutio veri inquinatos sine dolore emundat, idcirco priori populo in timore servienti, et sub lege laboranti circumcisio ad emundationem data est; novo autem populo in gratia per caritatem ambulanti ablutio.“

Viktor diesen Gedanken in merklich augustinischen Bahnen fort, wobei er zum einen auf die Übertragung der Erbschuld durch die Zeugung anspielt, zum anderen auf den Ritus des Untertauchens abhebt, der zu seiner Zeit aber nicht mehr allgemein praktiziert wurde: Beim Abschneiden eines kleinen Teils seines Körpers, so Hugo, erkennt der Mensch, daß die Schuld, welche die Natur sich durch diesen Teil des Leibes zugezogen hat, durch das Sakrament der Beschneidung gnadenhaft gereinigt wird. Während das Sakrament, das von der Erbschuld reinigte, unter dem Gesetz schmerzlich, jedoch dem Volk, das Gott in Furcht diente und unter der Last des Gesetzes litt, eben deshalb angemessen war, wurde dem neuen Volk Gottes, das Gott freiwillig und in Liebe dient, im Bad der Taufe ein Sakrament der Rechtfertigung geschenkt, dessen Kennzeichen eine angenehme Reinigung ist.<sup>844</sup>

Hugo von St. Viktor war sich zwar bewußt, daß die Beschneidung den Frauen in Israel vorenthalten war. Als Begründung für die Abschaffung der Beschneidung und ihres Ersatzes durch die Männern und Frauen gleichermaßen mögliche Taufe spielt dieser Gedanke aber für ihn nirgendwo eine Rolle.

Schließlich kann festgehalten werden, daß die Verbesserungen der Taufe im Vergleich zur Beschneidung letztlich soteriologisch begründet sind. Sie bestehen darin, daß bei der Taufe durch die Änderung des Zeichens die Ursächlichkeit der *passio Christi* für die Heilswirksamkeit der Sakramente und somit die damit verbundene heilsgeschichtliche Zäsur überhaupt zum Ausdruck gebracht wird, und daß die Taufe als Sakrament in der Zeit der Gnade dieses Heil auch ohne Zeitverzögerung (*statim*) vermittelt. Hinzu kommt – die Taufspendung durch Untertauchen im Blick – die bessere Zeichenhaftigkeit der Taufe als Sakrament vollkommener Reinigung des Körpers im Bezug auf die vollkommene Reinigung vom inneren Schmutz der Erbschuld. Die Begründung Hugos von St. Viktor für die Ablösung der Beschneidung durch die Taufe ist zudem ein Beispiel für seine durchgängige positive Idee vom heilsgeschichtlichen Fortschritt.<sup>845</sup>

---

<sup>844</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382, 2-13 / PL 176, 449AB: „Data est circumcisio, ut virtutem iustificationis evidentius demonstraret, quando dictum est homini, ut portionem carnis suae, non quidem superfluum, sed illius, quod superfluum erat in homine signum auferret, ut per hoc agnosceret, quia culpam, quam natura per illam partem corporis traheret, gratia per sacramentum circumcisionis emundaret. Sed quia circumcisio eas tantum, quae foris sunt enormitates amputare potest, eas vero, quae intrinsecus sunt pollutionum sordes mundare non potest, venit post circumcisionem lavacrum aquae totum purgans, ut perfecta iustitia signaretur. Rursum quia prioris populi, qui sub timore serviebat, mundatio laboriosa fuit, propterea sacramentum circumcisionis in carne, quae dolorem habet, illi datum est. Novo autem populo, qui voluntate et dilectione servit, sacramentum iustificationis in lavacro aquae, quae suavem habet purificationem propositum.“

<sup>845</sup> Vgl. Zinn, History and contemplation, 313-315. Durchweg kritisch wird Hugos positive Auffassung vom Fortschritt der Heilsgeschichte von R. Moore betrachtet, weil er damit den Vorrang der Christen vor den Juden zum Ausdruck bringe und den Juden eine permanente Posteriorität in der Heilsgeschichte oder einen „second class status“ zuweise; vgl. Moore, Jews and Christians, 39f. u. 127-129.

### 3.3.2. Der Zeitraum der Einsetzung der Taufe

Bereits im Zusammenhang mit der Frage nach der richtigen Taufform kommt Hugo von St. Viktor auf die Einsetzung der Taufe zu sprechen. Dabei spricht er im Duktus der Vorlesung zu seinen Schülern: „Du tauchst einen Menschen unter und sprichst: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Dabei befolgst du gut die nach göttlicher Einsetzung gegebene Form; du tust, was er befohlen hat; du bekennt, was er eingesetzt hat.“<sup>846</sup> Aus diesen Worten läßt sich schlüssig zeigen, daß für Hugo von St. Viktor durch den im 28. Kapitel des Matthäusevangeliums überlieferten, sogenannten Taufbefehl sowohl die Einsetzung der Taufe durch Jesus Christus selbst, als auch aufgrunddessen der göttliche Wille dafür feststeht.<sup>847</sup> Für die Heilsnotwendigkeit des Empfangs der hiermit eingesetzten, christlichen Taufe war aber nicht der Zeitpunkt entscheidend, zu dem Christus dies gesagt hat, sondern jener, in dem dieser Taufbefehl universal gepredigt worden ist und allgemein bekannt war.<sup>848</sup> Wann aber war dieser Zeitpunkt?

Wenngleich die Theologen des 12. Jahrhunderts noch mit einem im Werden begriffenen Sakramentsbegriff operierten und die Siebenzahl der Sakramente für Hugo von St. Viktor noch so wenig feststand wie die Frage ungeklärt war, ob alle der späteren „sieben Sakramente“ von Christus selbst eingesetzt worden sind – Hugo vertrat beispielsweise die Ansicht, daß die Letzte Ölung nicht von Christus, sondern von den Aposteln eingesetzt worden sei<sup>849</sup> – so stand doch außer Frage, daß die Taufe als grundlegendes und heilsnotwendiges Sakrament von Gott eingesetzt wurde. Hugo von St. Viktor kommt bereits im zweiten Kapitel des Tauftraktates auf die *institutio divina* zu sprechen.<sup>850</sup> Art und Zeitpunkt der Einsetzung der Taufe behandelt er dann aber im vierten und fünften Kapitel des Tauftraktates. Der Hintergrund seiner ausführlichen Abhandlung ist eine von einem unbekanntem Dritten an ihn herangetragene Fragestellung, die uns aus einem Briefwechsel Hugos

<sup>846</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378, 18-19 / PL 176, 446A: „Tu mergis hominem et dicis: Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Bene sequeris formam institutionis divinae, facis quod iussit, profiteris quod instituit.“

<sup>847</sup> Dies ist ein weiterer Beleg für die These W. Knochs, daß Hugo deutliches Interesse zeigt an der Präzisierung der Fragen um die Einsetzung der Sakramente; vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 89. Dort auch die begründete Zurückweisung der unhaltbaren Behauptung van der Eyndes, Hugo zeige niemals irgendein Interesse an der Frage, was christliche Sakramente als solche konstituiert.“ Das Gegenteil ist durchweg der Fall. Vgl. Knoch, ebd.

<sup>848</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 5; Berndt / PL 176, 451A: „Ubi quidem generalis institutio facta est, quae ex eo unumquemque debitorem habuit, quod ad ipsum praedicantibus apostolis nuntiis verbi praeceptum institutionis pervenit.“

<sup>849</sup> Vgl. De sacramentis II, 15, 2; Berndt, 545, 23 / PL 176, 577D: „Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur.“ Vgl. die Richtigstellung durch den Herausgeber des Migne-Bandes ebd. in Fußnote (5): „Unctionis extremae sacramentum a Christo institutum docet sacrosancta synodus Tridentina.“ Was im 16. Jh. als häretisch gegolten hätte, konnte im 12. Jh. noch als unangezweifelt rechtläubig ausgesagt werden, da weder die Siebenzahl der Sakramente geklärt war, noch die Einsetzung durch Christus uneingeschränkt als Voraussetzung dafür angenommen werden mußte, daß eine göttliche Einsetzung erfolgt sei. Eine Einsetzung „ab apostolis“ dürfte für Hugo also kein Argument gegen eine „institutio divina“ gewesen sein.

<sup>850</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378, 19 / PL 176, 446A: „Bene sequeris formam institutionis divinae, ...“

mit Bernhard von Clairvaux bekannt ist.<sup>851</sup> Erhalten ist freilich nur das Antwortschreiben Bernhards, in dem die Fragen, die Hugo an ihn schrieb, jedoch ausführlich wiedergegeben sind.<sup>852</sup>

Die erste Behauptung, die Hugo von St. Viktor Bernhard von Clairvaux zur Prüfung übermittelte, lautete: „Seit zum ersten Mal das Wort des Herrn gelesen wird: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh 3,5), kann niemand auf irgendeine Weise gerettet werden, wenn er nicht ausdrücklich dieses sichtbare Sakrament empfangen oder an seiner Stelle das Martyrium erlitten hat. Selbst wenn es jemand vielleicht mit wahren Glauben und in der Zerknirschung seines Herzens anstrebt, wird er doch sicher verdammt, wenn ihn die Todesstunde überrascht und er das, was er ersehnte, nicht mehr erlangen kann.“<sup>853</sup> Die zweite Bernhard vorgelegte Behauptung lautete, „daß alle Gerechten der alten Zeit, das heißt alle, die der Ankunft Christi vorausgegangen sind, durchaus ein solches Vorauswissen des Künftigen gehabt haben, wie wir, die wir später leben, ein Wissen des Vergangenen haben, so daß auch nicht dem niedrigsten der Gerechten etwas von allen Ereignissen, die uns die Geschichte des Evangeliums aufat, völlig unbekannt war“, daß sogar „diejenigen nicht gerecht waren und nicht gerettet sind, denen dies alles nicht klar und offensichtlich war.“<sup>854</sup> Die dritte Behauptung, die Bernhard von Clairvaux nicht explizit zitiert, kann als die Verstärkung der ersten eruiert werden, sofern ihr gemäß auch diejenigen als verdammt zu gelten haben, die vom Gespräch Jesu mit Nikodemus kein Wissen hatten und deshalb nicht aufgrund der mangelnden Taufe, sondern bereits aufgrund ihrer Unwissenheit als verdammt zu gelten haben.<sup>855</sup> In seinem Antwortbrief an Hugo von St. Viktor, in dem Bernhard von Clairvaux die von Hugo an ihn herangetragenen und zur Beurteilung vorgelegten Fragen anführt, beschäftigt sich Bernhard zwar nicht direkt mit der Frage nach dem Zeitpunkt der Einsetzung der Taufe, jedoch mit der damit zusammenhängenden Frage nach ihrer Heilsnotwendigkeit, die er – wie Hugo von St. Viktor – erst für einen Zeitpunkt annimmt, an dem jeder einzelne vom Gebot der Taufe Kenntnis erlangt hat und er sein Nichtwissen nicht mehr entschuldigen konnte.<sup>856</sup> Andernfalls wäre die Zeit des Erdenlebens Jesu Christi die unseligste aller Zeiten gewesen, weil in ihr ein vorhandenes, heilbringendes Sakrament, nämlich die Beschneidung, bereits durch

---

<sup>851</sup> Auf den Briefwechsel mit Bernhard von Clairvaux hatte bereits Liebner, Hugo von St. Viktor, 449, hingewiesen.

<sup>852</sup> Der Brief ist als Epistola LXXVII erhalten und lat.-dt. ediert in: Winkler, Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke II, 608-641; s. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>853</sup> Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 1-2; Winkler, 609-611.

<sup>854</sup> Ebd., 10-11; Winkler, 624-626.

<sup>855</sup> Vgl. ebd., 16; Winkler, 632: „Cum enim de nocturno illo privatoque susurrio Domini cum Nicodemo laqueum nectat publicae hora potuisse salvari, qui non fuerit baptizatus, nonne aperte peccatum ignorantiae, et peccatum damnabile confitetur?“

<sup>856</sup> Ebd., 6; Winkler, 616: „Sed ex eo tempore tantum cuique coepit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quique novi praecepti reus exsistere, ex quo praeceptum ipsum inexcusabiliter ad eius potuit pervenire notitiam.“

ein neues Sakrament, die Taufe, abgelöst worden wäre, dieses jedoch den meisten nicht zu Hilfe gekommen wäre, weil sie keine Kenntnis von ihm haben konnten.<sup>857</sup>

Daß es über die Frage, wann die Taufe als Sakrament eingesetzt wurde und insbesondere darüber, ab welchem Zeitpunkt die Einsetzung der Taufe nicht mehr mißachtet werden durfte, sondern als zum Heil geboten galt, verschiedene Meinungen gibt, räumt Hugo von St. Viktor zu Beginn des vierten Kapitels des Tauftraktates zunächst generell ein, bevor er sich speziell der Frage widmet, wann die Taufe eingesetzt wurde.<sup>858</sup> Die einen, so Hugo, sagen, daß die Taufe dadurch eingesetzt worden sei, daß Christus in jener Nacht mit Nikodemus, der zu ihm gekommen war, über die „neue Geburt“ gesprochen habe. Die Einsetzungsworte fänden sich dann im dritten Kapitel des Johannesevangeliums: „Wenn jemand nicht neu geboren wird aus Wasser und Heiligem Geist, kann er nicht in das Reich Gottes gelangen (Joh 3,5).“<sup>859</sup> Eine andere Lehrmeinung verlegt den Zeitpunkt der Einsetzung in die nachösterliche Zeit. Ihr gemäß wären als Einsetzungsworte der in Mt 28, 19 überlieferte, so genannte Taufbefehl anzusehen: „Geht und lehret alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28, 19).“<sup>860</sup> Neben dieser klassischen und jener aus Bernhards Brief bekannten Lehrmeinung führt Hugo von St. Viktor noch weitere Meinungen zur Frage der zeitlichen Festlegung der Einsetzung an. Wieder andere meinen nämlich, die Taufe sei eingesetzt worden, als Johannes der Täufer begann, mit Wasser zu taufen, und predigte, es werde in Zukunft mit Geist getauft (vgl. Mk 1, 8).<sup>861</sup> Eine vierte Lehrmeinung schließlich sage, die Taufe sei eingesetzt worden, als Christus am Kreuz sprach: „Es ist vollbracht“<sup>862</sup>, weil dadurch alle Sakramente des Alten Bundes ihr Ende gefunden und diejenigen des Neuen Bundes ihren Anfang genommen hätten.<sup>863</sup>

Hugo von St. Viktor übernimmt keine dieser Lehrmeinungen, sondern hält es für treffend zu sagen, daß die Taufe zunächst durch Johannes und schließlich durch

<sup>857</sup> Ebd., 5; Winkler, 616: „Sancito quippe novi mysterii decreto, sed adhuc secreto, quisnam, quaeso, morientibus interim ad regnum patet accessus, dum et vetus iam deficit, quoniam a novo excluditur, et novum tamen non subvenit, quoniam, dum nescitur, non percipitur? O infelicissima illa tempora, quae sola a saeculis omni penitus salutis remedio vacua transierunt ...“

<sup>858</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 382, 17-19 / PL 176, 449BC: „Quaeritur etiam quando institutum sit sacramentum baptismi, ex quo deinceps licitum non fuit illud negligere, quando illud suscipere debitum fuit. Et sunt quidem super hoc diversae plurium aestimationes.“

<sup>859</sup> Ebd.; Berndt, 382, 19-21 / PL 176, 449C: „Alii dicunt ex eo institutum baptismum, quo Christus Nicodemo nocte ad se venienti modum novae regenerationis insinuans, ait: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest videre regnum Dei.“

<sup>860</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 382, 21-24 / PL 176, 449C: „Alii dicunt institutionem baptismi ex eo coepisse, quo Christus post resurrectionem suam in caelum ascensurus discipulos ad praedicandum misit, dicens: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.“

<sup>861</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 382, 24-25 / PL 176, 449C: „Quidam institutionem baptismi ex eo coepisse putant, quo Joannes in aqua baptizare coepit praedicans baptizatum in Spiritu.“ Demnach wären die Einsetzungsworte in Mk 1,8 zu finden.

<sup>862</sup> Lat. „Consummatum est.“; Joh 19, 30.

<sup>863</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 382, 25-27 / PL 176, 449D: „Alii in passione Christi quando dixit: Consummatum est, omnia veteris testamenti sacramenta finem accepisse, et novi exordium putant.“

Christus oder durch die Jünger so allmählich in Gebrauch gebracht wurde, daß sie nicht plötzlich der Gewohnheit, sprich der Beschneidung, zuwiderlief. Für allgemein eingesetzt ist die Taufe aber erst zu halten, nachdem die Jünger zur Taufpredigt in die ganze Welt gesandt worden waren.<sup>864</sup>

Auch wenn Hugo von St. Viktor die Worte *institutio / institutum* nur für die matthäische Taufformel und die durch die Jünger „in aller Welt“ erfolgte Taufpredigt, also für nachösterliche Einsetzungszeitpunkte, verwendet, für den vorher erfolgten Gebrauch der Taufe etwa durch Johannes und die Jünger aber nur die Formel *in usum productum* gebraucht, so wird doch deutlich, daß er keinen Zeitpunkt, sondern einen Zeitraum für die Einsetzung der Taufe annimmt. Unbeschadet seiner Ansicht, in Mt 28, 19 die Einsetzungsformel (*formam institutionis divinae*) vorliegen zu haben<sup>865</sup>, lehrt Hugo von St. Viktor, was die Zeit der Einsetzung anbelangt, eine mehrstufige Einsetzung der Taufe, indem er drei Zeiten unterscheidet: *tria tempora distinguenda*.<sup>866</sup> Die erste Zeit war die Zeit vor der Taufe, in der allein die Beschneidung zur Rechtfertigung genügte.<sup>867</sup> Dieser folgte eine zweite Zeit, in der Taufe und Beschneidung nebeneinanderliefen.<sup>868</sup> Diese Zeit diente zur Einführung und Bestätigung der Taufe sowie zur Beendigung der Beschneidung. Zuletzt folgt eine dritte Zeit: in ihr gilt nur noch von der Taufe, daß sie - ohne die Beschneidung - *ad salutem* gefeiert wird.<sup>869</sup>

Es entspricht der integrativen Art Hugos von St. Viktor, Theologie zu lehren, daß er sich auf keinen Zeitpunkt der Einsetzung festlegt, sondern versucht, alle vier von ihm genannten Lehrmeinungen zu vereinen und so eine sie integrierende Formulierung für die Zeit der Einsetzung der Taufe zu finden. Dabei stellt er – seiner Sakramententheologie entsprechend - die in der vierten Lehrmeinung angeklungene Passion Christi in den Mittelpunkt: *in passione Christi ... consummata sunt omnia*.<sup>870</sup> Somit setzt die *passio Christi*, aus der alle Sakramente vor und nach Christus ihre Wirkkraft empfangen, theologisch den alten Zeichen ein Ende und konstituiert den Anfang der neuen Sakramente. Heilsgeschichtlich betrachtet markiert also die *passio Christi* den Zenit. Von der sakramentalen Praxis her betrachtet gab es aber einerseits die Taufe des Johannes schon vorher, um die Menschen an dieses Zeichen zu gewöhnen, andererseits wurde die Beschneidung

<sup>864</sup> Ebd.; Berndt, 382, 27-30 / PL 176, 449D: „Commodius autem videtur ut dicamus baptismum prius per Joannem et deinde per Christum sive per discipulos Christi aliquandiu, solum ne a consuetudine abhorreret in usum productum; novissime autem quando universum mundum praedicatores baptizare missi sunt, generaliter institutum.“

<sup>865</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378 / PL 176, 446A.

<sup>866</sup> De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 382 / PL 176, 449D.

<sup>867</sup> Ebd.; Berndt, 383, 1-2 / PL 176, 449D: „Primo enim ante baptismum circumcisio sola statum habuit et suscipiebatur ad iustificationem sine baptismo.“

<sup>868</sup> Ebd.; Berndt, 383, 4-5 / PL 176, 450A: „Fuit autem medium tempus quoddam, quando et circumcisio et baptismus simul cucurrerunt.“

<sup>869</sup> Ebd.; Berndt, 383, 2-4 / PL 176, 449D: „Novissime autem nunc post circumcisionem solus baptismus statum habet, et celebratur ad salutem sine circumcisione.“

<sup>870</sup> Ebd.; Berndt, 383 / PL 176, 450B.



klugem Abwägen gemäß auch danach noch eine Zeitlang geduldet.<sup>871</sup> Vor und nach der *passio Christi* gab es demzufolge eine mittlere Zeit, in der das Neue bereits begann und das Alte noch nicht verboten war. Diese Zeit, in der das Gespräch Jesu mit Nikodemus ebenso Platz hatte wie der Taufbefehl des Auferstandenen, ist nicht als ein Zeitpunkt, sondern als eine Zeitspanne der Einsetzung der Taufe anzusehen.

Anders als etwa beim Sakrament der Eucharistie ist bei der Taufe nicht von einem Zeitpunkt, sondern von einer Zeitspanne der Einsetzung zu sprechen, die mit der Einführung der Wassertaufe durch Johannes den Täufer begann und mit der universalen Predigt des Evangeliums endete.<sup>872</sup> Den Zeitpunkt dieses Endes, der Abgeschlossenheit der universalen Verkündigung also, mit dem die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe begonnen hat, läßt Hugo von St. Viktor zunächst bewußt offen. Es scheint, als habe es eine Zeit gegeben, in der das Verbot der Beschneidung begann, ohne daß deren Ende aber genau angegeben werden könnte. Vor der weiteren Klärung dieser Zusammenhänge ist es lohnend, den Gründen, die Hugo von St. Viktor dafür anführt, daß ein Zeitraum und kein Zeitpunkt für die Einsetzung der Taufe sinnvoll war, spezielle Aufmerksamkeit zu widmen. In ihnen wird nämlich eine sakramententheologische und sakramentenpastorale Grundregel erkennbar.

### **Exkurs: Die Allmählichkeit des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe als Grundregel der Gestaltwerdung von Sakrament und Liturgie**

Die Klugheit, mit der Hugo von St. Viktor die vier im vorigen Abschnitt genannten, unterschiedlichen Positionen zur Frage, wann die Taufe eingesetzt worden ist, vereinigt hat und mit welcher er die Kontinuität zwischen Beschneidung und Taufe betont hat, läßt ein Prinzip erkennen<sup>873</sup>, dessen Beherrschung zu allen Zeiten, in denen Sakramente und Sakramentalien eine Rolle im religiösen Leben der Menschen spielen, als äußerst sinnvoll erscheint: das Prinzip der Allmählichkeit. Hugo von St. Viktor hält es für notwendig, daß Veränderungen wie jene des

<sup>871</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 12-16 / PL 176, 450B: „Quamvis ergo in passione Christi per quam consummata sunt omnia, veteris figurae status finem acceperit, et novi constitutio sacramenti exordium, tamen et prius aliquanto tempore; et nova inchoata sunt ad consuetudinem, et vetera postmodum aliquamdiu tolerata secundum dispensationem.“

<sup>872</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 16-20 / PL 176, 450B: „Simul ergo fuerunt utraque tempore illo, sive ante passionem, sive post, ab eo quando inchoata sunt nova, donec postmodum vetera sunt interdicta. Et in isto medio tempore, quod fuit baptismus cum circumcissione, ab inchoatione sua usque ad passionem Christi, hoc fuit circumcisio cum baptismo post passionem Christi, usque ad illud tempus, quo ipsa circumcisio coepit prohiberi.“

<sup>873</sup> Daß Hugo von St. Viktor hier in seinen Überlegungen zum Übergang von der Beschneidung zur Taufe nicht nur etwas ausschweift, sondern durchaus prinzipiellere Orientierung zu geben beabsichtigt, ergibt sich außer aus dem Gesamt der Darlegung auch aus den Begriffspaaren „nova“ und „vetera“ im Plural, mit deren Hilfe er allgemeine Regeln formuliert, zu deren Illustration er dann die Sakramente Taufe und Beschneidung hernimmt. Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 383, 15-16 / PL 176, 450AB: „et nova inchoata sunt ad consuetudinem, et vetera postmodum aliquamdiu tolerata secundum dispensationem ...“

Übergangs von der Beschneidung zur Taufe „mit Weile und Würde“<sup>874</sup> vor sich gehen, und er nennt als Hauptgrund dafür, daß das Gegenteil zu vermeiden ist, die Gefahr des Ärgernisgebens gegenüber denjenigen, die an die bisherige Form gewohnt sind.<sup>875</sup>

Überlegt man, wie die gelegentliche Mißachtung dieses Prinzips in der Geschichte der Kirche bei Reformen im Bereich der Liturgie und der Sakramente zu Spannungen und Spaltungen geführt hat, und zieht man zudem in Betracht, daß der Wandel im Bereich der Formen und Zeichen grundsätzlich sinnvoll, ja sogar in der Heilsgeschichte mit dem Siegel göttlicher Sakramentseinsetzungen verbunden ist, erscheint es nicht überflüssig, wengleich als ein gewisser Exkurs vom eigentlichen Thema dieser Arbeit, zu fragen, was Hugo von St. Viktor Genaueres über dieses Prinzip der Allmählichkeit ausführt, das er im Zusammenhang von Beschneidung und Taufe entwickelt hat.

Grundlage jeder Neuerung oder Reform im Bereich der Sakramente beziehungsweise der Liturgie als ihrer rituellen Form ist zunächst, daß feststeht, daß die neu einzuführende Form der bisherigen überlegen ist. Am Beispiel von Beschneidung und Taufe hat Hugo von St. Viktor dafür sowohl die deutlichere Zeichenhaftigkeit als auch die sicherere Heilswirksamkeit im dritten Kapitel seines Tauftraktates aufgewiesen. Als heilsgeschichtlichen Maßstab formuliert er hierfür, daß mit der Heilswirkung auch die Wahrheitserkenntnis zunimmt beziehungsweise zunehmen soll: *ut cum effectu salutis cresceret cognitio veritatis*.<sup>876</sup> Im Laufe der Heilsgeschichte sollen nämlich mit der Zeit auch die Zeichen der geistlichen Gnade mehr und mehr an Klarheit (*evidentia*) und Erklärungsmächtigkeit (*declarantia*) zunehmen.<sup>877</sup> Weil Gott die Heilsgeschichte will, will er sie als allmählich fortschreitende Entwicklung und so eben als Geschichte, in der ein Fortschritt (*processum*) auch erkennbar ist. Das progredierende Moment der Heilsgeschichte ist also die Bedingung der Möglichkeit und der sinnvollen Notwendigkeit eines Fortschritts in der Geschichte der Sakramente und der Liturgie. Daß Gott die Heilsgeschichte als Geschichte will, ist letztlich der Grund, warum ihre sakramentalen Formen vor Erstarrung zu bewahren sind.

Den inneren Sinn eines solchen heilsgeschichtlichen Fortschritts im Bezug auf die Sakramente hat Hugo von St. Viktor bereits für den Übergang von den Sakramenten der Zeit des natürlichen Gesetzes zu denjenigen der Zeit des geschriebenen Gesetzes und dieser wiederum zu den Sakramenten des Neuen Testaments im Traktat über das natürliche Gesetz dargelegt. So habe Gott den

<sup>874</sup> „Cum mora et gravitate“; vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 383, 9 / PL 176, 450A.

<sup>875</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384, 1-3 / PL 176, 450D: „Sic in novissimo a quibusdam fidelibus circumcisio dispensatorie secundum solum sacramentum suscipiebatur, ne hi, qui circumcidi consueverant, scandalizarentur.“

<sup>876</sup> De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 25-26 / PL 176, 448D.

<sup>877</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 381, 24-25 / PL 176, 448D: „Oportere autem, ut secundum processum temporum spiritualium gratiarum signa magis semper ac magis evidentia ac declarantia formarentur ...“

Menschen zwar von Anfang an darauf hingewiesen, daß er die Folgen der Ursünde durch nachfolgende Übungen der Frömmigkeit, etwa durch die Darbringung von Opfern, tilgen kann. Gott ist jedoch nicht sofort mit Vorschriften daher gekommen, sondern hat zunächst damit begonnen, den Menschen in dieser Hinsicht guten Rat zu geben.<sup>878</sup> Erst als die Zeit gekommen war, daß die Menschen für Gesetze zugänglich und des Gehorsams fähig waren, hat Gott das geschriebene Gesetz eingesetzt. Zur Zeit des natürlichen Gesetzes hat Gott also zuerst die im Umgang mit Gottes Vorschriften noch Ungeübten mit gutem Rat genährt. Dann, zur Zeit des geschriebenen Gesetzes, hat er die bereits Geübten zu Größerem aufgefordert, bis er schließlich in der Zeit der Gnade den Vollkommenen ermöglicht, in der Freiheit des Geistes zu wandeln.<sup>879</sup>

Derselbe langsame, heilsgeschichtliche Fortschritt findet sich in der Entwicklung der Sakramente wieder, welche zuerst nur zur Übung und als Zeichen des Kommenden, mit der Beschneidung dann erstmals verpflichtend und – jedoch nur für männliche Glieder des Volkes Israel - heilsnotwendig eingesetzt sind, erst in der Zeit der Gnade aber das Heil ohne Verzögerung vermitteln und daher für alle heilsnotwendig sind.<sup>880</sup> Hugo von St. Viktor erkennt in der Heilsgeschichte darin Gottes Ordnung und Vernunft, daß die Wirksamkeit der Sakramente und die Wahrheitserkenntnis der Menschen mehr und mehr zunahm, je mehr sich die Ankunft des Erlösers näherte.<sup>881</sup> So wie die Glaubenserkenntnis zunahm, nahm mehr und mehr das in den Sakramenten vermittelte Heil zu, so daß die Sakramente als Zeichen des Heils sich im Laufe der Zeit, eines nach dem anderen, ändern und verwandeln mußten.<sup>882</sup>

---

<sup>878</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 4; Berndt, 244, 20-26 / PL 176, 344D-345A: „Probabile tamen est omnino ad hominem ad haec exercenda a Deo a principium instructum et eruditum fuisse, ut primi contemptus culpam subsequentis devotionis studio aboleret, et qui in semetipso contumax exstiterat, in suis postmodum obtemperare consuesceret ... Ex quo coniiicimus, quod Deus quidem hominem a principio ad haec exercenda consilio erudit, sed praecepto non obligavit.“

<sup>879</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 244,26 – 245,2 / PL 176, 345A: „... donec postea illa venirent, in quibus homo praecepti capax, oboedientiam exhibere et praevaricationem cavere addisceret. Primum igitur ante legem parvulos consilio nutrit. Postea sub lege exercitatos praecepto temptavit. Novissime sub gratia perfectos in libertate spiritus ambulare permittit.“ Das Wort „parvulos“ dürfte sich hier nicht auf den Glauben, sondern auf den Gehorsam und die Geübtheit im Umgang mit den Geboten und Sakramenten beziehen; daher diese Übersetzung.

<sup>880</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 5; Berndt, 245, 11-17 / PL 176, 345BC: „Secunda differentia est, quod qui in illis sacramentis imbuebantur antiqui iusti; nondum adhuc regni caelestis ianua intrare potuerunt, donec salvator per carnem assumptam caelos ascendit et in se omnibus credentibus ac sequentibus viam aperuit. Tertia differentia est, quod sacramenta naturalis legis non ex praecepto indicta videntur, sed ex consilio ad votum proposita; sacramenta non scriptae legis et gratiae necessitatem quandam executionis inducere propterea, quod non consilio tantum sed ex praecepto instituta noscuntur.“ Zur Beschränkung der Verpflichtung zur Beschneidung für Männer in Israel vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 252 / PL 176, 350CD.

<sup>881</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 245, 21-24 / PL 176, 345CD: „Sed sciendum, quod divinae dispensationis ordo et ratio hoc poposcit, ut sicut ab initio, procurrente tempore, magis semper ac magis adventus salvatoris appropinquavit, sic semper magis ac magis effectus salutis cresceret et cognitio veritatis.“

<sup>882</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 245,24 – 246,4 / PL 176, 345D: „Propter quod et ipsa signa salutis per successionem temporum alia post alia mutari debuerunt, ut cum effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simul quoque et ipsa sanctificatio in ipsis signis visibilibus evidentior appareret.... Postea

Der Grund dafür, daß Gott – wie Hugo von St. Viktor es formuliert – zunächst mit Sakramenten begann, welche die „Gnade im Aufschub“<sup>883</sup> vermittelten, welche nach und nach durch heilswirksamere ersetzt wurden, hat zum einen mit der dadurch angezeigten zeitlichen Nähe zur Ankunft des Erlösers zu tun, zum anderen aber auch mit der Übung, Vorstellungskraft und Aufnahmefähigkeit der betreffenden Menschen.<sup>884</sup> Der Fortschritt der Sakramente in der Heilsgeschichte, der die allmähliche Wandlung der verwendeten Heilszeichen und die Zunahme ihres Verpflichtungsgrades zur Folge hat, geschieht also in Relation zum Fortschritt der menschlichen Fassungskraft.

Auf der Grundlage solchen heilsgeschichtlichen Fortschritts auch von Seiten des Menschen ergab sich in der Geschichte immer wieder die Notwendigkeit, die Form der Sakramente zu ändern, oder zu wandeln, wie Hugo von St. Viktor es formuliert. Zwar ist eine nochmalige Änderung der von Christus eingesetzten Sakramente der Gnadenzeit definitiv ausgeschlossen, weil die Gnadenzeit in Hugos Geschichtstheologie der letzte heilsgeschichtliche Zeitraum vor dem Ende der Welt ist und die Wandlung einer Sakramentsform göttlicher Einsetzung bedarf, doch gilt dies nicht in gleicher Weise von allen Sakramentalien, noch von der rituellen Form, in der sie gefeiert werden und von der Hugo von St. Viktor weiß, daß sie immer wieder Änderungen und Hinzufügungen kannte, die kraft kirchlicher Autorität vorgenommen werden.<sup>885</sup> Steht für diese Autorität auf der Grundlage des heilsgeschichtlichen Fortschrittes der Sinn und die Notwendigkeit der Änderung fest, insbesondere die Überlegenheit der neuen über die bisherige Form, ist das langfristige legitime Ziel durchaus die allgemeine Bestätigung (*generaliter ... confirmaretur*) der neuen Form und die Abschaffung (*postmodum vetera interdicta*) der alten.<sup>886</sup>

Die Gestaltung dieser Einführung ist nun das eigentliche Thema von Hugos Überlegungen im Tauftraktat. Er verwirft den plötzlichen Übergang von der alten zur neuen Form aus mehreren Gründen. Der erste Grund ist moralischer Natur. Denn durch eine abrupte Änderung würde vielen, die an die bisherige Form gewohnt sind, Ärgernis gegeben (*scandalizetur*).<sup>887</sup> Zum anderen ist es prinzipiell schädlich, wenn anlässlich der nötigen Änderung ein Abscheu vor der Gewohnheit (*ne a consuetudine*

---

vero paulatim eius adventu appropinquante oportebat, ut eodem ordine et fides in cognitione et gratia in salute cresceret.“

<sup>883</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 5; Berndt, 245,9-10 / PL 176, 345B: „... gratiam in sustentationem ... contulerunt.“

<sup>884</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 244, 27 / PL 176, 345A: „praecepti capax“.

<sup>885</sup> Vgl. etwa die Beschreibung der Änderungen des Meßritus durch die Päpste in De sacramentis II, VII, 14; Berndt, 411-412 / PL 176, 472A-C.

<sup>886</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 382, 29-30 / PL 176, 449D: „novissime autem, quando universum mundum praedicatores baptizare missi sunt, generaliter institutum ...“ Vgl. ebd; Berndt, 383, 16-18 / PL 176, 450B: „Simul ergo fuerunt utraque tempore illo, sive ante passionem, sive post, ab eo, quando inchoata sunt nova, donec postmodum vetera sunt interdicta.“

<sup>887</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 384, 1-3 / PL 176, 450D: „Sic in novissimo a quibusdam fidelibus circumcisio dispensatorie secundum solum sacramentum suscipiebatur, ne hi, qui circumcidi consueverant, scandalizetur.“

*abhorreret*) eintritt, weil die neue Form selbst ja wiederum zur Gewohnheit werden soll. Für dieses Ziel wäre aber ein aufkommender Zweifel an der Güte der Heilsgeschichte kontraproduktiv.<sup>888</sup> Es muß im Gegenteil gerade im Rahmen der Änderung noch einmal gezeigt werden, daß das, was beendet werden soll, zu seiner Zeit gut (*bona fuisse tempore suo*) gewesen ist.<sup>889</sup> Das Motiv der Eingewöhnung war der patristischen und mittelalterlichen Theologie im Bezug auf die Frage nach dem Zweck der Johannestaufe stets geläufig gewesen.<sup>890</sup> Der dritte Grund, den Hugo von St. Viktor für die Allmählichkeit des Übergangs nennt, ist die Vermeidung des Eindrucks, es werde nach der Art und Weise einer „Revolution“ vorgegangen, der es zu eigen ist, daß das Bisherige verächtlich weggeworfen und etwas Neues widerrechtlich eingeführt wird, ein Eindruck, der bei plötzlichen Änderungen leicht entsteht und das Neue zudem dem Verdacht aussetzt, es sei etwas Fremdes und an der Sache vorbei von irgendwo Hergeholtes.<sup>891</sup> Eine revolutionsartige Änderung bringt also sowohl die verantwortliche Autorität in den Geruch der Unrechtmäßigkeit, wie sie auch den neu eingeführten Ritus selbst unter den Verdacht der Sachfremdheit stellt. Die Kirche muß sich bewußt sein, daß der Gebrauch ihrer Autorität in diesem Bereich immer ein Licht wirft auf jene eigentliche Autorität, ohne die kein sakramentaler Ritus rechtmäßig sein kann, die Autorität Gottes, die Hugo von St. Viktor hier als *divini consilii auctoritas* anführt.<sup>892</sup> Ihre Geltung nimmt Schaden, wenn durch eine allzu abrupte Reform der Anschein entsteht, das Alte werde verschmäht und beiseite geschoben (*proiecta*), das Neue aber sei durch Usurpation (*usurpata*) zur Geltung erhoben worden.

Diese drei Gründe, die Rücksichtnahme auf die Anpassungsfähigkeit der Gläubigen, die innere Logik der Heilsgeschichte und die Unbeschadetheit der kirchlichen wie der göttlichen Autorität machen es deshalb erforderlich, daß bei der Änderung von Riten ein Instrument berücksichtigt wird, für das der Übergang von der Beschneidung zur Taufe beispielhaft ist: das, was Hugo von St. Viktor die „Zwischenzeit“ (*medium tempus*) nennt<sup>893</sup>. In dieser Zeit, in der beide Riten nebeneinander bestehen, kann der bisherige Ritus langsam auslaufen, während der

<sup>888</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 382, 27-29 / PL 176, 449D: „Commodius autem videtur, ut dicamus baptismum prius per Johannem, et deinde per Christum, sive per discipulos Christi aliquandiu, solum ne a consuetudine abhorreret, in usum productum.“

<sup>889</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 6-8 / PL 176, 450A: „Oportuit enim, ut et illa, quae finienda erant ... reverentia dimitterentur, ut ostenderentur bona fuisse tempore suo.“

<sup>890</sup> Vgl. Kürzinger, Zur Deutung der Johannestaufe, 957-959, mit Hinweisen auf Augustinus, Gregor d. Gr., Johannes Chrysostomus, Beda Venerabilis, Alkuin, Paschasius Radbertus, Anselm von Laon und Petrus Comestor, die den Sinn und Zweck der Johannestaufe u.a. mit dem Gewöhnungsmotiv begründen. Kürzinger, der ebd., 959, die „Summa sententiarum“ als vielbenützte Quelle anführt, unterläßt die Nennung des Tauftraktates in Hugos „De sacramentis“, das der „Summa sententiarum“ erkennbar als Vorlage diente. Hugo von St. Viktor und die „Summa sententiarum“ vergleicht er lediglich hinsichtlich ihrer Haltung zur Frage der Taufform; vgl. Kürzinger, ebd., 960.

<sup>891</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 383, 8-11 / PL 176, 450A: „Et similiter quae incipienda erant non subito in auctoritatem assumerentur, ... ne velut aliena et praeter rem aliunde inducta subito putarentur. Illa igitur dimissa sunt, non proiecta; et ista instituta sunt, non usurpata.“

<sup>892</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 11-12 / PL 176, 450A: „... ut divini consilii auctoritas ubique servaretur.“

<sup>893</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 4-5 / PL 176, 450A: „Fuit autem medium tempus quoddam, quando et circumcisio et baptismus simul cucurrerunt.“

Neue sich zu festigen beginnt.<sup>894</sup> Die Einführung des Neuen und das Auslaufen des Bisherigen gelingt bei Riten, die traditionsbewußt und gewohnheitsmäßig vollzogen werden und von denen jeder zu seiner Zeit seine Berechtigung hat, grundsätzlich nur parallel. Dazu bedarf es des *medium tempus*.

Der Modus der Umsetzung einer rituellen Reform wird von Hugo von St. Viktor zum einen mehr von der erkennbaren Absicht der Handelnden her, zum anderen von der wahrnehmbaren Abfolge her beschrieben. Diese muß so gestaltet sein, daß die Abschaffung des Bisherigen niemals plötzlich oder umsturzartig erfolgt (*nequaquam subito vel praecipitanter*), sondern allmählich (*paulatim*).<sup>895</sup> Die Einführung des neuen Ritus soll in zeitlicher Überschneidung, nicht plötzlich, sondern mit Weile und Würde (*cum mora et gravitate*) vonstatten gehen.<sup>896</sup> Das Alte soll nicht schmähslich weggeworfen, sondern verabschiedet und so gewissermaßen mit Verehrung in die Geschichte hinein entlassen werden.<sup>897</sup> Der neue Ritus soll mit dem Zeit erfordernden Gewicht göttlicher Autorität so eingeführt werden, daß er allmählich zur Gewohnheit werden kann.<sup>898</sup> Auch wenn die den alten Ritus abschaffende Autorität von der besseren Eignung des neuen längst überzeugt ist, ja sogar sein muß, geht Hugo von St. Viktor davon aus, daß die Verehrung und Duldung, die dem bisherigen Ritus allein aufgrund seines Alters noch entgegengebracht wird (*tolerata vetera*)<sup>899</sup>, der Akzeptanz des neuen Ritus stets dadurch zugute kommt, daß sie ihn vor dem Verdacht bewahrt, es handle sich gar nicht um eine von Gott vorgesehene Zäsur in der Heilsgeschichte, sondern es werde der gottgewollte Verlauf der Heilsgeschichte durch willkürliche menschliche Eingriffe behindert.<sup>900</sup> Das die besagte Zwischenzeit nötig machende Prinzip der Allmählichkeit sorgt als Bedingung der Möglichkeit des Sich-Angewöhnens dafür, daß die Gewöhnung an die alte Form ab- und an die neue zunimmt, und so beide ihren allgemein akzeptierten Platz in der Heilsgeschichte erhalten.

Wie lange die Zwischenzeit, in der beide Riten nebeneinander bestehen, dauern soll, gibt Hugo von St. Viktor nicht in einem bestimmten Zeitmaß an. Da er sie jedoch gerade am Beispiel des Übergangs von der Taufe zur Beschneidung

<sup>894</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 5-6 / PL 176, 450A: „Aliud, id est circumcisio, ut finiretur; aliud, id est baptismus, ut confirmaretur.“

<sup>895</sup> Den Gedanken der Ablehnung eines plötzlich („subito“) und darüber hinaus auch noch gewissermaßen heimlich und verstohlen („furtive quodammodo superveniente“) eingeführten Sakramentes kannte Hugo von St. Viktor aus dem Brief Bernhards von Clairvaux an ihn; vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 5; Winkler, 616: „Fit ergo iniuria antiquo illi Dei aequae mandato, si novo adhuc furtive quodammodo superveniente, non tamen subveniente, illud ita subito evanuisse putetur, ut prodesse deinceps non valeret.“

<sup>896</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 383, 6-9 / PL 176, 450A: „Oportuit enim, ut et illa, quae finienda erant nequaquam subito vel praecipitanter, sed paulatim et quasi cum quadam reverentia dimitterentur, ... Et similiter quae incipienda erant, non subito in auctoritatem assumerentur, sed cum mora et gravitate inchoarentur ...“

<sup>897</sup> Vgl. ebd.: „cum quadam reverentia.“

<sup>898</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 15 / PL 176, 450B: „nova inchoata sunt ad consuetudinem ...“

<sup>899</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 15-16 / PL 176, 450B: „et vetera postmodum aliquandiu tolerata secundum dispositionem.“

<sup>900</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 383, 11-12 / PL 176, 450A: „ut divini consilii auctoritas ubique servaretur, et humana causatio ne divina opera reprehendere auderet, admoneretur.“

behandelt und weil er als Ziel nennt, es dürfe keinesfalls Anstoß erregt oder eine Abneigung gegen das Gewohnte verursacht werden, geht man nicht fehl anzunehmen, daß er an einen Zeitraum dachte, der maximal um eine gewisse Pufferzeit über und minimal nicht weit unter dem der Lebenszeit einer menschlichen Generation liegt, ein Zeitraum, in dem auch der Übergang von der Beschneidung zur Taufe in den judenchristlichen Gemeindegemeinden erfolgen konnte.

Daß Änderungen im Bereich der Sakramente und Riten stets nach dem Prinzip der Allmählichkeit erfolgen sollen, hat für Hugo von St. Viktor gerade darin seinen Grund, daß im Leiden des Erlösers als der Mitte der Heilsgeschichte bereits alles andere, sowohl rückwirkend als auch antizipativ, vollendet ist, auch die erst später eingeführten Sakramente, Zeichen und Riten. Gerade die Gewißheit der Vollendung des Heils in Christus ist für die Kirche also der Grund, warum sie niemals hektisch und unduldsam das als veraltet Erkannte beiseite räumen, sondern mit heilsgeschichtlich geprägtem Respekt immer dann die Allmählichkeit zum Prinzip ihres Handelns erklären soll, wenn es darum geht, Zeichen und Riten zu ändern oder in neue Formen zu gießen. Die Art und Weise, wie die früheste Kirche und Christus selbst mit dem Sakrament der Beschneidung umgegangen sind, ist dafür ein einleuchtendes und wohl das wichtigste heilsgeschichtliche Beispiel. Da es sich dabei um die Änderung des wichtigsten Sakramentes handelte, empfiehlt sich das Prinzip der Allmählichkeit erst recht für alle anderen, weniger wichtigen Änderungen im Bereich der Sakramente und ihrer Liturgie. Die Begründung des *medium tempus* und deren Verallgemeinerung für den Bereich der Sakramente und der Riten zum Prinzip der Allmählichkeit, wie Hugo von St. Viktor es hier seinen Schülern anlässlich der Abhandlung des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe gegeben hat, dürfte auch in der heutigen Zeit als eine wohl durchdachte Wegweisung für pastoralliturgisches Handeln von großem Nutzen sein.

### **3.3.3. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe als Sakrament des Neuen Bundes**

Aus dem Vorhergehenden wurde deutlich, daß für Hugo von St. Viktor nicht die Lehre eines Zeitpunktes, sondern einer Zeitspanne für die Einsetzung der Taufe anzunehmen ist. Daraus ergibt sich die auf den Begriff *salus* fokussierte Frage nach dem Verpflichtungsgrad, den die Taufe für die Menschen innerhalb dieser Zeitspanne hatte, ab wann die Taufe in jedem Fall heilsnotwendig war und welche Ausnahmen es von dieser Regel womöglich gibt. Gemeint ist hier nicht die Taufe als Wasser-Ritus im allgemeinen, sondern die christliche Taufe nach der – für gewöhnlich - trinitarischen Taufformel als Sakrament des Neuen Bundes.

### 3.3.3.1. Die subjektive Heilsnotwendigkeit der Initiations sakramente am Übergang von der Beschneidung zur Taufe

An die Heilsnotwendigkeit der Taufe denkt Hugo von St. Viktor nicht von einem von außen bestimmbareren Zeitpunkt der Geschichte her, sondern er geht vom Kenntnisstand des jeweiligen Empfängers aus. Bedeutsam und auch für die heutige Sakramentenpastoral interessant ist nun, wie Hugo von St. Viktor die subjektive Erkennbarkeit des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe symmetrisch mit dem Verpflichtungsgrad des jeweiligen Sakramentes verbindet. Hintergrund seiner Überlegungen ist das in seiner allgemeinen Sakramentsdefinition grundlegende Axiom, daß die Sakramente grundsätzlich *ad humiliationem* eingesetzt sind, und daß so bereits aus der subjektiven Demuthaltung, mit der sie empfangen werden, eine objektive Heilswirkung entspringt, weil dadurch der Hochmut des Sündenfalls im Empfänger geheilt wird.<sup>901</sup>

Hugo von St. Viktor unterscheidet folgende Stufen, in denen der Verpflichtungsgrad, vom subjektiven Standpunkt des Empfängers her gedacht, zunimmt: Vor der *passio Christi* mußte die Beschneidung heilsnotwendig – *ad remedium* – empfangen werden.<sup>902</sup> Seit es die Johannestaufe gab, kam aber hinzu, daß diese nicht mehr verachtet werden durfte, ohne das Heil zu gefährden; dies galt jedoch nur für diejenigen, denen sie tatsächlich gepredigt worden war.<sup>903</sup> Nach Leiden und Auferstehung Christi galt die Nichtverachtungsregel gewissermaßen umgekehrt: Nun wurde zwar vorrangig die Taufe zum Heil – *ad salutem* – empfangen. Die Beschneidung durfte aber trotzdem noch nicht verachtet werden, ohne sein Heil zu gefährden; dies galt allerdings wiederum nur für diejenigen, die die Beschneidung kannten und denen ihr Ende noch nicht offensichtlich geworden war.<sup>904</sup>

Den Zeitpunkt dafür legt Hugo von St. Viktor jedoch nicht auf ein historisches Ereignis oder Datum fest. Für eine solche Festlegung spricht auch nicht sein Zitat aus dem Galaterbrief und dessen Vergleich mit dem Bundeszeichen Abrahams: „Nachdem gesagt wurde: „wenn ihr euch beschneiden laßt, nützt euch Christus nichts (Gal 5,2)“, hat die Beschneidung zum Heil nichts mehr genützt, so wie früher die Beschneidung noch nicht ohne die Gefährdung ihres Heils von denjenigen verachtet werden konnte, welchen sie mit den Worten auferlegt worden

<sup>901</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-10 / PL 176, 319A: „Triplici ex causa sacramenta instituta esse cognoscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. Propter humiliationem quidem ut dum homo rationalis creatura insensibilibus elementis, quae natura infra ipsum fuerunt, ex praecepto Creatoris sui subiicitur, ex hac ipsa sua humiliatione Creatori suo reconciliari mereatur.“

<sup>902</sup> De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 383, 20-21 / PL 176, 450C: „Sicut enim ante passionem ipsa circumcisio in statu suo ad remedium suscipiebatur.“

<sup>903</sup> Ebd.; Berndt, 383, 21-22 / PL 176, 450C: „... et tamen etiam tunc baptismus sine periculo salutis non contemnebatur ab his, quibus praedicabatur.“

<sup>904</sup> Ebd.; Berndt, 383, 23-25 / PL 176, 450C: „... post passionem baptismus quasi in statu suo percipiebatur ad salutem; et tamen etiam tunc circumcisio sine periculo salutis non contemnebatur ab his, quibus finis eius nondum manifestabatur.“



war: „Alles Männliche, dessen Vorhaut nicht beschnitten ist, soll aus dem Volk ausgemerzt werden“ (Gen 17,14).<sup>905</sup> Dieser Vergleich betont ausdrücklich den subjektiven Wissensstand des Empfängers gegen die Festlegung eines historisch fixierten Datums.

Die Einführung des Zeichens der Wassertaufe durch Johannes den Täufer diente vor allem dazu, die Menschen über dieses neue Zeichen zu belehren, dessen Gebrauch ihnen bis dato unbekannt war; insofern wurde die Taufe von Johannes nur dem äußeren Zeichen nach – *secundum solum sacramentum* – eingeführt.<sup>906</sup> Eine Annäherung oder Gleichsetzung der Johannestaufe und der christlichen Taufe hinsichtlich ihres Verpflichtungsgrades wie auch hinsichtlich ihrer Wirkungen ist Hugo von St. Viktor fremd.<sup>907</sup> Genauso wurde bis zur alleinigen Gültigkeit der Taufe auch die Beschneidung noch eine Zeitlang von den Getauften nur dem Zeichen nach – *secundum solum sacramentum* – empfangen, damit diejenigen, welche die Beschneidung gewohnt waren, keinen Anstoß nahmen.<sup>908</sup> In diesen Aussagen kommt der zweite Zweck aller Sakramente im Sinne Hugos von St. Viktor zum Ausdruck, daß sie nämlich *ad eruditionem* eingesetzt sind.<sup>909</sup>

Das bisher Betrachtete zusammenfassend läßt sich sagen, daß Hugo von St. Viktor bezüglich des Beginns der Verpflichtung, die Taufe zu empfangen, und somit über die Ablösung der Beschneidung durch die Taufe gewissermaßen pastoral, nämlich von der subjektiven Situation des Empfängers her argumentiert. Dies wird besonders deutlich, wenn man die ihm bekannten, extremen Lehrmeinungen, die aus dem Brief Bernhards von Clairvaux an Hugo von St. Viktor bekannt sind, mit der in *De sacramentis* deutlich werdenden Lehrmeinung Hugos von St. Viktor vergleicht.

Die Lehrmeinung, die Hugo von St. Viktor Bernhard zur Prüfung vorlegte, lautete, daß seit dem nächtlichen Gespräch Jesu mit Nikodemus niemand mehr gerettet werden könne, wenn er nicht die Taufe empfangen habe.<sup>910</sup> Bernhard von Clairvaux antwortete Hugo, daß er diese Ansicht nicht teile, da es allzu streng wäre

<sup>905</sup> Ebd.; Berndt, 383, 25-29 / PL 176, 450C: „Postquam autem dictum est: ‚Si circumcidimini Christus vobis nihil prodest‘, iam deinceps non poterat circumcisio ad salutem percipi, sicut prius postquam dictum fuerat: ‚Masculus cuius caro praeputii circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo‘; non potuit circumcisio ab his dumtaxat, quibus iniuncta fuerat, sine periculo salutis contemni.“

<sup>906</sup> Ebd.; Berndt, 383,29 – 384,1 / PL 176, 450C: „Rursum quemadmodum in principio baptismus a Johanne secundum solum sacramentum dabatur, ut hi, qui baptizandi usum non noverant, erudirentur.“

<sup>907</sup> Die Ungleichheit zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe hinsichtlich ihrer Wirkungen wurde auf dem Konzil von Trient in den Canones de baptismo (Sessio VII., 3. März 1547) definiert; vgl. DH 1614. Über die dogmengeschichtliche Entwicklung der Deutungen der Johannestaufe in der Scholastik vgl. Kürzinger, Zur Deutung der Johannestaufe.

<sup>908</sup> De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384, 1-3 / PL 176, 450D: „Sic in novissimo a quibusdam fidelibus circumcisio dispensatorie secundum solum sacramentum suscipiebatur, ne hi, qui circumcidi consueverant, non scandalizarentur.“

<sup>909</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211 / PL 176, 319A.

<sup>910</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 1; Winkler, 610: „Scribis itaque quemdam asserere nescio quem – nam non nominatus – ex quo primum dictum a Domino legitur: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum, ex eo neminem absque eodem percepto actualiter visibili sacramento, vel eius vice martyrio, ullatenus potuisse salvari.“

anzunehmen, daß das verborgene Wort Jesu schon offen schadet, daß also der Richter schon straft, ehe er Strafe angedroht hat, und daß das Wort, das der Erlöser zuerst in der Dunkelheit spricht und einem Einzelnen gewissermaßen ins Ohr flüstert, zwar noch kein Heil bringt, weil es noch nicht offenbar ist, wohl aber die Welt schon mit Verdammten anfüllt.<sup>911</sup> Bernhard fügt unmißverständlich hinzu: „Es ist in der Tat ein Frevel (*nefas*) zu denken, daß der Spender aller Güte sein Auftreten so verhängnisvoll begonnen hätte. Nicht mit einem Gedanken möchte ich jemandem beipflichten, der eine solche Meinung über Christus hat.“<sup>912</sup>

Hugo von St. Viktor stimmt in seinem Tauftraktat mit den Gedanken des ihm bereits bekannten Briefes Bernhards von Clairvaux<sup>913</sup> überein, auch wenn er den Wortlaut des Briefes nicht zitiert.<sup>914</sup> Insbesondere die Vermeidung der Festlegung eines bestimmten Zeitpunktes für den Beginn der Heilsnotwendigkeit der Taufe ist ein Gedanke, der von Bernhard von Clairvaux recht ausschweifend in seinem Brief an Hugo dargelegt wird. Bernhards Argumentation gipfelt in der Aussage: „Was also? Sagen wir, daß alle diese verdammt sind, weil sie nicht getauft wurden? Es geschieht also jenem alten Gebot, das in gleicher Weise von Gott gegeben worden war, Unrecht, wenn man der Meinung sein soll, es habe plötzlich seine Geltung verloren, daß es in Hinkunft nicht mehr nützen kann, wenn plötzlich ein bis dahin unbekanntes Gebot gewissermaßen verstoßen auftaucht, das doch noch nicht zu Hilfe kommt! Und in der Tat, wieviel Zeit, glaubst du, ist vergangen, bis öffentlich gepredigt und über die Dächer gerufen wurde: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, wird Christus euch nichts nützen“ (Gal 5,2)?“<sup>915</sup>

Hugo von St. Viktor hat wohl in Fortführung dieser Gedanken Bernhards für die Zeit nach der Auferstehung Christi unterschieden in eine Zeit des Rates, die Taufe empfangen zu sollen, solange die Taufe noch nicht eindeutig im Sinne von Gal 5,2 gepredigt worden ist, und in eine letzte Zeit, in der schließlich die Verpflichtung galt, die Taufe zum Heil zu empfangen.<sup>916</sup> Jeder, der vor dem Hören dieser Predigt kein Verächter der Taufe war und hinterher das Gebot, sich taufen zu

<sup>911</sup> Vgl. ebd., 1; Winkler, 610: „Ubi primo de temporis quidem praefixione durum nimis austerumque videtur, ut videlicet verbum adhuc absconditum palam iam noceat, et ante iudex feriat quam minetur, quodque interim in tenebris loquitur et in aure Salvator, nondum quidem salvet, quia nondum apparet, et iam mundum impleat condemnatis.“ Bernhard fügt hinzu: „Es entspricht sicher nicht dem Urheber des Lebens, gleich am Beginn seiner Wege den Tod zu verhängen (zu dessen Überwindung er doch in die Welt gekommen war), um das Menschengeschlecht zu richten, das noch nicht das letzte himmlische Gebot kannte.“ Vgl. ebd., 610f.

<sup>912</sup> S. ebd.

<sup>913</sup> Zur Datierung des Briefes Bernhards an Hugo von St. Viktor vgl. ebd., 608. Der Brief Bernhards stammt frühestens aus dem Jahr 1125, spätestens aus dem Jahr 1128, und ist somit eindeutig jünger als Hugos Hauptwerk „De sacramentis“.

<sup>914</sup> Vgl. Feiss, Bernardus Scholasticus, 356.

<sup>915</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 5; Winkler, 614-617.

<sup>916</sup> Dafür, daß Hugo von St. Viktor sich an Bernhards Brief erinnert oder ihn vorliegen hatte, spricht das Wort „consentaneum“ zu Beginn des fünften Kapitels des Tauftraktates. Vgl. De sacramentis II, VI, 5; Berndt, 384, 6 / PL 176, 450D. Feiss, Bernardus Scholasticus, 356, der für die Benutzung des Briefes Bernhards durch Hugo an dieser Stelle votiert, hat die weiteren Differenzierungen der Einteilung der verschiedenen Zeiten bei Hugo im Unterschied zu Bernhards Dreiteilung allerdings übersehen.

lassen, nicht mißachtet hat, trägt keine Schuld und ihn trifft somit keine Gefahr, das Heil zu verlieren, wenn er sich der Kenntnis von der göttlichen Einsetzung der Taufe nicht schuldhaft widersetzt hat.<sup>917</sup>

Hugo von St. Viktor hat die Gedanken Bernhards in seinem Tauftraktat bezüglich der Einsetzung der Taufe im Hinblick auf ihre Heilsnotwendigkeit demnach vervollständigt und systematisiert, und er hat dabei möglichst viele bekannte Argumente und Aspekte mit eingearbeitet. Daraus ergeben sich bei Hugo von St. Viktor schließlich fünf unterscheidbare Zeiten seit der Einsetzung der Beschneidung bis heute, von denen die drei mittleren Zeiten zusammen jenen Zeitraum im Sinne des *medium tempus* ergeben, in dem die Beschneidung allmählich von der Taufe abgelöst wurde:

**1. Zeit vor der Johannestaufe:**

- Heilsnotwendigkeit der Beschneidung, soweit diese bekannt war.

**2. Zeit zwischen der Johannestaufe und dem Gespräch mit Nikodemus:**

- Heilsnotwendigkeit der Beschneidung;
- Möglichkeit, die Johannes-Taufe nur des Zeichens wegen zu empfangen;
- Gefährdung des Heils bei Verachtung des äußeren Zeichens der Taufe.

**3. Zeit zwischen dem Gespräch mit Nikodemus und der Passion Christi:**

- Praktische Heilsnotwendigkeit der Beschneidung;
- Möglichkeit, die Johannes-Taufe nur des Zeichens wegen zu empfangen;
- Theoretische Heilsmöglichkeit durch den Empfang der Taufe Christi (aus Wasser und Geist);
- Gefährdung des Heils bei Verachtung des äußeren Zeichens der Taufe.

**4. Zeit zwischen Passion und Auferstehung Christi und der Predigt der Taufe durch die Apostel:**

- entweder Heilsmöglichkeit durch den Empfang der Beschneidung ohne Verachtung des äußeren Zeichens der Taufe, sofern die Predigt über die christliche Taufe dem jeweiligen Empfänger noch nicht bekannt ist,
- oder Heilsmöglichkeit durch den Empfang der christlichen Taufe, jedoch Gefährdung des Heils bei Verachtung der Beschneidung,

---

<sup>917</sup> De sacramentis II, VI, 5; Berndt, 384, 5-11 / PL 176, 450D-451A: „Si ergo quaeritur quando homines obligari coeperunt debito percipiendi baptismi, hoc veritati et rationi consentaneum esse probatur; ex eo unumquemque obligari coepisse debito baptismatis suscipiendi, ex quo vel post institutionem praeceptum vel ante institutionem consilium percepit baptizandi. Qui enim nec prius contemptor consilii nec post praevaricator praecepti extitit, culpandus non fuit, nisi forte quis aut prius aut postea ita ignorans fuisse dicatur, ad quem divinae institutionis notitia pervenisset, nisi eius culpa obstitisset.“

sofern das Ende der Beschneidung durch die Taufe dem Empfänger noch nicht offenkundig ist oder sofern es Anstoß erregen würde bei denen, die noch an die Beschneidung gewohnt sind.

Die Möglichkeit, beide Sakramente zu empfangen, besteht in dieser Zeit durchaus und ist, solange die Ablehnung der Beschneidung noch Anstoß erregen würde, sogar sinnvoll. Es besteht also in dieser Zeit die Heilsnotwendigkeit, eines der beiden Sakramente zu empfangen, ohne das andere zu verachten.

##### **5. Zeit nach der Predigt der Taufe im Sinne von Gal 5,2:**

- Heilsnotwendigkeit der Taufe;
- Heilsverlust bei Festhalten an der Beschneidung und Ablehnung der Taufe.

Anzumerken bleibt, daß die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung, die nur Männer empfangen, am Übergang zur Taufe, die Männer und Frauen in gleicher Weise empfangen, bei Hugo von St. Viktor und den fröhscholastischen Magistern überhaupt offensichtlich nicht zur besonderen Behandlung der Fragestellung führte, ab welchem Zeitpunkt das Sakrament der Taufe auch für Frauen oder (weibliche) Kinder heilsnotwendig geworden ist, für welche die Frage nach dem Umgang mit der noch existenten Beschneidung keine praktische Rolle gespielt hat. Die Lösung, die Bernhard von Clairvaux in seinem Brief an Hugo von St. Viktor angeboten hätte, daß die Kinder durch den Glauben anderer gerettet werden, weil dies der Güte Gottes entspreche, die den Nutzen fremden Glaubens denen gewährt, denen ihr Alter den eigenen Glauben verweigert<sup>918</sup>, hat Hugo dazu nicht weiter verwendet. Diese Frage mag für ihn vielleicht deshalb nicht von großer Bedeutung gewesen sein, weil er den Gedanken Bernhards im allgemeinen zustimmte und seine Lehrmeinung ohnehin die subjektive Kenntnislage des Empfängers, also in diesem Fall diejenige eines Kindes oder einer Frau, zum Maßstab der Beurteilung der Heilsnotwendigkeit macht. Trotzdem muß die Frage offen bleiben, ob Hugo von St. Viktor für den Fall, daß eine Frau durch die Predigt der Apostel in der „vierten“ Zeit von der Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe gehört hätte, die Meinung vertreten hätte, ob die Taufe für diese Frau absolut heilsnotwendig gewesen wäre oder ob sie wegen des grundsätzlichen Fortbestehens der Heilsmöglichkeit durch die Beschneidung auch noch *sola fide* zum Heil hätte gelangen können.

In seinem Frühwerk *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* kommt Hugo von St. Viktor zwar an einer Stelle auf die Frage des Ersatzes der den Männern vorbehaltenen Beschneidung für Frauen zu sprechen. Für den Zeitraum des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe hat er das dabei Gesagte aber nicht

---

<sup>918</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 9; Winkler, 624: „... sed salvantur et ipsi per fidem, non tamen suam, sed alienam.“

mehr aufgegriffen. Auf die Frage, welches Heilmittel den Frauen zur Verfügung stand, die nicht wie die Männer beschnitten wurden, antwortete Hugo von St. Viktor dort zum einen mit dem Hinweis auf diejenigen Heilmittel, die Männern und Frauen vor Einführung der Beschneidung zur Verfügung gestanden haben, nämlich der Glaube und die Gaben und Opfer, zum anderen aber auch mit der Beschneidung selbst, insofern sie von den Frauen zwar nicht sakramental empfangen werden konnte, ihnen aber doch durch ihren Glauben wirksam wurde.<sup>919</sup> Hugo von St. Viktor nahm für die Frauen also die Möglichkeit eines Ersatzes der Beschneidung durch frühere Sakramente aus der Zeit des natürlichen Gesetzes zwar an, rechnet aber auch mit einem Empfang der sündenvergebenden Wirkung der Beschneidung und so der Rechtfertigung für Frauen allein durch deren Glauben ohne sichtbaren Empfang des Sakraments. Er rechnet also für sie grundsätzlich mit der *res sacramenti* ohne Empfang des *sacramentum*, wengleich die genaue Rolle des Glaubens hier insofern noch etwas im Unklaren bleibt, als nicht ganz deutlich wird, ob den Frauen der Glaube allein zum Heil angerechnet wird oder ob, bei deren Kenntnis freilich, auch die Beschneidung in irgendeiner Weise zum Gegenstand des Glaubens (*circumcisionem ... credendo*) werden muß. In Hugos späterem Hauptwerk *De sacramentis* wird die Frage jedoch einigermaßen geklärt: Allein durch den Glauben wurden die Frauen im Volk Gottes zur Zeit der Beschneidung gerettet, auch wenn sie sich durch Opfer und andere Zeremonien und Riten reinigen und durch den Glauben und die Verehrung des Sakraments der Beschneidung diese gewissermaßen geistlich empfangen konnten.<sup>920</sup> Die Argumentation geht mit dem *sola fide* hier deutlich in Richtung des Heils ohne die Beschneidung als Glaubensgegenstand für Frauen, wengleich Hugo die Idee vom geistlichen Empfang der Beschneidung durch den Glauben nicht aufgeben wollte.

### 3.3.3.2 Das Problem der universalen Erkennbarkeit der Einsetzung der Taufe

Die „fünfte Zeit“ im Verlauf der Ablösung der Beschneidung durch die Taufe ist diejenige Zeit, in der endgültig die Taufe verkündet ist. Für die Heilsnotwendigkeit geht Hugo von St. Viktor aber davon aus, daß das subjektive Hören des Taufbefehls Christi durch den jeweils fraglichen Empfänger entscheidend ist. Offen geblieben ist bislang, wie diese Zeit geschichtlich näher zu erfassen ist. Dieser Frage widmet sich Hugo im fünften Kapitel des Tauftraktates.

Die nächtlichen Worte Jesu an Nikodemus über die neue Geburt aus Wasser und Geist waren Hugo von St. Viktor zufolge Worte des Rates – *consilium* – an

<sup>919</sup> Vgl. *De sacramentis legis naturalis et scriptae*; PL 176, 42AB: „D. Quod ergo mulieres remedium habebant, quae non circumcidebantur? M. Fidem et oblationes sive sacrificia: ipsam quoque circumcisionem; non tamen suscipiendo sed credendo.“

<sup>920</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XII, 2; Berndt, / PL 176, 350C: „Porro feminae in populo circumcisionis sola fide salvabantur, sacrificiis et oblationibus aliisque legis caerimoniis purificatae; ipsam quoque circumcisionem fide suscipientes et in eis qui carnem illam susceperunt, venerando participant.“

einen Freund.<sup>921</sup> Der Taufbefehl des Auferstandenen war dagegen die Aufstellung einer Vorschrift mit dem Zweck, alle Menschen darüber in Kenntnis zu setzen.<sup>922</sup> Dort, wohin die Predigt der Apostel vorgedrungen war, bestand die Verpflichtung, dem Taufbefehl nach dessen allgemeiner Einsetzung Folge zu leisten.<sup>923</sup> Für diejenigen, die in der Zwischenzeit starben, war die Abwesenheit jeder Kenntnis anzunehmen, was für die Unbeschnittenen ebenso galt wie für die, die das Gesetz kannten. Was aber dachte Hugo von St. Viktor bezüglich der Frage, wohin der „Taufbefehl“ bis zu seiner Zeit tatsächlich vorgedrungen war?

In seiner Beschreibung der Erde, die er seiner Weltchronik vorangestellt hat, und in der Hugo von St. Viktor recht detailliert die Länder, Städte und Regionen Asiens, Afrikas und Europas aufzählt, finden sich zwar allerhand allegorische Etymologien der geographischen Bezeichnungen, jedoch keine Aussagen oder Anspielungen zur Frage nach der Ausbreitung des Christentums oder der Verkündigung des Evangeliums in all diesen Erdregionen.<sup>924</sup> In seiner mystischen Schrift *De vanitate mundi* sagt er, daß sich durch die Taufe Kaiser Konstantins durch Papst Silvester die Zeit der Verfolgung in eine Zeit gewandelt habe, in welcher das Kreuzzeichen leuchtet. Auf die Zeit der Märtyrer folgte die Zeit der Bekenner, in der die Gnade überall leuchtet und sich bis zu den Grenzen des Erdkreises Gebiete voll von Segen auftun.<sup>925</sup>

Noch deutlicher wird Hugo von St. Viktor im Tauftraktat: Falls jemand zu finden sein sollte, der behaupten wolle, es gebe noch unbekannte oder „unentdeckte“ Regionen auf der Erde oder solche, in die der Taufbefehl noch nicht vorgedrungen sei, so will Hugo von St. Viktor ihm kaum Glauben schenken oder zumindest behaupten, daß jeder Mensch, der sich nicht schuldhaft der Kenntnis widersetzt, die Möglichkeit und die Pflicht hat, den Taufbefehl Christi zu hören und um ihn zu wissen.<sup>926</sup> Der dafür von Hugo von St. Viktor angeführte Schriftbeleg aus Psalm 18,

<sup>921</sup> De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384, 11-12 / PL 176, 451A: „Quando igitur Christus Nicodemo dixit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest videre regnum Dei, amico revelatum est consilium.“

<sup>922</sup> Ebd.; Berndt, 384, 14 / PL 176, 451A. „... informandis omnibus expositum est praeceptum.“

<sup>923</sup> De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384, 14-16 / PL 176, 451A: „Ubi quidem generalis institutio facta est, quae ex eo unumquemque debitorem habuit, quod ad ipsum praedicantibus apostolis nuntiis verbi praeceptum institutionis pervenit.“

<sup>924</sup> Vgl. Chronica III; PL 177, 209D-216B.

<sup>925</sup> Vgl. De vanitate mundi IV; PL 176, 738BD: „Non enim causa perire potuit iustitiae aeternae, et ideo cessavit aliquando iniquitas persequentium, et patientium virtus sicut non novit cedere, sic minis minui non novit. Ceciditque altitudo potentiae contradictionis, et ferocitas minarum impietatis pacata est in humiliationem peccatorum sine contradictione, ut mandaretur placabilis, et summus pontifex Sylvester fontem vivum regis precibus in terrore magno complacatus in purificationem demonstravit... Post haec ergo in toto mundo lilia pacis pullulare coeperunt, et Ecclesia mater iam martyrum purpura decorata, confessorum quoque candore adornari gaudebat. Non enim in uno tantum loco fulsit gratia, sed ad fines usque orbis terrarum vernantia spectacula ager plenus benedictione pandebat.“

<sup>926</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 5; Berndt, 384, 20-28 / PL 176, 451B: „Si quis autem pertinax esse velit et adhuc eiusmodi aliquos in ignotis regionibus, et remotis terrarum sedibus degere contendat, qui forte mandatum divinum de percipiendo baptismatis sacramento non acceperint, ego vel neminem talem esse vel si forte aliquis est, si eius culpa non obstisset, audire et scire potuisse ac debuisse sine cunctatione affirmo, maxime cum Scriptura evidenter clamat: In omnem terram exivit sonus eorum;

5 – „ihre Botschaft geht in die ganze Welt hinaus, ihre Kunde bis zu den Enden der Erde“ – mag angesichts dieses für das 12. Jahrhundert freilich nicht ungewöhnlichen Tatsachenirrtums heute merkwürdig oder naiv erscheinen. Daß Hugo mit seiner diesbezüglichen Deutung von Ps 18,5 nicht allein stand, sie sogar auch in dem an ihn gerichteten Brief Bernhards von Clairvaux finden konnte<sup>927</sup>, wo dieser ebenfalls die Unentschuldbarkeit derer betont, die den Taufbefehl gehört haben, ihm aber nicht folgen, soll aber ebenso festgehalten werden wie die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor sich mit der Frage des Abgeschlossenenseins der christlichen Verkündigung und der Möglichkeit unbekannter Regionen der Erde und nicht missionierter Gebiete überhaupt beschäftigt. Die Aussendung der „*universum mundum praedicatorum baptizare*“<sup>928</sup> und die Erfüllung ihrer Sendung scheint Hugo von St. Viktor zu seiner Zeit zwar längst abgeschlossen zu sein, er behauptet das von ihm Vorgebrachte jedoch bewußt nicht als allgemeine kirchliche Lehre oder gar als Glaubenslehre, sondern er stellt eine private Lehrmeinung zu einer geschichtlichen Frage auf.<sup>929</sup> Daß er sich hierbei möglicherweise irren könnte, scheint ihm nicht unklar zu sein.

Für den Fall, daß die Botschaft Christi auf der ganzen Welt gehört werden konnte, und diesen Fall nimmt Hugo für seine Zeit als gegeben an, werden die Verächter der Taufe verurteilt werden und nicht zum Heil gelangen, ebenso wie jene, die die Botschaft infolge eigener Schuld nicht gehört haben.<sup>930</sup> Hugo von St. Viktor ist persönlich überzeugt, daß solche eigene Schuld zu seiner Zeit und schon lange zuvor praktisch überall auf der Erde anzunehmen ist.

Wenngleich Hugo von St. Viktor sich hier in den Fakten geirrt hat, muß die Tatsache, daß die Heilsnotwendigkeit der Taufe jedoch auch für ihn letztlich am tatsächlichen Erfolgtsein dieser Predigt und an ihrem Gehörtwerden durch den Empfänger hängt und ein Nichthören ohne eigene Schuld prinzipiell möglich ist, als Zeichen dafür gewertet werden, daß seine Theologie letztlich offen und zukunftsweisend war. Hugo von St. Viktor lag hier zwar historisch falsch, theologisch jedoch auf richtungsweisender Linie, weit weg von den Extrempositionen, die er Bernhard von Clairvaux schriftlich zur Beantwortung vorgelegt hatte und denen er sich – ob nur zeitlich nach oder kausal wegen der

---

et in fines orbis terrae verba eorum. Si ergo in omnem terram exivit sonus eorum, in omni terra quidem vel auditi sunt, et contemptores condemnantur, vel auditi non sunt pro culpa sua, et ignorantes ignorantur, et non salvantur.“

<sup>927</sup> Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 2; Winkler, 612: „Nunc vero cum in omnem terram exierit sonus praedicatorum et in fines orbis terrae verba eorum, quia dissimulari iam non valet auditus, profecto inexcusabilis est et contemptus.“

<sup>928</sup> De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384 / PL 176, 451A.

<sup>929</sup> Vgl. die Wendung „ego ... affirmo.“; De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384, 24 / PL 176, 451B. In seiner Weltgeschichte, der *Chronica*, beschäftigt sich Hugo kaum mit der Frage, wie, und gar nicht mit der Frage, wie weit das Evangelium in die entfernten Regionen der Erde ausgebreitet worden ist. Hier und da lobt er darin lediglich Könige und Kaiser, die für die Abschaffung des Aberglaubens und die Ausbreitung des Evangeliums – auch durch Kriege – gesorgt haben; vgl. etwa bzgl. Karl dem Großen: *Chronica*; PL 177, 281B. Vgl. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie*, 51-54.

<sup>930</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 384, 26-28 / PL 176, 451C: „Si ergo in omnem terram exivit sonus eorum, in omni terra quidem vel auditi sunt, et contemptores condemnantur, vel auditi non sunt pro culpa sua, et ignorantes ignorantur et non salvantur.“

Antwort Bernhards ist schwer zu sagen, da Hugo nicht auf ihn verweist – jedenfalls nicht anschoß.

### 3.3.3.3. Die Heilsnotwendigkeit des Taufsakramentes in christlicher Zeit

Bedeutender freilich als Hugos Versuche, die universale Bekanntheit der Einsetzung der Taufe als gegeben zu belegen, sind seine Ausführungen zur Frage nach der Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe überhaupt. Daß das ewige Leben unmöglich erlangen kann, wer die Taufe dadurch verachtet, daß er sie nicht empfängt, obwohl er sie empfangen könnte, haben wir bereits für Hugo von St. Viktor gezeigt und war auch unumstrittenes Allgemeingut aller Theologen. Präziser gesagt war unumstritten, daß die *res sacramenti* der Taufe, die im Empfang des Heiligen Geistes zur Vergebung der Sünden besteht, absolut heilsnotwendig ist, und daß diese nicht empfangen werden kann von dem, der das *sacramentum* durch bewußten Nichtempfang verachtet. Umfassender Diskussion gewürdigt worden war jedoch bereits seit der Väterzeit die Frage, ob der Empfang des Sakramentes selbst ebenso unter allen Umständen heilsnotwendig ist, oder ob man die Wirkung der Taufe – *effectus* oder *res sacramenti* oder, von Hugo meist, *virtus sacramenti* genannt – und so das ewige Leben unter besonderen Umständen auch ohne das Sakrament selbst empfangen kann und welche Umstände dies sein können.

Den fröhscholastischen Theologen standen zwei Schriftstellen vor Augen, die es bezüglich dieser Frage in Einklang zu bringen galt: zum einen das Jesus-Wort an Nikodemus: „Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh 3,5). Christus spricht hier ausdrücklich vom Wasser und damit von der sakramentalen Materie des Taufsakramentes, das nach diesen Worten eine notwendige Bedingung dafür zu sein scheint, „in das Reich Gottes“ zu kommen. Auf der anderen Seite gilt für alle Theologen der Fröhscholastik, daß ihre „Erkenntnis des Rechtfertigungsprozesses ihren Ausgang von der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nahm“<sup>931</sup>, wie es A. Landgraf in seiner Dogmengeschichte der Fröhscholastik zusammenfaßte und aus den fröhscholastischen Paulinenkommentaren erhob.<sup>932</sup> Die Stelle, um die es dabei vor allem ging, ist Röm 10,10: „Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen.“ Da die Herrenworte im Evangelium als schwerwiegender auszulegen waren, galt zwar grundsätzlich, daß der Glaube ohne das Wasser der Taufe nicht rechtfertigen kann, wobei jedoch bereits aus der Väterzeit eine gravierende und unumstrittene Ausnahme bekannt war: jene des Martyriums.<sup>933</sup> Daß die Märtyrer, die ungetauft

<sup>931</sup> A. Landgraf, *Das sacramentum in voto*, 213.

<sup>932</sup> Vgl. ebd., 213-220.

<sup>933</sup> Vgl. hierzu als frühen Vertreter Haimo von Halberstadt, *Expositio in epistolam ad Romanos III*; PL 117, 391C: „Redemptio nostra, qua sumus redempti et per quam iustificamur, passio Christi est,



sterbend Christus bekannten, durch ihr Leiden gerechtfertigt waren, galt auch für Hugo von St. Viktor als Gemeingut.<sup>934</sup> Augustinus hatte in seiner Schrift *De baptismo* aber bereits eine weitere Ausnahme genannt: das Beispiel des rechten Schächers, der zwar nicht getauft war und auch nicht als Märtyrer gelten kann, weil er nicht um Christi willen, sondern seiner Verbrechen wegen gekreuzigt wurde, dennoch aber von Christus selbst das Versprechen des Paradieses empfing. Augustinus wertete dies als Beleg dafür, daß die Taufe in besonderen Ausnahmefällen durch den Glauben und entsprechende Bekehrung ersetzt werden kann.<sup>935</sup>

Die beiden Fragen, die in der Frühscholastik einer Lösung harrten, waren nun zum einen, ob es Möglichkeiten des Heils ohne Empfang des Taufsakramentes in Fällen besonderer Notlagen gibt und welche dies sind, und zum anderen, gewissermaßen als spezieller, aber pastoral bedeutsamer Fall davon unterschieden, ob auch die ungetauft sterbenden Kinder zum Heil gelangen können. Der große Unterschied zwischen beiden Problemkreisen besteht in der Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit, daß die ‚verhinderten Empfänger‘ des Sakramentes den Glauben und gegebenenfalls Werke der Liebe ersatzweise selbst vorweisen können. Hugo von St. Viktor hat sich im siebten Kapitel seines Tauftraktates eingehend mit diesen Fragen beschäftigt. Die in den drei folgenden Abschnitten dargelegten Ergebnisse reichen teilweise freilich bereits in das Thema

---

quae iuncta baptismo iustificat hominem per fidem, et postmodum per poenitentiam. Ita enim illa duo mutuo sunt coniuncta, ut unum sine altero hominem non possit iustificare. Nam neque fides Dominicae passionis sine aqua baptismatis hominem mundat, nisi forte in martyrio, quod pro baptisate accipitur; neque aquam baptismi sine fide Dominicae passionis purificare hominem valet.“

<sup>934</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388, 9-10 / PL 176, 454B: „Non enim ait cum dicerem vicem baptismi posse habere fidem, sed cum dicerem, inquit, vicem baptismi posse habere passionem ...“ Vgl. ferner ebd.; Berndt, 386, 4-6 / PL 176, 452C: „Qui enim dixit nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non addidit vel effuso sanguine vice aquae, et tamen verum est, quamvis hic scriptum non est.“ Vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 1; Winkler, 610: „... ex eo neminem absque eodem percepto actualiter visibili sacramento, vel eius vice martyrio, ullatenus potuisse salvari.“

<sup>935</sup> Vgl. Augustinus, De baptismo IV, 22, 29, CSEL 51, 257, 4-10: „Quod etiam adque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. Neque enim latro ille pro nomine Christi crucifixus est, sed pro meritis facinorum suorum, nec quia credidit passus est, sed dum patitur credidit.“ Augustinus hat allerdings das Beispiel des mit Jesus gekreuzigten Räubers als Beleg seiner These, daß im Notfall der Glaube und die Bekehrung des Herzens die Taufe ersetzen können, in seinen „Retractationes“ wieder relativiert; vgl. Augustinus, Retractationes II, 18; CChr.SL 57, 104, 13-15: „In quarto libro, cum dicerem vicem baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum, quia utrum non fuerit baptizatus incertum est.“ Die frühscholastischen Theologen waren sich uneinig, ob Augustinus dabei nur das Beispiel des Schächers als ungeeignet zurückgenommen habe, wie es sich im Grunde eindeutig aus dem Text der „Retractationes“ ergibt, oder ob er dort auch die Aussage wieder verwarf, daß die Heilsnotwendigkeit des Empfangs des Taufsakramentes Ausnahmen kennt. Während die Schule Anselms von Laon aus den Retractationes folgert, daß Augustinus nicht mehr als Autorität für die Möglichkeit des Heils ohne den Empfang des Taufsakramentes, zumindest für Erwachsene, angeführt werden kann, geht die „Summa sententiarum“, die lange fälschlicherweise Hugo von St. Viktor zugeschrieben wurde, davon aus, daß Augustinus in den „Retractationes“ nicht die Aussage der Heilsmöglichkeit ohne Empfang des Taufsakramentes, sondern nur das angeführte Beispiel des Schächers zurückgenommen hat, an dessen Ungetauftsein ihm Zweifel gekommen waren. Vgl. dazu A. Landgraf, Das sacramentum in voto, 219f., mit Zitaten.

des folgenden Kapitels über die Wirkungen der Taufe hinein, da die Frage nach der Heilsnotwendigkeit nicht unabhängig davon beantwortet werden kann, welche Wirkungen die Taufe, beziehungsweise der Mangel einer nicht erhaltenen Taufe, hat. Da Hugo von St. Viktor die Fragen stets in heilsgeschichtlicher Perspektive behandelt, insbesondere im Hinblick auf den Unterschied zwischen der Zeit vor beziehungsweise nach Einsetzung der Taufe, sollen sie den Abschluß dieses Kapitels bilden.

Dabei sollten die beiden – sich im Grunde bereits selbst widersprechenden – Thesen von M. Girolimon<sup>936</sup> widerlegt werden können, der zum einen behauptet, Hugo von St. Viktor habe in seinem Hauptwerk *De sacramentis* keine spezielle Ausarbeitung der Notwendigkeit der „liturgischen Sakramente“ gegeben<sup>937</sup>, andererseits aber bei Hugo von St. Viktor feststellen will, daß die sichtbaren Sakramente für ihn nur die äußere Konsequenz der innerlich erfolgten Wiedergeburt seien, nicht ihre Ursache<sup>938</sup>, und daß deshalb jene Menschen, die es aus irgendwelchen (!) Gründen – die absichtliche Verachtung ausgenommen – unterlassen haben, die Taufe zu empfangen, durch den Glauben allein gerettet werden können.<sup>939</sup> Gewiß hat Hugo von St. Viktor grundsätzlich zwischen der *virtus sacramenti* und dem *sacramentum* unterschieden und besondere Fälle wie etwa das Martyrium gekannt, für welche man jene *virtus sacramenti* und mit ihr das ewige Heil ohne das Sakrament selbst erlangen konnte.<sup>940</sup> Es wird freilich anhand der folgenden drei Fragenkreise genau herauszuarbeiten sein, wie Hugo von St. Viktor anhand dieser besonderen Fälle die Heilsnotwendigkeit des Sakraments der Taufe präzisiert hat.

### 3.3.3.3.1. Das Problem der ungetauft sterbenden Kinder

Die vor allem von Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern weiterentwickelte und danach allgemein rezipierte Lehre von der Erbsünde war der wichtigste Grund für die schon im Altertum allgemeine Praxis der Kindertaufe, um die Kinder auch vor der Erlangung des Vernunftgebrauches von der Erbsünde zu befreien.<sup>941</sup> Die sich daran anschließende, in der Heiligen Schrift nicht explizit gelöste Frage nach dem ewigen Heil der ungetauft sterbenden Kinder

<sup>936</sup> Girolimon, Hugh of St Victor's *De sacramentis*, hat seine folgenden Thesen nicht am lateinischen Originaltext belegt, sondern dafür jeweils die englische Übersetzung Deferraris herangezogen.

<sup>937</sup> Girolimon, Hugh of St Victor's *De sacramentis*, 138: „An elaborate rationale specifically for the necessity of the liturgical sacraments is strangely absent from *De sacramentis*.“

<sup>938</sup> Ebd., 135: „External sacraments were the noticeable consequence of regeneration, not the cause of it.“

<sup>939</sup> Ebd., 132: „Hugh was not doctrinaire on this point: people failing to participate in baptism for any reason except deliberate neglect could still be saved through faith alone.“

<sup>940</sup> Girolimon, ebd., 135, weist zwar darauf hin, berücksichtigt aber nicht die engen Eingrenzungen dieser Ausnahmen im allgemeinen Sakramententraktat (*De sacramentis* I, IX).

<sup>941</sup> Vgl. Beiting, *The third place*, 6-7. Zur Entstehung der Praxis der Kindertaufe bereits in neutestamentlicher Zeit vgl. Jeremias, *Die Kindertaufe*, 23-68.

christlicher Eltern, war jedoch zu allen Zeiten ein auch in der Seelsorge aktuelles und in Zeiten hoher Kindersterblichkeit besonders drängendes, erst vor kurzem wieder aktuelles Problem.<sup>942</sup> Die Theologen der Frühscholastik haben diese Frage nicht nur im Anschluß an die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre Anselms von Canterbury aufgegriffen und zum Teil ausführlich behandelt, sondern sie durch die Lösungen verschiedener Schulen hindurch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch einem Begriff zugeführt, der für lange Zeit prägend geworden und geblieben ist: dem des *limbus puerorum*.<sup>943</sup> Er stellt gewissermaßen die pastorale Alternative dar zu der in der Frühscholastik weitgehend abgelehnten Lösung, daß in besonderen Fällen, etwa wenn das Kind auf dem Weg zur Taufe stirbt, der Glaube der Eltern oder Paten stellvertretend angerechnet und auch als Taufersatz gesehen werden kann, der dem Kind Anteil am ewigen Heil und an der Gottesschau eröffnet. Nicht die Infragestellung oder Aufweichung der Heilsnotwendigkeit der Taufe, sondern die Milderung der Strafen für die ungetauft

---

<sup>942</sup> Vgl. die Erklärung „La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo“ der Internationalen Theologenkommission vom 19.4.2007 in:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith). Die Erklärung beginnt im Vorwort mit der Feststellung der pastoralen Notwendigkeit der Überlegung über das Heil der ungetauft sterbenden Kinder und der Feststellung, daß eine diesbezügliche Sicherheit aus der Offenbarung allein nicht gewonnen werden kann. In Nr. 21f. wird neben Anselm von Canterbury vor allem Hugo von St. Viktor als Autorität für die allgemeine Lehrmeinung der „mittelalterlichen Scholastik“ angeführt, daß die ungetauft sterbenden Kinder nicht zum Heil gelangen können, weil sie das Sakrament der Taufe nicht empfangen haben und weil sie keinen persönlichen Glaubensakt setzen konnten. Voraussetzung dieser Lehre sei die Annahme der Notwendigkeit der Rechtfertigung im Laufe der eigenen irdischen Existenz. Spätere Magistri wie Abaelard hatten dem widersprochen. Die Zitate, die die Internationale Theologenkommission für Hugo von St. Viktor anführt, stammen jedoch aus der „Summa sententiarum“, die nicht von Hugo von St. Viktor, sondern wohl aus seiner Schule stammt. Vgl. ebd., Anm. 44: „Cfr Ugo di San Vittore, Summa sententiarum, tract. V, cap. 6 (Pl 176, 132).“

Insgesamt kommt die Kommission zu dem Fazit, daß trotz der geoffenbarten Lehre, daß der ordentliche Heilsweg über die Taufe führt und dieser in keiner Weise minimiert werden darf, doch gute Gründe („forti ragioni“) für die Hoffnung sprechen, daß Gott auch jene Kinder retten wird, die nicht getauft werden konnten, aber getauft worden wären. Vgl. ebd., Nr. 103: „Ciò che ci è stato rivelato, che la via di salvezza ordinaria passa attraverso il sacramento del Battesimo. Nessuna delle considerazioni sopra esposte può essere addotta per minimizzare la necessità del Battesimo né per ritardare il rito della sua amministrazione. Piuttosto, come vogliamo qui in conclusione ribadire, esistono forti ragioni per sperare che Dio salverà questi bambini, poichè non si è potuto fare ciò che sarebbe desiderato di fare per loro, cioè battezzarli nella fede e nella vita della Chiesa.“

Einen Überblick über die Lehre der Theologen der Scholastik – jedoch ohne Bernhard von Clairvaux zu erwähnen – zum Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder bei Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 174-179.

Eine häufig anzutreffende Grundproblematik vieler neuerer, dogmengeschichtlich argumentierender Arbeiten zum Thema des Limbus und des Schicksals der ungetauft gestorbenen Kinder liegt in der nicht immer bedachten Differenzierung zwischen solchen Kindern, die nicht getauft werden konnten, und solchen, die nicht getauft worden sind, obwohl sie hätten getauft werden können; vgl. z.B. bei Schuler, Das Schicksal der ungetauften Kinder, 124. Dagegen im Sinne einer möglichen stellvertretenden Begierdetaufe durch Eltern, die „alles meiden, was der zu erlangenden Wassertaufe des zu erwartenden Kindes im Wege stehen könnte“ – unter Berufung auf Bonaventura – Bäuerle, Das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder, 733.

<sup>943</sup> Zur Dogmengeschichte der Frage nach der Heilsmöglichkeit ungetauft gestorbener Kinder in der Frühscholastik vgl. die an sich ausführliche Arbeit von Weberberger, *Limbus puerorum*, die jedoch für Hugo von St. Viktor fehlt in der Behauptung, er habe hierzu „nichts beigetragen“ (vgl. ebd., 97).

gestorbenen Kinder, war die allgemeine Richtung der Frühscholastik zur Lösung der Frage.<sup>944</sup>

Ausgehend von Mk 16,16 – „wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden“ – gelten für Hugo von St. Viktor Glaube und Taufe seit Einsetzung der Taufe grundsätzlich als Voraussetzung für die Vergebung der Sünden und den Eintritt in das Himmelreich.<sup>945</sup> Hugo von St. Viktor hat jedoch schon für die Zeit vor der Einsetzung der Taufe über Ausnahmen für diejenigen nachgedacht, die das Sakrament der Beschneidung nicht empfangen konnten. Während er für Frauen und Mädchen, die nicht beschnitten wurden, eine Heilsmöglichkeit im Rückgriff auf die Sakramente vor Einsetzung der Beschneidung oder durch den Glauben allein annahm<sup>946</sup>, hat er bereits in seinem Frühwerk *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* für die männlichen Kinder, die in Israel vor Erreichen des achten Tages nach der Geburt starben, an dem traditionell die Beschneidung stattfand, immerhin mit einem Urteil Gottes gerechnet, das ihr ewiges Heil nicht prinzipiell ausschließt.<sup>947</sup> In seinem Hauptwerk *De sacramentis* kommt Hugo von St. Viktor im Kapitel *De circumcissione* im Traktat über das geschriebene Gesetz erneut auf die Frage zu sprechen, wie es in vorchristlicher Zeit um das Heil derjenigen Kinder in Israel bestellt war, welche vor Erreichen des achten Tages nach der Geburt verstarben, vor dem die Beschneidung nicht stattfand.<sup>948</sup> Entschiedener als in seinem Frühwerk spricht er sich hier dafür aus anzunehmen, daß diese Kinder gerettet worden sind. Es sei, so Hugo, zumindest nicht verwerflich, so zu denken. Als Ursache für das Heil dieser Kinder sieht er allein den Glauben der Eltern (*sola fide parentum*), zu dem deren Gaben und Opfer hinzukamen.<sup>949</sup> Als weitere Begründung führt er in *De sacramentis* an, daß die Pflicht zur Beschneidung nicht schon mit der Geburt, sondern überhaupt erst für den achten Tag gegriffen hat, so daß die Eltern keiner Pflichtverletzung schuldig werden konnten, wenn ihr Kind den achten Tag gar nicht erst erlebte. Für den Fall, daß die Eltern allerdings grundsätzlich zum Kreis derjenigen gehörten, die das Gebot der Beschneidung verachtet haben, scheint Hugo von St. Viktor auch nicht damit gerechnet zu haben,

<sup>944</sup> Vgl. Weberberger, *Limbus puerorum*, 247f.

<sup>945</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381, 17-20 / PL 176, 448C: „Nam in baptismo, quantum scilicet spectat ad virtutem baptismi, similiter ut in circumcissione remissio tantum peccatorum percipitur, quia, sicut dictum est, quod iustificatis postea aditus patriae caelestis panditur...“ Vgl. *De sacramentis* II, VI, 7; Berndt, 385, 20-21 / PL 176, 452A: „Et iterum: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.“ Vgl. *De sacramentis* II, VI, 7; Berndt, 387, 9-11 / PL 176, 453C: „Qui vero non crediderit, contemnabitur. Quare ita dicere voluit? Quare non dixit: Qui non crediderit et baptizatus non fuerit, condemnabitur?“ A. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube*, 280, hat gezeigt, daß diese Schriftstelle (Mk 16, 16) zur Frage nach dem Glauben bei der Kindertaufe erst spät in der Frühscholastik und erstmals deutlich bei Hugo von St. Viktor hervortritt.

<sup>946</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XII, 2; Berndt, 252 / PL 176, 350C. Vgl. ferner *Dialogus*; PL 176, 42AB.

<sup>947</sup> Vgl. *De sacramentis legis naturalis et scriptae*; PL 176, 42B: „D. Quid dicendum est de pueris ante octavam diem morientibus, quoniam ad illud remedium pervenire non poterant, salvine fuerant an damnati? M. Hoc Dei iudicio relinquendum mihi videtur.“ Vgl. Gross, *Ur- und Erbsünde*, 55.

<sup>948</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XII, 2; Berndt, 252 / PL 176, 350CD.

<sup>949</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 252, 20-23 / PL 176, 350C: „Masculi, qui morte praeventi ad octavam diem pervenire non potuerunt, et ob hoc sine circumcissionis sacramento ab hac vita recesserunt, sola fide parentum cum oblationibus et sacrificiis intervenientibus non improbabiler salvati aestimantur.“

daß ihre Kinder gerettet werden konnten.<sup>950</sup> Außerdem spielt es für Hugos grundsätzlich positive Einschätzung der Heilsmöglichkeit der fraglichen Kinder eine wichtige Rolle, daß die Beschneidung nur für männliche Nachkommen vorgeschrieben war. Würden nämlich die männlichen Kinder, die vor dem achten Tag gestorben sind, nicht gerettet werden können, wäre das männliche Geschlecht im Bezug auf sein Heil von vornherein schlechter dagestanden als das weibliche, was einer potentiellen Vorverurteilung gleichkäme.<sup>951</sup>

Nach diesen Ausführungen, mit denen Hugo von St. Viktor auch eine sakramententheologische Präzisierung dessen, was im Frühwerk noch schwankend geblieben war, vorgenommen hat, kommt er auf die Frage zu sprechen, wie es um das ewige Heil derjenigen Kinder bestellt war, bei denen der achte Tag vorüberging, ohne daß sie beschnitten wurden, weil die Eltern entweder gleichgültig waren oder die Beschneidung gar verachteten, deren Beschneidung aber später nachgeholt wurde. Für diese Fälle nimmt Hugo von St. Viktor trotz des göttlichen Gebotes, das die Beschneidung nur für den achten Tag vorsah, an, daß mit der nachträglich erfolgten Beschneidung auch die Heilswirkung nachfolgte.<sup>952</sup> So konnte zur Zeit des geschriebenen Gesetzes grundsätzlich jeder die Beschneidung auch noch nachträglich zum Heil empfangen und damit die einstige Verachtung des

---

<sup>950</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 252, 23-26 / PL 176, 350CD: „... quod praeceptum circumcisionis non nisi masculis ad octavum diem venientibus indictum esse videtur, ac per hoc praevaricationis reos non fuisse, qui praecepti contemptores non fuerant, quod datum non fuerat nisi pervenientibus ad octavum diem.“

Zu einer weniger klaren Aussage über das Heil der ohne Beschneidung vor dem achten Tag verstorbenen Kinder kommt die aus der Schule von St. Viktor stammende „Summa sententiarum“; vgl. Odo von Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), Summa sententiarum IV, 1; PL 176, 119: „Solet quaeri etiam de parvulis, quae moriebantur ante octavam diem, quod remedium haberent, vel utrum damnarentur. Beda videtur dicere, quod damnarentur, dicens: „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei (Joan. III), et ipse dudum clamabat per legem suam: Masculus, cuius praepitii caro non fuerit, circumcisa peribit anima illa de populo, quia pactum meum irritum (Gen. XVII.). Sed melius videtur hoc Dei relinquendum iudicio quam temere aliquid definire.“ Die Summa Sententiarum hat hier – anders als Hugo von St. Viktor – auf Ps.-Beda Venerabilis zurückgegriffen, welcher eine von Geburt an geltende Verpflichtung von Beschneidung und Taufe gelehrt hat; vgl. Ps.- Beda Venerabilis, In S. Joannis Evangelium Expositio; PL 92, 819BC: „Proinde respuendi sunt a corde Christiano, qui putant ideo dictum multas esse mansiones, quia extra regnum coelorum erit aliquid ubi beatae maneant innocentes, qui sine baptismo ex hac vita emigraverunt, quia sine illo in regnum coelorum ingredi non potuerunt. Haec fides non est fides, quoniam non est vera et catholica fides.“

Falls die „Summa sententiarum“ in der Schule von St. Viktor in der Zeit nach Hugo von St. Viktor verfaßt wurde, ist sie in der Frage nach dem Beginn der Verpflichtung der Beschneidung wieder hinter Hugo von St. Viktor zurückgegangen.

<sup>951</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 252, 26-27 / PL 176, 350D: „Praecipue ne miserabilior hic sexus appareat; et ei etiam praeiudicetur in illo, a quo alter sexus absolutus omnino fuisse probatur.“

<sup>952</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 252,27 – 253,3 / PL 176, 350D: „Sed merito quaeritur, si qui octavum diem negligentia sive contemni parentum sive sacramento percepto salutis effectum consecuti sunt, qui praeceptum divinum hoc sacramentum non nisi die octavo celebrandum indixerit.“ Interessant ist hier die Formulierung „merito quaeritur“, mit der Hugo von St. Viktor – in Anlehnung an die „Sententiae Anselmi“; vgl. Berndt, 252 - die Zweckmäßigkeit der Frage darlegt. Sie unterscheidet sich auffällig von der noch ausweichenden Behandlung der Frage im Frühwerk „Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae“, wo er zum Themenkreis der unbeschnitten verstorbenen Kinder zur Zeit des geschriebenen Gesetzes lediglich sagte: „Hoc Dei iudicio relinquendum mihi videtur“ (Dialogus; PL 176, 42B).

Sakramentes durch die Eltern korrigieren.<sup>953</sup> Und darüber hinaus hält Hugo von St. Viktor es vielleicht nicht einmal für unvernünftig anzunehmen, daß sogar ein Heide, der sich irgendwann in seinem Leben dazu entschloß, nach dem mosaischen Gesetz zu leben und sich deshalb irgendwann beschneiden ließ, dieses Sakrament durchaus noch zu seinem Heil empfangen hat.<sup>954</sup> Wenngleich er für die Zeit des geschriebenen Gesetzes diejenigen männlichen Nachkommen Israels vom Heil ausgeschlossen sieht, welche der Pflicht zur Beschneidung nicht nachgekommen sind<sup>955</sup>, und unter diese auch die vor dem achten Tag verstorbenen Kinder zu subsumieren scheint, deren Eltern das Sakrament verachteten und deshalb nicht den ersatzweise nötigen Glauben vorweisen konnten, so läßt sich doch festhalten, daß Hugo von St. Viktor für die Kinder gläubiger Eltern, die den achten Lebenstag nicht erreichten, das ewige Heil durchaus annimmt, und sich in seinen Schriften bezüglich dieser Lehrmeinung ein Fortschreiten vom Vagen hin zum Sicherem feststellen läßt. Damit scheint die Spur gelegt zu sein, in der Hugo von St. Viktor das Problem der ungetauft sterbenden Kinder behandeln wird.

Anders als bei der Taufe Erwachsener ist der Glaube bei der Taufe von Kindern grundsätzlich nicht als Voraussetzung von seiten der zu taufenden Kinder notwendig. Unmündige Kinder werden immer ohne eigenen Glauben getauft. Dennoch läßt sich bereits für die ersten christlichen Jahrhunderte zeigen, daß die allmähliche Einführung der Kindertaufe auf der Überzeugung beruhte, daß die ungetauft gestorbenen Kinder des Heils nicht sicher waren oder gar seiner verlustig gehen.<sup>956</sup> Ambrosius von Mailand erwartete für die ungetauft verstorbenen Kinder zwar keine Strafen, zweifelte aber an ihrer Aufnahme in das Himmelreich.<sup>957</sup> Augustinus nahm für die getauften Kinder an, daß Gott in ihnen den fehlenden Glauben ebenso vervollständigt, wie er beim Schächer am Kreuz, der nur die Bekehrung des Herzens hatte, die fehlende Taufe vervollständigte, sofern nur das Fehlen der Taufe beziehungsweise des Glaubens jeweils nicht willentlich erfolgt ist und keine Verachtung des Sakraments vorliegt.<sup>958</sup> Außerdem lehrt er, es sei fromm und richtig anzunehmen, daß dem Kind, das zur Taufe gebracht wird, der Glaube

<sup>953</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 253, 5-8 / PL 176, 351A: „Ita etiam, si qui sub lege tempore suo hoc non percepissent, ad salutem perceperunt, ad salutem tamen et ad remedium eis operatum sit, si illud postmodum suscipiendo priorem negligentiam correxerunt.“

<sup>954</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 253, 3-5 / PL 176, 350D-351A: „Et potest fortasse non irrationabiliter credi, quod sicut de gentibus ad ritum legis venientes, hoc sacramentum qualibet aetate ad salutem perceperunt.“

<sup>955</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 3; Berndt, 244 / PL 176, 344CD; De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 380-381 / PL 176, 448 AB.

<sup>956</sup> Vgl. Schwarz, Zwischen Limbus und Gottesschau, 18-29, mit Zeugnissen für die ersten drei Jahrhunderte, insb. Cyprian von Karthago im Westen und Johannes Maxentius im Osten.

<sup>957</sup> Schwarz, Zwischen Limbus und Gottesschau, 29.

<sup>958</sup> Augustinus, De baptismo, lib. IV c. 25 n. 32; CSEL 51, 260: „Quibus omnibus rebus ostenditur aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri. Nec, si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse, ut et alterum desit, quia et illud sine isto potest esse in infante et hoc sine illo potuit esse in latrone, complente Deo sive in illo sive in isto, quod non ex voluntate defuisset, cum vero ex voluntate alterum horum defuerit, reatu hominem involvi. Et baptismus quidem potest inesse, ubi conversio cordis defuerit, conversio autem cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, sed contempto baptismo non potest.“

seiner Paten zugute kommt.<sup>959</sup> Augustinus begründete diese Wirkung des stellvertretenden Glaubens auch damit, daß schließlich auch die Erbsünde, die durch die Taufe nachgelassen wird, lediglich durch die Sünde anderer entstanden und auf das Kind übertragen worden sei.<sup>960</sup> Außerdem lehrte ein in der Frühscholastik viel rezipiertes<sup>961</sup> Zitat Gregors des Großen, daß das, was bei erwachsenen Gläubigen das Wasser der Taufe bewirkt, für die Kinder allein der Glaube – *sola fides* – vollendet.<sup>962</sup> Zur Frage, wessen Glaube hierzu letztlich genügt, lehrte bereits Augustinus: Selbst wenn die Eltern nicht den Glauben besitzen oder ihre Kinder in abergläubischer Absicht zur Taufe bringen, können ihre Kinder dennoch durch den Glauben der Mutter Kirche gerettet werden, wenn sie getauft worden sind, weil sie „zum Empfang der Geistesgnade weniger durch die Hände derer dargebracht werden, die sie auf ihren Armen tragen, ... sondern von der gesamten Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen“<sup>963</sup>. Diese Vätertradition bezüglich des anzurechnenden Glaubens anderer für die getauften Kinder wurde in der Frühscholastik bis auf wenige Ausnahmen<sup>964</sup> rezipiert, wobei als stellvertretender Glaube anderer, entlang des angeführten Augustinuswortes, eher der Glaube der Kirche als der oft zweifelhafte Glaube der Eltern oder Paten gewertet wurde.<sup>965</sup>

Auf dem Hintergrund der allgemeinen Rechtfertigung und Praxis der Kindertaufe blieb freilich die Frage, wie es um das Heil der Kinder steht, die vor der Taufe starben, sprich die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe für Kinder vor Erreichen des Unterscheidungsalters. Gegen die Pelagianer, denen die kirchliche Praxis der Kindertaufe im Gegensatz zu ihrer Auffassung von der inneren Unverdorbenheit des Menschen zu stehen schien<sup>966</sup>, betonte der für die

<sup>959</sup> Augustinus, De libero arbitrio III, 23, n. 227; CSEL 74, 145, 5-10 / Brachtendorf, 292, 13-16: „Quo loco etiam illud perscrutari homines solent, sacramentum baptismi Christi quid parvulis prosit, cum eo accepto plerumque moriuntur priusquam ex eo quicquam cognoscere potuerint. Qua in re satis pie recteque creditur prodesse parvulo eorum fidem, a quibus consecrandus offertur.“

<sup>960</sup> Augustinus, Contra duas epistolas Pelagianorum I, 22, 40; CSEL 60, 457,24 – 458,1: „Propter quod in ecclesia salvatoris per alios parvuli credunt, sicut ex aliis ea quae illis in baptismo remittuntur peccata traxerunt.“ Zur Auseinandersetzung des Augustinus mit Pelagius bzw. den pelagianischen Mönchen in dieser Frage vgl. Carpin, Agostino e il problema dei bambini, 25-142.

<sup>961</sup> Vgl. Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 288.

<sup>962</sup> Gregor der Große, Moralia in Iob IV, Praef. 3; CChr.SL 143, 160, 69-71: „Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides ...“

<sup>963</sup> Augustinus, Epistulae, Epist. 98 ad Bonifatium; CSEL 33, 526: „Offeruntur quippe parvuli ad percipiendam spiritalem gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus, quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium.“ Übersetzung nach Hoffmann, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe (BKV 29), 399.

<sup>964</sup> Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 292 nennt als Beispiel Odo von Ourscamp, in dessen Quästionen sich die Meinung findet, daß sowohl der Glaube der Eltern oder Paten als auch der Glaube der streitenden Kirche als zweifelhaft oder als nicht als zur Rechtfertigung genügend betrachtet werden könne, während er in der triumphierenden Kirche nicht mehr vorhanden sei.

<sup>965</sup> Vgl. zu diesem Themenkomplex die detaillierte Studie von Landgraf, Kindertaufe und Glaube; s. Quellen- und Literaturverzeichnis. Die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe war zur Zeit der Frühscholastik insbesondere wegen deren Ablehnung bzw. Infragestellung durch die Katharer und andere „haeretici“ aktuell und von pastoraler Bedeutung.

<sup>966</sup> Vgl. Carpin, Agostino e il problema dei bambini, 34-42. Vgl. Beiting, The third place, 11-16. Die Pelagianer unterschieden zwischen der „vita aeterna“, die mit dem menschlichen Willen und entsprechendem tugendhaftem Leben allein erreichbar ist, und dem „regnum caelorum“, das nur

Frühscholastik maßgebliche Augustinus zusammen mit der Lehre von der Existenz der Erbschuld auch die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für Kinder, und er rechnet diejenigen Kinder, die ohne Taufe sterben, zwar zu den Verdammten, nimmt für sie aber eine sehr milde Form der Verdammnis – *damnatio mitissima* – an, die er jedoch nicht näher zu beschreiben vermag.<sup>967</sup> Die theologischen Lehren und kirchlichen Lehrentscheidungen von der Väterzeit bis zur Frühscholastik schließen sich im Wesentlichen an Augustinus an, indem sie die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe zur Vergebung der Erbschuld betonen, ohne den Zustand oder die Art der Strafen für die ungetauft gestorbenen Kinder näher zu erleuchten.<sup>968</sup> Für die Überlieferungsgeschichte bedeutsam ist dabei die für authentisch gehaltene, ps.-augustinische Sentenz *Firmissime tene*, welche in Wahrheit wohl Fulgentius von Ruspe zum Autor hat und die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangte Kinder unmißverständlich formuliert.<sup>969</sup> Für die ungetauft gestorbenen Kinder wird darin die ewige Strafe (*ignis aeterni sempiterno supplicio puniendos*) festgehalten.<sup>970</sup>

---

durch die Taufe erlangt werden kann. Diese Differenzierung zweier zuvor gleichbedeutender Begriffe und ihre Besetzung mit Deutungen, die eine Bewahrung vor der ewigen Verdammnis auch ohne Glaube und Taufe implizieren, forderte den Widerspruch Augustinus' heraus, wengleich die pelagianische Differenzierung sich erhielt. Vgl. Beiting, ebd., 7.

Bei Hugo von St. Viktor begegnen wir besagter Differenzierung in heilsgeschichtlicher Perspektive, etwa zur Unterscheidung der Wirkungen der Beschneidung, die vor dem Erlösertod Christi zwar vor der Verdammnis retten, aber noch nicht den Zugang zum Himmelreich öffnen konnte; vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381, 6-8 / PL 176, 448B.

<sup>967</sup> Vgl. Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 30-34. Augustinus bekämpfte die pelagianische Auslegung des Nikodemusdialogs, welche dahin ging, für diejenigen, die ohne Taufe sterben, zwar einen Ausschluß vom Himmelreich, nicht aber einen Ausschluß vom ewigen Leben anzunehmen, und beides als verschiedene Grade der Glückseligkeit zu verstehen; vgl. ebd., 31. Augustinus hat seine Lehre von der „*damnatio mitissima*“ oder „*damnatio levissima*“ mehrfach formuliert; vgl. Schwarz, ebd., 33. In seiner Schrift „*Contra Julianum*“ schrieb Augustinus: „... quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret“; Augustinus, *Contra Julianum* V, 11; PL 44, 809. Vgl. zur Lehre Augustinus' auch Carpin, *Agostino e il problema dei bambini*, 62-65 u. 87-94 (zu „*Contra Julianum*“). Vgl. ferner, Beiting, *The third place*, 16-21.

<sup>968</sup> Eine ausführliche Studie zur Lehre vom Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder bei Prosper von Aquitanien, Fulgentius von Ruspe, Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla bietet Carpin, *Agostino e il problema dei bambini*, 143- 174. Für folgende Theologen der Frühscholastik hat A. Carpin die Kontinuität mit der augustinischen Lehrtradition nachgewiesen: Anselm von Aosta (+1109), Ivo von Chartres (+1116), Otto von Bamberg (+1139), Hugo von St. Viktor (+1141), Odo von Lucca (+ ca. 1150), Petrus Abaelard (+1142), Wilhelm von St. Thierry (+1148), Herveus von Borg-Dieu (+1150), Gratian (+1159), Petrus Lombardus (+1160), Magister Bandinus (+ ca. 1180), Alanus von Lille (+1202/3), Martin von León (+1203) und Petrus von Poitiers (+1205); vgl. Carpin, *Il limbo*, 13-74. Vgl. ferner: Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 37-41.

<sup>969</sup> Fulgentius von Ruspe, *De fide ad Petrum* 70; CChr.SL 91A, 753, 1247-1255: „*Firmissime tene et nullatenus dubites, non solum homines iam ratione utentes, verum etiam parvulos, qui sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur, sive iam de matribus nati sine sacramento sancti baptismatis, quod datur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni sempiterno supplicio puniendos. Quia et si peccatum propriae actionis nullum habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione et nativitate traxerunt.*“ Zur Urheberschaft und Bedeutung auch für die spätere Dogmengeschichte durch die Zitation in den Sentenzen des Petrus Lombardus vgl. Carpin, *Il limbo*, 56-61.

<sup>970</sup> Vgl. Fulgentius von Ruspe, *De fide ad Petrum*, 70; CChr.SL 91A, 753, 1250-1253.



Erste Anzeichen der späteren Lehre vom „Limbus“, jedoch nicht als Zustand natürlicher Glückseligkeit, sondern als Definition eines Strafzustandes außerhalb der Hölle, finden sich in der Formulierung *limbus inferni* erstmals in einer anonymen Handschrift um 1202.<sup>971</sup> Erste Spuren zur späteren Limbus-Lehre legten zu Beginn der Frühscholastik Anselm von Canterbury, der die Erbsünde als *privatio iustitiae originalis* sieht und für die nur mit der Erbschuld Verstorbene eine geringere Strafe annimmt als für jene, die auch mit persönlichen Sünden gestorben sind, den Strafzustand der ungetauft verstorbenen Kinder jedoch noch nicht in rein privativem Sinne definiert<sup>972</sup>, und ferner Wilhelm von Champeaux, der Gründer der Schule von St. Viktor, der neben der augustinischen Position einer *mitissima poena parvulorum* auch die Meinung anführt, die Strafe der ungetauft verstorbenen Kinder bestünde lediglich im Ausschluß von der *visio Dei* und einer damit verbundenen Dunkelheit<sup>973</sup>, während Petrus Abaelard das Fehlen einer *poena sensus* für die ungetauft verstorbenen Kinder auch positiv in Erwägung zieht und ihren Zustand mit dem *limbus patrum* vergleicht, jedoch mit dem Unterschied, daß die Väter im Limbus auch in der Hoffnung auf das Himmelreich waren, während diese Hoffnung den ungetauft verstorbenen Kindern fehle.<sup>974</sup> Erst im 13. Jahrhundert klärte und präzisierte sich die Lehre vom Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder unter Einbeziehung des Wortes vom *limbus*. Es war Alexander von Hales, der den Ort oder Zustand der ungetauft gestorbenen Kinder mit dem Begriff des *limbus inferni* ausführlich in der danach stets rezipierten Form beschrieb: ein überirdischer Ort, wo die ohne Taufe gestorbenen Kinder zwar von der seligmachenden Gottesschau ausgeschlossen sind, sie aber keinerlei physische oder moralische Strafen erleiden müssen.<sup>975</sup> Bonaventura geht über die bloße Verneinung von Strafen hinaus und spricht erstmals von einem Zustand des Glücks, welchen Thomas von Aquin als natürlichen Glückszustand im Unterschied zur übernatürlichen Glückseligkeit qualifiziert und für lange Zeit abschließend präzisiert hat.<sup>976</sup>

Immer wieder zog man seit der Väterzeit zur Rechtfertigung der Kindertaufe in Betracht, daß der für die Taufe notwendige Glaube bei Kindern stellvertretend durch andere – durch die Kirche, die Eltern oder die Paten<sup>977</sup> - erbracht werden

<sup>971</sup> Die erstmalige Erwähnung des Begriffs „Limbus“ als einer Art „Höllensrand“ im Zusammenhang mit der Frage nach dem „Ort“ der ungetauft gestorbenen Kinder weist Weberberger für Ps.-Stephan Langton Cod. Bamberg. Patr. 136; Fol. 63 nach; vgl. Weberberger, *Limbus puerorum*, 112. Vgl. ferner: Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 50.

<sup>972</sup> Vgl. Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 43.

<sup>973</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>974</sup> Vgl. ebd., 46 u. 48-49. Die Meinung Abaelards fand jedoch z.T. heftigen Widerspruch etwa von Wilhelm von St. Thierry, der ihm eine „Neubelebung des pelagianischen Irrtums“ vorwarf; vgl. Schwarz, ebd., 49.

<sup>975</sup> Vgl. Carpin, *Il limbo*, 75-86 mit Quellenangaben.

<sup>976</sup> Vgl. ebd., 90-158 u. zusammenfassend 175-177.

<sup>977</sup> Während Augustinus für die Anrechnung des Glaubens der Kirche eintrat, trat sein Schüler Prosper Aquitanus dafür ein, daß der Glaube der Eltern angerechnet wird, beziehungsweise bei dessen Fehlen die Kinder Gefahr laufen, des Heils verlustig zu gehen; vgl. Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 33.38. Erste explizite Überlegungen zur Anrechnung des Glaubens der Eltern für ihre ungetauft verstorbenen Kinder mit der Begründung, daß der neutestamentliche Glaube

kann. So ließ sich weiter fragen, ob dieser Glaube für das ewige Heil des zu taufenden Kindes nicht auch für den Fall genüge, daß das Kind vor der Taufe stirbt. Wie antwortet Hugo von St. Viktor auf die Frage nach dem Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder?

Die unlängst versuchte Beantwortung dieser Frage durch A. Carpin ist mit höchster Vorsicht zu behandeln, da er sich auf nicht authentische Quellen, vor allem den bei Migne unter den Werken Hugos von St. Viktor abgedruckten, jedoch schon seit langem einhellig als sicher nicht authentisch beurteilten Römerbriefkommentar gestützt hat.<sup>978</sup> Bei der Untersuchung der Aussagen Hugos von St. Viktor zur Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe für unmündige Kinder ist zunächst zu berücksichtigen, daß er zu dieser Frage den Rat Bernhards von Clairvaux eingeholt hat.<sup>979</sup> Bernhard von Clairvaux kämpfte als Prediger gegen die Katharer und Heinricianer für die Berechtigung der Kindertaufe und mußte zur Überzeugung der Gegner vor allem auf Schriftargumente zurückgreifen, die für die Anrechnung stellvertretenden Glaubens sprechen.<sup>980</sup> In einer Predigt gegen die Heinricianer lehrte er, niemand solle ihm weismachen, daß ein Kind keinen Glauben habe, das von seiner Mutter, die ihm den Glauben zukommen läßt, zur Taufe gebracht wird. Zur Begründung führt Bernhard den Glauben der Kirche an, der gewiß nicht kleiner ist als der Glaube der kanaanäischen Frau, zu der Jesus sagte: „Frau dein Glaube ist

---

größer sei als der alttestamentliche und dieser vor Christus den Kindern jener Eltern, welche vor der Beschneidung verstarben, auch angerechnet worden ist, finden sich im Ausgang des 12. Jh. bei Petrus von Poitiers; vgl. Schwarz, ebd., 51f.

<sup>978</sup> Eine Bearbeitung der Frage liegt in der 2006 erschienenen Studie von A. Carpin, *Il limbo*, 29-35, vor, der sich bei der Heranziehung von Quellen jedoch vor allem auf den in der Migne-PL unter den Werken Hugos von St. Viktor abgedruckten (PL 175, 431C-514A), aber sicher nicht authentischen und damit für Hugo von St. Viktor wertlosen Römerbriefkommentar (zu Röm 5), ferner auf das sicher authentische aber wenig ergiebige dritte Kapitel des Tauftraktates in „*De sacramentis*“ (*De sacramentis* II, VI, III; bei Carpin, *Il limbo*, 31: „*De sacramentis christianae fide*, liber II, pars VI, 2; PL 176 A-B“ unvollständig und falsch zitiert) und auf eine vermutlich authentische Sentenz aus den *Miscellanea* (*Misc. I, CLI*) beschränkt. Zur Authentizität der Quellen vgl. Goy, *Die Überlieferung*, 493f. (für den Römerbriefkommentar) und ebd., 452-454 (für die *Miscellanea*). A. Carpins Ergebnisse sind zum großen Teil unbrauchbar, da er sich in seinem Urteil vor allem auf den nicht von Hugo von St. Viktor stammenden Römerbriefkommentar stützt. Unverständlich bleibt aber, warum A. Carpin in seiner abschließenden Zusammenfassung ebd., 175, die Lehrmeinung, daß das Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder lediglich in der Ermangelung der seligmachenden Gottesschau besteht und keine für die Verdammung üblichen Strafen anzunehmen sind, Petrus von Poitiers (+1205) erstmals zuschreibt, nachdem er dieselbe Lehrmeinung ebd., 31, bereits für den von ihm irrümlicherweise Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Römerbriefkommentar nachgewiesen zu haben glaubte. Hinsichtlich des Auftauchens der Lehrmeinung vom bloßen Ermangeln der Gottesschau und der Ablehnung besagter Strafen für die ungetauft gestorbenen Kinder wäre deshalb nun die Klärung der Frage nach der Autorschaft und Entstehungszeit des anonymen Römerbriefkommentars in PL 175, 431C-514A ein Desiderat.

<sup>979</sup> Bernhard von Clairvaux, *Ep. LXXVII*; Winkler, 608-641. Der Brief Bernhards von Clairvaux an Hugo von St. Viktor und die Aussagen Hugos von St. Viktor in „*De sacramentis*“ wurden von Schwarz, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 46, nicht herangezogen, so daß seine Aussage, Hugo von St. Viktor habe zur Frage nach dem Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder „nichts Direktes überliefert“, ergänzungsbedürftig ist.

<sup>980</sup> Die geläufigsten Beispiele aus der Hl. Schrift waren die Heilung der Tochter der Syrophönizierin (Mk 7, 24ff., par. Mt 15, 21-28), die Bitte des Hauptmanns von Kafarnaum (Mt 8, 5ff.), die Heilung der Tochter des Synagogenvorstehers (Mk 5, 21ff.) und die Bitte Martas für ihren toten Bruder Lazarus (Joh 11, 17ff.). Vgl. Landgraf, *Dogmengeschichte* III/1, 299f.

groß!“<sup>981</sup> Bernhard führt nun weiter aus, daß die Kirche deshalb zu Recht nicht nur für jene Kinder das ewige Heil vermutet, die im Glauben der Kirche getauft wurden, sondern auch für diejenigen Kinder die Krone des Martyriums annimmt, die für Christus umgebracht wurden.<sup>982</sup> Das Beispiel des Kindermords von Betlehem führt für Bernhard zu der Annahme, daß prinzipiell auch ohne das Sakrament der Beschneidung oder der Taufe eine Heilsmöglichkeit für diejenigen Kinder besteht, die die Taufgnade auf andere Weise empfangen haben. Da sie durch das Zeugnis anderer eben nicht ohne Glauben sind, sondern durchaus den Glauben haben – *fidem habere* (!) - kann nicht nur keine Vorentscheidung gegen ihr Heil getroffen werden, sondern es können vor allem nicht diejenigen beiden Schriftstellen gegen ihr Heil in Stellung gebracht werden, die Bernhards Gegner gebrauchten: Hebr 11,6: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“ sowie Mk 16,16: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“.<sup>983</sup>

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Brief, den Bernhard über einige Fragen zur Taufe an Hugo von St. Viktor geschrieben hat und in dem die Frage nach dem Heil der ungetauft sterbenden Kinder behandelt wird. Die Anrechnung fremden Glaubens ist auch in diesem Schreiben ein wichtiges Argument. Ausgehend von der Frage Hugos von St. Viktor, ab wann die Heilsnotwendigkeit der Taufe grundsätzlich gegolten habe, speziell, ob dies etwa bereits seit dem Gespräch Jesu mit Nikodemus der Fall gewesen sei, sagt Bernhard von Clairvaux, letztere spezielle Frage verneinend und ohne einen genauen Zeitpunkt für die Verpflichtung zur Taufe festlegen wollend, daß noch für längere Zeit für die Kinder Abrahams die Beschneidung und für die gläubigen Menschen überhaupt der Glaube und die Opfer genügten, um sich von der Erbsünde zu reinigen, „während den Kindern der Glaube

---

<sup>981</sup> Bernhard von Clairvaux, *Sermones in Cantica*, sermo 66, 4, 10; SC 472, 356: „Nemo mihi dicat, quia non habet fidem, cui mater impertit suam, involvens illi in sacramento, quousque idoneus fiat proprio, non tantum sensu, sed assensu, evolutam puramque percipere. Numquid breve pallium est, ut non possit ambos cooperire? Magna est Ecclesiae fides. Numquid minor fide Chananaeae mulieris, quam constat et filiae sufficere potuisse et sibi? Ideo audivit: O mulier, magna est fides tua! Fiat tibi sicut petisti.“ Vgl. Mt 15, 28.

<sup>982</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, ebd.: „Qui haec credit, facile huic persuadebitur merito ecclesiam praesumere non solum parvulis baptizatis in sua fide salutem, sed etiam interfectis pro Christo infantibus coronam martyrii.“

<sup>983</sup> Vgl. ebd.: „Quae cum ita sint, nullum praeiudicium sustinebunt regenerati de eo, quod dictum est: ‚Sine fide impossibile est placere Deo‘, cum sine fide non sint, qui in testimonium fidei baptismi gratiam perceperunt. Sed neque de eo, quod item dictum est: ‚Qui vero non crediderit, condemnabitur‘. Quid enim credere est nisi fidem habere?“

Der Aussage A. Landgrafs in: Ders., *Kindertaufe und Glaube*, 299: „Freilich bietet hier Bernhard noch keinen wesentlich neuen Gedanken“, muß deshalb widersprochen werden, da Bernhards Argumentation für eine Heilsmöglichkeit der Kinder gerade darauf abzielt herauszustellen, daß sie vermittels anderer, insbesondere der Kirche als ganzer, den Glauben *haben* – „fidem habere“ – und daß die scheinbar für ihre Verdammnis sprechenden, von Bernhards Gegnern angeführten Schriftstellen Hebr 11,6 und Mk 16,16 deshalb nicht anwendbar sind. Daß Bernhard von Clairvaux freilich noch nicht die spätere, erstmals bei Petrus Lombardus auftauchende Lehre gekannt oder gar entwickelt hat, derzufolge die Kinder bei ihrer Taufe als „virtus in munere“ den Glauben empfangen und man deshalb bei den getauften Kindern vom Besitz des Glaubens im Sinne einer eingegossenen Tugend sprechen kann, kraft derer die Kinder zu Gläubigen werden, ändert nichts an der Leistung der Argumentation Bernhards für die Anrechnung stellvertretenden Glaubens; vgl. zu Petrus Lombardus: Landgraf, *Kindertaufe und Glaube*, 316-324.

der Eltern allein schon nutzte, ja sogar genügte.<sup>984</sup> Bevor die Taufe also allgemein zur Kenntnis gelangte, gab es für die Kinder, die noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangt waren, eine Heilsmöglichkeit entweder durch den Empfang der vorchristlichen Sakramente oder gar durch den stellvertretenden Glauben und die Opfer ihrer Eltern. Bernhard von Clairvaux ist hinsichtlich der Heilsmöglichkeit der ohne Beschneidung verstorbenen Kinder gläubiger Eltern zur Zeit des Alten Bundes also optimistischer, als es Hugo von St. Viktor in seinem Frühwerk *De sacramentis legis naturalis et scriptae* war, wo er die Frage noch offen ließ, bevor er sich – womöglich durch Bernhard inspiriert – in seinem Hauptwerk *De sacramentis* der Lehrmeinung Bernhards vorsichtig angeschlossen hat.<sup>985</sup> Was die Dauer der Geltung der alttestamentlichen Heilsmöglichkeit angeht, sagt Bernhard: „Für die Kinder ... muß man gewiß glauben, daß die alten Sakramente so lange Geltung haben, als feststeht, daß sie nicht klar und deutlich aufgehoben sind.“<sup>986</sup> Bernhard fährt fort mit der sogleich beantworteten Frage: „Oder auch darüber hinaus? Es liegt bei Gott, nicht bei mir, Grenzen zu setzen.“<sup>987</sup>

Die Argumentation Bernhards geht jedoch nicht in dem hier angedeuteten Sinne weiter, daß für Kinder, die in christlicher Zeit geboren werden, die Heilsbedingungen der Zeit vor der Einsetzung der Taufe möglicherweise einfach fortgelten, sondern Bernhard behandelt zunächst die Frage der Heilsmöglichkeit für Erwachsene, die zwar den Glauben haben, jedoch durch plötzlichen Tod ungetauft sterben, und die Frage nach dem Ersatz der Taufe durch das Martyrium. Danach kommt er im Verlauf des Briefes aber wieder auf die ungetauft sterbenden Kinder zu sprechen, die aufgrund ihres Alters auch des Glaubens entbehren. Die entscheidende Stelle Bernhards ist nicht leicht zu deuten:

---

<sup>984</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 4; Winkler, 614: „At vero quis nesciat et alia praeter baptismum contra originale peccatum remedia antiquis non defuisse temporibus? Abrahae quidem et semini eius circumcisionis sacramentum in hoc ipsum divinitus traditum est. In nationibus vero, quotquot inventi fideles sunt, adultos quidem fide et sacrificiis credimus expiatis, parvulis autem etiam solam profuisse, immo et suffecisse parentum fidem.“

<sup>985</sup> Vgl. Dialogus; PL 176, 42B: „Hoc Dei iudicio relinquendum mihi videtur.“ Diese unentschiedene Aussage in der früh verfaßten Schrift wird in seinem Hauptwerk „De sacramentis“ jedoch von Hugo von St. Viktor dahingehend präzisiert, daß er für die vor dem achten Lebenstag verstorbenen Kinder das Heil deshalb anzunehmen geneigt ist, weil das Gebot der Beschneidung erst für den achten Tag – und nicht vorher – verpflichtend war. Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 252, 20-26 / PL 176, 350CD: „Masculi, qui morte praeventi ad octavum diem pervenire non potuerunt, et ob hoc sine circumcisionis sacramento ab hac vita recesserunt, sola fide parentum cum oblationibus et sacrificiis intervenientibus non improbabiliter salvati aestimantur, pro eo quod praeceptum circumcisionis non nisi masculis ad octavum diem venientibus indictum esse videtur, ac per hoc praevaricationis reos non fuisse, qui praecepti contemptores non fuerant, quod datum non fuerat, nisi pervenientibus ad octavum diem.“ Es ist nicht auszuschließen, sondern sogar wahrscheinlich, daß Hugo von St. Viktor zu diesem Lehrfortschritt durch den Brief Bernhards von Clairvaux an ihn gekommen war, in dem dieser ihm inhaltlich dasselbe geschrieben hatte: „Sane parvulis et necdum ratione utentibus, quia sola creditur nocere peccati contagio, non etiam mandati praevaricatio, tamdiu credendum est antiqua valuisse sacramenta, quamdiu palam interdicta non fuisse constiterit“; Bernhard von Clairvaux, Ep. LXXVII, 6; Winkler, 616-618. Man beachte aber die affirmative Formulierung Bernhards, „tamdiu credendum est“, im Vergleich zu Hugos vorsichtiger Formulierung „non improbabiliter salvati aestimantur“.

<sup>986</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 6; Winkler, 616f.

<sup>987</sup> Ebd., 6; Winkler, 616: „An vero ultra? Penes Deum est, non meum diffinire.“

**Bernhard von  
Clairvaux;  
Epist. 77, 6<sup>988</sup>**

**Übersetzung  
von G. Winkler<sup>989</sup>**

**Eigene Übersetzung<sup>990</sup>**

*Sane infantes, quia hanc,  
prohibente aetate, non  
possunt habere fidem,  
hoc est cordis ad Deum  
conversionem,  
consequenter nec  
salutem, si absque  
baptismi perceptione  
moriuntur: non quod vel  
ipsi, quando baptizantur,  
fide omnimodo careant,  
sine qua impossibile est  
vel ipsos placere Deo;  
sed salvantur et ipsi per  
fidem, non tamen suam,  
sed alienam.*

Die Kinder freilich könnten folgerichtig das Heil nicht erlangen, wenn sie vor der Spendung der Taufe sterben, da ja ihr Alter es nicht zuläßt, daß sie diesen Glauben, das heißt die Hinwendung des Herzens zu Gott, haben können; schon deswegen nicht, weil ihnen selbst dann, wenn sie getauft werden, in jeder Weise der Glaube fehlt, ohne den es unmöglich ist, daß sie bei Gott Gefallen finden. Aber auch sie werden durch den Glauben gerettet, allerdings nicht durch ihren eigenen, sondern durch den Glauben anderer.

Weil die Kinder ihres Alters wegen nicht den Glauben haben können, das heißt die Hinwendung des Herzens zu Gott, können sie folglich auch nicht das Heil haben, wenn sie ohne den Empfang der Taufe sterben; auch die nicht, denen, wenn sie getauft werden, in jeglicher Weise der Glaube fehlt, ohne den es unmöglich ist, daß sie Gott gefallen; aber auch sie werden durch den Glauben gerettet, zwar nicht durch ihren eigenen, sondern durch fremden Glauben.<sup>991</sup>

Im Anschluß an diese Sätze begründet Bernhard von Clairvaux die Rettung der Kinder durch die Anrechnung fremden Glaubens als der Güte Gottes entsprechend, der von denjenigen keinen eigenen Glauben fordert, die auch keine

<sup>988</sup> Ebd., 9; Winkler, 624.

<sup>989</sup> Ebd., 9; Winkler, 625, dt. Übers.

<sup>990</sup> Eigene Übersetzung des Verfassers.

<sup>991</sup> Dieselbe Interpretation findet sich in der englischen Übersetzung von H. Feiss, Bernardus Scholasticus, 368: „It is true that because infants, on account of their age, cannot have this faith, that is, conversion of heart to God, then they cannot have salvation either, if they die without receiving baptism. Not even they, when they are baptized, totally lack faith, because without faith it is impossible for them to please God. They are saved through faith – not through their own, but through another’s faith.“

eigene Schuld haben.<sup>992</sup> Die entscheidende interpretatorische Frage ist: die Rettung welcher Kinder? Meint Bernhard mit den *ipsi* in der Formulierung *salvantur et ipsi per fidem* alle Kinder gläubiger Eltern, getaufte und ungetaufte, oder nur diejenigen, welche auch getauft worden sind? Die Übersetzung von G. Winkler, die dieses *ipsi* nicht exklusiv auf jenes in der Formulierung *non quod vel ipsi, quando baptizantur* bezieht, legt nahe, daß Bernhard von Clairvaux für das Heil auch der ungetauft gestorbenen Kinder gläubiger Eltern spräche, was eine für die Frühscholastik spektakuläre, in ihrer Klarheit wohl einsam dastehende und von der sakramententheologischen Forschung bisher nicht beachtete Aussage<sup>993</sup> darstellen würde. Die wörtliche Übersetzung, welche in die Formulierung *consequenter nec salutem* keinen Konjunktiv einträgt, läßt den ersten Satz *Sane infantes bis moriuntur* zu einer Aussage gegen das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder werden, ohne freilich auszuschließen, daß die Aussage durch die Formulierung *sed salvantur et ipsi* wieder aufgehoben oder zumindest relativiert worden ist.<sup>994</sup>

Die Annahme, Bernhard von Clairvaux habe hier, wenn auch vorsichtig und mißverständlich, zugunsten des Heils der ungetauft gestorbenen Kinder votiert, ist aufgrund ihrer Ungewöhnlichkeit wie auch aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit zu einer Aussage Bernhards in seinem Hoheliedkommentar, wo er für die ungetauft gestorbenen Kinder in klassisch augustinischer Formulierung eine *mitissima poena* annimmt<sup>995</sup>, als extrem unwahrscheinlich zu werten, so daß die Übersetzung von G. Winkler kritisch zu betrachten ist. Dennoch ist auffällig, wie sich Bernhard von Clairvaux sowohl im Brief an Hugo von St. Viktor wie auch im erwähnten Hoheliedkommentar, wo er betont, daß es sehr menschlich und sehr fromm ist anzunehmen, daß die Strafe für die ungetauft gestorbenen Kinder sehr mild ausfalle, stets um eine Position bemüht, die nicht nur von der Heilsnotwendigkeit der Taufe, sondern auch vom pastoralen Verständnis gegenüber den betroffenen Eltern her motiviert ist. Auch aus seinem Brief an Hugo von St. Viktor wird ersichtlich, wie

<sup>992</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 9; Winkler, 624: „Dignum nempe est, et ad Dei spectat benignitatem, ut quibus fidem aetas denegat propriam, gratia prodesse concedat alienam. Nec enim Omnipotentis iustitia propriam putat ab his exigendam fidem, quos novit propriam nullam habere culpam.“

<sup>993</sup> Die Bedeutung dieser möglichen Aussage Bernhards zugunsten des Heils ungetauft gestorbener Kinder wurde in den dogmengeschichtlichen Standardwerken bislang nicht gewürdigt. Ihre Erwähnung fehlt auch in der Erklärung „La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo“ der Internationalen Theologenkommission vom 19.4.2007.

Die Aussage von J.M. Schwarz, Zwischen Limbus und Gottesschau, 47: „Bernhards Antwort reflektiert die bereits eingesehenen Meinungen der Frühscholastik. Es scheint ihm zwar nicht leichtgefallen zu sein, es auszusprechen, aber ungetaufte Kinder könnten keine Rettung erfahren und würden eine nicht näher erörterte „poena mitissima“ erfahren“, ist in seinem Brief an Hugo von St. Viktor nicht belegt. Die von Schwarz, ebd., angeführte Stelle und Quelle, nämlich „Epist. 77 ad Hugonem de S. Victore 2,6, in J. Leclercq-Ercqochais (sic!) (Hg.), S. Bernardi Opera VII, Rom 1974, 188-189“, enthält nirgends das behauptete Zitat einer „poena mitissima“.

<sup>994</sup> Weberberger, Limbus puerorum, 122f., deutet die Stelle dahingehend, daß Bernhard eine Art Begierdetaufe von Kindern aufgrund des Glaubens oder Verlangens anderer ausschließt.

<sup>995</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Sermones in Cantica 89; SC 511, 46, 22-25: „Nempe mortui in quo et nati, irae filii permanebunt. Irae dixerim, non furoris, quia, ut piissime creditur et humanissime gemitur, mitissimae sunt poenae totum quo addicti sunt aliunde trahentium.“

sich Bernhard von Clairvaux an der Frage nach einer Heilsmöglichkeit für die Kinder abmüht und ihr Heil wie schon in oben erwähnter Predigt mit dem stellvertretenden Glauben in Zusammenhang bringt, dessen Anrechnung für die ungetauft sterbenden Kinder der Gerechtigkeit Gottes entspreche, der den Glauben nicht von jenen fordern wird, die noch gar keine persönliche Schuld haben.<sup>996</sup> Um den fremden Makel der Erbsünde zu beseitigen, wie es gewöhnlich bei der Taufe geschieht, genügt es nach Bernhard, ja es ist gerecht, daß auch fremder Glaube angerechnet wird.<sup>997</sup> Auch wenn man nicht sagen kann, Bernhard von Clairvaux argumentiere unmißverständlich für eine Heilsmöglichkeit der ungetauft sterbenden Kinder, so läßt seine Argumentation, die nicht von der Annahme eines besonderen Privilegs oder eines besonderen Gnadenaktes Gottes, sondern stringent von der Gerechtigkeit Gottes ausgeht, Raum für ein Offenhalten der Frage in Richtung der Möglichkeit, im Zweifelsfall die Anrechnung fremden Glaubens für diese Kinder zumindest nicht ganz auszuschließen. Bernhard begründet die Anrechnung fremden Glaubens für die getauften Kinder damit, daß Gott auch von den Kindern verlangt, was für alle gilt, nämlich daß der Glaube die Herzen reinigt<sup>998</sup>, daß er ihnen jedoch ohne jeden Zweifel – *nec dubium* - zur Beseitigung jenes Makels, mit dem sie von anderen befleckt wurden, auch den Glauben anderer anrechnet.<sup>999</sup> Bernhards Argumentation hätte sich zur Weiterführung zugunsten einer vorsichtigen Bejahung einer Heilsmöglichkeit ungetauft gestorbener Kinder aufgrund der Anrechnung des Glaubens der Eltern angeboten, wie es die heutige Theologie versucht.<sup>1000</sup> Er selbst ist aber nicht so weit gegangen.

Von Hugo von St. Viktor ist bekannt, daß ihm zur Beantwortung der Frage nach dem Heil der ungetauft gestorbenen Kinder der an ihn gerichtete Brief Bernhards von Clairvaux mit der für die damalige Zeit als weitgehend einzuschätzenden Lehrmeinung vorgelegen hat. Hat Hugo von St. Viktor Bernhards Brief einige Jahre später<sup>1001</sup> in seinem Hauptwerk aufgegriffen, abgelehnt oder

<sup>996</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 9; Winkler, 624.

<sup>997</sup> Ebd.; Winkler, 624: „Porro aliena opus est fide, cum sine sorde non nascantur aliena; quatenus nec a parvulis alienum sit, quod de omnibus generaliter dicitur: fide mundans corda eorum.“

<sup>998</sup> Apg 15,9; vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 9; Winkler, 624.

<sup>999</sup> Ebd.; Winkler, 624: „Nec dubium quod macula contracta ab aliis, aliorum quoque fide valeat vel debeat emundari. Haec sunt quippe iudicia divinae iustitiae ...“

<sup>1000</sup> Bernhard von Clairvaux wurde dafür später nicht als Autorität herangezogen, wie man es erwarten könnte, etwa von Cajetan, der für die Heilsmöglichkeit einer Taufe *ex voto* für die ungetauft sterbenden Kinder argumentierte – vgl. Bäuerle, *De Baptismo in voto*, 19 – oder von der jüngsten dahin gehenden Erklärung der Internationalen Theologenkommission „La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo“ vom 19.4.2007; in:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith).

Bäuerle, *De Baptismo in voto*, 28-31, spricht sich zwar nicht, wie Cajetan, allgemein für das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder gläubiger Eltern aus, wohl aber für das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder frommer Eltern, die im Stand der Gnade für das Heil ihrer Kinder beten, die ohne jede Schuld der Eltern nicht getauft werden konnten; vgl. ebd., 29: „Haec sententia Caietani valde diversa est a nostra allata sententia. Nam in nostra sententia non dicitur: „Parvuli parentum fidelium“, sed piorum parentum, qui in statu gratiae pro infantis salute orarent, quibus sine culpa infans Baptismo aquae praemoritur.“

<sup>1001</sup> Der Brief datiert etwa 1125-1127, vgl. Winkler, Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke II*, 608. Hugos Hauptwerk *De sacramentis* datiert hingegen etwa um das Jahr 1133.

korrigiert? Der Stil von Bernhards Brief läßt nämlich annehmen, daß dieser davon ausging, in Hugo von St. Viktor im wesentlichen einen Vertreter seiner eigenen Ansicht in dieser Frage zu haben oder ihn als solchen gewinnen zu können.

Hugo von St. Viktor kommt im achten Kapitel des Tauftraktats, wo er die Heilmöglichkeit ohne Taufe behandelt, noch nicht auf die Heilmöglichkeit der ungetauft sterbenden Kinder zu sprechen, sondern behandelt dort zuerst die Frage, ob der Glaube die Taufe im Notfall ersetzen kann. Erst im neunten, dem Katechesekapitel, kommt er kurz auf die Frage nach den ungetauft sterbenden Kindern zu sprechen. Der Text greift allerdings nicht Bernhard von Clairvaux auf, sondern lehnt sich an die Schrift *De ecclesiasticis sacramentis et officiis* Ivos von Chartres an, wie folgende Nebeneinanderstellung zeigt:

**Ivo von Chartres**  
**De ecclesiasticis sacramentis**  
**et officiis**<sup>1002</sup>

*Postquam vero Ecclesia dilatata est et congregata in gentibus, nec inter fideles repertus est aliquis adultae fidei non fidelis, ne parvuli eorum de hac vita ante rationabiles annos exeuntes, **alieni remanerent a consortio Christi,***

*... provisiva est etiam in illis medicina salutis, ut in sacramento fidei baptizarentur, **et per alterius fidem reconciliarentur Deo sicut per alterius peccatum alienati erant a Deo.***

**Hugo von St. Viktor**  
**De sacramentis II, VI, 9**<sup>1003</sup>

*Postquam autem ad fidem multitudo gentium introivit, iam nunc etiam in his, qui a fidelibus generantur, parvulis eadem forma servatur, quos et ipsos mater ecclesia provida dispensatione sacramento salutis interim carere non vult, ne forte ipsa dilatione **a salute alieni fierent, si non percepto sacramento salutis subito ab hac vita exirent.***

*Congrue ergo provisiva est et illis medicina salutis, ut in sacramento fidei baptizentur **et per alterius fidem Deo reconcilientur, quos per alterius peccatum alienatos constat esse a Deo.***

Es zeigt sich deutlich: Hugo von St. Viktor übernimmt nicht nur zunächst den Gedankengang Ivos von Chartres, der keinen Zweifel daran läßt, daß die Kindertaufe dafür vorgesehen ist, daß die Kinder der Gläubigen nicht der Gemeinschaft mit Christus fremd sind, wenn sie vor der Zeit des Vernunftgebrauchs sterben; er verschärft die Formulierung Ivos, *alieni remanerent a consortio Christi*, sogar mit den Worten *a salute alieni fierent, si non percepto sacramento salutis*

<sup>1002</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 508BC.

<sup>1003</sup> De sacramentis II, VI, 9; Berndt 391, 6-12 / PL 176, 456BC.



*subito ab hac vita exirent*. Während die Formulierung *a consortio Christi* bei Ivo von Chartres noch Interpretationsspielraum hinsichtlich einer Heilsmöglichkeit läßt, schließt Hugo von St. Viktor diese mit den Worten *a salute alieni* für die ungetauft gestorbenen Kinder aus. Anders als Ivo spricht Hugo von St. Viktor ausdrücklich vom Heilsverlust.<sup>1004</sup> Da Hugo diese Stelle an anderer Stelle nicht korrigiert, sondern mit ihr vielmehr die nicht speziell auf die Kinder bezogene Aussage im dritten Kapitel des Tauftraktates auch für die Kinder bestätigt, daß nämlich der Ungetaufte genauso vom Reich Gottes ausgeschlossen ist wie vor Christus unter den Juden der Unbeschnittene<sup>1005</sup>, müssen wir zu der Feststellung kommen, daß Hugo von St. Viktor eine Heilsmöglichkeit für ungetaufte Kinder, die vor dem Alter des Vernunftgebrauchs und damit vor Erlangung der Möglichkeit, den Glauben anzunehmen, sterben, grundsätzlich ausschließt.

Im fünften Buch der *Miscellanea*, deren Authentizität äußerst zweifelhaft ist, findet sich zwar eine kleine Abhandlung *De fide, quos et per quos salvet aut non salvet tam nunc quam olim* zur Frage der Anrechenbarkeit fremden Glaubens.<sup>1006</sup> Vergleicht man die Leichtigkeit, mit der in diesem Opusculum die Rede davon ist, daß heute viele allein durch Gnade und ohne Glaube gerettet werden mit der Zaghaftigkeit, mit der Hugo von St. Viktor am Ende des siebten Kapitels des Tauftraktates die Feststellbarkeit und Wirklichkeit einer Heilsmöglichkeit Erwachsener durch den Glauben allein und ohne sichtbare Taufe einräumt; vergleicht man es weiter mit der soeben erfolgten Feststellung, daß Hugo von St. Viktor selbst dem von ihm um Rat gebetenen Bernhard von Clairvaux nicht in der positiven Sprache über das Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder gefolgt ist, so spricht doch vieles gegen Hugo von St. Viktor als Autor des Opusculums. Könnte Hugos Urheberschaft nachgewiesen werden, würde dieser Abschnitt der *Miscellanea* allerdings relativieren, was er in Verschärfung Ivos im Tauftraktat für die

<sup>1004</sup> Die Aussage Landgrafs, „bei Hugo von St. Viktor, der zwar die Ausführungen Bernhards über das Zureichen des bloßen Glaubens zur Rechtfertigung bringt, ist leider nichts über die Rettung der Kinder ohne Taufe gesagt“, ist also nur so verstanden richtig, daß Hugo von St. Viktor zwar in der Tat positiv „nichts über die Rettung“, jedoch sehr wohl etwas dagegen sagt. Vgl. Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 338.

<sup>1005</sup> De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 2-6 / PL 176, 448AB: „Nisi forte in hoc, quod ille, qui non est baptizatus, a regno Dei excludendus dicitur, ille vero, qui non est circumcisis, periturus memoratur, quis velit intelligere, propterea baptismum amplius aliquid conferre quam circumcisionem, quia circumcisio suscepta a perditione tantum potuit liberare, baptismus vero renatos etiam ad gloriam perducere potest.“

Carpin, *Il limbo*, 31, sieht in dieser Stelle insofern eine Parallele zu dem von ihm als Werk Hugos von St. Viktor betrachteten, jedoch sicher nicht aus seiner Feder stammenden Römerbriefkommentar (vgl. Ps.-Hugo von St. Viktor, *Quaestiones et decisiones in epistulas divi Pauli, In Epistulam ad Romanos, CVII*; PL 175, 461), als hier wie dort zwischen der Gottesschau und der bloßen Rettung vor dem Verderben unterschieden wird. Es ist aber zu berücksichtigen, daß Hugo von St. Viktor bezüglich der Beschneidung von der Zeit des geschriebenen Gesetzes vor Christus spricht, und der noch nicht eröffnete Zugang zur Gottesschau deshalb mit dem noch nicht erfolgten Erlösertod Christi zusammenhängt, während sich die Frage nach dem Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder nur für die Zeit der Gnade nach Christus stellt.

<sup>1006</sup> Ps.-Hugo von St. Viktor, *Miscellanea V*, 39; PL 177, 766. Die Sentenz ist bei Sicard, *Repertorium sententiarum*, zwar nicht als sicher unechtes Werk vermerkt, innere Gründe sprechen aber gegen eine Autorschaft Hugos von St. Viktor.

Heilsmöglichkeit der ungetauft verstorbenen Kinder festgestellt hat. Denn nachdem in dem Abschnitt aus den *Miscellanea* zuvor Beispiele aus der Hl. Schrift dafür angeführt worden sind, daß es bereits früher Menschen gab, die das Heil durch den Glauben anderer oder gar allein aus Gnade erlangt haben<sup>1007</sup>, wird darin festgestellt, daß auch heute viele – *multos* - allein aus Glauben gerettet werden, wie etwa Paulus, oder durch den stellvertretenden Glauben anderer, wie etwa die Kinder.<sup>1008</sup> Andererseits wird darin mit Verweis auf Hebr 11,6 gesagt, daß einige auch verdammt werden, weil ihr Glaube nicht lebendig ist und ihnen der Glaube anderer nicht angerechnet wird.<sup>1009</sup> Mit dieser Schriftstelle, auf die Bernhard von Clairvaux in seinem Brief an Hugo von St. Viktor als einen möglichen, ihm aber nicht hinreichenden Beleg gegen eine Heilsmöglichkeit für die ungetauft verstorbenen Kinder hinweist<sup>1010</sup>, argumentiert Hugo von St. Viktor jedoch weder im Sakramenten- noch im Tauftraktat bezüglich der Frage nach dem Heil der ungetauft gestorbenen Kinder.

Wie Hugo von St. Viktor sich den Unheilszustand der ungetauft gestorbenen Kinder vorstellt, erhellt ein in dem als echt geltenden ersten Buch der *Miscellanea* enthaltenes *Opusculum Quare damnentur qui non peccaverunt*<sup>1011</sup>, dessen Inhalt, wie sich zeigen wird, die negative Beurteilung der Authentizität des oben erwähnten, im fünften Buch der *Miscellanea* enthaltenen *Opusculums De fide, quos et per quos salvet aut non salvet tam nunc quam olim* bestätigt. Auf die als Titel formulierte Frage *Quare damnentur qui non peccaverunt*, die eine Heilsmöglichkeit der ungetauft gestorbenen Kinder bereits auszuschließen scheint, antwortet Hugo von St. Viktor zunächst damit, daß er die Art der Schuld der ungetauft gestorbenen Kinder präzisiert. Man könne über sie zwar sagen, daß sie selbst keine schuldhaftige Handlung getan haben (*culpam non fecit*), nicht aber, daß sie deshalb keine Schuld hätten (*culpam non habet*).<sup>1012</sup> Die Schuld, die sie haben, ist die Erbschuld, die sich zwar noch nicht aktiv äußert, jedoch als durch die Geburt erworbener Seelenschaden in ihnen vorhanden ist und sich mit Notwendigkeit in späteren Todsünden geäußert

<sup>1007</sup> Vgl. Ps.-Hugo von St. Viktor, *Miscellanea* V, 39; PL 177, 766CD: „Aliquando saluum fecit hominem sua fides et non alterius, ut hydropicum Pharisaeis Dominum observantibus. Aliquando alterius et non sua, ut paralyticum quibusdam per tegulas eum submittentibus. Quorum fidem, ut audivit ait: „Remittuntur tibi peccata tua“. Aliquando et sua et alterius, ut filiam Chananaeae, apostolis pro ea rogantibus. Aliquando nec sua nec alterius sed sola gratia, ut caecum a nativitate, qui nec peccavit, ut caecus nasceretur, sed ut manifestaretur gratia Dei.“

<sup>1008</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 766D: „Multos hodie sola gratia, ut Paulum; fides alterius, ut pueros.“

<sup>1009</sup> Vgl. ebd.: „Quosdam nec sua fides, quam vivam non habent, nec alterius, salvos facit, ut damnandos. Nam „sine fide impossibile est placare Deo“ (Hebr. XI).“

<sup>1010</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistola* LXXVII, 9; Winkler, 624.

<sup>1011</sup> Misc. I, 151; PL 177, 553D-555A. Weberberger, *Limbus puerorum*, führt diese Miscelle ebd., 98, an, ohne etwas über die Urheberschaft entscheiden zu wollen, hatte sich ebd., 97, jedoch bereits gegen Hugo von St. Viktor als Autor entschieden, indem er sagte: „Hugo (+1141) selbst hat zu unserer Frage nichts beigetragen“, was selbst bei negativer Beantwortung der Frage nach seiner Urheberschaft bezüglich Misc. I, 151 nicht korrekt ist. Vgl. zu Misc. I, 151, auch: Gross, *Ur- und Erbsünde*, 55. Vgl. ferner Carpin, *Il limbo*, 31-34.

<sup>1012</sup> Misc. I, 151; PL 177, 553D: „Puer, ais, qui recens natus moritur, et ideo damnari dicitur, quia renasci non potuit. Iste, inquis, culpam non fecit, et sustinet poenam. Non ergo potuisti dicere: Culpam non habet. Habet enim culpam, quamvis non fecerit culpam.“

hätte.<sup>1013</sup> Hugo von St. Viktor räumt ausdrücklich ein, daß die Schuld eine „fremde Schuld“ ist, insofern sie von anderen her erworben wurde, fährt jedoch in seiner Argumentation anders als Bernhard, der gerade darin die grundsätzliche Heilmöglichkeit durch fremden Glauben begründet sah, dadurch fort, daß er feststellt: Das ungetauft gestorbene Kind „wird dennoch ganz für seine Schuld bestraft, die das Geborenwerden übertragen hat und die Wiedergeburt nicht wegnahm.“<sup>1014</sup> Nach einer ausschweifenden Begründung, die auf die augustinische Imputationslehre hinausläuft, daß der gerechte Schöpfer, der sogar die unvernünftigen Tiere mit dem Tod bestraft hat, obwohl diese nie sündigen konnten, es durchaus gerecht eingerichtet hat, wenn er die sich im Fleisch vererbende Erbschuld auch der menschlichen Seele von Anfang an anrechnet<sup>1015</sup>, kommt Hugo von St. Viktor wieder auf die ursprüngliche Frage zurück, warum es nun gerecht sei, daß auch denen die Ungerechtigkeit der Erbsünde angerechnet wird, die noch gar nichts Böses tun konnten. Dafür zieht er zunächst die Schriftstelle von Blindgeborenen aus dem Johannesevangelium heran, den Jesus heilte. Er war blind geboren worden, obwohl weder er selbst, noch seine Eltern gesündigt hatten<sup>1016</sup>. Ferner nennt Hugo von St. Viktor Hiob, der bestraft wurde und dessen Auge die Nacht in Bitterkeit verbringen mußte, obwohl er nicht gesündigt hat.<sup>1017</sup> Wenn nun schon die Gerechten irgendwann die Strafe erleiden müssen, die sie durch ihre Tatsünden nicht verdient haben, oder sie mehr davon erleiden müssen, als sie verdient zu haben scheinen, warum, so fragt Hugo: Wollen wir dann Gott voll Eifer des Unrechts an denjenigen beschuldigen, bei denen keine Tatsünden sondern nur die Erbschuld zu finden ist, und für die wir doch ein Strafe annehmen?<sup>1018</sup> Daß die Strafe sowohl für diejenigen, die in Tatsünden, als auch für diejenigen, die ohne Tatsünden, aber in der Erbschuld sterben, einen Sinn hat, erklärt Hugo von St. Viktor damit, daß Gott denen, die gerettet werden, an den einen zeigen wollte, welch großem Elend sie entgangen sind, an den anderen aber, welch große Herrlichkeit sie

---

<sup>1013</sup> Vgl. ebd.: „Culpam enim nascendo contraxit, quam faciendo non perpetravit.“ Vgl. auch De sacramentis I, VII, 31; Berndt, 188, 13-17 / PL 176, 301D-302A: „In quibus peccati originalis radix consistit. Quia igitur caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso, quod seminata subiacet mortalitati vivificata postmodum concupiscentiae carnalis subiecta invenitur necessitati, quia ipsa mortalitatis infirmitas causa est, quam sequitur concupiscendi necessitas.“

<sup>1014</sup> Misc. I, 151; PL 177, 553D: „Et aliena est, quia aliunde habet. Tamen omnino pro culpa sua punitur, quam nasci contulit, renasci non abstulit.“

<sup>1015</sup> Vgl. ebd., 151; PL 177, 554AB.

<sup>1016</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 554C: „Caecus ille a nativitate, quid fecit, ut caecus nasceretur? De quo scriptum est: „Neque hic peccavit neque parentes eius, sed ut manifestarentur opera Dei in illo.“

<sup>1017</sup> Vgl. ebd.: „Job qua culpa flagellum meruit, qui dicit: Non peccavi, et in amaritudinibus moratur oculus meus?“ Die Worte „Non peccavi“ sind freilich kein Zitat aus der Vulgata; vgl. in der Vulgata: Iob 17, 2.

<sup>1018</sup> Vgl. Misc. I, 151; PL 177, 554CD: „Quia ergo et iustus aliquando poenam sustinet, quam peccando non meruit, qui non meruit, ut sustineat, sed sustinet potius, ut mereatur; quare in his, qui praeter originale nihil commiserunt, tanto studio Deum iniustitiae arguere volumus, quia poenam cernimus, et culpam actualem non invenimus?“

erlangt haben. Und dieses Zweckes wegen könne man Gott nicht fragen, warum er jenen das antue.<sup>1019</sup>

Nachdem Hugo von St. Viktor so den Sinn und die Gerechtigkeit der Strafen für Tat- und Erbschuld dargelegt hat, kommt er genauer auf das Maß der Strafen zu sprechen. Grundsätzlich geht Hugo von St. Viktor davon aus, daß die Qualität der Strafe der Art und Weise der zu bestrafenden Sünde entspricht, da Gott gemäß Röm 2,6 jedem nach seinen Taten vergilt.<sup>1020</sup> Schon in der bisherigen Argumentation für die Gerechtigkeit Gottes führte er zwar grundsätzlich aus, daß für die bloße Erbschuld die mildeste Strafe (*mitissimam esse poenam*) angenommen werden muß, daß diese allerdings zumindest darin besteht, daß die ungetauft gestorbenen Kinder von der himmlischen Herrlichkeit ausgeschlossen sind (*excludi a gloria*).<sup>1021</sup> Der Ausschluß von der himmlischen Seligkeit (*a gloria beatitudinis excluduntur*) stellt für ihn also deren Strafe dar, die er im Sinne der *poena damni* ausdrücklich als eine Verdammung für die bloße Erbschuld (*pro originali tantum culpa damnati sunt*) kennzeichnet.

Hugo von St. Viktor führt abschließend sogar noch die Lehrmeinung anderer an, daß der Ausschluß vom Heil womöglich nicht die einzige Strafe für die ungetauft gestorbenen Kinder sei, sondern sie zusätzlich auch noch qualvollen Martern unterworfen sein sollen. Er verwirft diese Lehrmeinung zwar nicht, erklärt aber zurückhaltend, er wisse nicht, was für eine Art von anderer Strafe das sein solle, und er stellt – in der für ihn nicht untypischen Art des Abbruchs allzu neugierigen Weiterfragens – fest, er wisse zumindest so viel: daß nämlich der Ausschluß von der himmlischen Herrlichkeit bereits eine große Strafe und ein großes Elend ist, nämlich jenes Gut nicht zu besitzen, ohne das niemandem ein glückliches Dasein möglich ist.<sup>1022</sup>

---

<sup>1019</sup> Vgl. ebd., 151; PL 177, 554D: „Si ergo Deus, ad demonstrandam gloriam suam in vasa misericordiae suae vult quosdam quidem, qui actualiter peccaverunt, cruciari in poena, alios autem, qui originaliter tantum rei tenentur, excludi a gloria, ut electis suis in illis quidem, ostendat quantam miseriam evaserunt, in istis autem, quantam gloriam consecuti sunt, quis ei dicere potest: Cur ita facias?“

<sup>1020</sup> Vgl. De Dei praesentia; Lottin, Questions inédits, 188: „Reddet unicuique secundum opus suum. Non dicitur tanta sed eadem a simili. Qui enim plus peccatum in carne, id est in operibus carnis, quae sunt fornicatio, immunditia etc., plus in ipsa punietur; qui autem plus in spiritu, id est ira, odio, invidia etc., plus in eo cruciabitur. Hoc enim est reddere secundum opus. Unde: duplici poena conteret eos. Itaque Deus pro eodem peccato, prout in eo plus vel minus a diversis delictum est, eadem, id est simili poena magis vel minus puniet.“

<sup>1021</sup> Vgl. Misc. I, 151; PL 177, 554D: „Maxime quia dictum est mitissimam esse poenam illorum, qui praeter originale nihil commiserunt.“

<sup>1022</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 554D-555A: „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 sit, nescio; unum scio, quod haec magna poena et magna miseria est non habere bonum illud, sine quo nulli bene esse potest, qui sic ab illo accipit esse, ut in illo haberet beatum esse.“

Da Hugo von St. Viktor das „nescio“ ausdrücklich auf das „si ... vel qualis“ bezieht und bereits im Ausschluß von der Gottesschau eine „magna poena“ sieht, während Augustins „poena mitissima“ in mehr als dieser besteht, wäre das Urteil Weberbergers, *Limbus puerorum*, 99, der Autor der Misc. I, 151 habe durch das Offenlassen der Antwort auf die Frage, ob oder in welcher Art die ungetauft gestorbenen Kinder nicht nur der „poena damni“, sondern auch einer „poena sensus“ unterworfen

Auf sichere Quellen gestützt<sup>1023</sup> muß deshalb festgestellt werden, daß Hugo von St. Viktor keine Heilsmöglichkeit für ungetauft verstorbene Kinder annimmt. Sie werden für die bloße Erbsünde zum Ausschluß von der himmlischen Herrlichkeit verurteilt. Hugo von St. Viktor ist Bernhard von Clairvaux also in seinen optimistischeren Annahmen nicht gefolgt. Obwohl Hugo von St. Viktor für die Zeit vor Einsetzung der Taufe eine Heilsmöglichkeit für die unbeschnitten verstorbenen männlichen Kinder und auch für die Mädchen und Frauen einräumte, diese Frage zumindest dem Urteil Gottes überlassen wollte<sup>1024</sup>, läßt sich zu der Frage nach dem Heil der ungetauft gestorbenen Kinder sagen, daß die Theologie Hugos von St. Viktor keinen Spielraum für eine solche Heilsmöglichkeit, weder im Sinne der seligmachenden Gottesschau noch im Sinne eines anderen beseligenden Zustandes oder natürlichen Glückszustandes kennt, er über den Ausschluß von der himmlischen Herrlichkeit hinaus sogar weitere Qualen als Strafe nicht prinzipiell ausschließt, sie aber auch nicht positiv lehrt. Darin zumindest wird das Bemühen Hugos von St. Viktor deutlich, im Unterschied zu Augustinus für die *poena mitissima* Sinnesstrafen möglichst auszuschließen und den Umfang der die ungetauft gestorbenen Kinder erwartenden Leiden möglichst auf den Ausschluß von der Gottesschau zu beschränken.<sup>1025</sup> Ob sich die Kürze der auf die Frage nach dem Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder bezogenen Bemerkung im Katechesekapitel des Tauftraktates durch die bereits vorhandene und seinen Schülern womöglich bekannte Lehrmeinung, die in dem *Miscellanea-Opusculum* dargelegt ist, begründet, oder ob Hugo von St. Viktor im Tauftraktat von einer detaillierteren Abhandlung im Hinblick auf eine künftige bessere Klärung absah, muß freilich dahingestellt bleiben.

Interessant ist, daß sowohl Bernhard von Clairvaux als auch Hugo von St. Viktor mit der Gerechtigkeit Gottes einerseits, mit der Anrechnung einer von anderen Personen geleisteten Tat andererseits argumentieren. Während Bernhard in seinem Brief an Hugo von St. Viktor Gottes Gerechtigkeit aber in der Anrechnung fremden Glaubens zugunsten derer sieht, die noch nicht glauben konnten, bleibt Hugo der augustinischen Erbsünden- und Imputationslehre darin treu, daß er die Gerechtigkeit Gottes darin betont und verteidigt, daß sie in der Anrechnung fremder

---

sein könnten, „sozusagen die Mitte zwischen der Meinung Augustins, nach der die „*poena mitissima*“ auch Sinnesqualen einschließt und der Meinung Abälards, nach der sie nur mehr einen Ausschluß von der ewigen Herrlichkeit besagt“, eingenommen, womöglich dahingehend zu modifizieren, daß die „Mitte“ in diesem Fall näher bei Abaelard als bei Augustinus liegt.

<sup>1023</sup> Auszuschließen ist neben dem genannten, in den *Miscellanea V* angeführten, *Opusculum* und dem von Carpin unverständlicherweise herangezogenen Römerbriefkommentar auch die *Summa sententiarum*, die in älteren Monographien, z.B. der von Ostler, häufig als echtes Werk Hugos von St. Viktor beurteilt worden ist.

<sup>1024</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3.1.

<sup>1025</sup> Der Hintergrund war gewiß das Mühen um eine zwar von der Erbschuld nicht absehende, aber doch möglichst barmherzige Theologie. Die gegenteilige Tendenz, nämlich das Leiden der Kinder im „*Limbus puerorum*“ als möglichst groß zu veranschlagen, um daraus eine um so bessere Disposition für die am Tag der Auferstehung bevorstehende Entscheidung für Gott abzuleiten, findet sich in der modernen Theologie etwa bei Schuler, *Das Schicksal der ungetauften Kinder*, 120.

Sünde, nämlich der bei der Geburt übertragenen Erbsünde, und in der Auferlegung der entsprechenden Strafe besteht.<sup>1026</sup> Immerhin läßt Hugo von St. Viktor die Frage, ob zur Verdammnis, die im Ausschluß vom ewigen Heil besteht, auch noch Sinnesstrafen (*poena sensus*) hinzukommen, ebenso offen, wie er sich Spekulationen über den „Aufenthaltsort“ erspart, und er sich immerhin darin vorsichtiger als Augustinus zeigt.<sup>1027</sup> Eine positive Auseinandersetzung mit Bernhards Thesen und Argumentation ist bei ihm aber – trotz des Briefes – nicht ersichtlich.

Unter Verwendung der von G. Dyer und C. Beiting<sup>1028</sup> gebotenen synoptischen Darstellung von Pelagius, Augustinus und der Limbuslehre des 13. Jahrhunderts kann die Position Hugos von St. Viktor im Überblick der Lehrentwicklung folgendermaßen dargestellt werden:

<b>Pelagianer</b>	<b>Augustinus</b>	<b>Hugo von St. Viktor</b>	<b>Limbuslehre nach Thomas von Aquin</b>
Ungetaufte Kinder werden geboren im Zustand der Unschuld und	Ungetaufte Kinder werden geboren im Zustand der Erbsünde und	Ungetaufte Kinder werden geboren im Zustand der Erbsünde und	Ungetaufte Kinder werden geboren im Zustand der Erbsünde und
sind weder zum Himmelreich noch zur Verdammnis verurteilt	erreichen nicht das Himmelreich oder irgendeinen mittleren Zustand	erreichen nicht das Himmelreich	sind weder zur Hölle verurteilt, noch erreichen sie das Himmelreich
sondern erreichen als mittleren Zustand das „ewige Leben“	sondern sind verurteilt zur ewigen Verdammnis,	sondern sind verurteilt zur ewigen Verdammnis,	sondern einen mittleren Zustand (den Limbus) als einen ewigen Zustand der Verdammnis,
in dem sie nicht leiden	in der sie leiden, jedoch sehr milde,	in der sie leiden, jedoch sehr milde	in dem sie aber nicht leiden

<sup>1026</sup> Dies bestätigt die von Gross angeführte These, daß Hugo von St. Viktor sich auf dem Gebiet der theologischen Anthropologie „im wesentlichen als ein getreuer Schüler des Lehrers von Hippo“ erweist; Gross, Ur- und Erbsünde, 42f.

<sup>1027</sup> Vgl. Gross, ebd., 56.

<sup>1028</sup> Vgl. Beiting, *The third place*, 21, und Dyer, *Limbo*, 18.

weder an Sinnesstrafen	an Strafen der Sinne	(wahrscheinlich) nicht an Sinnes- strafen,	weder an Sinnesstrafen
noch am Verlust der Gottesschau leiden,	und an der Entbehnung der Gottesschau.	sondern nur an der Entbehnung der Gottesschau.	noch am Verlust der übernatürlichen Gnade der Gottesschau
das aber kein vollkommenes Glück ist im Unterschied zum Himmelreich.			sondern einen Zustand natürlichen Glücks besitzen.

Hugo von St. Viktor, der auf den ersten Blick näher an Augustinus liegt als an der späteren Limbus-Lehre, hat durch den Eintrag des Fehlens von Sinnesstrafen in den ohnehin als mildestmöglich gedachten Verdammungszustand<sup>1029</sup> dazu beigetragen, diesen Zustand später dadurch deutlicher von der Hölle zu unterscheiden, daß man ihm einen davon unterschiedenen Begriff zuweist, während ihm selbst und den Theologen bis zu Thomas von Aquin hin die Vorstellung und Bezeichnung dieses Zustandes als eine Form nicht übernatürlichen Glücks allerdings fremd ist.

### 3.3.3.3.2. *Baptizari in voluntate* - Die Heilsmöglichkeit ohne Taufempfang

Wie bereits im vorhergehenden Abschnitt kurz erwähnt, hat Bernhard von Clairvaux in seinem Brief an Hugo von St. Viktor auch die Frage aufgegriffen, ob Erwachsene, die den Glauben haben, jedoch vor der von ihnen angestrebten Taufe verstorben sind, zum Heil gelangen können. Wie Hugo von St. Viktor zu der Frage steht, ob und wie Menschen, die zwar den Glauben der Kirche teilen, die Taufe jedoch aus nicht von ihnen selbst oder nicht allein verschuldeten Umständen nicht empfangen können, soll in diesem Abschnitt erörtert werden. Die weiter gehende Frage nach dem Heil von Juden und Heiden in christlicher Zeit soll erst Gegenstand des folgenden Abschnitts sein.

Bernhard von Clairvaux schrieb Hugo von St. Viktor, daß er für einen Erwachsenen, der „vor dem Tod zur Einsicht kommt und den Wunsch und das Verlangen nach der Taufe hat, sie aber, von der Todesstunde überrascht, nicht mehr

<sup>1029</sup> Daß die an sich paradoxe Vorstellung der Verdammnis als „poena levissima“ durch Augustinus der erste Schritt auf dem Weg zur Limbus-Lehre war, hat Beiting, *The third place*, 30, zu Recht betont. Die Lehrmeinung Hugos von St. Viktor läßt sich als Beitrag zum entscheidenden zweiten Schritt verstehen, der in der Frühscholastik erfolgt ist.

erlangen kann, wenn es ihm ferner nicht mangelt am wahren Glauben, an frommer Hoffnung und reiner Liebe“, nicht am Heil zweifeln kann, „nur weil ihm das Wasser gefehlt hat“, „vorausgesetzt, daß nicht die Verachtung, sondern nur die unüberwindlichen äußeren Umstände die Taufe unmöglich machten.“<sup>1030</sup> Gegen einen „Erfinder neuer Behauptungen“<sup>1031</sup>, den Hugo von St. Viktor in seinem Brief an Bernhard wohl ablehnend angeführt haben mußte, begründet Bernhard von Clairvaux seine Ansicht mit Zitaten aus Ambrosius und Augustinus, die er als zwei Säulen bezeichnet, von denen er sich nur schwer trennen läßt.<sup>1032</sup> Ambrosius lehrte, daß Gott „einen Menschen, der ungetauft, aber im Glauben gestorben ist, durch den Glauben allein das Heil erhoffen läßt und unbedenklich dem guten Willen zubilligt, was dem Vermögen fehlte.“<sup>1033</sup> Bedeutender noch ist das Augustinuszitat aus *De baptismo*, das Bernhard von Clairvaux anführt: „Ich finde, daß nicht nur das Leiden für den Namen Christi das Fehlen der Taufe ersetzen kann, sondern auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens, wenn es etwa aus Mangel an Zeit nicht möglich ist, bei der Feier des Mysteriums der Taufe seine Zuflucht zu finden.“<sup>1034</sup> Augustinus führt dafür das Beispiel des Schächers an, dem Jesus das Heil zugesagt hatte. Bernhard von Clairvaux weiß, daß Augustinus diese Stelle in seinen *Retractationes* korrigiert hatte, deutet die Korrektur aber als Verwerfung lediglich des Beispiels vom Schächer, dessen Taufe nämlich nicht feststehe, nicht jedoch der Aussage selbst.<sup>1035</sup> Bernhard faßt zusammen, Augustinus zeige „mit genügender Klarheit, daß der Glaubende, der sich zum Herrn bekehrt hat, nicht schon dann der Frucht der Taufe beraubt wird, wenn er das Sakrament nicht mehr empfangen konnte, sondern nur dann, wenn er die Taufe verschmähte – *si contempserit baptizari*.“<sup>1036</sup> Auf Augustinus und Ambrosius aufbauend, schreibt Bernhard an Hugo von St. Viktor

<sup>1030</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 6; Winkler, 618f.

<sup>1031</sup> Ebd., 7; Winkler, 618: „novarum inventor assertionum“.

<sup>1032</sup> Ebd.; Winkler, 620: „Ab his ergo duabus columnis, Augustinum loquor et Ambrosium, difficile, crede mihi, avellor.“

<sup>1033</sup> Vgl. ebd.; Winkler, 618 u. (Übers.) 619. Vgl. Ambrosius, De obitu Valentiniani 51-52; CSEL 73, 354, 51,13-52,7: „Sed audio vos dolere, quod non acceperit sacramenta baptismatis. Dicite mihi: Quid aliud in nobis est nisi voluntas, nisi petitio? Atqui etiam dudum hoc voti habuit, ut, antequam in Italiam venisset, initiaretur, et proxime baptizari se a me velle significavit, et ideo prae ceteris causis me accipiendum putavit. Non habet ergo gratiam, quam desideravit, non habet, quam poposcit? Et quia poposcit, accepit, ...“

<sup>1034</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 618f. Vgl. Augustinus, De baptismo IV, 29; CSEL 51, 257, 4-8: „Quod etiam adque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.“

<sup>1035</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 620: „Et quidem non ignoro retractare ipsum id quod posuerat testimonium de latrone, minusque idoneum ad comprobendam illam sententiam confiteri, eo quod sane incertum sit, utrumnam non fuerit baptizatus. Ceterum sententiam et audacter prosequitur, et multipliciter confirmat; nec uspiam, nisi fallor, retractasse reperies.“; Vgl. Augustinus, Retractationes II, 18; CChr.SL 57, 104, 13-15: „In quarto libro, cum dicerem vicem baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum, quia utrum non fuerit baptizatus incertum est.“ Bernhard von Clairvaux hat den Sinn der „retractatio“ als korrekt gedeutet.

<sup>1036</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 620: „Ubi satis evidenter ostendit fidelem et conversum ad Dominum, non si nequiverit, sed si contempserit baptizari, fructu privati baptismatis.“ Vgl. ebd., 621 (dt. Übers.).



seine Lehrmeinung, daß „der Mensch allein durch den Glauben gerettet werden kann, mit dem Verlangen, das Sakrament zu empfangen, auch wenn der Tod der Erfüllung seines frommen Verlangens zuvorkommt oder irgendeine andere unüberwindbare Gewalt ihm begegnet.“<sup>1037</sup> Der Erlöser habe den Worten „Wer glaubt und sich taufen läßt...“ wohlbedacht nicht angefügt „Wer sich aber nicht taufen läßt...“, sondern lediglich „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“<sup>1038</sup>, um damit anzudeuten, daß bisweilen der Glaube allein zum Heil genüge – *solam interdum fidem sufficere ad salutem*.<sup>1039</sup>

Hugo von St. Viktor dürfte in seinem Hauptwerk *De sacramentis* bereits im Sakramententraktat auf Bernhards brieflich übermittelte Ausführungen zurückgegriffen haben. Am Beispiel der Taufe erörtert Hugo von St. Viktor zunächst, ob und in welcher Weise die Sakramente heilsnotwendig sind. Er versteht die Sakramente als Gefäße der Gnade, die, unter der äußeren Erscheinung verborgen, eine unsichtbare geistliche Gnade enthalten, welche die erkrankte Seele des Menschen zu heilen vermag. Dieses Verständnis und die genaue Unterscheidung von Sakrament und *res sacramenti* ist für die Frage nach der Heilsmöglichkeit ohne Taufempfang besonders bedeutsam und soll hier kurz dargestellt werden: Zu dreierlei Zwecken, führt Hugo im Sakramententraktat aus, habe Gott die Sakramente eingesetzt: zur Verdemütigung (*humiliatio*), zur Belehrung (*eruditio*) und zur Übung (*exercitatio*).<sup>1040</sup> Als Schöpfer hat Gott die Materie geschaffen, um sie als Gnadengefäß geeignet zu machen, als Erlöser hat er in seiner Vollmacht die Sakramente eingesetzt und ihren Empfang vorgeschrieben, während der Spender des Sakramentes durch die Segnung die Heilswirkung hinzufügt.<sup>1041</sup> Dabei ist der Priester als Spender freilich nur Diener des Sakraments, der mit dem Urheber der Gnade kooperiert, da ja sonst die Gabe des Priesters größer wäre als die des Schöpfers, was absurd wäre.<sup>1042</sup> Zwar kommt das Sakrament ohne den menschlichen

<sup>1037</sup> Ebd., 8; Winkler, 620: „... credens et ipse sola fide hominem posse salvari, cum desiderio percipiendi sacramentum; si tamen pio adimplendi desiderio mors anticipans seu alia quaecumque vis invincibilis obviaverit.“

<sup>1038</sup> Vgl. ebd.: „Vide etiam ne forte ob hoc Salvator, cum diceret: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, caute et vigilanter non repetierit: Qui vero baptizatus non fuerit, sed tantum: Qui vero, inquit, non crediderit, condemnabitur, nimirum innuens *solam interdum fidem sufficere ad salutem*, et sine ipsa sufficere nihil.“

<sup>1039</sup> Ebd.

<sup>1040</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 4; Berndt, 214, 25-26 / PL 176, 322A: „Est igitur triplex causa haec institutionis sacramentorum omnium: humiliatio, eruditio, exercitatio hominis.“

<sup>1041</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 215, 3-8 / PL 176, 322AB: „Dedit primum natura habilitatem, ut hoc esse possent. Adiunxit secunda institutio auctoritatem, ut hac fierent; superaddidit tertia benedictio sanctitatem, ut hoc essent. Prima facta per Creatorem, secunda proposita per Salvatorem. Tertia administrata per dispensatorem. Primum Creator per maiestatem vasa formavit. Postea Salvator per institutionem eadem proposuit. Postremo dispensator per benedictionem haec ipsa mundavit et gratiam implevit.“ Mit „dispensator“ ist der menschliche Sakramentsspender gemeint.

<sup>1042</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 4; Berndt, 215, 11-14, 22-26 / PL 176, 322B-D: „Si ergo Deus creat, sacerdos sanctificat, plus homo facere videtur quam Deus, quod omnino absurdum et inconveniens esset, si non homo, quod facit, faceret, hoc etiam et Deus. Deus enim sine homine creat, sed homo sine Deo non sanctificat. ... quoniam per alterum datur, per alterum ministratur. Alter est, a quo datur. Alter, per quem mittitur. Et convenit ipsa gratia ad nos, per illum venit, a quo venit, quoniam

Spender nicht zustande, dieser heiligt das Sakrament jedoch nicht aus eigener Kraft, da er dabei weder allein handelt, noch es seine eigene Gabe ist, welche zur Heiligung des Sakramentes erforderlich ist. Gott selbst heiligt das Sakrament, wenngleich er es durch einen Menschen tut – *Deus per hominem sanctificat*.<sup>1043</sup> Weil von Gott alle Heiligung und aller Segen kommt, ist es kein Widerspruch zu sagen, daß er allein als der Geber der Gabe – *Deus auctor doni* – heiligt und segnet, er es aber dennoch durch den Dienst des menschlichen Priesters tut, der, ohne Urheber zu sein, auch heiligt und segnet, weil Gott mit ihm wirkt – *Deus cooperator*. Dabei ist Gott der Arzt und der Priester der Diener oder Überbringer der Medizin<sup>1044</sup>, als deren sichtbares Gefäß das Sakrament zu verstehen ist. Die Sakramente sind es also nicht selbst, die den Menschen heilen, sondern die in ihnen enthaltene geistliche Gnade; ebenso wie ein leiblich Kranker durch die Medizin geheilt wird und nicht durch das Gefäß, in dem sich die Medizin befindet.<sup>1045</sup> Die Sakramente als sichtbare Zeichen sollen nicht das ersetzen, was sie enthalten. Gott zeigt jedoch dadurch seine Erfahrung als Arzt, daß er das Heilmittel dem Menschen in der Gestalt verabreicht, in der ihm auch die Gelegenheit zur Krankheit gegeben war. Der Mensch muß in sichtbaren Zeichen wieder die Gelegenheit zum Heil empfangen, weil er durch die Begierde nach dem Sichtbaren in die Sünde gefallen war, damit er genau so wieder aufstehe, wie er gefallen war.<sup>1046</sup>

Dieses gewissermaßen homöopathische Verständnis der Wiederherstellung des Menschen in den Stand der Gnade durch den Empfang der Sakramente bildet den Hintergrund des folgenden, fünften Kapitels des Sakramententraktates, in dem Hugo von St. Viktor auf die Heilsnotwendigkeit der Sakramente am Beispiel der Taufe zu sprechen kommt und teilweise Bernhards Gedanken wieder aufgreift. Weil die Einsetzung der Sakramente für Gott Sache freier Verfügung war, sie zu empfangen, für den Menschen jedoch Sache gehorsamer Notwendigkeit ist, steht es in Gottes Macht, so Hugo von St. Viktor, den Menschen auch außerhalb des Sakramentenempfangs zu retten, nicht jedoch steht es in der Macht des Menschen,

---

ministranti cooperatur auctor muneris, sed non similiter ab illo venit, per quem venit, quia auctor muneris esse non potest, qui solum est minister dispensationis.“

<sup>1043</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 215, 18-20 u. 215,26 – 216,1 / PL 176, 322CD: „Sanctificat postremo sacerdos neque per se neque in suo, quia nec solus ipse est, qui operatur, nec virtus ipsius est, quae ad sanctificationem tribuitur. Ipse enim ministranti cooperatur. ... Nemo igitur dicat quomodo homo sanctificat, quando Deus per hominem sanctificat.“

<sup>1044</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 216, 8-12.17-18 / PL 176, 323AB: „Nec contrarietas ulla ex his procedit, sicut Deus solus sanctificat et benedicit; quoniam ab ipso sanctificatio et benedictio est, et tamen sacerdos minister Dei sanctificat et benedicit, quoniam per ipsum quaedam sanctificatio et benedictio est, quae et ipsa quoque a Deo est, qui est auctor in dono et per Deum, qui cooperator est in ministerio. ... Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister vel nuntius, gratia antidotum, vas sacramentum.“

<sup>1045</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 216, 19-20 / PL 176, 323B: „Si ergo vasa sunt spiritalis gratiae sacramenta, non ex suo sanabunt, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina.“

<sup>1046</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 216, 20-25 / PL 176, 323C: „Non ergo ad hoc instituta sunt sacramenta, ut ex eis esset, quod in eis est, sed ut peritiam suam medicus ostenderet, in illo remedium praeparavit, a quo languidus occasionem morbi accepit. Quia enim homo visibilia concupiscens corruptus fuerat, congrue reparandus in eisdem visibilibus salutis occasionem recipere debebat, ut per eadem resurget, per quae corruerat.“

ohne den Empfang der Sakramente zum Heil zu gelangen.<sup>1047</sup> Diesem Grundsatz, der sich aus dem Verhältnis Gott-Mensch in der Heilsgeschichte des *opus restorationis* ergibt und den Hugo von St. Viktor zuvor am Vergleich Gottes als Arzt und des Menschen als Krankem illustriert hat, fügt er, bevor er ihn im folgenden auf die Taufe anwendet, einen Gedanken an, der es nahelegt, an Bernhards Brief zu denken, nämlich den Gedanken des *contemptus sacramenti* oder *contemptus religionis*, den Bernhard von Clairvaux letztlich als einzige Tatsache anführt, bei deren Vorliegen eine Entschuldigung für das Fehlen der Taufe und so jede Heilsmöglichkeit ausgeschlossen ist.<sup>1048</sup> Ist der von Hugo von St. Viktor womöglich aus Bernhards Brief aufgegriffene Gedanke ein Hinweis, daß er den Brief bei der Abfassung des Sakramententraktats von *De sacramentis* doch benutzte?<sup>1049</sup>

Bernhard von Clairvaux hat seinen im Brief an Hugo von St. Viktor angeführten Gedanken des *contemptus religionis* wiederum von Augustinus übernommen, der in seinem Werk *De baptismo* formulierte, daß der Glaube und die Bekehrung des Herzens – *fidem conversionemque cordis* – die Taufe nur dann ersetzt, wenn nicht die Verachtung der Religion, sondern eine Notlage die Tauffeier ausschließt – *non contemptus religionis, sed articulus necessitatis*.<sup>1050</sup> Es ist also noch kein sicherer Schluß zu ziehen, ob die zitierten Augustinusworte auf eine Benutzung von Bernhards Brief durch Hugo von St. Viktor hinweisen, zumal auch Ivo von Chartres das besagte Augustinuswort in seiner von Hugo im Tauftraktat nachweislich benutzten Panormia anführt.<sup>1051</sup> Es spricht aber einiges dafür, daß Hugo von St. Viktor sowohl im fünften Kapitel des Sakramententraktats als auch im Tauftraktat sowohl Bernhards Brief wie auch Ivos Panormia als Vorlagen benutzt hatte.

Hugo von St. Viktor formuliert folgendes Prinzip: „Gott konnte nämlich den Menschen retten, auch wenn er die Sakramente nicht eingesetzt hätte, aber der Mensch kann auf keine Weise gerettet werden, wenn er die Sakramente verachtet... Der Mensch kann ohne Sakramente nicht gerettet werden, aber Gott kann ohne sie retten“<sup>1052</sup> Es würde nämlich der im *opus restorationis* notwendigen *humiliatio* und *oboedientia* des Menschen nicht entsprechen, wenn er aus der weit über die

<sup>1047</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217, 3-5 / PL 176, 323CD: „Institutio sacramentorum quantum ad Deum auctorem dispensationis est, quantum vero ad hominem obedientem necessitatis. Quoniam in potestate Dei est et praeter ista hominem salvare, sed in potestate hominis non est, sine istis ad salutem pervenire.“

<sup>1048</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 620: „si contempserit baptizari ...“

<sup>1049</sup> Feiss, Bernardus Scholasticus, 355f. bejaht die Benutzung der Epistola LXXVII Bernhards v. Clairvaux mit guten Argumenten. Dies ist sehr wahrscheinlich. Der Versuch Feiss', ebd., 356, eine Zitation Bernhards bei Hugo nachzuweisen, ist jedoch nicht überzeugend.

<sup>1050</sup> Augustinus, *De baptismo* 29; CSEL 51, 257, 6.14-15. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 620.

<sup>1051</sup> Vgl. Ivo von Chartres, Panormia I, 109; PL 161, 1068CD-1069A.

<sup>1052</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217, 6-7.10 / PL 176, 323CD: „Potuit enim Deus hominem salvare etiam si ista non instituisset, sed homo nullatenus salvari posset, si ista contemneret. ... Homo sine his salvari non potest, sed Deus sine his salvare potest.“

Heiligung der Sakramente hinausgehenden Macht Gottes sich sozusagen ein Stück Macht herauschneiden würde, indem er selbst über Sinn und Notwendigkeit des persönlichen Sakramentenempfanges entscheiden würde. Die Sakramententheologie verläuft hier auf dem schmalen Grat, einerseits die größere Macht Gottes anzuerkennen, die durch die Einsetzung der Sakramente nicht unwiderruflich gebunden ist, da sie sonst gewissermaßen den Elementen unterworfen worden wäre<sup>1053</sup>, und somit eine prinzipielle Heilsmöglichkeit außerhalb der Sakramente nicht zu leugnen, andererseits aber das Gebot Gottes zu ihrem Empfang und die durch seine Befolgung zum Ausdruck kommende *humiliatio* nicht abzuschwächen und somit nicht das Heil der Menschen zu gefährden, denen es nicht zusteht, selbst zu entscheiden, ob sie ohne Sakramente gerettet werden wollen. Der Mensch hat nicht die freie Wahl, einen Heilsweg ohne Sakramente zu wählen, sondern hat Gottes Weg zu befolgen.<sup>1054</sup>

Am Beispiel der Propheten Jeremias und Johannes der Täufer erläutert Hugo von St. Viktor die Möglichkeit der vollständigen Begnadung bereits im Mutterschoß, also vor dem Empfang der Beschneidung. Aber auch von allen Gerechten, die in der Zeit des Naturgesetzes lebten, betont Hugo von St. Viktor, daß einst viele gerettet wurden, ohne die Sakramente zu empfangen, wenn es die Zeit nicht fügte oder die Not es nicht erlaubte. Obwohl sie die Sakramente nicht empfangen hatten, ist an ihrem Heil nicht zu zweifeln.<sup>1055</sup> Hugo von St. Viktor legt hier zwei Bedingungen vor, die den Zugang zum Heil auch beim Fehlen der Sakramente ermöglichen: die *ratio temporis* und die *necessitas*.<sup>1056</sup> Er fügt aber sogleich wieder den aus Bernhards Brief bekannten<sup>1057</sup>, augustinischen Gedanken des *contemptus religionis* einschränkend hinzu, bei dessen Vorliegen die Rettung ausgeschlossen ist.<sup>1058</sup> Grund dafür, daß, wie Hugo es nennt, der Mangel des Sakramentes nicht verdammungswürdig erscheint, ist die Tatsache, daß die Betreffenden durch ihren rechten Glauben und ihre wahre Nächstenliebe die *res*

<sup>1053</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 317, 16-18 / PL 176, 324A: „Illo namque spiritu, quo docet hominem sine verbo, iustificare etiam valet si voluerit sine sacramento, quia virtus Dei ex necessitate elementis non subditur.“

<sup>1054</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 217, 10-13 / PL 176, 323CD: „Homo quippe sine his salvari posset, si sine his salvari in potestate hominis esset, et si posset homo pro arbitrio suo ista, quae ad salutem obtinendam proposita sunt relinquere et secundum suam electionem alia via ad salutem pervenire.“

<sup>1055</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 217, 20-23 / PL 176, 324A: „Quemadmodum Jeremias in utero sanctificatus legitur, et Johannes Baptista ex utero matris Spiritu sancto implendus prophetatur, et qui sub naturali lege iusti Deo placuerunt; haec sacramenta habuisse non legimus, de quorum tamen salute nequaquam dubitamus.“

<sup>1056</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 217, 25-27 / PL 176, 324B: „Qui vero per spiritum Dei, quicquid confertur in istis, sine istis perceperunt, damnabiliter istis non caruerunt, quia ut ista non perciperent, vel ratio temporis non poposcit vel necessitas non permisit.“ Vgl. ebd.; Berndt, 218, 7-8 / PL 176, 324C: „... quia ea vel pro tempore suscipere non debuerunt, vel pro imminente necessitate suscipere non potuerunt.“

<sup>1057</sup> Vgl. Feiss, Bernardus Scholasticus, 356.

<sup>1058</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217,27 – 218,1 / PL 176, 324B: „nunquam contemptus religionis effecit.“

*sacramenti* dennoch empfangen haben.<sup>1059</sup> Wer anders denkt, geht in die Irre, indem er die Sakramente höher einschätzt als ihren Urheber und so Gott seine Macht abspricht.<sup>1060</sup> Freilich scheinen die bisherigen Aussagen, die Hugo von St. Viktor im Perfekt formuliert, zunächst nur für die Zeit bis zu Johannes dem Täufer zu gelten.

Das Vorliegen einer besonderen Notlage, etwa das Fehlen eines Spenders oder der Materie oder die Vereitelung des erwogenen Zeitpunkts durch plötzlichen Tod, ist jedoch genauso in der Zeit der christlichen Sakramente denkbar. Daß auch in dieser Zeit eine Heilsmöglichkeit ohne den Empfang der Taufe besteht, erläutert Hugo von St. Viktor im weiteren Verlauf des Kapitels. Während er bislang für die Zeit des Alten Bundes allgemein von den Sakramenten sprach, ohne explizit die Beschneidung zu nennen, geht es in der Zeit nach Christus um die Taufe, auf die Hugo vorwiegend zu sprechen kommt. Aus dem bisher Gesagten zieht er den Schluß, den er als These dem Folgenden voranstellt: „Wenn du mir sagst, daß nicht gerettet werden kann, wer die Sakramente Gottes nicht empfangen hat, dann sage ich dir, daß nicht verlorengelassen werden kann, wer die Wirkung der Sakramente – *virtutem sacramentorum* - Gottes hat.“<sup>1061</sup>

Weil die *res sacramenti*, die Hugo von St. Viktor meist *virtus sacramenti* nennt, größer ist als das Sakrament, ist der Glaube größer als das Wasser. Also folgert er: Wenn das Wasser, das geringer ist als der Glaube, sogar diejenigen heil machen kann, die den Glauben nicht haben, weil sie ihn noch nicht haben können, wie soll dann nicht erst recht der Glaube diejenigen retten, die den Glauben, nicht aber das Zeichen des Wassers haben.<sup>1062</sup> Hugo von St. Viktor läßt hier das *posse* weg, um zu verdeutlichen, daß die Rettung derer, die ohne Schuld des Sakraments entbehren, den Glauben aber haben, den das Sakrament bezeichnen sollte, sicher zum Heil gelangen. Der Vorrang der *res sacramenti* vor dem *sacramentum tantum* ist für ihn der sichere Weg zu erkennen, daß diejenigen, welche ausnahmsweise nur die *res sacramenti* haben, das Sakrament aber nur begehren konnten (*voluerunt*), sicher zum Heil gelangen.<sup>1063</sup>

Die Antwort Hugos auf die Frage, woran jener Glaube erkennbar ist, der statt der Taufe im Notfall zum Heil genügt, bleibt etwas im Diffusen. Zunächst erweitert er den Begriff *fides* durch *caritas*. Etwas später spricht er jedoch von *fides et*

<sup>1059</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 218, 7-8 / PL 176, 324C: „Quicumque ergo rem sacramenti in fide recta et caritate vera habuerunt, sacramentis istis damnabiliter non caruerunt.“

<sup>1060</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 218, 8-11 / PL 176, 324C: „Quid ergo tibi videtur, tu quicumque sacramenta Dei veneraris, et cum te sacramenta Dei honorare putas, Deum inhonoras? Sacramentis iudicis necessitatem et auctori sacramentorum tollis potestatem et negas pietatem.“

<sup>1061</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 218, 11-13 / PL 176, 324CD: „Dicis mihi, quia qui non habet sacramenta Dei salvari non potest, et ego dico tibi, qui habet virtutem sacramentorum Dei, perire non potest.“

<sup>1062</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 218, 15-18 / PL 176, 324D: „Si ergo sacramentum aquae, quod minus est, salvat quosdam non habentes fidem, et non imputatur eis, quod fidem non habent, quia eam habere non possunt. Quomodo fides, quae maior est, non liberat habentes fidem et sacramentum aquae non habentes.“

<sup>1063</sup> Hugo setzt die Verhinderung des „posse“ voraus, während das „velle“ vorhanden sein muß; vgl. Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 218, 18-20 / PL 176, 324D: „et non multo magis parceretur eis pro eo, quod sacramentum aquae non habent, quod quidem habere voluerunt, sed non potuerunt.“

*devotio*, sowie von *fides et cum fide dilectio*<sup>1064</sup> Hier ersetzt Hugo von St. Viktor die *caritas* durch *dilectio* und gar durch *devotio*, woran man erkennt, daß seine Terminologie noch keineswegs feststehend ist. Ersichtlich ist lediglich seine Tendenz, die *fides* durch einen weiteren Begriff zu ergänzen, der auf die sichtbaren, praktischen Konsequenzen hinweist, die sich bei demjenigen in irgendeiner Form zeigen müssen, dessen Besitz der *fides* allein als zum Heil hinreichend betrachtet werden soll. Mit dem weiteren Hinweis, daß die *fides* so gegeben sein muß, daß sie der rechtfertigenden Gnade entspricht<sup>1065</sup>, hat sich die fröhscholastische Theologie hier noch begnügt.<sup>1066</sup>

Hugo von St. Viktor beendet das Kapitel jedoch nicht, ohne ein „Sed contra“ zu widerlegen, das er anfangs aufgeworfen hatte, nämlich die Johannes-Stelle: „Wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren worden ist, wird nicht in das Reich Gottes eintreten.“<sup>1067</sup> Er setzt das Jesus-Wort aus Joh 11 dagegen: „Wer an mich glaubt, wird auf ewig den Tod nicht schauen“<sup>1068</sup>, um die Richtigkeit seiner Argumentation biblisch zu untermauern.

Wohl den Einwand eines Schölers aufgreifend, was denn dann die Sakramente überhaupt noch für einen Sinn haben sollen, wenn es zum Heil genügt, Glaube, Liebe und womöglich andere Tugenden zu besitzen, kommt Hugo von St. Viktor nochmals auf die von Bernhard von Clairvaux her bekannte Voraussetzung zurück, daß die Sakramente nicht verachtet werden dürfen.<sup>1069</sup> Seine Lehre von den drei Sakramentszwecken aufgreifend, führt er sie hier in der Weise fort, daß er aus dem bloßen, nicht aus einer Notlage herrührenden Sich-Begnügen mit dem Glauben auf einen Mangel an Gehorsam gegenüber Gott als Arzt und Spender des Heils und somit auf ein Verfehlen des Sakramentszweckes der *humiliatio* schließt, welcher auch sicher auf ein Nichtvorhandensein der Gottesliebe schließen läßt, weil man nicht den Geber lieben, seine Gabe aber verachten kann. Die Verachtung des Sakramentes, auch durch scheinbares Sich-Begnügen mit Glaube und Liebe, ist immer auch eine Verachtung Gottes, der die Sakramente eingesetzt hat und somit ein sicheres Zeichen, daß die Gottesliebe gar nicht vorhanden ist. Ohne sie ist aber der Glaube nicht wahr. Deshalb ist und bleibt der Nichtempfang der Taufe ohne wirkliche Notlage, das heißt ohne ein „Nicht-Empfangen-Können der Taufe bei gleichzeitigem „Empfangen-Wollen“, unentschuldigbar.<sup>1070</sup>

<sup>1064</sup> Ebd.; Berndt, 218 / PL 176, 325A.

<sup>1065</sup> Ebd.; Berndt, 218, 2-3 / PL 176, 324C: „... etiam si gratiam iustificantem habuerit, nec salvari posse sine etiam si iustus fuerit ...“

<sup>1066</sup> Vgl. auch ebd.; Berndt, 219, 1-2 / PL 176, 325A: „Hunc ergo aqua absens damnabit, et non potius fides et devotio praesens salvabit?“

<sup>1067</sup> Joh 3, 5. Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 218 / PL 176, 324D.

<sup>1068</sup> Joh 11,25f.

<sup>1069</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 219, 2-4 / PL 176, 325AB: „Quid ergo, ais, mihi est cum sacramentis? Habebo fidem et dilectionem et virtutes alias, et bonos ero et sufficet mihi. Vide ergo, si dilectionem Dei habere potes, et praecepta eius contemnere?“

<sup>1070</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 219, 4-7 / PL 176, 325B: „Vide ergo, si dilectionem Dei habere potes, et praecepta eius contemnere? Si ergo Dei habes dilectionem, stude, satage, conare, quantum potes

Weil die Sakramente eine geistliche Medizin sind, sind sie durch die *species* zwar äußerlich am Leib sichtbar, die Heilung der Seele geschieht jedoch innerlich durch den Empfang der *virtus sacramenti*. Auch wenn das „Verschreiben“ der Medizin für Gott Sache freier Verfügung ist – er hätte auch anderes verfügen können –, so ist der Empfang der Sakramente für den Menschen dennoch Sache notwendigen Gehorsams.<sup>1071</sup> Hugo von St. Viktor geht sogar so weit zu sagen, daß alles Irdische, also auch die äußere Gestalt der Sakramente, gewöhnlich mehr dem Verderben als der Heilung der Seele dient, weshalb wir in den Sakramenten gewiß nicht die äußere Gestalt verehren sollen als vielmehr ihre innere Kraft, die aber durch freie göttliche Einsetzung gewöhnlich nur dann empfangen wird, wenn auch das sichtbare Sakrament empfangen wird.<sup>1072</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich Hugo von St. Viktor in seinem Sakramententraktat bezüglich der Heilsnotwendigkeit des Taufempfangs der Haltung Bernhards von Clairvaux in dessen Brief an Hugo angeschlossen hat, daß der Glaube das Heil bewirkt, wenn dem, der sich nach der Taufe sehnt, diese wegen einer Notlage nicht mehr gespendet werden kann. Hugo von St. Viktor ist aber über Bernhard hinausgegangen, indem er zum Glauben<sup>1073</sup> die Liebe hinzufügt und indem er entlang seiner Theorie vom Sakrament als *vas gratiae* die grundsätzliche Ersetzbarkeit des Sakramentes im Notfall ausdrücklich auf alle Sakramente ausweitet.

Im Tauftraktat kommt Hugo von St. Viktor im siebten Kapitel nochmals ausführlich auf die Frage zu sprechen, ob nach Einsetzung der Taufe jemand zum Heil gelangen kann, wenn er die Taufe nicht aktualiter empfangen hat.<sup>1074</sup> Was man im Sakramententraktat noch vermißt, nämlich eine genauere Ausführung dazu, wie beschaffen denn „Glaube und Liebe“ sein müssen, um die Taufe zu ersetzen und wie weit das Heil ohne Taufe von außen her feststellbar ist, führt Hugo von St. Viktor hier nun näher aus. Seine Ausführungen greifen das im Traktat über die Sakramente

perficere mandata eius, et si incidis in necessitatem, quaere pietatem. Si enim necessitas non est, quae praetendatur, contemptus non excusatur.“

<sup>1071</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 219, 7-10 / PL 176, 325B: „Vide ergo, quia sacramenta Dei medicinae sunt spirituales, quae foris corporibus adhibentur per visibilem speciem, sed intus animas sanant per invisibilem veritatem. Quorum quidem institutio quantum ad praecipientem dispensationis est; susceptio vero quantum ad obedientem necessitatis.“

<sup>1072</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 220, 12-16 / PL 176, 326AB: „Quae autem medicina quantum ad suam naturam spectat, morbum augere habuerit non curare, quia terrena omnia, quantum et illorum qualitatem et nostram infirmitatem pertinet, corruptionem animarum operari solent potius quam curationem... Non itaque istis ascribatur, quod per ista nobis ministratur, neque in illis visibilem ita veneremur speciem, ut invisibilem eis subicere convincamur veritatem. Hac consideratione diligenter intuentibus manifestum sit, quantum vel illi debeant, quod foris in specie sacramenti visibiliter cernitur.“

<sup>1073</sup> Bernhard von Clairvaux spricht in seinem Brief an Hugo von St. Viktor freilich vom Glauben und der Bekehrung des Herzens, die aber jenem zugrundeliegt. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 8; Winkler, 622: „sola fides et mentis ad Deum conversio ... salutem sine dubio operatur volenti, sed non valenti ...“

<sup>1074</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 385, 16-18 / PL 176, 452A: „Solent quidam sive curiose sive studiose inquirere, utrum ne aliquis post indictum et publice propositum baptismatis sacramentum salvari possit, nisi actualiter ipsum sacramentum baptismi percipiat.“

Gesagte auf und wenden es noch einmal speziell auf die Taufe an.<sup>1075</sup> Hugo von St. Viktor findet allerdings die Frage, ob jemand ohne Taufe gerettet werden könne, wenn nicht neugierig, so doch zumindest von Wissenseifer beseelt.<sup>1076</sup> Er wiederholt zunächst als „Sed contra“ noch einmal das Jesus-Zitat aus dem Gespräch mit Nikodemus, das eine solche Heilsmöglichkeit auszuschließen scheint, und faßt zusammen, daß es noch mehr solche Anhaltspunkte gibt, die gegen eine Heilsmöglichkeit ohne Empfang der Taufe zu sprechen scheinen.<sup>1077</sup> Er entkräftet das Schriftargument – „Wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren ist, kann nicht ins Reich Gottes gelangen“ (Joh 3,5) – mit der in der Kirche allzeit anerkannten Bluttaufe der Märtyrer. Obwohl das Blut in Joh 3,5 nicht genannt ist, sondern nur Wasser und Heiliger Geist, wurde das Martyrium in der Kirche immer als gleichwertig mit der Taufe anerkannt. Damit widerlegt Hugo von St. Viktor die Ansicht, daß Wasser und Heiliger Geist und somit das Schriftargument in Joh 3,5 exklusiv zu verstehen seien. Christus, „der gesagt hat: „Wer nicht mit Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren ist“, fügte nicht hinzu: „oder auch anstelle des Wassers mit vergossenem Blut“; und dennoch ist es wahr, obwohl es nicht so geschrieben steht.“<sup>1078</sup> „Wenn schon gerettet ist, wer um Gottes Willen Wasser empfangen hat, warum sollte dann nicht erst recht gerettet sein, wer um Gottes Willen sein Blut vergossen hat? Es ist nämlich mehr, sein Blut zu vergießen als Wasser zu empfangen.“<sup>1079</sup> Damit und mit dem spitzfindigen Hinweis, daß beim Blutzugnis mit dem Blut auch Wasser aus dem Körper fließt<sup>1080</sup>, bekräftigt Hugo von St. Viktor die Tradition der Kirche über den Wert der Bluttaufe.

Wie aber ist es dann um das Heil derer bestellt, die beispielsweise erstickt oder ertränkt oder auf eine andere Art und Weise, die ohne Blutvergießen zum Tod führt, für Christus ihr Leben gegeben haben? Es ist unmöglich anzunehmen, so Hugo weiter, daß sie umsonst für Christus gestorben wären, weil es bei der Bluttaufe nicht um das tatsächliche Blutvergießen geht, sondern vielmehr darum, daß jemand,

<sup>1075</sup> Hugo verweist am Ende des siebten Kapitels des Tauftraktats ausdrücklich auf das, was er zu diesem Themenkomplex bereits im Sakramententraktat erläutert hatte. Hier bezeichnet er übrigens die Kapitel seines Hauptwerkes ausdrücklich als „Traktate“; vgl. De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 388, 21-23 / PL 176, 454C: „Multa sunt alia, quae super hoc approbandum adduci potuissent, sed nos, quae superius in tractatu sacramentorum ad id ipsum probandum posuimus, nequaquam iterum replicanda putamus.“

<sup>1076</sup> De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 385, 16 / PL 176, 452A: „Solent quidam sive curiose sive studiose inquirere, ...“

<sup>1077</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 385, 19-22 / PL 176, 452A: „Primum quia dictum est: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei. Et iterum: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Et sunt alia multa talia, quibus quasi astrui videtur nullo modo salvari posse eum, qui hoc sacramentum non habuerit.“

<sup>1078</sup> Ebd.; Berndt, 386, 4-6 / PL 176, 452C: „Qui enim dixit: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non addidit: vel effuso sanguine vice aquae, et tamen verum est, quamvis hic scriptum non est.“

<sup>1079</sup> Ebd.; Berndt, 386, 6-8 / PL 176, 452C: „Nam si salvus est, qui propter Deum aquam suscipit, quare non multo magis salvus est, qui propter Deum sanguinem fundit? Plus est enim sanguinem dare quam aquam accipere.“

<sup>1080</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 386, 8-10 / PL 176, 452C: „Illud enim, quod quidam dicunt: propterea salvos esse, qui sanguinem fundunt, quia cum sanguine etiam aquam fundunt, et in ipsa aqua, quam fundunt, baptisma recipiunt, quam sit frivolum patet.“



auf welche Weise auch immer, sein Leben für Christus hingegeben hat. „Das Leben ist wertvoller als das Blut.“<sup>1081</sup> Der Schluß Hugos von St. Viktor aus diesen Überlegungen zur Bluttaufe lautet nun wie folgt: Es vergießt sein Blut im übertragenen Sinne auch derjenige, welcher sein Leben für Christus einsetzt, und seine Taufe besteht darin, die *virtus sacramenti* zu haben. Wer diese hat, dem schadet es nicht, das Sakrament der Taufe nicht haben zu können, wie umgekehrt das bloße äußere Zeichen ohne die *virtus sacramenti* nichts nützen würde.<sup>1082</sup> Den von der Art des Martyriums unabhängigen Ersatz der Taufe durch das Martyrium faßt Hugo in die Worte: „*Qui pro Christo moritur, in Christo baptizatur.*“<sup>1083</sup> Aus der Schrift belegt Hugo von St. Viktor seine Lehrmeinung, daß das Wasser in Joh 3,5 nicht exklusiv zu verstehen ist, über das Beispiel des Martyriums hinausgehend mit den Schriftstellen Mt 10,32 und Joh 11,25f., deren letztere er bereits im Sakramententraktat gegen eine exklusive Auslegung von Joh 3,5 zitiert hat.<sup>1084</sup>

Nachdem Hugo von St. Viktor sein „Sed contra“ widerlegt hat, wobei er nicht wesentlich über das bereits im Sakramententraktat Gesagte hinausgeht, kommt er im Tauftraktat näher darauf zu sprechen, wie die *virtus sacramenti* zu denken ist, deren Besitz über das Martyrium hinaus in anderen denkbaren Notfällen die Taufe zu ersetzen vermag. Er nennt die drei theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* und stellt sie neben die *plena et perfecta virtus sacramenti*.<sup>1085</sup> Fordert Hugo von St. Viktor nun doch sichtbare Taten der Liebe oder explizite Bekenntnisse der Hoffnung, um ohne Taufe zum Heil kommen zu können?

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation wird klar: Entscheidend ist allein der Glaube und zwar, genauer gesagt, der Wille zu glauben. Daß nämlich der Glaube und die Taufe zum Heil führen, ist durch das Schriftwort Mk 16,16a belegt, jedoch darf dieses wiederum nicht exklusiv verstanden werden, da die Erwähnung des Wassers in Mk 16,16b fehlt.<sup>1086</sup> Daß Christus in Mk 16,16b die Taufe unerwähnt läßt und nur sagte: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“, liegt nach Hugo von St. Viktor darin begründet, daß der Glaube Sache des Willens ist, so daß dem, der glauben will, der Glaube nicht fehlen kann, während dem, der in der Zeit nach der

<sup>1081</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 386, 10-16 / PL 176, 452CD: „Si enim propter humorem aquae, qui cum saniae cruoris de vulneribus manat, baptizati dicuntur, qui interficiuntur, ergo qui suffocantur vel submerguntur vel alio quolibet genere mortis, ubi sanguis non funditur, occiduntur, baptizati non sunt in sanguine suo, et frustra mortui sunt pro Christo, quia humorem aquae, quem intra corpus habuerunt, non effuderunt. Quis hoc dicat? Ergo in sanguine baptizatur, qui pro Christo moritur, qui et si sanguinem non fundat ex vulnere, dat vitam, quae pretiosior est sanguine.“

<sup>1082</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 386, 18-19 / PL 176, 452D: „Bene ergo sanguinem fundit, qui vitam ponit pro Christo, et habet baptismum suum in virtute sacramenti, sine qua sicut sacramentum ipsum accepisse non prodest.“

<sup>1083</sup> Ebd.; Berndt, 386, 21 / PL 176, 453A.

<sup>1084</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 7; Berndt, 218-219 / PL 176, 325A.

<sup>1085</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 387, 5-6 / PL 176, 453B: „Ubi fides est, ubi spes est, ubi caritas est; denique ubi plena et perfecta virtus sacramenti est, salus non est, quia solum sacramentum non est et ideo non est, quia haberi non potest?“

<sup>1086</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 387, 7-11 / PL 176, 453B: „Qui crediderit, inquit, et baptizatus fuerit, salvus erit. Ecce ergo dubium non est, quia ubi fides est et baptismus est, salus est. Et quid sequitur? Qui vero non crediderit, condemnabitur. Quare ita dicere voluit? Quare non dixit: Qui non crediderit et baptizatus non fuerit, condemnabitur, sicut dixerat: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit?“

Einsetzung der Taufe nicht einmal glauben will, keine Notlage als Entschuldigung übrig bleibt, die ihn noch retten könnte.<sup>1087</sup> So ist letztlich allein der Wille zu glauben notwendig und im Falle einer die Taufe verunmöglichenden Notlage hinreichend, um zum Heil zu gelangen. „Getauft werden kann man auch „im Willen“ – *baptizari in voluntate* -, wenn die Taufe selbst nicht im Rahmen des Möglichen ist, so Hugo von St. Viktor.<sup>1088</sup> Diese Aussage mit ihrer voluntaristischen Stoßrichtung bildet die Spitze der Argumentation Hugos zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe.

Freilich bleibt Hugo nicht ganz bei dieser klaren Diktion, sondern führt im folgenden wieder, wie schon im Sakramententraktat, neben der *bona voluntas* wieder die *devotio fidei*<sup>1089</sup> an, statt folgerichtiger etwa von einer *voluntas credendi* zu sprechen. Zur Bekräftigung seiner Aussage, daß der Wille zu glauben die Taufe zur Not ersetzen kann, greift Hugo von St. Viktor auf das bereits oben erwähnte und auch in Bernhards Brief an Hugo aufgegriffene Augustinuszitat zurück, das mit dem Beispiel des Schächers am Kreuz argumentiert. Ein Vergleich von Bernhards Brief und Hugos Tauftraktat ergibt, daß Hugo von St. Viktor den Brief Bernhards wohl vorliegen oder zur Kenntnis genommen hatte, da er mit Bernhard inhaltlich übereinstimmt, wenngleich er den Brief nicht wörtlich oder paraphrasierend zitiert hat, wie folgende Synopse zeigt:

**Augustinus****Bernhard v. Clairvaux  
Epistola 77, 7<sup>1090</sup>****Hugo von St. Viktor  
De sacramentis  
II, VI, 7<sup>1091</sup>**

„Legat et Augustini „De  
unico baptismo“ librum  
quartum, et se vel  
agnoscat imprudenter  
deceptum, vel probet  
impudenter obstinatum.  
„Baptismi“, inquit,

„Beatus Augustinus in  
libro „De unico  
baptismo“ sic ait:

<sup>1087</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 387, 11-14 / PL 176, 453C: „Quare, nisi quia credere voluntatis est et quia fides credere volenti deesse non potest? Et iccirco in eo, qui non credit, semper prava voluntas arguitur, ubi necessitas nulla esse potest, quae ad excusationem praetendatur.“

<sup>1088</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 387, 14-15 / PL 176, 453C: „Baptizari autem in voluntate esse potest, etiam quando non est impossibilitate.“ (PL: ... quando non est in possibilitate“)

<sup>1089</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 387, 15-17 / PL 176, 453C: „Et iccirco iuste bona voluntas cum devotione fidei suae non despicitur, quamvis ab eo, quod foris est, sacramento aquae percipiendo articulo necessitatis praepediatur.“

<sup>1090</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 618-620.

<sup>1091</sup> De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 387,20 – 388,13 / PL 176, 453D-454B.

<sup>1092</sup> Augustinus, De baptismo; CSEL 51, 257, 4-8.10-15. Die Quellenangabe „De unico baptismo“ bei Bernhard von Clairvaux und, vielleicht von ihm übernommen, bei Hugo von St. Viktor ist also nicht korrekt.

„vicem aliquando implere passionem, de latrone illo, cui non baptizato dictum est: „Hodie mecum eris in paradiso“, beatus Cyprianus non leve documentum assumit.“ Et addit:

„Etiam adque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest ...

Quantum itaque valeat etiam sine visibili baptismi sacramento quod ait apostolus: corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem, in illo latrone declaratum est. Sed tunc impletur invisibiliter, cum ministerium baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit.“

„Quod etiam atque etiam considerans invenio“, inquit, „non tantum passionem pro nomine Christi, id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.“ Et infra: „Quantum itaque“, ait, „valeat etiam sine visibili sacramento baptismi quod ait Apostolus: Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem“, in illo latrone declaratum est. „Sed tunc“, inquit, „impletur invisibiliter, cum mysterium baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit.“

„Etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id, quod deerat baptismo posse implere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.“ Vides quod manifeste testatur fidem et cordis conversionem, bonae voluntati ad salutem posse sufficere, ubi visibile sacramentum aquae ex necessitate contingit haberi non posse.

1092

Et quidem non ignoro retractare ipsum id quod posuerat testimonium de Sed ne forte contrarietas

<sup>1093</sup> Augustinus, Retractationes; CChr.SL 57, 104, 13-15.

<sup>1094</sup> Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum III, 84; CChr.SL 33, 228, 1908-1915.

latrone, minusque idoneum ad comprobendam illam sententiam confiteri, eo quod sane incertum sit, utrumnam non fuerit baptizatus. Ceterum sententiam et audacter prosequitur, et multipliciter confirmat; nec uspiam, nisi fallor, retractasse reperies.

„In quarto libro cum dicerem vicem baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum, quia utrum non fuerit baptizatus incertum est.“<sup>1093</sup>

Item in alio loco Augustinus, cum aliquos praemisisset, quos Scriptura commemorat invisibiliter quidem, non tamen etiam visibiliter sanctificatos, tandem infert: „Ex his colligitur“, ait, „invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint, et alia modo sint.“ Et paulo post:

„Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam adfuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint, et alia modo sint, visibilem vero sanctificationem, quae fieret per visibilia sacramenta, sine ista

aliqua tibi esse videatur, in eo quod postea in libro retractationum exemplum de latrone, quod ad hanc sententiam, in qua dixerat effusionem sanguinis, sive fidem et cordis conversionem, vicem baptismi implere posse, comprobandum assumpserat, improbavit dicens: „In quarto libro cum dicerem vicem baptismi posse habere passionem non satis idoneum posui illius latronis exemplum, qui utrum non fuerit baptizatus, incertum est. Sed considerare debes, quia in hoc loco exemplum tantum, quod ad probationem sententiae adduxerat, correxit sententiam ipsam, non reprobavit. Quod si putas iccirco sententiam improbandam, quia exemplum correctum est, ergo falsum est, quod dixerat effusionem sanguinis vicem baptismi posse habere, quoniam ad illud probandum exemplum ipsum positum est. Non enim ait cum dicerem vicem baptismi posse habere fidem, sed cum dicerem, inquit,

*invisibili posse adesse,  
non posse prodesse.*

*Nec tamen ideo  
sacramentum visibile  
contemnendum est; nam  
contemptor eius  
invisibiliter sanctificari  
nullo modo potest.* <sup>1094</sup>

„Nec tamen“, inquit,  
„visibile sacramentum  
omnino contemnendum,  
nam contemptor eius  
invisibiliter sanctificari  
non potest.“ Ubi satis  
evidenter ostendit, fidelem  
et conversum ad  
Dominum, non si  
nequiverit, sed si  
contempserit baptizari,  
fructu privari  
baptismatis.“

*vicem baptismi posse  
habere passionem,  
quamvis utrumque in  
ipsa una sententia  
posuisset. Si ergo ad id,  
quod dixit, vicem  
baptismi posse habere  
passionem exemplum  
positum est, cum ipsum  
sine ambiguitate ulla  
verum esse constet,  
patet, quia exemplum  
postmodum correctum  
est, sed sententia non est  
inprobata.“*

Bernhard von Clairvaux zitiert Augustinus mit dem Ziel zu beweisen, daß nicht nur das Leiden an die Stelle der Taufe treten kann, sondern daß auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens – *fidem conversionemque cordis* – im Notfall die Taufe ersetzen können. Das Beispiel des mit Jesus gekreuzigten Räubers, das Augustinus in seinen *Retractationes* wieder verworfen hat, weil ungewiß sei, ob dieser ungetauft war, ist Bernhard bekannt, widerspricht aber nicht der Aussage Augustins, daß Glaube und Bekehrung des Herzens die Taufe ersetzen können. Bis hierher folgt Hugo von St. Viktor ziemlich genau der Argumentation Bernhards, indem er dieselbe Augustinusstelle anführt und die *Retractatio* erwähnt. Die Synopse zeigt mit genügender Deutlichkeit die Parallelen. Daß Hugo Bernhards Brief hier vorliegen hatte, ist sehr wahrscheinlich.

Interessant ist dann jedoch die unterschiedliche Begründung dafür, warum die *Retractatio* des Beispiels vom gekreuzigten Räuber nicht gegen Augustins These spricht, daß Glaube und Bekehrung des Herzens im Notfall die Taufe ersetzen können. Bernhard von Clairvaux führt hierzu eine weitere Stelle Augustins, und zwar aus seinem Levitikuskommentar, an, wo dieser, die Eehindernisse der alttestamentlichen Hohepriester kommentierend, die Schriftworte „*Ego Dominus, qui sanctifico eum*“ dahingehend auslegt, daß es allein Gottes Sache ist, die unsichtbare Gnade zu vermitteln, wengleich er es gewöhnlich durch sichtbare Zeichen tut. Hier kommt Augustinus sowohl auf Johannes den Täufer zu sprechen, dem die Heiligkeit nicht abzusprechen ist, noch bevor er zum Täuferdienst schritt, als auch auf jenen Räuber, der mit Jesus gekreuzigt wurde und der nicht ohne

unsichtbare Heiligung vom Herrn die Verheißung des Paradieses empfing.<sup>1095</sup> Augustins Schlußfolgerung, daß in der Heilsgeschichte einigen auch ohne sichtbare Sakramente unsichtbare Heiligung zuteil wurde und dies, abgesehen vom Fall des *contemptus sacramenti* grundsätzlich möglich ist, belegt für Bernhard, daß ein zum Herrn bekehrter Glaubender der Frucht der Taufe nicht beraubt wird, wenn er in einer Notlage nicht mehr getauft werden konnte.

Hugo von St. Viktor hat wohl erkannt, daß die Argumentation Bernhards eine Schwäche aufweist: daß Bernhard nämlich die *Retractatio* des Beispiels vom Räuber mit einer früheren Schrift Augustins zu interpretieren versucht. Er verläßt deshalb hier Bernhards Gedankengang und erklärt den Sinn von Augustins *Retractatio* damit, daß er nur das Beispiel des Räubers als ungeeignet zurücknahm, seine Aussage aber, daß der Glaube die Taufe ersetzen kann, keineswegs zurücknehmen wollte. Er nahm nur das Beispiel zurück. Die Zusammenfassung, mit der Hugo von St. Viktor das siebte Kapitel seines Tauftraktats schließt, gibt nun nach erfolgter eingehender Erörterung die entscheidende Begrifflichkeit her, die Augustinus weiterführt. Hugo konkludiert im Stil der Vorlesung: „Es ist also nötig, daß du entweder eingestehst, daß man anstelle der Taufe (*vicem baptismi*) im Notfall (*in articulo necessitatis*) wahren Glauben und die Bekehrung des Herzens (*fidem veram et confessionem cordis*) erreichen kann, oder daß du zeigst, wie man wahren Glauben und ungeheuchelte Liebe (*caritas non ficta*) haben kann, wo kein Heil ist; es sei denn, du wolltest sagen, daß niemand wahren Glauben und wahre Liebe haben kann, der das sichtbare Sakrament des Wassers nicht haben wird. Doch ich weiß nicht, mit welcher Theorie oder Autorität du das beweisen willst.“<sup>1096</sup> Die einzelnen Elemente der Argumentation Hugos von St. Viktor sind:

- *Vicem baptismi*: es gibt auch in der Zeit nach Christus einen Ersatz für die Taufe.
- *In articulo necessitatis*: äußere Bedingung dafür ist eine - nicht weiter definierte - Notlage, die den Empfang der Taufe vor dem Tod des Empfängers unmöglich macht.
- *Fidem veram et conversionem cordis*: innere Bedingung im Sinne einer Disposition des Empfängers der *virtus sacramenti* ist wahrer Glaube und aufrichtige Bekehrung des Herzens. Mit der Formulierung *conversionem cordis* verlangt Hugo von St. Viktor jedenfalls weniger als ein öffentliches Bekenntnis, noch gar das Martyrium.

<sup>1095</sup> Vgl. ebd.; CChr.SL 33, 228, 1901-1908: „Hoc et de Johanne Baptista dici potest: prius enim baptizator quam baptizatus adparuit. Unde eum sanctificatum nequaquam negare possumus. Id tamen in eo factum visibiliter non invenimus, antequam ad ministerium baptizandi veniret. Hoc et de latrone illo, cui secum crucifixo dominus ait: „hodie mecum eris in paradiso“. Neque enim sine sanctificatione invisibili tanta felicitate donatus est.“

<sup>1096</sup> De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388, 13-18 / PL 176, 454CB: „Oportet ergo, ut aut confitearis vicem baptismi in articulo necessitatis fidem veram et conversionem cordis implere posse, aut ostendas, qualiter fides vera et caritas non ficta haberi possit, ubi salus non sit. Nisi forte dicere velis neminem fidem veram et caritatem veram habere posse, qui visibile sacramentum aquae non sit habiturus. Quod tamen qua ratione vel auctoritate probes ignoro.“

- *Caritas non ficta*: die ungeheuchelte Nächstenliebe ist das sichtbarste Kennzeichen dafür, daß der durch eine Notlage verhinderte Empfänger der Taufe nicht außerhalb des Heiles steht.

Anders als Bernhard von Clairvaux, der als Bedingung alle drei theologischen Tugenden aufzählt und von rechtem Glauben, frommer Hoffnung und aufrichtiger Liebe spricht<sup>1097</sup>, spielt die „fromme Hoffnung“ für Hugo von St. Viktor keine Rolle. Man könnte sie höchstens noch in der vorher gebrauchten Formulierung von der *devotio fidei*<sup>1098</sup> anklingen hören, jedoch übernimmt er nirgendwo Bernhards Dreiklang, der die *spes pia* enthält. Da anders als das Martyrium weder die *fides recta* noch die *caritas non ficta* mit letzter Sicherheit von außen feststellbar sind, läßt Hugo von St. Viktor einem letzten Zweifel Raum, ob diese künftig ohne die sichtbare Taufe vorhanden sind bzw. ob diese von außen her festgestellt werden können. Er sieht zwar keine Möglichkeit eines theoretischen oder Autoritätsbeweises, mit dem die Heilsmöglichkeit auch ohne Empfang der Taufe ausgeschlossen werden könnte. Er räumt aber ein, daß er auf die Zukunft hin nicht sicher behaupten kann, ob es noch Menschen geben wird, die die *res sacramenti* ohne das *sacramentum* haben. Für Hugo von St. Viktor steht lediglich fest, daß jemand, der die äußerlich letztlich nicht mit letzter Sicherheit feststellbare<sup>1099</sup> *res sacramenti* hätte – *si quis esset, qui haec haberet* -, auch ohne den Empfang der Taufe nicht verloren gehen könnte.<sup>1100</sup>

Vergleicht man das zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe im Tauftraktat Ausgeführte mit dem Sakramententraktat, stellt man eine deutlicher werdende Lehrmeinung Hugos fest, welche keinen Zweifel läßt an der prinzipiellen Heilsmöglichkeit ohne Empfang der Taufe und welche die dazu erforderlichen Bedingungen, Glaube und Nächstenliebe, zusammenfassend nennt, die jedoch sowohl hinsichtlich der Feststellbarkeit einer solchen Heilsmöglichkeit als Heilswirklichkeit als auch hinsichtlich einer Prognose, ob dies künftig überhaupt noch vorkommen wird, deutlich skeptischer bleibt, als etwa Bernhard von Clairvaux, der in seinem Brief an Hugo von St. Viktor wesentlich polemischer gegen die „Erfinder neuer Behauptungen“ vorgeht, die eine solche Heilsmöglichkeit verneinen.

<sup>1097</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola LXXVII, 7; Winkler, 618: „... dum non desit fides recta, spes pia, caritas sincera ...“

<sup>1098</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 387 / PL 176, 453C.

<sup>1099</sup> Abgesehen freilich vom Fall des Martyriums.

<sup>1100</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388, 18-20 / PL 176, 454C: „Sed nos interim non contendimus, utrum aliquis, qui baptismi sacramentum percepturus non est, ista habere possit, hoc solo dumtaxat constante, quia si quis esset, qui haec haberet etiam sine visibili sacramento aquae perire non posset.“

### 3.3.3.3. Die Frage nach dem Heil der Juden und Heiden

Wie im vorangegangenen Abschnitt nachgewiesen wurde, rechnet Hugo von St. Viktor mit der grundsätzlichen Möglichkeit, daß Menschen ohne Empfang der Taufe zum Heil gelangen, weil sie die *res sacramenti* haben können, ohne das *sacramentum* empfangen zu haben. Aus der allgemeinen Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor wurde außerdem bereits erhoben, daß er Heiden, Juden und Christen nicht als drei sich in Epochen ablösende Typen von Gläubigen ansieht, sondern als auf den Grad jeweils vorhandenen Glaubens und vorhandener Liebe bezogene Verfaßtheiten des Menschseins.<sup>1101</sup> H.R. Schlette wollte deshalb feststellen können, daß Hugo von St. Viktor die Frage zumindest offen gelassen hat, ob „die Heilmöglichkeit dieser Zeiten noch erhalten“<sup>1102</sup> ist. Kann Hugo von St. Viktor also womöglich als Autorität dafür herangezogen werden, daß Nichtchristen aus christlicher Sicht zum Heil gelangen können?<sup>1103</sup>

Bedingung der Möglichkeit, daß Menschen ohne Empfang der Taufe zum Heil gelangen, ist für Hugo von St. Viktor, daß bei dem fraglichen Menschen Glaube und Liebe vorhanden sind und daß der Taufempfang durch eine Notlage verhindert wurde und nicht dadurch, daß der Empfang des Sakramentes verachtet wurde.<sup>1104</sup> Diese Bedingungen scheinen auf den ersten Blick eine Heilmöglichkeit für diejenigen Juden und Heiden auszuschließen, die in jener Zeit leben, die Hugo von St. Viktor als *tempus gratiae* bezeichnet hat, also in christlicher Zeit.<sup>1105</sup> In seinem Magnificat-Kommentar hat Hugo von St. Viktor zudem die Verwerfung der Juden aufgrund ihres Hochmuts und die Erwählung derjenigen Heiden zu Kindern Gottes, die zum demütigen Glaubensbekenntnis gekommen sind, in recht pauschaler Weise festgestellt<sup>1106</sup>, wengleich zu berücksichtigen ist, daß er hier nicht die Frage des Heilsausschlusses von Juden mit Hilfe des Magnificat behandelt, sondern umgekehrt die Auslegung von Lk 1,52 anhand der Reprobation der Juden exemplifiziert. Außerdem gilt für die negativen Aussagen über die Juden bei Hugo von St. Viktor grundsätzlich, daß sie für die Zeit des Neuen Testaments gemacht

<sup>1101</sup> Die Begriffe „Juden“ bzw. „Heiden“ verstehen sich hier in ihrer von Hugo von St. Viktor angezielten Bedeutung im Sinne von Ungetauften, die zum Volk Israel gehören und das Sakrament der Beschneidung empfangen haben bzw. sonstigen Ungetauften.

<sup>1102</sup> Schlette, Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, 77-78.

<sup>1103</sup> Braulik, Gab es „sacramenta veteris legis“?, 74, geht noch einen Schritt weiter als H.R. Schlette, indem er – freilich im Konjunktiv II - feststellt: „Für die nichtchristlichen Religionen hieße das: Sie wären gültige, wenn auch relativ-vorläufige und von Gott auf die volle Heilsgestalt hingeeordnete, legitime Formen der Gottesbeziehung.“

<sup>1104</sup> Siehe das vorangegangene Kap. 3.3.3.3.2.

<sup>1105</sup> Vgl. bezüglich der Frage nach dem Heil von Juden das skeptische Fazit von R. Moore in: Moore, Jews and Christians, 134: „While Hugh’s use of history to develop a theology of Judaism contains the promise of including contemporary Jews in God’s ultimate plan, he fails to fulfill the promise.“

<sup>1106</sup> Explanatio; Sicard, 82-84 / PL 175, 429D-430B: „Potentes enim de sede deposuit; quia Judaeos, qui filii regni videbantur abiecit, et humiles, scilicet homines gentiles, exaltavit; quia gentes, quae abiectae erant per humilem confessionem in consortium regni atque in filiorum adoptionem assumpsit. ... quia alto et investigabili consilio Dei factum est, ut Judaei, qui primum electi fuerunt, post modum reprobarentur, et gentiles, qui prius erant reprobi, postea assumerentur. Hoc ita profundo et inscrutabili consilio factum est, ut omnia sub peccato concluderet Deus et omnium miseretur.“



sind, so daß die Frage nach dem Status der Juden im Fortgang der Heilsgeschichte damit noch nicht beantwortet ist.<sup>1107</sup> Außerdem hat Hugo von St. Viktor für die Zeit vor dem Gesetz gerechte Heiden, und für die Zeit des Gesetzes viele Gerechte im Volk Israel gekannt, und er hat nicht nur im allgemeinen sehr positiv über die Gerechten aller Zeiten geschrieben, sondern sie auch zur Kirche oder zur Familie Christi gezählt.<sup>1108</sup>

Das muß im Frankreich der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bemerkenswert gewesen sein, als im Gefolge des ersten Kreuzzuges Judenverfolgungen ebenso signifikant zunahmen wie Zwangstaufen von Juden<sup>1109</sup>. Auch die Trennung getaufter, bisweilen sogar ungetaufter Kinder von ihren jüdischen Eltern, besonders wenn es sich um zum Judentum zurückgekehrte Zwangskonvertiten handelte, wurde im 12. Jahrhundert ebenso gerechtfertigt wie die Gültigkeit und Verbindlichkeit der Juden unter Zwang, Folter oder Todesdrohung erteilten Taufe.<sup>1110</sup> All dies fand damals auch tatsächlich statt<sup>1111</sup>, wiewohl Zwangsbekehrungen von Juden durch den zu damaliger Zeit wohl meistzitierten

<sup>1107</sup> Vgl. die für Hugos Gesamtwerk grundsätzlich zutreffende Feststellung von R. Moore in: Moore, *The Jews in world history*, 15: „Hugh’s discussion of the Jews stops at this point, since biblical history stops as well.“

<sup>1108</sup> Zu Hugos Lehre von der Einheit der Menschen vgl. *De sacramentis* I, VI, 33-34; Berndt, 164 / PL 176, 284AB. Zur Idee der einen Familie oder Heerschar Christi aus Menschen aller Zeiten vgl. *De sacramentis* Prol., 1; Berndt, 32 / PL 176, 183BC. Zur Idee der Kirche aus Heiden, Juden und Christen vgl. *De arca Noe morali* II; Sicard, 15-16 / PL 176, 625C-626A und *De arca Noe morali* IV; Sicard, 23 / PL 176, 629D-630A; ferner: *De arca Noe mystica* III; Sicard, 123-124 / PL 176, 683B und *De arca Noe mystica* V; Sicard, 136-137 / PL 176, 690 CD. Als Beispiel eines Gerechten, der nicht aus Israel war, nennt Hugo im Dionysiuskommentar die Gestalt des Hohenpriesters Melchisedek, den Hugo auch als Beispiel dafür anführt, daß die Erkenntnis Gottes nicht nur aus Israel, sondern auch aus den Heiden kam. Vgl. *Expositio* IX; PL 175, 1095CD: „Non quod ipse Melchisedech aliquos ex Israel convertisse legatur, qui necdum populus erat; nisi forte Israel in patribus superioribus accipiamus, ex quibus aliqui fortassis per ipsum Melchisedech tempore ipsius ad notitiam Dei ducti sunt. Vel ut sic legatur, quod scilicet idcirco non solum amicus Dei, sed et sacerdos vocatus sit, quia convertit, subauditur, ignaros et nescios ad ipsum Deum, cui vere est credendum. Et quasi aliquis obiiceret, quod ipse Melchisedech, qui de Israel non erat, sed alienigena, nullum ad fidem Dei convertit, quia solus Israel Deum cognovit, respondet, quod non solum ex Israel ad fidem Dei conversi sunt, sed etiam ex aliis gentibus; quae scilicet conversio aliorum per ipsum Melchisedech facta est. Qui tunc quidem, id est quando Abraham benedixit, sacerdos Dei altissimi vocatus est, cum non esset ex Israel, ut ostenderetur, quod educturus esset ad Deum multos, et quod Deus non solum in Israel, sed etiam in gentibus et sacerdotem haberet et populum.“

Zu Hugos Art, über Juden und Israel zu schreiben, vgl. das kritische Fazit von R. Moore in: Moore, *Jews and Christians*, 112, das jedoch in Spannung steht zu ebd., 141.

<sup>1109</sup> Vgl. Lotter, *Tod oder Taufe*, 108-115. Lotter zeigt, daß im beginnenden 12. Jahrhundert bei Judenpogromen die Alternative der Zwangstaufe immer mehr zurücktrat hinter die Ermordung der Juden; vgl. ebd., 109. Die Pogrome blieben jedoch bei christlichen Gelehrten nicht unkristisiert; vgl. ebd., 114, mit Hinweis auf Hugo v. Flavigny.

<sup>1110</sup> Vgl. Lotter, *Tod oder Taufe*, 116f.: „Die Weiterung der Strafe, Kinder rückfälliger Zwangskonvertiten von den Eltern zu trennen, wird noch in einem weiteren Kanon des IV. Toletanum, c. 60 *Iudaeorum filios* eigens thematisiert. Auch dieser Kanon gehört zu den häufig zitierten und ist bis zum Ende des 11. Jahrhunderts mindestens in acht Sammlungen zu finden. In der Fassung des *Decretum Burchardi* lautet er: Damit die getauften Söhne und Töchter nicht weiterhin in die Irrlehren ihrer Eltern verstrickt werden, bestimmen wir, daß sie aus der Gemeinschaft mit ihnen entfernt werden. Sie sollen entweder Klöstern oder christlichen Männern oder gottesfürchtigen Frauen überantwortet werden, damit sie im Umgang mit diesen die Ausübung des christlichen Glaubens erlernen.“

<sup>1111</sup> Vgl. Lotter, *Tod oder Taufe*, 117-122.

Rechtssatz *De Iudaeis autem* des Konzils von Toledo 633 kirchlicherseits zwar verboten waren, bereits Zwangsbekehrte aber dennoch mit Zwang daran gehindert werden sollten (*tenere cogantur*), zum jüdischen Glauben zurückzukehren.<sup>1112</sup>

Zwar geht auch Hugo von St. Viktor in seinem Tauftraktat davon aus, daß es zu seiner Zeit keine unbekannteren Erdteile mehr gibt, in welche das Gebot Gottes über den Empfang der Taufe noch nicht vorgedrungen ist, und daß deshalb jene, die den Taufbefehl kennen und dennoch mißachten oder die ihn aus eigener Schuld nicht gehört haben, mit Sicherheit verdammt und nicht gerettet werden.<sup>1113</sup> Dem seit der Zerstörung des Tempels in alle Welt verstreuten Volk Israel entspricht demnach also der in alle Welt vorgedrungene Taufbefehl.<sup>1114</sup> Bei genauerer Betrachtung wird jedoch zweierlei deutlich: Zum einen handelt es sich bei der Behauptung, daß der Taufbefehl überallhin vorgedrungen sei, um einen Irrtum, dem Hugo von St. Viktor als im christlichen Europa des 12. Jahrhunderts lebender Mensch unterlag, welcher als bloßer Tatsachenirrtum aber das theologische Prinzip der grundsätzlichen Heilsmöglichkeit ohne Taufe nicht aufhebt. Zum anderen läßt bereits Hugos Formulierung *auditi non sunt pro culpa sua* Raum für die Möglichkeit eines Nichthörens des Taufbefehls ohne eigene Schuld, für den der Ausschluß vom Heil dann nicht gelten würde.<sup>1115</sup> Da Hugo von St. Viktor sich über die Faktizität der universalen Verkündigung des Taufbefehls geirrt hat, läßt seine Sakramentenlehre in heutiger Zeit nicht nur dazu ein, darüber nachzudenken, ob er selbst andere Konsequenzen über die Heilsmöglichkeit von Juden und Heiden gezogen hätte, wenn er von seinem Tatsachenirrtum gewußt hätte, sondern auch dazu, die theologischen Prinzipien dieser Lehre für unsere Zeit weiterzudenken.

---

<sup>1112</sup> Das Dekret des Konzils von Toledo „De Iudaeis“ über das Verbot der Zwangsbekehrung und somit der Zwangstaufe von Juden war durch die Rechtssammlungen des Burchard von Worms oder Ivo von Chartres im Klerus des 12. Jh. allgemein bekannt; vgl. Ivo v. Chartres, *Decretum* I, 279; PL 161, 123D-124A: „De Iudaeis autem haec praecepit sancta synodus nemini deinceps vim credendi inferri ...“ Freilich heißt es über das Festhalten auch der Zwangsbekehrten an der Taufe weiter: „Qui autem iam pridem ad Christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisenandi, quia iam constat eos sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam suscepisse, et chrismate unctos esse, et corporis et sanguinis Domini exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, fidesque, quam susceperunt, vilis et contemptibilis habeatur.“

<sup>1113</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 5; Berndt, 384, 20-28 / PL 176, 451BC: „Si quis autem pertinax esse velit et adhuc eiusmodi aliquos ignotis regionibus, et remotis terrarum sedibus degere contendat, qui forte mandatum divinum de percipiendo baptismatis sacramento non acceperint, ego vel neminem talem esse vel si forte aliquis est, si eius culpa non obstitisset, audire et scire potuisse ac debuisse sine cunctatione affirmo ... Si ergo in omnem terram exivit sonus eorum, in omni terra quidem vel auditi sunt, et contemptores condemnantur, vel auditi non sunt pro culpa sua, et ignorantibus ignorantur et non salvantur.“ Vgl. auch Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*, 77-78.

<sup>1114</sup> Die anhaltende Zerstreuung des Volkes Israel seit Titus und Vespasian beschreibt Hugo von St. Viktor in seinem Opusculum „*Praesens saeculum*“ als die zweite Babylonische Gefangenschaft des Volkes Israel. Vgl. *Praesens saeculum*; Poirel 451: „Sicque idem populus exinde usque ad tempus Vespasiani et Titi principium Romanorum continua possessione terram obtinuit. Ab his enim Ierosolima et templum, quod in ea erat, subvertitur et populus totus in omnes mundi partes dispersus hucusque captivus perseverat. Duarum igitur tribuum prima captivitas facta est a Nabugodonosor, rege Chaldeorum, quando idem populus in Babylonem transmigratus est; novissima a Tito et Vespasiano, quando, sicut hodie apparet, in omnes partes mundi est dispersus.“

<sup>1115</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 5; Berndt, 384, 27 / PL 176, 451BC.

Einen wichtigen Anstoß dazu hat R. Moore in ihrer Studie über Juden und Christen im Denken Hugos von St. Viktor gegeben, in der sie die Lehre Hugos von St. Viktor über die Frage der Heilsmöglichkeit der Juden als einen Ausgangspunkt für den heutigen interreligiösen Dialog im Sinne eines Orthopraxievorrangs dargestellt hat.<sup>1116</sup> Ausgehend von Hugos Geschichtstheologie, welche die Heilsgeschichte in drei Zeitalter, die Zeit des Naturgesetzes, die Zeit des geschriebenen Gesetzes und die Zeit der Gnade, einteilt<sup>1117</sup>, und jeder dieser Zeiten nicht nur eigene Typen von Glaubenden, die *homines naturalis legis*, die *homines legis scriptae*, und die *homines gratiae* zuteilt, sondern auch ihre je eigenen Sakramente, durch deren Empfang sie in der jeweiligen Zeit nicht nur zum Heil gelangen können<sup>1118</sup>, sondern gemeinsam auch zum einen Heer Christi gehören, das zu allen Zeiten gegen den Widersacher kämpft<sup>1119</sup>, kommt R. Moore zu dem Schluß, daß Hugo von St. Viktor die Juden in der Zeit nach Christus zwar als „Bürger zweiter Klasse in der Heilsgeschichte“<sup>1120</sup> sieht, jedoch für seine Zeit auffällig freundlich über die Rolle Israels in der Heilsgeschichte schreibt. Hugo von St. Viktor vermeidet weitgehend abfällige Kommentare über die Juden oder das Volk Israel<sup>1121</sup> und bleibt mit den wenigen Ausnahmen davon durchgehend unter der

---

<sup>1116</sup> Vgl. Moore, *Jews and Christians*, 141: „Right action rather than right thought ist what is essential for obtaining wisdom. Hugh’s theology therefore creates several openings for Christian dialogue with non-Christians in the areas of ethics, language, mysticism, and the will and power of God.“

<sup>1117</sup> Vgl. Moore, *Jews and Christians*, 30.

<sup>1118</sup> Vgl. ebd., 31 u. ebd., 39: „the Hebrew sacraments were ... fully efficacious“; Vgl. ebd., 117-119.

<sup>1119</sup> Vgl. ebd., 113 und 136 mit dem Hinweis auf die Besonderheit dieser gegen den damaligen Zeitgeist stehenden Aussage im 12. Jahrhundert, der Zeit nach dem ersten Kreuzzug. Ebd., 127f., bemerkt R. Moore allerdings, Hugo von St. Viktor gebe den Juden einen permanenten „second class status“ und zwar sowohl den Juden in der Vergangenheit wie in der Gegenwart, „both in past and in the present“. Bezogen auf die „Juden“ in der Zeit des geschriebenen Gesetzes ist diese Feststellung jedoch nicht korrekt, da für diese Zeit der Heilsgeschichte nichts „Höherklassigeres“ denkbar war, als ein gläubiger und die Gottes- und Nächstenliebe übender Israelit zu sein. Interessant, wenngleich gewagt, sofern es sich auf jüdische Zeitgenossen Hugos beziehen sollte, ist die These von R. Moore, Hugo von St. Viktor habe dadurch, daß er die Juden, die vor der Inkarnation lebten, zur Kirche gezählt hat, einen Weg gefunden, seinen Zeitgenossen gegenüber das Judentum und dessen Bräuche, besonders die Beschneidung, zu legitimieren; vgl. Moore, *Jews and Christians*, 137.

<sup>1120</sup> Moore, *Jews and Christians*, 40: „Natural law persons are only partly inside the church, because they have faith; persons of the written law are in the church, but not of it, because they are not truly good; and persons of grace are in the church and of it because they have true goodness.... the superiority of Christians seems evident in this scheme since Jews continue to live under the law and thus cannot be truly good.“ Vgl. ebd., 136: „With the advent of Christianity in the Incarnation, Jews became second class citizens in the economy of salvation.“

<sup>1121</sup> Vgl. ebd., 92: „He does not make negative comments about Jews or Israel in his *Notulae*, although he has numerous opportunities to do so.“ Vgl. ebd., 96: „Hugh’s comments about Jews are generally inclusive and irenic rather than exclusive and hostile.“

Auch das erst 2002 erstmals durch D. Poirel edierte *Opusculum „Praesens saeculum“* Hugos von St. Viktor bleibt in seinen Aussagen zur Geschichte Israels ohne antijüdische Kommentare; Vgl. *Praesens saeculum*; Poirel, 449-451.

Zu Moores These, daß der Klagegedichtkommentar kein authentisches Werk Hugos von St. Viktor ist oder in der Schule von St. Viktor antijüdisch korrigiert worden sein muß, weil er sich wegen seiner antijüdischen Aggression von den echten Kommentaren Hugos auffällig unterscheidet, vgl. Moore, ebd., 96-104.

Schwelle des damals Üblichen.<sup>1122</sup> R. Moore hat Hugos programmatische Christozentrik<sup>1123</sup> als integrative Christozentrik herausgestellt, insofern diese gerade nicht der Abgrenzung der Christen von Juden und Heiden dient, sondern Hugos hermeneutischer Schlüssel zur Einbeziehung der gesamten Menschheitsgeschichte in die mit der Inkarnation gekommene Erlösung ist<sup>1124</sup>, welche die zum Heil bestimmten Menschen aller Zeiten als Christen zu bezeichnen erlaubt, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach.<sup>1125</sup> Obwohl R. Moore konstatiert, daß die Heilswirksamkeit der Sakramente nach dem Ende ihrer jeweils zugehörigen Zeit ebenfalls endet, und die Beschneidung nach Christus durch die Taufe ersetzt worden ist<sup>1126</sup>, beruft sie sich zum einen auf die Unterscheidung von *sacramentum* und *res sacramenti*<sup>1127</sup>, zum anderen auf Hugos Aussage, daß Gott nach seinem freien Willen auch ohne die Sakramente retten kann<sup>1128</sup>, und der Glaube größer ist als das Wasser der Taufe<sup>1129</sup>, um schließlich ihre These darzulegen, daß Hugo von St. Viktor für die gläubigen Juden zur Zeit des geschriebenen Gesetzes, die sinnvoller „Christen“ genannt werden, das Heil annimmt<sup>1130</sup>, und daß seine Sakramententheologie eine Heilsmöglichkeit auch für diejenigen Juden, die in der Zeit nach Christus weiterhin nach dem mosaischen Gesetz leben, zwar zu versprechen scheint, das Versprechen von Hugo jedoch nicht eingelöst wird.<sup>1131</sup> Indem Hugo von St. Viktor die Sakramente nicht als Ziel, sondern als Mittel darstelle<sup>1132</sup> und mit der Möglichkeit rechne, daß Menschen auch ohne den Empfang der an sich heilsnotwendigen Sakramente zum Heil gelangen, weil sie mit dem Glauben die *res sacramenti* besitzen, befreie Hugo von St. Viktor Gott von der

<sup>1122</sup> Zu antijüdischen Aussagen Hugos in authentischen Werken (im Dionysiuskommentar, Magnificat-Kommentar, in einigen unter den Miscellanea edierten Werken, De sacramentis, De arca Noe mystica und im Soliloquium) vgl. Moore, ebd., 106-112.

<sup>1123</sup> Vgl. De sacramentis I, Prologus; Berndt, 31-32 / PL 176, 183BC.

<sup>1124</sup> Vgl. Moore, Jews and Christians, 113f: „The hermeneutical key was Christ... Hugh’s christocentrism unites history and humanity rather than dividing them.“ Freilich steht die Aussage R. Moores in: ebd., 112: „In Hugh’s Christocentric theology of history, the legitimacy and usefulness of Judaism ends with the Incarnation.“ letztlich in gewisser Spannung zu der Aussage ebd., 141: „I speculate that Hugh’s association with living Jews made him seek a unity with them in God’s plan of salvation. Undoubtedly he knew Jews who had the res of the sacraments.“

<sup>1125</sup> Vgl. Moore, Jews and Christians, 116; vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203, 1-2 / PL 176, 312D: „Patet, quia ab initio et si non nomine, re tamen Christiani fuerunt.“

<sup>1126</sup> Vgl. Moore, Jews and Christians, 118f.

<sup>1127</sup> Vgl. ebd., 120: „Hugh is able to make this claim by separating the sacrament itself from the reality (res) or excellence (virtus) it signifies.“

<sup>1128</sup> Vgl. ebd., 119: „Hugh also reminds his readers that God could save without the sacraments. In fact, Hugh vociferously criticizes those who claim that the sacraments are necessary, for that limits the will of God.“ Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 216-218 / PL 176, 323D-324D.

<sup>1129</sup> Vgl. Moore, Jews and Christians, 120: „Faith is greater than the water of baptism ...“; vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 218 / PL 176, 324D.

<sup>1130</sup> Vgl. Moore, Jews and Christians, 128: „only the righteous Jews of the Old Testament, who are more correctly called christians (people of grace) in Hugh’s opinion, are saved.“

<sup>1131</sup> Vgl. ebd., 134: „While Hugh’s use of history to develop a theology of Judaism contains the promise of including contemporary Jews in God’s ultimate plan, he fails to fulfill the promise. Instead, he uses history to bolster the Christian claim that Judaism is ended. The possibility of an alternative vision nevertheless exists within Hugh’s sacramental theology.“

<sup>1132</sup> Vgl. ebd., 139: „When Hugh argues that God can redeem people without the sacraments he emphasizes that the sacraments are not ends but means.“

Bindung an bloß christliche Praktiken und stelle somit klar, daß jeder, der die durch das Sakrament der Taufe repräsentierte Wirklichkeit bereits besitzt, damit auch die Taufe hat<sup>1133</sup>, so daß letztlich nicht das Sakrament der Taufe, sondern vielmehr das Sakrament des Glaubens zum letzten Ziel, der Gottesschau, führt.<sup>1134</sup> Zweifellos, so nimmt R. Moore an, habe Hugo von St. Viktor selbst Juden gekannt, welche die *res sacramenti* der Taufe besaßen und die er nicht einfach ignorieren oder verachten konnte, sondern für die er Rechenschaft ablegen wollte oder mußte.<sup>1135</sup>

Diese letzten beiden Schlußfolgerungen R. Moores lassen sich allerdings nicht halten, weil ein bei Hugo von St. Viktor entscheidender Aspekt in ihrer Studie völlig unberücksichtigt geblieben ist: das Motiv des *contemptus sacramenti*, der absichtlichen Verachtung der Sakramente und so letztlich der Verachtung Gottes als dessen, der die Sakramente zu empfangen angeordnet hat.<sup>1136</sup> Die affirmativen Feststellungen Hugos von St. Viktor, daß bei einer nicht vorhandenen Notlage, die den Empfang der Taufe verhindert, die Verachtung des Sakramentes unentschuldigbar ist<sup>1137</sup> und daß diejenigen, welche aus eigener Schuld den Taufbefehl nicht hören oder dem gehörten nicht folgen, nicht zum Heil gelangen<sup>1138</sup>, schließen es aus zu denken, daß er ausgerechnet über das Heil jener Juden, die er möglicherweise selbst gekannt hat und die sogar durch ihn selbst von der Taufe Kenntnis hätten bekommen können, positiv gedacht haben soll. Die These Moores, Hugo von St. Viktor habe Gott von der Bindung an bloß christliche Praktiken befreit, läßt sich zwar recht verstehen im Sinne der Aussage Hugos, daß Gott Menschen auch ohne die Sakramente retten könne<sup>1139</sup>, wird aber falsch, wenn Hugo von St. Viktor für die These in Anspruch genommen werden soll, daß Menschen sich aus eigenem Antrieb andere Heilswege aussuchen können als diejenigen, die Gott im Empfang der zu je ihrer Zeit notwendigen Sakramente vorgeschrieben hat. Denn Hugo von St. Viktor betont ausdrücklich, daß der Mensch sich selbst keinen anderen Heilsweg als den von Gott durch den Empfang der Sakramente vorgegebenen aussuchen kann und

<sup>1133</sup> Vgl. ebd.: „If individuals have the reality of the sacrament, then they have the sacrament... By recognizing the will of God, Hugh frees God from uniquely Christian practices. Thus anyone who has the reality represented by participation in baptism, for example, has baptism itself.“

<sup>1134</sup> Vgl. ebd., 140: „The sacraments are but means to an end. The sacrament of faith leads to the ultimate end, the contemplation of God.“

<sup>1135</sup> Vgl. ebd., 141: „Undoubtedly he knew Jews who had the *res* of the sacraments. He had to account for them somehow; he could not simply ignore them, or despise them, as had other Christian writers.“

<sup>1136</sup> Vgl. ebd., 119-121. R. Moore bezieht sich dort mehrfach auf das entscheidende fünfte Kapitel des Sakramententraktates seines Hauptwerks *De sacramentis* (*De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217-220 / PL 176, 323D-326B), ohne das dort von Hugo am Beispiel der Taufe ausführlich erörterte Motiv des „*contemptus sacramenti*“ zu erwähnen.

<sup>1137</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 219, 4-7 / PL 176, 325B: „Vide ergo, si dilectionem Dei habere potes, et praecepta eius contemnere? Si ergo Dei habes dilectionem, stude, satage, conare, quantum potes perficere mandata eius, et si incidis in necessitatem, quaere pietatem. Si enim necessitas non est, quae praetendatur, contemptus non excusatur.“

<sup>1138</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 5; Berndt, 384, 26-28 / PL 176, 451C: „Si igitur in omnem terram exivit sonus eorum, et in omni terra quidem vel auditi sunt et contemptores condemnantur, vel auditi non sunt pro culpa sua, et ignorantes ignorantur et non salvantur.“

<sup>1139</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217, 10 / PL 176, 323D: „Homo sine his salvari non potest, sed Deus sine his salvare potest.“

deshalb in diesem Sinne völlig zu Recht gesagt wird, daß der Mensch ohne die Sakramente überhaupt nicht zum Heil gelangen kann: *rectissime dicitur, quod homo sine his (i.e. sacramentis) omnino salvari non potest.*<sup>1140</sup> Eine Weitergeltung der Heilswirksamkeit der Beschneidung nach Einsetzung der Taufe schließt Hugo von St. Viktor aber ausdrücklich aus, ohne irgendwo das Gegenteil anzudeuten.<sup>1141</sup>

Wenngleich sich die allzu optimistischen Thesen von R. Moore über Hugos Denken vom möglichen Heil von Juden in christlicher Zeit nicht zuletzt auch deshalb nicht halten lassen, weil Hugo von St. Viktor den Einwand noch nicht christlich missionierter Regionen und somit entschuldbarer Unkenntnis des Taufbefehls für seine Zeitgenossen nicht gelten lassen will, bleibt doch die Frage, ob sich, von seiner Sakramententheologie ausgehend, auf anderem Weg eine grundsätzliche Heilsmöglichkeit für Juden und Heiden in „christlicher Zeit“<sup>1142</sup> ableiten läßt. Einen Weg hierzu hat R. Moore durch ihren Hinweis auf die *sacramenta fidei* gegeben, die Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat neben Glaube und guten Werken als für alle Zeiten der Heilsgeschichte einzig notwendig dargestellt hat.<sup>1143</sup> Zwar nicht wegen der von R. Moore vorgenommenen, äußerst fragwürdigen Gleichsetzung von *sacramenta fidei* im Sakramententraktat<sup>1144</sup> mit dem Begriff *sacramentum fidei* im Glaubenstraktat<sup>1145</sup>, wohl aber wegen der von Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat eingeräumten Möglichkeit des Ersatzes der Taufe durch Glaube und Liebe im Falle der Unmöglichkeit des Taufempfangs<sup>1146</sup>, ist die Frage bedeutsam, welcher Glaube in diesem Falle nötig ist, um die Taufe zu ersetzen. Ist dazu ein christlicher Glaube im Sinne der Kenntnis und Anerkennung Christi nötig, oder genügt – auch in der Zeit nach der Inkarnation – womöglich ein Glaube, wie ihn die Menschen vor der Inkarnation haben konnten? Und wie müßte dieser Glaube aussehen?

In seinem Glaubenstraktat spricht Hugo von St. Viktor über verschiedene Stufen des Glaubens, sowohl der Quantität als auch der Qualität nach. Dabei kommt

<sup>1140</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 217, 10-15 / PL 176, 323D-324A: „Homo quippe sine his salvari posset, si sine his salvari in potestate hominis esset, et si posset homo pro arbitrio suo ista, quae ad salutem obtinendam proposita sunt relinquere, et secundum suam electionem alia via ad salutem pervenire. Quod quia homini omnino impossibile est, propterea rectissime dicitur, quia homo sine his omnino salvari non potest.“

<sup>1141</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 383, 2-4 / PL 176, 449D: „Novissime autem nunc post circumcisionem solus baptismus statum habet, et celebratur ad salutem sine circumcisione.“

<sup>1142</sup> Gemeint ist das auf das „tempus legis scriptae“ folgende „tempus gratiae“ im Sinne Hugos von St. Viktor.

<sup>1143</sup> Moore, Jews and Christians, 123: „Hugh concludes Part 9 of Book I on the sacraments by claiming that only three things are absolutely necessary for salvation, „wheter before the coming of Christ or after ... namely, faith, sacraments of faith, and good works.“

<sup>1144</sup> De sacramentis I, IX, VIII; Berndt, 221-222 / PL 176, 328A.

<sup>1145</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 1; Berndt, 223 / PL 176, 327C. Das Wort „sacramentum“ im Begriff „sacramentum fidei“ ist sinnvoll mit „Geheimnis“ zu übersetzen und wird jedenfalls falsch verstanden, wenn gedacht würde, daß Hugo von St. Viktor die „fides“ in gleichem Sinne als Sakrament verstünde wie etwa die Taufe oder die Firmung.

<sup>1146</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217-219 / PL 176, 324A-325B; insb. ebd.; Berndt, 218, 26 / PL 176, 325A: „cum fide dilectionem“.

er auf den Glauben der *simplices* zu sprechen<sup>1147</sup>, die in dem Sinne Glaubende genannt werden können, daß sie anderen, die Glauben und Wissen über den Glauben haben, glauben, was sie selbst nicht kennen.<sup>1148</sup> Sie entsprechen denjenigen, die Hugo an anderer Stelle Gläubige nennt, deren „Glaube“ darin besteht, dem Glauben nicht zu widersprechen, und die deshalb mehr wegen ihrer Lebensgewohnheiten oder ihres Brauchtums als aufgrund ihrer Einsicht in die Glaubenswahrheit „Gläubige“ genannt werden.<sup>1149</sup> Selbst für sie legt Hugo von St. Viktor jedoch Wert darauf, daß sie ein minimales Maß an Glaubenswissen haben, ohne „das der Glaube nichts hätte, worauf er im Tun des Guten gezielt zusteuern und nichts, in bezug auf das er im guten Handeln seine Hoffnung entzünden könnte.“<sup>1150</sup> Der Glaube kann Hugo zufolge niemals ohne jegliche Erkenntnis sein, denn „wer nichts versteht, glaubt auch nichts.“<sup>1151</sup> Ohne dieses absolute Minimum an Glaubenswissen ist für Hugo von St. Viktor wegen Hebr 11,6 auch die Nächstenliebe im Sinne verdienstvoller guter Werke ausgeschlossen.<sup>1152</sup> Was die Qualität des Glaubens angeht, nennt Hugo von St. Viktor als Anfangspunkt des Glaubens die dem bloßen un schlüssigen Hin- und Herschwanken folgende „Entscheidung, glauben zu wollen“, durch welche sich der Mensch für den Weg der Gerechtigkeit entscheidet und zu Gott seine Zuflucht nimmt.<sup>1153</sup> Der voluntaristische Zug seiner Argumentation, der bereits oben bei der Feststellung Hugos deutlich wurde, daß im Falle einer Notlage erforderlich ist, daß der Betreffende wenigsten getauft werden wollte, taucht auch hier wieder auf. S. Ernst präziserte in seiner Studie zum Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor zur Frage nach dem Anfang oder Minimum des Glaubens: „Hugo von St. Viktor meint hiermit die erste Stufe des christlichen Glaubens, die Stufe der *electio*, die Entscheidung zu glauben.“<sup>1154</sup> R. Moore hat die Frage aufgeworfen, ob Hugos Glaubensbegriff nicht nur für Christen, sondern auch ebenso für die Juden Geltung haben könnte, weil er im Glaubenstraktat darauf hinweist, daß der Glaube derjenigen, die vor der Inkarnation lebten, und der Glaube

<sup>1147</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 50: „Er spricht den Einfachen, den „simplices“, in der Kirche die Möglichkeit echten Glaubens nicht ab.“

<sup>1148</sup> Die von Hugo von St. Viktor im Glaubenstraktat „unterhalb“ der *simplices* erwähnte vierte Gruppe von Glaubenden, welche nur ihres christlichen Lebensumfeldes so genannt werden, obwohl sie nichts zum Glauben in Beziehung bringt außer dies, daß sie dem Glauben nicht widersprechen, kann hier vernachlässigt werden, weil Hugo sie, obwohl sie die christlichen Sakramente empfangen, als „in Wahrheit vom Glauben weit Entfernte“ bezeichnet. Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 54. Vgl. De sacramentis I, X, 4; Berndt, 229 / PL 176, 332D-333A.

<sup>1149</sup> Vgl. Misc. I, 66; PL 177, 505C: „Quartum genus hominum est, quibus solum credere est fidei non contradicere. Qui tamen consuetudine vivendi magis quam veritate credendi fideles nominantur.“

<sup>1150</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 50. Vgl. De sacramentis I, X, 3; Berndt, 228 / PL 176, 332AB.

<sup>1151</sup> De sacramentis I, X, 3; Berndt, 228, 4-6 / PL 176, 331D: „Fides autem sine omni cognitione esse non potest, quoniam qui audit aliquid et intelligit, non semper credit; qui autem nihil intelligit, nihil credit.“

<sup>1152</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 8; Berndt, 240, 25-28 / PL 176, 341C: „Sed omnes una fide unum crediderunt, et omnes una fide iustificati sunt, qui iustificari meruerunt. Sine fide enim, ut ait Apostolus, impossibile est placere Deo. Et sicut dicit beatus Augustinus: Ubi fides non erat, bonum opus non erat.“

<sup>1153</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 56, der diese Stufe als „*electio*“ kennzeichnet. Vgl. De sacramentis I, X, 4; Berndt, 230, 4 / PL 176, 333B: „... ut unum aliud eligatur, dubietas non tollitur.“

<sup>1154</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 56.

derjenigen, die nach der Inkarnation leben, ein und derselbe Glaube ist.<sup>1155</sup> Aus dieser Perspektive gesehen ließe sich die Möglichkeit, im Notfall das Sakrament der Taufe durch den Glauben zu ersetzen, prinzipiell auch auf Menschen ausdehnen, die zwar nicht den christlichen Glauben teilen, jedoch in dem Sinne gläubig sind, wie es die Menschen vor der Inkarnation gewesen sein konnten, also auf Juden und sogar auf mit der Heiligen Schrift in Berührung gekommene Heiden.

Weil der Glaube derjenigen, die vor der Inkarnation Gläubige waren, derselbe Glaube ist wie der Glaube derer, die nach der Inkarnation als Gläubige gelten, sehe Hugo von St. Viktor R. Moore zufolge eine Einheit aus Juden und Christen und sage, daß Juden und Christen denselben Glauben teilen, auch wenn er bisweilen feststelle, daß die Juden nicht die volle Glaubenserkenntnis hätten.<sup>1156</sup> Indem Hugo von St. Viktor in Auslegung von Röm 11,25-26 sage, daß einst die Fülle der Heiden zur Kirche komme und dann auch ganz Israel gerettet werden solle<sup>1157</sup>, glaube er nicht nur an eine ursprüngliche Einheit von Juden und Christen, sondern auch an eine zukünftige eschatologische Einheit, auch wenn er in seiner Anthropologie bisweilen Juden und Christen schärfer trenne und den Juden einen bleibenden Status zweiter Klasse gebe.<sup>1158</sup> Unter Aufnahme der Behauptung von H.R. Schlette, daß zwischen den drei Arten von Menschen<sup>1159</sup> ein ontologischer und nicht nur ein chronologischer Unterschied bestehe, kommt R. Moore aber zu dem

---

<sup>1155</sup> Vgl. Moore, *Jews and Christians*, 124: „In spite of these differences in understanding the content of faith, Hugh believes that the faith of those living before the Incarnation and of those living afterwards is one and the same faith.“

<sup>1156</sup> Vgl. ebd.: „All with one faith believed in one; all were justified by one faith who deserved to be justified. Those living before Christ came did not have the full cognition of faith, but nevertheless ‚from the beginning the faith of the believers is one‘.“ Vgl. ebd., 125: „The unity of believers, which comes from Christ, the single king, is based on the unity of humanity which comes from Adam ... Hugh goes further, however, and explicitly addresses the unity of Jews and Christians, although he sometimes frames the discussion in the context of Jews and gentiles. In a number of places he asserts that Jews and Christians share the same faith, even if Jews do not recognize it.“

<sup>1157</sup> Vgl. *De sacramentis* II, V, 3; Berndt, 372, 5-9 / PL 176, 441C: „Ductus a sinistro angulo orientis in dextrum occidentis, et item a dextro angulo orientis in sinistrum occidentis, formam crucis exprimit, quae mentibus hominum per fidem evangelicae praedicationis imprimitur; et quia primum fides in Judaeis fuit, et postea ad gentes transivit, et rursus in fine cum plenitudo gentium intraverit; tunc omnis Israel salvus erit.“ Diese Stelle kann aber nicht zum Beleg dafür herangezogen werden, daß Hugo unter „omnis Israel“ alle Juden vor und nach Christus subsumiert. Der Hinweis auf die Verkündigung des Evangeliums legt es nahe anzunehmen, daß er hier das Hinzutreten der vor Christus zum Heil bestimmten Juden zu den durch das Evangelium geretteten Heiden meint.

<sup>1158</sup> Vgl. Moore. *Jews and Christians*, 126: „In the procedures for dedicating a new church building, Hugh writes that the cross signifies that faith was first among the Jews; that it passed over to the gentiles; and once the fullness of gentiles comes in, then all Israel shall be saved (Romans 11, 25-26). Hugh therefore believes in a primordial unity of Jews and Christians as well as in an eschatological, or future, unity of the two peoples.“ Vgl. ebd., 126-128.: „In spite of the eschatological unity of the people of God, Hugh also has an anthropology which separates, rather than unites Jews and Christians... This anthropology gives Jews permanent second class status, both in the past and in the present. Only the righteous Jews of the Old Testament, who are more correctly called Christians (people of grace) in Hugh’s opinion, are saved, because their faith was appropriate to their temporal dispensation.“

<sup>1159</sup> Gemeint sind die „homines naturalis legis“, die „homines legis scriptae“ und die „homines gratiae“.



Fazit, Hugo von St. Viktor nehme letztlich eine Heilsmöglichkeit nur für jene Juden an, die vor Christus gelebt haben.<sup>1160</sup>

Daß Hugo von St. Viktor selbst dies tatsächlich so sah und deshalb seine Aussagen über die eine Kirche Christi aus Juden und Heiden<sup>1161</sup> sich auf Juden beziehen, die vor Christus gelebt haben, läßt sich zwar einfacher dadurch zeigen, daß er – wie gesagt - den Einwand noch nicht christlich missionierter Regionen und somit entschuldbarer Unkenntnis des Taufbefehls für seine Zeitgenossen nicht gelten lassen will. Was aber, so ist weiter zu fragen, sagt Hugos Sakramententheologie für den Fall, daß es doch Menschen gibt, die noch nicht mit dem Evangelium auf eine Weise in Berührung gekommen sind, die ein Wissen um die Notwendigkeit der Taufe nach sich zöge, so daß man ihnen nicht vorhalten kann, sie hätten die Taufe aus Verachtung abgelehnt. Anders gesagt: Was hätte Hugo von St. Viktor gelehrt, wenn er bemerkt hätte, daß er sich geirrt hat? Den Ansatz zur Antwort auf diese Frage hat R. Moore im Rahmen ihrer Frage nach dem Heil von Juden zwar gegeben, jedoch nicht weiterverfolgt<sup>1162</sup>: den Hinweis auf den Glaubensbegriff Hugos von St. Viktor. Wenn Hugo von St. Viktor sowohl im Sakramententraktat als auch im Tauftraktat als Ersatz für den entschuldbaren Nichtempfang der Taufe den Glauben beziehungsweise den Willen zu glauben nennt, dem er Liebe und Hoffnung hintanstellt, ist die entscheidende Frage, welchen Begriff von Glaube er hierfür nun als ausreichend ansieht.

Wo Hugo von St. Viktor vom Glauben als Voraussetzung für das Heil und für den Fall des *articulus necessitatis*<sup>1163</sup> als dessen alleinige Voraussetzung spricht, ist seine Terminologie nicht ganz einheitlich. Am Ende des Sakramententraktates, wo er zusammenfassend sagt, was letztlich zum Heil nötig ist, spricht er nur von *fides*.<sup>1164</sup> Im fünften Kapitel dieses Traktates, wo er speziell von der Notwendigkeit der Sakramente handelt, sagt er einmal, bezogen auf die Zeit vor Christus, daß der das Sakrament zur Not ersetzende Besitz der *res sacramenti* „*in fide recta et caritate vera*“ besteht<sup>1165</sup>, während er kurz darauf, bezogen auf die Taufe in der Zeit nach Christus, sagt, daß ein Mensch, der das Wasser der Taufe haben will, aber nicht haben kann, gerettet wird, weil er den Glauben und mit ihm die Liebe hat: *qui fidem habet, et cum fide dilectionem*.<sup>1166</sup> Einige Zeilen weiter ergänzt er: *Habebo fidem et*

<sup>1160</sup> Vgl. Moore, *Jews and Christians*, 128 - mit Verweis auf Schlette, *Heilsgeschichte und Mission* -: „Heinz Robert Schlette observes that the three types of people have an ontological, and not just chronological, difference.“

<sup>1161</sup> Vgl. *De sacramentis* II, V, 1; Berndt, 369,27 – 370,2 / PL 176, 439C: „Sed et ipsa Ecclesia ex multitudine fidelium in unum congregata: domus Dei est vivis lapidibus constructa, ubi Christus fundamentum angulare positus est; duos parietes Judaeorum et gentium in una fide coniungens.“ Vgl. ferner: *De arca Neo mystica* VI; Sicard, 139 / PL 176, 691D-692A.

<sup>1162</sup> Die Studie von S. Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, wurde von R. Moore in ihrer Studie „*Jews and Christians*“ unberücksichtigt gelassen.

<sup>1163</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217-218 / PL 176, 324B.

<sup>1164</sup> *De sacramentis* I, IX, 8; Berndt, 221, 26-28 / PL 176, 328A: „Tria sane sunt, quae ab initio sive ante adventum Christi, sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides et sacramenta fidei et opera bona.“

<sup>1165</sup> *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 218, 6 / PL 176, 324C.

<sup>1166</sup> Ebd.; Berndt, 218, 26 / PL 176, 325A.

*dilectionem et virtutes alias*.<sup>1167</sup> Im Tauftraktat sagt er zum selben Thema: *vicem baptismi in articulo necessitatis fidem veram et confessionem cordis implere posse*<sup>1168</sup>, und benutzt kurz darauf, die Terminologie etwas variierend, die Worte *fides vera et caritas non ficta*<sup>1169</sup> sowie *fidem veram et caritatem veram*<sup>1170</sup>. Dabei ist der Begriff *confessionem cordis* ein Augustinuszitat, das Hugo von St. Viktor mit *caritas non ficta* beziehungsweise *caritas vera* in seine eigene Terminologie überträgt, welche er bereits im Sakramententraktat verwendet hat. Die *caritas* dient ihm hier<sup>1171</sup> wie dort vor allem zur Begründung dafür, daß es unmöglich ist, zugleich die Liebe zu Gott zu haben und Gottes Sakramente zu verachten.<sup>1172</sup> Nur in diesem ganz spezifischen Sinne hat Hugo von St. Viktor hier den Begriff *caritas non ficta* verstanden, so daß eine mögliche Schlußfolgerung, nämlich der Bezug der *caritas non ficta* auf die Menschen des geschriebenen Gesetzes, welche Hugo *homines fide boni* nennt<sup>1173</sup>, mithin also ein Bezug auf die Juden, als zu weit führend ausscheidet. Der Begriff *fides* wird von Hugo von St. Viktor nur jeweils einleitend oder zusammenfassend ohne weitere Präzisierung verwendet, während er in definierendem Zusammenhang, und zwar im Bezug auf die Frage nach dem Ersatz der Taufe durch den Glauben, entweder von *fides vera* oder von *fides recta* spricht, wobei die Begriffe austauschbar scheinen.<sup>1174</sup>

Was aber versteht Hugo von St. Viktor genau unter „wahrem Glauben“: *fides vera* oder *fides recta*? Im Glaubenstraktat, wo die Begriffe wiederum austauschbar erscheinen, benutzt er sie im siebten und achten Kapitel, wo er von der Einheit des Glaubens in der Heilsgeschichte handelt.<sup>1175</sup> Hugo von St. Viktor läßt keinen Zweifel daran, daß wahrer Glaube nur dann gegeben ist, wenn der eine Gott als Gegenstand des Glaubens sowohl als Schöpfer als auch als Erlöser geglaubt wird, weil es nicht genügt, nur an Gott als Schöpfer zu glauben.<sup>1176</sup> Einen solchen Glauben hatten jedoch auch die vollkommenen Gläubigen in der Zeit vor Christus, indem sie sowohl an Gott als Schöpfer glaubten, der alles erschaffen hat und alles regiert, als

<sup>1167</sup> Ebd.; Berndt, 219, 3 / PL 176, 325B.

<sup>1168</sup> De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388, 14-15 / PL 176, 454B.

<sup>1169</sup> Ebd.; Berndt, 388, 15 / PL 176, 454B.

<sup>1170</sup> Ebd.; Berndt, 388, 16 / PL 176, 454BC.

<sup>1171</sup> Hugo verweist dafür im Tauftraktat ausdrücklich auf das im Sakramententraktat Gesagte: vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388, 20-22 / PL 176, 454C: „Multa sunt alia, quae super hoc approbandum adduci potuissent, sed nos quae superius in tractatu sacramentorum ad idipsum probandum posuimus, nequaquam iterum replicanda putamus.“

<sup>1172</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 219 / PL 176, 325B.

<sup>1173</sup> Zahlreiche Belege: vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 203, 13 / PL 313A: „homines scriptae legis fide boni“; vgl. ferner Dialogus; PL 176, 32B, und: De arca Neo mystica V; Sicard, 136 / PL 176, 690C.

<sup>1174</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 62f. u. 74-77, geht auf die Austauschbarkeit der Begriffe nicht ein, scheint jedoch deshalb nicht von einem Bedeutungsunterschied auszugehen, sondern unterscheidet lediglich zwischen „rechtfertigendem Glauben“ und „verdienstvollem Glauben“.

<sup>1175</sup> Eine treffliche Zusammenfassung der Kapitel 6 und 7 des Glaubenstraktates von De sacramentis findet sich bei: Ernst, Gewißheit des Glaubens, 70-77.

<sup>1176</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 8; Berndt, 240,7-8 / PL 176, 341A: „Duo sunt igitur, in quibus constat vera fides: Creator et redemptor. Unum tibi sine altero non sufficit.“ Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 76: „Diesen gerechtmachenden Glauben nämlich gibt es für Hugo von St. Viktor nur als Glauben an den Schöpfer und den Erlöser.“

auch an Gott als Erlöser glaubten, der im Fleisch kommen wird, um zu leiden, zu sterben, von den Toten aufzuerstehen und in den Himmel aufzufahren, zwar nicht im Sinne eines Glaubens an geschehene Tatsachen, wohl aber im Modus der Hoffnung und der Erwartung.<sup>1177</sup> Auch jene einfachen Gläubigen vor Christus, die sich dem so beschaffenen Glauben der vollkommenen Gläubigen angeschlossen haben und ihn durch gute Werke bestätigten, konnten auf diese Weise zum Heil gelangen, so daß es in der Kirche Christi von Anfang an in kognitiv verschiedenem Umfang Glauben und Glaubenswissen im Sinne eines rechtfertigenden Glaubens gab, der die Inkarnation und Passion Christi im Modus der Hoffnung einschloß.<sup>1178</sup> Deshalb könne man, so Hugo, mit Recht sagen, daß alle Gerechten von Anfang an den Glauben an den Erlöser hatten und sie alle im Glauben an die kommende Erlösung gerechtfertigt wurden, entweder indem sie die kommende Erlösung selbst geglaubt haben oder indem sie jenen geglaubt haben, welche um die kommende Erlösung wußten und daran glaubten, und indem sie für gewöhnlich auch die Sakramente empfingen, welche von Anfang an dazu eingesetzt waren, sich zu heiligen und die Erlösung zu empfangen, wenn auch noch als Schatten und Vorausbild der späteren Sakramente.<sup>1179</sup> Die *vera fides* aller Gläubigen von Anfang an ist also der Glaube an den einen Gott als Schöpfer und Erlöser, der dadurch kein anderer Glaube wurde, daß die Späteren ein größeres Wissen über den Erlöser hatten als die Früheren, wie er auch dadurch kein anderer wurde, daß es zu allen Zeiten Menschen mit größerem oder geringerem Glaubenswissen gab, je nach ihrer individuellen geistigen Fassungskraft.<sup>1180</sup> Hugo von St. Viktor betont die unveränderte Einheit des Glaubens im Sinne dessen, was als quantitatives und qualitatives Minimum zur Rechtfertigung und zur Rettung notwendig ist, und zwar unabhängig sowohl von jener im Laufe der Heilsgeschichte geschehenen Veränderung im Glaubenswissen, die dadurch

---

<sup>1177</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 7; Berndt, 238, 15-16.20-25 / PL 176, 339D-340A: „Haec sunt, quibus ab initio nihil minus unquam recta fides habere potuit. Credere videlicet unum esse Deum creatorem omnium, Dominum et rectorem universorum ... Ista quidem venturum in carne redemptorem, et in eadem carne moriturum et resurrecturum et ascensurum; sive alia quaedam, quae illis temporibus abscondita fuerunt, manifeste non cognoverunt. Et tamen fidem nativitatis et passionis, resurrectionis et ascensionis eius, in hoc eos verissime habuisse dicimus; quia credentibus et scientibus haec fide et devotione sub spe et exspectatione eiusdem redemptionis suae adhaeserunt.“

<sup>1178</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 6; Berndt, 238, 10-13 / PL 176, 339CD: „Semper tamen in ecclesia Dei ab initio fidem et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi; quia ab initio nunquam defuerunt, qui hoc cognoverunt. Alii salvabantur, quia horum perfectioni fide simplici iungebantur; et eos bene operando sequebantur.“

<sup>1179</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 7; Berndt, 239, 12-18 / PL 176, 340C: „Hoc igitur modo sano intellectu dici potest omnes ab initio iustos salvatoris fidem habuisse, et omnes in fide redemptionis venturae iustificatos fuisse, quia eandem redemptionem vel venturam cognoverunt, vel cognoscentibus et credentibus crediderunt; et cum hac fide sacramenta ipsius redemptionis, quae ab initio instituta sunt, ad sanctificationem susceperunt; in in ipsis iam eandem redemptionem suam, quasi in umbra et figura portaverunt.“

<sup>1180</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 8; Berndt, 240, 19-25 / PL 176, 341BC: „Quoniam unus est creator et redemptor. Creator ad naturam, salvator ad gratiam. In his duobus totum est et unum, hoc est, in quo ab initio fides credentium una est, quamvis in eadem fide in aliis maior, in aliis minor de istis cognitio fuerit, secundum diversitatis temporum, sicut uno eodem tempore, in aliis maior in aliis minor invenitur cognitio de his ipsis secundum capacitatem personarum. Quamvis ergo fides crevit, ut aliquando et in aliquibus maior esset; non tamen mutata est, ut alia esset.“

geschah, daß mit der Inkarnation manifest wurde, was zuvor verborgen war<sup>1181</sup>, als auch von jenem Unterschied im Glaubenswissen, der zu allen Zeiten dadurch besteht, daß die Fassungskraft der einzelnen Menschen unterschiedlich ist. Alle, die es verdienten, konnten so durch denselben Glauben zu allen Zeiten zum Heil gelangen.<sup>1182</sup>

Die Lösung, die Hugo von St. Viktor im Glaubenstraktat zu der seit den Sentenzen des Anselm von Laon in die Theologie eingegangenen und unter dem Titel „*De fide antiquorum*“ behandelten Frage<sup>1183</sup> gegeben hat, bietet den entscheidenden Ansatz zur Antwort auf die Frage nach dem Heil von Juden und Heiden in der Zeit nach Christus. Wenn die Möglichkeit, den wahren Glauben zu haben, prinzipiell weder vom Schicksal abhängt, in welcher Zeit ein Mensch geboren ist und damit davon, wieviel an möglicher Kenntnis des Christusereignisses zu ihm gedrungen ist<sup>1184</sup>, noch davon, was ihm an individueller geistiger Fassungskraft mitgegeben wurde, sofern sie nur ausreicht, um an Gott als Schöpfer und Erlöser zu glauben oder wenigstens einem an diesen Gott glaubenden Menschen wiederum glauben zu können, wenn ferner der Glaube zu allen Zeiten ein und derselbe ist, dann ist damit auch prinzipiell für jede Zeit der Heilsgeschichte die Möglichkeit gegeben, in unterschiedlicher Weise diesen Glauben zu teilen. Das Prinzip: *in aliis maior in aliis minor de istis cognitio – omnes una fide iustificati, qui iustificari meruerunt*, welches Hugo von St. Viktor sowohl *secundum diversitatem temporum* als auch *secundum capacitatem personarum* gelten läßt<sup>1185</sup>, um zu erweisen, daß diese zeitlichen oder persönlichen Umstände am Zugang zu dem einen rechtfertigenden Glauben nichts ändern, ist als theologisches Prinzip Hugos von St. Viktor höher zu veranschlagen als die im Sinne einer nicht durch Beweise widerlegten, aber prinzipiell widerlegbaren Behauptung vorgetragene Meinung, daß es keine Menschen mehr gibt, die den Taufbefehl nicht kennen.

Deshalb ergibt sich aus den Prinzipien der Sakramententheologie und aus dem Glaubensbegriff Hugos von St. Viktor, daß auch jene Menschen zum Heil gelangen können, die in der Zeit nach Christus leben und den Glauben an den einen Gott als Schöpfer und Erlöser teilen, auch wenn sie die Taufe nicht empfangen haben, sei es, daß sie den Taufbefehl kannten, aber die Taufe nicht mehr empfangen

<sup>1181</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 7; Berndt, 238, 21-22 / PL 176, 340A: „... sive alia quaedam, quae illis temporibus abscondita fuerunt, manifeste non cognoverunt.“

<sup>1182</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 8; Berndt, 240, 25-26 / PL 176, 341C: „Sed omnes una fide unum crediderunt, et omnes una fide iustificati sunt, qui iustificari meruerunt.“

<sup>1183</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 70f.

<sup>1184</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 75, bewertet den Glaubensbegriff Hugos von St. Viktor für die Menschen vor Christus als „Gedanke eines anonymen und impliziten Glaubens.“

Die Kenntnis Gottes als Erlöser war nach Hugo von St. Viktor vor Christus in folgender Weise unterschiedlich: „Vor dem Gesetz erhofften die Menschen von ihrem Schöpfer, den sie im Glauben annahmen und kannten, die Erlösung, aber sie wußten nicht, worin sie bestehen würde. Unter dem Gesetz erwarteten sie dann schon die Person des Erlösers, aber es war noch nicht klar, wer diese Person sein würde und wie er die Menschheit erlösen würde. Dies ist dann erst unter der Gnade durch die Geburt, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi offenbar geworden.“ Vgl. Misc. I, 18; PL 177, 488A; dt. zit. nach Ernst, Gewißheit des Glaubens, 74.

<sup>1185</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 8; Berndt, 240 / PL 176, 341C.

konnten, sei es, daß sie zwar vom Glauben an einen Gott, der alles geschaffen hat und als Retter gekommen ist oder kommen wird, bereits gehört haben, der Taufbefehl im Sinne eines Wissens um die Heilsnotwendigkeit der Taufe selbst aber noch nicht zu ihnen vorgedrungen ist. Hugo von St. Viktor hat sich zwar über die tatsächliche Größe der Menschheit und deshalb über die tatsächliche Ausbreitung des Evangeliums zu seiner Zeit geirrt, wie wir im Nachhinein wissen. Es stand ihm jedoch kein anderes Wissen darüber zur Verfügung, noch hätte die Abgeschlossenheit der Gesellschaften im Mittelalter an seiner Beurteilung über die Rettung von Heiden und Juden wahrscheinlich Wesentliches geändert. Gleichwohl ist es lohnend, seinen Gedanken über die grundsätzliche Heilsmöglichkeit Nichtgetaufter durch den Glauben für die heutige Zeit aufzugreifen und fruchtbar zu machen, da sich in der Welt des 21. Jahrhunderts unzählige Menschen finden, die mit dem Glauben an den einen Gott zwar in vielfältiger Weise in Berührung gekommen sind, sei es durch Juden, sei es durch Christen, so daß sie vom Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser durchaus Kenntnis haben und diesen Glauben, die *fides vera*, möglicherweise anziehend finden, ihn teilen und in ihm zur Liebe Gottes finden, nicht aber zugleich in einer Weise von der Taufe wissen, die es zuließe, ihnen schon deshalb eine „Verachtung des Sakraments“ vorzuwerfen, weil sie die Taufe de facto nicht empfangen haben.<sup>1186</sup> Nur dann aber würde das Urteil Hugos von St. Viktor greifen, daß der Nichtempfang der Taufe ein sicheres Zeichen des Fehlens der Gottesliebe und somit unentschuldig wäre. Statt des Urteils *contemptus non excusatur*<sup>1187</sup>, das nach Hugo von St. Viktor für die Heiden und Juden seiner Zeit gegolten hat, die sich der Taufe verweigerten, von deren Heilsnotwendigkeit, wie er irrtümlich meinte, alle Kenntnis hatten, führt gerade die Anwendung der Prinzipien seiner Sakramententheologie zu einem sowohl für seine als auch für unsere Zeit gültigen und für die Frage nach der Heilsmöglichkeit von Heiden und Juden aus christlicher Sicht so bedeutsamen Urteil, daß ihr Ungetauftsein entschuldigbar ist, wenn keine Verachtung der Taufe vorliegt – oder in Anlehnung an Hugo von St. Viktor formuliert: *si non contemptus ... excusantur*. Die heilsgeschichtliche Sakramententheologie Hugos von St. Viktor wartet darauf, für eine moderne Theologie der Religionen fruchtbar gemacht zu werden.

---

<sup>1186</sup> Daß es solche Menschen heute gibt, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil auch unter Christen die Kenntnis Gottes als Schöpfer und Erlöser und der Glaube an ihn verbreiteter sein dürfte als die Kenntnis der Heilsnotwendigkeit der Taufe, respektive der Glaube daran.

<sup>1187</sup> De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 218-219 / PL 176, 325A.

### 3.4. Die Wirkungen der Taufe

#### 3.4.1. *Sacramentum* und *res sacramenti*: Die Vergebung der Sünden als hauptsächlichliche Gnadenwirkung der Taufe

Die Wirkung der Taufe im Empfänger besteht vor allem in der Nachlassung der Sünde. So sagt Hugo von St. Viktor in einer zusammenfassenden Bemerkung zur Taufe im Ehetraktat von *De sacramentis*, daß „es die Aufgabe der Taufe ist, Sünden zu vergeben, und daß zu Recht gesagt wird, daß die Taufe die Vergebung aller Sünden – *remissionem omnium peccatorum* – schenkt“<sup>1188</sup>, dies freilich nur dann gilt, wenn sie ungeheuchelt empfangen wird.

Hugo von St. Viktor beschreibt im Tauftraktat die sündenvergebende Wirkung als den wesentlichen Unterschied zwischen der Taufe des Johannes und der christlichen Taufe: Während bei der Taufe des Johannes durch das Eintauchen in Wasser nur das Zeichen gegeben wird, wird bei der Taufe Christi mit dem Zeichen – *sacramentum* – auch die *res sacramenti* empfangen.<sup>1189</sup> Johannes legte nämlich denjenigen, die ihre Sünden bekannten, nur eine Buße auf. Christus dagegen tauft und vergibt die Sünden.<sup>1190</sup> Die *res sacramenti* der Taufe besteht also in der Gewährung der Vergebung der Sünden dessen, der die Taufe empfängt.

Die Einführung des Zeichens der Wassertaufe durch Johannes beschreibt Hugo von St. Viktor in der Vergangenheitsform: *Johannes ... aqua tinxit*.<sup>1191</sup> Die Gnadenwirkung der christlichen Taufe formuliert er dagegen im Präsens: *Christus baptizat et peccata dimittit*.<sup>1192</sup> Die Formulierung *Christus baptizat* bezeichnet demzufolge die dauerhafte Wirkung der Taufe als Gnade des auferstandenen Christus. Deshalb hat Johannes, indem er taufte, vor allem Christus angekündigt, der kommen und im Heiligen Geist taufen wird, während Christus, indem er tauft, den Heiligen Geist zur Vergebung der Sünden eingießt.<sup>1193</sup> Deshalb wurden die Menschen von Johannes im Namen des kommenden Christus getauft, während Christus „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ tauft.<sup>1194</sup>

<sup>1188</sup> De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 446, 17-22 / PL 176, 498B: „Sicut baptismi est remissionem peccatorum conferre, et vere dicitur, cum dicitur, quia baptismus remissionem omnium peccatorum confert, ... et tamen qui fictus baptismi sacramentum accipit, remissionem peccatorum non percipit.“

<sup>1189</sup> Zur Deutungsgeschichte der Johannestaufe hinsichtlich ihrer rechtfertigenden und sündentilgenden Wirkungen in der Scholastik vgl. Kürzinger, Zur Deutung der Johannestaufe, 962-967.

<sup>1190</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 3-6 / PL 176, 451CD: „Inter baptismum Johannis et baptismum Christi, haec distantia est, quod in baptismo Johannis per intinctionem aquae solum sacramentum dabatur, in baptismo vero Christi cum sacramento etiam res sacramenti percipitur. Johannes enim peccatores aqua tinxit et peccata confitentibus poenitentiam iniunxit. Christus baptizat et peccata dimittit.“

<sup>1191</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 5 / PL 176, 451C.

<sup>1192</sup> Ebd.; Berndt, 385, 6 / PL 176, 451D.

<sup>1193</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 385, 6-8 / PL 176, 451D: „Ille baptizans venturum et baptizatum in spiritu praedicavit, hic baptizans ad remissionem peccatorum spiritum infundit.“

<sup>1194</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 385, 8-9 / PL 176, 451D: „Illic homines baptizabantur in nomine venturi, hic homines baptizabantur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“

Das äußere Zeichen – *sacramentum* – war bei Johannes dasselbe wie bei der christlichen Taufe: das Übergießen mit Wasser. Die Wirkung – *res sacramenti* – jedoch ist unterschiedlich.<sup>1195</sup>

Was aber sollte die *res sacramenti* der Johannestaufe sein? Hugo von St. Viktor stellt im sechsten Kapitel des Tauftraktates fest, daß die Johannestaufe und die Taufe Christi hinsichtlich ihrer Wirkung – *effectus* – dergestalt verschieden sind, daß die Johannestaufe nur im Zeichen bestand, also ein *solum sacramentum* war, und daß nur die christliche Taufe überhaupt eine Wirkung im Sinne einer *res sacramenti* besitzt, nämlich vor allem die *remissio peccatorum*.<sup>1196</sup> Hugo von St. Viktor sagt nicht explizit, daß die Johannestaufe keinerlei Folgen gehabt hätte, sondern betont, daß dem Empfänger die Verpflichtung zur Buße auferlegt wurde. Eine Wirkung im Sinne einer umsonst empfangenen Gnade besitzt jedoch nur die Taufe Christi, welche sowohl die von Johannes eingeführte Form der Wassertaufe als *sacramentum* aufgreift, als auch in der Vergebung der Sünden zugleich diejenige *res sacramenti* schenkt, auf welche die Johannestaufe nur hingewiesen hatte. Die Wirkung der Johannestaufe war es also, die *res sacramenti* der christlichen Taufe anzudeuten. Zwar gab es auch vor der Taufe Christi die Möglichkeit, die Sündenvergebung zu empfangen und so zum ewigen Heil zu kommen. Das wirksame Sakrament der Sündenvergebung vor Einsetzung der christlichen Taufe war aber, wie oben gezeigt, zu keiner Zeit die Johannestaufe, sondern die Beschneidung.

Zur Begriffsgeschichte sei angemerkt, daß Hugo von St. Viktor im sechsten Kapitel des Tauftraktates die Begriffe *res sacramenti* und *virtus sacramenti* insofern bedeutungsgleich verwendet, als sie beide im Vergleich zum *sacramentum solum* die davon unterschiedene Wirkung – *effectus* – hervorheben, sie jedoch nicht wahllos benutzt, sondern in augustinischer Tradition den Terminus *res sacramenti* in Gegenüberstellung zu *sacramentum (tantum)* verwendet, während er zur Betonung der Wirkung des Sakraments lieber – und häufiger – von der *virtus sacramenti*, an einigen Stellen aber auch von der *veritas sacramenti* spricht. Im Ehetraktat bringt er, ausdrücklich auch auf andere Sakramente bezogen, eine weitere Unterscheidung innerhalb der *virtus sacramenti*<sup>1197</sup>: Die Wirkung ist nämlich zweifach, insofern sie zum einen in der Heiligung des Sakraments besteht, das bedeutet: in der durch den Spender vorgenommenen Eingießung der geistlichen Gnade in das Gefäß des äußeren Zeichens, womit die objektive Seite und die Rolle des Spenders betont

<sup>1195</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 385, 9-11 / PL 176, 451D: „Sacramentum ergo utrobique quantum ad formam exteriorem idem fuit, sed quantum ad effectum idem non fuit.“

<sup>1196</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 385, 11-13 / PL 176, 451D: „Quia illic sacramentum solum fuit; sed remissio peccatorum non fuit. Hic autem et sacramenti forma proponitur et virtus sacramenti pariter in remissione peccatorum condonatur.“

<sup>1197</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 456, 1-3 / PL 176, 505D: „Itaque dicimus veritatem sacramentorum Dei duplicem esse: aliam scilicet in sanctificatione sacramenti, aliam in effectu spirituali.“

ist.<sup>1198</sup> Die andere Seite der Wirkung besteht im Empfang der geistlichen Wirkung durch den Empfänger, welche mehr oder weniger von dessen Disposition abhängig ist.

Mit der Differenzierung von *sacramentum* und *res* bzw. *virtus sacramenti* eröffnen sich nun die folgenden Fragestellungen darüber, welche weiteren Bestimmungen Hugo von St. Viktor der *virtus sacramenti* der Taufe zuschreibt. Dabei soll thematisch in der Weise vorgegangen werden, daß wir vom Allgemeinen zum Besonderen vordringen, beginnend mit der näheren Bestimmung der in der Taufe nachgelassenen Sünden bis hin zu einigen fröhscholastischen Spezialfragen wie diejenigen zur Nachlassung künftiger Sünden und zum Problem der Wirkung einer geheuchelt (*ficte*) empfangenen Taufe.

### 3.4.2. Die Befreiung von der Erbsünde

Als oben bereits ausführlich im Zusammenhang mit der Untersuchung des Unterschiedes zwischen Beschneidung und Taufe und der Frage nach der Heilmöglichkeit ohne Taufempfang die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe behandelt wurde, ist bereits deutlich geworden, daß der Grund für diese Heilsnotwendigkeit in der Vergebung der Sünden liegt, ohne die der Mensch nicht zum Heil gelangen kann. Hugo von St. Viktor betont, daß schon „durch die Beschneidung ähnlich wie nun durch die Taufe die Sünden nachgelassen wurden (*per circumcisionem similiter ut nunc per baptismum*).“<sup>1199</sup> Der Sinn der Sakramente überhaupt besteht für Hugo von St. Viktor hauptsächlich darin, daß Gott den Menschen in ihnen Heilmittel schenkt, die ihnen helfen, wieder von jenem Fall aufzustehen, der durch die Ursünde und die Vertreibung aus dem Paradies verursacht worden war.<sup>1200</sup> Da diese Notwendigkeit seit dem Sündenfall bestand, gab Gott auch zu allen Zeiten nach dem Sündenfall Heilmittel gegen die Erbsünde, die so tauglich waren, daß sie den Menschen zum Heil zurückführen konnten.<sup>1201</sup>

---

<sup>1198</sup> Zur Unterscheidung des Anteils zwischen menschlichem Spender (Priester) und Gott als eigentlichem Spender vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, der sich dort sehr eingehend und vor allem mit dieser Frage auseinandersetzt.

<sup>1199</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 380, 26-27 / PL 176, 448A: „Nam si olim per circumcisionem similiter ut nunc per baptismum peccata dimittebantur ...“

<sup>1200</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 9-13 / PL 176, 313CD: „Tempus institutionis sacramentorum ab eo coepisse creditur, quo primus parens merito inoboedientiae a gaudiis paradisi expulsus in huius vitae mortalis exsilium cum tota posteritate usque in finem primae corruptioni obnoxius tenetur. Ex quo enim homo a statu primae incorruptionis lapsus in corpore per mortalitate et in anima per iniquitatem aegrotare coepit; continuo Deus reparando inde sacramentis suis medicinam praeparavit.“

<sup>1201</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 204, 16-21 / PL 176, 313CD: „Si quis igitur quaerat tempus institutionis sacramentorum, sciat quia quamdiu morbus est, tempus est medicinae. Praesens igitur vita a principio saeculi usque in finem per mortalitatem decurrens, tempus est morbi et tempus est remedii. In ipsa et per ipsam instituta sunt sacramenta; et quaedam a principio ipsius, quae suo tempore cucurrerunt et ad sanitatem, quantum temporis datum erat, et per ipsum dandum erat, restituendam valuerunt.“



Hugo von St. Viktor nennt damit den Zweck der Einsetzung und die Hauptwirkung sowohl der Taufe als auch der Beschneidung in der Heilsgeschichte<sup>1202</sup>, relativiert jedoch die Gleichheit der Wirkung sowohl im Tauftraktat durch die Formulierung *circumcisionem similiter ut nunc per baptismum*<sup>1203</sup> als auch im Traktat *De reparatione hominis*, wo er sagt, daß in der Zeit der Gnade vollkommene Heilmittel gegeben würden (*medicamenta perfecta*), welche die vollkommene Gesundheit der Seele wieder ganz herstellen.<sup>1204</sup> Dies läßt die Vermutung zu, die Vergebung der Sünden durch die Taufe sei qualitativ oder quantitativ größer beziehungsweise umfangreicher als jene, welche die Beschneidung bewirkt hat. Auch das Wort *similiter* scheint einen Unterschied auszusagen. Der Fortgang der Argumentation Hugos im dritten Kapitel des Tauftraktates spricht jedoch gegen diese Vermutung. Hugo von St. Viktor argumentiert konsequent heilsgeschichtlich, indem er fortfährt: „Es mag jeder einsehen, warum die Taufe mehr nützt als die Beschneidung, weil die empfangene Beschneidung nur vom Verderben befreien konnte, die Taufe aber die Wiedergeborenen auch zur Herrlichkeit hinführen kann. Denn jene früheren Väter, welche die Rechtfertigung des Sakraments der Beschneidung empfangen haben, wurden zwar vom Verderben bewahrt, jedoch nicht zur Herrlichkeit geführt, bis jener kam, der durch das Vergießen seines Blutes ... den Zugang zum Paradies wieder öffnete und allen, die an ihn glauben, die Türe des Himmelreiches öffnete, indem er als erster vorausging.“<sup>1205</sup> Es ist naheliegend anzunehmen, daß Hugo von St. Viktor mit dieser Erklärung eben jenes *similiter* deutete, das den Unterschied der Wirkung von Taufe und Beschneidung vom erfolgten beziehungsweise noch nicht erfolgten Kreuzestod Jesu her begründet, vor dem die *regni caelestis ianua* für diejenigen noch geschlossen war, die durch die Beschneidung die Vergebung der Sünden empfangen hatten.

Dies entspricht der Christozentrik in Hugos allgemeiner Sakramentenlehre und den Überlegungen zur Taufe als Sakrament des Glaubens, die er im Traktat *De fide* entwickelt hat. Hugos allgemeiner Sakramentenlehre zufolge muß und kann der durch die Erbsünde in der Seele erkrankte Mensch in den Sakramenten geheilt werden, weil sie ihm durch die in ihnen enthaltene Arznei die Gesundung der Seele

<sup>1202</sup> Hugo von St. Viktor handelt über die Vergebung der Erbsünde und der persönlichen Sünde als Wirkung der Taufe nicht unabhängig von derselben Wirkung ihrer Vorgängersakramente, also für seine Zeit stringent geschichtlich und heilsgeschichtlich in dem Sinne, wie es etwa P. Hünemann als Voraussetzung zur Neugewinnung eines modernen geschichtlichen Begriffs des „peccatum originale“ unlängst formuliert hat; vgl. Hünemann, *Peccatum originale*, 104-107.

<sup>1203</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 380, 26 / PL 176, 448A.

<sup>1204</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 12; Berndt, 204, 24-25 / PL 176, 314A: „Velut medicamenta perfecta, quae morbum ipsum consumerent et perfectam sanitatem plene restaurarent.“

<sup>1205</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381, 4-10 / PL 176, 448B: „Quis velit intelligere propterea baptismum amplius aliquid conferre quam circumcisionem, quia circumcisio suscepta a perditione tantum potuit liberare; baptismus vero renatos etiam ad gloriam perducere potest. Nam illi antiqui patres, qui sacramenti circumcisionis iustificationem perceperant, a perditione quidem servabantur, sed ad gloriam regni non ducebantur, donec veniret ille, qui sanguine fuso rimfeam igneam extinguens aditum paradisi rursus patefaceret et credentibus in se omnibus regni caelestis ianuam praecedens ipse primus aperiret.“

bringen. Um die sakramental erfolgende Heilung von der Erbsünde näher zu bestimmen, ist ein kurzer Blick in Hugos Lehre über die Erbsünde als zu heilende Krankheit angezeigt. Die Folgen der Erbsünde sieht Hugo von St. Viktor im Einklang mit den Kirchenvätern im doppelten Übel der Unwissenheit (*ignorantia*) und der Begehrlichkeit, der Konkupiszenz (*concupiscentia*).<sup>1206</sup> Durch die Unwissenheit entstehen die Fehler im Handeln, weil der erbsündlich verfaßte Mensch zwar das Gute zu tun beabsichtigt, die Absicht aber oft nicht gelingt. Durch die Begehrlichkeit kommt die Sünde in der Weise, daß der Mensch das Schlechte begehrt.<sup>1207</sup> So wurde der Mensch hilflos und durch eine innere Finsternis (*tenebrae interiores*) verdunkelt, aus der heraus er dann im Jenseits rettungslos auch in die äußere Finsternis (*tenebrae exteriores*) fällt, wenn Gott ihn nicht davon befreit.<sup>1208</sup> Weil Gott den Menschen aber zum Heil vorgesehen hat, ist ihm als Ort der Buße und der Besserung seine Lebenszeit in dieser Welt zugewiesen, um sich in ihr durch Gottes Gnade so zu verändern, daß er nicht nur aus bloßer Barmherzigkeit, sondern auch gerechterweise zum Heil gerichtet zu werden verdient.<sup>1209</sup> Für dieses Werk der

---

<sup>1206</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 335, 17-19 / PL 176, 415B: „Duo haec mala in homine fuerunt, et ex his caetera mala hominis omnia processerunt. Unum fuit ignorantia, aliud concupiscentia; ignorantia boni, concupiscentia mali.“ Zur „ignorantia“ als Folge der Erbsünde bei Hugo von St. Viktor vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 127.

Die physiologische Folge der Konkupiszenz infolge der Ursünde besteht darin, daß die einzelnen Glieder des Leibes dem Geist ihren Gehorsam versagten, wodurch der Mensch zugrunde gegangen wäre. Um das irdische Leben der Menschen zu retten, hat Gott ihnen gewährt, daß alle Glieder wieder dem Geist gehorchen mit Ausnahme der Fortpflanzungsorgane, an deren Ungehorsam dem Geist gegenüber die Menschen weiterhin erkennen können, daß sie als Söhne des Ungehorsams in der Schuld des ersten Ungehorsams geboren worden sind. Vgl. De sacramentis I, VIII, 13; Berndt, 208, 3-20 / PL 176, 316C-317: „Postquam autem spiritus adversus creatorem suum per superbiam intumuit, merito suo inferiori ius antiquum dominationis amisit, ut membra corporis iam eius imperio ad iniuriam creatoris ulciscendam contradicerent, quae illi nisi per creatorem subiecta esse non deberent. ... Ut igitur inoboedientia manifesta fieret unum in corpore humano membrum potestati animae subtraxit, per quod posteritas in carne seminanda fuit, ut omnes, qui per illud generantur, se filios inoboedientiae esse intelligant, et ex sua origine quales et ex qualibus generentur agnoscant. ... Propter hoc ergo cetera membra corporis, quae imperium rationis sequuntur, sine culpa operari possunt; hoc ergo membrum, in quo concupiscentia praecipue regnat, quia nutum voluntatis non sequitur, sine culpa non operatur. Iterum enim hoc membrum corporis imperium animae non sequitur, ut sicut aliquando non movetur, quando vult, sic saepe etiam quando non vult, moveatur.“ Zur Auswirkung der Konkupiszenzlehre Hugos auf die Geschlechtlichkeit vgl. auch Zeimentz, Ehe, 70-73.

<sup>1207</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 335, 19-20 / PL 176, 415B: „Ex ignorantia venit delictum, ex concupiscentia peccatum.“ Zur genauen Definition der Sünde als Verkehrung des „appetitus iusti“ im Unterschied zum „appetitus commodi“, der stets auf die von ihm notwendig zu erstrebenden Güter ausgerichtet ist, vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 186-192. Die Ur-Sünde besteht für Hugo nicht im willentlichen Erstreben von etwas Schlechtem, was unmöglich wäre, da dies das Geschaffensein von etwas in sich Schlechtem voraussetzen würde, sondern im Verlust des rechten Maßes beim Erstreben des Guten, also dem falschen, weil - „extra mensuram“ - maßlosen Vollzug des „appetitus iusti“ in Ausübung des „appetitus commodi“.

<sup>1208</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 1; Berndt, 194, 3-7 / PL 176, 305C: „Prima culpa hominis fuit superbia, quam triplex poena subsecuta est. Una, quae poena est tantum, id est mortalitas corporis. Duae reliquae, quae et poenae sunt et culpa, quarum una est concupiscentia carnis; altera ignorantia mentis. Quod igitur homo tali poena percussus est, per quam culpa non purgaretur sed augetur, nisi per gratiam postmodum liberatus fuisset, per poenam temporalem ad poenam aeternam descenderet.“ Vgl. auch Weisweiler, Die Wirksamkeit, 23.

<sup>1209</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 1; Berndt, 194, 8-12 / PL 176, 305CD: „Et quia cum Dei misericordia ad salutem praedordinavit, in hoc tempore expectationis et dilatationis locum ei

*reparatio hominis* gewährt Gott seine Heilmittel, die im Glauben, in den Sakramenten und in guten Werken bestehen.<sup>1210</sup> Alle drei Heilmittel existierten in verschiedener Art und Weise zu allen Zeiten nach dem Sündenfall, denn solange die Krankheit währt, ist die rechte Zeit für die Medizin.<sup>1211</sup> Hinsichtlich ihrer Heilwirkung sind der Glaube mehr auf die Heilung der Unwissenheit, die Sakramente hingegen mehr auf die Heilung der Begehrlichkeit hingeordnet. Gott heilt dabei als Ratgeber zunächst die Unwissenheit, dann aber auch als Helfer die Begehrlichkeit.<sup>1212</sup> Obwohl es zu allen Zeiten Heilmittel gab, haben diese ihre Wirksamkeit einzig und allein aus der *passio Christi*, welche die Sakramente der Zeit der Gnade heiligt, vermittelt, derer auch die Sakramente früherer Zeiten ihre Wirksamkeit haben.<sup>1213</sup> Mit dieser heilsgeschichtlich motivierten Unterscheidung wird auch der Unterschied der Wirksamkeit von Beschneidung und Taufe erklärt, der Hugos allgemeiner Sakramentenlehre zufolge nicht im Grad der Wirksamkeit, sondern in der Vermitteltheit der Herkunft der enthaltenen Gnade besteht.

Der vollständige heilsgeschichtliche Sinn des *similiter* – der Ähnlichkeit, aber nicht Gleichheit – zwischen Taufe und Beschneidung besteht deshalb in der Betonung des zeitlichen Nacheinanders und der Vermitteltheit des früheren Heils durch die *passio Christi*. Daß beide Sakramente aber dasselbe Heil vermitteln, betont Hugo von St. Viktor ausdrücklich: *eadem salus*.<sup>1214</sup> Im Glaubenstraktat unterscheidet Hugo von St. Viktor deshalb den rechten Glauben, in dem die Sakramente zu empfangen sind<sup>1215</sup>, als *sacramentum fidei*, von den *sacramenta*, welche *fide intelliguntur*, also im Glauben zu verstehen sind und empfangen werden und so zum Heil der Glaubenden dienen.<sup>1216</sup> Glaube und Sakramente sind deshalb auch terminologisch nicht voneinander zu trennen. Der durch das *similiter* bezeichnete Unterschied zwischen Beschneidung und Taufe hinsichtlich ihrer Wirkung ist demnach nicht qualitativ, sondern von der zeitlichen Abfolge her und christologisch zu verstehen. Vor Christi Leiden und Tod war die *regni coelestis*

---

poenitentiae et correctionis assignavit, quatinus eum interim per gratiam suam talem efficeret, quem tandem non solum misericorditer sed etiam iuste ad salutem iudicare valeret.“

<sup>1210</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 194, 14-15 / PL 176, 305D: „Remedium in tribus constat: in fide, in sacramentis, in operibus bonis.“

<sup>1211</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 12; Berndt, 204, 9-17 / PL 176, 313CD: „Tempus institutionis sacramentorum ab eo coepisse creditur, quo primus parens merito inobedientiae a gaudiis paradisi expulsus... continuo Deus reparando inde sacramentis suis medicinam praeparavit... Si quis igitur quaerat tempus institutionis sacramentorum, sciat quia quamdiu morbus est, tempus est medicinae.“

<sup>1212</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 3; Berndt, 195, 23-24 / PL 176, 307C: „Sic itaque oportet, ut interim deponat personam iudicis et assumat personam prius consiliatoris, postea auxiliatoris.“

<sup>1213</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 23-26 / PL 176, 343CD: „Passio namque Salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem esset salus, et his, qui recta fide signa futurorum in illis venerati sunt, et his, qui effectum salutis in istis percipiunt.“

<sup>1214</sup> Ebd.

<sup>1215</sup> Vgl. ebd.: „recta fide ... venerati sunt.“

<sup>1216</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 241, 2-4 / PL 176, 341D: „Sacramentum fidei dupliciter intelligi potest. Sacramentum enim fidei vel ipsa fides intelligitur, quae sacramentum est, vel sacramenta fide intelliguntur, quae cum fide percipienda sunt, et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt.“

*ianua* – zeitlich betrachtet – noch geschlossen. In der Zeit der Gnade ist die Taufe aber nicht nur jenes Sakrament, durch das die Erbsünde als Hindernis weggenommen wird, sondern sie öffnet auch die Tür zum Paradies – eine deutliche Anspielung an die Vertreibung aus dem Paradies als Folge der Erbsünde.

Zu Hugos Aussagen über die Vergebung der Erbsünde im dritten Kapitel des Tauftraktates, die sich aus seiner christologisch zentrierten, allgemeinen Sakramentenlehre erhellen, treten in seinem Gesamtwerk freilich weitere Stellen, die von der Vergebung der Erbsünde durch die Taufe handeln. Sie sind im folgenden zu bedenken, um die Lehre Hugos von St. Viktor über die Nachlassung der Erbsünde als Wirkung der Taufe genauer zu erhellen.

Im sechsten Kapitel des Tauftraktates, wo Hugo von St. Viktor die Taufe des Johannes mit der Taufe Christi vergleicht, sagt er, Johannes habe bei seiner Taufe nur eine Buße auferlegt, „Christus aber tauft und vergibt die Sünden.“<sup>1217</sup> Auf den Umfang der Sündenvergebung kommt Hugo von St. Viktor hier nicht mehr näher zu sprechen, weil er ihn schon vorher in christologischem Zusammenhang geklärt hatte, wie noch zu zeigen ist. Die schon viele Jahrhunderte bestehende Praxis der Kindertaufe, das Zeugnis des Augustinus über die Vergebung der Erbsünde bei der Kindertaufe und die Vorstellung, daß schwere Sünden nicht getrennt voneinander vergeben werden, erklärt zudem, daß die spezielle Begründung der Tatsache und der Art der Vergebung der Erbsünde im Tauftraktat keine eingehendere Behandlung mehr erfahren mußte.<sup>1218</sup> Es genügt Hugo von St. Viktor hier festzustellen, daß „nun durch die Taufe, insofern man ihre Wirkung betrachtet, ähnlich wie durch die Beschneidung nur die Vergebung der Sünden empfangen wird“, weil es durch das Kreuz Christi geschenkt wurde, daß den so Gerechtfertigten auch der Zugang zum himmlischen Vaterland offensteht.<sup>1219</sup>

Worin genau die Sündenvergebung bezüglich der Erbsünde besteht und wie weit sie reicht, bespricht Hugo von St. Viktor im christologischen Traktat *De incarnatione Verbi* in seinem Hauptwerk *De sacramentis*. Vorauszuschicken ist, daß Hugo von St. Viktor von Augustinus den Gedanken und wohl auch die Formulierung kannte, daß in der Taufe die Begierde des Fleisches (*concupiscentia carnis*) nicht so nachgelassen werde, daß sie nicht mehr vorhanden sei, sondern so, daß sie nicht mehr angerechnet werde, sie also als Wirklichkeit im Getauften verbleibt (*remanet actu*), als anzurechnende Schuld aber vergeht (*praetereat reatu*).<sup>1220</sup> Dieser Erklärung bleibt Hugo von St. Viktor mit den meisten Theologen

<sup>1217</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt 385, 6 / PL 176, 451D.

<sup>1218</sup> Daß durch den Empfang der Taufe die Schuld und die ewige Strafe der Erbsünde nachgelassen werden, ist ausnahmsloses Gemeingut aller Theologen der gesamten mittelalterlichen Schultheologie; vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 186.

<sup>1219</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 17-20 / PL 176, 448C: „Nam in baptismo, quantum scilicet spectat ad virtutem baptismi, similiter ut in circumcissione remissio tantum peccatorum percipitur, quia, sicut dictum est, quod iustificatis postea aditus patriae caelestis panditur, cruce Christi condonatur.“

<sup>1220</sup> Augustinus kontrastiert die Wirkung der Taufe folgendermaßen mit der Wirkung eines Ehebruchs: daß beim Ehebruch die Tat (*actus*) zwar mit der Zeit vergeht, die Schuld (*reatus*) aber

der Frühscholastik treu.<sup>1221</sup> Während für Augustinus die Konkupiszenz jedoch die eigentliche Folge der Ursünde und den Kern der Erbsünde bildete, und er deshalb innerhalb der Konkupiszenz Differenzierungen vornehmen mußte, um zu erklären, daß sie nach der Taufe zwar verbleibt, jedoch nicht mehr als Schuld angerechnet wird, ist Hugo von St. Viktor mit seiner Differenzierung der Folgen der Erbsünde darüber eigentlich schon hinweggegangen. Für ihn sind sowohl die *concupiscentia carnis* als auch die *ignorantia mentis* als *poenae et culpae* einerseits und die *mortalitas corporis* als *poena tantum* andererseits die Folgen der Erbsünde.<sup>1222</sup> Hugo von St. Viktor kommt im Traktat *De incarnatione Verbi* im Kontext der Frage nach der Passibilität der Menschheit Christi und der Versuchbarkeit des Gottmenschen auf die Folgen der Erbsünde zu sprechen: Obwohl Christus nicht den Makel der Erbsünde in sich trug und so auch nicht die Schwäche der Konkupiszenz als deren Folge, so seien wir doch gewohnt zu denken, er habe den *motus vitiorum*, die Antriebe der Laster, freilich ohne jede Zustimmung, gespürt, ja gerade deshalb freiwillig auf sich genommen, um den Versuchungen zu widerstehen und aus ihnen als Sieger hervorgehen zu können. Damit habe er sich den Lohn der Gerechtigkeit erworben und uns, die wir auch in der Versuchung stehen, ein Beispiel gegeben, ihr zu widerstehen und sie zu besiegen.<sup>1223</sup> Andererseits dürfe freilich kein Christ behaupten, in Christi Fleisch sei deshalb auch nur irgendein Kitzel an ungeordneter

---

bleibt, solange sie nicht vergeben wurde, daß bei der Taufe aber die Schuld (reatus) vergeht, während die erbsündige Verfaßtheit im Getauften bleibt, ohne als Schuld angerechnet („reatus non inputetur“) zu werden. Vgl. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* I, 26; CSEL 42, 241,13 - 242,6: „In eis ergo, qui regenerantur in Christo cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est ut reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non inputetur. Nam sicut eorum peccatorum, quae manere non possunt, quoniam cum fiunt praetereunt, reatus tamen manet et, nisi remittatur, in aeternum manebit, sic illius, quando remittitur, reatus aufertur, hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quisquam verbi gratia fecerit adulterium, etiamsi nunquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud quod admisit iam non sit, quia cum tempore quo factum est praeterit. ... Manent ergo, nisi remittantur. Sed quomodo manent, si praeterita sunt, nisi quia praeteriunt actu, manent reatu? Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu.“

<sup>1221</sup> Hugos Erbsündenlehre ist ausführlich dargestellt bei Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde*, 186f., sowie in der präzisen Abhandlung von Gross, *Ur- und Erbsünde*, 48-52, die sich allerdings mehr auf die Konkupiszenz als auf die „ignorantia boni“ konzentriert.

<sup>1222</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 1; Berndt, 194, 3-5 / PL 176, 305C: „Una quae poena est tantum, id est mortalitas corporis. Duae reliquae, quae et poenae sunt et culpae, quarum una est concupiscentia carnis; altera est ignorantia mentis.“ Im Unterschied zu Augustinus ist die Konkupiszenz bei Hugo von St. Viktor an sich, nicht jedoch als Schuld oder als Strafe, schon durch die Schöpfung als möglich gegeben und nicht erst nach dem Sündenfall als Strafe von außen her verhängt worden. Die Konkupiszenz gehört für Hugo also – anders als für Augustinus – zu den „opera conditionis“; vgl. *De arca Noe moralis* IV, 8; Sicard, 108, 91 / PL 176, 675D: „Concupiscentia pertinet ad opera conditionis.“ Vgl. Gross, *Ur- und Erbsünde*, 45.

<sup>1223</sup> *De sacramentis* II, I, 7; Berndt, 306, 21-28 / PL 176, 391AB: „Asserunt humanum affectum in Christo; motus etiam vitiorum sensisse, absque consensu tamen rationis, secundum eam concupiscendi infirmitatem, qua nos, qui peccatores sumus, ex illa originali corruptione, quam portamus, illicitos appetitus et motus concupiscentiae surgentis et vitii temptantis delectationem etiam inviti sentire solemus. Hos autem motus iccirco Christum in carne sua voluntarie sustinuisse, ut quasi illis temptantibus resistendo victor existeret, quatinus et sibi temptationem vitiorum superando praemium iustitiae acquireret, et nobis in temptatione positus resistendi et vincendi in semetipso exemplum formaret.“

Lust oder unerlaubter Begierde vorhanden gewesen, weil sonst ja geleugnet würde, daß Christus von jeder Schuld frei war.<sup>1224</sup> Hugo von St. Viktor fragt dann: Wie aber konnte Christus von Schuld befreien, wenn er sie freiwillig trug?<sup>1225</sup> In Beantwortung dieser Frage wendet er sich inmitten der christologischen Abhandlung der Frage nach dem Nachlaß der Erbsünde zu. Die mit *corruptio* benannte Erbsünde, so wiederholt Hugo von St. Viktor, ist nämlich nicht nur Strafe (*poena*), sondern auch Schuld (*culpa*), ebenso wie der Antrieb zur Sünde, der aus der Schwäche der Konkupiszenz<sup>1226</sup> entsteht. Die Schuld der Erbsünde, oder anders gesagt: die Erbsünde, insoweit sie Schuld (*culpa*) ist, wird den Getauften aber nicht mehr als eine Schuld angerechnet, die zur Verdammung führt, weil sie durch die Gnade der neuen Geburt, die Taufe also, getilgt wird.<sup>1227</sup> Bis hierher ist Hugos Gedankengang der, daß die *corruptio*, die er von der *concupiscentia* terminologisch unterscheidet, durch die Taufe nachgelassen wird (*excusatur*). Außerdem ist die Argumentation insoweit klar, als die Nichtanrechnung der *corruptio* die Nichtanrechnung jenes Anteils der Erbsünde ist, die Hugo von St. Viktor die „Schuld“ (*culpa*) nennt.<sup>1228</sup> Der andere Anteil, die „Strafe“ (*poena*), bleibt, wie er schon im Traktat über den Sündenfall ausgeführt hatte, auch den Getauften erhalten: „nicht die Strafe, sondern die Schuld wird denen von der Erbschuld weggenommen, die durch den Geist der Wiedergeburt gereinigt sind.“<sup>1229</sup> Hier sagte er auch, daß die Schuld genommen werde, um die Getauften zu rechtfertigen, die Strafe ihnen aber dazu bleibe, daß sie sich im Kampf gegen sie üben können.<sup>1230</sup>

Im erwähnten christologischen Zusammenhang fährt Hugo von St. Viktor seinen Gedankengang jedoch abweichend und scheinbar widersprüchlich fort: Die *corruptio* empfangen durch die Gnade des Sakraments der Taufe freilich nicht dies, daß sie nicht mehr Schuld sei, sondern daß sie nicht verdammungswürdig sei; wäre überhaupt keine Schuld mehr vorhanden, wäre nichts zu tilgen, da nichts

<sup>1224</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 306,28 – 307,2 / PL 176, 391AB: „Sed absit a sensu Christiano, ut ullam in illa carne sacrosancta agni immaculati inordinatae delectationis et concupiscentiae illicitae titillationem aliquomodo 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 negarem.“

<sup>1225</sup> Ebd.; Berndt, 307, 2-3 / PL 176, 391AB: „Quomodo autem vitium mundaret, si vitium portaret?“

<sup>1226</sup> Die „concupiscentia“ ist zusammen mit der „ignorantia“ die Strafe (*poena*) der Erbsünde. Obwohl im Traktat „De lapsu primi hominis“ von Hugo beide stets parallel erwähnt werden, kommt die „ignorantia“ im hier benannten christologischen Zusammenhang nicht vor.

<sup>1227</sup> Vgl. De sacramentis II, I; 7; Berndt, 307, 3-6 / PL 176, 391AB: „Motus quippe inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens cum ipsa corruptione, de qua oritur, non solum poena est, sed culpa; quae tamen in baptizatis ad damnationem non inputatur, quia per gratiam novae regenerationis excusatur.“ Es folgt ebd. der Schriftbeleg aus Röm 8, 1: „Jam nihil damnationis est his, qui sunt in Christo Jesu.“

<sup>1228</sup> Der Begriff „peccatum originale“ taucht hier freilich nicht auf. Hugo verwendet den Begriff im Traktat „De lapsu primi hominis“; vgl. De sacramenti I, VII, 27; Berndt, 183-184 / PL 176, 298C-299A.

<sup>1229</sup> De sacramentis I, VII, 24; Berndt, 182, 23-25 / PL 176, 297D: „Qui regenerati sunt a culpa et poena per spiritum regenerationis, in ipso originali vitio tollitur non poena, sed culpa.“

<sup>1230</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 182, 25-26 / PL 176, 297D: „Culpa quippe iccirco tollitur, ut iustificentur, poena vera iccirco manet, ut exercentur.“

angerechnet werden müßte.<sup>1231</sup> Hugos Argumentation legt es hier nahe zu denken, er würde die Wirkung der Taufe darin sehen, daß auch von der Schuld (*culpa*) der Erbsünde nicht alles getilgt würde, sondern ein Teil davon zurückbliebe. In Wirklichkeit zeigt sich aber hier zum einen, daß Hugos Begrifflichkeit insofern unpräzise ist, als er in der Festlegung der Bedeutung von *corruptio* schwankt. Trennt er sie oben im Sinne der *culpa peccati originalis* von der *concupiscentia* als der *poena peccati originalis*, verwendet er *corruptio* nun plötzlich im Sinne der Konkupiszenz selbst oder zumindest in einem Sinne, der in das mit der Konkupiszenz Gemeinte hereinragt. Diese zweifelhafte Stelle im siebten Kapitel des Traktats *De incarnatione Verbi* läßt sich jedoch von eindeutigeren Aussagen her klären.

Im christologischen Zusammenhang kommt Hugo von St. Viktor nicht auf die *ignorantia mentis* zu sprechen, sondern nur auf die Konkupiszenz, auf die er den Begriff *corruptio* verschieden bezieht. Daß von der *corruptio* aber ein Teil im Getauften zurückbleibe, insofern sie Schuld ist, ebenso von der Konkupiszenz und somit von der Erbschuld überhaupt, kann Hugo von St. Viktor jedoch nicht gemeint haben. Dies ergibt sich aus einer Stelle im Traktat über den Sündenfall, wo er zur Erklärung der Tatsache, daß auch in den Kindern der Getauften ein Stachel der Sünde (*fomes peccati*) zurückbleibt, sagt, daß die Erbsünde der Väter durch die Taufe nur hinsichtlich der Schuld zerstört wurde, hinsichtlich der Strafe aber zurückbleibt: *originale peccatum ... per regenerationem deletum ... quantum ad culpam, ... ad poenam remanet.*<sup>1232</sup> Hier ist klar gesagt, daß die Taufe die Erbsünde hinsichtlich der Schuld vernichtet, also ganz wegnimmt. Die unklare Stelle im siebten Kapitel des Traktats *De incarnatione Verbi* - daß man von der erbsündlichen Verderbnis nach der Taufe nicht annehmen könne, daß sie nicht mehr Schuld sei, sondern nur, daß sie nicht verdammungswürdig sei<sup>1233</sup> - sollte demnach wohl besagen, daß die Taufe die Erbsünde hinsichtlich ihrer *culpa* nicht in die Vergangenheit hinein ungeschehen machen kann, sie aber auf die Zukunft hin dem Getauften nicht mehr als Verdammungsgrund angerechnet wird.

Auch die schon erwähnten Stellen zur Sündenvergebung im Tauftraktat bestätigen diese Interpretation, stimmen jedoch auch mit der christologischen Fortführung überein, die Hugo von St. Viktor im Traktat *De incarnatione Verbi* folgendermaßen anschließt: „Deshalb sagen wir, daß Christus jene Schwäche der menschlichen Natur, die Strafe ist, mit der Annahme des Fleisches wirklich angenommen hat. Von jener aber, die so Strafe ist, daß sie auch Schuld (*culpa*) ist,

<sup>1231</sup> Vgl. *De sacramentis* II, I, 7; Berndt, 307, 7-9 / PL 176, 391C: „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.“ Vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 187.

<sup>1232</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VII, 36; Berndt, 192, 4-7 / PL 176, 304CD: „Corpus quippe nostrum necessitate in ipsa corruptionis radice fomitem peccati portat; ... Sic itaque originale peccatum, quod in patribus per regenerationem deletum est quantum ad culpam, quia tamen ad poenam remanet.“

<sup>1233</sup> Vgl. *De sacramentis* II, I, 7; Berndt, 307, 7-9 / PL 176, 391C.

bezeugen wir, daß er sie auf keine Weise zugelassen hat. Wir wollen nämlich nicht sagen, daß er so Sieger über die Sünde sei, daß wir sagen, er habe die Schuld, die er besiegte, einst getragen oder gespürt (*vitia sensisse*). Er stimmte nämlich deshalb zu, nur durch die Strafe (*poena*) geschwächt zu sein, damit er jene, die sowohl an der Schuld wie auch an der Strafe leiden, zuerst von der Schuld freispreche, dann von der Strafe befreie.“<sup>1234</sup>

Hier erschließt sich christologisch, was Hugo von St. Viktor im Tauftraktat heilsgeschichtlich mit den Gedanken vom Zugang zum Paradies (*aditum paradisi*) und von der Tür des Himmelreiches (*regni caelestis ianua*) formuliert hat, die beide erst durch Christus aufgeschlossen wurden, und warum er dort sagt, daß das, was in der Taufe mehr ist als in der Beschneidung, zwar durch die Taufe, aber nicht aus der Taufe kommt.<sup>1235</sup> Nachdem Christus zunächst von der Anrechnung jenes Anteils der Erbsünde, welche „Schuld“ (*culpa*) ist, freigesprochen hat – früher durch die Beschneidung, jetzt durch die Taufe –, wird er einst auch von den verbleibenden Strafen der Erbsünde befreien: der Sterblichkeit des Leibes, der Verdunklung des Geistes und der Begierde des Fleisches, soweit sie den Menschen beherrschende Wirklichkeiten sind.

Im Sakrament der Taufe wird also die Erbsünde getilgt, insofern sie auch in ihren Wirkungen, der *ignorantia mentis* und der *concupiscentia carnis*, Schuld (*culpa*) ist. Die sinnlich spürbaren Folgen der Erbsünde, welche die Strafe (*poena*) darstellen, bleiben auch den Getauften bis zum leiblichen Tod erhalten. Diese zuerst nur im Glauben zugängliche Wirkung der Taufe, die aus der Passion Jesu Christi kommt, der die Strafen der Erbsünde in seiner Menschheit selbst freiwillig getragen hat, schließt die Verheißung des Erlösers mit ein, den durch die Taufe bereits von der Schuld Freigesprochenen auch von den noch auf ihm lastenden Strafen der Erbsünde zu befreien: *primum a culpa iustificaret, postea a poena liberaret.*<sup>1236</sup>

Daß für Hugo von St. Viktor kein Zweifel besteht, daß durch die Taufe die Erbsünde als *culpa* vollständig nachgelassen wird, wird schließlich vollends aus den Gedanken deutlich, die er darüber im Traktat über den Sündenfall<sup>1237</sup> entwickelt hatte. Die Erbsünde und ihre Folgen entstanden nach Hugo von St. Viktor durch den Verlust des Maßes beim Vollzug des Willens, der dabei auf das ihm an sich angemessene Gute ausgerichtet bleibt. Daß die Ursünde als Schuld und als Strafe auf die Nachkommen übergeht und der Terminus *peccatum originale* deshalb angemessen ist, liegt darin begründet, daß die Sterblichkeit nicht nur als *poena*

<sup>1234</sup> Ebd.; Berndt, 307, 9-15 / PL 176, 391CD: „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>1235</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 15 / PL 176, 448BC: „... in baptismo est, ex baptismo non est ...“

<sup>1236</sup> De sacramentis II, I, 7; Berndt, 307, 14-15 / PL 176, 391D.

<sup>1237</sup> De sacramentis I, VII; Berndt, 169-193 / PL 176, 287B-306B.



*peccati* notwendig auf die Nachkommen übertragen wird, sondern daß in ihr die Ursache besteht, aus der mit Notwendigkeit die Konkupiszenz folgt, so daß im Grunde die Wurzel der Schuld an die Nachkommen weitergegeben wird, aus der jedoch durch Vollzug des faktischen Begehrens die persönliche Schuld folgt. Die Erbsünde besteht also in der Weitergabe der Konkupiszenz, so daß die von Gott dem Menschen angerechnete Schuld auch beim Neugeborenen in der Konkupiszenz insofern besteht, als aus ihr der künftige Vollzug des Begehrens hervorgeht. „Entsprechend versteht Hugo von St. Viktor die Schuld der Neugeborenen von dem künftigen faktischen Vollzug der Schuld her, die im Neugeborenen schon eingewurzelt ist, wenn sie auch noch unentfaltet bleibt.“<sup>1238</sup> Der Vollzug der Konkupiszenz ist für Hugo jedoch nicht in einer Notwendigkeit des Willens begründet, was einen von Anfang an bösen Willen voraussetzte, so daß die Schuld nicht anzurechnen wäre, sondern darin, „daß die Seele des Menschen so beschaffen ist, daß sie nur mit Hilfe der Gnade die Erkenntnis der Wahrheit empfangen und dem Begehren des Fleisches widerstehen kann.“<sup>1239</sup> Hugo von St. Viktor definiert die Erbsünde negativ als Mangel an Gnade. Die Erbsünde besteht also letztlich in einem mit der Zeugung und so mit der Leiblichkeit vererbten Mangel des Willens an einer Hilfe, die ihn dem Bösen widerstehen ließe. Diese Hilfe wird allein durch die Gnade Gottes verliehen. Diese notwendige Gnade wird aber – auch durch getaufte und gläubige Eltern - nicht vererbt, sondern muß von jedem Menschen empfangen werden.<sup>1240</sup>

Im Zusammenhang mit der Übertragung der Erbsünde von den Eltern auf die Kinder kommt Hugo von St. Viktor auf die Taufe zu sprechen. Er weist darauf hin, daß die Erbsünde in den Eltern *per regenerationem* hinsichtlich ihrer Schuld (*culpa*) zerstört ist, hinsichtlich der Strafe (*poena*) aber bleibt. Die durch die Taufe geschenkte Wiedergeburt (*regeneratio*) bewirkt die Vergebung der Erbsünde also nur, insofern sie Schuld ist, und zwar, wie gezeigt werden konnte, vollständig. Da die Sterblichkeit des Leibes eine Strafe der Sünde ist, bleibt diese ganz bestehen. Auch alle Getauften sterben. Konkupiszenz und Ignoranz aber stellen sowohl Strafe als auch Schuld dar. Von ihnen bleibt im Getauften nur die Strafe, nicht aber die Schuld erhalten.<sup>1241</sup> Der Neugetaufte ist deshalb der Rechtfertigung sicher. Daß Hugo von St. Viktor an dieser Stelle des Traktates vom Sündenfall nicht explizit von

<sup>1238</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 203. Vgl. die sehr differenzierte Darlegung ebd., 200-206, zur Erbsündenlehre Hugos von St. Viktor.

<sup>1239</sup> De sacramentis I, VII, 35; Berndt, 190, 14-16 / PL 176, 303C: „... malum illi est, quod talis est quae nisi per gratiam adiuvetur, neque cognitionem veritatis percipere, neque concupiscentiae carnis suae resistere possit.“

<sup>1240</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 37-38; Berndt, 191-195 / PL 176, 304A-306B; auch zum folgenden Abschnitt.

<sup>1241</sup> Die Imputationslehre Hugos von St. Viktor geht weitgehend mit Augustinus einher, ist bei Hugo aber um das Glied der „ignorantia“ erweitert. Nicht nur die Konkupiszenz, sondern auch die „ignorantia“ bleibt in ihren Straffolgen erhalten, auch wenn die hamartologische Realität der Erbsünde aufgehört hat. Zu Augustinus vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 159 mit Beleg und weiterer Literatur.

der Taufe, sondern nur von der *regeneratio* spricht<sup>1242</sup>, ist leicht damit zu erklären, daß er im Traktat *De reparatione hominis* ausdrücklich auch die Sakramente des Alten Bundes in die erbsündenheilende Wirkung einschließen will. Im 24. Kapitel des Sündenfall-Traktats sprach Hugo jedoch bereits vom *sacramentum redemptionis*, durch das diejenigen wiedergeboren werden (*regenerantur*), die aus Schuld und Strafe gerettet werden mußten: Durch das Sakrament der Erlösung werden wiedergeboren, die durch den Geist der Wiedergeburt aus Schuld und Strafe wiedergeboren sind. Von der Erbsünde wird dabei nicht die Strafe weggenommen, sondern die Schuld.<sup>1243</sup> Es kann kein Zweifel bestehen, daß Hugo von St. Viktor hier mit dem *sacramentum redemptionis* die Taufe meint. Der Terminus *sacramentum redemptionis* stellt jedoch die Taufe in den größeren Zusammenhang sowohl der Heilsgeschichte als *opus restorationis* als auch des engen Zueinanders von Glaube und Taufe als *sacramentum fidei*. Den Glauben definiert Hugo nämlich als Sakrament der kommenden Gottesschau<sup>1244</sup>, die zugleich *res et virtus sacramenti* des Glaubens ist und in welcher sich Glaube und Sakramente eschatologisch treffen. Dies gilt besonders für Glaube und Taufe, nicht nur insofern, als jener diese im Notfall zu ersetzen in der Lage ist. Hugo von St. Viktor beschreibt Glaube und Taufe auch als die unsichtbare und sichtbare Seite des Aktes der Gliedwerdung am Leib Christi und so der Vereinigung mit Christus.<sup>1245</sup>

Die Umschreibung der Reinigung von der Schuld der Erbsünde mit *regenerati ... per spiritum regenerationis*<sup>1246</sup> im Erbsünden-Traktat spricht deutlich genug von der Taufe, sofern diese das Sakrament der Reinigung von der Sünde und der Wiedergeburt ist, wie es Hugo von St. Viktor im Tauftraktat mehrfach betont.<sup>1247</sup> Den sicheren Zugang zum Heil aufgrund der Taufe allein bestätigt schließlich auch die Sentenz *De Dei praescientia*, in der Hugo von St. Viktor ausdrücklich sagt, daß diejenigen, die als Kinder bald nach ihrer Taufe sterben, die Welt besiegt haben und gekrönt werden, weil sie die Taufe als Sakrament des Glaubens empfangen haben, auch wenn sie noch nicht am Kampf gegen das Böse teilnehmen konnten.<sup>1248</sup>

So bleibt festzuhalten, daß die Heilswirkung der Taufe, die bezüglich der Nachlassung der Erbsünde in der Abwaschung der ganzen *culpa* – nicht aber der

<sup>1242</sup> De sacramentis I, VIII, 37; Berndt 192, 5-7 / PL 176, 304C: „Sic itaque originale peccatum, quod in patribus per regenerationem deletum est quantum ad culpam, ...“

<sup>1243</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 24; Berndt, 182, 23-25 / PL 176, 297D: „Quando vero per sacramentum redemptionis regenerantur, qui regenerati sunt a culpa et poena per spiritum regenerationis, in ipso originalis vitio tollitur non poena sed culpa.“

<sup>1244</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 242, 9-10 / PL 176, 342D: „Fides est sacramentum futurae contemplationis, et in ipsa contemplatio res et virtus sacramenti.“

<sup>1245</sup> De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 16-18 / PL 176, 416B: „Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur.“

<sup>1246</sup> De sacramentis I, VII, 24; Berndt, 182, 23-24 / PL 176, 297D.

<sup>1247</sup> Vgl. z.B. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 8-9 / PL 176, 443AB „... baptismus est aqua diluendis criminibus.“

<sup>1248</sup> Vgl. De Dei praescientia; Lottin, Questions inédits, 187: „Quomodo ergo coronat hos, qui nunquam pugnaverunt aut vicerunt, sicut pueros, qui mox post baptismum moriuntur? Vicerunt, qui fidei sacramentum perceperunt: qui enim credit vel fidei sacramentum vere percepit, mundum vicit.“

*poena* - der Erbsünde besteht, von Hugo von St. Viktor bereits im Traktat über die Entstehung der Erbsünde und im Traktat *De reparatione hominis* in seinem Hauptwerk dargestellt, in christologischem Zusammenhang vertieft und im Tauftraktat schließlich in heilsgeschichtlicher Perspektive wieder aufgegriffen wird. Die *remissio peccatorum* als Wirkung der Taufe schließt die Vergebung der ganzen Erbschuld als *res sacramenti* der Taufe ein.<sup>1249</sup> Zugleich ist die Taufe für den, dem die Erbschuld nachgelassen wurde, die Verheißung, künftig auch von den noch verbleibenden Strafen der Erbsünde befreit zu werden und die Tür des Himmelreiches einst zu durchschreiten.

### 3.4.3. Die Vergebung der Sünden

#### 3.4.3.1. Die Vergebung der Tatsünden

Die Taufe befreit den Empfänger von der Schuld der Erbsünde und so von der Verdammnis. Deshalb bewirkt ihr Empfang die Ermöglichung des Geführtwerdens zur himmlischen Herrlichkeit.<sup>1250</sup> Wie im vorhergehenden Abschnitt dargelegt, besteht die Erbsünde in einem mit der Zeugung und so durch die Leiblichkeit der menschlichen Geburt verursachten und deshalb vererbten Mangel des Willens an einer Hilfe, die ihn dem Bösen widerstehen läßt; ein Mangel, der zunächst durch die Taufe und die mit ihr geschenkte Gnade behoben wird. Hugo von St. Viktor sagt deshalb im Tauftraktat: „Die Taufe kann (*potest*) die Wiedergeborenen zur Herrlichkeit führen.“<sup>1251</sup> Mit *potest* stellt Hugo von St. Viktor zwar die durch die Taufe eröffnete Heilsmöglichkeit fest, spricht damit freilich auch an, daß der durch die Taufe erschlossene Zugang zur Herrlichkeit von der nachfolgenden Möglichkeit zu sündigen wieder bedroht wird. Der hierbei sich ergebende Unterschied zwischen der Kindertaufe und der Taufe Erwachsener, welcher in der zeitlichen Distanz zwischen der Taufe und der nachfolgenden Möglichkeit, wieder zu sündigen, besteht, wird von Hugo von St. Viktor allerdings nicht eigens weiter untersucht. Er begnügte sich damit festzuhalten, daß zwar die Schuld und die Strafen der Ursünde durch Zeugung weitervererbt werden, daß die Tatsünden der Eltern aber in keiner Weise auf ihre Kinder übergehen.<sup>1252</sup> Denn anders als die Erbsünde, die sich jeder Mensch ohne sein Zutun als eine allen auferlegte Strafe zuzieht, ist die Tatsünde eine Sache des persönlichen Willens.

<sup>1249</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 13-14 / PL 176, 451D: „... et virtus sacramenti pariter in remissione peccatorum condonatur.“

<sup>1250</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 6 / PL 176, 448B: „Baptismus vero renatos etiam ad gloriam perducere potest.“

<sup>1251</sup> Ebd.

<sup>1252</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 38; Berndt 193, 21-23 / PL 176, 306B: „Quod si verum esse constat, patens est, quia peccata patrum actualia ad filios non transeunt, sed originale solum, quod ceteris omnibus tanto maius fuit, quanto prae ceteris omnibus naturam ipsam mutare potuit.“

Hugo von St. Viktor sieht die Tatsünde wesentlich als Willensakt. Zwar wird auch die schlechte Handlung (*actio peccati*) als Sünde (*peccatum*) bezeichnet, jedoch sinnvollerweise nur in dem Sinne, daß sich in ihr die bereits *in motu mentis* geschehene Sünde *in motu corporis* äußert und vollzieht, während diejenigen Sünden, die sich nicht körperlich äußern können, schon durch die Zustimmung des Willens vollzogen sind.<sup>1253</sup> Daß die Bewegungen des Körpers der Bewegung des Geistes folgen, ist natürlich und begründet an sich keine Schuld; diese besteht vielmehr in der Abwendung von Gott, welche nicht natürlich ist, sondern im Willen geschieht, den Hugo von St. Viktor als eine im jeweiligen Individuum erfolgende Bewegung des Geistes betrachtet.<sup>1254</sup>

Daß mit der Taufe prinzipiell - und mit der Taufe von zum Unterscheidungsalter gelangten Empfängern auch praktisch - die Vergebung aller Sünden verbunden ist, wurde in der Frühscholastik nie und wurde auch von Hugo von St. Viktor nicht bezweifelt, sondern im Tauftraktat für die Taufe und für alle ihre Vorgängersakramente im Volk Gottes bestätigt: „Durch die Taufe wird, ... ähnlich wie durch die Beschneidung ... die Vergebung der Sünden (*remissio peccatorum*) empfangen.“<sup>1255</sup> Hugo von St. Viktor definiert die Taufe als das „durch das Wort Gottes geheiligte Wasser zur Abwaschung der Sünden (*aqua diluendis criminibus*)“<sup>1256</sup>. In der Entfernung der Sünde besteht die geistliche Wiedergeburt aus Wasser und Heiligem Geist, ohne die niemand in das Reich Gottes gelangen kann, wie Hugo unter Heranziehung von Joh 3,5 betont.<sup>1257</sup>

In seiner Frühschrift *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* hat Hugo von St. Viktor den Unterschied zwischen der Vergebung der Erbsünde und der aktuellen Sünde besonders herausgestellt und diese Wirkung sowohl für die Sakramente vor Christus, insbesondere für die Beschneidung, wie auch für die Taufe ausdrücklich bejaht. Mit folgender Erklärung betont Hugo von St. Viktor dort die Vergebung auch der Tatsünden bereits durch die Opfer in der Zeit des Naturgesetzes vor der Einführung der Beschneidung: „Gott wollte, daß ihm der Mensch aus den äußerlichen Substanzen Opfer darbringe, damit er durch gerechte Wiedergutmachung, indem er nämlich demütig zurückgibt, was er äußerlich von

<sup>1253</sup> Vgl. Misc. I, 186; PL 177, 583BC: „Omne peccatum penes voluntatem et in sola voluntate peccatum est; et tamen actio peccati peccatum vocatur, quia in ea peccatum perficitur et expletur et explicatur. Nec duo peccata sunt peccatum et actio peccati, sed unum peccatum, quod motu mentis inchoatur, ac deinde motu corporis perficitur. Omne enim peccatum a motu mentis initium sumit, et inde excrescit in consummationem, dum vel actione corporali expletur, vel si effectum corporalem habere non potest, pleno consensu confirmatur.“

<sup>1254</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 583D-584A: „Itaque etiam prava volentibus motus mentis peccatum est; motus vero corporis explicatio peccati, quia in eo quod mens motu suo a Deo avertitur, culpam agnoscimus, in eo autem quod motus corporis motum mentis sequitur, naturam solam invenimus.“

<sup>1255</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 17-19 / PL 176, 448C: „Nam in baptismo, quantum scilicet spectat ad virtutem baptismi, similiter ut in circumcissione remissio tantum peccatorum percipitur.“

<sup>1256</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 8-9 / PL 176, 443A: „Si ergo quaeritur, quid sit baptismus, dicimus quia baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.“

<sup>1257</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 380,29 – 381,1 / PL 176, 448A: „Sicut enim nunc per Evangelium dicitur: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non intrabit in regnum Dei.“

Gott empfangen hat, als Geschenk Gottes wieder erlangt, was er innerlich verloren hatte. So empfangen alle, die durch Glaube und Opfer den alten Menschen, Adam, abgelegt haben, die Vergebung der Sünden und wurden Glieder des neuen Menschen, Christi. Dasselbe nämlich, was in der Zeit des geschriebenen Gesetzes die Beschneidung und unter der Gnade die Taufe bewirken, bewirkten vermittels des Glaubens an jenen die Opfer: nämlich daß auch diejenigen von jeder Sünde, sowohl von der Erbsünde als auch von der Tatsünde (*ab peccato actuali*) gerecht gemacht und zu den Gliedern Christi gerechnet wurden, die durch den Glauben an ihn und durch die Sakramente geheiligt worden sind.“<sup>1258</sup> Hier findet sich nicht nur der Beleg, daß Hugo von St. Viktor die Vergebung aller Tatsünden durch die Taufe lehrt, sondern daß er sie ohne Unterschied sogar für die Sakramente in der Zeit vor Christus, sowohl für die Beschneidung als auch für die Opfer in der Zeit des Naturgesetzes vor der Einsetzung der Beschneidung, vertritt. Die Formulierung *ab omni peccato sive originali sive actuali iustificati*<sup>1259</sup> zeigt außerdem, daß Hugo von St. Viktor unter der im Tauftraktat oft zitierten *remissio peccatorum* die Vergebung der Sünden in vollständigem Sinne, sowohl der Erbsünde als auch der Tatsünden, versteht und in ihr die Rechtfertigung des Menschen als gegeben annimmt.

### 3.4.3.2. Die Taufe als Anleitung zur Buße

Um zu verstehen, wie Hugo von St. Viktor sich die Wirkung der Sündenvergebung durch die Taufe vorstellt, ist das Verständnis seines Begriffs von Sünde und Buße hilfreich. Dabei ist zu beachten, daß die Taufe in der Zeit der Gnade immer das erste Sakrament ist, das ein Mensch empfängt.

Die Sünden versteht Hugo von St. Viktor als Wunden der Seele, die stets aus dem Hochmut des Menschen, der Wurzel aller Sünden<sup>1260</sup>, entstehen. Die Medizin zur Heilung dieser Wunden ist die Buße, zu der konstitutiv die Demut gehört, weil der in ihr geübte Gehorsam den Ungehorsam der Sünde zerbricht.<sup>1261</sup> Die Demut

<sup>1258</sup> Dialogus; PL 176, 37CD: „Voluit ergo Deus, ut homo de exteriori substantia sua sibi oblationem faceret, ut iusta recompensatione dum id, quod exterius a Deo acceperat, devote redderet, id quod interius de semetipso perdidit, Deo tribuente recuperaret. Per fidem ergo et oblationes sive sacrificia tunc remissionem peccatorum acceperunt quicumque veterem hominem deponentes, hoc est Adam, membra novi, id est Christi, facti sunt. Idem namque in illis oblationes et sacrificia fide mediante operabantur, quod postea sub lege scripta circumcisio aut sub gratia baptismus; videlicet ut et ipsi ab omni peccato sive originali sive actuali iustificati inter membra illius computarentur, cuius fide et sacramentis sanctificabantur.“

<sup>1259</sup> Ebd.

<sup>1260</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 6 / PL 176, 448B: „Baptismus vero renatos etiam ad gloriam perducere potest.“ In seinem Werk Institutiones in Decalogum – vgl. Inst. in Decal. IV; PL 176, 15B - nennt Hugo sinngemäß die „cupiditas“ die „omnium malorum radix“, definiert als „amor mundi“ – im Gegensatz zur „caritas“, definiert als „amor Dei“. Zur Parallelität des 19. Kapitels der Schrift „De fructibus carnis et spiritus“ (PL 176, 997B-1006C) mit Inst. in Decal. IV vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, 439, der die Kapitel 1-18 von „De fructibus carnis et spiritus“ Konrad von Hirsau, Kap. 19 jedoch Hugo von St. Viktor zuschreibt.

<sup>1261</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 535, 8-13 / PL 176, 569A: „Quid enim peccata nisi plagae quaedam sunt; et quid est paenitentia nisi medicina? ... Quia ergo per superbiam omne

aber ist eines jener drei Ziele – *humiliatio, eruditio, exercitatio* -, zu deren Erreichen die Sakramente eingesetzt worden sind<sup>1262</sup>, damit der Mensch, der durch seinen Hochmut Gott verlassen hat, ihn durch die Sakramente wiederfindet, indem er sich auf Gottes Anordnung hin nun demütig vor irdischen Zeichen verneigt, durch welche die Demütigen das Heil erbitten und erhalten. So ist die Gnadenwirkung der Sakramente immer auch eine Frucht der Demut.<sup>1263</sup> Neben der Verdemütigung vor dem äußeren Zeichen betont Hugo von St. Viktor aber auch jene Verdemütigung, die während des Sakramentsempfangs vor dem menschlichen Spender erfolgt, wie es etwa beim Bußsakrament besonders stark empfunden wird.<sup>1264</sup> Sinn dieser Übung ist die Heilsvergewisserung: Hugo von St. Viktor nennt es nämlich zum einen besonders heilsam für den Sünder, wenn er nach einem längeren Weg, auf dem er sich durch die Sünde von Gott entfernt hat, nun auf einem schwierigen Weg büßend zu Gott zurückkehren muß, zum anderen besonders sicher, wenn der Mensch die große Anstrengung bei der Buße auch spürt, die ihm den Weg zum Nachlaß der Sünden öffnet.<sup>1265</sup>

Zum Empfang der Taufe gehört nun wie bei allen Sakramenten die demütige Unterwerfung sowohl unter ein sichtbares Zeichen, in diesem Fall das Wasser, als auch das Angewiesensein auf den menschlichen Spender des Sakramentes und das Sich-Niederbeugen vor ihm. Die *humiliatio* als erste der drei *causae sacramentorum institutionis* ist also bei der Taufe in zweifacher Hinsicht gegeben. Ihr Empfang ruft im Empfänger die subjektive Wirkung der Verdemütigung hervor, die in ihm die Gnade der Buße bewirkt, welche künftige Sünden heilt oder verhindert.<sup>1266</sup> Da man von der Buße aber niemals sicher wissen kann, ob sie ausreichend ist, was für Hugo von St. Viktor bedeutet, daß die Buße gleich schmerzlich ist, wie die Freude bei der Sünde war, und da der Mensch deshalb immerwährend Buße tun muß und nie zu viel Buße tun kann, muß der Getaufte diese Gnade der Buße immer wieder

---

peccatum geritur, necesse est, ut per humilitatem omnis paenitentia condiatur, quatinus inobedientiam obedientia frangat, et elationis tumorem humilitatis devotio premat.“

<sup>1262</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-8 / PL 176, 319A: „Triplici ex causa sacramenta instituta esse cognoscuntur: propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem.“

<sup>1263</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 211,25 – 312,1 u. 312, 9-15 / PL 176, 319C-320A: „Iustum ergo est, ut homo, qui prius Deum superbiendo deserens, terrenis se per concupiscentiam subdiderit, nunc per humilitatem Deum requirens, ut plenius affectum suae devotionis insinuet eisdem se propter praeceptum Dei per obedientiam inclinet ... Hoc est, quod infidelium oculi, qui visibilia solum vident, sacramenta salutis venerari despiciunt, quia in eis tantum quod foris est contemptibile in specie visibili cernentes, invisibilem virtutem intus et fructum obedientiae non agnoscunt. Non enim sciunt, quod fideles ex istis elementis salutem non quaerunt, etiam si in istis quaerunt; sed ex illo et ab illo quaerunt in istis, a quo iubentur quaerere, et credunt se percipere in istis.“

<sup>1264</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 9; Berndt, 535, 13-16 / PL 176, 569AB: „Conveniens ergo valde est, ut nos qui peccando Deo contumaces fuimus paenitendo hominibus etiam servis Dei supplices simus, et homo, qui ad Dei gratiam conservandam mediatore non eguit, iam eam recuperare non nisi per hominem mediatorem possit.“

<sup>1265</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 9; Berndt, 535, 16-18 / PL 176, 569B: „Nam et hoc saluberrimum est peccatori, ut discat, quam longe peccando a Deo recesserit, cum tam difficulter paenitendo ad Deum redit; quia et cautior de reliquo efficitur, cum non sine gravi labore paenitenti, aditus indulgentiae aperitur.“

<sup>1266</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 2; Berndt, 518, 6 / PL 176, 555B: „Fructus paenitentiae est delicti correctio.“

erneuern.<sup>1267</sup> Als Hilfen für diese Erneuerung der Taufgnade nennt Hugo von St. Viktor den Gebrauch des Weihwassers, dessen Elemente, Wasser und Salz, die Buße über das Vergangene beziehungsweise die Sicherheit vor künftigen Gefahren bezeichnen.<sup>1268</sup>

In seinem Kommentar zu Psalm 42 (41), 7 fragt Hugo von St. Viktor, welches Heilmittel es gegen die Wiederkehr der Sünde gibt, da die Taufe nicht wiederholbar ist.<sup>1269</sup> Ein solches Heilmittel gegen die täglichen Sünden sieht er im täglichen Wasser der Tränen, mit dem die Reue (*paenitentia*) gemeint ist.<sup>1270</sup> Taufe und Buße hängen deshalb zum einen zeichenhaft miteinander zusammen, wie der Vergleich des Taufwassers mit dem Wasser der Tränen der Reue zeigt. Zum anderen verweist die unwiederholbare Wassertaufe auf die Notwendigkeit der Reue angesichts der nach der Taufe erfolgenden Sünden, wie umgekehrt die reumütige Bitte um die Vergebung der Sünden den Getauften an die einst im Wasser der Taufe erfolgte Sündenvergebung erinnert. So ist das Wasser der Taufe eine Anleitung zur Buße künftiger Sünden durch Tränen der Reue, wie auch jede durch die Reue geschehende Sündenvergebung eine Erinnerung an die Taufe darstellt, weil die Gnade der Taufe in der späteren Reue wiederkehrt.<sup>1271</sup>

So ist es zwar keine Frage, daß die Wirkung der Taufe einerseits in der Vergebung der Sünden besteht, und sie die „Kraft hat, daß jeder, der sie gläubig und andächtig empfängt, durch sie zum ewigen Heil gelangen kann“<sup>1272</sup>. Die Taufe bewirkt zudem aber durch die objektive Art und Weise ihres Empfangs auch jene Verdemütigung, welche in der Unterwerfung unter das sichtbare Element des Wassers und den menschlichen Spender besteht. Diese Unterwerfung ist konstitutiver Bestandteil der Buße, die somit sowohl im Empfang der Taufe erfolgt als auch nach der Taufe dasjenige Mittel ist, durch das begangene Sünden geheilt oder verhindert werden. So ist die Taufe durch die Art ihrer Spendung nicht nur ein

<sup>1267</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 518, 8-12 / PL 176, 555B: „Si in correctione minor est afflictio, quam in culpa delectatio fuit, non est dignus fructus paenitentiae tuae. Sed dicis mihi: Quomodo scire possum, quando condigna sit paenitentia mea? Quia scire hoc non potes, ideo necesse habes semper paenitere. Satisfacere potes, nimis facere non potes. Melius est, ut plus facias quam minus.“

<sup>1268</sup> Vgl. De sacramentis II, IX, 2; Berndt, 414, 16-19 / PL 176, 473B: „Haec est autem significatio huius sacramenti, quod aqua paenitentiam significat de praeteritis, sal discretionem et cautelam de futuris, quae duo si simul misceantur, amara conscientia in dulcedinem vertitur, atque illusiones et infestationes daemonum amplius ei non dominantur.“

Hugo nennt das Weihwasser als erstes in seiner Aufzählung der kleineren Sakramente, „in denen nicht vornehmlich das Heil besteht“. Vgl. De sacramentis II, IX, 1; Berndt, 413-414 / PL 176, 471A-473A.

<sup>1269</sup> Vgl. Adnot. in Psalmos 51; PL 177, 616A: „Quae ergo adhibenda sunt remedia contra recidivum peccati? Baptizari iterum non possumus ...“

<sup>1270</sup> Vgl. ebd.: „... et tamen vice baptismatis contra quotidiana peccata quotidianum fontem lacrymarum habemus, et si saepius baptizari prohibemur per aquam, nunquam prohibemur per paenitentiam.“

<sup>1271</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 616AB: „Sequitur ergo nos gratia primi baptismatis in paenitentia... Quia igitur quotidie anima nostra ad nosmetipsos conturbatur memores Dei simus de terra Jordanis, ut scilicet illam adhuc remissionem quaeramus in paenitentia, quam olim accepimus in aqua; et tanto fiducialius, quanto apertius nos ipsius sacramento signatos esse cognoscimus.“

<sup>1272</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 9; Berndt, 534, 21-21 / PL 176, 568C: „Tanta virtus est baptismi, ut quisquis illud fideliter et devote acceperit, per illud ad aeternam salutem pertingere possit.“

Zeichen, ja das im Lebenslauf erste wirksame Zeichen dafür, wie Sündenvergebung geschieht, sondern sie ist zugleich auch eine Anleitung zur Buße und somit zur Vermeidung oder Vergebung späterer Sünden.

Freilich betont Hugo von St. Viktor im Tauftraktat, daß die Taufe, um die Zeichenhaftigkeit des Sakraments als Zeichen für die Abwaschung der Sünden zu verbessern, mit Wasser gespendet wird, wodurch sie im Unterschied zur Beschneidung, die körperliche Schmerzen verursacht hat, als vergleichsweise angenehm empfunden wird.<sup>1273</sup> Diese Verbesserung vermindert zwar im Vergleich zur Beschneidung die Buße, die im körperlichen Schmerz besteht, nimmt der Taufe aber nicht ihre sündenvergebende und die Buße einschließende Wirkung, während durch die bessere Zeichenhaftigkeit der Taufe eine im Vergleich zur Beschneidung bessere *eruditio* erreicht wird. Das Bad des Wassers, das ganz rein macht, bezeichnet nämlich nach Hugo von St. Viktor die Wirkung vollkommener Rechtfertigung, die durch die Taufe erlangt wird, also die Vergebung der Erbsünde und aller Sünden sowie die Gnade der Buße, die künftige Sünden heilt oder verhindert.<sup>1274</sup>

Mit der Vergebung der Sünden immer verbunden ist die Nachlassung der ewigen Sündenstrafen<sup>1275</sup>, während Hugo von St. Viktor über die Nachlassung etwaiger zeitlicher Sündenstrafen von Sünden, die durch die Taufe vergeben werden, explizit nichts sagt. Vorausgesetzt, Erwachsene empfangen die Taufe mit Glauben und der notwendigen Ehrfurcht, dem *timor initialis*, oder gar und besser mit dem *timor filialis*<sup>1276</sup>, ist anzunehmen, daß er dies bejaht. Praktisch war diese Frage wegen der überall verbreiteten Kindertaufe ohnehin nicht von sonderlichem Belang.

#### **3.4.4. Die Eingießung der heiligmachenden Gnade und die Verheißung ewigen Lebens**

Von großem praktischen Belang war hingegen, allerdings erst im späten 12. Jahrhundert, die Frage, ob Kindern, welche die Taufe empfangen, mit der Taufe auch die später als *gratia sanctificans* oder *gratia habitualis* bezeichnete heiligmachende Gnade verliehen wird, welche von den Theologen der Frühscholastik in der Mitteilung des in der Liebe wirksamen Glaubens oder in den

<sup>1273</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382, 10-13 / PL 176, 449B: „Rursum quia prioris populi, qui sub timore serviebat, mundatio laboriosa fuit, propterea sacramentum circumcisionis in carne, quae dolorem habet, illi datum est. Novo autem populo, qui voluntate et dilectione servit, sacramentum iustificationis in lavacro aquae, quae suavem habet purificationem propositum.“

<sup>1274</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 382, 8-9 / PL 176, 449B: „... venit post circumcisionem lavacrum aquae totum purgans, ut perfecta iustitia signaretur.“

<sup>1275</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 76, Anm. 59.

<sup>1276</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 4; Berndt, 485, 24-26 / PL 176, 528CD: „Hunc sequitur timor filialis, qui ex succedente caritate nascitur, ut ipsum timere nihil aliud sit quam degustatum in caritate bonum iam nolle amittere.“ Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 107f.



als übernatürliche Tugenden verstandenen Geschenken des Glaubens und der Liebe besteht. Für Erwachsene wurde das selbstverständlich angenommen.

Es waren zu dieser Zeit aber die Katharer und nach 1184<sup>1277</sup> auch die Waldenser, die eine Wiedertaufe von als Kinder bereits getauften Erwachsenen deshalb verlangten, weil sie der Ansicht waren, daß die Tugenden des Glaubens und der Liebe Kindern nicht innewohnen und deshalb mit der Kindertaufe auch nicht verliehen worden sein konnten.<sup>1278</sup> Die spätere, auf Philipp von Greve<sup>1279</sup> zurückgehende Unterscheidung der heiligmachenden Gnade als zum einen die Substanz der Seele betreffendes und zum anderen den Tugenden des Glaubens und der Liebe als den Fähigkeiten der Seele, Verstand und Wille, entsprechendes Geschenk Gottes, war in der Frühscholastik vor der Rezeption des Aristoteles noch nicht ausgearbeitet.<sup>1280</sup> Erst diese Differenzierung ermöglichte es, auch für die Kindertaufe den Empfang der heiligmachenden Gnade als Leben der Seele und so den Empfang der Rechtfertigung anzunehmen, ohne daß sie sich im Vollzug der Tugenden des Glaubens und der Liebe aktual äußern muß. Im 12. Jahrhundert hatte jedoch bereits die nähere Untersuchung der Frage begonnen, inwiefern die Tugenden *fides* und *caritas* auch dann als Teil der Rechtfertigungsgnade zu verstehen sind, wenn sie noch nicht aktual betätigt werden können, also in den getauften unmündigen Kindern.<sup>1281</sup> Hugo von St. Viktor steht hier also am Anfang einer Lehrentwicklung, die durch die Aristotelesrezeption einerseits und die seelsorglichen Notwendigkeiten andererseits erst später geklärt wurde. Wir können bei Hugo von St. Viktor deshalb noch nicht die genannte Differenzierung erwarten. Interessant ist es jedoch zu fragen, wie er sich den kausalen Zusammenhang zwischen der Taufe und den Tugenden des Glaubens und der Liebe vorstellt.

So finden sich bereits in Hugos frühem Werk *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* Hinweise darauf, wie er sich die sakramentale Wirkung in der aktuellen Betätigung des Empfängers vorstellt, und zwar anhand der Beschneidung, von der oben festgestellt werden konnte, daß das von ihrer Wirkung positiv Gesagte mindestens auch von der Taufe gilt. Hugo von St. Viktor unterscheidet drei Beschneidungen, deren erste die äußere ist, die am Fleisch geschieht und das eigentliche Sakrament darstellt. Die beiden anderen sind zum einen die „Beschneidung des Geistes“, die in der Ablegung der Ungerechtigkeit (*per depositionem iniquitatis*) besteht, zum anderen die „Beschneidung des Leibes“ – im Unterschied zur „Beschneidung des Fleisches“ –, welche im Ablegen der Vergänglichkeit (*per depositionem corruptionis*) besteht. Während diese erst mit der Auferstehung des Fleisches am Tag der Auferstehung stattfinden wird, geschieht die

<sup>1277</sup> Die Waldenser wurden von Papst Lucius 1184 auf der Synode von Verona exkommuniziert. Erst danach lehnten sie die Kindertaufe ab.

<sup>1278</sup> Vgl. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, 42.

<sup>1279</sup> Vgl. ebd., 56f.

<sup>1280</sup> Vgl. ebd., 59-64.

<sup>1281</sup> Vgl. ebd., 64 und 29-63 die ausführliche Darlegung der Lehrentwicklung in der späten Frühscholastik.

*depositio iniquitatis* im Augenblick der Beschneidung.<sup>1282</sup> Hier nennt Hugo von St. Viktor bereits die Rechtfertigungsgnade als gegenwärtige und die Verheißung ewigen Lebens, die am Tag der Auferstehung im Empfang eines unvergänglichen Leibes besteht, als künftige Wirkungen des Initiations sakramentes.

Das unvergängliche Leben, das dem Getauften nach seinem Tod verheißen ist, ist etwas Größeres als das, was der Mensch im Urstand besaß. Zwar besaß Adam (*in primo statu*) vor dem Sündenfall die leibliche Unsterblichkeit. Hugo von St. Viktor beschreibt diese aber als eine erste Unsterblichkeit in dem Sinne, daß er sterben konnte oder nicht sterben konnte (*posse mori et non posse mori*), je nachdem, wie er seine Freiheit zum Gehorsam gegenüber Gott nutzen würde.<sup>1283</sup> Nach dem Sündenfall folgte der zweite Stand (*in secundo statu*), der nur noch die Möglichkeit und somit die Notwendigkeit zu sterben kannte (*posse mori et non posse non mori*).<sup>1284</sup> Diese Notwendigkeit dauert an, solange das irdische Leben dauert, während die parallele Möglichkeit und Notwendigkeit zu sündigen (*posse peccare et non posse non peccare*) und damit der unerlöste Zustand des zweiten Standes nur so lange andauert, wie die Gnade fern ist.<sup>1285</sup> Mit der Vergebung der Erbsünde und der Eingießung der heiligmachenden Gnade durch die Taufe wird der Mensch aber dadurch aus dem Strafzustand des zweiten Standes erlöst, daß ihm die Verheißung des dritten Standes zuteil wird, in dem er nicht mehr sterben (*posse non mori et non posse mori*) und auch nicht mehr sündigen kann.<sup>1286</sup> Die Taufe bewirkt, ja schon die Beschneidung bewirkte deshalb Größeres in den Erlösten, als die Menschen im Urstand je besessen hatten und ohne die Erbsünde besitzen würden, weil zum Urstand die Möglichkeit zu sündigen (*posse peccare*) und die Möglichkeit zu sterben (*posse mori*) notwendig dazugehörten, während das ewige Leben der Auferstandenen diese Möglichkeit nicht mehr kennt.

Daß mit der Rechtfertigungsgnade auch Glaube und Liebe empfangen werden, erwähnt Hugo von St. Viktor im Tauftraktat zwar nicht explizit in dieser

<sup>1282</sup> Dialogus; PL 176, 41AB-42A: „Tres sunt circumcisiones: una in carne tantum exterius, quae sacramentum est; duae aliae, quae sunt res et virtus sacramenti. Altera quae fit in praesenti, quando per depositionem iniquitatis mens circumciditur. Altera quae in futuro fiet, quando per depositionem corruptionis corpus circumcidetur. Prima igitur est in carne; secunda in mente; tertia in corpore. Octonarius vero in sacra Scriptura aliquando tempus resurrectionis significat, quod post praesentem, quae septem diebus currit, vitam sequitur: aliquando tempus gratiae, in quo aeterna bona servientibus Deo promittuntur. Merito igitur illa prima circumcisio, quae sacramentum erat aliarum duarum, iussa est fieri die octavo, ut ostenderet, quod in tempore gratiae corda circumcidenda erant per emundationem iniquitatis, et in tempore resurrectionis corpora per depositionem corruptionis.“

<sup>1283</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 18; Berndt, 152, 1-4 / PL 176, 275B: „Sicut enim in illo primo statu habuit posse peccare et posse non peccare, quoniam haec fuit prima libertas, ita etiam in eodem statu habuit posse mori et non posse mori, quoniam ista fuit prima corporis humani immortalitas.“

<sup>1284</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 18; Berndt, 152, 4-6 / PL 176, 275B: „In secundo statu habet posse mori et non posse non mori, sicut etiam posse peccare et non posse non peccare habet; quoniam in hoc statu est et moriendi et peccandi necessitas.“

<sup>1285</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 152, 6-7 / PL 176, 275B: „Moriendi necessitas, quamdiu adest vita, peccandi necessitas, quamdiu abest gratia.“

<sup>1286</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 152, 7-10 / PL 176, 275BC: „In tertio statu habebis posse non mori et non posse mori, sicut etiam posse non peccare et non posse peccare; quoniam ad hunc statum pertinet et moriendi et peccandi impossibilitas. Utraque tamen ex gratia non ex natura, quia si gratia non adesset, in altero moriendi, in altero peccandi naturae possibilitas non deesset.“

Form. Er bezeichnet die beiden genannten Wirkungen aber als *res et virtus sacramenti*.<sup>1287</sup> Er nennt den Glauben nicht als Folge, sondern, zusammen mit dem Sakrament, als Voraussetzung für die Heiligung und Rechtfertigung, deren Sakrament nun die Taufe ist, wie es früher die Beschneidung sowie ihre Vorgängersakramente waren.<sup>1288</sup> Während diese noch wie ein Schatten (*umbra*) der geistlichen Gnade erschienen, die in ihnen aber bereits verliehen wurde, erscheint die Beschneidung bereits als ihr Bild (*imago*), die Taufe aber als Wesen (*corpus*) dieser Wahrheit.<sup>1289</sup> Sie bringt durch das Zeichen der Reinigung mit Wasser auch sakramental die vollkommene innere Reinigung und den inneren Glanz der Seele zum Ausdruck, der durch sie verliehen wird.<sup>1290</sup> Daß auch die Liebe eine Wirkung der Taufe ist, legt die Formulierung Hugos nahe, daß die Taufe den Empfänger vollständig reinigt (*totum purgans*) und ihn vollständig gerecht macht.<sup>1291</sup> Die Formulierung *purgans totum* verwendet Hugo von St. Viktor programmatisch auch am Beginn seiner Schrift *De substantia dilectionis*<sup>1292</sup>, in welcher er damit die Wirkungen der Gottesliebe, der *caritas*, im Unterschied zur Weltliebe, der *cupiditas*, darlegt, welche nur in der Begierde nach Äußerlichkeiten besteht.<sup>1293</sup>

Die Taufe verleiht nicht nur die heiligmachende Gnade als vollkommene Heilswirkung, sie zeigt sie auch am offensichtlichsten an. Wie im lebendigen Leib der Geist durch äußere Bewegungen zum Vorschein kommt, so zeigt sie in deutlichster Weise das unsichtbare Leben der Gnade.<sup>1294</sup> Hugo von St. Viktor verweist hier auf die Unsichtbarkeit der Gnade selbst, zugleich aber auch darauf, daß sie durch sakramentale Zeichen sichtbar ausgedrückt werden kann. Die Frage, ob die durch die Taufe verliehene heiligmachende Gnade auch größere Tugenden und größere Verdienste verleiht, als sie der Mensch im Urstand besessen hatte, muß mit Vorsicht beantwortet werden, da Hugo von St. Viktor zwar den jeweiligen

<sup>1287</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 388 / PL 176, 454BC.

<sup>1288</sup> Dialogus; PL 176, 37D: „Idem namque in illis oblationes et sacrificia fide mediante operabantur, quod postea sub lege scripta circumcisio aut sub gratia baptismus; videlicet ut et ipsi ab omni peccato sive originali sive actuali iustificati inter membra illius computarentur, cuius fide et sacramentis sanctificabantur.“

„Cuius fide“ ist als Genitivus obiectivus zu lesen. Gleichwohl kennt Hugo von St. Viktor im Unterschied zur Porretanerschule kein „meritum de congruo“, sondern lehrt das Verhältnis von Gnade und Verdienst strikt augustinisch. Vgl. hierzu auch: Pesch, Die Lehre vom „Verdienst“, 1880-1882.

<sup>1289</sup> Dialogus; PL 176, 38D: „Videntur ergo illa prima sacramenta quasi quaedam umbra gratiae spiritualis; illa vero, quae postea secuta sunt, quasi quaedam imago, et lineamenta veritatis habentia. Ista vero non iam umbra vel imago, sed corpus veritatis.“

<sup>1290</sup> Ebd.: „... ut illud sacramentum succederet, quod perfectam hominis emundationem et interiorem animae candorem, quem in ipso et per ipsum sacramentum adipiscitur, posset declarare.“

<sup>1291</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 382, 9 / PL 176, 449B: „... lavacrum aquae totum purgans, ut perfecta iustitia signaretur.“

<sup>1292</sup> Siehe Quellen und Literaturverzeichnis.

<sup>1293</sup> De substantia I; Baron, Six opuscles, 82: „Quotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte scintillet in cordibus nostris et exardescat ignis flammam faciens aut totum consumens aut purgans totum.“

<sup>1294</sup> Dialogus; PL 176, 38D-39A: „Ista vero non iam umbra vel imago, sed corpus veritatis, in quibus, quia plenarie salutis effectus datur et evidenter ostenditur, quasi spiritus in corpore viventi exteriori motione se prodit, sic in eis vita gratiae invisibilis clarissime demonstratur.“

Unterschied zwischen Natur und Gnade, zwischen erschaffender Gnade (*gratia creatrix*) und erlösender Gnade (*gratia salvatrix*) sowie zwischen naturhaften und gnadenhaften Tugenden (*virtutes secundum naturam / secundum gratiam*) kannte<sup>1295</sup>, er die Begrifflichkeit seiner Unterscheidungen jedoch nicht immer im Sinne der Unterscheidung von Natur und Gnade im Sinne hochscholastischer Theologie oder der neuscholastischen Gnadenlehre gebraucht.<sup>1296</sup> Fest steht für Hugo von St. Viktor, daß Adam natürliche, durch die *gratia creatrix* bewirkte Affekte zum Guten und somit natürliche Tugenden besaß, die ihm die natürliche Gottesschau ermöglichten.<sup>1297</sup> Ob Adam auch solche Tugenden besaß, die aus der Gottesliebe kommen und deshalb eines Verdienstes würdig sind, das über die Natur hinausgeht, will Hugo von St. Viktor nicht definitiv entscheiden, weil ihm Autoritäts- und Vernunftargumente fehlen.<sup>1298</sup> Es genügt ihm festzustellen, daß Adams anfanghafte Gottesliebe de facto ohnehin nicht lobenswert war, weil sie keine Dauer aufwies, und er in Schuld fiel.<sup>1299</sup> Selbst wenn man offen lassen muß, ob für Hugo von St. Viktor Adams Gottesschau als natürliche Tugend im Bereich der unversehrten Menschennatur im Urstand anzusiedeln ist<sup>1300</sup> oder ob er die Möglichkeit übernatürlicher Tugenden für den Menschen im Urstand doch zumindest nicht ausschließt<sup>1301</sup>, so kann doch gesagt werden, daß die Taufe zumindest insofern Größeres schenkt, als der Mensch im Urstand hatte, als sie die übernatürlichen Tugenden mit Gewißheit verleiht. Das Geschenk des *non posse mori* geht über den Urstand eindeutig hinaus.

In Bezug auf die Kindertaufe stellte sich freilich als weiteres Problem die Frage, ob die übernatürlichen Tugenden, welche die Taufe dem würdigen

<sup>1295</sup> De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 149 / PL 176, 273BC.

<sup>1296</sup> Vgl. Gross, Ur- und Erbsünde, 47; gegen Lasic.

<sup>1297</sup> Wenn Gross, ebd., 46, sagt, die natürlichen Tugenden des Adam hätten freilich „nur natürliche Verdienste begründen“ können, liegt er zwar der Sache nach richtig, was Hugos Lehre über den Urstand betrifft; Hugo von St. Viktor gebraucht aber den Begriff „meritum“ dafür gerade nicht, sondern reserviert ihn für das übernatürliche Verdienst. Vgl. De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 150-151 / PL 176, 273D-274C.

<sup>1298</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 151, 15-20 / PL 176, 274D-275A: „Et in his quidem affectibus bonis naturales virtutes constitisse, quibus a principio natura hominis formata est et instructa. De illis autem virtutibus, quae voluntate bona ex amore divino mota perficiuntur, nihil temere circa ipsum, quantum ad primum illum statum pertinet, definire volumus, praecipue cum de opere caritatis illius nullum sive ex auctoritate sive ex ratione argumentum certum habeamus.“

<sup>1299</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 151, 20-22 / PL 176, 275A: „Et si quidem amare creatorem suum coepit, hoc tamen omnino laudabile non fuit, quia non perseveravit; quia motus incipientis virtutis extinctus est et abolitus pro tempore culpae subsequens.“

<sup>1300</sup> So Gross, Ur- und Erbsünde, 47. Diese Meinung bestätigen De sacramentis I, VI, 17; Berndt, 150, 14-17 / PL 176, 274A: „Bona igitur naturae et affectus ordinati secundum naturam virtutes naturales sunt, quae et si laudabiles sint, quia bonae sunt et a natura sunt, non sunt tamen dignae merito illo, quod est super naturam, quia nihil in se habent praeter naturam.“ Vgl. ferner ebd.; Berndt, 150, 11-15 / PL 176, 274D: „Tali ergo distinctione facta, quia scilicet quaedam virtutes ex sola natura sunt, quaedam ex gratia, si quaeritur, utrum primus homo in illo primo condicionis suae statu virtutes aliquas habuerit, nullatenus ambigendo putamus affectus bonos et secundum iustitiam ordinatos naturae illius a prima sua origine insertos, per quos ad bonitatem et iustitiam exsequendam naturali appetitu trahebatur.“

<sup>1301</sup> So Köster, Die Heilslehre, 40-60 und Lasic, Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva, 142-146.

Empfänger mitteilt und durch die das innere Leben der Seele nach außen betätigt werden kann, in Bezug auf diese Betätigung auch schon für die getauften unmündigen Kinder angenommen werden können. Dazu muß vorweg bemerkt werden, daß Hugo von St. Viktor im Hinblick auf die Konkupiszenz als Folge der Erbsünde darauf hingewiesen hat, daß diese wurzelhaft (*peccati originalis radix*) auch in den Neugeborenen als ein Schaden vorhanden ist, aus dem später mit Notwendigkeit auch die Begehrlichkeit als Tatsünde folgt (*vivificata postmodum*). Hugo von St. Viktor kennt also hinsichtlich der Konkupiszenz das wurzelhafte Gegebensein eines Seelenschadens, der sich erst nach einer bestimmten Zeit der Passivität, dann aber mit Notwendigkeit (*cum necessitate concupiscendi*) als aktive Sünde äußert.<sup>1302</sup> Kennt er möglicherweise eine ähnlich geartete Notwendigkeit auch für ein späteres Aufleben der Tugenden als Folge der Vergebung der Erbsünde und so als eine Wirkung der Taufe?

Im Traktat über die Tugenden und Laster definiert Hugo von St. Viktor die Tugend, Augustinus folgend<sup>1303</sup>, als Qualität der Seele, nämlich die „Gesundheit und Unversehrtheit der Geistseele, deren Verderben das Laster genannt wird.“<sup>1304</sup> Die beiden Grundbewegungen der Geistseele sind die Furcht (*timor*) und die Liebe (*amor*), die je nach geliebtem oder gefürchtetem Objekt gut oder schlecht sind.<sup>1305</sup> Die Liebe der Welt (*amor mundi*) ist das Begehren (*cupiditas*) und aller Übel Wurzel; die Liebe Gottes (*amor Dei*) hingegen ist jene Form der Liebe, die Hugo von St. Viktor als *caritas* bezeichnet.<sup>1306</sup> Sie ist die Wurzel alles Guten und wohnt mit der Gnade zusammen, wie er in seiner mystischen Schrift *De arca Noe morali* ausführt.<sup>1307</sup>

Die dort anzutreffende heilsgeschichtliche Zuordnung der beiden Tugenden des Glaubens und der Hoffnung zur Zeit des Naturgesetzes und des geschriebenen Gesetzes, der *caritas* aber zur Zeit der Gnade, erklärt, warum Hugo von St. Viktor den Glauben als eine Voraussetzung der Sakramente und als Werk des Menschen<sup>1308</sup>

<sup>1302</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 31; Berndt, 188, 11-18 / PL 176, 301D-302A: „Si igitur culpa prima et poena ultima duo media sunt orta, culpa et poena. Ignorantia boni culpa et poena in mente; concupiscentia mali culpa et poena in carne. In quibus peccati originalis radix consistit. Quia igitur caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso, quod seminata subiacet, mortalitati vivificata postmodum concupiscentiae carnalis subiecta invenitur necessitati, quia ipsa mortalitatis infirmitas causa est, quam sequitur concupiscendi necessitas. Caro igitur, quae in concupiscentia seminatur, cum mortalitate concipitur, cum necessitate concupiscendi nascitur.“

<sup>1303</sup> Vgl. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, 41.

<sup>1304</sup> De sacramentis II, XIII, 1; Berndt, 483, 14-15 / PL 176, 526CD: „Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur.“

<sup>1305</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 3; Berndt, 484, 6-13 / PL 176, 527BC.

<sup>1306</sup> Vgl. Inst. in Decal. IV; PL 176, 15A: „Alter est amor mundi cupiditas; alter est amor Dei caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris erumpit. Et cum per appetitum ad exteriora decurrit, cupiditas dicitur, cum vero desiderium suum ad interiora dirigit, caritas nominatur. Ergo duo sunt rivi, qui de fonte dilectionis emanant: cupiditas et caritas. Et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas.“

<sup>1307</sup> Vgl. ebd. und De arca Noe morali IX; Sicard, 115 / PL 176, 679C: „Vel moraliter prima mansio est fides, secunda mansio est spes, tertia mansio est caritas ... Vel secundum status differentes prima mansio est natura, secunda mansio est lex scripta, tertia mansio est gratia.“

<sup>1308</sup> De arca Noe morali IX; Sicard, 114-115 / PL 176, 679BC: „In prima mansione collocamus opera hominum ... Vel moraliter prima mansio est fides ...“ Die hier anzutreffende heilsgeschichtliche

ansieht, welches bei der Kindertaufe ersatzweise durch die Kirche erfolgen muß, die *caritas* aber als eine Gnade, die durch das Wirken des Heiligen Geistes im Empfang der Taufe verliehen wird.<sup>1309</sup> Sie wirkt sich als Tugend (*virtus*) im Menschen aus, indem er Gott um seiner selbst willen und den Nächsten um Gottes willen liebt.<sup>1310</sup> Hugo von St. Viktor nennt die *caritas* nicht nur ein Geschenk des Heiligen Geistes, er identifiziert sie geradezu mit dessen Anwesenheit in der menschlichen Seele<sup>1311</sup>, ohne sie jedoch, wie A. Landgraf meinte, als durch das Sakrament verliehene Tugend mit dem Heiligen Geist selbst zu identifizieren.<sup>1312</sup>

Gilt nun das bislang Gesagte auch für die Taufe unmündiger Kinder? Im Katechesekapitel des Tauftraktates kommt Hugo von St. Viktor auf die göttlichen Tugenden zu sprechen, die auf die Taufe folgen sollen. Da er als Vorlage die erste Rede Ivo von Chartres über die Sakramente und Ämter der Kirche benutzt hat, zeigt die folgende Nebeneinanderstellung, wie Hugo von St. Viktor Ivo's Rede bearbeitete und veränderte:

---

Zuordnung wäre freilich überinterpretiert, wenn man aus ihr die Verneinung der Erstursächlichkeit Gottes und somit der Gnadenhaftigkeit auch des Glaubens als Lehrmeinung Hugos von St. Viktor herleiten wollte.

<sup>1309</sup> Vgl. De arca Noe morali IX; Sicard, 114 / PL 176, 679AB: „Corpus vocantur ipsa nostra sacramenta, quae nunc in ista Ecclesia visibilibus geruntur. Spiritus autem est id, quod gratia Dei sub visibilibus sacramentis invisibiliter operatur, verbi gratia: Mare Rubrum praefiguravit baptismum, quod nunc in sancta Ecclesia consecratur. Ipsum autem baptismum visibile significat emundationem criminum, quam Spiritus sanctus sub sacramento, quo corpore ungitur, invisibiliter in animabus operatur.“

<sup>1310</sup> De sacramentis XIII, 6; Berndt, 486, 1-7 / PL 176, 528D: „Caritatem Dei ut sic ipsum diligamus, ut in ipso gaudeamus. Caritatem proximi, ut sic ipsum diligamus, non ut in ipso sed ut cum ipso in Deo gaudeamus. Hoc est, ut Deum diligamus propter se ipsum; proximum autem propter Deum. Deus autem iccirco propter se ipsum diligendus est, quia ipse est bonum nostrum. Proximus autem ideo propter Deum diligendus est, quia cum ipso in Deo est bonum nostrum.“ Zur Begründung und weiteren Differenzierung der „caritas“ vgl. De sacramentis II, XIII, 6-12; Berndt, 485-511 / PL 176, 528D-550C.

<sup>1311</sup> Vgl. De sacramentis XIII, 12; Berndt, 507,27 – 508,5 / PL 176, 547CD: „Quod si forte dicere voluerint, quia spiritum Dei tunc quidem Petrus intus in corde habuit; sed quod foris loquebatur in spiritu Dei non dixit; audiant, quod scriptum est: Ex abundantia cordis os loquitur. Ille ergo spiritus foris in ore loquebatur, qui intus in corde dominabatur. Qui cor regebat, linguam movebat. Sed dicent forte: Spiritus quidem Dei recessit, sed caritas remansit. Considerate, utrum veritas hoc dictum patiatur. Apostolus dicit: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Nos caritatem non habemus, nisi in quantum Spiritum sanctum habemus; et tu dicis: quia recedente et absente Spiritu sancto caritas manet?“

<sup>1312</sup> Vgl. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, 51. Landgraf nennt Hugo von St. Viktor als Vertreter derjenigen Theologen, welche die „caritas“ mit dem Hl. Geist identifizierten und so zur selben Ansicht des Petrus Lombardus beitrugen, was wiederum die Klärung des Begriffes der heiligmachenden Gnade erschwert habe. Die einzige Stelle aus „De laude caritatis“, die A. Landgraf für Hugo von St. Viktor anführt, taugt jedoch nicht zur Untermauerung seiner Behauptung, da Hugo hier nur in Erklärung von 1 Joh 4, 8 Gott die „caritas“ nennt und den Hl. Geist als wesensgleich mit Gott bezeichnet. Die Formulierung: „Caritas autem ideo donum Dei est, quia Spiritus sanctus a Deo datur fidelibus, ideo autem Deus est, quia idem Spiritus illi, a quo datur, consubstantialis est in eadem Deitate, et coaeternus“ (De laude caritatis; Sicard, 196 / PL 176, 975C) belegt, daß Hugo von St. Viktor die Gnade der caritas nicht denken kann, ohne sie als Gabe Gottes und als eigene Gabe des Heiligen Geistes zu denken, was jedoch nicht bedeutet, daß er die „caritas“ in einer Weise mit der dritten Person der Trinität identifizieren würde, die über 1 Joh 4, 8 hinausginge.

**Ivo von Chartres**  
**De ecclesiasticis sacramentis**  
**et officii sermo I**<sup>1313</sup>

*Institutum est itaque ad hoc novum sacramentorum genus ad catechizandos parvulos, exorcizandos, initiandos et demum baptizandos, in quibus pro parvulo audit Ecclesia, et ad intelligibiles annos perveniat et sacramenta fidei, caritatis et spei sibi imposita per se intelligat.*

**Hugo von St. Viktor**  
**De sacramentis II, VI, 9**<sup>1314</sup>

*Institutum est itaque ad hoc novum sacramentum ad catechizandos parvulos, exorcizandos, initiandos et deinde baptizandos, in quibus<sup>1315</sup> pro parvulis audit Ecclesia, et interrogata respondet et donec ipsi ad intelligibiles annos perveniant, et sacramenta fidei caritatis et spei per se intelligere valeant et servare.*

Bei der Kindertaufe sind es für Ivo von Chartres und Hugo von St. Viktor nicht die Paten, sondern ist es die Kirche, die stellvertretend für die unmündigen Kinder in der Tauf liturgie das Wort Gottes hört, wenn die Kinder belehrt, exorziert und getauft werden. Sobald die Kinder in das Unterscheidungsalter gelangt sind, vermögen sie die Zeichen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung selbst zu verstehen und zu bewahren. Gegen Ivo von Chartres, der die göttlichen Tugenden als eine Art Aufgabe sieht<sup>1316</sup>, denkt Hugo von St. Viktor an ein Vermögen (*valeant*) der Seele, das die genannten Tugenden zu begreifen und zu bewahren befähigt, sobald das getaufte Kind in das Unterscheidungsalter gelangt ist. Da Hugo von St. Viktor wie Ivo von „Verstandesjahren“ spricht, sieht er die Erlangung der Tugenden als Prozeß, der sich auf die Unterscheidungsjahre erstreckt. Über die mit dem Erwerb der Tugenden beginnende Möglichkeit ihres Verlustes durch schwere Sünden findet sich bei Hugo von St. Viktor freilich keine weitere Spekulation.<sup>1317</sup>

So ist also für Hugo von St. Viktor festzuhalten, daß er die Taufe als ein Gnadengeschenk versteht, das sich in der Liebe auswirkt, die, ebenso wie die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, auch von den unmündigen Kindern bei der Taufe bereits empfangen, von ihnen aber noch nicht verstanden oder ausgeübt

<sup>1313</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officii I; PL 162, 508BC.

<sup>1314</sup> De sacramentis II, VI, 9; Berndt 391, 12-16 / PL 176, 456BC.

<sup>1315</sup> Unklar ist der Bezug des mit Ivos Text identischen Relativpronomens „in quibus“. Der Ablativ Plural bezieht sich sinnvoll in Ivos Text auf „sacramentorum“, während in Hugos Text ein Bezugswort in Plural fehlt, da er die Vorlage Ivos in den Singular verändert hat. Das „in quibus“ dürfte dabei unbemerkt stehen geblieben sein.

<sup>1316</sup> Vgl. oben (Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officii I; PL 162, 508C) die Formulierung „sibi imposita“.

<sup>1317</sup> A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, 46f., hat eine solche Spekulation über die Mitteilung der heiligmachenden Gnade im Augenblick des Beginns des Unterscheidungsalters für Magister Martinus nachgewiesen.

werden können. Mit dem Unterscheidungsalter kann und muß der Getaufte die *caritas* bewahren, die als Geschenk des Heiligen Geistes seine Seele belebt und gesund erhält und dadurch sichtbar wird, daß der Getaufte Gott und den Nächsten um Gottes willen liebt. Anders als sein Zeitgenosse Abaelard, der die unmündigen Kinder ohne Mitteilung der Gnade, sondern bloß aufgrund ihrer Freiheit von der Erbsünde des ewigen Lebens würdig denkt<sup>1318</sup>, spricht Hugo von St. Viktor ganz klar auch von dem mit den *virtutes* identischen inneren Glanz der Seele, der in der Taufe und durch die Taufe (*in ipso et per ipsum sacramentum*) erlangt wird.<sup>1319</sup> Die Betrachtung der Tugenden als verliehene Qualitäten der Seele, deren Besitz möglich ist, ohne daß ihre Akte ausgeübt werden können, ist bei Hugo von St. Viktor zwar noch nicht problematisiert, aber durchaus vorausgesetzt.

Nicht halten läßt sich deshalb die Meinung oder Befürchtung A. Landgrafs, Hugo von St. Viktor neige dazu, alles andere als die Befreiung von der Erbsünde nicht als Wirkung der Taufe, sondern der Passion Christi anzusehen.<sup>1320</sup> Zwar schreibt Hugo von St. Viktor in *De sacramentis* der Taufe das Gliedwerden am Leib Christi und der Eucharistie das Lebendigsein in demselben zu<sup>1321</sup>, womit er das enge Zueinander dieser beiden *sacramenta in quibus principaliter salus constat* hervorhebt. Außerdem sagt er im Tauftraktat, daß die Heiligung des Taufwassers, von der die Wirksamkeit des Sakraments abhängt, nicht aus dem Wasser selbst, sondern aus der Passion Christi her kommt.<sup>1322</sup> Damit wendet Hugo von St. Viktor jedoch nur ein Axiom seiner allgemeinen Sakramentenlehre auf die Taufe an, daß nämlich alle Sakramente aller Zeiten ihre Kraft letztlich aus der Passion Christi empfangen, ohne damit die Wirkungen der Taufe von denen der Eucharistie vollständig zu trennen oder gar eine nicht sakramental vermittelte Wirkung der Passion Christi auf die Getauften anzunehmen.

### 3.4.5. Die Eingliederung in die Kirche und der Empfang des Glaubens

#### 3.4.5.1. *In ecclesia esse* – Die Gliedschaft in der Kirche als Leib Christi

Die Kirche ist, wie Hugo von St. Viktor im Traktat *De unitate ecclesiae* sagt, der Leib Christi, der durch den einen Geist, der von Christus zu den Christen gelangt, belebt und durch den gemeinsamen Glauben geeint und geheiligt wird.<sup>1323</sup>

<sup>1318</sup> Vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, 46.

<sup>1319</sup> Vgl. Dialogus; PL 176, 38D: „... perfectam hominis emundationem et interiorem animae candorem, quem in ipso et per ipsum sacramentum adipiscitur, posset declarare.“

<sup>1320</sup> Vgl. Landgraf, Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib, 78.

<sup>1321</sup> Vgl. ebd. und *De sacramentis* II, 2, 1; Berndt, 335-336 / PL 176, 415B-416A.

<sup>1322</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381, 15-16 / PL 176, 448C: „... hoc quod amplius nunc in baptismo est, ex baptismo non est, sed ex passione Christi baptismum sanctificante impletum.“

<sup>1323</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XI, 13; Berndt, 336, 22-24 / PL 176, 416BC: „Ecclesia sancta corpus Christi est, uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata. Huius corporis membra singuli quique fidelium existunt; omnes corpus unum propter spiritum unum et fidem unam.“



Im Leib Christi, dessen Haupt Christus und dessen Glieder die Christen sind, die an der Fülle des Hauptes Anteil erhalten, gibt es nur einen Geist, der ihn belebt, so daß außerhalb des Leibes Christi nichts wirklich lebendig und in ihm nichts tot ist.<sup>1324</sup> Der entscheidende Unterschied zwischen der Zugehörigkeit und der Nichtzugehörigkeit zum Leib Christi und somit zur Kirche ist also das Anteilhaben am Geist Christi. Dieses Anteilhaben stellt sich Hugo von St. Viktor als gnadenhafte „Einwohnung“ des Sohnes Gottes im Menschen vor<sup>1325</sup>, wodurch der Mensch überhaupt erst zur Gemeinschaft mit Gott in einem erlösenden Sinne gelangt, „die aufgrund des Geschaffenen allein noch nicht besteht.“<sup>1326</sup> Obwohl Gott überall gegenwärtig ist, wohnt er im Sinne dieser Einwohnung nur in denjenigen, die er zu seinem seligsten Tempel beziehungsweise zu seinen Tempeln gemacht hat, indem er sie der Finsternis entreißt und ins Licht seiner Klarheit führt.<sup>1327</sup>

Da in der Kirche nichts tot und außerhalb ihrer nichts lebendig ist, ist die Gemeinschaft mit Gott, verstanden als Einwohnung Christi und Anteilhaben an seinem Geist, für Hugo von St. Viktor nicht als zunehmendes Werden, etwa im Sinne eines lebenslangen Prozesses vorstellbar, sondern sie geschieht von einem Augenblick zum anderen. Daß es für die verschiedenen Menschen freilich ein verschiedenes Maß an Vorstellung und Wahrnehmung dieser Gemeinschaft mit Gott im Leib Christi – und darin möglicherweise ein Wachsen in der Erkenntnis - gibt, ist in der verschiedenen Fassungskraft der Menschen begründet.<sup>1328</sup> Diejenigen, die

<sup>1324</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 336, 9-11 / PL 176, 415D: „Porro sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic Spiritus sanctus per Christum venit ad Christianos. Caput est Christus, membrum Christianus.“ Vgl. auch De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 336, 15-16 / PL 176, 416B: „Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi. In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum.“

<sup>1325</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 13; Berndt, 334 / PL 176, 414D-415A (Die Stelle ist zweifelhaft). Diese gnadenhafte Einwohnung ist, wie S. Ernst herausgestellt hat, von der allgemeinen Weise der Gegenwart des Sohnes Gottes in der Schöpfung zu unterscheiden. Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 275: „Die Gegenwart Christi nach seiner Himmelfahrt ist aber andererseits auch wesentlich verschieden von der Weise, wie Gott immer schon als der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig ist. In den Geschöpfen ist Gott überall so gegenwärtig, daß er sie schöpferisch im Sein erhält, sie ohne ihn also nichts sind... Er ist deshalb eigentlich nicht überall „in den Geschöpfen“, sondern darin überall „in sich selbst“ und deshalb jeweils auch ganz überall. Diese Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung bedeutet noch keine Gemeinschaft des Menschen mit ihm, sondern ist im Sinne der einseitigen realen Relation aufzufassen.“

<sup>1326</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 275f. S. Ernst folgt hier den Spuren der Fundamentaltheologie P. Knauers, der seine Vorstellung von Offenbarungsglaube und von Gemeinschaft mit Gott durchaus überzeugend auch auf Hugo von St. Viktor zurückführen zu können glaubt. Vgl. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören, 114-129 und 352f.

<sup>1327</sup> De sacramentis II, I, 13; PL 176, 415A: „Deus, qui ubique praesens est, et ubique totus non in omnibus habitat, sed in eis tantum, quos efficit beatissimum templum suum vel beatissima templa sua, eruens eos a potestate tenebrarum et transferens in regnum claritatis suae.“ Die Authentizität der Stelle ist zweifelhaft; vgl. Berndt, 334.

<sup>1328</sup> Vgl. das Ende des Traktates „De incarnatione Verbi et tempore gratiae“: De sacramentis II, I, 13; PL 176, 414D: „Quanto excellentius Deus natura incorporata et immutabilis et viva, qui non sicut sonus per moras temporum tendi et dividi potest; nec spatio aereo tanquam loco suo indiget, ubi praesentibus praesto sit, sed aeterna stabilitas ipse in se manens totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus, quamvis in quibus habitat habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus; amplius quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat.“ Die Stelle ist zweifelhaft; vgl. Berndt, 334. Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 276. Die etwas ambivalente Aussage von Ernst, ebd., „zugleich aber wirkt sich die Einwohnung Gottes so aus, daß die Menschen

durch Glaube und Taufe dem Leib Christi eingegliedert sind und in ihrem geistlichen Leben Fortschritte machen, werden von Gott vollendet.<sup>1329</sup> Die Fortschritte bestehen vor allem in der Nächstenliebe, durch die der Leib Christi belebt wird, sowie im Gehorsam, durch den der Wille Gottes im Leib Christi auf Erden immer besser so getan wird, wie er in der Gemeinschaft der Heiligen im Himmel schon erfüllt wird, weshalb zu Recht gesagt werden kann, daß Christus am meisten in der Gemeinschaft der Heiligen im Himmel gegenwärtig ist.<sup>1330</sup>

Was die Menschen auf Erden angeht, so findet man eine Betrachtung der drei verschiedenen Arten von Menschen – Menschen des Naturgesetzes, Menschen des geschriebenen Gesetzes und Menschen der Gnade – in ihrer je verschiedenartigen Zugehörigkeit zur Kirche in Hugos Schrift *De arca Noe mystica*.<sup>1331</sup> Auch im Zeitalter der Gnade, der Zeit nach Christus also, gibt es, wie schon zuvor, alle drei Arten von Menschen. Die Menschen der Gnade, die von der Liebe erleuchtet werden, ragen in der Zeit der Gnade zwar durch ihren erhabeneren Rang (*statu excellentiores*), keineswegs aber der Zahl nach hervor.<sup>1332</sup> Stattdessen haben in der Zeit nach Christus sogar die Menschen des Naturgesetzes, die nur nach der natürlichen Vernunft und den Begierden des Fleisches leben, wieder zugenommen, weil sie leichter ihren Lastern nachgehen können, seit mit der Erkenntnis, daß nicht die Werke des Gesetzes, sondern die Gnade gerecht macht, auch die Angst vor Strafe geringer geworden ist. Auch Menschen des geschriebenen Gesetzes, deren Leben von Geboten und der Angst vor Strafe bestimmt ist und die deshalb ihre Fehler zu verbergen suchen, gibt es in der Zeit nach Christus durchaus noch, wengleich weniger als zuvor.<sup>1333</sup> Die Menschen des Naturgesetzes bestehen zum Teil aus den Ungläubigen, zu denen die Ungetauften gehören, zum Teil aber auch aus solchen, die zwar den Glauben haben, denen aber die guten Werke fehlen.

---

dadurch immer mehr zum Tempel Gottes bereitet werden“, kann richtigerweise nicht als ein „Werden“ im Sinne einer qualitativ zunehmenden Zugehörigkeit zur Kirche als dem Leib Christi verstanden werden, sondern als Werden im Sinne eines Erkennens dieser Zugehörigkeit durch diejenigen, die dem Leib Christi zugehören.

<sup>1329</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 1; PL 176, 415A: „... ideo dicitur Deus, quia in eis occulte agit, ut sint templum suum, idque in proficientibus et proficiendo perseverantibus perficit.“ Die Stelle ist zweifelhaft; vgl. Berndt, 334.

<sup>1330</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 27-18 / PL 176, 416B: „... per caritatem accipimus vivificationem.“; sowie: De sacramentis II, I, 1; PL 176, 415A-416A: „Cum igitur habitationem eius cogitas; unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in caelis, ubi propterea praecipue habitare dicitur; quia ibi fit voluntas eius perfecta eorum, in quibus habitat obedientia; deinde in terra, ubi aedificans domum suam habitat in fine saeculi didicandam.“ Letztere Stelle ist zweifelhaft; vgl. Berndt, 334.

<sup>1331</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 131-132 / PL 176, 688A-690C. Hugo von St. Viktor unterscheidet „homines naturalis legis“, „homines legis scriptae“ und „homines gratiae“; Vgl. auch Ehlers, Arca significat ecclesiam, 180f.

<sup>1332</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 136 / PL 176, 690C: „Tamen hoc tempus ideo tempus gratiae appellatur, quoniam nunc homines gratiae, quamvis non sint numero plures, tamen sunt statu excellentiores, quia veritas a paucis quidem tenetur, sed ab omnibus fere cognoscitur, et communi omnium iudicio antefertur.“

<sup>1333</sup> Vgl. ebd.: „Adveniente autem gratia, postquam rigor legis in misericordiam mutatus est, rursus multiplicantur homines naturalis legis, dum iam palam sectantur vitia sua, qui prius timore poenae coerciti latuerunt, homines vero scriptae legis minuuntur.“

Während erstere außerhalb der Kirche stehen (*extra ecclesiam*), gehören die anderen zwar äußerlich zur Kirche (*in ecclesia*), beide aber haben wie alle Menschen des Naturgesetzes niemals Anteil an der Kirche als Leib Christi (*nullo modo de ecclesia*).<sup>1334</sup> Mit der Unterscheidung des *in Ecclesia esse* vom *de ecclesia esse* bringt Hugo von St. Viktor den Unterschied zwischen bloß äußerlichem Christsein und dem lebendigen Gliedsein am Leib Christi zum Ausdruck. Interessant ist nun, daß Hugo von St. Viktor von den Menschen des geschriebenen Gesetzes sagt, daß sie in jedem Fall *in ecclesia* sind, weil sie den Glauben haben.<sup>1335</sup> Die Kirche, verstanden als Gemeinschaft der von Gott aus Juden und Heiden zur ewigen Rettung Berufenen<sup>1336</sup>, die er hier mit den zur Rettung vor der Sintflut in die Arche Noahs Gerufenen vergleicht, umfaßt also nicht nur getaufte Christen, sondern alle Menschen, die zu verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte den Glauben hatten. Diejenigen, die ihn als Menschen des geschriebenen Gesetzes zwar hatten, denen jedoch die Liebe fehlte und die deshalb nicht gut waren, waren wenngleich *in ecclesia*, so doch nicht *de ecclesia*. Das *de Ecclesia esse* ist in allen drei Zeiten der Heilsgeschichte ausschließlich den Menschen der Gnade (*homines gratiae*) reserviert, in deren Herz durch den Heiligen Geist die Liebe ausgegossen wurde und deren Glaube deshalb von der Erkenntnis und vom Tun des Guten erfüllt ist. Sie sind nicht nur äußerlich *in ecclesia*, sondern partizipieren als lebendige Glieder am Leib Christi, sind also auch *de ecclesia*.<sup>1337</sup> Zur Zeit der christlichen Taufe, die mit dem *tempus gratiae* ineins fällt, sind die Getauften entweder in der Gruppe der Menschen der Gnade zu finden, welche in dieser Zeit nach Hugos Ansicht – von Notfällen abgesehen – ausschließlich aus Getauften gebildet wird. Wie aus seiner skeptischer Einschätzung der wahren Zahl der *homines gratiae* deutlich wird, muß es Getaufte aber auch in den anderen Gruppen geben, wo sie zwar äußerlich in der Kirche stehen, dieser aber nicht so zugehören, daß ihr Leben in der Liebe gute Werke hervorbrächte. Sie sind nicht *de ecclesia*.

Hugos Differenzierung *in ecclesia esse* – *de ecclesia esse* läßt sich mit seiner oben erwähnten Aussage im Traktat *De unitate ecclesiae*, daß im Leib Christi nichts tot und außerhalb seiner nichts lebendig ist, nur so zusammenbringen, daß er von der *ecclesia* einen weiter gehenden Begriff hat als vom *corpus Christi*. Die

<sup>1334</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 137 / PL 176, 690D: „Homines naturalis legis partim sunt extra Ecclesiam, sicut infideles quique, partim in Ecclesia, sicut ii, qui solam fidem habent absque operibus, sed nullo modo de Ecclesia sunt, quia boni non sunt.“

<sup>1335</sup> Vgl. ebd.: „Homines scriptae legis tantummodo in Ecclesia sunt, quia fidem habent, sed de Ecclesia non sunt, quia boni non sunt.“

<sup>1336</sup> Vgl. De arca Noe mystica VI; Sicard, 139 / PL 176, 691D-692A: „Dextrae namque trabes geminae significant montem Sion, hoc est populum Iudaeorum in utroque sexu; et sinistrae latera aquilonis, hoc est populum gentium similiter in utroque sexu ad fidem concurrentium; et unam civitatem Dei, hoc est Ecclesiam, ex utroque facientium.“

<sup>1337</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 134 / PL 176, 689BC: „Homines autem gratiae dicuntur, in quorum cordibus diffusa est caritas per Spiritum sanctum, qui datus est eis, per quem illuminantur, ut quid agendum sit agnoscant et adiuvantur, ut adimplere valeant bonum, quod intelligere meruerunt.“ Vgl. ebd.; Sicard, 137 / PL 176, 690D: „Soli autem homines gratiae in Ecclesia sunt, et de Ecclesia sunt, quia et fidem habent, et boni sunt.“

Zugehörigkeit zum Leib Christi, vom dem Hugo sagt, daß er die *ecclesia sancta* ist, stimmt überein mit dem *de ecclesia esse* derjenigen, die zum Glauben auch die in guten Werke wirksame Liebe haben. Wo letztere fehlt, fehlt die Zugehörigkeit zum lebendigen Leib Christi, wenngleich eine Zugehörigkeit zur Kirche als Gemeinschaft der zur Rettung Gerufenen bleibt. Letztlich besitzt der Begriff *ecclesia* bei Hugo von St. Viktor aber eine Unschärfe, die nur durch weitere Präzisierungen, insbesondere mit Hilfe des Bildes vom lebendigen Leib Christi, aufgehoben wird.

### 3.4.5.2. Die Vereinigung mit dem Leib Christi als Wirkung der Taufe

Was nun die Wirkung der Taufe im Hinblick auf den Vorgang der Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi betrifft, differenziert Hugo von St. Viktor zwischen den Wirkungen der Taufe und denen des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi: In dem durch den einen Geist geeinten Leib Christi werden wir durch den Glauben Mitglied; durch die Liebe werden wir in ihm belebt. Der Glaube bewirkt die Vereinigung mit dem Leib Christi, während die Nächstenliebe die Glieder des Leibes mit Leben erfüllt.<sup>1338</sup> Diese von Hugo von St. Viktor so beschriebene geistige Wirklichkeit der je verschiedenen geistlichen Wirkungen von Glaube und Nächstenliebe und ihrer Funktion für Aufbau und Verlebendigung der Kirche wird von den beiden genannten Sakramenten in je verschiedener Weise in der sakramentalen Wirklichkeit abgebildet.<sup>1339</sup> Daraus läßt sich jedoch nicht auf eine vollständige Trennung der Wirkungen von Taufe einerseits und Eucharistie andererseits schließen.<sup>1340</sup> Von beiden Sakramenten lehrt Hugo von St. Viktor eine objektive und eine subjektive Seite im Sinne der späteren Unterscheidung des *opus operatum* vom *opus operantis*, da Taufe und Eucharistie den Glauben im Empfänger sowohl voraussetzen als auch geben und mehren. Freilich sind auch diese beiden Wege, der objektive und der subjektive, wie H. Weisweiler<sup>1341</sup> herausgestellt hat, bei Hugo von St. Viktor nicht völlig voneinander zu trennen. „Sie sollen sich gegenseitig ergänzen. Ersetzen kann der eine den andern nur im Notfall, wenn einer ungangbar ist. Und auch das gilt eigentlich nur vom subjektiven Weg“<sup>1342</sup>, der im Fall der Unmöglichkeit des Sakramentsempfangs den objektiven Weg ersetzt.

Durch die Taufe wird die Vereinigung mit dem Leib Christi bezeichnet, wie das Sakrament des Leibes und Blutes Christi die Verlebendigung sakramental

<sup>1338</sup> De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 15-18 / PL 176, 416B: „In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum. Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem; per caritatem accipimus vivificationem.“

<sup>1339</sup> In diesem Sinne sind die Worte: „In sacramento autem: ...“ zu deuten; vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 18 / PL 176, 416B.

<sup>1340</sup> Gegen A. Landgraf, der eine solche Trennung „mit übertriebener Pedanterie“ bei Hugo feststellen zu können meint; vgl. A. Landgraf, Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib, 77.

<sup>1341</sup> Weisweiler, Die Wirksamkeit, 97f.

<sup>1342</sup> Ebd., 98.

abbildet. Daß die sakramentale Handlung für Hugo von St. Viktor jedoch nicht eine Wirklichkeit ist, die nur oder vor allem in ihrer katechetischen oder liturgischen Funktion ihren Sinn hätte, sondern daß das Sakrament eben jene geistlichen Wirkungen hervorbringt, zeigt die Formulierung: *per baptismum efficimur membra Christi*.<sup>1343</sup> Wie sich Hugo von St. Viktor die Wirkung der Eingliederung in die Kirche durch die Taufe vorstellt, zeigt er im Kirchweihraktat von *De sacramentis*. „Die Kirche“, führt er dort aus, „ist selbst aber aus einer Vielzahl von Gläubigen in eins gesammelt; sie ist das Haus Gottes, aus lebendigen Steinen aufgebaut, wo Christus als Eckstein gesetzt ist.“<sup>1344</sup> Die lebendigen Steine sind die einzelnen Seelen der Gläubigen, die durch die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe der wahre Tempel Gottes (*verum templum Dei*) sind. Vorher aber muß die Seele bei der Taufe geheiligt werden, durch welche „die Gläubigen durch die Gnade einer neuen Geburt unter die Glieder des Leibes Christi gezählt werden.“<sup>1345</sup> Die Eingliederung in die Kirche bei der Taufe geschieht also dadurch, daß die Seele so geheiligt wird, daß sie als wahrer Tempel Gottes aus den geistlichen Steinen der göttlichen Tugenden erbaut wird. Daß dies durch die Taufe bewirkt wird, betont Hugo von St. Viktor durch die zweimalige Verwendung der Begriffe *exhibere* und *veritas/verum*, die er hier der Kirchweihe, welche die Seelenheiligung nur versinnbildlicht, gegenüberstellt.<sup>1346</sup>

Die Überschneidung der Bilder, die dadurch verursacht wird, daß er zum einen die Seele zum „wahren Tempel Gottes“ erklärt, andererseits aber auch die Kirche als „Haus Gottes aus lebendigen Steinen“ definiert, scheint Hugo von St. Viktor nicht gestört zu haben. Sie entspricht vielmehr dem Zueinander von Kirchweihe und Taufe. Indem die Taufe die einzelne Seele als wahren Tempel Gottes heiligt und mit Tugenden erfüllt, bewirkt sie zugleich, daß die Seele zu einem lebendigen Stein wird, der in die Kirche als Haus aus lebendigen Steinen eingefügt werden kann. Für die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Taufe ergibt sich damit unter Berücksichtigung ihres kirchenbildenden Aspektes und durch Hereinnahme der Kirchweihe als einer „Taufe der Kirche“ eine gewisse Parallelität zur Zeichenhaftigkeit der Eucharistie, für die Hugo von St. Viktor bereits eine doppelte Zeichenhaftigkeit kannte.<sup>1347</sup> So wie in der Eucharistie das sichtbare Brot Zeichen des Leibes Christi, dieser aber wiederum Bild der im Sakrament vermittelten Gnade ist, so ist die mit Weihwasser vollzogene Weihe der sichtbaren Kirche, des Gotteshauses, Zeichen der Besprengung des Katechumenen mit dem Taufwasser,

<sup>1343</sup> *De sacramentis* II, II, 1; Berndt, 336 / PL 176, 416B.

<sup>1344</sup> *De sacramentis* II, V, 1; Berndt, 369,27 – 370,1 / PL 176, 439C: „Sed et ipsa Ecclesia ex multitudine fidelium in unum congregata: domus est Dei vivis lapidibus constructa, ubi Christus fundamentum angulare positus est.“

<sup>1345</sup> Ebd.; Berndt, 369, 20-22 / PL 176, 439B: „Quasi enim primum sacramentum in baptismo cognoscitur, per quod fideles omnes inter membra corporis Christi per generationis novae gratiam computantur.“

<sup>1346</sup> Vgl. oben Kap. 2.4.2.2.

<sup>1347</sup> Vgl. ausführlich unten Kap. 5.4.2.1.

diese aber Zeichen der unsichtbaren Heiligung der Seele, welche wiederum als Zurichtung lebendiger Steine die Kirche als Leib Christi aufbaut.

	<b>Taufe</b>	<b>Eucharistie</b>
<i>sacramentum</i>	Kirchweihe als „Taufe des Gotteshauses“ <sup>1348</sup> ( <i>dedicatio Ecclesiae quasi primum baptismum</i> )	Brot ( <i>species panis</i> )
<i>res et sacramentum</i>	Bad der Taufe ( <i>lavacrum aquae totum purgans</i> <sup>1349</sup> / <i>aqua sanctificata</i> <sup>1350</sup> )	Leib Christi ( <i>corpus Christi/veritas corporis</i> )
<i>res</i>	Gnade der Wiedergeburt ( <i>generationis novae gratia</i> <sup>1351</sup> / <i>perfecta iustitia</i> <sup>1352</sup> )	Gnade ( <i>gratia et amor</i> )

Daß die Taufe die durch den Glauben geschehende Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi sakramental bezeichnet, zugleich aber auch ursächlich bewirkt, ist für Hugo von St. Viktor kein Widerspruch. Nur in dem Notfall, daß die Taufe trotz vorhandenen Glaubens nicht empfangen werden kann, wird der Glaube nicht durch die Taufe bezeichnet, sondern er bewirkt ohne diese die Eingliederung in den Leib Christi. Ansonsten bewirkt die Taufe die Eingliederung. Hugos Formulierung *in sacramento*<sup>1353</sup> soll nicht eine zusätzliche, allenfalls katechetisch-liturgische Ausschmückung des Glaubens beschreiben, sondern aussagen, daß die Wirkung des Glauben, die Eingliederung in die Kirche, durch das Sakrament erfolgt. Der mögliche Verlust der Gliedschaft am lebendigen Leib Christi durch spätere Sünden ist dadurch zwar nicht ausgeschlossen; ausgeschlossen ist aber, daß der

<sup>1348</sup> De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 18 / PL 176, 439B: „... de dedicatione Ecclesiae, quasi de primo baptismate ...“

<sup>1349</sup> De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382, 9 / PL 176, 449B.

<sup>1350</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 8-9 / PL 176, 443A.

<sup>1351</sup> De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 21 / PL 176, 439B.

<sup>1352</sup> De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382, 9 / PL 176, 449B.

<sup>1353</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 18 / PL 176, 416B.

Getaufte seine Zugehörigkeit zur *ecclesia* jemals wieder so verlieren könnte, daß er *extra ecclesiam* stünde.<sup>1354</sup>

In negativer Terminologie hat Hugo von St. Viktor die in die Kirche eingliedernde Wirkung der Taufe auch in seiner mystischen Schrift *Eulogium sponsi* beschrieben, wo er auch Abstufungen des Lebendigseins im Leib Christi kennt. In einer der exegetischen Vätertradition folgenden etymologischen Erklärung des in Hld 4,8 genannten Berges Hermon mit *anathema eius* erklärt Hugo dort die Eingliederung in den Leib Christi als *anathema anathematis*, das heißt als *separatio separationis*.<sup>1355</sup> Dem von Christus getrennten „Engel Apostata“, den Hugo von St. Viktor mit dem *Diabolus* identifiziert, sind die Menschen von Adam an durch die Ursünde eingegliedert, weil der erste Mensch in Sünde empfangen und gezeugt wurde, nachdem sich die Menschen von Beginn an durch die hochmütige Übertretung des Gebotes Gottes von der Gemeinschaft mit ihm getrennt haben und fortan zur Gemeinschaft der von Gott Getrennten gehörten, die man auch die Gemeinschaft des Engels Apostata oder des *diabolus* nennen kann. Die Wiedergeburt des einzelnen Menschen durch die Sakramente des Glaubens bewirkt (*efficitur*) aber, daß er ein Glied Christi wird und dadurch von der Einheit mit dem *diabolus* getrennt wird.<sup>1356</sup> Die Taufe, welche Hugo von St. Viktor hier unzweifelhaft anspricht, wie eine ähnliche Exegese des Berges Hermon in seinem Psalmenkommentar zeigt<sup>1357</sup>, bewirkt also eine Trennung des in der Taufe Wiedergeborenen von der Gemeinschaft der von Gott Getrennten. Ihre Wirkung ist ein *anathema anathematis* oder eine *separatio separationis* im Sinne einer Trennung

<sup>1354</sup> Der Status „*extra ecclesiam*“ verbleibt denjenigen „*homines legis naturalis*“, die Hugo von St. Viktor als „*infideles*“ bezeichnet; vgl. *De arca Noe mystica* V; Sicard, 137 / PL 176, 690D.

<sup>1355</sup> *Eulogium*; PL 176, 991C: „*Hermon interpretatur anathema eius. Cuius eius; ipsius anathematis. Ergo quasi anathema diceretur anathematis. Primum ergo nobis quaerendum, quid sit anathema, deinde quid sit anathema anathematis adiungendum. Anathema est separatio; anathema anathematis, separatio separationis.*“

Zu der von Hieronymus herkommenden und zum Gemeingut gewordenen Erklärung des „Hermon“ mit „*anathema eius*“ vgl. Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 339.

<sup>1356</sup> *Eulogium*; PL 176, 991CD: „*Quis autem melius potest dici anathema quam apostata angelus? Qui se primum per superbiam a societate supernae illius civitatis separavit, ex demerito praevaricationis suae, dum vero capitis membrum esse noluit ab unitate corporis illius praecisus, caput iniquorum omnium factus est. Constat autem, quod omnis homo secundum primam generationem, qua in peccato concipitur, et in peccato nascitur, huius capitis membrum est et ad illius societatem pertinet; sed quisquis per sacramenta fidei regeneratus membrum Christi efficitur, ab unitate huius corporis separatur. Quis ergo est anathema, nisi diabolus et membra eius?*“

<sup>1357</sup> Vgl. Hugos Auslegung von Ps 42 (41), 7, welche inhaltlich der Deutung des Berges Hermon im „*Eulogium sponsi*“ entspricht. Die Exegese des Berges Hermon ist im Psalmenkommentar zwar knapper gefaßt, jedoch wird die Taufe explizit genannt: *Adnot. in Psalmos* 51; PL 177, 616BC: „*Hermonium interpretatur anathematizatio. In baptismo autem diabolus, cum omnibus operibus et pompis eius anathematizavimus, et Christo conformes facti a membris diaboli separati sumus. Homo igitur per baptismum a diabolo separatus, fit Hermon mons per virtutem, modicus per humilitatem.*“ Im „*Eulogium sponsi*“ spricht Hugo von St. Viktor zwar nicht ausdrücklich vom „*sacramentum baptismi*“. Mit der Terminologie „*per sacramenta fidei regeneratus*“ kann jedoch auch hier, selbst wenn man den zwingenden Vergleich mit dem Psalmenkommentar unberücksichtigt lassen würde, nur die Taufe gemeint sein, wenngleich die Wirkung im Notfall auch ohne das Sakrament durch den Glauben allein zustande kommen kann, weshalb Hugo von St. Viktor die Begriffe „*per sacramenta fidei*“ (PL 176, 991D) und „*per fidem*“ (PL 176, 992A) austauschbar verwenden kann.

vom *corpus diaboli*, der Gemeinschaft der von Gott Getrennten, welche mit der Gliedwerdung Christi einhergeht.<sup>1358</sup>

Daß die Eingliederung in den Leib Christi freilich noch nicht zur höchsten denkbaren geistlichen Einheit mit Gott führt, sondern verschiedene Formen der Zugehörigkeit zum Leib Christi zuläßt und es einer Vervollkommung der einzelnen Seele in den geistlichen Tugenden – und dazu, wie wir gesehen haben, auch weiterer Sakramente - bedarf, erläutert Hugo von St. Viktor am Bild des Aufstiegs auf den Berg Hermon: die einen Gläubigen versinnbildlicht auch nach ihrer Wiedergeburt noch das Tal am Hermon, während andere auf halber Höhe und deshalb für den *campus Hermon*, wieder andere aber für den Berg Hermon selbst stehen.<sup>1359</sup> Das Tal des Hermon sind diejenigen, die zwar durch den Glauben vom *diabolus* getrennt worden sind, durch ein auf das Fleischliche ausgerichtetes Leben aber noch in in niedrigen Wünschen gefangen sind. In der Mitte stehen diejenigen, welche zwar nicht mehr durch die Fleischeslust niedergehalten werden, sich aber auch noch nicht im geistlichen Umgang zum Höheren erheben konnten. Der Berg Hermon im Sinne einer vollkommenen *separatio separationis* sind jene, welche nicht bloß durch den Glauben vom Teufel getrennt sind, sondern die auch durch die Höhe ihrer Tugend und die Beständigkeit ihres Charakters (*per constantiam mentis*) gegen ihn aufgerichtet sind. Der „alte Feind“ fürchtet sich mehr vor denjenigen, die nicht nur von ihm getrennt, sondern auch gegen ihn aufgerichtet sind und die er deshalb beständig bedrängt und verfolgt.<sup>1360</sup>

### 3.4.5.3. Die Kirche und die Einheit der Vorherbestimmten

Während die Wirkung der *vivificatio*, des Fortschreitens in der Liebe und somit in der Einheit der Kirche, von Hugo von St. Viktor dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi zugeschrieben und deshalb später behandelt werden wird, bleibt für die ekklesiale Wirkung der Taufe noch die Frage, wie diese mit Hugos Lehre von

<sup>1358</sup> Vgl. Eulogium; PL 176, 991D: „Et qui sunt anathema anathematis, nisi qui separati a corpore diaboli, facti sunt membra Christi?“ Vgl. Adnot. in Psalmos 51; PL 177, 616C: „Homo igitur per baptismum a diabolo separatus ... Quando itaque per paenitentiam a Deo virtutum dona per peccatum amissa requirimus, quasi de modico monte Hermonii, eius memores sumus, quia sic olim nos a diabolo separatos et per virtutem exaltatos, et per virtutem conformitatis Christi temperatos, meminimus.“

<sup>1359</sup> Vgl. Eulogium; PL 176, 991D-992A: „Nam quemadmodum supra de Seir dictum est, ita et nunc de Hermon dici potest, quod videlicet alii sunt mons Hermon, alii campus Hermon, alii vallis Hermon.“

<sup>1360</sup> Vgl. ebd.; PL 176, 992AB: „Vallis Hermon dici possunt, qui per fidem quidem a diabolo iam separati sunt, sed adhuc per vitam carnalem in infimis desideriis prostrati iacent. Campus Hermon sunt hi fideles, qui medium quemdam statum tenentes nec per voluptatem carnis in imo depressi sunt, neque per spiritualem conversationem ad superna erigi possunt. Mons vero Hermon sunt ii, qui non solum per fidem a diabolo sunt separati, sed etiam per eminentiam virtutis et per constantiam mentis contra diabolum sunt erecti. Et hi profecto sunt, quibus antiquus hostis magis invidet, quos non solum a se divisos sed etiam contra se erectos videt. Hi sunt ergo, quos iugiter persequendo opprimere nititur, quos et a se recessisse, et contra se stare conspicatur. Isti ergo tanto graviore tribulationes saepe sustinent, quanto magis communem omnium hostem sibi singulariter infestum habent.“



der Prädestination zu vereinbaren ist. Die Prädestinationslehre Hugos von St. Viktor, die J. Gross in Kurzform dargelegt hat<sup>1361</sup>, entspricht im wesentlichen der heilspartikularistischen Lehre des Augustinus von der doppelten Prädestination und seiner Lehre von Gottes Vorauswissen: Gott weiß von Ewigkeit her, welche gerettet und welche verdammt werden. Gott rettet oder verdammt zwar von Ewigkeit her, wobei aber das Retten oder Verdammen nichts anderes ist als das bloße Vorauswissen Gottes über den künftigen Willen des Einzelnen, aufgrund dessen er gerettet oder verdammt werden wird.<sup>1362</sup> Die Prädestination zum Heil wie auch die Reprobation sind von Ewigkeit her festgelegt, wenngleich das Verdammungsurteil erst erfolgt, nachdem der Mensch gesündigt hat, und die Vorsehung Gottes die Verdammung nicht dadurch bewirkt, daß Gott das Böse will, sondern darin, daß er wollte, daß auch das Böse sei, so daß Gott nicht die böse Absicht will oder billigt, sondern „lediglich das physische Sein des sündigen Aktes“<sup>1363</sup>. Hugo von St. Viktor unterscheidet die *praedestinatio in Deo*, mit der die Erwählungsgnade Gottes (*gratia eligens*) gemeint ist, von der *praedestinatio in sanctis*, welche als Wirkung der Erwählungsgnade die Bekehrung der Herzen derjenigen bezeichnet, die gerettet werden.<sup>1364</sup> Indem Gottes Prädestination sich nur auf das Gute, das Gott tun will, das Vorherwissen sich aber sowohl auf das Gute bezieht, das Gott tun, als auch auf das Böse, das er zulassen will, sind Prädestination und Präsenz zwar hinsichtlich ihres Gegenstandes verschieden, hinsichtlich ihrer Unabänderlichkeit in Gott aber eins.<sup>1365</sup> Die Frage, wie die Zulassung des Bösen mit Gottes Gerechtigkeit und Güte vereinbar ist, löst Hugo von St. Viktor recht einfach mit dem Hinweis auf Gottes unumschränkte und im voraus unfehlbar gerechte Macht, mit der er, wenn er will, auch Unschuldigen gerechte Strafen zuteilen kann, was er, wie wir bereits bei der Frage nach dem Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder sahen, bei Hiob oder beim Blindgeborenen im Johannesevangelium auch getan hat.<sup>1366</sup> Daß von Gott

<sup>1361</sup> Gross, Ur- und Erbsünde, 56-61.

<sup>1362</sup> Vgl. De Dei praescientia; Lottin, Questions inédits, 187: „Deus in praescientia sua ab aeterno salvat vel damnat. Salvare autem vel damnare in praescientia nihil aliud est quam praescire vel praevидere, qualis sit uniuscuiusque voluntas futura, ex qua coronetur vel damnetur.“

<sup>1363</sup> Vgl. Gross, ebd., 57-59. Vgl. De Dei praescientia; Lottin, Questions inédits, 187: „Neminem enim Deus damnat, antequam peccet, vel coronat, antequam iudicet.“

<sup>1364</sup> Vgl. De praedestinatione; Lottin, Questions inédits, 188: „Praedestinatio in Deo est illa naturaliter benignitas Dei, qua paratus est beneficia sua electis impendere, id est gratia eligens; praedestinatio in sanctis est illius praeparatio, quae prima convertit cor ad Deum et per fidem praeparat idoneum ad reliqua dona virtutum suscipienda, id est effectus gratiae eligentis.“

<sup>1365</sup> Vgl. Gross, ebd., 58.

<sup>1366</sup> Vgl. Misc. I, 151; PL 177, 554B: „Nec iniustum est, cum illi placet, cui nihil iniustum placet.“ Vgl. ebd., 554B-D. Vgl. ferner De sacramentis I, VIII, 9; Berndt, 201, 6-13 / PL 176, 311C: „Sive in his igitur, qui salvantur, sive in his, qui damnantur, iustitia patiens est, per quam illud, quod fit, sic iustum est, ut etiam, si aliter fieret, iniustum non esset. Nam et hi, qui secundum merita sua iuste damnantur, per gratiam Dei iuste salvari potuissent, si Deus eos salvare voluisset. Et rursus qui per gratiam Dei iuste salvantur, secundum merita sua iuste damnari potuissent, si Deus eos salvari voluisset. Si ergo quod voluit, utrinque bonum iustum fuit, ut etiam aliter voluisset, iniustum non fuisset, quia potestas est in voluntate eius, quia sine iniustitia eo facere illi licet, quodcumque voluerit.“

trotzdem gesagt werden kann, daß er das Heil aller Menschen wolle<sup>1367</sup>, sieht Hugo von St. Viktor im *opus restaurationis*, nämlich darin begründet, daß die Heilmöglichkeiten, die Gott allen Menschen anbietet, voran die Taufe, zur Erlösung aller Menschen zwar ausreichen, diese aber nicht von allen angenommen werden.<sup>1368</sup> Die Kraft des Opfers Christi genügte, um die Schuld aller Menschen zu vernichten und alle mit Gott zu versöhnen.<sup>1369</sup> Die darin zum Ausdruck kommende Barmherzigkeit, Geduld und Langmut Gottes kann aber gleichwohl vom Menschen zu seinem Unheil verachtet werden, ohne daß dies dem Willen Gottes, alle Menschen zu retten, widerspricht, da dieser Wille nicht aus einer Notwendigkeit oder Verpflichtung Gottes herrührt, sondern allein aus seiner Barmherzigkeit hervorgeht.<sup>1370</sup> Wie für Augustinus steht auch für Hugo von St. Viktor fest, daß die Zahl der zum Heil Vorherbestimmten bei den Menschen – umgekehrt als bei den Engeln - geringer ist als die Zahl der zur Verdammung Bestimmten.<sup>1371</sup> Daß für Hugo von St. Viktor die ungetauft gestorbenen Kinder unter Letztere fallen, wurde bereits deutlich. Wie aber verhält es sich dann mit der Vorherbestimmung der Getauften im allgemeinen bei den Gliedern der Kirche, zu denen doch alle Menschen um ihres Heiles willen gehören müßten?

Im Traktat *De vitiis et virtutibus* spricht Hugo von St. Viktor von der *unitas praedestinationis*<sup>1372</sup>, welche die Einheit der Kirche meint, zu der diejenigen, von denen Gott weiß, daß sie die Seinen sind, mit Sicherheit gelangen. Hugo von St. Viktor spricht jedoch, nachdem er die Einheit der Vorherbestimmten genannt hat, zunächst weder von der Eingliederung in die Kirche noch von der Taufe, durch die die Eingliederung bezeichnet und bewirkt wird, sondern sogleich von der auch von den Prädestinierten zwar zeitweise verlierbaren und doch letztlich für sie unverlierbaren Liebe (*caritas*). Der Grund dafür ist: die *unitas ecclesiae*, die für

<sup>1367</sup> Vgl. De Dei voluntate; Lottin 194: „Paulus ad Timotheum: „Qui vult omnes homines salvos fieri (1 Tim 2, 4)“. Vult per misericordiam, etsi reprobet per iustitiam. Omnibus enim Deus semper misericors est in natura, non semper in exhibitione. Nam iustitia exigente quandoque necesse est punire.“

<sup>1368</sup> Zur Problematik der Deutung des „omnes“ vgl. Gross, Ur- und Erbsünde, 56f. Vgl. Lottin, Questions inédits de Hugues de Saint-Victor, in: RThAM 26 (1959), 194.

<sup>1369</sup> Vgl. De Dei voluntate; Lottin, 195: „Cum enim digni essemus morte, seipsum dedit nobis hostiam, virtutem ad omnia peccata delenda habentem et ad reconciliationem omnium hominum sufficientem.“

<sup>1370</sup> Vgl. ebd.: „Qui autem hac Dei patientia abutitur et divitias bonitatis et longanimitatis eius contemnit, thesaurizat sibi iram iusti et potentis iudicis in die irae generalis ... Vel: omnes homines ex misericordia vult salvos fieri, cum non ex debito vel necessitate sed sola misericordia in creatione homini dedit unde posset salvari.“

<sup>1371</sup> Vgl. De sacramentis I, V, 31; Berndt, 132,23 – 133,4 / PL 176, 261C: „Si enim in hominibus plures mali sunt quam boni, in angelis plures boni quam mali, cum positum sit tot electos futuros homines, quot sunt angeli boni; constat sine ulla dubitatione plures esse homines bonos quam sint angeli mali, multoque plures homines malos quam angelos malos, quia plures sunt homines mali quam boni, cum plures sint homines boni quam angeli mali.“ Die von Gross, Ur- und Erbsünde, 57, angeführten Belege zum Begriff „Masse des Verderbens“ („massa damnata“) bei Hugo von St. Viktor taugen jedoch nicht, da Hugo dort heilsgeschichtlich von den Verdammten vor der Ankunft Christi spricht.

<sup>1372</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 11; Berndt, 503 / PL 176, 544B.

Hugo von St. Viktor mit der *caritas* identisch ist<sup>1373</sup>, und mit der die Christen im vollen und reinen Sinne bezeichnet werden. Sie geht über das hinaus, was das *membrum Christi effici*, welches die Taufe bewirkt, meint. Die Eingliederung in die Kirche, die durch die Taufe erfolgt, bewirkt noch nicht das Bleiben in der Liebe und so in der Einheit der Kirche. Teilhabe an der Kirche und an der Einheit der Kirche sind für Hugo von St. Viktor nicht identisch.<sup>1374</sup>

Da er jedoch ausdrücklich auch für die Prädestinierten die Möglichkeit des zeitweiligen Verlustes der Liebe und des Bleibens in der Einheit der Kirche annimmt<sup>1375</sup>, kann grundsätzlich weder nur aus dem Empfang der Taufe, noch aus dem je gegenwärtigen Bleiben in der Liebe auf eine Vorherbestimmung des einzelnen zum Heil oder zur Verdammung geschlossen werden. Es wäre freilich abwegig anzunehmen, daß die Prädestinierten ohne den Empfang der Taufe zum Leben in der Einheit der Kirche und in der Liebe kämen. Dafür bietet Hugos Werk, vom Ersatz der Taufe durch den Glauben im Notfall abgesehen, keine Anhaltspunkte.

Diejenigen Christen, die zur *unitas praedestinationis* gehören, gehören prinzipiell auch in der Weise zur *unitas ecclesiae*, daß sie beim Jüngsten Gericht zu denjenigen gehören werden, die zur Rechten Christi stehen.<sup>1376</sup> Zum größeren Kreis der *universitas Christianorum* und somit zur *ecclesia* gehören allerdings auch diejenigen, die zwar getauft worden sind, sich aber nicht als wahre Christen erwiesen haben und beim Gericht zur Linken Christi stehen werden.<sup>1377</sup> Getaufte Christen können im Laufe ihres Lebens die *caritas* wieder verlieren, indem sie sündigen. Hugo von St. Viktor betont, daß die *caritas* selbst zwar verloren werden könne, daß jedoch auch beim Verlust der *caritas* keine sichere Entscheidung über den Verlust der *unitas praedestinationis*, noch der Gliedschaft in der Kirche, wohl

<sup>1373</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 503, 19-22 / PL 176, 544A: „Et dicit scriptura: Qui in unitate ecclesiae sunt, perire non possunt, hoc est, quod dicere voluisti: qui in caritate sunt, perire non possunt; sive caritatem, sive unitatem nomines idem est, quia unitas est caritas, et caritas unitas.“

<sup>1374</sup> Vgl. auch A. Landgraf, Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib, 79: „Es könnte ja, a priori gesprochen, auch Glieder geben, die nicht an der Einheit der Kirche, wohl aber an der Kirche teilhaben.“ Dagegen ist Landgrafs Anwendung der Unterscheidung zwischen „unio“ und „unitas“, die Hugo in seiner Christologie und für diese trifft, auf ekklesiologische Fragen problematisch. Vgl. ebd.

<sup>1375</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 11; Berndt, 504, 8-10 / PL 176, 544C: „Praedestinati autem postquam Deum diligere coeperint, vel perseveranter diligunt, ut a dilectione non cadant, vel cum a dilectione ceciderint, iterum ad illam resurgunt, ut non pereant.“

<sup>1376</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 3; Berndt, 337-338 / PL 176, 417 und De sacramentis II, XIII, 11; Berndt, 503,27 – 504,1 / PL 176, 544BC: „Quid amplius quaeris? Fortassis aliam unitatem ecclesiae interpretari voles, de qua veraciter dicere possis, quod iccirco in illa nullus peribit, quoniam de illa nullus exhibit. Est enim unitas praedestinationis, de qua dicitur: Novit Dominus, qui sunt eius. Et verum est, quia omnes, qui in hac unitate sunt, salvi erunt, quoniam ex his, qui praevisi sunt ad vitam, nullus peribit.“

<sup>1377</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 3; Berndt, 337, 16-17 / PL 176, 417A: „Quid est ergo ecclesia, nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?“ und ebd.; Berndt, 337, 21-24 / PL 176, 417B: „Non ita dico ad sinistram quemadmodum illi ad sinistram statuentur, quibus dicitur: Ite maledicti, in ignem aeternum. Absit a me, ut bonos laicos ibi statuere praesumam! Nam qui boni erunt sive laici sive clerici, ibi non erunt; et qui mali erunt sive laici sive clerici, ibi erunt.“

aber der Gliedschaft in der *unitas Ecclesiae* getroffen werden kann, welche mit der *caritas* quasi identisch ist.<sup>1378</sup>

Diese Differenzierung des Kirchenbegriffes ermöglicht es Hugo von St. Viktor, auch Sündern eine gewisse Teilhabe an der Kirche zuzuordnen.<sup>1379</sup> Ausdrücklich weist er am Beispiel der Sünde Davids darauf hin, daß der Geist Gottes auch bei dem, der sündigt, bleiben kann, damit er ihn behüte und zur Umkehr mahne, obwohl der Sünder nicht mehr im Stande der Rechtfertigung ist.<sup>1380</sup> Allerdings müsse man dann davon sprechen, daß der Heilige Geist ‚bei‘ jemandem, nicht ‚in‘ jemandem bleibe.<sup>1381</sup> Man müsse sich aber davor hüten, aus den frommen Gefühlen, die solche Sünder bisweilen haben können, wenn sie die Sünde, obwohl sie ihr zustimmen, doch auch als Schmerz empfinden, schon auf das Vorhandensein der *caritas* oder der *dilectio Dei* zu schließen.<sup>1382</sup> Sie sind nämlich nur Reste guter Empfindungen aus dem einstigen Stand der Rechtfertigung, wie es auch beim bekehrten Sünder umgekehrt Reste schlechter Gefühle geben könne, die doch allein noch nichts über seinen Stand vor Gott aussagen.<sup>1383</sup> Aus bloßen Gefühlen oder aus

<sup>1378</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 11; Berndt, 505, 12-13 / PL 176, 545C: „Quod enim quis numquam fuit, numquam esse desiit. Quapropter qui aliquando amare desiit, constat profecto, quia priusquam amare desineret, amavit.“ Vgl. ferner De sacramentis II, II, 3; Berndt, 503, 21-23 / PL 176, 544A: „Sive caritatem sive unitatem nomines idem est, quia unitas est caritas et caritas unitas. Qui ergo in unitate Ecclesiae sunt et qui in caritate sunt, perire omnino non possunt. Manifesta est veritas.“

<sup>1379</sup> Vgl. Beumer, Die Ekklesiologie der Frühscholastik, 386f.: „Bei Hugo von St. Viktor ist die Ausdrucksweise so, daß die Beseelung des Heiligen Geistes auf den Leib Christi und dessen Glieder eingeschränkt wird und demnach anscheinend Rechtfertigung und Gnadenleben außerhalb der Kirche keine Anerkennung finden; zugleich würden aber auch die Sünder, die doch als eigentliche Glieder des Leibes irgendeinen Anteil an der Seele haben müßten, an dieser Stelle davon ausgeschlossen.“ Diese ekklesiologische Problemanzeige Beumers läßt sich durch die Unterscheidung von „ecclesia“ und „unitas ecclesiae“ auflösen, welche bei Beumer unberücksichtigt bleibt. Zwar schränkt Hugo von St. Viktor Rechtfertigung und Gnadenleben in der Tat auf die Kirche im Sinne der „unitas ecclesiae“ ein, welche mit dem Leib Christi gleichzusetzen ist, in dem die „caritas“ herrscht und welcher ganz vom Heiligen Geist belebt ist, kennt jedoch einen weiteren Kirchenbegriff im Sinne der „unitas praedestinationis“, zu welcher – am Beispiel des Königs David aufgezeigt – auch Sünder gehören können.

<sup>1380</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 12; Berndt, 507, 4-12.17-20 / PL 176, 547A: „Sed dicunt: Si David peccando caritatem amisit, quomodo ergo verum est, quod scriptum est de ipso, quia spiritus Domini non recedebat a David ab eo die et deinceps? Si enim caritas recessit, quomodo spiritus Domini remansit? Quasi vero spiritus Dei secundum multa alia remanere non potuerit, etiam si secundum donum caritatis recessit. Nonne et in illis sive cum illis remanet, quos cadentes custodit ne pereant, quos tamen stantes non custodit, ne cadant? Iustus cum ceciderit, non collidetur; quia Dominus supponit manum suam. Quid ergo? Si praesens erat Dominus stanti, quare lapsus est? Et si praesens non erat cadenti, quare collisus non est? ... sic itaque spiritus Domini non recessit a David, quia cum eo erat, ut abeuntem reduceret, et paenitentem iustificaret. Et forte cum eo erat, sed non in eo erat. Cum eo erat ad custodiam, sed in eo non erat ad iustitiam.“

<sup>1381</sup> Vgl. ebd.

<sup>1382</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 12; Berndt, 508, 21-27 / PL 176, 548BC: „In ea ergo voluntate, qua contra Deum carnem consentire elegerunt, caritatem utique Dei nullatenus habuerunt, quamvis tamen in eo ipso quod magnam in temptatione violentiam passi sunt aliquam in peccato suo excusationem habere possunt. De affectu vero pietatis, quem huiusmodi peccantes nonnumquam habere videntur, quando simul et peccare consentiunt, et tamen quodammodo in peccato, quod non deserunt, dolore quodam affici non desistunt, cavendum est omnino, ne caritatis sive dilectionis Dei nomine dignus existimetur.“

<sup>1383</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 12; Berndt, 508,27 – 509,3 / PL 176, 548C: „Si enim in his, qui ab iniquitate ad iustitiam convertuntur, affectus quidam et delectationes praeteritorum malorum remanent, qui tamen in bono proposito constitutis ad iniquitatem non imputantur; quare non similiter

den sichtbaren Werken läßt sich weder sicher auf das *meritum iustitiae*, noch auf die Gottesliebe, die *caritas*, schließen, welche mit der Taufe als Gnadengeschenk des Heiligen Geistes zwar verliehen wird, ohne daß damit aber schon gesagt wäre, ob sie für einen bestimmten Getauften nicht auch wieder verloren geht. Diejenigen, die trotz der Unmöglichkeit, hierzu Sicheres zu wissen, sich dennoch in Gedanken über diese Dinge verlieren, gelten Hugo von St. Viktor als übertrieben neugierig und abergläubisch.<sup>1384</sup>

#### 3.4.5.4. *Signaculum baptismatis* - Der Charakter der Taufe

Die Lehre vom Charakter derjenigen Sakramente, die nur einmal empfangen werden können – Taufe, Firmung und Ordo -, als ein feststehender Begriff der Sakramententheologie für die Unauslöschlichkeit eines geistlichen Siegels, das diese Sakramente dem Empfänger einprägen, hat eine lange Entstehungsgeschichte, die von Tertullian und Augustinus bis in die späte Frühscholastik reicht. Sie ist andernorts, insbesondere von N. Häring<sup>1385</sup>, detailreich dargestellt worden. Ausgangspunkte der Entwicklung der Lehre vom Charakter der besagten Sakramente und der Taufe im besonderen war weniger die Frage nach der Wirkung des Sakramentsempfangs, als vielmehr die Frage nach der Wiederholbarkeit und Nichtwiederholbarkeit. Auch wenn die Frage schon seit der Väterzeit zugunsten der Nichtwiederholbarkeit faktisch gelöst war, und das Wort *character* in Theologie und Kanonistik lange Zeit in vielfältiger Verwendung gebraucht worden war<sup>1386</sup>, entstand der Begriff *character* als Terminus technicus der Sakramententheologie in der Zeit bald nach Hugo von St. Viktor. Die Lehre vom Taufcharakter, dessen entscheidende Merkmale nach der späteren, von Thomas von Aquin übernommenen Schuldefinition<sup>1387</sup> einerseits die unsichtbare Unterscheidung der Getauften von den Ungetauften, andererseits die Einprägung eines bleibenden Merkmals oder unauslöschlichen Siegels des dreifaltigen Gottes in der Seele des Getauften sind, wurde im Laufe des 12. Jahrhunderts entwickelt und findet sich in diesem ausgeprägten Sinne erst in Schriften aus der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts.<sup>1388</sup>

---

in his, qui ad iniquitatem declinaverunt, ex usu praeteritae virtutis etiam in malo proposito affectiones quaedam amissi sive corrupti boni aliquando superesse dicantur, quae quidem sine proposito bonae voluntatis ex usu sive ex natura inesse possunt; sed sine ipso iustitiae meritum habere non possunt.“

<sup>1384</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 12; Berndt, 509, 7-11 / PL 176, 548D: „Ad hunc ergo oculum, ex quo solo totum corpus lucet, respicere debuerunt, qui in affectionibus nescio qualibus quas et incredulis et iniquis aliquotiens sive ex natura sive ex usu inesse videmus, meritum hominis constituunt. Poterant hic satis superstitiosae quaestiones finem accipere, si tamen finem accipere poterant.“

<sup>1385</sup> Häring, *Character, Signum und Signaculum*. Allerdings hat Häring Hugo von St. Viktor gänzlich übergangen. Vgl. auch die ältere Monographie von Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter*.

<sup>1386</sup> Vgl. Häring, *Character* (1956), 49.

<sup>1387</sup> Zur Entstehung der Schuldefinition aus der Sentenzenglosse des Alexander von Hales vgl. Hödl, *Der Ursprung der Schuldefinition*, 298f.

<sup>1388</sup> Der Begriff selbst und sein Bezug auf die Taufe findet sich freilich bereits bei Augustinus, der mit „character“ bereits die bleibende Bedeutung der durch die Taufformel erfolgenden

Seit Augustinus wurden gewisse sakramentenbezogene Worte wie *baptismus*, *ordo* oder *ordinatio* im Sinne einer „unsichtbaren sakramentalen Dauerwirkung“<sup>1389</sup> verstanden. Ebenso finden sich bereits bei Augustinus die Begriffe *character militiae* für das den Legionären eingebrannte Zeichen ihres Heeres, *dominicus character* für das den Schafen eingebrannte Zeichen ihres Eigentümers, ferner *characteres* im Plural für von ihm bekämpfte magische Praktiken und, selten, *character christianus*, mit dem so viel wie die christliche Lebensweise gemeint war.<sup>1390</sup> Augustinus gebrauchte das Wort *character* im Austausch mit den sinnähnlichen Worten *signum* und *signaculum* zwar gelegentlich auch im Zusammenhang mit Sakramenten, die er besprach, auch der Taufe<sup>1391</sup>, jedoch nicht als sakramententheologischen Begriff.

Die Überzeugung, daß von Häretikern Getaufte bei ihrer Rückkehr in die Kirche nicht erneut zu taufen sind, war im 12. Jahrhundert allgemein geworden.<sup>1392</sup> Dabei wurde insbesondere von den Theologen und Kanonisten des 12. Jahrhunderts die richtige, sprich die trinitarische Taufform und die postbaptismale Salbung in Kreuzesform vorausgesetzt und die Nichtwiederholung der Taufe unter der Voraussetzung gerechtfertigt, daß die Form der Taufe gewahrt worden ist: *servato caractere Christi*.<sup>1393</sup> Das Wort *character* bezeichnete dabei freilich neben der Taufform vor allem das Zeichen des Kreuzes Christi.<sup>1394</sup> Im weiteren Sinne verstand man darunter irgendein sinnlich erfaßbares Zeichen der Unterscheidung der Christen von den Ungetauften, das sich im Bewußtsein der Taufe und im Bekenntnis des

---

Namensverleihung zum Ausdruck brachte; vgl. Augustinus, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 2; CSEL 53, 170, 2-17: „Deus et dominus noster Iesus Christus quaerit desertorem, delet erroris crimen, sed non exterminat suum characterem. Ego quando venio ad fratrem meum et colligo errantem fratrem meum, attendo fidem in nomine patris et filii et spiritus sancti. Iste est character imperatoris mei. De isto caractere militibus suis vel potius comitibus suis, ut hunc inprimerent eis, quos congregabant castris eius, praecepit dicens: ite baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti. Istum characterem a domino dictum omnibus credentibus inprimendum quia noverat Paulus, expavescit ad eos qui volebant esse Pauli et dicit eis: numquid Paulus pro vobis crucifixus est? Quid vultis esse mei et non magis domini mei? Quid vultis esse mei et non potius cuius ego sum? Agnoscite, advertite characterem vestrum: numquid in nomine Pauli baptizati estis?“

Gillmann, *Der „sakramentale Charakter“*, 301-302, hat den Begriff des Charakters der Taufe für Magister Rufinus nachgewiesen. Zur Entwicklung der fröhscholastischen Charakterlehre vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 111-118. Der Begriff „character“ für die bleibende Wirkung der Taufe findet sich erstmals bei Paganus von Corbeil; vgl. Landgraf, *Die Definition der Taufe*, 23, und: Haring, *Berengar's Definition*, 133. Die Lehre, daß der Charakter das „sacramentum et res“ der Taufe ist, findet sich zuerst im Sentenzenkommentar Hugos von St. Cher (ca. 1233-1243); vgl. Haring, *Berengar's Definition*, 138f

<sup>1389</sup> Haring, *Character* (1956), 69.

<sup>1390</sup> Vgl. ebd. (1955), 490-496.

<sup>1391</sup> Vgl. z. B. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 39, 1; CChr.SL 38, 424, 71-72: „Baptismus ille tamquam character infixus est, ornabat militem, convincit desertorem.“ Weitere Stellen: vgl. Haring, *Character*, 1955, 493.

<sup>1392</sup> Vgl. Haring, *Character* (1956), 54.

<sup>1393</sup> Vgl. ebd., 41f. (für Petrus Damiani), 43 (f. Kard. Humbert von Silva Candida), 44 (f. Bruno v. Segni), 53 (f. Mag. Simon), 54 (f. Petrus Lombardus und Gerhoch v. Reichersberg), 185 (f. Alanus ab Insulis).

<sup>1394</sup> Vgl. Haring, *Character* (1956), 45.

christlichen Glaubens offenbart.<sup>1395</sup> Immer wieder wurde das Bild von Christus als König des christlichen Heeres bemüht, dem die mit dem Zeichen des Kreuzes Bezeichneten und mit seinen Sakramenten Ausgestatteten folgen, wobei deren empfangene Zeichen bisweilen *character*, aber auch *signum*, *signum fidei*, oder *signaculum crucis* genannt wurde.<sup>1396</sup> Dabei wurde die Taufe aber mehr als Voraussetzung denn als Ursache des die *militia Christi* von den Ungetauften unterscheidenden unsichtbaren Kennzeichens des Kreuzes verstanden, das jedoch mit der trinitarischen Taufformel und der postbaptismalen Salbung in Verbindung gebracht wurde.<sup>1397</sup> Zur Bezeichnung der bleibenden Wirkung der Taufe findet sich der Begriff *character* erstmals bei Paganus von Corbeil und bei Petrus Cantor<sup>1398</sup>. Als Begriff zur Bezeichnung einer von Gott durch die Taufe hervorgebrachten, ewig anhaftenden Wirkung im Menschen, die auch nach dem Tod in der Seele haften bleibt (*remanet etiam post mortem in anima*) findet sich das Wort *character dominicus* erst bei Hugguccio von Ferrara am Ausgang des 12. Jahrhunderts.<sup>1399</sup> Die Verengung des Begriffes weg vom sichtbaren Zeichen, etwa der Beschneidung oder der Taufe, hin zum ausschließlichen Gebrauch zur Bezeichnung der unsichtbaren Prägung der Seele ist dem 12. Jahrhundert noch unbekannt.<sup>1400</sup>

Auch wenn sich also das Wort *character* erst in einigen Metamorphosen als sakramententheologischer Begriff herauschälen mußte, so war doch die damit gemeinte Sache, nämlich die Meinung, daß die Taufe unwiederholbar ist, weil das Sakrament etwas Bleibendes verleiht, von jeher unumstritten. Das 12. Jahrhundert hat dieses unumstrittene Lehrgut präzisiert durch die Ausbildung der Lehre einer

---

<sup>1395</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>1396</sup> So von Petrus Cantor, Petrus Comestor, Innozenz III. oder Bruno v. Würzburg; vgl. Häring, *Character* (1956), 48-51. Auch in den „*Carmina burana*“ findet sich der Ausdruck: „*signatus fidei character*“; vgl. Häring, *Character* (1956), 50.

<sup>1397</sup> Vgl. ebd., 60.

<sup>1398</sup> Vgl. Landgraf, *Die Definition der Taufe*, 23-28. Landgraf weist dort die Nennung des Paganus als Urheber des Begriffes „*character*“ in der Ps.-Poitiers-Glosse, im Clm 22288 und im Cod.Vat.lat. 10754 nach. In ausgebildeter Form liegt sie erst bei Präpositinus und Hugguccio vor; vgl. Landgraf, *Die Definition der Taufe*, 22-28. Zur Entwicklung der fröhscholastischen Charakterlehre vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 111-118.

<sup>1399</sup> Vgl. Häring, *Character* (1956), 65.

<sup>1400</sup> Vgl. ebd., 186. Die Festlegung des mit dem „*character*“ der Taufe Gemeinten konkretisierte sich am Ende des 12. Jahrhunderts anhand der Frage, was die Taufe sei: ob mit „Taufe“ – im Sinne eines Akzidens - nur die vorübergehende liturgische Handlung bezeichnet werden soll, innerhalb derer dem Getauften der ewig dauernde „*character*“ in der Seele eingepägt werde, wie es Petrus Cantor („*aliud est illud baptisma, aliud character baptizati animae impressus*“) vertrat, oder ob der Taufcharakter selbst als etwas Belebendes dasjenige ist, was als „Taufe“ bezeichnet werden muß, wie es Robert Courcon („*Est ergo baptismus character sive signaculum quoddam christianae religionis*“), Stephan Langton („*character est sacramentum in baptismo*“) und andere vertraten, die damit insbesondere betonen wollten, daß Gott selbst es ist, der den Charakter einpägt. Das Problem für die Vertreter der „*Baptismus-est-character-These*“ bestand in der klassischen Sakramentsdefinition, die zur Bestimmung des „*sacramentum*“ ein „*elementum visibile*“ verlangt, das im Charakter gerade nicht gegeben ist, welcher der klassischen Definition zufolge besser der „*res sacramenti*“ zugeordnet wäre. Vgl. Häring, *Character* (1956), 200-202 mit Quellenangaben.

Der Gebrauch des Wortes „*character*“ zur Bezeichnung des durch die Taufe der Seele unauslöschlich eingepägten Zeichens, das den Christen vom Nichtchristen unterscheidet und die Wiederholung der Taufe ausschließt, war seit etwa 1180 jedoch fest eingebürgert.

durch die Taufe verliehenen inneren Prägung, welche den Getauften unumkehrbar von den Nichtgetauften scheidet und die Unwiederholbarkeit des Sakraments begründet. Am Übergang zum 13. Jahrhundert hat sich für diese Prägung der Begriff *character* fest eingebürgert.

Zu der Diskussion auf dem Weg dorthin leistete auch Hugo von St. Viktor seinen Beitrag. Einer expliziten Lehre vom Taufcharakter begegnen wir, wie nach dem Gesagten zu erwarten, bei Hugo von St. Viktor freilich noch nicht, weder um die Unwiederholbarkeit der Taufe zu begründen, noch um die ekklesiologischen Implikationen der Taufe auf einen Nenner zu bringen. Eine Begründung dafür, daß die Taufe nicht wiederholt werden darf, wie Hugo zweimal im Tauftraktat betont, gibt er allerdings insofern, als er darauf verweist, daß die heiligen Väter dies in sehr vernünftiger Weise so definiert und festgelegt haben.<sup>1401</sup> Er kennt also für die Taufe sowohl die strenge Geltung des Verbots der Wiedertaufe als auch die durch die Taufe vermittelten, bleibenden Gnadenwirkungen. Bei Hugo von St. Viktor, der an der Schwelle zur Lehre vom Taufcharakter steht, findet sich zwar noch nicht der Begriff des *character* im Bezug auf die Taufe, noch auf Sakramente im allgemeinen. Im Tauftraktat seines Hauptwerkes *De sacramentis*, in dem er auch vom Verbot der Wiedertaufe handelt, kommt er nicht darauf zu sprechen.<sup>1402</sup>

Jedoch findet sich im Traktat über das geschriebene Gesetz, wo er eigentlich über die Beschneidung handelt, eine Stelle, die als eine frühe Formulierung dessen angesehen werden kann, was die Charakterlehre im Bezug auf die Taufe später besagte. Hugo von St. Viktor kommt hier auch auf die Taufe zu sprechen und nennt das Kennzeichen, welches die Getauften von den Nichtgetauften unterscheidet, das *signaculum baptismatis*.<sup>1403</sup> Besonders interessant ist die Herleitung des Taufmerkmals vom Kennzeichen der Beschneidung. Hugo von St. Viktor stellt zunächst dar, daß Gott erstmals dem Abraham befohlen habe, einen Teil seiner Vorhaut abzuschneiden. Das geschah für ihn selbst als Zeichen (*in signum*), für seine Nachkommen aber als Vorbild, so daß das Volk Gottes nunmehr durch dieses Kennzeichen (*signaculum*) von den Ungläubigen unterschieden werden konnte.<sup>1404</sup> Zwar gab es auch schon vorher Gläubige im Menschengeschlecht, doch waren diese wie wenige einzelne Körner weit verstreut und allein durch ihren Glauben, nur innerlich und unsichtbar miteinander verbunden.<sup>1405</sup> Durch die Berufung Abrahams konnte die bloß innere Einheit durch die Begründung einer äußeren Einheit vertieft werden, so daß sich der Glaube auch in einer äußeren Form kundtun konnte, durch

<sup>1401</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 13, Berndt, 393-394 / PL 176, 458CD.

<sup>1402</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 394-395 / PL 176, 458C-459A.

<sup>1403</sup> *De sacramentis* I, XII, 2; Berndt, 251, 2-3 / PL 176, 349B: „... per signaculum baptismatis secernerentur in sanctificatione.“

<sup>1404</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 250, 24-26 / PL 176, 349B: „Mandavit itaque Deus Abrahae, ut circunderet pellem praeputii sui sibi in signum, posteris in exemplum, tantum ad priorem statum superaddens, quatinus per hoc signaculum populus Dei ab infidelibus discernetur.“

<sup>1405</sup> Vgl. *De sacramentis* I, XII, 1; Berndt, 250, 3-6 / PL 176, 347D: „Primum illud saeculum sub lege naturali, quasi in confusione quadam transierat; et qui in eo fideles exstiterant, quasi pauca quaedam grana in humano genere dispersa, et ab invicem discreta, sola intus fide unita fuerant.“



welche die Gläubigen eins wurden.<sup>1406</sup> Diese Einheit betraf zunächst die Nachkommen Abrahams, mit denen die Einheit des Volkes Gottes begann. Das Kennzeichen oder Siegel dieser Einheit war das Sakrament der Beschneidung, die als ein Siegel im Fleisch (*signaculum in carne*) erfolgte, weil dadurch zunächst diejenigen geeint werden sollten, die als Nachkommen Abrahams auch im Fleisch vereint waren. Hugo von St. Viktor beschreibt die Beschneidung als ein Siegel im Fleisch (*signaculum in carne*), welches eine äußere Form des Glaubens (*forma fidei*) darstellt, in dem das Volk Gottes geeint werden und von den Ungläubigen unterschieden werden sollte.<sup>1407</sup>

Diese Unterscheidung hatte nur Bestand, bis Christus kam, und sie war von vornherein auf sein Kommen ausgerichtet, weil er die Gläubigen nicht mehr nur aus den Nachkommen Abrahams, sondern aus allen Völkern sammelte, die sich nun, im selben Glauben geeint, dem Volk Gottes anschließen konnten.<sup>1408</sup> Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes wurde fortan aber nicht mehr durch die Beschneidung bezeichnet, weil die Glieder nicht mehr alle als Nachkommen Abrahams im Fleisch geeint waren. Weil sie vielmehr im Geist und im Glauben miteinander eins waren, wurde ein Einheits-Siegel eingesetzt, das nicht mehr in die Substanz des Fleisches eingriff (*signaculum unionis extra substantiam carnis*): das Sakrament der Taufe.<sup>1409</sup> Wie zuvor durch die Beschneidung wurde das Volk Gottes weiterhin von den Ungläubigen geschieden, aber eben nicht länger durch ein Siegel im Fleisch (*signaculum in carne*), das äußerlich sichtbar ist, sondern durch das Siegel der Taufe (*signaculum baptismatis*). Wie die Beschneidung irreversibel ist, so schenkt auch die Taufe ein inneres Licht, das Hugo von St. Viktor grundsätzlich als „unauslöschlich“ kennzeichnet, auch wenn es nicht von allen, die es empfangen, bewahrt und durch gute Werke zum Strahlen gebracht wird.<sup>1410</sup> Anders als die Beschneidung ist das Siegel der Taufe kein äußeres Kennzeichen am Leib, sondern markiert eine

<sup>1406</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 250, 6-16 / PL 176, 347D-349A: „Ut ergo ad interiorem unitatem commendandam exterior conderetur, et esset in manifesto forma fidei; ad quam ex dispersione sua qui vocandi fuerant invitarentur... Vocatus est Abraham ... et data est forma illi, quam transmitteret ad omnes ex ipso nascituros; et omnes in una ipsa forma unum futuros, ut cum fidelium numerus augetur, unitas tamen fidei non multiplicaretur, ut primum in illius forma unum essent, qui ex ipso nascerentur, postea etiam unum fierent.“

<sup>1407</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 250, 16-20 / PL 176, 349A: „Et tunc ergo unitas populi Dei coepit, et unitas conversationis fidelis, quae primum signata est per sacramentum circumcisionis... Primum signaculum in carne, sub quo vivendi erant, qui in carne unum erant. Propterea circumcisio data non est nisi semini Abrahae, ut in carne signarentur, qui in carne unirentur.“

<sup>1408</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 250, 15-16 / PL 176, 349A: „... postea et unum fierent, qui in eadem fide ipsi sociarentur.“ Dieser Halbsatz bezieht sich sinnvollerweise auf die ebenfalls mit „postea“ eingeleiteten folgenden Worte: „postea signanda per sacramentum baptismatis“, woraus sich ergibt, daß Hugo von St. Viktor die Sammlung der Völker durch Christus als ein Hereinrufen der Heiden in den Bund Abrahams ansieht.

<sup>1409</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 1; Berndt, 250, 20-23 / PL 176, 349A: „Postquam autem ad hanc unitatem accesserunt, qui secundum carnis generationem ex ipso non fuerunt, positum est signaculum unionis extra substantiam carnis, quia spiritu et fide unum facti sunt, qui carne non fuerunt.“

<sup>1410</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 393, 14-16/ PL 458A: „Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant vestra opera bona et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est. Hanc igitur lampadem si inextinguibilem servaverit, inter virgines sapientes cum sponso caelesti ad nuptias introbit.“

Unterscheidung in der Heiligkeit.<sup>1411</sup> Obwohl diese größer ist, ist sie äußerlich nicht sichtbar.

Auch wenn Hugo von St. Viktor den Begriff des Taufcharakters noch nicht kennt, ist sein Beitrag zur Entwicklung der Lehre des damit Gemeinten bedeutsam. Sein äquivalenter Begriff ist der des *signaculum baptismatis*. Hugo von St. Viktor entwickelt seinen Begriff des *signaculum baptismatis* nicht von der Taufformel oder von der Übertragung des Namens Christi, sondern von der Beschneidung her, die er zusammen mit der Taufe als Sakrament ansieht, welches dem Empfänger ein Kennzeichen oder Siegel vermittelt, durch das er fortan dem Volk Gottes zugehört und von den Ungläubigen geschieden ist.<sup>1412</sup> Die Kennzeichnung der *unitas populi Dei* durch Beschneidung und Taufe steht bei Hugo von St. Viktor im Vordergrund.

Insofern die Taufe nicht mehr wie die Beschneidung ein Zeichen im Fleisch, sondern ein Unterscheidungsmerkmal in der Heiligkeit ist, kennt Hugo von St. Viktor aber auch eine bleibende Unterscheidung der Getauften in ihrem Inneren im Sinne des in der Hochscholastik als *ornatus animae* Bezeichneten. Beide *signacula* – der Beschneidung wie auch der Taufe – sieht Hugo von St. Viktor als Wirkung des Sakraments, da er den Begriff nicht zur Definition der beiden Sakramente heranzieht, sondern das *signaculum* als ihre Konsequenz beschreibt. Das Sakrament der Taufe besteht seiner Sakramentsdefinition zufolge nicht in einer unsichtbaren Wirkung, sondern im sichtbaren, leiblich erfahrbaren Zeichen des Wassers. Darin und in der eher beiläufigen Behandlung im Rahmen der Abhandlung über die Beschneidung liegt sicherlich der Grund, warum spätere Magistri zur Besprechung des Tauf-Siegels nicht auf Hugo von St. Viktor verwiesen.<sup>1413</sup> Die dogmengeschichtliche Bedeutung Hugos von St. Viktor liegt aber darin, daß er lange vor der Einbürgerung des *character*-Begriffs die Substantialität des in unsichtbarer, innerer Heiligung bestehenden Tauf-*signaculum* im Unterschied zum äußerlich sichtbaren Beschneidungs-*signaculum* darlegte. Die Stärke und Aktualität seines Ansatzes liegt in der heilsgeschichtlichen Kontinuität des Volkes Gottes, aus deren Betrachtung heraus er auf das *signaculum baptismatis* zu sprechen kommt.

### 3.4.5.5. Die Wirkung der „Häretikertaufe“

Was wir bislang über die Eingliederung in das Volk Gottes und die Kirche, welche durch die Taufe bewirkt wird, erörtert haben, wird zu einem Problem eigener Art, wenn der Spender der Taufe selbst außerhalb der Kirche steht. Daß die Taufe

<sup>1411</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 2; Berndt, 251, 1-3 / PL 176, 349B: „Ac per hoc, sicut dictum est, non iam per signaculum carnis in genere, sed per signaculum baptismatis secernerentur in sanctificatione.“

<sup>1412</sup> Im Unterschied zu vielen späten Frühscholastikern wie Stephan Langton, der in der Beschneidung im Unterschied zur Taufe keinen „character“ erkennen kann; vgl. Häring, *Character* (1956), 202.

<sup>1413</sup> Vgl. Häring, *Character* (1956), 49-69.182-212.

von jeder Person gültig gespendet werden kann, ist in der Frühscholastik zwar nicht geleugnet worden. Die Frage ist freilich, ob bei einer Taufe, die durch einen Häretiker, Schismatiker, Apostaten oder einen Ungetauften gespendet wird, überhaupt jene Wirkung erfolgt, welche Hugo von St. Viktor als Vereinigung (*unio*) mit dem Leib Christi bezeichnet hat. Diese Frage war keineswegs nur theoretischer Natur, sondern bekam im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts durch das Auftauchen sogenannter Ketzer- und Reformbewegungen, die mit zum Teil antikirchlichen und antisakramentalen Inhalten auftraten, zunächst seit 1105 um Peter von Bruis und Tanchelm von Antwerpen, sowie nach 1135 um Heinrich von Lausanne, praktische Relevanz.<sup>1414</sup>

Mit dieser Art von Fragen beschäftigten sich vor allem die Kanonisten, so daß es nicht verwundert, wenn Hugo von St. Viktor in seinem Tauftraktat auf die einschlägige Panormia Ivos von Chartres zurückgegriffen hat. Nachdem Hugo von St. Viktor festgestellt hat, daß eine Wiedertaufe in jedem Fall ausgeschlossen ist, falls die erfolgte Taufspendung nach der richtigen Form feststeht<sup>1415</sup>, greift er auf Ivos Panormia zurück, die er jedoch in einem hier interessierenden Punkt modifiziert, wie folgende Synopse zeigt:

**Ivo von Chartres**  
**Panormia I, 88**<sup>1416</sup>

*„Antiqua Patrum institutione didicimus,  
ut quilibet, qui apud haereticos in  
Trinitatis nomine baptizantur,  
cum ad sanctam Ecclesiam redeunt,  
aut unctione chrismatis, aut impositione  
manus,  
sola professione fidei  
ad sinum matris Ecclesiae revocentur.*

**Hugo von St. Viktor**  
**De sacramentis II, VI, 13**<sup>1417</sup>

*„Propter hoc eos, qui ab haereticis in  
nomine Trinitatis baptizati sunt,  
cum ad unitatem ecclesiae redeunt,  
non rebaptizare  
sed vel unctione chrismatis vel  
impositione manus  
reconciliare catholicae ecclesiae,  
antiqua Patrum traditio instituit.*

<sup>1414</sup> Vgl. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie, 108f. Eine Übersicht bei: Wolter, Bedrohte Kirchenfreiheit, HKG III/2, 123-132.

<sup>1415</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 8-13 / PL 176, 458D: „... qui semel baptismi sacramentum percipisse cognoscitur, nulla ratione illud iteratio accipiat sive in ecclesia, sive extra ecclesiam, hoc est sive a catholico, sive ab haeretico, sive denique a fideli, sive ab infideli, cuiuscumque conditionis, aetatis, aut sexus persona illud acceperit, tantum modo secundum rectam catholici baptismatis formam acceperit, ratum constare debet, nec ulla ratione poterit iterari.“

<sup>1416</sup> Ivo von Chartres, Panormia I, 88; PL 161, 1064D-1065A. Ivo von Chartres zitiert hier aus Gregors d. Gr. Epistula 61 ad Quirinum; vgl. PL 161, 1064D.

<sup>1417</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 16-20 / PL 176, 458D – 459D.

*Unde Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum catholicae Oriens reformat.”*      *Sicut pridem Arianos, per impositionem manus occidens, per unctionem vero sacri chrismatis ad ingressum catholicae ecclesiae oriens reformavit.”*

Hugo von St. Viktor hat die Formulierung Ivo *cum ad sanctam Ecclesiam redeunt* geändert in: *cum ad unitatem ecclesiae redeunt*. Es gibt nämlich nach Hugo von St. Viktor eine differenzierte Zugehörigkeit zur Kirche: zum einen die *unio ecclesiae*, welche als die äußere Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche bezeichnet werden könnte, und ferner, davon unterschieden, die *unitas ecclesiae*, welche die Zugehörigkeit zum lebendigen Leib Christi bezeichnet und nur diejenigen Christen umfaßt, die jeweils lebendige Glieder des Leibes Christi sind, sowie schließlich die *unitas praedestinationis*, welche diejenigen Christen einschließt, die nach Gottes Ratschluß zum ewigen Heil gelangen sollen. Diejenigen, die außerhalb der katholischen Kirche die Taufe empfangen haben, wozu es ausreicht, daß der Spender nicht katholisch ist, kehren in die *unitas ecclesiae* zurück, indem sie nach ihrer Taufe zum einen selbst durch die Rückkehr ihre Buße zum Ausdruck bringen<sup>1418</sup>, zum anderen dadurch, daß sie von der Kirche das Zeichen der Handauflegung empfangen. Deshalb, so Hugo von St. Viktor, solle niemand verzweifeln, weil er von einem Häretiker getauft wurde, wenn er diesem nur nicht in die Häresie folgt.<sup>1419</sup>

Außerhalb der katholischen Kirche geschieht durch die Taufe zwar eine Eingliederung in die *unio ecclesiae*, hat die Taufe aber nicht die Wirkung der Eingliederung in die Kirche als lebendigen Leib Christi im Sinne der *unitas ecclesiae*, welche nachträglich jedoch nicht durch eine Wiederholung der Taufe, sondern durch ein postbaptismales Sakramentale erlangt wird.<sup>1420</sup> Indem Hugo von St. Viktor dabei von einer Rückkehr zur Einheit der Kirche spricht (*ad unitatem ecclesiae redeunt*), dürfte er sich diese als Aufleben einer Wirkung vorstellen, die durch die Taufe außerhalb der Kirche gebunden oder gehindert war.

### 3.4.6. Die Nachlassung läßlicher Sünden durch die Taufe

Seit der Väterzeit lassen sich insbesondere in den Paulinenkommentaren<sup>1421</sup> gewisse Widersprüchlichkeiten nachweisen hinsichtlich der Frage, ob die Kirche

<sup>1418</sup> Vgl. das „reconciliare“; De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 18 / PL 176, 458D.

<sup>1419</sup> Vgl. Quatuor modis; Lottin, Questions inédits (1960), 43: „Unde nemo desperet, etiam si ab haeretico sit baptizatus, tamen non imitetur haeticum.“

<sup>1420</sup> Zu den nicht vollständig auflösbaren Unschärfen im Kirchenbegriff Hugos von St. Viktor vgl. oben Kap. 3.4.5.1.

<sup>1421</sup> Vgl. hierzu Landgraf, Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib, 48ff., mit Verweisen insb. auf Hieronymus und Rabanus Maurus.

entsprechend Eph 5,27 „ohne Flecken, Falten oder andere Fehler“, heilig und makellos und deshalb frei ist von ihr zugehörigen Sündern, oder ob sie gemäß 2 Tim 2,20 das große Haus bezeichnet, in dem es „nicht nur Gefäße aus Gold und Silber, sondern auch aus Holz und Ton – die einen für Reines, die anderen für Unreines –“ gibt und sich in ihr Gute und Böse, Kluge und Törichte vermischt finden lassen. Einigkeit bestand unter den Kommentatoren darin, daß als Glieder der Kirche im vollen Sinne nur diejenigen bezeichnet werden können, die nicht nur nicht ausgeschlossen worden sind oder irgendwann sichtbar die Sakramente der Eingliederung, mindestens aber der Taufe, empfangen haben, sondern die auch durch ihren Lebenswandel die Liebe und das Freisein von Sünden haben, daß aber gerade deshalb die in Eph 5,27 beschriebene makellose Kirche erst nach der Auferstehung der Toten anzutreffen sein wird.<sup>1422</sup>

Da Hugo von St. Viktor, wie wir gesehen haben<sup>1423</sup>, sowohl die Vergebung der Erbsünde als auch aller Tatsünden als Wirkung der Taufe lehrt, kann die Vergebung läßlicher Sünden durch die Taufe für den, der sie als Empfänger der Taufe bereut hat<sup>1424</sup>, unmöglich ausgeschlossen sein, sondern sie ist einschlußweise in seiner Lehre enthalten. Die spezielle Problematik der Vergebung auch läßlicher im Unterschied zu schweren Sünden ist bei ihm aber nirgends thematisiert, wohl deshalb, weil sie bei der inzwischen fast ausschließlich praktizierten Kindertaufe praktisch keine Rolle mehr spielte.

### 3.4.7. Die Nachlassung künftiger Sünden

Soweit die Möglichkeit dazu gegeben ist, kann der Mensch ohne die Taufe nicht zum ewigen Heil gelangen, weil durch die Taufe die Erbsünde und die vergangenen und gegenwärtigen Sünden des Empfängers vergeben werden und ihm so die Tür zum Himmelreich geöffnet wird.<sup>1425</sup> Die empfangene Taufe ist jedoch keine unwiderrufliche Heilsgarantie, weil der Getaufte, sofern er nicht sofort nach der Taufe stirbt, im weiteren Verlauf des Lebens die Möglichkeit hat, zu sündigen und so das in der Taufe eröffnete Heil wieder zu verlieren. Deshalb kennzeichnet Hugo von St. Viktor die Taufe zwar als Sakrament, ohne das der Mensch nicht zum ewigen Heil gelangen kann; zugleich aber betont er, daß die Taufe dem Menschen

<sup>1422</sup> Vgl. ebd., 58ff.

<sup>1423</sup> Vgl. oben Kap. 3.4.2. und Kap. 3.4.3.1.

<sup>1424</sup> Zur in der Frühscholastik aufgeworfenen Frage der Nachlassung läßlicher Sünden bei der Taufe im Falle von Empfängern, welche die läßlichen Sünden – anders als die schweren - nicht bereuen und dennoch zur Taufe hinzutreten vgl. Landgraf, Die Wirkung der Taufe im *fictus* und im *contritus*, 173-178. Landgraf führt für die Meinung, daß die läßlichen Sünden dem bleiben, der sie nicht *contritione* bereut, Odo von Ourscamp (173) und Stephan Langton (176f.), für die andere Lehrmeinung, daß die läßlichen Sünden auch dem sie nicht *contritione* Bereuenden unmöglich als *peccatum* bleiben können, Praepositinus (175) und Gaufried von Poitiers (176) an. Die Differenzierung von *atritio* und *contritio* im Hinblick auf die Vergebung läßlicher Sünden durch die Taufe ist bei Hugo von St. Viktor noch nicht entwickelt.

<sup>1425</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381 / PL 176, 448B.

die Möglichkeit (*salvari possint*), nicht die Sicherheit des Heils bietet, weil der Getaufte nach der Taufe wieder schwer sündigen kann.<sup>1426</sup> Die Taufe ist also im gewöhnlichen Fall eine zwar notwendige, nicht aber bereits hinreichende Bedingung des Heils.

Für den Fall, daß der Getaufte sündigt und das ewige Heil verliert, kann er durch Reue, Buße, Bekenntnis und – im Regelfall – durch die Lossprechung wieder zum Heil gelangen<sup>1427</sup>, wenngleich die Sünde dadurch nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann.<sup>1428</sup> Da der Mensch aber ohne Gottes Hilfe von sich aus nicht zur Umkehr als der Voraussetzung der Buße gelangen kann, auch der Getaufte nicht<sup>1429</sup>, und da die Umkehr eines Ungetauften, der die Möglichkeit hätte, die Taufe zu empfangen, ihm nicht schon das Heil erschließt, ist die Taufe in jedem Fall die Voraussetzung dafür, daß die Buße überhaupt die Wirkung haben kann, zum Heil zurückzuführen.

Zur Frage, ob die Buße entgegen dem augenscheinlichen Sinn einiger Aussagen des Hebräerbriefes, denen zufolge nach der Taufe keine Umkehr mehr möglich sei<sup>1430</sup>, dennoch nach der Taufe möglich und auch wiederholbar ist, führt Hugo von St. Viktor aus: Wenn gesagt wird, es sei denen, die nach der Erleuchtung durch die Gnade, dem Verkosten der himmlischen Gabe und dem Empfang des Heiligen Geistes abgefallen sind, unmöglich geworden, wieder durch die Buße erneuert zu werden, so muß man verstehen, daß sie aus sich selbst heraus fallen konnten und aus sich selbst heraus nicht wieder aufstehen können. Ihnen selbst ist

---

<sup>1426</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 534, 18-21 / PL 176, 568C: „Ubique ergo magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per ea quilibet participantibus salvandi sint, sed quod salvari possint, significatur; quasi diceretur: Tanta virtus est baptismi, ut quisquis illud fideliter et devote acceperit, per illud ad aeternam salutem pertinere possit.“

<sup>1427</sup> Vgl. den Traktat „De confessione et poenitentia et remissione peccatorum“ in: De sacramentis II, XIV; Berndt, 512-547 / PL 176, 549D-578A.

<sup>1428</sup> So Hugo von St. Viktor am Beispiel des Verlustes der Jungfräulichkeit; vgl. De sacramentis II, XIV, 4; Berndt, 522, 8-12 / PL 176, 558C: „Quod iccirco fieri non potest, quia sicut tempora transacta amplius non redeunt, ita quae semel perpetrata fuerint, amplius non facta esse non possunt. Si igitur virgo es, custodi diligenter, quod habes. Noli in spe peccare, noli cadere, quasi melior surrectura sis. Quicquid postea feceris, facere tamen non potes, quin melior esses, si hoc faceres et virgo esses.“

<sup>1429</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 4; Berndt, 520, 23-26 / PL 176, 557B: „Et de via perditionis dictum est, quia omnes, qui ingrediuntur per eam amplius non revertentur. Quia homo per se quidem ad malum ire potest, per se redire non potest, nisi per gratiam adiuvetur, et adiutus sic ad poenitentiam renovetur.“

<sup>1430</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 520, 1-11 / PL 176, 556D: „Sunt qui dicant relapsi in pristina peccata locum veniae amplius non esse; propterea quod quaedam scripturarum testimonia his, qui post acceptam poenitentiam ad priora peccata redeunt, aditum salutis negare videntur. Et sunt quidem eiusmodi quaedam dicta, in quibus non hoc quidem dictum est, sed a non bene intelligentibus hoc dictum esse videtur. Apostolus Paulus in illa epistola, quam ad Hebraeos scripsit, sic ait: Impossibile est, inquit, eos, qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum caeleste, et participes sunt facti Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Domini verbum virtutesque saeculi venturi et prolapsi sunt, renovari rursus ad poenitentiam, rursus crucifigentes sibi metipsos Filium Dei et ostentui habentes. Et rursus: Voluntarie enim peccantibus post acceptam notitiam veritatis iam non relinquitur pro peccatis hostia.“ Die Stellenangabe „Hebr. X“ in der Migne-PL ist falsch und muß richtig „Hebr. VI“ lauten.

das unmöglich, aber Gott ist es nicht unmöglich.<sup>1431</sup> Dafür beruft sich Hugo von St. Viktor sowohl auf das Wort Jesu an Petrus, „nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal“ (Mt 18,22) müsse man vergeben, sondern auch auf Ps 78 (77), 39, wo es heißt, Gott denke daran, daß sein Volk nur ein Hauch ist, der geht und nicht wiederkehrt.<sup>1432</sup> Hugo von St. Viktor kennt keine Buße und Rückkehr zur Gnade aus eigener Kraft, wohl aber durch die Gnade Gottes, der seinem Volk dazu mit seiner Gnade hilft (*gratiam adiuvetur*).<sup>1433</sup>

Das dritte Kapitel des Bußtraktates in *De sacramentis*, wo Hugo von St. Viktor die Frage behandelt, ob auch diejenigen zum Heil gelangen können, die sich zu spät auf den Weg zur Umkehr gemacht haben und ihre Bußwerke nicht mehr rechtzeitig vor dem Tod vollenden können, schließt er mit der Feststellung, daß auch ihnen das Heil, freilich meist nicht ohne das Purgatorium, offensteht, weil durch den rechtzeitigen Beginn der Buße sich in ihnen das Fundament der Liebe Gottes als bleibend erwiesen hat.<sup>1434</sup>

Der aus Hebr 6,4 genommene Verweis auf die Sakramente Taufe, Eucharistie und Firmung, der Hinweis auf die Treue der Gnade Gottes zu seinem Volk und schließlich der Hinweis auf das stabile Fundament der Gottesliebe lassen erkennen, daß Hugo von St. Viktor die Taufe im Sinne einer *causa sine qua non* für die Vergebung aller nach der Taufe begangenen Sünden sieht. Damit unterscheidet er sich etwa von der Porretanerschule, die im allgemeinen die Lehre vortrug, daß die nach der Taufe begangenen Sünden durch die Taufe als der *causa per quam* nachgelassen werden, während die Buße für die Sündennachlassung nur als *causa sine qua non* in Betracht kam.<sup>1435</sup>

Die Nachlassung künftiger, nach der Taufe begangener Sünden geschieht also für Hugo von St. Viktor nicht aus der sakramentalen Kraft der Taufe, wohl aber nicht ohne sie, so daß die Taufe nicht Ursache, wohl aber Voraussetzung der Vergebung künftiger Sünden ist. Als *causa per quam* für die Vergebung von nach der Taufe begangenen Sünden sieht Hugo von St. Viktor weder die einst

<sup>1431</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XIV, 4; Berndt, 520, 19-23 / PL 176, 557AB: „Quod ergo dictum est impossibile esse eos, qui post illuminationem gratiae et gustum doni caelestis et participationem Spiritus sancti prolapsi sunt, renovari rursus ad paenitentiam, vel sic intelligendum est, quia per se cadere potuerunt sed per se surgere non possunt, atque ideo illis impossibile esse, Deo non esse.“

<sup>1432</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 520, 13-19 / PL 176, 557A: „... nulla ratione aestimandum est eos, qui recte sapuerunt hoc astruere voluisse, quod in qualicunque peccata prolapsi vel paenitere non possent, si per divinam misericordiam respicerentur, aut veniam consequi non valerent, si per veram paenitentiam compungerentur. Hoc enim fides catholica omnino non recipit. Quia qui dixit non dico septies, sed usque septuagies septies, se nec secundam nec terciam nec quotamlibet peccatoris paenitentiam veram dumtaxat refutare significavit.“

<sup>1433</sup> Ebd.; Berndt, 520, 26 / PL 176, 557B.

<sup>1434</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 519, 23-25 / PL 176, 556C: „Ardebis quidem, donec consumptum fuerit, quod cremabile portas. Tu autem salvus eris, quoniam fundamentum in te permansit caritatis Dei.“

<sup>1435</sup> A. Landgraf hat diese Lehre sowohl für die Porretanerschule anhand der *Sententiae Divinitatis* nachgewiesen, als auch die Übereinstimmungen zu der Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek in Zwettl gezeigt, deren Herkunft aus der Schule von St. Viktor er verneinte, was die Aussagen des Bußtraktates Hugos von St. Viktor zur Frage nach der Nachlassung künftiger Sünden durch die Taufe eher erhärten. Vgl. Landgraf, *Die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl und die Lehre von der Nachlassung künftiger Sünden durch die Taufe*, 182-191.

empfangene Taufe, noch die vom Menschen als ein Gnadenangebot Gottes ergriffene Buße, sondern – ganz seiner heilsgeschichtlichen Christozentrik entsprechend – das Kreuzesopfer Christi, der einmal für alle Sünden gestorben ist. Auch diejenigen, die sündigen und wieder Buße tun, können für ihre Vergebung nur auf die Sühne hoffen, die Christus am Kreuz getan hat. Hugo von St. Viktor betont, daß es keine Hoffnung auf einen weiteren Erlöser gebe und Christus nicht ein weiteres Mal sterben und sühnen könne und müsse, sondern daß durch seinen einmaligen Kreuzestod auch das künftig Verlorengelohende wieder zurückgeführt werden kann.<sup>1436</sup>

### 3.4.8. Die Frage der Wirkung einer *ficta* empfangenen Taufe

Die von Thomas von Aquin mit Hilfe der Differenzierung von *forma* und *effectus formae* später zweimal bejahten Fragen, ob zum einen die Verstellung des Empfängers ein Hindernis für die Heilswirkung Taufe darstellt und ob zum anderen die Wirkung dem Weichen der Verstellung nachfolgt, wurden zwar bereits in der Frühscholastik diskutiert, jedoch mit unterschiedlichen Ergebnissen und unsicheren Spekulationen bis hin zu der Meinung, die Spendung der Taufe führe stets zu einem Zurückweichen der Verstellung.<sup>1437</sup>

Hugo von St. Viktor streift im letzten Kapitel des Tauftraktates, welches von der Wiedertaufe handelt, die Frage, ob die zum Scherz gespendete Taufe gültig ist und differenziert hierbei zwischen Spendung und Empfang. Während seine Ausführungen über die Intention des Spenders bahnbrechend und dogmengeschichtlich bedeutsam waren und deshalb weiter unten ausführlicher behandelt werden, waren seine Aussagen zur möglichen Wirkung der mit nur vorgeheucheltem Glauben empfangenen Taufe nur indirekt und weniger wegweisend.

Hugo von St. Viktor stellt zunächst klar, daß die Taufe, wenn sie nur mit der richtigen katholischen Form gespendet wurde, deren vermutliches Fehlen zugleich den Grund einer möglichen Wiedertaufe bildet, niemals wiederholt werden kann, völlig unabhängig davon, wer auch immer der Spender oder Empfänger war. Denn

---

<sup>1436</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 4; Berndt, 522,24 – 523,7 / PL 176, 558D-559A: „In hoc ergo denuo renovari non possunt, quia aliam crucem et aliam mortem filii Dei habere non possunt; non quod paenitentibus venia denegetur, sed quia pro peccantibus Christus iterum non morietur. Custodi ergo salutem tuam, semel pro illa Christus mortuus est. Si illam amiseris, non poteris habere Christum alium, qui pro te moriatur, vel eiusdem Christi mortem aliam. Dicit te Christus: Serva salutem tuam, ego semel pro illa mortuus sum. Si illam amiseris, ego iterum mori non possum, tamen eadem morte amissam iterum reddere possum. Sed nolo mihi iniuriam facias; quia si salutem tuam morte mea adquisitam voluntarie peccando iterum amiseris, quantum in te est, iterum crucifigi, iterum me mori compellis. Ego carnem meam hostiam obtuli, ut de peccato paenitentes veniam consequerentur, non ut voluntarie peccantes et in peccato persistentes iustificarentur. Qui ergo de peccato paenitent, habent in ea hostiam expiationis.“

<sup>1437</sup> Der Forschungsstand ist wiedergegeben in A. Landgraf, Die Wirkung der Taufe in *fictus* und im *contritus*, 87ff. Zu genannten Bsp. vgl. ebd., 161 (bei Stephan Langton).



Gott, von dem die Taufe ist, ist immer gut und kann nichts Schlechtes geben.<sup>1438</sup> Ferner unterscheidet er die Taufe, die trotz vorhandener Intention dennoch unwürdig und scherzhaft gespendet wird, von jener Taufe, die - in welcher Weise auch immer - ohne irgendeine Absicht des Spenders, überhaupt taufen zu wollen, gespendet wird. Während letztere nichtig ist, sieht Hugo von St. Viktor erstere als gültiges Sakrament an, sofern nur überhaupt die Absicht zu taufen vorgelegen hat.<sup>1439</sup> In seiner Begründung, die auf das Vorhandensein der Intention abhebt, spricht er nur die Intention des Spenders an, während er bei der genannten Differenzierung die Formulierung *velle dare aut accipere* verwendet.<sup>1440</sup>

Das *accipere* signalisiert, daß Hugo von St. Viktor durchaus eine „Intention des Empfängers“ kennt, von der die Würdigkeit und Ernsthaftigkeit der Taufe abhängen. Er erwähnt diese aber nicht als Bedingung für das Zustandekommen des Sakramentes, sondern nennt hierfür nur die Intention des Spenders. Es ist sicher der allgemeinen Praxis der Kindertaufe zuzuschreiben, daß Hugo von St. Viktor diese Frage in dem aus Vorlesungen hervorgegangenen Tauftraktat nicht weiter verfolgt.

Was die Gnadenwirkung der *ficte* empfangenen Taufe anbelangt, ist Hugo von St. Viktor aber der später von Thomas von Aquin<sup>1441</sup> bestätigten Lehrmeinung zuzurechnen, nach der die *nec sine culpa*<sup>1442</sup> empfangene Taufe den Empfänger am Empfang des Heiligen Geistes und somit der Gnadengabe der Liebe hindert. Diese kann aber nachträglich wirksam werden, wenn der – inzwischen von der Heuchelei bekehrte - Empfänger die Handauflegung empfängt.<sup>1443</sup> Durch sie wird er der Kirche im Sinne der *unitas ecclesiae* eingegliedert und der Gnadengaben des Geistes teilhaftig.<sup>1444</sup> Im Bußtraktat weist Hugo von St. Viktor nämlich ausdrücklich darauf hin, daß im Bezug auf die *virtus sacramenti* die Taufe nur derjenige zum ewigen Heil empfangen kann, der sie gläubig und andächtig (*fideliter et devote*)

<sup>1438</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 8-16 / PL 176, 458CD: „... qui semel baptismi sacramentum percipisse cognoscitur, nulla ratione illud iterato accipiat sive in Ecclesia, sive extra Ecclesiam, hoc est sive a catholico, sive ab haeretico, sive denique a fidei, sive ab infidei, cuiuscumque conditionis, aetatis, aut sexus persona illud acceperit, tantum modo secundum rectam catholici baptismatis formam acceperit, ratum constare debet, nec ulla ratione poterit iterari. Quod enim bonum accepit, quare bonum non iudicetur, etiam si a bono non accepit? Non enim illius erat, a quo accepit, vel potius per quem accepit, qui bonus non fuit, sed illius, in cuius nomine accepit, qui semper bonus, malum dare non potuit.“

<sup>1439</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 395, 1-8 / PL 176, 459AB: „Sed sciendum, quia aliud est aliquid iocose vel lusorie dare, sive accipere, et tamen velle dare aut accipere, et hoc omnino intendere, ut detur et accipiatur, quod iocose vel datur vel accipitur, aliud autem aliquid agere, quod formam illius in opere habeat, et tamen hoc nolle agere neque intendere, ut hoc agatur, sed aliud aliquid quodcumque. Ubi ergo intentio baptizandi est, etiam si reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur, et hoc intenditur; nec tamen sine culpa agentis, quia quod agitur et intenditur, non digne agitur.“

<sup>1440</sup> Vgl. ebd.

<sup>1441</sup> Vgl. Thomas von Aquin, Sth III, q. 69, art. 9, resp.

<sup>1442</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 7 / PL 176, 459AB.

<sup>1443</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 20-22 / PL 176, 459A: „Nam qui solum sacramentum foris acceperunt, intus per impositionem manus spiritum accipiunt.“

<sup>1444</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 394 / PL 176, 458D-459A. Bei Thomas von Aquin ist es die Reue, die die Wirkung des „ficta“ empfangenen Sakraments aufleben läßt; vgl. Sth III, q. 69, art. 10, ad 2.

empfängt.<sup>1445</sup> Da auch der bei der Kindertaufe nötige, jedoch stellvertretend bekundete Glaube, ungeheuchelt sein soll, tritt im Falle eines dazu ungeeigneten Paten die Kirche an dessen Stelle, damit die getauften Kinder gerettet werden können.<sup>1446</sup>

Im Ehetraktat hat Hugo von St. Viktor außerdem die schlechten Gläubigen, was die Wirkung der Sakramente im allgemeinen anbelangt, den Ungläubigen gleichgestellt. Nicht nur von den Ungläubigen, sondern auch von den schlechten Gläubigen (*a fidelibus pravis et perverse agentibus*) gilt nämlich, daß sie die Sakramente nur zum äußeren Schein, nicht aber zum Heil empfangen, weil sie nur die äußere Form, nicht aber die Wirkung der Tugend und der geistlichen Gnade empfangen.<sup>1447</sup> Ähnliches gilt für Hugo von St. Viktor auch bei denen, die sich beim Empfang der Taufe verstellen, indem sie den Glauben heucheln. Sie sind zwar getauft und müssen beziehungsweise können nach dem Aufhören der Verstellung nicht noch einmal getauft werden. Sie empfangen aber bei ihrer Taufe nicht die geistliche Gnade<sup>1448</sup>: „Wer verstellt (*qui fictus ...*) das Sakrament der Taufe empfängt, erhält nicht die Vergebung der Sünden“<sup>1449</sup>, stellt Hugo eindeutig klar.

### 3.4.9. Die Mitteilung des Glaubens bei der Kindertaufe

Bei der Taufe Erwachsener ist der bei der Tauffeier bekannte Glaube Voraussetzung für den Empfang der Taufe. Seit die Taufe unmündiger Kinder praktiziert wurde, trat die Frage in den Raum, ob diese grundlegende Voraussetzung in irgendeiner Form auch für die Kindertaufe Gültigkeit habe.<sup>1450</sup> Im Zusammenhang damit wurde in der Frühscholastik die Frage nach der Möglichkeit

<sup>1445</sup> Vgl. De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 534, 18-21 / PL 176, 568C: „Ubique ergo magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per eam quilibet participantes salvandi sint, sed quod salvari possint significatur, quasi diceretur: Tanta virtus est baptismatis, ut quisquis illud fideliter et devote acceperit, per illud ad aeternam salutem pertingere possit.“ Das „possit“ besagt im Kontext des Kapitels nicht, daß die Wirksamkeit bei gläubigem und andächtigem Empfang unsicher ist, sondern daß die Möglichkeit besteht, die Wirkung im Laufe des Lebens wieder zu verlieren und dadurch nicht zum ewigen Heil zu gelangen.

<sup>1446</sup> Vgl. In pueris baptizatis; Lottin, Questions inédits (1960), 43: „Unde et praeter voluntatem propriam, id est sine affectu propriae fidei, in fide patrinorum sive ecclesiae matris, per baptismum iuste et misericorditer salvari possunt.“

<sup>1447</sup> De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 455, 18-22 / PL 176, 505C: „Ideo dicit, quia omnia, quae praeter fidem sunt, et si vera sunt ad speciem, non sunt vera ad salutem, et si vera sunt ad formam sacramenti, ad effectum tamen virtutis et gratiae spiritualis vera non sunt. Sic et de quibusdam aliis sacramentis dictum est, quod vera non sunt, quando ab infidelibus participantur. Nec solum ab infidelibus, sed etiam a fidelibus pravis et perverse agentibus indigne contrectantur.“

<sup>1448</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 447, 5-9 / PL 176, 498D: „Intelligent ergo, quia quotiens eiusmodi spirituales effectus sacramentis divinis attribuuntur, virtus ipsorum sacramentorum exprimitur, in quo quidem non ostenditur, quid secundum vitium sacramentis Dei abutentium futurum sit, sed potius quid ex ipsis secundum efficaciam gratiae spiritualis, quae in ipsis est, si in pravitate abutentium non remaneat, fieri possit.“

<sup>1449</sup> Ebd.; Berndt, 446, 21-22 / PL 176, 498B: „Qui fictus baptismi sacramentum accipit, remissionem peccatorum non percipit.“

<sup>1450</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3.3.1.

einer rechtfertigenden Gnade in den zu taufenden Kindern aufgeworfen, wobei die Gnadenlehre der Frühscholastik „wenigstens soweit sie die rechtfertigende Gnade angeht, nichts anderes ist als eine Entwicklung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.“<sup>1451</sup> Solange noch nicht die erst in der Hochscholastik erarbeitete Kenntnis von der eingegossenen Tugend des Glaubens vorlag und solange sich die Unterscheidung zwischen eingegossenen und erworbenen Tugenden noch nicht durchgesetzt hatte, mußte es bei Versuchen bleiben, auch für die Kindertaufe in irgendeiner Form das Vorhandensein des Glaubens darzulegen, wobei man im allgemeinen auf die These zurückgriff, daß der Glaube anderer Menschen oder der Glaube der Kirche den zu taufenden Kindern angerechnet werde. Diese als Gemeingut anzusehende These wurde im 12. Jahrhundert gelegentlich gegen die in Teilen der Armutsbewegung, etwa bei den Petrobrusianern, vorgetragene Meinung verteidigt, fremder Glaube ver helfe niemandem zum Heil, auch nicht der Glaube der Kirche, deren Kindertaufpraxis von ihnen deshalb abgelehnt wurde.<sup>1452</sup>

Bei Hugo von St. Viktor findet sich zwar keine explizite Apologie der Kindertaufe, etwa gegen die Petrobrusianer oder ähnlich lehrende Wanderprediger. Die Schwierigkeit war jedoch diese: Man war sich zwar bewußt, daß die Frage nach dem Glauben vor der Taufe mehr den Paten als dem Kind gilt und daß die Katechese in der Tauf liturgie „zur Taufe nicht nötig, vielmehr nur zum Schmuck der Kirche und zur Zierde des Gotteshauses“<sup>1453</sup> dienen. Dennoch galt andererseits, daß die Kinder durch die Taufe in die Kirche und somit in die Gemeinschaft der Glaubenden aufgenommen werden, so daß diese neue Zugehörigkeit und damit das Anteilhaben am Glauben der Kirche in irgendeiner Weise auch als Wirkung der Taufe angesehen werden muß. Petrus Lombardus hat in seinen Sentenzen die Frage erörtert, ob den Kindern, die noch keinen eigenen Glauben haben, wenn sie getauft werden, dennoch durch die Taufe die Gnade so mitgeteilt werden könne, daß sie mit ihrer Hilfe später zum Glauben kommen, nachdem sie ihren Willen gebrauchen können.<sup>1454</sup> Er hat diese These, die von den Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts abgelehnt wurde<sup>1455</sup>, einmal eher ablehnend, einmal eher zustimmend kommentiert.<sup>1456</sup> In der Zeit nach Petrus Lombardus hat sich aber bald die Lehre durchgesetzt, daß man den Glauben in Form einer *virtus in munere* auch bei der Kindertaufe mitgeteilt bekomme.<sup>1457</sup> Zuvor stand dieser Lehre vor allem entgegen, daß es schwer zu denken sei, daß die Kinder eine Tugend empfangen, deren Betätigung ihnen

<sup>1451</sup> Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 308. Vgl. ebd., 279ff.

<sup>1452</sup> Vgl. auch oben Kap. 3.3.3.3.1. Vgl. ferner Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 308. Vgl. zu den Lehren der „Haeretici“ gegen die Kindertaufe Berndt, Die „structura Ecclesiae“, 33-35.

<sup>1453</sup> So in der Schule Anselms von Laon: *Sententiae Anselmi*; Bliemetzrieder, 44: „Nesciunt enim omnes, quod illae praeparationes non sunt necessariae ad baptismum, sed sunt ad ornatum ecclesiae et decorem domus.“

<sup>1454</sup> Vgl. Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 320.

<sup>1455</sup> Vgl. ebd. am Beispiel Brunos des Kartäusers.

<sup>1456</sup> Vgl. ebd., 320 (ablehnend in den Sentenzen) und vgl. ebd., 321-323 (zustimmend).

<sup>1457</sup> Vgl. ebd., 323.

unmöglich sei. Zwar sah man, so etwa Anselm von Laon, in der Kindertaufe bereits ein Zeichen des noch zu erwerbenden Glaubens, nicht aber dessen Ursache.<sup>1458</sup> Nach Petrus Lombardus setzte sich jedoch die am Ende des 12. Jahrhunderts bereits gefestigte Lehre durch, daß der Glaube bei der Taufe, auch bei der Kindertaufe, als Gnadenwirkung gegeben werde und daß dieser durch die Taufe bewirkte Glaube es ist, der wiederum die Reinigung der Sündenschuld bewirkt<sup>1459</sup>, so daß eine Wirkung der Taufe stets auch der Glaube ist, indem er den erwachsenen Taufempfängern vermehrt wird, während er den getauften Kindern überhaupt erst gegeben wird.<sup>1460</sup> Die Taufe wirke also, wie Alexander von Hales später sagte, grundsätzlich die Eignung zum Gebrauch des Glaubens<sup>1461</sup>, und zwar bei der Taufe Erwachsener einerseits im Wollenkönnen (*in voluntate*), andererseits im tatsächlichen Gebrauch (*in usu*), bei Kindern aber nur in ersterem, wobei die *voluntas* der *virtus sacramenti* entspricht.<sup>1462</sup>

Zu dieser Lehrentwicklung des 12. Jahrhunderts, die vom Glauben als Disposition des Empfängers zum Glauben als Wirkung der Taufe vorangeschritten ist, hat Hugo von St. Viktor vor allem den terminologiebildenden Beitrag geliefert, der in der konsequenten Verwendung der Formulierung *virtus sacramenti* für das liegt, was als Wirkung der Taufe vermittelt wird. Die Wirkung der Taufe liegt für Hugo von St. Viktor in der Mitteilung einer die Seele prägenden und verändernden Tugend. Hugos differenzierter Glaubensbegriff stand einer unproblematischen Zustimmung zu der aufkommenden Lehrmeinung, die Taufe bewirke auch den Glauben, einerseits zwar entgegen, eröffnete andererseits aber die Möglichkeit, eine anfanghafte Geneigtheit zum Glauben durch die Taufe zu begründen. Beides soll im folgenden gezeigt werden:

An zentraler Stelle des Tauftraktates denkt Hugo von St. Viktor über die Möglichkeit nach, die Taufe im Notfall durch den Glauben zu ersetzen.<sup>1463</sup> Um zu begründen, daß der Glaube im Notfall die Taufe zu ersetzen vermag, stellt er fest, daß bei einem Empfänger, in dem der Glaube zusammen mit der Hoffnung und der Liebe vorhanden ist, nicht nur das vorhanden ist, was die Taufe als *sacramentum* bezeichnet, sondern bereits auch das, was durch die Taufe als *virtus sacramenti* bewirkt wird.<sup>1464</sup> Deshalb kann die Taufe im Notfall durch den Willen zu glauben

<sup>1458</sup> Vgl. ebd., 318 für Anselm von Laon und ebd., 325 noch für Robert von Melun.

<sup>1459</sup> Vgl. ebd., 327 mit Hinweis auf Wilhelm von Auxerre.

<sup>1460</sup> Vgl. ebd., 328.

<sup>1461</sup> „Baptismus enim habitat ad usum fidei.“ zit. nach ebd., 328.

<sup>1462</sup> Alexander von Hales, Lib. 4, zit. nach ebd., 328f.: „Quod fides in voluntate dicitur esse dupliciter: uno enim modo in voluntate, ut in suscipiente, alio autem modo in ea, ut utente sive habente usum. Quoad primum modum est fides in parvulis, quantum est de virtute sacramenti, non autem quantum ad secundum modum.“

<sup>1463</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3.3.2.

<sup>1464</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 7; Berndt, 387, 4-9 / PL 176, 453B: „Aut ergo nega fidem, aut concede salvationem. Quid tibi videtur? Ubi fides est, ubi spes est, ubi caritas est; denique ubi plena et perfecta virtus sacramenti est, salus non est; quia solum sacramentum non est, et ideo non est, quia haberi non potest? Qui crediderit, inquit, et baptizatus fuerit, salvus erit. Ecce ergo dubium non est, quia ubi fides est et baptismus est, salus est.“

ersetzt werden.<sup>1465</sup> Damit hat Hugo von St. Viktor einerseits zum Ausdruck gebracht, daß die Neigung des Willens zu glauben prinzipiell auch ohne den Empfang der Taufe erfolgen kann, daß andererseits der Glaube aber ebenso prinzipiell eine Wirkung des Taufsakramentes ist; andernfalls könnte er hier nicht für den Notfall mit dem ausreichenden Vorhandensein dessen, was im Normalfall durch die Taufe bewirkt wird, argumentieren. Hugo von St. Viktor muß dazu voraussetzen, daß der in der Hoffnung und Liebe wirksame Glaube über die Sündenvergebung und die Eingliederung in die Kirche hinaus zur Wirkung, zur *virtus sacramenti* der Taufe gehört.

Diese für erwachsene Taufbewerber unproblematische Argumentation führt bei der Kindertaufe in die Schwierigkeit, für die getauften Kinder eine Wirkung annehmen zu müssen, die sie aktual mit Sicherheit nicht ausüben können. Hugo von St. Viktor löst dieses Problem dadurch, daß er bei der Taufe von Kindern, für die der im Glauben disponierte Empfänger durch die Kirche substituiert wird, die Kirche auch als stellvertretende Empfängerin und Hüterin der *virtus sacramenti* annimmt, zu welcher das Geheimnis des Glaubens gehört, welchen das getaufte Kind im Unterscheidungsalter selbst ergreift, erkennt und bewahrt.<sup>1466</sup> Die Annahme, dem getauften Kind werde eine Tugend eingegossen, die es aktual erst später ergreifen kann, ist Hugo von St. Viktor zwar wegen seines intellektuellen Glaubensbegriffes noch fremd. Er steht jedoch bereits an der Schwelle zuzugeben, daß die Kinder auch in gewisser Weise den Glauben empfangen, wenn er im Kapitel über die Taufkatechese davon spricht, daß die unmündigen Kinder durch die Taufe die Medizin des Heils empfangen, indem sie mit dem Sakrament des Glaubens getauft werden.<sup>1467</sup> Hugo von St. Viktor hat darüber hinaus durch die Definition der Sakramente als Gnadengefäße und die stringente Bezeichnung der Sakramentswirkung als *virtus*<sup>1468</sup> die terminologischen Grundlagen gelegt, die es der nachfolgenden Theologie, auf eine angesehene Autorität gestützt<sup>1469</sup>, ermöglichte, davon zu sprechen, daß die getauften Kinder zwar noch keinen Gebrauch vom

<sup>1465</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 387, 11-12 / PL 176, 453C: „Quare, nisi quia credere voluntatis est, et quia fides credere volenti desse non potest?“

<sup>1466</sup> Hugo von St. Viktor sieht die Kirche nicht nur als diejenige, die stellvertretend das Taufversprechen gibt, sondern auch als diejenige, die die Taufkatechese hört und das Gehörte bis zur Zeit, in der der Getaufte in das Unterscheidungsalter kommt, aufbewahrt. Vgl. De sacramentis II, VI, 9; Berndt, 391, 12-16 / PL 176, 456C: „Institutum est itaque ad hoc novum sacramentum ad catechizandos parvulos, exorcizandos, initiandos, et deinde baptizandos, in quibus pro parvulis audit Ecclesia, et ad interrogata respondet et donec ipsi ad intelligibiles annos perveniant, et sacramenta fidei caritatis et spei per se intelligere valeant et servare.“

<sup>1467</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 9; Berndt, 391, 10-11 / PL 176, 456C: „Congrue ergo provisa est et illis medicina salutis, ut in sacramento fidei baptizentur, ...“

<sup>1468</sup> Vgl. Hugos Definition in: De sacramentis II, IX, 2; Berndt, 210 / PL 176, 318C.

<sup>1469</sup> Vgl. Landgraf, Kindertaufe und Glaube, 329: „... gab sich die beginnende Hochscholastik noch nicht zufrieden und es machte sich, besonders auffallend bei den Franziskanern, die hier stark unter dem Einfluß Hugos von St. Viktor stehen, das Bestreben bemerkbar, noch darzutun, warum in besonderer Weise vor allen übrigen Sakramenten für die Taufe der Glaube von der kirchlichen Tradition verlangt wird.“

Glauben machen können, dieser aber gleichwohl als *virtus sacramenti* in ihnen sei.<sup>1470</sup>

Im Traktat über das geschriebene Gesetz spricht Hugo von St. Viktor einmal über die Frage, warum die Beschneidung schon zu Abrahams Zeiten eingeführt, erst später aber für die männlichen Kinder Israels verpflichtend vorgeschrieben wurde. Zur Erklärung bringt er einen Vergleich, der die Kindertaufe voraussetzt und ihre Wirkung deutet: Wie das Sakrament der Beschneidung bereits vor dem Gesetz eingeführt wurde, gewissermaßen als Übung und Vorbereitung des Gesetzes, und wie das Volk des Alten Bundes zuerst durch die Beschneidung ein äußeres Zeichen empfing und erst danach im Gesetz unterrichtet wurde, so ist es nun auch im Neuen Testament: zuerst wird der Mensch mit dem Wasser der Taufe gewaschen und empfängt damit schon ein Zeichen und den Namen dessen, was er später öffentlich bekennen wird; erst später aber wird er der Schar der Gläubigen hinzugefügt und in den Geboten Gottes unterwiesen und schreitet so zur Ausführung seines Bekenntnisses.<sup>1471</sup> Hugo von St. Viktor nimmt hier also an, daß das Kind bei der Taufe bereits etwas empfangen hat, was auf die Entfaltung des Glaubensbekenntnisses hingerichtet ist. Bevor dieses Bekenntnis aber geschehen und der Getaufte den Gläubigen zugerechnet werden kann, muß er über das christliche Leben unterrichtet und darin eingeführt werden. Die Möglichkeit und Fähigkeit dazu – Hugo spricht von *signum et nomen professionis suae* – hat das Kind jedoch bereits durch die Taufe selbst erhalten.

Daß wir bei Hugo von St. Viktor bereits die Vorstellung Einzug halten sehen, die Taufe bewirke auch in Kindern den Glauben, ist mit dem von ihm erarbeiteten differenzierten Glaubensbegriff zu erklären. Glaube existiert für Hugo von St. Viktor in vier Stufen, deren erste eine Vorstufe zu den folgenden drei Stufen darstellt.<sup>1472</sup> Vor der ersten eigentlichen Stufe des Glaubens, der *electio*, in welcher der Mensch allein aus Frömmigkeit (*sola pietate*) glaubt, noch mit minimaler Einsicht in die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden, kennt Hugo von St. Viktor noch eine Vorstufe, auf die er diejenigen stellt, deren „Glaube“ darin

<sup>1470</sup> Landgraf, ebd., 328f., weist auf Alexander von Hales hin, der die Eignung zum Glauben als Wirkung der Taufe beschreibt, die in den unmündigen Kindern noch „in virtute sacramenti“ verbleibt.

<sup>1471</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 3; Berndt, 253, 15-20 / PL 176, 351B: „Sacramentum circumcisionis ante legis lationem datum est, et per ipsum quaedam praeparatio ad suscipiendam legem facta est. Quemadmodum nunc in novo testamento, primum homo unda baptismi ablutus, signum et nomen professionis suae accepit, ac deinde numero fidelium associatus, et praeceptis divinis instructus ad complendam professionem suam accendit, sic antiquus ille populus primum quidem per circumcisionem signatus est, postea per legem informatus.“

<sup>1472</sup> Hugo von St. Viktor kennt in seinem Glaubenstraktat drei eigentliche Stufen des Glaubens: Erste Stufe ist die „electio“. Auf ihr stehen diejenigen, die allein aus Frömmigkeit glauben. Zweite Stufe ist die „approbatio“. Auf ihr stehen alle, welche das zu Glaubende mit ihrem Verstand überprüfen und durchdringen. Dritte Stufe ist die „certitudo“. Hier stehen diejenigen, die sich des Glaubens sicher sind und durch ihr reines Herz bereits vorwegkosten, was sie im Glauben erfassen. Vgl. De sacramentis II, X, 4; Berndt, 228-230 / PL 176, 332B-333D. Ferner Misc. I, 18; PL 177, 487BC und Misc. I, 66; PL 177, 505CD.

Zu den vier Stufen des Glauben vgl. die ausführliche Untersuchung über Hugos Glaubenstraktat von S. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 52-63. Vgl. auch oben Kap. 3.3.3.3.3.

besteht, dem Glauben der Kirche nicht zu widersprechen.<sup>1473</sup> Sie leben einfach das von Geburt an Gewohnte, ohne es zu überdenken noch es wirklich zu lieben, so daß sie keine Gläubigen wären, wenn sie anderswo lebten.<sup>1474</sup> Diese Gläubigen der untersten Stufe, die mehr dem Namen als der Sache nach Gläubige genannt werden und die mehr dem Vergänglichlichen als den künftigen Gütern zugekehrt sind<sup>1475</sup>, nennt Hugo von St. Viktor dennoch Gläubige (*fideles*), zwar nicht ihrer Einsicht in die Glaubenswahrheit, wohl aber ihrer Lebensgewohnheiten (*consuetudine vivendi*)<sup>1476</sup> wegen, womit er lediglich eine Art Mit-Leben mit den Gläubigen der höheren Stufen meinen kann. Diese Gläubigen der Vorstufe gehören aber trotzdem eindeutig zur Kirche Christi im Sinne der *unio ecclesiae* hinzu, auch deshalb, weil sie die Sakramente des christlichen Glaubens zusammen mit den anderen Gläubigen empfangen haben.<sup>1477</sup> Die erste eigentliche Stufe des Glaubens wird bestiegen, indem im Menschen „die Frage nach sich selbst, nach dem Sinn seiner Existenz aufbricht, die Frage nach dem, was ihn im Tod erwartet.“<sup>1478</sup> Dafür aber ist der Vernunftgebrauch Voraussetzung. Der Vernunftgebrauch ist hingegen nicht erforderlich für die Zugehörigkeit zur Vorstufe, die durch das Mit-Leben im christlichen Milieu, den Empfang der Sakramente, die Zugehörigkeit zur Kirche und den Nichtwiderspruch gegenüber dem Glauben hinreichend beschrieben ist. In diese Beschreibung lassen sich ohne weiteres alle integrieren, die zwar als Kinder bereits getauft, aber noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangt sind, und in denen die genannten Fragen deshalb noch nicht aufbrechen können. Durch den Empfang der Taufe gehören sie zu den Gläubigen, wenngleich noch auf einer Vorstufe verharrend. Hugo von St. Viktor hat dies einschlußweise mit seiner Definition der Gläubigen der Vorstufe zum Ausdruck gebracht.

Vor einer ausdrücklichen Bezeichnung der unmündigen Kinder als Gläubige, allein aufgrund ihrer Taufe und deren Gnadenwirkung, scheute Hugo von St. Viktor aber zurück, wohl wegen der unbedingten Zugehörigkeit der nicht nur potentiell, sondern aktiv verstandenen *cognitio fidei* in seinen Glaubensbegriff: Denn „man kann zwar das Glaubenswissen ohne jeden Glauben besitzen; Glauben aber ohne

<sup>1473</sup> Vgl. Misc. I, 66; PL 177, 505C: „Quartum genus hominum est, quibus solum credere est fidei, non contradicere.“ Die Echtheit dieser Stelle ergibt sich hinlänglich aus der wörtlichen Übereinstimmung mit dem Glaubenstraktat in De sacramentis: vgl. De sacramentis II, X, 4; Berndt, 229, 15-16 / PL 176, 332D.

<sup>1474</sup> Vgl. Misc. I, 18; PL 177, 487C: „Qui ita vivunt, ut nati sunt, non amando vel approbando, in quo nati sunt, qui si in alio nati essent, fideles non essent. Consuetudine enim vivendi fidem tenent, non amore.“

<sup>1475</sup> Vgl. De sacramentis II, X, 4; Berndt, 229 / PL 176, 333A.

<sup>1476</sup> Vgl. Misc. I, 66; PL 176, 505C: „Qui tamen consuetudine vivendi magis quam veritate credendi fideles nominantur.“

<sup>1477</sup> Vgl. De sacramentis II, X, 4; Berndt, 229, 18-20 / PL 176, 333A: „Et quamvis fidei christianae sacramenta cum caeteris fidelibus usu percipiunt, quare tamen Christianus sit homo vel quae spes Christiani sit in expectatione futurorum bonorum non attendunt.“ Vgl. Misc. I, 18; PL 177, 487C: „Est enim quoddam genus hominum in sancta Ecclesia, quibus credere est solum non contradicere fidei.“ Die wörtliche Übereinstimmung des Nebensatzes mit dem 4. Kapitel des Glaubenstraktates in De sacramentis unterstreicht die Authentizität dieser Miscellanea-Stelle.

<sup>1478</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 54f.

jedes Glaubenswissen kann es nicht geben“<sup>1479</sup>, so Hugo. Da das Wissen eines Verstandesaktes bedarf, kommt Hugo von St. Viktor in der Frage der Mitteilung der *fides* durch die Taufe auch bei Kindern lediglich zu interessanten Ansätzen, die später weitergeführt werden; insbesondere sein Verständnis der Gnadeneingießung und die Rede von der *virtus sacramenti* sind hier zu nennen.

### 3.5. Spender und Empfänger der Taufe

#### 3.5.1. Der Spender der Taufe

##### 3.5.1.1. Hat Jesus selbst getauft?

Johannes der Täufer taufte als erster, als er begann, die Menschen im Jordan mit Wasser zu übergießen und denen, die ihre Sünden bekannten, eine Buße aufzuerlegen. Damit war die Taufe als Zeichen eingeführt, wenngleich noch als bloßes *sacramentum* ohne *res sacramenti*.<sup>1480</sup> Johannes galt Hugo von St. Viktor also als der erste Taufspender.

Aussagen darüber, ob Jesus oder seine Jünger in der Zeit vor der Passion ebenfalls getauft haben, finden sich in der Heiligen Schrift nur im Johannesevangelium. An diesen Stellen, etwa beim Gespräch Jesu mit Nikodemus<sup>1481</sup>, wird letztlich nicht klar, ob Jesus selbst getauft hat<sup>1482</sup> oder ob nur seine Jünger getauft haben.<sup>1483</sup> Hugo von St. Viktor erwähnt das Gespräch mit Nikodemus jedenfalls als Datum auf dem Weg der allmählichen Einsetzung der christlichen Taufe.<sup>1484</sup>

Ob Hugo von St. Viktor der Ansicht war, daß Jesus selbst getauft hat, oder er der Meinung zuneigte, nur seine Jünger hätten getauft, ist schwer zu entscheiden, wie schon die Schriftbelege widersprüchlich sind. Daß Hugo von St. Viktor eher der Meinung folgte, Jesus habe gemäß Joh 4, 2 und entgegen Joh 3, 22.26 selbst nicht getauft, legt der Tempuswechsel in der Aussage nahe, die er beim Vergleich der Johannestaufe mit der christlichen Taufe macht. „Johannes“, so Hugo, „übergieß (*tinxit*) die Sünder mit Wasser und legte denen, die ihre Sünden bekannten, eine Buße auf (*iniunxit*) ... Christus tauft (*baptizat*) und vergibt (*dimittit*) die Sünden.“<sup>1485</sup> Der Wechsel vom Perfekt bei Johannes dem Täufer ins Präsens für Jesus legt nahe,

<sup>1479</sup> Misc. I, 18; PL 177AB: „Potest autem cognitio fidei esse sine omni fide; fides autem sine omni cognitione esse non potest.“

<sup>1480</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 3-6 / PL 176, 451C: „... quod in baptismo Johannis per intinctionem aquae solum sacramentum dabatur, ... Johannes enim peccatores aqua tinxit, et peccata confitentibus paenitentiam iniunxit.“

<sup>1481</sup> Vgl. Joh 3, 1-21.

<sup>1482</sup> Vgl. Joh 3, 22.26.

<sup>1483</sup> Vgl. Joh 4, 2 in Erklärung der Aussagen in Joh 3.

<sup>1484</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 382 / PL 176, 449C.

<sup>1485</sup> De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 384-385 / PL 176, 451CD.



daß Hugo von St. Viktor hier der geschichtlich vergangenen Johannestaufe die durch die Jahrhunderte nach Christus hindurch gegenwärtige Taufe im Namen Christi gegenüberstellen will. Die Verwendung des Präsens statt des Imperfekts läßt aber an den auferstandenen Christus denken, nicht an eine Taufe durch Jesus vor seiner Passion. Gemäß Hugos heilsgeschichtlicher Einordnung der verschiedenen Phasen zur Einsetzung der Taufe<sup>1486</sup> wäre der Bezug des „Christus tauft“ auf die Zeit vor der Passion im Hinblick darauf merkwürdig, daß die Beschneidung zu dieser Zeit der gewöhnliche Weg zum Heil blieb. Andererseits sagt Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat über die Einsetzung des Sakraments der Taufe: „Es kam der Erlöser und setzte das sichtbare Wasser durch die Abwaschung der Körper dazu ein, daß es die unsichtbare Reinigung der Seelen bezeichne, die durch die geistliche Gnade geschieht.“<sup>1487</sup> Auch wenn diese Aussage an ein Taufhandeln Jesu denken läßt, läßt sie Raum dafür, daß Jesus die Handlung zwar einsetzte, die Durchführung aber den Jüngern überließ.

Daß freilich die Jünger Jesu bereits getauft haben, neben Johannes dem Täufer und trotz der zum Heil notwendigen Beschneidung, steht für Hugo von St. Viktor nicht in Frage.<sup>1488</sup> Die Verachtung der schon vor der Passion durch die Jünger gespendeten Taufe gefährdete nämlich bereits das Heil derer, die sie empfangen konnten. Erst nach dem Taufbefehl des Auferstandenen bestand freilich für alle, denen er zu Ohren kam, die Pflicht sich taufen zu lassen.

### 3.5.1.2. Die Person des Spenders

Aus dem Taufbefehl, der sich an die Apostel als Taufspender richtete, leitet Hugo von St. Viktor für alle Hörer des Evangeliums ein *debitum percipiendi* ab.<sup>1489</sup> Obwohl die Heilige Schrift in Mt 28,19 und Mk 16,16 Anhalt für eine aktive wie auch für eine passive Taufverpflichtung geboten hätte, schließt Hugo von St. Viktor aus beiden Stellen explizit jedoch nur auf eine Pflicht, die Taufe zu empfangen.<sup>1490</sup> Eine Pflicht, die Taufe auch zu spenden, ergibt sich aber sinngemäß einerseits aus

<sup>1486</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3.1.

<sup>1487</sup> De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 22-24 / PL 176, 318D: „Venit autem Salvator et instituit visibilem per aquam ablutionem corporum ad significandam invisibilem, per spiritualem gratiam emundationem animarum.“

<sup>1488</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 4; Berndt, 383, 20-22 / PL 176, 450C: „Sicut enim ante passionem ipsa circumcisio in statu suo ad remedium suscipiebatur; et tamen etiam tunc baptismus sine periculo salutis non contemnebatur ...“ Vgl. die Erwähnung von Taufen durch Judas Iskariot in: Quatuor modis; Lottin, Questions inédits (1960), 42: „Per malos mali, cum et qui baptizant et qui baptizantur, impie vivunt, ut Judas proditor, si quem sui similem baptizabat, malus malum portabat.“

<sup>1489</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 5; Berndt, 383-385 / PL 176, 450D-451C.

<sup>1490</sup> Vgl. ebd. Dies überrascht insofern, als Hugo von St. Viktor zur Frage, warum Christus ausdrücklich nur den Aposteln das Gebot gegeben habe, Sünden zu vergeben, nicht aber gleichermaßen auch allen Gläubigen das Gebot, ihre Sünden zu bekennen, recht ausschweifende Ausführungen macht, um aus dem Vergleich des Sünders mit dem Kranken, der mit seinem Leiden stets von sich aus zum Arzt gehen will, auch auf eine Pflicht, die Sünden zu bekennen, zu schließen. Vgl. De sacramentis II, XIV, 1; Berndt, 514 / PL 552AB.

ihrer Heilsnotwendigkeit und andererseits daraus, daß sie niemand sich selbst spenden kann, adressiert ebenfalls an alle Hörer des Evangeliums.

Eine ausdrückliche Pflicht zur Spendung der Taufe kommt den Priestern zu. Neben ihrer eucharistischen Konsekrationsvollmacht legt Hugo von St. Viktor Wert darauf, daß die Priester als Helfer der Bischöfe den Taufschülern die Glaubensunterweisung halten und sie durch die Taufe in die Kirche eingliedern.<sup>1491</sup> Den Diakonen komme es nur zu, die Priester bei der Spendung der Sakramente zu unterstützen, etwa indem sie bei der Taufe das Chrisam reichen.<sup>1492</sup> Daß darüber hinaus alle Menschen die Möglichkeit haben, gültig die Taufe zu spenden und als Taufspender grundsätzlich in Frage kommen, steht für Hugo von St. Viktor außer Frage und wird von ihm bei der Ablehnung der Wiedertaufe thematisiert: Die Wiederholung der einmal gespendeten, weil grundsätzlich gültigen Taufe werde nämlich vernünftigerweise abgelehnt, wenn nur die rechte Form gewahrt worden ist, ob es sich nun um eine in oder außerhalb der Kirche, von Katholiken oder Häretikern, Gläubigen oder Ungläubigen gleich welchen Standes, Alters oder Geschlechtes gespendete Taufe handeln mag.<sup>1493</sup>

Hugo von St. Viktor kennt also neben der feierlichen Taufspendung die grundsätzliche Möglichkeit jedes Menschen, einen anderen gültig zu taufen. Die Person des Spenders der Taufe ist grundsätzlich durch keinerlei Bedingungen eingeschränkt. Gleichwohl ist die Feier der Tauf liturgie mit sämtlichen zur bloßen Taufformel hinzutretenden Riten ausschließlich Sache der Priester.

Das hierarchische Miteinander und Zueinander der verschiedenen Dienste und Stände in der Kirche, das beim Sakrament der Taufe in besonderer Weise dadurch zum Ausdruck kommt, daß zwar jeder Mensch die Vollmacht hat, zwar gültig taufen zu können, nicht aber in gleicher Weise feierlich in die Kirche eingliedern zu können, läßt sich als Anwendung dessen verstehen, was Hugo von St. Viktor in seinem Ps.-Dionysiuskommentar über die grundlegende Einheit der Kirche in durchaus verschiedenen Weihestufen und Diensten im Vergleich mit der Einheit der Seele entwickelt hat: Wie nämlich in der einen Kirche durch gegenseitigen Dienst und durch Kooperation verschiedene Weihestufen und Dienste Frieden und Eintracht bewirken, so bringen verschiedene Kräfte durch ihren gegenseitigen

---

<sup>1491</sup> Vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 353, 5-8 / PL 176, 428C: „Ita quippe presbiteri, qui adiutores sunt episcoporum, rudes populo catechizando initiant, baptizando unitati ecclesiae incorporant, et in omnibus sacramentis usque ad manus impositionem populo Dei ministrant.“

<sup>1492</sup> Vgl. De sacramentis II, III, 11; Berndt, 352, 5-7 / PL 176, 427D: „Ad ipsos pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus, quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet in chrismate, in patena et calice.“

<sup>1493</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 7-13 / PL 176, 458CD: „Quod ergo unum est, geminari non potest, quapropter valde rationabili definitione a sanctis Patribus institutum est, ut qui semel baptismi sacramentum percepisse cognoscitur, nulla ratione illud iterato accipiat, sive in Ecclesia, sive extra Ecclesiam, hoc est sive a catholico, sive ab haeretico, sive denique a fidei, sive ab infidei, cuiuscumque conditionis, aetatis aut sexus persona illud acceperit, tantum modo secundum rectam catholici baptismatis formam acceperit, ratum constare debbit, nec ulla ratione poterit iterari.“

Dienst und ihr Zusammenwirken auch die eine menschliche Seele zu ihrer vollkommenen Gestalt.<sup>1494</sup>

### 3.5.1.3. Die Disposition des Spenders

#### 3.5.1.3.1. Der Häretiker als Taufspender

Daß Laien jeden Standes gültig taufen können, stand in der Kirche nie in Frage. Erklärungsbedürftiger erschien jedoch, warum jemand, der außerhalb der Kirche steht, ein Sakrament spenden können soll, das den, dem es gespendet wird, in die Kirche eingliedert. Eine Begründung gegen die Wiedertaufe auch im Fall der sogenannten Häretikertaufe findet Hugo von St. Viktor in der altkirchlichen Praxis, außerhalb der Kirche durch Häretiker Getauften bei ihrer Rückkehr in die Kirche nicht abermals die Taufe zu spenden, sondern ihnen als Zeichen der Rekonziliation lediglich die Chrisamsalbung zu spenden oder die Hände aufzulegen.<sup>1495</sup> Hugo von St. Viktor zitiert hierzu relativ frei eine Gregor-Stelle aus der Panormia Ivo von Chartres, daß nach altem Brauch der Väter die von Häretikern Getauften bei ihrer Rekonziliation im Westen die Handauflegung, im Osten aber eine Chrisamsalbung erhalten, sie jedoch nicht wiedergetauft werden und so allein durch das Bekenntnis des Glaubens in den Schoß der Kirche zurückgerufen werden.

**Ivo von Chartres**  
**Panormia I, 88**<sup>1496</sup>

*„Antiqua Patrum institutione didicimus,  
ut quilibet, qui apud haereticos in  
Trinitatis nomine baptizantur,  
cum ad sanctam Ecclesiam redeunt,  
aut unctione chrismatis, aut impositione  
manus,  
sola professione fidei  
ad sinum matris Ecclesiae revocentur.*

**Hugo von St. Viktor**  
**De sacramentis**<sup>1497</sup>

*„Propter hoc eos, qui ab haereticis in  
nomine Trinitatis baptizati sunt,  
cum ad unitatem ecclesiae redeunt,  
**non rebaptizare**  
sed vel unctione chrismatis vel  
impositione manus  
**reconciliare** catholicae ecclesiae,*

<sup>1494</sup> Expositio II; PL 175, 951A: „Sicut enim in una Ecclesia diversi ordines et dispositiones unam in universitate pacem et concordiam subministrando et cooperando efficiunt, sic in una anima multae virtutes cooperando et subministrando sibi unam perfectionis formam componunt.“

<sup>1495</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394 / PL 176, 458D.

<sup>1496</sup> Ivo von Chartres, Panormia I, 88; PL 161, 1064D-1065A.

<sup>1497</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 16-20 / PL 176, 458D-459A.

*antiqua patrum traditio instituit.*

*Unde Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum catholicae Oriens reformat.”*

*Sicut pridem Arianos, per impositionem manus occidens, per unctionem vero sacri chrismatis ad ingressum catholicae ecclesiae oriens reformavit.”*

Wie man sieht, hat Hugo von St. Viktor die Worte *non rebaptizare* eingefügt, um zu betonen, daß ein Mangel in der Disposition des Spenders, welcher hier beispielsweise in der Anhängerschaft an eine Irrlehre besteht, nicht zur Ungültigkeit der Taufe führt. Sofern wie bei der Häresie eine kirchentrennende Irrlehre vorliegt, muß bei einer Rückkehr des Getauften die Einheit mit der Kirche durch einen versöhnenden Akt wieder hergestellt werden. Anders als Ivo von Chartres spricht Hugo von St. Viktor hier von der *unitas ecclesiae* und nennt das sonst in der Bußlehre gebräuchliche Wort *reconciliare*.

Das bei Ivo von Chartres wegen des Hinzutretens einer liturgischen Form der Wiederaufnahme mißverständliche *sola professione fidei* zitiert Hugo von St. Viktor nicht. Zwar findet bei der Rückkehr nach dem Glaubensbekenntnis keine Taufe statt; dem Glaubensbekenntnis folgt jedoch der liturgische Akt der Handauflegung, die in diesem Fall ein Zeichen der Annahme des Glaubensbekenntnisses und der Versöhnung durch die Kirche ist.

Steht also die richtige Form der Taufspendung fest, nämlich dass sie *in nomine Trinitatis* erfolgt ist, ändert die Person des Spenders nichts an der Gültigkeit der Taufe, selbst wenn ihm ein moralischer oder anderer Mangel eignet, der für ihn zum Ausschluß aus der Kirche geführt hat.

### 3.5.1.3.2. Die moralische Disposition

Ausführlicher auf die allgemeine moralische Disposition kommt Hugo von St. Viktor im Verlauf seiner Überlegungen zur Taufwasserweihe zu sprechen. Sinn der Weihe des Taufwassers ist es, deutlich zu machen, daß die Heiligkeit des Sakramentes seine Ursache nicht in der persönlichen Heiligkeit des Taufspenders hat, sondern in Gott selbst, der die Sakramente heiligt, indem er sie mit seiner Kraft erfüllt.<sup>1498</sup> Nicht die moralische Qualität des Sakramentsdieners, sondern die unbestreitbare Heiligkeit Gottes heiligt das Sakrament.<sup>1499</sup> Der zweimalige Gebrauch

<sup>1498</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 392, 12-14 / PL 176, 457B: „His igitur completis venit sacerdos ad fontem; consecratur fons in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut sanctitas sacramenti Dei non ex eo, qui ministrat, sed ex eo, qui sanctificat, constare sciatur.“

<sup>1499</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 392, 14-16 / PL 176, 457B: „Sic enim nec a bono melius datur, nec a malo peius accipitur, quia sanctitas sacramenti Dei non in merito ministrantium, sed sanctificantis virtute perficitur.“

des Verbums *sanctificare*, mit dem Hugo von St. Viktor das Verbum *consecrare* aus dem ihm vorliegenden Text Ivos von Chartres ersetzt, der ihm bei der Abfassung seiner Überlegungen zur Taufwasserweihe vorlag<sup>1500</sup>, hat seinen Grund darin, daß Hugo von St. Viktor auf seine Sakramentsdefinition zurückgreift, derzufolge der dreifaltige Gott das Element erschuf, das zum Sakrament werden konnte, das Sakrament selbst einsetzte und es schließlich dadurch heiligt (*sanctificat*), daß er eine geistliche Gnade in es hineinlegt.<sup>1501</sup> Nach dieser Definition empfängt jedes Sakrament seine Kraft oder Heiligung (*sanctitas*) durch den eigentlichen Spender, den Hl. Geist, der vom Diener des Sakraments, zumeist dem Priester, lediglich angerufen wird. *Sanctitas sacramenti* meint hier nicht die heiligmäßige Art und Weise des Vollzuges, sondern gemäß Hugos Sakramentsdefinition die Tatsache, daß das Sakrament als Wirkung eine geistliche Gnade enthält und vermittelt, also mithin das unter dem später gebräuchlichen Begriff „Gültigkeit“ Verstandene. Die Unabhängigkeit der Gültigkeit des Sakraments der Taufe von jeglicher moralischer oder sonstiger Qualität des Spenders ergibt sich nach Hugos Sakramententheologie also bereits aus dem richtigen Verständnis des Sakramentes als solchem; bei der Taufe, die prinzipiell jeder spenden kann, wird sie jedoch besonders augenfällig.

Das gleiche Prinzip begründet Hugo von St. Viktor in einer älteren Sentenz anhand von Beispielen aus der apostolischen Zeit: Ob Heilige von Heiligen getauft wurden, wie Paulus von Hananias, oder Böse von Guten, wie Simon Magus vom Apostel Philippus, oder ob Böse die Taufe an Gute oder Böse gespendet haben, wie Judas sie Guten und Seinesgleichen gespendet hat, ändert nichts daran, daß jeweils die Taufe gespendet wurde, und sie die Guten und Heiligen kraft des in sie hineingelegten Samens des Wortes Gottes (*ex semine verbi Dei*) in den Besitz des Himmelreiches führte.<sup>1502</sup> Auch der moralisch schlechte Taufspender gibt dem Getauften kraft des Wortes Gottes die Heilswirkung des Sakramentes, nicht aber seine persönlichen, wie auch immer gearteten, moralischen Eigenschaften weiter, so daß sich in einer von einem bösen Menschen gespendeten Taufe insofern das Wort Jesu an die Pharisäer bewahrheitet: „Was sie sagen, das tut; was sie aber tun, das tut

---

Die Rolle des Sakramentenspenders in der allgemeinen Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor ist ausführlich erörtert bei Weisweiler, *Die Wirksamkeit*; vgl. zum hier Gesagten insb. ebd., 49. Vgl. ferner zur Stellung Hugos von St. Viktor in der fröhscholastischen Lehre vom Spender der Sakramente Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 103-111.

<sup>1500</sup> Vgl. die Synopse unten in Kap. 3.8.1. Ivo von Chartres benutzte zweimal das Wort „consecrare“, Hugo von St. Viktor zweimal das Wort „sanctificare“.

<sup>1501</sup> Die Sakramentsdefinition findet sich in: *De sacramentis I*, IX, 2; Berndt, 209,22 – 210,3 / PL 176, 317D.

<sup>1502</sup> *Quatuor modis*; Lottin, *Questions inédits* (1960), 42f.: „Per bonos boni renascuntur, cum per sanctos sancti baptizantur, sicut Ananias Paulum baptizavit. Per malos mali, cum et qui baptizant et qui baptizantur, impie vivunt, ut Judas proditor, si quem sui similem baptizabat, malus malum portabat. Per malos boni, cum mali sunt, qui baptizant, boni, qui baptizantur; ... Per bonos mali, cum boni sunt, qui baptizant, et mali, qui baptizantur, ut a Philippo sancto Simon magus baptizatus est; ... sic et qui per malos baptizantur, quasi de ancillis quidem nati, cum ex semine verbi Dei hereditatem regni caelestis cum fratribus possidebunt.“

nicht!“, insofern der so Getaufte zwar auf das Wort Gottes vertrauen und es nachahmen soll, nicht aber das schlechte Leben seines Taufspenders.<sup>1503</sup>

Die Argumentation Hugos von St. Viktor zur Unabhängigkeit der Gültigkeit des Sakramentes von der Disposition des Spenders ist ein bedeutender dogmengeschichtlicher Fortschritt. Die Formulierung dessen, was spätere Sakramententheologie mit dem Begriff des *opus operatum* erfassen wird, ist bereits bei Hugo von St. Viktor so klar, daß sie es verdient hätte, als klassisch zu gelten: In Wahrheit ist es Gott selbst, der tauft; so empfängt niemand von einem guten Spender Besseres noch von einem schlechten Schlechteres, weil die Heiligkeit des Sakraments nicht durch das Verdienst seiner Diener, sondern durch die Kraft dessen bewirkt wird, der es heiligt, also durch Gottes Kraft: „*sanctitas sacramenti Dei non in merito ministrantium, sed sanctificantis virtute perficitur.*“<sup>1504</sup>

### 3.5.1.4. Die Intention des Spenders

#### 3.5.1.4.1. Die Scherztaufe im Unterschied zum wahren, vollen und würdigen Sakrament

Die Frage nach der zum gültigen Zustandekommen eines Sakramentes notwendigen Intention des Spenders wurde erst in den systematischen Werken der Neuzeit und entsprechenden Konzilsbeschlüssen geklärt und festgelegt. Die Frühscholastik hat diese Frage aber immer wieder anhand von Einzelbeispielen aufgegriffen und somit besagte Klärung wegweisend vorbereitet.<sup>1505</sup> Eine

<sup>1503</sup> Vgl. ebd.; Lottin, Questions inédits (1960), 43: „Exempli causa, si quos tales Iudas baptizabat, quos Dominus admonet esse, cum dicit: Quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite, malus bonos baptizabat.“ Vgl. Mt 23, 3.

<sup>1504</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt 392, 13-16/ PL 176, 457B.

<sup>1505</sup> Vgl. dazu Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, von der Schrift bis zur Scholastik, 108f., sowie Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik. Nach Gillmann tauchen in der Frühscholastik immer wieder zwei Beispiele aus der Väterzeit auf: zum einen das Beispiel der Scherztaufe, wenn die Taufe, wenngleich mit korrekter Taufformel, nur zum Spiel und im Witz nachgeahmt wird, das Augustinus in De baptismo anführt; vgl. Augustinus, De baptismo VII, 53, 102; CSEL 51, 374, 14-16: „... totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum adprobandus esset baptismus, qui sic daretur ...“; zum anderen das bei Rufinus von Aquileia angeführte Beispiel des Bischofs Alexander von Alexandrien, der die Taufe, die der Knabe Athanasius mehreren Katechumenen beim Kinderspiel gespendet hatte, für gültig erklärt hatte; vgl. Rufinus von Aquileia, Historia Ecclesiastica I, 14; PL 21, 487B: „Illi, ut talis habet aetas, pavidi, negare primo, deinde rem gestam per ordinem pandunt, et baptizatos a se esse quosdam catechumenos confitentur per Athanasium, qui ludi illius puerilis episcopus fuerat simulatus. Tum ille diligenter inquirens ab his, qui baptizati dicebantur, quid interrogati fuerint, quidve responderint, simul et ab eo qui interrogaverat. Ubi videt, secundum religionis nostrae ritum cuncta constare, conlocutus cum concilio clericorum, statuisse traditur, illis, quibus integris interrogationibus et responsionibus aqua fuerat infusa, iterari baptismum non debere, sed adimpleri ea, quae a sacerdotibus mos est.“ Vgl. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention, 11-13. Während letzteres Beispiel auf die Frage nach der Notwendigkeit der Intention des Empfängers abzielt, ist das erste für die Frage nach der Notwendigkeit der Intention des Spenders relevant und wird von vielen Autoren der Frühscholastik angeführt.

bedeutende Wegmarke setzte Hugo von St. Viktor. Im 13. Kapitel des Tauftraktates in *De sacramentis* behandelt er nach seinen Ausführungen über die Häretikertaufe, bei denen es um die moralische Qualität des Spenders ging, die Frage, ob eine im Scherz gespendete Taufe gültig sei. Die Frage, ob eine Mutter, die ihr Kind badet und dabei zwar im Scherz, aber doch äußerlich korrekt, die Taufformel spricht, ihr Kind damit nun bloß gebadet oder etwa getauft habe, stellt seit Augustinus ein klassisches Schulbeispiel dar.<sup>1506</sup> Augustinus selbst hat die Antwort jedoch offen gelassen, was in den folgenden Jahrhunderten, in denen die Frage immer wieder aufgegriffen wurde, dazu führte, daß die Theologen wegen der großen Autorität des Kirchenlehrers dazu neigten, die Frage ebenfalls offen zu lassen.<sup>1507</sup>

Hugo von Sankt Viktor gilt zu Recht als Meilenstein auf dem Weg der Dogmengeschichte, weil er, gerade als Augustinuskenner und Augustinerchorherr, in seinem Tauftraktat die von Augustinus für eine positive Beantwortung offen gelassene Frage nach der Gültigkeit der im Scherz gespendeten Taufe endlich einer Klärung zuführt, die für die spätere Dogmatik, Liturgiewissenschaft und Kanonistik Allgemeingut geworden ist.<sup>1508</sup> Im Anschluß an die Lösung dieser speziellen Frage geht Hugo von St. Viktor dann zu Überlegungen über, welche, die Notwendigkeit einer Intention des Sakramentenspenders im allgemeinen betreffen.

Zunächst aber behandelt Hugo von St. Viktor das Beispiel der Scherztaufe. Gefragt werde, so Hugo, ob jene, die wie beim Schauspiel, also im Scherz, getauft werden, das wahre und volle Sakrament der Taufe empfangen.<sup>1509</sup> Bedeutsam ist, daß Hugo von St. Viktor hier vom *verum et plenum sacramentum* spricht. Er unterscheidet zwar offensichtlich die Begriffe *verum sacramentum* und *plenum sacramentum*, scheint hier jedoch nur zu fragen, ob im Falle der Scherztaufe beides vorliege.

In einer frühen Sentenz zur Eucharistielehre hatte Hugo von St. Viktor für die Eucharistie zwischen *sacramentum*, *veritas sacramenti*, und *res sacramenti*

<sup>1506</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 63f. Als „Locus classicus“: Augustinus, De baptismo VII, 53, 102; CSEL 51, 374, 13-22: „Ubi autem neque societas ulla esset ita credentium neque ille qui ibi acciperet ita crederet, sed totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum adprobandum esset baptismus, qui sic daretur, divinum iudicium per alicuius revelationis oraculum concordi oratione et impensis supplici devotione gemitibus inplorandum esse censerem, ita sane ut post me dicturos sententias, ne quid iam exploratum et cognitum adferrent, humiliter expectarem. Quanto magis ergo nunc sine praeiudicio diligentioris inquisitionis vel maioris auctoritatis istud dixisse accipiendus sum!“

<sup>1507</sup> Noch Robertus Pullus, Gandulph und Roland Bandinelli bejahten die Gültigkeit der Scherztaufe, während im 13. Jahrhundert ein allgemeiner Konsens auf der Linie Hugos von St. Viktors festzustellen ist; vgl. dazu ausführlich: Landgraf, Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie, 119 ff., sowie zusammengefasst: Stöhr, Wann werden Sakramente gültig gespendet, 12. Vgl. ferner Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und des Empfängers.

<sup>1508</sup> Vgl. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und des Empfängers, 5-7. Gillmann beginnt seinen dogmengeschichtlichen Durchgang zur Frage nach der Lehre zur Intention bei der Sakramentenspendung in der Frühscholastik mit Hugo von St. Viktor, ohne jedoch abschließend die Bedeutung Hugos herauszustellen.

<sup>1509</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394,24 – 395,1 / PL 176, 459A: „Quaeritur et de his, qui mimice, id est iocose baptizantur, utrum plenum et verum sacramentum baptismi percipiant.“

unterschieden.<sup>1510</sup> Wie die *veritas sacramenti* bei der Eucharistie der Leib Christi ist, ist sie analog für die Taufe die Befreiung von der Erbsünde und die Gotteskindschaft im neuen Leben der Gnade. Ein *verum sacramentum* ist also nur gegeben, wenn – bei der Taufe – die genannte *res sacramenti* zustande gekommen ist, womöglich sogar durch einen Spender außerhalb der Kirche wie etwa bei der Häretikertaufe. Die Bezeichnung *verum* hebt also auf die *res sacramenti* ab. Mit dem Begriff *plenum sacramentum* kennzeichnet Hugo von St. Viktor im Unterschied dazu, daß die Umstände der Spendung dem Sakrament entsprechen und es in Einheit mit der Kirche gespendet wird, während davon wiederum unterschieden ein mit gebührender Ehrfurcht vollzogenes Sakrament (*reverentia debita in agendo*) durch die dem Sakrament angemessene, äußere, dem Ritus entsprechende Ehrfurcht gekennzeichnet ist. Hugo von St. Viktor wendet also im Unterschied zur später üblichen Differenzierung von ‚gültig‘ beziehungsweise ‚würdig‘ gespendeten Sakramenten eine dreifache Unterscheidung an: Dabei ist von vornherein deutlich, daß das Fehlen einer angemessenen Ehrfurcht im Vollzug dem Zustandekommen des Sakramentes keinen Abbruch tut. Fehlt die gebotene Ehrfurcht, kommt das Sakrament möglicherweise dennoch gültig und voll zustande, jedoch nicht ohne daß der Spender eine gewisse Schuld auf sich lädt.<sup>1511</sup> Die zunächst dargelegte Differenzierung zwischen *verum* und *plenum* greift Hugo von St. Viktor im weiteren Verlauf seiner Argumentation zur notwendigen Intention des Spenders nicht mehr auf, sondern fragt, ob im Falle der Scherztaufe ein *verum et plenum sacramentum* vorliege oder nicht, also, wie wir zusammenfassen können, ein gültiges Sakrament zustande kommt oder nicht.

Um die Gültigkeit einer im Scherz gespendeten Taufe zu klären, unterscheidet Hugo von St. Viktor zunächst zwischen jemandem, der zwar äußerlich scherzhaft, jedoch mit richtiger Intention handelt, und jemandem, dem die rechte Absicht gänzlich fehlt. Im ersten Fall handelt es sich um jemanden, der etwas scherzhaft und wie im Spiel gibt oder empfängt, jedoch durchaus geben oder empfangen will, der es also durchaus beabsichtigt, daß etwas gegeben und empfangen werden soll, was wie im Scherz gegeben oder empfangen wird. Sofern aber nur die Absicht zu taufen vorhanden ist, auch wenn die Ehrfurcht dabei fehlt, kommt das Sakrament zustande, weil es durchaus vollzogen und beabsichtigt wird.<sup>1512</sup> Etwas anderes ist nach Hugos Ansicht allerdings dann gegeben, wenn etwas getan wird, was zwar die äußere Form eines Sakramentes hat, der fragliche

<sup>1510</sup> Vgl. De sacramento corporis Christi; Wilmart, 243: „In sacramento corporis Christi tria sunt: sacramentum, veritas ipsius sacramenti, res sacramenti. Sacramentum est species panis. Veritas est ipsum corpus Christi...“

<sup>1511</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 5-8 / PL 176, 459AB: „Ubi ergo intentio baptizandi est, etiam si reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur et hoc intenditur; nec tamen sine culpa agentis, quia quod agitur et intenditur, non digne agitur.“

<sup>1512</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 395, 1-7 / PL 176, 459AB: „Sed sciendum, quia aliud est aliquid iocose vel lusorie dare sive accipere, et tamen velle dare aut accipere, et hoc omnino intendere, ut detur et accipiatur, quod iocose vel datur vel accipitur... Ubi ergo intentio baptizandi est, etiam si reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur et hoc intenditur.“



Spender das Sakrament jedoch nicht spenden will, also keine Intention (*intentio agendi nulla constat*) hat, ein Sakrament zu spenden, sondern etwas anderes beabsichtigt, etwa einen Scherz. Dann, so Hugo von St. Viktor, wäre es ganz und gar lächerlich, nur wegen gewisser äußerlicher Ähnlichkeiten vom Zustandekommen eines Sakramentes zu sprechen, sofern feststeht, daß keine Absicht vorhanden war.<sup>1513</sup>

Zur Veranschaulichung des Gesagten führt Hugo von St. Viktor im Tauftraktat zunächst das „Nachspielen“ einer Eucharistiefeier<sup>1514</sup> an, um seine Intentionslehre abschließend am bekannten augustinischen Beispiel zu illustrieren, daß ein Kind von jemandem gebadet wird, und er dabei wie beim Tischgebet oder bei der Feldarbeit sagt: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, er das Kind jedoch nicht taufen und ein Sakrament spenden, sondern Schmutz abwaschen oder den Leib wärmen, also nichts als das Kind baden will. Der scheinbar Taufende weiß gar nichts vom Taufen, sondern nur vom Baden. Nicht ohne gewissen Humor belehrt Hugo von St. Viktor seine Schüler: „Wenn das eine Taufe sein soll, nur weil das Kind im Bad versenkt wurde und dabei die Worte „In Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ gesprochen wurden, dann ist auch der Bissen Nahrung getauft, wenn er in meinem Mund versenkt wird und ich dabei „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ sage.“<sup>1515</sup>

Hugo von St. Viktor lehrt also die Notwendigkeit einer Intention auf seiten des Taufspenders im besonderen und des Sakramentenspenders im allgemeinen, ohne die ein Sakrament nicht stattfindet. Statt eines *verum et plenum sacramentum* findet ohne die Intention des Spenders zu taufen lediglich etwas statt, was den Anschein oder gewisse Ähnlichkeiten mit einem Sakrament hat.

Hugos Lösung der seit Augustinus offenen Frage nach der Notwendigkeit der Intention des Taufspenders setzte sich im Laufe des 12. Jahrhunderts allmählich durch. Wenngleich namhafte Magister wie Robertus Pullus, Roland Bandinelli (Papst Alexander III.), Gandulph oder Petrus von Blois die Notwendigkeit der Intention des Taufspenders ablehnten, das *Decretum Gratiani* unentschieden blieb und manche wie Sicard von Cremona als Bedingung einer gültigen Taufe entweder die Intention des Empfängers oder alternativ diejenige des Spenders forderten, so fand bereits F. Gillmann 16 Theologen und Kanonisten des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, die auf der Linie Hugos von St. Viktor liegen, so etwa Magister Omnebene, Petrus Lombardus, Magister Rufinus, Stephan von Tournai, Huguccio, Präpositinus, Stephan Langton oder Wilhelm von Auxerre. Ausdrücklich beriefen

<sup>1513</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 395, 3-10 / PL 176, 459AB: „Aliud autem aliquid agere quod formam illius in opere habeat; et tamen hoc nolle agere neque intendere, ut hoc agatur, sed aliud aliquid quodcunque... Ridiculum autem omnino est, ut, ubi intentio agendi nulla constat, opus esse dicatur, propter speciem quamdam assimilata operi, non propter hoc assumptam, sed forte provenientem ex alio quocunque.“

<sup>1514</sup> Vgl. unten Kap. 5.5.1.2. bezüglich der eucharistischen Konsekration.

<sup>1515</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 13; Berndt, 395, 22-24 / PL 176, 460A: „Quod si iccirco baptizatum putas, quia cum mergerem illum dixi: In nomine Patris et Filii et Spiritui sancti, ergo et offa baptizata est, quia cum mergerem illam dixi: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“

sich Magister Rufinus von Bologna und Huguccio<sup>1516</sup> auf Hugos Lösung, die sich in der Sakramententheologie schließlich durchsetzte.

### 3.5.1.4.2. Die notwendige Intention des Sakramentenspenders

Im Rahmen der Behandlung des Einzelbeispiels der Scherztaufe entwickelt Hugo von St. Viktor freilich auch wegweisende Gedanken zur Notwendigkeit der Intention des Sakramentenspenders im allgemeinen. Weil Hugo, wie gesehen, nicht einfach jedes scheinbare Sakrament nur aufgrund der Einhaltung einer äußeren Form als gültig anerkennt, und die Verfaßtheit des Empfängers auf das Zustandekommen des *verum sacramentum* nicht immer entscheidenden Einfluß hat, muß er auf Seiten des Spenders Kriterien entwickeln, die eine Unterscheidung zwischen Sakrament und Nicht-Sakrament ermöglichen. Einziges eigentliches Unterscheidungskriterium ist die Absicht des Spenders: „Wo die Absicht zu taufen gegeben ist, ... ist es ein Sakrament, weil überhaupt gehandelt und das Sakrament beabsichtigt wird.“<sup>1517</sup>

Freilich kann man weiter fragen: Worin muß die Absicht bestehen? Um diese Frage zu klären, sind einige von Hugo hierzu vorgebrachte Distinktionen näher zu betrachten: Bei der Behandlung der Frage nach einer gerade noch gültig zu nennenden Taufe sagt Hugo von St. Viktor: *Sed sciendum quia aliud est aliquid iocose vel lusorie dare sive accipere, et tamen velle dare aut accipere et hoc omnino intendere, ut detur et accipiatur.*<sup>1518</sup> Abgesehen vom Beispiel der Scherztaufe differenziert Hugo von St. Viktor hier das Wollen und Beabsichtigen vom Geben und Nehmen. Damit ein Sakrament von Seiten des Spenders zustande kommt, muß er *velle dare* und *intendere, ut detur et accipitur*. Er muß also etwas geben wollen und er muß beabsichtigen, dass etwas gegeben und empfangen wird. Seine Absicht muß das gesamte Geschehen von Spenden und Empfangen umfassen. Ein bestimmter Empfänger oder Empfängerkreis und sowohl das Zeichen als auch die *res sacramenti* als das eigentlich Gegebene und empfangen werdende müssen in der Absicht des Spenders enthalten sein.

Ein weiteres Moment der Intention nennt Hugo von St. Viktor mit der Vernunftgemäßheit der Sakramentenspendung: *rationale esse oportet opus ministeriorum Dei.*<sup>1519</sup> Dieser kurze Satz könnte ein Merksatz Hugos von St. Viktor

<sup>1516</sup> Vgl. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention, 7-70. Die Magistri, welche die Notwendigkeit der Intention des Taufspenders betonten, sind in der Zeit nach Hugo von St. Viktor: die Summa Sententiarum, Mag. Omnebene, Petrus Lombardus, Mag. Rufinus, Stephan von Tournai, Petrus Comestor, Huguccio, Petrus von Poitiers, Petrus Cantor, Alanus von Lille, Präpositinus, Robert von Courcon, Stephan Langton, Johannes Teutonicus, Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne. Am bedeutsamsten für die Rezeption der Lösung Hugos von St. Viktor in der Hochscholastik ist freilich deren Wiedergabe in den Sentenzen des Petrus Lombardus.

<sup>1517</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 5-7 / PL 176, 459AB: „Ubi ergo intentio baptizandi est, ... sacramentum quidam est, quia omnino agitur et hoc intenditur.“

<sup>1518</sup> Ebd.; Berndt, 395, 1-3 / PL 176, 459A.

<sup>1519</sup> Ebd.; Berndt, 395, 24-25 / PL 176, 460A.

für seine Schüler gewesen sein, mit dem er die Vernunftgemäßheit dessen, was ein Priester tut, allgemein betonen wollte.<sup>1520</sup> Wenngleich es gültige Sakramentspendungen geben kann, die unwürdig und nach außen hin anscheinend unernst und wie im Scherz vollzogen werden, entscheidet doch letztlich die vernünftige Absicht des Spenders über das Sakrament, wenngleich das Auseinandergehen von vernünftiger Absicht und unvernünftigem Vollzug einen moralischen Mangel seitens des Spenders darstellt.

Über die Feststellung der vorhandenen Intention beginnt Hugo von St. Viktor keine weiteren Erwägungen. Damit ein Sakrament zustande kommt, muß der Spender wollen, daß gegeben und empfangen wird, was das Sakrament beinhaltet. Ohne daß Hugo von St. Viktor ausdrücklich darauf hinweist, scheiden also alle einer vernünftigen Intention nicht fähigen Menschen, seien es Unmündige oder Betrunkene, als Sakramentspender aus.

Letztlich weiß aber allein der fragliche Spender, welche Art Intention er hatte. Soll von einem anderen über das Vorhandensein seiner Intention geurteilt werden, ist das fragliche Sakrament nur dann als ungültig, ja lächerlich, anzusehen, wenn „keine Handlungsabsicht feststeht“.<sup>1521</sup> Daraus läßt sich schließen, daß Hugo von St. Viktor für den Fall, daß das Vorhandensein der Intention von außen nicht oder nicht mehr sicher zu beurteilen ist, immer ein gewisser ‚favor iuris‘ zugunsten des Sakraments spricht.

### 3.5.1.5. Die Vollmacht des Taufspenders

Die Frage nach dem Inhalt der Intention erhellt sich aus dem, was Hugo von St. Viktor zum Anteil des Taufspenders im gesamten sakramentalen Heilsgeschehen sagt. In seinem Sakramententraktat in *De sacramentis* betont er sowohl die Bedeutung als auch die Beschränkung der Rolle des Taufspenders. Bei der Erläuterung seiner Sakramentsdefinition erklärt er, daß die naturgegebene Ähnlichkeit des Elementes Wasser und die Einsetzung der Taufe durch Christus sowie das Übergießen mit Wasser noch nicht hinreichend für das Zustandekommen der Taufe sind; vielmehr muß das heiligende Wort des Taufspenders zum Element hinzutreten, damit das Sakrament zustande kommt und das sichtbare Wasser durch diese heiligenden Handlung eine geistliche Gnade enthält.<sup>1522</sup> Gott kann zwar

<sup>1520</sup> Als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Praxis, den Empfänger der Taufe nach seinem Glauben zu fragen, verwendet Hugo von St. Viktor eine ähnlich merksatzhafte Wendung: „opus salutis voluntarium esse oportet“; vgl. *De sacramentis* II, VI, 9; Berndt, 391, 4-4 / PL 176, 456B. Vgl. auch unten Kap. 3.6.4.

<sup>1521</sup> *De sacramentis* II, VI, 13; Berndt, 395, 8 / PL 176, 459B: „... ubi intentio agendi nulla constat ...“

<sup>1522</sup> *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 210,20 – 211,3 / PL 176, 318D-319A: „Et ex hac quidem ingenita qualitate omnis aqua spiritalem gratiam repraesentare habuit, priusquam etiam illam ex superaddita institutione significavit. Venit autem Salvator et instituit visibilem per aquam ablutionem corporum ad significandam invisibilem, per spiritalem gratiam emundationem animarum. Et ex eo

prinzipiell ohne die Taufe retten, aber das Sakrament der Wassertaufe kann niemals ohne einen menschlichen Taufspender geschehen. Ohne das heiligende Wort des Spenders kann ein Element so wenig Sakrament sein wie ohne die göttliche Einsetzung.<sup>1523</sup> Die Tätigkeit des Spenders bezeichnet Hugo von St. Viktor als *sanctificare* im Sinne des Sprechens der *verba sanctificationis* und als *benedictio*.<sup>1524</sup> Mit beiden Begriffen wird ein Sprachhandeln im Sinne des augustinischen *accedit verbum* bezeichnet, für das der menschliche Spender unverzichtbar ist.

Die Frage nach der eigentlichen Vollmacht, nämlich dem für die Wirkung des Sakraments ursächlichen Anteil des menschlichen Spenders, war in der Frühscholastik eine viel diskutierte Frage, die sich vor allem bei denjenigen Sakramenten stellte, deren Wirkung die Sündenvergebung ist.<sup>1525</sup> Zu diesen gehört vor allem die Taufe. Hugo von St. Viktor beschreibt das Problem so: Wenn Gott das Element erschuf und der Erlöser es zum Sakrament einsetzte, der menschliche Spender es aber heiligt und dadurch mit einer unsichtbaren Gnade erfüllt, dann ist das doch sonderbar, weil dann Gott als der Größere etwas Geringeres tun würde als der Mensch. Daß der Mensch aber etwas Größeres wirken soll als Gott, wäre völlig absurd.<sup>1526</sup> Hugo von St. Viktor löst die Schwierigkeit durch einen strengen Begriff der Mitwirkung. Er reduziert nicht den Anteil des Spenders, um die sakramentale Handlung gewissermaßen zwischen Gott und Mensch aufzuteilen, sondern er lehrt vielmehr, daß all das, was der menschliche Spender tut, zugleich auch Gott tut. Der Mensch kann ohne Gott überhaupt nichts tun, was bei der Sakramentenspendung von Belang wäre.<sup>1527</sup> Der Priester kann durch oder aus sich selbst heraus nichts zur Heiligungswirkung des Sakramentes beitragen, weil er weder allein handelt noch gar die Heiligungswirkung etwa aus seiner eigenen Kraft oder Tugend käme.<sup>1528</sup> Die Kooperation Gottes mit dem Spender stellt sich Hugo von St. Viktor als heiligende

---

iam aqua non ex sola naturali similitudine repraesentat, sed ex superaddita etiam institutione significat gratiam spiritualem. Sed quia haec duo, sicut diximus, nondum adhuc ad perfectum sufficiunt, accedit verbum significans ad elementum et fit sacramentum, ut fit sacramentum aqua visibilis ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens gratiam spiritualem.“

<sup>1523</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 215, 1-3 / PL 176, 322A: „... sed apposita institutio per dispensationem et gratia infusa per benedictionem, quae duo si elementa post primam naturam non accepissent, sacramenta esse proprie non possent.“

<sup>1524</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211 / PL 176, 319A und De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 214-215 / PL 176, 322A.

<sup>1525</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 106. Vgl. zum Ganzen Weisweiler, Die Wirksamkeit, 66-95.

<sup>1526</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 215, 8-13 / PL 176, 322BC: „Et apparet mirabile, quia qui maior fuit, quod minus erat, fecit; et qui minor fuit, fecit, quod maius fuit... Si ergo Deus creat, sacerdos sanctificat, plus homo facere videtur quam Deus, quod omnino absurdum et inconueniens esset.“

<sup>1527</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 215, 13-14 / PL 176, 322C: „... si non homo, quod facit, faceret, hoc etiam et Deus, Deus enim sine homine creat, sed homo sine Deo non sanctificat.“

<sup>1528</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 215, 13-14 / PL 176, 322C: „Sanctificat postremo sacerdos neque per se neque in suo, quia nec solus ipse est, qui operatur, nec virtus ipsius est, quae ad sanctificationem tribuitur.“

Handlung Gottes vor, der sich des menschlichen Spenders als eines Dieners bedient: *Ipsa (Deus) ... per ministerium ministrantis ... sanctificatur.*<sup>1529</sup>

Während die Intention des Spenders, wie oben gesagt, auch die *res sacramenti* wenigstens allgemein einschließt, besteht die unersetzbare Rolle oder Tätigkeit des Spenders darin, daß er sich erstens Gott überhaupt zur Verfügung stellt und zweitens die Worthandlung der Sakramentspendung vollzieht, durch die er zugleich dem Empfänger die Gnade Gottes überbringt. Gott ist zwar der ausschließliche Geber der Gabe (*a quo datur*). Der Spender ist aber der, durch den Gott seine Gabe überbringen läßt (*per quem mittitur*)<sup>1530</sup> und ohne den sie sakramental nicht überbracht werden kann. Er stellt sich Gott als Diener oder Bote zur Verfügung.<sup>1531</sup> Zwar spricht Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat häufig vom Priester als *minister sacramenti*, er betont aber, daß seine Überlegungen zum Verhältnis zwischen Gott und menschlichem Spender für alle Sakramente gelten, bei der Taufe also für jeden Menschen, der sich Gott als Taufspender zur Verfügung stellt.<sup>1532</sup>

Hugo von St. Viktor versteht die Rolle des Taufspenders als unersetzbare und unteilbare Kooperation mit Gott als eigentlichem Urheber aller Gnade. Eine Distinktion wie bei Petrus Lombardus, der von Hugo zwar die Differenzierung *Deus auctor – homo minister* übernahm, zugleich aber lehrte, daß Gott dem Menschen zwar die Vollmacht gegeben hat, das Sakrament zu spenden, nicht aber es zu heiligen, weil Gott letztere Vollmacht ihm nicht geben wollte, obwohl er sie ihm hätte geben können, ist für Hugo von St. Viktor deshalb ebenso überflüssig wie der Begriff *potestas* bei ihm keine Rolle spielt.<sup>1533</sup> Die Tätigkeit des Spenders ist für die Spendung der Taufe aber unverzichtbar. Es liegt an ihm, sich Gott als Diener zur Verfügung zu stellen und das Sakrament zu vollziehen, durch dessen Vollzug Gott dem Empfänger die Sakramentsgnade, insbesondere die Vergebung der Sünden, schenkt.

<sup>1529</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 215, 20-22 / PL 176, 322C: „Ipse enim ministranti cooperatur, cuius virtute per ministerium ministrantis quod sanctificandum est sanctificatur, ut sit quidem una virtus per unum opus ad unum effectum.“

<sup>1530</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 215, 22-23 / PL 176, 322CD: „... per alterum datur, per alterum ministratur. Alter est, a quo datur, alter per quem mittitur.“

<sup>1531</sup> Ebd.; Berndt, 216, 17 / PL 176, 323B: „minister vel nuntius.“

<sup>1532</sup> Ebd.; Berndt, 216, 12-14 / PL 176, 323B: „Tali consideratione rationabiliter distinguitur, quid in sacramentis omnibus sigillatim, vel creatio quantum ad naturam elementi, vel institutio vel sanctificatio quantum virtutem sacramenti operatur.“

<sup>1533</sup> Im vierten Kapitel des Sakramententraktates in *De sacramentis* (Berndt, 214-217 / PL 176, 322A-323C) kommt Hugo von St. Viktor ganz ohne den Begriff „potestas“ aus. Zu Petrus Lombardus vgl. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 106-108. Vgl. zur dogmengeschichtlichen Wirkung der Lehre Hugos: Landgraf, *Postestas auctoritatis, ministerii, excellentiae und der Streit um die potestas, quam Christus potuit dare servis et non dedit*, 174-209.

### 3.5.2. Der Empfänger der Taufe

Da jeder Mensch für gewöhnlich die Taufe empfangen muß, um zum Heil zu gelangen, steht fest, daß auch jeder Mensch grundsätzlich die Taufe empfangen kann. Da die üblichen und für gewöhnlich auch nötigen Vorbereitungen des Empfängers samt der Hinzuziehung eines Paten und im Falle der Kindertaufe des Herbeitragens des zu taufenden Kindes in anderen Kapiteln behandelt werden, können wir uns hier darauf beschränken zu fragen, welches Minimum an Bedingungen seitens des Empfängers der Taufe gefordert werden muß, um von einem vollständigen und wirksamen Sakrament sprechen zu können.

#### 3.5.2.1. Die Person des Empfängers

Weil die Taufe das erste unter allen Sakramenten ist, kann die Taufe nur empfangen, wer bisher noch nicht getauft worden und infolgedessen noch kein Sakrament empfangen hat.<sup>1534</sup> Bereits die Kinder sollen die Taufe empfangen, weil sich in der Kindertaufe nicht nur die große Barmherzigkeit, sondern auch der sinnvolle Plan Gottes zeigt, dem gemäß diejenigen, die noch keinen eigenen Willen und keinen eigenen Glauben haben, durch den Glauben der Paten oder der Kirche im Sakrament der Taufe dennoch gerettet werden sollen, weil der Makel ihrer Erbschuld auch nicht aus eigenem, sondern aus fremdem Willen hervorging.<sup>1535</sup>

Neben der Unmöglichkeit der Wiedertaufe fordert Hugo von St. Viktor gewisse Minima bezüglich der Absicht und der Eignung seitens des Empfängers, die im folgenden betrachtet werden. Abgesehen von diesen Einschränkungen kann jeder Mensch die Taufe empfangen, bereits seitdem die Taufe – anfangs nur dem Zeichen nach, später der Wirkung nach – durch Christus eingesetzt worden ist.

#### 3.5.2.2. Die Intention des Empfängers

Eine erste Einschränkung bezüglich der Eignung einer Person zum Empfang der Taufe läßt sich für Hugo von St. Viktor bei der Frage nach der richtigen Absicht erkennen. Kann man von einer Taufe sprechen, wenn der Empfänger aufgrund seines Alters, Gesundheitszustandes oder anderer Gründe die Taufe nicht bewusst

<sup>1534</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 1; Berndt, 374, 20-21 / PL 176, 441D: „Sacramentum baptismi primum est inter omnia sacramenta, in quibus salus constare probatur.“ Zur Frage nach der Unwiederholbarkeit der Taufe vgl. unten Kap. 3.5.3.

<sup>1535</sup> Vgl. In pueris baptizatis; Lottin, Questions inédits (1960), 43: „In pueris baptizatis non tantum immensa Dei misericordia apparet, sed etiam quaedam ratio congrua attenditur. ... ab alieno reatu, scilicet Adae, maculam contraxerunt; unde et praeter voluntatem propriam, id est sine affectu propriae fidei, in fide patrinorum sive ecclesiae matris per baptismum iuste et misericorditer salvari possunt.“

und somit beabsichtigt empfangen hat? Diese Frage nach der Intention<sup>1536</sup> des Empfängers der Taufe klärt Hugo von St. Viktor zwar nicht direkt, auch nicht mit Rückgriff auf die etwa vorhandene Intention des Taufpaten. Eine Antwort läßt sich gleichwohl ableiten aus dem, was er im Anschluß an die Frage nach der Häretikertaufe sagt: Wer auch nur äußerlich, etwa durch einen Häretiker, das Sakrament empfangen hat, so Hugo von St. Viktor, empfängt spätestens durch die Auflegung der Hände, also bei seiner Rekonziliation, den Geist.<sup>1537</sup> Allein die Einhaltung der Taufform bedingt die Taufe, welche durch die folgende Rekonziliation ekklesial sichtbar wird, indem das Zeichen der Kircheneinheit hinzutritt, welche immer ein Zeichen des Heiligen Geistes ist, während die Spaltung als ein Zeichen für das Wirken des Teufels galt.<sup>1538</sup> Die Bezeichnung *solum sacramentum*, die Hugo von St. Viktor hier für das außerhalb der sichtbaren Kircheneinheit gespendete Sakrament verwendet, kann nicht im Sinne eines Defekts an der Gültigkeit der Taufe gesehen werden, sondern, weil ausdrücklich genannt, als Defekt an deren Wirksamkeit, insofern bei der Häretikertaufe das sichtbare Zeichen der Aufnahme in die Kirche entweder fehlt oder unvollständig ist.

Die Gültigkeit der gespendeten Taufe hängt jedoch in keiner Weise vom inneren oder äußeren Zustand des Empfängers ab, also etwa von dem, was er glaubt, empfangen zu haben. Lediglich für den Fall, dass die Tatsächlichkeit der Taufe weder durch den Getauften selbst noch durch einen Augenzeugen<sup>1539</sup> feststeht, gilt der fragliche Empfänger als ungetauft, und einer Taufe steht nichts im Wege.<sup>1540</sup>

### 3.5.2.3. Die Disposition des Empfängers

Auf die nötige Disposition des Empfängers für einen nicht nur gültigen, sondern auch fruchtbaren Empfang der Taufe kommt Hugo von St. Viktor im Tauftraktat immer wieder zu sprechen, wenn auch häufig indirekt. Immer gilt, daß das Glaubensbekenntnis Voraussetzung ist für die Spendung des Sakramentes und dessen fruchtbaren Empfang. Bei der Kindertaufe legt ein anderer stellvertretend für das Kind das Glaubensbekenntnis ab, in der Regel der Pate<sup>1541</sup>, dessen Pflicht, für

<sup>1536</sup> Unter Intention wird hier im Sinne späterer Sakramententheologie der bewußte Willensakt des Anstrebens eines Zieles durch bestimmte Mittel verstanden; vgl. Stöhr, Wann werden Sakramente gültig gespendet?, 12.

<sup>1537</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 20-22 / PL 176, 459A: „Nam qui solum sacramentum foris acceperunt, intus per impositionem manus spiritum accipiunt.“

<sup>1538</sup> Vgl. In regulam VI; PL 176, 898: „... antiquum hostem, qui in servis Dei nihil tam timet quam concordiae unitatem.“ Zur Authentizität vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>1539</sup> Aus der Formulierung „testes non habent“ (De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 22-23 / PL 176, 459A) könnte auch auf die Erforderlichkeit einer Mehrzahl von Zeugen geschlossen werden.

<sup>1540</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 21-24 / PL 176, 459A: „Placuit tamen eos, qui se baptizatos nesciunt, et sui baptismatis testes non habent, sine cunctatione baptizari, quia iteratum dici non debet, quod factum esse nescitur.“

<sup>1541</sup> Ebd.; Berndt, 392,23 – 393,2 / PL 176, 457C: „Deinde interrogatur, si credat in Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unam esse ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum et vitam aeternam. Sub hac igitur fidei responsione trina mersione a sordibus vetustatis abluitur.“

den künftigen Glauben des zu taufenden Kindes zu bürgen, Hugo von St. Viktor besonders betont.<sup>1542</sup>

Die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, auch die stellvertretende, muß für den Empfang nicht nur des Sakraments, sondern auch der *res sacramenti* aufrichtig und ungeheuchelt sein, wie Hugo von St. Viktor in einer Bemerkung zur Taufe im elften Kapitel des Ehe trak tats betont.<sup>1543</sup> „Wer das Sakrament der Taufe geheuchelt – *fictus* - empfängt, erlangt nicht die Vergebung der Sünden“<sup>1544</sup>, sagt er dort. Eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, daß Hugo von St. Viktor mit der gesamten Frühscholastik<sup>1545</sup> keine Definition dessen angibt, was er unter dem *fictus* genau versteht. Der Begriff ist zwar von Augustinus übernommen<sup>1546</sup>, wird jedoch bei den Frühscholastikern im Bezug auf die *fides* nicht näher definiert und zum Teil konfus gebraucht, wie A. Landgraf gezeigt hat<sup>1547</sup>. Der Begriff des *fictus* steht, anders als noch bei Augustinus, bei ihnen immer im Zusammenhang mit der *fides*.<sup>1548</sup> Mit der Formulierung *qui fictus baptismi sacramentum accipit* dürfte also auch bei Hugo von St. Viktor derjenige gemeint sein, der den Glauben nicht wirklich hat, sondern ihn lediglich heuchelt.

Freilich wehrt sich Hugo von St. Viktor gegen diejenigen, die sagen, ein derartig indisponierter Empfänger empfangen genauso wenig die Taufe, wie sie ähnlich sagen, daß ein unwürdiger Kommunikant überhaupt nicht den Leib Christi empfangen. Hugo von St. Viktor unterscheidet zwischen dem Empfang des *sacramentum* und der *virtus sacramenti*. Wenn von den geistlichen Wirkungen der Sakramente die Rede ist, muß von der *virtus sacramentorum* gesprochen werden, im Falle der Taufe also zuerst von der Vergebung der Sünden, die der Heuchler nicht empfängt.<sup>1549</sup> Gleichwohl hindert der Mangel an Glauben beim Empfänger nicht, daß ein gültiges Sakrament – *verum est sacramentum* – zustande kommt.<sup>1550</sup> Wer

<sup>1542</sup> Ebd.; Berndt, 394, 4-5 / PL 176, 458B: „Ante omnia simbolium et orationem dominicam et ipsi teneant et eis insinuent, pro quorum fide sponcionem fecerunt.“

<sup>1543</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 446 / PL 176, 498BC.

<sup>1544</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 446, 17-22 / PL 176, 498B: „Sicut baptismi est remissionem peccatorum conferre, et vere dicitur, cum dicitur, quia baptismus remissionem omnium peccatorum confert, ... et tamen qui fictus baptismi sacramentum accipit, remissionem peccatorum non percipit.“ Vgl. auch oben Kap. 3.4.8.

<sup>1545</sup> Vgl. Landgraf, Die Wirkung der Taufe im *fictus* und im *contritus*, 109f.: „Auffallend ist, daß man am Anfang der Frühscholastik eine nähere Erklärung der *fictio* vermißt.“ Landgraf hat aber bei seiner ausführlichen dogmengeschichtlichen Erörterung zur Wirkung der Taufe im „*fictus*“ und „*contritus*“ die Stelle im Ehe trak tat des Hauptwerkes Hugos von St. Viktor (De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 446 / PL 176, 498BC) offensichtlich nicht berücksichtigt.

<sup>1546</sup> Vgl. Augustinus, De baptismo I, 12 (n. 18); CSEL 51, 162, 10-11: „Quid, si ad ipsum baptismum fictus accessit, dimissa sunt ei peccata an non sunt dimissa?“

<sup>1547</sup> Vgl. Landgraf, Die Wirkung der Taufe im *fictus* und im *contritus*, 110.

<sup>1548</sup> Vgl. die ebd. genannten Beispiele.

<sup>1549</sup> De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 447, 15-16 / PL 176, 498C: „Intelligent ergo, quia quotiens eiusmodi spirituales effectus sacramentis divinis attribuuntur, virtus ipsorum sacramentorum exprimitur.“

<sup>1550</sup> Ebd.; Berndt, 447, 10-13 / PL 176, 498D: „Si autem forte non fuerit, ubi esse debet, non mirum est, si eo careat, quod habere debet. Neque ideo tamen minus verum est sacramentum, dum est, quamvis minus utile sit illi, in quo est.“



also mit lediglich geheucheltem Glauben die Taufe empfängt, empfängt sehr wohl das Sakrament, auch wenn er nicht die Vergebung der Sünden erhält.

Im zwölften Kapitel des Ehe traktates kommt Hugo von St. Viktor im Rahmen seiner Ausführungen zur Ehe der Ungläubigen noch einmal auf den Empfänger der Taufe zu sprechen.<sup>1551</sup> Er wendet sich hier gegen diejenigen, die sagen, daß unter Heiden oder Ungläubigen keine Ehe möglich oder legitim ist, weil der Glaube nicht vorhanden sei.<sup>1552</sup> Diejenigen, die das von der Ehe behaupten, müßten ähnlich auch sagen, daß die Taufe, die beispielsweise ein Häretiker spendet, kein Sakrament ist, da er ja nicht den rechten Glauben besitzt; ebensowenig, wenn er es empfängt.<sup>1553</sup> Es wäre für Hugo von St. Viktor unsinnig zu behaupten, daß einerseits die Taufe, die ja ein Siegel des Glaubens ist, bei einem Ungläubigen ein Sakrament wäre, wenn er sie nur der rechten Form nach empfinde, andererseits die Ehe unter Ungläubigen aber nicht möglich wäre, obwohl sie mehr ein Siegel der Natur als des Glaubens ist.<sup>1554</sup>

Die Lösung findet Hugo von St. Viktor in der Unterscheidung zwischen der bloß äußeren Gestalt des Sakraments, die bei Wahrung der rechten Form unabhängig vom Glauben des Empfängers vorliegt, und der geistlichen Gnadenwirkung, für welche die Disposition des Empfängers eine entscheidende Rolle spielt. Nur dann nennt Hugo von St. Viktor das Sakrament ein *verum sacramentum*<sup>1555</sup> Ein *verum sacramentum* in dem Sinne, daß beides gegeben ist, *sacramentum* und *res sacramenti*, liegt aber nicht nur bei Ungläubigen grundsätzlich und auf alle Sakramente bezogen nicht vor, sondern auch bei nur zum Schein Gläubigen und bei

---

<sup>1551</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 453ff. / PL 176, 504ff. Über die geringfügige Abhängigkeit Hugos von St. Viktor von den Sententiae Anselmi vgl. Bliemetzrieder, L'oeuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, 275ff. In den Sententiae Anselmi wird insbesondere der Bezug von der Ehelehre zur Taufe hergestellt, indem das „sacramentum“ von der „res sacramenti“ unterschieden wird. Vgl. Anselm von Laon, Sententiae Anselmi; Bliemetzrieder, 134: „Notandum autem est in his tribus (fides, proles, sacramentum) aliud esse ipsa bona, aliud rem ipsorum. Sicut enim aliud est sacramentum baptismi et aliud res sacramenti, id est remissio peccatorum, sic etiam aliud est sacramentum coniugii et aliud res ipsius sacramenti ... Sacramentum ergo boni et mali habere possunt; rem sacramenti boni tantum.“

<sup>1552</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 454, 25-27 / PL 176, 504D: „Quidam putant paganorum sive quorumlibet aliorum infidelium societatem coniugium non esse, quamvis etiam secundum modum institutionis divinae legitime facta fuerit. Dicunt enim, quia legitimum dici non debet, quod sine fide factum est.“

<sup>1553</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 454,27 – 455,1 / PL 176, 505A: „Sed mihi interim non occurrit ratio aliqua, quomodo negare possint infidelium societatem secundum divinam institutionem factam coniugium esse, nisi forte similiter dicere velint baptismi sacramentum non esse, quod haereticus dat vel accipit, quia fidelis non est neque ille, qui dat neque ille, qui accipit.“

<sup>1554</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 455, 4-10 / PL 176, 505AB: „Baptismi sacramentum infidelis habere potest et coniugii sacramentum infidelis habere non potest? Ergo baptismi sacramentum, in quo specialiter signaculum fidei est, infidelis habere potest et coniugii sacramentum, quod non tam fidei signum est quam naturae, non tam virtutis iudicium quam propagationis instrumentum, aequè fidelis et infidelis habere non potest? Sed baptismi, inquiunt, sacramentum, quando infidelis accipit, ideo accipit, quia et si in alio infidelis fuit, ipsum tamen sacramentum secundum rectam fidei formam accipit.“

<sup>1555</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 455, 18-20 / PL 176, 505C: „Ideo dicit quia omnia, quae praeter fidem sunt, et si vera sunt ad speciem, non sunt vera ad salutem; et si vera sunt ad formam sacramenti, ad effectum tamen virtutis et gratiae spiritualis vera non sunt.“

solchen, die sich unwürdig verhalten.<sup>1556</sup> Wenngleich das Sakrament als Gnadengefäß stets eine geistliche Gnade enthält, sofern es nur gültig gespendet wurde<sup>1557</sup>, nützt diese Gnade demjenigen Empfänger nichts, der entweder ungläubig ist oder das Sakrament selbst unwürdig behandelt.<sup>1558</sup> Bezogen auf die Taufe bedeutet dies, daß der ungläubige, nur zum Schein gläubige oder sonst das Sakrament unwürdig behandelnde Empfänger die Gnadenwirkung der Taufe, insbesondere die Sündenvergebung, nicht empfängt, obwohl er das Sakrament der Taufe, das nicht mehr wiederholt werden kann, empfangen hat. Angemerkt sei, daß die Terminologie Hugos von St. Viktor im Ehetraktat von *De sacramentis* gewisse Schwierigkeiten offenbart: Das Wort *verum* wird schillernd verwendet. Vom *verum sacramentum* als Begriff spricht Hugo von St. Viktor nur im Sinne eines gläubig und würdig empfangenen Sakraments. Gleichwohl sagt er vom ungläubig und unwürdig empfangenen Sakrament: *verum est sacramentum* oder *sacramenta ... in se vera sunt*.<sup>1559</sup> Die grammatikalischen Nuancen setzen zwar eine gewisse Differenzierung, ohne daß die Unausgereiftheit der Terminologie verborgen bliebe.

Zur Besserung des Empfängers nach einem bloß äußeren Empfang der Taufe dient niemals eine erneute Taufe, sondern die Buße. Deshalb kommt Hugo von St. Viktor auch im Bußtraktat auf die Taufe zu sprechen. Die Wirkung der Taufe ist grundsätzlich so groß, daß jeder, der sie gläubig und demütig empfängt, dadurch die Möglichkeit hat, zum ewigen Leben zu gelangen.<sup>1560</sup> Fällt er danach wieder in die Sünde zurück oder war die Taufe seitens des Empfängers durch einen Mangel an Disposition defekt, so daß er sie nicht gläubig und demütig empfangen hat, dann ist die Buße seine Medizin, und die Gnade wird ihm ins Herz gesandt, damit er wieder vom Fall aufstehen kann.<sup>1561</sup>

---

<sup>1556</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 455, 20-22 / PL 176, 505C: „Sic et de quibusdam aliis sacramentis dictum est, quia vera non sunt, quando ab infidelibus participantur. Nec solum ab infidelibus, sed etiam a fidelibus pravis et perverse agentibus indigne contrectantur.“ Die Übersetzung von „fidelibus pravis et perverse agentibus“ bereitet gewisse Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage, inwiefern das „agentibus“ auf die Teilnahme an der Sakramentshandlung bezogen sein könnte. Im Kontext geht es Hugo jedoch um die innere Aufrichtigkeit, so daß er nur diejenigen vom Empfang des „verum sacramentum“ auszuschließen scheint, die als Schein-Gläubige oder als solche bezeichnet werden können, die sich in irgendeiner Weise als Gläubige verstellen und das Sakrament selbst unwürdig behandeln.

<sup>1557</sup> Zur Vas-Theorie bezüglich der Wirkung des Sakraments vgl. auch Weisweiler, Die Wirksamkeit, 44-49.

<sup>1558</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XI, 13; Berndt, 456, 8-11 / PL 176, 506A: „Sic itaque sacramenta Dei et in se vera sunt semper, quantum ad eam quae per verbum Dei fit sanctificationem; et indigne tractantibus ac percipientibus vera non sunt, quantum scilicet pertinet ad eam, quae in ipsis percipitur gratiae spiritalis participationem.“

<sup>1559</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XI, 11; Berndt, 447, 10-13 / PL 176, 498D, im Unterschied zu: *De sacramentis* II, XI, 13; Berndt, 455, 18-20 / PL 176, 505C.

<sup>1560</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XIV, 8; Berndt, 534, 18-21 / PL 176, 568C: „Ubique ergo magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per ea quilibet participantes salvandi sint, sed quod salvari possint significatur; quasi diceretur: Tanta virtus est baptismi, ut quisquis illud fideliter et devote acceperit, per illud ad aeternam salutem pertingere possit.“

<sup>1561</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 535, 8-9 / PL 176, 569A: „Quid enim peccata nisi plagae quaedam sunt; et quid est poenitentia nisi medicina?“ Vgl. *De sacramentis* II, XIV, 8; Berndt, 536, 8-10 / PL 176, 570A: „Sed quia humana infirmitas per se de lapsu surgere non valet, ad cor peccatoris mater gratia mittitur, sacerdos intercessor quaeritur, ut Deus, qui iratus non fuerat, complacetur.“

### 3.5.3. Die Unwiederholbarkeit der Taufe

Abgesehen von der weiter unten zu behandelnden Frage nach Form und Materie der Taufe, in Bezug auf die bei schweren Mängeln der Grund für eine ungültigen und damit nichtige Taufe gegeben sein kann, etwa beim Fehlen von Wasser, soll abschließend noch zusammenfassend dargestellt werden, welche Gründe nach Hugo von St. Viktor in der Person des Spenders oder Empfängers gegeben sein können, welche die „Wiederholung“ der Taufe möglich oder gar notwendig machen. Wenn hier von der Wiederholung oder Nichtwiederholbarkeit der Taufe gesprochen wird, bezieht sich das Wort „Taufe“ nur auf den äußerlich sichtbaren Akt des Übergießens mit Wasser, welcher möglicherweise nichtig sein kann und damit kein Sakrament im engeren Sinne darstellt. Die Worte „Wiederholung“ und „Taufe“ sind in diesem Sinne zu verstehen.

Wenn seitens des Spenders eine hinreichende Intention beim Übergießen mit Wasser nicht vorhanden war, kann die Taufe wiederholt werden.<sup>1562</sup> Seitens des Empfängers kann die Taufe auch bei schwerwiegenden Mängeln in der Disposition oder Intention, für die er Buße tun kann, nicht wiederholt werden.<sup>1563</sup> Als Grund, die Taufe möglicherweise zu wiederholen, nennt Hugo von St. Viktor die Behauptung des Empfängers, er sei nie getauft worden, zusammen mit der Tatsache, daß er keine Zeugen für seine Taufe hat.<sup>1564</sup> Da Hugo von St. Viktor sowohl das Wissen um die eigene Taufe als auch das Herbeibringen von Zeugen in die Verantwortung des Empfängers legt, liegt auch die Sorge um die Unwiederholbarkeit der Taufe letztlich in den Händen des Empfängers. Diesem obliegt es für den Fall, daß nicht nur das äußere Zeichen, sondern das Sakrament der Taufe wirklich wiederholt worden ist, schwerwiegende Buße zu tun.<sup>1565</sup>

Daß die Taufe ihrer Einzigartigkeit wegen nicht wiederholt werden darf, sie andererseits ihrer Heilsnotwendigkeit wegen auf jeden Fall empfangen werden muß, hat Hugo von St. Viktor insofern in gelungener Weise auszutarieren versucht, als er erstens andere als in der Tatsache, bereits getauft zu sein, liegende Bedingungen seitens des Empfängers letztlich nicht kennt und die Bedingung seitens des Spenders auf die Intention reduziert, er zweitens die Unwiederholbarkeit jedoch nachhaltig betont, und er schließlich die Verantwortung sowohl für den würdigen und heilswirksamen Empfang als auch für das tatsächliche Nichtwiederholtwerden der Taufe mehr dem Empfänger zuweist als dem Spender, der ja in erster Linie für das Heil dessen verantwortlich ist, der die Taufe empfängt, die kein Mensch sich selber spenden kann.

<sup>1562</sup> Vgl. oben Kap. 3.5.1.4.2.

<sup>1563</sup> Vgl. oben Kap. 3.5.2.2. und Kap. 3.5.2.3.

<sup>1564</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 22-23 / PL 176, 459A: „Placuit tamen eos, qui se baptizatos nesciunt et sui baptismatis testes non habent, sine cunctatione baptizare.“

<sup>1565</sup> Vgl. De sacramentis II, VII; Berndt, 399, 3-4 / PL 176, 462A: „... ut nulla ratione iteretur, sicut nec baptismus; et si forte factum fuerit, gravi est, paenitentia plectendum est.“

### 3.6. Der Katechumenat

Die Verantwortung, die Taufe gläubig und demütig zu empfangen, liegt, wie wir sahen, maßgeblich auf Seiten dessen, der die Taufe empfangen will. Dafür ist seine Vorbereitung bedeutsam, für welche die Kirche von Anfang an das Institut des Katechumenates kennt. Auch wenn durch die Kindertaufe der Katechumenat im Mittelalter an praktischer Bedeutung verloren hatte, ist seine Behandlung in den Traktaten über die Taufe nicht weggefallen.

#### 3.6.1. Die Quellenlage des Katechese Kapitels

Im achten Kapitel des Tauftraktates mit der Überschrift *De sacramentis neophytorum* zeigt Hugo von St. Viktor anhand dessen, was den Konvertiten und den im Glauben ganz Ungebildeten bei ihrer Einführung in den Glauben vorzulegen ist<sup>1566</sup>, wie Gott die Menschen von Anfang an in fünf Zeitaltern in den Glauben eingeführt hat, bis mit der Geburt Jesu Christi das sechste Zeitalter anbrach, in dem die Taufe eingesetzt worden ist.<sup>1567</sup> Die augustinische Idee der sechs Zeitalter<sup>1568</sup> war zur Zeit der Frühscholastik nicht nur Hugo von Sankt Viktor, sondern allgemein bekannt, wengleich Hugo die paulinische Dreiteilung der Heilsgeschichte in die Zeit des Naturgesetzes, die Zeit des geschriebenen Gesetzes und die Zeit der Gnade bevorzugte.<sup>1569</sup> Im achten Kapitel des Tauftraktates greift Hugo von St. Viktor den auch in eigenen Schriften<sup>1570</sup> immer wieder niedergelegten, augustinischen Gedanken der Sechsteilung der Heilsgeschichte auf.

Daß Hugo von St. Viktor hier die Predigt Ivos v. Chartres *De sacramentis neophytorum*<sup>1571</sup> als Vorlage verarbeitet hat, hat bereits H. Weisweiler<sup>1572</sup> erwähnt. Daß diese Verarbeitung „meist wörtlich erfolgt“<sup>1573</sup> sein soll, entspricht jedoch nicht dem vergleichenden Befund, wie die nachfolgende Nebeneinanderstellung der Texte zeigen wird, so daß für die Tauflehre Hugos von St. Viktor auch aus dem achten Kapitel des Tauftraktates durchaus Schlüsse für seine eigene theologische Lehre gezogen werden können. Der Vergleich des achten Kapitels von Hugos Tauftraktat mit der genannten Predigt Ivos v. Chartres läßt zunächst die Frage aufkommen, ob

<sup>1566</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 8; Berndt, 388, 25-26 / PL 176, 454C: „Neophytus vocatur nuper ad fidem conversus, sive rudis in disciplina religiosae conversationis.“

<sup>1567</sup> Zu den „sex aetates“ vgl. oben Kap. 2.1.3.

<sup>1568</sup> Zur Sechsteilung der Geschichte bei Augustinus vgl. auch Schütz, Deus absconditus, 233-235.

<sup>1569</sup> Bei Paulus vgl. Röm 5-7. Vgl. u.a. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 195-196 / PL 176, 307CD; De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 202-203 / PL 176, 312D. Vgl. zur Bedeutung des besagten Kapitels im Tauftraktat für Hugos Sicht der Juden und Israels: Moore, Jews and Christians, 116f.

<sup>1570</sup> Vgl. De scripturis XVII; PL 175, 24BC und De arca Noe mystica IV; Sicard, 128-131 / PL 176, 686A-688A.

<sup>1571</sup> Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 505A -512D.

<sup>1572</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 233.

<sup>1573</sup> Ebd., 234.

Hugo den Text Ivos überhaupt zitiert, ob dieser ihm also überhaupt schriftlich vorgelegen hat, da längere wörtlich übereinstimmende Passagen fehlen. Die wörtlichen oder fast wörtlichen Übereinstimmungen sind im folgenden hervorgehoben.

**Ivo von Chartres,**  
*De ecclesiasticis sacramentis  
et officiis I*<sup>1574</sup>

*Unde ab initio saeculi in omni aetate sacramenta Christi et Ecclesiae celebratae sunt, quibus et ille populus nutrietur, et nostrae redemptionis modus insinuaretur.*

*Nam prima aetate Adam de terra matre, sine terreno patre, homo ad eandem imaginem a Deo sexto die plasmatus est (Gen. I), et in novissima aetate saeculi, per Christum de terrena matre natum, sine terreno patre, homo ad eandem imaginem Dei reformatus est.*

*Ad eius rei consonantiam, eadem aetate de latere Adae, qui erat forma Christi futuri, Eva formata est, (Gen II), et per sanguinem de Christi latere manentem, cum aqua sanctificationis Ecclesia fabricata est.*

*Secunda vero aetate mundi, per octo animas a submersione diluvii per arcam liberatas, eadem Ecclesia figurata est, quae in spe octavae, id est, resurrectionis, per aquas baptismi non sine auxilio ligni salutaris, a submersione exuberantium tentationum liberata est.*

**Hugo von St. Viktor,**  
*De sacramentis II, VI, 8*<sup>1575</sup>

*Quoniam ab initio mundi sicut nullo tempore defuerunt fideles et iusti membra Christi, ita ab initio numquam defuerunt sacramenta salutis, quae praecesserunt in praeparationem et signum redemptionis, quae completa est in morte Christi.*

*Prima namque aetate Abel agnum obtulit in sacrificio figuram mortis Christi.*

*Secunda aetate Noe archam in diluvio gubernavit, sicut Christus ecclesiam inter fluctus temptationum regens mergi non sinit.*

<sup>1574</sup> Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 506B-508B.

<sup>1575</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 8; Berndt 389, - 390,17 / PL 176, 454D-455D.

*Tertia denique aetate populus Dei ab Aegyptica servitute liberatus, transit mare rubrum. Cedit mare, virga Moysis percussum. Praebet viam populo Dei, hostes a tergo sequuntur, et submerguntur. Et hic repetita est baptismi, per lignum salutiferum consecuti (consecrati), sanctificatio. Nam rubet mare rubrum, rubet et baptismus, Christi sanguine consecratus. Hostes a tergo sequentes moriuntur, quia peccata praeterita per baptismum delentur.*

*Dehinc quarta aetate in illa terrena **Hierusalem** claruit **regnum** David, Christi et Ecclesiae regnum praefigurans, de cuius semine idem Christus natus est, in Ecclesia sua spiritualiter regnans, et eam sibi obtemperantem post tempora gloriose coronans.*

*Inde est quod **qui in sabbato sancto sunt baptizandi, quarta hebdomada quadragesimalis observantiae, quae continentiae nobis arma ministrat, et quarta eiusdem hebdomadae feria, catechizandi et exorcizandi, deferuntur ad Ecclesiam, ibi audituri et instruendi, qualiter contra spirituales nequitias sint pugnaturi.***

*Sed tamen usque in sabbatum paschale baptismus eorum differtur, hoc attendente Ecclesia, quia qui ad*

*Tertia aetate Abraham pro filio oblato arietem mactavit, sicut Deus Pater Verbum suum pro salute mundi obtulit. In quo tamen divinitate inviolabili permanente sola humanitas dolorem mortis sustinuit. Postea eductus est populus Israel de Aegypto per mare rubrum in columna ignis et nubis, sicut fideles Dei de tenebris peccati liberantur, renovati per sacramentum baptismi Christi sanguine consecratum; ipsum fide sequentes in quo est et nubes humanitatis et ignis divinitatis.*

*Quarta aetate in **Ierusalem** regnum populi Dei sublimatur temporale, praefigurans aeternum, in quo princeps pacis pater futuri saeculi fideles suos ad visionem aeternae pacis introducet. Huius autem regni exordium David exstitit, qui per multas tribulationes probatus et glorificatus, pacis successorem filium reliquit, ut ostendatur, quia ad futurae pacis quietem pervenire non possint, qui in praesenti vita contra temptationes et tribulationes vincendas fortes non fuerint.*

*Propter hoc **qui in sabbato sancto paschalis solemnitatis baptizandi sunt, quarta hebdomada quadragesimalis observantiae, quae continentiae nobis arma ministrat et in quarta eiusdem hebdomadae feria catechizandi et exorcizandi deferuntur ad ecclesiam, ubi audituri et instruendi qualiter contra spirituales nequitias sunt pugnaturi.***

*Sed tamen usque in sabbatum sollempnitatis paschalis baptismus eorum differtur hoc attendente*

*agonem in praesenti vita vocantur, in spe futurae quietis baptizantur.*

*Sic enim contra visibiles hostes pugnaturi, non ante quam in vita, id est, iuvenili pugnaturi, validiores ad visibiles hostes repellendos, sic ad Christianam militiam sub typo huius numeri electi, Christianum agonem viriliter exerceant, et ut coronari mereantur, ab acie non recedant.*

*Post tempora vero regnum Israel, quinta aetate inchoante, propter perversitatem praetaxati populi captivante Babyloniae rege, transmigravit ex parte idem populus in Babyloniam, et qui confusio servierat voluntarius, regi Babylonis, quod interpretatur confusio, servivit invitus. Post septuaginta annos faciente christo Cyro, reversus est idem populus in Hierusalem, sicut praedixerat Isaias, deinde Ieremias. Quod bene ad statum pertinet Ecclesiae, quae post huius saeculi, quod septenario volvitur numero dierum (tempora quae septenario volvuntur, post multas), multas angurias, quas passa vel passura est sub regibus huius spiritualis Babyloniae, in coelestem Hierusalem reversura est, ubi visione, pacis fruitura est nulli ulterius confusio servitura. Unde dicit Apostolus: **Vanitati creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit, eam in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis huius in libertatem gloriae filiorum Dei (Rom VIII). Per haec omnia tempora non defuerunt viri iusti***

*ecclesia, quia qui ad agonem in praesenti vita vocantur, in spe futurae quietis baptizantur.*

*Quinta aetate populus propter peccata sua in Babylonem captivus ducitur, et rursus miserante Deo post LXX annos soluto captivitatis iugo ad terram suam revocatur.*

*Quoniam populus Dei qui in hac vita, quae septenario dierum volvitur, **vanitati** et confusio **subiectus**, mortalitatis iugum portat, post finem eius a corruptione liberatur.*

*Sic igitur ab initio **nullo tempore sacramenta Dei defuerunt**, quibus*

futurae Ecclesiae membra, non defuerunt cuique tempori congrua sacramenta, tanquam populi nutrimenta. De quibus multa possent recitari, nisi studeremus brevitati.

**Ad ultimum sexta aetate de Virgine natus est Christus, sicut sexta die de terra virgine plasmatus est protoplastus. Hic Christus est finis legis, et veritas complens omnia, quae praecesserant in umbra sacramentorum. In plenitudine temporis, sicut dictum est, natus Christus, crevit, ad virilem aetatem pervenit, tricesimo anno vitae suae (aetatis suo anno, sicut) tradunt evangelistae, a Joanne baptizatus: non quia indiguit, sed quia eius vita Christianis disciplina morum fuit. Dehinc eligit apostolos, praedicavit evangelium, cruxifixus est dans nobis exemplum humilitatis et patientiae;**

tertia die **resurrexit**, in quo membra sua resurrectionis suae spe confirmavit; proxime coelos **ascensus**, **discipulos**, quid agere deberent, admonuit dicens: „Ite, docete **omnes gentes**, praedicare Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit (Matth. XXVIII; Marc. XVI)“.

fidelis populus ad perceptionem invisibilium nutrietur et excitaretur ad cognitionem.

**Ad ultimum sexta aetate de virgine natus est Christus, sicut sexta die de terra virgine primus homo est plasmatus. Ipse ergo quasi consummaturus omnia, cum**

**ad virilem aetatem pervenisset, tricesimo aetatis suae anno**

**a Joanne baptizatus est; non necessitate, sed dispensatione, ut lavacrum emundandis sanctificaret. Dehinc apostolos ministros evangelii convocans regnum caelorum venturum praedicare praecepit; et novissime in consummationem omnium semetipsum hostiam pro mundi redemptione in ara crucis Patri offerens mortem sustinuit, ut credentibus in se mortis timorem tolleret, et a morte **resurrexit**, ut pro se morientibus spem vitae et resurrectionis daret. Postea **ascensus** in caelos **discipulos** in mundum universum misit docere et baptizare **omnes gentes**, ut vocarentur qui praecedentem sequerentur ad vitam.**

Haec sunt sacramenta fidei Christianae ab initio condita, in fine credenda, sine fine profutura. Haec sunt, quibus catechizandos imbuimus et eorum, qui sacramento novitatis regenerandi sunt, fidem salutari confessione promendam exigimus.



Der Vergleich bringt ein eindeutiges Ergebnis: Die beiden wörtlich übereinstimmenden Passagen in der Erklärung des vierten Weltzeitalters, das davidische Königreich als Vorausbild des von Jesus Christus verkündeten Reiches Gottes und der Vergleich der Geburt Christi mit der Entstehung des ersten Menschen sind, zum Teil über mehrere Sätze hinweg, so umfangreich, daß eine zufällige Übereinstimmung ausgeschlossen ist. Hugo von St. Viktor hat die Rede Ivos von Chartres schriftlich vorgelegen. Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor, der Ivo von Chartres an anderen Stellen gern länger zitiert, dessen Text ansonsten völlig frei bearbeitet und teils stark gekürzt, teils bereichert, teils mit anderen Inhalten verändert hat. Aus den Weglassungen und Hinzufügungen läßt sich herausstellen, welche heilsgeschichtlichen Gedanken für Hugo von St. Viktor im Rahmen der Taufvorbereitung essentiell sind; schließlich soll das hier Gesagte das Minimum heilsgeschichtlichen Wissens für Katechumenen beinhalten.

### 3.6.2. Die Voraussetzungen des Katechumenats

Welches sind nun die Schwerpunkte, die Hugo von St. Viktor für die Taufkatechese der Katechumenen für unerlässlich hält? Bevor er sich diesen zuwendet, erklärt er zunächst den Begriff *neophytus*, Neubekehrter, im Sinne von Novize. Neophyten sind die neu zum christlichen Glauben Bekehrten, also erwachsene Katechumenen als Konvertiten aus dem Heidentum oder anderen Religionen sowie im Umgang mit der Religion noch ganz Unkundige.<sup>1576</sup> Um sie in den christlichen Glauben einzuführen, soll man diesen Taufbewerbern die sichtbaren Zeichen des Glaubens und der Religion nahebringen, damit sie auf diesem Weg das Unsichtbare erkennen.<sup>1577</sup> Hugo von St. Viktor gebraucht hier das Wort *sacramentum* ganz allgemein im Sinne eines sichtbaren heiligen Zeichens. Sakramenten, in denen nicht das Heil vorrangig besteht, können die Taufschüler also auch vor der Taufe begegnen. Im Rückgriff auf die Idee der drei Augen der Seele<sup>1578</sup> soll die Seele des Taufbewerbers durch die Anwendung des *oculus carnis* zum richtigen Gebrauch des *oculus rationis* geführt werden. Diesem Schritt dient die Katechese, durch die der Katechumene die sichtbaren Zeichen der Schöpfung auf den Schöpfer hin lesen lernen soll.

Besonders aber – und dies ist der hauptsächliche Inhalt des Kapitels über die Taufkatechese der Konvertiten – soll der Taufschüler die Geschichte des Alten Bundes lesen lernen als Zeichen (Sakrament) des Reiches Gottes, in das er durch die Taufe als Glied Christi aufgenommen wird. Man könnte die Unterweisung des

<sup>1576</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 388, 25-26 / PL 176, 454C: „Neophytus novitius interpretatur. Neophytus vocatur nuper ad fidem conversus sive rudis in disciplina religiosae conversationis.“

<sup>1577</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 388, 26-27 / PL 176, 454C: „Noviter ad fidem conversi visibilibus sacramentis instruendi sunt, ut per ea, quae vident, intelligent, quae non vident.“

<sup>1578</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 2; Berndt, 225-226 / PL 329D-330A. Vgl. oben Kap. 2.2.3.

Konvertiten näherungsweise durchaus als eine Einübung seiner *ratio* in die allegorische Schriftauslegung kennzeichnen.<sup>1579</sup> Mit der Übung des *oculus rationis* gelangt jedoch die Katechese bereits an ihr Ende, da das durch die Sünde verdunkelte dritte Auge der Seele, das *oculus contemplationis*, zu Lebzeiten nicht reaktiviert, sondern nur durch den Glauben ersetzt werden kann.

Den Glauben hat der Konvertit jedoch bereits durch seine Bekehrung erlangt.<sup>1580</sup> Hugo von St. Viktor definiert den hier ins Auge gefaßten erwachsenen Katechumenen als bereits zum Glauben Bekehrten, dessen Glaube durch die Katechese dann in dem Sinne „vermehrt“ wird, als zur „fides qua“ die Einführung in die „fides quae“ hinzutritt, welche die Katechese beinhaltet. Der Katechet, so ist aus Hugos Taufkapitel und in Anwendung seiner Erkenntnislehre zu folgern, hat sich auf die wenngleich allegorische, so doch rationale Deutung der Schrift und die Interpretation der Offenbarung zu konzentrieren, muß jedoch wissen, daß sein Gegenüber bereits ein Glaubender ist.

### 3.6.3. Die Inhalte der Taufkatechese

Gerade weil der Glaube der Taufbewerber noch neu ist, soll der Katechet ihnen um so mehr klar machen, daß der Glaube selbst, in dessen Inhalte sie nun eingeführt werden, nichts Neues ist.<sup>1581</sup> Nach dieser bemerkenswerten pädagogischen Wegweisung kommt Hugo von St. Viktor unter Heranziehung der *Sermo de sacramentis neophytorum* des Ivo von Chartres auf die Inhalte der Katechese zu sprechen. In freier Paraphrasierung der Rede Ivos nennt Hugo von St. Viktor die Tatsache, daß zu keiner Zeit Gläubige und somit Glieder Christi gefehlt haben, wie es auch zu allen Zeiten der Heilsgeschichte Sakramente gab. Im Unterschied zu Ivo spricht Hugo ausdrücklich von *sacramenta salutis* und betont dadurch das Heil, das die Sakramente zu allen Zeiten bezeichnen und vermitteln, und er benennt, anders als Ivo, sogleich den Erlösertod Christi als Quelle dieses Heils und als Mittelpunkt der Heilsgeschichte.<sup>1582</sup>

Diesen Mittelpunkt im Blick sollen die Taufbewerber die sechs Zeitalter als Zeichen, die auf ihn hinführen, verstehen lernen. Vom ersten Zeitalter müssen sie

<sup>1579</sup> Die im Taufkatechese-Kapitel gegebene Einführung in die allegorische Schriftauslegung stellt ein bemerkenswertes Beispiel der praktischen Anwendung von Hugos Drei-Augen-Lehre dar, die er in seinem Glaubenstraktat (*De sacramentis* I, X) theoretisch ausgefaltet hat.

<sup>1580</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 8; Berndt, 388, 25 / PL 176, 454C: „Neophytus ... ad fidem conversus“.

<sup>1581</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 388,26 -389,1 / PL 176, 454D: „Admonendi sunt eiusmodi, ut considerent novam non esse fidem, in qua novi sunt ipsi.“

<sup>1582</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 389, 1-4 / PL 176, 454C: „Quoniam ab initio mundi sicut nullo tempore defuerunt fideles et iusti membra Christi, ita ab initio nunquam defuerunt sacramenta salutis, quae praecesserunt in praeparationem et signum redemptionis, quae completa est in morte Christi.“ Der Vergleich mit Ivo von Chartres bestätigt, daß Hugo von St. Viktor die „passio Salvatoris“ als Heilsquelle der Sakramente aller Zeiten vor und nach Christus sieht.

wissen, daß das Opfer Abels ein Bild (*figura*) des Opfertodes Christi ist.<sup>1583</sup> Hugo von St. Viktor weicht hier völlig ab von der Vorlage Ivos, dem die vaterlose Entstehung Adams aus der Mutter Erde als Bild der jungfräulichen Geburt Christi als Zeichen des ersten Zeitalters am Herzen lag. Während Ivo von Chartres also ein Bild für die Inkarnation wählte, entscheidet sich Hugo von St. Viktor für ein Bild des Erlösertodes Christi.

Das zweite Zeitalter ist bei Hugo von St. Viktor wie bei Ivo durch das Bild der Arche Noah gekennzeichnet. Ivo wie Hugo sehen die Arche Noah als Bild der Kirche, die in den Fluten der Versuchungen nicht versinkt. Während Ivo von Chartres Auferstehung, Taufe und Kreuzesholz als Gründe dafür anführt, nennt Hugo von St. Viktor kurz Christus, der die Kirche führt und sie nicht untergehen läßt.<sup>1584</sup>

Den eben genannten Kerngedanken Hugos von St. Viktor, den Erlösertod Christi, sieht er auch im dritten Zeitalter abgebildet, und zwar im Opfer Abrahams, um das Hugo die Vorlage Ivos von Chartres ergänzt, der hier nur den Durchzug durch das Rote Meer als Bild für die Nachfolge Christi durch die Taufe erwähnte.<sup>1585</sup> Die Allegorie Ivos, das Rote Meer sei ein Bild dafür, daß auch die Taufe rot sei, weil vom Blut Christi gerötet, war Hugo von St. Viktor wohl zu künstlich und konstruiert. Er betont dagegen, daß die Taufe so aus der Dunkelheit der Sünde herausführt, wie Israel durch das Rote Meer aus Ägypten herausgeführt wurde, ohne daß er freilich zu erwähnen vergißt, die Taufe sei durch Christi Blut geheiligt. Zusätzlich bezieht Hugo von St. Viktor die Wolkensäule auf die Menschheit und die Feuersäule auf die Gottheit Christi.<sup>1586</sup> Die Gestalt des Mose erwähnt Hugo von St. Viktor nicht, stattdessen Abraham, Noah und Abel.<sup>1587</sup>

Über das vierte Zeitalter stimmen Hugo von St. Viktor und Ivo von Chartres darin überein, daß das Aufstehen des Königreiches Israels das ewige Reich Christi versinnbildlicht. Ohne auf Ivo zu rekurren betont Hugo durch viermalige Erwähnung das Ziel dieses Reiches Gottes: den Frieden. Erst Christus wird als Friedensfürst die Gläubigen zur Anschauung ewigen Friedens führen. Die Drangsale, durch die David geprüft werden mußte, zeigen den Gläubigen, daß sie die künftige Friedensruhe nicht erlangen, ohne im gegenwärtigen Leben

<sup>1583</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 389, 4-5 / PL 176, 454D: „Abel agnum obtulit in sacrificio figuram mortis Christi.“ Hugo von St. Viktor identifiziert die in Gen 4, 4 genannte Erstlingsgabe Abels als Lamm, um die Allegorie zu verstärken.

<sup>1584</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 389, 5-6 / PL 176, 454D: „Noe arcam in diluvis gubernavit, sicut Christus Ecclesiam inter fluctus temptationum regens mergi non sinit.“

<sup>1585</sup> Vgl. oben Kap. 3.6.1.

<sup>1586</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 8; Berndt, 389, 9-12 / PL 176, 455A: „Eductus est populus Israel de Aegypto per mare rubrum ... , sicut fideles Dei de tenebris peccati liberantur, renovati per sacramentum baptismi Christi sanguine consecratum; ipsum fide sequentes, in quo est et nubes humanitatis et ignis divinitatis.“

<sup>1587</sup> Hugo von St. Viktor legt dadurch für die Taufkatechese auf die beiden im Kanon der Messe genannten alttestamentlichen Vätergestalten großen Wert.

Versuchungen und Trübsal besiegt zu haben.<sup>1588</sup> Hugo von St. Viktor erläutert sodann, daß die Katechumenen am Karntwoch zur Kirche geführt werden, wo sie gelehrt werden, künftig gegen geistlich Nutzloses oder Gefährliches anzukämpfen. Daß die Taufe sich auf den Karsamstag verschiebt, soll ihnen zeigen, dass sie in der Hoffnung auf die künftige Ruhe der Seele getauft werden.<sup>1589</sup> Diese Gedanken sind, als einzige längere Passage, beinahe wörtlich aus der Rede Ivos von Chartres übernommen. Verwunderlich ist, daß Hugo die dann folgenden fortführenden Überlegungen Ivos, daß die Katechumenen sich dadurch in die *militia Christiana* einreihen, nicht übernommen hat. Obwohl er im Prolog seines Hauptwerkes *De sacramentis* die Christen als *milites Christi* schildert, die ihrem König kämpfend vorausgehen bzw. ihm folgen, rezipiert Hugo von St. Viktor dieses etwas militärische Bild von Christus als König eines Heeres hier nicht, auch wenn die Vorlage Ivos es angeboten hätte.<sup>1590</sup>

Bezüglich des fünften Zeitalters hat Hugo von St. Viktor die Vorlage Ivos stark gekürzt und zusammengefaßt. Die Taufbewerber müssen nur wissen, daß das Volk Israel von Gott siebzig Jahre in die Gefangenschaft geführt worden war, und daß das Joch der babylonischen Gefangenschaft ein Bild darstellt für das geistliche Gefangensein in Nichtigkeit, Verwirrung und Sterblichkeit, woraus Gott sein Volk am Ende befreien wird.<sup>1591</sup> Ivos Schilderungen des Leidens der Kirche unter den Königen des geistlichen Babylon in dieser Zeit, ein Leiden, das mit dem Hinübergeführtwerden der Kirche in das himmlische Jerusalem sein Ende findet, sah Hugo von St. Viktor wohl in seiner Zusammenfassung enthalten, so daß er sie zuvor nicht weiter darlegt. Ebenso wenig wiederholt er den hier von Ivo angeführten Gedanken, daß der Kirche zu keiner Zeit gerechte Männer als Glieder der künftigen Kirche gefehlt haben.

<sup>1588</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 8; Berndt, 389, 14-17 / PL 176, 455A: „David ..., qui per multas tribulationes probatus et glorificatus, pacis successorem Filium reliquit, ut ostendatur quia ad futurae pacis quietem pervenire non possint, qui in praesenti vita contra temptationes et tribulationes vincendas fortes non fuerint.“

<sup>1589</sup> Vgl. ebd; Berndt, 389, 19-23 / PL 176, 455B: „... et in quarta eiusdem hebdomadae feria catechizandi et exorcizandi deferuntur ad ecclesiam, ubi audituri et instruendi, qualiter contra spirituales nequitias sunt pugnaturi. Sed tamen usque in Sabbatum solemnitatis paschalis baptismus eorum differtur; hoc attendente Ecclesia, quia quid ad agonem in praesenti vita vocantur, in spe futurae quietis baptizantur.“

<sup>1590</sup> Vgl. den Prolog von *De sacramentis*, wo Hugo von St. Viktor Christus als königlichen Heerführer darstellt, dem die Christen kämpfend vorangehen bzw. folgen: *De sacramentis* I, Prol.; Berndt, 31,24 – 32,10 / PL 176, 183 BC. Vgl. auch Poppenberg, *Christologie*, 7. Die Begeisterung Poppenbergs für dieses angeblich „echt germanische Bild vom Christus-König, das ... an den sächsischen Heliand erinnert“, dürfte heute mehr zeitgeschichtlich als wissenschaftlich einzuordnen sein. Das Katechese-Kapitel im Tauftraktat belegt zudem, daß Hugo keineswegs begeistert militärische oder gar germanische Bilder verwendet hat. Im Gegenteil hat er sie bisweilen sogar dort weggelassen, wo er sie nur aus einer Vorlage hätte übernehmen können.

<sup>1591</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 8; Berndt, 389,23 – 390,3 / PL 176, 455BC: „Quinta aetate populus propter peccata sua in Babylonem captivus ducitur, et rursus miserante Deo post LXX annos soluto captivitatis iugo ad terram suam revocatur. Quoniam populus Dei, qui in hac vita, quae septenario dierum volvitur, vanitati et confusio subiectus, mortalitatis iugum portat, post finem eius a corruptione liberatur.“

Den von Ivo von Chartres zum Abschluß des fünften Zeitalters angeführten Gedanken, daß der Kirche zu keiner Zeit entsprechende Sakramente als Nahrung des Gottesvolkes gefehlt haben, stellt Hugo von St. Viktor summarisch der Beschreibung des sechsten Zeitalters voran, das zu Beginn der Taufkatechese Gesagte aufgreifend. Während Ivo von gewissen der Zeit entsprechenden Sakramenten spricht<sup>1592</sup>, nennt sie Hugo von St. Viktor *sacramenta Dei*, durch die das Volk Gottes das Unsichtbare empfängt<sup>1593</sup> und durch die es dazu gelangte zu verstehen, was im sechsten Zeitalter geschehen ist: im sechsten Zeitalter ist Christus aus einer Jungfrau so geboren, wie am sechsten Tag der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet worden war. Im Alter von dreißig Jahren wurde er von Johannes getauft, woraufhin er seine Apostel zusammenrief, das Reich Gottes zu predigen begann und nach Tod und Auferstehung die Apostel aussandte, um zu lehren und alle Völker zu taufen. In dieser Schilderung biblischer Fakten entspricht Hugo seiner Vorlage, während die theologischen Deutungen in interessanten Details voneinander abweichen. Hugo von St. Viktor übernimmt von Ivo nicht den paulinischen Gedanken, Christus sei das Ende des Gesetzes<sup>1594</sup>, sondern er betont vielmehr die Kontinuität der Heilsgeschichte als Geschichte einer Kontinuität der Heilszeichen, indem er dem Taufbewerber, die Katechese zusammenfassend, alles Gesagte als Sakramente des christlichen Glaubens vorstellt, die im Anfang begründet und auch noch am Ende zu glauben sind. Ferner ist die Schilderung des Kreuzestodes bei Hugo von St. Viktor hier wieder theologisch aufgeladener als bei Ivo. Dieser erwähnt in Anlehnung an 1 Petr 2,21, daß Christus gekreuzigt wurde, um ein Beispiel der Demut und Geduld zu geben. Hugo nennt Christi Kreuzestod die Vollendung von allem, indem Christus sich selbst als Opfergabe (*hostia*) für das Heil der Welt auf dem Altar des Kreuzes dem Vater darbrachte.<sup>1595</sup>

Die Konzentration der sakramententheologischen Gedankenführung auf die Kontinuität der Sakramente Gottes zu allen Zeiten der Heilsgeschichte einerseits sowie zum anderen auf den Opfertod Christi am Kreuz kann also zusammenfassend als das Hauptmerkmal und als eine Besonderheit des Taufkatechese Kapitels Hugos von St. Viktor benannt werden, wie es bereits seine Bezugnahmen auf Abel und Abraham angedeutet hatten. Weil Christus die Todesfurcht in sich aufnahm, die alle Sterblichen bedrückt, konnte er den Sterblichen zur Hoffnung auf Leben und

<sup>1592</sup> „Tempori congrua sacramenta“; Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 507D.

<sup>1593</sup> „Sacramenta Dei ..., quibus fidelis populus ad perceptionem invisibilium nutrietur.“; Vgl. De sacramentis II, VI, 8; Berndt, 390, 4-5 / PL 176, 455C.

<sup>1594</sup> „Hic Christus est finis legis“; vgl. Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 508A. Vgl. Röm 10,4. (Vulgata): „Finis enim legis Christus“.

<sup>1595</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 8; Berndt, 390, 10-11 / PL 176, 455CD: „Novissime in consummationem omnium semetipsum hostiam pro mundi redemptione in ara crucis Patri offerens mortem sustinuit.“

Auferstehung werden; er in Person.<sup>1596</sup> Der Begriff *hostia* ist dabei eine bewußte Bezugnahme auf die Eucharistie, das dritte Sakrament der christlichen Initiation.

Zur Verarbeitung der Rede Ivos durch Hugo von St. Viktor ist abschließend zu bemerken: Die Aussage H. Weisweilers, nur ganz wenige Sätze im achten Kapitel des Tauftraktates seien nicht aus Ivo zu belegen und auch diese zeigten „mehr nur eine andere Ausdrucksweise als eine andere Denkungsart“<sup>1597</sup>, muß bei näherer Betrachtung korrigiert werden. Zwar nimmt Hugo von St. Viktor durchgängig Bezug auf den Gedankengang Ivos, so daß eine Abhängigkeit klar zu Tage tritt. Er formuliert jedoch völlig frei, zitiert lediglich drei Sätze fast wörtlich und geht auch mit den historischen Beispielen aus den sechs Zeitaltern sehr frei um, indem er sie ergänzt und, mehr noch, durch andere ersetzt, wobei seine Absicht, auf das Opfer Christi am Kreuz als Mitte der Heilsgeschichte hinzulenken, ebenso deutlich hervortritt wie die Betonung der Kontinuität der Sakramente Gottes zu allen Zeitaltern der Heilsgeschichte, einer aus der Augustinuskenntnis Hugos von St. Viktor herrührenden Idee.<sup>1598</sup>

#### 3.6.4. Katechumenat und Kindertaufe

Im 12. Jahrhundert war das altchristliche Katechumeneninstitut praktisch längst unbedeutend geworden.<sup>1599</sup> Normal war die Kindertaufe, während Bekehrungen Erwachsener zum christlichen Glauben zahlenmäßig eine untergeordnete Rolle spielten. Dennoch hatte die Kirche den Bekehrungsvorgang als Ideal nie vergessen. Auch Hugo von St. Viktor stellt seiner Rechtfertigung der Kindertaufe im neunten Kapitel seines Tauftraktates deshalb eine Darstellung dieses Ideals voran. Während der letzte Teil des Kapitels teilweise wieder auf Vorlagen Ivos von Chartres zurückgeht, hat Hugo von St. Viktor seine Überlegungen über das die Taufe als Initiationssakrament hervorhebende Katechumenat ohne erkennbare Vorlage geschrieben.<sup>1600</sup>

<sup>1596</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 390, 12-13 / PL 176, 455D: „In se mortis timorem tolleret et a morte resurrexit, ut pro se morientibus spem vitae et resurrectionis daret.“

<sup>1597</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 234.

<sup>1598</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>1599</sup> Die Praxis der Kindertaufe hatte sich in den ersten Jahrhunderten allgemein durchgesetzt. J. Jeremias, Die Kindertaufe, 98-100 u. 112-115, führt in seiner Studie zur Kindertaufe in den ersten drei Jahrhunderten Tertullian und Gregor von Nazianz als einzige Vertreter für einen Taufaufschub bis zum Alter von etwa drei Jahren an. Tertullian begründete dies mit der Unschuld der Kinder („innocens aetas“) - einer Lehrmeinung, die sich aber schon vor den antipelagianischen Auseinandersetzungen Augustinus' nicht durchgesetzt hatte, geschweige denn später - sowie mit der unzumutbaren Verantwortung, die man den sich für die christliche Erziehung verbürgenden Paten mit einer Säuglingstaufe auferlege.

<sup>1600</sup> Die von Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 235f. angeführten Handschriften der Ps.-Alger-Sentenzen (Paris, Bibl. Nat., Cod.lat. 388, fol. 209-210 und Clm 12668, fol. 29r-v) belegen lediglich die Gleichheit der von Hugo zitierten Schriftstellen, was für eine direkte Textvorlage wenig beweist, da es sich um „loci classici“ handelt. Die Benutzung einer „Urquelle“, die Ps.-Alger und Hugo vorgelegen haben soll, bleibt im Bereich der Spekulation und kann hier außer Betracht bleiben.

Hugo von St. Viktor deutet das Wort Katechumene vom griechischen Wortlaut her als Unterwiesener oder Hörender.<sup>1601</sup> Er betont die richtige Reihenfolge des Unterwiesens im christlichen Glauben vor dem Empfang der Taufe und begründet sie mit dem matthäischen Taufbefehl *Ite docete omnes gentes, baptizantes* ...<sup>1602</sup> Daß die Taufe der Unterweisung im Glauben folgt und nicht umgekehrt, geht für Hugo von St. Viktor aus dieser Schriftstelle maßgeblich hervor: „Zuerst lehret, dann taufet!“<sup>1603</sup> Diejenigen, die im Glauben geistlich erneuert worden sind, können sodann zur Taufe zugelassen werden, während andere, die nicht glauben wollen, als Unwürdige zu Recht von der Taufe ferngehalten werden.<sup>1604</sup> Würdig zum Empfang der Taufe ist man nach Hugo von St. Viktor demnach durch den Glauben, der inhaltlich definiert ist, in dem man unterwiesen werden, den man selbst hörend aufnehmen und den man schließlich aus eigener, freier Entscheidung annehmen muß. Die Kirche kann und muß beurteilen, ob der Katechumene den Glauben freiwillig angenommen hat, um ihn dann aus diesem Grund zur Taufe zuzulassen.<sup>1605</sup>

Es liegt Hugo von St. Viktor fern, den zur Taufe vorausgesetzten Glauben als einen inhaltsleeren Akt anzusehen oder der Kirche die Möglichkeit abzusprechen, das Vorhandensein des Glaubens feststellen zu können. Über die Art und Weise dieser Feststellung sagt er freilich nur, daß die Kirche nach dem Willen eines Menschen fragen muß, damit das Heilswerk unbedingt freiwillig bleibt.<sup>1606</sup> Entscheidend ist der Wille zu glauben. Die Wendung „*opus salutis voluntarium esse oportet*“ könnte durchaus ein Merksatz hugonischer Sakramententheologie gewesen sein, zumal er dem „*rationale esse oportet opus ministeriorum Dei*“<sup>1607</sup> einige Kapitel später im Aufbau sehr ähnelt. Weitere Prüfungen des Katechumenen als die Befragung nach seinem erklärten Willen erwähnt Hugo von St. Viktor nicht. Die Taufe Erwachsener ohne ihren ausdrücklichen Willen oder gar gegen ihren Willen, Zwangstaufen also, lehnt Hugo von St. Viktor ab, ohne sich hier schon mit der Frage der Gültigkeit einer solchen Taufe weiter zu beschäftigen. Die Feststellung, daß es so, wie Hugo von St. Viktor es hier als richtig erklärte, immer gemacht worden sei<sup>1608</sup>, erledigt für ihn weitere Fragen, auch wenn er dabei einem historischen Irrtum, dem zweiten im Tauftrakt zu findenden, aufgesessen ist.

<sup>1601</sup> „Catechumenus instructus vel audiens interpretatur“; De sacramentis II, VI, 9; Berndt, 390, 19 / PL 176, 455D.

<sup>1602</sup> Mt 28, 19.

<sup>1603</sup> De sacramentis II, VI, 9; Berndt, 390, 22-23 / PL 176, 456A: „Prius docete, postea baptizate.“

<sup>1604</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 391, 2-4 / PL 176, 456A: „... ut vel sponte fidei adquiescentes digni regeneratione spirituali iudicarentur, vel credere nolentes merito a perceptione sacramenti Dei velut indigni repellentur.“

<sup>1605</sup> Das „sponte“ und „iudicarentur“ – vgl. ebd. – weisen auf die notwendig freiwillige Annahme des Glaubens sowie auf die Möglichkeit zur Beurteilung dieser Annahme hin.

<sup>1606</sup> De sacramentis II, VI, 9; Berndt, 391, 4-5 / PL 176, 456B: „Ad obtinendam quippe salutem iccirco arbitrium hominis consulendum est, quoniam opus salutis voluntarium esse oportet.“

<sup>1607</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 24-26 / PL 176, 460A.

<sup>1608</sup> „Et hoc quidem a principio sic factum est“; De sacramentis II, VI, 9; Berndt, 391, 5-6 / PL 176, 456B.

Die Frage, ob der Katechumene durch das Verlangen nach der Taufe schon im Stand des Heils sei, spricht Hugo von St. Viktor nicht direkt an. Er erklärt aber den Glauben stets nur als notwendige Voraussetzung für den würdigen Empfang der Taufe, während er das Heil (*salvos fieri, sacramentum salutis, opus salutis ...*) stets der Taufe als solcher, also dem Empfang des Sakraments, zuordnet. Da die Heilswirkung der Taufe vor allem in der Abwaschung der Erbschuld besteht, kann man die Unterweisung des Katechumenen im Glauben nur als Bedingung für den würdigen Empfang der Taufe, nicht jedoch als vorweggenommene Ursache der Heilswirkung sehen, für die die Taufe nur noch ein nachfolgendes Zeichen wäre, jedenfalls im Normalfall nicht. Gelehrt werde nur zur Unterweisung im Glauben, getauft aber wird zur Reinigung von der Sünde.<sup>1609</sup>

Das bislang von Hugo von St. Viktor zum Katechumenat Dargelegte gilt freilich in dieser Form nur für Erwachsene und bereits zum Vernunftgebrauch Gelangte.<sup>1610</sup> Sobald Gläubige auch ihre unmündigen Kinder zur Taufe brachten, änderte sich die Lage. Da Hugo von St. Viktor, wie H. Weisweiler bereits feststellte, für die Fragen um die Kindertaufe wiederum die Predigten Ivos von Chartres als Vorlage benutzt haben soll, lohnt sich wiederum ein genauer Vergleich, um Hugos eigene Aussageintention eruieren zu können.

#### **Ivo von Chartres**

##### ***De ecclesiasticis sacramentis et officiis sermo I***<sup>1611</sup>

*Postquam vero Ecclesia dilatata est et congregata in gentibus, nec inter fideles repertus est aliquis adultae fidei non fidelis, ne parvuli eorum de hac vita ante rationabiles annos exeuntes, alieni remanerent a consortio Christi,*

*Provisa est etiam in illis medicina salutis, ut in sacramento fidei*

#### **Hugo von St. Viktor**

##### ***De sacramentis II, VI, 9***<sup>1612</sup>

*Postquam autem ad fidem multitudo gentium introivit, iam nunc etiam in his, qui a fidelibus generantur parvulis eadem forma servatur, quos et ipsos mater ecclesia provida dispensatione sacramento salutis interim carere non vult, ne forte ipsa dilatione a salute alieni fierent, si non percepto sacramento salutis subito ab hac vita exirent.*

*Congrue ergo provisa est in illis medicina salutis, ut in sacramento*

<sup>1609</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 390, 23-24 / PL 176, 456A: „Docete ad instructionem, baptizate ad emundationem. Docete ad fidem, baptizate ad peccatorum remissionem.“

<sup>1610</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 390,26 – 391,2 / PL 176, 456A: „Quae tunc quidem necessario servabatur quando adultis et intelligentiam habentibus priusquam ad baptismi sacramentum accederent ...“

<sup>1611</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 508BC.

<sup>1612</sup> De sacramentis II, VI, 9; Berndt 391, 6-16 / PL 176, 456BC.



*baptizarentur, et per alterius fidem reconciliarentur Deo sicut per alterius peccatum alienati erant a Deo. Institutum est itaque ad hoc novum sacramentorum genus ad catechizandos parvulos, exorcizandos, initiandos et demum baptizandos, in quibus pro parvulo audit Ecclesia, et ad intelligibiles annos perveniat et sacramenta fidei, caritatis et spei, sibi imposita, per se intelligat.*

*fidei baptizentur, et per alterius fidem Deo reconcilientur, quos per alterius peccatum alienatos constat esse a Deo. Institutum est itaque ad hoc novum sacramentum ad catechizandos parvulos, exorcizandos, initiandos et deinde baptizandos, in quibus pro parvulis audit ecclesia, et interrogata respondet et donec ipsi ad intelligibiles annos perveniant, et sacramenta fidei, caritatis et spei per se intelligere valeant et servare.*

Anders als noch im Kapitel *De sacramentis neophytorum* haben wir hier eine sehr enge Anlehnung an Ivo von Chartres vorliegen. Abgesehen davon, daß für Ivo die Kirche zu den Völkern kam und sich mit ihnen verband, während für Hugo von St. Viktor die Völker zur Kirche kamen, rechtfertigt sich für ihn wie für Ivo die Taufe von Kindern allein aus der Gefahr, sie könnten ungetauft sterben, bevor sie den Vernunftgebrauch erlangt haben. Anders als Ivo von Chartres, der lediglich sagt, daß die ungetauften Kinder der Gemeinschaft mit Christus fern sind<sup>1613</sup>, verwendet Hugo von St. Viktor dreifach das Wort *salus*, um den Ausschluß vom Heil anzuzeigen, der durch die fehlende Taufe verursacht wäre. Er verändert die sachliche Rede Ivos zu einem Loblied auf die Mutter Kirche, die in weiser Voraussicht und Fürsorge die Kinder der Gläubigen schon von Anfang an mit dem Heil beschenkt, damit sie nicht plötzlich ohne das Heilssakrament der Taufe aus dem Leben scheiden können.<sup>1614</sup> Nur Hugo von St. Viktor nennt die Taufe hier explizit *sacramentum salutis*. Die ausdrückliche Rede von der Heilswirksamkeit und Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für Kinder hat Hugo selbst ergänzt, während er Ivo sodann wörtlich zitiert, wenn er von der Taufe als Heilsmedizin<sup>1615</sup> spricht sowie davon, daß die Kindertaufe samt Katechese und Exorzismus deshalb als eine neue Art von Sakrament eingesetzt worden sei. Während Ivo von *novum sacramentorum genus* spricht, nennt Hugo die Taufe der Kinder bedenkenlos *novum sacramentum*, womit er gewiß nicht sagen will, die Taufe der Kinder sei ein ‚anderes‘ Sakrament als die Taufe Erwachsener, jedoch auf die Andersartigkeit von deren Ritus und Entstehung hinweisen will.

<sup>1613</sup> Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I*; PL 162, 508C: „... alieni remanent a consortio Christi.“

<sup>1614</sup> Vgl. *De sacramentis II, VI, 9*; Berndt, 391, 8-10 / PL 176, 456B: „Mater ecclesia provida dispensatione sacramento salutis interim carere non vult, ne forte ipsa dilatione a salute alieni fierent, si non percepto sacramento salutis subito ab hac vita exirent.“

<sup>1615</sup> „Medicina salutis“; Ivo v. Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I*; PL 162, 508C.

Dogmengeschichtlich auffällig ist freilich die bereits in der Hochscholastik undenkbare Bezeichnung der Kindertaufe als „neues Sakrament“ im Vergleich zur Erwachsenentaufe der frühen Kirche. Ebenso interessant ist die von Ivo übernommene Nebeneinanderstellung von Katechese, Exorzismus, Initiation und Taufe. Für die Theologen der Frühscholastik ist nicht nur die Taufe selbst die Initiation, sondern sie folgt auf diese und schließt sie ab, wie der Ritus der Wassertaufe liturgisch auf Schriftlesung, Exorzismusgebet, die Anrufung der Heiligen und die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen folgt.

### 3.7. Das Patenamnt

#### 3.7.1. Die Eignung und die Aufgaben der Paten

Mit dem zwölften Kapitel des Tauftraktates gelangt Hugo von St. Viktor an die mehr rechtlichen Aspekte der Taufe, zu deren Erklärung er die kirchenrechtliche Quellensammlung Ivos von Chartres, dessen *Panormia*, heranzieht.<sup>1616</sup> Zunächst formuliert Hugo von St. Viktor seine Definition des Patenamtes: Die Paten bringen die Kinder zur Taufe dar und werden gewissermaßen ihre Bürgen vor Gott. Paten werden sie genannt, weil sie gewissermaßen die Urheber der Wiedergeburt der Täuflinge werden.<sup>1617</sup>

Die folgenden Differenzierungen sind rein rechtlicher Natur, zunächst die Normalzahl eines einzigen Paten, wobei in manchen Kirchen andere Gewohnheiten herrschten und mehrere Paten zugelassen wurden, dann die Taufe und Firmung der Paten selbst als notwendige Bedingung der Patenschaft sowie ferner das Verbot des Patenamtes für Mönche und Nonnen, weil ihnen derlei Vertraulichkeiten nicht gestattet sind. Diese Feststellungen mehr kirchenrechtlicher Natur dürfte Hugo von St. Viktor aus Ivos *Panormia* übernommen haben, wo die entsprechenden Konzilsbeschlüsse gesammelt vorlagen.<sup>1618</sup> Daß Hugo von St. Viktor von der Möglichkeit zweier, miteinander verheirateter Taufpaten als teilweise vorfindlicher Praxis ausgeht, wird auch aus einer Stelle im Ehe traktat deutlich, wo er von der Erlaubnis, die Witwe des Paten zu heiraten, nur spricht, indem er sogleich die Einschränkung hinzuzufügt: „sofern diese nicht auch Patin ist.“<sup>1619</sup>

<sup>1616</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 236.

<sup>1617</sup> De sacramentis II, VI, 12; Berndt, 393, 18-20 / PL 176, 458A: „Patrini vocantur, qui parvulos ad baptismum offerunt, et pro ipsis spondendo quasi fideiussores ad Deum fiunt. Hi propterea patrini vocantur, quia regenerandos ad vitam novam offerunt et quodammodo auctores fiunt ipsius regenerationis novae.“

<sup>1618</sup> Vgl. Ivo von Chartres, *Panormia* I, 77-81; PL 161, 1063 B-D.

<sup>1619</sup> De sacramentis II, XI, 17; Berndt, 474, 5 / PL 176, 520A: „... si ei commater non est.“ Ebenso umgekehrt, für das andere Geschlecht formuliert: ebd.; Berndt, 474, 6 / PL 176, 520A: „Si ei compater non est ...“

Interessant für Hugos theologische Intention ist jedoch der Schluß des Kapitels *De patrinis*, das er wiederum aus der ersten Predigt Ivos von Chartres *de ecclesiasticis sacramentis et officiis* schöpft<sup>1620</sup>:

### Ivo von Chartres

#### *De ecclesiasticis sacramentis et officiis sermo I*<sup>1621</sup>

*Unde Augustinus*<sup>1623</sup> *in sermone habito Dominica prima post Pascha: Vos ante omnia tam viros quam feminas moneo, qui filios in baptismo suscepistis, ut vos cognoscatis fideiussores exstitisse apud Deum pro illis, quos de sacro fonte suscepistis. Ideo semper eos admonete, ut castitatem custodiant, iustitiam diligant, caritatem teneant, hoc omnibus faciant, quod sibi fieri volunt, auguria non servant, ad arbores et frondes vota non reddant, praecantatores aut caragios et sacrilegia phylacteria, veluti diaboli venena, fugiant, nec furtum faciant, nec falsum testimonium dicant. Ante omnia symbolum et orationem Dominicam et vos ipsi tenete, et illis pro excepistis, ostendite. Praeterea docendus est unusquisque Christianus, ut eum qui se de sacro fonte suscepit, ita diligat sicut patrem, nec filius cum filia, nec filia cum filio patris sui spiritualis coniugium ineat; quod non esset dicendum coniugium, sed potius incestum contubernium.“*

### Hugo von St. Viktor

#### *De sacramentis II, VI, 12*<sup>1622</sup>

*Patrini fideiussores sunt pro his, quos in baptismo susceperunt, ut eos, cum ad legitimam aetatem pervenerint, admoneant fidem rectam et conversationem bonam custodire.*

*Ante omnia symbolum et orationem dominicam et ipsi teneant et eis insinuent, pro quorum fide sponsionem fecerunt.*

<sup>1620</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 237, bemerkt dazu: „Ivos Schlußkapitel 82 enthält nämlich bei der Verpflichtung der Paten zum religiösen Unterricht der Patenkinder eine Stelle aus Ps.-Augustinus (Caesarius), die auch die 1. Predigt Ivos zum Schluß bringt. Hugo nimmt dieses Zitat nun nicht aus der benutzten Panormia, sondern geht wieder zur Predigt zurück, da DS das längere Zitat, das sich nur dort findet, bringt. Wir können also erneut das Hin und Her über die vor ihm liegenden Werke feststellen, aus denen das Beste und Passendste gewählt wird.“

<sup>1621</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 512BC.

<sup>1622</sup> De sacramentis II, VI, 12; Berndt, 394, 2-5 / PL 176, 458B.

<sup>1623</sup> Das Zitat stammt aus Caesarius (Ps-Augustinus); vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 237.

Wie der Vergleich zeigt, hatte Hugo von St. Viktor die Predigt Ivos zwar vor sich liegen, als er das Kapitel *De patrinis* diktiert hat<sup>1624</sup>. Er hat sie jedoch nicht, wie H. Weisweiler behauptet hat, zitiert<sup>1625</sup>, sondern lediglich als Anregung zur eigenen Formulierung der Aufgaben der Paten benutzt. Die Begründung, warum die Paten Bürgen des Täuflings sind, bringt Hugo von St. Viktor am Ende des Kapitels, indem er auf ihre Aufgabe verweist, die Taufkinder im passenden Alter zur Bewahrung des rechten Glaubens und des guten Umgangs zu ermahnen. Nach dieser Umschreibung des Inhalts der Patenaufgabe, für deren Ausführung die Paten bereits bei der Taufe bürgen, verzichtet Hugo von St. Viktor auf die Ausführung der Einzelheiten im Text Ivos von Chartres, etwa der Nennung von Keuschheit, Gerechtigkeit, Liebe oder dem Verzicht auf Wahrsagerei und anderem. Mit der Wendung *fidem rectam ... custodire* stellt Hugo von St. Viktor vielmehr den Glauben nicht nur neben, sondern vor die Moral und vervollständigt so nicht nur die Predigt Ivos, sondern korrigiert sie in einem wichtigen Punkt. Hugo von St. Viktor betont, daß die Taufe in besonderer Weise ein Sakrament des Glaubens ist, was sich auch auf die Patenpflichten auswirkt. Genau in dieser Linie verändert er den zweiten von Ivo von Chartres übernommenen Satz, daß die Paten vor allem das Symbolum und das Vater Unser selbst zu halten haben und es den Getauften eindringlich beibringen sollen, für deren Glaube sie ein Versprechen auf sich genommen haben. Hugo von St. Viktor betont mit der Wendung *pro quorum fide*, daß das Patenversprechen sich zuerst und vor allem auf den Glauben des Neugetauften bezieht, auf den hin die Taufe antizipativ gespendet wird.

### 3.7.2. Die geistliche Verwandtschaft

Durch die Taufpatenschaft und ebenso durch die Firmpatenschaft, welche Hugo von St. Viktor parallel dazu nennt, entsteht zwischen dem Paten und dem Patenkind eine geistliche Verwandtschaft (*cognatio spiritualis*), ebenso wie zwischen Taufspender und Getauften. Diese bereits in der frühen Kirche entstandene und für den lateinischen Ritus erst im Jahr 1983 ad acta gelegte, in den katholischen Ostkirchen aber bis heute fortwährende Auffassung, die vom Verständnis der Taufe als Wiedergeburt (vgl. Joh 3,5; Tit 3,3) herrührt, begründete ein Eehindernis ähnlich dem der Blutsverwandtschaft. Hugo von St. Viktor spricht die geistliche Verwandtschaft als Rechtsfolge der Patenschaft deshalb im Ehetraktat von *De sacramentis* ausführlich an. Nach der Abhandlung der Eehindernisse der

---

<sup>1624</sup> Daß Hugo seine Werke diktiert hat, geht aus der Einleitung in sein Werk „De sacramentis“ hervor; vgl. *De sacramentis*, Prologus; Berndt, 31, 1-3 / PL 176, 183/184: „Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii, quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem, quae in allegoria est, introducendis praeparavi.“

<sup>1625</sup> Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 237: „Hugo nimmt dieses Zitat nun...“

Blutsverwandtschaft und der Schwägerschaft kommt er dort auch auf die geistliche Verwandtschaft zu sprechen.

Die betreffenden 16. und 17. Kapitel des Ehetraktates sind weitgehend aus der Panormia Ivo von Chartres entnommen.<sup>1626</sup> Sie behandeln neben der Feststellung des Ehehindernisses der Tauf- und Firmpatenschaft<sup>1627</sup>, einschließlich der Ungültigkeit von zwischen Pate bzw. Patin und Patenkind geschlossenen Ehen und der Pflicht, diese zu trennen und die Betroffenen mit schweren Bußen zu belegen<sup>1628</sup>, auch die Frage, was mit Ehegatten geschehen soll, die ihre eigenen Kinder als Paten zur Taufe bringen, sie selbst taufen oder sie als Firmpaten zum Bischof bringen, jeweils mit der Absicht, infolge der dadurch eintretenden geistlichen Verwandtschaft die eigene Ehe trennen zu können.<sup>1629</sup> Für diesen Fall der absichtlichen Herbeiführung der geistlichen Verwandtschaft zum Zweck der Ehescheidung, der offensichtlich praxisrelevant war, zitiert Hugo von St. Viktor lediglich, aber zustimmend, die in Ivo Panormia gesammelten Entscheidungen, die für diese Fälle zwar Enthaltensamkeit und Buße empfehlen, aber darin keinen Scheidungsgrund sehen<sup>1630</sup>, wie es in früheren Zeiten bisweilen der Fall war.<sup>1631</sup> Zusätzlich zu der in Ivo Panormia (*Concilium Tiburiense*) eingeräumten Möglichkeit, die Witwe des Paten zu heiraten<sup>1632</sup>, nennt Hugo von St. Viktor noch den vom selben Konzil erlaubten<sup>1633</sup> Fall, auch die Tochter des Paten zu heiraten, sofern man nicht selbst wiederum ihr Pate ist;<sup>1634</sup> eine Meinung, die Hugo von St. Viktor sich aber nicht zu eigen macht.

Denn nach diesen weitgehend aus Ivo Panormia übernommenen Zitaten von Lehrentscheidungen faßt Hugo von St. Viktor im 17. Kapitel des Ehetraktates seine

<sup>1626</sup> Vgl. ebd., 250-251.

<sup>1627</sup> De sacramentis II, XI, 16; PL 176, 517D-518A: „Sciscitatur a nobis ... cogatur uxorem“ par. Ivo von Chartres, Panormia VII, 63-64; PL 161, 1295D-1296D mit unerheblichen Veränderungen bei Hugo.

<sup>1628</sup> De sacramentis II, XI, 16; Berndt, 472, 5-14 / PL 176, 518B (Ex consilio Moguntiensi) par. Ivo von Chartres, Panormia VII, 66; PL 161, 1297A-1298A.

<sup>1629</sup> De sacramentis II, XI, 16; Berndt, 471,23 – 472,14 / PL 176, 518AB (Ex consilio Cabilonensi; Ex consilio Moguntiensi) par. Ivo von Chartres, Panormia VII, 65-66; PL 161, 1296D-1298A.

<sup>1630</sup> Vgl. Zeimentz, Ehe, 218: „Hugo, Walter und Petrus Lombardus versagen in all den erörterten Fällen eine Trennung der Ehe. Der allenthalben auch von ihnen erwähnte, wenngleich negativ entschiedene Kasus, daß Eheleute die Patenschaft über ihre eigenen Kinder bewußt suchen, um dadurch der ehelichen Gemeinschaft entrinnen zu können, dürfte einer der Gründe gewesen sein, daß die entsprechenden Bestimmungen außer Kraft kamen“. Diese These ist für Hugo von St. Viktor zwar nicht falsch, jedoch dogmengeschichtlich kaum von Wert, da Hugo hier nur Ivo Panormia zitiert, was Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 251, bereits nachgewiesen hatte. Zum Beitrag Ivo v. Chartres zur Lehrentwicklung vgl. Zeimentz, Ehe, 219.

<sup>1631</sup> Vgl. Zeimentz, ebd., 217f.

<sup>1632</sup> De sacramentis II, XI, 16; Berndt, 472, 16-18 / PL 176, 518C: „Qui spiritalem compatrem habet, cuius filium vel filiam de lavacro sacri fontis accepit et eius uxor commater non est, liceat ei defuncto compatre suo eius viduam ducere in uxorem, si nullam habent consanguinitatis propinquitatem.“ Par. Ivo von Chartres, Panormia VII, 67; PL 161, 1298AB.

<sup>1633</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 17; Berndt, 474 / PL 520A.

<sup>1634</sup> De sacramentis II, XI, 16; Berndt, 472, 20-24 / PL 176, 518C: „Item simili ratione, qui spiritalem habet compatrem, gener eius fieri non prohibetur; de illa dumtaxat filia, quam ipse de sacro fonte non suscepit. Spiritualium quoque parentum, id est compatrum filii vel filiae ante sive post compaternitatem geniti, legitime coniungi possunt.“ Ohne Parallele bei Ivo von Chartres.

Ansicht über die Konsequenzen der geistlichen Verwandtschaft zusammen, indem er klarstellt: Niemand kann mit seiner Patin oder seiner Patentochter die Ehe schließen. Ebenso kann keine Frau ihren Paten oder ihren Patensohn heiraten. Außerdem ist es einem Mann verboten, die Patin oder die Patentochter seines Vaters zu heiraten, wie eine Frau nicht den Paten oder den Patensohn ihrer Mutter zum Ehemann haben kann. Eine Ausnahme, die er gegen andere Lehrmeinungen seiner Zeit vorsichtig gelten läßt<sup>1635</sup>, ist die Möglichkeit, die Witwe des Paten oder den Witwer der Patin zu heiraten, falls diese beziehungsweise dieser nicht selber Pate des beziehungsweise der Betroffenen ist.<sup>1636</sup>

Hugo von St Viktor zieht zur Klärung der Rechtsfolgen der geistlichen Verwandtschaft also ausführlich die in Ivo Panormia zusammengetragenen Lehrentscheidungen heran, ohne sie aber einfach zu übernehmen. Zum einen fällt auf, daß er die oft nur zugunsten des männlichen Geschlechts formulierten Entscheidungen konsequent auch – *simili modo* – für das andere Geschlecht ausformuliert. Diese erstaunliche Beobachtung deckt sich mit der von H. Zeimentz erarbeiteten These, daß die Ehelehre Hugos von St. Viktor in einer für seine Zeit herausragenden Weise die Gleichberechtigung beider Partner in Bezug auf die aus der Ehe folgenden Rechte und Pflichten betont.<sup>1637</sup> Zum anderen legt Hugo von St. Viktor zur geistlichen Verwandtschaft eine eigene Lehrmeinung vor, welche die Rechtsfolgen eintretender Ehehindernisse in Anbetracht der damaligen Praxis und der im Umlauf befindlichen Meinungen tendenziell einschränkt. Zwar sieht Hugo von St. Viktor keine Möglichkeit, die andersgeschlechtlichen Kinder des Paten beziehungsweise der Patin gültig zu heiraten, sieht aber in einer erschlichenen Patenschaft für ein eigenes Kind keinen Grund zur Ehescheidung, sondern nur zur Enthaltensamkeit oder zur Auferlegung einer Buße.

### 3.8. Die Theologie der Taufliturgie

Neben den dogmatischen und heilsgeschichtlichen Fragen, zu welchen im weiteren Sinne auch die Ausführungen Hugos von St. Viktor zum Katechumenat gehörten, sowie neben den mehr rechtlichen Überlegungen zum Patenamnt kommt er in seinem Tauftraktat auch auf liturgische Fragen zu sprechen. Außer den mehr heilsgeschichtlichen, jedoch liturgietheologisch bedeutsamen Überlegungen zum

<sup>1635</sup> Vgl. Zeimentz, Ehe, 217-219. Vgl. De sacramentis II, XI, 17; Berndt, 474, 6-7 / PL 176, 520A: „Quod tamen in aliquibus locis inhibitum reperitur.“

<sup>1636</sup> De sacramentis II, XI, 17; Berndt, 473,29 – 474,6 / PL 176, 519C-520A: „Spiritualis autem germanitas sive propinquitas hoc modo custoditur: Nemo commatrem suam aut filiam spiritualem uxorem ducere potest. Simili modo mulier compatri suo aut filio spirituali uxor esse non potest. Filius quoque commatrem patris vel filiam spiritualem uxorem habere prohibetur. Et similiter filia compatri matris suae aut filio spirituali uxor esse non potest. In Concilio Tiburiensi conceditur, ut homo, defuncto compatre, suo uxorem illius ducat, si ei commater non est. Quod si verum est, similiter mulier, defuncta commatre sua, viro illius nubere potest, si ei compater non est.“

<sup>1637</sup> Vgl. Zeimentz, Ehe, 220.

Übergang von der Beschneidung zur Taufe, über die oben gehandelt wurde<sup>1638</sup>, befaßt er sich im zehnten und elften Kapitel des Tauftraktates mit Fragen zur Liturgie der Tauffeier. Sie werden im folgenden entlang des Verlaufs der liturgischen Feier behandelt.

### 3.8.1. Der Exorzismus und die exorzistischen Taufriten

#### 3.8.1.1. Form und Sinn des Taufexorzismus

Über den Taufexorzismus und weitere exorzistische Riten der Taufe schreibt Hugo von St. Viktor in seinem Tauftraktat zwei Kapitel, die jedoch mit Ausnahme der etymologischen Definition zu Beginn des zehnten Kapitels alle mehr oder weniger von Ivo von Chartres abhängig sind.<sup>1639</sup> Hugo von St. Viktor benutzt Ivos Texte nicht wörtlich, sondern so frei, daß es wiederum lohnt, aus den Ergänzungen und Zusammenfassungen Hugos eigene theologische Intentionen, soweit möglich, zu erheben. Zum genauen Aufweis sollen folgende Textsynopsen dienen:

**Ivo von Chartres**  
*Panormia I, 42*<sup>1640</sup>

*Sicut nostis, parvuli et exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae deceptit*

**Hugo von St. Viktor**  
*De sacramentis II, VI, 10*<sup>1641</sup>

*Exorcismus de Graeco in latinum adiuratio dicitur.*

*Exorcistae enim sunt, qui super catechumenos sive super energumenos, id est eos, qui habent spiritum immundum, invocant nomen Domini Jesu divina virtute obiecta adiurantes eum, ut egrediatur ab illis. Recte ergo post catechizationem exorcismus sequitur, ut ab eo qui iam fide instructus est, adversaria virtus pellatur.*

<sup>1638</sup> S. oben Exkurs nach Kap. 3.3.2.

<sup>1639</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 235.

<sup>1640</sup> Ivo von Chartres, Panormia I, 42; PL 161, 1055C. Vgl. Augustinus, De symbolo ad Catechumenos I; CChr.SL 46, 186, 43-48: „Ideo sicut vidistis hodie, sicut nostis, et parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae deceptit hominem, ut possideret homines. Non ergo creatura dei in infantibus exorcizatur aut exsufflatur, sed ille sub quo sunt omnes qui cum peccato nascuntur; est enim princeps peccatorum.“

<sup>1641</sup> De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 391, 18-22 / PL 176, 456CD.

*hominem, ut possideret homines. Non ergo creatura Dei in infantibus exorcizatur aut sufflatur, sed ille, sub quo sunt, qui sub peccato nascuntur.*

**Ivo von Chartres**

*De ecclesiasticis sacramentis et officiis sermo I*<sup>1642</sup>

*Tria quippe sunt, quibus usque ad indumentum novitatis baptizandus concipitur, alitur et usque ad novitatis integritatem provehitur, catechismi scilicet, exorcismi et orationes.*

*Catechizatur ob hoc qui ad fidem vocatur, ut ad quod vocatur, proprio moveatur voluntatis arbitrio. Exorcizatur, ut ab eo diaboli potestas iniqua depellatur. Additur pro eo oratio, ut gratia praeveniat et sequatur, quae vires praebeat libero arbitrio, et per quam procul fiat universa maligni spiritus illusio.*

*Signatur itaque primo baptizandus crucis signaculo in fronte, in pectore, in oculis, in auribus, in naribus, in ore, cuius virtute victus est diabolus et exaltatus est Christus. Unde Habacuc dixit: „Cornua in manibus, ibi reposita est fortitudo eius“ (Habac. III).*

*Hoc ergo signo muniuntur totius corporis sensus, cuius virtute et omnia nostra sacramenta complentur et omnia*

**Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VI, 10*<sup>1643</sup>

*Tria quippe sunt usque ad susceptionem novitatis perficienda, quibus baptizandus quasi concipitur et nutritur et usque ad integritatem novae vitae promovetur. Haec autem sunt catechismi, exorcismi, orationes.*

*Primum itaque catechizatur baptizandus, ut ad fidem proprio moveatur voluntatis arbitrio. Deinde exorcizatur, ut ab eo diaboli potestas iniqua pellatur. Additur etiam oratio, ut gratia praeveniat et subsequatur, quae vires praebeat libero arbitrio, et qua procul fiat universa maligni spiritus illusio.*

*Forma igitur exorcismi in hunc modum perficitur.*

*Signatur primo baptizandus crucis signaculo in fronte, in pectore, in oculis, in naribus, in auribus, in ore,*

*ut totius corporis sensus hoc signaculo muniatur, cuius virtute omnia nostra sacramenta complentur, et omnia*

<sup>1642</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 508D-509D.

<sup>1643</sup> De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 391,22 – 392,10 / PL 176, 456C-457A.



*diaboli figmenta frustrantur. Sic cum primogenita delerentur Aegypti, populus Hebraeorum, signatis postibus domorum suarum sanguine agni paschalis (Exod. XII), typo Dominicae passionis salvatus est, et populus Aegyptius, quia hoc signo caruit, in primogenitis suis graviter percussus est. Sic apud Ezechielem Hierusalem ab imminente alade liberandam esse promittitur, si Thau, quae figuram crucis exprimit, in frontibus gementium atque dolentium, id est paenitentium, signaretur (Ezech. IX).*

*Postea datur sal benedictum in os pueri, ut per typum sapientiae sale conditus, fetore careat iniquitatis, nec a vermibus vitiorum ultra putrescat, sed incorruptus servetur ad percipiendam plenam Christi gratiam, neque ultra a condimento sapientiae desipiat, neque retro aspiciat sicut uxor Lot (Gen. XIX). Exsufflatur postea malignus spiritus foras, quod mysteria sacra significant, quando parvulus exsufflatur et exorcizatur. Non enim creatura Dei in infantibus exorcizatur et exsufflatur, sed ille, sub quo sunt, qui sub peccato nascuntur. Nondum per sacrum baptismum renati sunt, sed iam per crucis signum in utero matris Ecclesiae concepti sunt. Omnia enim chrismata sacerdotalis ministerii crucis figura perficiuntur. Omnia autem sacramenta, quae acta sunt et aguntur, exorcismis, orationibus, insufflationibus, quasi escae sunt, quae parvulos reficiunt in utero, ut renatos aqua salutis, hilares mater Ecclesia Christo exhibeat.*

*diaboli figmenta frustrantur.*

*Postea datur sal benedictum in os eius, ut sapientia conditus fetore careat iniquitatis, et ultra non putrescat a vermibus vitiorum.*

*Deinde exsufflatur malignus foris<sup>1644</sup>, ut spiritus spiritu pellatur.*

---

<sup>1644</sup> S. ebd.: „Foris“ nach Berndt, 392, 6 statt „fortis“ in PL 176, 457A.

*Postea tanguntur ei aures et nares cum saliva. Saliva quippe a capite descendit in os, supernam significans sapientiam, cuius tactu et aures cordis aperiuntur ad intelligendum verbum Dei, et nares ad repellendum fetorem noxiarum delectationum.*

*Unde ait Beatus Ambrosius in libro De sacramentis: Quid egimus in sabbato? Nempe apertionem, quia sacramenta celebrata sunt apertionis, quia aures tibi tetigit et nares. Quod significat in Evangelio Dominus Jesus Christus, cum ei oblatus esset surdus et mutus, cuius os tetigit, quia mutus, et aures, quia surdus erat, et ait: „Epheta, quod est: adaperire“ (Marc VII).*

*Postea tanguntur ei aures et nares cum saliva, ut tactu supernae sapientiae, et aures eius aperiantur ad audiendum verbum Dei, et nares similiter ad discernendum odorem vitae et mortis.*

*Hoc est sacramentum apertionis, quod Dominus in Evangelio significavit, quando aures et os tetigit surdi et muti dicens: effeta, quod est adaperire.*

Der Überblick macht deutlich, daß Hugo von St. Viktor einer kurzen Einleitung in das Exorzismus-Kapitel eine Kurzfassung der Rede Ivos folgen läßt. Seine Intention ist eine Präzisierung der wesentlichen sakramententheologischen Gedanken unter Weglassung der zahlreichen von Ivo auch zur rhetorischen Ausschmückung angeführten biblischen Vergleiche.

Das griechische Wort Exorzismus deutet Hugo von St. Viktor etwas einseitig mit dem lateinischen *adiuratio*, das ‚Beschwören‘ bedeutet. Entlang der Formel, mit welcher der Exorzist vom Bischof beauftragt wurde, erklärt er dessen Vollmacht, den Namen des Herrn Jesus über Katechumenen und über Besessene auszurufen, die noch einen unreinen Geist haben, damit dieser Geist aus ihnen herausgehe.<sup>1645</sup> Der folgende Abschnitt *„Exorcistae enim sunt ... virtus pellatur“* ist aus keiner Quelle direkt entnommen. Hugo von St. Viktor dürfte vielmehr sowohl sein Traktat *De ecclesiasticis ordinibus* mit dem Kapitel *De exorcistis*, das seinerseits wiederum auf Isidor von Sevilas Schrift *De officiis ecclesiasticis* zurückgeht<sup>1646</sup>, vorgelegen haben, als auch die Panormia Ivos von Chartres, die im 42. Kapitel des ersten

<sup>1645</sup> De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 391, 18-20 / PL 456C: „Exorcistae enim sunt, qui super catechumenos sive super energumenos, id est eos, qui habent spiritum immundum, invocant nomen Domini Jesu divina virtute obiecta.“

Eine zeitgenössische Formel zur Exorzistenweihe findet sich in: Ivo v. Chartres, Panormia III, 37; PL 161, 1138A: „Accipe et commenda memoriae et habeto potestatem imponendi manus super energumenum sive baptizatum sive catechumenum.“ Der Exorzist ist demgemäß speziell für Besessene, ob Getaufte oder Taufbewerber, beauftragt, während der Taufexorzismus stets Katechumenen betrifft.

<sup>1646</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 79.

Buches ein Augustinuszitat bringt, das bei Hugo von St. Viktor noch anklingt. Ob Hugo sodann wirklich, wie H. Weisweiler vermutete<sup>1647</sup>, Augustinus aus Ivos Panormia zitierte, erscheint bei genauem Vergleich mehr als fraglich, zumal außer dem *pellatur* nichts wörtlich übereinstimmt und Hugo von St. Viktor Augustinus zudem zu gut kannte, als daß er ihn jedesmal bewußt zitiert haben müßte, wo eine ferne Übereinstimmung vermutet werden könnte. Die von Hugo betonte Reihenfolge von Katechese und auf sie notwendig folgendem Exorzismus sucht man in der Panormia Ivos außerdem vergeblich.<sup>1648</sup>

Wichtig und für Hugos systematisches Werk charakteristisch ist, daß er vor der Behandlung des Taufexorzismus das Amt des Exorzisten und dessen Vollmacht erklärt und christologisch herleitet. Unter Anrufung des Namens Jesu treiben die Exorzisten mit göttlicher Vollmacht den unreinen Geist aus, der noch in den Katechumenen wohnt, solange der Exorzismus nicht vollzogen ist. Ohne weitere Begründung beschreibt Hugo von St. Viktor das Ausfahren des unreinen Geistes als Folge der Beschwörung durch den Exorzisten. Der Exorzismus ist so trotz der vielen deutenden Kreuzzeichen vorwiegend als eine Worthandlung charakterisiert. Durch das Wort der Anrufung des Namens Jesu werden die Katechumenen befähigt, sich für das Wort des Evangeliums zu öffnen. Wie schon im Traktat über die Weihen nennt Hugo von St. Viktor auch hier den Taufexorzismus ein Sakrament der Öffnung, *sacramentum apertionis*, ein auf Ivo von Chartres zurückgehender Begriff.<sup>1649</sup>

Alles im Exorzismuskapitel noch Folgende ist im Wesentlichen eine Kurzfassung aus Ivos erster Rede *de ecclesiasticis sacramentis et officiis*. Hugo von St. Viktor betont wie Ivo von Chartres die Reihenfolge von Katechese, Exorzismus und nachfolgendem Gebet, durch das die Gnade vorangeht und nachfolgend hilft, die Täuschungen des bösen Feindes fernzuhalten. Freilich hat Hugo Ivos Text wieder an einigen Stellen abgeändert. Die erste Änderung stellt eine Systematisierung dar. Ivos Erklärung, daß die Katechese den Taufbewerber zum frei angenommenen Glauben bewegen soll, während der Exorzismus die Macht des bösen Feindes vertreibt, hat Hugo von St. Viktor durch das Einfügen des *Primum – deinde* gegeneinander gestellt. Er will so hervorheben, daß vom Taufbewerber sowohl aktives Annehmen des Glaubens gefordert ist als auch die passive Bereitschaft, die Gewalt Satans austreiben zu lassen, und zwar durch besondere Gebete und Zeichen, von denen das zehnte Kapitel des Tauftraktates handelt. Im

<sup>1647</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>1648</sup> Die Panormia Ivos v. Chartres scheidet also als Vorlage Hugos mit großer Wahrscheinlichkeit aus, auch wenn er sie in späteren Kapiteln des Tauftraktates benutzt. Berndt, 391, nennt Ivos Panormia I, 42 als Parallele nur für die wenigen Worte „ut ... pellatur“ (De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 391, 21-22).

<sup>1649</sup> „Sacramentum apertionis“ bei Hugo von St. Viktor, De sacramentis II, III, 8; Berndt, 348, 1-2 / PL 176, 424D und De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 392, 9 / PL 176, 457 A. Vgl. Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 509C und wörtlich ebd.; PL 162, 515A. Ivo von Chartres benutzt jeweils nur den Plural „sacramenta apertionis“, Hugo dagegen nur den Singular „sacramentum apertionis“.

einzelnen sind es neben dem erwähnten Exorzismusgebet das Kreuzzeichen, das Bestreichen des Mundes mit geweihtem Salz, das Anblasen und der Effata-Ritus.

Im ganzen Kapitel *De exorcismo* hat Hugo von St. Viktor die Vorlage Ivos bei sehr starker Kürzung weitgehend zitiert. Alle biblischen Vergleiche Ivos aus Altem und Neuem Testament läßt Hugo von St. Viktor weg, mit Ausnahme der am Ende des Kapitels genannten Worte Jesu bei der Heilung des Taubstummen in Mk 7,34. Hugo von St. Viktor scheint in seinem systematischen Hauptwerk zwar nicht allzu sehr an biblischen Allegorien interessiert zu sein. Wo aber die Worte Jesu selbst zum wirkmächtigen Sakrament werden, betont er diese gerade durch die Weglassung anderer allegorischer Bibelzitate. Wo Ivos Rede systematische Inhalte hat, wird sie von Hugo von St. Viktor fast wörtlich übernommen.<sup>1650</sup> So erläutern beide, wie die Katechese zuerst auf die Annahme des Glaubens vorbereitet, ohne den freien Willen auszuschalten, sodann der Exorzismus die teuflische Macht vertreibt und schließlich das Gebet dem freien Willen des Täuflings die Gnade erbittet, die ihm vorangeht und nachfolgt.

### 3.8.1.2. Die ‚perfekte Form‘ am Beispiel des Ritus‘ des Taufexorzismus

Vor der Beschreibung des Effata-Ritus‘ findet sich bei Hugo von St. Viktor eine Hinzufügung, die schon deshalb auffällig ist, weil Hugo sonst die Vorlage Ivos von Chartres nicht erweitert, sondern stark gekürzt hat, nämlich der rätselhafte Satz: *forma igitur exorcismi in hunc modum perficitur.*<sup>1651</sup> Seinem Hang zur Systematisierung der Vorlage Ivos folgend, kann sich Hugo von St. Viktor dabei nur auf das im Text Folgende bezogen haben; er wollte klar stellen, daß alle genannten Riten zur Vollendung des Exorzismus vor der Taufe nötig sind. Denn alle genannten Riten erfolgten vor der Taufwasserweihe. Hugo von St. Viktor faßt vor der Beschreibung des liturgischen Ritus‘ seine systematischen Ausführungen mit dem Satz zusammen: „Auf diese Weise vollendet sich die Form des Exorzismus.“<sup>1652</sup> Mit diesem Einschub läßt Hugo von St. Viktor erkennen, wie er sich allgemein ein „perfektes“ und richtig vollzogenes Sakrament vorstellt. Unerläßlich ist die katechetische Vorbereitung, ohne die ein Glaubensinhalt nicht erfaßt werden kann. In der Mitte steht die spezielle sakramentale Handlung, zu der wesentlich das Wort, möglichst das Wort Jesu Christi, gehört, zu dem das Zeichen hinzutritt. Deutende

<sup>1650</sup> So der Abschnitt „additur etiam ... spiritus illusio“ (De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 391,26 – 392,1 / PL 176, 456D).

<sup>1651</sup> De sacramentis II, VI, 10; Berndt 392, 1 / PL 176, 456D.

<sup>1652</sup> Ebd.; Berndt, 392, 1 / PL 456D. Dieser Satz, der sowohl Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 235f., als auch Berndt, 391-392, entgangen zu sein scheint, ist weder Ivo von Chartres noch Isidor entnommen.

Gebete erbitten schließlich die göttliche Gnade, durch deren zuvorkommende und nachfolgende Kraft der feindliche Geist verspottet und entmachtet wird.<sup>1653</sup>

### 3.8.1.3. Die exorzistischen Riten als kleine Sakramente

Gekürzt übernimmt Hugo von St. Viktor Ivos Beschreibung der Bezeichnung des Taufbewerbers mit dem Kreuzzeichen, ebenso dessen Darlegung, daß aus dem Kreuz alle Sakramente ihre Kraft haben und seinetwegen alle Wahnbilder des Teufels ins Leere laufen.<sup>1654</sup> Den Vergleich Ivos mit den blutbestrichenen Türpfosten der Hebräer und dem Osterlamm als Bild der Passion Christi läßt Hugo von St. Viktor jedoch aus; sicher nicht aus Abneigung gegen dieses ihm sonst wichtige Motiv, sondern womöglich deshalb, weil er es im Eucharistietraktat aufgreifen wird. Ebenso läßt er den Vergleich mit der zur Salzsäule erstarrten Frau Lots aus und erwähnt nur kurz den Ritus der Bestreichung des Mundes des Täuflings mit geweihtem Salz, damit er nicht von den Würmern der Laster faul werde. Auf den Salz-Ritus folgt das Anblasen des Täuflings, damit der böse Geist durch den Heiligen Geist vertrieben werde.<sup>1655</sup> Ivos Bemerkung, daß der Täufling ja noch nicht durch die Taufe wiedergeboren ist, jedoch nun schon in den Schoß der Kirche aufgenommen ist, läßt Hugo von St. Viktor aus.

Er fährt fort mit der Erwähnung des Effata-Ritus, bei dem Ohren und Nasenlöcher des Täuflings mit Speichel bestrichen werden zum Zeichen der Berührung mit der Weisheit von oben. Ivos Begründung dieses Bildes, daß der Speichel auch vom Haupt oben in den Mund fließe, läßt Hugo von St. Viktor weg. Dafür ändert er die Erklärung, was der Speichel an Ohren und Nase bewirken soll. Während Ivo von Chartres vom Hören und Verstehen des Wortes Gottes spricht, beschränkt sich Hugo von St. Viktor auf das Hören. Die mit Speichel berührte Nase weist für Ivo von Chartres schädliche Freuden zurück, während sie bei Hugo von St. Viktor, wie er näher am Sinn des Organs und mit einem schönen Bild erklärt, nun den Geruch des Lebens von dem des Todes unterscheiden kann.<sup>1656</sup> Weniger umständlich als Ivo von Chartres und ohne Rückgriff auf Ambrosius nennt Hugo von St. Viktor den Effata-Ritus *sacramentum apertionis*, Sakrament der Öffnung.<sup>1657</sup>

<sup>1653</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 10; Berndt, 391,27 – 392,1 / PL 176, 456D: „fiat universa maligni spiritus illusio.“

<sup>1654</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 392, 3-4 / PL 176, 456D: „... hoc signaculo muniantur, cuius virtute omnia nostra sacramenta complentur et omnia diaboli figmenta frustrantur.“ Von einer zuvor im römischen Ritus üblichen Handauflegung ist hier nicht die Rede.

<sup>1655</sup> Ebd.; Berndt, 392, 6-7 / PL 176, 457A: „Deinde exsufflatur malignus foris, ut spiritus spiritu pellatur.“

<sup>1656</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 392, 7-9 / PL 176, 457A, : „... aures eius aperiantur ad audiendum verbum Dei et nares similiter ad discernendum odorem vitae et mortis. Hoc est sacramentum apertionis.“

<sup>1657</sup> Zur liturgiegeschichtlichen Problematik des apertio-aurium-Rituals im römischen Ritus im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 111-113.

Hier verweist er wie Ivo von Chartres auf Christus, der dieses Sakrament angedeutet hat, als er dem Taubstummen Ohren und Mund öffnete. Interessant ist, daß Hugo von St. Viktor in Weiterführung Ivos vom Effata-Ritus als einem *sacramentum* spricht und die Einsetzung durch Christus andeutet, ohne jedoch von Einsetzung (*instituere*) zu sprechen, lediglich von *significare*. So wenig Hugo von St. Viktor alle möglichen Riten Sakrament zu bezeichnen sich fürchtet, so klar tritt doch immer ein Unterschied zu den eigentlichen Sakramenten des Heils, den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, hervor. Warum ist Hugo von St. Viktor vom präsentischen *significat* Ivos von Chartres mit seinem *significavit* in das Perfekt gewechselt? Möglicherweise wollte er damit eben doch den Effata-Ritus als Sakrament entsprechend seiner Sakramentsdefinition benennen, in welcher das *significare* gerade beim Merkmal der – in der Vergangenheit liegenden, da von Christus vorgenommenen - Einsetzung ebenfalls gebraucht wird und welcher der Effata-Ritus in allen anderen Merkmalen entspricht.<sup>1658</sup> Da wir für die Einordnung als „Sakrament“ im Sinne Hugos von St. Viktor letztlich nur von seiner eigenen Definition ausgehen können und nicht von späteren hochscholastischen Weiterführungen, da ferner Hugo von St. Viktor die auf die Taufe folgenden Riten an keiner Stelle etwa als bloß ausdeutende Zeichen (*signa*) der Taufe unterordnet, muß der Effata-Ritus als eigenes „exorzistisches“ Sakrament, ein *sacramentum minor*<sup>1659</sup> im Sinne Hugos von St. Viktor, bezeichnet werden.

### 3.8.2. Vom Sinn der Taufwasserweihe

Nach der vormals auf sieben Skrutinien in der Fastenzeit aufgeteilten Taufvorbereitung sowie nach der Katechese, auf welche der Exorzismus folgt, kann die eigentliche Tauffeier stattfinden, deren klassischer Termin die Ostervigil ist, welche noch heute ausnahmslos mit der Weihe des Taufwassers oder wenigstens von Wasser zur Tauferneuerung verbunden ist. Für seine Gedanken zur Taufwasserweihe, mit welcher Hugo von St. Viktor die Erklärung der Tauffeier beginnt, hat er die erste Predigt Ivos von Chartres *de ecclesiasticis sacramentis et officiis* zur Vorlage:

---

<sup>1658</sup> Hugos Sakramentsdefinition findet sich in *De sacramentis* I, IX, 2; Berndt, 209,21 – 210,3 / PL 176, 317D; hier insb.: „Sacramentum est ... ex institutione significans... aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“

<sup>1659</sup> Zur Unterscheidung der „sacramenta maiora“ von den „sacramenta minora“ vgl. oben Kap. 2.4.1.

**Ivo von Chartres*****De ecclesiasticis sacramentis et officiis, sermo I*<sup>1660</sup>**

*Deinde venit sacerdos ad fontem, consecratur fons in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; quibus verbis aqua salutis consecratur, nec a bono melius, nec a malo peius baptismus accipitur. Unde Augustinus in lib. III De unico baptismo*<sup>1662</sup>: „Non est aqua profana nec adultera, super quam Dei nomen invocatur, etsi a profanis et ab adulteris invocetur, quia nec ipsa creatura, nec ipsum nomen est adulterum.“

**Hugo von St. Viktor*****De sacramentis II, VI, 11*<sup>1661</sup>**

*His igitur completis venit sacerdos ad fontem. Consecratur fons in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut sanctitas sacramenti non ex eo, qui ministrat, sed ex eo, qui sanctificat, constare sciatur, sicut scriptum est: „Hic est, qui baptizat.“ Sic enim nec a bono melius datur, nec a malo peius accipitur, quia sanctitas sacramenti Dei non in merito ministrantium, sed sanctificantis virtute perficitur.*

Während Ivo von Chartres seine Rede nach der Beschreibung des Exorzismus einfach mit *deinde* fortführt, beginnt Hugo von St. Viktor mit der Formulierung *his ergo completis venit sacerdos ad fontem*. Die Formulierung ähnelt so sehr dem Gregorianischen Sakramentar Hadrians<sup>1663</sup>, daß die Vermutung entsteht, Hugo von St. Viktor dürften bei der Abfassung von *De sacramentis* neben Ivos liturgischen Werken weitere liturgische Quellen vorgelegen haben, die er wegen seines mehr systematischen Interesses jedoch sonst spärlich zitiert. Jedenfalls betont Hugo von St. Viktor, daß der Exorzismus beendet ist, wenn die Taufwasserweihe beginnt. Nach der Erwähnung der Weihe des Taufwassers mit der trinitarischen Formel geht Hugos Text zunächst eigene Wege. Den Sinn der Taufwasserweihe, der *benedictio fontis*, begründet Hugo von St. Viktor mit der nötigen Gewißheit über die Heiligkeit des Sakraments, die nicht aus dem, der es spendet, sondern nur aus dem, der es heiligt, kommen kann.<sup>1664</sup> Daß der Spender oder Diener des Sakraments normalerweise der Priester ist, während der Heilmacher des Sakraments in Wahrheit nur der Heilige Geist sein kann, wie Hugo von St. Viktor im neunten Traktat des ersten Buches von *De sacramentis* ausgeführt hat<sup>1665</sup>, soll durch die Taufwasserweihe allen, die bei der Taufe zugegen sind, ins Bewußtsein treten.

<sup>1660</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 509D.

<sup>1661</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt 392, 11-16 / PL 176, 457B.

<sup>1662</sup> Vgl. Augustinus, De baptismo III, X, n. 15; CSEL 51, 205, 22-24.

<sup>1663</sup> Im GrH findet sich die Formulierung: „His expletis procedat sacerdos ad fontes ...“; vgl. Lietzmann, Das Sakramentarium Gregorianum (GrH) nach dem Aachener Urexemplar, 1083.

<sup>1664</sup> Vgl. ausführlicher oben Kap. 3.5.1.3.2.

<sup>1665</sup> Zum Priester als Diener des Sakraments vgl. De sacramentis I, IX,4; Berndt, 216, 17 / PL 176, 323B: „sacerdos minister vel nuntius...“ Zum Hl. Geist als Heilmacher der Sakramente vgl. De

Das angeführte Augustinuszitat bei Ivo von Chartres hebt darauf ab, daß auch ein moralisch nicht integrierender Taufspender taufen kann, da ja Gottes Name und Gottes Schöpfung selbst integrierend sind. Auch Hugo von St. Viktor geht es um die von der Qualität des Spenders unabhängige Gültigkeit der Taufe. Nicht die Anrufung der Trinität über dem Taufwasser aber macht für Hugo von St. Viktor einen moralisch integrierenden Spender überflüssig, so Ivos Argumentation, sondern die Unabhängigkeit der Gültigkeit des Sakraments von jeglicher moralischer oder sonstiger Qualität des Spenders ergibt sich nach Hugos Sakramententheologie aus dem richtigen Verständnis des Sakramentes als solchem. Daß Hugo von St. Viktor als Augustinuskennner ein von Ivo angebotenes Augustinuszitat hier nicht übernimmt, sondern mit seiner eigenen allgemeinen Sakramentenlehre argumentiert, bezeugt die Selbständigkeit seines Denkens. Statt Augustinus zitiert Hugo von St. Viktor Joh 1, 33, wo der Evangelist sagt, daß Jesus, über den er den Hl. Geist hat niederfahren sehen, es ist, der auch im Heiligen Geist tauft.<sup>1666</sup> Daß Hugo von St. Viktor im Zitat ausgerechnet die Worte *in spiritu sancto* ausgelassen hat, auf die es in seiner Argumentation ankommt, belegt wohl lediglich, daß seinen Schülern bzw. Lesern dieses Schriftwort ohne weiteres geläufig war. Nachdem Hugo von St. Viktor den Sinn der Taufwasserweihe als Aufzeigen der Identität des wahren Täufers jeder Taufe, nämlich Christi im Heiligen Geist, dargelegt hat, kommt er auf Ivos Vorlage zurück und erläutert, daß die moralische Qualität des Taufspenders keine Rolle spielt.

Die Taufwasserweihe hat demnach einen doppelten Sinn: Zum einen sollen die Umstehenden in ihrem Wissen bestärkt werden, daß das, was in der Taufe geschieht, durch Gottes Kraft und nicht aus derjenigen des Taufspenders geschieht.<sup>1667</sup> Zum anderen wird durch die Weihe des Taufwassers sichtbar, daß Gott das Wasser heiligen kann und heiligt, indem er eine geistliche Gnade in es hineinlegt.<sup>1668</sup>

### 3.8.3. Abrenuntiation und präbaptismale Riten

#### 3.8.3.1. Die Quellenlage

Zwischen dem Exorzismus und der Taufe selbst erfolgte noch im frühen Mittelalter die Salbung mit dem Katechumenenöl, zumeist *oleum sanctum* oder

---

sacramentis I, IX,2; Berndt, 210, 15.17 / PL 176, 318C: „virtus ex sanctificatione... ministrata per dispensatorem“.

<sup>1666</sup> Joh 1, 33 (Vulgata): „Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto.“

<sup>1667</sup> Vgl. die Formulierung: „constare sciatur“. De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 392, 14 / PL 176, 457B.

<sup>1668</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 1-2 / PL 176, 317D: „... ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“



*oleum exorcizatum* genannt.<sup>1669</sup> Von einer präbaptismalen Salbung ist in Hugos Tauftraktat jedoch nicht vor, sondern erst nach der Taufwasserweihe und der Abrenuntiation die Rede, was die im 12. Jahrhundert bereits erfolgte Verschiebung dieses einstigen Katechumenatsritus' unmittelbar vor die Taufe selbst bezeugt. Dafür waren wohl rein praktische Gründe ausschlaggebend, nämlich die Tatsache, daß so das zu Salbung und Taufe nötige Entkleiden des Täuflings nicht mehrfach vorgenommen werden mußte oder – in kalten Kirchen - zu lange andauerte. Da Hugos Text wieder stark von Ivo von Chartres abhängt, soll zunächst wieder ein Vergleich beider Texte erfolgen:

### **Ivo von Chartres**

#### ***De ecclesiasticis sacramentis et officiis I***<sup>1670</sup>

*Traditur etiam novae vitae auditoribus symbolum fidei, quod per duodecim apostolos ordinatum est, et totidem sententiis comprehensum. Postremo parvulus ad baptismum interrogatur a sacerdote: Abrenuntias Satanae et omnibus operibus eius et pompis eius? Ut primum respuat errorem et sic adproximet ad veritatem, ut possit, iuxta Apostolum, deponere veterem hominem cum actibus suis (Eph IV), secundum pristinam conversationem abnegans impietatem et saecularia desideria (Tit II). Respondet parvulus per ora gestantium: Abrenuntio. Unde Augustinus contra Julianum lib. IV: Quisque negat per ora gestantium parvulos abrenuntiare et credere, negetur eos accipere baptismum, qui in manibus gestantium reluctantur. Idem in libro de poenitentia: Parvulis ad consecrationem remissionemque*

### **Hugo von St. Viktor**

#### ***De sacramentis II, VI, 11***<sup>1671</sup>

*Traditur etiam novae vitae auditoribus symbolum fidei, in quo apostolicae doctrinae forma consistit. Postremo oblatus ad baptismum parvulus et interrogatus a sacerdote si abrenuntiet Satanae et omnibus operibus eius atque omnibus pompis eius,*

*per ora gestantium respondet, ut qui aliena iniquitate obligatus est, aliena fide et confessione solvatur.*

<sup>1669</sup> Vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 133.

<sup>1670</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 509D-510A.

<sup>1671</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt 392, 16-23 / PL 176, 457BC.

*originalis peccati prodest eorum fides, a quibus offeruntur, ut quascunque maculas delictorum per alios, a quibus nati sunt, contraxerunt, aliorum etiam interrogatione purgentur.*

*Post abrenuntiationem ungitur catechumenus oleo sacro in pectore, tanquam muniatur adversus hostem invisibilem, ne ei immunda et noxia persuadeat desideria. Ungitur et inter scapulas, ubi est vigor portandi oneris, ut fortitudinem accipiat ad portandum pondus diei et aestus, sicut bonus athleta.*

*Post abrenuntiationem factam ungitur oleo sacro in pectore, tanquam muniatur adversus hostem, ne ei deinceps immunda et noxia persuadere possit. Ungitur et inter scapulas, ubi vigor portandi oneris est, ut fortitudinem accipiat ad portandum onus Domini.*

### 3.8.3.2. Die Abschwörung gegen den Satan

Bemerkenswert ist zunächst die Formulierung *Traditur etiam nova vitae auditoribus symbolum fidei* vor der Deutung von Abrenuntiation und präbaptismaler Salbung. Sollte es sich hier um die Beschreibung des immer noch aus der alten Katechumenenliturgie erhaltenen Ritus der Übergabe (*traditio*) des Glaubensbekenntnisses an die Taufbewerber handeln, dessen Rückgabe (*redditio*) dann vor der Taufe erfolgte?<sup>1672</sup> Da im 12. Jahrhundert die Kindertaufe allgemein üblich war, sind andere Deutungen wahrscheinlicher. Entweder die hier mit *traditur etiam* angedeutete *traditio symboli* beschreibt gar nicht mehr einen praktizierten Ritus, was auch die fehlende Deutung nahelegt, sondern die noch vorhandene Erinnerung an den weggefallenen Ritus dient Hugo von St. Viktor und zuvor schon Ivo von Chartres zur Zusammenschau von Abrenuntiation, präbaptismaler Salbung und Glaubensfragen. So würden die Abrenuntiation und die präbaptismale Salbung theologisch näher an die Glaubensfragen gerückt, die nun nicht mehr als Redditio-Ritus, sondern als Traditio-Ritus aufgefaßt werden. Oder mit *traditur etiam* ist zwar ein Ritus beschrieben, es handelt sich jedoch um den Rest des einstigen Redditio-Ritus, der bei der Taufe unmündiger Kinder zur bloßen Rezitation des Glaubensbekenntnisses durch den Priester über den Täuflingen verkümmert ist. Nachdem der frühere katechumenale Ritus der *traditio symboli* in Vergessenheit geraten war, hatte man – fälschlicherweise – den noch vorhandenen, verkümmerten Redditio-Ritus mit *traditur etiam ... symbolum* beschrieben. Womöglich hat man auch die Glaubensfragen nach der präbaptismalen Salbung unmittelbar vor der Taufe bereits als Redditio-Ritus aufgefaßt, was sie ursprünglich freilich nicht waren.

<sup>1672</sup> Vgl. zu dieser Problematik Kleinheyer, ebd., 112-118 u. 132-134.

Das den nächsten Satz klar abtrennende *postremo* läßt jedenfalls diese letzte Deutung am wahrscheinlichsten erscheinen.

Was den Inhalt des beschriebenen Traditio-Ritus anbelangt, weicht Hugo von St. Viktor insofern von Ivos Vorlage ab, als er nicht auf die Apostel als Urheber des Symbolums abhebt, sondern auf die apostolische Lehre, die im Symbolum in ganzer Gestalt enthalten ist. Es kommt ihm nicht auf die Verfasserschaft der Apostel an, auch wenn er diese nicht explizit verneint, sondern auf die apostolische Lehre, die im Symbolum enthalten ist. Diese wird dem Taufbewerber als Glaube der Kirche übergeben.

Der folgende mit *postremo* eingeleitete Satz, der den Inhalt der dreimaligen Abschwörung gegen den Satan, seine Werke und seine Verlockungen enthält, ist der Liturgie nachgebildet und fast wörtlich aus Ivos Text übernommen. Die bei Ivo folgende Deutung aus den Paulusbriefen hat Hugo von St. Viktor aus Gründen der Kürzung und Systematisierung nicht übernommen.

Ebenso der Liturgie entspricht die Erwähnung der Abschwörungsformel in Hugos Psalmenkommentar, wo er die Abschwörung gegen den *diabolus* mit allen seinen Werken und all seinem Prunk jedoch mit dem Verb *anathematizare* kennzeichnet, das hier aber der allegorischen Exegese des Berges Hermon dient und somit keine Zitation des Ritus, sondern dessen Deutung darstellt.<sup>1673</sup>

### 3.8.3.3. Die präbaptismale Salbung

Die Beschreibung und Deutung der präbaptismalen Salbung des Täuflings hat Hugo von St. Viktor in aller Kürze wieder von Ivo von Chartres übernommen.<sup>1674</sup> Die Salbung mit dem geweihten Öl unmittelbar nach der Abschwörung hat den Sinn, die mit Worten erfolgte Absage an die Versuchungen des Teufels unmittelbar anschließend mit einem sichtbaren Zeichen zu bekunden und zu bekräftigen. Gesalbt wird der Taufbewerber *inter scapulas*<sup>1675</sup>, also auf Brust und Rücken zwischen den Schultern. Hugo von St. Viktor kennt noch die seit dem Frühmittelalter übliche Salbung zuerst der Brust zur Abwehr des „Feindes“, sodann des Rückens zwischen den Schulterblättern. Die Brust soll durch die Salbung gleichsam zum Panzer gegen neuerliche Einflüsterungen Satans werden. Daß dieser Feind unsichtbar sei, wie Ivo von Chartres ihn den *hostis invisibilis* nennt, ist bei Hugo von St. Viktor nicht mehr so klar, da er das Wort *invisibilem* wegläßt. Vielleicht denkt er hier mittelbar auch an sichtbare Feinde der Einheit der Getauften, wie es in dem Hugo zugeschriebenen Kommentar zur Augustinusregel heißt, daß der Teufel unter den Dienern Gottes nichts mehr fürchtet als die herzenseinträchtige

<sup>1673</sup> Vgl. Adnot. in Psalmos 51; PL 177, 616B: „In baptismo autem diabolum cum omnibus operibus et pompis eius anathematizavimus, et Christo conformes facti a membris diaboli separati sumus.“

<sup>1674</sup> Vgl. die Synopse oben in Kap. 3.8.2.1.

<sup>1675</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 392, 22 / PL 176, 457 C.

Einheit.<sup>1676</sup> Die Schulter steht sinnbildlich für den Körperteil, auf dem der Mensch schwere Lasten tragen kann. Der vor der Taufe Gesalbte soll Kraft empfangen, um die Last des Herrn zu tragen. Während die Formulierung Hugos, *ut fortitudinem accipiat ad portandum onus Domini*, an Mt 11, 28-30 erinnert, wo Jesus von seiner „leichten Last“ spricht, zitiert Ivo von Chartres eine andere Matthäusstelle: Mt 20,12, wo die Arbeiter der ersten Stunde denselben Lohn empfangen, obwohl sie die Last des Tages und die Hitze ertragen haben, und spielt mit den Worten *bonus athleta* auf die Vergleiche des Apostels Paulus in 1 Kor 9,25 und 2 Tim 2,5 an, wo er das Leben des Christen mit der Askese der Wettkämpfer vergleicht. Hugo von St. Viktor hat hier nach einer einfachen und bekannten Stelle gesucht, die an Christus selbst erinnert, dessen Last leicht ist.

### 3.8.4. Die *traditio* und die *redditio symboli*

Auf die Abrenuntiation und die präbaptismale Salbung folgt der Ritus der Übergabe des Glaubensbekenntnisses an die Taufbewerber, von dem, wie oben gezeigt, schwer zu sagen ist, ob Hugo von St. Viktor ihn als *Traditio*- oder als *Redditio*-Ritus auffaßte.<sup>1677</sup> Während der frühmittelalterliche und antike römische Katechumenats- und Taufritus sieben Täuflingsversammlungen kannte, auf deren dritter den Taufbewerbern das Evangelium, das Herrengebet und das Glaubensbekenntnis übergeben wurde (*traditio*)<sup>1678</sup>, damit sie diese Texte lesen und insbesondere das Credo lernen, „ohne ein Wort daran zu ändern“<sup>1679</sup>, und auf deren letzter am Karsamstagsmorgen die Taufbewerber ihren Glauben dann selbst bekannten und so das Credo „zurückgaben“ (*redditio*)<sup>1680</sup>, kennt die Liturgie zur Zeit Hugos von St. Viktor nurmehr das einmalige Ablegen des Glaubensbekenntnisses in der klassischen Frageform unmittelbar vor der Taufe selbst, wobei es sich hier nicht mehr um den übriggebliebenen *Redditio*-Ritus nach Wegfall des *Traditio*-Ritus handelt, sondern de facto um die Verlagerung des *Traditio*-Ritus unmittelbar vor die Taufe selbst unter Wegfall des *Redditio*-Ritus, der bei der Taufe unmündiger Kinder praktisch keinen Sinn mehr hatte.<sup>1681</sup>

Die Einleitung der Erklärung des gesamten Ritus von Abrenuntiation, präbaptismaler Salbung und Glaubensbekenntnis mit „*Traditur etiam ...*“ bei Hugo von St. Viktor<sup>1682</sup> belegt sowohl die Verschiebung des *Traditio*-Ritus an die Stelle vor der Taufe, als auch das Bewußtsein davon, daß hier noch der Rest eines alten

<sup>1676</sup> In regulam VI; PL 176, 898A: „... antiquum hostem, qui in servis Dei nihil tam timet quam concordiae unitatem.“ Die Authentizität der Stelle ist fraglich. S. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>1677</sup> Vgl. oben Kap. 3.8.2.2.

<sup>1678</sup> Vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 110f.

<sup>1679</sup> Vgl. Ebd., 111.

<sup>1680</sup> Vgl. Ebd., 112f.

<sup>1681</sup> Vgl. oben Kap. 3.8.2.2.

<sup>1682</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 392, 16 / PL 176, 457B.

Katechumenatsritus erhalten geblieben ist, da die Formulierung „*traditur*“ sonst keinen Sinn hätte. Das *traditur* beschreibt hier aber keinen Ritus mehr, sondern ist ein Memento für eine längst untergegangene Zeremonie.<sup>1683</sup>

Erst nach der Erklärung der präbaptismalen Salbung erfährt das Glaubensbekenntnis eine kürzestmögliche Beschreibung, die Hugo von St. Viktor in freier Wiedergabe und mit striktester Kürzung aus Ivos Predigt extrahiert hat, wie die folgende Synopse zeigt:

**Ivo von Chartres**

*De ecclesiasticis sacramentis et officiiis, sermo I*<sup>1684</sup>

*Deinde exquiritur ab eo, si credat in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, et in Spiritum Sanctum, unum Deum in Trinitate et in unitate, si confiteatur unam esse sanctam Ecclesiam catholicam, et si credat remissionem peccatorum, et vitam aeternam.*

*Haec omnia si profiteatur se credere, iam incipit in eo mori vetus homo, et per fidem vivere novus homo, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis (Ephes IV). In abrenuntiatione prioris possessoris, suadente caritate, iam vult in legitimi possessoris transire domum, in quem iam profitetur se credere, et ab eo aeterna praemia expectare. Iam expurgatum est vetus fermentum (I Cor V), sed nondum est nova conspersio, nisi sacri fontis sequatur ablutio.*

**Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VI, 11*<sup>1685</sup>

*Deinde interrogatur, si credat in Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, unam esse ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum et vitam aeternam.*

<sup>1683</sup> Auch Ivo von Chartres leitet sogleich zum Abschwörungs-Ritus über. Vgl. Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiiis I; PL 162, 509D.

<sup>1684</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiiis I; PL 162, 510BC.

<sup>1685</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt 392,23 – 393,1 / PL 176, 457C.

Die kurze Beschreibung der Abfrage des Glaubensbekenntnisses ist bei Hugo von St. Viktor durch das zweimalig „et“ streng dreigeteilt, während bei Ivo von Chartres der Eindruck entsteht, es seien fünf Fragen gestellt worden, was liturgisch sicher nicht der Fall war.<sup>1686</sup> Andererseits weist Hugos Beschreibung keinesfalls auf ein Fehlen etwa eines umfangreicheren Christus-Bekenntnisses hin. Er will in seinem systematischen Hauptwerk hier jedoch keine andernorts ausführlich behandelten christologischen Fragen erörtern. Hugos systematische Stringenz ordnet allerdings die Artikel des Glaubens an die Einheit der Kirche und an die Vergebung der Sünden zu der Tauffrage nach dem Heiligen Geist, dessen Wirken dadurch expliziert wird, so daß Hugos Version nicht nur eine Kürzung derjenigen Ivos, sondern auch eine Verbesserung im Sinne lehrmäßiger Klarheit darstellt.

### 3.8.5. Der eigentliche Taufritus

In ähnlich präziser Kürze erfolgt die Beschreibung des Taufritus.

#### Ivo von Chartres

*De ecclesiasticis sacramentis et officiis, sermo I*<sup>1687</sup>

*Sub responsione igitur trinae interrogationis, trina mersione catechumenus a sordibus vetustatis abluitur, et novum hominem indutus, triduanae Domini sepulturae consepeltur. Unde ait Apostolus: „Quicumque in Christo Jesu baptizati sumus, in mortem ipsius baptizati sumus. Consepulti enim ei sumus per baptismum in morte, ut quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudinis mortis eius, simul resurrectionis erimus (Rom VI).“*

#### Hugo von St. Viktor

*De sacramentis II, VI, 11*<sup>1688</sup>

*Sub hac igitur fidei responsione, trina mersione a sordibus vetustatis abluitur, et novum hominem indutus triduanae morti Christi consepeltur, sicut ait Apostolus: „Quicumque in Christo baptizati sumus, in mortem ipsius baptizati sumus. Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus.“*

<sup>1686</sup> Wie seine Formulierung „trinae interrogationis“ zeigt; vgl. Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 510C.

<sup>1687</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 510C-511A.

<sup>1688</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 393, 1-6 / PL 176, 457CD.

*Hinc etiam B. Ambrosius in lib. De sacramentis: „Interrogatus es, Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti, Credo, et mersus es, id est, sepultus es. Iterum interrogatus es: Credis in Dominum nostrum Jesum Christum, natum et passum? Dixisti: Credo, et mersus es, id est, Christo consepultus es, Credis et in Spiritum sanctum? Dixisti: Credo, et tertio mersus es, ut multiplicem lapsum cogitationis, locutionis, operationis aboleret teria confessio.*

*Trina etiam immersio, trina est cogitationis, locutionis et operationis emundatio.*

Mit der von Ivo von Chartres fast wortgleich übernommenen Wendung *sub hac fidei responsione* erklärt Hugo von St. Viktor die trinitarische Taufformel quasi als Wiederholung des eben erfolgten Glaubensbekenntnisses des Taufbewerbers beziehungsweise seines Paten. Mit *trina mersione* ist das dreimalige Untertauchen als der noch im 12. Jahrhundert übliche Taufritus<sup>1689</sup> vorausgesetzt. Was die Taufe bewirkt, hat Hugo von St. Viktor wie Ivo von Chartres mit *a sordibus vetustatis abluitur et novum hominem indutus triduanae morti Christi consepulitur* umschrieben. Der Täufling wird vom Schmutz des Alten reingewaschen, mit dem neuen Menschen bekleidet und mit dem für drei Tage toten Christus mitbegraben. Eine genauere Erklärung der Wirkungen der Taufe, die Hugo von St. Viktor mit einer Deutung des *vetustatis* oder des *novum hominem* hätte erreichen können, finden sich hier nicht. Lediglich die aus dem Schuldbekenntnis der Messe bekannte Aufteilung der abzuwaschenden Sünden in Gedanken-, Wort- und Tatsünden interpretiert das sehr allgemein gehaltene *vetustas*. Anders als in der Eucharistielehre, in der, durch mehrere dogmatische Streitigkeiten verursacht, Hugo von St. Viktor bereits weit differenzierter argumentierte, konnte er die Beschreibung des eigentlichen Taufritus' in dieser Simplität seinen Schülern übergeben, denen die Zitation von Röm 6, 4f. als Deutung des zentralen Ritus hier genügen mußte. Das die Schriftstelle deutende Ambrosiuszitat hat Hugo freilich aus Ivos Text übernommen.

Interessant ist freilich, was Hugo von St. Viktor hier nicht von Ivo von Chartres übernommen hat: Nach *aboleret tertia confessio*<sup>1690</sup> folgt in Ivos Predigt nämlich ein Vergleich des Taufritus mit dem alttestamentlichen Ritus der Zubereitung des Reinigungswassers aus der Asche eines aus dem Lager der

<sup>1689</sup> Vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 135.

<sup>1690</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 511A.

Israeliten hinausgeführten, verbrannten roten Kalbes, wie es in Num 19 beschrieben ist. Auf diese Allegorie greift Hugo von St. Viktor zwar später zur Beschreibung der Taufmaterie kurz zurück, übernimmt aber dort lediglich den Hinweis auf die Passibilität des Fleisches und das Blutvergießen Christi, das durch die rote Farbe symbolisiert wird.<sup>1691</sup> Hier übernimmt er nichts davon.

Daß die Taufe mit der trinitarischen Formel zu spenden ist, steht für Hugo von St. Viktor außer Frage. Ebenso wenig ließ er schon zu Beginn des Tauftraktates Zweifel daran, daß letztlich nicht das Aussprechen der trinitarischen Taufformel, sondern das damit zum Ausdruck gebrachte gläubige Bekenntnis für die Taufe konstitutiv ist. Eine Spendung der Taufe ohne Aussprechen der Formel ist, wengleich unüblich, so doch möglich.<sup>1692</sup>

### 3.8.6. Die postbaptismalen Riten

Auf die Taufe folgten die Salbung, die Überreichung des weißen Kleides und die Bedeckung des Hauptes, schließlich die Übergabe der brennenden Kerze. Die Beschreibung dieser Riten erfolgt in Hugos Tauftraktat in wenigen Sätzen, die inhaltlich der ersten Predigt Ivos von Chartres *de ecclesiasticis sacramentis et officiis* entsprechen.<sup>1693</sup>

Hugo von St. Viktor beschreibt, wie der Neugetaufte, nachdem die Taufsakramente vollendet sind und er aus dem Taufbrunnen herausgestiegen ist, am Scheitel gesalbt wird.<sup>1694</sup> Die Stilisierung der Chrismation zur Scheitelsalbung war demnach längst selbstverständlich geworden. Die Nachrangigkeit der postbaptismalen Riten sowohl zur Taufe selbst als auch zu den präbaptismalen Riten bringt Hugo von St. Viktor durch die Wendung *Completis autem baptismi sacramentis*<sup>1695</sup> zum Ausdruck, mit der er die Beschreibung der Chrisamsalbung einleitet. Es fehlt hier zwar jeglicher Hinweis auf die Firmung, die Formulierung *baptismi sacramentis* läßt sich jedoch als Zeichen dafür deuten, daß Hugo von St. Viktor der untrennbare Zusammenhang von Wassertaufe und Salbung bewußt ist.<sup>1696</sup>

<sup>1691</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 15; Berndt, 396, 9-10 / PL 176, 460C.

<sup>1692</sup> Vgl. oben Kap. 3.2.5.

<sup>1693</sup> Vgl. Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 511D-512B.

<sup>1694</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 7-8 / PL 176, 457D: „Completis autem baptismi sacramentis, postquam baptizatus a fonte ascendit, sacro chrismate in vertice ungitur.“

<sup>1695</sup> Ebd.

<sup>1696</sup> Vgl. Elbern, Baptizatus et confirmatus, 35-37 u. 42, der in seinem Aufsatz über das frühmittelalterliche Chrismale nicht nur aus mehreren Miniaturen nachweist, daß die postbaptismale Salbung unmittelbar nach der Wassertaufe, noch während sich der Neugetaufte im Taufbecken befand, gespendet wurde, und dazu als liturgisches Gerät eine Ampulle verwendet wurde, welche für gewöhnlich im Chrismale aufbewahrt wurde, sondern auch die Untrennbarkeit von Wassertaufe und Salbung mit Chrisam betont, wie sie etwa bei Isidor von Sevilla mit der Formulierung „sunt autem sacramenta baptismum et chrisma“ zum Ausdruck gebracht wurde. Der Plural, „sacramenta“, findet sich auch noch bei Hugo von St. Viktor, was die Bedeutung der Chrisamsalbung unterstreicht, während seine Formulierung „completis“ eine Nachrangigkeit der Salbung besagt.



Die auf die Chrisamsalbung folgenden Riten der Übergabe des weißen Kleides und der Bedeckung des Kopfes mit dem heiligen Tuch beschreibt Hugo von St. Viktor fast wortgleich mit Ivo von Chartres. Ihm hat Hugo auch die Beschreibung der Übergabe der brennenden Kerze entlehnt, mit der er, Mt 5,16 zitierend, das Kapitel über den Taufritus und die postbaptismalen Riten schließt, nicht ohne einen eigenen, zusammenfassenden Schlußsatz zu formulieren, der einen aus Ivo Rede entnommenen, Mt 25 kommentierenden, Satz umformuliert:

**Ivo von Chartres**

*De ecclesiasticis sacramentis et officiis  
sermo I*<sup>1697</sup>

*Quod si perseveranter fecerit, non cum  
fatis virginibus extincta lampade a  
ianua sponsi repellatur, sed cum  
prudentibus glorificandus colligetur.*

**Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VI, 11*<sup>1698</sup>

*Hanc igitur lampadem si  
inextinguibilem servaverit, inter  
virgines sapientes cum sponso caelesti  
ad nuptias introibit.*

Ivo von Chartres deutet den Satz Jesu vom Leuchten der guten Werke vor den Menschen so auf den Neugetauften hin, daß dieser dann selbst erwarten kann, mit den klugen Jungfrauen zusammen, deren Lampe brennt, verherrlicht zu werden. Da das *glorificare* in Mt 5,16 sich allerdings auf Gott als Objekt bezieht, erschien Ivos Kommentar, der von der Verherrlichung Gottes auf das Zeugnis der Getauften hin unvermittelt auf die Verherrlichung der Getauften schließt, Hugo von St. Viktor wohl als zu gewagt oder auch als falsch, und er formuliert einen Kapitelschluß, der mit den Worten *ad nuptia introibit* nicht nur das biblische Bild besser trifft, sondern mit dem *inextinguibilem* auch die Wirksamkeit der Taufgnade ins Licht hebt und die Unauslöschlichkeit des Taufsiegels, des *signaculum baptismatis*, betont.<sup>1699</sup> Die mit dem Lampen-Licht bezeichnete Taufgnade ist unabhängig vom weiteren Verhalten des Getauften unauslöschlich. Es kommt nur für den Getauften selbst darauf an, sie in seinem Leben zu bewahren und zu bezeugen. Die Schlußformel des elften Kapitels im Tauftraktat ist also ein kleiner, aber gerade durch die sichtbare Abweichung von der vorliegenden Quelle Ivos besonders kennzeichnender Hinweis für Hugos Tendenz, die nicht vom Empfänger abhängige Wirksamkeit der Sakramente zu betonen.

<sup>1697</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I; PL 162, 512B.

<sup>1698</sup> De sacramentis II, VI, 11; Berndt, 393, 15-16 / PL 176, 458A.

<sup>1699</sup> Vgl. oben Kap. 3.4.5.4.

### 3.9. Form und Materie der Taufe

#### 3.9.1. Die Form der Taufe

An vielen Stellen im Tauftraktat seines Hauptwerkes *De sacramentis* kommt Hugo von St. Viktor auf die äußere Form (*forma*) der Taufe zu sprechen, wobei eine eingehende Auseinandersetzung mit der Taufformel im zweiten Kapitel erfolgt. Bevor diese als Hugos wichtigster Beitrag zur Diskussion um die „Form“ der Taufe dargelegt wird, soll ein kurzer Überblick über die anderen Stellen zeigen, daß eine Definition der „Taufform“ im Sinne der hinreichenden sakramentalen Worthandlung nirgends abschließend erfolgt.

Das letzte Kapitel des Tauftraktates in Hugo von Sankt Viktors Schrift *De sacramentis* mit dem Titel *De rebaptizatione* lässt sich in drei Teile gliedern. Zunächst stellt Hugo von St. Viktor in relativer Ausführlichkeit das unter allen Umständen geltende Verbot der Wiedertaufe dar. Sodann beschäftigt er sich unter Rückgriff auf die kanonistische Sammlung *Panormia* Ivos von Chartres mit der Frage der Gültigkeit einer Taufe, die im Scherz gespendet wurde, um davon ausgehend schließlich drittens Überlegungen zur Notwendigkeit der Intention des Spenders für die Gültigkeit von Sakramenten überhaupt anzustellen. Auch im Anfangskapitel des Tauftraktates mit dem Titel *Quid sit baptismus?* beschäftigt sich Hugo von St. Viktor mit der Frage nach der richtigen Taufform und den hinreichenden Bedingungen zum gültigen Zustandekommen des Sakramentes.

„*Unus Deus, una fides, unum baptisma*“. Mit diesem Zitat aus dem Epheserbrief<sup>1700</sup>, mit dem Paulus die Gemeinde zur Einheit aufforderte, beginnt Hugo von St. Viktor seine „sakramentenrechtliche“ Begründung für das Verbot der Wiedertaufe. Die Zahl „eins“ legt bereits den Ausschluß einer Dopplung nahe, weshalb die Väter eine einleuchtende Begründung dafür aufgestellt haben, daß der einmalige Empfang der Taufe nicht wiederholt werden kann, weder innerhalb noch außerhalb der Kirche, weder von einem Katholiken noch von einem Häretiker, ob er gläubig sei oder nicht, und welchen Alters oder Geschlechts auch immer er sei, so Hugo unter Hinzufügung der Bedingung: *tantum modo secundum rectam catholici baptismatis formam acceperit, ratum constare debet*.<sup>1701</sup> Bevor Hugo von St. Viktor das Verbot der Wiedertaufe weiter erhellt, stellt er mit dieser Wendung die einzige Bedingung auf, die zu prüfen ist und nach deren Prüfung eine scheinbare Wiederholung der Taufe möglich ist, welche in Wirklichkeit aber die Erstspendung nach Feststellung der Ungültigkeit einer scheinbaren Taufe darstellt, wobei als Maßstab der Gültigkeit hier allein die Einhaltung der Form genannt ist.

<sup>1700</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 7 / PL 458C: „Apostolus dicit: unus Deus, una fides, unum baptisma.“ Vgl. Eph 4, 6; in der Vulgata ist der Wortlaut: „Unus *Dominus*, una fides, unum baptisma.“

<sup>1701</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt 394, 11-12 / PL 458D.

Hugo von St. Viktor erweitert seine Gedanken dann unter Rücksicht auf die Person des Spenders und bereitet – darin liegt die herausragende dogmengeschichtliche Bedeutung dieses Kapitels - der späteren Lehre vom „opus operatum“ den Weg: „*Quod enim bonum accepit, quare bonum non iudicetur, etiam si a bono non accepit?*“<sup>1702</sup> Das *bonum*, das „Gut“ des Sakramentes kann nicht deshalb als sein Gegenteil beurteilt werden, nur weil der Spender nicht für gut gehalten wird. Ausgehend von Hugos grundsätzlicher Idee des Sakramentes als *vas gratiae*, als „Medizingefäß“<sup>1703</sup>, kommt er von der rhetorischen Frage zur Feststellung, daß als Verursacher der Wirkung und der Gültigkeit des Sakramentes nicht derjenige in Frage kommt, von dem oder besser „durch den“ (*a quo accepit vel potius per quem accepit*) das Sakrament empfangen wird, also der menschliche Spender, sondern derjenige, in dessen Namen es gespendet wird, also Gott, der stets der Gute ist und nichts Schlechtes geben kann.<sup>1704</sup>

Darin liegt auch begründet, warum Hugo von St. Viktor zwar den Glauben an den Inhalt der Taufformel, die göttliche Trinität, nicht jedoch unbedingt das hörbare Aussprechen der Taufformel zur Bedingung für eine gültige Taufe erklärt.<sup>1705</sup> Es ist möglich, *sine verborum prolatione* und *sola fide* gültig zu taufen. Auch ein Stummer kann taufen. Freilich intendiert Hugo von St. Viktor damit nicht die Gleichgültigkeit des Aussprechens der Taufformel. Im zweiten Kapitel des Tauftraktats erläutert er, anhand des matthäischen Taufbefehls, *Ite docete omnes gentes baptizantes eos*, daß derjenige Taufspender, der den Täufling schweigend mit Wasser benetzt, zwar tauft, jedoch nicht lehrt. Er hat zwar das *baptizate* ausgeführt, nicht jedoch das *docete*. Es handelt sich um eine zwar gültige, in der Form aber doch defiziente Taufe. Deshalb fordert Hugo von St. Viktor seine Schüler auf: „Glaube und bekenne, rede und tauche unter, damit die Reinigung auch mit einem Bekenntnis geschieht.“<sup>1706</sup>

Im Eucharistietraktat legt Hugo von St. Viktor großen Wert darauf, daß die Wesensverwandlung von Brot und Wein durch das Sprechen der *verba sanctificationis* geschieht.<sup>1707</sup> Ebenso stellt er im zweiten Kapitel des Tauftraktates

<sup>1702</sup> Ebd.; Berndt, 394, 13-14 / PL 176, 458D.

<sup>1703</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 212, 26 / PL 176, 320B.

<sup>1704</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394, 14-16 / PL 176, 458D: „Non enim illius erat, a quo accepit, vel potius per quem accepit, qui bonus non fuit, sed illius, in cuius nomine accepit, qui semper bonus, malum dare non potuit.“

<sup>1705</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 377, 27-29 / PL 176, 445BC: „... sufficiat ad formam sacramenti complendam et sanctificationem perficiendam sine verborum prolatione cum sola fide baptizandum immergere.“

<sup>1706</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 378, 8-12 / PL 175, 445D: „Ipse enim dixit: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Docete et baptizate. Si tingis et taces, tingis et non doces. Habes baptizate, sed docete non habes. Credo ergo et confitere, loquere et merge, ut in confessione laventur, quae mundanda sunt.“

<sup>1707</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 14-15 / PL 176, 468AB: „Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur.“ Die Notwendigkeit einer klaren Definition der Form des Sakraments ist Hugo also nicht unbekannt. Ihre nähere Ausführung spielte für die Taufe mangels Infragestellung - anders als bei der Eucharistie - jedoch keine große Rolle.

die Frage *in quo fit baptismus et de fide et verbo sanctificante*, von der ausgehend er seine Überlegungen zur Taufformel entwickelte, ohne freilich zu einer abschließenden Definition der „Form“ zu kommen. Auch aus der Formulierung *de forma baptismi* im Schlußkapitel des Tauftraktates<sup>1708</sup> darf nicht geschlossen werden, Hugo von St. Viktor handle hier über die „Form des Sakraments“ im Sinne späterer Scholastik, welche darunter das Übergießen mit Wasser bei gleichzeitigem Sprechen der trinitarischen Taufformel versteht.<sup>1709</sup> Hier handelt er vielmehr von dem später als Materie Verstandenen. Ähnliches gilt auch für den Vergleich zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe, worüber Hugo von St. Viktor sagt, daß beide „der äußeren Form nach“ gleich seien, nicht aber der Wirkung nach, wobei er mit der Formulierung *quantum ad formam exteriorem* nur das Wasser oder das Übergießen mit Wasser meint, nicht aber die hinzutretenden Worte, in welchen sich Johannestaufe und christliche Taufe unterscheiden.<sup>1710</sup> Noch viel weniger kann aber aus dem Fehlen einer Definition der *forma sacramenti* bei Hugo geschlossen werden, der Zusammenhang sei ihm unwichtig oder unbekannt. Er war nur in der Geschichte der Christenheit nicht in Frage gestellt, so daß Hugo von St. Viktor sich seinen Schülern gegenüber auf eine Zusammenfassung alttestamentlicher Allegorien, die Begründung der Taufformel und die Besprechung der Materie beschränken kann.

Eingehend sind jedoch, wie eingangs erwähnt, seine Erläuterungen im zweiten Kapitel des Tauftraktates, wo er von der *forma institutionis divinae*<sup>1711</sup> handelt. Auf die Frage eines Schülers<sup>1712</sup>, was geschehe, wenn jemand aus Unkenntnis und ohne das Bewußtsein zu haben, einen Irrtum zu begehen, sich nicht an den Wortlaut der trinitarischen Taufformel hält, er jedoch mit vollem Glauben einen Menschen tauft, weist Hugo von St. Viktor auf die in Apg 2,38 überlieferte Taufformel *in nomine Domini nostri Jesu Christi* hin, die auch nicht der trinitarischen Form entspricht, jedoch vom Apostel Petrus erwähnt wird. Ebenso könnte jemand nur „im Namen des allmächtigen Vaters“ oder „im Namen des Sohnes Gottes“ oder „im Namen des Heiligen Geistes“ taufen oder eine ähnliche Formel gebrauchen, die nicht der trinitarischen Form entspricht, dennoch aber in gutem Glauben die Taufe spenden wollen.<sup>1713</sup> Die sich hier stellende Frage nach der

<sup>1708</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 15; Berndt, 396, 8 / PL 176, 460B.

<sup>1709</sup> Zur erstmaligen Differenzierung der Sakramentsbestandteile Materie, Form, Intention und Person bei Stephan Langton vgl. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“?, 11f.

<sup>1710</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 6; Berndt, 385, 8-11 / PL 176, 451D: „Illic homines baptizabantur in nomine venturi, hic homines baptizabantur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ... Sacramentum ergo utrobique quantum ad formam exteriorem idem fuit, sed quantum ad effectum idem non fuit.“

<sup>1711</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378, 19 / PL 176, 446A.

<sup>1712</sup> Der Wortlaut läßt hier den Duktus eines Gesprächs mit seinen Schülern erkennen.

<sup>1713</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378, 20-25 / PL 176, 446AB: „Si quis forte per ignorantiam sine conscientia erroris horum verborum formam non tenens tamen cum plena fide hominem baptizaret, dicens: „Baptizo te in nomine Patris omnipotentis sive in nomine Filii Dei sive in nomine Spiritus Sancti sive etiam quod in Actibus Apostolorum legimus: in nomine Domini nostri Jesu Christi, sive aliud aliquid simile, quod quidem quantum ad expressionem vocis a supradicta dicendi forma diversum esset, ...“

hinreichenden Taufform will Hugo von St. Viktor besser unter Verzicht auf das Anführen von vielerlei eigenen Überlegungen und Begründungen und durch einen Rückgriff auf Väterzitate klären.<sup>1714</sup> Er nimmt jedoch die Antwort schon vor dem Väterzitat in gewisser Weise vorweg, indem er darauf hinweist, daß die Einheit des Glaubens nicht schon durch die Verschiedenheit im Ausdruck beeinträchtigt wird<sup>1715</sup>. Die Autorität, die Hugo von St. Viktor anführt, ist ein längeres und im fraglichen Zusammenhang klassisches Ambrosiuszitat.<sup>1716</sup> Interessant ist die Quellenbezeichnung Hugos von St. Viktor: *Beatus Ambrosius in libro quem de Trinitate scripsit*<sup>1717</sup>, da Hugo ganz offensichtlich nicht das ps.-ambrosianische Werk *De Trinitate Tractatus*, sondern wörtlich einen längeren Passus aus der Schrift *De Spiritu Sancto* zitiert, welcher schon lange als klassisches Autoritätsargument für die Gültigkeit einer ohne die trinitarische Taufformel, jedoch „im Namen Jesu Christi“ gespendeten Taufe galt.<sup>1718</sup>

Der von Hugo von St. Viktor zitierte Ambrosius stellt zunächst fest, daß jene in Apg 19,2ff. erwähnten Epheser, welche die Frage des Paulus nach dem Empfang des Heiligen Geistes verneinten, danach nochmals getauft worden sind, um nach der bereits empfangenen Johannestaufe auch die Taufe *in Christi nomine* zu empfangen.<sup>1719</sup> Dabei wurde die bereits empfangene Johannestaufe deshalb erneuert, weil sich die Johannestaufe grundlegend von der Taufe „im Namen Christi“ unterscheidet.<sup>1720</sup> Obwohl Apg 19,5 von der Taufe *in nomine Domini Jesu* und nicht von einer Taufe *in Christi nomine* spricht, hat Hugo von St. Viktor den Terminus

<sup>1714</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 378, 27-30 / PL 176, 446B: „Poterat fortasse ad hanc quaestionem tuam solvendam plurimae hinc inde rationes conduci et ostendi, quia ubi eadem fides constat, diversitas sermonis ab ipsa dumtaxat sinceritate et unitate fidei non discrepans, nihil officiat. Sed in hac parte visum mihi est auctoritate potius quam mea ratione interrogationi tuae respondendum.“ Die hier von Hugo selbst erklärte Beschränkung auf Autoritäten darf als Beitrag zu seiner theologischen Methode nicht unbeachtet bleiben.

<sup>1715</sup> Vgl. ebd.

<sup>1716</sup> Zur Verwendung des Zitates als Begründung für die Gültigkeit der Taufe „in nomine Christi“ bei den Theologen und Kanonisten der Frühscholastik vgl. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“?, 2-23. Das Zitat wurde u.a. von Petrus Lombardus in seinen Sentenzen herangezogen und fand von dort Eingang in die theologische Argumentation der Hochscholastik; vgl. Gillmann, ebd., 4.

<sup>1717</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 378,30 – 379,1 / PL 176, 446B.

<sup>1718</sup> Vgl. Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 41-45; CSEL 79, 31,22 – 33,77 / PL 16, 713A-715B; hier (PL 16, 713) mit entspr. Anm. zu Beda Venerabilis. Vgl. ferner Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“?, 2f. Die Zitation der genannten Ambrosiusstelle in De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379,1 – 380,7 / PL 176, 446B-447C („Illi qui negaverunt ...“ bis „... potest separari“) ist bis auf wenige unbedeutende Änderungen (Auslassung des „alibi“ in De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379 / PL 176, 447B; Einfügung von „unitas ergo operationis“ in De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 380, 7 / PL 176, 447C; vgl. auch die falsche Stellenangabe Mt 3 in PL 176, 446C) wörtlich und von Hugo von St. Viktor, im Unterschied zu seiner sonstigen Gewohnheit, ohne Quellenangabe zu zitieren, deutlich als solche gekennzeichnet.

<sup>1719</sup> Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 41; CSEL 79, 31, 28-30 / PL 16, 713A: „Et ideo spiritum nesciebant, quia nec baptismum in Christi nomine, sicut Iohannes baptizare solebat, acceperant.“

<sup>1720</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379, 1-2.8-11 / PL 176, 446BC: „Illi qui negaverunt se scire Spiritum sanctum, quamvis baptizatos se dicerent in Iohannis baptismo, baptizati sunt postea ... Ergo isti quia nec in Christi nomine, nec cum fide Spiritus sancti baptizati fuerunt, non potuerunt accipere baptismatis sacramentum. Baptizati sunt itaque in nomine Jesu Christi, nec iteratum est in his baptisma sed novatum.“

*baptismum in Christi nomine*<sup>1721</sup> von Ambrosius – und nicht aus der Vulgata – übernommen.<sup>1722</sup> Ambrosius stellt sich die Erneuerung der Johannestaufe *in nomine Jesu Christi* jedoch nicht als erneute Taufspendung, sondern als Erneuerung der Johannestaufe im Sinne einer Vervollständigung vor, weil die Johannestaufe weder im Namen Christi noch im Glauben an den Heiligen Geist gespendet worden war: *nec iteratum est in his baptisma, sed novatum*.<sup>1723</sup> Eine vollständige Taufe wird gespendet, wenn der Vater, der Sohn und der Heilige Geist genannt werden. Wenn eine Person der Trinität vom Taufspender geleugnet wird, ist die Taufe nichtig. Wenn aber entweder nur der Vater oder nur der Sohn oder nur der Heilige Geist erwähnt werden, der Glaube des Taufspenders aber keinen der drei leugnet, ist das Glaubenssakrament – so Ambrosius – vollständig. Umgekehrt wäre das Mysterium entleert, wenn die drei Personen der Trinität zwar bekannt, aber nicht in gleicher Macht anerkannt würden.<sup>1724</sup> Weiter führt Ambrosius aus, daß die Taufe im Heiligen Geist von der Taufe im Namen Christi nicht getrennt werden kann, weil Christus ja gerade im Unterschied zu Johannes die Taufe im Geist gebracht hat. Auch wenn der Heilige Geist bei der Taufspendung nicht ausdrücklich genannt wird, so kann er doch vom Taufspender einschlußweise geglaubt werden.<sup>1725</sup> So fehlt zur Fülle des Mysteriums auch dann nichts, wenn nur *in nomine Domini Jesu Christi* oder nur im Namen des Heiligen Geistes getauft würde, denn, so Ambrosius, „wer einen genannt hat, hat die Dreieinigkeit bezeichnet“.<sup>1726</sup> Die dafür von Ambrosius gemachte und viel rezipierte Begründung lautet, daß ein Taufspender, der das Wort „Christus“ sagt, damit sowohl den Vater bezeichnet, von dem der Sohn gesalbt ist, als auch den Sohn selbst, welcher als der Sohn der Gesalbte ist, als auch den Heiligen Geist, durch den er gesalbt ist.<sup>1727</sup> Die Ausführungen des Ambrosius zur Taufform

<sup>1721</sup> Ebd.; Berndt, 379, 4 / PL 176, 446C.

<sup>1722</sup> Trotzdem wurde Hugo von St. Viktor später als Autorität zur Begründung der Gültigkeit einer Taufe „in nomine Jesu“ angeführt; vgl. Finkenzyler, Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und der Buße nach Johannes Baptist Gonet, 27.

<sup>1723</sup> Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 42; CSEL 79, 32, 38 / PL 16, 713B. Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379, 10-11 / PL 176, 446CD.

<sup>1724</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379, 13-17 / PL 176, 446D par. Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 42; CSEL 79, 32, 42-48 / PL 16, 714A: „Si unum neges, totum subruas. Et quemadmodum, si unum in sermone comprehendas, aut patrem aut filium aut spiritum sanctum, fide autem nec patrem nec filium nec spiritum sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum, ita etiam, quamvis et patrem et filium et spiritum dicas et aut patris aut filii aut sancti spiritus minuas potestatem, vacuum est omne mysterium.“

<sup>1725</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379, 20-24 / PL 176, 447A par. Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 43; CSEL 79, 32, 52-58 / PL 16, 714B: „Nec contrarium debet videri, quia, quamvis etiam postea tacitum sit de spiritu, tamen creditum est, et quod verbo tacitum fuerat, expressum est fide. Cum enim dicitur: in nomine domini nostri Iesu Christi, per unitatem nominis impletum est mysterium est, nec a Christi baptisate spiritus separatur, quia Iohannes in paenitentia baptizavit, Christus in spiritu.“

<sup>1726</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379, 26-27 / PL 176, 447A par. Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 44; CSEL 79, 33, 62-63 / PL 16, 715A: „... et rationem sequamur, quia qui unum dixerit, trinitatem signavit.“

<sup>1727</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 379, 27-29 / PL 176, 447AB par. Ambrosius, De spiritu sancto I, 3, 44; CSEL 79, 33, 63-65 / PL 16, 715A: „Si Christum dicas, et deum patrem, a quo unctus est filius, et ipsum, qui unctus est, filium et spiritum, quo unctus est, designasti.“ Zur Rezeptionsgeschichte in der Frühscholastik vgl. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen

erkennen jegliche im Namen wenigstens einer Person der Trinität gespendete Taufe als vollständig und gültig an, sofern der Taufspender die Einheit der Trinität nicht leugnet, wobei Ambrosius nach der mit der trinitarischen Taufformel gespendeten Taufe jene, die *in nomine Christi* gespendet wird, deshalb bevorzugt, weil das Wort „Christus“ auf jede Person der Trinität hinweise.

Diese Ausführungen des Ambrosius zeigen Hugo von St. Viktor auf beste Weise die *recta baptizandi forma*.<sup>1728</sup> Er übernimmt die Begründungen und Schlußfolgerungen des Kirchenvaters. Neu ist jedoch zum einen die Einfügung *unitas ergo operationis*, mit welcher er die Einheit der Taufhandlung neben der Einheit des rechten Glaubens betont, sowie seine in der Zusammenfassung gebrauchte Formulierung *recta baptizandi forma*, mit der Hugo das Überkommene systematisiert. Präzise faßt er zusammen: „Wenn im Glauben an die Dreieinigkeit jeweils nur der Vater oder nur der Sohn oder der Heilige Geist genannt wird, ist das Sakrament der Taufe vollständig, wie es ohne den Glauben an die Trinität auch trotz Nennung aller drei Personen unvollständig bleibt.“<sup>1729</sup> Zusammengefaßt sagt er: *Eadem fidei integritate manente sine detrimento salutis sermo variatur*.<sup>1730</sup>

Für die hinreichende Form der gültigen Taufe fordert Hugo von St. Viktor also die Erwähnung – oder im Falle eines stummen Spenders wenigstens die gedankliche Intention der Erwähnung - mindestens eines Namens einer Person der Trinität und den einschlußweisen Glauben an die ungeminderte Macht und Gottheit jeder der drei Personen. Das Aussprechen der die Intention bekräftigenden Worte *Ego te baptizo* ist nicht unbedingt notwendig.<sup>1731</sup> Gleichwohl – so Hugo - lege die kirchliche Gewohnheit es nahe, sich immer an die trinitarische Formel zu halten, die vom Urheber des Sakraments bei dessen Einsetzung gegeben wurde.<sup>1732</sup> Wir finden bei Hugo von St. Viktor also eine klare Präferenz für die trinitarische Taufform. Um die Spendung der Taufe aber äußerlich feststellen zu können, muß ein Name einer Person der Trinität ausgesprochen worden sein, wohingegen bei einer

---

Christi“?, 3, 4, 18-23. Die seit Mitte des 12. Jahrhunderts aufkommende Begründung, warum die Apostel (teilweise) nur „in nomine Christi“ getauft haben und nicht die ihnen bekannte trinitarische Taufformel verwendeten, lautete einhellig, es sei nötig gewesen, den Begriff „Christus“ den Menschen bekannt und geläufig zu machen; vgl. Gillmann, ebd., 5-22. Bei Hugo von St. Viktor findet sich diese Begründung freilich noch nicht.

<sup>1728</sup> De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 380, 8-9 / PL 176, 447C: „Huc usque verba beati Ambrosii, qualiter de recta baptizandi forma sentiendum sit, manifeste explanant.“

<sup>1729</sup> Ebd.; Berndt, 380, 9-11 / PL 176, 447C: „Vides ergo qualiter in fide trinitatis solo Patre vel Filio vel Spiritu sancto nuncupato plenum sit baptismatis sacramentum, et quemadmodum sine fide trinitatis etiam tribus simul nominatis imperfectum.“

<sup>1730</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 380, 12 / PL 176, 447C.

<sup>1731</sup> Zur Frage nach der Notwendigkeit der Worte „Ego te baptizo“ in der Taufformel vgl. Landgraf, Die Frage der Zugehörigkeit des *Baptizo te* zur Form der Taufe. Vgl. ferner Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention, 18f., der die Entbehrlichkeit des „Ego te baptizo“ mit Berufung auf Hugo von St. Viktor für Magister Rufinus von Bologna und Stephan von Tournai nachwies. Die Frage blieb jedoch in der Frühscholastik umstritten. Vgl. Landgraf, Die Frage der Zugehörigkeit des *Baptizo te* zur Form der Taufe. Vgl. ferner Gillmann, ebd., 25, für Simon von Bisignano.

<sup>1732</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 380, 13-14 / PL 176, 447C: „Verumtamen ecclesiastica consuetudo hanc potissimum in baptizando formam tenere elegit, quam ab ipso sanctificationis auctore ex prima institutione servandam accepit.“

möglicherweise gültigen Taufe eines Stummen keine äußere Feststellung möglich ist.<sup>1733</sup> Über solche im Verborgenen liegenden Dinge will Hugo von St. Viktor nicht weiter urteilen.

### 3.9.2. Die Taufmaterie

Daß die Taufmaterie Wasser ist, war eine in der Geschichte der Kirche nie ernsthaft in Frage gestellte Gewißheit aus eindeutiger biblischer Überlieferung. Hugo von St. Viktor begründet die Angemessenheit dieser Materie durch ihre Überlegenheit in der Reinigungskraft. Das Sakrament der Taufe könne nur im Zeichen des Wassers gespendet werden, weil dieses allein eine ganz vollkommene Reinigungswirkung hat. Alle anderen Flüssigkeiten werden nämlich mit Wasser gereinigt, etwa wenn ein flüssiger Schmutz mit Wasser wieder abgewaschen und gereinigt wird.<sup>1734</sup> Dieser verständlichen und zumindest für hygrophile Flüssigkeiten gültigen Wahrheit fügt Hugo von St. Viktor ein Zitat über das für das Eingehen in das Reich Gottes notwendige Wiedergeborenwerden aus Wasser und Heiligem Geist aus dem dritten Kapitel des Johannesevangeliums an, das hier bezüglich der Begründung der einzigen Taufmaterie allerdings etwas bemüht wirkt.

Im Schlußkapitel seines Tauftraktates begründet Hugo von St. Viktor die Materie der Taufe mit Vorbildern im Alten Bund. Zunächst erinnert er an die Sintflut, wo einst acht Seelen durch das Holz der Arche aus der Flut gerettet wurden, sodann an den Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer, wo bereits das Wasser die Taufe und die Röte das Blut Christi bezeichneten. Die Materie der Taufe findet also gewisse alttestamentliche Vorbilder.<sup>1735</sup> Die beiden Beispiele heben auf die zerstörerische Macht des Wassers als Taufmaterie ab.

Als weiteres alttestamentliches Vorbild nennt Hugo von St. Viktor das Reinigungswasser, mit dem sich die Israeliten zu reinigen hatten, nachdem sie mit Totem in Berührung gekommen waren.<sup>1736</sup> Dazu hat er auf Gedanken Ivos von Chartres zurückgegriffen:

<sup>1733</sup> Vgl. ebd; Berndt, 380, 16-19 / PL 176, 447D : „Si fuerit quis in fide trinitatis sine prolatione verborum baptizatus... Si quis ergo forte hoc quaerat, ego de his, quae occulta sunt, iudicare nolo.“

<sup>1734</sup> De sacramentis II, VI, 14; Berndt, 396, 2-4 / PL 176, 460B: „Alii liquores omnes aqua purificantur. Et si quid alio quolibet liquore tactum fuerit, aqua abluitur, ut emundetur.“

<sup>1735</sup> De sacramentis II, VI, 15; Berndt, 396, 8-10 / PL 176, 460B: „Baptismi forma iam olim in diluio praecessit, ubi in figura salvandorum octo animae per lignum salvatae sunt. Similiter et in mari Rubro, ubi aqua baptismum, et rubor sanguinem praeferebat.“ R. Moore sieht in dieser Stelle ein Beispiel dafür, daß Hugo von St. Viktor im zweiten Buch von „De sacramentis“ häufiger von der historischen zur allegorischen Schriftauslegung übergeht, worin sich zeige, daß er jüdische Traditionen nur auf christliche Rituale hin reinterpretiert, als daß er das Judentum aus seinem Eigenen heraus zu verstehen in der Lage war. Vgl. Moore, *Jews and Christians*, 133.

<sup>1736</sup> Vgl. Num 19.



**Ivo von Chartres*****De ecclesiasticis sacramentis et officiis  
sermo I***<sup>1737</sup>

*Hanc sacri baptismatis emundationem mortis Christi celebratam, praefigurabat aqua aspersionis in veteri lege (Num XIX), qua emundabatur qui morticinium tetigerat, ut in castra reverteretur, cui immistus erat cinis vitulae rufae extra castra combustae, hyssopus quoque, coccus et cedrus.*

*Vitula quippe illa, quia femineus est sexus, fragilitatem, id est passibilitatem carnis Christi significat.*

*Rufa propter effusionem sanguinis, quae etiam extra castra eiecta est: quo figurabatur, quia et Dominus passurus, extra civitatem ductus est.*

**Hugo von St. Viktor*****De sacramentis II,  
VI, 15***<sup>1738</sup>

*Similiter in aqua aspersionis,*

*cui cinis rufae vitulae miscebatur,*

*quae carnem Christi figurabat, quae feminino sexu designatur propter infirmitatem, rufa propter sanguinem.*

In Ivos Predigt erfolgt ein Vergleich des Taufritus mit dem alttestamentlichen Ritus der Zubereitung des Reinigungswassers aus der Asche eines aus dem Lager der Israeliten hinausgeführten, verbrannten roten Kalbes, wie es in Num 19 beschrieben ist. Das Reinigungswasser, das der Priester aus der Asche des mit Zedernholz, Ysop und Karmesin verbrannten Kalbes und aus Quellwasser zubereitete, diente der Entsündigung eines Israeliten, der mit einem Toten in Berührung gekommen war. Wer die Reinigung mit dem so zubereiteten Reinigungswasser ablehnte, war nach Num 19,13 aus der Gemeinde der Israeliten auszumerzen. Ivo von Chartres hat an seine Beschreibung des Taufritus eine diese Beschreibung um das Doppelte an Umfang überragende Deutung der Taufe aus dieser alttestamentlichen Stelle angeschlossen. Dabei sagt Ivo, daß das Kalb, weil es von weiblichem Geschlecht sein mußte, die Hinfälligkeit und Leidensfähigkeit des Fleisches Christi bezeichnete, während die Vorschrift, daß das Kalb außerhalb des Lagers zu töten sei, auf das Hinausführen Jesu zum Tod auf Golgota hingewiesen hat. Das siebenfache Besprengen des Offenbarungszeltes<sup>1739</sup> deutet Ivo dann der beiden heiligen Zahlen wegen als eine ebenso vollkommene Reinigung wie das dreimalige Untertauchen des Taufbewerbers bei der Taufe, weil das Blut Christi bei der Taufe Seele und Körper des Taufbewerbers so vollkommen reinigt, daß sowohl

<sup>1737</sup> Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis, sermo I; PL 162, 511A.

<sup>1738</sup> De sacramentis II, VI, 15; Berndt 396, 10-12 / PL 176, 460BC.

<sup>1739</sup> Vgl. Num 19, 4.

die drei Eigenschaften der Seele, als auch die vier den Leib formierenden Elemente einbezogen sind.<sup>1740</sup>

Hugo von St. Viktor hat Ivos Gedanken in zusammenfassender Paraphrase aufgegriffen. Da das Reinigungswasser aus der Asche einer rotbraunen Kuh zubereitet wurde, so Hugo, weist es auf das Fleisch Christi hin. Während das weibliche Geschlecht der Kuh bereits auf die Schwäche des Gekreuzigten hinzeigte, bezeichnete die rote Farbe der Kuh im voraus Christi Blut.<sup>1741</sup> Die Knappheit der Überlegungen Hugos zur Materie der Taufe und seine Beschränkung auf einige alttestamentliche Vorbilder, von denen insbesondere das letzte etwas bemüht wirkt<sup>1742</sup>, lassen bereits erkennen, daß Hugo der Taufmaterie keinen allzu großen Erläuterungsbedarf beimißt. Die einfachste Erklärung dürfte in der Absicht Hugos von St. Viktor liegen, einen streng systematischen Tauftraktat zu schreiben, der nicht durch ausschweifende Allegorien überlagert werden sollte.

In seinem vermutlich letzten, unvollendet gebliebenen Werk, den Predigten zu Kohelet in Form eines fortlaufenden Kommentars<sup>1743</sup>, kommt Hugo von St. Viktor in der zweiten Homilie ausführlich auf das Wasser als drittes der drei Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde zu sprechen. Ausgehend von Koh 1,5-7 will Hugo von St. Viktor aus dem Kreislauf der Naturelemente die Nichtigkeit der vergänglichen Dinge aufzeigen, um die Herzen seiner Hörer dazu aufzufordern, die himmlischen Dinge zu betrachten und ihr Verlangen und ihr Augenmerk auf das Ewige zu richten.<sup>1744</sup> Nach der Besprechung des Feuers und der Luft sagt er über das Wasser: wie die Sonne immer wieder auf- und untergeht, so befindet sich auch das Wasser in den Flüssen und in den einzelnen Organismen in einem Prozeß des ständigen Kommens und Gehens.<sup>1745</sup> Im ständigen Kreislauf des Auffüllens und Wegfließens entsteht das Lebendige und vergeht auch wieder, wird es erfrischt und ernährt, aber nur kurzfristig und auf ständige Wiederholung angewiesen.<sup>1746</sup> So ist

<sup>1740</sup> Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis I*; PL 162, 511AB: „Quod vero sanguine eiusdem vitulae septies aspergebatur tabernaculum et omnia vasa tabernaculi, plenam significat emundationem, quam intus et extra contulit sanguis Christi. Anima enim constat triplici virtute, corpus vero quaterna elementorum complexione; quae utraque mundata sunt Christi sanguinis aspersione.“

<sup>1741</sup> Vgl. *De sacramentis II*, VI, 15; Berndt, 396, 10-12 / PL 176, 460C: „Similiter in aqua aspersionis, cui cinis rufae vitulae miscebatur, quae carnem Christi figurabat; quae femino sexu designatur propter infirmitatem, rufa propter sanguinem.“

<sup>1742</sup> Im Neuen Testament weist der Hebräerbrief ausdrücklich auf dieses Beispiel hin; vgl. Hebr 9, 13.

<sup>1743</sup> Zur Datierung und Abhängigkeit von anderen Schriften, insb. „*De sacramentis*“ vgl. Eynde, *Essai sur la succession*, 108ff. Einen Kommentar im Hinblick auf die „pulchritudo“ im Koheletkommentar Hugos bietet Karfíkova, *De esse ad pulchrum esse*, 367-420.

<sup>1744</sup> Vgl. *In Ecclesiasten II*; PL 175, 134A: „Hoc noster Ecclesiastes optime noverat, qui in omni narratione sua tam diligenter exsequitur vanitatem rerum transeuntium, ut ex eius consideratione cor humanum admoneat caelestia meditari et evigilare in desiderio aeternorum. Scivit enim, quod quanto evidentius eorum, quae temporaliter praetereunt, vanitas agnoscitur, tanto sublimius intus mentis oculus ad statum aeternitatis aperitur.“

<sup>1745</sup> Vgl. *In Ecclesiasten II*; PL 175, 137B-D.

<sup>1746</sup> Vgl. *In Ecclesiasten II*; PL 175, 138AB: „Sic et cibus corporis quodam circuitu fertur, et primum a palato in alvum descendens, ac deinde in secessum pertransiens, et in ipso eius transitu, quasi quadam instillatione naturae, deficienti nutrimentum subiicitur, quo evaporato et exinanito, necesse est rursus, ut membris fatiscensibus reparandis edendi subsidio concurratur. Quasi ergo circulus

der ständige Kreislauf der Elemente im Grunde eine große Misere und deshalb für heilige Gemüter ein lehrreiches Schauspiel, aus dem sie lernen, ihr Herz vom Sichtbaren weg auf das Unsichtbare, vom Geschaffenen auf den Schöpfer hin zu lenken.<sup>1747</sup> Das Element Wasser in seiner natürlichen Kreislaufbewegung dient Hugo von St. Viktor im Koheletkommentar also als Anschauungsmaterial für die Nichtigkeit des Irdischen. Es wird zwar in seiner lebensdienlichen Funktion gewürdigt, aber durchweg als dem Elend des Vergänglichen zugehörig betrachtet, das der Betrachter dann richtig sieht, wenn er seinen Geist zur Sehnsucht nach dem Unvergänglichen erhebt. An keiner Stelle weist Hugo von St. Viktor hier auf die Einsetzung der Wassertaufe hin. Die Beschreibung des Wassers als zwar grundlegender, aber doch niedriger und nichtiger Materie entspricht jedoch nicht nur der Kohelet-Thematik, sondern durchaus seiner Sakramententheologie, derzufolge die Elemente, die zum Sakrament werden, auf einer niedrigen Stufe innerhalb der Zeichenhaftigkeit des Geschaffenen stehen, um dem *oculus carnis* der Menschen leicht zugänglich zu sein. Das Wasser steht Hugos Bildtheorie gemäß aber nicht nur, wie die anderen Sakramentsmaterien, auf der niedrigen Stufe der *signa*; es gehört dem Koheletkommentar zufolge auch zu den vier Grundelementen. Diese sind unhintergebar elementar und regen gerade dadurch am nachdrücklichsten zur Erkenntnis der Nichtigkeit des Sichtbaren und Vergänglichen ebenso an wie zur Erhebung der Herzen hin zum Unsichtbaren und Unvergänglichen. Die Erhebung des Menschen aus der Nichtigkeit des Todes zum ewigen Leben ist letztlich auch der Sinn der Taufe.

---

renascentis semper indigentiae in suam originem recurrens ducitur; quia dum sine cessatione quod sumptum est, praeterit, semper iterato sumi necesse est, quod supplendo defectui substantiam ministrare possit.“

<sup>1747</sup> Vgl. In Ecclesiasten II; PL 175, 138C: „Magna tamen est miseria semper ad indigentiam accipere, et nunquam indigentia accipiendi posse carere. Unde manifestum est, quod omnia transitoria et caduca vana sunt, quae a sui status soliditate iugiter, vel transitu vel defectu inanescunt. Magnum ergo hic spectaculum sanctis mentibus praeparatum est, quae norunt ex visibilibus trahere invisibilium cognitionem.“

#### 4. Die Firmung

Im Sakrament der Firmung haben sich in einer langen Geschichte die Zeichen der Handauflegung und der Salbung mit dem Chrisam, oder nach ostkirchlicher Begrifflichkeit: dem Myron, zu einem Sakrament vereint, das nicht nur von den Zeichen her, sondern auch durch die in der Regel übliche Spendung des Sakraments durch einen Bischof sakramental und ekklesiologisch bedeutsam ist. Obwohl sie früh als eigenständiges Sakrament angesehen wurde, hat die Firmung in der Kirche nie eine ähnliche Bedeutung wie etwa die Taufe oder die Eucharistie erlangt, weder im Bewußtsein der Gläubigen bezüglich ihrer heilsbezeichnenden Notwendigkeit oder ihrer kirchenbildenden Funktion, noch in der Kanonistik etwa bezüglich ihrer Rechtsfolgen, noch in der Theologie bezüglich der Tiefe und des Umfangs der sakramententheologischen Reflexion.

Bereits das Alte Testament kennt das Zeichen der Handauflegung als Initiationsritus zur Übertragung von Besitz oder von Schuld, zur Amtseinsetzung oder als Segensgestus, wobei die Handauflegung zugleich liturgisches Geschehen und Rechtsakt ist, indem durch sie sowohl bestimmte Rechte verliehen als auch geistliche Kräfte übertragen werden.<sup>1748</sup> Jesus und die Apostel gebrauchten die Handauflegung als wirkmächtiges Zeichen bei der Heilung von Kranken, als Segensgestus oder als Ausdruck der Stärkung und Beruhigung.<sup>1749</sup> Die Apostel kannten die Handauflegung auch als Zeichen zur Übertragung von Aufgaben und Ämtern.<sup>1750</sup> Zur Mitteilung des Heiligen Geistes kennt das Neue Testament für Jesus nur das Symbol der Anhauchung (Joh 20,22), für die Apostel auch das Zeichen der Handauflegung<sup>1751</sup>, welches freilich bereits in der ältesten Kirche auch zur Amtsverleihung verwendet wurde.<sup>1752</sup>

Häufig wird in der Hl. Schrift auch das Lebens- und Heilmittel Öl als Heilszeichen erwähnt. Das Alte Testament kennt die Salbung der Könige und Hohenpriester zum Zeichen ihrer Weihe an Gott und als Mittel zur Erwirkung sakraler Kraft.<sup>1753</sup> Nachdem das Neue Testament noch keinen sakramentalen Gebrauch des Öls kennt, taucht die Salbung spätestens im Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert in der christlichen Liturgie in Verbindung mit der Taufe und bald auch als eigener, geistverleihender Ritus auf.<sup>1754</sup> Bei Tertullian findet sich die beständig tradierte Begründung der Salbung mit Öl im Zusammenhang mit der christlichen

<sup>1748</sup> Vgl. Neumann, Salbung und Handauflegung, 1424.

<sup>1749</sup> Vgl. Mt 8, 3; Mk 6,5; Mk 7, 32; Lk 4,40; Lk 13,13; Mk 10,16; Lk 24, 50; Apg 1, 17. Vgl. Neumann, Salbung und Handauflegung, 1425.

<sup>1750</sup> Vgl. Apg 6, 1-7; Apg 13,3; 1 Tim 4,14; 1 Tim 5,22; 2 Tim 1,6.

<sup>1751</sup> Vgl. Apg 8, 16; Apg 19,6; Hebr 6,3.

<sup>1752</sup> Vgl. Apg 6, 1-7; Apg 13,3; 1 Tim 4,14; 1 Tim 5,22; 2 Tim 1,6; vgl. Neumann, Salbung und Handauflegung, 1426.

<sup>1753</sup> Vgl. Neumann, Salbung und Handauflegung, 1427f.

<sup>1754</sup> Vgl. ebd., 1427f., nennt als erste Quellen die pseudo-klementinischen Rekognitionen (PG 44, 780) und die apokryphen Thomasakten. Als Beleg für die Eigensakramentalität der Ölsalbung: Theophilus von Alexandrien; vgl. ebd., 1428.

Initiation, daß die Christen durch die Salbung zu Gesalbten des Herrn werden, wie Christus der Gesalbte Gottes ist, und sie so von ihrer Salbung her zu Recht den Namen *christiani* tragen.<sup>1755</sup> So wurde der Neugetaufte durch die Handauflegung des Heiligen Geistes teilhaftig und durch die Chrisamsalbung in Wahrheit „Christ“. Beides geschah in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirche in einer Feier nach der Taufspendung, und zwar ausschließlich durch den Bischof. Die immer schwierigere Erreichbarkeit eines Bischofs führte in der Westkirche des beginnenden Mittelalters nicht, wie es auch denkbar gewesen wäre, zur Übertragung der Firmvollmacht an die nunmehr für gewöhnlich taufenden Priester, sondern zur Trennung der Taufe, die sich mehr und mehr als Sakrament für neugeborene Kinder etablierte, von der erst im Unterscheidungsalter oder noch später gespendeten Firmung, die dem Bischof vorbehalten blieb. Als Reminiszenz an die einst zusammengehörigen Initiationsriten aus Taufe, Handauflegung und Chrisamsalbung erhielt sich in der Tauf liturgie eine postbaptismale Chrisamsalbung, welcher aber das Zeichen der Handauflegung fehlte. Die Vollmacht zur Weihe des Chrisams blieb außerdem im Westen bis auf wenige Ausnahmen dem Bischof, im Osten sogar den Metropolitane oder Patriarchen vorbehalten.<sup>1756</sup>

Ohne daß sich an dieser Praxis Grundlegendes geändert hatte, wurde die Firmung in der für die sakramententheologische Lehrentwicklung bedeutsamen Frühscholastik Gegenstand der Reflexion in der beginnenden Summen- und Sentenzenliteratur wie auch in den kanonistischen Sammlungen. Daß die Frühscholastik bezüglich der vielen die Firmung betreffenden Fragen „nicht zu einem abschließenden Urteil gekommen“ ist, jedoch gerade deshalb das Interesse erregt, „weil sich so noch viel ursprünglicher das Ringen um die Gestaltung der Probleme, um den Übergang von der Patristik zur Scholastik, vom synthetischen zum stärker analytischen Denken zeigt“<sup>1757</sup>, hat vor über 70 Jahren H. Weisweiler in seiner Untersuchung zur Firmung für jene Epoche festgestellt, in der das Werk Hugos von St. Viktor das Denken der Theologen zu prägen begann. In den fröhscholastischen Werken kommt den Abhandlungen zur Firmung regelmäßig nicht der Raum zu, den etwa Taufe, Eucharistie, das Buß- oder das Weihesakrament einnehmen, erstere aufgrund systematischen, letzteres aufgrund kanonistischen Interesses. Die Firmung wurde jedoch in ihrer Bedeutung insofern besonders gewürdigt, als sie in dieser Epoche, in der die Siebenzahl der Sakramente sich erst

<sup>1755</sup> Tertullian, De baptismo VII, 1; FC 76, 178, 4-11: „Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctio de pristina disciplina, qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est; unde ‚christus‘ dicitur a chrismate, quod est unctio, quae et domino nomen adcommodavit, facta spiritalis, quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in Actis: ‚Collecti sunt enim vero in ista civitate adversus sanctum filium tuum, quem unxisti.‘“ Zu früheren Lesarten des „unde ‚christus‘ dicitur“ mit „unde christi dicti“ oder „unde christiani dicti“ vgl. Schleyer, FC 76, 179, Anm. 37. Neumann, Salbung und Handauflegung, 1428, nennt außer Tertullian ähnliche Belege bei Justin, Irenäus von Lyon und Cyrill von Jerusalem.

<sup>1756</sup> Vgl. Neumann, Salbung und Handauflegung, 1430f. mit weiterer Lit. Vgl. Neumann, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes, 77-82.

<sup>1757</sup> Weisweiler, Das Sakrament der Firmung, 481.

langsam herauskristallisierte, nicht am Rande, sondern in der Mitte des sakramententheologischen Nachdenkens behandelt wurde, wie weiter oben für Hugo von St. Viktor gezeigt werden konnte.<sup>1758</sup>

## 4.1. Die Quellenlage

### 4.1.1. Überblick über den Firmtraktat in *De sacramentis*

Hugo von St. Viktor stellt in seinem Hauptwerk *De sacramentis* den Firmtraktat zwischen den Tauf- und den Eucharistietraktat, wenngleich jener umfangmäßig nur einen Bruchteil des Raumens der ausführlichen Abhandlungen der anderen beiden *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, einnimmt. In sechs Kapiteln behandelt Hugo darin folgende Fragen:

1. Die geschichtliche Herkunft der Verwendung des Chrisam,
2. das Zeichen der Handauflegung durch den Bischof,
3. die Heilsnotwendigkeit der Firmung,
4. die Frage, ob die Firmung „größer“ ist als die Taufe,
5. die Frage nach der Nichtwiederholbarkeit der Firmung, und schließlich,
6. die Frage, wie lange und warum das Chrisam nicht abgewaschen werden darf.

Bereits in dieser groben Einteilung spiegelt sich wieder, wie Hugo von St. Viktor vom Allgemeinen zum Speziellen vorgeht und wie er die heilsgeschichtlichen Fragen voranstellt. Gleichwohl sind seine Ausführungen zur Bedeutung der Firmung im Leben des Christen und der Kirche relativ knapp gehalten, während der Großteil, etwa zwei Drittel des Traktates, mehr sakramentenrechtliche als dogmatische Fragestellungen behandelt, so daß die dogmengeschichtliche Bedeutung Hugos von St. Viktor zur Lehre über das Sakrament der Firmung wohl nicht dieselbe sein kann, wie sie es mit seinen Ausführungen zu Taufe und Eucharistie ist. Daß der Firmtraktat, der das siebte Kapitel des zweiten Buches von Hugos Hauptwerk *De sacramentis* darstellt, zwar als Zusammenfassung seiner Lehre über die Firmung anzusehen ist, dieser Traktat jedoch weitgehend aus vorliegenden Quellen kompiliert ist, wie bereits H. Weisweiler in seinem Aufsatz über die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor<sup>1759</sup> nachgewiesen hat, kommt hinzu. H. Weisweiler hat zu zeigen versucht, daß Hugos Arbeit im Firmtraktat sich im Wesentlichen darauf beschränkt, „aus den verschiedenen ihm zugänglichen Büchern das Wissenswerteste zusammenzustellen.“<sup>1760</sup>

<sup>1758</sup> Vgl. oben Kap. 2.4.2.1.

<sup>1759</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 238.

<sup>1760</sup> Ebd., 238.

Bereits ein erster Blick auf H. Weisweilers bahnbrechende Erkenntnisse der Quellenforschung zeigt jedoch, daß Hugo von St. Viktor nicht einfach nur zitiert, sondern theologische Vorlagen früherer Epochen zusammenstellt, kürzt oder erweitert und auch zusammenfassend interpretiert. Wenngleich Hugos Firmlehre aufgrund der dürftigen Quellenlage und der Tatsache, daß seine Lehre im Wesentlichen ein Ergebnis der Kompilation darstellt, nicht zu dogmengeschichtlichen Erkenntnissen führen kann, wie sie aus dem Tauftraktat und dem Eucharistietraktat und anderen Schriften Hugos zu Taufe und Eucharistie zu erwarten sind, würde die Auslassung des Firmthemas diese Arbeit über die *sacramenta principalia* doch unvollständig machen. Die Stellung im Gesamtwerk *De sacramentis*, zwischen Tauf- und Eucharistietraktat, belegt zudem die sakramententheologische Bedeutung des Firmsakramentes.

#### 4.1.2. Die literarischen Quellen des Firmtraktates

Was die Quellenlage des Firmtraktates von *De sacramentis* betrifft, sei zunächst in Kürze wiedergegeben, was H. Weisweiler bereits dargelegt hat.<sup>1761</sup> Danach hat Hugo von St. Viktor für die Kapitel 1 und 2 des Firmtraktates über den Gebrauch des Chrisam und die Handauflegung durch den Bischof auf Isidor von Sevillas Schrift *De ecclesiasticis officiis*<sup>1762</sup> zurückgegriffen. Hugo von St. Viktor hat Isidors Quelle sehr frei zitiert und in Richtung einer stärkeren Betonung des Gedankens ausgelegt, daß das Chrisam schon dem Namen nach auf die Verbindung der Christen mit Christus hindeutet. Für das dritte Kapitel zu der Frage nach dem Zeitpunkt und so implizit der Heilsnotwendigkeit der Firmung greift Hugo von St. Viktor auf eine Stelle im Werk *De ecclesiasticis officiis*, auch *Liber officialis* genannt, des Amalar von Metz<sup>1763</sup> zurück, die wiederum ein Dekret des Papstes Silvester zur Unterscheidung der postbaptismalen Salbung von der Firmung interpretiert. Als Hugos bevorzugte Quelle zur Klärung sakramentenrechtlicher Fragen erweist sich wiederum die *Panormia* Ivos von Chartres<sup>1764</sup>, die Hugo für die Kapitel 4 und 5 heranzieht, wo er über den Spender der Firmung und ihre Nichtwiederholbarkeit nachdenkt. Im Schlußkapitel zur Frage, wie lange das heilige Öl nicht abgewaschen werden darf, kommt Hugo von St. Viktor wieder auf Amalar von Metz zurück.<sup>1765</sup> Dessen Darlegungen<sup>1766</sup> führt er exzerpierend weiter, so daß H. Weisweiler auch für die mehr sakramentenrechtlichen Themen des Firmtraktates

<sup>1761</sup> Ebd., 238-242.

<sup>1762</sup> Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*; PL 83, 737C-826B. Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 238.

<sup>1763</sup> Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis libri IV*; PL 105, 985C-1242D. Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 240.

<sup>1764</sup> Ivo von Chartres, *Panormia*; PL 161, 1041A-1344D.

<sup>1765</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 240.

<sup>1766</sup> Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis*; Hanssens / PL 105, 1070D-1074A.

feststellen konnte: „Es ist das aber auch ein neuer Beweis für den dogmengeschichtlichen Fortschritt in solchen auf den ersten Blick nur mechanisch arbeitenden Werken der Frühscholastik – ein Fortschritt, der zwar nicht plötzlich und blitzartig kommt, sondern langsam aus der Tradition in organischem Zusammenhang mit der Vergangenheit wird. Wenn wir daher auch den ganzen 7. Teil des zweiten Buches von *D(e) S(acramentis)* in allen seinen sechs Kapiteln fast restlos auf die beiden liturgischen Quellen Amalar und Isidor oder auf die kanonistische Panormia zurückführen können, so bleibt doch der systematischen Eigenart Hugos trotz aller Übernahmen ihr großer Anteil gesichert.“<sup>1767</sup> Von dieser Feststellung H. Weisweilers ausgehend ergibt sich die Aufgabe, den dogmengeschichtlichen Fortschritt bei Hugo von St. Viktor zur Frage der Lehre von der Firmung zu erheben und die Besonderheiten seiner „systematischen Eigenart“ im Einzelnen darzulegen. Dazu soll neben der quellenvergleichenden Methode auch der Versuch unternommen werden, Aussagen Hugos von St. Viktor zur Firmung aus anderen Stellen seines Gesamtwerkes zu erheben, um seine Lehre zu diesem *sacramentum principale* umfassend darzulegen.

#### 4.1.3. Weitere Quellen zur Lehre von der Firmung

Als weitere Quellen sind in seinem Hauptwerk *De sacramentis* die entsprechenden Aussagen des Tauftraktates zu den postbaptismalen Salbungen zu nennen.<sup>1768</sup> Gnadentheologische Aussagen über das Zueinander von Firmung und Anteilhabe am ewigen Leben finden sich im Traktat über die Tugenden und Laster unter der Frage, ob die einmal erworbene Liebe wieder verloren gehen kann.<sup>1769</sup> Dogmatisch bedeutende und wesentlich tiefsinnigere Aussagen zur Firmmaterie des Chrisam als im Firmtraktat selbst, aber auch nochmals zur Nichtwiederholbarkeit der Firmung, finden sich in den Ausführungen Hugos zur Unterscheidung der drei heiligen Öle im Traktat über die Letzte Ölung.<sup>1770</sup> Wie zu Taufe und Eucharistie finden sich Aussagen über den Spender des Sakramentes auch zur Firmung im Traktat über den Ordo, der jedoch zu weiten Teilen wiederum aus Werken Ivos von Chartres übernommen ist<sup>1771</sup>, sowie im Traktat *De unitate ecclesiae*<sup>1772</sup>, wo Hugo von St. Viktor über die Ordnung der Dienste in der Kirche handelt. Im Opusculum *De septem donis Spiritus sancti*<sup>1773</sup> behandelt Hugo von St. Viktor das Wirken der sieben Gaben des Heiligen Geistes und die Wirkungen der Firmung als Sakrament der Geistspendung. In seinem Opusculum *De unione spiritus et corporis*<sup>1774</sup> kommt

<sup>1767</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 242.

<sup>1768</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VI, 11; Berndt, 392-393 / PL 176, 457B-458A.

<sup>1769</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XIII, 11; Berndt, 498,11 – 505,20 / PL 176, 539B-545D („Utrum caritas semel habita amittatur“).

<sup>1770</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XV, 1 u. 3; Berndt, 545-546 / PL 176, 577BC u. 578B.

<sup>1771</sup> Vgl. *De sacramentis* II, III, 12 u. 13; Berndt, 352-355 / PL 176, 428A-430C.

<sup>1772</sup> Vgl. *De sacramentis* II, II, 5; Berndt, 339-340 / PL 176, 418D-419B.

<sup>1773</sup> Vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

<sup>1774</sup> Vgl. ebd.



Hugo von St. Viktor auf die Belebung des Leibes durch die Geistseele und die Nähe des Geistes zum Element des Feuers zu sprechen, ohne hierbei jedoch auf die Geistgabe als Wirkung der Firmung einzugehen.<sup>1775</sup>

Von alttestamentlichen Vorbildern oder gar Vorgängersakramenten ist in Hugos dogmatischen Schriften insgesamt so wenig die Rede, wie er in seinen exegetischen und mystischen Schriften überhaupt nirgends explizit auf das Sakrament der Firmung zu sprechen kommt.<sup>1776</sup>

#### 4.2. Die Einsetzung der Firmung

In den theologischen Werken der Frühscholastik finden sich zur Frage der Einsetzung der Firmung widersprüchliche Aussagen.<sup>1777</sup> Die Schwierigkeit lag darin, daß in der Heiligen Schrift von einer Einsetzung der Firmung durch Christus nichts zu lesen ist.<sup>1778</sup> Zum anderen verbanden die Theologen der Frühscholastik die Frage nach der Einsetzung so stark mit der konkreten Form der Sakramentsspendung, daß allgemeinere Schriftstellen wie Joh 20,22, Lk 22,31 oder Mk 10,14 nur sehr selten für die Einsetzung des Sakraments durch Christus herangezogen wurden.<sup>1779</sup> Erstmals bei Magister Simon findet sich eine klare Aussage, daß die Handauflegung - und nur diese - als Sakrament von Christus eingesetzt worden sei<sup>1780</sup>, während die Mehrheit der Theologen des 12. Jahrhunderts der Meinung zuneigte, daß das ganze Sakrament – Handauflegung und Salbung - seine Einsetzung den Aposteln oder der Kirche verdankt.<sup>1781</sup> Für Hugo von St. Viktor war W. Knoch der Meinung, Christus als „institutor“ ausmachen zu können, was ein sehr früher Beleg für diese Meinung wäre.<sup>1782</sup> Wie die eingehendere Untersuchung der Thematik zeigen wird, muß eine Aussage in dieser Richtung allerdings relativiert werden. Im Unterschied zum Tauftraktat, in dem Hugo von St. Viktor der Frage, wann die Taufe eingesetzt wurde, ein umfangreiches Kapitel widmet, kommt er bezüglich der Einsetzung der Firmung mit wenigen Zeilen aus. Diese finden sich im ersten und zweiten Kapitel des Firmtraktates. Im ersten Kapitel ist von der Einsetzung der Chrisamsalbung, im zweiten vom Anfang der

<sup>1775</sup> Vgl. Piazzoni, II „De unione spiritus et corporis“, 884-888.

<sup>1776</sup> Durchgesehen wurden dazu nur die als echte oder wahrscheinlich echte Schriften Hugos einzustufenden Werke.

<sup>1777</sup> Vgl. Weisweiler, Die Firmung in der Frühscholastik, 487.

<sup>1778</sup> Vgl. ebd. Die später für die Einsetzung der Firmung durch Christus angeführte Stelle Lk 22, 31 findet sich als Schriftbeleg dafür erst im 13. Jh im Clm 22233, fol. 13<sup>v</sup>.

<sup>1779</sup> Joh 20, 22 wurde von Alanus von Lille, Mk 10, 14 von Robert von Courcon, Lk 22, 31 von Anonym. Clm 22233, fol. 13<sup>v</sup>. herangezogen. Vgl. Weisweiler, Die Firmung in der Frühscholastik, 485-487.

<sup>1780</sup> Vgl. Weisweiler, Die Firmung in der Frühscholastik, 482.

<sup>1781</sup> Vgl. ebd., 487.

<sup>1782</sup> Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 95.

Handauflegung die Rede. Beide Zeichen, Chrisamsalbung und Handauflegung, konstituieren für Hugo das Sakrament der *confirmatio*.<sup>1783</sup>

#### 4.2.1. Die Einsetzung der Chrisamsalbung

H. Weisweiler hat aufgewiesen, daß Hugo von St. Viktor sich für das erste Kapitel des Firmtraktats auf Isidors Schrift *De ecclesiasticis officiis* stützte.<sup>1784</sup> Auch die neue *De sacramentis*-Edition von R. Berndt nennt Isidor von Sevilla als Vorlage.<sup>1785</sup> Wie die folgende synoptische Darstellung zeigt, ist dies gewiß möglich, zumal Hugo auch an anderer Stelle auf Isidor zurückgegriffen hat<sup>1786</sup>, jedoch vom Text her keineswegs sicher zu belegen. Isidor ist nirgends so ausführlich zitiert, noch ist sein Gedankengang ununterbrochen so übernommen, daß die Behauptung einer Bezugnahme auf ihn als literarkritisch gesichert gelten könnte, wie die folgende Synopse zeigt, in der die gleichlautenden Wörter markiert sind:

##### Isidor v. Sevilla

*De ecclesiasticis officiis II, 26*<sup>1787</sup>

*Chrismae unguentum Moyses primum in Exodo, iubente domino, et composuit et confudit; quo primi Aaron et filii eius in testimonium sacerdoti et sanctitatis peruncti sunt. Deinde quoque et reges eodem chrismate sacrabantur; unde et christi nuncupabantur, sicut scriptum est: „Nolite tangere christos meos“. Eratque eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio, qua Christus figurabatur.*

##### Hugo von St. Viktor

*De sacramentis II, VII, 1*<sup>1788</sup>

*Chrsimatis unctionem iam ab antiquo in veteri testamento institutam legimus, qua tunc quidem reges solum et sacerdotes liniebantur.*

*Quorum unctione singularis ille unctus praefigurabatur, qui prae cunctis participibus suis unctus est, ut cum illo participarent in nomine, qui*

<sup>1783</sup> Vgl. *De sacramentis II, 2*; Berndt, 397, 20-21 / PL 176, 459D-460CD: „... confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrsimatis per impositionem manus in fronte signatur.“

<sup>1784</sup> Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 238. Bei Ott, *Hugo und die Kirchenväter*, 322, fehlt ein Hinweis auf Isidor, woraus jedoch nicht geschlossen werden kann, daß Ott die Parallelität Hugos mit Isidor ablehnte.

<sup>1785</sup> Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*, 397.

<sup>1786</sup> Als Beispiel sei der Traktat über die Weihen genannt; vgl. Ott, *Hugo und die Kirchenväter*, 312.

<sup>1787</sup> Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis II, 26*; CChr.SL 113, 106, 2-15 / PL 83, 823A-824A.

<sup>1788</sup> *De sacramentis II, VII, 1*; Berndt, 397, 11-17 / PL 176, 459CD.

<sup>1789</sup> „Unguimur“ nach CChr.SL 113, 106 statt wie in PL 83, 824A falsch: „ungimus“.

*Unde et ipsud nomen a chrismate ducitur. Sed postquam dominus noster, verus rex et sacerdos aeternus, a deo patre caelesti ac mystico unguento est dilibutus, iam non soli pontifices et reges sed omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur, pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis.*

*Ergo quia **genus** sacerdotale et **regale** sumus, ideo post lavacrum unguimur<sup>1789</sup> ut Christi nomine censeamur.*

*participes illius esse mererentur in unctione. A **chrismate** enim Christus dicitur, et a Christo Christianus nominatur.*

*Propterea ex quo nomen omnes communicare coeperunt, omnes unctionem accipere debuerunt, quia in Christo omnes **genus** electum sumus, et **regale** sacerdotium.*

Hugo von St. Viktor führt wie Isidor, jedoch mit eigenen Worten, den Gedanken der Königs- und Priestersalbung im Alten Testament an. Die Schriftzitate Isidors fehlen bei Hugo. Zwar führt Hugo von St. Viktor seine Ausführungen wie Isidor damit fort, daß die alttestamentlichen Salbungen auf Christus hinweisen sollten und daß die Bezeichnung Jesu als Christus von der Salbung herrührt, doch sind diese Ideen so althergebracht wie allgemein, daß sie Zweifel an Weisweilers textkritischer These aufkommen lassen, „die Eigenarbeit Hugos“ habe nur darin bestanden, „den tiefen Gedankengang Isidors noch kürzer und deutlicher zu machen“<sup>1790</sup> Dasselbe gilt für den von beiden angeführten „locus classicus“ im ersten Petrusbrief. Daß Hugo von St. Viktor dann die zweimal von Isidor angeführten Gedanken von Christus als wahren König und ewigem Priester aber mit keiner Silbe erwähnt, spricht deutlich gegen die These, er habe seine Gedanken aus Isidors Werk direkt zusammengestellt, da es Hugo von St. Viktor sonst hier unterlassen hätte, einen seiner Lieblingsgedanken aufzugreifen, mit dem er den Prolog seines Hauptwerkes *De sacramentis* programmatisch begonnen hatte.<sup>1791</sup> Da Hugo von St. Viktor keine allgemeine Scheu hatte, längere Abschnitte wörtlich zu zitieren, erscheint es gegen H. Weisweilers These als wahrscheinlicher, daß er das

<sup>1790</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 239. Es ist zu bezweifeln, ob etwa ein so allgemein bekannter Gedanke wie derjenige: „a chrismate Christus dicitur“ auf eine Vorlage Isidors schließen läßt oder die These einer Vorlage auch nur erhärtet. Weisweiler muß denn auch mehrfach betonen, Hugo habe viel Eigenarbeit in der Ausdehnung und Umarbeitung der Ideen Isidors geleistet. Nicht unwahrscheinlich erscheint hingegen die Annahme, daß er – wie Isidor seinerseits – in gründlicher Kenntnis der Kirchenväter und Theologen vor seiner Zeit ganz allgemein bekannte Schriftworte zur Salbung erklärt und vertieft hat.

<sup>1791</sup> Vgl. *De sacramentis* I, Prol.; Berndt, 32, 2-6 / PL 176, 183B: „Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti, qui ante eius adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea veniunt usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes.“

genannte Opusculum Isidors zwar womöglich kannte, hier aber nicht direkt benutzte, sondern womöglich aus Erinnerung schöpfte.<sup>1792</sup>

Hugo von St. Viktor beginnt den Firmtraktat mit der Einsetzung des Sakramentes. Nicht erst durch Christus, sondern schon in alttestamentlicher Zeit wurde die Salbung mit Chrisam eingesetzt, die damals freilich nur Könige und Priester erhalten haben. Hugo von St. Viktor verwendet – anders als Isidor – die von seiner allgemeinen Sakramentsdefinition her bekannte Begrifflichkeit: *institutum*. Der Name eines Institutors der alttestamentlichen Salbung wird – anders als Mose bei Isidor – von Hugo nicht genannt. Jedoch wird durch die alttestamentlichen Salbungen der einzigartige Gesalbte vorausgedeutet, der vor den Vielen gesalbt wurde, die durch die Salbung Anteil an ihm und an seinem Namen – „Christus“ – erhalten: Jesus Christus. Wie er den messianischen Titel von der alttestamentlichen Salbung her trägt, tragen die Christen diesen Namen von daher, daß sie an Christus Anteil haben. Die alttestamentliche Einsetzung der Salbung mit Chrisam hatte also von vornherein den Sinn, auf den Gesalbten hinzuweisen, der den Vielen Anteil an ihm und seinem Namen „Christus - Christ“ geben würde, indem diese selbst gesalbt würden. Diese neue Art von Salbung wurde zwar erst durch Christus möglich, so daß sie dem Sinn nach von ihm eingesetzt wurde.<sup>1793</sup> Anders als die Taufe, die in der Beschneidung nur ein Vorausbild hat, wurde die Salbung mit Chrisam, ähnlich wie das Ehesakrament, aber bereits als Sakrament des Alten Bundes eingesetzt.

Die Bezeichnung „Sakrament“ trifft für die alttestamentliche Salbung der Könige und Priester mit Chrisam jedoch nur im allgemeinen Sinne eines heiligen Zeichens, nicht aber im Sinne der allgemeinen Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor zu, derzufolge ein Sakrament nicht nur eine Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem haben und von Gott eingesetzt sein, sondern auch das Heil enthalten und vermitteln muß.<sup>1794</sup> Er nennt die Salbung mit Chrisam auch an keiner Stelle *sacramentum*. Sie ist deshalb als Sakrament des Alten Bundes von der *confirmatio* als Sakrament Christi zu unterscheiden, die in Salbung und Handauflegung besteht und die Gnade des Heiligen Geistes zur Stärkung vermittelt.<sup>1795</sup> Anders als die Ehe,

<sup>1792</sup> Gegen Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 238, und Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 94. Die Fußnote mit dem Zitat aus Weisweiler in Knoch, Einsetzung, 94, Amn. 403 muß richtig lauten: „Weisweiler, Arbeitsmethode, 238 (im Widerspruch zu 239!): „In der Tat ... zusammenzustellen.“

<sup>1793</sup> Vgl. Knoch, Die Einsetzung der Sakramente, 94f.: „Die Nennung des ‚institutor‘ ist überflüssig, da er schon im Namen der unctio vorausdeutend mitgenannt ist: „a chrismate enim Christus dicitur.“ Die These Kochs scheint für Hugo durchaus stimmig zu sein, da er auch bei anderen Sakramenten die Einsetzung durch Christus implizit anführt; vgl. etwa zum Ehesakrament, das ebenfalls vor Christus eingesetzt wurde: De sacramentis II, XI, 3; Berndt, 425, 12-15 / PL 176, 481B: „Prima institutio coniugium proposuit in foedere dilectionis, ut in eo sacramentum esset societatis, quae in spiritu constat inter Deum et animam. Officium autem coniugii in commixtione carnis proposuit, ut in eo sacramentum esset societatis, quae in carne futura erat inter Christum et ecclesiam.“

<sup>1794</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 1-3 / PL 176, 317D.

<sup>1795</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 2; Berndt, 397, 20-21 / PL 176, 459D-460CD: „Manus impositio, quae usitato nomine confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur.“ Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 6-7 / PL 176, 460D-461A: „Illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem, hic gratia datur ad confirmationem.“

die im Alten und Neuen Bund dasselbe Sakrament ist, ist die Salbung mit Chrisam im Alten Bund nicht dasselbe Sakrament wie die Firmung im Neuen Bund. Beide verwenden jedoch dasselbe von Gott eingesetzte Zeichen der Salbung mit Chrisam.

Hugo von St. Viktor benennt zu Beginn des Firmtraktates die Einsetzung der Chrisamsalbung ausdrücklich als Einsetzung eines Zeichens im Alten Bund. Dieses Zeichen, das durch seinen Namen bereits auf Christus hindeutete, findet seine Erfüllung, Fortführung und Ausdehnung im Neuen Bund, in dem zur Chrisamsalbung die Handauflegung hinzutritt und so ein der Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor genügendes und erstrangiges Sakrament eingesetzt wurde. Die Erfüllung des alttestamentlichen Zeichens ist von der Bezeichnung Christi als des erwarteten Gesalbten, die Fortführung des alttestamentlichen Zeichens von der Weiterverwendung des Chrisams als Bestandteil der *confirmatio* und die Ausdehnung des alttestamentlichen Zeichens vom Einschluß aller Getauften<sup>1796</sup> in den Kreis der Empfänger des Sakramentes her zu verstehen.

#### 4.2.2. Die Einsetzung der Handauflegung

Im zweiten Kapitel des Firmtraktates kommt Hugo von St. Viktor auf die Einsetzung der Handauflegung zu sprechen, die im Neuen Bund zur Chrisamsalbung hinzutritt und das neue Sakrament konstituiert. Als literarische Vorlagen dieses Kapitels nennt H. Weisweiler das 27. Kapitel von Isidors *De ecclesiasticis officiis*, während L. Ott mit J. de Ghellinck auf die *Panormia* Ivos von Chartres, Kapitel 115-118, verweisen.<sup>1797</sup> R. Berndt nennt für das zweite Kapitel des Firmtraktates nur Ivos *Panormia* als Quelle.<sup>1798</sup>

**Isidor v. Sevilla**  
*De ecclesiasticis officiis*  
**II, 27**<sup>1799</sup>

(1) *Sed quoniam post  
baptismum per episcopos  
datur spiritus sanctus cum  
manuum impositione, hoc*

**Ivo von Chartres**  
*Panormia I*<sup>1800</sup>

(Eusebius papa) *Manus  
quoque impositionis*

**Hugo von St. Viktor**  
*De sacramentis II,*  
**VII, 2**<sup>1801</sup>

„*Manus impositio,  
quae usitato nomine*

<sup>1796</sup> Vgl. auch *De sacramentis II, VII, 4*; Berndt, 398, 24-25 / PL 176, 461BC: „... sed haec duo ita coniuncta sunt in operatione salutis, ut nisi morte interveniente omnino separari non possint.“

<sup>1797</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 239f., sowie: Ott, *Hugo und die Kirchenväter*, 322. Vgl. *De Ghellinck, Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 315.

<sup>1798</sup> Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*, 397.

<sup>1799</sup> Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis II, 27*; CChr.SL 113, 107,2 – 108,40.

<sup>1800</sup> Ivo von Chartres, *Panormia I, 115-118*; PL 161, 1069D-1071A.

<sup>1801</sup> *De sacramentis II, VII, 2*; Berndt, 397, 20-24 / PL 176, 459D-460D.

in Actibus Apostolorum apostolos fecisse meminimus. Sic enim dicit: „Factum est autem ut, dum Apollo esset Corintho, Paulus peragratis superioribus partibus veniret Ephesum, ibique cum invenisset quosdam discipulos, dixit ad illos, si spiritum sanctum accepistis credentes. At illi dixerunt ad eum: Neque si spiritus sanctus sit audivimus. Dixitque eis: In quo ergo baptizati estis? At illi dixerunt: In Johannis baptismatum. Ait autem Paulus: Johannis baptizavit baptismum paenitentiae, plebi dicens in eum, qui venturus est post ipsum ut crederent, hoc est in Iesum Christum. Quod cum audissent, baptizati sunt in nomine domini Jesu, et cum inposuisset illis manum Paulus, venit spiritus sanctus in illis, loquebanturque linguis et prophetabant.“

(2) Item alio loco: „Cum audissent autem qui erant Hierusolimis apostoli, quod accepit Samaria verbum dei, miserunt ad illos Petrum et Johannem; qui cum venissent oraverunt pro illis ut

sacramentum, magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus, nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur ac scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent nunquam perfici potest, aut fieri debet. Nam si alterum praesumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta ...

confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur;

*acciperent spiritum sanctum. Nondum enim in nullo eorum descenderat, tantum vero baptizati erant in nomine domini Iesu Christi. Tunc inponebant illis manus, et accipiebant spiritum sanctum.*“

(3) *Spiritum autem sanctum accipere possumus, dare non possumus, sed ut detur dominum invocamus. Hoc autem a quo potissimum fiat, quemadmodum sanctus papa Innocentius scripserit, subiciam. Dicit enim non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbiteri, licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent.*

(4) *Hoc autem **solis pontificibus deberi** ut vel consignent vel **paraclitum spiritum tradant**; quod non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et superior illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit Petrum et Johannem esse directos qui iam baptizatis **traderent spiritum sanctum**. Nam **presbiteris seu extra episcopum sive praesente episcopo, cum baptizant, crismate baptizatos unguere licet sed quod ab episcopo***

(Innocentius I.)

***Presbyteris seu extra episcopum, sive praesente episcopo, cum baptizant, crismate baptizatos unguere liceat; sed quod ab episcopo fuerit***

***solis episcopis** apostolorum vicariis **debetur**, ut Christianum consignent, et **spiritum paraclitum tradant**; sicut in primitiva ecclesia **Spiritum sanctum** per impositionem manuum **dandi** soli apostoli potestatem habuisse leguntur.“*

*fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt spiritum paraclitum.*

*(5) Haec sunt parva ex multis quae probabilium virorum novimus percepisse doctrinis. Quorumque eloquia proinde quibusdam in locis a nobis interiecta esse noscuntur, ut sermo noster paternis sententiis firmaretur.*

*consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare; quod solis debetur episcopis cum tradunt Paracletum...*

*(Gregorius) Presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non praesumant. Sed presbyteri baptizatos unguunt in pectore, ut episcopi postmodum confirmant in fronte.*

*(Rabanus) Novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum ad praedicandum aliis idem donum, quod ipse in baptisate consecutus est, per gratiam vitae donatus aeternae. Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate; per pontificem vero in fronte, ut in priore unctione significetur super ipsum Spiritu sancti descensio ad habitationem Deo consecrandum; in secunda quoque ut eiusdem Spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis, in hominem venire declaretur.*



Der literarische Vergleich zeigt, daß die Frage, ob Hugo von St. Viktor die Texte Isidors und Ivos oder einen von beiden als literarische Vorlage benutzt hat, schwerer zu beantworten ist, als es nach den Aussagen von L.Ott, H. Weisweiler und J. de Ghellinck scheint. Die einzigen Wendungen, die in allen drei Texten gleich sind, lauten: *solis debetur episcopis* bzw. *solis episcopis ... debetur* sowie die mit jeweils ähnlichen Worten erwähnte Vermittlung des Geistes: *cum tradunt Spiritum Paracletum* (Isidor). Die Ähnlichkeit ist auffällig, insbesondere die Bezeichnung des Geistes als Paraklet, jedoch auch dies, daß sich Isidor und Ivo literarisch ähnlicher sind, als daß beide mit Hugo von St. Viktor übereinstimmen. Für eine Kompilation durch Hugo von St. Viktor spricht, daß die Absicht beider Vorlagen mit derjenigen Hugos übereinstimmt, nämlich die Spendung des Sakraments der Firmung allein durch die Bischöfe auf apostolischen Ursprung zurückzuführen. Dazu müssen alle drei die Frage der Einsetzung der Handauflegung thematisieren. Bei Isidor geschieht dies durch mehrere ausführliche Zitate aus der Apostelgeschichte. Bei Ivo von Chartres wird in seinem Eusebius-Zitat nurmehr zusammenfassend auf die Praxis der Apostel verwiesen. Hugo von St. Viktor dagegen spricht von einer nur den Aposteln zukommenden Vollmacht (*potestatem*) und ihrer Übertragung auf die Bischöfe als den *apostolorum vicarii*. Auf diese Präzisierung, durch die Hugo von St. Viktor seine möglichen Vorlagen übertrifft, wird bei der Frage nach dem Spender des Sakraments zurückzukommen sein.

Das wichtigste Ergebnis des literarischen Vergleichs bezüglich der Einsetzung der Handauflegung, welche die Abschnitte jeweils einleitet, ist nun aber dies, daß der Gedanke der Zurückführung der Handauflegung auf die Praxis der Apostel sowohl bei Isidor als auch bei Ivo und Hugo von St. Viktor zu finden ist. Dabei zeigt sich jedoch ein wichtiger Unterschied, der in dogmengeschichtlicher Hinsicht interessant ist: Während Isidor die Einsetzung der Handauflegung unter Verweis auf Apg 19 mit einem ausführlichen Schriftzitat begründet und die Handauflegung auf den Apostel Paulus zurückführt, jedoch nur recht allgemein von der „Handauflegung nach der Taufe“ spricht, ist bei Ivo die Handauflegung klar als Sakrament bezeichnet, die Herleitung aus der Praxis der Apostel jedoch von dem juristischen Gedanken geleitet nachzuweisen, daß das alleinige Recht der Bischöfe, die Firmung zu spenden, auf apostolischen Ursprung zurückgeht. Bei Hugo von St. Viktor haben wir sozusagen die Fortführung dessen in konzentriertester Form, wenn er in einem Satz die Beschreibung der sakramentalen Handlung, ihre Bezeichnung, ihre Wirkung und die auf die Apostel zurückgehende Beschränkung des Spenders auf den Bischof erwähnt.

Die Handauflegung ist das, was gewöhnlich als *confirmatio* bezeichnet wird, und somit das Zeichen, dessen Einsetzung das neue christliche Sakrament konstituiert hat. Sie macht zusammen und gleichzeitig mit der Chrisamsalbung das Sakrament aus, durch das der Christ auf der Stirn bezeichnet wird und den Heiligen Geist als den Paraklet empfängt. Die Beschreibung der Einsetzung der Handauflegung erwähnt auch Hugo von St. Viktor freilich mit dem Ziel, damit die

Praxis der Spendung der Firmung nur durch Bischöfe zu begründen. Nichtsdestoweniger läßt sich die Formulierung *sicut in primitiva Ecclesia Spiritum sanctum per impositionem manuum dandi soli apostoli potestatem habuisse leguntur* verstehen als Beschreibung des Anfangs des Firmsakramentes durch die Praxis der Apostel. Mehr als dies, daß Hugo von St. Viktor wie Isidor und Ivo den Beginn der Praxis der Handauflegung, welche Hugo – anders als Isidor und Ivo – als *confirmatio* bezeichnet, auf die Praxis der Apostel zurückführt, läßt sich zur Frage der Einsetzung der Handauflegung nicht sicher sagen.

Die Behauptung von W. Knoch<sup>1802</sup>, daß sich aus dem *a chrismate enim Christus dicitur et a Christo Christianus nominatur* im ersten Kapitel des Firmtraktats auf Christus als *institutor* schließen läßt, ist aus zweierlei Gründen zu relativieren. Zum einen ist für Hugo von St. Viktor die Chrisamsalbung, die nach seinen Worten bereits im Alten Testament eingesetzt wurde, gerade nicht das die *confirmatio* ausmachende Zeichen. Dieses ist vielmehr die Handauflegung. Zum anderen ist für die Handauflegung nirgends auch nur implizit die Rede davon, daß Christus das Sakrament eingesetzt hat, wie es schon für die Chrisamsalbung zumindest explizit nicht erwiesen werden kann. Daß Hugo von St. Viktor die Einsetzung des Sakraments als Akt der Apostel annahm, kann andererseits aus seinem Rückgriff auf deren Praxis am Anfang der Kirche nicht sicher behauptet werden, da es ihm dabei vor allem darum ging, die Praxis der Spendung allein durch die Bischöfe zu untermauern. Es ist jedoch nicht auszuschließen, ja es spricht sogar am meisten für die Annahme, daß Hugo von St. Viktor eine Einsetzung der Handauflegung durch die Apostel – und so der Firmung als Sakrament aus Salbung und Handauflegung - angenommen hat.<sup>1803</sup>

Nach Textlage und aufgrund der Tatsache, daß spätere Verfechter der Einsetzung durch Christus nicht auf Hugo von St. Viktor rekurrieren, obwohl die Annahme einer Einsetzung durch Christus ein sehr frühes Zeugnis durch einen der angesehensten Theologen des 12. Jahrhunderts dargestellt hätte<sup>1804</sup>, ist es am wahrscheinlichsten anzunehmen, daß Hugo von St. Viktor die faktische Einsetzung der Firmung als Sakrament der Salbung und Handauflegung als aus der Praxis der Apostel kommend annahm, die sich noch in der Eingrenzung des Kreises der Spender widerspiegelt, während die Besonderheit der alttestamentlichen Einsetzung der Chrisamsalbung und ihres Hinweisscharakters auf Christus selbst eine

<sup>1802</sup> Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, 94f.

<sup>1803</sup> Dafür, daß dies denkbar ist, spricht auch, daß Hugo von St. Viktor sich nicht scheute, das Sakrament der Krankensalbung ausdrücklich als „durch die Apostel eingesetzt“ zu bezeichnen. Vgl. De sacramentis II, XV, 2; Berndt, 545, 23 / PL 176, 577D: „Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur.“

<sup>1804</sup> Dazu, daß dies nicht der Fall war, vgl. Weisweiler, Die Firmung in der Frühscholastik, 487f. Insbesondere der hier erwähnte Bonaventura ist bekannt für seine Hochschätzung Hugos von St. Viktor, den er in seinem Opusculum „De reductione artium ad theologiam“ als Universalgenie empfahl.

besondere Bedeutung des Sakraments für das Christsein<sup>1805</sup> herstellt. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich eine Präzisierung der allgemeinen Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor: Wenn sogar ein *sacramentum, in quibus principaliter salus constat*, auch von den Aposteln eingesetzt sein kann, besagt die Feststellung in Hugos Sakramentsdefinition, daß ein Sakrament immer vom *Salvator* eingesetzt sein muß<sup>1806</sup>, nicht unbedingt eine Einsetzung durch Christus selbst, sondern läßt die Möglichkeit einer Einsetzung durch die Apostel zumindest offen.

### 4.3. Die Zeichenhandlung der Firmung

Eine Besonderheit der Sakramententheologie Hugos von St. Viktor ist seine Lehre von den Sakramenten als Medizingefäßen oder als Gefäßen der Gnade Gottes.<sup>1807</sup> Nicht die Gefäße, sondern die in ihnen enthaltene Gnade ist es, die den Empfänger heilt und heiligt und um derentwillen er das Sakrament empfängt. Nicht „aus“ den Sakramenten, sondern „in“ ihnen, so Hugo, empfangen wir das Heil.<sup>1808</sup> Freilich ist die konkrete Materie und Form der Sakramente nicht beliebig. Sie war es in gewisser Weise lediglich für Gott, ist es aber keinesfalls für den Menschen, der nicht gerettet werden kann, wenn er die konkrete Gestalt der Sakramente verachtet und nicht bereit ist, sie in Demut zu empfangen.<sup>1809</sup> Wie die Überlegungen zur Einsetzung der Firmung bereits gezeigt haben, sind Materie und Form der Firmung gewissermaßen aufgeteilt in die Chrisamsalbung und die Handauflegung. Besteht bezüglich ihrer Einsetzung auch ein Unterschied, werden sie bezüglich der Form des Sakraments von Hugo von St. Viktor als Einheit betrachtet, wie seine Beschreibung des Sakraments zeigt<sup>1810</sup>: „Die Handauflegung wird gewöhnlich als Firmung bezeichnet, bei welcher der Christ durch die Chrisamsalbung und die Handauflegung auf der Stirn bezeichnet wird.“

<sup>1805</sup> Vgl. die mehrfache Erwähnung des Wortes „christianus“ im Firmtraktat; vgl. De sacramentis II, VII, 1-2; Berndt, 397 / PL 176, 459C-460D.

<sup>1806</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 17 / PL 176, 318C: „... secunda adiuncta per Salvatorem ...“

<sup>1807</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 216, 19-20 / PL 176, 323BC: „Si ergo vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta, non ex suo sanabunt, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina.“

<sup>1808</sup> De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 212, 11-13 / PL 176, 320: „Non enim sciunt, quod fideles ex istis elementis salutem non quaerunt, etiam si in istis quaerunt; sed ex illo et ab illo quaerunt in istis, a quo iubentur quaerere et credunt se percipere in istis.“

<sup>1809</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217, 3-7 / PL 176, 323CD: „Institutio ergo sacramentorum quantum ad Deum auctorem dispensationis est, quantum ad hominem obedientem necessitatis. Quoniam in potestate Dei est, praeter ista hominem salvare, sed in potestate hominis non est, sine istis ad salutem pervenire. Potuit enim Deus hominem salvare, etiam si ista non instituisset, sed homo nullatenus salvari posset, si ista contemneret.“

<sup>1810</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 2; Berndt, 397, 20-21 / PL 176, 460C: „... qua Christianus unctione chrismaticis per impositionem manus in fronte signatur.“ Vgl. auch De sacramentis II, XV, 1 ; Berndt, 545, 10-13 / PL 176, 577B: „Chrisma ..., quo ... pontifex per impositionem manus confirmandos ungit in fronte.“

### 4.3.1. Materie: Das Chrisam und die Unterscheidung der Heiligen Öle

Da die Handauflegung nicht vermittels eines anderen Elements geschieht, bleibt als Materie der Firmung im Sinne eines sichtbaren Elementes gemäß Hugos Sakramentsdefinition das Chrisam. Auf seine Herstellung und auf die Unterscheidung des Chrisam von anderen Ölen kommt Hugo von St. Viktor an mehreren Stellen zu sprechen, insbesondere im Traktat über die Krankensalbung.<sup>1811</sup> Hier unterscheidet er das Katechumenenöl (*oleum unctionis*), das Chrisam (*oleum principalis chrismatis*) und das Krankenöl (*oleum infirmorum*).<sup>1812</sup> Wenngleich jedes Öl für eine Salbung geweiht wird, wird doch nur jenes Öl *chrisma* genannt, mit dem die erstrangige Salbung ausgeführt wird (*perficitur*).<sup>1813</sup> Hugo von St. Viktor verwendet die Bezeichnung *oleum principalis chrismatis* neben *chrisma*.<sup>1814</sup> Es findet Verwendung zur Salbung des Hauptes der Könige und Bischöfe, zur Scheitel-Salbung der Neugetauften durch den Priester und zur Stirn-Salbung der zu Firmenden durch den Bischof,<sup>1815</sup> jedoch auch bei der Altarweihe und zur Weihe der zwölf Kreuze an den Kirchenwänden im Rahmen des Kirchweihritus'.<sup>1816</sup> Von der Verwendung bei der Firmung aber rührt die Bezeichnung *oleum principalis chrismatis* her, weil bei ihr in vorzüglicher Weise (*principaliter*) der Heilige Geist als der Paraklet vermittelt wird.<sup>1817</sup> Zwar versinnbildlicht das Chrisam auch als Materie der anderen genannten Sakramente jeweils die Sendung des Heiligen

<sup>1811</sup> De sacramentis II, XV, 1; Berndt, 545 / PL 176, 577BC.

<sup>1812</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 545, 6-7 / PL 176, 577B: „Tria sunt genera olei sancti. Primum est oleum unctionis. Secundum est oleum principalis chrismatis. Tertium est, quod dicitur oleum infirmorum.“ Daß Hugo von St. Viktor die Differenzierung der Hl. Öle bewußt ist, er diese Unterscheidung jedoch bei der Besprechung der Kirchweihe nicht anwendet vgl. Neuheuser, Domus dedicanda, 390f.

Zur Aufbewahrung der Hl. Öle – zusammen mit der Eucharistie – im Chrimale und zu dessen Aussehen und liturgischer Verwendung seit dem frühen Mittelalter vgl. Elbern, Baptizatus et confirmatus, 34-43. Elbern, ebd., 36, nimmt an, daß das Chrisamöl in Ampullen im Chrimale aufbewahrt wurde, bei den frühmittelalterlichen Wandermönchen auch ambulant.

<sup>1813</sup> Vgl. De sacramentis II, XV, 1; Berndt 545, 8-10 / PL 176, 545B: „Et tamen cum omne oleum ad unctionem faciendam sanctificetur, non omne oleum principalis chrismatis vocatur, nisi illud solum, quo principalis unctio perficitur, quod etiam singulariter chrisma nominatur.“

<sup>1814</sup> Vgl. ebd; Berndt, 545, 13-14 / PL 176, 577B: „Hoc itaque oleum cum balsamo mixtum chrisma vocatur, sive oleum principalis unctionis.“

<sup>1815</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 545, 10-13 / PL 176, 577B: „Chrisma ..., quo ununtur capita regum et pontificum, quo etiam baptizatos sacerdos ungit in vertice, sicut eodem pontifex per impositionem manus confirmandos ungit in fronte.“

<sup>1816</sup> Die Verwendung des Chrisam zur Altarweihe und zur Kirchweihe nennt Hugo im Traktat über die Krankensalbung zwar nicht, wohl aber im Kirchweihtraktat, so daß es sich im Traktat über die Krankensalbung nicht um eine vollständige Aufzählung handelt. Vgl. die Nennung des Chrisam zur Altarweihe und zur Weihe der zwölf Kreuze an den Wänden der Kirche im Kirchweihtraktat: De sacramentis II, V, 2; Berndt, 371, 11-14 / PL 176, 440D: „Deinde ipsum altare linteo extergitur, et pontifex incensum defert super illud. Postea facit crucem in medio altaris et per quatuor angulos eius de oleo sanctificato. Deinde in circuitu ecclesiae duodecim cruces chrismantur in parietibus, ab ipso pontifice tres per singulos figuratae.“

<sup>1817</sup> Vgl. De sacramentis II, XV, 1; Berndt, 545, 14-15 / PL 176, 577C: „Haec enim unctio, quae chrismate fit, principalis unctio dicitur, quia in ea principaliter paraclitus datur.“

Geistes, dieser wird dort von Hugo von St. Viktor aber nirgends als Paraklet bezeichnet.<sup>1818</sup>

Der Chrisam besteht aus Öl und Balsam.<sup>1819</sup> Die Mischung zweier Flüssigkeiten, welche nur für das Chrisam geschieht, bezeichnet nach Hugo von St. Viktor das Überfließen der Gnade.<sup>1820</sup> Dabei steht das Öl für das Gewissen, das im Sakrament eine innere Salbung erfährt, während der Balsam den guten Ruf symbolisiert, weil sich sein Duft äußerlich zu den Nächsten verbreitet.<sup>1821</sup> So bezeichnet das im Chrisam enthaltene Öl letztlich den Frieden mit Gott im Innern des Gesalbten, der Balsam aber sein nach außen hin sichtbares, beispielhaftes Leben.<sup>1822</sup>

Diese allegorischen Deutungen, die Hugo von St. Viktor im Traktat über die Krankensalbung nennt, werden freilich von der Deutung im Firmtraktat übertroffen: die angeführte Herleitung des Wortes Christus vom Chrisam. Das Chrisam heißt nicht im Nachhinein so, um auf Christus hinzuweisen, von dem die Christen ihren Namen haben, sondern das bereits zur Königs- und Priestersalbung im Alten Bund verwendete Chrisam war immer schon ein Hinweis auf den erwarteten Messias, den Christus, vom dem her der Christ dann seinen Namen hat: *A chrismate enim Christus dicitur, et a Christo christianus nominatur.*<sup>1823</sup>

Während die Verwendung des Katechumenenöles und des Krankenöles auf die Einsetzung der Taufe durch Christus beziehungsweise der Krankensalbung durch die Apostel zurückgeht<sup>1824</sup>, verdeutlicht die Verwendung des Chrisam die gesamte Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes, insofern bereits durch die alttestamentliche Verwendung auf jenen einzigartigen Gesalbten hingewiesen wurde, Jesus Christus, an dessen Gesalbtheit die vielen Christen ihrem Namen und ihrer Würde als Gesalbte nach teilhaben.<sup>1825</sup> So wird das Chrisam auch zum Zeichen dafür, daß die Bezeichnung *christianus* kein exklusiv neutestamentlicher Begriff ist, sondern die Messiaserwartung des Gottesvolkes vor Christus und somit Menschen

<sup>1818</sup> Vgl. etwa das Kapitel „De episcopis“ in „De sacramentis“, wo Hugo von St. Viktor den Heiligen Geist allgemein als den jegliche Heiligung Bewirkenden bezeichnet; vgl. De sacramentis II, III, 13; Berndt, 355, 24 / PL 176, 430C: „... quia omnis sanctificatio constat in Spiritu sancto.“

<sup>1819</sup> Vgl. De sacramentis II, XV, 1; Berndt, 545, 10-11 / PL 577B: „Chrisma enim est oleum cum balsamo mixtum.“

<sup>1820</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 545, 15-16 / PL 176, 577C: „Unde et propter abundantiam gratiae duos liquores mixtos habet: oleum scilicet et balsamum.“

<sup>1821</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 545, 16-17 / PL 176, 577C: „Oleum conscientiae, balsamum famae; oleum, quo intus conscientia perungitur, balsamum, cuius odore foris proximi resperguntur.“

<sup>1822</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 545, 18 / PL 176, 577C: „Oleum intus ad pacem cum Deo; balsamum foris ad exemplum cum proximo.“

<sup>1823</sup> De sacramentis II, VII, 1; Berndt, 397, 14-15 / PL 176, 459D.

<sup>1824</sup> Vgl. De sacramentis II, XV, 1-2; Berndt, 545, 18-23 / PL 176, 577CD: „Est aliud oleum, quod dicitur oleum unctionis, quo catechumeni et neophyti unguuntur in pectore et inter scapulas ad sacramentum baptismi percipiendum. Tertium genus olei est, quod dicitur oleum infirmorum, quod ad praesens sacramentum pertinet. ... Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur.“

<sup>1825</sup> De sacramentis II, VII, 1; Berndt, 397, 12-15 / PL 176, 459D: „Quorum unctione singularis ille unctus praefigurabatur, qui prae cunctis participibus suis unctus est, ut cum illo participarent in nomine, qui participes illius esse mererentur in unctione.“

einschließt, die in der Zeit vor Christus gelebt haben als „Christen, zwar nicht dem Namen, wohl aber der Sache nach“.<sup>1826</sup>

#### 4.3.2. Form: Salbung und Handauflegung

In äußerster Knappheit, dafür an zwei voneinander unabhängigen Stellen in seinem Hauptwerk, beschreibt Hugo von St. Viktor die Form der Spendung des Sakraments der Firmung. Im Firmtraktat hat er dafür, wie bereits oben gezeigt<sup>1827</sup>, möglicherweise auf die Werke *De ecclesiasticis officiis* von Isidor von Sevilla und *Panormia* von Ivo von Chartres zurückgegriffen.

**Isidor von  
Sevilla**  
*De ecclesiasticis  
officiis II, 27*<sup>1828</sup>

*Sed quoniam post  
baptismum per  
episcopos datur  
Spiritus sanctus  
cum manuum  
impositione, hoc  
in Actibus  
apostolorum*

*apostolos fecisse  
meminimus.*

**Ivo von Chartres**  
*Panormia I*<sup>1829</sup>

*(Eusebius papa) Manus  
quoque impositionis  
sacramentum, magna  
veneratione tenendum est,  
quod ab aliis perfici non  
potest, nisi a summis  
sacerdotibus, nec tempore  
apostolorum ab aliis quam  
ab ipsis apostolis legitur ac  
scitur peractum esse, nec ab  
aliis quam qui eorum locum  
tenent nunquam perfici  
potest, aut fieri debet.*

**Hugo von St. Viktor**  
*De sacramentis II,  
VII, 2*<sup>1830</sup>

*„Manus impositio, quae  
usitato nomine confirmatio  
vocatur, qua christianus  
unctione chrismatis per  
impositionem manus in  
fronte signatur, solis  
episcopis apostolorum  
vicariis debetur, ut  
christianum consignent, et  
spiritum paraclitum  
tradant; sicut in primitiva  
ecclesia Spiritum sanctum  
per impositionem manuum  
dandi soli apostoli  
potestatem habuisse  
leguntur.“*

<sup>1826</sup> Vgl. *De sacramentis I, VIII, 11*; Berndt, 203, 1-2 / PL 176, 312D: „Unde patet, quia ab initio et si non nomine, re tamen Christiani fuerunt.“

<sup>1827</sup> Vgl. oben Kap. 4.2.2.

<sup>1828</sup> Isidor v. Sevilla, *De ecclesiasticis officiis II, 27*; PL 83, 824A-826B.

<sup>1829</sup> Ivo von Chartres, *Panormia I, 115-118*; PL 161, 1069D-1071A.

<sup>1830</sup> *De sacramentis II, VII, 2*; Berndt, 397, 20-24 / PL 176, 459D-460D.

Der Vergleich<sup>1831</sup> zeigt, wie die Beschreibung der gleichzeitigen Handauflegung und Salbung als Form des Sakraments der *confirmatio* immer mehr präzisiert wurde. Bei Isidor und Ivo findet sich zur Handauflegung keine gleichzeitige Nennung der Salbung. Sie wird jeweils kurz darauf eigens im Hinblick darauf erwähnt, daß sie nur von den Bischöfen gespendet werden darf.<sup>1832</sup> Bei Hugo von St. Viktor findet sich die Formulierung *unctioe chrismatis per impositionem manus* und somit die präzise Nennung der Form des Sakraments.

Ähnliches gilt für die Änderung von *manus* vom Plural in den Singular. Nach Isidors Beschreibungen müßte man davon ausgehen, daß zuerst die Auflegung beider Hände durch den Bischof erfolgte, an die sich die Salbung mit Chrisam anschloß. In Ivos *Panormia* ist im Eusebius- und im Rhabanus Maurus-Zitat von der Auflegung „der Hand“ in der Einzahl die Rede, nicht aber gleichzeitig von der Salbung. Bei Hugo von St. Viktor findet sich die präzise Beschreibung, daß der Christ vom Bischof durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegung der Hand besiegelt wird, dadurch als Christ bezeichnet wird und den Heiligen Geist empfängt.

#### 4.4. Die Wirkungen der Firmung

In den systematischen Werken der Frühscholastik wurde bezüglich des Firmsakraments besonders darüber nachgedacht, welche Wirkungen der Empfang dieses Sakraments hervorbringt und, im Zusammenhang damit, ob, wann und in welchem Maße es notwendig ist, die Firmung zu empfangen. Die Vorarbeiten, die vor allem in der Anselmschule und bei den Kanonisten dazu bereits in der Zeit vor Hugo von St. Viktor geleistet worden waren und auf die er zurückgreifen konnte, hat H. Weisweiler zusammengestellt.<sup>1833</sup> Bevor wir näher auf Hugos Beitrag und seine Stellung in der frühscholastischen Lehrtradition eingehen, seien die wesentlichen Ergebnisse kurz skizziert.

Die älteste und als Ausgangspunkt der frühscholastischen Überlegungen bedeutendste Sentenz ist jene aus Rabanus Maurus' *De institutione clericorum*<sup>1834</sup>, die oben bereits aus der *Panormia* Ivos von Chartres zitiert wurde.<sup>1835</sup> Die darin erwähnten Wirkungen der Firmung, nämlich der Empfang des Heiligen Geistes zur Stärkung (*ut roboretur*) des Getauften und zur Befähigung, den Glauben anderen zu verkünden (*ad praedicandum aliis*), sowie der Empfang der siebenfachen Gnade des

<sup>1831</sup> Zu der Problematik der literarischen Abhängigkeit vgl. oben Kap. 4.2.2.

<sup>1832</sup> Vgl. oben Kap. 4.2.2.

<sup>1833</sup> Vgl. Weisweiler, Die Firmung in der Frühscholastik, 488-523.

<sup>1834</sup> Vgl. Rabanus Maurus, *De institutione clericorum* I, 30 (*De impositione manus episcopalis et chrismatis sacramento*); Zimpel, 324-328.

<sup>1835</sup> Vgl. oben Kap. 4.2.2.

Heiligen Geistes (*Spiritus sancti septiformis gratia*) zur Heiligung in Fülle<sup>1836</sup>, werden in der Frühscholastik immer wieder rezipiert und weitergeführt. So hat die Schule Anselms von Laon herausgearbeitet, daß die Notwendigkeit der Firmung nach der Taufe darin begründet liegt, daß der Geist bei der Taufe nur zur Vergebung der Sünden, bei der Firmung aber als Hilfe für gute Werke und zum Kampf gegen den Teufel gegeben wird<sup>1837</sup> ähnlich wie die Abaelardschule, die von einer Bewaffnung zum Kampf gegen die Laster spricht.<sup>1838</sup> Die theologischen Schulen vor Hugo von St. Viktor greifen also auf Rabanus' Gedanken von der Stärkung zurück und vertiefen sie im Hinblick auf das, wogegen der Christ zu kämpfen gestärkt werden muß, während sie vom Heiligen Geist zwar als Firmgabe sprechen, jedoch nicht auf die siebenfältige Gabe oder die Befähigung zur Verkündigung eingehen.<sup>1839</sup> Die Idee, daß die Firmung auch die Vergebung der Sünden bewirkt, kam zwar in der Frühscholastik erstmalig auf, jedoch erst in der späteren Abaelardschule und im Kreis um Magister Simon, also in der Zeit nach Hugo von St. Viktor.<sup>1840</sup> Dasselbe gilt für die Lehrmeinung, daß der Empfang der Firmung die himmlische Herrlichkeit des Empfängers vermehre; ein Gedanke, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zur Begründung der Notwendigkeit der Kinderfirmung entstand.<sup>1841</sup> Erst einige Jahrzehnte nach Hugo von St. Viktor, zur Zeit des Petrus Lombardus, findet sich erstmals die explizite Erwähnung, daß die Firmung einen Charakter (*character*) im Empfänger bewirke, der als Charakter der Stärkung beschrieben wird.<sup>1842</sup> Es wird zu fragen sein, ob das damit Gemeinte auch schon vorher zu finden ist.<sup>1843</sup>

Dazu spielt eine Rolle, daß schon Jahrhunderte zuvor immer wieder die Notwendigkeit der Firmung betont worden war. Für die Frage der Notwendigkeit der Firmung war der Brief des Ps.-Melchiades in den pseudo-isidorischen Dekretalen<sup>1844</sup> wichtigster Ausgangspunkt, neben anderen.<sup>1845</sup> Da dort die Firmung

---

<sup>1836</sup> Vgl. Rabanus Maurus, *De institutione clericorum* I, 30; Zimpel, 324,2 – 325,10: „Novissime autem a summo sacerdote per impositionem manus paraclitus traditur illi, spiritus sanctus, ut roboretur per spiritum sanctum ad praedicandum aliis idem donum, quod ipse in baptisate consecutus est, per gratiam vitae donatus aeternae. Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate; per pontificem vero in fronte, ut in priore unctione significetur spiritus sancti super ipsum descensio ad habitationem deo consecrandam; in secunda quoque, ut eiusdem spiritus sancti septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis venire in hominem declaretur.“

<sup>1837</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Firmung in der Frühscholastik*, 491f.

<sup>1838</sup> Vgl. ebd., 494 mit Verweis auf die Epitome; vgl. PL 178, 1740.

<sup>1839</sup> Vgl. ebd., 500. Die anderen dort aufgeführten Werke und Ergebnisse anderer Theologen und theologischer Schulen der Frühscholastik datieren erst nach Hugo von St. Viktor.

<sup>1840</sup> Vgl. ebd., 501.

<sup>1841</sup> Vgl. ebd., 502f.

<sup>1842</sup> Vgl. ebd., 506 mit Hinweis auf Paganus de Corbolio (CIm 22288, fol. 86), der als ältester Nachweis der Formulierung des „character“ als Wirkung der Firmung anzusehen ist.

<sup>1843</sup> Die Frage nach der Unterscheidung der Formulierung und des damit Gemeinten übergeht H. Weisweiler; vgl. Weisweiler, *Die Firmung in der Frühscholastik*, 506f.

<sup>1844</sup> *Decretales Ps.-Isidorianae*, in: P. Hinschius, *Decretales Ps.-Isidorianae*, 245; vgl. Weisweiler, *Die Firmung in der Frühscholastik*, 488.



als Sakrament der Stärkung zum Kampf, im Unterschied zur Taufe als Sakrament der Sündenvergebung, genannt wird, wird in den frühen Schulen der Frühscholastik, insbesondere der Schule Anselms von Laon, der Hugo von St. Viktor nahe steht, die Firmung erst zu einem Zeitpunkt als notwendig angesehen, zu dem der Getaufte gegen die Laster kämpfen muß, also mit dem Unterscheidungsalter, so daß eine Kinderfirmung nicht als heilsnotwendig galt.<sup>1846</sup> In der Zeit nach Hugo von St. Viktor wird, die Heilsnotwendigkeit betreffend, näher unterschieden, ob der Nichtempfang aus Vernachlässigung oder gar Verachtung gegenüber dem Sakrament oder aus Unwissenheit oder mangelnder Gelegenheit geschah. Im letzteren Fall befürchtet die gesamte Frühscholastik nie einen Heilsausschluß wegen des Nichtempfangs der Firmung.<sup>1847</sup> Allerdings datierte H. Weisweiler das Auftauchen eines anderen Gedankens, daß nämlich die Firmung die Taufe vollendet und die Taufe umgekehrt bei Nichtempfang der Firmung aus Verachtung oder Vernachlässigung unvollendet ist, in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts.<sup>1848</sup> Was die Frage der Heilsnotwendigkeit der Firmung angeht, wird sie in der Frühscholastik also übereinstimmend nur für den Fall bejaht, daß die Gelegenheit zum Empfang bestand, jedoch unterschiedlich begründet, zum einen mehr von der Ergänzungsbedürftigkeit der Taufe her, die „nur“ die Sünden vergibt, aber nicht zum Kampf gegen die Laster stärkt, zum anderen von der Würde der Firmung als bedeutendem, vom Bischof gespendeten Sakrament her.<sup>1849</sup>

Die Frage soll nun sein, wie sich Hugo von St. Viktor in diese Lehrentwicklung einfügt, wie er die Notwendigkeit des Empfangs der Firmung begründet und worin er ihre Wirkungen sieht. Was sich in Hugos Schriften im Bezug auf den Heiligen Geist als Firmgabe übrigens nicht findet, ist die heilsgeschichtliche Andeutung eines irgendwie gearteten „Zeitalters des Heiligen Geistes“, ein Gedanke, der sich zu seiner Zeit durch das Katharer- und Parakletentum und später insbesondere durch Joachim von Fiore entweder als Idee einer armen, geistigen, weltlich machtlosen oder einer auf das Komtemplative beschränkten Kirche ausbreitete.<sup>1850</sup>

---

<sup>1845</sup> Vgl. ebd., 514. Weisweiler nennt dort insb. die bei Ivo von Chartres und im Decretum Gratiani zitierten Ps.-Urban, Omnes fideles und die Konzilien von Worms, Mainz und des Concilium Aurelianense.

<sup>1846</sup> Vgl. Weisweiler, Die Firmung in der Frühscholastik, 514f.

<sup>1847</sup> Vgl. ebd., 516f.

<sup>1848</sup> Vgl. ebd., 518f.

<sup>1849</sup> Vgl. ebd., 523.

<sup>1850</sup> Vgl. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor, 113-115. Die von Schneider, 113, angeführte Miscellanea-Stelle muß als unechte Quelle angesehen und kann für Hugos Geschichtsdenken nicht herangezogen werden.

#### 4.4.1. Die Heilsnotwendigkeit der Firmung

Wie die Taufe gilt Hugo von St. Viktor auch die Firmung als eines der drei *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, so daß sich die Frage nahe legt, welche Rolle die Firmung auf dem Weg des Menschen zum Heil spielt. Bereits bei der Behandlung der Heilsnotwendigkeit der Taufe wurde gezeigt, daß Hugo von St. Viktor eine absolute Heilsnotwendigkeit bezüglich irgendeines Sakramentes insofern nicht kennt, als er grundsätzlich davon ausgeht, daß Gott in seinem Heilswillen auch nach Einsetzung der Sakramente frei bleibt, Menschen auch ohne diese zu retten, der Mensch aber nach Einsetzung eines Sakramentes keinesfalls mehr frei ist, von sich aus zu entscheiden, ob er mit oder ohne das Sakrament gerettet werden will, da dies der Verachtung Gottes gleich kommt, der die Sakramente eingesetzt hat.<sup>1851</sup> Wo ein Mensch den Glauben zusammen mit der (Gottes-) Liebe besitzt und die Sakramente nicht verachtet, sondern, wie es aus Glaube und Liebe zu Gott notwendig folgt, zu empfangen wünscht, ist ihm das Heil nicht deshalb verwehrt, nur weil eine Notlage den äußerlichen Empfang des Sakraments verhinderte.<sup>1852</sup> Diese klaren allgemeinen Aussagen zur Heilsnotwendigkeit der Sakramente, die Hugo im Sakramententraktat seines Hauptwerks entwickelt, illustriert er dort ausschließlich am Beispiel der Taufe.<sup>1853</sup> Daß er im Hinblick auf die Heilsnotwendigkeit des Empfanges bei Möglichkeit und Gelegenheit mit *sacramenta* nicht alle Sakramente meint, ergibt sich aus dem siebten Kapitel, wo er dafür nur die *sacramenta principalia* nennt, zu denen neben Taufe und Eucharistie auch die Firmung gehört.<sup>1854</sup> So zählt die Firmung für Hugo von St. Viktor zu den Sakramenten, ohne die bei entsprechender Möglichkeit zum Empfang das Heil nicht erlangt werden kann.

Diese Möglichkeit ist im Vergleich zur Taufe jedoch für die Firmung in zweierlei Hinsicht verschieden. Während die Taufe einem Empfänger jeglichen Alters im Notfall von jedem Mensch gespendet werden kann, setzt die Firmung vom Spender her einen Bischof, vom Empfänger her zumindest die Taufe voraus, so daß die Möglichkeit ungleich eingeschränkter ist.

---

<sup>1851</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217, 3-10 / PL 176, 323CD: „Institutio ergo sacramentorum quantum ad Deum auctorem dispensationis est, quantum ad hominem obedientem necessitatis. Quoniam in potestate Dei est praeter ista hominem salvare, sed in potestate hominis non est, sine istis ad salutem pervenire. Potuit enim Deus hominem salvare, etiam si ista non instituisset, sed homo nullatenus salvari posset, si ista contemneret. Dicit scriptura: Non potest salvari, qui baptizatus non fuerit. Qui hoc vel hoc non fecerit, salvari non potest. Et confitemur, quia verum est, et quia salvari homo non potest, qui caret his, sine quibus ab homine salus haberi non potest. Homo sine his salvari non potest, sed Deus sine his salvare potest.“

<sup>1852</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 8; Berndt, 222, 4-7 / PL 176, 328AB: „Verumtamen ubi fides cum dilectione est, sicut non minuitur meritum, etiam si opus, quod in vero proposito devotionis est, exterius non perficitur, sic salutis effectus non impeditur, etiam si sacramentum, quod in vera voluntate et desiderio est, articulo necessitatis excluditur.“

<sup>1853</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217 / PL 176, 323D und 324AB.

<sup>1854</sup> Vgl. oben Kap. 2.4.2.1.

## 4.4.2. Ekklesiologische Wirkung: Firmung und Eingliederung in die Kirche

### 4.4.2.1. Das Verhältnis von Taufe und Firmung

Nachdem gezeigt wurde, daß die Taufe und die Firmung für Hugo von St. Viktor zwar beide in gleichem Maße heilsnotwendig sind und ihr Nichtempfang aus Mißachtung vom Heil ausschließt, die Taufe aber insofern vorrangiger ist, als die Möglichkeit, sie zu empfangen, ungleich größer und allgemeiner ist, ist zu fragen, wie Hugo von St. Viktor die Wirkung der Firmung bezüglich der Eingliederung des Empfängers in die Kirche denkt. Ohne explizit auf die christliche Initiation zu rekurrieren, deren sakramentaler Ausdruck in der Taufe und der Firmung – neben der Eucharistie - zu finden ist, reflektiert Hugo von St. Viktor im fünften Kapitel des Firmtraktes zunächst das Verhältnis von Taufe und Firmung hinsichtlich der ihnen entgegenzubringenden kirchlichen Reverenz. Das Kapitel ist, wie Ludwig Ott festgestellt hat<sup>1855</sup>, von der Ps.-Melchiades-Sentenz in der Panormia Ivo von Chartres abhängig.

#### Ivo von Chartres

##### *Panormia I, 114*<sup>1856</sup>

*De his, de quibus rogastis vos idem, utrum maius est sacramentum manus impositionis episcoporum, aut baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum,*

*et sicut unum maioribus est, id est summis pontificibus accomodatum, quod a maioribus perfici non potest, ita et maiori veneratione venerandum et tenendum est.*

*Sed ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, ut ab invicem, nisi morte praeviente, nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non potest.*

#### Hugo von St. Viktor

##### *De sacramentis II, VII, 5*<sup>1857</sup>

*De sacramento confirmationis, id est impositionis manuum etiam quaeritur, utrum maius sit sacramentum quam baptismus. Sed sicut sacri canones definiunt, utrumque magnum omnino est sacramentum et summa devotione pensandum.*

*Quamvis tamen alterum, id est impositio manuum in eo, quod a solis pontificibus celebratur, maiori videatur reverentia colendum,*

*sed haec duo ita coniuncta sunt in operatione salutis, ut nisi morte interveniente omnino separari non possint.*

<sup>1855</sup> Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 322.

<sup>1856</sup> Ivo von Chartres, Panormia I, 114; PL 161, 1070CD.

<sup>1857</sup> De sacramentis II, VII, 5; Berndt, 398, 20-25 / PL 176, 461BC.

Der gleichartige Gedankengang und die ähnliche Wortwahl belegen hier eindeutig, daß Hugo von St. Viktor die Stelle aus Ivos Panormia vorgelegen hat. Hugo von St. Viktor übernimmt von Ivo den zentralen Gedanken, daß die Firmung nur insofern als verehrungswürdiger angesehen werden kann, als der Spender des Sakramentes als Bischof an ehrwürdigerer Stelle der kirchlichen Hierarchie steht als der gewöhnliche oder gar außergewöhnliche Spender der Taufe, daß aber beide als große Sakramente anzusehen sind. Die hauptsächliche Sinnrichtung liegt hier also bei Ivo und bei Hugo nicht, wie von L. Ott behauptet, darin, „den Vorrang der Firmung aus der höheren Würde des Spenders“ zu begründen<sup>1858</sup>, sondern in der von Hugo von St. Viktor wörtlich aus Ivos Text übernommenen Aussage: *utrumque magnum sacramentum*: Beide Sakramente sind im wesentlichen gleich groß und dürfen deshalb nicht voneinander getrennt werden – *nullatenus possint segregari / separari non possint* – es sei denn, der Tod tritt dazwischen.

Beim synoptischen Lesen fallen jedoch außer dieser Gemeinsamkeit zwei Unterschiede auf. Der eine bezieht sich auf die kanonistische Frage, ob die Taufe ohne die beabsichtigte nachfolgende Firmung gespendet werden darf. Die dazu in der Panormia zu lesende und dort kanonistisch gedachte Bemerkung, daß das eine Sakrament ohne das andere nicht in rechter Weise vollendet werden kann, läßt Hugo von St. Viktor bezeichnenderweise weg, wohl deshalb, weil dieser Satz bedenklich wäre, würde man ihn dogmatisch verstehen. Während bei Ivo der Begriff *rite* im Zentrum steht, würde in Hugos Werk das *perfici* erklärungsbedürftig werden. Hugo von St. Viktor war sich also wohl nicht nur der Problematik der Übernahme kanonistischer Sätze in ein dogmatisches Werk bewußt, er hat auch den richtigen Schluß gezogen, den Satz wegzulassen, da er, dogmatisch verstanden, die Rechtmäßigkeit oder den Sinn einer Taufe, auf die keine Firmung folgt, in Frage stellen würde und den Gedanken aufkommen ließe, es seien im Grunde nicht zwei Sakramente, sondern ein Sakrament in zwei Stufen.

Ein weiterer Unterschied bezieht sich auf die Frage nach der Wirkung der Firmung. Mit den Worten *in operatione salutis* begründet Hugo von St. Viktor die Verbindung von Taufe und Firmung und so die Notwendigkeit, beide Sakramente zu empfangen, nicht wie in der Panormia von der wechselseitigen Vollendung der Sakramente her, sondern mit dem Hinweis auf die Hervorbringung des Heils, die durch beide geschieht und die beide verbindet. Wenn Taufe und Firmung aber darin eng miteinander verbunden sind, muß ihre Heilswirkung ähnlich sein. Die Ähnlichkeit besteht, wie zu zeigen sein wird, in der Vollendung der Eingliederung in den Leib Christi, nicht aber in der Wiederholung der Wirkungen der Taufe.

Im dritten Kapitel des Firmtraktates grenzt Hugo von St. Viktor die Wirkungen der Taufe von denen der Firmung ab. Wie nämlich, so Hugo, in der Taufe die Vergebung der Sünden empfangen wird, so wird durch die Handauflegung

---

<sup>1858</sup> Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 322.

der Heilige Geist empfangen. Dort wird die Gnade zur Vergebung der Sünden gegeben, hier aber wird die Gnade gegeben zum Feststehen (*ad confirmationem*).<sup>1859</sup> Auch wenn Hugo von St. Viktor nirgends explizit sagt, daß die Firmung keine sündenvergebende Wirkung hat, ist es wahrscheinlich, aus dieser abgrenzenden Gegenüberstellung der Wirkungen von Taufe und Firmung zu schließen, daß er die Vergebung der Sünden nicht als Wirkung des Sakraments der Firmung ansieht.

#### 4.4.2.2. Die Firmung als Stärkung zum Feststehen in der Kirche

Die Ähnlichkeit der Heilswirkung von Taufe und Firmung sieht Hugo von St. Viktor darin, daß die Firmung im Prozeß der Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi eine die Taufe ergänzende Wirkung freisetzt, die nur dann nicht erforderlich ist, wenn der Empfänger das Alter gar nicht erreicht, das die Wirkung erforderlich macht. Von daher ist die Bedingung zu verstehen, daß nur der Tod die beiden Sakramente ohne Schaden für den Empfänger voneinander trennen kann.<sup>1860</sup> Wie diese ergänzende Wirkung der Taufe genauer zu verstehen ist, hat Hugo von St. Viktor zwar nicht im einzelnen beschrieben. Es läßt sich jedoch rekonstruieren, wie er sich die Wirkung des Firmsakramentes hinsichtlich der Eingliederung in die Kirche vorstellt. Seine Erläuterung der Bedeutung des Chrisam im Firmtraktat, „*a Christo christianus nominatur*“<sup>1861</sup>, findet sich ebenso – „*a Christo dicitur christianus*“<sup>1862</sup> – zweimal im Traktat über die Kirche<sup>1863</sup>, in dem Hugo von St. Viktor die Kirche als den Leib Christi definiert, der von dem einen Geist belebt und durch den gemeinsamen Glauben geheiligt und eins ist.<sup>1864</sup>

Den Prozeß der Eingliederung stellt Hugo von St. Viktor sich so vor: „Durch den Glauben werden wir Glieder (Christi), durch die Liebe werden wir belebt. Durch den Glauben empfangen wir die Vereinigung (mit Christus), durch die Liebe empfangen wir die Belebung. Im Sakrament werden wir durch die Taufe (mit Christus) vereinigt, durch den Leib und das Blut Christi zu lebendigen Gliedern gemacht. Durch die Taufe werden wir Glieder des Leibes (Christi), durch den

<sup>1859</sup> De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 5-7 / PL 176, 460D-461: „Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem Spiritus paraclitus datur; illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem, hic gratia datur ad confirmationem.“

Die Stelle hat in dem von Hugo für den Firmtraktat verwendeten Werk „De ecclesiasticis officiis libri IV“ des Amalar von Metz (PL 105, 1046D-1050A) keine deutlichen Parallelen und kann als Eigengut Hugos gelten. Vgl. Berndt, Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, 398.

<sup>1860</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 5; Berndt, 398, 24-25 / PL 176, 461C: „... ut nisi morte interveniente omnino separari non possint.“

<sup>1861</sup> De sacramentis II, VII, 5; Berndt, 397, 15 / PL 176, 459D.

<sup>1862</sup> De sacramentis II, II, 2; Berndt, 337, 10 / PL 176, 416D.

<sup>1863</sup> Ebd.; Berndt, 337, 7-10 / PL 176, 416D: „... propter Spiritum Christi, quem accepit; cuius participatio in nomine designatur, quando a Christo christianus appellatur. Hoc itaque nomen signat membra Christi participantia Spiritum Christi, ut ab uncto sit unctus; qui a Christo dicitur christianus.“

<sup>1864</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 336, 22-23 / PL 176, 416B: „Ecclesia sancta corpus Christi est uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata.“

(eucharistischen) Leib Christi aber wird uns die Verlebendigung zuteil.“<sup>1865</sup> In dieser Zuordnung von Glaube und Liebe zu den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie ist die Firmung nicht genannt. Wenn nun die Firmung zwar die Wirkung der Taufe ergänzt, was aber im Prozeß der Heiligung des Menschen und seiner Eingliederung in den Leib Christi im Grunde von jedem Sakrament ausgesagt werden kann, die Firmung als eigenes Sakrament aber auch eine eigenständig darstellbare Wirkung besitzen soll, stellt sich die Frage, wie diese Wirkung aussieht.

Ohne die Firmung explizit zu erwähnen, spielt Hugo von St. Viktor auf sie an, indem er sagt: „Wer auch immer es verdient, das Geschenk einer<sup>1866</sup> Gnade Gottes zu empfangen, soll wissen, daß das, was er (empfangen) hat, nicht ihm allein gehört, auch wenn er allein es hat. Also wird aufgrund dieser Ähnlichkeit die heilige Kirche, das ist die Gesamtheit der Gläubigen, „Leib Christi“ genannt wegen des Geistes Christi, den sie empfängt. Die Teilhabe an ihm wird durch einen Namen bezeichnet, wenn man nämlich von Christus her Christ genannt wird. Dieser Name bezeichnet nämlich die Glieder Christi als diejenigen, die am Geist Christi teilhaben, so daß es vom Gesalbten (Christus) her auch den Gesalbten (Christ) gibt, der sich von Christus her „Christ“ nennt. Das Wort „Christus“ wird nämlich als „der Gesalbte“ gedeutet.“<sup>1867</sup> Die Ableitung der Bezeichnung „Christ“ von Christus als dem Gesalbten, die Hugo von St. Viktor im Firmtraktat wieder aufgreift, spielt für ihn nicht nur eine Rolle im Zusammenhang mit der Deskription und Definition der Kirche als Leib Christi, sondern hängt unmittelbar mit dem Empfang des Geistes Christi durch die Glieder Christi zusammen: Der Name „Christ“ bezeichnet den Träger als Teilhabenden am Geist Christi, und genau dies wird durch die Weitergabe der Salbung vom Haupt zu den Gliedern bezeichnet: *ut ab uncto sit unctus*.<sup>1868</sup>

Mit dieser Salbung kann nichts anderes als die Firmung gemeint sein, deren ekklesiologische Wirkung damit dreifach gekennzeichnet ist: sie versinnbildlicht die Sendung des Geistes von Christus als Haupt zu den Christen als Glieder seines Leibes; sie ist notwendiger Bestandteil der Eingliederung in die Kirche als des Erfülltwerdens mit dem Heiligen Geist und dessen Gnadengeschenken; sie ist schließlich Voraussetzung für die Belebung der Glieder des Leibes Christi.

Die Sendung des Geistes wird deshalb durch die Firmung versinnbildlicht, weil die Bezeichnung mit dem Öl auf dem Haupt dem Herabkommen des Geistes von Christus, dem Haupt, zu den Gliedern seines Leibes ähnlich ist. Hugo von St.

<sup>1865</sup> De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 16-20 / PL 176, 416B: „Per fidem membra efficitur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem; per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficitur membra corporis, per corpus autem Christi efficitur participes vivificationis.“

<sup>1866</sup> So übersetzt, da hier im Sinne einer „gratia gratis data“ zu verstehen.

<sup>1867</sup> De sacramentis II, II, 2; Berndt, 337, 5-10 / PL 176, 416D-417A: „Quisquis ergo donum gratiae Dei percipere meruit, sciat non ad se solum pertinere, quod habet, etiam si solus habet. Hac itaque similitudine ecclesia sancta, id est universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi, quem accipit, cuius participatio in nomine designatur, quando a Christo christianus appellatur. Hoc itaque nomen signat membra Christi participantia Spiritum Christi, ut ab uncto sit unctus; qui a Christo dicitur christianus. Christus quippe unctus interpretatur.“

<sup>1868</sup> Ebd.

Viktor bezieht sich dazu auf den 132. Psalm der Vulgata, wo von der brüderlichen Eintracht die Rede ist, die wie Salböl ist, das vom Haupt hinabfließt auf den Bart und schließlich auf die Mündung des Gewandes.<sup>1869</sup> Das Hinabfließen auf das Gewand bezeichnete das Ausfließen des Geistes in den ganzen Leib Christi und dessen ganze Verlebendigung.<sup>1870</sup> Das Öl, welches das Hinabfließen des Geistes vom Haupt zu den Gliedern kennzeichnet, ist jenes in Jes 61,3 verheißene Freudenöl, auf das in Lk 4,18 angespielt wird: Christus hat es vor allen, die an ihm Anteil haben sollten, in Fülle empfangen, um es dann aus dieser Fülle heraus an alle Glieder seines Leibes auszugießen oder auf sie hinabrinnen zu lassen.<sup>1871</sup> Die Salbung mit dem Chrisam versinnbildlicht so für Hugo von St. Viktor den Weg der Christwerdung: „Wenn du also Christ wirst, dann wirst du Glied Christi, nämlich Glied am Leibe Christi, das teilhat am Geist Christi“.<sup>1872</sup> Die Frage ist freilich, ob die Firmung durch die Chrisamsalbung diesen Weg nur sakramental bezeichnet oder ob das Sakrament auch die Gnade verleiht, diesen Weg gehen zu können.

Die Sendung des Geistes von Christus als Haupt zu den Gliedern seines Leibes versteht Hugo von St. Viktor als die mit Christus gekommene Gnade, welche die beiden Folgen der Erbsünde, *ignorantia und concupiscentia*, heilt, indem sie den unheilen Menschen die Wahrheit erkennen läßt und seine Begierde abkühlt. Diese Gnade erleuchtet den Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit und entflammt in ihm die Liebe zu den Tugenden. Deshalb ist der Geist Christi in der Heiligen Schrift als Feuer bezeichnet: als Licht nämlich zur Erkenntnis und als Flamme zur Liebe.<sup>1873</sup> So wie im Menschen der Geist vom Haupt zu den Gliedern des Leibes herabgelangt, um sie zu bewegen und zu beleben, so steigt der Heilige Geist im Leib Christi von Christus zu den Christen herab.<sup>1874</sup> Daß die Folgen der Erbsünde geheilt werden können, ist dem im Sakrament der Firmung sakramental bezeichneten Empfang des

---

<sup>1869</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 337, 13-14 / PL 176, 417A: „Sicut unguentum in capite, quod descendit a capite in barbam et deinde usque in horam.“ Das Bild aus dem 132. Psalm als Bild der Liebeskraft, welche wie Salböl auf dem Haupt ist und von diesem, d.i. den Gedanken (mens), über den Bart, d.i. den Geist (spiritus), auf das Gewand, d.i. in die Seele, herabkommt, wird in der Schule von St. Viktor von Achard v. St. Viktor wieder aufgegriffen; vgl. Achard von St. Viktor, *Tractatus de discretione animae, spiritus et mentis*; Morin, 256, 7-11: „Virtus siquidem dilectionis est in mente sicut unguentum in capite, quod a capite, id est a mente, in barbam descendit; quasi vero a barba in oram vestimenti, a spiritu in animam, secundum qualemcumque sui descendit profusionem. Est autem mens in summo, anima in imo, spiritus in medio.“

<sup>1870</sup> Vgl. Achard von St. Viktor, *Tractatus de discretione animae, spiritus et mentis*; Morin, 256, 11: „... hoc est, in extremitatem vestimenti defluxit, ut ad totum efflueret, et totum vivificaret.“

<sup>1871</sup> Vgl. *De sacramentis II*, II, 2; Berndt, 337, 10-13 / PL 176, 416D-417A: „Christus quippe unctus interpretatur; illo videlicet oleo laetitiae, quod prae cunctis participibus suis secundum plenitudinem accepit et cunctis participibus suis quasi caput membris secundum participationem transfudit.“

<sup>1872</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 337, 15-16 / PL 176, 417A: „Quando igitur Christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi.“

<sup>1873</sup> Vgl. *De sacramentis II*, II, 1; Berndt, 336, 5-9 / PL 176, 415CD: „Post haec itaque convenienter gratia data est, quae illuminaret caecum et sanaret infirmum; illuminaret ignorantiam, refrigeraret concupiscentiam; illuminaret ad cognitionem veritatis; inflammaret ad amorem virtutis. Propterea Spiritus in igne datus est, ut lumen haberet et flammam; lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem.“

<sup>1874</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 336, 9-10 / PL 176, 415D: „Porro sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic Spiritus sanctus per Christum venit ad Christianos.“

Heiligen Geistes als Anteilhaben am Geist Christi verdankt, wobei der Gnadenempfang Teilhabe an jener Fülle ist, die Christus als dem Haupt des Leibes innewohnt.<sup>1875</sup>

Hugos Axiom *Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi* wird im Traktat über die Einheit der Kirche nur anhand der Taufe erläutert, welche die erste Gliedwerdung vermittelt und bezeichnet. Bei der Taufe wird als eine Gabe des Heiligen Geistes, welche die erstmalige Gliedschaft im Leib Christi vermittelt, die Gnade der Vergebung empfangen.<sup>1876</sup> Mit dem Erreichen des Unterscheidungsalters kommt der Getaufte aber in die Lage, schwer sündigen und so diese Gnade, lebendiges Glied am Leib Christi zu sein, wieder verlieren zu können. Als Gegenmittel gegen diese Gefahr kennt Hugo von St. Viktor nun sowohl die bereits bei der Taufe erfolgende Chrisamsalbung auf dem Scheitel als auch das Sakrament der Firmung.

Hugo von St. Viktor verwendet zur Unterscheidung im dritten Kapitel des Firmtraktates ein Dekret des Papstes Silvester, das er wohl Amalar von Metz entnommen hat.<sup>1877</sup> Hugo verwendet es, um ausgehend davon die Wirkung von Taufe und Firmung im Prozeß der Eingliederung in den Leib Christi zu differenzieren:

#### **Amalar von Metz**

*De ecclesiasticis officiis I, 27*<sup>1878</sup>

*Ut in gestis pontificalis legitur, Silvester papa constituit ut a presbytero ungeretur neofytus in cerebro. Ita enim scriptum est: „Hic constituit, ut baptizatum liniat presbyter chrismate, levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis.“*

*Quo tempore Silvester regeret ecclesiam manifestum est; hoc enim tempore quo Nicenum concilium confirmatum est sub*

#### **Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VII, 3*<sup>1879</sup>

*In gestis pontificalibus legitur, quod Silvester papa constituit, ut baptizatum presbyter in vertice chrismate liniat, propter occasionem mortis, ne forte per absentiam episcopi et difficultatem eum consequendi sine manus impositione baptizatum ab hac vita migrare contingeret.*

*Quod quidem omnino **periculosum** esset.*

<sup>1875</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 336, 12-13 / PL 176, 415D: „Cuius plenitudo quidem in capite est, participatio in membris.“

<sup>1876</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 5-6 / PL 176, 460D: „Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur ...“

<sup>1877</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 240.

<sup>1878</sup> Amalar von Metz, De ecclesiasticis officiis I, 27; Hanssens, 138,27 – 144,38 / PL 105, 1046D-1050A. Vgl. Liber pontificalis; Duchesne, 171, 9-10: „Hic et hoc constituit, ut baptizatum liniat presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis.“

<sup>1879</sup> De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 2-7 / PL 176, 460D-461A.



*pio imperatore Constantino. Dein, ut remur, patres sancti constituerunt ut ungerentur neofyti a presbyteris chrismate consecrato ab episcopo. Unde unus eorum doctor egregius, Beda dicit in tractatu super Actus apostolorum: „Nam presbyteris, sive extra episcopum seu praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paraclitum baptizatis“ ...*

*Sacerdos, qui ungit neofytum, verbis suae orationis solutionem vinculorum et alligationem vulnerum monstrat dicendo: „Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et spiritu, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum.“ In istis verbis et curationem intelligimus plagarum et solutionem vinculorum. Postea addit memoratus sacerdos: „Ipse te linit chrismate salutis in vitam aeternam“. In istis vero intelligimus salvationem quandam, quae pertinet ad salutem usque in vitam aeternam. Episcopus vero transilit verba: „Ipse te linit chrismate salutis“, quasi ditior, non solum ut salvare possit, sed etiam ditare, et dicit: „Emitte in eum septiformem spiritum tuum, spiritum paraclitum de caelis, spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis; adimple eum spiritu timoris Domini, et consigna eum signo crucis in vitam propitiatus aeternam.“ ...*

*Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur,*

*ita per manus impositionem Spiritus paraclitus datur;*

*Secundum Matheum, modis duobus baptizamur spiritu: Ipse enim, inquit, baptizabit vos Spiritu Sancto et igni. Baptizamur Spiritu Sancto, quando abluimur a peccatis. Quam ablutionem significant albae vestes. In baptisate per totum corpus baptizamur igni, quando ardorem spiritus accipimus, ut apostoli acceperunt in die pentecostes. Baptismum ignis accipimus per impositionem manus episcoporum, qui consumat ligna, foenum, stipulam ... Si quis sine isto baptisate migraverit de saeculo, **periculosum iter arripit**. Hoc praevicens Silvester papa, quantum potuit, subvenit, et propter absentiam episcoporum necessitate addidit, ut a presbytero ungerentur.*

*illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem,*

*hic gratia datur ad confirmationem.*

Aus den vergleichsweise ausschweifenden Darlegungen Amalars greift Hugo von St. Viktor einige Gedanken auf, die er auf die Firmung hin präzisiert.<sup>1880</sup> Hugo von St. Viktor teilt mit Amalar die Ansicht, daß in der Zeit vor Papst Silvester jegliche Salbung vom Bischof vorgenommen wurde<sup>1881</sup>, daß dieser Papst aber wegen der schwierigeren Erreichbarkeit eines Bischofs die Chrisamsalbung bei der Taufe durch den Priester eingeführt habe, damit niemand ohne die Salbung mit Chrisam sterben müsse, die das ewige Heil ausdeutet, das bei der Taufe empfangen wird. Von der Salbung unterschieden ist aber das Sakrament der Handauflegung durch den Bischof, bei welchem der Heilige Geist als Paraklet mitgeteilt wird. Hugo von St. Viktor übernimmt von Amalar diese Unterscheidung und die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Paraklet beim Empfang der Handauflegung durch den Bischof, jedoch nicht Amalars eigenwillige Gleichsetzung des Taufsakraments mit der bei Matthäus<sup>1882</sup> erwähnten Geisttaufe und der Handauflegung mit der dort erwähnten Feuertaufe. Von Amalar scheint jedoch die Formulierung aufgegriffen, daß es gefährlich – *periculosum* - ist, ohne die Handauflegung durch den Bischof zu sterben.

<sup>1880</sup> Berndt, Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, 398, erwähnt nur den Liber Pontificalis, nicht aber Amalar von Metz als mögliche Quelle Hugos von St. Viktor für De sacramentis II, VII, 3.

<sup>1881</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 240. Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 14-15 / PL 176, 461A: „Manifestum est autem, quod primis temporibus omnis unctio chrismatis per solos pontifices fiebat.“

<sup>1882</sup> Mt 3, 11.

Der eigentliche Fortschritt besteht bei Hugo von St. Viktor darin, den Unterschied zwischen Taufe und Firmung in wenigen Worten klarer herausgestellt zu haben, als es in der langen Darlegung Amalars von Metz zutage tritt: während die Taufe die Gnade der Sündenvergebung gewährt, wird bei der Firmung, verstanden als Sakrament der Handauflegung durch den Bischof, die Gnade zur Stärkung – *ad confirmationem* – geschenkt. Die Notwendigkeit dieser *confirmatio* ergibt sich aus der mit dem Erreichen des Unterscheidungsalters entstehenden Möglichkeit, durch die Sünde aus der Taufgnade herauszufallen, wogegen nicht die Chrisamsalbung durch den Priester, sondern nur die Handauflegung durch den Bischof und der damit verbundene Empfang des Parakleten wirksam hilft.<sup>1883</sup> Die Firmung ist von Hugo von St. Viktor damit als Sakrament der Stärkung zum Feststehen – *ad standum*<sup>1884</sup> – in der Kirche qualifiziert, das durch die Taufe und die postbaptismale Chrisamsalbung durch den Priester nicht ersetzt werden kann. Die Firmung wird mit dem Erreichen des Unterscheidungsalters notwendig, denn sie bedeutet den Empfang des eigentlichen *donum Spiritus sancti*<sup>1885</sup>, nämlich der Stärkung zum Feststehen in der Taufgnade.

Möglicherweise enthält auch der auf Maria hin ausgelegte Hoheliedkommentar Hugos von St. Viktor *De assumptione Beatae Virginis* eine Anspielung auf den Unterschied und Zusammenhang zwischen postbaptismaler Salbung und Firmung, wenn Hugo von St. Viktor dort sagt: „Die einen werden gesalbt zur Heilung (*ad curationem*), die anderen werden gesalbt zum Feststehen (*ad stabilitatem*).“<sup>1886</sup> Nachdem Hugo von St. Viktor Hld 4,10 – „Der Duft deiner Salben überragt alle Düfte“ – auf Maria hin dahingehend ausgelegt hat, daß sie als Mutter des Sohnes Gottes und Tempel des Heiligen Geistes an Würde und Gnaden alles überragt, betont er, daß durch sie die Gnade auch über alle Menschen gekommen ist.<sup>1887</sup> Während Maria keinen Makel und keine Falte hatte, die hätte gereinigt werden müssen, sondern sie um ihrer Schönheit und ihres Duftes willen gesalbt wurde, haben die anderen Menschen die Salbung notwendig und empfangen sie entweder zur Heilung (*ad curationem*) oder zum Feststehen (*ad stabilitatem*).<sup>1888</sup> Die Auslegung dieser Stelle des poetisch-theologischen Briefopus’ auf die postbaptismale Salbung und die Firmung hin ist, wenngleich nicht zwingend, so

<sup>1883</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 7-8 / PL 176, 461A: „Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi etiam ad standum confirmeris.“

<sup>1884</sup> Ebd.; Berndt, 398, 8 / PL 176, 461A.

<sup>1885</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 399, 6-7 / PL 176, 462A: „Si hi, qui accipiunt perfectae aetatis fuerint, ut mundi donum Spiritus sancti accipiant.“

<sup>1886</sup> De assumptione; Sicard, 126-127 / PL 177, 1214B: „Alii unguuntur ad curationem, alii unguuntur ad stabilitatem.“

<sup>1887</sup> Ebd.; Sicard, 126 / PL 177, 1213D: „Ipse in te singulariter requievit, quae prae ceteris omnibus gratia plena mater facta est Filii, et templum Spiritus sancti. Propterea unguentorum tuorum odor super omnia aromata, quia omnem gratiam vincit tua sublimitas, omnem perfectionem superat tua dignitas. Tu singulariter electa, tu ineffabiliter sublimata, nulla tibi in gratia similis esse potuit, per quam gratia venit super omnes filios hominum.“

<sup>1888</sup> Ebd.; Sicard, 126-127 / PL 177, 1214B: „Alii unguuntur ad curationem, alii unguuntur ad stabilitatem, omnes unguenta ad necessitatem accipimus.“

doch naheliegend, da Hugo von St. Viktor an anderer Stelle in derselben Schrift betont, daß die Taufe zur Vergebung und so zur Heilung, die Firmung aber zum Feststehen in der Kirche gespendet wird, als deren Urbild Maria dargestellt wird<sup>1889</sup>, deren „hoffnungsvoller Duft“ im Fortgang des Werkes in einer Allegorie auf die geistliche Trunkenheit und das Mahl der Eucharistie hin gedeutet wird.<sup>1890</sup> Hier wird die Firmung also geistlich in Zusammenhang mit der Taufe und der Eucharistie gebracht.

So steht die Firmung im Gesamt der *sacramenta principalia* zwischen Taufe und Eucharistie. Die Firmung ist die Stärkung zum Feststehen in der Taufgnade, welche den Menschen nur vom Fall aufgehoben hat, und sie ist durch die Wirkung der fortgesetzten Heilung der Folgen der Erbsünde Voraussetzung zum gnadenhaften Empfang der Eucharistie als desjenigen Sakramentes, das den einmal Gefirmten fortwährend als Glied des Leibes Christi verlebendigt.

Zusammengefaßt läßt sich die ekklesiologische Wirkung der Firmung im Zusammenhang mit Taufe und Eucharistie und so der Zusammenhang der drei Initiationssakramente nach Hugo von St. Viktor folgendermaßen darstellen:

<b>Sakrament</b>	<b>Voraussetzung</b>	<b>Wirkung</b>
<b>Taufe</b>	Glaube ( <i>fides</i> )	- Vergebung ( <i>remissio peccatorum</i> ) - Einung ( <i>unio</i> ) -Gliederung ( <i>membrum effici</i> )
<b>Firmung</b>	Taufe	- Empfang des Hl. Geistes ( <i>remissio, unio</i> ) als Gnade der Stärkung ( <i>gratia ad confirmationem</i> ) - <i>illuminatio</i> - <i>sanatio (refrigerare)</i> zur Erkenntnis der Wahrheit ( <i>cognitio veritatis</i> ) und zur Liebe der Tugend ( <i>dilectio virtutis</i> )

<sup>1889</sup> Zum Zusammenhang von Mariologie und Ekklesiologie in „De assumptione“ vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 325-329.

<sup>1890</sup> Vgl. De assumptione; Sicard, 152 / PL 177, 1221AC: „Spes nobis data est futurae ebrietatis, et ipsa spes suam interim habet refectionem, ut possimus sustinere, ne deficiamus in via ... Si tamen tu fueris ut unus de sponsi amicis, vel una de sponsae adolescentulis. Omnes enim isti ad unum invitantur convivium.“ Die eucharistische Deutung der ekklesiologischen Allegorie ist sehr naheliegend.

**Eucharistie** - Erkenntnis der Wahrheit (*cognitio veritatis*)  
 - Liebe der Tugend (*dilectio virtutis*)  
 Belebung (*vivificatio*)

Auch wenn der Empfang der Firmung nicht Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie ist, die Taufe aber als Voraussetzung für die Firmung gilt, so ist doch die jeweilige Wirkung hinsichtlich der Eingliederung in die Kirche von Taufe beziehungsweise Firmung Voraussetzung für den heilswirksamen Empfang der Firmung beziehungsweise der Eucharistie. Die ekklesiologisch wirksame Gnade der Taufe als *gratia remissionis peccatorum* ist eine Gnade, die den Empfänger der Taufe zum Glied am Leib Christi macht, gewissermaßen eine Gnade gegen das „Heide-Sein“, während die ekklesiologische Gnade der Firmung als *gratia ad confirmationem* eine Gnade gegen das geistliche „Tot-Sein“ ist, die erst mit dem Unterscheidungsalter notwendig wird und sich dann konkret in der Erkenntnis der Glaubenswahrheit und der Liebe zu den Tugenden zeigt. Diese Wirkungen der einmal empfangenen Firmung werden im wiederholt möglichen Empfang der Eucharistie jeweils neu belebt.

#### **4.4.3. Individuell begnadende Wirkung: Die Firmung und die Gaben des Heiligen Geistes**

Im Firmtraktat unterscheidet Hugo von St. Viktor das in der Firmung empfangene *donum Spiritus sancti* von den *dona Spiritus sancti*.<sup>1891</sup> Während mit dem *donum Spiritus sancti* die durch die Handauflegung empfangene Stärkung zum Feststehen in der Kirche beziehungsweise als lebendiges Glied am Leib Christi intendiert ist, weist Hugo von St. Viktor mit den *dona Spiritus sancti* auf die damit zusammenhängenden Gaben des Heiligen Geistes hin, die diese Stärkung näher qualifizieren. Beide sind Gnadengeschenke im Sinne eines „opus operatum“. Wie Hugo von St. Viktor bereits in seiner allgemeinen Sakramentenlehre die objektive Wirksamkeit der Sakramente deutlich erkannt und festgehalten hat<sup>1892</sup>, so stellt er auch im Firmtraktat fest, daß die Gabe und die Gaben des Heiligen Geistes als Geschenke von Gott empfangen - *accipiant* - werden.<sup>1893</sup> Neben der Stärkung zum Feststehen im Leib Christi empfängt der Gefirmte die sieben Gaben des Heiligen

<sup>1891</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 399 / PL 176, 462A und De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 399, 17-18 / PL 176, 462B: „Et merito, quia septem sunt dona Spiritus sancti.“

<sup>1892</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 136.

<sup>1893</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 5; Berndt, 399, 6-7 / PL 176, 462A: „... ut mundi donum Spiritus sancti accipiant.“

Geistes im Sinne einer Ermöglichung der in ihnen genannten Tugenden, in deren Besitz die „Stärke zum Feststehen“ zur Wirkung kommt.

Als Begründung dafür, daß das bei der Firmung empfangene Chrisam sieben Tage lang nicht von der Stirn abgewaschen werden soll, nennt Hugo von St. Viktor die sieben Tage, in denen die Kirche die Niederkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel feiert<sup>1894</sup>, deren Zahl wiederum auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes zurückgeht. Denn, so Hugo, „in sieben Begleitern kommt der Heilige Geist zu seinem Gastgeber. Und es ist würdig, daß jeder seinen Tag hat und jedem an seinem Tag ein Gastmahl bereitet wird. Der eine Tag gehört der Weisheit, der nächste der Einsicht, ein weiterer dem Rat, der Tapferkeit, der Frömmigkeit, der Wissenschaft und einer der Gottesfurcht“.<sup>1895</sup> Und Hugo von St. Viktor schließt den Firmtraktat mit den Worten: „So viele Gastmähler hält Christus bei seinen Gastgebern, so viele auch der Heilige Geist.“<sup>1896</sup>

Hugo von St. Viktor kann sich im Firmtraktat auf diesen kurzen Hinweis im Bild des Mahlhaltens zwischen dem Heiligen Geist und dem Neugefirmteten beschränken, da er die Beschreibung der Wirkweise der sieben Gaben des Heiligen Geistes bereits an anderer Stelle ausführlich formuliert hat, und zwar stellenweise in der mystischen Schrift *De arca Noe morali* sowie an anderer Stelle in seinem Hauptwerk *De sacramentis*, vor allem aber in seinem Opusculum *De septem donis Spiritus sancti*. Soweit die dort zu findenden Ausführungen Aufschluß über Hugos Theologie der gnadenhaften Wirkweise des Firmsakraments geben, sollen sie im folgenden dargelegt werden.

Eine Entsprechung zum Bild des Mahlhaltens mit dem Heiligen Geist und seinen sieben Gaben findet sich in dem Opusculum *De septem donis Spiritus sancti*<sup>1897</sup>: „Fürchte dich also nicht, den Heiligen Geist Gottes zu deinem sündigen Geist einzuladen, weil du ein Sünder bist und seiner Gemeinschaft unwürdig!“<sup>1898</sup>, sagt Hugo, um festzustellen, daß das Kommen des Heiligen Geistes den Geist dessen, der ihn einlädt<sup>1899</sup>, wie eine Medizin heilt, nicht deshalb, weil der Einladende würdig wäre, sondern um ihn würdig zu machen. Der Heilige Geist kommt, um in dem, der ihn einlädt, Wohnung zu nehmen. Auch wenn er nichts vorfindet, wenn er kommt, so kommt er ja, um etwas zu bewirken.<sup>1900</sup> Die Anklänge

<sup>1894</sup> Gemeint ist hier die Pfingstoktav.

<sup>1895</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VII, 6; Berndt, 18-21 / PL 176, 462BC: „... in septem comitibus ad hospitem suum Spiritus sanctus venit. Et dignum est, ut habeat unusquisque diem suum et unicuique in die suo convivium praeparetur. Alium diem habet sapientia, alium intellectus, alium consilium, alium fortitudo, alium scientia, alium pietas, alium timor.“

<sup>1896</sup> Ebd.; Berndt, 399, 21-22 / PL 176, 462C: „Talia convivia Christus apud suos hospites exercet: talia et Spiritus sanctus.“

<sup>1897</sup> Kritisch ediert von L. Baron, *Six opuscules spirituels*, Paris 1969, 120-133 (mit franz. Übersetzung), siehe unten Quellen und Literaturverzeichnis. Vgl. auch PL 175, 410C-414A.

<sup>1898</sup> *De VII donis Spiritus sancti*; Baron, 122: „Igitur noli timere spiritum Dei sanctum ad spiritum tuum peccatorem invitare, quia peccator es et indignus consortio illius.“

<sup>1899</sup> Ebd., 122: „Dabit enim spiritum bonum petentibus se, dabit spiritum suum, ut sanet spiritum tuum.“

<sup>1900</sup> Ebd.; Baron, 122: „Non enim hoc fit, quia dignus es, sed ut dignus fias. Venit ad te, ut mansionem faciat in te. Non enim inveniet, quando veniet, sed veniet, ut faciat.“

an das Bild von den Sakramenten als Medizingefäße aus dem Sakramententraktat sowie an das Bild von der Mahlgemeinschaft mit dem Heiligen Geist und dessen sieben Gaben im Firmtraktat sind auffällig, auch wenn eine ausdrückliche Erwähnung der *confirmatio* in besagtem Opusculum fehlt. Eine weitere Entsprechung findet sich in einer kleinen Sentenz mit dem Incipit *Trina refectioe Deus*, in der Hugo von St. Viktor als höchste Form der Speisung der Seele die Ankunft des Heiligen Geistes beschreibt, durch die Gott Honig über uns ausschüttet.<sup>1901</sup>

Wie wirkt und was bewirkt nun der Heilige Geist als eingeladenener Gast, wie er beim Empfänger der Firmung als Mahlgenosse vorgestellt wird, oder: wie wirkt sich seine heilsame Gegenwart, die selbst schon eine Wirkung der Firmung ist, näherhin im Empfänger aus? Hugo von St. Viktor kennzeichnet die Gnadenwirkung erstens als Gebetserhörung, zweitens als geistliche Auferbauung, drittens als Einwohnung und viertens als heilsame Erleuchtung.

#### 4.4.3.1. Der Heilige Geist als Gabe des erhörten Gebetes

Die Gabe der Gebetserhörung kennzeichnet Hugo von St. Viktor folgendermaßen: Der Getaufte als Kind Gottes<sup>1902</sup> ist in der Lage, den Vater wirksam um die Gabe des Heiligen Geistes zu bitten. Zwar hört Gott immer, weil er gar nicht in der Lage ist, nicht zu hören, da er Gott ist. Denjenigen Gebeten, die seine Kinder an ihn richten, ist jedoch unfehlbar Erhörung gewiß, da er ihre Gebete deshalb nicht unerhört lassen kann, weil er gütig ist.<sup>1903</sup> Der Heilige Geist will zwar vom Vater erbeten sein. Hugo von St. Viktor stellt sich in Auslegung von Lk 11,13 die Bitte der Kinder Gottes um den Heiligen Geist jedoch als ein Gebet vor, das unfehlbar der Erhörung gewiß ist. Mehr noch ist die Bitte um den Heiligen Geist und um geistliche Gnadengaben geradezu das Kennzeichen der Kinder Gottes, die den Vater um nichts anderes als um diese größte Gabe bitten. Diejenigen, die ihn um andere, mithin irdische Dinge bitten, handeln nach der Art von gedungenen Sklaven. Zwar erhalten auch sie von Gott, was sie erbitten, jedoch enden sie in der Knechtschaft des Irdischen. Die Kinder Gottes hingegen, die um geistliche Gaben bitten, erhalten sowohl diese und durch sie den Geist der Freiheit, als auch obendrein noch irdische Dinge hinzu.<sup>1904</sup>

<sup>1901</sup> Vgl. Misc. I, 144; PL 177, 552D: „Quando vero intus per Spiritum suum nos reficit, mel nobis gustandum effundit.“

<sup>1902</sup> Vgl. De VII donis Spiritus sancti; Baron, 122: „Si ergo filius es ...“

<sup>1903</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „Deus audit, pater exaudit. Sicut non potest non audire, quia Deus est: sic non potest non exaudire, quia pius est.“

<sup>1904</sup> Vgl. ebd.; Baron, 120: „Ergo spiritum dabit Pater caelestis filiis petentibus se. Qui enim filii sunt, non aliud quaerunt. Qui aliud quaerunt, mercenarii sunt servi, non filii. Qui argentum quaerunt, qui aurum quaerunt, qui transitoria quaerunt, qui non aeterna quaerunt, quaerunt ministerium servitutis, non spiritum libertatis. Quod quaeritur, datur; si quaeris corporalia, non plus, quam quaeris, accipis.“

Die durch die Taufe erlangte und durch die Firmung vollendete Gotteskindschaft führt nach Hugos Vorstellung erst zum richtigen Beten, da um das Richtige, den Heiligen Geist, gebetet wird, und das Beten deshalb vollständig, ja im Übermaß, Erhörung findet. Die Erhörung besteht in einer Vermehrung der Gaben des Heiligen Geistes, die Hugo von St. Viktor als himmlische Gaben (*caelestia dona*) und als geistliche Gnade (*gratia spiritalis*), aber auch als den guten Geist (*spiritum bonum*) oder den Geist des Vaters (*spiritum suum*) kennzeichnet.<sup>1905</sup> Das Ziel seiner Wirkung ist die Freiheit.<sup>1906</sup>

#### 4.4.3.2. Die geistliche Auferbauung

Die geistliche Auferbauung (*aedificabit*) durch den Heiligen Geist stellt sich Hugo von St. Viktor als Durchdringung des menschlichen Geistes durch den Geist Gottes vor, wodurch der Mensch von innen her geheilt wird. Da der menschliche Geist von der Erbsünde her krank und so Geist eines Sünders ist, bedeutet sein Durchwirktwerden vom Heiligen Geist den Empfang der richtigen Medizin.<sup>1907</sup> Die Durchdringung ist insofern einseitig, als der Heilige Geist gleichsam als Medizin zwar den durch die Folgen der Erbsünde kranken menschlichen Geist heilt, dessen kranker Zustand aber umgekehrt die ihn heilende Medizin in keiner Weise ändern, zerstören oder um ihre Wirksamkeit bringen kann.<sup>1908</sup> „Die Krankheit steckt nicht die Medizin an, sondern sie verschwindet durch diese.“<sup>1909</sup> Auch kommt der Heilige Geist nicht, um etwas zu finden, sondern er kommt vor allem, um selbst etwas zu bewirken, nämlich jene Heilung und geistliche Auferbauung, die in der Einwohnung des Heiligen Geistes im menschlichen Geist und dessen Erleuchtung ihre Erfüllung findet.<sup>1910</sup>

In diesen Worten Hugos von St. Viktor haben wir ein klares und frühes Beispiel für die in der Frühscholastik errungene Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente, die Hugo sicher erkannt hat<sup>1911</sup>, hier bezogen auf den Heiligen Geist, durch dessen Wirken die Sakramente geheiligt werden und so wiederum ihre Wirksamkeit erhalten. Die Betonung der Heilung der durch die

---

Si quaeris spiritualia, quod quaeris datur et quod non quaeris adiicitur; spiritualia dantur, carnalia adiiciuntur.“

<sup>1905</sup> Ebd.; Baron, 122-124: „Igitur Patrem rogaturus, et Patrem, qui in caelis est, caelestia dona quaere, non terrena, non substantiam corporalem, sed gratiam spiritalem. Dabit enim spiritum bonum petentibus se, dabit spiritum suum, ut sanet spiritum tuum.“

<sup>1906</sup> Vgl. ebd.; Baron, 120: „ Qui ... non aeterna quaerunt, quaerunt ministerium servitutis, non spiritum libertatis.“

<sup>1907</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „Spiritus sanctum dabit, et spiritum peccatorum sanabit. Hic aegrotus est, illic medicina.“

<sup>1908</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „Noli timere morbo medicinam apponere; morbus medicinam non corrumpit, sed morbum medicina dirumpit.“

<sup>1909</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „ Non illum inficit, sed ex illa deficit.“

<sup>1910</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „Non enim inveniet, quando veniet; sed veniet, ut faciat. Prius aedificabit, postea habitabit. Primum sanabit, postea illuminabit. Primum ad sanitatem, postea ad iucunditatem.“

<sup>1911</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 136.



Sünde verursachten Krankheit, die sich in der Versuchbarkeit des Fleisches und der Fehlbarkeit des Verstandes äußert, entspricht der Beschreibung der Wirkung der Firmung im Firmtraktat, wo diese von Hugo von St. Viktor als Stärke zur Vermeidung neuer Sünden gekennzeichnet wird.<sup>1912</sup> Daß der Mensch diese Stärkung als Gabe Gottes braucht, ist darin begründet, daß seine guten Geistesregungen nicht ausreichen, um den Weg des Guten, der nach oben führt, aus eigener Kraft zu gehen, während seine bösen Geistesregungen den schlechten Weg, der nach unten führt, spielend von allein finden; ähnlich wie flüssiges Blei von alleine nach unten rinnt.<sup>1913</sup> Das Gestärktwerden nach dem Aufstehen vom Fall als Wirkung der Firmung äußert sich deshalb in der beständigen, unfehlbar Erhörung findenden Bitte um den heiligen und die Krankheit der Sünde heilenden Geist Gottes, der den Geist des Empfängers beständig durchwirkt, stärkt und auf dem Weg des Guten führt.

Die Auswirkungen so verstandener geistlicher Auferbauung sind erkennbar an der Kontemplation und der Liebe.<sup>1914</sup> Alle *sacramenta divina* gewähren dem Empfänger, der sie würdig empfängt, eine geistliche Teilhabe an Christus<sup>1915</sup> und zwar an seiner Gottheit, eine Teilhabe, die Hugo von St. Viktor in seinem Dionysiuskommentar verschiedentlich als *participatio Jesu* oder als *participatio Divinitatis* beschrieben hat<sup>1916</sup>, eine Teilhabe, die als geistliches Verkosten ihr sakramentales Gegenüber erst im Sakrament der Eucharistie findet, die auf die Firmung folgt.<sup>1917</sup>

Der Heilige Geist als Firmgabe findet sein zeichenhaftes Gegenüber in der Liebe, die Hugo von St. Viktor in seiner Schrift *De tribus diebus* zusammen mit Geist und Verstand als Spiegel der Trinität im Menschen beschrieben hat: wie im Menschen die Liebe sowohl aus der *mens* wie auch aus dem *intellectus* hervorgeht, ist auch der Heilige Geist in Gott aus dem Vater und aus dem Sohn hervorgegangen.<sup>1918</sup> Im Menschen ist der Heilige Geist der Ursprung und die Quelle

<sup>1912</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 7-8 / PL 176, 460D-461A: „... hic gratia datur ad confirmationem. Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi etiam ad standum confirmeris.“

<sup>1913</sup> Vgl. Misc. 186; PL 177, 584A: „Malus motus per se deorsum fluit, sicut massa plumbi liquefacta, qua via aperitur, ille per se praecipitatur. Motus bonus, quia sursum est, per se ire non potest.“

<sup>1914</sup> Zur Bedeutung der „contemplatio“ vgl. Baron, Science et sagesse, 167ff.

<sup>1915</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 447, 3-6 / PL 176, 498C: „... et verum corpus Christi non esse, quod indigne percipitur, quia illic spiritualis Christi participatio non confertur. Intelligent ergo, quia quotiens eiusmodi spirituales effectus sacramentis divinis attribuuntur, virtus ipsorum sacramentorum exprimitur ...“

<sup>1916</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 952D-953A: „Ergo divinissima eucharistia ... sacramentum est et signum et imago invisibilis et spiritualis participationis Jesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur. Voluit enim sapientia Dei, quae se per visibile manifestat, ostendere, quod ipsa animorum cibus et refectio est, et propterea carnem assumptam in edulium proposuit, ut per cibum carnis ad gustum invitaret Divinitatis.“

<sup>1917</sup> Vgl. unten Kap. 5.6.2.3.

<sup>1918</sup> De tribus diebus XXI; Poirel, 51 / PL 176, 831A-832A: „Consideremus ergo, si adhuc amplius aliquid eadem ipsa natura nostra de Creatore nostro nos doceat, quia fortassis non solum unum, sed trium ostendat... Considera ergo tria haec, mentem, intellectum, amorem. De mente intellectus nascitur, de mente pariter et intellectu amor oritur. De sola mente intellectus, quia mens de se intellectum gignit. Amor vero nec de sola mente, quia nec de solo intellectu, quia ab utrisque procedit. Prius mens, deinde mens et intellectus, postea mens et intellectus et amor. Et hoc quidem in nobis sic est. Verum in Creatore esse longe aliter suadet ratio... Qui vero semper dilexit, semper

der Liebe (*caritas*). Hugo von St. Viktor beschreibt die Wirkung der inneren Erleuchtung mit dem Bild der Sonne: Der Heilige Geist erleuchtet den Menschen mit einem inneren Licht, wie die Sonne den Mond erleuchtet, und wie die Sonne auf ihrer Bahn beständig Licht verbreitet, sendet der Heilige Geist im reinen Herzen beständig sein Licht aus.<sup>1919</sup> Die Gabe des Heiligen Geistes eröffnet so in besonderer Weise den Blick auf die geschaffene Wirklichkeit der menschlichen Liebe und erhebt sie erkenntnismäßig und schließlich in der Eucharistie auch sakramental zur Teilhabe an der göttlichen Liebe selbst.

#### 4.4.3.3. Die Einwohnung des Heiligen Geistes und seiner Gaben

Ähnlich der Idee der Einwohnung Christi, wie sie sich Hugo von St. Viktor für den Empfänger der Eucharistie vorstellt, kennt er auch eine Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Idee des Kommens und Einwohnens des Hl. Geistes bei der Firmung ist zu Beginn des 12. Jahrhunderts nicht unbekannt und findet sich etwa bei Abt Gottfried v. Vendôme<sup>1920</sup>, der vom Haus spricht, das durch die Taufe geheiligt ist und in das der Hl. Geist bei der Firmung zu kommen eingeladen wird, um es zu bewohnen, zu beschützen und zu verteidigen.<sup>1921</sup>

Der von Hugo von St. Viktor weiter gedachte biblische Gedanke der Einwohnung Gottes im Menschen als Tempel Gottes<sup>1922</sup> ist für ihn stets als Einwohnung des unteilbaren, dreifaltigen Gottes zu denken. Der Heilige Geist wohnt zusammen mit dem Vater und dem Sohn im Menschen ein.<sup>1923</sup> Der mystische Gedanke der Einwohnung Gottes (*inhabitatio Dei*), den Hugo von St. Viktor an vielen Stellen aufgreift<sup>1924</sup>, wird in seinem *Opusculum De septem donis Spiritus sancti* in Richtung auf die Gaben des Heiligen Geistes hin präzisiert, welche den menschlichen Geist, den sich der Heilige Geist zur Wohnung genommen hat

---

amorem habuit. Itaque aeterno Patri et Filio coaeternus amor est. Et tamen Patre a nullo est, Filius a Patre solo est, amor vero a Patre simul et Filio est.“

<sup>1919</sup> Vgl. Misc. I, 173; PL 177, 569AB: „Ipsa species ignis, quae nascitur et pascitur non depascitur, sicut calor in ovo vel splendor in luna, significare potest caritatem in perfectis, quae a Spiritu sancto oritur et nutritur, qui eos et per internum lumen illuminat sicut sol lunam ... nam sicut solis radius lucens in arido, sic Spiritus sanctus radians in corde mundo.“

<sup>1920</sup> Abt Gottfried von Vendôme, \* um 1070, gest. 1132; vgl. LThK (III)/4, 949f.

<sup>1921</sup> Vgl. Gottfried v. Vendôme, *Opusculum VIII*; Giordanengo, 522-523 / PL 157, 226: „In baptisate per Spiritum sanctum datur remissio peccatorum; in confirmatione Spiritus sanctus invitatur, ut veniat et domum ipsam, quam sanctificavit, inhabitet, munit et defendat.“

<sup>1922</sup> Vgl. 1 Kor 3, 16.

<sup>1923</sup> Vgl. *De sacramentis II*, I, 13; PL 176, 413D-414A: „Quis porro audeat opinari, nisi quisquis inseparabilitatem trinitatis ignorat penitus, quod in aliquo habitare possit Pater, aut Filius, in quo non habitat Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non et Pater et Filius?“ Die Stelle hat Augustinus, *Epist.* 187, als Quelle; vgl. Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*, 333.

<sup>1924</sup> Vgl. den Traktat „De incarnatione Verbi“ in *De sacramentis II*, I; Berndt, 282-334 / PL 176, 371C-416A, bes. Berndt, 333,25 334,4 / PL 176, 414A. Vgl. Misc. I, 173; PL 177, 571C.

(*mansionem faciat*), hell erleuchten.<sup>1925</sup> Dabei sind die Gaben des Heiligen Geistes das exakte Gegenmittel gegen die Laster, die aus der sündhaften Verfaßtheit des menschlichen Geistes herrühren.

Interessant ist nun, daß Hugo von St. Viktor in seinem Opusculum *De septem donis Spiritus sancti* die sieben Gaben des Heiligen Geistes in umgekehrter Reihenfolge als im Firmtraktat von *De sacramentis* aufzählt. Während sie im Firmtraktat entsprechend der Reihenfolge in Jes 11,2-3 genannt werden, ordnet Hugo von St. Viktor sie in seinem Opusculum genau entgegengesetzt an: *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia*.<sup>1926</sup> Grund dafür ist, daß der *spiritus timoris* das Gegenmittel gegen die Ursünde des Hochmuts, die *superbia*, darstellt.<sup>1927</sup> Den Geist der Furcht nennt Hugo von St. Viktor nicht nur als erste Gabe des Heiligen Geistes, weil er dem Menschen ein Gegenmittel gegen die erste und schwerste aller Sünden verleiht, sondern weil er auch die geistliche Sakramentswirkung im Sinne des ersten der drei Gründe für die Einsetzung der Sakramente am besten kennzeichnet: zur Verdemütigung – *propter humiliationem*.<sup>1928</sup> Der Geist der Gottesfurcht stärkt den Menschen dazu, sich im Kampf gegen die Laster als Folgen der Erbsünde immer wieder neu vor Gott gehorsam zu verdemütigen, was primär im Empfang der Sakramente als sichtbarer und irdischer Elemente geschieht<sup>1929</sup>, wodurch der Mensch gewissermaßen dem Kreislauf des Hochmuts entrissen wird und in einen Kreislauf der Demut und Heiligung eintritt. Der Kreislauf beginnt mit der anfanghaften Furcht (*timor initialis*), die den Menschen nach und nach so durchwirkt, daß er schließlich zu einer Liebe findet, die sich der anfanghaften Furcht entledigt hat.<sup>1930</sup> Liebe und Furcht sind in Hugos Tugendlehre nicht als zwei widerstreitende, sondern einander ergänzende und einander nach und nach ablösende Tugenden dargestellt. Die anfanghafte Gottesfurcht kommt nicht ohne die Liebe; diese aber nimmt, indem sie immer stärker wird, die Furcht nach und nach gleichsam in sich auf und überwindet sie schließlich ganz.<sup>1931</sup> Während die Menschenfurcht den Menschen knechtet und

<sup>1925</sup> Vgl. *De VII donis Spiritus sancti*; Baron, 122: „Venit ad te, ut mansionem faciat in te. Non enim inveniet, quando veniet, sed veniet, ut faciat.“

<sup>1926</sup> Ebd.; Baron, 124: „Primus spiritus est spiritus timoris, secundus est spiritus pietatis, tertius est spiritus scientiae, quartus spiritus est spiritus fortitudinis, quintus spiritus est spiritus consilii, sextus spiritus est spiritus intellectus, septimus spiritus est spiritus sapientiae.“

<sup>1927</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „Contra morbum superbiae dabitur tibi medicina spiritus timoris.“

<sup>1928</sup> Vgl. ebd.; Baron, 124: „... spiritus timoris, ut sanet corruptionem elationem, et restauret sanitatem humilitatem.“ Vgl. *De sacramentis* I, IX, 3; PL 176, 319A: „Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur: Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem.“

<sup>1929</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 211,25 – 212,2 / PL 176, 319CD: „Iustum ergo est, ut homo, qui prius Deum superbiendo deserens se terrenis per concupiscentiam subdiderit, nunc per humilitatem Deum requirens, ut plenius affectum suae devotionis insinuet, eisdem se propter praeceptum Dei per obedientiam inclinet. Sicut enim pernicioosa fuit elatio superiori nolle subiici, sic laudabilis et fructuosa devotio est propter superiorem etiam inferioribus inclinari.“

<sup>1930</sup> Vgl. *De VII donis Spiritus sancti*; Baron, 124: „Qui enim consummat, ipse et inchoat. Primum ad te venit, ut faciat timentem; novissime ut faciat diligentem.“

<sup>1931</sup> Vgl. das fünfte Kapitel des Traktates „De vitiis et virtutibus“, *De sacramentis* II, XIII, 5; Berndt, 485 / PL 176, 528A-D, wo Hugo von St. Viktor die vier Arten der Furcht und das Ineinander von Furcht und Liebe ausführlich erörtert. Hugo unterscheidet vier Arten der Furcht, zwei böse und zwei

zum Tor des Todes werden kann, öffnet die Gottesfurcht der Liebe das Tor und ist so das Tor zum Leben.<sup>1932</sup>

Hugos Trinitätslehre schreibt die Furcht als Ausdruck der Macht Gottes dem Vater zu, während die Liebe als Ausdruck der Güte Gottes in besonderer Weise dem Heiligen Geist zugeschrieben wird.<sup>1933</sup> Im Licht der göttlichen Klarheit fallen Furcht und Liebe als Wirken des einen dreifaltigen Gottes zwar ineins, die Erleuchtung des menschlichen Geistes erfolgt jedoch in drei voneinander verschiedenen Stufen, als deren erste Hugo von St. Viktor die Furcht als „Tag des Vaters“, als zweite die Wahrheit als „Tag des Sohnes“ und als letzte die Liebe als „Tag des Heiligen Geistes“ kennzeichnet, so daß erst der vom Heiligen Geist in der Liebe erleuchtete Mensch am Ziel des geistlichen Weges angekommen ist.<sup>1934</sup>

Indem die Gaben des Heiligen Geistes im Sakrament der Firmung als dem menschlichen Geist einwohnende Gaben verliehen werden, ist die Firmung in besonderer Weise als Stärkung für ein christliches Leben und als Befähigung zum heilbringenden Empfang anderer Sakramente, insbesondere der Eucharistie, herausgestellt. Was die Firmung also im Prozeß der Eingliederung in die Kirche bewirkt, findet seine Analogie im Bereich des konkreten christlichen Lebens als eines geistlichen Weges fortschreitender Erleuchtung. Die Stärkung zum Kampf gegen die Laster geschieht im Empfang der sieben Gaben des Heiligen Geistes so, daß jede einzelne Gabe ein Gegenmittel gegen eines der sieben Hauptlaster

---

gute: die knechtische („timor servilis“), die weltliche („timor mundanus“), die anfanghaft liebende („timor initialis“) und die den Kindern Gottes entsprechende („timor filialis“) Furcht. Die knechtische und die weltliche Furcht kennzeichnet er negativ als Menschenfurcht: die knechtische Furcht sucht das Gefallen der Menschen, die weltliche fürchtet zumindest ihr Mißfallen, so daß beide dazu neigen, die Wahrheit zu leugnen und sich der Lüge zu bedienen. Positiv dagegen sind die anfanghaft liebende Furcht („timor initialis“) und die den Kindern Gottes entsprechende Furcht („timor filialis“). Im „timor initialis“ wird vom Menschen das Gute zwar noch nicht um seiner selbst willen, aber aus Furcht vor der Strafe Gottes gesucht. Dadurch wird das Herz schon so auf Gott hin ausgerichtet, daß die Liebe in den Menschen eintreten kann. In ihn eingetreten lehrt sie ihn, das Gute in der Liebe zu verkosten, so daß er sich nur noch davor fürchtet, die Liebe wieder zu verlieren. Und nur diese Furcht ist den Kindern Gottes angemessen als eine „Furcht gewissermaßen ohne Furcht“ („timor quodammodo sine timore“).

<sup>1932</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 3; Berndt, 484, 7-12 / PL 176, 527BC: „Sane duo sunt motus cordis, quibus anima rationalis ad omne, quod facit, agendum impellitur. Unus est timor, alter amor. Haec duo, cum bona sunt, omne bonum efficiunt. Per timorem enim mala caventur; per amorem bona exercentur. Cum autem mala sunt, omnium malorum initium et causa existunt. Per timorem enim malum a bono receditur; per amorem vero malum mala perpetrantur. Sunt ergo duo haec quasi portae duae, per quas mors et vita ingrediuntur.“

<sup>1933</sup> Die Wahrheit als Ausdruck der Weisheit Gottes wird dem Sohn zugeschrieben; vgl. De tribus diebus XXVII; Poirel 69, 1225-1230: „Tres ergo dies habemus intrinsecus, quibus illuminatur anima nostra. Ad primum diem mors pertinet, ad secundum sepultura, ad tertium resurrectio. Primus dies est timor, secundus est veritas, tertius est caritas. Dies timoris est dies potentiae, dies Patris; dies veritatis est dies sapientiae, dies Filii; dies caritatis est dies benignitatis, dies Spiritus Sancti.“

<sup>1934</sup> De tribus diebus XXVII; Poirel 69, 1230-1236: „Dies quidem Patris et dies Filii et dies Spiritus Sancti in claritate divinitatis unus dies est, sed in nostra mentis illuminatione, quasi alium diem Pater, alium Filius atque alium habet Spiritus Sanctus; non quod nullatenus credendum sit Trinitatem, quae inseparabilis est natura, in operatione posse separari, sed ut discretio personarum in distinctione operum valeat intelligi.“

darstellt.<sup>1935</sup> Dabei sind die einzelnen Gaben jeweils insofern die Wirkung des Heiligen Geistes, als dieser sich in jeder seiner Gaben selber schenkt, so daß es nicht sieben „Geister“ sind, sondern im Empfang seiner Gaben der Heilige Geist selbst in siebenfältiger Weise empfangen wird. Der eine Geist bringt sieben gnadenhafte Werke und so eine siebenfältige Wirkung hervor.<sup>1936</sup> Hugo von St. Viktor versteht das Wirken des dem Menschen einwohnenden Geistes also als Formung des Menschen, die so geschieht, daß der eine Geist sich in ihm gezielt als Medizin gegen die Hauptlaster vervielfältigt.<sup>1937</sup>

Hugo von St. Viktor vermeidet es allerdings, überall dort, wo man es erwarten würde, besonders in der Schrift *De septem donis Spiritus sancti* sowie im Traktat über die Laster und Tugenden in seinem Hauptwerk *De sacramentis*, die einzelnen sieben Gaben des Heiligen Geistes jeweils den einzelnen sieben Lastern gegenüberzustellen, mit Ausnahme der Furcht, die gegen den Hochmut kämpft.<sup>1938</sup> Den sieben Hauptlastern, welche die Krankheit der Seele bezeichnen, stellt er vielmehr die sieben Haupttugenden gegenüber<sup>1939</sup>, deren vollkommener Besitz die Gesundheit der Seele beschreibt. Am Anfang des Gesundungsprozesses stehen aber die Gaben des Heiligen Geistes. Im Traktat über die Laster und Tugenden beschreibt Hugo von St. Viktor das Wirken der Gaben des Heiligen Geistes folgendermaßen: Nötig ist dieses Wirken, um den Menschen von seinen Lastern zu befreien, aus denen die Sünden hervortreten. Die verschiedenen Laster, allen voran der Hochmut, zerstören die Vernunftseele des Menschen auf vielfältige Weise. Während diese im gesunden Zustand wie ein festes und starkes Gefäß ohne Beschädigungen ist, wird

<sup>1935</sup> Vgl. *De VII donis Spiritus sancti*; Baron, 122: „Septem vitia, septem spiritus, quot morbi, tot medicinae.“ Vgl. auch *De sacramentis* II, XIII, 2; Berndt, 483, 21-23 / PL 176, 527A: „Homo igitur in peccatis iacens aegrotus est, vitia vulnera, Deus medicus, dona spiritus sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus sancti vitia sanantur.“

<sup>1936</sup> Vgl. *De VII donis Spiritus sancti*; Baron, 122: „Quid sunt septem spiritus? Septem sunt dona spiritus, et dona sunt spiritus et spiritus sunt dona. Donum spiritus, spiritus est. Seipsum dat spiritus. Unus spiritus septiformiter se tribuit.“

<sup>1937</sup> Vgl. ebd.; Baron, 124: „Omnia haec tibi fit, qui sibi unus est: accipiendo illum, qui diversus non est, tu ad diversa formaris. Propterea multiplicatur in te: qui in se unus est, semper et idem.“

<sup>1938</sup> Vgl. ebd.; Baron, 122: „Contra morbum superbiae dabitur tibi medicina spiritus timoris, ut sanet corruptionem elationem et restauret sanitatem humilitatem.“

<sup>1939</sup> Als sieben Hauptlaster nennt Hugo von St. Viktor: Hochmut („superbia“), Neid („invidia“), Zorn („ira“), Traurigkeit („accidia“), Habgier („avaritia“), Völlerei („gula“) und Verschwendungssucht („luxuria“), als sieben Haupttugenden Demut („humilitas“), Sanftmut („mansuetudo“), Reue („mentis compunctio“), Hunger nach Gerechtigkeit („desiderium iustitiae“), Barmherzigkeit („misericordia“), ein reines Herz („cordis munditia“) und innerer Friede („pax mentis interna“); Vgl. *De sacramentis* II, XIII, 1; Berndt, 482, 8-9 / PL 176, 525C: „Sunt autem haec: prima superbia, secunda invidia, tertia ira, quarta accidia, quinta avaritia, sexta gula, septima luxuria.“ Vgl. ferner *De sacramentis* II, XIII, 2; Berndt, 481, 15-19 / PL 176, 527A, sowie: *De quinque septenis* II; Baron, 102-104 / PL 175, 406B-407C. Die Stelle *De sacramentis* II, XIII, 1; PL 176, 525C dürfte Hugo von St. Viktor aus Gregors des Großen „Moralia“ übernommen haben, wie Wasselynck, *La présence*, 217f. meint. Die Schlußfolgerung ist jedoch nicht zwingend. In der kritischen Edition von Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*, 482, ist Gregor der Große nicht als Quelle angegeben. Vgl. Gregor d. Gr., *Moralia in Iob XXXI*, 45 (n. 87); CChr.SL 143B, 1610, 15-18: „Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.“ Vor allem fällt der Unterschied auf, daß bei Gregor die weiteren Laster aus der „superbia“ folgen, Hugo diese aber als erstes Glied in die Aufzählung übernimmt.

sie von den Lastern gleichsam vertrocknet, zerbrochen und auf andere Weise beschädigt.<sup>1940</sup> Gottes Ziel ist es, die menschliche Seele zu heilen, indem sie wieder von den Tugenden erfüllt wird, die gegen die zerstörerische Macht der Laster und der von ihnen kommenden Sünde kämpfen. „Die Laster sind die Wunden, Gott ist der Arzt, die Gaben des Heiligen Geistes sind das Gegengift – *antidota* -, die Tugenden die Gesundung.“<sup>1941</sup> Auch wenn Hugo von St. Viktor sowohl die Gaben des Heiligen Geistes als auch kurz zuvor die sieben Haupttugenden als Gegengift bezeichnet, so wird trotz noch unausgereifter Terminologie deutlich, daß die kausale Abfolge der inneren Heilung des Menschen von Gott ausgeht, der vermittelt der sieben Gaben des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele die Tugenden bewirkt, aus welchen wiederum die guten Werke als vernünftiges und Gott gemäßes Handeln hervorgehen.

So versteht Hugo von St. Viktor also die sieben Gaben des Heiligen Geistes als von Gott zur Heilung des Menschen geschenkte, initiale innere Regungen der Seele, aus denen die Tugenden hervorgehen. Das unversehrte Vorhandensein der Tugenden aber bedeutet die Gesundheit der Seele und wirkt die Heilung der Laster. Nach außen kann man den in der Seele geheilten Menschen daran erkennen, daß er gute Werke vollbringt, vor allem die Werke der Barmherzigkeit, die Jesus im Evangelium genannt hat.<sup>1942</sup> Im Innern des in dieser Weise sakramental geheilten Menschen stellt sich außerdem eine Freude ein, die Hugo von St. Viktor als innere Freude (*gaudia*) und Freundlichkeit (*iucunditas*) bezeichnet, und die er als eine innere Erleuchtung kennzeichnet.<sup>1943</sup> Nachdem der Mensch von der schlechten Freude am Unrecht und an nichtigen Dingen gereinigt ist, kann das Gefäß seines Herzens mit der wahren Freude erfüllt werden, wie neue Schläuche mit neuem Wein.<sup>1944</sup> Diese wahre Freude ist der Heilige Geist. Wenn der Geist des *diabolus*, der die Freude am Unrecht bewirkt, und der Geist der Welt, welcher die Freude an nichtigen Dingen bewirkt, vertrieben sind, tritt der Geist Gottes in das Herz des Menschen ein, nimmt darin Wohnung und bewirkt darin seine Freude und seine

<sup>1940</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 1; Berndt, 482, 13-17 / PL 176, 525D: „Anima rationalis in sanitate sua vas est solidum et integrum nullam habens corruptionem; quam vitia venientia in eam hoc modo vitiant et corrumpunt: per superbiam inflatur, per invidiam arescit, per iram crepat, per accidiam frangitur, per avaritiam dispergitur, per gulam inficitur, per luxuriam conculcatur, et in lutum redigitur.“

<sup>1941</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 2; Berndt, 483, 21-23 / PL 176, 527A: „Homo igitur in peccatis iacens aegrotus est, vitia vulnera, Deus medicus, dona Spiritus sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus sancti vitia sanantur.“

<sup>1942</sup> Vgl. ebd., 2; Berndt, 483, 23-26 / PL 176, 527A: „Sanitas vitiorum integritas est virtutum. Sanus operatur, operans remuneratur. Sic post virtutes opera bona sequuntur, et ex virtutibus opera ipsa oriuntur. Sex opera misericordiae in evangelio specialiter a Domino enumerantur, in quibus perfectio bonorum operum significantur.“

<sup>1943</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 483, 22-23 / PL 176, 527A: „... beatitudines gaudia ...“; vgl. De VII donis Spiritus sancti; Baron, Six opuscles, 122: „Primum sanabit, postea illuminabit. Primum ad sanitatem, postea ad iucunditatem.“

<sup>1944</sup> Vgl. Misc. I, 103; PL 177, 533D-534A: „... et voluit, ut vasa cordium praeparentur ut, dum vinum novum funderentur in utres novos, primum mundarentur, ne infusum pollueretur; postea ligarentur, ne effusum amitteretur. Mundarentur a gaudio iniquitatis, ligarentur contra gaudium vanitatis.“

Liebe.<sup>1945</sup> Diese Freude beschreibt Hugo von St. Viktor in zwei Schritten: zuerst stellt sich die Freude an der Wahrheit ein, welche in der Liebe zur Gerechtigkeit besteht. Ihr folgt die Freude an der Glückseligkeit (*gaudium iucunditatis*), welche darin besteht, daß der Mensch über den empfangenen Lohn der Gerechtigkeit in Jubel ausbricht.<sup>1946</sup> Die Freude an der Wahrheit und die Freude an der Glückseligkeit vertreiben nachhaltig die schlechten Freuden am Unrecht und an den nichtigen Dingen, denn wenn der Heilige Geist mit seiner Freude das Herz des Menschen zu erfüllen beginnt, merkt er erst, wie die falschen Freuden ihn zuvor der vollen und bleibenden Freude beraubt hatten<sup>1947</sup>, und er erinnert sich an die durch den Sündenfall verlorene Freude des Urstands, aus der er ohne den Sündenfall zur höchsten Glückseligkeit gelangt wäre.<sup>1948</sup>

Die heilsame Wirkung der bei der Firmung empfangene „Gabe des Heiligen Geistes“ als Einwohnen desselben läßt sich nach Hugos Sakramententheologie folgendermaßen skizzieren:

Firmung (Handauflegung) = Feier des Empfangs der **Gabe des Heiligen Geistes** (*adventus Spiritus sancti ... celebretur...*<sup>1949</sup>), der in **sieben Gaben des Heiligen Geistes** im Empfänger **Wohnung nimmt** (*celebratur adventus Spiritus sancti / mansionem faciat in te / septem diebus, ... quia septem sunt dona Spiritus sancti*<sup>1950</sup>)

- unmittelbare Wirkung: vermittelt des Gegengiftes der sieben Gaben des Hl. Geistes **Heilung der Integrität der Tugenden** als Heilung der durch die Laster verwundeten Seele (*dona Spiritus sancti antidota; per dona ... Spiritus sancti vitia sanantur, ... virtutes sanitates.*<sup>1951</sup>)
- mittelbare Wirkung:
  - Vollbringen der **Werke** der Barmherzigkeit
  - **Freude und Freundlichkeit**
  - **innere Erleuchtung**<sup>1952</sup>

<sup>1945</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 534AB: „Spiritus sanctus gaudium est, et Spiritus sanctus amor est. Eiice spiritum mundi et spiritum diaboli, ut accipias Spiritum Dei. Spiritus diaboli operatur gaudium iniquitatis, et spiritus mundi operatur gaudium vanitatis. ... Venit autem Spiritus Dei, cum eiecti fuerint spiritus mali, et intrat habitaculum cordis, et operatur gaudium suum et amorem suum.“

<sup>1946</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 534B: „... non sicut spiritus diaboli, neque sicut spiritus mundi, sed gaudium bonum et amorem bonum. Primum gaudium veritatis, in quo iustitia diligitur, postea gaudium felicitatis, in quo de praemio iustitiae percepto exsultatur.“

<sup>1947</sup> Vgl. ebd.; PL 177C: „Et expellunt bona gaudia gaudia mala. Et cum ipsa cor implere coeperint, tunc primum agnoscit homo, quod prima vera non fuerunt, quoniam nec plena esse potuerunt in gaudio iniquitatis, nec permanentia in gaudio vanitatis.“

<sup>1948</sup> Vgl. Misc. I, 121; 177, 546BC: „Homo in miseria et ad miseriam natus est. Quod non esset, si homo non pecasset. Primum enim in magna iucunditate fuit, et ab illa in summam felicitatem pervenire debuit. ... Totum ergo ad cruciatum versum est quod creatum fuerat ad iucunditatem, ut in omnibus dolorem et laborem inveniat, ut in sui afflictione et praesentem miseriam et amissam felicitatem agnoscat.“

<sup>1949</sup> De sacramentis II, VII, 6; Berndt, 399, 15-16 / PL 176, 462B.

<sup>1950</sup> Ebd. und De VII donis Spiritus sancti; Baron, 122: „Venit ad te, ut mansionem faciat in te.“

<sup>1951</sup> De sacramentis II, XIII, 2; Berndt, 483, 22-23 / PL 176, 527A.

<sup>1952</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 483, 20-21 / PL 176, 527A; vgl. De VII donis Spiritus sancti; Baron, 122.

Die Einwohnung des Heiligen Geistes ist zwar darauf ausgerichtet, den geisterfüllten Menschen zu behüten und ihn davor zu bewahren, daß er von neuem Gefallen an der Sünde findet und ihr zustimmt; doch lauert nach wie vor der „Fürst dieser Welt“.<sup>1953</sup> Daß der vom Heiligen Geist Gesalbte und Erleuchtete nicht nur immer wieder in Sünden zurückfallen kann<sup>1954</sup>, sondern daß er bisweilen sogar an der Liebe Gottes zweifelt, weil die Gaben des Heiligen Geistes ungleich und scheinbar ungerecht verteilt sind, ist ein Gedanke, den Hugo von St. Viktor in seinem Spätwerk *Soliloquium de arrha animae* aufgreift. Er kommt dort im Schlußteil auf die Besenkung des Menschen mit Gottes Gaben zu sprechen, welche auf den Heiligen Geist hin präzisiert wird<sup>1955</sup>, aber auch auf die besagte Schwierigkeit des Menschen im Umgang mit ihnen. Nachdem Hugo von St. Viktor die Erwählung des einzelnen Christen daraus hergeleitet hat, daß er mit dem Öl der Freude gesalbt wurde, nämlich vom Gesalbten gesalbt ist und von Christus her den Namen Christ tragen darf<sup>1956</sup>, womit er eine Formulierung aus dem Firmtraktat von *De sacramentis* aufgreift<sup>1957</sup>, erklärt er die Chrisamsalbung der Firmung als Gesalbtwerden mit dem Heiligen Geist, als Benetzung und Überschüttung der Seele mit dem Öl der Freude, damit aus ihr schließlich die Düfte der Tugenden hervorgehen.<sup>1958</sup> Diese aber sind als Gaben der Liebe Gottes unter den einzelnen Gefirmten dennoch unterschiedlich verteilt. Der eine hat die Gnade, viele gute Werke zu tun; einem anderen bleibt wenigstens der gute Wille dazu. Der eine tut große Werke, einem anderen gelingt das nicht.<sup>1959</sup> Daß dies so ist, läßt für Hugo von St. Viktor aber keinen Schluß auf die Erwählung oder Verwerfung der einzelnen Seele, auf die große oder geringe Wirkung der Sakramente oder auf die Größe der geschenkten Gnadengaben zu, weil wir uns selber weniger gut kennen als Gott, dem wir nicht voreilig einen Vorwurf machen, ihn vielmehr in Ehrfurcht bitten sollen, daß

<sup>1953</sup> Vgl. Misc. I, 173; PL 177, 571C: „Iste extrinsecus circumiens et anfractibus suae caliditatis se involvens semper ad ruinam insidiatur. Iste est ille princeps mundi ...“ Vgl. ebd.; PL 177, 571D: „Illuc ergo Spiritus sanctus missus est, unde spiritus malignus eiectus est, ut ille intrinsecus habitando custodiat, iste extrinsecus impingendo exerceat.“

<sup>1954</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270 / PL 176, 966D: „Sed forte iterum polluta es ...“

<sup>1955</sup> Zu den trinitarischen Appropriationen im „Soliloquium de arrha animae“ vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 358f.: „Die „arrha“ des göttlichen Bräutigams an die Braut Seele ist nach dem Viktoriner dreifach: die Schönheit und Verzierung der Seele, die ihr der Schöpfer geschenkt hat; die Erhebung der gefallen Seele zu ihrer verlorenen Schönheit durch die Erlösung; die persönliche Begabung der Seele, zu der auch das „süße“ Jetzt der Begegnung mit dem Bräutigam in der Kontemplation gehören kann.“

<sup>1956</sup> Soliloquium; Sicard, 262 / PL 176, 963D: „Nomine suo vocavit te, ut memoriale eius semper esset apud te, voluit te participem esse in nomine, participem in nominis veritate, quoniam unxit te illo (quo et ipse unctus erat) oleo laetitiae, ut ab uncto sit unctus, qui a Christo dicitur Christianus.“

<sup>1957</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 1; Berndt, 397, 15 / PL 176, 459D.

<sup>1958</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270 / PL 176, 966BC: „Deinde chrisma et oleum, in cuius unctione Spiritu sancto liniris. Post haec delibuta et unctione laetitiae perfusa ad mensam venis, et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi. ... Ad ultimum sequuntur aromata virtutum, quarum odor suave spirans omnem illum antiquarum sordium fetorem fugat, ita ut tibi quodammodo tota mutari, et in aliam transformari videaris, et magis laeta, magis alacris, magis sospes efficiaris.“

<sup>1959</sup> Ebd.; Sicard, 272 / PL 176, 966D-967A: „Nunquid tibi gratia bene operandi nulla data est? Tamen voluntas bona ipso largiente negata non est.“



er uns, so wie er uns kennt, zu Hilfe kommt.<sup>1960</sup> Es ist sogar häufig umgekehrt, als wir denken: Wenn einer große Werke vollbringt, war es vielleicht nötig, daß Gottes Barmherzigkeit ihn herausheben mußte. Wer solche Werke nicht vollbringt, wird aber vielleicht gerade dadurch zu seinem Heil verdemütigt.<sup>1961</sup> Wer die Gnade der Tugenden nicht hat und von den Versuchungen der Laster bedrängt wird, wird vielleicht gerade auf diese Weise besser in der Tugend der Demut gestärkt.<sup>1962</sup> Ähnlich ist es mit äußeren Gaben wie etwa Armut und Reichtum, was Hugo von St. Viktor am Beispiel zweier Zwillinge erklärt, von denen der eine in Armut gerät, während der andere zu Reichtum kommt, und die dennoch beide von Gottes Liebe beschenkt werden.<sup>1963</sup> Der eine gelangt nämlich durch seine Armut zur Tugend der Demut. So ist er der eigentlich Starke, der trotz seiner Armut im Guten gehalten und am Bösen gehindert wird. Der Reiche ist hingegen der eigentlich Schwächere, der getröstet und gekräftigt werden mußte, um sich so zu guten Werken steigern zu können. Gottes Liebe prüft beide; keineswegs verwirft sie einen von ihnen.<sup>1964</sup> Auch daß die Gabe der Weisheit – als innere Erleuchtung vorgestellt – unter den Menschen oft sehr verschieden verteilt ist, hat seinen Grund nicht etwa darin, daß Gottes Liebe unterschiedlich verteilt wäre. Wenn sie dem einen Weisheit schenkt, damit er sich bemüht, den Schöpfer zu erkennen, dem anderen Einfalt, um sich in Selbstverleugnung zu üben, so ist es doch stets die eine Liebe Gottes, die beiden nahe ist. Auch die menschliche Schwachheit hat Gott letztlich zu unserem Heil eingerichtet; so groß ist seine Liebe uns gegenüber.<sup>1965</sup>

---

<sup>1960</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 272 / PL 176, 967A: „Nihil ergo dispositioni illius praeiudicare audeas, sed semper cum timore et reverentia ora eum, ut quemadmodum ipse novit tibi subveniat.“

<sup>1961</sup> Über die Versuchungen, in die Gott den Menschen führt, um ihn zu erproben, im Unterschied zum „diabolus“, der den Menschen nur versucht, um ihn zu betrügen: vgl. Quomodo Deus temptet; Lottin, Questions inédits, 190-191.

<sup>1962</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 272 / PL 176, 967A: „Si magna opera facis; misericorditer sublimaris. Si non facis magna opera, fortassis salubriter humiliaris... Forte gratiam virtutum non habes, sed dum vitiorum impulsu concuteris, melius in humilitate solidaris.“ Vgl. De Dei providentia; Lottin, Questions inédits, 190: „Unde, quia scire non possumus, qua causa a Deo flagellamur, in omnibus adversis humiliter Deo gratias agamus.“

<sup>1963</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 272 / PL 176, 967B: „Ecce duo nati sunt, eadem utrisque nobilitas generia, eadem hora nativitatis. Alter in paupertate relinquitur, alter divitiis sublimatur, et utrumque caritas operatur.“

<sup>1964</sup> Vgl. ebd.: „Quia et hunc paupertate humiliat, et illum abundantia consolatur. Iste debilis est, et ille fortis. Ille tenetur, ne malum perficiat, iste roboratur, ut ad bonum opus convalescat; utrumque caritas probat, non reprobatur.“ Das Beispiel ist auch von Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 356f. aufgegriffen. L. Karfíková hat jedoch die von Hugo klar mit „ille/iste“ differenzierten Zuschreibungen nicht beachtet und gelangt so in ihrer Deutung zu einer Aneinanderreihung unterschiedlicher Gnadengaben, während Hugo von St. Viktor klar zwischen dem Reichen und dem Armen differenziert und ihnen Konkretes zuschreibt. Auch daß mit „Alter per sapientiam“ (Sicard, 272 / PL 176, 967B) ein neues Beispiel beginnt, kommt bei Karfíková nicht zur Geltung.

<sup>1965</sup> Vgl. Soliloquium; PL 176; Sicard, 272-274 / 967BC: „Alter per sapientiam illuminatur, alter in simplicitate sui sensus relinquitur. Iste ut seipsum despiciere, ille ut studeat Creatorem suum agnoscere, utrique tamen voluit caritas adesse. Talis est amor Dei erga nos, nec quidquam omnino humana infirmitas tolerat, quod ipse (quantum in sua bonitate est) ad bonum nostrum non disponat.“

#### 4.4.3.4. *Confirmatio* als schmerzhaftes Überwindung der *infirmetas* und als heilsame Erleuchtung

Die im vorherigen Kapitel genannte innere Erleuchtung als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes bleibt jedoch nicht, wie man für Hugo von St. Viktor geneigt sein könnte anzunehmen, im Bereich mystischer Spekulation, sondern bezieht sich auf jene besondere Art von Heilung, die der Heilige Geist als Umkehr von den Lastern bewirkt. Diese Umkehr ist bei Hugo von St. Viktor als ein schmerzhafter Prozeß gekennzeichnet.

Um ihn klarer umreißen zu können, soll zunächst in Kürze seine Definition der Laster im Unterschied zur Sünde betrachtet werden: Hugo von St. Viktor kennt sieben Hauptlaster oder Ur-Laster, die er der Hl. Schrift entnimmt und als Ursprung aller weiteren Laster bezeichnet. Die Laster (*vitia*) unterscheiden sich von den Sünden (*peccata*) dadurch, daß diese aus jenen hervorgehen: Die Laster als Verderbtheiten der Seele (*corruptiones animae*) führen dann, wenn sie nicht durch die Vernunft gezügelt werden, zu den Sünden, die Hugo von St. Viktor als Akte der Ungerechtigkeit (*actus iniustitiae*) bezeichnet. Die fehlende Zügelung durch die Vernunft ist gegeben, wenn der Mensch der Versuchung des Lasters seine Zustimmung hinzufügt. So definiert Hugo die Laster einerseits als Schwäche geistlicher Verderbtheit (*infirmetas spiritualis corruptionis*), die Sünde andererseits als einen aus dieser Verderbtheit durch Zustimmung hervorgehenden Akt der Ungerechtigkeit (*ex corruptione oriens per consensum actus iniquitatis*).<sup>1966</sup> Während die Laster mit der erbsündigen Verderbtheit gegeben sind, generiert sich die Sünde bereits vollständig im Akt der Zustimmung, nicht erst in ihrer Ausführung.<sup>1967</sup>

Die Verderbtheit der Seele ist dem Menschen als Folge der Erbsünde gegeben, weshalb in ihm eine Neigung zur Sünde (*fomes peccati*) als Schuld (*culpa*) und Strafe (*poena*) vorhanden ist. Während die Anrechnung der Sünde als Schuld

<sup>1966</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 1; Berndt, 481, 15-23 / PL 176, 525A: „Septem capitalia vitia sive id est principalia, sive originalia scriptura commemorat, quae ideo capitalia vel principalia vel originalia dicuntur, quia reliquorum omnium caput sunt et principium et origo. Omnia quippe alia ab istis septem vitiis oriuntur. Hoc autem interesse videtur inter peccata et vitia, quod vitia sunt corruptiones animae, ex quibus, si ratione non refrenentur, peccata, id est actus iniustitiae oriuntur. Quando autem temptanti vitio consensus adhibetur, actus iniustitiae est, quod peccatum dicitur. Itaque vitium est infirmetas spiritalis corruptionis, peccatum autem ex corruptione oriens per consensum actus iniquitatis.“

Als Quelle für diese Stelle hat Wasselynck, La présence, 217, Gregors des Großen „Moralia“ angegeben. Hugo von St. Viktor hat Gregors Werk jedoch möglicherweise höchstens von „septem capitalia vitia ...“ bis „... vitiis oriuntur“ benutzt, die weiteren Sätze aber gewissermaßen als Kommentar zu Gregor angefügt. Vgl. Gregor d. Gr., Moralia in Iob XXXI, 45 (n.87); CChr.SL 143B, 1610, 14-18: „Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluviis, luxuria.“

<sup>1967</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 1; Berndt, 481,25 – 482,2 / PL 176, 525B: „Vitium ergo est in corruptione, peccatum autem in actione. Actus vero peccati solo consensu perficitur, etiam si foris opus non fuerit, quia quod iniquitatis est per consensum pravum in sola voluntate completur, etiam tunc cum ab eo quod vult perficiendo foris invita restringitur ... Ita in solo consensu opus iudicatur.“

durch die Taufe überwunden ist, verbleibt die Neigung zur Sünde dennoch als Strafe, die durch die Anstrengung der Vernunft bekämpft werden muß.<sup>1968</sup> Die Ungerechtigkeit oder Unbilligkeit (*iniquitas*) im Akt der Sünde besteht darin, daß der Sünder in einem Akt des Hochmuts gegen Gott ein Gut auf unangemessene Weise zu erreichen sucht, nachdem er durch die Erbsünde die Liebe zur Gerechtigkeit als einen Weg des maßvollen Begehrens verloren hat, also im Abweichen vom rechten Maß.<sup>1969</sup>

Die damit gekennzeichnete Irrationalität der Ursünde entspricht Hugos Konzeption des Verhältnisses von Leib und Geist. Im Unterschied zu den unbeweglichen Dingen<sup>1970</sup> und zu den unvernünftigen Tieren, die zwar eine gewisse Vorstellungskraft (*imaginatio*), jedoch keine Unterscheidungskraft besitzen<sup>1971</sup>, besitzen die Menschen als vernünftige Wesen die *ratio*, welche Vorstellungs- und Unterscheidungsvermögen beinhaltet und Mensch und Tier wie Licht vom Schatten voneinander scheidet.<sup>1972</sup> Während die Vorstellungskraft die Vernunft nach unten richtet und ihr Kenntnis (*scientiam*) verschafft, ist es letztlich die göttliche Gegenwart, welche die Vernunft nach oben richtet und ihr Weisheit und Einsicht (*sapientiam sive intelligentiam*) verschafft.<sup>1973</sup> Soll der Mensch seine geistliche Schwäche, welche durch die Erbsünde verursacht wurde und sich in seinen einzelnen Handlungen fortsetzt, überwinden können, ist er also auf göttliche Hilfe angewiesen, die sich als Hilfe für seinen Geist auswirkt und sich in der Stärkung seiner *ratio* zeigt.

Was nun die Wirkung der Firmung anbelangt, ist bedeutsam, daß Hugo von St. Viktor die der Sünde zugrunde liegenden Laster als eine Schwäche – *infirmitas* –

---

<sup>1968</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 37; Berndt, 192, 4-9 / PL 176, 304CD: „Corpus quippe nostrum necessitate in ipsa corruptionis radice fomitem peccati portat; sed nisi spiritus libertatis est, peccatum ipsum ad regnandum surgere non potest. Sic itaque originale peccatum, quod in parentibus per regenerationem deletum est quantum ad culpam, quia tamen ad poenam remanet; ad eos, qui generantur, transiens non solum ad poenam constat, sed etiam imputatur ad culpam, donec percepto lavacro regenerationis in ipsis quoque culpa deleatur, etiam poena si remaneat.“

<sup>1969</sup> Vgl. De sacramentis I, VII, 10; Berndt, 173, 14-15 / PL 176, 290D: „Haec est enim illa perversa similitudo, quae creaturae non convenit, quae ex imitatione non quaeritur, sed ex comparatione.“ Vgl. De sacramentis I, VII, 15; Berndt, 177, 14-20 / PL 176, 293D. „In eo igitur quod bona sua amavit, consideramus appetitum commodi. In eo autem quod mensuram commodi in bonis suis dilexit, intelligimus appetitum iusti. Si ergo mensuram homo dilexisset semper, appetitum iusti non amisisset. Mensuram autem semper dilexisset, si extra mensuram nihil voluisset. Ex quo autem extra mensuram aliquid velle coepit, mensuram velle cessavit.“

<sup>1970</sup> Vgl. De unione spiritus et corporis; Piazzoni, 885: „Infimum ergo maxime corpus est illud, quod per se omnino moveri non potest.“

<sup>1971</sup> Vgl. ebd.; Piazzoni, 886: „Quod enim imaginatio extra substantiam animae rationalis sit, argumentum est quod bruta animalia vim imaginandi habere probantur, quae rationem omnino non habent.“

<sup>1972</sup> Vgl. ebd.; Piazzoni, 886-887: „In rationalibus autem usque ad rationalem progreditur, ubi ipsam incorpoream animae substantiam contingit, et excitat discretionem. Ergo imaginatio nihil aliud est quam similitudo corporis, per sensus quidem corporeos ex corporum contactu concepta extrinsecus, atque per eosdem sensus introrsum ad partem puriorem corporei spiritus reducta eique impressa.“

<sup>1973</sup> Vgl. ebd.; Piazzoni, 888: „Quando autem ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrans coniugitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam. Sicut imaginatio, deorsum informans rationem, scientiam facit.“

bezeichnet, die der Barmherzigkeit bedarf, solange ihr keine Zustimmung folgt, das heißt, solange sich der Mensch mit Vernunftanstrengung gegen den *fomes peccati* zur Wehr setzt und dafür Gottes Barmherzigkeit als Lohn empfängt. Der Kampf, den der Mensch hier führen muß, stellt die Außenseite jener inneren Verderbtheit dar, die der Mensch als Strafe für die Erbsünde empfangen hat und die durch die Taufe nicht abgewaschen wird. Erst durch die Zustimmung zur Sünde wird das Laster zur strafwürdigen Schuld. Wo diese Zustimmung geschieht, erleidet der Mensch eine Niederlage im Kampf gegen die Laster und fügt der Strafe der Erbschuld, die im Vorhandensein der Laster sich lediglich noch austobt, eine neue Strafe hinzu. Insofern sind die Laster auch eine Quelle der Sünden.<sup>1974</sup>

Der Empfang des Heiligen Geistes wirkt sich nicht nur als Heilung der Integrität der Tugenden und schließlich im Vollbringen guter Werke aus, sondern stärkt den Empfänger andererseits auch zum Kampf gegen die Laster. Wäre der Mensch innerlich heil, würde er die Gaben des Heiligen Geistes nur zur Stärkung seiner Tugenden und zum Vollbringen von Werken der Barmherzigkeit empfangen. Da er aber innerlich verderbt ist, ist der Empfang der Gaben des Heiligen Geistes für den von der Erbsünde geprägten Menschen anfangs unangenehm und wird von ihm sogar als Strafe empfunden. Hugo von St. Viktor beschreibt dies im *Opusculum* über die sieben Gaben des Hl. Geistes im ihm beliebten Bild des Auges: „Wenn du ein gesundes Auge hast, empfängst du das Licht ohne Strafe. Ist dein Auge aber krank, ist das Licht dir anfangs unangenehm.“<sup>1975</sup> So kommt es, daß das Licht ein entzündetes Auge sticht, ein gesundes aber streichelt. Als Heilmittel braucht der innerlich kranke Mensch aber das Licht der Geistesgaben, denn, so Hugo: „Wenn du nicht gequält wirst, wirst du nicht erleuchtet.“<sup>1976</sup> Den Kampf, der durch die Ankunft des Heiligen Geistes im Menschen beginnt, beschreibt er als Kampf der Geistesgaben. Diese sind eine Arznei gegen die Laster, welche die Krankheit darstellen, wobei die Arznei für den Menschen kämpft, die Laster aber in seinem eigenen Inneren gegen ihn kämpfen. Dieser Kampf der Geistesgaben gegen die Laster ist eine unangenehme Strafe für den Menschen, für die jedoch nicht die Arznei, sondern die Verderbtheit der Seele verantwortlich ist. Weil die Arznei im Menschen ankommen und die Laster verjagen will, diese aber nicht gehen wollen, wird die Ankunft des Heiligen Geistes zum inneren Kampf zweier Gegner, der zwar

---

<sup>1974</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 1; Berndt, 481, 22-25 u. 482, 4-8 / PL 176, 525AB: „Itaque vitium absque consensu infirmitas est, cui in quantum infirmitas est misericordia debetur praemium autem et corona in quantum ab actu iniquitatis cohibetur. Cum consensu vitium culpa fit, ubi in quantum vitium est malum est, in quantum voluntarium est poena dignum est ... Sic ergo vitia origo peccatorum sunt, ex quibus nascuntur opera iniquitatis. Quae quidem, sicut dictum est, absque consensu poenam habent, quia corruptio sunt, cum consensu autem culpam, quia voluntaria sunt. In quantum enim originalia sunt, poena in ipsis exercetur. In quantum voluntaria sunt, poena ipsis debetur.“

<sup>1975</sup> De VII donis Spiritus sancti; Baron, 124-126: „Si sanum oculum habes, percipis lumen sine poena. Si autem aeger est oculus, molestus fit adventus illius.“

<sup>1976</sup> Ebd.; Baron, 126: „Expedit tamen, ut vel sic veniat, quia si non cruciaris, non illuminaris.“

unangenehm, letztlich aber heilsam ist und jenen falschen Frieden beendet, den die unbekämpfte innere Verderbtheit vorher zu vermitteln vermochte.<sup>1977</sup>

Bevor der Heilige Geist im Menschen ankommt, sieht der Mensch nicht, daß er blind ist und merkt nicht, daß er seelisch tot ist. Der Heilige Geist kann deshalb also gar nicht angenehm und friedlich im Menschen ankommen, sondern er entfesselt einen Kampf in seinem Inneren, wo der Gegner bereits auf ihn gewartet hat. Der Gegner ist der *diabolus*, den Hugo von St. Viktor auch den Fürst der Welt oder den unreinen Geist nennt, der umhergeht und versucht, die Menschen mit Versuchungen zu bedrängen und ihre innere Verderbtheit zu vermehren.<sup>1978</sup> Der Heilige Geist kommt aus der verborgenen Gottheit als Paraklet in das Herz des Menschen, um ihn zu trösten und in ihm die Sehnsucht nach den ewigen Gütern zu entflammen.<sup>1979</sup> Da er aber eine sündige Seele antrifft, bewirkt er zuerst die Reue, durch welche die Fäulnis der Sünde ausgebrannt wird.<sup>1980</sup> Trotzdem stellt seine Ankunft eine Erleuchtung und innere Belebung dar, weil der Empfänger in die Lage versetzt wird, die Krankheit in seinem Inneren in ihrem wahren Ausmaß zu erkennen und ihr wahres Gesicht zu sehen. Indem der Mensch das Böse wahrnehmen kann, versucht er, es künftig zu vermeiden. Indem er die Schuld spürt, bekommt er ein Gefühl dafür, künftige Strafen zu vermeiden.<sup>1981</sup> Der erste Impuls des Heiligen Geistes besteht deshalb in der Wahrnehmung und Anerkenntnis sowohl des Bösen im Menschen, nämlich der Schuld, an der sein Inneres erkrankt ist, wie auch der ewigen Strafe des Verderbens, die er sich aus seiner Schuld zugezogen hat.<sup>1982</sup> Aus diesem ersten Impuls entsteht als heilsame Strafe die Sensibilisierung

---

<sup>1977</sup> Vgl. ebd.; Baron, 126: „Si medicinae non resisteretur, poena non sentiretur. Pugna contrariorum poena est tua; non tamen causeris medicinam, sed morbum; dolorem, quem duo inferunt, uni imputa: medicina prodesse vult, morbus laedere intendit. Propterea solus morbus pacem habet, non salutem. Sola medicina salutem habet, poenam non habet. Quando autem simul sunt, poena est conflictatio contrariorum, alterius quod venire vult, ut conferat: alterius quod abire non vult, ut noceat. In hac autem poena morbus quidem accusandus est, non medicina; quia quod cruciat, ex morbo est; qui, si non esset, salus esset, et poena nulla esset.“

<sup>1978</sup> Vgl. Misc. I, 173; PL 177, 571C: „Diabolus autem in nobis invenit corruptionem, quam suscitavit. ... iste extrinsecus tentationum flatibus impingendo quassat.“

<sup>1979</sup> Vgl. ebd.: „Ille intrinsecus ex occulto divinitatis suae prodiens, invisibiliter visitat cor hominis et ineffabiliter consolatur ... iste est Paraclitus, quem in caelo ad dexteram paternae Majestatis sedens, super apostolos in linguis igneis misit.“ Vgl. ebd.; PL 177, 572A: „... examinata et mundata anima mox eam desiderio aeternorum bonorum accendit.“

<sup>1980</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 571D-572A: „Primum opus sancti Spiritus est, quando invenit peccatricem animam, et per compunctionem rubiginem peccati exurit.“

<sup>1981</sup> Vgl. De VII donis Spiritus sancti; Baron, 126-128: „Sic itaque venit spiritus, et aspirans infundit se tibi: tu ex eo quod contrarius illi portas, non statim acquiescis ad illum, sed facis contradictionem illi, ne pacifice ingrediatur ad te. Venit tamen et illuminat te, ut videas in te, quod et prius habebas, sed non videbas, et ideo non videbas, quia non attendebas. Illo veniente illuminaris et vivificaris; illuminaris, ut videas, vivificaris, ut sentias; sentis enim et praesentis, vides enim et praevides. Aliud vides, aliud praevides; aliud sentis, aliud praesentis. Vides malum, et praevides malum. Praesens vides malum, futurum praevides. Culpam sentis, poenam praesentis. Priusquam autem Spiritus sanctus ad te veniret, nec videbas caecus, nec sentiebas mortuus, et propterea non videbas, quia non respiciebas, nec sentiebas, quia non attendebas.“

<sup>1982</sup> Vgl. ebd.; Baron, 128: „Postquam vero bonum rediit, ex eius gustu excitatus es et illuminatus, ut malum agnosceres. Prius malum, quod patiebaris, id est culpam; deinde etiam malum, quod ex illo et pro illo merebaris, id est poenam.“

für das Ausmaß des Bösen, die anfanghafte Furcht vor dessen Folgen und so der anfanghafte Wille, es künftig zu meiden. Äußeres Zeichen der Echtheit des Heiligen Geistes ist denn auch die Furcht vor den Folgen des Bösen und der innere Schmerz, der mit dem Kampf dagegen einsetzt.<sup>1983</sup> Es gehört zum *opus restorationis* und ist ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, daß der Mensch gequält wird, um seine Schuld zu erkennen, und daß er beunruhigt wird, um Gottes Barmherzigkeit anzunehmen. In seinen Mühen und Schmerzen wird der Mensch seiner Erlösungsbedürftigkeit gewahr, und er entsinnt sich seiner durch die Sünde verlorenen Glückseligkeit.<sup>1984</sup> Solange der Mensch nicht vom Heiligen Geist erleuchtet ist, nimmt er die ewige Strafe gar nicht wahr, die er sich zugezogen hat, und vor der er sich fürchtet. Er leidet nicht an seiner Schuld, solange er Gefallen an ihr hat, und es leuchtet ihm nicht ein, daß das Böse, das oft süß erscheint, bittere Folgen hat. So aber wird der Mensch erleuchtet und geschlagen zugleich, indem er schmerzlich zu sehen beginnt, was er fürchtet.<sup>1985</sup> Wenn die Erleuchtung des Heiligen Geistes darin besteht, für die Schuld sensibel zu werden und ihre ewige Strafe zu erkennen, ist zwar das, was er ans Licht bringt, schrecklich, der erleuchtende Heilige Geist aber dennoch von höchstem Nutzen, weil niemand die Schuld korrigieren würde, wenn er sich nicht vor der Strafe fürchtete, so daß die Erleuchtung letztlich „erschreckend heilsam“ ist.

Diese heilsame Erleuchtung wirkt die Gabe der Gottesfurcht als erste Gabe des Heiligen Geistes. Der von ihr ausgelöste innere Kampf erweist, daß zwar jede Strafe ein Übel, aber nicht jede Strafe schlecht ist, insofern der innere Kampf gegen die Laster gewissermaßen die kleinere Strafe darstellt, welche die große und ewige Strafe letztlich verhindert. „Durch eine Strafe werden wir von der Strafe befreit und sie nützt, um rechtzeitig zu spüren, was unangenehm ist, damit es nicht nötig ist, für immer zu spüren, was unduldbar ist.“<sup>1986</sup>

<sup>1983</sup> Vgl. ebd.; Baron 128: „Prius ergo illuminaris ad culpam, ut eam videas; deinde ad poenam, ut eam timeas. Ut postremo timere sensificatus, pro culpa doleas et eam corrigas; quia forte non dolores, nisi timeres.“

<sup>1984</sup> Vgl. Misc. I, 121; PL 177, 546C: „Igitur ad miseriam deiectus et ad miseriam reservatus, coepit in eodem cruciari et exerceri. Cruciari, ut culpam agnosceret; exerceri, ut ad misericordiam reparari posset. Ut in dolore sentiret bonum, quod perdidit, in exercitatione proficeret ad bonum, quod habiturus fuit. Totum ergo ad cruciatum versum est, quod creatum fuerat ad iucunditatem, ut in omnibus dolorem et laborem inveniat, ut in sui afflictione et praesentem miseriam et amissam felicitatem agnoscat.“

<sup>1985</sup> Vgl. De VII donis Spiritus sancti; Baron, 128: „Nisi enim poena videretur, quae timeretur, nemo doleret pro culpa, quae placeret. Ideo ostenditur tibi poenam secutura post culpam, ut ipsa culpa, quae in experientia placet, saltem in tribulatione displiceat; ut attendere incipias, quod malum est, id etiam quod in ea dulce videtur, cum tam malum sit, quod ex ea, et post eam amarum percipitur. Illuminaris ergo et affligeris, quia vides, quod terret, et habes, quod dolet. Si non illuminareris non cruciareris, quia non videres, quod timeres.“

<sup>1986</sup> Ebd.; Baron, 130: „Illud, quo illuminaris, fovet; illud ad quod illuminaris, terret. Tamen terror quasi lumini imputatur; quia, priusquam illuminaberis, non terrebaris: expedit tamen, ut terror veniat; quia nisi terreat poena, non corrigitur culpa. Propterea lumen tibi benefacit, dum ostendit, quod cruciat; quia per illud corrigit, quod male delectat. Sic ergo illuminaris, ut terrearis. Primum lumen terribile est; imo tenebrae terribiles, quae videntur per lumen, quia videri non potest sine terrore ... Omnis enim poena malum est, sed non omnis poena mala est. Quod enim confert et prodest ad aliquid, bonum est, etiam si in semetipso non est. Quapropter venit poena minor, ut maior poena

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Gottesfurcht als Gabe des Heiligen Geistes aufgrund der durch die Erbsünde verursachten seelischen Verderbtheit des Menschen, die im Walten der Laster und der durch Zustimmung verursachten Sünden besteht, einen inneren Kampf des Geistes gegen die Laster bewirkt, der vom Menschen anfangs aufgrund der Erkenntnis der ewigen Strafe als schrecklich und weiterhin als unangenehm erlebt wird, solange der Kampf fortwährt, dieser Prozeß jedoch nicht nur negativ eine Freiheit von der ewigen Strafe, sondern auch die heilsame Umkehr zu den Tugenden überhaupt erst ermöglicht, deren fortschreitender Erwerb den geistlichen Menschen auch positiv frei macht und ihn die Süße und innere Freude des Guten erfahren läßt.<sup>1987</sup>

Dieser innere Kampf wird im Getauften nötig, sobald es ihm, ins Unterscheidungsalter gekommen, nicht mehr hilft, bloß vom Fall aufgestanden zu sein, d.h. von der Erbschuld befreit worden zu sein, sondern er zum Widerstand gegen die Laster die Stärkung und den Trost des Heiligen Geistes benötigt. Die Firmung nicht rechtzeitig zu empfangen, bedeutet deshalb die Gefahr, jene Erleuchtung nicht zu empfangen, die den Menschen von der Blindheit heilt, die ihn das Ausmaß der Schuld und der ewigen Strafe nicht erkennen läßt. Die *confirmatio*, welche die Firmung verleiht<sup>1988</sup>, besteht darin, den anfangs bitteren Kampf gegen die *infirmitas* aufnehmen zu können, welche die Erbsünde als innere Verderbtheit in der Seele verursacht hat, die in den Lastern besteht und sich in den Sünden auswirkt. Die Tröstung des bei der Firmung empfangenen *Spiritus Paracletus* besteht in der Erfahrung, daß der beschwerliche und bittere innere Kampf, der durch die Ankunft des Heiligen Geistes erst ausgelöst wird, schließlich zur Gewißheit ewigen Heils und zur Freude am Guten führt.

#### 4.4.4. „*Nulla ratione iteretur*“ - Der Charakter

Wie die Taufe galt auch die Firmung grundsätzlich als ein Sakrament, das man nur einmal im Leben empfangen kann. Was die Lehre Hugos von St. Viktor über die Nichtwiederholbarkeit der Firmung angeht, hat L. Ott auf die *Panormia Ivo* von Chartres als Vorlage verwiesen.<sup>1989</sup> Der Textvergleich bestätigt diese These allerdings nicht:

---

videtur, et hoc bonum est, tamen, ex eo quod bonum non est. Per poenam enim liberamur a poena, et expedit ad tempus sentire, quod molestum sit, ne semper sentire oporteat, quod intolerabile sit.“

<sup>1987</sup> Vgl. ebd.: „Primum enim ex poena tua operatur liberationem tui, postmodum ex dulcedine sua operatur gaudium tuum. Tamen utrobique unus et idem ipse hinc, qui operatur.“

<sup>1988</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 5-7 / PL 176, 460D-461A: „Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem Spiritus paraclitus datur. Illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem, hic gratia datur ad confirmationem.“

<sup>1989</sup> Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 322f. Wesentlich vorsichtiger Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 240.

**Ivo von Chartres**

*Panormia Cap. 121 u. 122*<sup>1990</sup>

(*Conc. Tarracon., c.6.*)

*Dictum est nobis, quod quidam de plebe bis vel ter vel eo amplius, episcopis ignorantibus, tamen ab eisdem episcopis confirmetur. Unde nobis visum est eandem confirmationem, sicut nec baptismum, iterari minime debere, quia bis vel amplius baptizatos aut confirmatos, non saeculo, sed soli Deo sub habitu regulari vel clericali religiosissime famulari decretum est.*

(*Theodori Paenitentiale, c. 14*)

*Qui bis ignoranter baptizati sunt, non indigent pro eo paenitere, nisi quod secundum canones ordinari non possunt, nisi magna necessitas aliqua cogat. Qui autem non ignari iterum baptizati sunt, quasi iterum Christum crucifixerunt, per septem annos paeniteat, quarta et sexta feria, et quatuor quadragesimas abstineant. Si pro vitio aliquo fuerit similiter; si pro munditia putaverunt, tribus annis similiter paeniteat.*

**Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VII, 5*<sup>1991</sup>

*„De sacramento impositionis manuum definitum est,*

*ut nulla ratione iteretur, sicut nec baptismus;*

*et si forte factum fuerit,*

*gravi est, paenitentia plectendum est.*

Aus der Tatsache, daß Hugo von St. Viktor im vierten und sechsten Kapitel des Firmtraktates Ivos Panormia bearbeitet hat<sup>1992</sup>, läßt sich mit äußeren Gründen zwar schließen, daß ihm wohl auch hier seine kanonistische Sammlung vorgelegen ist, der Textvergleich selbst läßt aber, bis auf die kurze Parallele im Hinblick auf die Taufe, keine Parallelen erkennen. Daß Hugo von St. Viktor die in den alten Synodentexten beschriebenen Mißbräuche nicht anführt und die dort beschriebenen konkreten Bußauflagen so wenig wiedergibt wie den Vorwurf, daß die Wiederholung der Taufe dem nochmaligen Kreuzigen Christi entspreche, erstaunt weniger. Ein Grund dafür dürfte auch im Rückgang des beschriebenen Mißbrauchs

<sup>1990</sup> Ivo von Chartres, Panormia 121-122; PL 161, 1072AB.

<sup>1991</sup> De sacramentis II, VII, 5; Berndt, 399, 3-4 / PL 176, 461C-462A.

<sup>1992</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3-5; Berndt, 398-399 / PL 176, 461B-462C und oben Kap. 4.4.2.1.



wiederholter Firmungen liegen. Um so bedeutender ist dann aber die Feststellung, daß er aus der mutmaßlichen Vorlage Ivos einen Lehrsatz entwickelt, der dogmatisch über die Vorlage hinausweist, sich mit den konkreten Straffolgen für den Fall der Wiederholung einer Firmung aber nicht weiter beschäftigt. Statt der bei Ivo noch vorfindlichen Autoritätensammlung haben wir bei Hugo von St. Viktor als dogmengeschichtlichen Fortschritt eine kurze aber prägnante Definition der Nichtwiederholbarkeit der Firmung vorliegen. Mit *definitum est* wird der Schüler Hugos zwar implizit auch auf die Lehre der Kirche verwiesen, vor allem aber auf die Kenntnis seines Magisters. Daß er die Firmung hier *sacramentum impositionis manuum* nennt, ergibt sich daraus, daß es zwar verschiedene Salbungen, nicht aber mehrere bischöfliche Handauflegungen *ad confirmationem* gibt. Die Firmung darf aus keinem Grund wiederholt werden: *nulla ratione iteretur*. Die prägnante Formulierung und der Verweis auf die Taufe weisen zum einen auf die Zusammengehörigkeit beider Sakramente im Rahmen der Initiation hin und zum anderen der Lehre vom spezifischen Firm-Charakter den Weg. Eine ausdrückliche Erwähnung eines unauslöschlichen oder der Seele eingepprägten Firmcharakters findet sich bei Hugo von St. Viktor jedoch noch nicht.

#### 4.5. Spender und Empfänger der Firmung

Die Entwicklung der okzidentalen Sakramentenliturgie führte bereits vor dem 12. Jahrhundert dazu, daß die drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie zwar im Idealfall vom Bischof oder wenigstens in Anwesenheit des Bischofs in der Ostervigil und in dieser Reihenfolge gespendet werden sollten, im Normalfall aber in Ermangelung eines Bischofs zunächst diejenigen Sakramente gespendet wurden, die auch ein Priester spenden kann. Das führte dazu, daß die Firmung nach Erreichen des Unterscheidungsalters zu gegebener Zeit nachgeholt wurde.<sup>1993</sup> Da im 12. Jahrhundert die Kindertaufe ebenso wie die fehlende Anwesenheit eines Bischofs bei der Taufe längst den Regelfall darstellte, war die Loslösung der Firmung von der Taufe üblich geworden. Andererseits war es im 12. Jahrhundert noch nicht ganz außer Übung gekommen, den unmündigen Kindern nach ihrer Taufe sogleich die Eucharistie zu reichen, eine Praxis, welche erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts als praktisch abgeschafft angenommen werden kann und vom Vierten Laterankonzil endgültig ad acta gelegt worden ist.<sup>1994</sup> So war die Firmung zur Zeit Hugos von St. Viktor das im üblichen Fall dritte Initiationssakrament, das zwar den Kindern nach der Taufe spätestens mit Erreichen des Unterscheidungsalters gespendet werden sollte. Das tatsächliche Firmalter war aber sehr stark von der Erreichbarkeit eines Bischofs abhängig.

<sup>1993</sup> Vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 196.

<sup>1994</sup> Vgl. ebd., 237-239, 242-243.

## 4.5.1. Der Firmspender

### 4.5.1.1. Der Bischof als Spender der Firmung

Spender des Firmsakramentes waren in der nachapostolischen Zeit seit dem 2. Jahrhundert bis ins siebte Jahrhundert ausschließlich die Bischöfe. Während für die Zeit davor Aussagen schon deshalb schwierig sind, weil Unschärfen zwischen Presbyter- und Bischofsamt bestanden, gab es seit dem 5. Jahrhundert immer wieder als mißbräuchlich angesehene Versuche von Priestern, die Firmung ohne Bischof zu feiern. Erst seit Papst Gregor dem Großen wurde es ausnahmsweise – damit aber prinzipiell – als möglich angesehen, daß auch Priester das Firmsakrament gültig spenden.<sup>1995</sup> Die Erlaubnis Papst Gregors des Großen, mit der er sardinischen Priestern die Erlaubnis zur Firmspendung gegeben hatte<sup>1996</sup>, spielte in der früh- und hochscholastischen Theologie, insbesondere der kanonistischen Literatur, zwar eine gewisse Rolle hinsichtlich der beiden Fragen, ob nur der Papst oder auch ein Bischof einfachen Priestern die Firmgewalt delegieren könne und ob eine ohne diese Erlaubnis von einem Priester gespendete Firmung nur unerlaubt oder auch ungültig sei<sup>1997</sup>, als allgemeine Praxis hat sich die Firmspendung durch Priester jedoch – bis heute – nicht durchgesetzt.

Die überwiegende Mehrheit der Theologen und Kanonisten der Frühscholastik geht vom Bischof als alleinigem Firmspender aus, wenngleich die prinzipielle Möglichkeit und damit die unter bestimmten Voraussetzungen in Frage kommende Gültigkeit einer von Priestern gespendeten Firmung von wenigen Vertretern angeführt wird.<sup>1998</sup> Im 13. Jahrhundert wurde von der Mehrheit der Theologen am Bischof als Firmspender festgehalten und die Gültigkeit einer Firmung durch Priester unter gewöhnlichen Bedingungen mit immer ausführlicheren Begründungen zwar abgelehnt, etwa von Alexander von Hales<sup>1999</sup>, Albert dem Großen<sup>2000</sup> oder Bonaventura<sup>2001</sup>, die außerordentliche Möglichkeit einer

<sup>1995</sup> Vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 5-7. Vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 196, mit Verweis auf CChr.SL 140, 226.

<sup>1996</sup> Vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 4.

<sup>1997</sup> Vgl. ebd., 5-13.

<sup>1998</sup> Für die Lehrmeinung, daß nur der Papst, nicht aber ein Bischof, einem einfachen Priester die Firmgewalt übertragen könne, und daß eine nicht vom Papst, sondern nur von einem Bischof oder überhaupt ohne Delegation gespendete Firmung durch einen Priester nichtig ist, stehen zur Zeit der Frühscholastik insb. Huguccio und wenige andere (Laurentius Hispanus und Johannes Teutonicus, wenn auch nur ohne Widerspruch zitierend; vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 6 u.10 u. 29 u. 36-39). Gratian dagegen hält die womöglich früher bestehende Gewohnheit einer Firmspendung durch Priester für päpstlicherseits abrogiert und erklärt eine vom Nichtbischof erteilte Firmung für ungültig, ebenso Roland Bandinelli (Alexander III.), Omnebene u.v.a. und von den Nichtkanonisten die „Summa sententiarum“, die „Sententiae divinitatis“ aus der Schule Anselms von Laon und Petrus Lombardus; vgl. Gillmann, ebd., 14-17.

<sup>1999</sup> Vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 50-53.

<sup>2000</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>2001</sup> Vgl. ebd., 58.

Übertragung der Firmgewalt an einfache Priester – nicht aber an Diakone, niedere Kleriker oder Laien - ausschließlich durch den Papst jedoch von den Genannten<sup>2002</sup> und insbesondere von Thomas von Aquin<sup>2003</sup> eingeräumt, so daß die prinzipielle Möglichkeit einer gültigen Firmspendung durch Priester sich letztlich doch als Lehrmeinung befestigte. An der Schwelle zum 14. Jahrhundert lehrte Johannes Duns Skotus<sup>2004</sup>, der Bischof sei zwar der geeignete Spender (*minister idoneus*) der Firmung, der Papst könnte aber nicht nur – wie Gregor d. Große - im Notfall, sondern generell die Firmung durch einfache Priester wieder erlauben, weil in der Urkirche zwischen Priestern und Bischöfen kein Unterschied hinsichtlich der Firmgewalt bestanden hätte und der Papst so nur eine erst später gemachte Unterscheidung rückgängig machen würde. Andere<sup>2005</sup> blieben bei der Lehrmeinung der großen Hochscholastiker. Im 15. Jahrhundert wird mitunter sogar die Lehre vertreten, daß der Papst prinzipiell sogar einem Laien die Firmgewalt übertragen könnte<sup>2006</sup>, bis das Konzil von Trient<sup>2007</sup> schließlich allein den Bischof als *minister ordinarius* definiert, ohne damit andere außerordentliche Spender auszuschließen oder etwas über die Weise der Delegation festzulegen.

Was die Praxis der Firmspendung im 12. Jahrhundert, also zur Zeit Hugos von St. Viktor, angeht, kann die Spendung der Firmung ausschließlich durch Bischöfe als ganz allgemein angenommen werden. „Trotz aller Schwierigkeiten, die in den Ländern nördlich der Alpen, in den unverhältnismäßig großen Diözesen, ... einer geordneten Firmpraxis fast immer im Weg stehen mußten, hat man unbeirrbar auf der Spendung durch den Bischof beharrt,“<sup>2008</sup> wobei zur Firmung stets Chrisamsalbung und Handauflegung gehörten, während die davon unterschiedene postbaptismale Scheitelsalbung mit Chrisam durch den die Taufe spendenden Priester vorgenommen wurde. So stellt B. Kleinheyer aus liturgiehistorischer Perspektive für die liturgische Praxis im frühen und hohen Mittelalter fest: „Was zur Selbständigkeit des Presbyters gehört, soll sofort geschehen. Was nicht geschehen kann, weil der Bischof abwesend ist, wird zu gegebener Zeit nachgeholt. Bei diesen Sonderfällen ist also die Zuweisung der einzelnen Teilhandlungen der Initiationsfeier an die zuständigen Amtsträger wichtiger als die ursprüngliche Einheit und Zuordnung der Initiationssakramente zueinander.“<sup>2009</sup>

Diese liturgische Praxis verwundert schon deshalb nicht, weil die fröhscholastische Theologie und Kanonistik mit wenigen Ausnahmen<sup>2010</sup> unter

<sup>2002</sup> Vgl. ebd., 54 u. 56 u. 60.

<sup>2003</sup> Vgl. ebd., 67f.

<sup>2004</sup> Vgl. ebd., 77-79.

<sup>2005</sup> Zum Beispiel Innozenz IV., Johannes von Freiburg, u.a.; vgl. Vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 85-97.

<sup>2006</sup> So Johannes von Imola; vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 143f.

<sup>2007</sup> DH 1630.

<sup>2008</sup> Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 208.

<sup>2009</sup> Ebd., 196.

<sup>2010</sup> Diese Ausnahmen sind Huguccio und Magister Simon, welche den Episkopat als eigenen ordo oder als Sakrament bezeichnen; vgl. Landgraf, Die Lehre der Fröhscholastik vom Episkopat als ordo, 519. Landgraf weist ebd., 508 u. 515, darauf hin, daß viele Summen und Sentenzenwerke der

Bezugnahme auf Hieronymus und den Ambrosiaster im Episkopat keine andere Weihestufe als im Presbyterat sehen oder gar ein eigenes Sakrament der Bischofsweihe kennen. Der Unterschied zwischen Priester und Bischof wird nicht im *ordo*, sondern vielmehr nur im *officium*, in der *potestas auctoritatis* oder der *dignitas* gesehen.<sup>2011</sup> Wenn von dem Bischof vorbehaltenen *officia* im Sinne reservierter Funktionen die Rede ist, wird jedoch die Weihe des Chrisam und die Handauflegung bei der Firmung meistens besonders betont und, wie gesehen, die Gültigkeit einer Firmung durch einfache Priester nur für den Notfall und nur mit päpstlicher Erlaubnis für möglich gehalten.

Hugo von St. Viktor, der diese Lehre bezüglich der Priester- und Bischofsweihe teilt<sup>2012</sup>, äußert sich im Firmtraktat und im Traktat über den kirchlichen Ordo zur Frage des Firmspenders. Da Hugo von St. Viktor am Anfang der Scholastik steht, wurde seine Lehrmeinung hierzu deshalb bedeutend, weil er später insbesondere von Alexander von Hales, auf den sich wiederum Bonaventura berief, als Autorität angeführt wird. Alexander verweist auf Hugo von St. Viktor sowohl bezüglich der Reservation der Firmung zugunsten der Bischöfe als auch bezüglich der Ungültigkeit einer von einem Priester gespendeten Firmung mit der Begründung, daß dies der Einsetzung des Sakramentes widerspreche.<sup>2013</sup> Da sich letzterer Verweis auf die Hugo von St. Viktor nicht zukommende *Summa sententiarum* bezieht<sup>2014</sup>, konnte Hugo von St. Viktor, wie sich zeigen wird, mit Recht als Autorität für die Lehre vom Bischof als ausschließlichem ordentlichen Spender der Firmung, nicht aber auch für den prinzipiellen Ausschluß von Priestern als außerordentlichen Firmspendern, angeführt werden, wengleich die meisten dazu aussagekräftigen Stellen im Firm- wie im Weihetraktat von *De sacramentis*, von Ivo von Chartres, Hugos kanonistischer Hauptautorität, abhängig sind, was bei der dogmengeschichtlichen Bewertung zu berücksichtigen ist.

Weitere Bemerkungen Hugos von St. Viktor zum Firmspender finden sich auch im Traktat über die Kirche (*De unitate ecclesiae*), wo er über den Unterschied von Priestern und Laien im allgemeinen handelt. Im fünften Kapitel dieses Traktats,

---

Frühscholastik der Frage nach dem Unterschied zwischen Presbyterat und Episkopat häufig mit Verweis auf die Behandlung durch die Kanonisten oder gar mit dem Hinweis auf die mangelnde Disputationspraxis keinen Raum geben.

<sup>2011</sup> Vgl. die eingehende Studie: Landgraf, Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo.

<sup>2012</sup> Vgl. zu Hugos Lehre zum Weihesakrament: Landgraf, ebd., 509: „Als siebenten Ordo führt er den „ordo presbyterorum“ auf, bei dessen Behandlung er in einem Atem vom „presbyter“ oder „sacerdos“ und vom „episcopus“ spricht. Den Bischöfen läßt er besondere Funktionen vorbehalten sein, damit nicht der Besitz der gleichen „potestas auctoritatis“ die Untergebenen überheblich gegen die Vorgesetzten mache. Die den Bischöfen reservierten Funktionen seien: basilicarum dedicatio, sacri chrisomatis consecratio, manus impositio et communis super populum benedictio.“

In Hugos Aufzählung (*De sacramentis* II, III, 11; Berndt, 352, 24-26 / PL 176, 428B) ist neben der Chrisamweihe und Handauflegung freilich auch die „clericorum ordinatio“ (*De sacramentis* II, III, 11; Berndt, 352, 24 / PL 176, 428B) erwähnt. Vgl. hingegen: Landgraf, ebd., 513f.

<sup>2013</sup> Vgl. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung, 50-55.

<sup>2014</sup> Gillmann, ebd., 14 u. 50, scheint sich über die Autorschaft der „Summa sententiarum“ nicht festlegen zu wollen, wenn er einmal einen Anonymus, ein andermal Hugo von St. Viktor als Autor anführt.

in dem Hugo von St. Viktor beschreibt, wie die Verwaltung der kirchlichen Ämter in Weihestufen, Sakramenten und anderen Vorschriften geregelt ist, kommt er bei der Unterscheidung der Weihestufen auch auf den Spender der Firmung zu sprechen.<sup>2015</sup> Hugo von St. Viktor unterscheidet die kirchlichen Ämter zunächst nach Weihestufen (*secundum gradum*), die verschiedene Vollmachten gewähren, und davon unterschieden nach Vollmachten (*secundum potestatem*) innerhalb derselben Weihestufe. Als Beispiel für unterschiedliche Weihestufen nennt er den Diakonat, der sich von der Priesterweihe dadurch sichtbar unterscheidet, daß der Diakon dem Priester im Sakrament der Eucharistie dient. Als Beispiel für unterschiedliche Vollmachten innerhalb derselben Weihestufe führt er die über die Vollmachten des Diakons hinausgehende des Erzdiakons an, der in Vertretung des Bischofs für die einzelnen Kirchen sorgt und deren Angelegenheiten prüft.<sup>2016</sup> Der für das Sakrament der Firmung entscheidende Unterschied zwischen Priester und Bischof liegt für Hugo von St. Viktor ebenfalls nicht in der Weihestufe, die er ausdrücklich als dieselbe kennzeichnet. Der Unterschied zwischen Priester und Bischof kann also nicht im *gradus in sacramento* gefunden werden, wie derjenige zwischen Diakon und Priester. Der Unterschied liegt nur in einer unterschiedlichen Amtsvollmacht, wie er es etwa für Diakon und Erzdiakon ausgeführt hat.<sup>2017</sup> Obwohl Hugo von St. Viktor im Priester- und Bischofsamt sogar „gewissermaßen eine einzige Würde“<sup>2018</sup> sieht, die sich in der Vollmacht, Leib und Blut Christi zu konsekrieren, zu taufen, zu

<sup>2015</sup> Die eingehenden literargeschichtlichen Untersuchungen von Weisweiler, Die Wirksamkeit, und Ott, Hugo und die Kirchenväter, nennen für dieses Kapitel keine Quellen, die Hugo benutzt hat. In Isidors „De ecclesiasticis officiis“ und Ivo von Chartres’ Panormia oder Decreta, die Hugo anschließend ausführlich zitiert und die am ehesten als Quellen in Frage kämen, läßt sich keine entsprechende Stelle finden, die eine Zitation oder Benutzung nahelegte.

<sup>2016</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 5; Berndt, 339, 19-28 / PL 176, 419A: „Omnis ecclesiastica administratio in tribus constat: in ordinibus, in sacramentis, in praeceptis ... De ordinibus hoc primum attendendum est, quod alii sunt secundum gradum differentem, sicut est diaconus et sacerdos; alii in eodem gradu secundum potestatem excellentem, sicut diaconus et archidiaconus. Unus gradus est in sacramento, non tamen una potestas in ministerio. Diaconus enim sacerdoti ministrat in sacramento corporis et sanguinis Christi. Archidiaconus autem hoc plus habet, quod praeter ministerium altaris sub episcopo et vice episcopi curam habet ecclesiarum et causas ecclesiasticas examinat et ministeria dispensat.“

<sup>2017</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 339, 28-29 / PL 176, 419AB: „Similiter sacerdos et pontifex sive summus sacerdos unus gradus est in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio.“

Hugo von St. Viktor stimmt mit seiner Auffassung vom Episkopat und Presbyterat als gleicher Weihestufe im Wesentlichen mit den Hauptströmungen der Frühscholastik überein; vgl. Landgraf, Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo, 496 u. 519.

<sup>2018</sup> Bezüglich der Frage nach derselben „dignitas“ zwischen Priester und Bischof findet sich in De sacramentis II, II ein schwer aufzulösender Widerspruch: Einerseits sagt Hugo von St. Viktor für Priester und Bischöfe, indem er vom zuvor eingeführten Begriff „potestas“ abweicht, daß sie gewissermaßen eine Würde haben: „una quoddammodo sit dignitas“ (De sacramentis II, II, 5; Berndt, 340, 2 / PL 176, 419B). Andererseits verwendet er kurz darauf die Formulierung: „alia est in eodem gradu differentia dignitatum.“ (De sacramentis II, II, 5; Berndt, 340, 5 / PL 176, 419B). Wenn er hiermit meint, daß Priester und Bischof trotz gleicher Weihestufe eine unterschiedliche „dignitas“ haben, weil sie unterschiedliche Vollmachten haben, paßt dazu nicht ganz reibungslos die Feststellung, sie hätten gewissermaßen eine einzige „dignitas“, es sei denn, man sieht im „quoddammodo“ eine sehr starke Abschwächung intendiert. Diese Überlegung wäre dem bei Landgraf zur Lehre über den Episkopat Gesagten hinzuzufügen. Vgl. Landgraf, Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo, 508-510.

predigen sowie zu binden und zu lösen zeigt, so ist doch nur den Bischöfen eine vorzügliche Vollmacht (*singularis potestas*) gegeben, die nur ihnen die Kirchweihe, die Spendung der Weihen, die Handauflegung, die Konsekration des Heiligen Chrisam und den allgemeinen Segen über das Volk reserviert.<sup>2019</sup>

Obwohl Priester- und Bischofsweihe nach Hugo von St. Viktor keine unterschiedlichen Grade oder Stufen innerhalb des Weihesakraments darstellen, besitzt der Bischof die größere Vollmacht beziehungsweise „Würde“<sup>2020</sup>, aus der sich sein singuläres Recht herleitet, sowohl den Chrisam zu weihen als auch das Sakrament der Handauflegung zu praktizieren und somit das Sakrament der Firmung zu spenden.

Eine weitere Stelle zum Firmspender findet sich in Hugos Traktat über die Weihen, dessen zwölftes Kapitel *De presbyteris* bis auf wenige Satzteile wörtlich aus verschiedenen Schriften Ivos von Chartres exzerpiert ist.<sup>2021</sup> Der hier bedeutende Satz stammt aus der zweiten der erhaltenen Predigten Ivos von Chartres über die Würde der heiligen Weihen.

### Ivo von Chartes

#### *Sermo II*

*(de excellentia sacrorum ordinum)*<sup>2022</sup>

*Distat autem hoc tantum inter pontifices et huius temporis sacerdotes, quia scilicet solis pontificibus addita est clericorum ordinatio, basilicarum dedicatio, chrismatis consecratio et manus impositio et communis super populum benedictio; cum in aliis sacramentis catechizandi, missam celebrandi, in ecclesia verbum faciendi ad populum, communis utriusque sit dispensatio.*

### Hugo von St. Viktor

*De sacramentis II, III, 12*<sup>2023</sup>

*(De presbyteris)*

*Distat autem hoc tantum inter pontifices et huius temporis sacerdotes, quod solis pontificibus addita est clericorum ordinatio, basilicarum dedicatio, sacri chrismatis consecratio, manus impositio, et communis super populum benedictio. In aliis autem sacramentis sive scilicet catechizandi, sive baptizandi, sive missam celebrandi, et consecrandi corporis et sanguinis Christi, sive in ecclesia verbum*

<sup>2019</sup> Vgl. *De sacramentis II, II, 5*; Berndt, 339,29 – 340,4 / PL 176, 419B: „Quia cum utrisque corporis et sanguinis Christi consecrandi, baptizandi, catechizandi, praedicandi, ligandi, solvendi, una quoddammodo sit dignitas, pontificibus tamen ecclesias dedicandi, ordines faciendi, manus imponendi, sacri chrismatis consecrandi, communem super populum benedictionem faciendi, singularis data est potestas.“

<sup>2020</sup> Zur terminologischen Problematik vgl. Landgraf, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo*, 508-519.

<sup>2021</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Wirksamkeit*, 80, und Ott, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, 312-314.

<sup>2022</sup> Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis II*; PL 162, 518A-C.

<sup>2023</sup> *De sacramentis II, III, 12*; Berndt 352,23 – 353,7 / PL 176, 428BC.

*Sed summis sacerdotibus ea, quae praetaxavimus, idcirco reservata sunt, ne eadem potestatis auctoritas, ab omnibus vindicata, insolentes redderet, et soluto obedientiae vinculo, scandalum generaret. ...*

*Ita presbyteri, quia adiutores sunt episcoporum, rudes populos initiant, baptizando unitati Ecclesiae incorporant et omnibus sacramentis usque ad manus impositionem populo Dei ministrant.*

*faciendi, communis est utrisque dispensatio.*

*Summis ergo sacerdotibus supradicta idcirco **singulariter** reservata sunt, ne eadem prorsus auctoritas potestatis ab omnibus passim vindicata, inferiores erga suprapositos insolentes redderet, et soluto obedientiae vinculo scandalum generaret ...*

*Ita quippe presbyteri, qui adiutores sunt episcoporum, rudes populos catechizando initiant, baptizando unitati Ecclesiae incorporant, et in omnibus sacramentis usque ad manus impositionem populo Dei ministrant.*

Abgesehen von sprachlich bedingten Umstellungen und der auffälligen Betonung der eucharistischen Konsekrationsvollmacht hat Hugo von St. Viktor seine Vorlage nur in Nuancen verändert, welche bezüglich des Firmspenders jedoch eindeutig in die Richtung gehen, die Beschränkung der Firmspender auf den Kreis der Bischöfe noch klarer zu betonen, als es bereits in Ivos Rede geschehen ist. Bei der Chrisamweihe ergänzt Hugo das aufwertende *sacri* zu *chrismatis*. In die Begründung, warum einige Sakramente dem Bischof reserviert sind, fügt er in den hier etwas freier zitierten, inhaltlich aber sonst nicht veränderten Text Ivos jenes Wort *singulariter* ein, das uns bereits aus der Wendung *pontificibus ... singularis data est potestas*<sup>2024</sup> im Traktat über die Kirche bekannt ist. Wie so oft, wenn Hugo von St. Viktor seine Vorlage im Grunde nur zitiert, zeigt sich auch hier bei genauerem Vergleich von Vorlage und Zitat die Stoßrichtung des zitierenden Viktoriners: sie geht eindeutig in die Richtung zu betonen, daß die Spendung der Firmung den Bischöfen reserviert ist und den Priestern nicht zukommt.

Im Kapitel *De episcopis*, in dem Hugo von St. Viktor auf Ivos Panormia zurückgegriffen und diese, stark kürzend, frei zitiert hat, können wir bezüglich der Frage nach dem Firmspender wieder dieselbe Tendenz feststellen:

**Ivo von Chartes**  
*Panormia, Lib. III, cap. 41*  
*(Isidor: ep. ad Leofrid. Cordub.)*<sup>2025</sup>

**Hugo von St. Viktor**  
*De sacramentis II, III, 13*<sup>2026</sup>

<sup>2024</sup> De sacramentis II, II, 5; Berndt, 340, 2-4 / PL 176, 419B.

<sup>2025</sup> Ivo von Chartres. Panormia III, 41; PL 161, 1139A. Fast wortgleich: Ivo von Chartres, Decretum VI, 20; PL 161, 449B; der letzte Satz lautet abweichend von der Panormia: „... et dum praecessit

*Ad episcoporum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris et confectio chrismatis.*

*Ipsae praedicta officia et ordines ecclesiasticos distribuit, ipse sacras virgines benedicit, et dum praecesserit unusquisque in singulis ordinibus, ipse tamen est praeordinator in cunctis.*

*Ad episcopum specialiter pertinet basilicarum consecratio vel dedicatio, unctio altaris, et confectio chrismatis, manus impositio, et communis super populum benedictio.*

*Ipsae praedicta officia et ordines ecclesiasticos distribuit, ipse sacras virgines benedicit. Dum enim praecessit unusquisque in singulis, iste praeordinator est in cunctis.*

Es bestätigt sich hier, was bereits im Kapitel *De presbyteris* festzustellen war: Mit *specialiter* fügt Hugo von St. Viktor wieder ein Wort ein, das die Vollmacht des Bischofs im Vergleich zu jener der Priester besonders betont. Außerdem erweitert Hugo Ivos nicht auf Vollständigkeit bedachtes Isidor-Zitat um die Handauflegung und den bischöflichen Segen, so daß diese Aufzählung jener im Kapitel *De presbyteris* beziehungsweise der dort aus Ivos *sermo II* entnommenen entspricht, in welcher allerdings die Nennung der Altarweihe fehlte. In beiden Hinzufügungen, die Hugo von St. Viktor vorgenommen hat, bestätigt sich seine Tendenz, die besonderen Vollmachten der Bischöfe zu betonen, insbesondere die Reservierung der Handauflegung als Form der Firmspendung für den Bischof als einzigen Spender. Wenngleich Hugo von St. Viktor im Episkopat keine eigene Weihestufe sieht, geschweige denn ihm Eigensakramentalität zuerkennt, so läßt sich doch im Fortgang seines Hauptwerkes zumindest die Tendenz feststellen, die Vollmachten des Bischofs im Unterschied zu denen des Priesters zu vervollständigen, zu präzisieren und sie jeweils deutlicher voneinander abzugrenzen.<sup>2027</sup>

Was wir aus den bisher genannten Stellen bezüglich des Firmspenders zusammentragen konnten, bestätigt sich schließlich im Firmtraktat. Dreimal kommt Hugo von St. Viktor hier explizit auf den Firmspender zu sprechen. Das erste Mal geschieht dies im zweiten Kapitel, dessen Vorlagen bereits bei der Untersuchung der

---

unusquisque in singulis, ipse tamen praeordinator est in cunctis.“ Da das „ordinibus“ nach „singulis“ auch bei Hugo von St. Viktor ausgelassen ist, könnte Decretum VI auch seine direkte Quelle gewesen sein. Dagegen spricht allerdings die Tatsache der sonst viel häufigeren Benutzung der Panormia durch Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk „De sacramentis“.

<sup>2026</sup> De sacramentis II, III, 13; Berndt 355, 14-18 / PL 176, 430B.

<sup>2027</sup> Mit dieser These stimmt auch die Begründung der Unterscheidung von Priester- und Bischofsamt überein, die Hugo von St. Viktor im Kapitel „De presbyteris“ gibt: daß nämlich die Reservierung bischöflicher Vollmachten verhindere, daß die Untergebenen (die Priester) überheblich werden und Anstoß entstehe; vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 352,28 – 353,3 / PL 176, 428C: „Summis ergo sacerdotibus supradicta iccirco singulariter reservata sunt, ne eadem prorsus auctoritas potestatis ab omnibus passim vindicata, inferiores erga suprapositos insolentes redderet, et soluto oboedientiae vinculo scandalum generaret.“



Form der Firmung zur Sprache kamen. Auch wenn Hugo von St. Viktor hier wahrscheinlich nicht zitiert, sondern höchstens vielleicht sehr frei paraphrasiert hat und aus dem Textvergleich nicht mit Sicherheit belegt werden kann, ob er Isidor und Ivo überhaupt benutzt hat, so wird doch zusätzlich zu einer gewissen diesbezüglichen Wahrscheinlichkeit die Präzisierung der Lehrentwicklung besonders deutlich, wenn die Texte nochmals auf die Frage nach dem Firmspender hin betrachtet werden:

<b>Isidor von Sevilla</b> <i>De ecclesiasticis officii II, 27</i> <sup>2028</sup>	<b>Ivo von Chartres</b> <i>Panormia I, 115</i> <sup>2029</sup>	<b>Hugo von St. Viktor</b> <i>De sacramentis II, VII, 2</i> <sup>2030</sup>
<i>Sed quoniam post baptismum</i>	<i>(Eusebius papa) Manus quoque impositionis sacramentum, magna veneratione tenendum est,</i>	<i>Manus impositio, quae usitato nomine confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur; solis episcopis apostolorum vicariis debetur, ut Christianum consignent, et spiritum paraclitum tradant; sicut in primitiva ecclesia Spiritum sanctum per impositionem manuum</i>
<i>per episcopos datur spiritus sanctus</i>	<i>quod ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus,</i>	<i>dandi soli apostoli potestatem habuisse leguntur.</i>
<i>cum manuum impositione, in Actibus Apostolorum apostolos fecisse meminimus.</i>	<i>nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur ac scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent nunquam perfici potest, aut fieri debet.</i>	

Während Isidor sich auf die aus der sakramentalen Praxis selbstverständliche Nennung der Firmspendung durch den Bischof beschränkt und das Vorbild der Apostel ganz allgemein bezüglich der Spendung dieses Sakraments anführt, ist in Ivos Ps.-Eusebius-Zitat ein *non potest* für jedweden anderen Spender als den Bischof festgehalten; nicht die Spendung des Firmsakraments, sondern die

<sup>2028</sup> Isidor v. Sevilla, De ecclesiasticis officii II, 27; CChr.SL 113, 107, 2-4.

<sup>2029</sup> Ivo von Chartres, Panormia I, 115; PL 161, 1069D-1070C.

<sup>2030</sup> De sacramentis II, VII, 2; Berndt, 397, 20-24 / PL 176, 459D-460D.

Beschränkung des Personenkreises der Sakramentenspender auf den Bischof ist bei ihm Gegenstand des Rekurses auf die apostolische Praxis. Hugo von St. Viktor hat das dogmengeschichtlich bedenkliche *non potest* nicht übernommen, weil es so verstanden werden könnte, daß es die von Papst Gregor I. gebilligte Spendung der Firmung durch Priester in Notfällen möglicherweise für ungültig erklärt, sondern er hat mit *debetur* nur die Unerlaubtheit einer Firmspendung durch einen Nicht-Bischof festgehalten, ohne deren Gültigkeit in Zweifel zu ziehen. Im Rekurs auf die apostolische Praxis stellt er jedoch am deutlichsten die ausschließliche Vollmacht der Apostel bezüglich der Handauflegung heraus.

Im folgenden dritten Kapitel des Firmtraktates, das Hugo von St. Viktor am unabhängigsten formuliert hat, kommt er zunächst auf die postbaptismale Scheitelsalbung durch den Priester zu sprechen, die er wie Amalar von Metz zwar auch mit der Gefahr eines Mangels an Heiligem Geist begründet, nicht aber wie Amalar vor allem mit dem Drohen einer weniger vollkommenen himmlischen Herrlichkeit für den, der nur getauft ist, nicht aber die Handauflegung empfing. Vielmehr betont Hugo von St. Viktor die durch die Firmung verliehene Kraft zum Feststehen, welche nur die Handauflegung, nicht aber die Taufe verleiht.<sup>2031</sup> Jedoch droht nach Hugo von St. Viktor sehr wohl denen die Verdammnis, welche die Handauflegung durch den Bischof aus Nachlässigkeit und in Verachtung des Sakraments versäumen.<sup>2032</sup> Solange der Bischof also als Firmspender prinzipiell erreichbar ist, liegt die Verantwortung für den Empfang des Sakraments vor allem bei den Getauften selbst. Für eine Änderung der Firmpraxis durch eine Ausweitung des Kreises der Firmspender auf die Priester sieht Hugo von St. Viktor nur aufgrund der nicht leichten Erreichbarkeit eines Bischofs also keinen Grund. Vielmehr ist schon die postbaptismale Scheitelsalbung ein solches Zugeständnis, denn wie Amalar von Metz ist Hugo von St. Viktor der Meinung, daß vor der Zeit des Papstes Silvester keinerlei Chrisamsalbung durch Priester stattgefunden hat:

**Amalar von Metz**

*De ecclesiasticis officiis I, 27*<sup>2033</sup>

*Secundum hunc constitutum, reor,  
priore tempore de unctione chrismatis*

**Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VII, 3*<sup>2034</sup>

*Manifestum est autem, quod primis*

<sup>2031</sup> Vgl. *De sacramentis II, VII, 3*; Berndt, 398, 5-8 / PL 176, 460D-461A: „Quod quidem omnino periculosum esset. Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem Spiritus paraclitus datur: Illic gratia tribuitur ad peccatorum remissionem, hic gratia datur ad confirmationem. Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi etiam ad standum confirmeris?“

<sup>2032</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 398, 8-11 / PL 176, 461A: „Propterea timendum est his, qui per negligentiam amittunt episcopi praesentiam, et non suscipiunt manus impositionem, ne forte propterea damnentur, quia festinare debuerunt, dum potuerunt.“

<sup>2033</sup> Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis I, 27, 3*; Hanssens 139, 42-44 / PL 105, 1047B.

<sup>2034</sup> *De sacramentis II, VII, 3*; Berndt 398, 14-15 / PL 176, 461A.

*pontifex exspectabatur, ut per manus episcopi omnis unctio chrismatis ageretur. temporibus omnis unctio chrismatis per solos pontifices fiebat.*

Vielmehr fand jegliche Chrisamsalbung durch den Bischof statt, was sich erst zur Zeit der Konstantinischen Wende geändert habe, als die Priester sogleich nach der Taufe die Scheitelsalbung mit Chrisam vollziehen sollten. Diese historische Notiz hat Hugo von St. Viktor höchstwahrscheinlich entweder aus Amalars *De ecclesiasticis officiis* oder aus Ivos *Panormia* übernommen<sup>2035</sup>, welche wie Amalar von Metz den zeitlich früheren Innozenz-Brief zitiert.

**Amalar von Metz**  
*De ecclesiasticis  
officiis I, 27*<sup>2036</sup>

*Nam presbyteris, sive  
extra episcopum, seu  
praesente episcopo,*

*cum baptizant,  
chrismate baptizatos  
ungere licet, sed quod  
ab episcopo fuerit  
consecratum; ...*

**Ivo von Chartres**  
*Panormia I*<sup>2037</sup>

*Presbyteris seu extra  
episcopum, sive praesente  
episcopo,*

*cum baptizant, chrismate  
baptizatos ungere liceat;  
sed quod ab episcopo  
fuerit consecratum, ...*

**Hugo von St. Viktor**  
*De sacramentis II,  
VII, 3*<sup>2038</sup>

*Propter eos enim, qui  
articulo temporis  
praeveniuntur, instituta  
est illa, qua sacerdos  
baptizatum statim in  
vertice linit, sacri  
chrismatis unctio, ut in  
hoc ipso ostendatur,  
quantum sacramentum  
istud ad salutem  
necessarium sit, cum  
tam sollicite universis  
cavetur, ne forte sine  
ipso ab hac vita  
subtrahuntur ...*

*Sed et postea quam  
institutum est, ut  
baptizatum sacerdos in  
vertice liniat,  
consignatio tamen*

<sup>2035</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 240.

<sup>2036</sup> Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis* I, 27, 2; Hanssens 138,36 – 139,40 / PL 105, 1047AB.

<sup>2037</sup> Ivo von Chartres, *Panormia* I, 116; PL 161, 1070C.

<sup>2038</sup> *De sacramentis* II, VII, 3; Berndt 398, 11-18 / PL 176, 461A.

*non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paraclitum baptizatis.*

*non tamen frontem ex eodem oleo signare; quod solis debetur episcopis, cum tradunt Paracletum.*

*frontis solis pontificibus reservatur. Solus enim pontifex frontem consignare ac linire potest, et Spiritum paraclitum tradere.*

Wieder spricht Hugo von St. Viktor davon, daß die Firmung dem Bischof reserviert ist. Er bezieht sich hier nun aber nicht auf die Handauflegung, sondern auf die Stirnsalbung mit Chrisam, die er als *consignatio* bezeichnet. Diese und die mit ihr verbundene Vermittlung des Heiligen Geistes ist den Bischöfen vorbehalten. Ergänzend zur Reservierung der Handauflegung spricht Hugo von St. Viktor also auch für die Chrisamsalbung auf der Stirn ganz unzweideutig davon, daß sie dem Bischof reserviert ist und deutlich von der Scheitelsalbung durch den Priester unmittelbar nach der Taufe differenziert werden muß. Diese vermittelt nämlich nicht den Heiligen Geist, sondern nur ein Bewußtsein für die Heilsnotwendigkeit der Firmung, kann aber im Fall des unvorhergesehenen Todes eines unverschuldet Ungefirmten gewissermaßen an deren Stelle treten, ohne daß sie damit zur Firmung würde und deshalb von einer Firmspendung durch den Priester die Rede sein könnte.

Ein letztes Mal kommt Hugo von St. Viktor im vierten Kapitel des Firmtraktates auf den Firmspender zu sprechen, wo er über das Verhältnis von Taufe und Firmung nachdenkt.

#### **Ivo von Chartres**

*Panormia I, 114*<sup>2039</sup>

*De his, de quibus rogastis vos idem, utrum maius est sacramentum manus impositionis episcoporum, aut baptismus,*

*scitote utrumque magnum esse sacramentum, et sicut unum maioribus est, id est summis pontificibus accomodatum, quod a maioribus*

#### **Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VII, 5*<sup>2040</sup>

*De sacramento confirmationis, id est impositionis manuum etiam quaeritur, utrum maius sit sacramentum quam baptismus.*

*Sed sicut sacri canones definiunt, utrumque magnum omnino est sacramentum et summa devotione pensandum. Quamvis tamen alterum, id est impositio manuum in eo, quod a solis summis pontificibus celebratur,*

<sup>2039</sup> Ivo von Chartres, Panormia I, 114; PL 161, 1070CD.

<sup>2040</sup> De sacramentis II, VII, 5; Berndt, 398, 20-25 / PL 176, 461BC.

*perfici non potest, ita et maiori maiori videatur reverentia colendum. veneratione venerandum et tenendum est.*

*Sed ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, ut ab invicem, nisi morte praeveniente, nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non potest.*

*Sed haec duo ita coniuncta sunt in operatione salutis, ut nisi morte interveniente omnino separari non possint.*

Der von Hugo von St. Viktor aus Ivos *Panormia* übernommene und veränderte Text fügt dem bisher über den Firmspender Gesagten keinen neuen Aspekt hinzu außer dem bereits bekannten, daß Hugo von St. Viktor das Sakrament wegen der höheren Würde des Spenders auch höherer Reverenz – *veneratio* wurde für kirchliche Amtsträger passend in *reverentia* geändert - für wert hält.

Allerdings hat Hugo von St. Viktor hier nochmals zusammengefaßt, daß das Sakrament der Firmung als ganzes, jedoch mit dem Spezifikum der Handauflegung, nur von den Bischöfen gefeiert wird – *a solis summis pontificibus celebratur* -, daß daher der Bischof zur Feier der Firmung nötig und das Sakrament deshalb höchster Verehrung würdig ist, daß bereits die Scheitelsalbung bei der Taufe auf die Firmung hinweist und untrennbar mit ihr verbunden ist, sich die Firmung in der Regel aber nicht unmittelbar an die postbaptismale Salbung anschließen kann, weil meist der einzige Spender, nämlich der Bischof, fehlt. Er kann nicht durch einen anderen Spender ersetzt werden. Vielmehr müssen die Getauften, die noch nicht gefirmt sind, versuchen, der Handauflegung durch den Bischof entgegenzueilen (*festinare debuerunt*).<sup>2041</sup>

Dogmengeschichtlich betrachtet brachte gerade der Vergleich der Aussagen Hugos von St. Viktor mit ihren jeweiligen Quellen das bereits oben angedeutete Ergebnis, daß Hugo von St. Viktor berechtigterweise als Autorität für die Lehre herangezogen werden konnte, daß nur der Bischof als ausschließlicher ordentlicher Spender der Firmung in Frage kommt, er aber nicht auch für den prinzipiellen Ausschluß von Priestern als außerordentlichen Firmspendern angeführt werden kann. Im Gegenteil: Hugo hat ihm vorliegende Quellen, die in Richtung Ungültigkeit jeglicher von Priestern gespendeter Firmung tendierten, entschärft, ohne allerdings etwas über die Art und Weise der notwendigen Delegation zu sagen, so daß seine Lehrmeinung zum Spender des Firmsakraments in erstaunlicher Weise sowohl mit den Festlegungen als auch mit den Nichtfestlegungen des Konzils von Trient übereinstimmt.

<sup>2041</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt 398, 10 / PL 176, 461A.

#### 4.5.1.2. Die Disposition des Firmspenders

Damit die Firmung gültig gespendet werden kann, ist im Normalfall ein Bischof als Spender erforderlich. Hugo von St. Viktor spricht im fünften Kapitel des Firmtraktates auch über die Eigenschaft des Firmspenders, insbesondere davon, daß der firmende Bischof nüchtern sein soll.

##### Ivo von Chartres

*Panormia I, 119-121*<sup>2042</sup>

*(Conc. Meldense) Ut episcopi non nisi ieiuni per impositionem manuum Spiritum sanctum tradant, exceptis infirmis et morte periclitantibus. Sicut autem duobus temporibus, Pascha videlicet et Pentecoste a ieiunis debet celebrari baptismus, ita etiam Spiritus sancti traditionem a ieiunis pontificibus convenit celebrari.*

##### Hugo von St. Viktor

*De sacramentis II, VII, 5*<sup>2043</sup>

*Sicut enim duobus temporibus pascha videlicet et pentecostes baptismus, quod his solum temporibus generaliter celebrandum est, a ieiunis celebrari debet, ita etiam donum Spiritus sancti per manus impositionem a ieiunis pontificibus convenit celebrari, exceptis infirmis et morte periclitantibus.*

Wie man sieht, ist die betreffende Stelle dem Sinne und der Wortwahl nach aus der *Panormia* Ivos von Chartres übernommen<sup>2044</sup>, auch die abschwächende Formulierung mit *convenit* im Vergleich zum stärkeren *debet* im Bezug auf die Taufe. Es läßt sich festhalten, daß Hugo von St. Viktor in Übereinstimmung mit älteren Quellen daran festhält, daß die Nüchternheit des Firmspenders, es sei denn er ist krank oder dem Tod nahe, zwar nicht zwingend zur Gültigkeit der Firmung notwendig, jedoch sehr passend ist.

#### 4.5.2. Der Empfänger der Firmung

##### 4.5.2.1. Das Firmalter

Die frühmittelalterliche Firmpraxis ist gekennzeichnet durch den Übergang von der altkirchlichen Praxis, der zufolge die Erwachsenen, ab dem 4. Jahrhundert auch Kinder, in der Osternacht nacheinander die drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie in dieser Reihenfolge empfangen haben, hin zur Taufe der

<sup>2042</sup> Ivo von Chartres, *Panormia I*, 119-121; PL 161, 1071B-1072B.

<sup>2043</sup> *De sacramentis II*, VII, 5; Berndt, 399, 7-10 / PL 176, 462A.

<sup>2044</sup> Vgl. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 323.

Kleinkinder, welcher zwar unmittelbar die erste Kommunion, in Ermangelung eines Bischofs in der Regel aber nicht unmittelbar die Firmung folgt.<sup>2045</sup> Wenngleich die liturgischen Bücher noch lange vom Ideal der Initiation in der Osternacht ausgehen<sup>2046</sup>, tauchen im 9. Jahrhundert die ersten liturgischen Bücher auf, die ein eigenständiges Firmritual enthalten, das nicht mehr die Fiktion einer allgemeinen Initiation in der Osternacht in Anwesenheit des Bischofs aufrecht erhält.<sup>2047</sup> Zu Beginn des 12. Jahrhunderts, der Zeit Hugos von St. Viktor, findet sich in den Pontificalien fast durchweg ein eigenständiger Firmritus, der von bereits seit längerem getauften Firmbewerbern ausgeht.<sup>2048</sup> Ging man, was das Alter der Firmbewerber anbelangt, zumindest nach Auskunft der liturgischen Bücher, bis ins 12. Jahrhundert und wohl noch einige Zeit darüber hinaus überwiegend von Kleinstkindern aus, die von ihren Paten unverzüglich nach der Taufe zur Firmung gebracht werden sollten<sup>2049</sup>, so werden aber auch schon *maiores* als Firmbewerber genannt, die von ihren Paten nicht mehr getragen werden können und deshalb ersatzweise ihren linken Fuß auf den rechten ihres Paten setzen sollen.<sup>2050</sup> Im 13. Jahrhundert ist es der häufige, wenn nicht sogar gewöhnliche Fall, daß ältere Kinder oder bereits Erwachsene die Firmbewerber darstellen. In dieser Zeit finden sich sowohl synodale Mahnungen an die Eltern, ihre Kinder frühzeitiger firmen zu lassen, was auf eine dem nicht entsprechende Praxis schließen läßt, andererseits tauchen aber auch erste Zeugnisse dafür auf, die ein späteres Firmalter, nämlich das Unterscheidungsalter mit etwa sieben Jahren, als geeignet ansehen.<sup>2051</sup>

Daß dies auch ein Jahrhundert vorher bereits nicht unüblich war, kann nicht ausgeschlossen werden. Die wenigen Bemerkungen Hugos von St. Viktor zum Empfänger der Firmung besagen über das Firmalter zumindest so viel: die wichtigste Wirkung der Firmung, die sie von den Wirkungen der Taufe unterscheidet, erhält erst mit dem Unterscheidungsalter ihre volle Bedeutung. Hugos diesbezügliche Aussage, daß die Gnade bei der Taufe zur Vergebung der Sünden, bei der Firmung aber *ad confirmationem* gegeben wird, weil es nicht genügt, vom Falle aufzustehen, sondern auch die Stärkung zum Stehenbleiben nötig ist, hat eindeutig das Unterscheidungsalter als Bedingung der Möglichkeit dafür im Blick, daß der Getaufte durch eine Sünde wieder fallen kann.<sup>2052</sup>

Wir finden bei Hugo von St. Viktor also eine dogmengeschichtlich sehr frühe Begründung für den Sinn einer Firmung zu Beginn des Unterscheidungsalters, ohne daß wir in gleicher Weise sichere Hinweise zur Begründung einer tatsächlichen Praxis bei ihm fänden. Daß Hugo von St. Viktor aber mit Kindern nach dem

<sup>2045</sup> Vgl. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I, 194-197.

<sup>2046</sup> Vgl. ebd., 196, für die stadtrömischen Sakramentare und Ordines; vgl. ferner ebd., 201.

<sup>2047</sup> Vgl. ebd., 201.

<sup>2048</sup> Vgl. ebd., 206.

<sup>2049</sup> Vgl. ebd., 208.

<sup>2050</sup> Vgl. ebd., 208 mit Verweis auf PRG 107, 38.

<sup>2051</sup> Vgl. ebd., 209.

<sup>2052</sup> Vgl. De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 5-8 / PL 176, 460D-461A.

Unterscheidungsalter oder gar mit Erwachsenen als Empfänger der Firmung rechnet, geht aus seinem Hinweis zum Fasten hervor: Falls nämlich die Firmung von solchen empfangen werden sollte, die *perfectae aetatis* sind, also von Erwachsenen, dann müssen sie nüchtern sein, um den Heiligen Geist rein zu empfangen.<sup>2053</sup>

#### 4.5.2.2. Die Disposition des Firmbewerbers

Über das Fasten als wichtige Disposition des Empfängers handelt Hugo von St. Viktor im fünften Kapitel des Firmtraktates. Dabei hat er auf einige in Ivos *Panormia* gesammelte ältere Synodenbeschlüsse zurückgegriffen, um das ihm Wesentliche darzulegen:

##### Ivo von Chartres

*Panormia I, 119-121*<sup>2054</sup>

*(Conc. Aurelian.) Ut (Et?) ieiuni ad confirmationem veniant perfectae aetatis, ut (et?) moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum Spiritus sancti possint percipere, et quia nunquam erit Christianus, nisi episcopali confirmatione fuerit chrismatus.*

##### Hugo von St. Viktor

*De sacramentis II, VII, 5*<sup>2055</sup>

*Hoc quoque statutum est, ut impositionis manuum sacramentum non nisi a ieiunis vel detur vel accipiatur; si hi<sup>2056</sup>, qui accipiunt, perfectae aetatis fuerint, ut mundi donum Spiritus sancti accipiant.*

Der Vergleich zeigt, wie Hugo von St. Viktor unabhängig seine Quellen bearbeitet. Die schon altkirchliche Mahnung, daß es keine Ungefirmtten geben solle, läßt Hugo von St. Viktor hier weg, nachdem er bereits im dritten Kapitel die Gefahr der Verdammnis ohne Empfang der Firmung thematisiert hatte.<sup>2057</sup> Interessant ist die Umstellung, die er vornimmt: Während im *Panormia*-Text das Sündenbekenntnis derjenigen, die im reiferen Alter nüchtern zur Firmung kommen, die Bedingung bildet, den Heiligen Geist rein zu empfangen, fehlt bei Hugo von St. Viktor jegliche

<sup>2053</sup> Vgl. *De sacramentis II, VII, 5*; Berndt, 399, 4-7 / PL 176, 462A: „Hoc quoque statutum est, ut impositionis manuum sacramentum non nisi a ieiunis vel detur vel accipiatur; si hi, qui accipiunt, perfectae aetatis fuerint, ut mundi donum Spiritus sancti accipiant.“ Daß hier ein freies Zitat aus der *Panormia* vorliegt, das älteren Ursprungs ist, spielt insoweit eine Rolle, als Hugo es wohl nicht verwendet hätte, wenn es der Praxis seiner Zeit nicht mehr entsprochen hätte.

<sup>2054</sup> Ivo von Chartres, *Panormia I, 119-121*; PL 161, 1071B-1072B.

<sup>2055</sup> *De sacramentis II, VII, 5*; Berndt, 4-7 / PL 176, 462A.

<sup>2056</sup> „Fili“ in PL 176, 462A ist ein Druckfehler; vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 240, u. Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*, 399, 6.

<sup>2057</sup> Vgl. *De sacramentis II, VII, 3*; Berndt, 398, 8-11 / PL 176, 461A.



Bemerkung zur Buße. Vielmehr wird bei ihm die Nüchternheit scheinbar zur einzigen wesentlichen Bedingung für einen würdigen Empfang der Firmung. Hugo von St. Viktor beschränkt aber das Nüchternheitsgebot nicht auf die Empfänger reiferen Alters, sondern verallgemeinert es, wenngleich er die Nüchternheit als Bedingung des würdigen Empfangs – wie seine Quelle – nur für die reiferen Empfänger anführt.

Das Weglassen des Sündenbekenntnisses und die Verallgemeinerung des Nüchternheitsgebotes für Empfänger jeden Alters kann keinen anderen Hintergrund haben als den, daß die in Ivos Quellensammlung enthaltenen älteren Synodenbeschlüsse nicht mehr der Praxis des 12. Jahrhunderts entsprachen. Der Verzicht auf die Erwähnung der Buße ist nur verständlich, wenn Firmbewerber, die das Unterscheidungsalter überschritten haben, inzwischen die Ausnahme bildeten oder praktisch fast ganz gefehlt haben, und man in der Regel mit unmündigen Empfängern zu rechnen hat, für die gleichwohl die Nüchternheit gelten soll; Hugo nennt diese für sie aber nicht explizit als Bedingung für das *mundus accipere Spiritum sanctum*. Daß Hugo von St. Viktor dennoch mit reiferen Firmbewerbern zwar rechnet, das Bußsakrament für sie aber nicht als zur Vorbereitung gehörig reklamiert, obwohl Ivos Panormia es nahe gelegt hätte, ist hier zu konstatieren. Aus diesem Weglassen kann zwar kein sicherer Beleg für die Annahme der Nichtnotwendigkeit einer vorherigen Buße wegen einer sündenvergebenden Wirkung des Sakraments selbst entnommen werden, eine Tendenz in diese Richtung ist jedoch festzustellen.

#### **4.6. Zur Liturgie der Firmung**

Auf die Firmliturgie kommt Hugo von St. Viktor im letzten Kapitel des Firmtraktats zu sprechen. H. Weisweiler hat bereits festgestellt, daß auch hier liturgische Quellen, insbesondere Amalars von Metz, den Firmtraktat Hugos von St. Viktor beeinflusst haben.<sup>2058</sup> Im folgenden soll nach der genaueren Untersuchung des Schlußkapitels des Firmtraktates über die Abwaschung des Chrisam sieben Tage nach der Firmung zusammengestellt werden, was bei Hugo von St. Viktor über die Tauf liturgie insgesamt zu entnehmen ist.

##### **4.6.1. Die Abwaschung des Chrisam nach sieben Tagen**

Daß der Chrisam sieben Tage nicht abgewaschen werden soll, hat Hugo von St. Viktor mit dem Empfang der sieben Gaben des Heiligen Geistes begründet, deren jede einen Tag lang mit dem Neugefirmtten Gastmahl hält. Für diese Idee hat

---

<sup>2058</sup> Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 240-242.

Hugo von St. Viktor ein weiteres Mal auf Amalars *De ecclesiasticis officiis* zurückgegriffen. Was sich aus Hugos Text wörtlich oder fast wörtlich bei Amalar findet, ist im folgenden hervorgehoben:

**Amalar von Metz**

*De ecclesiasticis officiis I, 40*<sup>2059</sup>

*Solent quaeri inter vulgares quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut non lavetur, qui accipiunt manus impositionem absque tempore baptisterii.*

*Quibus potest responderi,*

*quanto tempore generaliter ab ecclesia celebratur adventus Spiritus Sancti super apostolos, tanto tempore celebretur apud unumquemque qui eum accipit, hoc est septem diebus.*

*Et non inmerito; quoniam enim Spiritus Sanctus in septem mulieribus venit ad hospitem suum,*

*fas est ut unicuique mulieri convivium suum paretur per singulos dies. De quibus mulieribus dicit Esaias: „Apprehendent septem mulieres virum unum“. Convivium illarum mulierum est, quando ipsae de se satiant hospitem suum.*

*Talia convivia exercebat Christus apud convivas suos, talia et Spiritus Sanctus exercet. Hospes Spiritus Sancti mens est*

**Hugo von St. Viktor**

*De sacramentis II, VII, 6*<sup>2060</sup>

*Solent quidam quaerere, quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut scilicet capita non lavent, qui accipiunt manus impositionem, absque tempore baptisterii.*

*Quibus responderi potest conveniens esse, ut tanto tempore adventus Spiritus sancti apud unumquemque, qui eum accipit, celebretur, quanto tempore generaliter ab Ecclesia celebratur adventus Spiritus sancti super apostolos, hoc est septem diebus.*

*Et merito; quia septem sunt dona Spiritus sancti; et in septem comitibus ad hospitem suum Spiritus sanctus venit.*

*Et dignum est, ut habeat unusquisque diem suum et unicuique in die suo convivium praeparetur. Alium diem habet sapientia, alium intellectus, alium consilium, alium fortitudo, alium scientia, alium pietas, alium timor.*

*Talia convivia Christus apud hospites suos exercet, talia et Spiritus sanctus.*

<sup>2059</sup> Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis I, 40*, 1-3; Hanssens, 186,30 – 187,6 / PL 105, 1070D-1071A.

<sup>2060</sup> *De sacramentis II, VII, 6*; Berndt, 399, 13-22 / PL 176, 462BC.

<sup>2061</sup> „Quando“ in PL 176, 462B ist ein Druckfehler; vgl. Berndt, 399, 13.

*hominis. Mens tanto amplius satiatur a sagina Spiritus Sancti, quanto minus fuerit dedita carnalibus delectationibus. Ita observet accipiens tempus adventus Spiritus Sancti, ut solet carus amicus circa carum amicum observare.*

Die ersten beiden Abschnitte hat Hugo von St. Viktor mit einigen syntaktischen Umstellungen praktisch wörtlich von Amalar übernommen, so daß ihm diese Quelle schriftlich vorgelegen haben muß. Im ersten Abschnitt übernimmt Hugo von St. Viktor einleitend Amalars Frage, wie lange das Chrisam auf der Stirn nicht abgewaschen werden soll. Die etwas abschätzige Bemerkung *inter vulgares* läßt Hugo weg, da er kein pastoralliturgisches Werk zu verfassen beabsichtigt. Durch Hugos Einfügung *scilicet capita* stellt er klar, daß während sieben Tagen nach Empfang der Firmung nur das Haupt des Neugefirnten nicht gewaschen werden soll, während Amalars Text anzunehmen nahelegt, daß sich die Neugefirnten so lange überhaupt nicht waschen durften.

Den ersten Teil der Antwort übernimmt Hugo von St. Viktor wörtlich von Amalar: sieben Tage lang wird der Chrisam nicht abgewaschen, um die Ankunft des Heiligen Geistes im Neugefirnten so lange zu feiern, wie die Kirche allgemein die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel feiert. Damit ist eine Parallele des beschriebenen Brauchs nach der Firmung zur Feier der Pfingstoktav hergestellt, welche bis zur Liturgiereform Papst Pauls VI. 1970 im lateinischen Ritus gefeiert wurde.<sup>2062</sup> Auch hier hat Hugo von St. Viktor nicht einfach abgeschrieben, sondern außer der Umstellung des Vergleiches das *conveniens esse* eingefügt, das den beschriebenen Ritus als passend, aber nicht notwendig qualifiziert.

Im folgenden Abschnitt, der eine weitere Begründung für die Siebenzahl anführt, hat Hugo von St. Viktor lediglich die Idee des Mahlhaltens von Amalar übernommen. Dessen merkwürdiger Bezug auf Jes 4,1 - das Drängen der sieben Frauen, die ihr eigenes Brot essen wollen, gegen einen einzigen Mann - hat Hugo von St. Viktor nicht übernommen; es war ihm wohl des Guten zuviel an Allegorie. Auch die bei Amalar folgenden Ideen, etwa das Bild der Taube sowie seine Ausführungen zu Keuschheit, Wahrheit, Enthaltbarkeit und Geduld als Wirkungen des Heiligen Geistes<sup>2063</sup> kommen bei Hugo von St. Viktor nicht zur Sprache. Stattdessen greift er auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes zurück, deren jede einen Tag lang mit dem Neugefirnten Mahl hält. Sinnigerweise ist dies zwar

<sup>2062</sup> Der Novus ordo von 1970 kennt keine Pfingstoktav mehr.

<sup>2063</sup> Vgl. Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis* I, 40, 10; Hanssens, 189, 22-26 / PL 105, 1072B: „Non enim parvum peccatum est mendacium; si comparaverimus luxuriam et castitatem, et mendacium et veritatem, non minus videbitur peccare qui mentitur, quam qui polluitur luxu. Non est maior castitas veritate. Ipsam substantiam Dei dicimus veritatem.“

ebenfalls ein Rückgriff auf den Propheten Jesaja<sup>2064</sup>, jedoch auch auf Gedanken, die er in seinem früheren<sup>2065</sup> Werk *De septem donis Spiritus sancti* schon entwickelt hatte.<sup>2066</sup> Der letzte Satz des Kapitels, zugleich der letzte Satz des Firmtraktates, ist wieder fast ganz von Amalar von Metz übernommen. Die bedeutendste Änderung, die Hugo von St. Viktor vornahm, ist jedoch nicht der Ersatz des *convivas* durch *hospites*, sondern die Änderung des Imperfekts in das Präsens (*exercet*), womit aus einer heilsgeschichtlichen Begründung eine sakramententheologische Parallele wird: nicht nur das, was Christus einst auf Erden getan hat, sondern was er im Sakrament, insbesondere der Eucharistie, immer tut, nämlich Mahl halten mit seinen Gastfreunden, tut in ähnlicher Weise der Heilige Geist, indem er in Form seiner sieben Gaben im durch die Firmung mit dem Heiligen Geist Beschenkten einkehrt und geistlich mit ihm Mahl hält. Das Ritual der sieben Tage des nicht abgewaschenen Chrisam erinnert daran.

Die dogmengeschichtliche Entwicklung, die wir hier sehen können, besteht also trotz teilweiser Übernahme althergebrachter Ideen im konsequenten Ersatz beliebig erscheinender biblischer Allegorien durch im eigenen Gesamtwerk entwickelte sakramententheologische Systematisierungen, die durchaus nicht unbiblisch sein müssen. Das bestätigt die etwas allgemeiner gehaltene Feststellung H. Weisweilers, daß bei Hugo von St. Viktor ein dogmengeschichtlicher Fortschritt vorliegt, der „nicht plötzlich und blitzartig kommt, sondern langsam aus der Tradition in organischem Zusammenhang mit der Vergangenheit“<sup>2067</sup> entstanden ist.

#### 4.6.2. Der Firmritus

Hugo von St. Viktor bestätigt die Firmpraxis des 12. Jahrhunderts, die um die Stellung der Firmung unter den Initiationssakramenten wie auch um die heortologische Zuordnung zur Osterzeit zwar weiß, jedoch vom Regelfall der Kinderfirmung während des ganzen Kirchenjahres ausgeht. Die Erwachsenenfirmung erscheint nicht als Ideal, sondern als nicht seltener Fall der für das Heil gefährlichen Vernachlässigung des Sakraments, die jedoch von der Tatsache der ausschließlichen Spendung durch den Bischof her verständlich wird. Die Scheitelsalbung durch den Priester ist in ihrem Bezug zur Firmung festgehalten, wird jedoch nach heutiger Terminologie als eine Art Taufsakramentale gesehen, das nicht die Wirkungen der Firmung hat, sondern auf diese lediglich hinweist.

Der Firmritus besteht in den - idealerweise gleichzeitig erfolgenden – Zeichen der Handauflegung und der Salbung der Stirn mit Chrisam, wobei bei Hugo

---

<sup>2064</sup> Vgl. Jes 11, 1-2.

<sup>2065</sup> Zur Datierung: Baron, *Six opuscles*, 38-40.

<sup>2066</sup> Zur veränderten Reihenfolge der Aufzählung der sieben Gaben des Hl. Geistes vgl. *De VII donis Spiritus sancti*; Baron, 124 / PL 175, 411C und oben Kap. 4.4.3.3.

<sup>2067</sup> Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 242.

von St. Viktor für das Zeichen der Handauflegung eine klare Priorität erkennbar ist. Was die ekklesiologische Zeichenhaftigkeit der Firmung angeht, ist sie von Hugo von St. Viktor als Stärkung zum Feststehen in der Taufgnade und der Kirche als Gemeinschaft der Getauften herausgestellt worden, während er die individuelle soteriologische Wirkung als Begnadung mit den Gaben des Heiligen Geistes und als geistliche Auferbauung kennzeichnet, die Wirkung der Sündenvergebung jedoch so von der Firmung abgegrenzt der Taufe zuschreibt, daß es wahrscheinlich ist anzunehmen, daß Hugo von St. Viktor diese als Wirkung der Firmung nicht annimmt.

Die Firmung wird in nüchternem Zustand empfangen. Auch der Firmspender sollte nach Möglichkeit nüchtern sein.<sup>2068</sup> Nach der Firmung soll der Chrisam sieben Tage lang nicht abgewaschen werden zum Zeichen dafür, daß der Heilige Geist in Form jeder seiner sieben Gaben einen Tag mit dem Neugefirnten in geistlicher Weise Mahl hält, wie auch Christus mit seinen Gastfreunden Mahl gehalten hat.<sup>2069</sup> Diese sieben Tage haben ihre heortologische Beheimatung in der Pfingstoktav, ohne daß diese aber für den Zeitpunkt der Spendung der Firmung eine Rolle spielen würde. Die Symbolik des Mahlhaltens mit dem Heiligen Geist<sup>2070</sup> bildet nicht nur den Abschluß des Firmtraktates in Hugos Werk *De sacramentis*, auf den der Eucharistietraktat folgt, sondern im Rahmen der christlichen Initiation auch den Anknüpfungspunkt für den Empfang des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi, das den Neugefirnten in die Kirche als den Leib Christi vollends eingliedert und in Form des Mahles vollzogen wird.

---

<sup>2068</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VII, 5; Berndt, 4-7 / PL 176, 462A: „Sicut enim duobus temporibus pascha videlicet et pentecostes baptisma, quod his solum temporibus generaliter celebrandum est, a ieiunis celebrari debet, ita etiam donum Spiritus sancti per manus impositionem a ieiunis pontificibus convenit celebrari, exceptis infirmis et morte periclitantibus.“

<sup>2069</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VII, 6; Berndt, 399, 13-17 / PL 176, 462B: „Solent quidam quaerere, quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut scilicet capita non lavent, qui accipiunt manus impositionem absque tempore baptisterii. Quibus responderi potest conveniens esse, ut tanto tempore adventus Spiritus sancti apud unumquemque qui eum accipit celebretur, quanto tempore generaliter ab ecclesia celebretur adventus Spiritus sancti super apostolos, hoc est septem diebus.“

<sup>2070</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 399, 17-20 / PL 176, 462B: „Et merito quia septem sunt dona Spiritus sancti et in septem comitibus ad hospitem suum Spiritus sanctus venit, et dignum est, ut habeat unusquisque diem suum et unicuique in die suo convivium praeparetur.“

## 5. Die Eucharistie

Über die Bedeutung der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor hatte bereits M. Grabmann festgestellt: „Die Eucharistielehre Hugos gehört zu den inhaltvollsten Abhandlungen der Frühscholastik über diesen erhabenen Gegenstand“<sup>2071</sup>. Daß „kein anderer Theologe des 12. Jahrhunderts eine so reichhaltige und konsistente Theologie der Eucharistie hervorgebracht hat wie Hugo von St. Viktor“, hat auch G. Macy festgestellt.<sup>2072</sup> Die Eucharistie oder, wie Hugo von St. Viktor sie bezeichnet, das „Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ ist in seinem Hauptwerk *De sacramentis* ausdrücklich als eines derjenigen Sakramente gekennzeichnet, in denen vorrangig das Heil besteht: *unum est ex his, in quibus principaliter salus constat*.<sup>2073</sup> Darüber hinaus hat Hugo von St. Viktor die Eucharistie bereits zu Beginn des Eucharistietraktates in diesem Werk dadurch als über alle anderen Sakramente herausgehoben dargestellt, daß das in ihr zu Empfangende, die *hostia*, der Leib Christi selbst ist, der für das Heil (*salus*) der Welt hingegeben wurde.<sup>2074</sup> Die passionstheologische Verortung des in der Eucharistie zu empfangenden Heils und die Identifikation der eucharistischen *hostia* mit dem Kreuzesopfer Christi lassen eine christologisch geprägte Auseinandersetzung mit dem Sakrament der Eucharistie bei Hugo von St. Viktor erwarten. Deshalb soll die Behandlung der Eucharistielehre nach einer Rückfrage nach den Quellen mit dem christologischen Fragenkreis beginnen, von dem aus sich die Fragen nach der Sakramentalität, den Wirkungen, dem Ritus und den handelnden Personen erhellen und erklären lassen. Als methodische Leitfragen für die folgende Untersuchung der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor lassen sich drei Leitfragen formulieren: 1. Was lehrt Hugo über das Sakrament der Eucharistie? 2. Wie sind seine Aussagen in den Kontext seiner Theologie einzuordnen? 3. Welche Position nimmt Hugo von St. Viktor damit in der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Eucharistielehre in der Frühscholastik ein?

Bei der Beantwortung der ersten Frage geht es um eine relativ vollständige Darstellung der Eucharistielehre Hugos aus den zugänglichen Quellenschriften.<sup>2075</sup> Da die Frage nach deren Echtheit und literarischer Originalität ein verworrenes Problem ist, wird ihr ein eigenes Kapitel gewidmet sein, in dem die bearbeiteten Stellen literarkritisch untersucht werden. Darunter finden sich auch Stellen, die H. Schlette<sup>2076</sup> noch nicht herangezogen hatte, darunter ein Abschnitt im Ehetraktat in *De sacramentis* über den würdigen Empfang der Eucharistie. Aus diesem

<sup>2071</sup> Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, 259.

<sup>2072</sup> Macy, The Theologies of the Eucharist, 82: „Of all the masters of the twelfth-century schools, none produced a theology of the Eucharist as rich and consistent as that of Hugh, master of the school of the Augustinian canons of St. Victor at Paris.“

<sup>2073</sup> *De sacramentis* II, VIII, 1; Berndt, 400, 22-23 / PL 176, 461D.

<sup>2074</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 23-25 / PL 461D: „Haec enim hostia semel pro mundi salute oblata omnibus praecedentibus et subsequentibus sacramentis virtutem dedit.“

<sup>2075</sup> In der gesichteten Literatur konnte kein Anhaltspunkt für das Vorhandensein weiterer für das Thema inhaltlich wichtiger ungedruckter Handschriften gefunden werden.

<sup>2076</sup> Schlette, Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor.

Quellenmaterial kann unter Berücksichtigung der literarischen Originalität der herangezogenen Stellen die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor vollständig dargestellt werden. Zu den verschiedenen Themenbereichen soll ein knapper dogmengeschichtlicher Aufriß erfolgen, der die eucharistietheologische Entwicklung in der Zeit vor Hugo von St. Viktor so weit erhellt, daß es möglich ist, dessen Position im jeweiligen Kontext zu bestimmen. Denn anders als bei den bereits behandelten Sakramenten Taufe und Firmung, für welche die Lehrentwicklung ruhig und kontinuierlich verlief, war die Eucharistielehre nach dem ersten und im zweiten sog. Abendmahlsstreit Gegenstand heftiger theologischer Auseinandersetzungen zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert. Nur in dogmengeschichtlicher Perspektive kann es deshalb möglich sein zu fragen, welcher Richtung im theologischen Umfeld des 12. Jahrhunderts die Eucharistielehre Hugos im ganzen eher zuneigt, ob Hugo von St. Viktor die Dogmenentwicklung voranbrachte oder doch eher verlangsamte, ob er viel kompiliert oder mehr eigenständig denkt, ob er eher mystisch oder eher rational argumentiert, ob er mehr der augustinisch-symbolischen oder der ambrosianisch-realistischen Deutung des Sakraments der Eucharistie zuneigt, und vor allem ob und was er für die inhaltliche und begriffliche Weiterentwicklung der Eucharistielehre beigetragen hat. Ein solches Bild kann letztlich nur aus der Untersuchung zahlloser Einzelfragen gewonnen werden.

### **5.1. Die Quellenlage zur Eucharistielehre<sup>2077</sup>**

Vor dieser Untersuchung der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor ist es sinnvoll, zunächst diejenigen Schriften darzustellen, in welchen Hugo von St. Viktor die Eucharistie explizit und hauptsächlich behandelt. Es sind neben dem großen Eucharistietraktat weitere ediert zugängliche kürzere Kapitel und Sentenzen, die im folgenden textkritisch und entstehungsgeschichtlich betrachtet werden sollen.

#### **5.1.1. Der Eucharistietraktat in *De sacramentis***

Einen eigenständigen Traktat über die Eucharistie hat Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk *De sacramentis* hinterlassen.<sup>2078</sup> Er bildet den achten Traktat des zweiten Buches und ist in 14 Kapitel gegliedert. Da Hugo von St. Viktor in seinen *Praefatiunculae* zu *De sacramentis* darauf hinweist, daß er in diesem Werk auch frühere Exzerpte und Schriften verwendet hat, dürfen wir dies auch für den Eucharistietraktat vermuten. Bereits A. Franz<sup>2079</sup> hat nachgewiesen, daß Teile des

<sup>2077</sup> Das Kap. 5.1. ist die überarbeitete und aktualisierte Fassung von Blessing, *Christus de ore ad cor*, 25-35.

<sup>2078</sup> *De sacramentis* II, VIII; Berndt, 400-412 / PL 176, 461D-472C.

<sup>2079</sup> Vgl. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 436.

Kap. 14 des Eucharistietraktats aus der Meßerklärung des Remigius von Auxerre übernommen sind.<sup>2080</sup> Das 14. Kapitel handelt über die Einsetzung der Messe und die Erklärung des Wortes *missa*. Die Übernahme ist jedoch unvollständig; eventuell hat Hugo von St. Viktor noch andere Quellen miteingearbeitet. Einen Überblick dazu bietet die folgende Synopse:

**Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin),**  
*De celebratione missae*<sup>2081</sup>

**Hugo von St. Viktor,**  
*De sacramentis II, VIII, 14*<sup>2082</sup>

*Celebratio missae in commemorationem passionis Christi peragitur. Sic enim ipse praecepit apostolis, tradens eis corpus et sanguinem suum: „Hoc facite in meam commemorationem“, hoc est, in memoriam passionis meae. Tanquam diceret, quod pro vestra salute passus sum, ad memoriam revocate, et pro vestra vestrorumque salute eadem proferre curate.*

*Hanc Petrus apostolus primus omnium Antiochiae dicitur celebrasse. In qua tres tantummodo orationes in initio fidei proferebantur, incipientes ab eo loco, ubi dicitur: Hanc igitur oblationem.*

*Missa autem dicitur, quasi transmissa, vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis de suis meritis non praesumens, preces et*

*Celebratio missae in commemoratione passionis Christi agitur; sicut ipse praecepit apostolis tradens eis corpus et sanguinem suum, dicens: „Hoc facite in meam commemorationem.“*

*Hanc missam beatus Petrus apostolus primus omnium Antiochiae dicitur celebrasse; in qua tres tantum orationes in initio fidei dicebantur, incipientes ab eo loco, ubi dicitur: Hanc igitur oblationem.*

*Cetera autem postea a sanctis Patribus diversis temporibus, diversa adiecta sunt.*

*Missa autem dicta est quasi transmissa, vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis*

<sup>2080</sup> Die Meßerklärung des Remigius von Auxerre ist in PL 101, 1246-1271, unter dem pseudo-alkuinischen „Liber de divinis officiis“ abgedruckt. Vgl. Franz, Die Messe, 405f. und Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 325.

<sup>2081</sup> Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin), *De celebratione missae*; PL 101, 1246-1247.

<sup>2082</sup> *De sacramentis II, VIII, 14*; Berndt, 411,15 – 412,7 / PL 176, 472A-C.



*oblaciones, quas Deo omnipotenti offerre desiderat, per ministerium et orationem sacerdotis ad Deum transmittat, quem mediatorem inter se et illum esse cognoscit, confidens per eius orationem atque intercessionem a malis omnibus liberari, atque creatori suo reconciliari et in omnibus corroborari.*

*Vel missa, ut Isidorus dicit, dicta est ab emittendo. Tempore enim quo sacerdos incipit consecrare corpus Dominicum, dicendum est a diacono post Evangelium: Si quis catechumenus est, procedat foras. Et quia tunc emittuntur catechumeni ab ecclesia, qui non debent interesse sacris mysteriis, eo quod nondum sunt perfecti.*

*per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et homines, preces et vota et oblaciones Deo transmittat.*

*Ipsa etiam hostia sacra, missa vocari potest, quia transmissa est primum scilicet a Patre nobis, ut nobiscum esset; postea a nobis Patri, ut apud Patrem pro nobis intercederet. Primum a Patre nobis per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem. Modo in sacramento. Primum a Patre nobis per sanctificationem, qua nobiscum esse incipit, postea Patri a nobis per oblationem, qua pro nobis intercedit.*

*Vel missa dicta est sicut quidam putant ab emittendo; quia tempore, quo sacerdos incipit consecrare corpus Domini, catechumeni foras emittuntur. Lecto enim evangelio diaconus clamat: Si quis catechumenus adest, exeat foras. Catechumeni sacris mysteriis interesse non debent, quae non nisi baptizatis et Christianis committuntur. Sicut de quibusdam qui catechumenorum et nondum renatorum typum gerebant. Scriptum est: „Ipse autem Jesus non credebat se illis“.*

Der Mittelteil von „*Ipsa etiam*“ bis „*intercedit*“ stammt von Hugo von St. Viktor selbst, worauf auch die vorsichtige Einleitung „*vocari potest*“ und das bei Hugo häufig gebrauchte, sonst aber seltene Wort *hostia* hinweisen.<sup>2083</sup> Diese eigenständige Deutung Hugos von St. Viktor, welche nur die Hostie als das Opfer im engeren Sinn erklärt, fügt sich auch nicht nahtlos in die beiden übrigen Deutungen ein, welche die Heilige Messe als ganze deuten. Außerdem fügt Hugo

<sup>2083</sup> Im Umfeld der Stellen bei Ivo von Chartres, Amalar von Metz, Isidor von Sevilla und Remigius von Auxerre, die Hugo von St. Viktor sonst zitiert, ließ sich diese oder eine ähnliche auf die Inkarnation bezogene Deutung nicht finden.

von St. Viktor mit seiner Deutung den älteren liturgisch-praktischen Herleitungen des Remigius eine dogmatische, auf die Inkarnation bezogene Deutung hinzu, wodurch der systematisch-theologische Charakter seines Eucharistietraktats sichtbar wird.

Ein anderer Teil des Eucharistietraktats in *De sacramentis*, nämlich die Kapitel 6-8, stammen ebenfalls aus einer anderen Quelle, und zwar aus Hugos eigenem Kommentar zur *Hierarchia caelestis* des Ps.-Dionysius Areopagita.<sup>2084</sup> An der übernommenen Stelle kommentiert Hugo von St. Viktor die Worte des Ps.-Dionysius „*Et Iesu participationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem*“ und zwar gegen die Berengarianer, von denen Hugo schreibt, daß sie aus diesem Satz ein Bollwerk ihrer Irrlehre entnehmen zu können glaubten.<sup>2085</sup> Berengar von Tours, der mit seinem Symbolismus die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bestritt, hatte sich für seine Lehren neben Augustinus nämlich auch auf den Dionysiuskommentar des Johannes Scotus Eriugena gestützt.<sup>2086</sup> Hugo von St. Viktor war nach Scotus Eriugena der zweite mittelalterliche Theologe, der die *Hierarchia caelestis* überhaupt mit einem ausführlichen Kommentar bedachte, und es ist sicher, daß er dabei entweder den Kommentar des Scotus Eriugena oder eine nicht erhaltene Kompilation, die auf diesen zurückgeht, benutzt hat.<sup>2087</sup> Hugo von St. Viktor kannte auf jeden Fall weitere Schriften des Ps.-Dionysius<sup>2088</sup> sowie die lateinische Übersetzung der *Hierarchia caelestis* von Scotus Eriugena.<sup>2089</sup> Das gesamte textkritische Problem um Hugos Dionysiuskommentar ist jedoch noch komplizierter. Der Dionysiuskommentar Hugos von St. Viktor ist nicht einheitlich.

<sup>2084</sup> Dies hat erstmals Kleineidam, *Literargeschichtliche Bemerkungen*, festgestellt und damit nachgewiesen, daß der Dionysiuskommentar zeitlich vor „*De sacramentis*“ erstellt worden sein muß. Die Kap. 6-8 des Eucharistietraktates in „*De sacramentis*“ (*De sacramentis* II, VIII, 6-8; Berndt, 404,17 – 407,12 / PL 176, 465C-468A) stimmen überein mit *Expositio* II; PL 175, 951B-953D.

<sup>2085</sup> Vgl. *Expositio* II; PL 175, 951B: „Sane hic notandum, quod quidam ex hoc loco munimentum erroris sui ducere putaverunt ...“ Ähnlich, leicht abgeändert, in: *De sacramentis* II, VIII, 6; Berndt, 404, 19 / PL 176, 465C.

<sup>2086</sup> Vgl. Kleineidam, *Literargeschichtliche Bemerkungen*, 565f.

<sup>2087</sup> Vgl. dazu Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare*, 40. Weisweiler zeigt, daß Hugo von St. Viktor neben dem Kommentar des Scotus Eriugena noch einen Zwischenkommentar benutzte, den er aber womöglich selbst geschrieben hat. Da sich die Abhängigkeit Hugos von Scotus Eriugena auf wenige Stellen beschränkt, kommt Weisweiler zu der These, Hugo habe nur den Zwischenkommentar benutzt. Da dieser aber mit Sicherheit direkt von Scotus Eriugena abhängt, ist klar, daß Hugo zumindest indirekt, möglicherweise aber direkt, den Kommentar des Scotus Eriugena benutzt hat.

<sup>2088</sup> Dies geht aus einer Bemerkung im Dionysiuskommentar hervor. Vgl. *Expositio* VII; PL 175, 1068A: „Haec autem Scriptura, quam de divinis laudibus fecisse asserit, inter haec eius scripta, quae apud nos sunt, minime reperitur.“

<sup>2089</sup> Daß Hugo von St. Viktor den griechischen Urtext kommentiert hat, ist sehr unwahrscheinlich, auch wenn er gelegentlich griechische Worte erklärt. Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare*, 40 hat das durch philologische Untersuchungen bestätigt. Die Übersetzung des Scotus Eriugena findet sich in: PL 122, 1037-1070 (*Libri sancti Dionysii Areopagitae, quos Ioannes Eriugena transtulit de Graeco in Latinum*), sein Kommentar in: CChr.CM 31 / PL 122, 125-266 (*Expositiones in Ierarchiam coelestem*).

Einige Stellen sind nämlich doppelt<sup>2090</sup> kommentiert, andere hingegen so ausführlich kommentiert, daß es sich nicht mehr um einen Kommentar, sondern um Traktate handelt, etwa die genannte Stelle zur Eucharistielehre. Alle diese feiner gearbeiteten Stellen nehmen den ps.-dionysischen *participatio*-Gedanken auf und führen ihn weiter. Sie stellen zusammen einen zweiten Kommentar dar, den Hugo von St. Viktor in seinen ersten Kommentar später eingefügt hat.<sup>2091</sup> Sollten auch Teile des ersten Kommentars von einem nicht auf Hugo zurückgehenden anonymen Zwischenkommentar stammen, so stammen jedenfalls die längeren Stücke des zweiten Kommentars mit Sicherheit von Hugo von St. Viktor selbst.<sup>2092</sup> Er hat dabei ausgehend von einer Ps.-Dionysius-Stelle, die von der Teilhabe an Jesus und der Eucharistie spricht, einen Traktat geschrieben, der mit Stoßrichtung gegen die Berengarianer die mit Sicherheit eigene Lehre Hugos von St. Viktor über das Verhältnis von Gestalten, Wahrheit und Gnade des Sakraments der Eucharistie darlegt. Bei der Auslegung dieser Stelle ist deshalb sowohl das Umfeld ps.-dionysischen Gedankenguts, an das sich Hugo von St. Viktor hier anschließt, als auch die Entwicklung der Lehre von der Realpräsenz im Umfeld des Berengarstreits und zur Zeit Hugos zu berücksichtigen, um die dogmen- und theologiegeschichtliche Bedeutung der Aussagen Hugos einordnen zu können. Außerdem wird zu beachten sein, wie Hugo von St. Viktor Gedankengut und Wortwahl des Ps.-Dionysius, nämlich die Idee der Teilhabe/*participatio* und den in Hugos Schriften andernorts sonst nirgends vorkommenden Begriff *eucharistia*, dem Gesamtkonzept seiner Eucharistielehre eingefügt und angepaßt hat.

### 5.1.2. Kurze eigenständige Sentenzen zur Eucharistielehre

Als Quellen für die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor sind neben dem großen Traktat in *De sacramentis* durch die literarkritische Forschung noch zwei weitere, sicher von Hugo stammende Sentenzen nachgewiesen worden. Die eine findet sich im ersten Buch der *Miscellanea* unter dem Titulus 34 und umfaßt bloße fünf Zeilen des Migne-Drucks.<sup>2093</sup> Sie wurde von D. van der Eynde als echt und als vor dem Dionysiuskommentar verfaßt erwiesen.<sup>2094</sup> Die Stelle spricht davon, daß Jesus Christus, um zu zeigen, daß seine Gottheit Labsal unserer Seelen sei, uns sein Fleisch als Speise reicht und es unter die Gestalt gewöhnlicher Speise verhüllt, damit

<sup>2090</sup> Zum Beispiel wird das „multas quidem“ (zuerst kommentiert in: *Expositio VII*; PL 175, 1062B) in *Expositio VII*; PL 175, 1063A noch einmal kommentiert. Vgl. Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare*, 42.

<sup>2091</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare*, 45.

<sup>2092</sup> Vgl. ebd.

<sup>2093</sup> *Misc.* I, 34; PL 177, 492C.

<sup>2094</sup> Vgl. Van der Eynde, *Essai sur la succession*, 158f. u. 214 (*Tableau synoptique*).

wir nicht davor zurückscheuen. Eine gewisse Parallele dazu findet sich im Dionysiuskommentar.<sup>2095</sup>

Die andere kurze Sentenz wurde von André Wilmart in einer vatikanischen Handschrift mit den Incipit *Libellus diversorum tractatum magistri Hugonis* entdeckt und 1933 ediert.<sup>2096</sup> Sie hat den Titel *De sacramentis corporis Christi* und handelt über die dreiteilige Differenzierung des Sakraments der Eucharistie in *sacramentum, veritas sacramenti* und *res sacramenti*, worauf ein Vergleich mit der Taufe und die Unterscheidung der Empfänger des Sakraments in Gute und Böse folgt.<sup>2097</sup> Dieselben Themen behandelt Hugo auch im Dionysiuskommentar, jedoch mit anderer Wortwahl. Dort unterscheidet er *species visibilis, veritas corporis* und *virtus gratiae spiritualis*.<sup>2098</sup> Die Frage des würdigen Empfangs behandelt Hugo von St. Viktor ferner im fünften Kapitel des Eucharistietraktats. Dort ist seine Terminologie jedoch viel differenzierter als die bloße Unterscheidung in Gute und Böse; es geht dort nicht vorrangig um moralische Qualifikationen, sondern um die Eingliederung in Christus durch Glaube und Liebe.<sup>2099</sup> Es läßt sich diesbezüglich also schon bei einem ersten Überblick eine kontinuierliche theologische Weiterentwicklung von der Sentenz *De sacramento corporis Christi* zum Eucharistietraktat in *De sacramentis* feststellen.

In einer von O. Lottin<sup>2100</sup> aus einem in Châlons-sur-Marne gefundenen Florilegium edierten und von P. López-González<sup>2101</sup> Hugo von St. Viktor zugeschriebenen anonymen Quaestio mit dem Incipit *In sacramento autem altaris*<sup>2102</sup> ist der Terminus *res et sacramentum* erstmals zusammenhängend und wörtlich formuliert. Wenn sich die Autorschaft Hugos von St. Viktor für die betreffende Quaestio bestätigt, was allerdings zu bezweifeln ist<sup>2103</sup>, wäre sie wegen der fortgeschrittenen Terminologie später als der Dionysiuskommentar und wohl sogar später als sein Hauptwerk *De sacramentis* zu datieren.<sup>2104</sup>

<sup>2095</sup> Expositio II; PL 175, 953A. Vgl. Van der Eynde, *Essai sur la succession*, 159. Dort die Synopse beider Stellen.

<sup>2096</sup> Wilmart, *Opuscles choisis*, 243.

<sup>2097</sup> Vgl. ebd.

<sup>2098</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 952BC und *De sacramentis* II, VIII, 7; Berndt, 405, 16 / PL 176, 466C. Vgl. auch die Teilsynopse in: Van der Eynde, *Essai sur la succession*, 161.

<sup>2099</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 5; Berndt, 404, 13-16 / PL 176, 465C: „Qui sumit, sacramentum habet, qui credit et diligit, rem sacramenti habet. Melius ergo est illi, qui credit et diligit, etiam si sumere et manducare non possit quam illi, qui sumit et manducat et non credit nec diligit; vel si credit, non diligit.“

<sup>2100</sup> Vgl. Lottin, *Questions inédites* (1959), 177, u. (1960), 43.

<sup>2101</sup> Vgl. López-González, *Origen de la expresión*, 118. Die Argumentation López-González' wird noch verstärkt, wenn man bedenkt, daß die Quaestio „In sacramento autem altaris“ in der Formulierung „Eucharistia ..., id est bona gratia“ eine wörtliche Übereinstimmung nicht nur mit dem Eucharistietraktat Hugos von St. Viktor (*De sacramentis* II, VIII, 8; Berndt, 407, 8 / PL 176, 468A), sondern auch mit dem dort zitierten Dionysiuskommentar (Expositio II; PL 175, 953C) aufweist.

<sup>2102</sup> Lottin, *Questions inédites* (1960), 43.

<sup>2103</sup> Vgl. unten Kap. 5.4.2.1.

<sup>2104</sup> Die den Dreiklang „species – veritas – virtus“ anführende Stelle im Dionysiuskommentar (Expositio II; PL 175, 952B) ist im Eucharistietraktat von „De sacramentis“ ohne jede Änderung wörtlich zitiert: *De sacramentis* II, VIII, 7; Berndt, 405, 17-18 / PL 176, 466C, so daß die Quaestio

### 5.1.3. Andere Stellen mit Bezug zur Eucharistielehre

Neben den bisher genannten Schriften, in denen Hugo von St. Viktor die Eucharistielehre lehrmäßig behandelt, sind noch eine Reihe von weiteren Stellen heranzuziehen, die in anderem Kontext einzelne Themen berühren, die für Hugos Eucharistielehre bedeutsam sind. Da sie zum größeren Teil in seinem Haupt- und Spätwerk *De sacramentis* stehen, sind sie zunächst textkritisch zu hinterfragen.

Eine Abhandlung über die Konsekrationsvollmacht der Priester mit Bemerkungen über die Einsetzung des Sakraments und seiner versöhnenden Wirkung findet sich im Kapitel *De presbyteris* im Traktat über die kirchlichen Stände in *De sacramentis*.<sup>2105</sup> Der darin vorfindliche Abschnitt, der ausgehend vom Priesterweiheritus die Eucharistie behandelt, ist von Hugo von St. Viktor wiederum aus zwei anderen Quellen, nämlich der *Panormia*<sup>2106</sup> und dem Werk *De ecclesiasticis sacramentis et officiis*<sup>2107</sup> des Ivo von Chartres übernommen. Ivo von Chartres war neben Isidor von Sevilla Hugos Hauptquelle für liturgische und kanonistische Themen<sup>2108</sup>, hier aber ganz offensichtlich auch mit Einfluß auf dogmatische Fragen der Eucharistielehre. Dies veranschaulicht die Synopse:

**Ivo von Chartres,**  
*De ecclesiasticis*  
*sacramentis et officiis,*  
*sermo II*<sup>2109</sup>

*Accipiunt et calicem cum*  
*vino, et patenam cum*  
*hostia de manu episcopi,*  
*quatenus his instrumentis*  
*potestatem accipiant*  
*placabiles hostias Deo*  
*offerendi.*

**Ivo von Chartres,**  
*Panormia III, 41*<sup>2110</sup>

**Hugo von St. Viktor,**  
*De sacramentis II,*  
*III, 12*<sup>2111</sup>

*Accipiunt et calicem cum*  
*vino et patenam cum*  
*hostiis de manu episcopi,*  
*quatinus his instrumentis*  
*potestatem se accepisse*  
*agnoscant, placabiles Deo*  
*hostias offerendi.*

---

„In sacramento autem altaris“ (Lottin, ebd., 43) für den Fall der Autorschaft Hugos sicher nach dem Dionysiuskommentar, jedoch nicht mit gleicher Sicherheit nach *De sacramentis* zu datieren ist.

<sup>2105</sup> *De sacramentis* II, III, 12; Berndt, 354, 18 – 355,6 / PL 176, 429C-430A.

<sup>2106</sup> Ivo von Chartres, *Panormia* III, 41; PL 161, 1139A.

<sup>2107</sup> Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis* III („De significationibus indumentorum sacerdotalium“); PL 162, 526AB.

<sup>2108</sup> Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 76-82. Auf S. 80 zitiert Weisweiler falsch „Ivo, *De excellentia*, 526A-B“. Richtig wäre „*De excellentia*, 519BC“. Die Quellenangaben in Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 80, stimmen auch für den Abschnitt „Unguntur...offerendi“ nicht; Das Ivo-Zitat endet bereits mit „oleo laetitiae“ und stammt außerdem nicht aus der *Sermo „De excellentia“*, sondern „*De significationibus indumentorum sacerdotalium*“; PL 162, 526AB.

<sup>2109</sup> Ivo von Chartres, *Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis* II; PL 162, 519BD.

<sup>2110</sup> Ivo von Chartres, *Panormia* III, 41; PL 161, 1139A.

<sup>2111</sup> *De sacramentis* II, III, 12; Berndt, 354,16 – 355,6 / PL 176, 429C-430A.

*Ad presbyteratum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere et benedicere dona Dei.*

*Hoc officio usus est Dominus Jesus Christus (Matth. XVI; Marc. XIV), quando post coenam panem et vinum in corpus et sanguinem suum commutavit, et ut in memoriam suae passionis idem facerent, discipulis suis ordinavit.*

*Hoc etiam manifestius et excellentius officium implevit, quando ipse idem sacerdos et hostia, seipsum in ara crucis propter peccata humani generis obtulit, et per proprium sanguinem sancta aeterna introiens, coelestia et terrestria pacificavit.*

*In quo apparet quanta sit excellentia sacerdotalis officii, per quod quotidie in altari Christi passio celebratur, et reus quisque a peccatis conversus Deo reconciliatur. Quibus omnibus de sacerdotali ordine breviter pertractatis, admonendi sunt Christi sacerdotes, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellant vitae sanctitate, ut et plebs eis commissa,*

*Ad ipsos namque pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altario Dei conficere, orationes dicere et benedicere dona Dei.*

*Hoc officio usus est Dominus noster Jesus Christus, quando post cenam panem et vinum in corpus et sanguinem suum commutavit, ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulos monens instituit.*

*Hoc quoque excellenter officium implens exhibuit, quando ipse sacerdos et hostia seipsum in ara crucis propter peccata generis humani obtulit, et per proprium sanguinem sancta aeterna ingrediens caelestia et terrena pacificavit.*

*In quo apparet, quanta sit excellentia sacerdotalis officii, per quod cotidie in altari passio Christi celebratur, et reus quisque a peccatis conversus Deo reconciliatur. Quibus omnibus de sacerdotali officio breviter pertractatis admonendi sunt Christi sacerdotes, quatinus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellant vitae sanctitate, ut plebs eis commissa*

*eorum disciplinis edocta,  
gratanter eis oboediat, et  
eorum imitatione de die in  
diem proficiat.*

*atque eorum disciplinis  
edocta, gratanter eis  
obediat, et eorum  
imitatione de die in diem  
proficiat.*

Ein weiterer Abschnitt mit Bezug zur Eucharistielehre ist die kurze Meßerklärung Hugos von St. Viktor<sup>2112</sup>, die nur ein Kapitel im Traktat über die „kleineren Sakramente“ in *De sacramentis* umfaßt. Es handelt sich um eine ganz knappe Kompilation der Erklärungen der wichtigsten Teile der Messe aus verschiedenen Quellen. Die Gedrängtheit zeigt Hugos Abneigung gegenüber breiten liturgisch-praktischen Abhandlungen und seine Vorliebe für systematische Traktate, was auch am bloßen Wortumfang der Meßerklärung einerseits und des Eucharistietraktats andererseits deutlich wird. Quellen der Meßerklärung sind Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis*<sup>2113</sup>, Ps.-Alkuin, *De divinis officiis*<sup>2114</sup> und Remigius von Auxerre, *De celebratione missae*<sup>2115</sup>. Dogmatisch und liturgietheologisch ist Hugos Meßerklärung wenig ergiebig. Erwähnenswert ist höchstens die Bemerkung, daß die Wandlungsworte, das *Qui pridie*, schon bei den Aposteln in Gebrauch gewesen seien, und diese schon in derselben Form das Sakrament des Leibes Christi feierten. Dieser Gedanke stammt aber zum Teil nicht von Hugo von St. Viktor selbst, wie ein Vergleich mit der Vorlage des Remigius von Auxerre zeigt:<sup>2116</sup>

**Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin),  
*De celebratione missae*<sup>2117</sup>:**

*„Qui pridie quam pateretur“, usque,  
„in memoriam facietis“: apostoli in usu  
habuerunt post ascensionem Domini.  
Unde ergo Ecclesia iugem sui  
memoriam Redemptoris celebret.*

**Hugo von St. Viktor,  
*De sacramentis II, VIII, 9*<sup>2118</sup>:**

*„Qui pridie quam pateretur“, usque „in  
mei memoriam facietis“, apostoli in usu  
habuerunt,  
et in his verbis corporis Christi  
sacramentum celebraverunt.*

<sup>2112</sup> De sacramentis II, IX, 9; Berndt, 417,8 – 419,13 / PL 176, 475B-476D.

<sup>2113</sup> Amalar von Metz, De ecclesiasticis officiis; Hanssens / PL 105; 985-1242; Zu den liturgischen Quellen Hugos von St. Viktor vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 245.

<sup>2114</sup> Ps.-Alkuin, De divinis officiis; PL 101, 1173-1246B u. 1271B-1286.

<sup>2115</sup> Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin), De celebratione missae; PL 101, 1246C-1271B.

<sup>2116</sup> Die wörtlichen Übereinstimmungen erschließen für die Deutung des „Qui pridie“ die Meßerklärung des Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin) als offenkundige Quelle Hugos von St. Viktor, nicht aber das Werk „De ecclesiasticis officiis“ des Amalar von Metz, da dieser dort alles außer dem „Qui pridie“ erklärt.; vgl. Amalar von Metz, De ecclesiasticis officiis III, 24; Hanssens, 337,16 – 339,34 / PL 105, 1139D-1141B.

<sup>2117</sup> Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin), De celebratione missae; PL 101, 1260B.

<sup>2118</sup> De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 418, 9-10 / PL 176, 476AB.

Daß Hugo von St. Viktor bei der Übernahme liturgischer Quellen nicht wählerisch war, zeigt eine andere von ihm übernommene Stelle aus der Meßerklärung des Remigius von Auxerre, welche die Kanonstille damit begründet, daß vor deren Einführung einige Hirten wegen lauten Singens der Kanongebete auf freiem Felde von Gott erschlagen worden seien.

**Remigius von Auxerre,**  
*De celebratione missae*<sup>2119</sup>:

*„Te igitur, clementissime Pater“, et reliqua. Idcirco, ut ferunt, consuetudo venit in Ecclesia, ut tacite ista obsecratio atque consecratio a sacerdote cantetur, ne verba tam sacra, et ad tantum mysterium pertinentia, vilescerent, dum pene omnes per usum ea retinentes, per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent.*

*Inde fertur quod antequam haec consuetudo inolevisset, cum pastores ea decantarent in agro, divinitus sunt percussi.“*

**Hugo von St. Viktor,**  
*De sacramentis II, IX, 9*<sup>2120</sup>:

*Olim alta voce dicebantur;*

*sed legitur, quod pastores, dum illam usu cotidiano audiendi cognitam in agro decantarent, divinitus percussi sunt. Unde et consuetudo mutata putatur.*

Im Tauftraktat von *De sacramentis* behandelt Hugo von St. Viktor im 13. Kapitel die Frage der Wiedertaufe und daran anschließend die Scherztaufe. Während der erste Teil, der von der Wiedertaufe handelt, die Panormia Ivo von Chartres zur Vorlage hat<sup>2121</sup>, stammt der folgende Teil über die Scherztaufe von Hugo von St. Viktor selbst. Wie bereits oben erörtert, entscheidet er hier für die Ungültigkeit der Scherztaufe und betont die Notwendigkeit der Intention als Voraussetzung für eine gültige Taufe.<sup>2122</sup> Davon ausgehend kommt er auf die Notwendigkeit der Intention für die Wirkung der Konsekration von Brot und Wein zu sprechen und argumentiert mit der *ratio operandi*, die Gott für die Sakramente miteingesetzt habe.<sup>2123</sup>

<sup>2119</sup> Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin), *De celebratione missae*; PL 101, 1256D.

<sup>2120</sup> *De sacramentis II, IX, 9*; Berndt 418, 1-3 / PL 176, 476A.

<sup>2121</sup> Der Text von „Apostolus dicit“ bis „factum esse nescitur“ (Berndt, 394, 7-24 / PL 176, 458C-459A) enthält von „Propter hoc eos“ bis „oriens reformavit“ (Berndt, 394, 16-20 / PL 176, 458D-459A) ein fast wörtliches Zitat aus: Ivo von Chartres, *Panormia I*, 88; PL 161, 1065A, und lehnt sich auch sonst an Ivo von Chartres an. Vgl. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*, 237; vgl. Berndt, 394.

<sup>2122</sup> Vgl. *De sacramentis II, VI, 13*; Berndt, 395, 5-7 / PL 176, 459A: „Ubi ergo intentio baptizandi est, etiam si reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur, et hoc intenditur.“ Vgl. oben Kap. 3.5.1.4.1.

<sup>2123</sup> Vgl. oben Kap. 3.5.1.4.2.



Ein weiterer Abschnitt, der die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor betrifft, findet sich mitten im Bußtraktat von *De sacramentis* und handelt von der Kraft des Sakraments, die so groß ist, daß jeder, der den Leib Christi würdig empfängt, zum ewigen Leben gelangen kann.<sup>2124</sup> Hugo von St. Viktor vergleicht hier die Kraft der Taufe und der Eucharistie mit derjenigen der Absolution, ausgehend von den Schriftworten Mk 16,16 zur Taufe und Joh 6,54 zur Kommunion, die davon sprechen, daß der Empfänger ohne weitere Bedingungen das ewige Leben erlangt. Auch die Zitation von 1 Kor 2,27-29 in Anwendung auf die Frage nach der objektiven Wirksamkeit des Sakraments findet sich nur in diesem Abschnitt.

Ein weiterer Abschnitt eucharistiethologischen Inhalts findet sich im Ehetraktat.<sup>2125</sup> Wie im eucharistischen Textteil des Bußtraktats handelt Hugo von St. Viktor auch hier vom unwürdigen Empfang des Leibes Christi, wobei die Übernahme des ps.-dionysischen *participatio*-Begriffs zur Beschreibung der Wirkung der Eucharistie besonders auffällt. Hugo von St. Viktor betont, daß man nicht vom wahren Leib Christi sprechen könne, wenn er unwürdig empfangen werde, und er spricht hier vom Mißbrauch des Sakraments.<sup>2126</sup> Diese beiden Abschnitte werden für die Frage nach dem Verhältnis der Disposition des Empfängers der Eucharistie zum Empfang der geistlichen Wirkung auszuwerten sein.

Dogmengeschichtlich äußerst bedeutsam ist eine weitere Stelle in *De sacramentis*, die sich auf die Eucharistielehre bezieht, und zwar auf das Problem der Schismatikerkonsekration. Hugo von St. Viktor behandelt dieses Thema im Ehetraktat im Anschluß an die Frage nach der Gültigkeit einer von Ungläubigen geschlossenen Ehe.<sup>2127</sup> Hugo von St. Viktor verneint diese Frage, differenziert aber zwischen *vera ad speciem* und *vera ad salutem* bzw. *vera ad formam* und *vera ad effectum virtutis et gratiae spiritualis*. Zur Illustration dieser Differenzierung innerhalb seiner allgemeinen Sakramentenlehre wählt er dann das Problem der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration. Auf sie bezogen unterscheidet er zwischen der *sanctificatio sacramenti* und dem *effectus spiritualis*, erklärt die Schismatikerkonsekration hinsichtlich der *veritas sacramenti* aber für gültig.

Mit diesem Überblick haben wir die engere literarische Grundlage für eine Untersuchung der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor abgesteckt. Für die allgemeine Sakramentenlehre und die ekklesiologischen Implikationen ist natürlich auf weitere entsprechende Traktate und auch auf die mystischen Schriften, insbesondere auf das Werk *De arca Noe morali* auszugreifen.

<sup>2124</sup> *De sacramentis* II, XIV, 8; Berndt, 534 / PL 176, 568BD.

<sup>2125</sup> *De sacramentis* II, XI, 11; Berndt, 446-447 / PL 176, 498BD.

<sup>2126</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 447, 3-4 / PL 176, 498C: „Et verum corpus Christi non esse, quod indigne percipitur, quia illic spiritualis Christi participatio non confertur ...“

<sup>2127</sup> *De sacramentis* II, XI, 13; Berndt, 453-454 / PL 176, 503C-504B.

## 5.2. Methodische Vorbemerkung<sup>2128</sup>

Die Hauptquelle der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor ist der Eucharistietraktat in Hugos Hauptwerk *De sacramentis*. Die folgende Erörterung will freilich keine fortlaufende Exegese dieses Textes sein, sondern eine systematische Schau aller von Hugo von St. Viktor behandelten Aspekte im Zusammenhang mit der Eucharistie. Diese lassen sich auf mehrere Fragenfelder aufteilen: Das erste betrifft den christologischen Komplex, bei dem das Leiden Christi als Heilsquelle des Sakraments, aber auch der Akt der Einsetzung des Sakraments durch Christus im Zentrum stehen. Der zweite Fragenkreis knüpft an die dargelegte Bildtheorie Hugos an. Es ist in diesem Zusammenhang zu fragen, wie Hugo von St. Viktor, der die Kontroversen um die Lehren Berengars von Tours kannte, die Balance zwischen Zeichenhaftigkeit und Realpräsenz hält und wie er die Wandlung erklärt. In einem dritten Abschnitt sollen die Probleme zusammengefaßt werden, die im Grunde eine Anwendung der allgemeinen Sakramentenlehre Hugos auf die Eucharistie darstellen und Fragen betreffen, die um den Empfang des Sakraments kreisen: die Bedeutung des Spenders, die Intention, die Würdigkeit des Empfängers und nicht zuletzt die im Mittelalter kontrovers diskutierte Fragen der Schismatikerkonsekration und der Judaskommunion. Diese heute eher praktisch anmutenden Fragen zur Eucharistie gehörten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch ganz in die systematische Erörterung hinein, bevor sich noch im selben Jahrhundert auch die kanonistischen Schulen dieser Fragen bemächtigten. Wenn sich also kanonistische oder liturgische Fragen in die Erörterung zu drängen scheinen, dann ist dies in der Eigentümlichkeit der Epoche und der zu betrachtenden Quellen begründet. Diese Eigentümlichkeit ist auch bei allen Urteilen zu beachten, die im Rahmen des damaligen Kontextes und nicht von hochscholastischen Weiterbildungen oder gar modernen Fragestellungen her zu treffen sind. Die letzten beiden Kapitel behandeln schließlich die Wirkung des Sakraments für den Empfänger und die Gemeinschaft der Kirche. Dabei geht es um die kollektiv-ekklesiale Wirkung des Sakraments, das Verhältnis zwischen Empfänger und der Kirche, in der das Sakrament nicht nur gefeiert wird, sondern die nach paulinisch-augustinischer Tradition selbst ist, was dieses bezeichnet: der Leib Christi. Hier stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Eucharistie und außerdem danach, wie Hugo von St. Viktor die Eingliederung in die Kirche als Leib Christi durch den Empfang desselben sieht. Eine abschließende Reflexion auf die Anteile der drei *sacramenta, in quibus principaliter constat*, an der Einführung und Eingliederung der Gläubigen in die Kirche als Leib Christi erfolgt jedoch nach dem Eucharistiekapitel in einer eigenen Reflexion.

---

<sup>2128</sup> Die Kap. 5.2. bis 5.5. sind die neu bearbeitete Fassung von Blessing, *Christus de ore ad cor*, 79-187.

Die Lehre von der Kirche als Leib Christi war in der Väterzeit und in den ganz von ihr abhängenden vorscholastischen Spekulationen der zentrale Gedanke allen Nachdenkens über die Wirkungen der Eucharistie. Demgegenüber bedeutete es einen Fortschritt in der Lehrentwicklung, wenn durch die sogenannte „Mystik des 12. Jahrhunderts“ neben diese kollektive eine mehr individuelle Linie des Nachdenkens tritt, die von der Anselm'schen Erlösungslehre her die seelische Heilung des Einzelmenschen in den Blick nimmt.<sup>2129</sup> Neben der Frage nach der Eingliederung in die Kirche als den mystischen Leib Christi rückt dadurch die Frage nach der unmittelbaren Gottesbegegnung durch die Eucharistie in den Vordergrund. Es ist interessant zu beobachten, wie Hugo von St. Viktor von seiner Ps.-Dionysiusrezeption her wegweisende Aussagen hierzu entwickelt hat.

Bei den einzelnen Fragenkreisen soll so vorgegangen werden, daß die Lehre Hugos von St. Viktor, soweit sinnvoll, im Kontext der Dogmenentwicklung und im Kontext seines theologischen Denkens beleuchtet wird. Dazu wird es notwendig sein, die dogmengeschichtliche Entwicklung der Vor- und Frühscholastik soweit darzustellen, wie es nötig ist, um darin den Standpunkt Hugos von St. Viktor zu bestimmen, und seine Lehre in einer begründeten Exegese seiner Schriften zu erheben, wobei zur Bestimmung seiner Lehre bei Problemen, die er in mehreren Schriften erörtert, stets den Aussagen in seinem Haupt- und Spätwerk *De sacramentis* Priorität eingeräumt werden muß, zumal Hugo selbst darauf Wert legt, daß seine Lehrmeinung aus diesem Werk erhoben wird.<sup>2130</sup> Wo es sinnvoll erscheint, wird außerdem der kirchengeschichtliche oder liturgische Zusammenhang berücksichtigt und, falls möglich, die Bedeutung des Erörterten für die

---

<sup>2129</sup> Als irreführend müssen deshalb die diesbezüglichen Ausführungen von Auer, *Das Sakrament der Liebe*, 89, bezeichnet werden, der schreibt, daß die „Mystik des 12. Jahrhunderts“, die sich „von der rastlos bohrenden und vielleicht manchmal allzu selbstbewußt schürfenden Vernunft wegwendet zum frommen beschauenden Glauben hin“, „eine Stillstandsperiode bedeuten mag in unserer Lehrentwicklung“.

Zum einen bildet die sogenannte „Mystik des 12. Jahrhunderts“ keine abgeschlossene Zeitperiode - worauf Auer, ebd. hinweist -, sondern der Begriff „Mystik“ ist derart unterdefiniert, daß er sich in dogmengeschichtlicher Hinsicht als wenig brauchbar erweist. Das gilt mehr als für Bernhard von Clairvaux oder Rupert von Deutz insbesondere für Hugo von St. Viktor, der nicht nur formal nicht in das Konzept eines Mystikers paßt, da seine mystischen Schriften am Gesamtumfang seines Werkes gemessen gering sind - man müßte ihn dann eher als Exegeten oder Dogmatiker bezeichnen -, sondern dessen Theologie in seinem Hauptwerk „*De sacramentis*“ zwar zweifellos konservativ und augustinish, nicht aber mystisch im Sinne von „beschaulich-erbaulich“ ist. Wollte man aber wie Auer alle nicht ausgesprochen dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts als Mystik bezeichnen, dann würde man fast nur noch Mystiker erblicken, und der Begriff würde ob seiner Unschärfe unbrauchbar. Die von Auer als Mystik bezeichnete Theologie des frühen 12. Jahrhunderts ist auch nicht, wie von Auer beurteilt, eine Stillstandsperiode in der Entwicklung der Eucharistielehre gewesen. Darauf hat schon Geiselman, *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik*, 6, hingewiesen. Nicht Stillstand sondern Fortschritt ist, abgesehen von der Lösung von Einzelfragen, das Hinzutreten der individuell orientierten Erlösungslehre und bei Hugo von St. Viktor speziell des ps.-dionysischen Teilhabegedankens zur bis dahin vorherrschenden kollektiven Sakramentsbetrachtung.

<sup>2130</sup> Vgl. *De sacramentis*, Praefat.; Berndt, 23, 11-14 / PL 176, 173f: „Lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis huius seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et siquid forte in eis emendandum fuerit, ad huius operis formam componat.“

Dogmenentwicklung oder die Nachwirkung der Lehre Hugos in den fröhscholastischen Schulen angezeigt.

### 5.3. Eucharistie und Christologie

#### 5.3.1. Die Bedeutung der *passio Salvatoris* für die Eucharistie

##### 5.3.1.1. Der Befund im 1. Kapitel des Eucharistietraktats

Die Erörterung der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor mit dem christologischen Fragenkreis zu beginnen, ist deshalb sinnvoll, weil Hugo selbst seinen Eucharistietraktat damit beginnt, daß er die einzigartige Stellung des Sakraments des Leibes und Blutes Christi - so nennt Hugo in der Regel das Sakrament der Eucharistie - mit der Einzigartigkeit des Erlösungstodes Christi begründet. Die ersten Sätze seines Eucharistietraktats sind dazu zentral und bedürfen daher eingehender Betrachtung: „Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi ist eines von denjenigen, in welchen vornehmlich das Heil besteht (*in quibus principaliter salus constat*), und es ist unter allen einzigartig, weil aus ihm alle Heiligung kommt. Diese Hostie nämlich, die einmal für das Heil der Welt (*pro mundi salute*) geopfert worden war, gab allen vorangehenden und nachfolgenden Sakramenten ihre Kraft, damit aus ihr alle geheiligt werden, die durch sie befreit werden mußten.“<sup>2131</sup>

Mit diesem ersten Kapitel hat Hugo von St. Viktor eine Zusammenfassung der herausragenden Stellung der Eucharistie gegeben und mehrere Punkte angesprochen, die in seiner Eucharistielehre im Mittelpunkt stehen, sich zunächst aber als Fragen darstellen. In der ersten These stellt Hugo von St. Viktor die Eucharistie als eines der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* vor, betont dann jedoch - scheinbar als Widerspruch dazu und scheinbar die Taufe hintanstellend -, daß die Eucharistie ganz einzigartig sei, da aus ihr alle Heiligung herkomme. Dies wird begründet mit dem Opfer jener *hostia*, die für die Welt geopfert wurde und universales und epochenübergreifendes Heil bewirkte.<sup>2132</sup> Dabei stellen sich zwei Fragen: Wie versteht Hugo von St. Viktor die Einzigartigkeit der Eucharistie im Vergleich zu anderen Sakramenten, insbesondere zur Taufe? Und wie hängt die Eucharistie mit jener *hostia* zusammen, die allen Sakramenten ihre Kraft gibt?

<sup>2131</sup> De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 21-25 / PL 176, 461D: „Sacramentum corporis et sanguinis Christi unum est ex his, in quibus principaliter salus constat, et inter omnia singulare; quia ex ipso omnis sanctificatio est. Haec enim hostia semel pro mundi salute oblata, omnibus praecedentibus et subsequentibus sacramentis virtutem dedit, ut ex illa sanctificarent per illam liberandos omnes.“

<sup>2132</sup> Vgl. De Dei voluntate; Lottin, Questions inédits, 195: „Cum enim digni essemus morte, seipsum dedit nobis hostiam, virtutem ad omnia peccata delenda habentem.“

Wir haben schon in den vorangegangenen Ausführungen zur allgemeinen Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor gesehen, daß das Leiden des Erlösers für Hugos heilsgeschichtliche Konzeption zentral ist, da aus der *passio Salvatoris* alles Heil kommt und alle Sakramente geheiligt werden.<sup>2133</sup> Doch wurde damit nur die Einzigartigkeit des Erlösungstodes Christi begründet, keineswegs aber bereits die Einzigartigkeit der Eucharistie. Beide werden jedoch von Hugo von St. Viktor im ersten Kapitel des Eucharistietraktats in solch engen Zusammenhang gebracht, daß man beinahe eine Identifikation annehmen könnte. Eine solche könnte man jedoch nur dann behaupten, wenn geklärt wäre, was Hugo von St. Viktor mit der „Hostie, die ein für allemal für das Heil der Welt geopfert worden ist“<sup>2134</sup> eigentlich meint. Meint er mit *hostia* das Opfer der Eucharistie, dann wäre hier ihre Einzigartigkeit dadurch erwiesen, daß sie auf derselben Stufe stünde wie die *passio Salvatoris* selbst<sup>2135</sup>. Es könnte jedoch mit *hostia* auch hier im Eucharistietraktat das Opfer Christi am Kreuz gemeint sein, das in der Eucharistie lediglich kommemoriert oder vergegenwärtigt würde. In diesem Falle wäre die Eucharistie nur insofern einzigartig, als sie etwa durch den Kelch das Leiden Christi bezeichnet. Um hier eine Klärung herbeizuführen, bedarf es einer genauen Erörterung der Frage, in welcher Weise Hugo von St. Viktor die Eucharistiefeier als Opfer qualifiziert und inwiefern er die Eucharistie mit der *hostia semel pro mundi salute oblata* identifiziert.<sup>2136</sup>

Der Begriff *hostia* wird von Hugo von St. Viktor nämlich selten verwendet. Er kommt im Eucharistietraktat nur dreimal vor und zwar, außer an der genannten Stelle, nur noch im achten Kapitel, das aus dem Dionysiuskommentar übernommen ist, sowie im Schlußkapitel in einer von Hugo selbst verfaßten Herleitung des Wortes *missa*.

### 5.3.1.2. *Hostia* im Dionysiuskommentar

Die erste Stelle im Dionysiuskommentar, an der Hugo von St. Viktor das Wort *hostia* verwendet, findet sich im Eucharistieexkurs - so sei der Traktat über die

<sup>2133</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 23-26 / PL 176, 343CD.

<sup>2134</sup> De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 24 / PL 176, 461D: „Hostia semel pro mundi salute oblata...“

<sup>2135</sup> Davon geht wohl Weisweiler, Die Wirksamkeit, 32, aus, wenn er schreibt: „Die Eucharistie ist ihm das erhabenste aller Sakramente, weil in ihr die Kraft aller Sakramente, das Opferlamm, selber zugegen ist.“ Da diese These aus dem bloßen „ex ipso omnis sanctificatio est“ (De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 23 / PL 176, 461D) nicht abzuleiten ist, will Weisweiler sie aus Stellen des Dionysiuskommentars belegen, wo von „hostia“ die Rede ist. Die Identifikation der dort genannten „hostia“ mit der Eucharistie wäre allerdings erst zu beweisen.

<sup>2136</sup> Die Identifikation ist auch bei Schlette, Die Eucharistielehre, nur vorausgesetzt, nicht belegt, wenn er behauptet: „Wie Christus für das Heil der Welt sich hingab und so alle rettete, so ist es auch mit der eucharistischen hostia... Weil unter diesem Aspekt die Eucharistie Christus ist, deswegen ist sie Quelle allen Heiles und auch Sinnmitte, die ihre Kraft in Vergangenheit und Zukunft ausstrahlt“; Schlette, Die Eucharistielehre, 82.

Eucharistie, der sich in der literarisch zweiten Schicht im Dionysiuskommentar findet, im folgenden genannt<sup>2137</sup>. Er befaßt sich mit der Irrlehre Berengars von Tours und der Erklärung der *participatio Jesu*. Dort sagt Hugo von St. Viktor: „Die Eucharistie selbst aber, das ist eine edle Gnade. Diese heilige Hostie selbst wird nämlich als göttlichste bezeichnet, da sie diejenigen, die an ihr teilnehmen, göttlich und der Göttlichkeit teilhaftig macht.“<sup>2138</sup>

An dieser Stelle ist in einem Kontext, der von der Teilhabe an Gott und nicht vom Opfer Christi redet, mit dem Begriff *hostia* eindeutig der eucharistische Leib Christi gemeint, da *hostia* mit *eucharistia* gleichgesetzt wird und sich die Rede vom Teilnehmen nur auf die eucharistische Kommunion beziehen kann.<sup>2139</sup> Interessant ist natürlich der enge Zusammenhang, den Hugo von St. Viktor hier zwischen dem Empfang des eucharistischen Leibes Christi und der *participatio* als geistlicher Vereinigung mit Gott herstellt. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Der zweite Text, der am deutlichsten von allen den Begriff *hostia* erklärt, findet sich im vierten Buch des Dionysiuskommentars und wurde nicht in den Eucharistietraktat von *De sacramentis* übernommen. Hugo von St. Viktor kommentiert hier die Wendung *in sacrificio divinissimo* des Ps.-Dionysius in der Übersetzung von Scotus Eriugena.<sup>2140</sup> Im ps.-dionysischen Kontext geht es keinesfalls um die Eucharistie, sondern um die Teilhabe an der Schönheit Gottes, die Hugo von St. Viktor jedoch schon im Eucharistieexkurs mit der Eucharistie verknüpft hat. Der Kommentar Hugos lautet: „Das göttlichste Opfer (*divinissimum sacrificium*) nennt er die göttliche Erleuchtung selbst und die Gnade und die Versöhnung; dadurch werden alle, die zu reinigen sind, gereinigt und vollständig rein gemacht, auch diejenigen, die zu heilen sind, nicht nur die Bösen von der Verderbtheit, damit sie gut gemacht werden; sondern auch die Guten werden von einem Makel gereinigt, damit sie standhafter werden. Also ist das höchste Opfer selbst auch eine ‚teletargis‘, das heißt das vorzügliche Reinigungsoffer (*hostia*). Das eben ist offensichtlich die göttliche Gnade, die uns dargereicht und für uns hingegeben wird. Sie wird uns dargereicht zur Reinigung, und sie wird für uns hingegeben zur Versöhnung. Sie wird uns dargereicht, damit wir sie haben. Sie wird für uns hingegeben, damit wir durch sie Gefallen finden. Sie wird uns dargereicht durch Vergießung, für uns hingegeben durch die Reinigung. Sie wird uns dargereicht, während wir anfangen zu sein, was wir nicht waren. Sie wird von uns

<sup>2137</sup> Expositio II; PL 175, 951B-953D.

<sup>2138</sup> Ebd.; PL 175, 953C: „Ipsa autem eucharistia, id est bona gratia, ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur, quoniam divinos facit et participes Divinitatis eos, qui se participant.“

<sup>2139</sup> Daß Hugo von St. Viktor das „Teilnehmen“ hier als Teilnehmen an der eucharistischen Kommunion verstanden hat, belegt die Parallele im Eucharistietraktat, wo er zwischen „eos, qui se“ und „participant“ ein „digne“ eingefügt hat, das auf den würdigen Empfang des Leibes Christi in der Kommunion bezogen sein muß. Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 8; Berndt, 407, 9 / PL 176, 468A.

<sup>2140</sup> Vgl. Expositio IV; PL 175, 993A. Zur Scotus Eriugena-Rezeption Hugos von St. Viktor im Bezug auf den Opferbegriff vgl. Karfiková, *De esse ad pulchrum esse*, 256-260. Zur Rezeption der Eucharistielehre des Dionysiuskommentars bei Durandus von Mende vgl. Ypenga, *Allegorische uitleg*, 293.

geopfert, indem wir darbringen und vergegenwärtigen, was wir sind. Dies also ist die ‚teletargis‘, das ist das vorzügliche Opfer (*hostia*) der Reinigung und das göttlichste Opfer (*sacrificium*), ohne das alle Gaben (*hostiae*) und Opfer (*sacrificia*) weder Kraft noch Nutzen haben. Ebendies ist es, wodurch die göttliche Schönheit Vollendung bewirkt und diejenigen zu Vollendeten macht, die zu ihr hin vollendet sind, das heißt zur Ähnlichkeit mit ihr zurückgebildet sind ... Denn die göttliche Schönheit, die in sich eine einzige ist, reinigt und vollendet die, die zu ihr hin zu vollenden sind durch das vorzügliche Opfer (*hostia*) der Reinigung, das ist die Eingießung ihrer Gnade, welche aus ihrer Vollkommenheit um der zu Reinigenden und in ihrer Teilhabe (*participatio*) zu Vollendenden willen sich ergießt, und zwar gemäß der Art jedes einzelnen ...“<sup>2141</sup>

Viermal kommt in diesem Abschnitt der Begriff *hostia* vor. Er bezeichnet dreimal im Singular das vorzügliche Reinigungsoffer, das Hugo von St. Viktor mit dem griechischen Begriff τελεταρχις charakterisiert, und einmal im Plural, mit ganz anderem Sinn, allgemein alle Opfer, die ohne jenes Reinigungsoffer keinen Wert haben. Ohne hier schon auf den Begriff τελεταρχις einzugehen, stellt sich nun die Frage, ob Hugo von St. Viktor dieses Reinigungsoffer, die *hostia*, hier mit der Eucharistie identifiziert, oder ob er lediglich an das Kreuzesopfer Christi denkt. H. Schlette hat die These aufgestellt, Hugo von St. Viktor habe hier „die Bezeichnung ‚teletargis‘ ohne Zweifel auf die Eucharistie bezogen“.<sup>2142</sup> Sein Argument e silentio lautet: „Meinte Hugo nicht die Eucharistie, sondern etwa die Inkarnation oder den Kreuzestod Jesu, so bliebe völlig unerklärlich, daß er mit keinem Wort auf diese Heilstatsachen anspielt.“<sup>2143</sup> Dieses Argument gründet in einer entgegengesetzten Unterscheidung beider Möglichkeiten. Hier herrscht jedoch kein Gegensatz, sondern eine Asymmetrie: Wenn Hugo von St. Viktor die Eucharistie meint, denkt er freilich notwendigerweise auch an deren Opfercharakter und an das Kreuzesopfer.

<sup>2141</sup> Expositio IV; PL 175, 993D-994B: „Divinissimum sacrificium vocat ipsam illuminationem divinam, et gratiam, et propitiationem; quo purgantur, et emundantur purgandi omnes, et salvandi, non solum a corruptione mali, ut boni fiant; sed a defectu quoque boni purgantur, ut meliores assistant. Ipsa ergo oblatio summa, et teletargis, id est principalis purgationis hostia; ipsa videlicet gratia divina quae nobis offertur et pro nobis offertur. Offertur nobis ad purgationem, offertur nobis ad propitiationem. Offertur nobis, ut eam habeamus; offertur pro nobis, ut per eam placeamus. Offertur nobis per infusionem, offertur pro nobis per emundationem. Offertur nobis, dum incipimus esse, quod non fuimus; offertur a nobis, dum exhibemus et praesentamus, quod sumus. Ipsa ergo teletargis, id est principalis purgationis hostia, et sacrificium divinissimum, sine quo omnes hostiae et sacrificia omnia nec affectum habere possunt, nec prodesse, ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et perfectos facit eos, qui perfecti sunt, ad ipsam, id est ad similitudinem ipsius reformati ... Divina enim pulchritudo, quae in se una est, et perfecta perficiendos ad se per principalis purgationis hostiam id est infusionem gratiae suae, quam a sua plenitudine diffundit, purgat et perficit, secundum uniuscuiusque modum ...“

<sup>2142</sup> Schlette, TEAETAPXIS, 120; Diese These hat Schlette in seinem Aufsatz zur Eucharistielehre (vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 81-83) vorausgesetzt, ohne auf seine eigenen Erörterungen zum Begriff τελεταρχις zu verweisen oder deren Ergebnisse zu resümieren, so daß ebd. der Beleg fehlt. Bei Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 260, wird der mögliche Bezug zur Eucharistie deshalb zurecht kritisch gesehen: „Schlette ... interpretiert das „göttliche Opfer“ bei Hugo sogar eucharistisch, was jedoch nicht notwendig erscheint.“ Vorsichtiger auch: Ypenga, Allegorische uitleg, 284-286.

<sup>2143</sup> Schlette, TEAETAPXIS, 120.

Es könnte aber auch sein, er meint, ohne darauf direkt anzuspielen, nur dieses, ohne an die Eucharistie zu denken. Letztlich beweist die fehlende Anspielung auf den Kreuzestod nichts. Es kann aber positiv aufgezeigt werden, daß Hugo von St. Viktor hier sowohl an das Kreuzesopfer als auch an die Eucharistie denkt.

Daß Hugo von St. Viktor zugleich an das Kreuzesopfer und an die Eucharistie denkt, wird schon an der Wortwahl deutlich: Die Begriffe *sacrificium*, *oblatio* und *offerre* werden häufig in Hugos Eucharistietraktat zur Bezeichnung der Eucharistie verwendet.<sup>2144</sup> Die Bezeichnung des göttlichsten Opfers als *gratia*<sup>2145</sup> entspricht demselben Gedanken im Eucharistieexkurs: *Ipsa autem Eucharistia, id est bona gratia*<sup>2146</sup>, wo expressis verbis von der Eucharistie die Rede ist. Daß Hugo von St. Viktor an die Eucharistie sogar in Gestalt der liturgischen Feier gedacht hat, machen zwei weitere Parallelen klar: Im Dionysiuskommentar ist die Rede von den Guten und Bösen, die durch das Opfer (*sacrificium*) gereinigt und geheilt werden.<sup>2147</sup> Dieser Gedanke erinnert an die Sentenz *De sacramento corporis Christi*, wo Hugo von St. Viktor von den *boni et mali* spricht, die den Leib Christi empfangen.<sup>2148</sup> Daneben erinnern die Ausführungen des Dionysiuskommentars vom Darbringen und Vergegenwärtigen, was wir sind<sup>2149</sup>, und die Rede von den Gaben und Opfern, die ohne das göttlichste Opfer nichts nützen, stark an das Offertorium der Messe. Diese These wird auch von einem Satz im Weihetraktat gestützt, wo Hugo von St. Viktor davon spricht, daß die Priester vom Bischof die Patene empfangen, um Gott wohlgefällige Opfer darzubringen, wobei auch von *hostiae* im Plural die Rede ist und zwar in einem zweifellos eucharistischen Kontext.<sup>2150</sup> Ferner erläutert Hugo von St. Viktor im Dionysiuskommentar das göttlichste Opfer mit den Worten: „dieses ist es, wodurch die göttliche Schönheit ... diejenigen zu Vollendeten (*perfecti*) macht, die ... vollendet sind.“<sup>2151</sup> Die Rede von den bereits Vollendeten erinnert an eine Erläuterung im Eucharistieexkurs, wo er von der Eucharistie sagt, sie „macht diejenigen göttlich und der Göttlichkeit teilhaftig, die an ihr teilnehmen“<sup>2152</sup>; Dabei sind lediglich die ähnlichen Begriffe *perfectos* und *divinos* verschieden, die beiden Stellen aber durch den *participatio*-Gedanken miteinander verbunden. Kein Zufall kann sein, daß Hugo von St. Viktor an beiden Stellen eine Begründung dafür gibt, warum das *sacrificium* „*divinissimum*“ genannt wird, und

<sup>2144</sup> Zahlreiche Belege in *De sacramentis* II, VII; auch an anderen Stellen in *De sacramentis*, z.B. im Weihetraktat: *De sacramentis* II, III; Berndt, 354,16 – 355,6 / PL 176, 429C.

<sup>2145</sup> Vgl. *Expositio* IV; PL 175, 993D.

<sup>2146</sup> *Expositio* II; PL 175, 953C.

<sup>2147</sup> Vgl. *Expositio* IV; PL 175, 993D: „*Divinissimum sacrificium, ... quo purgantur et emundantur purgandi omnes, et salvandi, non solum a corruptione mali, ut boni fiant; sed a defectu quoque boni purgantur, ut meliores assistant.*“

<sup>2148</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramento corporis Christi*; Wilmart, 243.

<sup>2149</sup> Vgl. *Expositio* IV; PL 175, 993D-994A: „*Offertur a nobis, dum exhibemus et praesentamus, quod sumus ...*“

<sup>2150</sup> Vgl. *De sacramentis* II, III, 12; Berndt, 354, 16-18 / PL 176, 429C: „*Accipiunt et calicem cum vino, et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatinus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi.*“

<sup>2151</sup> *Expositio* II; PL 175, 994A: „*... et perfectos facit eos, qui perfecti sunt, ad ipsam ...*“

<sup>2152</sup> *Ebd.*; PL 175, 953C: „*divinos facit et participes Divinitatis eos qui se participant.*“



daß beide Male das *sacrificium* und die *hostia* als *divinissima* bezeichnet werden. Das einzige Moment, das gegen den eucharistischen Sinn der Expositio-Stelle spricht, scheint die Rede von der Reinigung (*purgatio*) zu sein, die sich im Eucharistietraktat nicht findet. Doch findet sich dort im Zusammenhang mit der Judaskommunion der Gedanke vom Reinigen des Brotes im Blut Christi<sup>2153</sup>, und der Terminus *purgatio* ist ansonsten ersetzt worden durch den Begriff *sanctificatio*<sup>2154</sup>, der sich im Eucharistietraktat dort findet, wo Hugo von St. Viktor von der *hostia divinissima* sagt, sie sei *divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta*.

Aus diesen Parallelen und der Tatsache, daß der Abschnitt im vierten Buch des Dionysiuskommentars zwar sicher von Hugo von St. Viktor<sup>2155</sup>, jedoch früher verfaßt ist als der Eucharistieexkurs im zweiten Buch des Dionysiuskommentars<sup>2156</sup>, ergibt sich folgendes Ergebnis: Hugo von St. Viktor hat in seinem ersten Dionysiuskommentar eine Ps.-Dionysiusstelle, die vom „göttlichsten Opfer“ spricht, auf die Eucharistie hin ausgelegt und dazu Wendungen und Begriffe benutzt, die aus seiner Eucharistielehre kommen. Vielleicht steht sogar die Eucharistiefeier gedanklich im Hintergrund. Dabei hat Hugo von St. Viktor die Ps.-Dionysiusstelle so ausgelegt, daß er eucharistische Opferterminologie mit der aus ps.-dionysischem Gedankengut herkommenden *participatio*-Lehre und dem Illuminationsgedanken erstmals zusammengebracht hat.<sup>2157</sup> In diesen Kontext hinein ist mit dem Begriff *hostia* im Singular sowohl das Kreuzesopfer Christi als auch dessen zeichenhafter Vollzug in der Eucharistie gemeint, die Hugo von St. Viktor hier als *oblatio summa, divinissimum sacrificium, teletargis* und *principalis purgationis hostia* bezeichnet. Die Verwendung des Begriffs *hostiae* im Plural widerspricht dieser Konklusion nicht, sondern läßt sich sogar in den eucharistischen Kontext des Offertoriums einordnen.

In seinem zweiten Dionysiuskommentar, der einen Eucharistieexkurs gegen die Irrlehren Berengars enthält, hat Hugo von St. Viktor dann auf diese Stelle

<sup>2153</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 4; Berndt, 403, 13-14 / PL 176, 464D: „Non enim omnia, quae tinguntur, abluuntur ...“

<sup>2154</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 23 / PL 176, 461D: „... quia ex ipso omnis sanctificatio est ...“

<sup>2155</sup> Daß dieser Text nicht von einem von Weisweiler vermuteten Zwischenkommentator verfaßt sein kann, belegen das Interesse am participatio-Gedanken und die Griechischkenntnisse voraussetzende Verbesserung einer Eriugena-Übersetzung im selben Abschnitt; vgl. Expositio IV; PL 175, 994B: „Sequitur: ‚Interpretatio (intentio) igitur hierarchiae est ad Deum, quantum possibile, similitudo et unitas.‘ Quod in Graeco dicitur σκοπος, scopos, et quod translator interpretationem vocat, magis proprie intentio vel directio nominatur.“ Vgl. dazu: Weisweiler, Die Ps.-Dionysiuskommentare, 37-43.

<sup>2156</sup> Dieser gehört nach H. Weisweilers These zum zweiten Dionysiuskommentar Hugos, den er erst später dem ersten eingefügt hat; vgl. Weisweiler, ebd., 43-45.

<sup>2157</sup> Auf eine Synthese von östlichem und westlichem Gedankengut weist auch Schlette, TEAETAPXIS, 121 hin. Dafür ließen sich noch zahlreiche Beispiele finden, etwa die similitudo-Lehre oder die Idee der „reductio“, die über Hugo von St. Viktor einen Weg in die westliche Theologie bis zu Bonaventura gefunden hat. Genauere Ergebnisse könnte eine eingehende Untersuchung des Dionysiuskommentars Hugos von St. Viktor hervorbringen.

zurückgegriffen und dadurch, daß er dasselbe Vokabular in eindeutig eucharistischem Kontext verwendet, die einmal gemachte Synthese von Opfer und *participatio*-Gedanken in seine Eucharistielehre aufgenommen. Damit wurden die gebrauchten Begriffe, insbesondere *hostia*, in neuem Maße eucharistisch qualifiziert. Lediglich der Begriff der Reinigung mußte dem der Heiligung weichen: Die Eucharistie ist heiligst und heiligt alles Heiligende, sie ist heilige *hostia*. Diese Identifikation von Eucharistie und *hostia* erklärt dann leicht die Lehre Hugos von St. Viktor im ersten Kapitel seines Eucharistietraktats, daß aus jener alle Heiligung komme.<sup>2158</sup> Die Präsenz des Kreuzesopfers in der Eucharistie ist zwar seit dem ersten Dionysiuskommentar immer mitgedacht, sie wird aber auch hier noch nicht weiter reflektiert.

### 5.3.1.3. *Hostia in De sacramentis*

Die These der Identifikation von Eucharistie und *hostia* findet sich bestätigt in dem, was Hugo von St. Viktor in seinem Haupt- und Spätwerk *De sacramentis* darlegt. An mehreren Stellen befaßt er sich dort mit dem Begriff *hostia*. Es sind noch zwei Stellen zu betrachten, welche diesen Begriff aufweisen und zwar stets in einem Kontext, in dem es um das Kreuzesopfer und die Opferdarbringung geht. Es ist allerdings bezeichnend, daß in Texten, die von den Wirkungen der Eucharistie sprechen, der Begriff *hostia* nicht auftaucht. Er steht stets im Kontext von Opfer und Opferdarbringung.

Die erste Stelle findet sich im Weihetraktat, in dessen 12. Kapitel Hugo von St. Viktor von der Priesterweihe handelt: „Sie empfangen auch den Kelch mit Wein und die Patene mit den Hostien (*hostiis*) aus der Hand des Bischofs, damit sie erkennen, daß sie mit diesen Instrumenten die Vollmacht empfangen, Gott gefällige Opfer (*hostias*) darzubringen (*offerre*) ... Diese Handlung hat unser Herr Jesus Christus selbst vollzogen, als er nach dem Mahl Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte und seine Jünger ermahnte und anwies, zum Gedenken an sein Leiden dasselbe zu tun. In Fülle aber hat er diese Handlung in erhabener Weise bestätigt, als er selbst sich als Priester und Opfer (*hostia*) auf dem Altar des Kreuzes um der Sünden des Menschengeschlechtes willen dahingab (*obtulit*) und durch sein Blut Himmel und Erde versöhnte, als er in die heilige Ewigkeit eintrat ...“<sup>2159</sup>

Hier ist mit *hostia* im Plural zweimal im Zusammenhang mit dem Offertorium von den Hostien die Rede, die in Entsprechung zum heutigen Sprachgebrauch das Brot bezeichnen, das als Opfer dargebracht wird. Dabei hat der Begriff *hostiae* im Plural die Bedeutungsbreite des klassischen Opferbegriffs, den Hugo von St. Viktor hier nicht weiter erörtert, sondern sogleich auf das Opfer

<sup>2158</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 1; Berndt, 400, 23 / PL 176, 461D.

<sup>2159</sup> *De sacramentis* II, III, 12; Berndt, 354, 16-24 / PL 176, 429CD. Lat. Text s. oben Kap. 5.1.3.

Christi am Kreuz bezieht. In diesem Sinne nennt er dann wenige Zeilen später Christus selbst *sacerdos et hostia*. Der Begriff *hostia* hat hier eine große Bedeutungsbreite, die das Darbringen des Brotes als Opfer und das Kreuzesopfer Christi einschließt, unterschieden jedoch durch den Numeruswechsel.<sup>2160</sup> Der Begriff *hostia* meint im Singular zwar Christus als am Kreuz Geopferten, ist aber so weit in den eucharistischen Kontext eingetaucht, daß *hostia* zugleich das Kreuzesopfer und die Eucharistie einschließt. Auch wenn dieser Text für sich allein nicht als Beleg gewertet werden könnte, da Hugo von St. Viktor ihn fast wörtlich von Ivo von Chartres abgeschrieben hat<sup>2161</sup>, so stützt zumindest die Feststellung der kaum bearbeiteten Übernahme die bereits anhand des Dionysiuskommentars erarbeitete These, daß im Begriff *hostia* Eucharistie und Kreuzesopfer miteinander verschmelzen.

Ein weiterer Text in *De sacramentis*, der den Begriff *hostia* verwendet, findet sich im Schlußkapitel des Eucharistietraktats, wo Hugo von St. Viktor feststellt: „Auch die heilige Hostie (*hostia*) selbst kann Messe genannt werden, weil sie eine Hinübergeschickte ist, einmal vom Vater zu uns, damit er mit uns sei, dann auch von uns zum Vater, damit sie beim Vater für uns eintrete. Einmal vom Vater zu uns durch die Inkarnation, dann von uns zum Vater durch das Leiden, in der Weise des Sakraments. Einmal vom Vater für uns durch Heiligung, durch die er anfängt, mit uns zu sein, ein andermal von uns zum Vater durch das Opfer (*oblatio*), durch das sie für uns eintritt.“<sup>2162</sup>

Hier ist *hostia* im Singular am dichtesten sowohl mit Christus selbst, nämlich mit seinem Opfer am Kreuz und, als neuem Gesichtspunkt, mit seiner Inkarnation, als auch mit dem konsekrierten eucharistischen Leib Christi identifiziert. Dabei werden zwar die ab- und aufsteigende Linie des Opfers jeweils unterschieden, das Ganze aber als ein dynamischer Prozeß unter dem Stichwort *missa* zusammengeschaute, wobei die Identität des eucharistischen Leibes Christi und des Kreuzesleibes vorausgesetzt ist. Bei genauerem Hinsehen bemerkt man, daß Hugo von St. Viktor bei der Abfassung dieser christologisch-heilsgeschichtlichen Deutung des Wortes *missa* eine eigene frühere Schrift, nämlich eine Stelle im vierten Buch

<sup>2160</sup> Daß Hugo von St. Viktor auf die Unterscheidung der als Opfer dargebrachten Brote einerseits und des Opfers Christi und der Eucharistie andererseits großen Wert legt, dürfte sich daran zeigen, daß er in diesem Abschnitt: „et patenam cum hostiis de manu episcopi“ den Singular bei Ivo von Chartres, der Quelle Hugos, in den Plural geändert hat, also bewußt „cum hostiis“ statt „cum hostia“ sagt. Eine rein liturgische Interpretation dieser Stelle ist jedoch nicht ausgeschlossen. In diesem Fall hätte Hugo von St. Viktor nur oder vor allem darauf Wert gelegt, daß der Priester nicht nur eine Patene mit einer einzigen Hostie beim Offertorium in Händen hält, sondern eine Schale mit vielen Brotstücken. Vgl. *De sacramentis* II, III, 12; Berndt, 354, 16-18 / PL 176, 429D.

<sup>2161</sup> Vgl. oben Kap. 5.1.3.

<sup>2162</sup> *De sacramentis* II, VIII, 14; Berndt, 411,22 – 412, 1 / PL 176, 472B: „Ipsa etiam hostia sacra missa vocari potest, quia transmissa est primum scilicet a Patre nobis, ut nobiscum esset, postea a nobis Patri, ut apud Patrem pro nobis intercederet. Primum a Patre nobis per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem, modo in sacramento. Primum a Patre nobis per sanctificationem, qua nobiscum esse incipit, postea Patri a nobis per oblationem, qua pro nobis intercedit.“ Die Passage stammt nach neuestem textkritischem Stand von Hugo von St. Viktor selbst; vgl. Berndt, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis christanae fidei*, 411.

des Dionysiuskommentars, die vom *divinissimum sacrificium* spricht<sup>2163</sup>, benutzt hat. Die beiden Stellen weisen große stilistische und inhaltliche Ähnlichkeit auf, etwa der in beiden Texten zu beobachtende mehrmalige Wechsel von *nobis* und *pro nobis* im Dionysiuskommentar bzw. *nobis* und *a nobis* in *De sacramentis*, um damit jeweils die ab- und aufsteigende Linie des Opfers zu charakterisieren. Auch wenn sich dabei die Tendenz vom mehr christologischen *pro nobis offertur* zum mehr an der eucharistischen Handlung orientierten *a nobis transmissa* verschoben hat, was leicht aus dem Kontext zu verstehen ist, so sprechen doch beide Stellen mit *hostia* vom eucharistischen Opfer und in dynamischer Einheit zugleich vom Opfer Christi.

#### 5.3.1.4. Die *hostia* bezeichnet Christus und die Eucharistie

Aus diesen Beobachtungen um den Begriff *hostia* läßt sich abschließend sagen, daß dieser bei Hugo von St. Viktor in einer dynamischen Einheit, die die reale Gegenwart Christi im eucharistischen Leib stillschweigend voraussetzt, zugleich sowohl Christus selbst als am Kreuz Geopferten wie auch den eucharistischen Leib als denselben Christus meint. Hugo von St. Viktor hat den Begriff anhand der Opferterminologie des Ps.-Dionysius entwickelt und ihn mitsamt der Idee der *participatio* in seine Eucharistielehre eingebaut. Dabei achtet er sorgfältig auf eine Unterscheidung von der etwa in der Liturgie gebräuchlichen Bezeichnung der nicht konsekrierten Brote als *hostiae*, von denen Hugo von St. Viktor nur im Plural spricht. Daß er diesen Begriff an den Anfang seines Eucharistietraktates stellt<sup>2164</sup>, hat programmatische Bedeutung: Die Aussage, daß aus der einmal dargebrachten *hostia* alles Heil kommt, bedeutet, daß das Kreuzesopfer Christi und die Eucharistie heilsgeschichtlich auf derselben Stufe stehen. In der Eucharistie ist jenes Opfer als Mitte der Heilsgeschichte gegenwärtig. So wie Hugo von St. Viktor über die *passio Salvatoris* sagt, daß aus ihr alle Heiligung kommt<sup>2165</sup>, sagt er auch über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, daß aus ihm alle Heiligung hervorgeht.<sup>2166</sup> Und so wie er sagen kann, daß die *passio Salvatoris* auch die Sakramente früherer Zeiten heiligt<sup>2167</sup>, gilt auch für die Eucharistie, daß sie „allen vorangehenden und nachfolgenden Sakramenten ihre Kraft“<sup>2168</sup> gibt. Hugo von St. Viktor betont im *reparatio*-Traktat, daß alle Menschen, ob sie nun vor oder nach Christus gelebt haben, nur durch ihn als einzigem

<sup>2163</sup> Vgl. Expositio IV; PL 175, 993C-994B.

<sup>2164</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 24 / PL 176, 461D. Dies ist zugleich, soweit ersichtlich, die einzige Stelle, an der Hugo von St. Viktor den Begriff ohne direkten Rückgriff auf eigene frühere, Ps.-Dionysius deutende Schriften oder auf andere Quellen gebraucht.

<sup>2165</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 23-25 / PL 176, 343CD.

<sup>2166</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 23 / PL 176, 461D: „ex ipso omnis sanctificatio est.“

<sup>2167</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 2; Berndt, 243, 23-25 / PL 176, 343D: „Passio namque salvatoris ... illa prioris temporis sacramenta sanctificabat.“

<sup>2168</sup> De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 23-25 / PL 176, 461D: ... omnibus praecedentibus et subsequentibus sacramentis virtutem dedit.“

Heilmittel, d.h. gerechtfertigt durch die von ihm erwirkte Gnade, gerettet werden können.<sup>2169</sup> Genau dasselbe sagt er von der Eucharistie, wobei er beide Male die Formulierung *sive praecedentes sive subsequentes*<sup>2170</sup> gebraucht, um die heilsgeschichtliche Zentralstellung von Eucharistie und Kreuzesopfer zum Ausdruck zu bringen. Aufgrund dieser heilsgeschichtlichen Gleichrangigkeit ist die Eucharistie unter allen Sakramenten einzigartig.<sup>2171</sup> Die Bedeutung der Auferstehung Christi als siegreiches Ziel der *passio Salvatoris* steht bei Hugo von St. Viktor zwar jeweils im Hintergrund, sie tritt jedoch in der auf die Eucharistie bezogenen Argumentation nicht ausdrücklich hervor. Der Begriff *hostia* bezieht sich vorrangig auf das Opfer des Leidens und des Kreuzes Christi.<sup>2172</sup>

Die heilsgeschichtliche Identität der *passio Salvatoris* und der Eucharistie, die eine gewisse ontische Identität voraussetzt, ohne sie schon vorweg zu thematisieren, und die in derselben Qualität beider als endgültigem Opfer in je auf- und absteigender Dynamik gründet, hat Hugo von St. Viktor von ps.-dionysischem Gedankengut her entwickelt, zum Angelpunkt und Leitgedanken seiner Eucharistielehre gemacht und bewußt an den Anfang seines Eucharistietraktates gestellt. Heilsgeschichtliche Betrachtung und christologische Verknüpfung sind deshalb Schlüssel für den Zugang zum Eucharistietraktat und, zusammen mit dem ps.-dionysischen Hintergrund, das Besondere und Eigentümliche an der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor. Von diesem Ergebnis her sind einige Aussagen von H. Schlette zu überprüfen, die er zu diesem Sachverhalt macht. H. Schlette kommt zwar, allerdings ohne einen Nachweis bezüglich des Begriffs *hostia*, ebenso zu der These, daß bei Hugo von St. Viktor „Eucharistie und Christus ... zueinander in einer heilsgeschichtlich-wirklichen Identität“ stehen, meint aber, daß dabei „über die seinshaft-metaphysische“ noch nichts ausgemacht sei.<sup>2173</sup> Diese These ist problematisch. Würde Hugo von St. Viktor eine seinshaftige Identität nämlich nicht stillschweigend voraussetzen, bliebe die heilsgeschichtliche eine leere Metapher. Anhand ps.-dionysischer Opferterminologie, auf die Hugo von St. Viktor zurückgreift, wird dies ersichtlich. Daß Hugo von St. Viktor im Eucharistietraktat erst später auf die ontische Identität zu sprechen kommt, die Begründung für die heilsgeschichtliche Identifikation von Kreuzesopfer und Eucharistie also

<sup>2169</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 11; Berndt, 204, 1-5 / PL 176, 313BC: „Scias ergo quocunq[ue] tempore ab initio mundi usque ad finem saeculi, nullum fuisse vel esse vere bonum, nisi iustificatum per gratiam, gratiam autem numquam aliquem adipisci potuisse, nisi per Christum. Ita ut omnes sive praecedentes sive subsequentes uno sanctificationis remedio salvatos agnoscas.“

<sup>2170</sup> Vgl. ebd. und De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 24 / PL 176, 461D.

<sup>2171</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 23 / PL 461D: „... inter omnia singulare.“

<sup>2172</sup> Dies sei kritisch zu G. Macy angemerkt, der sagt, Hugo von St. Viktor spreche von der Eucharistie „als wirksamem Zeichen des zentralen Aktes unserer Erlösung, des Todes und der Auferstehung Christi.“ Vgl. Macy, The Theologies of the Eucharist, 83: „The sacrament of the Eucharist is the greatest of all sacraments because it is itself an efficacious sign of the central act of our salvation, the death and the resurrection of Christ.“ Die von ihm als Beleg angeführte Stelle (De sacramentis II, VIII, 1; PL 176, 461D) spricht jedoch lediglich von der „hostia“, die Hugo von St. Viktor nicht explizit auf die Auferstehung bezieht.

<sup>2173</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 82.

hinterherschreibt, erklärt sich daher, daß das Einleitungskapitel als die zusammenfassende, vorweggenommene Krönung des Traktats gedacht ist, in welchem aber die Thematik der Realpräsenz und Wandlung durchaus noch eingehend behandelt werden.<sup>2174</sup> Zur Präzisierung der Terminologie wäre im Bezug auf die *hostia* zu sagen, daß Christus und der eucharistische Leib einerseits und die *passio Salvatoris* und das Sakrament der Eucharistie andererseits damit identifiziert werden, wobei erstere Beziehung mehr den ontischen Aspekt, letztere mehr den heilsgeschichtlich-dynamischen herausstellt.

### 5.3.2. Eucharistie und Inkarnation

#### 5.3.2.1. Die Entwicklung des Begriffs *corporaliter*

Wenn in der Feier der Eucharistie vom „Leib Christi“ die Rede ist, wird deutlich, daß dieses Sakrament in Bezug steht zur sichtbaren Leiblichkeit dessen, der das Sakrament unter anderem mit dem Wort „mein Leib“ beim Abendmahl gestiftet hat; anders gesagt: die Eucharistie setzt die Inkarnation voraus. Der eucharistische Leib Christi muß etwas zu tun haben mit jenem Leib, den Maria gebar. Paulus hätte ohne diese Parallelen nicht seine Ausführungen über den Leib Christi aus Haupt und Gliedern im Korintherbrief verfassen können. Auch die Kirchenväter haben um den Zusammenhang von Eucharistie und Inkarnation gewußt. Sie haben die Zusammengehörigkeit von historischem Leib Christi und eucharistischem Leib aber stets in einem ekklesiologischen Zusammenhang gedeutet. Seit Augustinus hatte sich ein Satz aus seinem Psalmenkommentar, „*Ecclesia Christi, id est, Christi corpus in terris*“<sup>2175</sup>, verbreitet und eingebürgert, wobei bei Augustinus selbst und bei vielen seiner Ausleger der eucharistische Leib zwar immer mitgedacht war, eigens aber nie im Blickpunkt stand.<sup>2176</sup> Augustinus hat drei Existenzweisen der zweiten Person der Trinität unterschieden<sup>2177</sup>: zunächst beim Vater vor der Inkarnation, dann als Mittler und Haupt der Kirche nach der Annahme des Fleisches und drittens als ganzer Christus, als Haupt und Leib, *in plenitudine Ecclesiae*.<sup>2178</sup>

<sup>2174</sup> Es ist daher fragwürdig, wenn Schlette, *Die Eucharistielehre*, 83, sagt: „Von der Dynamik des Sakraments her wird die Identität mit Christus aufgezeigt, weniger aus der *conversio substantiae*.“ Hugo von St. Viktor legt freilich das Hauptaugenmerk auf die heilsgeschichtliche Dimension, und zwar, genauer gesagt, auf die Parallelität der ab- und aufsteigenden Opferbewegung, die im Kreuzesopfer und in der Eucharistie gegeben ist und die Hugo mit dem Begriff „*hostia*“ charakterisiert, doch bleibt unverständlich, wie Schlette versucht, daraus einen Gegensatz zur ontischen Identität zu konstruieren, die doch vielmehr Voraussetzung ist.

<sup>2175</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LXXI*, 8; CChr.SL 39, 977, 13-15: „*hoc est, quamdiu tempora ista voluntur, non deerit ecclesia Die, id est, Christi corpus in terris.*“

<sup>2176</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus mysticum, Eucharistie und Kirche*, 193.

<sup>2177</sup> Vgl. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft*, 173f.

<sup>2178</sup> Vgl. Augustinus, *Sermones* 341, 1; PL 39, 1493, 15-26: „*Primus modus est secundum Deum et divinitatem illam Patri coaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne iam idem Deus qui homo, et idem homo qui Deus, secundum quamdam suae excellentiae proprietatem, qua non caeteris coaequatur hominibus, sed est mediator et caput*

Die beiden letztgenannten Existenzweisen implizieren aus augustinischer Sicht die Lehre von der Kirche als Leib Christi, die in der Väterzeit immer auch einen eucharistischen Klang hatte. Daß der historische Leib Christi - Augustinus spricht vom angenommenen Menschen (*homo assumptus*) - und der eucharistische Leib Christi zusammengehören, wurde außerdem, besonders seit Augustinus, immer wieder bei der Deutung der Abendmahlsszene klar, wo Christus, wie Augustinus in seinem Psalmenkommentar sagte, „in gewisser Weise sich selbst trug, als er sagte: Das ist mein Leib.“<sup>2179</sup> Bei Augustinus kommt also eine Zusammenschau von eucharistischem und historischem Leib Christi schon ansatzweise zur Erwähnung. Doch war es für ihn klar, daß die leibliche Präsenz Christi mit der Himmelfahrt als beendet anzusehen ist: „*Mortuus est Christus, resurrexit, ascendit, absentavit se corpore*“.<sup>2180</sup> Der Begriff *corporalis* gehörte daher nicht in die augustinische Eucharistielehre, sondern Augustinus betont, daß das Essen des Leibes Christi *spiritualiter*, geistlich, erfolgt.<sup>2181</sup>

In diesem Punkt erfolgte in der Frühscholastik eine radikale terminologische Wende. Da sich Berengar von Tours zur Stützung seiner verurteilten, symbolistischen Lehren auf das von Augustinus verwendete Wort *spiritualiter* gestützt hatte, war dessen Verwendung zur Bezeichnung der Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie nach der Verurteilung Berengars verdächtig geworden. Man mußte gegen Berengar jetzt gerade die wahrhafte, substantielle Gegenwart Christi im Sakrament verteidigen. Dazu wurden die Adverben *vere*, *substantialiter* und *essentialiter* verwendet.<sup>2182</sup> Dagegen gebrauchte man den Terminus *corporalis* noch nicht für die Bezeichnung des eucharistischen Leibes, da ja nach der Autorität des Augustinus, dessen Begrifflichkeit das Mittelalter wie keine andere prägte, die *praesentia corporalis* mit der Himmelfahrt Christi ihr Ende gefunden hatte. Es ist kein Zufall, daß gerade im 12. Jahrhundert diese Scheu gebrochen wurde, und man anfang, von der „leiblichen Gegenwart“ Christi in der Eucharistie zu sprechen.

Hugo von St. Viktor war der erste, der die Scheu ablegte.<sup>2183</sup> Er machte den Anfang, davon zu sprechen, daß Christus in der Eucharistie „leiblich“ (*corporaliter*) zum Empfänger kommt<sup>2184</sup>, so wie er einst durch die Annahme des Fleisches in die Welt gekommen ist.<sup>2185</sup> Damit hat Hugo von St. Viktor historische und

---

Ecclesiae, esse legitur et intellegitur. Tertius modus est quodam modo totus Christus in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus secundum plenitudinem perfecti cuiusdem viri, in quo viro singuli membra sumus.“

<sup>2179</sup> Augustinus, Enarrationes in Psalmos XXXIII, 2, 2; CChr.SL 38, 283, 41-44: „Quia cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles; et ipse se portabat quodam modo, cum diceret: Hoc est corpus meum.“

<sup>2180</sup> Augustinus, Enarrationes in Psalmos XLIV, 23; CChr.SL 38, 511, 20-21.

<sup>2181</sup> Vgl. Augustinus, Sermones 131, 1; PL 38, 729: „... si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducetur, spiritualiter bibetur.“

<sup>2182</sup> Einen Überblick über die komplizierten Variationen im eucharistischen Vokabular der Frühscholastik unter Berücksichtigung des „Berengar-Streits“, des sog. zweiten Abendmahlstreits, bietet De Lubac, *Corpus mysticum, Eucharistie und Kirche*, 177-200.

<sup>2183</sup> De Lubac, ebd., 194.

<sup>2184</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 9 / PL 176, 470D: „Ideo corporaliter ad te venit ...“

<sup>2185</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 11 / PL 176, 470D: „Ita per carnem assumptam olim in mundum venit ...“

eucharistische Gegenwart in engen Zusammenhang gebracht und damit die Thematik der Inkarnation in neuer Weise in das Nachdenken über die Eucharistie eingeflochten. Bevor wir dazu Hugos Ausführungen im 13. Kapitel des Eucharistietraktats untersuchen, sei ein Blick geworfen auf die Bedeutung der Inkarnation in Hugos Theologie und auf die Anbahnung der eucharistietheologischen Innovation in der Schule Anselms von Laon.

### 5.3.2.2. Das *mysterium incarnationis* in der Theologie Hugos v. St. Viktor

Die Inkarnation des Sohnes Gottes hat Hugo von St. Viktor als den Wendepunkt der Heilsgeschichte beschrieben. Den zweiten Teil seines Hauptwerks *De sacramentis* beginnt er mit der Erklärung der Inkarnation, die zwar den Höhepunkt und Wendepunkt in der Heilsgeschichte darstellt, zugleich aber inmitten dieser Heilsgeschichte steht, die mit zunehmender Deutlichkeit und großer Kontinuität auf die Ankunft des Erlösers zugegangen war, der schließlich gekommen ist, um die Menschen als Kinder Gottes zu adoptieren und in ihr Erbe heimzuführen.<sup>2186</sup> In der heilsgeschichtlicher Theologie Hugos von St. Viktor beginnt das *opus restaurationis* sofort nach dem Sündenfall durch die Einsetzung von Heilmitteln gegen die Sünde, durch welche der Mensch aus der Ordnung des *opus conditionis* herausgefallen war und die Herrschaft des Teufels begonnen hatte, die von Unordnung und Unfriede gekennzeichnet war. Der Mensch war durch die Folgen der Erbsünde, *mortalitas corporis*, *ignorantia* und *concupiscentia*, gezeichnet und es gab vom Menschen her keinen Weg aus diesem Unheil.<sup>2187</sup> Weil Gott aber Schöpfer und Erlöser zugleich ist und weil er ein Liebhaber des Friedens ist<sup>2188</sup>, schreitet Gott zu bestimmter Zeit gegen das Böse ein, das zugleich das Ungeordnete ist. Gott, der das Böse nicht geschaffen, sondern nur zugelassen hat, schafft aus dem Bösen Gutes, er tritt als großer „Ordner“ der in Unordnung geratenen Geschichte auf<sup>2189</sup>, indem er beschließt, daß das Böse durch die Menschwerdung des Sohnes besiegt werden soll. In der Inkarnation kulminiert das *opus restaurationis*, und es beginnt die Zeit der Gnade. Hugo von St. Viktor unterscheidet aber sehr feinsinnig zwischen *tempus gratiae* und *gratia*. Die eigentliche Gnade besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts. Die

<sup>2186</sup> Vgl. *De sacramentis* II, I, 283, 9-10 / PL 176, 372C: „Venit filius naturalis missus a Patre, ut adoptandos in hereditatem vocaret.“

<sup>2187</sup> Vgl. *De sacramentis* I, VIII, 1; Berndt, 192-194 / PL 176, 305C-306C.

<sup>2188</sup> Vgl. *De sacramentis* II, II, 6; Berndt, 26-27 / PL 176, 420A: „Quia Deus noster pacis amator est, et nihil inordinatum approbare potest vera iustitia.“

<sup>2189</sup> Hugo beschreibt Gott als „ordinator malorum“; vgl. *De sacramentis* I, II, 20; Berndt, 69, 17-20 / PL 176, 213D: „Mala vero ex dispositione superna non habent quod sunt, quia mala sunt; et tamen habent quod sic sunt, quia ordinata sunt. Deus enim malum non facit; sed cum factum est, inordinatum esse non permittit; quia malorum auctor non est, sed ordinator.“ Vgl. auch *De sacramentis* I, IV, 5; Berndt, 98, 26 / PL 176, 236A: „Bona enim fecit et bene fecit, et mala permisit, et non fecit.“



Zuwendung Gottes zum Menschen um seines Heils willen begann jedoch nicht erst mit der Inkarnation, sondern war zu allen Zeiten gegeben, jedoch vor der Inkarnation in verborgener Weise als ein Versprechen, welches durch die Ankunft Christi seine Wahrheit erwies. So hat die Menschwerdung des Sohnes die Gnade vollendet, und die Zeit der Gnade begann. In der Zeit der Gnade hat sich durch die Inkarnation die Gnade gezeigt und so die Wahrheit der Versprechen erfüllt.<sup>2190</sup> Die *exhibitio gratiae*<sup>2191</sup> besteht also in der Inkarnation, die in Hugos Erlösungslehre die zentrale Position einnimmt. Wie bei Anselm von Canterbury erfolgt zwar auch für Hugo von St. Viktor der Loskauf von der Sünde erst durch den Tod Christi<sup>2192</sup>, die Wegnahme der Schuld aber schon durch seine Geburt.<sup>2193</sup> Auch wenn Hugo von St. Viktor das Wirken des menschengewordenen Wortes als einen Kampf gegen den Satan beschreibt, so kann nicht übersehen werden, daß dieser Kampf gerade durch die Inkarnation bereits entschieden, wenngleich noch nicht beendet ist. Da es nach Hugo von St. Viktor keine Ungerechtigkeit gewesen wäre, wenn Gott alle Menschen verdammt hätte<sup>2194</sup>, zeigt sich der endgültige Heilswille Gottes als Tat seiner freien Liebe gerade im Kommen Christi, das nur um der Befreiung der Menschen willen geschieht. Deshalb geschieht durch die Menschwerdung Gottes die Erleuchtung der *ignorantia* und das Nachlassen der *concupiscentia*, die jetzt durch Glaube und Liebe überwunden werden kann<sup>2195</sup>, denn „durch denselben Geist geschieht in uns die Vergebung der Sünden, durch den bewirkt wurde, daß Christus keine Sünde hatte“.<sup>2196</sup> Wie schon bei Anselm von Canterbury die sogenannte Satisfaktionslehre eine Antwort auf die Frage „*Cur Deus homo?*“ darstellte, so verankert auch Hugo von St. Viktor seine Rechtfertigungslehre pneumatologisch-inkarnatorisch: Durch den Geist, der Christi menschliche Natur von Sünden befreite, wird auch der Christ

<sup>2190</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 1; Berndt, 282, 22-25 / PL 176 371C: „Tempus gratiae ab adventu Filii Dei in carnem exordium sumpsit, sicut scriptum est: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Gratia quippe Dei redemptio est generis humani; quae dum per adventum Christi perficitur, veritas promissionis Dei in exhibitione gratiae eius adimpletur.“ Mit der Inkarnation wird also die Gnade vollendet und die Zeit der Gnade begonnen. Die Rede vom „exordium“ der Zeit der Gnade und vom „perficere“ bezüglich der Gnade selbst spricht gegen eine Koextensität von „gratia“ und „tempus gratiae“. Anders gesagt: Gnade gab es auch vor der Zeit der Gnade. Die Zeit der Gnade definiert sich nicht durch den Beginn, sondern durch die Vollendung der Gnade. Die Tatsache, daß Hugo mitunter die gratia mit Christus geradezu identifiziert (z.B. De sacramentis I, VIII, 7; Berndt, 200, 3-4 / PL 176, 310C: „Venit autem gratia et elegit quosdam de massa universitatis per misericordiam ad salutem.“), so daß mit der Inkarnation von der Ankunft der Gnade gesprochen werden kann, widerlegt dies nicht. Im Gegenteil: Mit der Inkarnation wird ja die Gnade sichtbar, die im Sohn zu allen Zeiten verborgen bereits gegenwärtig ist.

<sup>2191</sup> De sacramentis II, I, 1; Berndt, 282, 25 / PL 176, 371C.

<sup>2192</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 4; Berndt, 198, 4-5 / PL 176, 309B: „Christus ... moriendo reatum hominis expiavit.“

<sup>2193</sup> Vgl. ebd: „... nascendo debitum hominis Patri solvit.“

<sup>2194</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 7; Berndt, 200, 1-3 / PL 1276, 310CD: „Natura quidem humana tota per peccatum corrupta fuerat, et tota propter peccatum damnationi debita erat; et iccirco si tota damnata fuisset, iniustitia non fuisset.“

<sup>2195</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 5-6 / PL 176, 415CD: „Gratia data est, quae illuminaret caecum et sanaret infirmum; illuminaret ignorantiam, refrigeraret concupiscentiam.“

<sup>2196</sup> De sacramentis II, I, 5; Berndt, 296, 22-23 / PL 176, 382C: „Eodem spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo spiritu factum est, ut nullum haberet ille peccatum.“

von Sünden befreit, um sich so mit Christus als Haupt zu vereinen und seinem Leib eingegliedert zu werden.<sup>2197</sup>

Diese Gedanken nimmt Hugo von St. Viktor nun in seiner Eucharistielehre wieder auf, wenn er sagt, daß Christus kam und seine leibliche Gegenwart zeigte, um uns zur geistigen emporzuheben.<sup>2198</sup> Indem Hugo von St. Viktor hier die nach der Inkarnation vorhandene leibliche Gegenwart Christi auf die leibliche Gegenwart in der Eucharistie appliziert und beide so erklärt, daß sie dazu dienen, die Menschen, die Jesus sahen bzw. die Eucharistie empfangen, zur geistigen Gegenwart emporzuheben, fundiert er die Eucharistielehre in seiner pneumatisch-inkarnatorischen Rechtfertigungslehre und nähert Inkarnation und Eucharistie einander an.<sup>2199</sup> Was den Menschen zur Zeit Jesu durch ihre Begegnung mit dem sichtbaren Herrn zuteil wurde, wird den später Lebenden durch das Sakrament seines Leibes und Blutes geschenkt: die leibliche Gegenwart Christi. Über die Rechtfertigungslehre und ihre Leitfrage „*Cur Deus homo?*“ kam der Gedanke der Inkarnation in die Eucharistielehre, so daß wir bei Hugo von St. Viktor geradezu eine Parallelisierung von einstiger historischer Gegenwart und eucharistischer Gegenwart Christi finden können. Sie kommt zum Ausdruck in der Wendung „*Exhibuit ... corporalem praesentiam suam*“<sup>2200</sup>, die Hugo von St. Viktor im Eucharistietraktat sowohl auf die Inkarnation als auch auf die Eucharistie anwendet, um daraus erstmals schlüssig zu folgern, daß in beiden Ereignissen Christus *corporaliter* zu den Menschen kommt.

Der erstmalige Gebrauch dieses Begriffs in der Eucharistielehre in diesem Sinne war sicher auch durch die Zeitumstände bedingt. Hugo von St. Viktor lebte im Zeitalter der Kreuzzüge, und er war bekannt oder befreundet mit Bernhard von Clairvaux, der in seiner an die Tempelritter gerichteten „Lobrede auf das neue Rittertum“ bei der etymologischen Auslegung des Wortes „Bethlehem“ im Zusammenhang mit der Geburt Jesu auf das „lebendige Brot ... zur Erquickung heiliger Seelen“ anspielte.<sup>2201</sup> So war es kein Zufall, daß gerade in dieser Zeit des Heilig-Land-Fahrens und des gestiegenen Interesses an den historischen Stätten des Lebens Jesu die eucharistische Gegenwart Christi auf seine einstige historische Gegenwart bezogen wurde. Hugo von St. Viktor hat dann beide Aspekte unter dem Begriff *corporalis praesentia* vereint. Der Weg dorthin soll im folgenden noch genauer darzulegen versucht werden.

<sup>2197</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 296, 16-18 / PL 176, 382BC: „Per eandem quippe gratiam natura humana mundata est, ut verbo Dei libera a peccato uniretur, per quam Christianus a peccato liberatur, ut eidem naturae in Christo capite societur.“

<sup>2198</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 8-9 / PL 176, 470C: „Exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut te ad spiritalem excitaret.“

<sup>2199</sup> Zum pneumatisch-inkarnatorischen Moment der Rechtfertigungslehre vgl. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi, 238.

<sup>2200</sup> De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 8-9 / PL 176, 470C.

<sup>2201</sup> Bernhard von Clairvaux, De laude novae militiae VI; Winkler, 290: „Habes ante omnia in refectioe animarum sanctarum Bethleem domum panis, in qua primum is qui de caelo descenderat, pariente Virgine, panis vivus apparuit.“

### 5.3.2.3. *Corporalis praesentia*: Die leibliche Gegenwart Christi in der Eucharistie

#### 5.3.2.3.1. Der kleine Eucharistietraktat des Anselm von Laon

Die erstmalige Verwendung des Begriffs *corporalis praesentia* bei Hugo von St. Viktor sowohl für die Gegenwart des historischen Jesus als auch für die Gegenwart des eucharistischen Herrn ist vorbereitet in der Schule Anselms von Laon, aus der Hugo selbst hervorgegangen ist. Von Anselm von Laon, einem Schüler Anselms von Canterbury, ist ein Traktat *De corpore et sanguine Domini* erhalten, der eine Anwendung der Erlösungslehre Anselms von Canterbury auf die Eucharistie darstellt und deshalb lange Zeit fälschlich diesem zugeschrieben wurde.<sup>2202</sup> Die Eucharistie steht im Duktus dieses kleinen Traktats ganz im Dienste der Erlösung, die mit der Menschwerdung Christi begonnen hatte. „Weil die menschliche Natur in der Seele und im Leib verdorben war“, so der Traktat, „war es nötig, daß Gott, der gekommen ist, um beide zu befreien, sich mit beiden vereinigt, damit die Seele des Menschen durch die Seele Christi und der menschliche Leib durch den Leib Christi auf angemessene Weise erlöst werden.“<sup>2203</sup> Deshalb werde zur Vergegenwärtigung beider Brot und Wein auf den Altar gestellt, damit durch den würdigen Empfang des Leibes Christi unser Leib einst dem Leib Christi an Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit gleichgestaltet werde, ebenso unsere Seele durch den Empfang des Blutes Christi.<sup>2204</sup> Der Traktat Anselms von Laon konstruiert das Sakrament der Eucharistie von der Idee der Menschwerdung her, mit der die Erlösung begann, und die nun täglich fortgesetzt wird im Sakrament der Eucharistie, durch welche die Gleichgestaltung mit Christus weiterhin geschieht.<sup>2205</sup> Die Idee der Gleichgestaltung (*conformitas*) der Menschen mit Christus, in dem Gott gekommen ist, ist dabei der Leitgedanke.<sup>2206</sup>

<sup>2202</sup> Der Traktat mit dem Incipit „Nota quod tota humana natura“ ist ediert in: PL 159, 255A-258A unter den Briefen Anselms von Canterbury. Geiselman, Der Abendmahlsbrief des Anselm v. Canterbury, hat detailliert nachgewiesen, daß es sich um einen kleinen Eucharistietraktat handelt, der Anselm v. Laon zum Verfasser hat.

<sup>2203</sup> Anselm von Laon, Epist. CVII (De corpore et sanguine Domini); PL 159, 255A: „Nota quod tota humana natura in anima et corpore erat corrupta, oportuit, ut Deus, qui veniebat utrumque liberare, utriusque uniretur, ut anima hominis per animam Christi et corpus per corpus Christi competenter redimeretur.“

<sup>2204</sup> Vgl. ebd.: „Ideo etiam in altari ad utrumque repraesentandum panem et vinum apponimus, ut per panem corpus factum, et digna a nobis acceptum nostrum corpus corpori Christi in immortalitate et impassibilitate conformandum credamus quandoque, et similiter vinum animae Christi credamus conformes fieri, et praesenti quodammodo dum a peccatis, prout possumus, abstinemus, et maxime in dissolutione animae et corporis cum in beatitudine, in qua ipsa Christi anima est, animae nostrae constituentur.“

<sup>2205</sup> Vgl. Geiselman, Der Abendmahlsbrief, 322.

<sup>2206</sup> Vgl. ebd., 337. Der Gedanke der „conformitas“ ist auch in den Systematischen Sentenzen Anselms von Laon leitend. Vgl. z.B. Anselm von Laon, Sententiae Anselmi; Bliemetzrieder, 116: „Est etiam panis sacramentum caritatis, vinum spei, aqua fidei, sine quibus ... conformitas Christi esse non potest.“

Ferner behandelt Anselm von Laon in diesem kleinen Traktat noch den unwürdigen Empfang der Kommunion, die Judaskommunion, Wandlung und Konsekration, was thematisch im Rahmen des damals üblichen Fragenkomplexes liegt, sowie die Frage nach der Gegenwart des ganzen Christus unter je einer Gestalt. Dabei entwickelt und begründet er erstmalig die Konkomitanzlehre.<sup>2207</sup> Vorerst interessiert uns hier nur sein Ansatz, die Eucharistie von der Erlösungslehre Anselms von Canterbury her als Fortsetzung der Inkarnation zu deuten, um anschließend die Frage nach dem Schicksal des Leibes Christi beim und nach dessen Verzehr zu stellen. Denn es scheint kein Zufall zu sein, daß auch Hugo von St. Viktor dieselben beiden Fragen in einem Kapitel seines Eucharistietraktats zusammen behandelt.

### **5.3.2.3.2. Die Idee der *corporalis praesentia* im Eucharistietraktat Hugos von St. Viktor**

Im 13. Kapitel des Eucharistietraktats, in dem es eigentlich um die Frage geht, was mit dem Leib Christi nach dem Genuß des Sakramentes geschieht, kommt Hugo von St. Viktor schon in der Überschrift auf die *corporalis praesentia* Christi zu sprechen.<sup>2208</sup> Unter diesem Begriff bringt Hugo von St. Viktor auf dem Hintergrund der Anselm'schen Erlösungslehre eine innovative Weiterführung des augustinischen Begriffs der „leiblichen Gegenwart“ Christi. Die übliche neugierige Frage, was mit dem Leib Christi nach dem Verzehr geschieht, wertet Hugo von St. Viktor zunächst scheinbar mit der Feststellung ab: *tales sunt cogitationes hominum*. Schon im vorangehenden Kapitel hat er, ohne über Anselm von Laons Klärungen hinauszugehen, erläutert, daß alles unwürdige äußerliche Geschehen an den eucharistischen Gestalten jeweils nur diese selbst betrifft, nicht aber die *veritas* des Leibes Christi.<sup>2209</sup> Schon anhand dieser Ausführungen ist zu erkennen, daß es Hugo von St. Viktor nicht um die Beschäftigung mit allerlei neugierigen Fragen geht, sondern ihm vielmehr an der Beschäftigung mit der Frage nach dem Heil dessen liegt, der den Herrenleib empfängt. Deshalb sagt er hier an seine Schüler gerichtet: „Fürchte dich nicht um ihn“ (d.h. das äußerliche Schicksal des Leibes Christi), „sondern sei bekümmert um dich selbst. Ihm kann kein Leid zugefügt werden; du

<sup>2207</sup> Vgl. Anselm v. Laon, Epist. CVII (De corpore et sanguine Domini); PL 159, 256A-258A. Der herausragende dogmengeschichtliche Wert dieses Traktats Anselms von Laon besteht in der erstmaligen Bezeugung der Konkomitanzlehre, d.h. der Lehre von der Gegenwart des ganzen Christus unter jeder einzelnen der beiden Gestalten; vgl. Geiselman, Der Abendmahlsbrief, 324.

<sup>2208</sup> De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 1-2 / PL 470C: „Quid fiat de corpore Christi et de corporali praesentia eius post sumptionem sacramenti.“

<sup>2209</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 12; Berndt, 409, 18-20 / PL 176, 470A: „... ut videas aliqua fieri in hoc sacramento, quae minus digna esse videbuntur, nihil horrere. Sola species, quae apparet, haec habet. Tibi monstrat speciem, sibi servat veritatem.“

aber, der du verderblich glauben kannst, kannst geschädigt werden.“<sup>2210</sup> Es ist leicht ersichtlich, daß Hugo von St. Viktor versucht, diesen ihm allzu neugierig erscheinenden Fragen zwar nicht auszuweichen, sie aber im Sinne einer individuellen Soteriologie zu wenden und neu zu formulieren.

Die im 13. Kapitel des Eucharistietraktats gestellte Frage, was mit dem Leib Christi nach dem Verzehr geschehe, tauchte zum erstenmal im 9. Jahrhundert bei Amalar von Metz auf und gehörte anhand der Beispielfrage, was eine Kirchenmaus fresse, die eine konsekrierte Hostie verzehrt, seither zu den üblichen Fragen, gewissermaßen zum Standardrepertoire jedes mittelalterlichen Eucharistietraktats<sup>2211</sup>. Amalar von Metz hat die Antwort offengelassen; es sei möglich, daß der Leib Christi bis zur Auferstehung im Leib des Menschen bleibe oder wie alle Speisen den gewöhnlichen Ausgang nehme.<sup>2212</sup> Bis zur klaren Unterscheidung von *species* und *substantia* im 12. Jahrhundert blieb diese Frage ungelöst und war Gegenstand zahlreicher Streitereien mit heute schmunzelerregenden physikalischen Argumenten.<sup>2213</sup> Hugo von St. Viktor nahm an ihnen nicht mehr teil. Er stellt zwar noch die alte Amalar'sche Frage, erörtert aber das Problem in soteriologischer Hinsicht: Christus zeigte uns seine leibliche Gegenwart, um uns zur geistigen emporzuheben.<sup>2214</sup> Denn die geistige Gegenwart Christi wird nicht mehr weggenommen - darauf kommt es Hugo von St. Viktor an.<sup>2215</sup> Was an der Eucharistie sichtbar ist, verschwindet nach dem Verzehr. Deshalb soll nach dem Kommunionempfang nicht mehr nach der leiblichen Gegenwart gefragt werden, sondern kommt es darauf an, die geistige Gegenwart Christi zu erfassen und im Glauben festzuhalten.<sup>2216</sup> Weil die Eucharistie eine Speise der Seele ist, hält Hugo von St. Viktor Fragen, wie man sie bei Speisen des Leibes stellt, für unangemessen.<sup>2217</sup>

<sup>2210</sup> Ebd.; Berndt, 409, 30-31 / PL 176, 470B: „Itaque si quando haec fieri videris, noli timere ipsi, sed sollicitus esto tibi. Ipse laedi non potest; tu noceri potes, qui male credere potes.“

<sup>2211</sup> Hierzu bietet einen guten Überblick: Auer, Sakrament der Liebe. Das Standardbeispiel ist die Frage, was geschieht, wenn die Hostie von einer Maus gefressen wird („Quid sumit mus?“); vgl. ebd., 49. Diese Frage taucht bei Guitmund von Aversa auf, vgl. Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate II; Orabona, 138 / PL 149, 1448C: „A muribus quoque, vel huiuscemodi quibuslibet animalibus corrodi, vel consumi haec sacramenta posse obiiciunt.“ Vgl. ferner Landgraf, Die in der Frühscholastik klassische Frage „Quid sumit mus“.

<sup>2212</sup> Vgl. Auer, Sakrament der Liebe, 19f.

<sup>2213</sup> Die Vertreter der Lehre, daß der Leib Christi den natürlichen Ausgang nehme, wurden Sterkorianisten genannt; erstmals vertreten wurde diese Lehre von Bischof Heribald von Auxerre. Einen Abriss der Positionen bietet Auer, Sakrament der Liebe, 19-74, insb. 30-32.

<sup>2214</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 8-9 / PL 176, 470C: „Exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut te ad spirituales excitaret.“

<sup>2215</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 9-11 / PL 176, 470C: „Ideo corporaliter ad te venit et exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut per illam spiritualis inveniretur, quae non auferretur.“

<sup>2216</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 21-25 / PL 176, 471A: „Denique in visu, in tactu, in sapore, corporaliter tecum est. Quamdiu sensus corporaliter afficitur, praesentia corporalis non auferretur. Postquam autem sensus corporalis in percipiendo deficit, deinceps corporalis praesentia quaerenda non est, sed spiritualis retinenda. Dispensatio completa est, perfectum sacramentum virtus manet.“

<sup>2217</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 26-27 / PL 176, 471A: „Cibus iste animae non corporis est. Noli in ipso quaerere consuetudinem cibi corporalis.“

Zweimal erteilt Hugo von St. Viktor hier eine Art Frageverbot. Das Stilmittel des Frageverbots ist in Eucharistietraktaten der Frühscholastik nicht unüblich. Es tauchte in den antiberengarianischen Streitschriften stets auf, wenn die Wesensverwandlung behandelt und gegen die Dialektiker auf das *mysterium fidei* verwiesen wurde.<sup>2218</sup> Im Kapitel über die Wandlung hat Hugo von St. Viktor jedoch nicht mit Frageverboten argumentiert. Und auch im 13. Kapitel geht es ihm nicht darum, am Ende aller Argumente eben auf den Glauben zu verweisen, sondern deutlich zu machen, daß ein neugieriges Fragen nach dem Verbleib des Leibes Christi nach dessen Verzehr den Sinn des Sakraments verfehlt. Nur wer sich nach dem Verzehr des eucharistischen Leibes Christi auf die geistige Gegenwart konzentriert, hält sich an die Ordnung Gottes. So erfährt er das Sakrament als Kraft (*virtus*), wenn Christus vom Mund ins Herz hinübergeht (*Christus de ore ad cor transit*).<sup>2219</sup> Da die Eucharistie eine Speise der Seele, nicht des Leibes ist, ist es besser, wenn sie in den Geist statt in den Bauch übergeht.<sup>2220</sup>

Um dieses Prinzip des richtigen Verständnisses der Eucharistie als Seelenspeise zu erläutern, greift Hugo von St. Viktor nun auf den Vergleich mit der Inkarnation, dem Kommen des irdischen Jesus, zurück. Zuerst verweist er noch wie Augustinus darauf, daß die leibliche Gegenwart Christi in der Zeit nach seiner Himmelfahrt im Himmel zu suchen ist.<sup>2221</sup> Daran anschließend kommt Hugo von St. Viktor auf die Inkarnation zu sprechen, wobei er Gedanken und Vokabular des Inkarnationstraktates von *De sacramentis* aufgreift: Dadurch daß das Wort Fleisch angenommen (*carnem assumptam*) hatte, konnte der Sohn Gottes den Menschen seine leibliche Gegenwart zeigen (*exhibuit ... corporalem praesentiam*).<sup>2222</sup> Die

---

<sup>2218</sup> Das Motiv findet sich z. B. bei Alger von Lüttich, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici* I; PL 180, 767A, wo er Augustinus zitiert: „Si quaeris modum, quo id possit fieri, breviter ad praesens respondeo: Mysterium fidei est, credi salubriter potest, investigari utiliter non potest.“ Vgl. auch Lanfrank von Canterbury, *Liber de corpore et sanguine Domini* 8; Martello 148, 187-190 / PL 150, 440AB: „Si ergo horum et incomprehensibilis ratio, et veritas prompta est, facilius in negotiis fidei testimoniis creditur, quam ratio vestigatur.“ Lanfrank zitiert hier Augustinus, *Liber contra Felicianum arianum* 2; vgl. Martello, *Lanfranco contro Berengario*, 161, Anm. 184. Ein weiteres Beispiel: Guitmund von Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate* I; Orabona, 106-108 / PL 149, 1441CD: „Non enim praecepit tibi Christus: Intellige, sed crede. Eius est curare quomodo id quod fieri vult, fiat; tuum est autem non discutere, sed humiliter credere, quia quidquid omnino fieri vult, fiat. Non enim intelligendum prius est, ut postmodum credas: sed prius credendum, ut postmodum intelligas.“ Dieser letzte Satz Guitmunds von Aversa richtet sich gegen die gesamte Denkrichtung der Dialektiker und ihre Priorisierung des „intelligere“.

<sup>2219</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 13; Berndt, 410, 23-25 / PL 176, 471A: „Postquam autem sensus corporalis in percipiendo deficit, deinceps corporalis praesentia quaerenda non est sed retinenda. Dispensatio completa est, perfectum sacramentum virtus manet. Christus de ore ad cor transit.“

<sup>2220</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 25-26 / PL 176, 471A: „Melius est tibi, ut eat in mentem tuam, quam in ventrem tuum.“

<sup>2221</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 5-7 / PL 176, 470C: „Quid factum est de corpore Christi, postquam illud sumpsi et manducavi? Audi ergo. Corporalem praesentiam Christi quaeris? In coelo quaere. Ibi Christus est ad dexteram Dei Patris sedens.“

<sup>2222</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 8-13 / PL 176, 470CD: „Exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut te ad spiritualem excitaret. ... Ita per carnem assumptam olim in mundum venit, et secundum praesentiam corporalem ad tempus cum hominibus conversatus est, ut eos ad spiritualem praesentiam quaerendam et inveniendam excitaret.“ Das Vokabular entspricht dem 1. Kapitel des Inkarnationstraktats; vgl. *De sacramentis* II, I, 1; Berndt, 282, 19-25 / PL 176, 371C. Der Begriff

leibliche Gegenwart war aber kein Selbstzweck. Christus war in die Welt gekommen, um die Menschen durch seine leibliche Gegenwart dazu anzuregen, nach seiner geistigen Gegenwart (*spiritalem praesentiam*) zu fragen und sie auch zu finden.<sup>2223</sup>

Diese Zielrelation zwischen leiblicher und geistiger Gegenwart Christi auf Erden wendet Hugo von St. Viktor nun dergestalt auf die Eucharistie an, daß er auch für diese eine leibliche Gegenwart behauptet. Es ist noch ganz augustinisch, wenn Hugo von St. Viktor sagt, daß Christus es eingerichtet habe, gemäß seiner leiblichen Gegenwart aus der Welt wegzugehen.<sup>2224</sup> Dann aber bricht er mit Augustinus und der ganzen Tradition vor sich, wenn er sagt, daß auch in der Eucharistie derselbe Christus „in gewisser Weise zeitlich“ (*suo modo temporaliter*) zu uns kommt, dadurch „leiblich“ (*corporaliter*) mit uns ist und uns - genau wie nach der Inkarnation - durch seine „leibliche Gegenwart“ anregt, nach seiner geistigen Gegenwart zu fragen.<sup>2225</sup>

Die Rezeption der Anselm'schen Erlösungslehre durch die Schule Anselms von Laon und wohl auch das durch die Kreuzzüge geweckte Interesse am „irdischen Jesus“ hat im 12. Jahrhundert, und zwar erstmals bei Hugo von St. Viktor, zu einer dichten Annäherung von Inkarnation und Eucharistie und dem Gebrauch des Begriffs *corporaliter* zur Bezeichnung der eucharistischen Gegenwart geführt. Hugo von St. Viktor wiederholt das Wort in seinem Eucharistietraktat mehrmals.<sup>2226</sup>

Daß Hugo von St. Viktor die Neuheit seiner Terminologie ahnte oder sich ihrer sogar bewußt war, kommt in dem flüchtigen *suo modo* zum Ausdruck, mit dem er das zeitliche Kommen im Sakrament zu relativieren scheint. Hugo von St. Viktor ist inhaltlich und begrifflich über Augustinus hinausgegangen, der bezüglich der eucharistischen Gegenwart gerade das geistige Essen (*spiritualiter manducare*) betont hatte.<sup>2227</sup> Nach den Kontroversen um Berengar von Tours war das Wort *spiritualiter* aber verdächtig geworden.<sup>2228</sup> Seine Verwendung im Zusammenhang mit dem eucharistischen Leib Christi hatte den Beigeschmack des nicht Rechtgläubigen bekommen. Deshalb ist es im 11. Jahrhundert als Bezeichnung des

„caro assumpta“ geht auf augustinischen Sprachgebrauch, die sog. Assumptionstheorie, zurück, nach der das Wort einen vollständigen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen angenommen hat, der dadurch anfang, Gott zu sein. Hugo spricht jedoch nicht vom „homo assumptus“, sondern nur von der „carnis assumptio“. Er übernimmt aber von Augustinus seine Begrifflichkeit. Näheres bei Poppenberg, *Christologie*, 43-61. Bei Hugo vgl. *De sacramentis* II, I, 3 (Quomodo Filius carnem suscipere potuit?); Berndt, 283,26 – 287,14 / PL 176, 373A-376A.

<sup>2223</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 13; Berndt, 410, 11-13 / PL 176, 470D: „... secundum praesentiam corporalem ad tempus cum hominibus conversatus est, ut eos ad spiritalem praesentiam quaerendam et inveniendam excitaret.“

<sup>2224</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 13-14 / PL 176, 470D: „Postea completa dispensatione secundum corporalem praesentiam recessit.“

<sup>2225</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410, 17-19 / PL 176, 470D-471A: „Sic ergo in sacramento suo modo temporaliter venit ad te, et est corporaliter tecum, ut tu per corporalem praesentiam ad spiritualem quaerendam exciteris et inveniendam adiuveris.“

<sup>2226</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410 / PL 176, 471A.

<sup>2227</sup> Vgl. Augustinus, *Sermones* 131, 1; PL 38, 729: „Si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducetur, spiritualiter bibatur.“

<sup>2228</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 197-200.

eucharistischen Leibes verdrängt und durch andere Adverbien wie *essentialiter*, *substantialiter* ... und, seit Hugo von St. Viktor, auch durch den Begriff *corporaliter* ersetzt worden.

### 5.3.2.3.3. Die Rezeption in der Viktorinerschule

Die Idee der Parallelisierung von historischer und eucharistischer Gegenwart Christi und der Begriff *corporalis praesentia* bzw. *corporaliter* als terminologische Innovation in der Eucharistielehre durch Hugo von St. Viktor, wurde in der Zeit nach ihm häufig rezipiert. Dieser Rezeptionsvorgang soll an einem Beispiel aus seiner eigenen Schule gezeigt werden.<sup>2229</sup> Innerhalb der Schule von St. Viktor entstand in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von einem unbekanntem Verfasser die Schrift *Speculum de misteriis ecclesiae*. Diese Schrift enthält eine allegorische Meßerklärung, in der auch die Frage, was mit dem Leib Christi nach dessen Verzehr geschieht, aufgegriffen wird. Die Abhandlung stellt eine relativ unselbständige Behandlung des Problems unter ausführlicher Benutzung des Eucharistietraktats Hugos von St. Viktor dar, so daß sich der Vergleich mit diesem anbietet:

**Hugo von St. Viktor,**  
*De sacramentis II, VIII, 13*<sup>2230</sup>

*Ita per carnem assumptam olim in mundum venit, et secundum praesentiam corporalem ad tempus cum hominibus conversatus est, ut eos ad spiritalem praesentiam quaerendam et inveniendam excitaret. Postea completa dispensatione secundum corporalem praesentiam recessit, et secundum spiritalem praesentiam remansit.*

**Anonymus (Ps.-Hugo),**  
*Speculum de misteriis ecclesiae*<sup>2231</sup>

*Sic per assumptam carnem occultus venit in mundum, et secundum corporalem praesentiam cum hominibus conversatus est, ut ad spiritualem elevaret praesentiam, et completa dispensatione secundum corporalem praesentiam recessit, sed secundum spiritualem remansit.*

<sup>2229</sup> Auf weitere Beispiele der Rezeption weist De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 195, hin: Petrus Comestor, Balduin v. Canterbury, Radulphus Ardens, Alanus v. Lille u.a. Hugos neue Terminologie hat sich also auch außerhalb seiner Schule durchgesetzt.

<sup>2230</sup> *De sacramentis II, VIII, 13*; Berndt, 410, 11-19 / PL 176, 470D-471A.

<sup>2231</sup> *Speculum ecclesiae*; PL 177, 364D.



*Nam ut ostenderet, quia secundum spiritalem praesentiam non recedebat, quando secundum corporalem praesentiam abire disponebat,*

*ait: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Sic ergo in sacramento suo modo temporaliter venit ad te, et est corporaliter tecum, ut tu per corporalem praesentiam ad spiritualem quaerendam exciteris, et inveniendam adiuveris.*

*Unde ait: „Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi (Matth. 28)“. Sic ad te venit corporaliter, ut tecum maneat spiritualiter.*

Schon ein erster Blick auf die Synopse zeigt, wie das *Speculum ecclesiae* Hugo von St. Viktor zitiert, zusammenfaßt und inhaltlich konsequent weiterführt. Der Autor des *Speculum ecclesiae* läßt zum einen den Satz Hugos von St. Viktor weg, in welchem dieser wie Augustinus betonte, daß die *praesentia corporalis* eigentlich mit der Himmelfahrt beendet worden ist, um dieselbe dann aber, gegen Augustinus, dennoch auch für die Eucharistie zu behaupten. Diese noch Augustinus verpflichtete, aber deshalb auch unebene Stelle bei Hugo von St. Viktor wird im *Speculum ecclesiae* durch Auslassung geglättet, womit die lästig gewordene augustinische Sprachregelung endgültig über Bord geworfen wird. Zum anderen läßt der Autor des *Speculum ecclesiae* die Worte *suo modo* weg, die bei Hugo von St. Viktor noch eine gewisse Zurückhaltung angedeutet haben.<sup>2232</sup> So kann das *Speculum ecclesiae* aus der Schule Hugos von St. Viktor als Beispiel für die Rezeption und konsequente Fortführung Hugos selbst bezeichnet werden. Hugo von St. Viktor war zwar gedanklich schon über Augustinus hinausgegangen, zeigte sich ihm aber noch durch gewisse Abschwächungen verpflichtet. Diese Zurückhaltung läßt das *Speculum ecclesiae* bald darauf fallen und gewinnt dadurch in der Terminologie an Klarheit.

### 5.3.3. Die Einsetzung der Eucharistie

Einen weiteren christologischen Aspekt der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor findet man bei der Behandlung der Einsetzung der Eucharistie im zweiten und dritten Kapitel des Eucharistietraktats. Das dritte Kapitel behandelt mit der Frage, ob Christus beim Abendmahl seinen Jüngern einen sterblichen oder unsterblichen Leib gegeben hat, eine Spezialfrage im Rahmen der Einsetzungsthematik. Daß Hugo von St. Viktor die Behandlung dieser Randfrage

<sup>2232</sup> Auf die Auslassung des „suo modo“ bei späteren Rezipienten hat schon De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 195, hingewiesen.

zum größten Kapitel des Eucharistietraktats ausgebaut hat, läßt darauf schließen, daß er selbst oder der Kreis seiner Schüler ein besonderes Interesse daran gehabt haben muß. Bei der Untersuchung des Kapitels wird jedenfalls ein Blick in Hugos Lehre von der Gottheit Christi von Nutzen sein, da er auf diese und die göttliche Allmacht mehrfach verweist.

### 5.3.3.1. Die Einsetzung der Eucharistie als freie Tat des Erlösers

Bei den Erörterungen zur allgemeinen Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor sahen wir bereits, daß der Einsetzung der Sakramente deshalb eine besondere Bedeutung zukommt, weil sie dadurch aus der Schöpfungsordnung (*simulacrum naturae*) in die Erlösungsordnung (*simulacrum gratiae*) gehoben werden und somit in die Sphäre des *opus restorationis* treten.<sup>2233</sup> Deshalb sind die Sakramente nicht nur Zeichen der Gnade, sondern Gefäße, die eine Gnade enthalten. Obgleich dies für alle Sakramente gilt, ist die Spannung von Zeichenhaftigkeit und enthaltener Gnade bei der Eucharistie besonders gravierend, da hier der Erlöser selbst ausgeteilt wird und beim letzten Abendmahl sogar sich selbst an die Apostel austeilte. Trotz dieser Besonderheit fällt die Erläuterung der Einsetzung im Eucharistietraktat zunächst äußerst knapp aus: „Das Sakrament seines Leibes und Blutes hat der Herr Jesus Christus selbst eingesetzt, als er nach dem Mahl des alten Pascha Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut mit göttlicher Macht verwandelte und den Aposteln zur Speise gab, und er schrieb vor, daß sie es auch danach im Gedenken an ihn vollziehen sollen.“<sup>2234</sup>

Der Text ist in seiner Gedrängtheit äußerst inhaltlich dicht und steht am Anfang des Eucharistietraktats noch an hervorgehobener Stelle. Zunächst betont Hugo von St. Viktor, daß Christus selbst das Sakrament eingesetzt hat. Daß ein Sakrament vom Erlöser selbst eingesetzt sein muß, ist ein wesentlicher Bestandteil von Hugos allgemeiner Sakramentsdefinition. Der Erlöser selbst muß ein Zeichen in sein Heilswirken miteinbeziehen und so zum Heilszeichen erheben. Dies ist beim Sakrament der Eucharistie beim letzten Abendmahl so deutlich erfüllt, daß Hugo von St. Viktor darüber nicht viele Worte verlieren muß wie etwa zur Taufe, wo die Einsetzung nicht zu einem Zeitpunkt, sondern in einem Zeitraum stattfand, vom Anfang mit der Johannestaufe bis hin zum universalen Taufbefehl *ad gentes*.<sup>2235</sup>

<sup>2233</sup> Vgl. oben Kap. 2.2.4.

<sup>2234</sup> De sacramentis II, VIII, 2; Berndt, 400, 27-30 / PL 176, 461D: „Sacramentum corporis et sanguinis sui ipse Dominus Jesus Christus instituit, quando post coenam veteris paschae panem et vinum in corpus et sanguinem suum divina potentia transmutans apostolis sumendum distribuit, et ut idem post hoc in memoriam sui agerent praecepit.“

<sup>2235</sup> Vgl. dazu den Tauftraktat in De sacramentis II, VI, 2-6; Berndt, 374-385 / PL 176, 443A-451D und die Erörterungen bei Knoch, Die Einsetzung, 92-94.

Anschließend kommt Hugo von St. Viktor auf die erste Bedingung seiner Sakramentsdefinition zu sprechen, die *repraesentatio ex similitudine*<sup>2236</sup>, die er mit der Nennung des alten Pascha andeutet, das jetzt vom neuen Zeichen von Brot und Wein abgelöst wird. Die Handlung, mit welcher der Akt der Einsetzung beschrieben wird, besteht in der mit göttlicher Kraft vollzogenen Wandlung (*divina potentia transmutans*) einerseits und in der bevollmächtigenden Beauftragung der Apostel andererseits. Damit besteht die Einsetzung der Eucharistie in einer Handlung, die zugleich die Christozentrik der Heilsgeschichte und ihre ekklesiale Vermittlung aufscheinen läßt. Das Handeln des Erlösers und die Bevollmächtigung der Kirche fallen hier zusammen, während sie bei anderen Sakramenten zumeist auseinandertreten in ein propädeutisches Wort Jesu und die Einsetzung des heilsnotwendigen Empfangs nach Tod und Auferstehung in der Kirche.<sup>2237</sup> Der erste Teil des Einsetzungsakts besteht in der Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, da sich dabei Christus als Erlöser zu erkennen gibt, indem er mit göttlicher Macht handelt und so seine Gottheit zeigt. W. Knoch hat die These aufgestellt, Hugo von St. Viktor sehe den ersten Teil des Einsetzungsaktes im Mahl verwirklicht.<sup>2238</sup> Der Text spricht aber gegen diese Hypothese. Hugo von St. Viktor stellt das *divina potentia transmutans* in den Mittelpunkt und weist nur insofern überhaupt auf das Mahl hin, als Christus das in seinen Leib gewandelte Brot dann den Aposteln zur Speise gab. Die Idee des Mahles hat Hugo von St. Viktor dagegen mit dem *vetus pascha* verbunden und damit in negativer Konnotation vom Einsetzungsakt des neuen *sacramentum gratiae* eher abgehoben. Wir können festhalten, daß die Einsetzung der Eucharistie bei Hugo von St. Viktor in ihrer Christozentrik betont wird, die hier wie bei keinem anderen Sakrament zutage tritt, und daß zugleich durch die Bevollmächtigung der Apostel die ekklesiale Vermittlung aufgezeigt wird. Die Idee des Mahles spielt im Bezug auf die Einsetzung keine bedeutende Rolle.

Die Beauftragung der Apostel hat Hugo von St. Viktor im Rahmen der Einsetzungsthematik ausdrücklich angesprochen. Christus hat die Apostel beim Letzten Abendmahl verpflichtet (*praecepit*), zum Gedenken an ihn künftig dasselbe (*idem*) zu tun. Da es sich bei der Handlung Jesu aber erkennbar um ein göttliches Wirken handelte, beinhaltet der Auftrag an die Apostel ein Mitwirken mit Gott, welcher der eigentlich Handelnde ist. Von daher wird auch die Bevollmächtigung der Apostel verständlich und zugleich eingegrenzt. Indem Hugo von St. Viktor die *divina potentia* Christi betont, sagt er, daß eine Handlung Gottes stattfindet. Gott aber ist für Hugo von St. Viktor der trinitarische Gott, und die Werke der Trinität sind unteilbar.<sup>2239</sup> Weil es die Trinität ist, welche die Wandlung von Brot und Wein

<sup>2236</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 1 / PL 176, 317D.

<sup>2237</sup> Vgl. Knoch, Die Einsetzung, 97.

<sup>2238</sup> Vgl. ebd., 140.

<sup>2239</sup> Das macht Hugo von St. Viktor im Inkarnationstraktat deutlich: „Sed hic primo considerandum est, quia cum dicitur filius facere omne, quod pater facit, de illa nimirum operatione intelligendum est, qua creaturam suam condit et regit et disponit. Conditor et opifex Deus, in qua operatione Pater et

vollzieht, ist zumindest angedeutet, daß der Heilige Geist hierbei wirkt. Der Heilige Geist ist nach Hugo von St. Viktor der *sanctificator* der Menschen<sup>2240</sup> und der *dispensator* der Sakramente.<sup>2241</sup> Wenn also die ganze Trinität die Wandlung mit göttlicher Macht bewirkt, dann wirkt der Heilige Geist die *sanctificatio* des Sakraments, womit der dritte Bestandteil von Hugos Sakramentsdefinition angedeutet wäre. Und nur weil der Heilige Geist die Heiligung des Sakraments schon beim Einsetzungsakt gewirkt hat, hat es Sinn zu sagen, die Apostel seien beauftragt, dasselbe (*idem*) zu tun, denn dieses selbe kann der göttlichen Macht nach nur der Heilige Geist tun, auch dann, wenn es die Apostel im sakramentalen Zeichen zum Gedenken an den Herrn tun, und zwar nicht aus eigener Macht, sondern nur durch die Macht des Heiligen Geistes. Andernfalls täten sie nicht mehr dasselbe. So aber vereint der Akt der Einsetzung göttliches Tun auf der einen und beauftragtes menschlich-sakramentales Handeln in der Kirche auf der anderen Seite.

### 5.3.3.2. Die Betonung der Gottheit des Institutors

Nach dem kurzen aber inhaltsreichen zweiten Kapitel folgt im Eucharistietraktat mit dem dritten Kapitel eine langatmige Ausführung über die Frage, ob Christus seinen Jüngern beim Abendmahl seinen sterblichen oder unsterblichen Leib gereicht habe. Hugo von St. Viktor weist mit den Worten *solent quidam quaerere* darauf hin, daß diese Frage gewöhnlicherweise gestellt wird, sie also zu den für die Eucharistielehre klassischen Fragen gehört.<sup>2242</sup> Das Problem war zur Zeit Hugos von St. Viktor allerdings noch relativ neu. Es trat, wie J. Geiselman nachgewiesen hat, erst an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert auf<sup>2243</sup>, etwa bei Odo von Cambrai oder Manegold von Lautenbach.<sup>2244</sup> Dabei kommen die fröhscholastischen Theologen zu durchaus unterschiedlichen Ansichten, die zunächst kurz resümiert werden sollen: Die erste Haltung, für die Odo von Cambrai steht, spricht allgemein von einem geistartigen Zustand des dargereichten Leibes. Manegold, der bestrebt ist, den Sakramentsinhalt möglichst realistisch zu bestimmen, betont das *verum corpus* und fügt hinzu, daß der Herr schon vor seiner

---

Filius et Spiritus sanctus omnino separari non possunt, quia in deitate una, in qua et per quam operantur, unum sunt. Hoc autem idcirco de divina operatione distinguimus, ne quis contra id, quod dictum est, omnia quae facit Pater, haec et Filius facit.“; De sacramentis II, I, 3; Berndt, 283,30 – 284,7 / PL 176, 373AB. Vgl. zu den innertrinitarischen Relationen im Denken Hugos: Hofmeier, Die Trinitätslehre, 244-256 u. 275f.

<sup>2240</sup> Vgl. Hofmeier, Die Trinitätslehre, 275f. Vgl. De sacramentis II, I, 2; Berndt, 283, 7-8 / PL 176, 371D: „Primum Filius venit, ut homines liberarentur; postea Spiritus sanctus venit, ut homines beatificarentur.“

<sup>2241</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 15-17 / PL 176, 318C: „Ipsa similitudo ex creatione est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per Creatorem, secunda adiuncta per Salvatorem, tertia ministrata per dispensatorem.“

<sup>2242</sup> De sacramentis II, VIII, 3; Berndt, 401, 2 / PL 176, 462D: „Solent quidam quaerere, quale corpus suum discipulis suis dominus Jesus Christus tradiderit.“

<sup>2243</sup> Vgl. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 442.

<sup>2244</sup> Vgl. ebd., 403 u. 442.

Auferstehung den Jüngern seinen Leib in unsterblichem und unvergänglichem Zustand gereicht hat.<sup>2245</sup> Im 12. Jahrhundert kommt es zu drei verschiedenen Ansichten. Ivo von Chartres und Abt Abbaudus unterscheiden den Leib Christi beim Letzten Abendmahl, den die Jünger in leidensfähigem und sterblichem Zustand empfangen, von der Eucharistie nach Christi Auferstehung, bei welcher der Leib Christi in leidensunfähigem und unsterblichem Zustand empfangen wird.<sup>2246</sup> Ivo begründet diese Ansicht mit der Auslegung des *hoc est corpus*, wobei er das *hoc* auf den aktuellen Zustand des Institutors bezieht, während für die spätere Eucharistie der Satz aus Röm 6,9 gilt, in dem Paulus sagt, daß der Tod keine Macht mehr über den Auferstandenen hat.<sup>2247</sup> Für den unsterblichen und leidensunfähigen Zustand des Leibes schon beim letzten Abendmahl entscheiden sich Bruno von Köln<sup>2248</sup> und Anselm von Laon.<sup>2249</sup> Während Anselm von Laon dies mit der Natur des Leibes Christi begründet<sup>2250</sup>, zieht Bruno eine Parallele zur Verklärungsszene, bei der sich Christus ebenfalls vor seinem Tod in der Glorie der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit gezeigt habe.<sup>2251</sup> Die Lehrmeinung Anselms von Laon sowie die Bedeutung, die er dieser Frage zumaß<sup>2252</sup>, ist für Hugo von St. Viktor deshalb bedeutsam, weil sie über seinen Lehrer, Wilhelm von Champeaux, der wiederum ein Schüler Anselms von Laon war, an ihn weitergegeben wurde. Wie sich zeigen wird, ist Hugo von St. Viktor dem Denken seiner Lehrer in dieser Frage treu geblieben. Eine dritte Variante schließlich vertrat Arnulf von Rochester, der die Frage als nicht richtig gestellt abweist, weil sie nach Eigenschaften des Leibes fragt, obwohl dieser bloß der Substanz nach gegenwärtig ist.<sup>2253</sup>

<sup>2245</sup> Vgl. Manegold von Lautenbach, *Contra Wolfelmum*; Hartmann, 83, 5-9 / PL 155, 166A: „Hoc licet ante resurrectionem immortale tamen et incorruptibile, potentia divina porrigitur, ut cum audis dominum ad celos corporaliter ascendisse, non inde estimes fideles suos tanto munere defraudari, sed licet inrevocabiler sedeat ad dexteram patris, ...“

<sup>2246</sup> Vgl. Geiselman, *Eucharistielehre der Vorscholastik*, 418f.; Vgl Ivo von Chartres, *Epistula 287* ‚ad Haimericum‘; PL 162, 285CD: „Ad quam quaestionem si tibi respondeatur, discipulos Christi corpus tale accepisse quale tunc erat, nos vero tale accipere, quale nunc est ... Nam corpus illud, quod tunc discipulis suis Dominus commendabat, adhuc fuisse passurum, nemo est qui abnuat.“

<sup>2247</sup> Vgl. Ivo von Chartres, ebd.; PL 162, 285D-286A: „Impassibile vero nunc esse quod sumimus, tu ipse bene ex auctoritate Apostoli confirmasti, quod Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur (Rom. VI). Quomodo enim si figulus daret mihi vas fictile ante fornacem crudum et infimum, post fornacem vero redderet idem coctum et firmum et humanae utilitati commodum, quam utilitatem habere non posset nisi coctum prius esset, sic Christi corpus ante passionem quale erat datum est discipulis passibile, quod per passionem transiturum erat ad impassibilitatem. Nec cuiquam profuisset ad salutem infirmitas illa passibilis corporis, nisi subsecuta fuisset glorificatio impassibilis et immortalis.“

<sup>2248</sup> Vgl. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 413f.

<sup>2249</sup> Vgl. ebd., 436. Zur Eucharistielehre der Schule Anselms von Laon vgl. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 74-81.

<sup>2250</sup> Vgl. Anselm von Laon, *Sententiae* 62; Lottin, 55-56, und *Sententiae* 137; Lottin 105-106. Vgl. Geiselman, ebd., 436, Anm. 2.

<sup>2251</sup> Vgl. Bruno von Köln, *Expositio in epistolam I ad Corinthios XI*; Editio nova Monsterolii, 136: „Notandum est hoc etiam sic esse signa substantiae, ut nullam ibi qualitatem notent, neque mortalitatem, neque immortalitatem; nec mirandum est si, quemadmodum ait Augustinus, manibus mortalibus se immortalem ferebat, cum in transfiguratione qui tunc et postea mortalis fuit, se in gloria immortalitatis et impassibilitatis Petro, Jacobo et Joanni ostendit.“

<sup>2252</sup> Vgl. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 74.

<sup>2253</sup> Vgl. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 423.

Bei den bisher dargelegten Theologen taucht meist das Wortpaar *immortale et impassibile* auf. Etwas anders, nämlich mit der Wendung *incorruptibile et immortale*<sup>2254</sup>, stellt auch Alger von Lüttich diese Frage und behandelt sie relativ ausführlich.<sup>2255</sup> Er begründet seine Meinung, daß Christus beim Abendmahl seinen unsterblichen Leib gereicht habe, zum einen wie Bruno von Köln mit der Verklärungsszene und zum anderen damit, daß es nicht verwunderlich sei, wenn der, der nach der Auferstehung seinen unsterblichen Leib als verwundeten gezeigt hat, vor der Auferstehung seinen Leib beim Abendmahl als unsterblichen gereicht hat, obwohl er selbst sterblich war.<sup>2256</sup> Alger stellt fest, daß der Unterschied zwischen dem Abendmahl (*tunc*) und der Eucharistie (*nunc*) darin zu finden ist, daß damals der Spender als Mensch sterblich, in der Form des Sakraments aber unsterblich war, diese Differenz heute aber nicht mehr besteht.<sup>2257</sup> Wichtiger ist jedoch eine andere Nuance, die bei Alger von Lüttich auftaucht, nämlich der ausdrückliche Hinweis auf die göttliche Allmacht, die als wunderbar geglaubt werden muß, da sonst der Glaube kein Verdienst hätte. Alger spricht von der *divina potentia*, der obiges zuzuschreiben sei.<sup>2258</sup> Diesen Rekurs auf die göttliche Macht Christi kennen wir bereits aus dem zweiten Kapitel des Eucharistietraktates Hugos von St. Viktor. Die Betonung der Gottheit und göttlichen Allmacht Christi ist auch der rote Faden zum Verständnis des dritten Kapitels, das im folgenden zu analysieren ist.<sup>2259</sup>

Hugo von St. Viktor äußert sich in diesem zu der seit dem Ende des 11. Jahrhunderts geläufigen Frage, sagt aber bereits einleitend, daß er die Frage unangemessen findet. Darin trifft er sich mit Arnulf. Hugo von St. Viktor begründet seine Ansicht aber nicht mit der Substanz-Spezies-Unterscheidung, sondern mit der *simplicitas fidei* und der Forderung, die göttlichen Geheimnisse mehr zu verehren als zu diskutieren.<sup>2260</sup> Es wäre aber falsch und voreilig, hierin bloß die Äußerung eines rückwärtsgewandten Mystikers zu sehen, der sich etwa der *ratio fidei* verweigern wollte, denn es folgt eine äußerst differenzierte Erörterung des Problems, weshalb Hugos Hinweis auf die Einfalt des Glaubens kaum mehr als eine gutgemeinte Warnung an seine Schüler vor gewisser Hyperdialektik gewesen sein

<sup>2254</sup> Alger von Lüttich, De sacramento corporis et sanguinis Christi I; PL 180, 768B.

<sup>2255</sup> Vgl. ebd.; PL 180, 768B-769C.

<sup>2256</sup> Vgl. ebd.; PL 180, 768C: „Sed non est mirum, si ille, qui ante passionem transfiguravit se in tale corpus quale post resurrectionem habiturus erat, et post resurrectionem ostendit corpus suum vulneratum et palpabile, quale ante passionem habuerat: ita immortale dederit corpus suum in sacramento quod erat moriturum, sicut post resurrectionem idem corpus suum, quod erat invulnerabile, ostendit vulneratum.“

<sup>2257</sup> Vgl. ebd.; PL 180, 769B: „... sed tunc tamen differens mortalitate et immortalitate, in hominis et sacramenti forma, nunc hominis tantum et sacramenti forma.“

<sup>2258</sup> Vgl. ebd.; PL 180, 768C.

<sup>2259</sup> Hugo von St. Viktor könnte einige Gedanken und die Wendung „divina potentia“ von Alger übernommen haben. Sie findet sich im gleichen Zusammenhang auch bei Manegold von Lautenbach - vgl. Manegold von Lautenbach, Contra Wolfelmum; Hartmann, 83, 6 / PL 155, 166A - und ist im Zusammenhang mit der „conversio substantiae“ ein üblicher Terminus.

<sup>2260</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 3; Berndt, 401, 4-6 / PL 176, 462D: „Ego in eiusmodi, sicut in aliis professus sum, divina secreta magis veneranda quam discutienda censeo. Simplicitati fidei hoc sufficere puto, si dicimus ...“

dürfte. Bei der Beantwortung der Frage stimmt Hugo von St. Viktor im wesentlichen mit der Position Algers überein. Hugo von St. Viktor plädiert dafür zu sagen, daß der Leib, den Christus beim Abendmahl reichte, leidensunfähig und unsterblich war, weil die gegenteilige Behauptung ihm gegen die Würde des Sakraments zu sprechen scheint. Er wägt aber zuvor beide Positionen gegeneinander ab: Bei der Behauptung, Christus habe seinen Leib in unsterblichem Zustand gereicht, besteht die Gefahr, die wahre Menschheit Christi in Zweifel zu ziehen. Bei der Behauptung, er habe seinen Leib sterblich gereicht, scheint man gegen die Würde des Sakraments zu sprechen.<sup>2261</sup> Man erkennt in dieser Antwort, wie Hugo von St. Viktor sich gegen eine zu starke Differenzierung des beim letzten Abendmahl gereichten Leibes Christi von dem im Sakrament der Eucharistie gereichten wendet und somit hier gegen die Position Ivos von Chartres steht. Diese könnte die Kontinuität von Einsetzungsakt und Sakrament verdunkeln. Hugos ausgleichende Art der Darlegung, die sich von vielen polemischen Eucharistietraktaten seiner Zeit abhebt<sup>2262</sup>, macht sich hier insofern bemerkbar, als er auch das Anliegen derer würdigt, die behaupten, Christus habe seinen sterblichen Leib gereicht, um zu betonen, daß er eine wirkliche, sterbliche Menschennatur angenommen hat. Hugo von St. Viktor will deshalb nichts definieren, sondern bloß seine Ansicht kundtun, die ihm allerdings die sicherere zu sein scheint.

Das Besondere des langen dritten Kapitels ist jedoch nicht dieses Ergebnis, sondern seine Begründung, die einen kleinen christologischen Exkurs darstellt. Während die Theologen vor Hugo von St. Viktor zwar schon auf die *divina potentia* Christi verweisen, bringt er hier einen Traktat über den freien Willen des Erlösers: Christus „hat so gegeben, wie er wollte, und andererseits hat er gewußt, wie er geben wollte. Er gab nämlich deshalb so, wie er wollte, weil er allmächtig war. Auch konnte er alles, was er wollte.“<sup>2263</sup> Mit dieser starken Betonung des freien Willens Christi bringt Hugo von St. Viktor als Begründung seiner Ansicht einen Aspekt in die Eucharistielehre ein, der, soweit ersichtlich, vorher in dieser Form nicht vorkommt.

Hugo von St. Viktor hatte sich mit dem freien Willen Christi in einer eigenen Schrift *De quattuor voluntatibus in Christo*<sup>2264</sup> beschäftigt, wo er zum Ergebnis

<sup>2261</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 401, 8-12 / PL 176, 462D-463A: „Propterea levius se quaestione absolvit, et fortassis tutius in semetipso subsistit, qui non dicit mortale dedit, ne videatur dicere contra sacramenti dignitatem, nec dicit immortale dedit, ne aestimetur credere contra eam quae in Christo ante resurrectionem fuit mortalis corporis veritatem.“ Seine eigene Position bringt Hugo in einem kleinen Nebensatz zum Ausdruck: vgl. ebd.; Berndt, 401, 12-13 / PL 176, 463A: „Propter hoc fortassis melius est, ut neutrum definire praesumamus, quamvis tamen alterum fuisse credamus.“

<sup>2262</sup> Als Beispiel sei Guitmund von Aversa genannt. Vgl. Guitmund von Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate* II; Orabona, 130-132 / PL 149, 1445C, wo er gegen einen berengarianischen Einwand schreibt: „O calumiosa lingua! o lingua blasphemis assueta! promptior ad extorquendam superbe de Scripturis Dei suam perditionem, quam ad percipiendam cum fidelibus salubrem refectioem.“

<sup>2263</sup> *De sacramentis* II, VIII, 3; Berndt, 401, 6-7 / PL 176, 462D: „... tale dedit quale voluit, et rursus quale dedit ipse novit. Ideo enim tale dedit quale voluit, quia omnipotens erat et potuit omne quod voluit.“

<sup>2264</sup> *De IV voluntatibus*; s. Quellen- und Literaturverzeichnis.

kam, daß in Christus viererlei Willen zu unterscheiden sind: Ein göttlicher und drei menschliche, nämlich ein vernünftiger, ein fleischlicher und ein Wille *secundum pietatem*.<sup>2265</sup> Bei dieser eigenwilligen Darstellung, die nicht rezipiert wurde, betont Hugo von St. Viktor vor allem die Freiheit der Entscheidung, das *liberum arbitrium*.<sup>2266</sup> Christi angenommene Menschennatur war frei geblieben von der Erbsünde. Sie trug zwar die Strafe der Sünde, also auch Sterblichkeit und Leidensfähigkeit. Doch besteht der große Unterschied zu anderen Menschen darin, daß Christus diese Strafe wegen seiner Sündenlosigkeit ohne jede Notwendigkeit ertrug.<sup>2267</sup> Daraus folgert Hugo von St. Viktor nun im Eucharistietraktat, daß Christus seine freiwillig angenommene Leidensfähigkeit durch einen freien Willensakt jederzeit wieder für eine Zeitlang ablegen konnte.<sup>2268</sup> Damit gibt er die christologische Deutung der Verklärungsszene, die Bruno von Köln als Begründung für die Unsterblichkeit des beim letzten Abendmahl gereichten Leibes angeführt hatte. Hugo von St. Viktor wählt als Beispiel zur Illustration allerdings nicht die Verklärung, sondern die Szene in Lk 4,28-30, wo die Nazarener Jesus an den Abhang des Berges führen, um ihn hinabzustürzen. Das Geführtwerden, so Hugo, habe Christus freiwillig ertragen. Daß er aber danach mitten durch die Menge hindurchschritt und wegging, wertet Hugo von St. Viktor als Beweis für den freien Willen Christi, der es ihm hier ermöglichte, für kurze Zeit seine leidensfähige und sterbliche Natur abzulegen.<sup>2269</sup> Hugos Fazit lautet: Wenn Christus aber dies vermochte, könne es nicht verwunderlich sein, wenn er den Jüngern beim Abendmahl seinen unsterblichen Leib gab, obwohl er seiner Menschheit nach sterblich war.<sup>2270</sup>

<sup>2265</sup> Vgl. Poppenberg, Die Christologie, 49.

<sup>2266</sup> Vgl. ebd., 49f., mit einer ausführlichen Würdigung dieser Einteilung.

<sup>2267</sup> Vgl. ebd.

<sup>2268</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 3; Berndt, 401, 20-24 / PL 176, 463B: „Humana ergo natura in Christo mortalis fuit, sed voluntate, non necessitate. Ex eo enim quo per gratiam ab omni peccato munda verbo Dei in unitatem personae iuncta est, ab omni mortis necessitate et debito libera facta est, ut nihil morti deberet pro eo quod peccati nihil haberet. Sustinuit tamen sponte mortalitatem, quia mortem sustinere volebat.“

Daß Christus den Tod nicht einfach erlitt, sondern erliden wollte, ist der Grund für das Verdienst Christi. Deshalb ist der Tod Christi nicht allein durch die äußere Gewalt seiner Feinde herbeigeführt worden, sondern Christus hat sein Leben aus freiem Willen, d.h. aus der Macht zum freien Wollen des Erlösungstodes ohne jede Notwendigkeit, hingegeben.

<sup>2269</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 3; Berndt, 401,30 – 402,10 / PL 176, 463C: „Legitur in evangelio, quia dominus Jesus Christus cum verbum vitae praedicaret, et ad vitam mortales et morituros invitaret, zelantes hostes quem ratione convincere non poterant, furore extinguere volebant. Itaque quasi in eum, qui nihil amplius mortali haberet: manus iniecerunt in ipsum, et duxerunt eum in supercilium montis, ut illinc eum praecipitarent. Ipse autem ut ostenderet se quidem mortalem esse, sustinuit ut teneretur; et ut iterum demonstraret, quia voluntate non necessitate mortalitatem et passibilitatem ferebat, non sustinuit ut praecipitaretur. Cum esset ducendus, teneri se patienter tolerabat. Cum autem esset praecipitandus, potenter per medium illorum transiens ibat. Quantum voluit tenebatur, et quantum voluit non tenebatur. Quantum voluit et quando voluit naturam mortalitatis admisit. Quantum autem eam sustinere noluit, et quando noluit, eandam a se potestate removit.“

<sup>2270</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 402, 19-23 / PL 176, 464AB: „Si ergo hoc esse potuit, ut ipse se ipsum manibus gestaret, et discipulis sine corruptione sui edendum distribueret; et tamen ipse qui dedit et qui dabatur, qui portavit et qui portabatur idem esset, quid mirum est, si dicitur, quia ipse in eo quod



Warum erklärt Hugo von St. Viktor aber diese christologischen Präzisierungen im Eucharistietraktat? Außer seinem Interesse an der Betonung der vier freien Willen in Christus ist es wohl seine Absicht, die Einsetzung der Eucharistie als einen Akt zu qualifizieren, der in göttlicher Vollmacht aus freiem Willen und in Weisheit vom Erlöser in der von ihm gewollten Weise vollzogen worden ist. Dadurch wird einmal eine fröscholastische Spezialfrage um neue Aspekte und Begriffe bereichert. Zum anderen wird die Einsetzung des Sakraments in besonderer Weise christozentrisch fundiert, indem die Souveränität des Handelns des Institutors betont wird.<sup>2271</sup>

Zu der Frage ‚*Utrum Christus sumpserit et dederit corpus suum discipulis impassibile?*‘ wurde Hugo von St. Viktor später von Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* als Autorität angeführt, allerdings zum Teil mit Aussagen, die nicht auf ihn zurückgehen, sondern die ihm Alexander von Hales aus der Schrift *De sacro altaris mysterio* Innozenz’ III. zugeschrieben hatte.<sup>2272</sup>

### 5.3.3.3. Die Kommunion des Judas

Im vierten Kapitel des Eucharistietraktats behandelt Hugo von St. Viktor die Kommunion des Judas. Diese Frage hat im Mittelalter zwei Aspekte, die beide mit der Einsetzung des Sakraments zusammenhängen: Einmal geht es um die Frage, ob Judas überhaupt den Leib Christi empfangen hat oder nur ein Brotstückchen, andererseits um die Folgerungen, die sich daraus für den Kommunionempfang der Gläubigen ergeben. Vorerst können wir uns hier auf den ersten Aspekt beschränken. Hugo von St. Viktor fragt, „ob man glauben müsse, daß es der Leib Christi war, den Christus selbst seinem Verräter durch das eingetauchte Brotstückchen gegeben hat?“<sup>2273</sup> Zur Beantwortung der Frage stützt sich Hugo von St. Viktor auf Augustinus und weist gegenteilige Meinungen zurück. Er schreibt: „Wie der selige Augustinus sagt, nicht wie einige beim unachtsamen Lesen (*negligenter legentes*) glauben, hat damals eben Judas den Leib Christi empfangen.“<sup>2274</sup> Damit gibt Hugo

---

dabat, mortalis fuit, et in eo, quod dabatur, immortalis fuit, et tamen ipse, qui mortalis dabatur, non duo sed unus ipse fuit?“

<sup>2271</sup> Damit ist das dritte Kapitel des Eucharistietraktates eindeutig thematisch zum Komplex der ‚institutio‘ zu rechnen. Dies wird bei Schlette, *Die Eucharistielehre*, 174-176 übersehen. Wenig einleuchtend ist auch, wie die differenzierten und die Tradition weiterführenden Erörterungen Hugos mit der Vermutung H. Schlettes zusammengehen sollen, der im 3. Kapitel vor allem das ehrfürchtige Schweigen, das Hugo der Diskussion vorziehe, als „charakteristisch für die Methode der Theologie Hugos“ verwirklicht sieht; vgl. ebd., 174. Abgesehen davon, daß Hugo nicht vom Schweigen, sondern vom Verehren (*veneranda*) spricht, scheint diese Wertung H. Schlettes der Bedeutung des 3. Kapitels des Eucharistietraktates sowohl für die Entwicklung des behandelten Problems als auch für die Christologie und Eucharistielehre Hugos im allgemeinen nicht ganz gerecht zu werden.

<sup>2272</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Sth* 81, 3, c.

<sup>2273</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 4; Berndt, 403, 6-7 / PL 176, 464C: „Quaerunt et hoc utrum corpus Christi illud fuisse credendum sit quod ipse traditori suo per intactam buccellam porrexit.“

<sup>2274</sup> Ebd.; Berndt, 8-9 / PL 176, 464C: „Sed ut dicit beatus Augustinus, non sicut putant quidam negligenter legentes, tunc Judas Christi corpus accepit.“

von St. Viktor korrekt die Meinung Augustins wieder, der gefragt hatte: „Blieb etwa Judas, der gottlose Auslieferer und Verräter des Meisters, in Christus oder Christus in ihm, auch wenn er zuvor das von seinen Händen hergestellte Sakrament seines Fleisches und Blutes mit den übrigen Aposteln gegessen und getrunken hat, wie der Evangelist Lukas deutlich erklärt?“<sup>2275</sup> Augustinus stellte diese Frage allerdings mit einer ganz anderen Absicht als Hugo von St. Viktor. Augustinus ging es darum, deutlich zu machen, daß der Empfang des Leibes und Blutes Christi allein noch nicht garantiert, auch *in Christo* zu bleiben. Er wendet sich also gegen ein mechanistisches Sakramentsverständnis.<sup>2276</sup> Das ändert aber nichts daran, daß nach Augustins Meinung auch Judas wie alle anderen Apostel gemäß dem Lukasevangelium Leib und Blut Christi empfangen hatte. Hugo von St. Viktor geht es am Beispiel der Kommunion des Judas nicht um die Zurückweisung eines abergläubischen Kommunionverständnisses, sondern um die im Zusammenhang mit der Einsetzung des Sakraments interessierende Frage, ob Judas beim Letzten Abendmahl den Leib Christi empfangen hat oder nicht. Hugo von St. Viktor beantwortet diese Frage genau wie Augustinus positiv. Auch seiner Meinung nach hat Judas mit allen Aposteln den Leib Christi empfangen; erst danach gab Christus durch eine separate Handlung, nämlich durch das Eintauchen des für Judas bestimmten Brotstückchens, ein Zeichen, mit dem er Judas als Verräter kennzeichnete.<sup>2277</sup>

Als unzutreffend muß deshalb die Darstellung H. Schlettes bezeichnet werden, der behauptet, „Hugo schließt sich Augustinus an“, indem er sage, „Christus reichte Judas nur ein Stück Brot.“<sup>2278</sup> Hugo von St. Viktor kommt zum gegenteiligen Ergebnis, und das gleiche gilt schon für Augustinus. H. Schlettes Darstellung wird also weder Hugo von St. Viktor noch Augustinus gerecht und muß deshalb korrigiert werden.<sup>2279</sup> Beide betonen, daß Judas, wie die anderen Apostel auch, den Leib Christi empfangen hat.

<sup>2275</sup> Augustinus, Sermones 71, 11; PL 38, 453: „Numquid et Judas magistri venditor et traditor impius, quamvis primum ipsum manibus eius confectum Sacramentum carnis et sanguinis eius cum caeteris discipulis, sicut apertius Lucas evangelista declarat, manducaret et biberet (Luc. XXII, 21), mansit in Christo, aut Christus in eo?“

<sup>2276</sup> Vgl. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 100: „In einer eigenen Predigt (serm. 71,11,17) sieht sich Augustin genötigt, am Beispiele des Judas eine solche mechanistisch, abergläubige Auffassung zurückzuweisen ...“

<sup>2277</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 4; Berndt, 403, 9-13 / PL 176, 464CD: „Intelligendum est enim quod iam omnibus eis distribuerat sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut sanctus Lucas evidentissime narrat. Ac deinde ad hoc ventum est ubi secundum narrationem Johannis apertissime per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit traditorem. Fortassis per panis functionem illius significans fictionem.“

<sup>2278</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 199.

<sup>2279</sup> Da Schlette sein Urteil zu Hugo von St. Viktor nicht weiter begründet, beruht es wohl auf einer Fehlübersetzung. Unklar ist auch, wie H. Schlette zu seiner Augustinusinterpretation kommt. Eine weitere Stelle Augustins, die von Judas im Zusammenhang mit der Kommunion spricht, findet sich in: Augustinus, Enarrationes in Psalmos III, 1; CChr.SL 38, 8, 31-39: „Et in historia Novi Testamenti, ipsa Domini nostri tanta et tam miranda patientia, quod eum tamdiu pertulit tamquam bonum, cum eius cogitationes non ignoraret, cum adhibuit ad convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit, quod denique in ipsa traditione osculum accepit, bene intelligitur pacem Christum exhibuisse traditori suo, quamvis ille tam scelerate cogitationis interno bello

Wen konnte nun Hugo von St. Viktor mit den *negliger legentes* meinen? Es spricht viel dafür, daß er hier Rupert von Deutz im Blick hat, der zwei Jahrzehnte vor Hugos *De sacramentis* einen Johanneskommentar verfaßt hatte, in dem er zum Ärgernis vieler die Streitfrage, ob Judas den Leib Christi empfangen hat, gegen Augustinus negativ entschieden hatte.<sup>2280</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Hugo von St. Viktor im zweiten bis vierten Kapitel seines Eucharistietraktats den Akt der Einsetzung des Sakraments der Eucharistie in der Wandlung beim Abendmahl sieht, die der Erlöser mit göttlicher Macht vollbringt und die zu vollziehen er die Apostel bevollmächtigt. Gemäß seinem freien Willen gab er seinen Leib so, wie er wollte und wem er wollte, nämlich unsterblich und auch dem Judas.

### 5.3.4. Eucharistie und Passion

Den letzten Abschnitt des christologischen Fragenkreises soll die Untersuchung der Beziehungen von Eucharistie und Passion bilden. Dabei wird zuerst das fünfte Kapitel des Eucharistietraktats untersucht und im Anschluß daran die Bandbreite der dort im Zusammenhang von Opfer und Passion vorkommenden Begriffe im Kontext anderer Stellen erörtert.

---

vastaretur.“ Wie Adam, Eucharistielehre des hl. Augustin, 115, schon gesehen hat, wendet sich das „figuram“ hier nicht gegen den Empfang des wahren Leibes Christi, sondern nur gegen ein grob realistisches Mißverständnis vom Fleischessen. Spätere Handschriften haben das „figuram“ dann in ein weniger anstößiges „mysterium“ korrigiert; vgl. CChr.SL 38, 8, Anm. zu Zeile 35. Jedoch hat auch Adam nicht erkannt, daß sich hier nur der Kuß, nicht aber der Empfang des Leibes und Blutes auf Judas bezieht. Augustinus betont, daß alle Jünger („discipulis“, Plural!) den Leib empfangen. So bestätigt auch diese Stelle (gegen Schlette) die richtige Interpretation Augustins durch Hugo von St. Viktor. Beide, Hugo und Augustinus, stellen Judas, was den Kommunionempfang angeht, in eine Reihe mit den Aposteln.

Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 30, beruft sich im HDG auf Schlette, wenn er ebd. sagt: „Kap. 4 entscheidet, daß Judas in dem ihm gereichten eingetauchten Brot nicht den Leib des Herrn erhielt“, so daß das HDG hier zu korrigieren wäre.

<sup>2280</sup> Vgl. Haacke, Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz, 25-26, und Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 77f. Nach Ott, ebd., war der Grund für Ruperts negative Antwort wohl darin begründet, daß Siegfried von Laon seine symbolistische Auffassung damit stützte, daß er behauptete, Christus hätte Judas nicht das Sakrament gereicht, wenn es Leib und Blut Christi enthalte. Nach Haacke, ebd., 26, könnte der Disput zwischen Wilhelm von St. Thierry und Rupert von Deutz über die Art und Weise der Leiblichkeit des eucharistischen Leibes Christi eine Rolle für die Haltung Ruperts in der Frage der Judaskommunion gespielt haben. Zur Eucharistielehre Ruperts von Deutz vgl. auch Macy, The Theologies of the Eucharist, 65-70. Vor Hugo von St. Viktor war es u.a. Guibert von Nogent, der sich in einem Brief an Siegfried von Laon („De bucella Judae data et de veritate dominici corporis“) unmißverständlich dafür ausgesprochen hatte, daß Judas den wahren Leib und das wahre Blut Christi empfangen hatte, und der darin sowohl Realpräsenz als auch Substanzverwandlung betont hatte; vgl. Macy, The Theologies of the Eucharist, 80, und Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 17-18.

### 5.3.4.1. Vom alten Pascha zur Eucharistie

Unter dem Titel „Das Osterlamm als Bild des Leibes Christi“ erreicht Hugos Eucharistietraktat nach einigen langatmigen Passagen seinen theologischen Höhepunkt im fünften Kapitel. Viele wichtige Aspekte der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor lassen sich hier finden. Hugo von St. Viktor beginnt mit einem Hinweis auf die heilsgeschichtliche Kontinuität vom Alten zum Neuen Bund, indem er das Paschalamm als *figura* des Sakraments des Leibes und Blutes Christi bezeichnet, so wie das Rote Meer ein Bild der Taufe ist. Dabei sind zwei Dimensionen des Paschalammes als Bild der Eucharistie bedeutsam: einmal die Tatsache, daß es vom Volk gegessen wurde, zum anderen, daß die Türpfosten mit seinem Blut bestrichen wurden.<sup>2281</sup> Nachdem aber die Wahrheit, das heißt Christus, gekommen war, wurde das Zeichen (*signum*) durch die Wahrheit (*veritas*) ersetzt.<sup>2282</sup> Dabei hat Christus gleichwohl das neue Zeichen für die Wahrheit aus dem alten Umfeld entnommen. Hugo von St. Viktor nennt zum Zeichen-Wahrheits-Verhältnis eine Reihe von allegorischen Entsprechungen: Ägypten entspricht der Welt. Beide sind gekennzeichnet von der Flucht, die aus ihnen zu erfolgen hat.<sup>2283</sup> Das Blut des Lammes versinnbildlicht das Leiden Christi.<sup>2284</sup> Damit wird die *passio Salvatoris* ins Zentrum gerückt. Es folgen zwei nähere Erläuterungen, einmal zu der Thematik Leiden und Kreuz, zweitens zur Eingliederung in Christus durch das Essen seines Leibes in Glaube und Liebe.

Konzentrieren wir uns zunächst auf die Thematik der *passio Salvatoris*. Hugo von St. Viktor erläutert die Leidensthematik anhand der Metapher des Hauses: Es gibt zweierlei Häuser, „das Haus der Seelen sind die Leiber, das Haus der Gedanken sind die Herzen.“<sup>2285</sup> Das Haus der Gedanken wird bestrichen mit Blut durch den Glauben an das Leiden Christi, das Haus der Seelen wird bestrichen durch die Nachahmung des Leidens.<sup>2286</sup> Wenn dies geschieht, das heißt, wenn wir unsere Gedanken und Seelen mit dem Glauben und der Nachahmung des Leidens Christi so gestärkt haben, wie man einst die Türpfosten mit Blut benetzt hat, dann - so Hugo weiter - stellen wir das Zeichen des Kreuzes innerlich und äußerlich den feindlichen

<sup>2281</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 403, 21-24 / PL 176, 465A: „Sicut circumcisio olim quantum ad effectum remissionis peccatorum baptismi vicem gerebat, mare Rubrum autem eiusdem similitudinem et figuram praeferebat, ita agnus paschalis, cuius carnes a populo edebantur, et sanguine postes domorum signabantur, in figura sacramenti corporis Christi praecessit.“

<sup>2282</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 403, 24-26 / PL 176 465A: „Postquam autem veritas venit, signum e medio sublatum est, ex quo iam non erat res, quae futura significaretur, sed quae praesens perciperetur.“

<sup>2283</sup> Die Thematik „Flucht aus der Welt“ und „Flucht in die Arche des Glaubens“ spielt in Hugos Mystik eine große Rolle. Vgl. dazu: Schlette, Die Nichtigkeit der Welt, 124-128.

<sup>2284</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 403,26 – 404,2 / PL 176, 465AB: „Mansit tamen figura, quamdiu res nondum fuit, et exhibitum est prius in similitudine, quod postmodum complendum erat in veritate. Aegyptus, mundus; exterminator diabolus, agnus Christus; sanguis agni passio Christi.“

<sup>2285</sup> Ebd.; Berndt, 404, 2-3 / PL 176, 465B: „Domus animarum corpora, domus cogitationum corda.“

<sup>2286</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 404, 3-4 / PL 176, 465B: „Haec sanguine tingimus per passionis fidem, illa sanguine tingimus per passionis imitationem.“

Mächten entgegen.<sup>2287</sup> Mit diesem Bild rückt Hugo von St. Viktor zweierlei in den Vordergrund: Zum einen betont er mit dem Bild vom Blut des Lammes die *passio Salvatoris*, in der die Heilsgeschichte kulminiert und alles Vorherige seine Erfüllung findet. Dabei ist Christus in seinem Leiden selbst das Opferlamm, das die Schuld wegnimmt und es den Erlösten ermöglicht, den feindlichen Mächten, das heißt dem Tod, wirkungsvoll entgegenzutreten. Dieses Entgegentreten, das ist der zweite Aspekt, erfolgt durch *fides* und *imitatio*, und zwar durch den Glauben an das Leiden Christi und durch die Nachahmung dieses Leidens. So wie Christus selbst das Opferlamm ist, müssen sich die Glaubenden in der *imitatio passionis* üben. In der Aufforderung, das Leiden Christi nachzuahmen, klingt deutlich die Passionsmystik der Kreuzfahrerzeit an. Die Existenz des Erlösten ist vom Leiden Christi geprägt<sup>2288</sup>, weil das Leiden des Erlösers die Menschheit vor der ewigen Verdammnis gerettet hat. Daß Hugo von St. Viktor selbst von einer Spiritualität des Kreuzes und der Passion mitgeprägt war, konnte bereits anhand des Berichts Osberts von St. Viktor über sein Sterben gezeigt werden. Er berichtet, wie Hugo nach der Kommunion auf dem Sterbebett sogleich das Kreuz und die Fußwunden des Heilandes küßte.<sup>2289</sup>

#### 5.3.4.2. Die Bedeutung der Passion für die Eucharistie

Die Ausführungen über die Nachahmung des Leidens Christi, zu welcher der Empfang des Leibes und Blutes Christi stärkt, werden von der Erlösungslehre her verständlich, die Hugo von St. Viktor weitgehend von Anselm von Canterbury übernommen hat. Danach war der Tod Christi nötig, um nach der Schuld, die schon mit der Inkarnation getilgt war, auch noch die Strafe der Sünde wegzunehmen. Für Hugo von St. Viktor war der Tod Christi am Kreuz hierzu notwendig und angemessen. Er versteht diese Notwendigkeit aber nicht im Sinne einer heilsgeschichtlichen Zwangsläufigkeit. Anders als Anselm ist er nämlich der Meinung, Gott hätte die Strafe auch auf andere Weise wegnehmen können, wenn er gewollt hätte.<sup>2290</sup> Wie bereits deutlich wurde, betont Hugo von St. Viktor den freien Willen Christi im Bezug auf seine Hingabe im Leiden und Sterben. Christus rettete

<sup>2287</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 404, 4-5 / PL 176, 465B: „... crucis signum intus et foris opponentes contra adversarias potestates.“

<sup>2288</sup> Vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 92. Anzumerken ist allerdings, daß die mystischen Schriften Hugos von St. Viktor kaum Leidensmystik, sondern vor allem Liebesmystik sind. Vgl. Wolff, Die Viktoriner, 49-125. Das Leiden wird in Hugos Mystik vielmehr als Leiden an der Nichtigkeit der Welt und ihrer Überwindung in der Gottesliebe thematisiert; vgl. De vanitate mundi I; PL 176, 703B-704C, und Schlette, Die Nichtigkeit der Welt, 114-121.

<sup>2289</sup> Vgl. oben Kap. 1.1. Vgl. Osbert v. St. Viktor, Epistula de morbo et obitu Hugonis; PL 175, CLXIIB: „Deinde post comestionem corporis Jesu, petivit, ut daretur sibi crux, quae ibi praesens erat. Quam cum accepisset in manus, signavit se cum eadem, accepit pedes cruxifixi in os suum, et sic diu tenens pedes in ore suo, sanguinem, qui de pedibus arte pictoris manare videbatur, quasi infans ad ubera matris obortis lacrymis suxit. Credibile est, quia sicut coram astantibus nobis carnem Filii hominis manducaverat, ita vir sapiens tunc etiam quodammodo sanguinem eius visibilter bibere voluerat.“

<sup>2290</sup> Vgl. oben Kap. 2.1.2.

die Menschen durch seinen Tod, weil er es so wollte.<sup>2291</sup> Sein Tod ist von unendlichem Wert, so daß dadurch alle Strafen der Menschheit als abgeleistet gelten.<sup>2292</sup> Es ist also bedeutsam, daß der Tod Christi deshalb zum Opfer Gottes für die Menschen wurde, weil die *passio Salvatoris* in Freiheit und aus Liebe geschah. Daß Christus den Weg der *passio* wählte, war nicht in dem Sinne notwendig, daß er nicht auch hätte einen anderen Weg gehen können. Aber nur auf dem Wege der *passio*, die er frei wählte, zeigte sich die Liebe Gottes zu den Menschen in höchster, verschwenderischster Weise. So war der Weg der Passion notwendig für uns (*propter nos*), nicht aber notwendig für Christus selbst, da er auch auf einem anderen Weg in die Herrlichkeit hätte gelangen können. Er hätte uns dann aber womöglich nicht geholfen.<sup>2293</sup> Christus wollte aber diesen Weg der Übernahme unserer Strafe und so den Weg des Leidens deshalb gehen, weil wir diesen Weg gehen müssen. Weil er diesen Weg ging, hat er durch sein Sterben uns die Furcht vor dem Leid genommen und durch seine Auferstehung die Hoffnung auf Verherrlichung zurückgegeben.<sup>2294</sup>

Hugo von St. Viktor betont in seiner Erlösungslehre also streng die Freiheit Christi. Da Christus ohne Sünde war und Sterblichkeit eine Folge der Sünde ist, war die Sterblichkeit und Leidensfähigkeit für Christus keine Notwendigkeit, sondern Folge freiwilliger Annahme der sterblichen Natur. Das hat Hugo von St. Viktor im dritten Kapitel des Eucharistietraktats ausführlich dargelegt.<sup>2295</sup> Deshalb ist der Tod Christi als Hingabe an den Vater nicht durch die äußere Gewalt der Peiniger herbeigeführt worden, sondern geschah aus freiem Willen und aus eigener Machtvollkommenheit.<sup>2296</sup> Das Verdienst Christi besteht deshalb nicht so sehr im äußeren Werk der Passion, sondern eigentlich in der bedingungslosen Hingabe an den Willen des Vaters.<sup>2297</sup> Deshalb besteht das *mysterium passionis* nicht in einem menschlichen Opfer, sondern darin, daß sich Gott selbst als Mensch für die Menschen opfert.

<sup>2291</sup> Vgl. De sacramentis I, VIII, 4; Berndt, 198, 5-7 / PL 176, 309B: „... moriendo reatum hominis expiavit, ut cum ipse mortem pro homine, quam non debebat, sustineret, iuste propter ipsum homo mortem, quam debebat, evaderet.“

<sup>2292</sup> Vgl. ebd.

<sup>2293</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 6; Berndt, 303, 6-13 / PL 176, 388AB: „Intendite: Oportuit, inquit, pati Christum, et ita intrare in gloriam suam. Quid est ita? Per passionem. Post passionem glorificationem; Quid? Ergo Christus non potuit intrare ad gloriam, nisi transiret per poenam? ... Sed suam propter se, oportuit propter nos. Poterat quidem Christus si voluisset alia via intrare ad gloriam suam, et quomodo vellet illam accepisse, quemadmodum si vellet nunquam caruisset, sed semper habuisset.“

<sup>2294</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 303, 13-16 / PL 176, 388B: „Sed voluit propter nos per poenam ire ad gloriam, ut moriens timorem tolleret passionis; resurgens spem redderet glorificationis. Hac via ire voluit, quia nos hac via ire debuimus, quia alia non potuimus. Nos volumus, non possumus. Ipse potuit, sed noluit; quia si aliter ivisset, pervenisset, sed non subvenisset.“

<sup>2295</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 3; Berndt, 402-403 / PL 176, 464A-C.

<sup>2296</sup> Vgl. Poppenberg, Die Christologie, 59f., und De sacramentis II, I, 11; Berndt, 319, 2-4 / PL 176, 401B: „Scriptum est: Et Jesus clamans voce magna tradidit spiritum. Quis tradidit? Jesus. Quid tradidit? Spiritum. Cui tradidit? Patri. Non Judaeus eiecit, neque pater extraxit, sed ipse sponte tradidit. Non violenter ablatum est, sed sponte datus.“

<sup>2297</sup> Vgl. Poppenberg, Die Christologie, 50, und De sacramentis II, I, 6; Berndt, 300 / PL 176, 385CD.

So ist die *passio Salvatoris* die Vollendung des Heilshandelns Gottes, das in der Inkarnation begonnen hat. „So enthüllt sich die *passio* als Kulmination der in der Inkarnation erschienenen Barmherzigkeit, die in Gottes Plan immer schon wirklich und wirksam ... ist.“<sup>2298</sup> Hugo von St. Viktor ist in seiner heilsgeschichtlichen Sicht durchaus nicht auf die Passion allein konzentriert, sondern er faßt *incarnatio* und *passio*, also das ganze Christusergehnis, unter dem Begriff „Sakrament der Demut Gottes“ zusammen: Gott trug seit der Inkarnation selbst die Strafen der Sünde und vollendete dieses Werk in der Passion. Gott ertrug das Menschliche, damit der Mensch in Stand gesetzt wird, das Göttliche kennenzulernen.<sup>2299</sup> Mit diesem Gedanken im Dionysiuskommentar stellt Hugo von St. Viktor die *passio Salvatoris* als Teil des *mysterium humilitatis* in die große Perspektive der *reductio* des gefallen Menschen zu seinem Schöpfer. Diese Heilsdynamik muß auch für eine nähere Klärung des eucharistischen Opfergedankens beachtet werden. In seiner Erlösungslehre jedenfalls stellt Hugo von St. Viktor für die Passion besonders den Aspekt des freien Willens des Erlösers heraus. Dieser erst macht die *passio* verdienstvoll und ermöglicht die Bezeichnung der Eucharistie als Opfer (*hostia*).

### 5.3.4.3. Die Eucharistie als Opfer und Gedächtnis des Leidens Christi

Unter zwei Aspekten besteht in Hugos Eucharistielehre eine Verbindung von Eucharistie und Passion: Die Eucharistie ist selbst Opfer - *hostia* -, und sie ist zugleich Gedächtnis der freiwilligen Selbsthingabe Christi in seinem Leiden (*commemoratio passionis Christi*). Der Begriff *hostia* wurde bereits im Zusammenhang mit dem Einleitungskapitel des Eucharistietraktats ausführlich erörtert. Dabei konnte als Ergebnis festgehalten werden, daß Hugo von St. Viktor seinen bei der Kommentierung des Ps.-Dionysius im Zusammenhang mit dessen *participatio*-Idee erörterten Opferterminus *hostia*, der das Kreuzesopfer Christi meint, in die Eucharistielehre eingebracht hat. Dadurch entsteht eine starke heilsgeschichtliche Identifikation des Kreuzestodes Christi mit der Eucharistie bzw. des Leibes Christi, der am Kreuz litt, mit dem eucharistischen Leib Christi, wobei stets die reale ontische Gegenwart Christi in der Eucharistie unthematisiert vorausgesetzt ist. Die bereits vorgebrachten Ergebnisse<sup>2300</sup> ergänzend ist noch die Frage zu stellen, in welchem Sinne nach der Ansicht Hugos von St. Viktor die Eucharistie selbst als Opfer bezeichnet werden kann.

Es wurde bereits nachgewiesen, daß Hugo von St. Viktor Eucharistie und Kreuzestod Christi unter dem Begriff Opfer (*hostia*) heilsgeschichtlich identifiziert

<sup>2298</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 91.

<sup>2299</sup> Vgl. Expositio I, 4; PL 175, 932A: „Deus in natura hominis conversari voluit, ut conversatio hominis in coelo esse posset, et ob hoc ille humana sustinuit, ut divina iste cognoscere mereretur. Hoc est sacramentum humilitatis Dei, et sacramentum fidei, et sacramentum veritatis.“

<sup>2300</sup> Vgl. oben Kap. 5.3.1.2., 5.3.1.3. und 5.3.1.4.

und auf dieselbe Stufe stellt. Außerdem wurde gezeigt, daß die *passio Salvatoris* nach Hugo von St. Viktor ihren heilschaffenden Wert dadurch erhalten hat, daß der Erlöser sie freien Willens erlitt. So hat er die Folgen der Sünde getragen und uns die Hoffnung auf endgültige Verherrlichung zurückgegeben.<sup>2301</sup> Die damit gekennzeichnete Dynamik der *reductio* der Menschheit zum Schöpfer ist der Hauptaspekt des Opferbegriffs Hugos, der allerdings im Eucharistietraktat nicht definiert oder näher erläutert wird. Hugo von St. Viktor stellt nicht ausdrücklich die Frage, inwiefern die Eucharistie ein Opfer ist und worin der Wesensunterschied zwischen Eucharistie und Kreuzesopfer näherhin besteht. Es wäre deshalb unangemessen, mit späteren Fragestellungen an seine Theologie heranzutreten oder gar spätere Auffassungen unter Rückgriff auf sie bestätigen oder verwerfen zu wollen. In Ausfaltung seiner Idee des *opus restorationis* sieht Hugo von St. Viktor die Eucharistie als Vollzug und Teilnahme am Heilsereignis der Zurückführung der gefallenen Menschheit zu ihrem Schöpfer, der sich dadurch als Erlöser gezeigt hat, daß er in der Inkarnation Mensch wurde, die menschliche Schuld wegnahm und die Strafen der Sünde freiwillig bis zum Tod am Kreuz durchlitten hat und uns durch diesen Liebeserweis die Tür zur Teilnahme an seiner ewigen Seligkeit und Herrlichkeit geöffnet hat. Um die ganze Dynamik des *opus restorationis* in Christus geht es also in der Eucharistie. Der Begriff *hostia* schließt das ganze *mysterium humilitatis*, das ganze göttliche Heilshandeln in Christus mit ein. Weil die Eucharistie als Opfer mit Christus selbst identifiziert wird und sie als solches Quelle aller Heiligung ist<sup>2302</sup>, wie Hugo betont, kann es bei ihrem Vollzug eben um nicht weniger als um dieses ganze Heilsgeschehen von der Inkarnation über die Passion bis zur Auferstehung gehen. Anders gesagt: Das Opfer, um das es in der Eucharistie geht, ist nicht nur der kurze Moment des blutigen Todes auf Golgotha, sondern vielmehr die lange Zeitspanne, in der sich Gott erniedrigte, in Jesus Christus als Mensch unter Menschen zu leben, von der Fleischwerdung in Maria bis zu Leiden, Tod und Auferstehung.<sup>2303</sup>

Daß Hugo von St. Viktor die Eucharistie mit dem ganzen Heilsgeschehen, das sich in Christi Inkarnation und Passion ereignete, identifiziert, wird im 14. Kapitel des Eucharistietraktats deutlich, wo er sie mit dem Begriff *oblatio* bezeichnet. Dort streicht Hugo von St. Viktor wie nirgendwo anders die parallele Dynamik von Eucharistie und Christus selbst bei der Erklärung des Wortes *missa* als *transmissio* heraus: Die *hostia*, also Christus, kam vom Vater zu uns durch die

<sup>2301</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 6; Berndt, 303, 6-16 / PL 176, 388B.

<sup>2302</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 1; Berndt, 400, 25 / PL 176, 461D und De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 407, 12 / PL 176, 468A: „Propterea divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta.“

<sup>2303</sup> Die Heilsdynamik der Eucharistie bei Hugo von St. Viktor, welche über den vom II. Vatikanum aufgegriffenen Begriff des Paschamysteriums hinausgeht, trifft sich hier, ohne ausführlich rezipiert worden zu sein, mit der im 20. Jh. maßgeblich von O. Casel entwickelten Mysterientheologie. Vgl. Casel, Das christliche Kultmysterium.



Inkarnation und kehrt zurück zum Vater durch die Passion hindurch.<sup>2304</sup> Dies ist die kürzestmögliche Umschreibung des Erlösungsgeschehens als eines Werkes Gottes. Dieses Geschehen und seine ab- und aufsteigende Dynamik ereignet sich auch in der Eucharistie, freilich anders, nämlich *modo in sacramento*.<sup>2305</sup> Subjekt dieses Sakraments ist dieselbe *hostia*, derselbe Christus. Die Verbindung zur Inkarnation schafft der Begriff der Heiligung (*sanctificatio*)<sup>2306</sup>, denn mit der Wegnahme der Schuld durch die Menschwerdung Gottes hat diese ihren Anfang genommen. Die Verbindung zur Passion stellt Hugo von St. Viktor mit dem Begriff des Opfers (*oblatio*) her<sup>2307</sup>, das in der freiwilligen Hingabe des Erlösers alle Sündenstrafe tilgte und die Heiligung vollendete. Die *sanctificatio* charakterisiert Hugo von St. Viktor näher durch das Mit-uns-Sein des Sohnes, das mit der Menschwerdung beginnt, das Opfer aber dadurch, daß er in ihm für uns eintritt.<sup>2308</sup> Der Begriff *intercedere* meint hier die Stellvertretung, mit welcher der Erlöser uns zuwendet, was er für uns verdient hat.<sup>2309</sup> So sieht Hugo von St. Viktor in Inkarnation und Leiden Christi sowie in der Eucharistie jeweils dasselbe Subjekt, dieselbe *hostia*, nämlich Christus, dieselbe Dynamik und dieselbe Wirkung sich ereignen. Dabei ist die Eucharistie Opfer zum einen deshalb, weil es um denselben Geopferten (*hostia*) und dieselbe heilsgeschichtliche Bewegung vom Vater her und zum Vater hin geht, zum anderen dadurch, daß die Bewegung zum Vater in der Feier der Eucharistie als Opfer (*oblatio*) stattfindet, welches das gläubige Volk durch den Priester dadurch vollzieht, daß es Gott Gebete und Opfergaben darbringt.<sup>2310</sup> Die Christozentrik Hugos von St. Viktor läßt es gar nicht zu, diesen von Remigius von Auxerre übernommenen liturgischen Gedanken als anthropomorphen Automatismus zu deuten, denn die eigentliche Opfergabe ist Christus selbst. Dabei ist die Substanzverwandlung notwendige Voraussetzung.<sup>2311</sup>

<sup>2304</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 24-25 / PL 176, 472B: „Primum a Patre nobis per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem.“

<sup>2305</sup> Ebd.; Berndt, 411, 25-26 / PL 176, 472B.

<sup>2306</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 411, 22-25 / PL 176, 472B.

<sup>2307</sup> Vgl. ebd. Sinnigerweise benutzt Hugo zur Bezeichnung des dynamischen Aspekts des Opfers den Begriff der „oblatio“, da der Terminus „hostia“ durch die Identifikation mit dem Geopferten bereits besetzt ist.

<sup>2308</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411,26 – 412,1 / PL 176, 472B ebd.: „Primum a Patre nobis per sanctificationem, qua nobiscum esse incipit, postea patri a nobis per oblationem, qua pro nobis intercedit.“

<sup>2309</sup> So läßt sich das „intercedere“ von Hugos Erlösungslehre her passend deuten; vgl. De sacramentis II, I, 6; Berndt, 300, 10-12 / PL 176, 385C: „Et quando opus temporale facit, et nobis benefacit, amari et laudari a nobis meretur; et est meritum operis in illo aeternum, quod nobis temporaliter exhibetur.“

<sup>2310</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 20-22 / PL 176, 472AB: „Missa autem dicta est quasi transmissa vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et homines, preces et vota et oblationes Deo transmittat.“

<sup>2311</sup> Die Aussage H. Schlettes, daß „das Entscheidende des Gegenwärtigseins Christi nicht in der „conversio substantiae“ liegt, sondern in dem heilsgeschichtlichen Geschehen der incarnatio und passio“ (Schlette, Die Eucharistielehre, 98), wird Hugo von St. Viktor nicht gerecht, weil eine christozentrische Betrachtung der Eucharistie als *hostia semel pro mundi salute oblata* nicht sinnvoll gedacht werden kann, wenn nicht stillschweigend die „conversio substantiae“ – denn mit ihr begründet Hugo von St. Viktor die reale Gegenwart Christi im Sakrament - notwendig vorausgesetzt ist.

Der hauptsächlichliche Charakter der Eucharistie nach Hugo von St. Viktor ist also der Blick auf das gesamte Erlöserwirken Christi. Ein wichtiger Aspekt davon ist freilich sein Leiden, das die Erlösung vollendete, und nur auf dieses bezieht Hugo direkt die Opferterminologie. Daß dieser Aspekt in der Eucharistie eine besondere Rolle spielt, hängt zum einen mit der Einsetzung zusammen, die unmittelbar vor der Passion geschah und diese deutete, sowie zum anderen auch mit der Symbolik der liturgischen Geräte, die Hugo auf die Passion hin deutet. Neben dem Kelch, den er als Grab deutet, wird auch der Altar als Kreuz, die Patene als Stein (am Grab) und die Palla als Grabtuch gedeutet.<sup>2312</sup> Deshalb ist es möglich zu sagen, die Eucharistie werde in besonderer Weise zum Gedächtnis des Leidens Christi gefeiert, denn dies ist ihr hauptsächlichlicher Aspekt. Es wäre aber eine Reduktion der heilsgeschichtlichen Perspektive Hugos von St. Viktor, wollte man sagen, das Opfer und Gedächtnis der Eucharistie beziehe sich nur auf das Leiden Christi. Opfer und Gedächtnis beziehen sich auf das ganze Wirken des Erlösers, besonders aber auf sein Leiden.<sup>2313</sup>

#### 5.4. Eucharistie zwischen Zeichen und Wahrheit

Schon Paulus hatte den Leib Christi ekklesiologisch gedeutet, und Augustinus konnte zu den Christen sagen: „Ihr seid der Leib Christi“, „Was ihr empfangt, das seid ihr“.<sup>2314</sup> Solange die Realpräsenz nicht in Frage gestellt und die Frage, was im Sakrament der Eucharistie eigentlich empfangen wird, noch nicht Inhalt eines lehrmäßigen Streits war, waren solche ekklesialen Konnotationen unproblematisch und unverdächtig. Deshalb stand in der Eucharistielehre des Augustinus „nicht der Gedanke der Wesensverwandlung der einzelnen Gaben im Vordergrund, sondern die Anwesenheit des Christus in seiner Kirche ... Entscheidend ist also die Leib-Christi-Werdung des Christen, nicht so sehr die Leib-Werdung Christi in der Eucharistie.“<sup>2315</sup> Augustinus hatte sich wie viele Kirchenväter schon mit vielen Fragen auch der späteren Eucharistielehre beschäftigt. Eine wichtige Frage wurde in der Väterzeit jedoch nicht befriedigend geklärt, nicht befriedigend jedenfalls für die späteren Theologen, die Frage nämlich: Wie hat man sich die Gegenwart Christi in der Eucharistie vorzustellen? Wie kann man sagen, es werde Christi Leib gegessen, wenn doch sichtbar nichts als Brot empfangen wird?

<sup>2312</sup> Vgl. De sacramentis II, IV, 17; Berndt, 368, 14-16 / PL 176, 438D: „Haec sunt autem, quae de vasis sacris in ministerio divino breviter attingimus. Ara crucem significat; calix sepulcrum; patena lapidem; corporalis palla sindonem qua involatum est corpus Christi.“

<sup>2313</sup> Daß die „passio Christi“ nicht einziges Objekt der „commemoratio“ ist, zeigt sich auch daran, daß Hugo von St. Viktor die Formulierung „in memoriam sui“ (De sacramentis II, VIII, 2; Berndt, 400, 29-30 / PL 176, 461D), mit den Wendungen „in memoriam suae passionis“ (De sacramentis II, III, 12; Berndt, 354, 21 / PL 176, 429D) oder „commemoratio passionis Christi“ (De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 15 / PL 176, 472A) parallel gebraucht. Die „passio“ ist der vorrangige – nicht der ausschließliche – Inhalt der „commemoratio“.

<sup>2314</sup> Vgl. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft, 202, mit Quellenangaben.

<sup>2315</sup> Geerlings, Augustinus, 67.

Ist die Eucharistie also ‚nur‘ Zeichen seiner Gegenwart, oder ist er selbst gegenwärtig, und wie? Wie läßt sich der Vorgang der „Wandlung“ von Brot in den Leib Christi erklären? Dieser Fragen nahm sich aus einem neuen, realistischer fragenden Blickwinkel das Mittelalter an. Dabei kam es immer wieder zu Lehrstreitigkeiten. Zwei werden als „Abendmahlsstreit“ bezeichnet.

Es ist hier unmöglich, die Geschichte der Eucharistielehre nachzuzeichnen, zumal sie sich vom 9. Jahrhundert an in zahlreichen Detailfragen verloren hat und zum Teil heute kurios klingende Antworten hervorbrachte. Da Hugo von St. Viktor sich jedoch in drei Kapiteln seines Eucharistietraktats in den Streit um die Lehren Berengars von Tours, der den „zweiten Abendmahlsstreit“ ausgelöst hatte, eingeschaltet hat und nicht Unwesentliches dazu zu sagen hatte, soll vor dessen Erörterung zunächst in einem kurzen Abriß das Wichtigste zu dieser eucharistieologischen Kontroverse gesagt werden, dem sogenannten Berengarstreit.<sup>2316</sup>

#### 5.4.1. Der Streit um die Eucharistielehre Berengars von Tours

Die Frage, wie die Identität des Leibes Christi im Sakrament der Eucharistie mit dem historischen, aus Maria geborenen und gekreuzigten Leib Jesu Christi zu verstehen sei, hat in der Väterzeit im Westen zwei Antworten hervorgebracht, die nebeneinander bestehen konnten. Sie werden zusammengefaßt in den Begriffen „ambrosianischer Metabolismus“, der die reale Gegenwart des Gekreuzigten nach der Wandlung - griech. μεταβαλλειν, wandeln - hervorhebt<sup>2317</sup>, und „augustinischer Symbolismus“<sup>2318</sup>, der betont, daß die Eucharistie eine geistliche Speise und ein Bild (*figura*) des Leidens Christi ist.<sup>2319</sup> Eine solche scheinbar klare

<sup>2316</sup> Für die Geschichte der Eucharistielehre sei auf folgende Literatur verwiesen: Neben den dogmengeschichtlichen Handbüchern, der HDG-Faszikel ist sehr knapp ausgefallen, seien für die mittelalterliche Eucharistielehre vor Hugo von St. Viktor die ausführlichen Studien von Geiselman, Eucharistielehre der Vorscholastik, De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, letztere insbesondere auch für die Begriffsgeschichte, sowie Macy, The Theologies of the Eucharist, genannt. Der Überblick bei Auer, Sakrament der Liebe, 15-99, ist aus literarkritischer Sicht teilweise überholt; vgl. dazu die Rezension von Geiselman, Zur Eucharistielehre der Frühscholastik. Die Aussagen Auers über Hugo von St. Viktor sind unbrauchbar, da er für Hugo von St. Viktor fast nur unechte Schriften auswertet, während er den zweifellos echten Eucharistietraktat in De sacramentis fälschlich Werner von St. Blasien zuschreibt. Ferner sei noch verwiesen auf Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib.

<sup>2317</sup> Der Metabolismus kam aus dem Osten, v.a. von Cyrill von Jerusalem, und wurde im Westen vor allem durch Ambrosius repräsentiert, der besonders auf die Identität des eucharistischen Leibes mit dem Gekreuzigten hinweist. Der „locus classicus“ ist: Ambrosius, De mysteriis IX, 53; CSEL 73, 112, 53-54: „Vera utique caro Christi, quae cruxifixa est, quae sepulta est: vere ergo carnis illius sacramentum est.“

<sup>2318</sup> Vgl. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 3-55. Vgl. zusammenfassend: Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 11. Zu den Parallelen in der Theologie des Ostens vgl. ebd., 3-5. Zu Ambrosius und Augustinus vgl. ferner: Macy, The Theologies of the Eucharist, 19-21.

<sup>2319</sup> Augustinus spricht mehrfach vom geistlichen Essen: „spiritualiter manducetur, spiritualiter bibetur“; vgl. Augustinus, Sermones 131, 1; PL 38, 729f. Er nennt die Eucharistie „figura“ des

Unterscheidung zweier Lehr- oder Schulrichtungen trägt natürlich starke Züge späterer Systematisierung an sich. Denn wie Augustinus betont, daß es ohne Christi Fleisch auch nicht seinen Geist gibt<sup>2320</sup>, so stellte Ambrosius klar, daß der Leib Christi keine körperliche, sondern eine geistige Speise ist.<sup>2321</sup>

Im Streit zwischen Amalar von Metz und Florus von Lyon verdichten sich aber im 9. Jahrhundert die beiden unterschiedlichen Perspektiven allmählich zu Gegensätzen. Gegen Amalar, der meint, daß der Leib Christi in der Eucharistie auch irgendwie gemäß der sichtbaren physischen Wirklichkeit gegenwärtig sei, betont Florus die Geistigkeit des Mysteriums und wirft Amalar Kapharnaitismus vor.<sup>2322</sup> In den Lehren Amalars wird jedoch das Neue deutlich, das im Mittelalter in der Eucharistielehre Platz ergreift: Das Schwebende der altchristlichen Mysterienkategorie, die Antworten der Väter, die die Eucharistie immer in Verknüpfung mit der (kollektiven) Heilsfrage, der Inkarnation und dem Hl. Geist als Konsekrator betrachtet hatten; dies genügte den realistisch gestimmten Fragen des gallischen und germanischen Kulturkreises nicht mehr. Durch die neue Art des realistischen Fragens tritt zunächst aber eine ungeheure Verengung in die Eucharistielehre ein: Alles konzentriert sich auf die Frage der realen Gegenwart. Dabei werden Leib und Blut Christi einerseits und Wein und Brot andererseits als selbständige Wirklichkeiten isoliert einander gegenübergestellt.

Im sogenannten ersten Abendmahlsstreit<sup>2323</sup> standen bereits die eucharistischen Positionen des Corveyer Mönchs Ratramnus gegen jene des Corveyer Abtes Paschasius Radbertus. Die beiden unterscheiden sich in ihrer Terminologie und in ihren Zugangswegen zur Erklärung der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi. Paschasius Radbertus hatte in seiner Schrift *Liber de corpore et sanguine Domini* im Anschluß an Ambrosius die Identität des sakramentalen und historischen Leibes Christi betont.<sup>2324</sup> Er unterscheidet jedoch

Herrenleibes (vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* III, 1; CChr.SL 38, 8, 35) und fügt bei der Identifikation von eucharistischem und historischem Leib stets abschwächende Worte wie „quodammodo“ und „secundum quendam modum“ ein; vgl. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, 115f.

<sup>2320</sup> Vgl. Adam, ebd., 96f. Adam hat auch herausgestellt, daß sich die nachpelagianische Phase Augustins durch größeren Realismus und die Betonung der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie von der vorpelagianischen Phase unterscheidet; vgl. ebd., 147-161.

<sup>2321</sup> Ambrosius, *De mysteriis* IX, 58; CSEL 73, 115, 97-98: „In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi. Non ergo corporalis esca, sed spiritualis est.“

<sup>2322</sup> Vgl. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 14f. Eigentlicher Anlaß des Streits waren Amalars Lehren vom „corpus triforme“ und die daraus folgenden Antworten, was nach dem Verzehr mit dem Leib Christi geschehe. Vgl. auch De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 325-369.

<sup>2323</sup> Die in der Literatur häufig anzutreffende Bezeichnung „Abendmahlsstreit“ für die unterschiedlichen Zugangswege und Begrifflichkeiten des Ratramnus und des Paschasius Radbertus ist insofern nicht unproblematisch, als die lehrmäßigen Differenzen erst später problematisiert wurden. Die beiden Positionen konnten zu Lebzeiten der beiden Vertreter innerhalb desselben Klosters offensichtlich nebeneinander bestehen. Vgl. die Zusammenfassung bei Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 21-27, und die ausführlichen Studie von Bouhot, *Ratramne de Corbie*.

<sup>2324</sup> Vgl. die dogmengeschichtliche Übersicht zum ersten und zweiten Abendmahlsstreit bei Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 15-24, zum ersten Abendmahlsstreit ebd., 15f., sowie bei Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 27-31.

das, was in Wahrheit verwandelt wird als *veritas* von dem, was äußerlich gesehen wird und was er *figura* nennt.<sup>2325</sup> Der Mönch Ratramnus dagegen legt Wert darauf, daß die Umwandlung von Brot in den Leib Christi „nicht leiblich (*corporaliter*), sondern geistig (*spiritaliter*) geschehen sei“<sup>2326</sup>, und er spricht von geistiger Speise und geistigem Trank.<sup>2327</sup> Beide Theologen verwenden augustinisches und ambrosianisches Vokabular, jedoch nun zur Lösung eines viel verengter umschriebenen Problems. Deshalb kippte der ambrosianische Realismus in der Folgezeit bei manchen Theologen in einen Kapharnaitismus und der augustinische Ametabolismus in einen Antimetabolismus um.<sup>2328</sup>

Letzteres gilt für Berengar von Tours, der mit Hilfe der neuen dialektischen Methode Augustinus interpretierte.<sup>2329</sup> Er entwickelte ausgehend von Augustins Sakramentsdefinitionen, die er dialektisch miteinander verglich, seine eigene Definition des Sakraments als „*divinae rei invisibilis signaculum visibile*“ und „*invisibilis gratiae visibilis forma*“.<sup>2330</sup> Das Sakrament ist für ihn wesentlich Zeichen und Symbol. Bei der Anwendung auf die Eucharistielehre kam Berengar zu dem Ergebnis, daß das Sakrament der Eucharistie nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht Leib und Blut Christi ist, nämlich insofern es Symbol ist.<sup>2331</sup> Eine Wandlung hält Berengar nur als Wandlung in ein noch nicht existierendes Fleisch für möglich, weil nur so mit der Vernunft vereinbar. Da Christi Leib aber längst existiert, bewirke die Konsekration nur eine Veränderung der geistigen Bedeutung: das Brot wird zum Symbol des Leibes Christi. Eine reale Gegenwart lehnt er ab, weil sie den Leib Christi der Vergänglichkeit preisgäbe.<sup>2332</sup>

Im Grunde war Berengar Traditionalist, denn er verwendete die spiritualistische Terminologie Augustins in einer Zeit, in der sie nicht mehr so verstanden werden konnte wie im 5. Jahrhundert, weil sich die Fragestellung

<sup>2325</sup> Vgl. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* IV: „Utrum sub figura an veritate hoc mysterium calicis fiat sacramentum“; CChr.CM 16, 27,1 – 31,98 / PL 120, 1277-1279. Damit trifft Paschasius dem Sinn nach erstmals eine begriffliche Unterscheidung im Sinne der späteren Differenzierung von Substanz und Akzidenz.

<sup>2326</sup> Ratramnus von Corvey, *De corpore et sanguine Domini* 16; Bakhuizen, 47, 5-9 / PL 121, 134B: „At quia confitentur et corpus et sanguinem esse christi, nec hoc esse potuisse nisi facta in melius commutatione, neque ista commutatio corporaliter, sed spiritaliter facta sit, necesse est iam ut figurate facta esse dicitur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spiritale corpus christi spiritalisque sanguis existit.“ Zur Geschichte dieses Buches vgl. Geiselman, *Eucharistielehre der Vorscholastik*, 178-181. Zur Wirkungsgeschichte vgl. Bakhuizen, 71-137.

<sup>2327</sup> Vgl. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 17f.

<sup>2328</sup> Zu den mit unterschiedlicher Terminologie operierenden, letztlich aber nicht zueinander in sachlichem Widerspruch stehenden Theorien des Paschasius Radbertus und des Ratramnus von Corvey; vgl. López-González, *Origen de la expresión*, 83-88.

<sup>2329</sup> Vgl., zum Berengar-Streit: Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 293-365. Neben den begriffsgeschichtlichen Ergebnissen bei De Lubac, *Corpus Mysticum*, bietet Geiselman den tiefsten Überblick über die theologischen Positionen im Berengar-Streit oder zweiten Abendmahls-Streit. Vgl. ferner: Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 35-43, und: MacDonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*.

<sup>2330</sup> Vgl. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 294f. Letztere Definition hat Berengar zwar Augustinus zugeschrieben, sie stammt in dieser Form jedoch von ihm selbst.

<sup>2331</sup> Vgl. Geiselman, ebd., 296.

<sup>2332</sup> Vgl. ebd., 298.

inzwischen in eine andere Richtung entwickelt hatte.<sup>2333</sup> Die *veritas* der Eucharistie sieht Berengar in der geistigen Vereinigung mit Christus, für die Brot und Wein Symbol sind, wie das Wasser der Taufe die Wiedergeburt symbolisiere.<sup>2334</sup> Da anders als beim Taufwasser sich bei der Eucharistie aber die Frage stellt, was die verbleibenden Gestalten nach der Wandlung und, sofern sie aufbewahrt werden, nach der Messe weiterhin „sind“, erhebt sich gegen den Symbolismus Berengars bald Protest.<sup>2335</sup> Auf der Synode von Rom 1059 wurde Berengar eine Abschwörungsformel vorgelegt, die einen überspitzten Realismus enthält.<sup>2336</sup> „Leib und Blut Christi werden ... sinnhaft nicht nur im Sakrament, sondern auch in Wirklichkeit von den Händen der Priester berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerrieben.“<sup>2337</sup>

Zahlreiche Theologen betonten in der folgenden Zeit gegen Berengar, der sich an die Abschwörungsformel nicht gebunden fühlte<sup>2338</sup>, die reale Gegenwart Christi, während sie zum Wandlungsvorgang selbst gegen dialektische Hinterfragungen zumeist auf das Mysterium verwiesen, das eben geglaubt werden müsse.<sup>2339</sup> Im 12. Jahrhundert hat sich Alger von Lüttich im Anschluß an Guitmund von Aversa eingehender mit der Wandlung befaßt und klar zwischen der Brotschubstanz, die zu sein aufhört, was sie war, und der Brotakzidens, die bestehen

<sup>2333</sup> Dieses treffende Urteil fällt De Lubac, *Corpus Mysticum*, 177-179. Vgl. ferner: López-González, *Origen de la expresión*, 89, der auf das ausgiebige Zitieren der Väter durch Berengar von Tours hinweist. Vgl. Haring, *Berengar's Definitions*, 110.

<sup>2334</sup> López-González, *Origen de la expresión*, 88-90.

<sup>2335</sup> Zu den Einwänden Lanfranks von Bec vgl. López-González, *Origen de la expresión*, 90-93. Zur Übertragung der Sakramentalität der Taufe auf die Eucharistie bei Berengar von Tours vgl. Haring, *Berengar's Definitions*, 109-112.

<sup>2336</sup> Zur Genese dieser Abschwörungsformel vgl. Hödl, *Die confessio Berengarii von 1059*, 376-379.

<sup>2337</sup> Vgl. die Formel nach Lanfrank v. Canterbury, *Liber de corpore et sanguine Domini* 2; Martello, 104, 43-51 / PL 150, 410D: „Ego Beringerius indignus diaconus ecclesiae sancti Mauricii andegavensis cognoscens veram catholicam et apostolicam fidem anathematizo omnem haeresim praecipue eam de qua hactenus infamatus sum, que astruere conatur panem et vinum que in altare ponuntur post consecrationem solummodo sacramentum et non verum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi esse nec posse sensualiter nisi in solo sacramento manibus sacerdotum tractari vel frangi aut fidelium dentibus atteri.“ Vgl. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 20-22, und Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 331.

<sup>2338</sup> Vgl. Hödl, *Die confessio Berengarii von 1059*, 379-380.

<sup>2339</sup> Zu nennen sind vor allem: Ascelin, Adelman von Lüttich u. andere, die mit Berengar korrespondierten. Daneben entstanden als eigene literarische Gattung zahlreiche Erörterungen über die Eucharistie gegen Berengar. Als großes „antiberengarianisches Dreigespann“ gelten Lanfrank von Bec, sein Schüler Guitmund von Aversa und Alger von Lüttich; vgl. Giraud, *Guitmondo di Aversa*, 485. Daneben ist auch Hugo von Langres zu nennen. Vor allem Guitmund von Aversa, den Petrus Venerabilis mit Lanfrank und Alger als Gelehrten seiner Zeit kennzeichnete (vgl. Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos* 153; CChr.CM 10, 88, 6-7: „sed ad moderni temporis doctos et catholicos viros, Lanfrancum, Guitmundum, Algerum, vos mitterem ...“), griff Berengar von Tours in seinem Hauptwerk „*De corporis et sanguinis Christi veritate libri tres*“ durchaus auch persönlich an; vgl. z. B. Guitmund von Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate* I; Orabona, 64 / PL 149, 1428C: „Sed et ibi insipiens, quippe in malevolentem animam non introibit sapientia, et ea quorum novitate omnium corda permoveret, atque ad se omnium oculos traheret, studioso perquirens, maluit esse sub aliqua admiratione hominum haereticus, quam sub oculis Dei private vivere catholicus.“ Guitmund hat darin auch vier Theorien zur Wandlung aufgestellt, letztlich aber auf den Glauben verwiesen; vgl. Auer, *Sakrament der Liebe*, 42-53. Vgl. ferner: Giraud, *Guitmondo di Aversa*, 483-485.

bleibt, unterschieden.<sup>2340</sup> Wie die Brotsubstanz aber genauerhin in eine bisher nicht dagewesene andere Substanz verwandelt wird, sei als *mysterium fidei* zu glauben, nicht zu erforschen.<sup>2341</sup> Die Streitigkeiten um Berengar führten zu einer Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, jedoch zunächst mit unterschiedlicher Terminologie, und in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zur begrifflichen Formulierung der Lehre von der *transsubstantiatio*.<sup>2342</sup> Historischer und eucharistischer Leib werden mit zunächst noch unterschiedlicher Terminologie identifiziert. Verschiebungen erfährt dabei jedoch die althergebrachte Begrifflichkeit.<sup>2343</sup> Die augustinischen Begriffe *spiritualiter*, *intellectualis*, später auch *invisibilis*, werden von den Gegnern Berengars als symbolistisch verdächtigt und gemieden.<sup>2344</sup> Neue Begriffe zur Betonung der realen Gegenwart werden eingeführt. Neben dem grob realistischen *sensualiter* der Synode von Rom 1059, das von den Theologen danach zumeist mit einem *quasi* abgemildert wurde<sup>2345</sup>, sind es vor allem die neuen Begriffe *essentia/essentialiter* und *substantia/substantialiter*, die durch Lanfrank von Bec bzw. von Canterbury, Guitmund von Aversa und Alger von Lüttich in Gebrauch kommen.<sup>2346</sup>

Hugo von St. Viktor steuert, wie wir schon sahen, die Begriffe *corporaliter/corporalis praesentia* bei. Vereinzelt tauchen auch die Adverben *sensualiter*, *naturaliter* und *materialiter* auf, um die Realpräsenz zu betonen.<sup>2347</sup> Die Bezeichnung *corpus mysticum*, die vor Amalar den sakramentalen Leib Christi bezeichnete<sup>2348</sup>, fällt in der Zeit nach Berengar ebenfalls unter den Verdacht des Spiritualismus. Nachdem sich die neue Bezeichnung *corpus verum* durchgesetzt hatte, beginnt der Begriff *corpus mysticum* jedoch eine neue Karriere als Bezeichnung der Kirche als Leib Christi im paulinischen Sinn und erfreut sich als solcher bis heute großer Beliebtheit, jedoch – gewissermaßen als Nachwirkung Berengars - zum Teil losgelöst vom Sakrament der Eucharistie.<sup>2349</sup> Die eucharistische und ekklesiologische Terminologie entwickelt sich aber über

<sup>2340</sup> Vgl. Alger von Lüttich, *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*; PL 180, 755. Dieselbe Differenzierung trifft man etwa zeitgleich bei Anselm von Laon an.

<sup>2341</sup> Vgl. ebd.; PL 180, 767A: „Si quaerens modum, quo id possit fieri, breviter ad praesens respondeo: Mysterium fidei est, credi salubriter potest, investigari utiliter non potest.“

<sup>2342</sup> Viele Dogmatikhandbücher schweigen sich über den erstmaligen Gebrauch dieses Begriffs aus. Nach Geiselman, *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik*, 7, ist Petrus Comestor der erste, der den Begriff gebraucht. Neunheuser, 27, entscheidet für Roland Bandinelli. Die Richtigkeit einer Entscheidung ist aufgrund der nicht exakten Datierbarkeit der Schriften schwierig. Vgl. Neunheuser, 28. Zum Streit um den von Berengar abgelehnten Begriff „substantialiter converti“ in dem ihm 1079 vorgelegten, weniger sensualistisch formulierten Glaubensbekenntnis vgl. Hödl, *Die confessio Berengarii* von 1059, 381-389.

<sup>2343</sup> Vgl. die detaillierte Arbeit von De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*.

<sup>2344</sup> Vgl. ebd., 189-191.

<sup>2345</sup> Vgl. ebd., 182-183.

<sup>2346</sup> Vgl. ebd., 183-191.

<sup>2347</sup> Vgl. ebd., 199 u. 204.

<sup>2348</sup> Vgl. ebd., 42-50.

<sup>2349</sup> Vgl. ebd., 202 u. 234f. Erste Nachweise der neuen Funktion bei Mag. Simon und Wilhelm von Auxerre. Zur eucharistisch-ekklesiologischen Terminologie bei Guitmund von Aversa vgl. Giraudo, *Guitmondo di Aversa*, 489.

Jahrhunderte hinweg, so daß dieselben Begriffe oft zur gleichen Zeit bei verschiedenen Theologen Verschiedenes bezeichneten und so Anlaß zu neuem Streit wurden.<sup>2350</sup> Wir brechen den geschichtlichen Überblick hier ab und fragen, welche Rolle und Stellung Hugo von St. Viktor in dieser Phase der Dogmenentwicklung einnimmt.

#### 5.4.2. Zeichen und Bezeichnetes

Hugo von St. Viktor hat in seiner allgemeinen Sakramentenlehre die alte augustinische Unterscheidung von *sacramentum* und *res sacramenti* übernommen.<sup>2351</sup> Die Vorstellung von der realen Gegenwart des Herrenleibes im Sakrament der Eucharistie implizierte jedoch schon immer eine doppelte Zeichenhaftigkeit der eucharistischen *signa*, Brot und Wein, wenn etwa bereits Paulus im 1. Korintherbrief sowohl vom Leib und Blut des Herrn, die beim Herrenmahl empfangen werden, als auch davon spricht, daß der Empfang selbst wiederum ein Teilhaben am Leib Christi und eine Verkündigung seines Todes und seiner Wiederkunft bedeutet.<sup>2352</sup> Die *res sacramenti* ist also mehrgliedrig zu denken. Im folgenden soll erörtert werden, wie Hugo von St. Viktor das *signum* der Eucharistie beschreibt und wie er die vielgliedrige Zeichenhaftigkeit im Sakrament der Eucharistie definiert, erklärt und differenziert. Aus dem Kontext des Berengarstreites heraus wird der Beitrag Hugos von St. Viktor zur sakramententheologischen Begriffsgeschichte verständlich werden und zu würdigen sein.

##### 5.4.2.1. Der Dreiklang: *species - veritas - virtus*

Denn schon vor Hugo von St. Viktor ist in der fröhscholastischen Eucharistielehre ein Mittelbegriff aufgetaucht, um den eucharistischen Leib Christi zu bezeichnen. Dieser Mittelbegriff sollte aber erst später *sacramentum et res* genannt werden. Der Mittelbegriff läßt sich als Idee bereits vor Hugo von St. Viktor, etwa bei Alger von Lüttich finden. Daneben wurde in der Schule Anselms von Laon die Idee einer doppelten *res* und eines doppelten *sacramentum* entwickelt.<sup>2353</sup> Hugo von St. Viktor steht also bereits in einer Traditionslinie, wenn er im Dionysiuskommentar für das Sakrament der Eucharistie Gestalt, Wahrheit und Kraft

<sup>2350</sup> Vgl. Lubac, *Corpus Mysticum*, Eucharistie und Kirche, 234-236.

<sup>2351</sup> Vgl. z.B. die Anwendung auf das Bußsakrament in: Misc. I, 104; PL 177, 535CD („De sacramento et re sacramenti paenitentiae“).

<sup>2352</sup> Vgl. 1 Kor 10, 16 u. 1 Kor 11, 26-27.

<sup>2353</sup> Vgl. Anselm von Laon, *Sententiae Anselmi*; Bliemetzrieder, 116: „Est tamen Christus et sacramentum et res.“ Der Begriff enthält bei Anselm von Laon stets das doppelte „et“. Vgl. auch Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 24.



(*species - veritas - virtus*) unterscheidet. Seine Terminologie ist jedoch neu. Sie hat in seinem eigenen theologischen Werk eine Entwicklungsgeschichte durchlaufen.

Diese Entwicklung wird sichtbar, wenn wir die Sentenz *De sacramento corporis Christi* mit dem Dionysiuskommentar vergleichen. In jener Sentenz schreibt Hugo von St. Viktor:<sup>2354</sup>

*In sacramento corporis Christi tria sunt: sacramentum, veritas ipsius sacramenti, res sacramenti.*

Im Sakrament des Leibes Christi ist dreierlei: Sakrament, Wahrheit des Sakraments und Sache des Sakraments.

*Sacramentum est species panis. Veritas est ipsum corpus Christi. Res veritatis, gratia et amor ipsius.*

Das Sakrament ist die Gestalt des Brotes. Die Wahrheit ist der Leib Christi selbst. Die Sache der Wahrheit ist seine Gnade und Liebe.

Hugo von St. Viktor verwendet hier einen Dreiklang zur Bezeichnung der verschiedenen zeichenhaften Relationen im Sakrament der Eucharistie: *sacramentum - veritas - res sacramenti*. Näher erklärt wird das *sacramentum* mit der Gestalt des Brotes, die *veritas* mit dem Begriff *corpus Christi* und die *res* mit Liebe und Gnade Christi. Hugo von St. Viktor hat hier die alte augustinische Dualität *sacramentum / res sacramenti* terminologisch beibehalten und durch einen Mittelbegriff ergänzt, den er *veritas* nennt. Weil durch den Mittelbegriff die alte Dualität gesprengt wird, muß Hugo von St. Viktor ausdrücklich betonen, daß die Liebe und Gnade Christi *res* der *veritas* und nicht des *sacramentum* ist.

Ausführlicher erklärt Hugo von St. Viktor dann nur den neuen, mittleren Begriff: *veritas*; ein Begriff, den er deutlich vom Sakrament als *signum* abhebt, das sich wegen seiner gleichzeitigen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit der bezeichneten *veritas* immer von dieser gleichzeitig entfernt, wie es sich ihr auch annähert.<sup>2355</sup> Zunächst betont Hugo von St. Viktor, daß er mit *veritas corporis Christi* das *verum corpus Christi* meint. Mit *verum corpus* bezeichnet er den eucharistischen Leib, wobei das *verum* die Realpräsenz betont, wie es im Streit gegen Berengar üblich und seither zum Ausweis der Rechtgläubigkeit geradezu nötig geworden war. Bei Augustinus hatte *corpus verum* noch eine ganz andere Bedeutung, nämlich jene der Kirche, verstanden als „Leib Christi“ im paulinischen Sinne.<sup>2356</sup> Hugo von St. Viktor ist hier also Zeuge einer bereits vollendeten

<sup>2354</sup> De sacramento corporis Christi; Wilmart, 243.

<sup>2355</sup> Vgl. Expositio III; PL 175, 961D: „Illa igitur signa evidentio rem demonstrationem habent, quae et per similitudinem, qua appropinquant veritati, ipsam veritatem manifestant; et per dissimilitudinem, qua elongant a veritate, se non esse veritatem sed signa tamen et imaginem veritatis demonstrant.“

<sup>2356</sup> Vgl. 1 Kor 12, 12-31a.

Begriffsverschiebung.<sup>2357</sup> Dogmengeschichtlich noch interessanter ist dann die weitere Erläuterung Hugos von St. Viktor in derselben Sentenz:<sup>2358</sup>

<p>„<i>Veritas ... dicitur res sacramenti respectu speciei panis,</i></p> <p><i>et sacramentum respectu gratiae et amoris ipsius veritatis, id est veri corporis Christi.</i>“</p>	<p>Die Wahrheit wird Sache des Sakraments genannt hinsichtlich der Gestalt des Brotes</p> <p>und Sakrament hinsichtlich der Gnade und Liebe der Wahrheit, d.h. des wahren Leibes Christi.</p>
--	---

In dieser Erläuterung von *veritas* liegt zum ersten Mal in der Dogmengeschichte, wenngleich noch unvollendet, die Bezeichnung des mittleren Begriffs als *res et sacramentum* vor. Die *veritas* ist als wahrer Leib Christi die *res* der bloßen Gestalten und zugleich selbst wieder Zeichen (*sacramentum*) der Liebe und Gnade Christi, die derjenige erhält, der den wahren Leib Christi im Glauben empfängt.<sup>2359</sup> Hugo von St. Viktor hat also die beiden Aspekte des mittleren Begriffs als zwei Relationen zum ersten und zweiten anhand der alten augustinischen Terminologie von *sacramentum* und *res* erklärt. Daraus folgt logisch, daß der mittlere Begriff sowohl *res* bezüglich des ersten Begriffs als auch *sacramentum* in Relation zum nun dritten Begriff ist. Damit kann gezeigt werden, daß der eigentliche Schöpfer des Terminus’ „*res et sacramentum*“ Hugo von St. Viktor ist, wenngleich er ihn selbst noch nicht als Begriff gebraucht, sondern das mittlere Glied lieber mit *veritas* bezeichnen will. Ein Grund dafür, daß Hugo von St. Viktor der Terminus *veritas* für den mittleren Begriff mehr zusagt als die Bezeichnung *res et sacramentum*, dürfte in seiner Sakramentsdefinition liegen, welche für ein *sacramentum* immer ein materielles und sichtbares Element<sup>2360</sup> verlangt. Da der eucharistische Leib Christi diese Bedingungen gerade nicht erfüllt und nur in einem sehr abweichenden, uneigentlichen Sinne „*et sacramentum*“ genannt werden kann, muß Hugo von St. Viktor der Begriff *veritas* treffender und vor allem unproblematischer erschienen sein.<sup>2361</sup>

<sup>2357</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 233f. Bei Augustinus bezeichnete „*corpus mysticum*“ den sakramentalen Leib und „*corpus verum*“ die Kirche als Leib Christi. Diese Begrifflichkeit hat sich im 12. Jahrhundert genau umgekehrt. Jedoch hatte Guitmund von Aversa im 11. Jh. das „*rerum veritate*“ in der Oration vom Quatembersamstag im September noch als „*una ecclesia simus*“ gedeutet; vgl. ebd.

<sup>2358</sup> *De sacramento corporis Christi*; Wilmart, 243.

<sup>2359</sup> Vgl. López-González, *Origen de la expresión*, 105-111.

<sup>2360</sup> *De sacramentis* I, IX, 2; PL 176, 317D: „... *sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum* ...“

<sup>2361</sup> Die spätere Kritik an Hugos Sakramentsdefinition wurde mit dem Argument angeführt, daß die Voraussetzung eines sichtbaren materiellen Elements sich gerade anhand der Eucharistie nicht halten läßt, weil der Leib Christi Sakrament und dennoch unsichtbar ist; vgl. Häring, *Character*, 1956, 193 mit Verweis auf die Hss. Ms. Vat. Lat. 10754, fol. 33, die Hugos Definition deshalb nicht als „*descriptio*“, sondern allenfalls als „*assignatio*“ gelten läßt.

Mit dieser Erkenntnis fällt Licht auf die Entwicklung des Sakramentsbegriffs in der Eucharistielehre der Frühscholastik überhaupt. Vor Hugo von St. Viktor haben wir eine zweifach doppelte Unterscheidung von *sacramentum* und *res*.<sup>2362</sup> Nachdem man im Berengarstreit erkannt hatte, daß sich die Wirklichkeit des *corpus Christi* nicht mehr mit der einfachen Unterscheidung von *sacramentum* und *res* einfangen läßt, hat man zunächst ein doppeltes *sacramentum* und eine doppelte *res* unterschieden.<sup>2363</sup> In der Schule Anselms von Laon findet sich die unmittelbare Vorstufe für Hugo von St. Viktor, denn in den *Sententiae Anselmi* wird Christus als „*et sacramentum et res sacramenti*“ bezeichnet.<sup>2364</sup> Der Leib Christi wird als „in verschiedener Hinsicht sichtbar und unsichtbar“, als *res* des sichtbaren Sakraments einerseits und als *sacramentum* des unsichtbaren Himmelsbrots andererseits bezeichnet.<sup>2365</sup> Hugo von St. Viktor mußte diese Unterscheidung nur aufgreifen und zu *species* und *gratia et amor* in Beziehung setzen. Die Wortwahl, vor allem das *respectu*<sup>2366</sup>, erinnern stark an die Vorlage aus der Schule Anselms; vielleicht lag sie Hugo vor. Hugo von St. Viktor hat dann aus der schwerfälligen Terminologie der Anselmschule, die den Leib Christi als *visibile sacramentum* und *invisibilis res* zugleich bezeichnete<sup>2367</sup>, die Begriffe *visibilis* und *invisibilis* weggelassen und so seinen Dreiklang *species - veritas - virtus* formuliert. Die *veritas* aber wird bereits mit den Worten „*res ... et sacramentum*“ erklärt.

In der Schule von St. Viktor und bei den sich an Hugo von St. Viktor anlehenden Theologen wurde Hugos Terminologie dann zum Ternar *sacramentum tantum - res et sacramentum - res tantum* ausgebaut, wie er sich voll ausgebildet insbesondere in der *Summa sententiarum* findet und wie er für die Eucharistielehre der folgenden Zeit zum terminologischen Standard wurde.<sup>2368</sup> Es läßt sich also folgende Entwicklung sehen:

#### 1. Vor Hugo von St. Viktor, z.B. *Sententiae Anselmi*:

*visibile sacramentum - et visibile sacramentum et invisibilis res - invisibilis panis*

<sup>2362</sup> Vgl. Hödl, *Sacramentum et res*, 162-168. Vgl. ferner: López-González, *Origen de la expresión*, 101-105.

<sup>2363</sup> Vgl. Hödl, *Sacramentum et res*, 169f.

<sup>2364</sup> Anselm von Laon, *Sententiae Anselmi*; Bliemetzrieder, 116.

<sup>2365</sup> Vgl. ebd., 116f.: „*Corpus enim eius, quod diversis respectibus visibile et invisibile dicitur, res est visibilis sacramenti, sacramentum panis coelestis et invisibilis, quo vivunt angeli.*“

<sup>2366</sup> Vgl. ebd. und *De sacramento corporis Christi*; Wilmart, 243.

<sup>2367</sup> In dieser Definition klingt noch an, daß mit „*corpus Christi*“ sowohl der eucharistische Geistleib (daher: „*invisibilis*“), als auch das Sakrament des Kreuzesleibes (daher: „*visibilis*“) gemeint war. Der *corpus*-Begriff war vieldeutig; vgl. Hödl, *Sacramentum et res*, 168.

<sup>2368</sup> Vgl. Odo von Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), *Summa sententiarum VI*; PL 176, 140A. Ebenso: Ps.-Hugo von St. Viktor, *Quaestiones et decisiones in epistulas D. Pauli, q. 85 in ep. I. ad Cor.*; PL 175, 530AB. Zur Bedeutung der Rezeption Hugos von St. Viktor, insbesondere in der „*Summa sententiarum*“ vgl. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 85.

## 2. Hugo von St. Viktor:

*sacramentum* - *veritas* - *res*  
 (= *species panis*) (= *res ... et sacramentum*) (= *gratia et amor*)

3. Nach Hugo von St. Viktor, z.B. *Summa sententiarum*:

*sacramentum tantum* - *res et sacramentum* - *res tantum*

Hugo von St. Viktor hat also bedeutenden Anteil an der Entwicklung dieses Ternars, der in der Hochscholastik dann auf weitere der sieben Sakramente angewandt wurde.<sup>2369</sup>

In seinem Dionysiuskommentar hat Hugo von St. Viktor seine Begrifflichkeit weiterentwickelt. Dort unterscheidet er sichtbare Gestalt (*species visibilis*), Wahrheit des Leibes (*veritas corporis*) und die Kraft der geistlichen Gnade (*virtus gratiae spiritualis*) voneinander.<sup>2370</sup> Neu ist hier vor allem der Begriff *virtus* zur Bezeichnung des dritten Gliedes. Die *virtus* wird hier nicht mit *gratia et amor*, sondern mit *gratia spiritualis* bezeichnet. Neu sind ferner das *visibilis* und *spiritualis*, wobei das *visibilis* aber schon von Anselm von Laon her bekannt ist.

In der von O. Lottin edierten Quaestio mit dem Incipit *In sacramento autem altaris*<sup>2371</sup> ist der Terminus *res et sacramentum* erstmals inhaltlich und zusammenhängend wörtlich formuliert: *Tria considerantur: sacramentum, et simul res et sacramentum, et res tantum.*<sup>2372</sup> Sollte sich die Autorschaft Hugos von St. Viktor für die betreffende Quaestio aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht bestätigen, würde sie verstärkt belegen, was sich bereits aus den zuvor erwähnten, sicher echten Werken Hugos von St. Viktor sagen läßt: Hugo von St. Viktor hat im Laufe seiner theologischen Lehrtätigkeit, aufbauend vor allem auf die Anselmschule, schließlich zu dem Dreiklang *species - veritas - virtus* gefunden, mit dem er das ganze Sakrament der Eucharistie hinsichtlich seiner Zeichenhaftigkeit, realen Wahrheit und Wirkkraft umfassend beschreiben kann. Die in Hugos Hauptwerk *De sacramentis* gebrauchte<sup>2373</sup> Terminologie *species - veritas - virtus* wäre austauschbar mit der anderen, in ihrer zusammenhängenden Formulierung womöglich ebenfalls auf Hugo von St. Viktor zurückgehenden Begrifflichkeit

<sup>2369</sup> Vgl. Hödl, *Sacramentum et res*, 161 u. 170-176. Hödl kannte aber die Sentenz „De sacramento corporis Christi“, die Wilmar edierte, noch nicht und wäre deshalb um das hier Gesagte zu ergänzen. F.-J. Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre*, 203, schreibt die Entwicklung des Ternars, der ausgebildet schon bei Hugo von St. Viktor und seiner Schule vorliegt, der „Hochscholastik“ zu, was bei weitem zu spät angesetzt ist. Immerhin hat schon L. Ott in seinem Grundriß der Dogmatik den Ternar in „die erste Hälfte des 12. Jh.“ richtig datiert; vgl. Ott, *Grundriß der Dogmatik*, 394.

<sup>2370</sup> Vgl. *Expositio II*; PL 175, 952B: „Nam cum unum sit sacramentum, tria ibi discreta proponuntur, species scilicet visibilis, et veritas corporis, et virtus gratiae spiritualis.“ und *De sacramentis II*, VIII, 7; Berndt, 405, 15-16 / PL 176, 466C: „Tria esse in sacramento altaris: panis et vini speciem, corporis Christi veritatem, gratiam spirituale.“

<sup>2371</sup> Lottin, *Questions inédites* (1960), 43.

<sup>2372</sup> *De sacramento autem altaris*; Lottin, ebd., 43.

<sup>2373</sup> Vgl. *De sacramentis II*, VIII, 7; Berndt, 405, 17-18 / PL 176, 466C par. *Expositio II*; PL 175, 952B.

*sacramentum tantum – (et) res et sacramentum – res tantum*. Die Tatsache, daß der in dieser Terminologie ausgebildete Ternar in Hugos Haupt- und Spätwerk *De sacramentis* jedoch nicht nachzuweisen ist, läßt aus begriffsgeschichtlicher Sicht erhebliche Zweifel an der Authentizität der genannten Quaestio mit dem Incipit *In sacramento autem altaris* als berechtigt erscheinen, so daß der Ternar in der Terminologie *sacramentum tantum – res et sacramentum – res tantum*, auf sichere Quellen gestützt, später als Hugo von St. Viktor zu datieren ist.

Auch die Hochscholastik hat diese Dreiteilung nicht mehr weiter verfeinert, jedoch über die Eucharistielehre hinaus in die allgemeine Sakramentenlehre aufgenommen. Die Tatsache, daß Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk den Terminus *sacramentum* nicht mehr mit in die Definition einer der drei Teilaspekte aufnimmt, hat programmatische Bedeutung, weil er so die Einheit des Sakraments besser betonen kann: „*unum sit sacramentum*“<sup>2374</sup>.

#### 5.4.2.2. Die Bedeutung der *Species*

Im Zuge der Erörterung der allgemeinen Bildtheorie Hugos von St. Viktor ist bereits deutlich geworden, daß die Sakramente für die große heilsgeschichtliche Aufgabe der Zurückführung des gefallenem Menschengeschlechts zum Schöpfer eine *similitudo* zum Bezeichneten haben müssen, so daß sie vom *oculus rationis*, das durch die Erbsünde getrübt ist, im *simulacrum naturae* als Zeichen erkannt werden können, damit sich dem Menschen in erkenntnismäßigem Aufstieg das *simulacrum gratiae* erschließt. Nach der Definition der Sakramente als Gnadengefäße müssen alle Sakramente, besonders diejenigen der Zeit der Gnade, als Zeichen eine Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten aufweisen, um als Medizingefäße auch heilspädagogisch geeignet zu sein. Diese Ähnlichkeit ist in der Schöpfung begründet<sup>2375</sup>, die Gott als Schöpfer und Erlöser schon auf die Erlösung hin geschaffen hatte.<sup>2376</sup> Bereits beim Betrachten der „sichtbaren Form, die zweierlei enthält: Gestalten und Farben“<sup>2377</sup>, so Hugos Definition der *species*, wird der Mensch durch seinen privilegiertesten Sinn, den Sehsinn, zur Bewunderung der Schönheit der einzelnen Gestalten geführt, in der sich immer bereits das wunderbare Licht der Weisheit Gottes spiegelt.<sup>2378</sup>

In seinem Psalmenkommentar stellt Hugo von St. Viktor fest, daß eine grundsätzliche Ähnlichkeit (*aliqua similitudo*) zwischen leiblicher und geistiger

<sup>2374</sup> De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405, 17 / PL 176, 466C.

<sup>2375</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 15 / PL 176, 318C: „Ipsa similitudo ex creatione est.“

<sup>2376</sup> Vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 165.

<sup>2377</sup> De tribus diebus IX; Poirel, 22, 329-330: „Species est forma visibilis, quae continet duo: figuras et colores. Figurae autem rerum multis modis apparent mirabiles.“

<sup>2378</sup> Vgl. De tribus diebus IV; Poirel 8, 78-82: „Quamvis multis ac variis modis creaturarum pulchritudo perfecta sit, quattuor tamen praecipue sunt, in quibus omnis earundem decor consistit, hoc est in situ, in motu, in specie, in qualitate. Quae quidem si quis investigare sufficeret, mirabilem in eis sapientiae Dei lucem inveniret.“

Speise existiert.<sup>2379</sup> Wie die Speise des Leibes mit ihrem Geschmack den Gaumen erfreut, mit ihrer Nährkraft die Natur erhält und mit ihrem Gewicht den Magen beschwert, so erfreut die geistige Speise, etwa das Wort Gottes, den Gaumen des Herzens mit dem Wohlgeschmack innerlicher Süßigkeit, sie stärkt die Seele mit der Übung der Tugend, beschwert jedoch das Herz mit der dazu erforderlichen Mühe.<sup>2380</sup> Eine Unähnlichkeit zwischen beiden Speisen besteht allerdings darin, daß der Magen vom Essen bald genug hat, was die Freude am Geschmack der Speisen begrenzt, während das Herz die Freude am Geschmack geistiger Süßigkeit ohne Ekel fortsetzen kann, jedoch von der geistigen Speise nicht vollständig gesättigt werden kann.<sup>2381</sup>

Diese *similitudo ex creatione* müßte sich in höchstem Maße natürlich bei dem Sakrament finden lassen, das alle anderen heiligt, nämlich der Eucharistie. Bei ihr ist allerdings das zu Bezeichnende ein Zweifaches: *veritas* und *virtus*. Im achten Kapitel des Eucharistietraktats erläutert Hugo von St. Viktor, warum Christus seinen Leib unter den Gestalten von Brot und Wein gereicht hat. Dafür gibt es zwei Gründe. Als ersten nennt Hugo von St. Viktor das Motiv der Furcht vor dem Fleischessen, das sich schon bei Paschasius Radbertus findet und das nach dem Berengarstreit in fast keinem Eucharistietraktat fehlt.<sup>2382</sup> Das Motiv besagt auf die Frage, warum Christus seinen Leib nicht in der Gestalt von Fleisch reiche, daß dies unangemessen sei, weil wir uns fürchten würden, Menschenfleisch zu essen, und weil so das Verdienst des Glaubens größer sei.<sup>2383</sup> Von diesen beiden Argumenten bringt Hugo von St. Viktor nur das erste.

<sup>2379</sup> Vgl. Adnot. in Psalmos 78; PL 177, 631B: „Et tamen aliqua similitudo est inter cibus ventris et cibus mentis.“

<sup>2380</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 631C-632A: „Cibus corporalis tria habet in se, saporem, nutrimentum, massam. Sapor delectat, nutrimentum sustentat, massa onerat. Sapor ad palatum pertinet, nutrimentum ad naturam, massa ad miseriam. Gula percipit saporem, stomachus nutrimentum et massam, alterum ad refectionem, alterum ad gravamen. ... Habet quippe spiritualis cibus, id est verbum Dei, similiter saporem suum, qui fauces spirituales delectat, nutrimentum suum, quod substantiam spiritualem pascit et vegetat. Habet etiam massam suam, quae infirmitatem quodammodo premit et gravat. Foces spirituales dicimus palatum cordis. Sapor verbi Dei est gustus internae dulcedinis. Anima autem, ipsa est substantia spiritualis. Nutrimentum verbi Dei est exercitium virtutis, massa vero pondus laboris.“

<sup>2381</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 631C-632A: „In stomacho autem fames satietatem recipit, quia ibi appetitus edendi certam mensuram habet et delectatio finem. ... Sapor ille internae dulcedinis sine fastidio sumitur, quasi de quodam spiritualis cibi gustu fauces cordis delectationem percipiunt, sed saturari non possunt.“

<sup>2382</sup> Vgl. Paschasius Radbertus, Liber de corpore et sanguine Domini XIII; PL 120, 1315: „Nihil enim in eo rationabilius, ut quia nos iam similitudinem mortis eius in baptismo accepimus, similitudinem quoque carnis eius sumamus, et similitudinem pretiosi sanguinis potemus, ita ut veritas non desit in sacramento, et ridiculum nullum fiat paganus, quod cruorem occisi hominis bibamus.“ Vgl. ferner für Lanfrank u.a.: Auer, Sakrament der Liebe, 39f.

<sup>2383</sup> Vgl. ebd., 39f. u. 69 (für Gregor v. Bergamo). Ähnlich argumentierte auch schon Augustinus; vgl. Schlette, Eucharistielehre, 166.

Er hatte diesen Gedanken schon früher in einer Sentenz mit dem Incipit *Dominus Jesus Christus, ut ostenderet* formuliert und konnte auf diese bei der Abfassung des Eucharistietraktats zurückgreifen, wie die folgende Synopse zeigt.<sup>2384</sup>

**Miscellanea I, 34**<sup>2385</sup>

„*Dominus Jesus Christus, ut ostenderet divinitatem suam refectionem esse animarum nostrarum, carnem suam in cibum nobis proposuit, et rursus, ne illam horreret sumptionem humana infirmitas, consueti edulii specie illam velavit.*“

**De sacramentis II, VIII, 8**<sup>2386</sup>

„*Voluit enim sapientia Dei, quae se per visibilia manifestat ostendere quoniam ipsa animarum cibus et refectio est, et propterea carnem assumptam in edulium proposuit, ut per cibum carnis ad gustum invitaret divinitatis. Sed ne rursus humana infirmitas contactum carnis in assumptione horreret, consueti et principalis edulii specie illam velavit.*“

Während die in den *Miscellanea* überlieferte Sentenz das klassische Motiv von der Furcht des Fleischessens aufweist, hat Hugo von St. Viktor dieses in *De sacramentis* um einige ihm wichtige Gedanken erweitert: Durch die Nennung der *sapientia Dei* weist er darauf hin, daß die Einsetzung des Sakraments in den Gestalten von Brot und Wein vom Schöpfer in weiser Voraussetzung geplant ist, um durch die sichtbaren Dinge (*per visibilia*) dem gefallenem Menschen das unsichtbare Heil, die Seelenspeise (*animarum refectio*) zu zeigen.<sup>2387</sup> In diesem Satz verdichtet sich geradezu Hugos heilsgeschichtliche Symbolik.<sup>2388</sup> Mit dem Begriff *caro assumpta* ist der Zusammenhang von Inkarnation und Eucharistie angedeutet. Der Begriff *gustus divinitatis* verweist auf die ps.-dionysische Idee von der Teilhabe an Gott, und das Motiv des Verkostens schließlich ist eine vielgebrauchte Metapher in Hugos Mystik.<sup>2389</sup>

<sup>2384</sup> Schlette, Eucharistielehre, 166, meint, diese Sentenz später als „De sacramentis“ datieren zu sollen, da die Sprache präziser sei. Die Argumente Van der Eyndes für eine Datierung vor dem Dionysiuskommentar sind jedoch überzeugender; vgl. Van der Eynde, Essai sur la succession, 158f. u. 214.

<sup>2385</sup> Misc. I, 34; PL 177, 492C.

<sup>2386</sup> De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406, 15-19 / PL 176, 467B.

<sup>2387</sup> Zur Deutung der „sapientia“ als „sursum panis“ vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 166. Dieser Vergleich ist zwar interessant, hier aber dürfte Hugo von St. Viktor eher auf die Weisheit Gottes als des „creator et salvator“ angespielt haben.

<sup>2388</sup> Deshalb ist die Datierung Schlettes, Die Eucharistielehre, 166, auch aus inneren Gründen abzulehnen.

<sup>2389</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 282 / Müller, 25 / PL 176, 970C: „Venit non ut totum infundat se, sed ut ad gustandum praebet se ... non plenitudinem exhibet perfectae satietatis.“ Hier stellt Hugo von St. Viktor Christus als Bräutigam dar, der zur Seele kommt, nicht um sich ganz zu ergießen, sondern um sich zum Kosten darzubieten. Vgl. Müller, Zur Mystik Hugos, 180f.

Der zweite Grund, warum Christus unter der Gestalt von Brot und Wein empfangen wird, deutet sich in der Wendung *consueti et principalis edulii* an. Brot und Wein sind zwar gewöhnliche Speisen, sie sind es jedoch in einem solchen Maß, daß sie als Bild für Speise überhaupt stehen. Hugo von St. Viktor betont, daß Brot und Wein in der Schöpfungsordnung vorzügliche Zeichen für Speise und Trank sind<sup>2390</sup>, so daß sie als Zeichen für vollständige Sättigung geeignet sind.<sup>2391</sup> Wenn Hugo von St. Viktor sagt, daß eine vollständige *refectio* aus Speise und Trank besteht, bringt er damit auch zumindest die Angemessenheit der Kommunion unter beiden Gestalten zum Ausdruck, sofern es ihren Zeichencharakter betrifft.<sup>2392</sup>

Die Idee, daß der Leib Christi die Erlösung des Leibes, das Blut Christi aber die Erlösung der Seele bewirke, findet sich lediglich in der hinsichtlich ihrer Authentizität zweifelhaften Sentenz *In sacramento autem altaris*<sup>2393</sup> sowie in einem ps.-hugonischen Pauluskommentar.<sup>2394</sup> Von der Klärung der Autorschaft der genannten Sentenz hängt deshalb ab, ob Hugo von St. Viktor diesen Gedanken rezipierte, oder ob er ihm zu symbolistisch erschienen sein mag.

Erwähnt sei schließlich noch, daß Hugo von St. Viktor zwei in diesem Zusammenhang häufig anzutreffende biblische Motive nicht erwähnt: zum einen die sogenannte Körnersymbolik, daß das aus vielen Körnern bereitete Brot die Einheit der Kommunizierenden und der Kirche darstelle. Das ist deshalb auffällig, weil Augustinus dieses Bild oft gebraucht hat und Hugo von St. Viktor es gekannt haben mußte.<sup>2395</sup> Zum anderen verzichtet Hugo von St. Viktor auf die Erwähnung des

---

<sup>2390</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406, 24 / PL 176, 467C: „... cibi autem et potus panis et vinum principalis substantia est.“

<sup>2391</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 406, 22-24 / PL 176, 467C: „Proponitur igitur species panis et vini, ut doceatur plena et perfecta refectio esse in sumptione corporis et sanguinis Christi, ex divinitate Christi. Plena autem refectio cibus et potus est.“

<sup>2392</sup> Vgl. ebd. Über die Frage nach der Ansicht Hugos von St. Viktor über die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten kann daraus freilich nichts abgeleitet werden. Ihre Angemessenheit kommt aber zum Ausdruck. Zur erstmals bei Anselm von Laon begründeten Gegenwart Christi auch unter nur einer Gestalt (Konkomitanzlehre), äußert sich Hugo nicht, da ihm Anselms Deutung des Blutes als Sitz der Seele nicht geläufig ist. Vgl. Anselm von Laon, De corpore et sanguine Domini; PL 159, 255AB.

<sup>2393</sup> Vgl. In sacramento autem altaris; Lottin, Questions inédits (1960), 44: „Quae ergo necessitas hoc sacramentum in duplici specie conferri? Ut duplex tuitio, scilicet corporis et animae, signaretur dari per illud: in sacramento corporis tuitio corporis contra motus illicitos; in sacramento sanguinis, qui animam significat, tuitio animae contra temptationes diabolicas, ut possit resistere spiritualibus nequitiis.“

<sup>2394</sup> Vgl. Ps.-Hugo von St. Viktor, Quaestiones et decisiones in epistolas D. Pauli, Super epistolam I. ad Corinthios q. 89; PL 175, 530D-531A: „Item quaeritur: cum totus Christus sumatur sub utraque specie, quare non sub una tantum, sed sub duplici sumatur? Solutio. Ideo sub duabus speciebus, ut ostendatur, quod totum hominem assumpsit, ut totum hominem sanaret; corpus enim propter corpus, animam propter animam assumpsit, et panis in carnem, et vinum in sanguinem mutatur. Ideo utique sub duabus speciebus sumitur, ut animae et corporis in Christo susceptio, et utriusque liberatio in nobis significetur.“

<sup>2395</sup> Vgl. für Augustinus: Gessel, Eucharistische Gemeinschaft, 183f.



johanneischen Herrenwortes „Ich bin das Brot des Lebens“<sup>2396</sup> zur Begründung der Eignung der Gestalten. Er spielt auf dieses Motiv jedoch in anderen Schriften an.<sup>2397</sup>

Im Eucharistietraktat legt er den Schwerpunkt aber nicht auf allegorische Deutungen, sondern auf die in der Schöpfungsordnung durch Gottes Weisheit grundgelegte Möglichkeit, durch geeignete sichtbare Zeichen die Menschen zum Verkosten der Gottheit einzuladen; daher auch die Einfügung der Wendung *per visibilia*, womit auf die heilsgeschichtliche *reductio* vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hingewiesen wird. Der Rest des achten Kapitels stellt die Entfaltung dieser heilsgeschichtlichen Bedeutung der Zeichenhaftigkeit des Sakraments dar. Seine heilspädagogische Bedeutung liegt darin, daß beim Anblick der sichtbaren Speise der Sinn angesprochen wird, da er etwas Gewöhnliches empfängt, zugleich aber auch der Glaube aufgebaut wird, weil der Empfänger in der Gestalt mehr anerkennt, als er sieht, nämlich Leib und Blut Christi als *perfecta refectio*.<sup>2398</sup> Vollkommene Speise kann Christus aber nur wegen seiner Gottheit sein. So führt der Erkenntnisgang von der sichtbaren Gestalt schließlich zur Erkenntnis der Gottheit Christi.<sup>2399</sup>

Damit ist der Zeichencharakter der Eucharistie jedoch noch nicht erschöpft, weil der Empfang des Leibes und Blutes Christi wiederum hingerichtet ist auf die geistliche Wirkung (*effectus spiritualis*)<sup>2400</sup>, die im Empfang der Gnade und der Teilhabe an Christus in seiner Gottheit besteht. Die sichtbare *species* weist demnach sowohl auf die *veritas* des Leibes und Blutes Christi hin als auch auf die geistliche Gnade, die das Sakrament dem Empfänger vermittelt, und welche die letztlich bezeichnete, „ewige Erfrischung“ ist.<sup>2401</sup>

### 5.4.3. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie

Nach der Betrachtung des Zeichencharakters, die erkenntnismäßig von der sichtbaren *species* ausging, kommen wir zur eigentlichen Streitfrage in den

<sup>2396</sup> Joh 6, 48.

<sup>2397</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 166f. bringt mehrere Beispiele: In seiner Schrift „De vanitate mundi“ deutet Hugo von St. Viktor das Wort „Bethlehem“ etymologisch mit dem „Brot des Himmels“ (vgl. De vanitate mundi IV; PL 176, 734A). Im möglicherweise nicht authentischen Klageliedkommentar (Adnot. in Threnos; PL 175, 289B; vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis) wird Christus als Speise beschrieben, die von den Seinen genossen wird.

<sup>2398</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406, 20-23 / PL 176, 467C: „Fovetur enim sensus in uno dum solita tantum et consueta percipit. Aedificatur autem fides in altero, dum in eo, quod videt, quale sit illud quod non videt agnoscit. Proponitur igitur species panis et vini, ut doceatur plena et perfecta refectio esse in sumptione corporis et sanguinis Christi.“

<sup>2399</sup> Vgl. ebd.

<sup>2400</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 406, 27-28 / PL 176, 467C ebd.: „Quae tamen corporis et sanguinis sumptio, quia sola sine spiritali effectu salutem non conferat.“ Hugo von St. Viktor begründet dies mit einem Herrenwort aus Joh 6,63. Vgl. ebd.; Berndt, 406, 28 / PL 176, 467C: „Ipse idem salvator manifestat, dicens: Caro nihil prodest. Spiritus est, qui vivificat.“

<sup>2401</sup> Die „veritas“ nennt Hugo von St. Viktor in „De sacramentis“ allerdings nicht „sacramentum“, sondern „causa“ der geistlichen Teilhabe. Vgl. De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 407, 4 / PL 176, 467D.

Auseinandersetzungen um Berengar von Tours, nämlich der Frage nach der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, der Realpräsenz also, und nach der dafür ursächlichen konsekratorischen Handlung, durch welche die Wesensverwandlung bewirkt wird. Die Frage nach der Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi und dem „Wie“ des Zustandekommens dieser Gegenwart gehörte zur Zeit Hugos von St. Viktor schon zum Standard systematischer Abhandlungen über die Eucharistie<sup>2402</sup>, nachdem die gewonnenen Gewißheiten aus dieser Fragestellung sich auch in der eucharistischen Liturgie seit Mitte des 11. Jahrhunderts darin Ausdruck verschafft hatten, daß sich, zuerst in den Klöstern, die Gewohnheit durchsetzte, vor dem „Allerheiligsten“ das Knie zu beugen und es zu inzensieren<sup>2403</sup>, während sich die nach der Konsekration erfolgende Elevation der Hostie erst am Ende des 12. Jahrhunderts durchsetzte.<sup>2404</sup>

#### 5.4.3.1. Die Wahrheit des Sakraments: *corpus verum*

Daß unter den Gestalten von Brot und Wein derselbe Leib Christi real gegenwärtig ist, den Christus auch von der Inkarnation bis zum Tod angenommen hat, steht für Hugo von St. Viktor als Glaubenswahrheit unverrückbar fest. Er bringt dies mit der Terminologie *veritas / verum corpus* zum Ausdruck, die seit dem Ende des 11. Jahrhunderts ein Ausweis für die rechtgläubige, antiberengarianisch-realistische Haltung geworden war.<sup>2405</sup> Die Begründung für diese Haltung erfolgt bei Hugo von St. Viktor nicht durch positiven Aufweis, auch nicht per Frageverbot, sondern in apologetischer Weise durch die Widerlegung der symbolistischen Lehren Berengars.<sup>2406</sup>

Daß Hugo von St. Viktor diese Widerlegung im Dionysiuskommentar vornimmt, ist bemerkenswert, denn Berengar hatte seinen Symbolismus neben Augustinus auch mit Ps.-Dionysius untermauert.<sup>2407</sup> Hugo von St. Viktor, der es als erster Theologe

<sup>2402</sup> Vgl. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 24-26.

<sup>2403</sup> Vgl. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, 17.

<sup>2404</sup> Noch später und langsamer setzte sich die Elevation des Kelches durch; vgl. Browe, ebd., 28-48.

<sup>2405</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum*, Eucharistie und Kirche, 259-268. Wenn Hugo von St. Viktor in der Sentenz „De sacramento corporis Christi“ von der „res sacramenti“ als „res veritatis“ spricht, dann ist damit der Begriff „veritas“ dem mittleren Glied reserviert. Damit kann die nachberengarianische Begriffsverschiebung mit Hugo von St. Viktor als vollendet gelten; vgl. De Lubac, *Corpus mysticum*, Eucharistie und Kirche, 262f. Nirgends benennt Hugo das dritte Glied mit dem Begriff „veritas“. Zur Begriffsgeschichte von „corpus verum“ in der Eucharistielehre der Vorscholastik vgl. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 15-24.

<sup>2406</sup> Inwieweit Hugo von St. Viktor mit seiner Verteidigung der realen Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie die Irrlehren der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts umherziehenden Armutsbewegten oder Wanderprediger, der „haeretici“, treffen wollte, bleibt spekulativ, da er sich nicht direkt gegen diese richtet. Zu den Thesen der „haeretici“ am Beispiel des Peter von Bruys vgl. Berndt, Die „structura Ecclesiae“, 33-35.

<sup>2407</sup> Eine dogmengeschichtliche Übersicht zum 2. Abendmahlsstreit (dem sog. „Berengarstreit“) bietet Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 19-24.

seit dem 9. Jahrhundert wieder unternommen hat, Ps.-Dionysius zu kommentieren, muß dies gewußt haben. Anders wäre nicht zu erklären, warum er eine ausführliche Widerlegung Berengars ausgerechnet im Dionysiuskommentar geschrieben oder ihm eingefügt hat.<sup>2408</sup> Berengar lag das ps.-dionysische Werk *De caelesti hierarchia* in der Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena vor. Der entscheidende Satz im Kontext der Ähnlichkeit der Dinge mit den himmlischen Hierarchien lautet darin: „Unser menschliches Denken kann sich nicht direkt zu jener Nachgestaltung und geistigen ... Schau der himmlischen Hierarchien aufschwingen, wenn es sich nicht vorher der ihm gemäßen Führung durch konkrete Vorstellungen bediente und sich die sichtbaren Schönheiten als Abbildungen der unsichtbaren Harmonie bewußt machte und ... als Abbild des harmonisch geordneten Verhältnisses zu allem von Gott Ausgehenden die Ordnungen der Gliederungen hier unten und als Abbild der Teilhabe an Jesus die Teilhabe an der göttlichen Eucharistie ...“<sup>2409</sup>

Scotus Eriugena selbst hat diese Stelle in seinem Dionysiuskommentar eindeutig symbolistisch gedeutet. Das Wesen der Eucharistie liegt für ihn in ihrer Funktion als Symbol für etwas Geistiges.<sup>2410</sup> Berengar von Tours konnte sich für seine Eucharistieauffassung also zurecht ausdrücklich auf Scotus Eriugena berufen.<sup>2411</sup>

Hugo von St. Viktor nimmt diese Interpretation Berengars zum Anlaß, dessen gesamten Symbolismus zu beurteilen, besser gesagt, zu verurteilen.<sup>2412</sup> Es dürfte in Hugos Gesamtwerk kaum eine Stelle geben, an der er sich mit solch scharfen Worten gegen die Lehre eines anderen Theologen wendet. Er spricht von

<sup>2408</sup> Zu den literarkritischen Fragen siehe oben Kap. 5.1.1.

<sup>2409</sup> Joannes Scotus Eriugena, Sancti Dionysii Areopagitae liber primus de caelesti hierarchia; PL 122, 1039AB: „Quoniam neque possibile est nostro animo ad non materialem illam ascendere coelestium hierarchiarum, et imitationem, et contemplationem, nisi ea, quae secundum ipsum est, materiali manducatione utatur. Visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imaginationes arbitrans, et sensibiles suavitates figuras invisibilis distributionis, et immaterialis luculentiae imaginem materialia lumina, et secundum intellectum contemplativae plenitudinis discursas sacras disciplinas, et adunati ad divina, et ordinati habitus earum, quae hic sunt, dispositionum, ordines, et Jesu participationis ipsam divinissimae Eucharistiae assumptionem, et quaecunque alia coelestibus quidem essentiis super mundanae, nobis vero symbolice tradita sunt.“ (Übersetzung nach Heil, Ps.-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie, 29).

<sup>2410</sup> Vgl. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 134-136 und Kleineidam, Literargeschichtliche Bemerkungen, 565. Geiselman, ebd., 135, weist darauf hin, daß viele Schriften eucharistischer Thematik von Scotus Eriugena als Opfer des Berengarstreits verlorengegangen sein dürften. Die entscheidende Stelle mit symbolistischer Interpretation des Ps.-Dionysius Areopagita findet sich in: Johannes Scotus Eriugena, Expositiones in ierarchiam coelestem I; CChr.CM 31, 17, 584-589: „Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter seipsam volunt asserere, dum clarissime tuba praefata clamat, non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter seipsa inventa ...“ Die Eucharistie bleibt wesentlich „sensibile symbolum“; vgl. ebd.; CChr.CM 31, 17, 596-604: „Ac brevi sententia beatus Dionysius docet nos incunctanter, non solum humanos animos adhuc in carne detentos per sensibilia symbola, verum etiam angelicos intellectus omni carnali gravitate absolutos per invisibiles significationes quas theophanias nominat, ipsam veritatem cognoscere, quoniam per seipsam nulli creature, seu rationabili seu intelligibili, comprehensibilis est, super omnem sensum et intellectum exaltata, omni visibili et invisibili creatura remota.“

<sup>2411</sup> Vgl. Kleineidam, Literargeschichtliche Bemerkungen, 565.

<sup>2412</sup> Vgl. Roques, Connaissance de Dieu, 229-232.

Irrtum, Fallstrick des Irrtums, bezichtigt Berengar und seine Anhänger, der Lüge statt der Wahrheit zu dienen und wirft ihnen vor, die heiligen Schriften nicht mit gebührender Intelligenz zu erörtern.<sup>2413</sup> Da Hugo von St. Viktor in den Begriff *sacra scriptura* oder *divina scriptura* auch die Väterschriften mit einschließt, ist der Schriftbegriff und der Vorwurf der Falschauslegung an die Berengarianer insbesondere auf die hier auszulegende Schrift des Ps.-Dionysius Areopagita bezogen.<sup>2414</sup> Ferner wirft Hugo von St. Viktor den Gegnern vor, in den Heiligen Schriften weder die gesunde Interpretation einzuhalten, noch die Sakramente Gottes rechten und demütigen Glaubens anzunehmen.<sup>2415</sup> Es ist wichtig zu sehen, wie Hugo von St. Viktor hier den Schriftbeweis über das bloße demütige Glauben stellt, vom Schriftbeweis aber verlangt, daß er mit gebührender Intelligenz erfolgt.<sup>2416</sup> Hugo von St. Viktor sagt auch, wie die Schriften *convenienter* auszulegen sind, nämlich so, daß man nicht seine eigene Meinung vorzieht, sondern sich an den Glauben (*fides*) hält.<sup>2417</sup> Da dieser aber die reale Gegenwart Christi im Sakrament impliziert, können auch die heiligen Schriften nichts anderes sagen.<sup>2418</sup> Nach diesem Prinzip werden die Gegner widerlegt.

Berengar und seine Anhänger behaupten, Hugos Worten im Dionysiuskommentar zufolge, „im Sakrament des Altares sei nicht die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi, sondern nur ein Bild davon sowie äußere Erscheinung und Gestalt.“<sup>2419</sup> Sie begründeten dies mit Aussagen der Schrift, daß die Eucharistie Abbild (*imago*) dessen sei, was in der Teilhabe an Jesus empfangen wird.<sup>2420</sup> So wie Hugo von St. Viktor hier seine Gegner beschreibt, leugnen sie das mittlere Glied, die *veritas corporis Christi* völlig und sehen in der sichtbaren Gestalt allein das Abbild der geistlichen Gnade. Daß die *species* indirekt ein Bild der geistlichen Gnade ist, leugnet natürlich auch Hugo von St. Viktor nicht. In seiner Apologie sucht er aber nun aufzuweisen, daß die Wahrheit des Leibes Christi Abbild (*similitudo, imago,*

<sup>2413</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 951C.

<sup>2414</sup> Vgl. De scripturis I-II; PL 175, 9A-11D. Die ps.-dionysischen Schriften galten im 12. Jh. allgemein als echt.

<sup>2415</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 951C: „Qui profecto in hunc erroris laqueum non inciderent, si vel sacramenta Dei recta, et humili fide suscipere, vel Scripturas sacras convenienti intelligentia tractarent. Nunc autem, quia in sacramentis Dei sensum suum fidei praeferunt, et in Scripturis sacris sanam interpretationem formam tenere contemnunt, fit ut ipse sermo veritatis amplius eos caligare faciat, dum non recte intellectus errorem pro veritate ministrat.“

<sup>2416</sup> Vgl. ebd.

<sup>2417</sup> Vgl. ebd.

<sup>2418</sup> Dieses hermeneutische Prinzip ist für die gesamte Scholastik wie für die Neuscholastik als Formen der Theologie in Gestalt der Autorität charakteristisch. Da die „fides“ feststeht und in den Sakramenten keine Unordnung herrschen kann, ist folgerichtig die Verkehrtheit bei den schlechten Auslegern zu suchen. Vgl. Expositio II; PL 175, 951: „Quod tamen Scripturae vitium non est, sed legentium et non intelligentium caecitas; neque sacramentorum Dei confusio, sed praesumentium pravitas.“

<sup>2419</sup> Expositio II; PL 175, 951BC: „Sane hic notandum, quod quidam ex hoc loco munimentum erroris sui dicere putaverunt, dicentes in sacramento altaris veritatem corporis et sanguinis Christi non esse, sed imaginem illius tantum et figuram.“

<sup>2420</sup> Vgl. ebd.: „propterea quia Scriptura dicit, id quod in eucharistia altaris sumitur, imaginem esse illius quod in participatione Jesu percipitur.“

*figura*) der geistlichen Gnade<sup>2421</sup> und zugleich wahrer Leib Christi sei. Er will also beweisen, daß das mittlere Glied *similitudo et veritas* sein kann. Es geht dabei aber nur um den rationalen Beweis der Möglichkeit. Daß es wirklich so ist, steht für Hugo von St. Viktor als Glaubenswahrheit ohnehin fest. Den Nachweis führt er mit Hilfe der Schriftstelle 1 Petr 2,21: „*Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius.*“<sup>2422</sup> Den Begriff *exemplum* setzt Hugo zuvor mit den anderen Bildbegriffen *figura*, *imago*, *similitudo* und *sacramentum* gleich und folgert unter Heranziehung von Röm 4,25, daß es keinen Widerspruch darstelle, wenn der Tod Christi ein Beispiel (*exemplum*) dafür ist, daß wir den Sünden sterben sollen, und zugleich eine geschichtliche Wahrheit (*veritas*).<sup>2423</sup> Damit ist bewiesen, daß es möglich ist, daß irgendetwas zugleich *similitudo* und *veritas* ist, wenngleich in verschiedener Hinsicht.<sup>2424</sup> Auf den eucharistischen Leib Christi angewandt bedeutet das, daß er zugleich *similitudo* und *veritas* sein kann, jedoch in je verschiedener Hinsicht.<sup>2425</sup>

Zwei Punkte sind an diesem Gedankengang bedeutsam: Einmal der Charakter eines bloßen Möglichkeitsbeweises. Hugo von St. Viktor setzt sich nicht mit dem Glauben oder Unglauben seiner Gegner auseinander, sondern mit deren theologischer Argumentation. Er kritisiert nicht den Unglauben der Gegner, sondern ihren falschen Vernunftgebrauch, der durch verkehrte Schriftauslegung den Zugang zum Glauben versperrt. Weil sie keine *intelligentia conveniens* besitzen, verachten sie die *sana interpretatio*.<sup>2426</sup> Darum begegnet ihnen Hugo von St. Viktor nicht mit Glaubensapellen oder Denkverböten, die bei anderen Gegnern Berengars nicht selten waren, sondern mit einem rationalen Beweisgang, der aber nicht mehr sein kann als ein Beweis für die Möglichkeit der realen Gegenwart Christi.<sup>2427</sup> Man sieht

<sup>2421</sup> In der Terminologie des Dionysiuskommentars wird in Anlehnung an den ps.-dionysischen Text das dritte Glied auch als „*participatio Jesu*“ bezeichnet.

<sup>2422</sup> Vgl. *Expositio II*; PL 175, 952A.

<sup>2423</sup> Auch für die Auferstehung Christi zeigt Hugo von St. Viktor, daß sie zugleich „*exemplum*“ und „*veritas*“ ist; vgl. ebd.: „*Ergo mors Christi exemplum fuit ut peccato moriamur, et resurrectio eius exemplum fuit ut iustitiae vivamus. Nunquid ideo veritas non fuit? Ergo Christus vere mortuus non est, et vere non surrexit, si mors eius, vel resurrectio vera non fuit? Absit!*“

Daß die Schrift irrtumsfrei ist, steht für Hugo so fraglos fest wie für seine Gegner, so daß das Argument in diesem Rahmen stichhaltig ist.

<sup>2424</sup> Vgl. ebd.: „*Quare ergo sacramentum altaris similitudo esse non potest, et veritas? In alio quidem similitudo, et in alio veritas.*“

<sup>2425</sup> Vgl. ebd.

<sup>2426</sup> Vgl. ebd.; PL 175, 951: „*Qui profecto in hunc erroris laqueum non inciderent, si vel sacramenta Dei recta et humili fide susciperent, vel scripturas sacras convenienti intelligentia tractarent. Nunc autem, quia in sacramentis Dei sensum suum fidei praeferunt, et in Scripturis sacris sanam interpretationis formam tenere contemnunt, fit ut ipse sermo veritatis amplius eos caligare faciat, dum non recte intellectus errorem pro veritate ministrat.*“ Par. *De sacramentis II*, VIII, 6; Berndt 404, 23-28 / PL 176, 465D.

<sup>2427</sup> Schlette, *Die Eucharistielehre*, 168f., leitet aus dem Beweisgang Hugos ab, „daß es eine Mehrschichtigkeit des Seins gibt“. Der Begriff „Mehrschichtigkeit des Seins“ trifft gut die ontologische Ausrichtung von Hugos Bildtheorie. Schlette scheint jedoch nicht gesehen zu haben, daß Hugo von St. Viktor hier lediglich einen Beweis der Möglichkeit der Realpräsenz beziehungsweise der Möglichkeit des eucharistischen Leibes, zugleich Bild und Wahrheit zu sein, führt. Deshalb bleibt Schlettes Behauptung, „der Begriff einer leeren ‚*figura*‘, die lediglich Zeichen

hierbei, wie gut Hugo von St. Viktor die Grenzen und Möglichkeiten der *ratio* kennt und sie anwendet.<sup>2428</sup> Diese Klarheit des Denkens führt Hugo von St. Viktor andererseits dazu, die Behauptung der Berengarianer, die Eucharistie sei Symbol oder Bild, nicht rundweg abzuweisen, sondern das Richtige im Falschen durchaus anzuerkennen, zugleich aber darzulegen, daß sie nicht nur Symbol und Bild, sondern durchaus auch in anderer Hinsicht Wahrheit sein kann.

Es besteht die Gelegenheit, an dieser Stelle den Eucharistieexkurs im Dionysiuskommentar noch als Ganzes zu betrachten und seinen Gedankengang zu bewerten. Hugo von St. Viktor hat diesen ja fast unverändert in den Eucharistietraktat seines Hauptwerks *De sacramentis* aufgenommen und dort in drei Kapitel eingeteilt. Diese Einteilung hat einen Sinn, denn im ersten Teil beweist Hugo von St. Viktor, wie eben dargestellt, ausgehend vom Symbolismus Berengars die Möglichkeit der Existenz des eucharistischen Leibes Christi als Zeichen und Wahrheit. Damit ist der rationale Grund gelegt für den zweiten Teil, in dem Hugo von St. Viktor die Symbolik des Sakraments anhand der Dreiteilung *species - veritas - virtus* darlegt und so seine zeichenhafte Dynamik erklärt. Hier befinden wir uns schon im Bereich des Glaubens. Deshalb bekennt Hugo von St. Viktor hier die Realpräsenz: „Was wir unter jener Gestalt glauben, ist der wahre Leib Christi, der am Kreuz hing, und das wahre Blut Christi, das aus seiner Seite floß.“<sup>2429</sup> Den verschiedenen Zeichen entsprechen verschiedene menschliche Haltungen:

der *species* das *videre* und *cernere*,  
 der *veritas corporis Christi* das *credere*,  
 der *virtus gratiae* das *in corde sumere*.<sup>2430</sup>

Im dritten Teil reflektiert Hugo von St. Viktor dann nochmals über die Angemessenheit der *species* und über die Modalitäten des Empfangs der geistlichen Gnade. Die *veritas corporis Christi* gilt ihm dagegen mit der Einsetzung durch den Erlöser als verbürgt. Seine wahrhaftige und substanzielle Gegenwart in der Eucharistie ist rational möglich, aus der Schrift bezeugt, durch die Einsetzung verbürgt und wird deshalb zu Recht geglaubt.<sup>2431</sup>

---

wäre ohne Wirklichkeitsgehalt“, sei „für Hugo unvollziehbar“, ohne Begründung; vgl. Schlette, ebd. Hugo von St. Viktor behauptet nirgends, daß alle „similitudines“ auch „veritates“ seien.

<sup>2428</sup> Dies ist weiterer Beleg für die oben in Kapitel 5.2. geäußerte These, daß der unterdefinierte Begriff Mystik/Mystiker Hugo von St. Viktor nicht gerecht wird. Hugo steht hinsichtlich der Bewertung des Verhältnisses von „ratio“ und „fides“ ganz in der Linie Anselms von Canterbury und Anselms von Laon. Vgl. dazu Knauer, Hermeneutische Fundamentaltheologie.

<sup>2429</sup> Expositio II; PL 175, 952B: „Quod autem sub specie illa credimus, verum corpus est, et verus sanguis Christi Jesu, quod pependit in cruce, et qui fluxit de latere.“

<sup>2430</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405,15 – 406,13 / PL 176, 466C-467B.

<sup>2431</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 952C: „res ibi esse veraciter et substantialiter praesens creditur.“

### 5.4.3.2. Die Substanzverwandlung

Das Interesse der Frühscholastik konzentrierte sich immer mehr auf die Konsekration des Leibes und Blutes Christi, so daß die Wandlung der Gestalten selbst ein Thema aller frühscholastischen Eucharistietraktate wurde.<sup>2432</sup> Während sich Hugo von St. Viktor in seinem Dionysiuskommentar noch auf die Widerlegung des Berengar'schen Symbolismus beschränkte und die Realpräsenz nicht weiter erklärte, konnte er in seinem Eucharistietraktat diese Thematik nicht übergehen. Die Konsekrationsthematik hat er dort als neuntes Kapitel unmittelbar hinter den Exkurs des Dionysiuskommentars gestellt, gewissermaßen als Erklärung des Zustandekommens der dort aufgewiesenen Realpräsenz. Wir betrachten zunächst die These des Kapitels, um danach anhand einiger Begriffsklärungen näher in das Gemeinte vorzudringen.

Bereits die Kapitelüberschrift ist bedeutsam: Mit dem Wort *intelligere* deutet Hugo von St. Viktor an, daß er nun näher in den Glauben eindringen will, denn *intelligere* steht erkenntnismäßig zwischen dem Glauben (*credere*) als *certitudo animi* und dem Wahrnehmen und Verstehen (*comprehendere*).<sup>2433</sup> Jede Form des Glaubens setzt nach Hugo von St. Viktor ein Minimum an Begriffenem voraus: „*Qui autem nihil intelligit, nihil credit.*“<sup>2434</sup> Deswegen versucht Hugo von St. Viktor zu erläutern, wie man sich die Wandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi vorzustellen hat: „Durch die Worte der Heiligung wird die wahre Substanz von Brot und Wein in den wahren Leib und das wahre Blut Christi verwandelt, während von Brot und Wein allein die Gestalt zurückbleibt und Substanz in Substanz übergeht.“<sup>2435</sup> Diesen Satz stellt Hugo von St. Viktor als These an den Anfang seines Wandlungskapitels. Das folgende ist nur noch dessen Erläuterung.

Besonders wichtig sind die Worte: *verba sanctificationis*.<sup>2436</sup> Mit ihnen meint Hugo von St. Viktor zweifellos die Einsetzungsworte, da er davon ausgeht, daß die Apostel ausschließlich mit diesen von Christus selbst gebrauchten Worten das Sakrament der Eucharistie gefeiert haben.<sup>2437</sup> Daß das Sakrament nur durch

<sup>2432</sup> Zur Entwicklung der Terminologie zur Erklärung der eucharistischen „Wandlung“ in der Frühscholastik vgl. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, 4-64. Vgl. Hödl, Der Transsubstantiationsbegriff, 230-234.

<sup>2433</sup> Vgl. Knauer, Hermeneutische Fundamentaltheologie, 78-80 und De sacramentis I, X, 2; Berndt, 223,25 – 224,9 / PL 176, 328C.

<sup>2434</sup> De sacramentis I, X, 3; Berndt, 228, 6 / PL 176, 331D.

<sup>2435</sup> De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 14-16 / PL 176, 468AB: „Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia, in verum corpus et sanguinem Christi convertitur, sola specie panis et vini remanente, et substantia in substantiam transeunte.“ Zur dogmengeschichtlichen Bedeutung dieser Formulierung vgl. Ghellinck, Eucharistie au XIIe siècle en occident, 1296.

<sup>2436</sup> Vgl. ebd.

<sup>2437</sup> Dies geht aus zwei Stellen hervor. In seiner Meßerklärung sagt Hugo von St. Viktor: „Qui pridie quam pateretur, usque in mei memoriam facietis, Apostoli in usu habuerunt, et in his verbis corporis Christi sacramentum celebraverunt“; De sacramentis II, IX, 9; Berndt, 418, 9-10 / PL 176, 476AB. In De sacramentis II, VIII, 14 nimmt Hugo noch das „Hanc igitur“ und das „Quam oblationem“ hinzu; vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 19 / PL 472A. Da der römische Kanon aber keine Epiklese kennt, sind mit den „verba sanctificationis“ zweifellos die Einsetzungsworte, das „Qui pridie“ also, gemeint.

hinzutretende Worte zustande kommt, entspricht der von Hugo von St. Viktor bereits im Tauftraktat angeführten, augustinischen Formel: „*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*“<sup>2438</sup>. Diese für die Taufe schon von Augustinus verwendete Formel wendet Hugo von St. Viktor hier auch auf die Eucharistie an.<sup>2439</sup> Da Hugo von St. Viktor von der Wandlung von Brot und Wein spricht, kann man schließen, daß die Wendung *per verba sanctificationis* die seit Amalar von Metz nachweisbare und auch von Bernhard von Clairvaux noch tolerierte sogenannte Berührungskonsekration (*consecratio per contactum*) ausschließt.<sup>2440</sup> Hugo von St. Viktor scheint die *consecratio per contactum* also auszuschließen<sup>2441</sup>, die seit dem 8. Jahrhundert im Westen teilweise praktiziert und gerechtfertigt wurde<sup>2442</sup>, legt sich aber nicht fest, welche Worte genau mit den *verba sanctificationis* gemeint sind. Da Hugo von St. Viktor im Schlußkapitel des Eucharistietraktates, Remigius von Auxerres Meßerklärung zitierend<sup>2443</sup>, sagt, daß der Priester mit der Konsekration beginne, sobald die Katechumenen nach draußen geschickt werden<sup>2444</sup>, läßt er sich nicht eindeutig auf die Seite derer, welche die Einsetzungsworte für die Konsekrationsworte hielten, oder auf Seiten jener, die dafür zur Epiklese tendierten, einordnen.<sup>2445</sup>

In seinen Thesen zur Wandlung fährt Hugo von St. Viktor fort zu sagen, daß vor dem Wandlungsakt Brot- und Weinsubstanz und deren Gestalt vorhanden ist, danach nur noch die Gestalt von Brot und Wein, während deren Substanz in die Substanz von Leib und Blut Christi übergeht. Da die Zeichenhaftigkeit der *species* sowie die Identität von historischem und eucharistischem Leib bei Hugo von St.

<sup>2438</sup> Augustinus, In Johannis evangelium 80, 3; CChr.SL 36, 529, 5-6. Vgl. De sacramentis II, VI, 2; Berndt, 375, 10 / PL 176, 443B.

<sup>2439</sup> Dies ist im 12. Jh. noch nicht selbstverständlich, da in dieser Zeit die Unterscheidung von „*materia*“ und „*forma*“ im hylemorphistischen Sinn noch nicht geläufig war; sie trat erst mit Hugo von St. Cher auf.

<sup>2440</sup> Die „*consecratio per contactum*“ wurde erstmals von Amalar von Metz unter Hinweis auf die karfreitägliche Präsanctifikatenliturgie gerechtfertigt. Sie besagt, daß die Berührung eines schon konsekrierten Elements mit einem noch nicht konsekrierten die Wandlung des letzteren bewirkt. Vgl. Amalar von Metz, De ecclesiasticis officiis I,15 (in der ersten Fassung), zit. nach Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 67: „*sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem*“. Später fügt Amalar hinzu, daß dies nicht die Tradition der Kirche wahre; vgl. Amalar von Metz, De ecclesiasticis officiis I, 15, 2; Hanssens, 107, 39-40 / PL 105, 1032B: „*Qui iuxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem ecclesiae ...*“ Jedenfalls gab es vom 8. bis ins 12. Jahrhundert die Ansicht, daß durch Berührung (im Notfall) konsekriert werden kann; vgl. Geiselman, ebd., 64-68. Noch Bernhard von Clairvaux hält die Berührungskonsekration für möglich, wie Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 62f. nachgewiesen hat.

<sup>2441</sup> Letzteres kann nur mit Wahrscheinlichkeit behauptet werden. Hugo von St. Viktor wäre dann aber ein früher Zeuge für die Ablehnung der „*consecratio per contactum*“.

<sup>2442</sup> Vgl. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 64-67.

<sup>2443</sup> Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 242. Vgl. Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin), De celebratione missae et eius significatione; PL 101, 1246.

<sup>2444</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 412, 2-3 / PL 176, 472B: „... quia tempore, quo sacerdos incipit consecrare corpus Domini, catechumini foras emittuntur.“

<sup>2445</sup> Einzelne Vertreter beider Positionen in der Frühscholastik nennt Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 27.



Viktor bereits geklärt wurde, stellen sich nun die Fragen, was er mit *substantia* meint und wie das *transire* zu verstehen ist

Zunächst zum Begriff *substantia*<sup>2446</sup>: Während Hugo von St. Viktor den Begriff *species* in seiner Schrift *De tribus diebus* genauer definiert, nämlich als „*forma visibilis, quae continet duo: figuras et colores*“<sup>2447</sup>, bleibt der Begriff *substantia* ziemlich im Unklaren. In seinen „Unterweisungen zum Dekalog“ behandelt Hugo von St. Viktor in dem Kapitel *De substantia dilectionis* das Wesen von *caritas* und *cupiditas*.<sup>2448</sup> Dabei sagt er, *substantia* bedeute so viel wie Wesen, Eigentliches, nähere Erklärung. Ähnliches ist mit *substantia* im Dionysiuskommentar gemeint, wo Hugo von St. Viktor die Theologie definiert als Schau der unsichtbaren Substanzen und der unsichtbaren Naturen der unsichtbaren Substanzen.<sup>2449</sup> Die Materie der Theologie bestehe ganz *in invisibilibus substantiis*.<sup>2450</sup> Im Dionysiuskommentar ist dennoch die Unsichtbarkeit das wichtigste Attribut der *substantia*, die Gegenstand der *contemplatio veritatis* ist.<sup>2451</sup> In seiner Schrift *De scripturis et scriptoribus sacris* erläutert Hugo von St. Viktor, in ausdrücklicher Entgegensetzung zu Aristoteles, die besondere Zeichenhaftigkeit der *res* der Hl. Schrift.<sup>2452</sup> Dabei sagt er, daß man die Dinge „*in ... substantia inanimata*“<sup>2453</sup> erkennen könne. Hugo von St. Viktor scheint also Abstufungen im Substanzbegriff zu kennen, sowie eine Differenz von belebter und unbelebter Substanz. Die Person definiert er als „*rationalis substantiae individua essentia*“<sup>2454</sup>, wobei für *substantia* In-sich-Stand und über den Augenblick hinausgehendes, da vernünftiges, Verharren mit ausgesagt ist. Eine klare Definition des Substanzbegriffs im Denken Hugo von St. Viktor läßt sich aus diesen Stellen zwar nicht gewinnen, wesentliche Momente kommen aber in ihnen zur Sprache.

In der Eucharistielehre hatte der Substanzbegriff bereits eine längere Karriere hinter sich. Schon im 5. Jahrhundert findet sich in einer antipelagianischen Schrift des Ps.-Eusebius von Emesa ausgesprochen, daß Wein und Brot „in die Substanz des Leibes und Blutes“ Christi verwandelt werden.<sup>2455</sup> Die Formel „*in substantiam*

<sup>2446</sup> Zum Substanzbegriff in der Frühscholastik vgl. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre.

<sup>2447</sup> *De tribus diebus* IX; Poirel, 22, 328-335 / PL 176, 819B: „Deinde sequitur species. Species est forma visibilis, quae continet duo: figuras et colores. Figurae autem rerum multis modis apparent mirabiles: aliquando ex magnitudine, aliquando ex parvitate, aliquando quia raras, aliquando quia pulcrae, aliquando, ut interim ita loquar, quia quodammodo convenienter ineptae, aliquando quia in multis una, aliquando quia in uno diversa. Singula ordine suo prosequantur.“

<sup>2448</sup> Vgl. *Inst. in Decal.* 4; PL 176, 15A. Vgl. dazu Schlette, Die Eucharistielehre, 170.

<sup>2449</sup> Vgl. *Expositio I*; PL 175, 928A: „Tertia vero sola, id est theologia, contemplatur invisibiles substantias, et invisibilium substantiarum invisibiles naturas.“

<sup>2450</sup> Vgl. *ebd.*; PL 175, 928B: „... necesse erat introducendis ad lectionem hierarchiae aliqua de theologia praemittere, ad definiendam materiam eius, quae tota in invisibilibus consistit substantiis.“

<sup>2451</sup> Vgl. *Expositio I*; PL 175, 927B: „... theologia, in quibus contemplatio veritatis.“

<sup>2452</sup> Vgl. *De scripturis XIV*; PL 175, 20D: „Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum.“

<sup>2453</sup> Vgl. *ebd.*; PL 175, 21B.

<sup>2454</sup> Vgl. *ebd.*; PL 175, 21C.

<sup>2455</sup> Vgl. Ps.-Eusebius von Emesa (Ps.-Hieronymus), *Epistola XXXVIII seu homilia de corpore et sanguine Christi*; PL 30, 272B: „Nam visibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et

*corporis*“ taucht danach immer wieder auf, etwa bei Alkuin<sup>2456</sup> oder Ratramnus<sup>2457</sup>, jedoch nie im aristotelischen Sinn der Unterscheidung des Wesens einer Sache von ihrer Erscheinungsweise.<sup>2458</sup> Erst Berengar von Tours hat die aristotelischen Begriffe *materia* und *forma*, die er auf einen sensualistischen Seinsbegriff anwandte, mit dem Begriffspaar *subiectum - accidens* identifiziert.<sup>2459</sup> Da für ihn die Form als *aliquid esse* nicht ohne die Materie als *ipsum esse* denkbar ist, Form und Materie also nur logisch voneinander unterscheidbar, real aber nicht voneinander zu trennen sind, muß er zu dem Ergebnis kommen, daß die Substanz immer da ist, wenn die Akzidentien da sind, so daß man die Akzidentien des Brotes und Weines nicht empfangen kann, ohne deren Substanz zu empfangen. Man könne nicht die Akzidentien, z.B. Farbe, Geschmack oder ähnliches wahrnehmen, ohne daß eine dadurch in Erscheinung tretende Substanz vorhanden sei.<sup>2460</sup> Mit dieser Substanz-Akzidenz-Definition, die erstmals bei Berengar in der Eucharistielehre verwendet wird, wäre es für eine Wandlung des Brotes in den Leib Christi nötig, daß die Eigenschaften des Brotes untergingen. Berengar hält eine Wandlung nicht für unmöglich, schließt sie jedoch für die Eucharistie aus, weil die Gestalt des Brotes offenkundig erhalten bleibt.<sup>2461</sup> Erst die Hochscholastik wird durch die Aristotelesrezeption das Problem Berengars dadurch lösen, daß sie die *forma* mit der Substanz identifiziert, die Akzidentien aber mit den unwesentlichen Eigenschaften, die ohne Substanzverlust untergehen können.<sup>2462</sup>

Demgegenüber müssen die Theorien der Frühscholastik freilich als noch unfertig erscheinen. Immerhin mußten auch Berengars Gegner äußere Gestalten einerseits und inneres Wesen andererseits als objektive Seinsmodi anerkennen und Begründungen dafür suchen, wie es sein kann, daß das Brot bezüglich seiner Gestalt erhalten bleibt, seine Substanz aber verliert. Dazu hatten die Gegner Berengars zwar die Lehre von der Wesensverwandlung unter Zurückbleiben der Brotgestalt entwickelt, letztlich aber nur mit dem Hinweis auf das *mysterium fidei* oder die Allmacht Gottes begründet. Der für die Substanzverwandlung später verwendete Terminus *transsubstantiatio* taucht zwar erst nach 1250 auf<sup>2463</sup>, das damit Gemeinte hat aber schon Berengars Lehrer und Gegner Lanfrank von Canterbury mit den

---

sanguinis sui, verbo suo secreta potestate convertit.“ Zur Literarkritik vgl. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 12-14 (Geiselmann zitiert ebd., 14, allerdings falsch: „*invisibilis sacerdos*“).

<sup>2456</sup> Vgl. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 62.

<sup>2457</sup> Vgl. ebd., 211-217.

<sup>2458</sup> Dies hat Geiselmann, ebd., 215, nachgewiesen.

<sup>2459</sup> Vgl. ebd., 360. Vgl. die Zusammenfassung bei Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 19-22.

<sup>2460</sup> Vgl. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 338f.

<sup>2461</sup> Vgl. ebd., 340f.

<sup>2462</sup> Vgl. Thomas von Aquin, Sth III, 75, 2. Nach Thomas genügen die im Sakrament zurückbleibenden Eigenschaften für das Erkennen der Substanz von Leib und Blut Christi.

<sup>2463</sup> Erstmals nachzuweisen für Petrus Comestor in einer in der PL unter dem Pseudonym Hildeberts von Lavardin edierten Rede an die Priester; vgl. Petrus Comestor (Ps.-Hildebert von Lavardin), Sermo ad sacerdotes; PL 171, 776A. Zur Literarkritik vgl. Geiselmann, Zur Eucharistielehre der Frühscholastik, 7.

Worten „*essentialiter mutari*“<sup>2464</sup> und Guitmund von Aversa mit dem Ausdruck „*substantialiter transmutari*“<sup>2465</sup> ausgesprochen. Letzterer verweist in der Frage, wie es sein könne, daß nach der Wandlung die Akzidentien des Brotes zurückbleiben, auf die Allmacht Gottes und das Motiv der Furcht vor dem Menschenfleischessen.<sup>2466</sup>

Nach diesem Überblick über die Verwendung von *substantia* in Hugos Schriften und in der fröhscholastischen Eucharistielehre soll nun der Eucharistietraktat Hugos von St. Viktor hierzu analysiert werden. Hugos These zu Beginn des 9. Kapitels erscheint nach dem eben Gesagten wie eine perfekte Zusammenfassung des Ertrags der Auseinandersetzungen um Berengar. Hugo von St. Viktor spricht von der wahren Substanz von Wein und Brot. Diese wird in den Leib und das Blut Christi so verwandelt, daß Substanz in Substanz übergeht, während von Brot und Wein nur die Gestalt zurückbleibt.<sup>2467</sup> Mit den Begriffen *converti* und *mutari* legt Hugo von St. Viktor besonderen Wert auf die Wandlung der einen in die andere Substanz<sup>2468</sup>, weshalb er knapp ein Jahrhundert später von Alexander von Hales, dem nach der Aristotelesrezeption die begriffliche Klärung der Transsubstantiationslehre zuzuschreiben ist<sup>2469</sup>, mit Recht als Lehrautorität gegen die Annihilationstheorien und für die Lehre von der Wandlung der einen in eine andere, bessere Substanz angeführt wurde.<sup>2470</sup> Hugo von St. Viktor verwendet als Gegensatzpaare *species* und *substantia* sowie *species* und *essentia*, jedoch in dem Sinne, in dem Berengar *accidentia* und *subiectum* verwendet hatte. Durch das *sola specie* bringt Hugo von St. Viktor das Verschwinden der Brotsubstanz deutlich zum Ausdruck, und seine Formulierung *substantia in substantiam transeunte* ist terminologisch bereits in nächster Nähe zum Begriff *transsubstantiatio*.<sup>2471</sup> Eine nähere Definition des Terminus *substantia* vermißt man bei Hugo aber auch hier;

<sup>2464</sup> Lanfrank von Canterbury, Liber de corpore et sanguine Domini 4; Martello, 113, 109-113 / PL 150, 417B: „Igitur superius volens astruere panem vinumque altaris inter sacrandum essentialiter non mutari, duo quedam pro argumentorum locis assumpsisti quorum unum tantummodo esse tuum, alterum nullius hominum manifestis rationibus approbavi.“

<sup>2465</sup> Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate II; Orabona, 198 / PL 149, 1467B: „Quis non id libenter fatetur, quod sacramenta Dominicae mensae recte panis et vinum vocantur, vel quia panis et vinum prius fuerunt, vel quia panis et vini similitudinem substantialiter transmutata servant?“

<sup>2466</sup> Vgl. Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate III; Orabona, 250 / PL 149, 1481B: „Si enim carnis et sanguinis horrorem metuunt ...“, und ebd.; Orabona, 252 / PL 149, 1481BC: „Sin autem derogant, audiant scriptum: Quia omnia quaecumque voluit Dominus, fecit in coelo et in terra, et cetera multa quae iam in principio huius opusculi contra blasphemias istorum satis abundeque respondimus.“

<sup>2467</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 15-16 / PL 176, 468AB: „... sola specie panis et vini remanente et substantia in substantiam transeunte.“ Vgl. De sacramento autem altaris; Lottin, Questions inédits (1960), 46: „Panis et vinum, quae per verba sacerdotis in altari consecrantur de substantia materiali panis et vini, in substantiam veri corporis et sanguinis Christi transeunt.“

<sup>2468</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 407, 15-16.21-22 / PL 176, 468AB.

<sup>2469</sup> Vgl. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre, 156.

<sup>2470</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>2471</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 15-16 / PL 176, 468AB.

*substantia* meint etwa so viel wie das unsichtbare Wesen und wird gleichbedeutend mit *essentia* und *res* gebraucht.<sup>2472</sup>

Ansonsten aber bringt Hugo von St. Viktor keine weiteren Begründungen mehr für seine Wandlungsthese, auch nicht den bei den Antiberengarianern oft gebrauchten Hinweis auf die Allmacht Gottes. Was im 9. Kapitel noch folgt, sind Zurückweisungen von Mißverständnissen, die aber zeigen, wie genau Hugo von St. Viktor in der Wandlungsthematik bewandert war. Er betont, daß der Glaubensinhalt bezüglich der eucharistischen Substanzverwandlung exakt darin liegt, den Übergang der einen in die andere Substanz zu glauben (*secundum transitionem credenda est*).<sup>2473</sup> Es erfolgt weder eine Vermehrung der Substanzen, also eine Addition der Substanz des Leibes Christi zur bestehenden Brotsubstanz hinzu, noch wird die Brotsubstanz durch die Substanz des Leibes Christi ersetzt, wie die Substitutionstheorien besagten<sup>2474</sup>, noch wird die Brotsubstanz ins Nichts zurückgeführt, sondern die Brotsubstanz wird gewandelt in die Substanz des Leibes Christi.<sup>2475</sup> H. Schlette hat herausgestellt, daß die Kontinuität zwischen Brot und Leib Christi bei Hugo von St. Viktor fundiert ist in dem *esse* dieser beiden Wirklichkeiten<sup>2476</sup>, denn das Sein des Brotes wird nicht ins Nichts hinein beendet, sondern gewandelt in den Leib Christi. Hugo von St. Viktor wendet sich damit zum einen gegen die Meinung, daß die Brotsubstanz trotz der Wandlung ebenfalls bestehen bleibt, die sogenannte Impanationslehre<sup>2477</sup>, zum anderen gegen die Meinung, die Brotsubstanz verschwinde ins Nichts, während die neue Substanz aus dem Nichts erschaffen werde, also gegen die sogenannte Annihilationslehre.<sup>2478</sup> Letzteres hatte Paschasius Radbertus behauptet und wurde schon von Guitmund von Aversa durch eine nähere Definition von *creari* abgelehnt.<sup>2479</sup> Am Schluß des Kapitels weist Hugo von St. Viktor noch einige weitere irrige Lehrmeinungen zurück: Zunächst die Behauptung, es existiere nur das, was gesehen wird.<sup>2480</sup> Einen

<sup>2472</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405, 26-27 / PL 176, 466D: „Et quemadmodum species illic cernitur, cuius res vel substantia ibi esse non creditur.“ und De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 20-21 / PL 176, 468B: „... nec quasi novum corpus subito factum de mutata essentia, sed in ipsum corpus verum mutatam essentiam.“ Eine bedeutungsgleiche Verwendung von „essentia“ und „substantia“ in eucharistischem Kontext liegt auch vor in: Misc. I, 78; PL 177, 513A.

<sup>2473</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 16-19 / PL 176, 468B. Vgl. Hödl, Der Transsubstantiationsbegriff, 237: „Hugo von St. Viktor sichert den Begriff „conversio“ sehr vorsichtig ab. Der Übergang (transitio) der Brotsubstanz in den Herrenleib bedeutet keine Vermehrung desselben.“

<sup>2474</sup> Vgl. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre, 26-27 u. 34-35.

<sup>2475</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 16-19 / PL 176, 468B: „Conversio autem ipsa non secundum unionem, sed secundum transitionem credenda est, quoniam nequaquam essentia essentiae in augmentum accedit, ut per id, quod accedit, id, ad quod accedit, maius fiat; sed transitione, ut id, quod accedit, cum illo, ad quod accedit, unum fiat.“

<sup>2476</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 171.

<sup>2477</sup> Diese Lehre entstand im Gefolge des Berengarstreites als Vermittlungsversuch. Vor allem Guitmund von Aversa kämpfte gegen die „Impanatoren“; vgl. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 365.

<sup>2478</sup> Vgl. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre, 27.

<sup>2479</sup> Vgl. dazu Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 385.

<sup>2480</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 25-26 / PL 176, 468C: „... et sensu suo incedentes asserere nituntur, vel hoc esse solum, quod cernitur.“

derart groben Sensualismus aber hat auch Berengar nie vertreten. Zweitens wendet sich Hugo gegen die Meinung, nach der Wandlung sei nur die Brotsubstanz vorhanden, da nur die Brotgestalt gesehen wird.<sup>2481</sup> Damit wendet er sich gegen den Symbolismus Berengars.<sup>2482</sup> Die dritte von Hugo von St. Viktor zurückgewiesene Lehre betrifft ebenfalls Berengar: Hugo weist die Lehre zurück, daß der Substanz des Leibes Christi auch Gestalt und Qualität des Brotes innewohnen (*inesse*) müsse, weil die Gestalt nicht erscheinen könne, wenn keine Substanz gegeben ist.<sup>2483</sup> Berengar war ja durch seine Gleichsetzung von *forma* und *accidens* zu der Folgerung gekommen, daß die Eigenschaft eines Dinges Wesensmoment ist, so daß man nicht die Brotakzidens empfangen könne ohne die Substanz des Brotes, und daß keine Substanz des Leibes Christi da sein könne, wenn nicht auch seine Eigenschaften erscheinen.<sup>2484</sup> Hugo von St. Viktor macht dagegen einen Schritt hin zur Hochscholastik, wenn er Gestalt und Substanz so voneinander trennt, daß jene auch ohne diese erscheinen kann.<sup>2485</sup>

Ein weiteres Zeugnis für die Betonung des Übergangs der Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi ist eine Sentenz mit dem Incipit *Sex sunt opera*.<sup>2486</sup> In ihr unterscheidet Hugo von St. Viktor sechs verschiedene Arten von Werken, deren erste drei nur Gott zukommen: die *creatio* als die Schöpfung von etwas aus dem Nichts, die *propagatio* als die Vermehrung eines Wesens (*essentia*) in zwei oder mehrere, sowie die *unio*, welche in Umkehrung zur *propagatio* die Vereinigung oder Zusammenführung von zwei oder mehr Wesen in eines beschreibt.<sup>2487</sup> Diese drei Werke Gottes geschehen jeweils *secundum essentiam*.<sup>2488</sup> Die drei anderen Werke, die auch dem Menschen zukommen, sind die Trennung (*separatio*) und die Vereinigung (*coniunctio*) sowie schließlich die Zerstörung (*destructio*), die nur dem

<sup>2481</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 407, 26-28 / PL 176, 468C: „... vel tale esse quod creditur, hoc est, quia sola panis et vini species cernitur, solam ibi esse panis et vini substantiam.“

<sup>2482</sup> Eine kurze Zusammenfassung der Lehre Berengars zur eucharistischen Wandlung bietet Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 359f.

<sup>2483</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 28-30 / PL 176, 468C: „Vel quia ibi substantia corporis et sanguinis Christi creditur, passibiliter ei inesse speciem et qualitatem panis et vini, quae cernitur, quasi non possit species apparere, cuius non adsit substantia.“

<sup>2484</sup> Vgl. Geiselmann, Eucharistielehre der Vorscholastik, 339-341.

<sup>2485</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 171, behauptet, Hugo wende sich mit dieser These gegen einen extremen Realismus, der behauptet, daß „species“ und „caro“ so ineinander verschmelzen, daß auch die Akzidens der „caro“ zugegen wäre, vom Brot höchstens verhüllt, wie es etwa Paschasius vertrat - vgl. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 161-167. Hugo trifft hier natürlich auch diesen groben Realismus. Daß er an dieser Stelle aber Berengar im Visier hat, zeigt sich klar aus den Worten „quasi non possit species apparere, cuius non adsit substantia“ (De sacramentis II, VIII, 9; Berndt, 407, 29-30 / PL 176, 468C), die exakt die Haltung Berengars wiedergeben.

Zur Lehrentwicklung der Wandlungsthematik nach Hugo von St. Viktor hin zur Definition des 4. Laterankonzils und zur Hochscholastik vgl. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 29-44.

<sup>2486</sup> Misc. I, 78; PL 177, 512B-513C.

<sup>2487</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 512B: „Primum opus est de nihilo aliquid facere. Secundum opus est de aliquo facere aliqua secundum essentiam in maius. Tertium opus est de aliquibus facere aliquid secundum essentiam in minus.“ Vgl. ebd.; PL 177, 513B: „Haec itaque opera tria ad solam Dei potentiam pertinent.“

<sup>2488</sup> Vgl. ebd.

Menschen zukommt, weil Gott sie in sich selbst nicht vollbringen kann und in der Schöpfung nicht vollbringen will.<sup>2489</sup> Während sich bei der *propagatio* und der *unio* aber jeweils die *essentia* der Dinge ändert, werden bei der *separatio* und der *coniunctio* die Dinge nur äußerlich getrennt oder zusammengefügt. Sie geschehen nicht *secundum essentiam*, sondern meinen nur eine *compositio* oder *divisio*, bei der jeweils weder mehr noch weniger entsteht.<sup>2490</sup> Als Beispiel für das erste Werk nennt Hugo von St. Viktor die Schöpfung, als Beispiel für das zweite Werk die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes und als Beispiel für das dritte Werk die eucharistische Substanzverwandlung.<sup>2491</sup> Im Sakrament des Leibes und Blutes Christi werden nämlich die beiden Substanzen des Brotes und des Weines durch die Segnung und kraft des wunderbaren Wirkens des Heiligen Geistes in die eine Substanz des Leibes Christi verwandelt, so daß nach der Wandlung nur der Leib Christi vorhanden ist, während zuvor nur die Substanz des Brotes und des Weines gegeben waren. Dabei geschieht keine Vermehrung der Substanzen, noch wird die eine Substanz den anderen eingegliedert, sondern die beiden Substanzen von Brot und Wein werden in die eine Substanz des Leibes Christi verwandelt.<sup>2492</sup> Auch in dieser Sentenz, die inhaltlich ganz mit dem Eucharistietraktat übereinstimmt, lehnt Hugo von St. Viktor die Annihilationslehre und die Impanationslehre unmißverständlich ab und spricht sich klar für die Substanzverwandlung aus, welche hier als eines der drei Werke beschrieben wird, die nur Gott als Schöpfer (*opus divinae potentiae*) zukommen.<sup>2493</sup> Durch die Beschreibung der Substanzverwandlung als *unio* ist zugleich eine bemerkenswerte Herleitung der Konkomitanzlehre durch die Aussage gegeben, daß sowohl Brot- als auch Weinsubstanz in die eine Substanz des Leibes Christi verwandelt werden, während auf das Blut Christi nicht weiter eingegangen wird.

Hütet man sich davor, Hugo von St. Viktor an hochscholastischen Maßstäben zu messen, dann bleibt als Ergebnis festzuhalten, daß er eine bis dahin ungewohnt

<sup>2489</sup> Vgl. ebd.: „Quartum opus est de aliquo facere aliqua non in maius. Quintum opus est de aliquibus facere aliquid non in minus. Sextum opus est de aliquo facere nihil.“ Vgl. ebd.; PL 177, 513BC.

<sup>2490</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 513BC: „Quartum et quintum, id est de aliquo aliquid facere, nec in maius, nec in minus, ut verbi gratia, si aliqua in unum componantur, componentia compositio aequalia sunt, et si unum in multa dividatur, dividencia divisio paria existunt. Haec enim duo, quae solum creatura potest, id est vel separata coniungere, vel coniuncta separare cum Deo nobis communia sunt. ... Sextum opus est id quod facere nihil esse; hoc Deus in se non potest, in creatura non vult.“

<sup>2491</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 512D: „De nihilo aliquid factum est, quando in principio creavit Deus caelum et terram. De aliquo plus, quando de costa viri facta est mulier, et quando panibus satiata sunt quinque millia hominum.“

<sup>2492</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 513A: „Nonne in sacramento corporis et sanguinis Christi quotidie plures essentiae uniuntur, cum substantia panis et vini, quae ante benedictionis verba ab essentia corporis Christi veraciter aliud sunt, per ipsam benedictionem, Spiritu sancto mirabiliter operante, in ipsam corporis Christi substantiam convertuntur, ita ut post sanctificationem solum corpus Christi sit, quod ante veraciter panis et vini substantia fuit? Neque haec corpori Christi extrinsecus in augmentum accedunt, aut incorporantur, ut essentialiter diversa permaneant, sed in ipsum commutantur, ut essentialiter prorsus unum fiant.“

Die Begriffe „substantia“ und „essentia“ werden hier bedeutungsgleich verwendet.

<sup>2493</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 513A: „Hoc tamen opus divinae potentiae, utrum alias in natura alicubi modo occulto et incognito agatur, sicut asserendum non est, ita nec pertinaciter, cum res valde dubia sit, contradicendum.“

dichte und präzise Lehre von der Wesensverwandlung bietet, die die Einsetzungsworte betont und mit der Wendung „*substantia in substantiam transeunte*“ inhaltlich und fast auch schon terminologisch die Transsubstantiationslehre zum Ausdruck bringt, so daß man den ein Jahrhundert später lehrenden Thomas von Aquin gewiß als Protagonist, nicht aber als eigentlichen „Erfinder der später auf dem Trienter Konzil als Dogma verkündeten Transsubstantiationslehre“ bezeichnen kann.<sup>2494</sup> Dogmengeschichtlich liegt Hugo von St. Viktor ganz auf der Linie der großen Antiberengarianer Lanfrank, Guitmund und Alger, denen er inhaltlich nichts hinzugefügt, die er begrifflich aber präzisiert hat, und deren lange Abhandlungen gegen Berengar er in drei Punkten apologetisch zusammenfaßt.

#### 5.4.4. Spitzfindigkeiten in der Eucharistielehre

Die Gegner Berengars konnten zwar zeigen, daß dessen Symbolismus gegen den Glauben stand, und Hugo von St. Viktor konnte aufweisen, daß die antiberengarianische Argumentation rational begründet war, jedoch kamen im Gefolge des Berengarstreits viele Fragen auf, die entweder die Lehren von der realen Gegenwart des Leibes Christi und die Idee der Transsubstantiation in Frage stellen sollten oder die noch Ungeklärtes und Unausgegrenztes präzisieren wollten. Die klassische Frage, die in keinem fröhscholastischen Eucharistietraktat fehlen durfte, war, wie schon erwähnt, die Frage „*Quid sumit mus?*“: Was verzehrt eine Maus, wenn sie eine konsekrierte Hostie frißt? Auch andere Fragen dieser Art, etwa das Ubiquitätsproblem, sollen, soweit sie bei Hugo von St. Viktor vorkommen, im folgenden behandelt werden. Auch wenn solche Fragen, anders als die nach Wandlung und Realpräsenz, heute vielleicht als merkwürdig oder spitzfindig erscheinen mögen, so ist doch anzuerkennen, daß sie damals nicht nur die neugierigen Gemüter bewegten, sondern auch manches zur Lösung anderer Probleme beitrugen. Dies sei im folgenden für Hugo von St. Viktor nachvollzogen.

---

<sup>2494</sup> Vgl. Pesch, Thomas von Aquin, 44, bezeichnet Thomas als „Protagonist, wenn nicht gar der ‚Erfinder‘ der Transsubstantiationslehre“. Sofern man unter „Erfinder“ in dogmengeschichtlich sinnvollem Sprachgebrauch den versteht, der das in der Lehrtradition latent gegebene ans Licht gebracht und in neuem Zusammenhang richtig ausgelegt hat, ließe sich der Begriff bezüglich des Inhalts, nicht aber des Begriffes der Transsubstantiationslehre auch auf Hugo von St. Viktor anwenden.

Zur begrifflichen Klärung der Transsubstantiationslehre in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts vgl. Hödl, Der Transsubstantiationsbegriff, 248-259; Hödl weist nach, daß die Schöpfung des Wortes „transsubstantiatio“ als eucharistietheologischer Begriff auf Roland Bandinelli (Alexander III.), als Terminus zur Bezeichnung des Hinübersetztwerdens eines Subjekts in ein anderes auf Simon von Tournai zurückgeht. Das Verständnis der Transsubstantiation als Wandel des Seinsaktes erfolgte erst im 13. Jahrhundert; vgl. Hödl, ebd., 235-236 u. 256-258. Zur weiteren Klärung nach erfolgter Aristotelesrezeption bei Alexander von Hales vgl. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre, 155-157.

#### 5.4.4.1. Vom „*Quid sumit mus?*“ zum „*Sollicitus esto tibi!*“

Im 12. Kapitel seines Eucharistietraktats widmet sich Hugo von St. Viktor der Frage, was aus dem Leib Christi wird, wenn etwas Unwürdiges an ihm oder mit ihm geschieht<sup>2495</sup>, also der klassischen „*Quid sumit mus?*“-Problematik.<sup>2496</sup> Die „*Quid-sumit-mus-Frage*“ stellt eine Weiterführung des bereits bei Amalar von Metz thematisierten Problems dar, was mit dem Leib Christi nach dessen Verzehr, also nach dem Kommunionempfang, geschehe. Mit der Annahme des Verzehrs durch eine Maus ist nur die Unwürdigkeit des Geschehens schon augenfällig vorausgesetzt, und der Blick fällt gleich auf die Frage nach den Folgen.

Die Frühscholastik hatte zur „*Quid-sumit-mus-Frage*“ schon vor Hugo von St. Viktor verschiedene Antwortmöglichkeiten erörtert. Die erste Antwort lautete, daß die Maus nur die Gestalten verzehrt, während Gott die Substanz des Leibes Christi zurückzieht (*reponit*) und dies geschehen läßt, um nachlässige Priester zu mahnen. Diese These, die ein substanzloses Akzidens annimmt, vertrat etwa Petrus Abaelard und seine Schule.<sup>2497</sup> Eine zweite Antwort geht in dieselbe Richtung, nimmt aber an, daß für den zurückgezogenen Leib Christi die Brotsubstanz wiederkommt; eine solche Zurückverwandlung vertritt u.a. Petrus Lombardus.<sup>2498</sup> Bei Petrus Lombardus findet sich daneben eine dritte Antwort, die im Grunde gar keine ist, nämlich der Verweis darauf, daß Gott schon wisse, was passiert („*Deus novit!*“).<sup>2499</sup> Eine vierte Antwort setzt sich dafür ein, daß die Maus den wahren Leib Christi verschlingt; sie findet sich in vielen Handschriften und wurde auch von Hildegard von Bingen vertreten.<sup>2500</sup> Diese Ansicht wird zum Teil mit der bemerkenswerten These begründet, daß dem Leib Christi im Magen der Maus auch kein unwürdigerer Platz bereitet sei als im Magen des sündigen Menschen.<sup>2501</sup> Diese Aussage gab schon Alger von Lüttich wieder, der selbst aber eine andere Ansicht vertrat.<sup>2502</sup> Magister Odo sagt hierzu sogar, daß der Mund des Sünders unreiner sei als das Maul einer Maus.<sup>2503</sup> Eine fünfte Antwort schließlich sagt, daß das, was am Sakrament Unwürdiges geschehen kann wie das Zerreiben oder Zerbeißen, nur an

<sup>2495</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 12; Berndt, 409, 18-19 / PL 176, 470AB: „Quod si contingat, aliquando sicut contingere solet, ut videas aliqua fieri in hoc sacramento, quae minus digna esse videbuntur.“

<sup>2496</sup> Vgl. dazu die Untersuchung von Landgraf, Die in der Frühscholastik klassische Frage „*Quid sumit mus?*“.

<sup>2497</sup> Vgl. Landgraf, Die in der Frühscholastik klassische Frage, 208f. Die These Abaelards findet sich auch in der Schule Roberts von Melun; vgl. ebd., 216.

<sup>2498</sup> Vgl. ebd., 210f.

<sup>2499</sup> Petrus Lombardus, Sententiae IV dist. 13 c. 1; PL 217a, 358: „Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit hoc. De hoc coelesti mysterio aliqua perstrinximus, a Catholicis fideliter tenenda.“; vgl. Landgraf, Die in der Frühscholastik klassische Frage, 209.

<sup>2500</sup> Vgl. Landgraf, ebd., 219-222.

<sup>2501</sup> Vgl. ebd.

<sup>2502</sup> Vgl. Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis Dominici II; PL 180, 814: „Cum enim praeter Creatorem, qui ubique est, omnia munda sint, quomodo videtur immundius esse in ventre muris quam in ventre adulteri impenitentis?“

<sup>2503</sup> Vgl. Landgraf, ebd., 220.



der *species* und in keiner Weise mit der Substanz selbst geschehen kann. Diese Antwort findet sich zuerst bei Alger von Lüttich und in der Schule Anselms von Laon.<sup>2504</sup>

Hugo von St. Viktor bleibt auf dieser Linie der Schule Anselms von Laon, wenn er sagt, daß das Unwürdige nur die Gestalt des Sakraments ergreift: „Dir zeigt das Sakrament seine Gestalt, sich selbst aber bewahrt es seine Wahrheit.“<sup>2505</sup> Unseren Sinnen zeigt das Sakrament seine Ähnlichkeit mit leiblicher Speise, der Leib Christi bewahrt aber die Wahrheit der unverletzlichen und unsterblichen Natur.<sup>2506</sup> Hugo von St. Viktor unterscheidet die Sinneswahrnehmung (*ad nos*), gemäß welcher eine Zerstörung geschieht, und die Glaubenswahrheit des unverletzlichen Auferstehungsleibes Christi (*ad se*), die auf einer ganz anderen ontischen Ebene liegt und deshalb von der Zerstörung nicht betroffen sein kann.<sup>2507</sup> Apologetische Bemerkungen läßt Hugo von St. Viktor hier aber beiseite. Dafür benutzt er dieses Randthema, um seine Schüler ganz allgemein von solch neugierigen Fragen weg und auf die Höhe des Glaubens an die Würde des Leibes Christi zu heben und vor allem im Sinne einer individuellen Soteriologie auf die persönliche Heilsfrage hinzuweisen.<sup>2508</sup> Es ist kein Ausweichen, sondern ein theologisches Fortschreiten, wenn Hugo von St. Viktor sagt: „Wenn du irgendwann so etwas geschehen sehen magst, fürchte nicht um ihn, sondern sei bekümmert um dich selbst (*sollicitus esto tibi*). Ihm kann kein Leid zugefügt werden. Du aber, der du verderblich glauben kannst, kannst geschädigt werden.“<sup>2509</sup> Aus seinem heilsgeschichtlichen Blickwinkel beschreibt Hugo von St. Viktor, worauf es letztlich ankommt: auf die Rettung der Menschen, auf die Zurückführung zum Vater im

<sup>2504</sup> Vgl. Alger von Lüttich, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici II*; PL 180, 813C: „Nec solum corpori Christi, sed et ipsi sacramento visibili eadem causa mucorem negamus et putredinem, qua superius digestionem, quia cum illae species sine panis et vini substantia sint ... Ipsis vero speciebus, cum non sint aeternae, defectum negare non possumus ...“, und Anselm v. Laon, *Epistula CVII*; PL 159, 256A: „... secundum speciem remanentem quaedam ibi fiunt, quae nullomodo secundum hoc quod est possunt fieri, scilicet quod atteritur, quod uno loco concluditur, et a soricibus roditur et in ventrem traicitur.“

Auch vor Hugo von St. Viktor finden sich also schon teilweise mehr als nur „die seltsamsten Auswege“, s. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 27.

<sup>2505</sup> *De sacramentis II*, VIII, 12; Berndt, 409, 19-20 / PL 176, 470A: „Sola species, quae apparet, haec habet. Tibi monstrat speciem, sibi servat veritatem.“

<sup>2506</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 409, 20-22 / PL 176, 470A: „Exhibet sensui tuo similitudinem cibi corporalis, ut sensus tuus per omnia in suo erudiat. Servat corpori suo veritatem naturae inviolabilis et immortalis, ne in suo corrumpatur.“

<sup>2507</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 409, 24-26 / PL 176, 470B: „Itaque quantum ad nos servat per omnia corruptibilis cibi similitudinem; et tamen non amittit quantum ad se inviolabilis corporis veritatem.“

<sup>2508</sup> Die ausführliche Behandlung der „Quid-sumit-mus?“-Thematik hat bei Hugo von St. Viktor ihren Grund also weniger in einem systematischen als vielmehr in einem heilspädagogischen Interesse. Vgl. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 84: „As one might expect, the questions concerning the maltreatment of the species are of little interest to Hugh, who was much more interested in directing his readers away from this sensual reality toward the spiritual reality which it signified.“

<sup>2509</sup> Vgl. *De sacramentis II*, VIII, 12; Berndt, 409, 30-31 / PL 176, 470B ebd.: „Itaque si quando haec fieri videris, noli timere ipsi, sed sollicitus esto tibi. Ipse laedi non potest; tu noceri potes, quia male credere potes.“

Glauben an den Sohn. Deshalb liegt das wahre Verderben im mangelhaften Glauben, nicht in Äußerlichkeiten, die an der Sakramentsmaterie geschehen.

#### 5.4.4.2. Das Ubiquitätsproblem

Die im Laufe der Frühscholastik immer mehr betonte und bei Hugo von St. Viktor mit dem Begriff der *corporalis praesentia* deutlich zum Ausdruck gebrachte Lehre, daß der eucharistische Leib Christi identisch ist sowohl mit dem historischen Leib Christi als auch mit dem unsterblichen, nunmehr verklärten Leib des Auferstandenen, war ein bedeutsamer Fortschritt im eucharistietheologischen Ringen gegen den antimetabolischen Symbolismus. Die Betonung der Identität des eucharistischen Leibes Christi mit dem historischen Leib Christi förderte aber auch ein Problem deutlicher zutage, das die Frühscholastik nicht annähernd wirklich gelöst hat, die Frage nämlich, wie denn der Leib Christi, der nach Christi Himmelfahrt im Himmel zu „lokalisieren“ ist, zugleich als eucharistischer Leib an vielen verschiedenen Orten der Welt real gegenwärtig sein könne. Hugo von St. Viktor behandelt diese Frage im elften Kapitel seines Eucharistietraktats zusammen mit der Frage, ob der Leib Christi, wenn die konsekrierte Hostie in der Heiligen Messe geteilt wird, womöglich auch in mehrere Leiber geteilt wird. Das zu lösende Problem, das hinter beiden Fragen steht, ist letztlich dasselbe.

Schon Augustinus hatte sich mit den Teilen des Sakraments beschäftigt und gesagt, daß nur das Sakrament geteilt werde, während der Leib unversehrt im Himmel und zugleich im Herzen des Empfängers ist.<sup>2510</sup> Ähnlich löste das Problem auch der schon erwähnte Brief des Ps.-Eusebius von Emesa, in dem es heißt, daß das Mehr oder Weniger ohne Belang sei, weil das Wesen des sakramentalen Genusses nicht in der Quantität, sondern in der Wirkung bestehe.<sup>2511</sup> Diese deutlich augustinische Begründung konnte bestehen, solange die Betonung auf dem Empfang und der geistlichen Wirkung des Sakraments lag. Auch die fränkischen Sakramentare und die karolingischen Theologen begnügten sich noch mit der Aussage, daß man zwar das Sakrament teilen, die geistliche Wirkung aber nur ungeteilt empfangen könne.<sup>2512</sup>

<sup>2510</sup> „Norunt fideles, quemadmodum manducant carnem Christi. Unusquisque accipit partem suam. Per partes manducantur in sacramento et manet integer totus in coelo, manet integer in corde tuo.“ Dieser Text wird von Hinkmar, Florus v. Lyon und Ps.-Beda Augustinus zugeschrieben; zit. nach Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 17f.

<sup>2511</sup> Ps.-Eusebius von Emesa, Ep. XXXVIII seu homilia de corpore et sanguine Christi V; PL 30, 273C: „... nec qui plus collegerat, habuit amplius, nec qui minus paraverat, reperit minus, eo quod Eucharistiae perceptio non in quantitate sed in virtute consistat.“ Zur Datierung (5./6. Jh.) vgl. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 12-14.

<sup>2512</sup> Etwa das fränkische Gelasianum, Hinkmar von Reims oder Remigius von Auxerre; vgl. dazu Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 63, 62f. u. 175.

Erst Berengars Einwand, die Annahme einer Wesensverwandlung müsse zur Behauptung einer Teilung des Leibes Christi selbst führen<sup>2513</sup>, brachte seine Gegner dazu, sich neu mit der Teilung und dem Ubiquitätsproblem zu beschäftigen. Auslöser war sicher auch die Abschwörungsformel der Synode von Rom 1059, in der es heißt, der Leib Christi werde in Wahrheit von den Händen der Priester gebrochen.<sup>2514</sup> Dabei ist eine Entwicklung feststellbar: Lanfrank von Canterbury sah zwar klar die Selbigkeit von himmlischem und eucharistischem Leib Christi<sup>2515</sup>, thematisierte aber noch nicht die Frage der Ubiquität. Dies erfolgte dann bei Guitmund von Aversa, der feststellt, daß die drei Teile ein einziger Leib sind, daß die Antinomie zwischen Sinneserfahrung und Glauben aber in der Unzuverlässigkeit der Sinne begründet sei. Es liege eine Sinnestäuschung vor zu dem Zweck, die Augen des Geistes zu öffnen und die der Sinne zu schließen.<sup>2516</sup> In der Schule Anselms von Laon wurde wenig später zum ersten Mal die Konkomitanzlehre ausdrücklich formuliert, eine damals neue Theorie von großer Tragweite<sup>2517</sup>: In beiden Gestalten wird nicht doppelt, sondern einmal Christus ganz empfangen, und zwar in unsterblicher und leidensunfähiger Weise.<sup>2518</sup>

Wir können also in der Zeit vor Hugo von St. Viktor im antiberengarianischen Lager die vorherrschende Meinung feststellen, daß der himmlische wie der einstige irdische Leib Christi mit dem eucharistischen identisch

<sup>2513</sup> Vgl. Geiselman, ebd., 389.

<sup>2514</sup> Vgl. Lanfrank von Canterbury, *Liber de corpore et sanguine Domini* 2; Martello, 104, 50 / PL 150, 410D: „... manibus sacerdotum tractari vel frangi.“

<sup>2515</sup> Vgl. Lanfrank von Canterbury, *Liber de corpore et sanguine Domini* 7; Martello, 133, 15-24 / PL 150, 430C: „Credimus igitur terrenas substantias que in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei premia ampliora perciperent, ipso tamen dominico corpore existente in celestibus ad dexteram patris inmortalis, inviolato, integro, incontaminato, illeso, ut vere dici possit et ipsum corpus quod de virgine sumptum est nos sumere, et tamen non ipsum.“

<sup>2516</sup> Vgl. Guitmund von Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate* I; Orabona, 82 / PL 149, 1434B: „Ita ergo tota hostia est corpus Christi, ut nihilominus unaquaque particula separata sit totum corpus Christi. Nec tamen tres particulae separatae, sunt tria corpora, sed unum corpus.“ Zur Sinnestäuschung vgl. ebd.; Orabona, 90 / PL 149, 1436D-1437A: „Sicut sane post partitionem hostiae singula tibi minora videntur quam hostia integra; ita omnibus missis minus apparet corpus Domini quam in coelis esse credatur. Sed hoc tantum (totum) secundum sensus; qui sicut in multis rebus aliis saepe, ita in hac re semper falluntur.“ Vgl. auch Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 389f.

<sup>2517</sup> Zu den praktischen und liturgischen Konsequenzen der Konkomitanzlehre in der Messfeier und eucharistischen Frömmigkeit seit dem 12. Jahrhundert: vgl. Pascher, *Der eucharistische Kult, 1829-1844*. Zum Beispiel wurde in Anwendung der Konkomitanzlehre die „Große Elevation“ zunächst nur für die Hostie, nicht aber für den Kelch angewandt; vgl. Pascher, ebd., 1831. Die eucharistische Frömmigkeit außerhalb der Meßfeier, die sich anfangs in eucharistischen Prozessionen, später in der eucharistischen Anbetung äußert, beginnt bereits im 11. Jh. genau zu der Zeit und an denjenigen Orten, in der bzw. wo auch die Akzeptanz der Konkomitanzlehre nachzuweisen ist; vgl. Pascher, ebd., 1833.

<sup>2518</sup> Vgl. Anselm von Laon, *Epistula CVII*; PL 159, 255BC: „... in acceptione sanguinis totum Christum Deum et hominem, et in acceptione corporis, similiter totum accipimus. Et quamvis separatim sanguinem, non tamen bis sed semel Christum accipimus immortalem et impassibilem.“

ist und Christus ganz in allen Teilen der konsekrierten Hostie empfangen wird. Als Erklärung dafür diente meistens Guitmunds Theorie von der Sinnestäuschung.<sup>2519</sup>

Bei Hugo von St. Viktor findet sich für die Unversehrtheit des Leibes Christi nach der Brechung der Hostie sowie für die Ubiquität eine Erklärung, die sich nicht auf eine Sinnestäuschung, sondern auf die Allmacht des Schöpfers beruft. Hugo von St. Viktor sagt, der Leib Christi selbst werde nicht geteilt, sondern bleibe in vielen Teilen unversehrt. Wie er in verschiedenen Teilen ein einziger sein kann, so kann er auch an verschiedenen Orten ein einziger sein: *Totum hic et totum ibi*.<sup>2520</sup> Damit bleibt Hugo von St. Viktor auf der Linie Guitmunds von Aversa. Als Erklärung dafür scheint er zunächst einfach ein Wunder anzunehmen. Es sei zwar wunderbar, aber gerade deshalb nicht unwahr, und andererseits eben dennoch nicht so wunderbar, weil es ein Werk Gottes ist.<sup>2521</sup>

Diese Gedanken verraten aber einiges über Hugos Verständnis des Wunders. Er unterscheidet zwischen Wundern für uns, die nur darum Wunder sind, weil sie für uns ungewohnt und gerade deshalb eher wahr als falsch sind, und Wundern, die ein Werk Gottes und deshalb nicht wunderbar im obigen Sinne sind: „Es ist nicht wunderbar, wenn der Wunderbare Wunderbares wirkt“.<sup>2522</sup> sagt Hugo. Er bezieht sich ausdrücklich auf die Allmacht des Schöpfers, wenn er sagt, daß der, der den Leib geschaffen hat, auch den Ort geschaffen hat. Er hat es so eingerichtet, daß ein Leib an einem Ort ist; der Schöpfer hätte es aber auch anders einrichten können und kann es nach wie vor jederzeit: „Wenn er nämlich will, macht er es anders“.<sup>2523</sup> Wenn wir das dann sehen, wundern wir uns, weil wir es nicht gewohnt sind; Gott aber, so Hugo, wundert sich nicht.<sup>2524</sup>

Hugo von St. Viktor geht hier in zwei Punkten über Guitmund von Aversa hinaus: Zum einen rekurriert er auf den freien Willen des allmächtigen Schöpfers, und zum anderen erklärt er das Verstehensproblem mit einem differenzierten Wunderbegriff.<sup>2525</sup> Hierbei erweist Hugo von St. Viktor sich als treuer Schüler

<sup>2519</sup> Auch in der Schule Abaelards. Vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 166f. und Auer, *Das Sakrament der Liebe*, 84-87. Gegen Abaelard erhob sich Abt Abbaudus, der in seinem Traktat „*De fractione corporis Christi*“ die Abschwörungsformel ernst nimmt als wahre Brechung des Leibes Christi, aber - ohne weitere Erklärung - daran festhält, daß der Leib Christi dennoch unversehrt bliebe; vgl. Abbaudus Abbas, *De fractione corporis Christi*; PL 166, 1343.

<sup>2520</sup> *De sacramentis* II, VIII, 11; Berndt, 408, 23-24 u. 409, 1-2 / PL 176, 469BC: „*Ipse integer manet et in se, nec dividitur, nec partitur. ... Si in diversis locis potest esse unus, quare non etiam in singulis partibus potest esse totus?*“

<sup>2521</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 409, 2-3 / PL 176, 469C ebd.: „*Utrumque mirum est, sed non ideo falsum est, si mirum est. Et verum est, quia mirum est; nec tamen sic mirum, quia opus Dei est.*“

<sup>2522</sup> Ebd.; Berndt, 409, 3-4 / PL 176, 469C: „*Non est mirum, si mirabilis mirabilia operatur.*“

<sup>2523</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 409, 6-8 / PL 176, 469CD: „*Qui locum fecit, corpus fecit, et locum in corpore et corpus in loco. Et qui fecit ut corpus unum in loco uno esset, fecit sicut voluit; et si voluisset, aliter facere potuisset. Nam et quando vult, aliter facit, et est sicut ipse vult semper.*“

<sup>2524</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 409, 10-12 / PL 176, 469D: „*Iccirco miraris, quando aliud vides vel audis, quam videre et audire consuesti. Ipse autem non miratur, quando aliud facit, quam quod facere consuevit.*“

<sup>2525</sup> Es ist deshalb oberflächlich, wenn H. Schlette sagt, Hugo würde zum Ubiquitätsproblem nur das Faktum beschreiben, ohne einen Erklärungsversuch zu bringen; vgl. Schlette, *Die Eucharistielehre*, 172f.

Augustins, dessen Wunderverständnis aus seinem Kommentar zur Speisung der Volksmenge in Joh 6,1-14 ersichtlich wird, wo er sagt: „Ein größeres Wunder ist die Leitung der ganzen Welt als die Sättigung von fünftausend Menschen mit fünf Broten, und doch staunt darüber niemand; dagegen staunen die Menschen über das letztere, nicht weil es größer, sondern weil es selten ist.“<sup>2526</sup> Das eigentliche Wunder ist demnach die Leitung der Welt (*gubernatio mundi*) durch Gott. Wunder sind nach Augustinus nicht Geschehnisse gegen die Natur, sondern gegen ihren gewöhnlichen Lauf. Sie kommen uns als Geschehnisse „gegen die Natur vor, weil wir nur den anderen Lauf der Natur kennen.“<sup>2527</sup> Dieses augustinische Wunderverständnis, das Wunder unterscheidet in Wunder für uns und Wunder für Gott<sup>2528</sup>, wird von Hugo von St. Viktor in seiner Eucharistielehre angewandt zur Lösung des Ubiquitätsproblems, wobei Hugo sich ausdrücklich auf die Allmacht des Schöpfers bezieht. Er leitet die Glaubwürdigkeit der Ubiquität des eucharistischen Leibes vom freien Willen des Schöpfers her, dessen Allmacht sich im Schöpfungswerk zeigt und sich genauso auch im *opus restorationis* wieder von Neuem zeigen kann.

Augustinisches Gedankengut und heilsgeschichtlicher Ansatz führen Hugo von St. Viktor zu einem eigenen Konzept zur Erhellung und Lösung der Ubiquitätsfrage aufgrund der Einsicht in die Allmacht des Schöpfers, der zugleich Erlöser ist. Für Hugos heilsgeschichtliches Denken ist es nicht gegen die *ratio*, dem Schöpfer die Allmacht, die sich bei der Schöpfung der Welt aus dem Nichts zeigte, auch hinsichtlich des Erlösungswerkes zuzuschreiben. Und es ist durchaus eine Weiterführung des Problems, wenn Hugo von St. Viktor die Ubiquitätsfrage durch eine erkenntnistheoretische Reflexion auf die Zugänglichkeit des Wunderbaren, insofern es für uns wunderbar ist, einholt, denn anders als Guitmund von Aversa löst Hugo von St. Viktor die Frage nicht durch die Annahme einer Sinnestäuschung, sondern unter Berufung auf die im Glauben zugängliche Allmacht des Schöpfers, die demselben auch als Erlöser zukommt.<sup>2529</sup> Man erkennt darin eine heilsgeschichtliche *ratio fidei* im Denken Hugos von St. Viktor.<sup>2530</sup> Der gesamte

<sup>2526</sup> Augustinus, In Iohannis evangelium XXIV, 1; CChr.SL 36, 244, 11-14: „Maius enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque milium hominum de quinque panibus: et tamen haec nemo miratur; illud mirantur homines non quia maius est, sed quia rarum est.“

<sup>2527</sup> Augustinus, De Genesi ad litteram VI, 13; CSEL 28/1, 188, 23-25: „Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem deo, cui hoc est natura, quod fecerit.“

<sup>2528</sup> Diese Differenzierung geht aus Augustinus, ebd., hervor. Sie wurde von Thomas von Aquin verbessert. Thomas von Aquin hat Wunder „quoad nos“ und Wunder schlechthin („simpliciter“) unterschieden (vgl. Sth I, 110, 4 ad 2), ging jedoch inhaltlich nicht über Augustinus hinaus. Erst in der Aufklärung führte diese Differenzierung zu einer generellen erkenntnistheoretischen Skepsis gegenüber Wundern im zweiten Sinn.

<sup>2529</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 173, scheint dieses weiterführende Moment und den eigenen Beitrag Hugos ungenügend zu benennen, wenn er schreibt: „Hugo appelliert an den Glauben und verweist die ratio in ihre Grenzen, indem er im Grunde nichts erklärt.“

Hugo von St. Viktor versucht durchaus, etwas zu erklären, wenn er den Wunderbegriff und die Allmacht des Schöpfers „ratione fidei“ reflektiert. Ob die Erklärung damals oder später befriedigen konnte, ist freilich eine andere Frage.

<sup>2530</sup> Thomas von Aquin stimmt in seiner Summa theologiae mit Hugo von St. Viktor überein. Sth III, 77, 7c. wendet sich vielmehr gegen die Summa sententiarum, die aber nicht Hugo zum Verfasser hat.

Komplex von Realpräsenz, Wesensverwandlung und Ubiquität wird bei Hugo von St. Viktor zusammengehalten vom Glauben an die Allmacht Gottes, die sich für ihn in besonderer Weise im *opus conditionis* zeigt, und die von daher auch auf den Erlöser, der mit dem Schöpfer identisch ist, appliziert werden kann. Seine Lösungen sind nicht mit Denkverböten oder Glaubensappellen, sondern in erkenntnistheoretischer Reflexion von Augustinus her durchdacht und stets von der Allmacht Gottes her gedacht. Es ist im Grunde das Denkmodell der gesamten Eucharistielehre, wenn Hugo von St. Viktor den Fragenden auffordert: „*Cogita facientem!*“<sup>2531</sup> Wir sollen nicht von unserem Wissen her denken, sondern uns Gott als den *factor omnipotens* vorstellen, der alles geschaffen hat. Dann wird alles aufhören, wunderbar zu sein; es wird nichts unmöglich sein, was auch immer es sein mag.<sup>2532</sup> Die Argumentation Hugos von St. Viktor zur Ubiquitätsproblematik ist kein Frageverbot und keine Zurückweisung der *ratio*, sondern läßt sich als Logik des Schöpfungsglaubens verstehen: Wenn Gott als derjenige geglaubt wird, der alles, was ist, mit freiem Willen aus nichts erschaffen hat, dann kann nicht die beschränkte Erkenntnis des gefallenen, mit seinem *oculus rationis* nicht mehr klar sehenden Menschen der letzte Maßstab dafür sein, was dem Schöpfer möglich ist, ja nicht einmal dafür, was im Geschaffenen wirklich oder nur scheinbar wunderbar ist.

### 5.5. Spender und Empfänger der Eucharistie

Zur Zeit der Frühscholastik lag noch keine ausgebildete Kanonistik oder gar Liturgik vor. Viele Fragen, die Theologie und Kirche betrafen, wurden von denselben Theologen und, seit Hugo von St. Viktor, auch bisweilen in denselben großen Werken zusammengefaßt abgehandelt. Die Summenliteratur war im Entstehen. Es kann nicht verwundern, daß in einer Theologie dieser Gestalt, die noch keine funktionale Spezialisierung kannte, auch Fragen im Rahmen der Eucharistielehre vorkommen, die auf den ersten Blick eher kanonistisch oder liturgisch zu sein scheinen. Die dogmatisch relevanten Fragen der Eucharistie wurden bis ins 11. Jahrhundert weitgehend in liturgischen Werken, vor allem in Meßerklärungen abgehandelt. Erst der Berengarstreit schuf die neue Gattung des *Liber de corpore et sanguine Christi*, ohne jedoch die Meßerklärungen zu verdrängen. Auch die Schule Hugos von St. Viktor wird solche beibehalten.<sup>2533</sup> Hugo von St. Viktor selbst hat keine ausführliche Meßerklärung verfaßt und auch in

---

Für Hugo ist nur De sacramentis II, VIII, 11 heranzuziehen, wo er die Brechung nur der „species“ zuschreibt. Insofern hat der Kommentar der dt. Thomasausgabe (Thomas v. Aquin, Summa theologica, Bd. 30, Salzburg 1938, S. 426f. ) hierzu als überholt zu gelten.

<sup>2531</sup> De sacramentis II, VIII, 11; Berndt, 409, 14 / PL 176, 469D: „Cogita facientem et desinet esse mirabile, quicquid illud fuerit.“

<sup>2532</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 409, 14-16 / PL 176, 469D-470A: „Et si forte mirabile esse non desierit, tamen incredibile non erit, si factor omnipotens cogitatur, non erit impossibile quicquid erit.“

<sup>2533</sup> Vgl. etwa das Speculum ecclesiae; PL 177, 335-380.

seinem Eucharistietraktat kommen die dafür typischen Fragen nicht oder nur sehr vereinzelt vor. Das kann durchaus als Ausdruck für eine gewisse Konzentration auf das Wesentliche gewertet werden. In seinem Hauptwerk *De sacramentis* kommt Hugo von St. Viktor jedoch an meist unerwarteter Stelle auf die Eucharistie zu sprechen, und das nicht nur zur Illustration anderer Fragen. Es handelt sich dabei vorwiegend um Themen, die um Spender und Empfänger bzw. den Empfang des Sakraments kreisen und trotz ihrer praktischen Aspekte durchaus in das Wesen der Eucharistie hineinreichen. Vervollständigt durch die Aussagen des Eucharistietraktats sollen sie Inhalt dieses Kapitels sein.

### 5.5.1. Der Spender der Eucharistie

In den vorangehenden Abschnitten wurde festgestellt, daß für Hugo von St. Viktor die Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl mit dem Auftrag an die Apostel, dasselbe zu tun, erfolgt ist, und daß der Vollzug des Sakraments im Sprechen der *verba sanctificationis* besteht. Damit sind bereits die wichtigsten Aspekte über die Rolle des Spenders der Eucharistie zur Sprache gekommen, die Hugo von St. Viktor in seiner Abhandlung über das Priestertum entfaltet.

#### 5.5.1.1. Eucharistie und Priestertum<sup>2534</sup>

Über das Verhältnis von Eucharistie und Priestertum äußert sich Hugo von St. Viktor nur an wenigen Stellen. Am meisten findet sich dazu im Weihetraktat, dessen zwölftes Kapitel *De presbyteris* aber in weiten Teilen von Ivo von Chartres übernommen ist.<sup>2535</sup> Da sich aus diesem Grund darin nur vereinzelt die originelle Denkleistung Hugos von St. Viktor zeigt, mag es genügen, einige Grundlinien herauszustellen.

Wie Isidor von Sevilla sieht Hugo von St. Viktor das Priestertum mit den Söhnen Aarons beginnen<sup>2536</sup>, die Besonderheit des neutestamentlichen Priestertums ist aber in Christus selbst begründet als dem Institutor der Sakramente der Gnade. Deshalb sind die Bischöfe als Nachfolger der Apostel und die Priester, in denen

<sup>2534</sup> Der deutsche Begriff „Spender“ des Sakraments ist für Hugo von St. Viktor nur *cum grano salis* übertragbar. Hugo spricht stets vom „*minister sacramenti*“, vom Diener, wohingegen der eigentliche Spender als Geber der „*dona Dei*“ der Hl. Geist ist; vgl. *De sacramentis* I, IX, 4; Berndt, 216, 18 / PL 176, 323B und die heilspädagogische Begründung der „*Institutio sacramentorum propter humiliationem*“ in *De sacramentis* I, IX, 3; Berndt, 211,5 – 212,16 / PL 176, 319A-320A. Vgl. ferner Ott, Briefliteratur, 445, mit Belegen in Hss, die Hugos Werk „*De quinque septenis*“ enthalten.

<sup>2535</sup> Vgl. oben Kapitel 5.1.3. Vgl. Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard*, 41-43.

<sup>2536</sup> Vgl. *De sacramentis* II, III, 12; Berndt, 352, 16-17 / PL 176, 428A: „*Septimo loco subsequitur ordo presbyterorum, qui in veteri testamento a filiis Aaron sumpsit initium.*“ Vgl. Isidor von Sevilla, *De officiis ecclesiasticis*; CChr.SL 113, 64,10 – 65,3: „*Presbyterorum ordo exordium sumpsit a filiis, ut dictum est, Aaron.*“

Hugo mit Ivo die Nachfolger der 70 Jünger aus Lk 10,1 sieht<sup>2537</sup>, die Spender der Sakramente, von denen Hugo Taufe, Eucharistie, aber auch Katechese und Belehrung nennt. Aber nur bei zwei Sakramenten spricht Hugo von St. Viktor von einer besonderen Vollmacht, kraft derer der Spender anstelle Christi selbst (*vice mediatoris*) handelt: bei der Absolution und bei der Eucharistie.<sup>2538</sup> Bei diesen beiden Sakramenten handelt ausschließlich der Priester als Mittler zwischen Gott und den Menschen und somit anstelle Christi kraft dessen Einsetzung des Sakraments.<sup>2539</sup> Das Bindeglied zwischen dem neutestamentlichen Priestertum und dem Erlöser sind also die Sakramente, besonders aber Absolution und Eucharistie, wo die Priester *vice mediatoris* handeln, wie es durch die *institutio Salvatoris* verbürgt ist.<sup>2540</sup> Eine *successio apostolica* ist darin als selbstverständlich impliziert. Bei der Beschreibung der Priesterweihe kommt Hugo von St. Viktor auf den Zusammenhang von Eucharistie und Priestertum zu sprechen: Bei der Weihe empfangen die Priester vom Bischof den Kelch mit Wein und die Schale mit Hostien und damit die Vollmacht (*potestas*), Gott wohlgefällige Opfer darzubringen.<sup>2541</sup> Christus selbst tat diesen Dienst, als er nach dem Abendmahl die Wandlung vollzog und zum Gedächtnis an sein Leiden die Apostel dazu einsetzte, dasselbe zu tun. Christus hat diesen Dienst in hervorragender Weise vollendet, als er sich am Kreuz für die Sünden des Menschengeschlechts dahingab als Priester (*sacerdos*) und Opfergabe (*hostia*), und so mit seinem eigenen Blut Himmel und Erde versöhnte. In

<sup>2537</sup> Wie bei Ivo v. Chartres ist auch bei Hugo von St. Viktor von 70 (statt 72) Jüngern die Rede. Vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 353, 3-5 / PL 176, 428C: „Presbyteri successores et vicarii sunt LXX discipulorum, qui praecedebant Dominum Jesum in omnem civitatem et locum, quo ipse erat venturus.“ Vgl. Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis, Sermo II; PL 162, 518C.

<sup>2538</sup> Zur Absolution vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 353, 15-17 / PL 176, 428D: „In hoc igitur vice mediatoris funguntur sacerdotes, quod Deum pro peccatis populi exorant, et poenitentes absolvendo reconciliant.“ - vgl. Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis, Sermo II; PL 162, 518D: „Funguntur itaque, ut dictum est, officio mediatoris, dum pro populo Deum interpellant, dum poenitentes absolvendo reconciliant.“ Durch Ersatz des „officio“ durch „vice“ betont Hugo von St. Viktor das Handeln anstelle Christi. Für die Eucharistie vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 354, 9-10.19-22 / PL 176, 429CD: „Unguntur presbyteris manus sicut episcopi, ut cognoscant se hoc sacramento gratiam consecrandi accipere ... Hoc officio usus est Dominus noster Jesus Christus, quando post coenam panem et vinum in corpus et sanguinem suum commutavit, ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulos monens instituit.“

<sup>2539</sup> Nur bei diesen beiden Sakramenten spricht Hugo von St. Viktor davon, daß der Priester anstelle Christi und als Mittler zwischen Gott und den Menschen handelt. Für die Absolution: De sacramentis II, III, 12; Berndt, 353, 17-18 / PL 176, 428D-429A: „Quapropter convenit, ut tamquam boni mediatores inter homines et Deum.“ Vgl. Ivo v. Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis II; PL 162, 518D-519A: „... ita utriusque ordinis sacerdotes tanquam boni mediatores, et peccatoribus compatiantur per conscientiam suae infirmitatis ...“ Für die Eucharistie: De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 20-22 / PL 176, 472AB: „Missa autem dicta est quasi transmissa, vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et homines preces et vota et oblationes Deo transmittat.“

<sup>2540</sup> Daß der „institutio“-Gedanke für Hugo von St. Viktor zentral ist, zeigt auch die Änderung der Worte Ivos von Chartres „discipulis suis ordinavit“ in die Worte „discipulos monens instituit“ bei Hugo von St. Viktor - vgl. die Synopse oben in Kapitel 5.1.3.

<sup>2541</sup> Die Übergabe der Patene mit der nicht konsekrierten Hostie und des Kelches wurde bis Pius XII. (1947) meistens als Sakramentsmaterie der Priesterweihe gesehen. Vgl. Adam, Grundriß Liturgie, 198f.



dieser Tat Christi erkennt man, wie groß die Erhabenheit des priesterlichen Dienstes ist, durch den täglich auf dem Altar die *passio Christi* gefeiert wird und jeder bekehrte Sünder mit Gott versöhnt wird.<sup>2542</sup>

Mit diesen zum Teil von Ivo von Chartres übernommenen Worten Hugos von St. Viktor wird deutlich, worin die Erhabenheit des Priestertums besteht, nämlich in der täglichen (*cotidie*) Feier der Eucharistie als *passio Christi*. Die Verbindung von Priestertum und Christus besteht also nicht nur in der von diesem gegebenen sakramentalen Vollmacht, die sich auch auf andere Sakramente bezieht, sondern besonders in der Feier der Eucharistie, für die der Gedanke der *passio* deshalb zentral ist, weil in ihr Christus selbst als *sacerdos et hostia* gehandelt hat und handelt. Der Priester dagegen handelt nur als *sacerdos* und ist nur, wenngleich von Christus bevollmächtigter, Diener (*minister*) des Sakraments.<sup>2543</sup> Sein Dienst für die Eucharistie ist bedeutsam, weil diese selbst als *commemoratio passionis* für das Leben der Kirche bedeutsam ist.

Von einer Theorie des *opus operatum* ist Hugo von St. Viktor jedoch noch entfernt. Schon im Weihetraktat betont er, daß die Priester, die durch die Würde ihrer Weihe hervorragen, genauso auch in der Heiligkeit des Lebens hervorragen müssen, damit das Volk ihnen gehorcht und sie nachahmen kann, also aus Gründen der Glaubwürdigkeit und der Vorbildfunktion.<sup>2544</sup> Auch in seinem Dionysiuskommentar betont Hugo von St. Viktor unter Berufung auf 1 Kor 12,29-31a das Zueinander von Amt und Gnadengaben in besonderer Weise, wenn er sagt, daß keiner, der von Gott oder durch Menschen Gnadengaben empfangen hat, etwas gegen diese Gaben und Ämter (*officia*) Stehendes tun darf, um die Ordnung und die gottgegebene Schönheit in allem zu bewahren.<sup>2545</sup> Die Forderung nach der Übereinstimmung von Amt, Leben und Glauben verdichtete sich jedoch in der Zeit der Frühscholastik zu einer dogmatischen Frage: Was ist, so fragte man, wenn ein unwürdiger oder ungläubiger Priester die Sakramente spendet? H. Weisweiler hat

<sup>2542</sup> Vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 354, 15-17 u. 354,19 – 355,2 / PL 176, 429CD: „Accipiunt et calicem cum vino, et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatinus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi. ... Hoc officio usus est Dominus noster Jesus Christus, quando post cenam panem et vinum in corpus et sanguinem suum commutavit, et ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulos monens instituit. Hoc quoque excellenter officium implens exhibuit, quando ipse sacerdos et hostia seipsum in ara crucis propter peccata generis humani obtulit, et proprium sanguinem sancta aeterna ingrediens caelestia et terrena pacificavit. In quo apparet quanta sit excellentia sacerdotalis officii, per quod cotidie in altari passio Christi celebratur, et reus quisque a peccatis conversus Deo reconciliatur.“

<sup>2543</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 411, 21 / PL 176, 472A: „per ministerium sacerdotis“.

Zur Literarkritik und Parallele bei Remigius von Auxerre vgl. oben Kap. 5.1.1.  
<sup>2544</sup> Vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 355, 2-6 / PL 176, 430A: „Quibus omnibus de sacerdotali officio breviter pertractatis admonendi sunt Christi sacerdotes, quatinus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellent vitae sanctitate, ut plebs eis commissa atque eorum disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat.“ Zur Literarkritik und Parallelen bei Ivo von Chartres s. oben Kap. 5.1.3.

<sup>2545</sup> Expositio IV; PL 175, 996B: „Aemulamini charismata meliora. Propterea igitur fas non est iis, qui divinae gratiae participes facti sunt, sive immediate a Deo, sive per hominem eam acceperint, aliquid operari praeter propria dona et officia, ut divina pulchritudo in omnibus conservetur et ordo dispensationis summae perseveret.“

bereits, vor allem anhand des Bußsakraments, gezeigt, wie sehr Hugo von St. Viktor die Persönlichkeit des Spenders der Sakramente betont und dabei nahe an der Schule Abaelards steht.<sup>2546</sup> In der Eucharistielehre wird diese Haltung bezüglich der Konsekration und der Spezialfrage der Schismatikerkonsekration bedeutsam.

### 5.5.1.2. Konsekration und Intention

Mit der Weihe haben die Priester nach Hugo von St. Viktor die *potestas* erlangt, *vice mediatoris* die Eucharistie zu feiern. Mit der Infragestellung von Realpräsenz und Wesensverwandlung durch Berengar von Tours hatte sich der theologische Blick auf die Wandlung konzentriert, man könnte auch sagen, verengt. Auch für Hugo von St. Viktor haben wir festgestellt, daß zum Vollzug der Wandlung das Sprechen der *verba sanctificationis* nötig ist, womit die Einsetzungsworte gemeint sind. Durch diese wird Christus real gegenwärtig. Die *verba sanctificationis* bilden die Form des Sakraments der Eucharistie.<sup>2547</sup> Ungelöst war in der Zeit vor Hugo von St. Viktor dagegen die Frage der Intention, das heißt der Absicht des Spenders, das Sakrament feiern zu wollen. Die Frage der Intention war schon in der Väterzeit bezüglich der Taufe zwar gestellt, jedoch auch von Augustinus nicht gelöst worden.<sup>2548</sup> Das klassische Beispiel war die Scherztaufe oder der Fall, daß die Mutter beim Baden ihres Kindes zufällig oder zum Scherz die trinitarische Taufformel spricht.<sup>2549</sup> Hugo von St. Viktor entschied in seinem Tauftraktat anhand dieses Beispiels, daß für das Zustandekommen des Sakraments die bloße Einhaltung der Form nicht genügt, sondern daß immer auch die *intentio baptizandi* hinzukommen muß.<sup>2550</sup> Er beschreibt zwar noch nicht die subjektive Beschaffenheit der Intention, aber Hugo von St. Viktor spricht sich erstmals eindeutig für die unabdingbare Notwendigkeit einer Intention überhaupt aus. Er sagt, es sei lächerlich zu behaupten, daß die Taufe vollzogen sei, wenn überhaupt keine Intention besteht, sondern etwa nur zum Scherz getauft wird.<sup>2551</sup>

<sup>2546</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 54-95, insb. 74f. Die Untersuchung Weisweilers ist sehr ausführlich und zu dieser Frage durchaus vollständig, hat jedoch den Nachteil, daß die Texte aus „De sacramentis“ nicht hinsichtlich ihrer verschiedenen literarischen Herkunft gewichtet und differenziert werden.

<sup>2547</sup> Der Terminus „forma“ ist Hugo von St. Viktor durchaus vertraut; vgl. De sacramentis II, VI, 13-15; Berndt, 394-396 / PL 176, 459A-460B.

<sup>2548</sup> Augustinus ließ diese Frage in seiner Schrift „De baptismo“ bewußt offen. Vgl. Augustinus, De baptismo VII, 102; CSEL 51, 374, 13-22. Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 108.

<sup>2549</sup> Vgl. oben Kap. 3.5.1.4.1. und Weisweiler, Die Wirksamkeit, 63.

<sup>2550</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 394,24 – 395,9 / PL 176, 459AB: „Quaeritur et de his, qui mimice, id est iocose baptizantur, utrum plenum et verum sacramentum baptismi percipiant. ... Ubi ergo intentio baptizandi est, etiam si reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur, et hoc intenditur.“

<sup>2551</sup> Daß Hugo von St. Viktor dies erstmals betont, hat Weisweiler, Die Wirksamkeit, 65, nachgewiesen. Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 8-9 / PL 176, 459B: „Ridiculum autem omnino est, ut ubi intentio agendi nulla constat, opus esse dicatur.“

Noch im Tauftraktat wendet Hugo von St. Viktor seine Aussagen zur notwendigen Intention sogleich auf die Eucharistie an, von der dasselbe gilt: „So meinen gewisse Unkundige, daß die Worte, die zur Herstellung der Eucharistie eingesetzt sind, wenn sie von irgendeiner Person oder an irgendeinem Ort mit einer beliebigen Absicht über Brot und Wein gesprochen werden, die Wirkung der Konsekration und Heiligung hätten, so als ob die Sakramente Gottes so eingesetzt wären, daß sie keinen geordneten Vollzug zuließen.“<sup>2552</sup> Solche Meinungen hält Hugo von St. Viktor für lächerlich. Für ihn sind demnach neben der richtigen Form<sup>2553</sup> und dem geweihten Spender auch der richtige Ort und die richtige Intention zum gültigen Vollzug der Eucharistie nötig. Welche Orte geeignet sind, sagt er nicht, schließt aber bestimmte Orte offensichtlich aus. Die nötige Intention nennt Hugo *intentio agendi* und, da er ansonsten die Gültigkeit nur ausschließt, wo keine Intention (*nulla constat*) vorhanden ist, liegt man nicht falsch, wenn man annimmt, daß Hugo von St. Viktor weder eine aktuelle noch eine spezielle, wohl aber eine generelle Intention verlangt, so daß wir bei ihm bereits dem Inhalt, noch nicht aber dem Begriff nach dem begegnen, was spätere Theologen mit der *intentio generalis* zum Ausdruck brachten.<sup>2554</sup> Eine spezielle Intention, die Gaben bei der Konsekration in Leib und Blut Christi zu verwandeln zu wollen, wie sie etwa die *Summa sententiarum* oder die Porretanerschule fordern<sup>2555</sup>, findet sich bei Hugo von St. Viktor nicht. Begründung für die Notwendigkeit der Intention ist die *ratio operandi*: Das Werk der Diener Gottes muß vernünftig sein.<sup>2556</sup> Werden die *verba sanctificationis* nur scherzhaft oder ohne nötige Intention gesprochen, so ist das nicht vernünftig und es kommt kein Sakrament, bei der Feier der Eucharistie also keine Substanzverwandlung, zustande. Der bloße Wortschwall genügt nicht. Mit

---

<sup>2552</sup> De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 10-14 / PL 176, 459B: „Eiusmodi est quod quidam imperiti aestimant verba illa quae ad conficiendam eucharistiam instituta sunt: a quacunq[ue] persona sive in quocunq[ue] loco et qualicunq[ue] intentione super panem et vinum prolata, effectum consecrationis et sanctificationis habere, quasi sacramenta Dei sic instituta sint, ut nullam operandi rationem admittant.“

<sup>2553</sup> Das Aussprechen der Taufformel hält Hugo von St. Viktor nicht für zwingend nötig, wenn nur die Intention vorhanden ist, etwa bei Taubstummen. Fehlt diese aber, findet keine Taufe statt. Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 15-26 / PL 176, 459C-460A. Vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 119. Papst Alexander III. hat später gegen die Gültigkeit einer stummen Taufe entschieden; vgl. DH 757.

<sup>2554</sup> Der Begriff „*intentio generalis*“ findet sich erstmals bei Hugo von St. Cher; vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 111.

<sup>2555</sup> Vgl. Odo von Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), *Summa sententiarum* VI, 4; PL 176, 141A: „Et sicut tunc panem illum et calicem in verum corpus et in verum sanguinem verbo suo commutavit, ita indubitanter credimus verba illa a sacerdote eo ordine et ea intentione dicta panem et vinum in verum corpus Christi et in verum sanguinem commutare.“ Zu den Porretanern vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 109f.

<sup>2556</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 13; Berndt, 395, 14 / PL 176, 459B: „... operandi rationem admittant“ und ebd.; Berndt, 395, 24-26 / PL 176, 460A: „Vide ergo et considera, quia rationale esse oportet opus ministeriorum Dei, nec propter solam formam praeiudicare, ubi intentio agendi nulla est.“ Es ist möglich, daß Hugo von St. Viktor diese Gedanken vom vernünftigen Dienst von Ps.-Dionysius übernommen hat, der sich - allerdings im Kontext der verschiedenen Weihestufen - auf die „Anordnungen des Urhebers“ bezieht, gegen die nicht verstoßen werden darf; vgl. Semmelroth, Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita, 39. Die *ratio*-Terminologie könnte aber auch Hugos eigenem Denken entspringen sein.

dieser rationalen Begründung der notwendigen Intention der *ministri* hebt Hugo von St. Viktor für das Zustandekommen des Sakraments aber auch den subjektiven Anteil des Spenders hervor, der nicht nur als unpersönliches Werkzeug fungiert, sondern dessen Wille und Glaube für die Verwirklichung des Sakraments eine wichtige Rolle spielen.<sup>2557</sup>

### 5.5.1.3. Das Problem der Schismatikerkonsekration

Im 11. Jahrhundert war im Bezug auf die Eucharistie verstärkt die Frage aufgekommen, ob auch Schismatiker, Häretiker und andere unwürdige Priester die Konsekration gültig vollziehen können.<sup>2558</sup> Es sind drei Gründe, die im 11. und 12. Jahrhundert dazu geführt haben, daß diese Frage drängend wurde: Der erste ist die bereits genannte Verengung des Blickwinkels auf die Konsekration und den Konsekrator, was sich auch liturgisch Ausdruck verschaffte.<sup>2559</sup> Der zweite Grund ist die Trennung des eucharistischen Leibes Christi vom Leib Christi, der die Kirche ist, so daß die gedankliche Trennung der Konsekration von der Kommunion als kirchlichem Gemeinschaftsakt überhaupt erst möglich wurde. Es wurde bereits deutlich, daß bei Augustinus die Identität von historischem und eucharistischem Leib Christi noch nicht gesehen oder nicht herausgestellt wurde. Dafür sieht Augustinus im eucharistischen Leib Christi stets untrennbar den Leib der Kirche impliziert, den er *corpus verum* nannte. In einem langen Prozeß von Amalar von Metz bis zu den Gegnern Berengars wurden historischer und eucharistischer Leib zur Identifikation geführt, während der Kirchenleib immer mehr außerhalb des Blickfeldes geriet. *Corpus verum* nannte man jetzt den eucharistischen Leib, während der Kirchenleib, erstmals Mitte des 12. Jahrhunderts, als *corpus mysticum* bezeichnet und getrennt betrachtet wurde.<sup>2560</sup> Wenn die ekklesiale Dimension der Eucharistie aber nur noch ein Nebenaspekt ist, warum, so wurde gefolgert, sollte dann nicht auch der von der Kirche getrennte Priester zumindest gültig die Konsekration vollziehen, also das *corpus verum* „herstellen“ können? Der dritte

<sup>2557</sup> Ausführlich dazu: Weisweiler, Die Wirksamkeit, 64-75. Knoch, Die Einsetzung, 102, meint, daß H. Weisweiler Hugo so interpretiere, daß dieser Amt und Heiligkeit des Spenders trennt. Das hat Weisweiler jedoch nicht behauptet, sondern im Gegenteil die Bedeutung der Persönlichkeit des Spenders herausgestellt. Die von Knoch als Beleg angegebenen Seiten 86-90 bei Weisweiler, Die Wirksamkeit, befassen sich mit der Schismatikerkonsekration. Dort nimmt Hugo von St. Viktor in der Tat eine Unterscheidung vor, was aber nicht verallgemeinert werden kann.

<sup>2558</sup> Zu beachten ist freilich, daß die heute in der Kanonistik gebrauchte, terminologische Unterscheidung in „rite“ und „valide“ dem 12. Jahrhundert nicht in dieser Form geläufig ist. Gefragt wird, ob es der (wahre) Leib Christi sei, den der Schismatiker konsekrierte oder herstelle („conficere“). Vgl. De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 317f.

<sup>2559</sup> Zur sogenannten Elevationsfrömmigkeit vgl. Meyer, Eucharistie, 232f. Die genannte Konzentration belegen auch die zahlreichen Meßparodien dadurch, daß sie den Kanon aus Ehrfurcht stets aussparen; vgl. ebd., 229ff., und Franz, Die Messe, 73-114 und 754ff.

<sup>2560</sup> Dies ist das Resümee der Untersuchung von De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche. Vgl. ebd., 314-321. Die Bezeichnung „corpus mysticum“ für den Kirchenleib findet sich erstmals bei Mag. Simon. Hugo von St. Viktor kannte ihn noch nicht.

Grund war schließlich der Investiturstreit. Das Schisma mit Heinrich IV. und dessen Gegenpapst führte im Reich zu unterschiedlichen Oboedienzen und machte die Frage nach der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration auch praktisch bedeutsam.<sup>2561</sup>

Die Stellungnahme der Theologen war jedoch kontrovers.<sup>2562</sup> Die Mehrheit von ihnen bestritt, daß auch der von der Kirche getrennte Priester die Konsekration gültig vollziehen könne, etwa Hugo von Amiens, Petrus Lombardus, Robert von Melun, aber auch die *Summa sententiarum* und Hildegard von Bingen.<sup>2563</sup> Unterschiedlich waren die Begründungen. Meist wurde vorgebracht, einem vom Leib der Kirche Getrennten fehle die Gnade Christi oder, so Rupert von Deutz, ihm fehle der Heilige Geist, der nur innerhalb der Kirche als Leib Christi wirke und nicht in den getrennten Gliedern.<sup>2564</sup> Dabei spielte der Opfergedanke eine Rolle: Da das eucharistische Opfer von der ganzen Kirche dargebracht wird, kann es nur innerhalb der kirchlichen Einheit dargebracht werden. Der getrennte Priester könne bei der Eucharistie aber kein „offerimus“ im Plural sprechen.<sup>2565</sup> Man sprach ihm zwar nicht die Weihe wieder ab, sagte aber, daß die Kirche bei der Exkommunikation ihren Auftrag zurückziehe, das Opfer gültig darzubringen.<sup>2566</sup> Man argumentierte zwar vom Opfergedanken her und mehr juristisch, im Hintergrund stand damals aber

---

<sup>2561</sup> Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib*, 233 nennt als weitere Gründe Simonie und Nikolaitismus, doch waren diese Probleme auch früher schon gegeben. Sie bekamen im Zusammenhang mit dem Investiturstreit und der gregorianischen Reform aber erhöhte Bedeutung und Aufmerksamkeit.

<sup>2562</sup> Vgl. zum Ganzen: Landgraf, *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters*, und Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 105-106.

<sup>2563</sup> Vgl. Ott, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, 199, mit Nachweisen und Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*, 106f. (für Hildegard v. Bingen). Außerdem waren gegen die Gültigkeit der Schismatikerkonsekration: Honorius Augustodunensis, Roland Bandinelli und Gerhoch von Reichersberg. (vgl. Ott, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, 199, u. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*, 94), sowie anonyme Briefe und Werke (für die Hs-Belege vgl. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*, 14-16.).

Hugo von Amiens unterscheidet „gratia semel accepta“ und „officium“. Beides empfangen der Priester mit der Weihe. Zur Konsekration sei das „officium“ nötig, welches die Kirche wieder nehmen könne, etwa bei der Exkommunikation; es bleibt die „gratia“, die jedoch nicht zur Konsekration genüge. Vgl. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*, 58f. Weitere Magistri und weitere Begründungen zu Petrus Lombardus nennt Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 105.

<sup>2564</sup> Vgl. Rupert von Deutz, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII*, In Levit. I, 32; PL 167, 778: „... in catholica Ecclesia, extra quam non est habere vel accipere sancti Spiritus incendium, immolabimus coram Domini. Alioqui, si alias, si in aliquo haeticorum conventiculo immoletur, non est hostia pro peccato, non est corpus, quod traditum pro nobis, non est sanguis, qui fusus est pro peccatis totius mundi.“

<sup>2565</sup> So die Odo von Lucca zugeschriebene *Summa sententiarum* (Odo von Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), *Summa sententiarum* VI, 9; PL 176, 146BC.); vgl. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib*, 235. Die Begründung der *Summa sententiarum* wird fast wörtlich von Petrus Lombardus in seinem Sentenzenkommentar übernommen; vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* IV d. 13 c. 1. / PL 217a, 358: „... quia nemo dicit in ipsa consecratione: Offero, sed: Offerimus, quasi ex persona Ecclesiae. Et ideo cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur.“

<sup>2566</sup> Vgl. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib*, 236, mit Verweis auf Gerhoch von Reichersberg.

noch immer die augustinische Lehre vom engen Zusammengehören von eucharistischem Leib und Kirchenleib.

Dieser konservative Zug fällt bei den Befürwortern der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration weg. Ihre Zahl nimmt im 12. Jahrhundert zu. Alger von Lüttich begründet die Gültigkeit der Schismatikerkonsekration mit der Trennung des Sakramentsvollzuges, der von der Weihe abhängt, von der Sakramentswirkung oder der Frucht des Sakraments. Diese bestehe zwar auch in der Einigung mit der Kirche als Leib Christi und werde von Schismatikern und allen Unwürdigen nicht empfangen. Demnach ist die Schismatikerkonsekration zwar für die sie Vollziehenden fruchtlos, sie ist aber gleichwohl an sich gültig.<sup>2567</sup> Alger von Lüttich trennt die *utilitas* des Sakraments von dessen *veritas*. Die *veritas sacramenti* ist auch bei Getrennten möglich, da das *sacrificium Christi* von der Kirche (*de Ecclesia*) und damit auch in der Kirche (*intra Ecclesiam*) stattfindet, wenn es richtig (*rite*) vollzogen wird.<sup>2568</sup> Alger nimmt also an, daß der korrekte Vollzug der Konsekration durch einen Priester doch irgendwie stets innerhalb (*intra*) der Kirche stattfindet. Dabei ist der Kirchenbegriff weit gefaßt. Wir begegnen bei Alger also der Idee, daß die sakramentale Kirche nicht deckungsgleich ist mit der rechtlich verfaßten Kirche. Diese wegweisende Position Algers von Lüttich ist als Hintergrund bedeutsam, wenn im folgenden die Position Hugos von St. Viktor betrachtet wird.

Im Zusammenhang mit der Sakramentalität der nichtchristlichen Ehe kommt Hugo von St. Viktor in einer Art Exkurs in seinem Ehe-traktat in *De sacramentis* auf die Schismatikerkonsekration zu sprechen.<sup>2569</sup> Für die Ehe hatte er zuvor, ähnlich wie Alger, die *vera forma sacramenti* und den *effectus virtutis et gratiae* unterschieden.<sup>2570</sup> Dann zitiert Hugo von St. Viktor eine *auctoritas* für die Eucharistie, die sagt: „Es ist nicht der wahre Leib Christi, den der Schismatiker zustande bringt.“<sup>2571</sup> Es handelt sich hierbei um ein Wort des Papstes Pelagius I.<sup>2572</sup>

<sup>2567</sup> Vgl. Alger von Lüttich, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici III*; PL 180, 811D-812B.

<sup>2568</sup> Vgl. ebd., 812B: „... etiam quod haereticos, qui etiam ex ea parte Ecclesiae connectuntur, quia rite celebrant, quis dubitet sacramentum sacrificii divini ubicunque fiat, intra Ecclesiam esse, cum sit de Ecclesia? Sed tamen sciendum est quia, cum quod eos etiam sacrificium Christi sit de Ecclesia quantum ad sui veritatem, locus tamen ipsius non est his, qui sunt extra Ecclesiam, quantum ad eorum utilitatem ...“

<sup>2569</sup> Diese Stelle im Ehe-traktat ist als Begründung der Position Hugos von St. Viktor zur Frage der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration den Aussagen im Traktat „De simonia“ in „De sacramentis“ vorzuziehen, weil Hugo in diesem nicht speziell von der Konsekrationsgewalt, sondern nur allgemein von der Möglichkeit, Sakramente zu vollziehen, spricht und weil es in diesem nicht um Schismatiker, sondern um Simonisten, die als Häretiker galten, und um aus anderen Gründen unwürdige Priester geht. Die beiden Stellen ergänzen sich freilich in ihrer Aussagerichtung in dem Sinne, daß auch für den Schismatiker gilt, was für Hugo, wie er es im Traktat „De simonia“ darlegt (vgl. *De sacramentis* II, X, 3; Berndt, 421-422 / PL 176, 477D-479B) bereits für den Häretiker und sonst unwürdigen Priester gilt. Dies wäre zu Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, 105, zu bemerken, der sich auf den Simonistentraktat beruft.

<sup>2570</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XI, 13; Berndt, 455, 18-20 / PL 176, 505C: „Ideo dicit quia omnia quae praeter fidem sunt, et si vera sunt ad speciem, non sunt vera ad salutem. Et si vera sunt ad formam sacramenti, ad effectum tamen virtutis et gratiae spiritualis vera non sunt.“

<sup>2571</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 455, 22-24 / PL 176, 505CD: „De ipso sacramento corporis Christi dicit auctoritas, quia non est verum corpus Christi, quod conficit schismaticus.“

Eine andere Autorität sage, daß diejenigen irren, die glauben, daß die Worte des Priesters den Leib Christi herstellten und nicht auch sein entsprechendes Leben.<sup>2573</sup> In Auslegung dieser Autoritäten unterscheidet Hugo von St. Viktor eine zweifache *veritas sacramentorum*: die eine bezieht sich auf die Heiligung des Sakraments (*sanctificatio sacramenti*), die andere auf die geistige Wirkung (*effectus spiritualis*), die er mit *virtus et gratia spiritualis*, also dem dritten Glied des eucharistischen Ternars, gleichsetzt.<sup>2574</sup> Sicher ist für Hugo, daß der Schismatiker die gnadenhafte Wirkung nicht empfängt.<sup>2575</sup> Hugo von St. Viktor betont aber dann, und dies ist der entscheidende Beleg für seine Haltung zur Frage der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration, daß „die Sakramente Gottes immer in sich wahr sind, was die Heiligung anbelangt, die durch das Wort Gottes geschieht.“<sup>2576</sup> Wie er in seiner Sakramentsdefinition das Zustandekommen des Sakraments dreifach mit den Begriffen *similitudo*, *institutio* und *sanctificatio* dargelegt hat, meint Hugo von St. Viktor mit Heiligung (*sanctificatio*) den durch Worte vollzogenen Akt, der bewirkt, daß in das Sakrament als Gefäß eine geistliche Gnade gelegt wird, die dann dem Empfänger weitergegeben werden kann.<sup>2577</sup> Diese Sprachhandlung ist bei der Eucharistie aber nichts anderes als die Konsekration, die im Sprechen der Einsetzungsworte durch den Priester geschieht. So ergibt sich eindeutig, daß für Hugo von St. Viktor die Konsekration auch eines schismatischen Priesters an sich gültig (*in se vera*) ist und die Substanzverwandlung bewirkt, auch wenn sie für ihn selbst keinerlei geistliche Wirkung hervorbringt.

Dieser Schlußfolgerung scheint zu widersprechen, daß Hugo von St. Viktor im Fortgang des Ehetraktates, einige Sätze später, sagt, daß es nicht der wahre Leib Christi sei, den der Schismatiker konsekriert und diejenigen irren, die meinen, daß die Worte des Priesters zur Konsekration genügen.<sup>2578</sup> Doch wiederholt Hugo von

<sup>2572</sup> Vgl. Pelagius, Epistulae, Viatori et Pancratio illustribus; PL 69, 412D: „Non est Christi corpus, quod schismaticus conficit“; vgl. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 199.

<sup>2573</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 455, 24-25 / PL 176, 505D: „Et iterum alia auctoritas dicit quia errant, qui corpus Christi verba sacerdotis facere putant, et non vitam, et multa ad hunc modum dicta inveniuntur.“ Das Autoritätswort stammt aus dem Zefanja-Kommentar des Hieronymus; vgl. Hieronymus, In Sophoniam prophetam III, 1/7; CChr.SL 76A, 697, 119-125: „Sacerdos quoque qui Eucharistiae serviunt et sanguinem Domini populis eius dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστιᾶν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum sollemnem orationem, et non sacerdotum merita, de quibus dicitur: Et sacerdos in quocumque fuerit macula, non accedet offerre oblationes Domino.“

<sup>2574</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 456, 1-3 / PL 176, 505D: „Itaque dicimus veritatem sacramentorum Dei duplicem esse: aliam scilicet in sanctificatione sacramenti, aliam in effectu spirituali.“

<sup>2575</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 456, 5-8 / PL 176, 506A: „Secundum hunc itaque modum scriptura sacra aliquotiens dicit, quod sacramenta Dei illis vera non sunt, qui ea indigne percipiunt, pro eo quod sola exterius sacramenta contrectando ad veritatem illorum, quae in gratia spiritali constat, non pertingunt.“

<sup>2576</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 456, 8-9 / PL 176, 506A: „Sic itaque sacramenta Dei et in se vera sunt semper quantum ad eam quae per verbum Dei fit sanctificationem.“

<sup>2577</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 8-9 / PL 176, 318B: „Postremo sanctificationem, per quam illam contineat, et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam.“

<sup>2578</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 456, 11-16 / PL 176, 506AB: „Ita ergo verum Christi corpus non est, quod conficit schismaticus, quia, cum corpus Christi sacramentum sit unitatis, in ipso

St. Viktor hier nur nochmals die erwähnten *auctoritates*, die er dadurch zu „retten“ versucht, daß er das *verum corpus* jetzt nur noch auf die Einheit der Kirche (*unitas*) bezieht, die der Schismatiker nicht herstellt. Vorher hatte Hugo von St. Viktor aber *sanctificatio sacramenti* und *effectus spiritualis* voneinander unterschieden, so daß die Rettung des Autoritätswortes Pelagius' I. sehr bemüht wirkt, weil Hugo von St. Viktor dafür hinter seine eigene Differenzierung zurückgehen muß und nur noch die Einheit der Kirche als *effectus spiritualis* auf das *verum corpus* bezieht.<sup>2579</sup> Auf die gleiche Weise rettet Hugo von St. Viktor auch das zweite Autoritätswort, wo er zuerst den Nutzen des Sakraments für den Spender unter die *consecratio* subsumiert, um dann zu sagen, daß dazu natürlich die Worte des Priesters nicht genügen. Soll das Sakrament nützen, müsse auch sein gutes Leben und sein guter Umgang hinzukommen. So habe das Sakrament für den Schismatiker selbst zwar keinen geistlichen Nutzen, er könne aber die Wandlung gültig vollziehen, so daß das Sakrament für andere durchaus heiligende Wirkung haben kann.<sup>2580</sup>

Die Aussagen Hugos von St. Viktor zur Schismatikerkonsekration haben gezeigt, daß er einerseits theologisch fortschrittlich denkt: Er trifft sich mit Alger von Lüttich in der Haltung, daß auch der Schismatiker die Wandlung gültig vollziehen kann<sup>2581</sup>, wengleich ohne geistlichen Nutzen. Er macht damit zusammen mit Alger von Lüttich einen für die Dogmengeschichte bedeutsamen Schritt hin zur Ausbildung der späteren Lehre vom *opus operatum*. Zugleich haben beide damit den Graben zwischen einer isolierten Sicht der Wandlung und der im Sakrament bezeichneten Einheit der Kirche als Leib Christi verbreitert. Die ekklesiologisch ausgerichtete Rede von der *unitas* bei Hugo von St. Viktor kann daran nichts ändern. Sie dient nur der formalen Rettung eines Autoritätsworts, das inhaltlich überwunden wird. Sowohl Hugo von St. Viktor als auch Alger von Lüttich<sup>2582</sup> weisen aber nachdrücklich darauf hin, daß der von der Kirche getrennte Priester für sich selbst die Einheit der Kirche als Wirkung des Sakraments verfehlt und ihm so das

---

utique schismaticus sibi unitatem non conficit, qui se ab ipsa unitate divisit. Simili modo qui putant sola verba sacerdotis ad corporis Christi consecrationem sufficere, et non etiam vitam et conversationem bonam illius necessariam esse ad hoc ut illi fiat, et ad utilitatem illius fiat quod per illum fit sacramentum Dei. Qui hoc scilicet putant, errant.“

<sup>2579</sup> L. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 200, meint, daß Hugo von St. Viktor damit den ursprünglichen Sinn des Pelagiuswortes getroffen habe.

<sup>2580</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 456, 17-18 / PL 176, 506B: „Quia sacramenta Dei et carnes agni in peccato permanentes non sanctificant, quamvis per illorum ministerium ad aliorum sanctificationem sacramenta fiant.“

<sup>2581</sup> Die bei Alger von Lüttich relevanten Abschnitte finden sich in: Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis Dominici III, 9; PL 180, 842B u. ebd. III, 12; PL 180, 847A. Alger unterscheidet ebd. III, 12; PL 180, 847A das „corpus Christi essentialiter“ und das „universum corpus Christi“, welcher der Kirche „concorporalis et consacramentalis“ ist. Wie Hugo von St. Viktor betont auch er die Gültigkeit der Wandlung und das Nichterreichen der „utilitas“ und der „unitas“. Daß Hugo aber Alger direkt benutzt hat, ist unwahrscheinlich, da das Vokabular und die Terminologie ganz unterschiedlich sind. Weil Hugo von St. Viktor mit Algers Haltung in der Frage der Schismatikerkonsekration übereinstimmte, ist eher anzunehmen, daß er dessen Text nicht bei der Abfassung von „De sacramentis“ verwendete, weil Hugo wörtliche Zitationen sonst nicht scheute. Vgl. ferner: Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 200.

<sup>2582</sup> Vgl. Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis Dominici III, 12; PL 180, 847A.



Sakrament nichts nützt. Während Alger das Pelagiuswort differenziert und hinsichtlich der Wandlung aufgibt<sup>2583</sup>, versucht Hugo von St. Viktor durch nicht sehr glückliche Distinktionen das ganze Autoritätswort formal zu retten.

Schließlich sei noch ein kurzer Ausblick in die Schule von St. Viktor geworfen: Daß diese den Thesen ihres Meisters in der Frage der Schismatikerkonsekration nämlich nicht immer folgte, belegt die *Summa sententiarum*, die lange Hugo von St. Viktor selbst zugeschrieben wurde.<sup>2584</sup> Die *Summa sententiarum* kennt zwar beide Lehrmeinungen, entscheidet sich aber gegen die Gültigkeit der Schismatikerkonsekration, weil der Priester bei der eucharistischen Konsekration nicht *offerō* sondern *offerimus* sage. Alle anderen Sakramente könnten auch *extra Ecclesiam* gefeiert werden, die Eucharistie aber niemals.<sup>2585</sup> Die Verknüpfung des Arguments vom gemeinsamen Darbringen des Opfers durch die Kirche mit der Lehre von der Kirche als Leib Christi führen in der *Summa sententiarum* dazu, der von Alger und Hugo schon überwundenen Ansicht zuzuneigen, daß der Schismatiker nicht gültig konsekriert. In dieselbe Richtung gehen mehrere Handschriften derselben Schulrichtung, die Hugos Argumentation zwar kennen, sich aber nicht dafür entscheiden.<sup>2586</sup> Aus der *Summa sententiarum* übernahm Petrus Lombardus die Ablehnung der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration – freilich mit *videntur* abgeschwächt – in seine Sentenzen.<sup>2587</sup> Petrus Lombardus konnte sich in dieser Frage aber nicht durchsetzen. Immer mehr wurde die Meinung vertreten, daß jeder Priester, der die richtige Form gebraucht, auch die eucharistische Konsekration vollziehen kann.<sup>2588</sup> Thomas von Aquin hat die Meinung des Lombarden in seiner *Summa theologiae* später als Täuschung zurückgewiesen, womit die Diskussion ihr vorläufiges Ende fand.<sup>2589</sup>

<sup>2583</sup> Vgl. ebd.: „Quod autem dicitur, non est corpus Christi, quod schismaticus conficit, quia apud huiusmodi eucharistia confici non potest, non ita intelligendum est, quasi corpus Christi essentialiter verum in sacramento non conficiat ...“

<sup>2584</sup> Vgl. dazu Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib, 120, und Landgraf, Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters, 225f.

<sup>2585</sup> Odo von Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), *Summa sententiarum* VI, 6; PL 176, 146BC: „Quibusdam videtur quod, quamvis sit eis ad damnationem tamen conficiant, quia ordinationem non amiserunt, in qua datur potestas illud conficiendi. Alii videtur, quod nec excommunicati nec manifesti haeretici conficiunt. Nullus enim in ipsa consecratione dicit offero, sed offerimus ex persona totius Ecclesiae. Cum autem alia sacramenta extra Ecclesiam possint fieri, haec nunquam extra, et istis magis videtur assentiendum.“

<sup>2586</sup> So z.B. die Hs „Dubitatur a quibusdam“ aus der Schule Anselms v. Laon, ediert in: Weisweiler, Das Schrifttum, 351-353. Anders die Münchener Hs Clm 7972, zit. in: Landgraf, Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters, 225, die Hugo von St. Viktors „De sacramentis“ z.T. wörtlich zitiert und ihm in der Lehrmeinung zustimmt, der Schismatiker konsekriert den Leib Christi. Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 105.

<sup>2587</sup> Vgl. Ott, Hugo und die Kirchenväter, 199; vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* IV dist. 13 c. 1.; PL 217a, 358: „Hi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere.“

<sup>2588</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 106.

<sup>2589</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Sth* III, 82, 7c: „Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod haeretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur ...“

Hugo von St. Viktor war schon über ein Jahrhundert vor Thomas von Aquin zu der begründeten Meinung gelangt, daß auch der als Schismatiker von der Kirche getrennte Priester in der Eucharistie den Leib Christi konsekrierte. Seine wegweisende Begründung hat zu den späteren Lehren vom Charakter der Priesterweihe und vom *opus operatum* also entscheidend beigetragen.<sup>2590</sup>

#### 5.5.1.4. Die Würdigkeit des Spenders

Ähnlich wie im Falle schismatischer Priester stellte sich zur selben Zeit auch die Frage nach der Gültigkeit einer Konsekration durch Priester, die etwa wegen Simonie oder Nikolaitismus als unwürdig galten. Schon die meisten Gegner der Schismatikerkonsekration haben die Gültigkeit der Konsekration eines moralisch schlechten Priesters durchaus anerkannt<sup>2591</sup>, und Anselm von Laon hatte deutlich gemacht, daß beim Mysterium des Leibes Christi von einem bösen Priester nicht weniger empfangen werde, da die Wandlung nicht durch das Verdienst des Priesters, sondern durch das Wort des Schöpfers und in der Kraft des Geistes bewirkt werde.<sup>2592</sup>

Nach allem Gesagten ist zu erwarten, daß Hugo von St. Viktor ebenso denkt.<sup>2593</sup> In seinem Traktat über die Simonie begründet er, warum nicht nur Simonisten, sondern auch Ehebrecher, Unzüchtige, Trunksüchtige oder Geizige bei der Spendung der Sakramente „geben können, was sie nicht haben und es denen, die zum Empfang würdig sind, sogar in Wahrheit (*vere*) geben können“<sup>2594</sup>. Mit *vere* betont Hugo von St. Viktor hier die vollständig enthaltene Sakramentsgnade, die der Priester als *minister* dem Empfänger überbringt, nicht aber selber bewirkt. Seiner Theorie vom Sakrament als Gnadengefäß folgend kann Hugo von St. Viktor sagen, daß der unwürdige Priester die Gnade deshalb geben kann, weil sie ohnehin nicht in kausalursächlichem Sinne von ihm (*ab illo*) stammt, sondern nur in instrumentalem

<sup>2590</sup> Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 106.

<sup>2591</sup> Z. B. Hildegard von Bingen oder Hugo von Amiens; vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 106f. bzw. Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, 199. Vgl. dazu Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 516ff.

<sup>2592</sup> Anselm von Laon (Ps.-Anselm von Canterbury), Epistula CVII; PL 159, 257A: „Intra catholicam ecclesiam in mysterio corporis Christi nihil a malo minus accipitur, nec a bono maius, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et in virtute Spiritus sancti.“

<sup>2593</sup> Zur Frage nach der Würdigkeit des Spenders vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 83-95. Vgl. ferner Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 103-106.

<sup>2594</sup> De sacramentis II, X, 3; Berndt, 422, 5-10 / PL 176, 478D: „Sed dicis mihi quomodo a simoniaci ordinatus per impositionem manus illius donum Spiritus sancti accipere potest? Quomodo simoniacus dare potest, quod non habet, etiam si catholicus putetur? Audi quomodo. Sicut adulter, sicut fornicator, sicut ebriosus, aut avarus dare potest, quod non habet. Ita simoniacus quod non habet, dare potest, et vere dare potest his, qui digni sunt accipere. Per ministerium enim illius datur, non per meritum.“

Sinne durch ihn (*per illum*) überbracht wird.<sup>2595</sup> Der unwürdige Priester ist zwar ein schlechter Ausspender, dennoch aber ein guter Diener (*bonus minister*).<sup>2596</sup> Hugo von St. Viktor nennt den Dienst, der in der Spendung des Sakramentes als der Vermittlung der im Sakrament als Gnadengefäß enthaltenen, von Gott bewirkten Gnade besteht, das *officium*. Dieses *officium* aber hat seine Ursache nicht in der schwankenden moralischen Würdigkeit des Priesters, sondern in der feststehenden Gültigkeit der empfangenen Weihe.<sup>2597</sup>

Wie beim Schismatiker ist also auch beim unwürdigen Priester das Sakrament der Eucharistie an sich gültig, und es kommt die Wesensverwandlung zustande.<sup>2598</sup> Gleichwohl ist das Sakrament für ihn ohne Nutzen, denn außer der Kircheneinheit gehört für Hugo von St. Viktor auch die Heiligung der am Sakrament Beteiligten zur Wirkung des Sakraments.<sup>2599</sup> Zweimal betont Hugo von St. Viktor im Zusammenhang mit der Konsekrationsgewalt deshalb die Wichtigkeit der diesem Sakrament angemessenen Lebensführung des Priesters. Im Ehe traktat nennt er *vita et conversatio bona*, die zu den *verba sacerdotis* hinzukommen müssen.<sup>2600</sup> Im Weihetraktat spricht er im Anschluß an die priesterliche *potestas* davon, daß die Priester in der Heiligkeit des Lebens herausragen sollen, damit das Volk durch ihre Disziplin belehrt wird und durch ihre Nachahmung voranschreitet.<sup>2601</sup> Im Traktat über die Simonie sagt er, daß der Simonist, der sein Amt mit Geld erkaufte hat – andere moralische Fehler nennt er hier allerdings nicht – es zum Untergang und zum Verderben empfangen hat. Auch wenn er das Amt kaufen konnte, so konnte er keinesfalls die Gnade kaufen.<sup>2602</sup> In einer auf den Priester als Ausspender der

<sup>2595</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 422, 10-12 / PL 176, 479A: „Ideo his, qui erroris illius participes non sunt, et culpae conscii non existunt, gratia per illum datur, ab illo non datur.“

<sup>2596</sup> Ebd.; PL 176, 479A: „Minister malus est largitor, bonus tamen minister est.“ Finkenzeller hat durch die Übersetzung von „bonus minister“ mit „richtiger Diener“ der Aussage Hugos von St. Viktor die Pointe genommen, die gerade darin besteht, daß der unwürdige Priester in seiner Funktion als „minister sacramenti“ im Hinblick auf die Überbringung der im Sakrament als Gefäß enthaltenen Gnade nicht schlechter ist als ein würdiger Priester, er nichtsdestoweniger aber ein „schlechter Priester“ ist. Vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, 105.

<sup>2597</sup> De sacramentis II, X, 3; Berndt, 422, 13-17 / PL 176, 479A: „Malus est et tamen minister est. Malus in eo quod errorem vel malitiam habet; minister in eo quod officium habet ... Malus in eo quod simoniacus est, minister in eo quod in officium ordinatus est; malus in eo quod pretium dedit, minister in eo quod ordinem et officium accepit.“ Obwohl Hugo von St. Viktor im Traktat über die Simonie mit Ausnahme der Priesterweihe selbst nirgends über die Sakramente im einzelnen spricht, was ihre Ausübung durch einen Simonisten angeht, so wird hier doch deutlich, daß es ihm vor allem um diejenigen Sakramente geht, die nur dem Priester, der „ordo“ und „officium“ hat, zukommen, nämlich die Buße und vor allem die Eucharistie.

<sup>2598</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 456, 9-10 / PL 176, 506A: „Sic itaque sacramenta Die et in se vera sunt semper, quantum ad eam, quae per verbum Die fit sanctificationem ...“

<sup>2599</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 456, 18 / PL 176, 506B: „... ad aliorum sanctificationem sacramenta fiant.“

<sup>2600</sup> Vgl. ebd.

<sup>2601</sup> Vgl. De sacramentis II, III, 12; Berndt, 355, 3-6 / PL 176, 430A: „... admonendi sunt Christi sacerdotes, quatinus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellant vitae sanctitate, ut plebs eis commissa atque eorum disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat.“

<sup>2602</sup> Vgl. De sacramentis II, X, 3; Berndt, 422, 17-20 / PL 176, 479B: „Sed dicis mihi, quomodo ordinem aut officium accipere potuit, qui pretium dedit? Audi quomodo. Ad perniciem, ad perditionem. Officium emere potuit, gratiam accipere non potuit.“

Eucharistie hin zu deutenden Stelle<sup>2603</sup> seines Dionysiuskommentars betont Hugo von St. Viktor, daß alle, die von Gott ein Amt empfangen haben, besonders wenn sie das Geheimnis des Opfers (*mysteria hostiarum*) feiern und die göttlichen Sakramente darbringen und ausspenden, wissen sollen, daß sie es zur Reinigung und Entsühnung der Empfänger tun. Die Priester, die eine Gnade empfangen haben, um anderen damit zu dienen, dürfen deshalb nichts gegen das Geheimnis des Opfers, gegen ihr Weiheamt oder gegen ihre Standesverpflichtungen Gerichtetes tun und sie dürfen auch nur das tun, was ihrem Weihestand und ihrem Amt in der Kirche jeweils zukommt, womit Hugo von St. Viktor sowohl die angemessene Lebensführung als auch die Einhaltung der kirchlichen Ordnung im Hinblick auf die würdige Spendung der Eucharistie angesprochen hat.<sup>2604</sup>

Hugo von St. Viktor verlangt also vom Priester als Spender des Sakraments zwar nicht zur Gültigkeit der von ihm gefeierten Eucharistie, wohl aber zur Gnadenwirksamkeit des Sakramentes für ihn selbst und zur Erfüllung seiner priesterlichen Rolle, eine seinem Dienst angemessene höhere Heiligkeit, als sie etwa für den Empfänger als Mindestforderung nötig ist.

### 5.5.2. Der Empfang des Sakraments

Da der Priester als Spender der Eucharistie stets auch selbst Empfänger ist, wurde bereits im vorangehenden Abschnitt mehrfach schon auf den Nutzen des Sakraments für den Empfänger eingegangen. Auch wenn wir die Wirkungen des Sakraments erst an späterer Stelle untersuchen werden, da dies nicht ohne eine Reflexion auf die Ekklesiologie Hugos von St. Viktor geschehen kann, kann im folgenden schon die Frage gestellt werden, wie die Disposition des Empfängers zu sein hat, bevor er das Sakrament empfängt, und es soll ferner auch nach der richtigen Art und Weise des Empfangs gefragt werden.

<sup>2603</sup> Die von 1 Kor 12, 29-31a ausgehende, die Formulierungen „*mysteria hostiarum*“ in Verbindung mit „*administrationes divinatorum sacramentorum*“ gebrauchende Argumentation in Expositio IV; PL 175, 996BD, insbesondere die Formulierung „*id est iis, qui gratiam acceptam aliis perficiendis administrant*“ legt es mehr als nahe, daß Hugo von St. Viktor hier an den Priester als Ausspender der Eucharistie denkt. Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 265f. spricht in ihrer Interpretation des Dionysiuskommentars Hugos von St. Viktor hier nur sehr allgemein und vorsichtig über die „heiligen Ämter“. Der Zusammenhang mit Eucharistie und Priestertum sticht jedoch ins Auge.

<sup>2604</sup> Expositio IV; PL 175, 996CD: „*Mysteria hostiarum sive dona gratiarum intelligi vult: quae propterea mysteria dicuntur, quia occulte inspirantur; hostiae autem, quia ad emundationem et expiationem percipientium tribuuntur. Sive ministeria hostiarum exhibitiones sanctorum operum dicit, et administrationes divinatorum sacramentorum: quae et hostiae sunt, quia offeruntur per exhibitionem actionis, et mysteria per sacramenta significationis; quia per id, quod foris visibiliter in sacramento agitur, invisibilis virtus veritatis significatur. Ita ergo praeter propria hostiarum mysteria, id est dona, vel ministeria propria, fas non est operari aliquid, vel sanctorum perfectioribus, id est iis, qui gratiam acceptam aliis perficiendis administrant, vel ipsis perfectis, id est qui per acceptam gratiam, in sanctitatis perfectionem perficiuntur. Neque fas est etiam sive his, sive illis aliquid operari praeter sacras ordinationes suas, hoc est praeter id, quod ad sacras ordinationes suas spectat, ut videlicet id solum unusquisque operari praesumat, quod ad ordinem et officium sibi assignatum spectare probatur.*“

### 5.5.2.1. Die erforderliche Disposition des Empfängers

„Die Eucharistie macht diejenigen der Gottheit teilhaftig, die würdig an ihr teilnehmen“<sup>2605</sup>, schreibt Hugo von St. Viktor in seinem Eucharistietraktat. Derselbe Satz findet sich schon im Dionysiuskommentar, jedoch ohne das Adverb „würdig“ (*digne*).<sup>2606</sup> Hugo von St. Viktor hat in seiner späteren Schrift also eine Korrektur vorgenommen, die darauf hinweist, daß ihm für die Wirkung des Sakraments zunehmend eine Vorbereitung erforderlich schien, die er hier mit dem kurzen Wort *digne* bezeichnet. Was meint *digne*? Hugo von St. Viktor gibt auf diese Frage im Zusammenhang mit der Eucharistie keine direkte Antwort, so daß diese nur im Kontext anderer Sakramente zu erschließen ist.

Im fünften Kapitel des Eucharistietraktats sagt Hugo von St. Viktor: „Wer ißt, hat das Sakrament, wer glaubt und liebt, hat die *res sacramenti*. Besser ergeht es jenem, der glaubt und liebt, mag er auch nicht nehmen und essen können, als jenem, der nimmt und ißt, aber nicht glaubt noch liebt, oder zwar glaubt, aber nicht liebt.“<sup>2607</sup> Hieraus ergibt sich ein hoher Anspruch an den Empfänger: ohne Glaube und Liebe hat das Sakrament für ihn keinen Wert, er erlangt nicht die *res sacramenti*. Für den würdigen Empfang ist demnach nicht nur der Glaube, sondern auch die Liebe vorausgesetzt. Das meint Hugo von St. Viktor, wenn er diejenigen, die die Eucharistie empfangen, bereits als *perfecti* bezeichnet.<sup>2608</sup> Nur diejenigen, die schon in Glaube und Liebe einen hohen Grad an Vollkommenheit erlangt haben, können die Wirkung des Sakraments empfangen. Dieselbe hohe Anforderung bringt Hugo von St. Viktor zum Ausdruck, wenn er sagt, daß die heiligen Geheimnisse nur den Getauften und nicht den Katechumenen zukommen. Dabei zählt er auch andere zu solchen, die noch nach Art der Katechumenen zu behandeln sind. Ihnen, so Hugo, vertraute sich Jesus nicht an.<sup>2609</sup> Hugo von St. Viktor erwartet von den Empfängern der Eucharistie also Glaube und Liebe.

Was meint er näherhin mit Glaube und Liebe? Schon im Glaubenstraktat sagt er, daß diejenigen, die den Glauben nicht haben, nichts sehen, die aber den Glauben

<sup>2605</sup> De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 407, 8-9 / PL 176, 468A: „Ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur, quoniam divinos facit, et participes divinitatis eos, qui se digne participant.“

<sup>2606</sup> Expositio II; PL 175, 953C: „divinos facit et participes Divinitatis eos qui se participant.“ Schlette, Die Eucharistielehre, 195, zitiert diese Stelle auch, geht aber nicht auf die Korrektur Hugos vom Dionysiuskommentar zum Eucharistietraktat in „De sacramentis“ ein.

<sup>2607</sup> De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 404, 13-16 / PL 176, 465C: „Qui sumit, sacramentum habet, qui credit et diligit, rem sacramenti habet. Melius ergo est illi, qui credit et diligit, etiam si sumere et manducare non possit, quam illi, qui sumit et manducat et non credit nec diligit, vel si credit, non diligit.“

<sup>2608</sup> Vgl. Expositio IV; PL 175, 994A: „ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et perfectos facit eos, qui perfecti sunt.“

<sup>2609</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 14; Berndt, 412, 4-7 / PL 176, 472C: „Catechumini sacris mysteriis interesse non debent, quae non nisi baptizatis et christianis committuntur, sicut de quibusdam, qui catechuminum et nondum renatorum typum gerebant, scriptum est: Ipse autem Jesus non credebat se illis.“

haben, schon anfangen, etwas zu sehen, jedoch nur ein Bild (*imago*).<sup>2610</sup> Dem Glauben gehen wiederum Gehorsam von Seiten des Menschen und die Gnade von Seiten Gottes voran.<sup>2611</sup> Aber auch der Gehorsam kann nicht ohne die Gnadenhilfe Gottes geübt werden, weil die Sünde dem Menschen jede Möglichkeit genommen hat, etwas für Gott zu tun.<sup>2612</sup> Am Anfang steht die göttliche Barmherzigkeit, die uns aus der Erstarrung der Todsünde herausreißt, und allein zur Buße führt und auch im Büsser bis zur Vergebung mitwirkt.<sup>2613</sup> Wenn Hugo von St. Viktor für den Empfang der Eucharistie den Glauben voraussetzt, dann meint er damit das Ergebnis eines Umkehrprozesses, der mit dem Gehorsam beginnt und über Umkehr und Buße zur Vergebung der Sünde führt, wobei die göttliche Gnade von Anfang an wirkt oder mitwirkt. *Fides* ist das Ergebnis der Befreiung von der durch die Sünde eingetretenen Verdunkelung. Weil mit dem Ungehorsam die Sünde begonnen hatte, steht der Gehorsam stets am Anfang der Umkehr.<sup>2614</sup> Das Ergebnis des Prozesses ist der Glaube, neben dem Hugo von St. Viktor auch die Liebe als Voraussetzung für den würdigen Empfang des Leibes Christi verlangt. Wie man heilsgeschichtlich den Glauben als Ergebnis eines Prozesses der Bewegung weg von der Sünde hin zu Gott beschreiben kann, so war die Liebe die Grundstimmung der Seele vor dem Sündenfall und ist nach diesem die Hinbewegung der Seele zu immer tieferer Vereinigung mit Gott.

In seiner Tugend- und Lasterlehre hat Hugo von St. Viktor Furcht und Liebe (*timor et amor*) als die beiden Bewegungen des Herzens dargestellt, die alles Gute hervorbringen.<sup>2615</sup> Die gesamte Bewegung des Menschen weg von der Sünde hin zu Gott, die *reductio*, die *anagogé*, das *opus restorationis*, beginnt mit dem *timor initialis*, jener anfanghaften Furcht vor einer höheren Macht, um derentwillen man das Böse zu meiden beginnt. Dieser *timor initialis* mündet schließlich in den *timor filialis*, der in gewisser Weise eine „Furcht ohne Furcht“ ist, weil man fest im Glauben steht und von der anfänglichen Furcht nur die Ehrfurcht vor dem Schöpfer

<sup>2610</sup> Vgl. De sacramentis I, X, 9; Berndt, 242, 3-5 / PL 176, 342C: „Qui fidem non habent nihil vident; qui fidem habent iam aliquid videre incipiunt, sed imaginem solam.“

<sup>2611</sup> Dies erläutert Hugo von St. Viktor in einer den Dekalog kommentierenden Stelle in: De sacramentis I, XIII, 6; Berndt, 255, 8-10 / PL 176, 352CD: „Audi Israel, hic nota obedientiam; Deus tuus, hic nota gratiam; Deus unus est, hic doctrinam, quasi diceretur: obedientiam exhibe, gratiam intellige, veritatem agnosce.“ Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 100.

<sup>2612</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 100.

<sup>2613</sup> So Hugo im Bußtraktat; vgl. De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 530,22 – 531,1 / PL 176, 565C: „Sed quia nemo sua virtute post ruinam peccati surgere valeret, nisi divina misericordia gratuito praeueniens eum suscicaret: Ideo necesse est, ut Deus gratiam suam quam peccantibus nobis iuste subtraxerat, quando ad poenitentiam vivificandi sumus, sola misericordia nullis nostris meritis praecedentibus reddat, quatinus ipsa gratia adveniens cor nostrum a torpore infidelitatis et a peccati morte exsuscitet, ut scilicet dum primum ipsa sola operante ad paenitentiam compuncti a vinculis torporis absolvimur, ipsa deinde cooperante, paenitentes a debito damnationis absolvi mereamur.“

<sup>2614</sup> Vgl. De sacramentis I, XII, 6; Berndt, 255, 14-16 / PL 176, 352D: „Omnis enim virtus ab obedientia incipit, quemadmodum omne vitium ab inobedientia procedit.“

<sup>2615</sup> Vgl. dazu Hugos Traktat „De vitiis et virtutibus“ in: De sacramentis II, XIII, 3-6; Berndt, 483,11 – 489,5 / PL 176, 527B-531B.

(*reverentia Creatori*) übrig bleibt.<sup>2616</sup> Der Beginn des *timor filialis* ist auch der Beginn der Liebe<sup>2617</sup>, die nicht mehr aufhört und die immer mehr wachsen soll.<sup>2618</sup> Weil die Liebe also in gewisser Weise maßlos ist, kann von ihr nicht ein genaues Maß als Bedingung für den würdigen Sakramentsempfang angegeben werden. Der Glaube dagegen als Endstufe des Umkehrprozesses vom Bösen ist bei Hugo von St. Viktor unabdingbare Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie, so daß damit, mit dem Freisein von Sünde und wenigstens anfanghafter Liebe, eine hohe subjektive Anforderung an den Empfänger gestellt wird, die selbst aber noch einmal ein Werk Gottes ist, bei dem der Empfänger nur kooperiert. Die erforderliche Disposition des Empfängers ist bei Hugo von St. Viktor ganz individuell beschrieben und wird von seiner ebenfalls individuellen Tugendlehre her verstehbar, so daß wir als Wirkung des Sakraments der Eucharistie neben dem kirchlichen auch einen individuell geprägten Zug erwarten können.

Daß der Empfang der Eucharistie den Empfang der Taufe und der Firmung voraussetzt, hat Hugo von St. Viktor zwar nicht explizit betont. Daß er diese Reihenfolge des Empfangs der drei *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* – jedenfalls für den Normalfall des ungehinderten Zugangs zu den Sakramenten – jedoch voraussetzt, erschließt sich aus mehreren Gründen. Zum einen spricht schon die Anordnung des Eucharistietraktates hinter dem Tauf- und Firmtraktat in seinem Hauptwerk *De sacramentis* für die Annahme, daß der Empfang dieser Sakramente auch in dieser Reihenfolge erfolgt. Zum zweiten deutet der Abschluß des Firmtraktates, auf den der Eucharistietraktat folgt, mit dem Bild vom geistigen Mahlhalten darauf hin, daß das Sakrament der Firmung in jenes der Eucharistie einmündet.<sup>2619</sup> Schließlich weist eine Stelle in seiner Schrift *Soliloquium de arrha animae* sehr deutlich auf diese Reihenfolge des Sakramentenempfanges hin: Hugo von St. Viktor beschreibt dort, wie Gott als Bräutigam der menschlichen Seele großen Aufwand um sie betreibt. Zuerst (*primum*) wird sie im Bad der Wiedergeburt gewaschen. Dann (*deinde*) empfängt sie im Chrisam die Salbung des Heiligen Geistes. Schließlich (*Post haec*) kommt sie zum Tisch und empfängt Christi Leib und Blut als Speise.<sup>2620</sup> *Post haec* meint: nach Taufe und Firmung. Neben der inneren, geistlichen und moralischen Disposition kennt Hugo von St. Viktor auch

<sup>2616</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XIII, 5; Berndt, 485, 18-30 / PL 176, 528CD: „Et ideo iste timor initialis dicitur, quia sub hoc per bonam voluntatem et virtus initium capit; et vitium finem. ... Hunc sequitur timor filialis, qui ex succedente caritate nascitur. ... et tunc timor quodammodo sine timore erit, ubi et de stabilitate certi erimus; et tamen reverentia creatori exhibere non desistemus.“

<sup>2617</sup> Vgl. ebd.

<sup>2618</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XIII, 9; Berndt, 493, 19-25 / PL 176, 535BC: „Quantum potes, tantum dilige. Possibilitas tua erit mensura tua. ... Nunc autem crescere in illo potes, aequare illum non potes. Cresce ergo et profice.“

<sup>2619</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VII, 6; Berndt, 399, 20 / PL 176, 462B: „... convivium praeparetur.“

<sup>2620</sup> Vgl. *Soliloquium*; Sicard, 270- 672-680 / PL 176, 966B: „Primum est fons baptismi hic positus et lavacrum regenerationis, in quo sordes praeteritorum criminum abluis. Deinde chrisma et oleum, in cuius unctione Spiritu sancto liniris. Post haec, delibuta et unctione laetitiae perfusa, ad mensam venis et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi, quo interius saginata atque refecta noxiam illam praeteritorum ieiuniorum maciem depellis et pristina plenitudine atque fortitudine reparata rursus quodammodo iuvenescis.“

eine gewissermaßen sakramentale, indem er für den Empfang des Leibes und Blutes Christi die Taufe und die Firmung des Empfängers voraussetzt oder zumindest diese Reihenfolge als sinnvoll und richtig erachtet.

### 5.5.2.2. Die unwürdige Kommunion

Seit den Worten des Apostels Paulus vom Essen und Trinken des Gerichts im ersten Korintherbrief<sup>2621</sup> ist die Frage der Kommunion der Unwürdigen ein Thema der Eucharistielehre. Das Unwürdigsein kann in dreierlei Hinsicht verstanden werden. Einmal grundsätzlich bezüglich des Status' des Menschen als Sünder, für den es überhaupt eine Gnade ist, den Leib des Erlösers empfangen zu dürfen, und zweitens hinsichtlich der ungenügenden oder fehlenden sittlich-religiösen Disposition. Dies wäre nach Hugo von St. Viktor das Fehlen von Glaube und Liebe. Ein dritter Aspekt ist jedoch auch die Art und Weise des Empfangs der Eucharistie selbst.

Schon Augustinus hat deutlich gemahnt, niemand solle das Fleisch Christi empfangen, der es nicht zuvor angebetet hat.<sup>2622</sup> Die Eucharistie war vor der Zeit der Hochscholastik aber kein Anbetungssakrament im Sinne späterer liturgischer Praxis eucharistischer Anbetung. Die Anbetung bestand im ehrfurchtvollen Empfang des Sakraments.<sup>2623</sup> Es ist deshalb nicht möglich, zur Bestimmung des würdigen Empfangs Disposition und Empfangsmodus zu trennen. Dies gilt auch bei Hugo von St. Viktor. In der Sentenz *De sacramento corporis Christi* sagt er: „Den wahren Leib Christi empfangen Gute und Böse, die Bösen zur Verdammnis, die Guten aber zum Heil. Die *res sacramenti*, seine Liebe und Gnade, empfangen nur die Guten zum Heil.“<sup>2624</sup> Noch zwei weitere Stellen geben Auskunft zu dieser Frage. Die eine findet sich im Ehetraktat, wo Hugo von St. Viktor betont, daß derjenige, der das Sakrament unwürdig empfängt, sich keinesfalls die geistige Teilhabe an Christus erwirbt, ja daß es nicht der wahre Leib Christi (*corpus verum*) sei, wenn er unwürdig empfangen werde.<sup>2625</sup> Im Bußtraktat zitiert Hugo von St. Viktor die Paulusworte vom *indigne manducare*, um klarzumachen, daß der Empfang des Sakraments kein Automatismus ist, sondern die Wirkung von der Disposition abhängt.<sup>2626</sup> Diese drei

<sup>2621</sup> Vgl. 1 Kor 11, 27-29.

<sup>2622</sup> Augustinus, Enarrationes in Psalmos 98, 9; CChr.SL 39, 1385, 21-24: „Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.“

<sup>2623</sup> Vgl. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft, 173.

<sup>2624</sup> De sacramento corporis Christi; Wilmart, 243: „... verum corpus Christi, boni et mali accipiunt, sed mali ad damnationem, boni autem ad salutem. Rem vero sacramenti, ... amor et gratia ipsius, boni tantum accipiunt ad salutem.“

<sup>2625</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 446,22 – 447,4 / PL 176, 498BC: „Qui indigne manducat corpus Christi, nequaquam per id meretur spiritalem participationem Christi. ... et verum corpus Christi non esse, quod indigne percipitur, quia illic spiritualis Christi participatio non confertur.“

<sup>2626</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 534, 16-18 / PL 176, 568C: „Et tamen Paulus dicit: Quia quisque corpus Domini indigne manducare et calicem bibere praesumpserit, iudicium sibi manducat et bibit.“



Stellen zeigen, daß Hugo von St. Viktor unter unwürdigem Empfang die mangelnde Disposition, nämlich das Fehlen von Glaube und Liebe versteht. Die Unterscheidung in *boni* und *mali* bringt zudem die sittliche Dimension zum Ausdruck, die auf dem Weg zum Glauben als Abwendung von der Sünde eine wichtige Rolle spielt.

Daß das unwürdige Empfangen jedoch hineinspielt bis in die Art und Weise des Kommunionempfanges selbst, zeigt die Ablehnung der Praxis der *communio intincta* durch Hugo von St. Viktor. Diese sogenannte Judaskommunion, bei der die Hostie in den Kelch getaucht wurde, war im Westen gegen Ende des ersten Jahrtausends aufgekommen und wurde zur Zeit Hugos von St. Viktor in manchen Klöstern praktiziert<sup>2627</sup>, wengleich die Kommunion durch Trinken aus dem Kelch auch für die Laien bis weit ins 12. Jahrhundert hinein allgemein üblich geblieben war, mit Ausnahme bestimmter Formen des Kommunionempfanges außerhalb der Eucharistiefeier wie etwa der Krankenkommunion, bei der auch für Hugo von St. Viktor der Empfang nur unter der Gestalt des Brotes üblich gewesen zu sein scheint.<sup>2628</sup> Der für alle Kommunionempfänger, Kleriker wie Laien, übliche Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten wird von Hugo von St. Viktor nirgends in Frage gestellt. Daß er zur Erklärung der Wirkungen der Eucharistie manchmal nur vom *corpus Christi* spricht, ohne auf das Blut Christi einzugehen<sup>2629</sup>, darf nicht im Sinne einer Befürwortung der allgemeinen Kommunion nur unter einer Gestalt betrachtet werden. Vielmehr deutet seine Erklärung der beiden Gestalten von Brot und Wein, daß nämlich eine vollkommene geistliche Stärkung im Empfang des Leibes und des Blutes Christi bestehe, wie eine vollständige Mahlzeit auch aus Speise und Trank besteht, eindeutig auf die Praxis des Kommunionempfanges unter beiden Gestalten als Norm hin, ohne daß damit etwas über die tatsächliche Praxis sicher abgeleitet werden kann.<sup>2630</sup> Erst im 13. Jahrhundert kam die Kommunion unter beiderlei Gestalt allmählich außer Gebrauch.<sup>2631</sup>

<sup>2627</sup> Vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 36, wo er die „*communio intincta*“ für die Abtei Cluny annimmt. Die „*communio intincta*“ hat sich nie als allgemein üblicher Kommunionritus durchgesetzt. Sie hat also die allgemeine Kelchkommunion nicht generell verdrängt; diese wurde später vielmehr ersatzlos aufgegeben.

<sup>2628</sup> Vgl. den Bericht Osberts von St. Viktor über die Krankenkommunion Hugos von St. Viktor auf seinem Sterbebett: Osbert von St. Viktor, *Vita Hugonis Victorini*; PL 175, CLXIIAB. Vgl. Dürig, *Die Scholastiker und die Communio sub una specie*, 864-867.

<sup>2629</sup> So zum Beispiel im 11. und 13. Kapitel des Eucharistietraktates; vgl. *De sacramentis II*, VIII, 11-12; Berndt, 408-410 / PL 176, 469B-471C.

<sup>2630</sup> Vgl. *De sacramentis II*, VIII, 8; Berndt, 406, 22-24 / PL 176, 467C: „*Proponitur igitur species panis et vini, ut doceatur plena et perfecta refectio esse in sumptione corporis et sanguinis Christi ex divinitate Christi. Plena autem refectio cibus et potus est.*“ Diese Stelle ist kein eindeutiger Beleg für die explizite Befürwortung der allgemeinen Kommunion unter beiden Gestalten durch Hugo von St. Viktor. Sie weist vielmehr darauf hin, daß diese Praxis für Hugo von St. Viktor noch selbstverständliche Norm war und keiner weiteren Begründung bedurfte. Zur tatsächlichen Praxis im 12. Jahrhundert vgl. Dürig, *Die Scholastiker und die Communio sub una specie*, 868-871.

Dürig, ebd., 868, führt Hugo von St. Viktor zwar mit Recht als Befürworter der allgemeinen Kommunion unter beiden Gestalten an; sein Nachweis aus dem ps.-hugonischen „*Speculum de mysteriis ecclesiae*“ ist jedoch untauglich.

<sup>2631</sup> Vgl. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, 49. Vgl. Dürig, *Die Scholastiker und die Communio sub una specie*, 864.

Während manche Theologen die Praxis der *communio intincta* billigten<sup>2632</sup>, waren doch die meisten entschieden dagegen, da sie darin einen Widerspruch zum Evangelium und eine unwürdige Art des Kommunionempfangs sahen.<sup>2633</sup> Dies hatte mit Judas Iskariot zu tun. Hildebert von Lavardin sieht in der Kommunion durch Eintauchen einen Verstoß gegen die Einsetzung des Herrn, weil dieser dem Judas nur eingetauchtes Brot, nicht aber seinen Leib gereicht habe, den er nur den anderen Aposteln gegeben habe.<sup>2634</sup> Hugo von St. Viktor, der in dieser Frage zwar anderer Meinung ist<sup>2635</sup>, fordert trotzdem, die Gewohnheit beizubehalten, daß die Gläubigen den Leib Christi nicht eingetaucht empfangen sollen, weil ihn auf diese Weise der Verräter empfangen hat.<sup>2636</sup> Hugo von St. Viktor argumentiert hier also nicht, wie vielleicht zu erwarten wäre, mit dem Befehl des Institutors, das heißt, er sieht in der Einsetzung beim Abendmahl nicht schon den Kommunionritus mitdefiniert. Er argumentiert vielmehr mit der fehlenden Disposition des Judas, der als Verräter den Leib Christi unwürdig empfing. Im Wissen darum und aus Abscheu davor soll auch der äußerliche Ritus, in dem Judas die Kommunion empfing, durch Eintauchen also, nicht nachgeahmt werden. Die Frage des würdigen Empfangs reicht für Hugo von St. Viktor also über die Vorbereitung hinaus bis zum Modus des Empfangs selbst. Der unwürdige Empfang ist stets mit negativer Wirkung, dem Essen des Gerichts, verbunden. Der würdige Kommunionempfang der Gläubigen soll auch im Ritus nicht an den einstigen unwürdigen Kommunionempfang des Judas erinnern.

### 5.5.2.3. Die geistliche Kommunion

Eine weitere Frage, die bereits von F. Holböck und H. Schlette aufgeworfen wurde, ist diejenige nach der „geistlichen Kommunion“: Hat Hugo von St. Viktor die Praxis bejaht oder verworfen, daß der Kommunionempfang nicht sakramental erfolgt, sondern die Kommunion nur durch eine äußere und geistige, nicht aber sakramentale Teilnahme an der Eucharistiefeyer gewissermaßen geistlich „empfangen“ wird?<sup>2637</sup> Um aus der Sakramententheologie Hugos von St. Viktor eine

<sup>2632</sup> Z. B. Arnulf v. Rochester oder Wilhelm v. Champeux; vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 14.

<sup>2633</sup> U. a. sprachen sich Bernold von Konstanz, Roland Bandinelli, Petrus Lombardus u. die „Summa sententiarum“ gegen die „communio intincta“ als sog. „Judaskommunion“ aus; vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 36f.

<sup>2634</sup> Vgl. Hildebert von Lavardin, Epist. XV; PL 171, 223C-224B: „In eo enim consuetudinis est eucharistiam nulli nisi intinctam dari: quod nec ex Dominicae institutione ... assumptum ... scienti manifestum est aliud fuisse corpus Christi, et aliud buccellam intinctam, Iudamque prius ad mortem saginatum corpore quod erat traditurus, quam buccella panis proderet traditorem ...“

<sup>2635</sup> Vgl. oben Kap. 5.3.3.3.

<sup>2636</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 4; Berndt, 403, 17-19 / PL 176, 464D: „Ex eo tamen quod traditori suo Dominus, ad notandum eum buccellam intinctam dedit, consuetudo habet, ut corpus Christi fideles intinctum non accipiant.“

<sup>2637</sup> F. Holböck hat behauptet, daß Hugo von St. Viktor die „geistliche Kommunion“ akzeptiert habe; vgl. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, 116f. H. Schlette hat diese These mit guten Gründen zurückgewiesen; vgl. Schlette, Die Lehre von der geistlichen Kommunion, 16.

Antwort formulieren zu können, sind zwei Fälle voneinander zu unterscheiden: zum einen der Fall, daß der fragliche Empfänger die Kommunion aus äußeren Gründen nicht oder nur sehr selten sakramental empfangen kann, etwa wegen der Entfernung zum nächsten Ort einer Eucharistiefeyer, zum Beispiel im Falle von Einsiedlern, oder vielleicht auch infolge einer Erkrankung. Für diesen Fall des Nicht-Könnens gilt Hugos Grundsatz, daß Gott den Menschen auch ohne den Empfang der Sakramente zum Heil führen kann und die *virtus sacramenti* größer ist als das *sacramentum*.<sup>2638</sup> Wer aus äußeren Gründen die Kommunion sakramental nicht empfangen kann, jedoch den Glauben und die Liebe hat, der empfängt dennoch im Sinne einer geistlichen Kommunion die ganze *res sacramenti* der Eucharistie. Er empfängt qualitativ dasselbe wie derjenige, der die Kommunion würdig und sakramental empfängt, nämlich die geistliche Teilhabe und Eingliederung in Christus und den Leib Christi, wie Hugo von St. Viktor im Eucharistietraktat ausführt, wo er diese Form der geistlichen Kommunion als weit besser bezeichnet als eine unwürdige sakramentale Kommunion.<sup>2639</sup> Von diesem Fall des Nicht-Könnens ist der andere Fall des grundsätzlichen Nicht-Wollens zu unterscheiden. Für diesen gilt Hugos Prinzip, daß es nicht im Belieben des Menschen liegt, nach eigenem Gutdünken zu entscheiden, ob er mit oder ohne den Empfang der Sakramente gerettet werden will, da in einem solchen Fall nicht nur der Sinn der Sakramente, sich vor Gott zu verdemütigen, verletzt wäre, sondern auch die zum heilbringenden Empfang der *res sacramenti* erforderliche Gottesliebe von vornherein ausgeschlossen werden könnte, weil der Mensch nicht Gott lieben und zugleich seine Sakramente verachten kann.<sup>2640</sup> Der von Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat für die Taufe exemplifizierte Grundsatz, daß ein nichtsakramentaler Heilsweg nur bei Vorliegen einer *necessitas* erfolgen kann und im Falle des *contemptus sacramenti* prinzipiell ausgeschlossen ist<sup>2641</sup>, ein Grundsatz, den Hugo für die Sakramente allgemein formuliert hat, greift zweifellos für die Eucharistie als eines der drei *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*. Dafür spricht die dort verwendete, auf das Heil bezogene Terminologie: *salvare / ad salutem ... pervenire*<sup>2642</sup>. Dafür, daß die

---

Wie sich zeigen wird, haben beide in gewisser Weise recht, ohne die ganze Argumentation Hugos von St. Viktor berücksichtigt zu haben. Vgl. auch die zu F. Holböcks These tendierende Notiz bei Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 83.

<sup>2638</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217, 10 / PL 176, 323D: „Deus sine his salvari potest.“ Vgl. ebd., Berndt, 218, 14-15 / PL 176, 324D: „Quid est maius: sacramentum aut virtus sacramenti?“

<sup>2639</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VIII, 5; Berndt, 404, 12-16 / PL 176, 465C: „Sicut qui incorporatur etiam si manducare non contingat, rem sacramenti habet, quamvis sacramentum non habeat. Qui sumit, sacramentum habet. Qui credit et diligit, rem sacramenti habet. Melius ergo est illi, qui credit et diligit, etiam si sumere et manducare non possit, quam illi, qui sumit et manducat et non credit nec diligit, vel si credit non diligit.“

<sup>2640</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 217, 10-14 / PL 176, 323D-324A: „Homo quippe sine his salvari posset, si sine his salvari in potestate hominis esset et si posset homo pro arbitrio suo ista, quae ad salutem obtinendam proposita sunt relinquere et secundum suam electionem alia via ad salutem pervenire. Quod quia homini omnino impossibile est.“ Vgl. ferner *De sacramentis* I, IX, 3; Berndt, 211, 9-10 / PL 176, 319AB und *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 219, 4 / PL 176, 325B.

<sup>2641</sup> Vgl. *De sacramentis* I, IX, 5; Berndt, 219, 4-7 / PL 176, 325B.

<sup>2642</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 217, 9-13 / PL 176, 323D-324A.

Kommunion sakramental erfolgen soll, spricht ferner die Feststellung im Eucharistietraktat, daß Christus von uns empfangen werden will, um uns sich eingliedern zu können.<sup>2643</sup> Außerdem sollte ein persönliches Zeugnis Hugos von St. Viktor in dieser Frage nicht unbeachtet gelassen werden: Auf dem Sterbelager wurde er an seinem Sterbetag vom Infirmar gefragt, ob er noch einmal den Leib des Herrn empfangen wolle. Diesen hatte der Infirmar zur Krankensalbung aber nicht mitgebracht, weil Hugo bereits zwei Tage zuvor die Kommunion empfangen hatte. Darauf antwortete Hugo, nicht ohne ihn schwer zu tadeln: „Eile schnell in die Kirche und bringe schnell den Leib meines Herrn!“<sup>2644</sup>

Die Frage nach der „geistlichen Kommunion“ als einer im Belieben des ansonsten disponierten Sakramentsempfängers liegenden Form der Teilnahme an der Eucharistie, gewissermaßen als Wahlmöglichkeit eucharistischer Frömmigkeit, etwa im Sinne „eucharistischen Fastens“, hat Hugo von St. Viktor freilich nirgends explizit gestellt. Sie wäre ihm vermutlich sonderbar erschienen. Der einige Jahrzehnte später in der Schule von St. Viktor zur positiven Beschreibung der geistlichen Kommunion aufgetretene Begriff der *spiritalis sumptio*<sup>2645</sup> wird von Hugo von St. Viktor für diesen Zweck in seinem Eucharistietraktat nicht verwendet<sup>2646</sup>, womöglich wegen Anklängen an die Terminologie Berengars. In der

<sup>2643</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 404, 8-9 / PL 176, 465B: „Iccirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret.“

<sup>2644</sup> Osbert von St. Viktor, Vita Hugonis Victorini; PL 175, CLXIIA: „... quaevisi ab ipso, si vellet accipere corpus Domini, non enim paratum erat in praesenti, quia nudius tertius communicaverat. At ille magna cum increpatione respondit mihi: Deus meus! quaeris, si velim Deum meum? curre cito in ecclesiam et affer cito corpus Domini mei.“

Als fragwürdig muß die Behauptung von G. Macy bezeichnet werden, der den Bericht Osberts von St. Viktor über das Sterben Hugos als Zeugnis für eine „geistliche Kommunion“ Hugos von St. Viktor anführt. Vgl. Macy, The Theologies of the Eucharist, 95: „... the spiritual communion attributed to Hugh of St. Victor on his deathbed specifically concentrated on the union with Christ possible without his presence in the sacrament.“ Zwar hat Hugo von St. Viktor sich von Osbert, nachdem dieser die Hl. Messe gefeiert hatte, zum Empfang des Hl. Geistes anhauchen lassen (Vgl. Osbert von St. Viktor, Vita Hugonis Victorini; PL 175, CLXICD), bald darauf aber wieder nachdrücklich nach der sakramentalen Kommunion verlangt.

<sup>2645</sup> Vgl. das „Speculum de mysteriis ecclesiae“, wo die Begriffe „spiritalis sumptio“ bzw. „spiritualiter manducare“ für die geistliche Kommunion gebraucht werden, ohne für sie den Fall einer Notlage zu formulieren, freilich nicht ohne den Fall des „contemptus“ anzusprechen, der hier allerdings nicht auf das Sakrament, sondern nur auf die „religio“ bezogen ist. Vgl. Speculum ecclesiae VII; PL 177, 366B: „Spiritalis autem sumptio, quae vera fide percipitur, sine sacramentali, ubi non est contemptus religionis, sufficit. Qui ergo manducat digne, habet sacramentum et rem sacramenti. Qui credit et diligit, etsi manducare sub sacramento non possit, rem tamen sacramenti habet, et spiritualiter manducat, et veraciter Christo incorporatur.“

<sup>2646</sup> Das Wort „spirit(u)alis“ verwendet Hugo von St. Viktor nicht zur Beschreibung oder Rechtfertigung der geistlichen Kommunion, sondern zur Erläuterung der geistlichen Wirkungen der Eucharistie oder der Realpräsenz, wenn er etwa von der „spiritalis participatio Jesu“ (De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 406, 12-13 / PL 176, 467B), der zum empfangenden „gratia spiritualis“ (Ebd.; Berndt, 405, 18 / PL 176, 466C), dem „spiritalis effectus“ der Eucharistie (De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406, 28 / PL 176, 467D) oder der „spiritalis praesentia“ (De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 14 / PL 176, 470D) Christi in der Eucharistie spricht. Der Begriff „spiritalis refectio“ (De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406,29 – 407,1 / PL 176, 467D) bezeichnet nicht die „geistliche Kommunion“ als bestimmte Form der Teilnahme an der Eucharistie, sondern hebt ebenfalls auf die Gesamtheit der Sakramentswirkung ab, die sich nicht in einer bloß äußerlichen Teilnahme erschöpfen soll.

Sentenz *De sacramento autem altaris* findet sich jedoch eine Argumentation, die zwar gegen eine nach Belieben praktizierte geistliche Kommunion spricht und die einheitsstiftende Kraft der Eucharistiefeyer betont, aber doch einen gewissen Raum läßt für Zeiten ohne sakramentalen Empfang des Leibes Christi: Der Leib Christi muß von den Gläubigen nicht nur geistlich, sondern auch sakramental empfangen werden, womöglich täglich, mindestens aber einmal im Jahr, damit auf diese Weise die Einheit der Kirche bewahrt wird und die Gläubigen nicht vom Weg der Pilgerschaft abkommen.<sup>2647</sup> Die Authentizität dieser Stelle vorausgesetzt, kann aus ihr ebenso wie bereits aus der allgemeinen Sakramententheologie Hugos von St. Viktor schlüssig gefolgert werden, daß er die „geistliche Kommunion“ als vom Empfänger ohne Not und nach Belieben gewählten, nichtsakramentalen Heilsweg ebenso entschieden ablehnt, wie er sie für den Fall unverschuldeter Unmöglichkeit, den Leib Christi zu empfangen, als einen den Sakramentsempfang ersetzenden Heilsweg anerkennt.

## 5.6. Die Wirkungen der Eucharistie

Schon aus den bisherigen Überlegungen ging hervor, daß Hugo von St. Viktor den Begriff des *Opus operatum* nicht kennt, einen hohen personalen Einsatz vom Empfänger erwartet und das Sakrament der Eucharistie heilsgeschichtlich einordnet. Von diesen Eckpunkten her wird verständlich, daß der Begriff „Wirkung der Eucharistie“ bei Hugo von St. Viktor *cum grano salis* zu verstehen ist. Er meint nicht eine *opere operato* vermittelte Sakramentsgnade, sondern ist eher mit dem Gedanken des heilsgeschichtlichen Prozesses zu fassen, in den der Empfänger der Eucharistie hineingenommen wird. Da Hugo von St. Viktor selbst jedoch häufig vom *effectus* spricht<sup>2648</sup>, kann der Begriff „Wirkung“ dennoch sinnvoll gebraucht werden. Die Wirkung der Eucharistie soll im folgenden nach zwei Seiten hin erörtert werden. Zum einen soll nach dem Verhältnis von Eucharistie und Kirche als Leib Christi gefragt werden, womit die kollektiv-ekklesiale Wirkung des Sakraments umrissen wäre. Zum anderen soll gefragt werden, welche individuellen Wirkungen sittlich-religiöser oder mystischer Art Hugo von St. Viktor der Eucharistie zuschreibt.

Ein methodisches Problem der folgenden Überlegungen besteht darin, daß im Vergleich zum Vorherigen das Quellenmaterial verstreut ist, da Hugo von St. Viktor

---

<sup>2647</sup> *De sacramento autem altaris*; Lottin, *Questions inédits* (1960), 46: „Corpus Christi sumendum est a fidelibus, non tantum invisibiliter, id est spiritualiter, scilicet fide operante creditur, sed etiam sacramentaliter, id est sensualiter, ut unitas conservetur ecclesiae et ut sit viaticum nobis, ne deficiamus in hac peregrinationis via. In praesenti enim dignos promovet ad Christum, in futuro associabit; hinc panem cotidie fides comedere debet. Unde Augustinus: Ut quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti. Sacramentaliter etiam comestio, saltem semel in anno, necessaria est, quia unit ecclesiae, remittit peccatum, munit contra peccatum.“

<sup>2648</sup> Vgl. z.B. *De sacramentis* II, XI, 11; Berndt, 447, 5 / PL 176, 498C.

in seinem Eucharistietraktat den Schwerpunkt eindeutig auf die christologisch-sakramentstheoretischen Fragen legt, so daß das Folgende mit wesentlich breiterem Ausgriff auf andere Traktate und Schriften erhoben und mit geringerer Sicherheit als spezifisch eucharistietheologische Lehrmeinung Hugos von St. Viktor ausgesagt werden kann.

### 5.6.1. Die kollektive Wirkung: Eucharistie und Ekklesiologie

Wenn Hugo von St. Viktor, die Kirche definierend, sagt: „*Ecclesia sancta corpus Christi est.*“<sup>2649</sup>, dann wird deutlich, daß die Rede von der Kirche und die Rede von der Eucharistie in gewisser Weise denselben Gegenstand haben. Auch wenn Hugo von St. Viktor gewiß nichts Neues sagt, wenn er die paulinische Metapher gebraucht, so ist doch bemerkenswert, daß seine Definition der Kirche nicht juristisch, sondern sakramental und eucharistisch ist, und daß er mit der Selbstverständlichkeit dieser Definition trotz aller antiberengarianischen Polemik sich den - augustinischen - Blick für die ekklesiologischen Implikationen der Rede vom Leib Christi bewahrt hatte. Dabei zeigt sich Hugo von St. Viktor nicht als bloß konservativ oder augustinisch, sondern als großer Geist von epocheübergreifender denkerischer Weite.

Nach einem kurzen Blick auf die bei Hugo zu sichtenden Zusammenhänge von Eucharistie und Ekklesiologie soll unter Berücksichtigung der Taufe und der Firmung nach der ekklesialen Wirkung und Symbolik der Eucharistie gefragt werden.

#### 5.6.1.1. Der Leib Christi im Spannungsfeld von Eucharistie und Kirche

Bereits im Zusammenhang mit der Schismatikerkonsekration wurde darauf hingewiesen, daß bei den Vätern, besonders deutlich bei Augustinus, in der Verlängerung des eucharistischen Leibes stets die Kirche als Leib Christi, der

<sup>2649</sup> De sacramentis II, II, 2; Berndt, 336, 22 / PL 176, 416B. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, 36f., vermutet hier eventuell Petrus Damiani (vgl. Ps.-Petrus Damiani, Opusculum XI, 7; PL 145, 237BC – zur Authentizität vgl. CChr.CM 57, VII) als Vorlage für Hugo von St. Viktor; die Diktion ist jedoch sehr verschieden. Berndt, Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, 336, nennt keine Vorlage. Zum dogmengeschichtlichen Wert dieser Kirchendefinition Hugos von St. Viktor vgl. Beumer, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, 369-373, insb. 369 (über Hugo v. St. Viktor): „Es ist auf jeden Fall aber erstaunlich, wie der Tiefenblick dieses Theologen der Frühzeit in das Innerste der Kirche eindringt und die vornehmlichsten Grundlagen ihres Wesens durchschaut: das Geheimnis des Herrenleibes, die Beseelung durch den Heiligen Geist, die Merkmale der Einheit, des Glaubens und der Heiligkeit.“ Die Bemerkung Beumers, ebd., 369f.: „Freilich fehlt wieder die Autorität“, die einen Mangel in Hugos Kirchendefinition im Blick auf ein Fehlen der Hierarchie als Wesenselement kennzeichnen soll, ist insofern abzuschwächen, als Hugo von St. Viktor im folgenden Kapitel desselben Traktates „De unitate ecclesiae“ „de duobus parietibus Ecclesiae, clericis et laicis“ und somit über die kirchliche Leitungsgewalt handelt. Vgl. De sacramentis II, II, 3; Berndt, 337, 18 / PL 176, 417A.

„Kirchenleib“, gesehen wurde. Daneben kannte Augustinus auch den „historischen“ Leib Christi, der aber seit der Himmelfahrt im Himmel zu „lokalisieren“ ist. Wie H. de Lubac gezeigt hat, hat sich bis zum 12. Jahrhundert zunächst langsam, dann im Berengarstreit deutlicher, die Beziehung zwischen diesen drei Leibern verändert. Durch Betonung der Realpräsenz wurde der historische Leib mit dem eucharistischen identifiziert, wohingegen der Kirchenleib ortlos wurde.

Augustinus bezeichnete den eucharistischen Leib Christi als *corpus mysticum*, da er mystisch auf die Kirche hinweist, welche für ihn das *corpus verum*, der eigentliche Leib Christi, war.<sup>2650</sup> Die Gegner Berengars, der die augustiniische Terminologie symbolistisch angewandt hatte, nannten dagegen den eucharistischen Leib *corpus verum* oder *corpus ipsum*, um die reale Gegenwart Christi zu betonen.<sup>2651</sup> Dadurch wurde die Kirche weiter von der Eucharistie entfernt, auch wenn selbst die größten Realisten nicht vergaßen, daß die Kommunion immer auch *communio* in und mit der Kirche ist. Die Kirche wird zunächst *corpus spiritualis*, oder, so bei Alger von Lüttich, *corpus alterum* in Abgrenzung vom *corpus proprium* genannt.<sup>2652</sup> An diesem Punkt der Begriffsgeschichte ist Hugo von St. Viktor einzordnen. Erst nach Hugo, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wird dann die Begriffsverschiebung vollendet, indem erstmals Magister Simon um das Jahr 1160 die Kirche als *corpus mysticum* bezeichnet und damit Augustins Terminologie auf den Kopf stellt.<sup>2653</sup> Wir können die Ergebnisse H. de Lubacs folgendermaßen zusammenfassen:

Augustinus und Väter:

historischer Leib	-	eucharistischer Leib	-	Kirchenleib
( <i>corpus a Virgine natum</i> )		( <i>corpus mysticum</i> )		( <i>corpus verum</i> )

Seit Magister Simon (ca. 1160):

historischer Leib	-	eucharistischer Leib	-	Kirchenleib
( <i>corpus a Virgine natum</i> )		( <i>corpus verum</i> )		( <i>corpus mysticum</i> )

Hugo von St. Viktor steht kurz vor der Endstufe dieser Entwicklung der langsamen Trennung von eucharistischem Leib und Kirchenleib. Da er in seinem

<sup>2650</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 92-96.

<sup>2651</sup> Vgl. ebd., 116-119.

<sup>2652</sup> Vgl. ebd., 121-126 u. 132-136. Vgl. Pranger, *Le sacrement de l'eucharistie*, 99-100, mit Hinweis auf die dadurch eröffnete Möglichkeit der „geistlichen Kommunion“.

<sup>2653</sup> Vgl. De Lubac, ebd., 130f. Die Terminologie wird dann vielfach übernommen, u.a. von Wilhelm von Auxerre, der vom zweifachen Leib redet. In späteren Jahrhunderten ging der Begriff von der Kirche als Leib Christi ganz unter. Die Kirche wurde eher juridisch verstanden als „societas perfecta“, die Eucharistie davon losgelöst als Sakrament individueller Gnadenerteilung. Papst Pius XII. hat 1943 mit seiner Enzyklika „Mystici corporis“ den Begriff „corpus mysticum“ im Sinne des Mag. Simon wieder offiziell rehabilitiert.

theologischen Denken selbständig und zugleich Augustinus verpflichtet ist, sind von ihm vielleicht auch Abweichungen vom damaligen Trend zu erwarten.

Wie sieht nun Hugo von St. Viktor das Verhältnis von Kirche und Eucharistie? In seinem Traktat über die Einheit der Kirche gibt er zunächst einen narrativ gehaltenen Kurzauszug der Geschichte der Kirche vor Christi Geburt mit dem Resümee, daß der Mensch ohne die Hilfe der Gnade immer wieder vom Werk der Tugend abgefallen ist.<sup>2654</sup> Die Gnade, die dann gegeben wurde, um den kranken Menschen zu heilen und seine Unwissenheit hell zu machen, ist der Heilige Geist. Er ist Licht zur Erkenntnis und Flamme zur Liebe.<sup>2655</sup> Um die Vermittlung des Hl. Geistes durch Christus zu den einzelnen Christen darzustellen, greift Hugo von St. Viktor zum paulinischen Bild von der Kirche als Leib Christi: „Wie nun der Geist des Menschen mittels des Hauptes herabsteigt, um die Glieder zu beleben, so kommt der Heilige Geist durch Christus zu den Christen. Das Haupt ist Christus, das Glied der Christ. Ein Haupt, viele Glieder; der eine Leib besteht aber aus Haupt und vielen Gliedern und in dem einen Leib herrscht ein Geist. Dessen Fülle ist freilich im Haupt, die Teilhabe daran in den Gliedern.“<sup>2656</sup>

Die Teilhabe am Geist, der die heilsgeschichtliche Zurückführung der gefallenen Menschheit zu Gott wirksam erreicht, ist nicht möglich ohne das Gliedsein am Leib Christi, dessen Haupt Christus ist. Denn derselbe Geist, der Christus ohne Sünde sein ließ, bewirkt in den Christen die Vergebung der Sünden.<sup>2657</sup> Die Rede vom Leib Christi ist bei Hugo von St. Viktor also motiviert durch einen soteriologischen Hintergrund, der aber insofern kollektiv ist, als Gott die gesamte Menschheit zu sich zurückführen will. Für die Gliedschaft am Leib Christi spielen zwei Sakramente eine konstitutive Rolle: Taufe und Eucharistie. Hugo von St. Viktor sagt: „Durch den Glauben werden wir Glieder; durch die Liebe werden wir belebt. Durch den Glauben empfangen wir die Einung, durch die Liebe empfangen wir die Belebung. Im Sakrament aber werden wir durch die Taufe geeint, durch Leib und Blut Christi belebt. Durch die Taufe werden wir Glieder des Leibes, durch den Leib Christi aber werden wir der Belebung teilhaftig.“<sup>2658</sup>

<sup>2654</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 335, 15 – 336,5 / PL 176, 415BC.

<sup>2655</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 336, 5-9 / PL 176, 415CD: „Gratia data est, quae et illuminaret caecum et sanaret infirmum; illuminaret ignorantiam, refrigeraret concupiscentiam. ... Propterea Spiritus in igne datus est, ut lumen haberet, et flammam; lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem.“

<sup>2656</sup> Ebd.; Berndt, 336, 9-13 / PL 176, 415D: „Porro sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic Spiritus sanctus per Christum venit ad Christianos. Caput est Christus, membrum Christianus. Caput unum, membra multa, et constat unum corpus ex capite et membris et in uno corpore spiritus unus. Cuius plenitudo quidem in capite est, participatio in membris.“

<sup>2657</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 5; Berndt, 296, 22-23 / PL 176, 382C: „Eodem spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo spiritu factum est, ut nullum haberet ille peccatum.“

<sup>2658</sup> De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 16-20 / PL 416B: „Per fidem membra efficitur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficitur membra corporis, per corpus autem Christi efficitur participes vivificationis.“ Vgl. zu den ekklesiologischen Implikationen der Taufe bei Hugo von St. Viktor oben Kap. 3.4.5.1. u. Kap. 3.4.5.2.



Hier wird eine Zuordnung von Eucharistie und Kirche deutlich, die vorwiegend funktional ist: Während der Taufe die Gliedwerdung und der Firmung die Stärkung zum Feststehen in der Kirche zukommen, hat die Eucharistie im Prozeß der Eingliederung in die Kirche eine andere Funktion, die Hugo von St. Viktor mit *vivificatio* charakterisiert. Daß die Zuordnung aber ebenso eine ontische Dimension hat, kommt in Hugos Kirchendefinition zum Ausdruck: „Die heilige Kirche ist der Leib Christi, durch den einen Geist belebt und in dem einen Glauben geeint und geheiligt.“<sup>2659</sup> Nach Hugo von St. Viktor ist die Kirche *corpus Christi*, d.h. sie ist als Organismus, nicht als Organisation definiert. Der Leib Christi ist also sowohl eine sakramentale als auch eine ekklesiale Wirklichkeit, und zwar so, daß beide durch die Funktion des sakramentalen Leibes für den ekklesialen unterschieden und doch im Grunde ein und dieselbe Wirklichkeit sind. Die Spannung zwischen Identität und Unterschiedenheit von sakramentalem und kirchlichem Leib Christi bleibt bei Hugo von St. Viktor stets erhalten. Indem er jedoch die Identität betont, zeigt sich, wie nahe er noch bei Augustinus steht. Dies gilt auch für Hugos Terminologie: Obwohl er im Eucharistietraktat und schon in der Sentenz *De sacramento corporis Christi* den Begriff *verum corpus* eindeutig und ausschließlich dem eucharistischen Leib zuordnet, diesen mit dem historischen identifiziert<sup>2660</sup> und die Wirkung des Sakraments als *res veritatis* davon abhebt<sup>2661</sup>, zeigen die Stellen im Ehetraktat von *De sacramentis*, daß Hugo von St. Viktor parallel zu dieser antiberengarianischen auch die alte augustinische Terminologie weiter verwendet. Er sagt dort, daß es nicht der wahre Leib Christi ist, den der Schismatiker konsekriert, weil der Leib Christi das Sakrament der Einheit ist.<sup>2662</sup> Damit ist nichts anderes als die Einheit der Kirche gemeint, von welcher der Schismatiker getrennt ist.

Für Hugo von St. Viktor ist also nur dann das *corpus verum* im Vollsinn gegeben, wenn das Sakrament in der Einheit mit der Kirche gefeiert wird. Deshalb ist die Einheit der Kirche Bedingung, um vom eucharistischen Leib als *corpus verum* sprechen zu können. Das *corpus verum* reicht bei Hugo von St. Viktor noch hinein in die Wirklichkeit der Kircheneinheit, auch wenn es längst nicht mehr wie bei Augustinus mit dieser identifiziert wird. Diese These bestätigt sich, wenn Hugo von St. Viktor an anderer Stelle sagt, daß es nicht der wahre Leib Christi (*verum corpus Christi*) sei, wenn er unwürdig empfangen werde, weil dort die geistliche Wirkung und die geistliche Teilhabe an Christus nicht zustande kommt.<sup>2663</sup> Mit der

<sup>2659</sup> De sacramentis II, II, 2; Berndt, 336, 22-23 / PL 176, 416B: „Ecclesia sancta corpus Christi est, uno spiritu vivificata, et unita fide una et sanctificata.“

<sup>2660</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405, 21-23 / PL 176, 466C: „Quod autem sub specie illa credimus, verum corpus est et verus sanguis Jesu Christi, quod pependit in cruce et qui fluxit de latere.“

<sup>2661</sup> Vgl. De sacramento corporis Christi; Wilmart, 243, und De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405, 15-18 / PL 176, 466CD.

<sup>2662</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 13; Berndt, 456, 11-13 / PL 176, 506A: „Ita ergo verum corpus Christi non est, quod conficit schismaticus, quia, cum corpus Christi sacramentum sit unitatis, in ipso utique schismaticus sibi unitatem non conficit, qui se ab ipsa unitate divisit.“

<sup>2663</sup> Vgl. De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 447, 3-6 / PL 176, 498C: „Et verum corpus Christi non esse, quod indigne percipitur, quia illic spiritualis Christi participatio non confertur. Intelligent ergo,

geistlichen Wirkung meint Hugo von St. Viktor auch die Einheit der Kirche als geistgewirkter Größe, als *corpus Christi uno spiritu vivificata*. Wo der Empfänger aufgrund unwürdigen Empfangs, das heißt aufgrund fehlenden Glaubens und mangelnder Liebe, diese geistliche Einheit mit der Kirche als Leib Christi nicht erreichen kann, dort kann man auch den in der Eucharistie empfangenen Leib nicht im vollen Sinne *corpus verum* nennen.

Es ist freilich erkennbar, daß Hugo von St. Viktor den Begriff *corpus verum* nicht ganz einheitlich gebraucht. Verwendet er ihn in einem die Realpräsenz betonenden, gegen Berengar gerichteten Kontext, meint er damit nichts anderes als den real gegenwärtigen, mit dem aus der Jungfrau geborenen Leib identischen eucharistischen Leib Christi. In einem auf die Wirkung des Sakraments bezogenen Kontext dagegen taucht bei Hugo von St. Viktor immer auch der ekklesiale Aspekt auf. Ohne die Einheit mit der Kirche als Leib Christi kann man nicht im Vollsinn vom *corpus verum* reden. Diese beiden Bedeutungsrichtungen widersprechen sich nicht, sondern zeigen die Weite des Denkens Hugos, der, ohne traditionalistisch alte augustinische Formeln zu wiederholen, doch das Essentielle der augustinischen Eucharistielehre, nämlich die enge Verbindung von Eucharistie und Kirche, in seine Eucharistielehre integriert. Dies soll anhand der Stichworte *incorporatio* und *vivificatio* im folgenden näher betrachtet werden.

### 5.6.1.2. *Incorporatio* - Eingliederung in die Kirche

Im Kirchentraktat von *De sacramentis* behandelt Hugo von St. Viktor die Frage der Eingliederung in die Kirche. Dabei sagt er: „Durch den Glauben werden wir Glieder und empfangen die Einung“, und: „durch die Taufe werden wir Glieder des Leibes“.<sup>2664</sup> Das Glied-Werden (*membrum effici*) geschieht also durch den Glauben und – im Normalfall des ungehinderten Zugangs zu den Sakramenten - auch sakramental durch die Taufe.<sup>2665</sup> Die eigentliche Wirkung der Taufe, die *remissio peccatorum*, geschieht auch bei der Begierdetaufe und geschah schon vor Christus bei der Beschneidung.<sup>2666</sup> Deshalb gab es auch schon von Beginn der Welt an Gläubige und Gerechte als Glieder Christi.<sup>2667</sup> Wie aber das *opus restorationis* in der *passio Salvatoris* kulminiert, so erreicht die Deutlichkeit des sakramentalen Zeichens der Sündenvergebung ihren Höhepunkt erst in der Taufe, in welcher der

---

quia quotiens eiusmodi spirituales effectus sacramentis divinis attribuuntur, virtus ipsorum sacramentorum exprimitur.“

<sup>2664</sup> De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 16-19 / PL 176, 416B: „Per fidem membra efficimur. ... Per fidem accipimus unionem. ... Per baptismum efficimur membra corporis.“

<sup>2665</sup> Vgl. oben Kap. 3.4.5.2.

<sup>2666</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 382 / PL 176, 449AB, und oben Kap. 3.3.1.1.

<sup>2667</sup> Vgl. De sacramentis II, VI, 8; Berndt, 389, 1-3 / PL 176, 454D: „Quoniam ab initio mundi sicut nullo tempore defuerunt fideles et iusti membra Christi, ita ab initio numquam defuerunt sacramenta salutis.“

Glaube sakramental Gestalt gewinnt.<sup>2668</sup> Weil Hugo von St. Viktor die Wirkung der Sündenvergebung ganz der Taufe zuschreibt, kommt es für ihn nicht in Betracht, Überlegungen anzustellen, inwieweit auch der Empfang des Leibes und Blutes Christi sündenvergebende Wirkung haben könnte.<sup>2669</sup> Stattdessen beschreibt er die Wirkung der Eucharistie wie diejenige der Liebe (*dilectio*) als Belebung (*vivificatio*). So findet sich im Kirchentraktat Hugos die Parallelität:

*fides / baptismus* - *membrum effici*  
*dilectio / corpus et sanguis Christi* - *vivificatio*.

Dabei betonen *fides* und *dilectio* mehr die subjektive, *baptismus* und *corpus et sanguis Christi* mehr die sakramental-objektive Seite des personalen und heilsgeschichtlichen Hinwendungsaktes zu Gott.<sup>2670</sup> Das *membrum effici* ist der Anfang der Gliedschaft und zugleich mit der Sündenvergebung das Ende des Prozesses der Abwendung von der Sünde. Hinzu kommt mit der Firmung das Sakrament des Feststehens in der Kirche. Die *vivificatio* als Wirkung der Eucharistie meint das immer tiefere Eindringen in die Geistgemeinschaft des Leibes Christi; es ist komparativisch, ohne obere Grenze, und kann daher sakramental wiederholt gefeiert werden, während Taufe und Firmung durch einmaligen Empfang charakterisiert sind. Taufe, Firmung und Eucharistie erweisen sich so als Sakramente, die für die Kirche und ihre Einheit konstitutiv sind.<sup>2671</sup> Die Taufe gliedert in die Kirche ein, die Firmung stärkt zum Feststehen in der Kirche, die Eucharistie belebt die Kirche und ihre Glieder.

Wie ein Widerspruch dazu scheint es allerdings zu sein, wenn Hugo von St. Viktor im Eucharistietraktat davon spricht, daß wir, indem wir das Fleisch des Lammes, den wahren Leib Christi essen, durch Glaube und Liebe Christus eingliedert werden.<sup>2672</sup> Die Rede von der *incorporatio* in Christus ist neben der Rede von der Teilhabe (*participatio*) die erste wichtige begriffliche Fassung der Wirkung der Eucharistie. Wenn aber Taufe und Eucharistie in den Leib Christi eingliedern, ist dann nicht eines der beiden Sakramente überflüssig? Dieses Problem hat schon F. Holböck gesehen und folgendermaßen gelöst: Die Taufe sei „bezüglich der *incorporatio* das wichtigere Sakrament. Die Eucharistie schafft nur die Vollendung der Einverleibung durch Belebung der neuen Glieder.“ Die Eucharistie bewirke die *incorporatio perfecta*, die Taufe hingegen eine *incorporatio*

<sup>2668</sup> Vgl. oben 3.4.9. Vgl. ferner Schlette, Die Eucharistielehre, 182-186.

<sup>2669</sup> Überlegungen dazu fehlen im Eucharistietraktat ganz. Da Hugo von St. Viktor die Wirkung der Sündenvergebung aber für die Zeit der Gnade ganz der Taufe, für frühere Zeiten aber der Beschneidung bzw. den Opfern des Alten Bundes zuschreibt, steht er nicht in einer Linie mit vorscholastischen Theologen, die einen Unterschied zwischen der Wirkung der alttestamentlichen Opfer und dem Opfer des Neuen Bundes darin sahen, daß dieses sündenvergebende Wirkung habe, jenes aber nicht; vgl. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik, 67, mit Belegen z.B. für Christian Druthmar von Stablo.

<sup>2670</sup> Vgl. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, 115.

<sup>2671</sup> Vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 187.

<sup>2672</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 404, 5-6 / PL 176, 465B: „Denique carnes agni comedimus, quando in sacramento verum corpus eius sumendo per fidem et dilectionem Christo incorporamur.“

*imperfecta*.<sup>2673</sup> H. Schlette sah dasselbe Problem und löste es dadurch, daß er sagt, bei Hugo von St. Viktor ergebe sich wie bei Augustinus „ein inniger, wesenhafter Zusammenhang von Kirche, Taufe und Eucharistie“. Die Verschiedenheit werde dadurch sichtbar, daß „die Heilskraft der Taufe negativ, der Eucharistie positiv gefaßt wird“.<sup>2674</sup>

Diese Lösungen vermögen nicht zu überzeugen. F. Holböck redet von einer Vollendung der Einverleibung, sagt aber nicht, worin diese bestehen soll. Im übrigen sind die Begriffe *incorporatio perfecta* und *incorporatio imperfecta* seine eigene Erfindung; Hugo von St. Viktor ist diese Terminologie fremd. Der von H. Schlette postulierte innige Zusammenhang von Taufe, Eucharistie und Kirche besteht zweifellos, löst aber nicht das Problem der scheinbar doppelten *incorporatio*. Außerdem ist die Heilskraft der Taufe bezüglich der Eingliederung in die Kirche gerade nicht negativ, wie sie es hinsichtlich der Sündenvergebung ist.<sup>2675</sup>

Eine bessere Lösung ergibt sich durch einen vertieften Blick in die Terminologie Hugos von St. Viktor. Es läßt sich nämlich feststellen, daß er im Zusammenhang mit der Taufe vom Glied-Werden, vom *membra effici*, nie aber von *incorporatio* spricht. Von *incorporatio* spricht er nur im Eucharistietraktat, und zwar von der *incorporatio* in Christus (*Christo incorporamur*). Er spricht dort aber nicht von der Eingliederung in den Leib Christi und schon gar nicht von einer Eingliederung in die Kirche. Wir finden bei Hugo von St. Viktor also nur die Parallelen Taufe - *membrum effici* einerseits und Eucharistie - *incorporari* andererseits. Die These von F. Holböck, auch die Eucharistie bewirke nach Hugo die Eingliederung in den mystischen Leib<sup>2676</sup>, wird also seiner Terminologie nicht gerecht, ganz abgesehen davon, daß Hugo von St. Viktor den Begriff „mystischer Leib“ für die Kirche noch gar nicht kennt. Die Terminologie Hugos von St. Viktor legt es also nicht nahe, von einer Art doppelten Einverleibung auszugehen. Das Sakrament, das in die Kirche als Leib Christi eingliedert, ist für Hugo von St. Viktor die Taufe. Sie bewirkt bei dem, der glaubt, daß seine Sünden vergeben werden und er zu den Gliedern des Leibes Christi gezählt wird.<sup>2677</sup> Der Empfänger des eucharistischen Leibes Christi ist deshalb durch die Taufe bereits vollständig in den Leib Christi als *membrum* eingegliedert und durch die Firmung zum Feststehen in der Kirche gestärkt. Das Essen des Leibes Christi bewirkt darüberhinaus die

<sup>2673</sup> Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, 115f. Eine kritische Stellungnahme zu dieser These findet sich bei: Macy, The Theologies of the Eucharist, 7.

<sup>2674</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 187.

<sup>2675</sup> Außerdem ist die von Schlette als Beleg für die Einheit von Taufe und Eucharistie herangezogene Stelle De sacramentis II, III, 9 nicht sehr aussagekräftig, da Hugo sie wörtlich von Ivo von Chartres übernommen hat; vgl. Berndt, Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, 353, und Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 79.

<sup>2676</sup> Vgl. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, 115.

<sup>2677</sup> Vgl. De sacramentis II, V, 1; Berndt, 369, 20-22 / PL 176, 439B: „Quasi enim primum sacramentum in baptismo cognoscitur, per quod fideles omnes inter membra corporis Christi per generationis novae gratiam computantur.“

*incorporatio*, mit der Hugo von St. Viktor ein sowohl zeichenhaft als auch real gemeintes Näherkommen zu Christus im Fortschreiten in der Liebe meint.

*Incorporatio* ist also mehr als das Aufgenommenwerden in die Kirche in Abgrenzung zu den Ungetauften. Sie meint vielmehr eine spezifische Wirkung der Eucharistie, die Hugo von St. Viktor auch mit *vivificatio* bezeichnet und die durch die Vermehrung des Glaubens und die Vertiefung der Liebe, *per fidem et dilectionem*, vollzogen wird. Der Begriff *incorporatio* weist aber gleichwohl deutlich auf die Wirklichkeit der Kirche als des Leibes Christi hin, innerhalb dessen Glaube und Liebe ihren Ort haben.<sup>2678</sup> Das Glied-Werden am Leib Christi ist ein einmaliger Akt, wohingegen das Wachsen im Glauben und in der Liebe ein nach oben offener Prozeß ist. Weil der Geliebte, oder wie Hugo ihn in seinen mystischen Schriften bezeichnet, der Bräutigam der Seele, Christus selbst ist, spricht Hugo von St. Viktor auch vom Christus Eingegliedertwerden, ohne dabei seinen Leib oder die Kirche zu erwähnen.<sup>2679</sup> Das Sakrament der Eucharistie ist das Sakrament der Einheit (*unitas*), die immer mehr auf die Vollendung hinzielt, das Sakrament der Taufe dagegen Sakrament der Einung (*unio*), die mit dem Glied-Werden vollendet ist.<sup>2680</sup>

In einer Zusammenschau der ekklesialen Wirkungen von Taufe, Firmung und Eucharistie können wir also von der Taufe als Sakrament des Glaubens und der Eingliederung in die Kirche (*membrum Christi effici*) in Abgrenzung zum Ungläubigsein und zum Heide-Sein, von der Firmung als Sakrament der Stärkung im Glauben und in der Liebe (*confirmari ad standum*) gegen das Herausfallen aus der Gnade durch die Sünde und von der Eucharistie als Sakrament der Belebung (*vivificari*) im Sinne eines beständigen Fortschreitens im Glauben und in der Liebe in Abgrenzung zum Versanden oder Ersterben der Liebe und so der Gemeinschaft mit Christus sprechen. Die Firmung steht zwischen der Taufe und der Eucharistie, insofern sie die Taufe als *sacramentum fidei* vollendet und der Eucharistie als

---

<sup>2678</sup> Die Loslösung des Begriffs „*incorporatio*“ sowohl vom sakramentalen Empfang der Eucharistie als auch von der Wirklichkeit der Kirche hin zu einem mehr individuell-mystisch verstandenen Einssein mit Christus vollzog sich später in der Schule von St. Viktor, etwa im „*Speculum de mysteriis ecclesiae*“, wo die „geistliche Kommunion“ ohne ekklesialen Bezug als wahrhaftes Christus-Eingegliedertwerden beschrieben wird; vgl. *Speculum ecclesiae* VII; PL 177, 366B: „*Qui credit et diligit, etsi manducare sub sacramento non possit, rem tamen sacramenti habet, et spiritualiter manducat, et veraciter Christo incorporatur.*“

<sup>2679</sup> Vgl. *De sacramentis* II, III, 5; Berndt, 404, 9-16 / PL 176, 465BC. Hugo betont hier auch die Tatsache, daß bei der Eucharistie, anders als bei gewöhnlicher Speise, nicht das Gegessene dem Essenden, sondern der Essende dem, den er ißt, eingegliedert wird. Diese Umkehrung der natürlichen Symbolik von Ernährung findet sich schon bei Augustinus; vgl. Augustinus, *Confessiones* VII, 10 (n. 16); CSEL 33, 157, 23-25: „*Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.*“

<sup>2680</sup> Vgl. *De sacramentis* II, XI, 13; Berndt, 456, 12 / PL 176, 506A: „*Corpus Christi sacramentum sit unitatis.*“ Vgl. *De sacramentis* II, II, 1; Berndt, 336, 18 / PL 176, 416B: „*per baptismum unimur.*“ Die Nuance, die zwischen den Bedeutungen von „*unio*“ und „*unitas*“ liegt, ist zu beachten. Damit ist Hugo nicht so weit von Abaelard entfernt, der der Eucharistie keine Wirkung für die Einverleibung in die Kirche zuschreibt, sondern nur der Taufe, während die Eucharistie Zeichen des Schon-vom-Leib-Christi-Seins ist; vgl. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, 127.

*sacramentum dilectionis et caritatis* gewissermaßen eine Art geistliche Initialzündung verleiht.

### 5.6.1.3. *Vivificatio* - Wachsen in der Liebe

Im Kirchentraktat sagt Hugo von St. Viktor, daß wir „durch die Liebe belebt werden“ und, parallel dazu, daß wir im Sakrament des Leibes und Blutes Christi „der Belebung (*vivificatio*) teilhaftig werden.“<sup>2681</sup> Damit sind die Wirkungen der Liebe und die der Eucharistie miteinander identifiziert. A. Landgraf hat zudem nachgewiesen, daß Hugo von St. Viktor an dieser Stelle auch erstmals die Wirkungen von Glaube und Liebe unterschieden hat. Während bei den Theologen vor Hugo von St. Viktor Glaube und Liebe zusammen die Eingliederung in den Leib Christi bewirken, trifft man bei Hugo von St. Viktor auf die Differenzierung in den Glauben, der die *unio* bewirkt und die Liebe, welche die *vivificatio* wirkt.<sup>2682</sup> Die Linie „Liebe-Eucharistie-*incorporatio/vivificatio*“ ist also Eigengut hugonischen Denkens. Sie besteht neben der Linie „Glaube-Taufe-*membrum effici*“. Wer den Glauben und somit den Hl. Geist nicht hat, der kann nach Hugo von St. Viktor nicht Glied des Leibes Christi sein.<sup>2683</sup> Aber nicht jeder, der den Geist und den Glauben hat, hat auch schon die Liebe. Hugo von St. Viktor erläutert dies am Beispiel des Königs David, der durch die Sünde die Liebe verlor, nicht aber den Geist, der ihn wieder zur Buße zurückführte.<sup>2684</sup> Hugo von St. Viktor vermeidet es deshalb stets, allen Gliedern der Kirche pauschal den Besitz der Liebe zuzuschreiben, wohl aber notwendig den Glauben im Sinne eines hinreichenden Glauben-Wollens sowie den Hl. Geist.<sup>2685</sup>

Ein weiterer Unterschied zwischen Glaube und Liebe und somit zwischen dem Gliedsein und der *vivificatio* läßt sich am Gebrauch des Begriffs der *unitas* feststellen. In seiner Christologie unterscheidet Hugo von St. Viktor die *unitas* als Einheit von Vater und Sohn von der *unio* als der Einung von göttlicher und menschlicher Natur im menschgewordenen Sohn und sagt, daß die *unitas* die höhere Form, ja die höchste und vollendetste Form von Einssein überhaupt ist.<sup>2686</sup> Diese

<sup>2681</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 18-19 / PL 176, 416B.

<sup>2682</sup> Vgl. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi (1947), 382.

<sup>2683</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 15 / PL 176, 416B: „Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi.“

<sup>2684</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 12; Berndt, 507, 4-8 / PL 176, 547A: „Sed dicunt: Si David peccando caritatem amisit, quomodo ergo verum est, quod scriptum est de ipso, quia spiritus Domini non recedebat a David ab eo die et deinceps? Si enim caritas recessit, quomodo spiritus Domini remansit? Quasi vero spiritus Domini secundum multa alia remanere non potuerit, etiam si secundum donum caritatis recessit.“

<sup>2685</sup> So Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi (1948), 398.

<sup>2686</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 12; Berndt, 331,25 – 332,1 / PL 176, 412BC: „Verbum quippe quod cum Patre Deo unum erat per ineffabilem unitatem, cum homine assumpto unum factum est per admirabilem unionem. Unitas in natura, unio in persona. Cum Patre Deo unum in natura, non in persona, cum homine assumpto unum in persona, non in natura. Quid magis unum quam unitas? Quod unitate unum est summe unum est.“

Differenzierung überträgt er auf das Verhältnis von Glaube und Liebe: Während der Glaube nur die *unio* bewirkt<sup>2687</sup>, ist die Liebe (*caritas*) identisch mit der *unitas*: „*Ergo caritas unitas ecclesiae est*“.<sup>2688</sup> Die Liebe wirkt also mehr als die Eingliederung, sie ist die vollendete Einheit der Kirche selbst. Deshalb kann jeder, der in der Liebe ist, überhaupt nicht zugrunde gehen, weil er innigst mit Christus verbunden ist, der gesagt hat, worin sich alle Liebe letztlich auswirkt: nämlich im Bleiben in seiner Liebe.<sup>2689</sup> Die Liebe als *unitas* ist die Annäherung an die Einheit von Vater und Sohn in der Nachfolge des geliebten Bräutigams Christus. Diese nicht mehr zu überbietende Liebeseinheit ist mit *dilectio* und *caritas* gemeint. Der sakramentale Vollzug dieser Liebe ist die Eucharistie als Sakrament der Liebe, und die Wirkung dieses Vollzugs nennt Hugo von St. Viktor *vivificatio*, womit das lebendige Bleiben oder Lebendigbleiben in der Liebe Christi und damit auch das Erreichen der *unitas ecclesiae* als Vollform des Einsseins gemeint ist. Die Liebe selbst ist letztlich ganz hingerichtet auf Christus, wenngleich sich in der Kirche als Leib Christi dadurch, daß die Glieder der Kirche in der Liebe Christi bleiben, die *unitas ecclesiae* verwirklicht. Diese wiederum ist nicht bloßer Zusatz einer ansonsten auch individuell verstehbaren Erlösung, sondern von heilsgeschichtlicher Bedeutung, insofern Erlösung nur innerhalb der Kirche als dem Heer des Königs Christus möglich ist und die Einheit in der Liebe die stärkste Waffe im heilsgeschichtlichen Kampf gegen den Teufel ist.<sup>2690</sup> Denn der alte Feind, so ein Hugo zugeschriebener Kommentar zur Augustinerregel, fürchte bei den Dienern Gottes nichts so sehr wie die Einheit durch die Herzenseintracht, die in der Kirche der Vollkommenen besteht, welche sich täglich neu gegen den Teufel zum Kampf rüsten muß.<sup>2691</sup> Diese Einheit in der Liebe wird immer wieder im Sakrament der Liebe bezeichnet und bewirkt als die *res sacramenti* der Eucharistie.

Wenn Hugo von St. Viktor sagt, daß derjenige, der glaubt und liebt, die *incorporatio/vivificatio* als *res sacramenti* schon hat, spielt er nicht Liebe und Sakrament gegeneinander aus, sondern bewahrt das Sakrament vor einem magischen Verständnis. Hugo von St. Viktor plädiert damit auch nicht für die „geistliche Kommunion“ anstelle der eucharistischen, wohl aber für eine geistliche Kommunion in Glaube und Liebe als Voraussetzung für die eucharistische und in Abgrenzung

<sup>2687</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 17 / PL 176, 416B: „Per fidem accipimus unionem.“

<sup>2688</sup> De sacramentis II, XIII, 11; Berndt, 503, 19 / PL 176, 544A.

<sup>2689</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 503, 19-24 / PL 176, 544A: „Et dicit scriptura: qui in unitate ecclesiae sunt, perire non possunt. Hoc est quod dicere voluisti: Qui in caritate sunt, perire non possunt. Sive caritatem, sive unitatem nomines idem est, quia unitas est caritas et caritas unitas. Qui ergo in unitate ecclesiae sunt, et qui in caritate sunt, perire omnino non possunt. Manifesta est veritas. Nemo fidelis contradicit. Nullus in caritate perire potest.“

<sup>2690</sup> Vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 192.

<sup>2691</sup> Vgl. In regulam VI; PL 176, 897D und 898A: „Nostra spiritualis acies, quae bene coniuncta et ordinata simul stare, simul ambulare praecipitur, contra diabolum quotidie munitur ad bellum, ut videlicet ex sua coniunctione terreat antiquum hostem, qui in servis Dei nihil tam timet quam concordiae unitatem.“ Zur Authentizität vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis.

zum bloß mechanischen Essen ohne Glaube und Liebe.<sup>2692</sup> In allegorischer Auslegung der Brautmystik des Hohenliedes deutet Hugo von St. Viktor die zum hochzeitlichen Festmahl Geladenen als Freunde des Bräutigams und als Jungfrauen der Braut, ohne die weder der Bräutigam, Christus, noch die Braut, nämlich die Kirche, das Mahl halten wollen<sup>2693</sup>, womit die Freundschaft mit Christus wie auch die Treue zur Kirche, die sich im frohen Hinzueilen zum Festmahl äußert<sup>2694</sup>, als ein sich in Liebe ereignender Wirkungszusammenhang von Kirche und Eucharistie beschrieben ist.

Insofern ist die Eucharistie die Vollendung der schon in Glaube und Liebe sich ereignenden Vereingung mit Christus, die zur vollständigen *unitas Ecclesiae* führt und diejenigen, die in ihr schon als Freunde Christi *perfecti* und *vivi* sind, stets neu belebt im Sinne der den Sakramenten allgemein als Inhalt eigenen *exercitatio*.

#### 5.6.1.4. Der Ritus der Vermischung von Wein und Wasser

Der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche bewegt sich nicht nur auf der Ebene der Wirkung oder der *exercitatio*, sondern auch auf der Ebene des Zeichenhaften oder der *eruditio*, für die der eucharistische Ritus eine wichtige Rolle spielt. Das wird sichtbar im Ritus der Vermischung von Wein und Wasser im Offertoriumsteil der Meßfeier, der *pax* und der Brechung (*fractio*) der konsekrierten Hostie in drei Teile.

Die ekklesiologische Deutung des Ritus' der Vermischung von Wein und Wasser in der Eucharistiefeyer auf die Vereinigung des Volkes mit Christus war bereits seit Cyprian üblich und wurde auch im Mittelalter, vor allem in den liturgischen Gebeten, beibehalten.<sup>2695</sup> Die Deutung dieses Ritus' auf die Einheit der Kirche mit Christus findet sich auch in der Schule Hugos von St. Viktor, etwa im *Speculum Ecclesiae*<sup>2696</sup>, bezeichnenderweise aber nicht bei Hugo selbst. Er

<sup>2692</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 404, 13-16 / PL 176, 465C: „Qui sumit, sacramentum habet, qui credit et diligit rem sacramenti habet. Melius ergo est illi, qui credit et diligit, etiam si sumere et manducare non possit, quam illi, qui sumit et manducat et non credit, nec diligit; vel si credit non diligit.“

<sup>2693</sup> Vgl. De assumptione; Sicard, 154, 570-574 / PL 177, 1221C: „Si tamen tu fueris vel unus de sponsi amicis, vel una de sponsae adolescentulis. Omnes enim isti ad unum invitantur convivium: nec poterit vel sponsus sine amicis convivari, vel sponsa sine adolescentulis suis.“ Die eucharistische Interpretation dieser Stelle ist zwar nicht zwingend, der ekklesiologische Gedankengang in Verbindung mit der Trank- und Mahlsymbolik legt sie jedoch sehr nahe.

<sup>2694</sup> Vgl. De assumptione; Sicard, 152, 549-552 / PL 177, 1221A: „Et currimus, et sequimur, et festinamus inebriari. Et, cum pervenerimus, iam vineae maturae erunt et vina torculata, et introibimus in cellam vinariam.“

<sup>2695</sup> Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia II, 48-51; vgl. ferner: De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 224-226, mit zahlreichen Nachweisen.

<sup>2696</sup> Das „Speculum ecclesiae“ verlangt Wein und Wasser wie Cyprian als Zeichen der Einheit von Christus und seiner Kirche („Körnersymbolik“), kennt aber auch die Symbolik von Brot und Wein zur Bezeichnung von Leib und Seele des auferstandenen Christus und des Kommunionempfängers. Vgl. Speculum ecclesiae VII; PL 177, 363A: „Sed species panis corpus et species vini sanguinem Christi respectu resurrectionis significat, et sumptio in utraque specie simul redemptionem corporis et



beschränkt sich auf das johanneische Bild des Herausfließens von Wasser und Blut aus der Seitenwunde Christi. Im Weihetraktat deutet er das Wasser auf die Taufe als Abwaschung von den Sünden und das Blut auf das eucharistische Blut Christi hin.<sup>2697</sup> Diese Deutung hat er von Ivo von Chartres übernommen.<sup>2698</sup> Eigene Deutungen bringt Hugo von St. Viktor im Schöpfungstraktat und in seiner mystischen Schrift *De arca Noe morali*, wo er das Herausfließen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde als konstitutiv für die Einsetzung der Sakramente, und zwar aller Sakramente der Kirche sieht, da sie alle aus der *passio Salvatoris* ihre Kraft haben.<sup>2699</sup> Das Herausfließen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde bezeichnet aber in besonderer Weise Taufe und Eucharistie als Sakramente der Kirche, welche schon vor Christus existiert, durch die *passio Salvatoris* aber in die endgültige Erlösung eintritt.<sup>2700</sup>

### 5.6.1.5. *Osculum pacis* – Der Friedenskuß

Als ein Zeichen versöhnter Gemeinschaft kennt die eucharistische Liturgie von alters her den Ritus des Friedenskusses, der in der afrikanischen und römischen Liturgie schon im Altertum seinen Platz nach dem Hochgebet und dem Gebet des Herrn hatte, während andere Liturgien ihn vor dem Offertorium verorten.<sup>2701</sup> Diesen Ritus greift eine Hugo von St. Viktor zugeschriebene Sentenz mit dem Incipit *Una*

---

animae sumentis significat. Alibi autem alio respectu panis et vinum corpus Christi, quod est Ecclesia, significant: quia sicut unus panis ex multis granis, et vinum ex multis racemis, ita una Ecclesia, quae typice corpus Christi ex multis personis adunatur.“

<sup>2697</sup> Vgl. De sacramentis II, III, 9; Berndt, 349, 8-12 / PL 176, 425D: „Accipiunt et urceolum vacuum ad infundendum vinum in calicem, quo consecrandus est sanguis Christi, ubi fit commemoratio sanguinis de Christi latere profluentis, et aquae inde procedentis. Quae duo ideo in calice commiscuntur, quia Christi sanguine sumus redempti, et aqua baptismatis a peccatis abluti.“

<sup>2698</sup> Das Kapitel ist übernommen aus: Ivo von Chartres, Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officii II; PL 162, 515CD. Vgl. Weisweiler, Die Arbeitsmethode, 79.

<sup>2699</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 36; Berndt, 165, 7-9 / PL 176, 284D: „Quoniam secundus Adam postea in cruce somno mortis soporatus ut sponsa illius ecclesia formaretur, et sanguinem cum aqua de latere fundendo sacramenta ministravit.“ Vgl. ferner: De arca Noe morali I; Sicard, 25, 35-37 / PL 176, 630C: „Tunc namque fabricata est archa, quando de latere Christi in cruce pendentis in sanguine et aqua profluxerunt Ecclesiae sacramenta.“ Mit „Ecclesiae sacramenta“ sind hier alle Sakramente der Kirche gemeint.

<sup>2700</sup> Widersprüchlich scheinen Hugos Aussagen zu der Frage, ob das Hervorströmen von Wasser und Blut kirchengründende Funktion hat. In „De arca Noe morali“ sagt er einerseits, daß durch das Herausströmen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde die Arche errichtet wurde, die die Kirche ist; vgl. De arca Noe morali I; Sicard, 25, 42 / PL 176, 630C: „... huius arcae, hoc est Ecclesia.“ Dagegen steht aber Hugos heilsgeschichtliches Kirchenverständnis, nach dem die Kirche schon im Anfang der Welt mit dem ersten Gerechten beginnt. Hugo löst dieses Problem, indem er die Kirche „ab initio mundi“ beginnen, sie aber erst „per immolationem Agni immaculati“ die Erlösung empfangen läßt (vgl. ebd.) und indem er außerdem die Schlachtung des Lammes mit der Apokalypse als Schlachtung „ab origine mundi“ deutet (vgl. ebd.; Sicard, 25, 42-45 / PL 176, 630D).

Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Leib Christi beginnt für Hugo von St. Viktor also „ab initio mundi“, die Kirche als Arche der Erlösten beginnt aber, wengleich rückwirkend, erst mit dem Herausfließen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde Christi.

<sup>2701</sup> Zur Geschichte des Friedenskusses in der Eucharistiefeyer vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia II, 399-413.

*est pax quam habere debet homo* auf<sup>2702</sup>, in der, die Authentizität vorausgesetzt, sich Hugo von St. Viktor mit dem dreifachen Frieden befaßt, den der Mensch haben und halten soll: den Frieden mit Gott, den Frieden mit sich selbst und den Frieden mit dem Nächsten.<sup>2703</sup> Nachdem der Mensch aber durch die Sünde des Hochmuts gegen Gott nicht einmal mehr Herr über seinen eigenen Leib war, hatte er nicht nur den Frieden mit Gott, sondern auch den Frieden mit sich selbst verloren. Er wurde von seinen Begierden hin- und hergerissen und verlor auch die Gerechtigkeit dem Nächsten gegenüber und so den Frieden mit ihm. Der in die Sünde gefallene Mensch ist im Grunde vom gestörten Frieden gekennzeichnet. Er ist nach allen Seiten hin unruhig und verwirrt.<sup>2704</sup>

Die *reparatio* dieses Unfriedens geschieht dadurch, daß der Mensch sich bemüht, den Frieden mit dem Nächsten wieder zu schließen. Die eigentliche Heilung, nämlich die neuerliche Unterwerfung seines Geistes unter den Willen Gottes, kann freilich nur durch die Gnade geschehen.<sup>2705</sup> Die Versöhnung des Menschen mit Gott erfolgte durch das heilbringende Opfer, die *hostia salutaris*, die Hugo von St. Viktor – und hier stimmt die Sentenz inhaltlich mit seinem Eucharistietraktat in *De sacramentis* überein – geschichtlich im Kreuzesopfer und als in der Eucharistie gegenwärtig gegeben sieht.<sup>2706</sup> Deshalb werde, während die *hostia* dargebracht wird, zuvor mit einem Kuß das Zeichen des Friedens gegeben, damit wir durch den Frieden, der vorher zwischen uns besteht, es auch verdienen, jenen Frieden zu erlangen, der auf Gott hin ausgerichtet ist.<sup>2707</sup>

Daß hier der Friedenskuß in der Eucharistiefeyer gemeint ist, geht ganz unzweifelhaft auch daraus hervor, daß im Anschluß die Begründung dafür erfolgt, daß der Friedenskuß im Requiem nicht gegeben wird, weil die Verstorbenen den auf den menschlichen Umgang bezogenen Frieden nicht mehr halten können.<sup>2708</sup> Dann stellt sich allerdings die Frage, warum hier vom Geben des Friedenskusses vor der Darbringung des Opfers (*dum offertur hostia ... prius osculo signum pacis offerimus*) die Rede ist. Entweder Hugo von St. Viktor bezeugt hier, was ganz sonderbar wäre, einen im Westen außergewöhnlichen Sonderritus der *pax* vor dem

<sup>2702</sup> Misc. I, 6; PL 177, 482A-482D.

<sup>2703</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482A: „Una est pax, quam habere debet homo ad Deum, alia quam ad semetipsum, alia quam ad proximum suum.“

<sup>2704</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482B: „Sed postquam Creatori suo per superbiam rebellis esse coepit, statim caro ab eius consensu se dividens, subdita esse recusavit. Hinc homo, variis concupiscentiarum suarum desideriiis distractus et aliena et quae inconcessa fuerant appetens, terminos iustitiae adversus proximum suum transivit, atque illic quoque turbata pace ex omni parte inquietus et turbulentus esse coepit.“

<sup>2705</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482B: „... gratia ad pacem reformabit ...“

<sup>2706</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482B.

<sup>2707</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482BC: „Propter hoc dum offertur hostia salutaris, qua Deo nos reconciliari oportet, prius osculo signum pacis offerimus, ut, hac praemissa quae inter nos constat pace, illam quae ad Deum est obtinere mereamur.“

<sup>2708</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482C: „Quando autem pro fidelibus defunctis hoc sacrificium salutare immolatur, osculum pacis ad invicem viventes non accipiunt, quoniam hi, pro quibus vivifica immolatio fit, ab hac vita subtracti, humanae conversationis pacem vel concordiam tenere amplius aut exhibere non possunt.“

Offertorium, auf welches sich das *dum offertur hostia* bei temporaler Deutung des *dum* am besten beziehen würde, oder, liturgiegeschichtlich wahrscheinlicher, *dum* ist enklitisch zu lesen und der Satz besagt, daß noch immer die Eucharistie gefeiert wird, in welcher der Friedenskuß vor der Kommunion zum Zeichen dafür gegeben wird, daß die Empfänger der Kommunion sich zuerst untereinander versöhnen müssen, bevor sie es verdienen, den Frieden mit Gott zu erlangen. Der Friedenskuß als menschliche Geste empfängt seinen Sinn somit von der Kommunion her, die den Frieden mit Gott als Gnadengeschenk bezeichnet, das den Frieden und die Eintracht der Kommunionempfänger und so der je versammelten Kirche aber voraussetzt. Diese Reihenfolge wird noch einmal ausdrücklich betont: Solange wir auf der Erde leben, verdienen wir den Frieden mit Gott durch den Frieden mit dem Nächsten, der durch die brüderliche Liebe entsteht, und der Lohn des Friedens mit Gott ist schließlich auch der Friede mit sich selbst als ein angenehmer und guter Friede zwischen Seele und Geist, dessen Kennzeichen ein reines Gewissen ist.<sup>2709</sup>

Der Kern dieser Deutung des eucharistischen Friedenskusses ist aber die Priorität des zwischenmenschlichen Friedens, der Gerechtigkeit und Eintracht, und somit die ekklesiale Dimension dieses liturgischen Zeichens.

#### **5.6.1.6. *Fractio* - Die ekklesiale Symbolik der Brotbrechung**

Der zweite ekklesial gedeutete Ritus der Eucharistie ist die Brechung des eucharistischen Leibes (*fractio*) sowie das Versenken des Hostienteilchens im Kelch (*immixtio*). Die das Mittelalter prägende Deutung dieses Ritus' stammt aus dem sog. *Liber officialis* des Amalar von Metz.<sup>2710</sup>

##### **5.6.1.6.1. Das *corpus triforme* Amalars von Metz**

Amalar von Metz deutete die Brechung der Hostie in drei Teile folgendermaßen: Die erste Partikel, die in den Kelch gesenkt wird, bezeichnet den von der Jungfrau empfangenen Leib Christi, der zweite Teil, der von den Gläubigen verzehrt wird, die Kirche als den Leib Christi auf Erden, und der dritte Teil, der aufbewahrt wurde, die Gesamtheit der Verstorbenen, die zur Kirche gehören und in den Gräbern (*in sepulcris*) ruhen.<sup>2711</sup> Auch wenn seit Hippolyt die Eucharistie als

<sup>2709</sup> Vgl. ebd.; PL 177, 482BC: „... gratia ad pacem reformabit, pacatus sit totus ut homo, et extra se cum proximo per caritatem fraternam, et in se per conscientiam bonam, et supra se per gratiam divinam. ... Viventes autem per pacem proximi merentur pacem Dei, et per pacem Dei merentur pacem sui, non illam quae animae est ad mundum, sed illam quae est inter animam et spiritum, per illam quae est inter spiritum et Deum.“

<sup>2710</sup> Eine Darstellung der Deutung Amalars bietet De Lubac, *Corpus Mysticum*, Eucharistie und Kirche, 325-334.

<sup>2711</sup> Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis* III, 35, 1-2; Hanssens, 367,9 – 368,15 / PL 105, 1154D-1155A: „Triforme est corpus Christi, eorum scilicet, qui gustaverunt mortem et morituri sunt.“

Anamnese des Todes und der Auferstehung Christi verstanden wurde<sup>2712</sup>, tendiert Amalars Erklärung deutlich dazu hin, den Leib Christi nur auf den Tod Christi und auf die verstorbenen oder noch sterbenden Glieder am Leib Christi zu beziehen. Gleichwohl dürfte Amalar durch die Betonung des Ritus', die erste Partikel in den Kelch einzusenken und mit dem Blut Christi zu vermischen, die bloße Todessymbolik des Brechens in eine Auferstehungssymbolik hineingestellt haben, insofern das Zusammenfügen von Leib und Blut Christi im Kelch auf die Auferstehung hinweist.<sup>2713</sup>

Die Deutung der Brechung des Brotes durch Amalar wurde später Papst Sergius zugeschrieben und dann vom ganzen Mittelalter wiederholt, jedoch mit langsamen Bedeutungsverschiebungen.<sup>2714</sup> Was an der Deutung Amalars als Mangel empfunden wurde, war die fehlende Erwähnung der verherrlichten Seelen der Heiligen im Himmel. Als die individuelle Eschatologie an Boden gewann, wurde dieser Mangel immer mehr als änderungsbedürftig empfunden. Deshalb macht Ivo von Chartres im dritten Teil der Deutung aus dem *corpus in sepulcris*, das die vielen in den Gräbern Liegenden bezeichnete, die „*corpora sanctorum in sepulcro*“<sup>2715</sup>; Der Singular *sepulcro* betont nun das Grab jedes einzelnen. Das Interesse verlagert sich also auf das Schicksal der einzelnen Verstorbenen.

#### 5.6.1.6.2. Die Deutung Hugos von St. Viktor

Für die Weiterentwicklung der ekklesialen Deutung der *fractio* spielt Hugo von St. Viktor eine wichtige Rolle. Bemerkenswert ist schon, daß Hugo von St.

---

Primum videlicet, sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod iacet in sepulcris. Per particulam oblatae immissae in calicem ostenditur Christi corpus quod iam resurrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo ambulans adhuc super terram, per relictam in altari iacens in sepulcris.“

De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 331-333, nennt für den dritten Teil auch eine andere Deutungsmöglichkeit, nämlich den von den Verstorbenen verzehrten Leib, den sie mit in die Gräber nehmen, er scheidet diese Deutung aber begründet aus.

Amalar von Metz kennt neben der hier dargelegten Deutung jedoch auch noch eine zweite, ganz andere: nämlich die Deutung auf die Einheit der Kirche hin, unter Bezugnahme auf das Brotbrechen in Emmaus: „*Fractio oblatarum illam fractionem significat, quam Dominus duobus fecit in Emaus. Qua de re solent aliqui episcoporum, quando invicem communicant, tres portiones facere de una oblata in typo horum trium, id est, Christi et Cleopae et, ut dicunt, Lucae. Sicut enim multae Ecclesiae sunt per universum orbem terrarum propter diversa loca, et tamen una sancta est catholica propter unam fidem, sic et multae oblatae propter vota offerentium unus panis est propter unitatem corporis Christi.*“; Amalar von Metz, *Eclogae de officio missae*; PL 105, 1328C.

Im 12. Jahrhundert wird Abaelard die Emaus-Deutung wieder aufgreifen, um sie dahin zu deuten, daß beim Brechen des Brotes sich für die Teilnehmer der Eucharistiefeier der Sinn der Schrift öffnet; vgl. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, 197.

<sup>2712</sup> Vgl. Pascher, *Der eucharistische Kult*, 1830.

<sup>2713</sup> Vgl. ebd., 1830f.

<sup>2714</sup> Vgl. De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 341.

<sup>2715</sup> Ivo von Chartres, *Panormia I*, 140; PL 161, 1076D: „... pars in altari usque ad missae finem remanens, corpus iacens in sepulcro, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcro erunt.“

Viktor der *fractio* ein eigenes Kapitel seines Eucharistietraktates widmet. Er legt am Anfang des Kapitels dar, daß der ganze Leib Christi die universale Kirche aus Haupt und Gliedern ist und daß die *fractio* eine mystische Bedeutung hat.<sup>2716</sup> Der erste Teil bezeichnet das Haupt, das zugleich Teil des Leibes ist. Den zweiten Teil deutet Hugo von St. Viktor als die Glieder, die schon dem Haupt gefolgt sind. Der Status dieser Glieder wird näher erläutert: Ihre Körper ruhen zwar in den Gräbern, aber ihre Seelen sind bei Christus. Die ersten beiden Partikel werden nicht in den Kelch getan, da die von ihnen bezeichneten Glieder des Leibes schon außerhalb der Passion sind. Das Haupt ist schon auferstanden, und ähnlich fühlen auch die Seelen der Heiligen kein Leid mehr, sondern sie erwarten die Auferstehung des Fleisches. Der dritte Teil der Hostie schließlich, der in den Kelch gesenkt wird, bezeichnet diejenigen Glieder, die noch im Leid leben, also die Kirche auf der Erde.<sup>2717</sup>

Diese Deutung Hugos von St. Viktor führt Amalars *Corpus-triforme*-Lehre in einigen Punkten entscheidend weiter, hält aber an einer auf die Kirche bezogenen Interpretation fest. Zwei eher nebensächliche Veränderungen sind zum einen die Deutung des Kelches als Kelch des Leidens<sup>2718</sup>, der deshalb der noch unvollendeten Kirche auf der Erde zugeteilt wird, und zum anderen die Tatsache, daß kein Partikel mehr auf dem Altar verbleibt, was auf die Änderung des Ritus zurückzuführen ist.<sup>2719</sup> Der erste Teil wird von Hugo wie bei Amalar auf Christus als Haupt des Leibes bezogen, bezüglich des zweiten und dritten Leibes vertauscht er aber die Reihenfolge Amalars. Die Seelen der verstorbenen Heiligen, die bei Amalar nicht vorkommen, da er nur ihre Leiber in den Gräbern erwähnt, werden von Hugo von St. Viktor nun an die zweite Stelle und somit näher zum auferstandenen Haupt gerückt, während die auf Erden wandelnde Kirche an die dritte Stelle rückt. Mit der Deutung des Kelchs als Leidenskelch, in den die dritte Partikel gesenkt wird, wird ihr Abstand vom Haupt und von der Kirche des Himmels betont.

Der Fortschritt in Hugos Ansatz besteht zum einen in der besser integrierten Eschatologie, die sich im Verlauf der Jahrhunderte mehr und mehr für das individuelle Schicksal der Seelen der Verstorbenen zu interessieren begann, zum anderen aber auch in der verbesserten heilsgeschichtlichen Logik, da nun der Aufstieg der Glieder zum Haupt in zwei Stufen vor und nach dem Tod als eine

<sup>2716</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 10; Berndt, 408, 2-3 / PL 176, 468D: „Tres portiones, quae in altari fiunt de corpore Christi, mysticam significationem habent. Est enim corpus Christi universa Ecclesia, caput scilicet cum membris.“

<sup>2717</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 408, 4-17 / PL 176, 468D-469A: „Una pars est ipsum caput. Caput enim et caput est, et pars corporis similiter. Itaque caput ipsum pars corporis una est. Alia pars corporis est in membris illis, quae iam secuta sunt caput et sunt cum ipso capite, ubi est ipsum caput. Sicut scriptum est. Ubi cumque fuerit corpus illuc congregabuntur aquilae. Illi ergo, qui iam de hac vita exierunt, quorum corpora in sepulcris requiescunt, animae cum Christo sunt, isti sunt pars corporis altera. Et sunt quasi simul duae partes istae, caput scilicet et haec altera pars corporis. Propterea in altari duae partes seorsum reservantur extra calicem, quasi extra passionem... Tertia pars in calice ponitur significans eos, qui adhuc vivunt in passione.“

<sup>2718</sup> Zur Zeit Amalars von Metz wurde die „immixtio“ als Vereinigung von Leib und Blut bei der Auferstehung gedeutet, die nur Christus zukam. Der Kelch wurde und wird auch später noch als Kelch der Freude gedeutet; vgl. De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 360f.

<sup>2719</sup> Vgl. De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 363.

Bewegung der Zurückführung der Geretteten zum Schöpfer deutlicher ins Bewußtsein tritt. Als Nachteil könnte empfunden werden, daß in Hugos Deutung die Kirche auf der Erde weiter vom Haupt wegrückt. Aber die Interpretation der *immixtio* als Eintauchen ins Leiden und die Deutung des Kelchinhalts als Blut des Leidens ist Hugo von St. Viktor offensichtlich wichtiger, wohl weil damit das Leben der Kirche in Leid und Angefochtensein, im Kampf gegen den Teufel und in der Nachfolge des leidenden Christus betont und damit ein wichtiger Zug mittelalterlicher Frömmigkeit hervorgehoben wird. Die neue Deutung Hugos von St. Viktor kann deshalb im Vergleich zu Amalar als Weiterentwicklung unter Integration neu hinzugekommener Anliegen bezeichnet werden: Die bessere heilsgeschichtliche Logik ist von Hugos heilsgeschichtlicher theologischer Gesamtkonzeption her begründet. Die Deutung des Kelchs auf die *passio* hin entspricht einer gewandelten Frömmigkeit und die Integration der Seelen der Verstorbenen einem neuen Blickwinkel der Eschatologie, die den Gedanken der Grabesruhe aller Verstorbenen bis zur Parusie zurückgedrängt und sich stattdessen auf das Schicksal der einzelnen Seelen konzentriert hatte.<sup>2720</sup> Insofern war Hugos neue Deutung des dreifachen Leibes ein gelungenes „aggiornamento“ der alten Interpretation Amalars von Metz.

Ein ekklesiologisches und eschatologisches Problem blieb jedoch die Tatsache, daß in Hugos Deutung die bei Amalar vorhandene „Kirche in den Gräbern“ verschwunden ist. Die Seelen sind nach Hugos Deutung im Himmel und bilden dort den Leib Christi. Da man aber an dem Glauben festhielt, daß keineswegs alle Seelen gleich nach dem Tod im Himmel sind, dies aber nach Hugo von St. Viktors Deutung des *corpus triforme* so zu sein scheint, erschien in den Jahrzehnten nach Hugo von St. Viktor die Lehre vom reinigenden Feuer in seiner Deutung des *corpus triforme* zunehmend als unberücksichtigt. Hugo von St. Viktor kennt die Lehre vom Purgatorium zwar in seiner Eschatologie<sup>2721</sup>, setzt sie aber noch nicht zur Deutung des *corpus triforme* ein.<sup>2722</sup>

### 5.6.1.6.3. Die Schule Hugos von St. Viktor

Schon in der Schule Hugos von St. Viktor erfolgt jedoch dieser Schritt, der die Wirkungsgeschichte der *corpus-triforme*-Deutung Hugos von St. Viktor erhellt. Er soll im folgenden anhand einer anonymen Schrift aus der Schule von St. Viktor,

<sup>2720</sup> Vgl. ebd., 351.

<sup>2721</sup> Vgl. De sacramentis II, XVI, 5; Berndt, 561, 15 / PL 176, 590C.

<sup>2722</sup> Nach Hugos Deutung folgt auf das „ab hac vita exire“ sogleich das „transire ad caput“; vgl. De sacramentis II, VIII, 10; Berndt, 408, 13-14 / PL 176, 469A. Das „transire“ läßt jedoch schon einen gewissen Raum zum Einbau der Lehre vom Zwischenzustand im Fegefeuer, Hugo vollzieht diesen Schritt aber nicht.

des *Speculum de misteriis ecclesiae*<sup>2723</sup>, kurz dargestellt werden: Als erster Teil des dreifachen Leibes Christi wird im *Speculum ecclesiae* die pilgernde Kirche genannt, die von dem in den Kelch getauchten Teil der Hostie bezeichnet wird. Die zweite Partikel bezeichnet jenen Teil der Kirche, der im Feuer gereinigt wird (*in igne emundatur*), während die dritte Partikel diejenigen versinnbildlicht, die schon mit Christus triumphieren.<sup>2724</sup> Diese Deutung der *fractio* geht noch einen Schritt weiter als Hugo von St. Viktor, indem unter Hereinnahme der Lehre vom reinigenden Feuer die verstorbenen, aber noch nicht verherrlichten Seelen berücksichtigt werden.<sup>2725</sup> So wird die in der Deutung Hugos hinterlassene Lücke durch die Lehre vom reinigenden Feuer aufgefüllt. Die dort zu suchenden Seelen treten nun an die Stelle des *corpus in sepulcris* in der alten Deutung Amalars. Der Grund für die Hereinnahme der Seelen im Fegefeuer ist wohl in der alten Gewohnheit zu finden, das Meßopfer für die Lebenden und Verstorbenen darzubringen. Dies wäre sinnlos gewesen, wenn ihre Seelen, wie Hugos Deutung es nahelegt, bereits im Himmel zu suchen wären.

Weil der Verfasser des *Speculum ecclesiae* für die Seelen im Fegefeuer den zweiten Teil des Leibes reserviert, muß er unter dem dritten Teil sowohl die Heiligen im Himmel als auch das Haupt des Leibes selbst subsumieren. Damit verblaßt die bei Amalar betonte kollektive Erwartung der endzeitlichen Auferstehung, die einer mehr auf das individuelle Schicksal zugeschnittenen Eschatologie Platz machen muß. Daß die Eschatologie aber nicht entkollektiviert wird, sondern das Schicksal der einzelnen Seele in allen drei Zuständen mit dem der Kirche verbunden ist, ist das Verdienst der heilsgeschichtlichen Anordnung Hugos, die nach dem „Einbau“ der Lehre vom reinigenden Feuer durch seine Schüler immer noch eine Heilsdynamik hin zum Haupt des Leibes aufweist, da ausdrücklich gesagt wird, daß die Heiligen im Himmel mit Christus triumphieren (*cum Christo iam gloriatur*). Das Schicksal jeder Einzelseele bleibt verbunden mit dem Schicksal der Kirche in ihren drei Seinsweisen, die Robert von Melun um dieselbe Zeit als diejenigen drei Teile der Kirche bezeichnet, „von denen einer triumphiert, der andere kämpft und der dritte im Purgatorium ist.“<sup>2726</sup>

So blieb gerade die Eucharistie als Sakrament der Einheit der Kirche im Denken Hugos von St. Viktor und darüber hinaus ein wichtiges Verbindungsglied

<sup>2723</sup> Das anonyme „*Speculum de misteriis ecclesiae*“ datiert ca. 1160-1175 und rezipiert in der Eucharistielehre sowohl Hugos „*De sacramentis*“ als auch die „*Summa sententiarum*“. Vgl. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 85.

<sup>2724</sup> *Speculum ecclesiae* VII.; PL 177, 373B: „*Sequitur mystica fractio panis ... Sacerdos quoque sequens legem et Christum, panem sacrosanctum partitur in tres partes, quarum una in sanguine ponitur pro illa parte Ecclesiae, quae adhuc peregrinatur, passionibus exposita. Aliae duae adaptantur partibus Ecclesiae, quarum una extra vitam in igne emundatur, et altera cum Christo iam gloriatur, ut una pars Ecclesiae iustificetur, et altera citius liberetur, et pro tertia gratiae solvantur.*“

<sup>2725</sup> Die Hereinnahme des Purgatoriums in die Deutung der „*fractio panis*“ findet sich auch in anderen Schriften dieser Zeit; vgl. dazu: De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 349-351.

<sup>2726</sup> Robert von Melun, *Quaestiones de ep. Pauli, In 1 Cor*; zit. nach De Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche*, 352: „*tres partes Ecclesiae, quarum una triumphat, altera militat, tertia in poenis purgatorii est.*“

zwischen Ekklesiologie und Eschatologie, weil der Mensch, der durch die Taufe Glied der Kirche als des Leibes Christi geworden ist, in der Eucharistie denselben Leib Christ empfängt, der auch auf dem Altar als ganzer gegenwärtig ist, die Getauften immer wieder neu belebt und Christus ähnlich macht, dessen Leib über die Zeit hinaus und in die Ewigkeit hinein reicht.

### 5.6.2. Individuelle Wirkung: Teilhabe an Gott

Mit jenem Effekt der Eucharistie, welcher die *unitas Ecclesiae* hervorbringt, ist jedoch erst eine Seite der Wirkung dieses Sakramentes beschrieben, die man ekklesiale Wirkung nennen könnte. Hugo von St. Viktor schließt in seine Idee der Sakramentswirkung, die er mit *effectus spiritualis* oder *virtus* umschreibt, jedoch auch das ein, was er die *participatio Divinitatis* nennt, die Teilhabe an Gott. Wenngleich die eschatologischen Gedanken im Rahmen der Eucharistielehre bei Hugo von St. Viktor stets einen kirchlich-kollektiven Zug haben, für den er die Begrifflichkeit *unio / unitas* gebraucht<sup>2727</sup>, kommt mit dem ps.-dionysischen Gedanken der *participatio Divinitatis* ein individuell-mystischer Zug der Sakramentsbetrachtung zum Ausdruck. Beide Aspekte ergänzen sich. Die folgenden Gedanken sollen die Eucharistielehre abschließend von Hugos Lebens- und Liebeslehre her beleuchten.<sup>2728</sup> Es finden sich bei Hugo von St. Viktor drei große Beziehungspunkte zwischen Eucharistielehre und Mystik, die man als die ethische, die ps.-dionysische und die augustinische Betrachtung der Wirkungen der Eucharistie bezeichnen könnte: die Festigung der Tugend (*virtus*), die Teilhabe an Gott und die Vereinigung der Seele mit Gott in der Liebe. Letztlich geht es dabei aber stets um das Fortschreiten der Seele in der Liebesbewegung hin zu Gott, welche ihre Erfüllung erst in der ewigen Herrlichkeit Gottes findet.

#### 5.6.2.1. *Caritas via Dei* - Vervollkommnung in der Gottesliebe

Nur der Getaufte, der im Glauben feststeht, ohne Sünde ist, den Hl. Geist hat und wenigstens von einer anfänglichen Liebe zu Gott ergriffen ist, kann die Eucharistie würdig empfangen. Bereits bei der Frage nach der Disposition des Empfängers der Eucharistie konnte festgestellt werden, daß Hugo von St. Viktor von

<sup>2727</sup> Vgl. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, 83: „This spiritual union in faith and love, toward which all salvation history tends, is by far the most important aspect of the Eucharist for Hugh. To receive the sacrament worthily one must receive in faith and love.“ Diese These G. Macys, die auf die individuelle Wirkung abhebt, ist, wenn man die ekklesialen Implikationen einbezieht, zwar richtig; die Deutung „spiritual union“ entspricht jedoch weniger Hugos Begrifflichkeit.

<sup>2728</sup> Vgl. Schlette, *Die Eucharistielehre*, 193-210. Sein Grundtenor, die Teilhabe an Gott werde im Kult der Eucharistie nur repräsentiert, nicht aber wirkursächlich hervorgerufen (vgl. ebd., 199), scheint schwer zu vereinbaren zu sein mit Hugos häufiger Rede vom „effectus“.



diesem ein hohes Maß an personalem Einsatz fordert. Nur dann kann er nicht nur das Sakrament als Zeichen, sondern auch die *res sacramenti*, die letztlich bezeichnete Gnadenwirkung also, empfangen. Hugo von St. Viktor sagt ausdrücklich: „Wer glaubt und liebt, der hat die *res sacramenti*.“<sup>2729</sup> Das *habet* an dieser Stelle muß ernst genommen werden. Hugo von St. Viktor sagt nicht, daß Glaube und Liebe nur Voraussetzungen zum Empfang von etwas noch Größerem sind, sondern daß der, welcher Glaube und Liebe hat, auch die *res sacramenti* der Eucharistie bereits besitzt. Er hat sie schon, er empfängt sie nicht erst. Dennoch spricht Hugo von St. Viktor an zahlreichen Stellen von der Wirkung des Sakraments, die er mit *effectus*, *efficacia* oder *virtus* bezeichnet.<sup>2730</sup> Damit will er zum Ausdruck bringen, daß der Empfang des Sakraments eine ursächliche Wirkung hat. Wie soll dieser aber beschaffen sein, wenn der würdige Empfänger schon die Liebe und die *res sacramenti* hat? H. Schlette hat schon dieses Problem gesehen, „wieso die Eucharistie Zeichen der vorhandenen Liebe ist und zugleich Antrieb und Hilfe zur Verwirklichung ... der Gegenwart Christi in uns?“<sup>2731</sup> H. Schlette löst diesen Widerspruch, indem er Hugo von St. Viktor so interpretiert, daß die Teilhabe an Jesus in der Liebe durch die Eucharistie nur im Kult repräsentiert, nicht aber wirkursächlich hervorgerufen werde.<sup>2732</sup> Der Empfang des Leibes Christi wäre demnach nur eine Zeichenhandlung, die in kultischer Form die bereits im Empfänger vorhandene Liebe und Teilhabe an Gott in sichtbarer Weise zum Ausdruck bringt, wobei durch den Vollzug des Kultes die geistliche Gegenwart Christi durchaus auch gefestigt werden kann.<sup>2733</sup> Diese These H. Schlettes ist als Aktualisierungsversuch durchaus beachtenswert, sie scheint dem Denken Hugos von St. Viktor aber aus zwei Gründen nicht ganz gerecht zu werden. Zum einen spricht Hugo von St. Viktor von der Wirkung des Sakraments in einem Vokabular, das sinnvollerweise als wirkursächlich gedeutet werden muß, zum anderen müßte die *vas*-Idee und die damit verbundene Rede vom *continere* und *conferre* der Gnade für eine bloße Zeichenhandlung, die ursächlich nichts bewirkt, als eine zu dick aufgetragene Metapher erscheinen. Das Denken Hugos von St. Viktor wird besser getroffen, wenn man mit H. Weisweiler daran festhält, daß der Empfänger nach entsprechender Vorbereitung beim Empfang des Sakraments durch das ursächliche Alleinwirken des Heiligen Geistes eine Gnadenwirkung erhält, die das Sakrament nicht nur versinnbildlicht, sondern als *vas gratiae* auch enthält.<sup>2734</sup> Wenn der

<sup>2729</sup> De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 404, 13-14 / PL 176, 465C: „Qui credit et diligit, rem sacramenti habet.“

<sup>2730</sup> Zu „effectus/efficax“ vgl. De sacramentis I, IX, 2; Berndt, 210, 8-9 / PL 176, 318BC; zu „efficacia“: De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 447, 5-9 / PL 176, 498D und zu „virtus“: De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405, 17-18 / PL 176, 466C.

<sup>2731</sup> Schlette, Die Eucharistielehre, 196.

<sup>2732</sup> Vgl. ebd., 195 und (deutlicher) 199.

<sup>2733</sup> Vgl. ebd., 195. Schlette begründet diese These ebd., 196, mit den Stellen, an denen Hugo davon spricht, daß die Eucharistie eine Speise der Seele, nicht des Leibes sei.

<sup>2734</sup> Vgl. Weisweiler, Die Wirksamkeit, 143. Die Terminologie vom „opus operantis“ und „opus operatum“, die Weisweiler Hugo überstülpt, soll hier vermieden werden, da Hugo der Begriff des „opus operatum“ fremd ist.

Empfänger aber schon vor Empfang des Sakraments Glaube und Liebe als *res sacramenti* hat und der Glaube von Hugo von St. Viktor als Ende des Umkehrprozesses und zugleich als Anfang der Gottesschau (*contemplatio*), die Liebe aber als Führerin (*caritas ... tu via es*) auf dem Weg zu Gott und als Weg selbst beschrieben werden<sup>2735</sup>, dann kann die objektive Gnadenwirkung der Eucharistie nur als Hilfe auf dem Weg zu Gott, als stufenweises Fortschreiten und als immer bessere Hineinführung in die Gottesliebe um ihrer Vervollkommnung im Empfänger willen verstanden werden.

Das ist mit der Idee von der Liebe als Weg zu Gott insofern gut vereinbar, als dieser Weg erst mit dem Ankommen bei Gott in der *visio beatifica* vollendet ist<sup>2736</sup> und zuvor durchaus stufenweise erfolgt. Auf diesem Weg, dem Weg jedes einzelnen und zugleich dem heilsgeschichtlichen Weg der Kirche, sind die Sakramente jene Heilmittel, welche die Sündenfolgen mindern und die Gottesliebe stärken, indem der Heilige Geist selbst die in ihnen enthaltene Gnade wirksam schenkt.<sup>2737</sup> Man könnte deshalb die individuelle Wirkung der Eucharistie auch zusammenfassen als „Vervollkommnung in der Gottesliebe“. Was dies im Denken Hugos von St. Viktor bedeutet, soll abschließend in besagten drei Richtungen beleuchtet werden.

### 5.6.2.2. *Virtus* als Kraft zur Nachfolge Christi

Wie Hugo von St. Viktor den Weg vom Empfang des Sakraments zur Stärkung in der Liebe versteht, läßt sich anhand seines Eucharistietraktates nachvollziehen. Am Anfang steht der Empfang des wahren Fleisches und Blutes Christi. Christus selbst ist *corporaliter* zugegen und wird als vollständige Erfrischung in Speise und Trank genossen.<sup>2738</sup> Durch diese leibliche Gegenwart, durch das leibliche Mit-uns-Sein, werden wir zur geistigen Gegenwart emporgehoben, und zwar sowohl durch die Zeichenfunktion des Sakraments, die uns nach der geistigen Gegenwart fragen läßt, als auch zugleich durch die Eingießung des Hl. Geistes, der uns diese geistige Gegenwart finden läßt.<sup>2739</sup> Wird diese geistige Wirkung nicht gefunden, dann trägt das Sakrament nicht zum Heil bei. Das *credendo diligere* kann dann nicht gestärkt werden, sondern es gilt das Wort des

<sup>2735</sup> Vgl. De laude caritatis; Sicard, 192, 153-158 / PL 176, 974A: „Quid amplius dicam de te, caritas? Duces te dixi in via Dei, et quid si te ipsam viam Dei dixerim? Utique sic caritas tu via es, sed non sicut aliae viae tu via es: ... Tu es namque via superexcellens, via supereminens ...“

<sup>2736</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 6; PL 176, 268A: „Magna quippe dignitas fuit humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum propter summum sufficeret.“

<sup>2737</sup> Hugo von St. Viktor reiht sich damit in die Reihe vieler fröhscholastischer Theologen ein, welche die Eucharistie als „sacramentum caritatis“ betonen. Vgl. Knoch, „Cum Christo vivere“, 98, mit Verweis auf die Zwettler Summe.

<sup>2738</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406, 23-24 / PL 176, 467C: „Plena autem refectio cibus et potus est.“

<sup>2739</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410 / PL 176, 470C- 471A. Zum Begriff „spiritualis“ vgl. auch De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 191f.

Erlösers: „Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht.“<sup>2740</sup> Wenn aber ein würdiger Empfang erfolgt und die geistliche Gnade empfangen wird, dann wird die *res sacramenti* empfangen, die Hugo von St. Viktor an mehreren Stellen mit *virtus* bezeichnet.<sup>2741</sup> Die *virtus* entspricht der *res tantum* und wird durch den wahren Leib (*sacramentum et res*) ursächlich bewirkt, womit sich das Zeichen der *species* bewahrheitet.<sup>2742</sup> Der Terminus *virtus* wird von Hugo von St. Viktor in der Sentenz *De sacramento corporis Christi* noch nicht verwendet, sondern taucht erst im Dionysiuskommentar und dort häufig auf. H. de Lubac hat nachgewiesen, daß im gesamten Mittelalter die Termini *res* und *virtus* parallel zur Bezeichnung der Sakramentswirkung verwendet werden.<sup>2743</sup> Dabei hat *res* eine objektive Nuance und betont mehr die soziale Wirklichkeit der Einheit der Kirche, während *virtus* mit einer subjektiven Nuance mehr auf die im einzelnen Empfänger sich ereignende Wirkung, auf die geistige Belebung (*refectio*) des einzelnen, abhebt.<sup>2744</sup> So auch bei Hugo von St. Viktor. Das Wort *virtus* bezeichnet die Kraft des Sakraments auf dem Weg zum ewigen Leben, das Einholen des ewigen Lebens, das *aeternam vitam consequi*, wie Hugo sagt<sup>2745</sup>.

*Virtus* hat aber auch eine klar ethische Bedeutungsrichtung.<sup>2746</sup> In seiner Tugendlehre definiert Hugo von St. Viktor die *virtus* als „gewissermaßen die Gesundheit und Reinheit der vernünftigen Seele.“<sup>2747</sup> Ihr Gegenteil ist das Laster (*vitium*) als Korruption der Seele.<sup>2748</sup> Schon das Bild von der Gesundheit erinnert an Hugos Beschreibung der Sakramente als Medizin. Diese Parallele wird bestätigt im Verlauf des Tugendtraktats, wo Hugo von St. Viktor schreibt: „Der Mensch also, der in den Sünden liegt, ist der Kranke, die Laster (*vitia*) sind die Wunden, Gott der Arzt, die Gaben des Hl. Geistes das Gegengift, die Tugenden die Gesundheit und die

<sup>2740</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406, 27-29 / PL 176, 467CD: „Quae tamen corporis et sanguinis sumptio, quia sola sine spiritali effectu salutem non conferat, ipse idem Salvator manifestat, dicens: Caro nihil prodest, spiritus est qui vivificat.“

<sup>2741</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 7; Berndt, 405, 18 / PL 176, 466C: „virtus gratiae spiritualis“; ferner De sacramentis II, VIII, 8; Berndt, 406,29 – 407,1 / PL 176, 467D: „virtus ... spiritualis refectionis“.

<sup>2742</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 953C: „Tria in uno ibi sint, in primo quidem signum invenitur secundi; in secundo autem causa tertii, in tertia vero virtus secundi et veritas primi. Et haec tria in uno sunt, et unum sacramentum.“

<sup>2743</sup> Vgl. De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 208-211. Die Termini kommen aus der römischen Liturgie: Vgl. die Postcommunio vom Quatembersamstag im September: „Quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus ...“ und die Secreta vom zweiten Sonntag nach Ostern: „Benedictionem nobis, Domine, conferat salutarem sacra semper oblatio: ut, quod agit in mysterio, virtute perficiat ...“; zit. nach Schott, Römisches Meßbuch, 697 u. 540f.

Macy, The Theologies of the Eucharist, 84, hat nachgewiesen, daß in der anonymen Summa „Inter cetera alicuius scientie“ (Hs. Vat. lat. MS 1345, fol. 4<sup>r</sup>-211<sup>v</sup>) Hugo von St. Viktor so rezipiert wird, daß „res“ und „virtus“ noch weiter voneinander entfernt werden, so daß beide nicht mehr als zwei Aspekte der einen Sakramentswirkung, sondern als zwei voneinander unabhängige Sakramentswirkungen erscheinen.

<sup>2744</sup> Vgl. De Lubac, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche, 208-211.

<sup>2745</sup> De sacramentis II, XIV, 8; Berndt, 534, 22-23 / PL 176, 568C.

<sup>2746</sup> Zur moralischen Dimension der „meditatio“ im Rahmen der inneren Heilwerdung vgl. Billy, Meditation on morals, 268-273.

<sup>2747</sup> De sacramentis II, XIII, 2; Berndt, 483, 14 / PL 176, 526D: „Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis.“

<sup>2748</sup> Vgl. ebd.

Seligkeiten die Freude, denn durch die Gaben des Hl. Geistes werden die Laster (*vitia*) geheilt.<sup>2749</sup> Was Hugo von St. Viktor hier beschreibt, ist der individuelle Heilungsprozeß des Menschen von den Seelenkrankheiten der *vitia*, welcher parallel zu demjenigen Heilungsprozeß verläuft, den die Sakramente bewirken. Bei dessen Schilderung hat Hugo von St. Viktor zusätzlich noch den Priester als *minister* und die Sakramente als Gnadengefäße genannt.<sup>2750</sup> Der Prozeß ist jedoch derselbe, und worin die Gesundheit der Seele besteht, wird im Tugendtraktat nun explizit gesagt: in der *integritas virtutum*.<sup>2751</sup> Diese ist eine Wirkung der durch die Sakramente und damit auch durch die Eucharistie verliehenen geistlichen Gnade. Um diese ethische Komponente der Heilung der Seele zu betonen, spricht Hugo von St. Viktor im Eucharistietraktat neben der *res* auch und vor allem von der *virtus* des Sakraments. Denn die Eucharistie ist das vorzügliche Heilmittel auf dem Weg zu Gott, der immer ein Weg der tätigen Liebe ist, die der *integritas virtutum* folgt. Den Tugenden hinterher folgen nämlich die guten Werke<sup>2752</sup>, die sich etwa in Werken der Barmherzigkeit konkretisieren. Die sechs evangelischen Werke der Barmherzigkeit, die vom Herrn selbst aufgezählt werden, bilden für Hugo von St. Viktor die Vollendung der guten Werke.<sup>2753</sup> Der im Sinne der *integritas virtutum* Gesunde handelt gut, und im Handeln findet er Belohnung.<sup>2754</sup> Diese Belohnung ist das ewige Leben, die Überwindung der Welt.<sup>2755</sup> Nur in den guten Werken vollendet sich nach Hugo von St. Viktor der Glaube und die in den Sakramenten empfangene Gnade, denn drei Dinge sind notwendig zum Heil: der Glaube, die Sakramente und die

<sup>2749</sup> Ebd.; Berndt, 483, 21-24 / PL 176, 527A: „Homo igitur in peccatis iacens aegrotus est, vitia vulnera, Deus medicus, dona Spiritus sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia. Per dona enim Spiritus sancti vitia sanantur. Sanitas vitiorum integritas est virtutum.“

<sup>2750</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 216, 18 / PL 176, 323B.

<sup>2751</sup> Dieselbe Schilderung des Heilsweges von den Wunden bis zur Freude findet sich auch in Hugos Opusculum „De quinque septenis seu septenariis“. Vgl. De quinque septenis I; Baron, 102, 33-37 / PL 175, 405D: „Haec ita primo loco distingue, ut intelligas ipsa vitia quasi quosdam animae languores, sive vulnera interioris hominis; ipsum vero hominem quasi aegrotum; medicum, Deum; dona sancti Spiritus, antidotum; virtutes, sanitatem; beatitudines, felicitatis gaudium.“ Es handelt sich hierbei also um eine typisch hugonische Denkfigur, die in seinem Gesamtwerk an mehreren Stellen wiederkehrt.

<sup>2752</sup> Daß Hugo von St. Viktor im Tun der guten Werke die Vollendung von Glaube und Liebe sieht, macht eine Stelle in De arca Noe morali IV; Sicard, 106, 41-42 / PL 176, 674D deutlich: „Hic perfectus est, qui diligit, quod credit, ut habeat fidem operantem ex dilectione, quae mundum vincit.“

<sup>2753</sup> Vgl. De sacramentis II, XIII, 2; Berndt, 483, 24-26 / PL 176, 527A: „Sic post virtutes opera bona sequuntur, et ex virtutibus opera ipsa oriuntur. Sex opera misericordiae in Evangelio specialiter a Domino enumerantur, in quibus perfectio bonorum operum significatur.“

<sup>2754</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 483, 14 / PL 176, 527A: „Sanus operatur, operans remuneratur.“ Erwähnt sei, daß Hugo von St. Viktor die „humilitas“ als die erste aller Tugenden nennt, was insofern bemerkenswert ist, als die „humiliatio“ neben der „eruditio“ und der „exercitatio“ eine der drei Gründe ist, derentwegen die Sakramente eingesetzt wurden, und die auf der subjektiven Seite Wirkungen der Sakramente sind; vgl. De sacramentis I, IX, 3; Berndt, 211, 6-7 / PL 176, 319A. Auch Augustinus nennt die „humilitas“ neben der „humanitas“ und dem kirchlichen Gemeinschaftssinn sowie der Bereitschaft zum persönlichen Martyrium als einen Bereich, in dem sich der Empfänger der Eucharistie praktisch zu bewähren hat; vgl. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 95.

<sup>2755</sup> Vgl. De arca Noe morali IV; Sicard, 106, 41-42 / PL 176, 674D.

guten Werke.<sup>2756</sup> Im möglicherweise nicht authentischen Klageliedkommentar<sup>2757</sup> findet sich eine Stelle, die die Wirkung der Eucharistie als neuen Lebenswandel beschreibt. Dort wird zwischen vier verschiedenen Weisen, Christus zu essen, unterschieden: Wenn wir leiblich das Sakrament seines Leibes und Blutes zu uns nehmen und damit geistlich unsere Seelen mästen, wenn wir Christus im Glauben lieben, wenn wir Christus nachahmen und viertens schließlich, wenn wir durch das Hören des Wortes Gottes zu einem neuen Lebenswandel hinüberschreiten.<sup>2758</sup> Auch in dieser allegorischen Deutung Christi als Weizen wird sichtbar, wie die Seele durch die sakramentale Gnade die Gesundheit erlangt, in der sie zur Nachahmung Christi (*Christum imitamur*) und darin zum Wandel eines neuen Lebens gelangt.

Durch die Benennung der Wirkung der Eucharistie als *virtus* betont Hugo von St. Viktor aber einerseits, gemäß der allgemeinen Differenzierung von *res* und *virtus*, die subjektive Wirkung des Sakraments als Gnadenerteilung an den Empfänger, die vom Hl. Geist gewirkt wird, und andererseits durch die Berührung mit der Tugend- und Lasterlehre die ethische Seite der Sakramentswirkung, welche im Erlangen der seelischen Gesundheit zum Wandel eines neuen Lebens in der Nachahmung Christi führt.

### 5.6.2.3. *Participatio Divinitatis* - Teilhabe an der Seligkeit Gottes

„Alle Gnade kommt von einem Ursprung und alle Erleuchtung von einem Licht zum Menschen herab.“<sup>2759</sup> Mit diesen Worten beschreibt Hugo von St. Viktor zu Beginn seines Dionysiuskommentars die Gleichursprünglichkeit der Gnade und der Erleuchtung, welche für diejenigen, die sie erfahren, letztlich ineins fallen, da alle Gnadengaben letztlich Teilhabe am Licht Gottes bedeuten.<sup>2760</sup> Alles Gute wird durch die Gnade Gottes geschenkt, während alles Böse seinen Ursprung in der korrumpierten menschlichen Natur hat. Auch das Gebet um den Heiligen Geist ist schon von dem getragen, der erfleht wird, und auch in den Sakramenten wirkt Gott

<sup>2756</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 8; Berndt, 221, 26-27 / PL 176, 328A: „Tria sane sunt, quae ab initio sive ante adventum Christi, sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides et sacramenta fidei, et opera bona.“

<sup>2757</sup> Adnot. in Threnos; zur Authentizität des Klageliedkommentars Hugos von St. Viktor vgl. Quellen und Literaturverzeichnis. Angenommen, der Klageliedkommentar ist nicht authentisch, stammt das im folgenden genannte Bild „Christus-Weizen“ zwar nicht von Hugo von St. Viktor; die Folgerungen über die Bedeutung der „virtus“ als Kraft zur Nachfolge Christi, die sich nicht auf den Klageliedkommentar, sondern auf „De sacramentis“ stützen, bleiben davon aber unberührt.

<sup>2758</sup> Vgl. Adnot. in Threnos; PL 175, 289C, in allegorischer Auslegung des Weizens auf Christus: „Quare ergo Christus triticum dicatur, iam per Dei gratiam et legendo discimus et edendo sentimus. Quatuor autem modis Christum comedimus. Christum enim edimus, quando corporaliter sacramentum corporis et sanguinis eius sumendo spiritualiter animas nostras saginamus. Christum edimus, quando Christum credendo diligimus. Christum edimus, quando Christum imitamur. Christum edimus, quando verbum Dei audiendo in novae vitae conversationem transimus.“

<sup>2759</sup> Expositio I; PL 175, 935CD: „Omnis gratia ab uno fonte descendit et omnis illuminatio ab uno lumine.“

<sup>2760</sup> Ebd.; PL 175, 935C: „Ipsa enim gratia divina illuminatio est, et ipsa dona gratiae lumina sunt illuminantia eos, qui se participant.“

letztlich allein als Arzt und Spender der Gnade.<sup>2761</sup> Gott allein ist das höchste Gut, von dem alles Gute kommt, und der Mensch ist so geschaffen, daß ihm kein Gut genügt außer dem höchsten.<sup>2762</sup> Dieser augustinischer Anthropologie entstammende Gedanke vom unruhigen menschlichen Herz, das nur in Gott, auf den hin es geschaffen ist, Ruhe finden kann, verbindet sich bei Hugo von St. Viktor mit der ps.-dionysischen Idee von der gnadenhaften Teilhabe am göttlichen Licht, der *participatio Divinitatis*.<sup>2763</sup> Daß der Empfang der Eucharistie diese Teilhabe bezeichnet und bewirkt, ist ein charakteristischer Inhalt von Hugos Eucharistielehre. Den Gedanken, daß der Empfang der göttlichen Eucharistie Bild der Teilhabe an Jesus (*participatio Jesu*) sei<sup>2764</sup>, hat Hugo von St. Viktor den ps.-dionysischen Schriften entnommen. Der Empfang des Leibes und Blutes Christi, so kommentiert Hugo die ps.-dionysische *Hierarchia caelestis*, ist *imago* und *forma* jener Teilhabe an Jesus, durch die wir ihm im Geist durch die Liebe verbunden werden.<sup>2765</sup> Die *participatio Jesu Christi* ist für Hugo von St. Viktor eine Bestimmung der *res sacramenti*, die von der sichtbaren Gestalt und dem wahren Leib und Blut Christi zweifach im Sakrament bezeichnet wird. Diese Teilhabe wird im Innersten des Herzens durch Glaube und Liebe vollendet.<sup>2766</sup> Das Bild von der Teilhabe an Jesus und der Teilhabe an der Gottheit wird von Hugo von St. Viktor nur im Dionysiuskommentar als Wirkung und Ziel der Eucharistie gesehen. Da er es im Eucharistietraktat nirgends außerhalb der direkt aus dem Dionysiuskommentar übernommenen Stellen verwendet, darf es im Gesamt der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor zwar nicht überbewertet werden. Die Übernahme aus dem Dionysiuskommentar in den Eucharistietraktat von *De sacramentis* bestätigt aber die Festigung des *participatio*-Gedankens in der eucharistischen Ideenwelt Hugos von St. Viktor.

Der Begriff der *participatio* ist der klassische Begriff des Augustinismus, um auf den Bahnen des Platonismus und Neuplatonismus in der Erkenntnislehre die Erkenntnis Gottes als Teilhabe an seiner Erleuchtung (Illuminationslehre) zu deuten und die Erkenntnis der Dinge aus ihrer ausschnittshaften und stufenweisen

<sup>2761</sup> Vgl. De sacramentis I, IX, 4; Berndt, 216, 16-17 / PL 176, 323C; ferner De sacramentis II, XIII, 6; Berndt 487, 4-5 / PL 176, 529D: „Deus bonitas est et iustitia et veritas. Ideo in bonitate et iustitia et veritate diligendus est homo ...“ Vgl. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur, 444.

<sup>2762</sup> Vgl. De sacramentis I, VI, 6; Berndt, 142, 19-20 / PL 176, 268A.

<sup>2763</sup> Vgl. Poirel, Hugues de Saint-Victor, 107: „En effet, Denys présente „la réception même de la très divine Eucharistie“ comme „l’image de la participation à Jésus“.

<sup>2764</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 951B: „Sequitur: Et Jesu participationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem.“

<sup>2765</sup> Vgl. ebd.: „Ipsa enim assumptio divinissimae Eucharistiae, id est sanctissimae perceptionis corporis et sanguinis Jesu Christi, quam nunc sacramentaliter et visibiliter in altari tractamus, imago est et forma illius participationis Jesu, qua vel nunc ei in spiritu per dilectionem coniungimur, vel postmodum in eadem forma gloriae apparentes plena similitudine uniemur.“

<sup>2766</sup> Vgl. Expositio I; PL 175, 951C: „... id, quod in eucharistia altaris sumitur, imaginem esse illius quod in participatione Jesu percipietur.“ (Idem in: De sacramentis II, VIII, 6; Berndt, 404, 22-23 / PL 176, 465D) und Expositio II; PL 175, 952D-953A: „Divinissima eucharistia, quae in altari et secundum speciem panis et vini, et secundum corporis et sanguinis Christi veritatem visibiliter et corporaliter tractatur, sacramentum est, et signum, et imago invisibilis, et spiritualis participationis Jesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur.“

Abbildhaftigkeit, durch die sie den Schöpfer als Kausal- und Exemplarursache und als Urbild widerspiegeln, zu begründen (Exemplarismus).<sup>2767</sup> Bei Hugo von St. Viktor ist der Teilhabebegriff vor allem in sein heilsgeschichtliches Konzept der Zurückführung der Menschheit zum Schöpfer im Rahmen des *opus restorationis* einzuordnen. Was *participatio* ist, beschreibt Hugo von St. Viktor im Dionysiuskommentar mit Hilfe der neuplatonischen Lichtmetaphysik: Gott ist das wahre Licht. Der vernünftige und lautere Geist empfängt das Licht und beginnt zu strahlen wie das göttliche Licht selbst, ja das Erleuchtetwerden gibt ihm so viel Anteil am göttlichen Licht, daß die Erleuchteten in gewisser Weise selbst zu Göttern werden. Dieser Idee der *deificatio* als Finalbegriff entspricht als geistiger Tätigkeitsbegriff die Idee der *contemplatio divina*.<sup>2768</sup> Die *participatio* beschreibt Hugo von St. Viktor in dreifacher Hinsicht: erkenntnistheoretisch als Teilhabe am göttlichen Licht, moralisch als Teilhabe am höchsten Gut und ästhetisch als Teilhabe an der göttlichen Schönheit. So wie es für die Abbildhaftigkeit Abstufungen gibt, gibt es auch verschiedene Stufen der Teilhabe an Gott, wobei die letzte Stufe die *visio beatifica* darstellt, die dem Menschen vor seinem Tod, und somit auch durch den Empfang der Eucharistie, nicht erreichbar ist.<sup>2769</sup> Im Glaubenstraktat von *De sacramentis* bezeichnet Hugo von St. Viktor den Glauben als „Sakrament der künftigen Beschauung“, also der Gottesschau, und er sieht die Gottesschau als *res et virtus sacramenti* des Glaubens.<sup>2770</sup> Die Tatsächlichkeit des Glaubens sowie der Fortschritt des einzelnen darin ist also ein Zeichen dafür, daß die Gottesschau eine künftige Wirklichkeit ist<sup>2771</sup>, welche dann als Bezeichnetes (*res et virtus sacramenti*) erscheinen wird.<sup>2772</sup> Ähnlich wie beim Wachsen im Glauben, in der Liebe oder in der Tugend kann man sich auch die Teilhabe an Gott als dynamischen Weg des Hineinwachsens vorstellen, welchen die Eucharistie, wie Hugo von St. Viktor deutlich macht, nicht nur bezeichnet, sondern auch schenkt (*condonatur*).<sup>2773</sup> Diese Wirkmacht ist begründet in der *hostia divinissima*, also in der *passio Salvatoris*, aus der alle Heiligung kommt, denn alle, die diese *hostia* würdig empfangen, werden

<sup>2767</sup> Zu einer gewissen Vollendung gelangte der Exemplarismus nicht ohne Hugos Einfluß bei Bonaventura; vgl. Gerken, Identität und Freiheit.

<sup>2768</sup> Vgl. Expositio VII; PL 175, 1055C-1056A: „Deifica similitudo ipsa contemplatio divina; quia, dum per eam illuminati lucentes sunt, quodammodo ipsius lucis illuminantis similitudinem accipiunt. ... Primo loco participant scientiam deificum eius luminum; quia immediate contemplantur, et sciunt, et cognoscunt lumina eius deifica, id est deificantia; quia illuminatos a se per divinam similitudinem, quodammodo deos efficiunt.“

<sup>2769</sup> Vgl. Schlette, Die Eucharistielehre, 194f. Vgl. ferner Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe, 337f. Weisweiler zeigt ebd. die Abstufung der Teilhabe vor allem anhand der Engel.

<sup>2770</sup> De sacramentis I, X, 9; Berndt, 242, 9-10 / PL 176, 342D: „Fides est sacramentum futurae contemplationis et in ipsa contemplatio res et virtus sacramenti.“

<sup>2771</sup> Vgl. Berndt, Die „structura Ecclesiae“, 66-67.

<sup>2772</sup> Auffällig ist die Formulierung „res et virtus sacramenti“ für die „futura contemplatio“ in De sacramentis I, X, 9. Für gewöhnlich bezeichnet Hugo von St. Viktor das Bezeichnete eines Sakramentes entweder mit „res sacramenti“ oder, häufiger, mit „virtus sacramenti“.

<sup>2773</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 953D: „... in carne eius digne sumpta ipsius etiam Divinitatis susceptio, et participatio, et consortium condonatur.“

dadurch der Gottheit teilhaftig.<sup>2774</sup> Die Tatsache, daß es Größeres als die Teilhabe an der Seligkeit Gottes schlechterdings nicht geben kann, begründet wohl die Zurückhaltung Hugos von St. Viktor, diese näher zu beschreiben oder die Verbindung zur Eucharistie weiter zu erhellen. Einige Wegmarkierungen können aber festgehalten werden:

Hugos Begrifflichkeit (*condonare, conferre* ...) weist eindeutig auf eine reale Ursächlichkeit hin, die zwischen dem würdigen Empfang der Eucharistie und der Teilhabe an Gott besteht. Die Eucharistie ist nicht nur Zeichen, auch nicht nur Kulmination eines Zeichens, sondern Geberin der *participatio*.<sup>2775</sup> Eigentlicher Geber ist dabei freilich der Heilige Geist. Er ist im glaubenden und liebenden Empfänger des Sakraments bereits anwesend, oder, wie Hugo von St. Viktor sagt, einwohnend, so daß in ihm der Raum gegeben ist für die geistliche Teilhabe an Gott.<sup>2776</sup> Der Heilige Geist ist aber das innertrinitarische Verhältnis von Vater und Sohn, so daß die *participatio* eine trinitarische Dimension hat, insofern sie jenes Anteilhaben an der Vater-Sohn-Relation ist, das in der Heilstat des Sohnes seine Ermöglichung gefunden hat.<sup>2777</sup> Ein Strahl dieser Hineinnahme in die Trinität trifft den Menschen schon beim Empfang der Eucharistie. Der volle Glanz dieses Lichtes kann jedoch erst in der eschatologischen Vollendung geschaut werden. Verborgenen und zeichenhaft ist dieser Strahl für das geistige Auge in dem erkennbar, was Hugo von St. Viktor das „Verkosten der Gottheit“ nennt. In der Eucharistie wollte uns die Weisheit Gottes, die nur in den sichtbaren Dingen zugänglich ist, zeigen, daß sie selbst die Speise der Seelen ist, und so reicht sie uns das vom Sohn angenommene menschliche Fleisch, um uns durch diese Speise zur Verkostung der Gottheit einzuladen.<sup>2778</sup>

Das Motiv vom Kosten der Gottheit ist ein wichtiges Bild in der Mystik Hugos von St. Viktor. In seinem Werk *Soliloquium de arrha animae*, das schon im Titel zum Ausdruck bringt, wie dem Menschen in der Gnade ein Angeld (*arrha*) kommender Herrlichkeit geschenkt ist, schildert Hugo von St. Viktor die Liebesbeziehung der menschlichen Seele zu ihrem Bräutigam Christus, von dem

<sup>2774</sup> Vgl. ebd.; PL 175, 953C: „... divinos facit et participes Divinitatis eos, qui se participant“. Vgl. außerdem: De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 446, 19-21 / PL 176, 498B: „... et sicut sacramenti corporis Christi virtus est societatem et participatioenem Christi conferre, et vere dicitur, cum dicitur, quia susceptio corporis Christi confert spiritalem participationem Christi.“ Vgl. ebd.; Berndt, 447, 3-4 / PL 176, 498C: „... et verum corpus Christi non esse, quod indigne percipitur, quia illic spiritualis Christi participatio non confertur.“ Diese beiden Stellen aus dem Ehetraktat, die neben dem „condonare“ des Dionysiuskommentars von „conferre“ sprechen, bestätigen die These, gegen H. Schlette an einer gewissen Kausalursächlichkeit bezüglich der Sakramentswirkung für das Denken Hugos von St. Viktor festzuhalten. Schlette, Die Eucharistielehre, hat allerdings diese Stelle im 11. Kapitel des Ehetraktats nicht herangezogen. Vgl. auch Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe, 321.

<sup>2775</sup> Gegen Schlette, Die Eucharistielehre, 195.

<sup>2776</sup> Vgl. die Benennung „spiritualis participatio“ in Expositio II; PL 175, 953A, und De sacramentis II, XI, 11; Berndt, 447, 4 / PL 176, 498BC.

<sup>2777</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 255.

<sup>2778</sup> Vgl. Expositio II; PL 175, 953A: „Voluit enim sapientia Dei, quae se per visibile manifestat, ostendere, quod ipsa animarum cibus et refectio est, et propterea carnem assumptam in edulium proposuit, ut per cibum carnis ad gustum invitaret Divinitatis.“



Hugo sagt: „Er kommt verborgen, er kommt unfassbar. Er kommt, um dich zu berühren, nicht um von dir gesehen zu werden. Er kommt, um dich zu mahnen, nicht um von dir begriffen zu werden. Er kommt nicht, um sich ganz zu ergießen, sondern um sich zum Verkosten darzubieten, nicht um das Sehnen schon zu erfüllen, sondern um das Herz an sich zu ziehen.“<sup>2779</sup> Im würdigen, das heißt gläubigen und liebenden Empfang der Eucharistie ereignet sich je erneut ein immer tieferes Hineingenommensein in die Liebeseinheit Gottes, oder in der Sprache der Mystik, ein immer tieferes Eingeborgensein in der Liebe zum ersehnten Bräutigam Christus: Das Gewissen wird heiter, das Elend vergangener Schmerzen entflieht, der Geist frohlockt, der Verstand wird hell, das Herz wird erleuchtet, die Seele sieht sich an einen anderen Ort entrückt, sie sucht den Glauben festzuhalten und nicht mehr zu verlieren.<sup>2780</sup> Diese Worte aus Hugos Mystik erhellen, was mit der *participatio Divinitatis* angedeutet ist: Die Entrückung der Seele in die Liebeseinheit mit Gott.

Ziel der Mystik ist für Hugo von St. Viktor das Emporsteigen der Seele zu Gott, das Teilhaben an der Ruhe und dem heiteren Glück seiner unwandelbaren Ewigkeit, weil alles wahre Glück der Seele an der Beständigkeit hängt, alles Unglück aber in der Unbeständigkeit besteht.<sup>2781</sup> Während die Sakramente der Taufe und der Firmung die Seele vom Schmutz der Sünde reinigen und sie mit den Gaben des Heiligen Geistes erfüllen und sie so aus der Masse der Verworfenen herausreißen und ihr überhaupt verdienstliche, gute Werke erst ermöglichen<sup>2782</sup>, ermöglicht die heilige Eucharistie dem so gereinigten und mit Freude erfüllten Christen, immer wieder mit dem Leib und Blut Christi innerlich gestärkt (*saginata*) und erneuert (*refecta*) zu werden. Die Wirkung der Eucharistie beschreibt Hugo von St. Viktor als ein Abnehmen des Hungers der Seele nach dem Beständigen, als neues Erfülltwerden mit jener Fülle und Kraft, welche die Seele vor dem Sündenfall besaß, und als eine Art innerliche Verjüngung.<sup>2783</sup> Wie die drei *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* die Seele auf ihrem Lebensweg zu Gott überhaupt darin vergewissern, auf dem Weg zu Gott zu sein und nicht auf dem Weg ins

<sup>2779</sup> Soliloquium; Sicard, 282, 862-867 / PL 176, 970C: „Vere ille est dilectus tuus, qui visitat te, sed venit invisibilis, venit occultus, venit incomprehensibilis. Venit, ut tangat te, non ut videatur a te, venit, ut admoneat te, non ut comprehendatur a te, venit non ut totum infundat se, sed ut gustandum praebeat se, non ut impleat desiderium, sed ut trahat affectum.“

<sup>2780</sup> Vgl. ebd.; Sicard 282, 849-853 / PL 176, 970C: „Exhilaratur conscientia, in oblivionem venit omnis praeteritorum dolorum miseria, exsultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, desideria iucundantur, iamque alibi, nescio ubi, me esse video et quasi quiddam amplexibus amoris intus teneo ...“

<sup>2781</sup> Vgl. Müller, Zur Mystik Hugos von St. Viktor, 185-187.

<sup>2782</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270, 672-682 / PL 176, 966B: „Primum est fons baptismi hic positus et lavacrum regenerationis, in quo sordes praeteritorum criminum abluis. Deinde chrisma et oleum, in cuius unctione Spiritu sancto liniris.... Deinde vestimenta bonorum operum induis et fructu elemosinarum, cum ieiuniis, cum orationibus, cum sacris vigiliis aliisque operibus pietatis, quasi quodam vario ornatu decoraris.“

<sup>2783</sup> Vgl. ebd.: „Post haec delibuta et unctione laetitiae perfusa ad mensam venis et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi, quo interius saginata atque refecta noxiam illam praeteritorum ieiuniorum maciem depellis, et pristina plenitudine atque fortitudine reparata rursus quodammodo iuvenescis.“

Verderben<sup>2784</sup>, so liegt die Besonderheit der Eucharistie im Unterschied zu den unwiederholbaren Sakramenten der Taufe und der Firmung darin, daß sie oft wiederholt werden kann. Sie ist wegbegleitendes Sakrament, das die Seele deshalb braucht, weil sie sich immer wieder neu ihres Heilsweges vergewissern muß, sooft sie wieder von Sünden bedeckt wird und Tränen der Reue erwecken muß. Da Taufe und Firmung sakramental nicht wiederholt werden können, sieht Hugo von St. Viktor in der Vergebung der Sünden durch die Buße und in der Trocknung der Tränen durch die Frömmigkeit eine wiederholbare Art geistliche Tauf- und Firmerneuerung, die den Christen auf seinem Weg zu Gott begleitet. Die *refectio* der Eucharistie kann dagegen sakramental wiederholt werden.<sup>2785</sup> Das sakramentale und geistliche Verkosten des Leibes und Blutes Christi ist die lebensbegleitende sakramentale Heilsvergewisserung, die dem Christen aus den drei *sacramenta principalia* für das ganze Leben bleibt und ihn so immer mehr an der Seligkeit Gottes teilhaben läßt.

#### 5.6.2.4. *Inhabitatio* – das Einwohnen Gottes in der Seele

Mit der Erläuterung des Begriffs der *participatio Divinitatis*, der aus der Gedankenwelt eines Ps.-Dionysius in die Theologie Hugos von St. Viktor eingeflossen ist, haben wir uns bereits mitten in das Feld der Mystik Hugos von St. Viktor begeben. Die Teilhabe an Gott ist in gewisser Weise ein durch Verkosten und Schauen sich ereignender Prozeß der Entrückung zu Gott, der selbst der Lohn allerer ist, die ihn lieben und sich im Sakrament der Eucharistie mit ihm zu vereinen suchen. Mit der eschatologischen Teilhabe an Gott wird die Natur des Menschen vollendet und sein Sehnen erfüllt.<sup>2786</sup> Die Eucharistie ist für Hugo von St. Viktor ein wirksames Heilmittel auf dem Weg dorthin. Sie hat eine ekklesiologische, kirchen-einende und eine ethische Dimension, wird aber letztlich nur von der Mystik her voll verständlich. Diese hat neben der anhand der *participatio Divinitatis* geschilderten, zu Gott hin entrückenden noch eine weitere Dimension, die hier schließlich unter dem Stichwort *inhabitatio* im Bezug zur Eucharistie betrachtet werden soll.

*Inhabitatio* ist ein wichtiger Begriff in Hugos Mystik. Er bezeichnet das Einwohnen Gottes in der Seele, die durch den Heiligen Geist soweit von der Sünde

<sup>2784</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 270, 689-692 / PL 176, 966C: „Quid ergo dicis anima mea? Scis utrumne adhuc aliquid horum perceperis? Certe in fonte abluta fuisti, certe crismatis unctionem percepisti, certe de mensa Regis eumdem cibum comedisti et eumdem potum bibisti.“

<sup>2785</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 270, 692-696 / PL 176, 966CD: „Sed forte iterum polluta es? Habes lacrimas, quibus iterum te abluas. Iterum unctio emarcuit in te, per bonam et piam devotionem iterum te ungas. Iterum ieiunio diurno confecta es: iterum lacrimis abluta et piaie contritionis unctione renovata ad refectionem tuam redeas.“

<sup>2786</sup> Köster, Die Heilslehre, 42, hat deutlich gemacht, daß Hugo von St. Viktor keine reine Natur kennt, zu der die Gnade als Übernatürliches hinzuträte. Die Schau Gottes ist für Hugo nichts Übernatürliches, sondern die Erfüllung eines natürlichen Vermögens, das durch die Sünde erst verunmöglicht worden war. Vgl. Köster, ebd.: „Nicht das Vermögen zur Gottesschau ist übernatürlich, sondern das Unvermögen unnatürlich.“

gereinigt ist, daß Gott in ihr Wohnung nehmen kann. Gott wohnt zwar gemäß der Gegenwart seiner Gottheit überall, gemäß der Gnade wohnt er aber nicht in allen Menschen auf gleiche Weise, weil es unter den Heiligen verschiedene Grade des Heiligseins gibt: Die einen ergreifen ihn mehr, andere weniger.<sup>2787</sup> So wohnt Gott in jedem gemäß seiner Fassungskraft.<sup>2788</sup> Schon jetzt wohnt er in denen, die er zu seinen heiligen Tempeln gemacht hat, weil er sie aus der Macht der Finsternis herausgerissen und in das Reich seiner Klarheit versetzt hat.<sup>2789</sup>

Die *inhabitation* wird von Hugo von St. Viktor trinitarisch entfaltet: Es ist zunächst der Hl. Geist, der in den glaubenden und liebenden Menschen Wohnung nimmt und sie zu Tempeln Gottes macht. Erst dort, wo der Hl. Geist wohnt, ist der Raum dafür geschaffen, daß auch der Vater und der Sohn im Menschen Wohnung nehmen können.<sup>2790</sup> In die durch den Hl. Geist als Tempel Gottes vorbereiteten Menschen zieht dann der Sohn Jesus Christus ein, der gemäß seiner Menschheit im Himmel, gemäß seiner Gottheit aber überall ist.<sup>2791</sup>

Im Sakrament der Eucharistie kommt nun der ganze Christus auf wunderbare Weise leiblich zum Empfänger. Er wird mit dem Mund aufgenommen und ist leiblich mit dem empfangenden Menschen verbunden.<sup>2792</sup> So wie er selbst durch die Annahme des Fleisches in die Welt gekommen ist, so kommt er nun im Sakrament zeitlich und leiblich zu uns, um von uns geistig gekostet zu werden und um uns, gemäß dem bekannten Augustinuswort, in sich selbst hinein zu verwandeln.<sup>2793</sup> Dieses geistige Ankommen Christi in uns, die Teilhabe an ihm, das Verkosten seiner Gottheit, das Emporgehobenwerden zur geistigen Gegenwart, die Gemeinschaft mit seiner Gottheit, das Göttlich-gemacht-Werden, die geistige Teilhabe an Jesus, das Christus Eingliedertwerden (*Christo incorporari*), all diese Beschreibungen des

<sup>2787</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 13; Berndt, 333,25 – 334,4 / PL 176, 414AB: „Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam sed non ubique per divinitatis gratiam. Propter hanc enim habitationem, ubi proculdubio gratia dilectionis eius agnoscitur, non dicimus Pater noster, qui es ubique cum et hoc verum sit, sed Pater noster, qui es in caelis, ut templum eius potius in oratione commemoremus, quod et nos ipsi esse debemus et in quantum sumus in tantum ad eius societatem et adoptionis familiam pertinemus.“

<sup>2788</sup> Vgl. ebd. Vgl. Schlette, Eucharistielehre, 206f.

<sup>2789</sup> Vgl. De sacramentis II, I, 13; Berndt, 334 / PL 176, 415A: „Deus qui ubique praesens est, et ubique totus non in omnibus habitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua, eruens eos a potestate tenebrarum, et transferens in regnum claritatis suae.“ Diese Stelle ist womöglich nicht authentisch.

<sup>2790</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 333, 17-25 / PL 176, 413D-414A: „Ita Pater, ita Filius, ita Spiritus sanctus, ita Trinitas unus Deus. Verum illud est multo mirabilius quod cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Non enim omnibus dici potest, quod ait Apostolus, vel quod iam dixi, vel etiam illud: Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Unde econtrario de quibusdam idem dicit: Quisquis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Quis porro audeat opinari, nisi quisquis inseparabilitatem trinitatis ignorat penitus, quod in aliquo habitare possit Pater aut Filius, in quo non habitat Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non et Pater et Filius?“

<sup>2791</sup> Vgl. ebd.

<sup>2792</sup> Vgl. De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 19-20 / PL 176, 471A: „Quando in manibus sacramentum eius tenes, corporaliter tecum est. Quando ore suscipis, corporaliter tecum est.“

<sup>2793</sup> Vgl. ebd.; Berndt, 410,25 – 411,12 / PL 176, 471AB. Vgl. Augustinus, Confessiones VII, 10 (n.16) / CSEL 33, 157, 23-25: „Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.“

Einswerdens mit Christus, der sakramental mit Fleisch und Blut zu uns kommt, kulminieren bei Hugo von St. Viktor in dem die ganze Dynamik des Sakraments der Eucharistrie beschreibenden Satz: *Christus de ore ad cor transit*.<sup>2794</sup> Im Herzen des Menschen soll der Geliebte Einzug halten, damit wir ganz bei ihm zu Hause sein können. Durch das damit bezeichnete Ziel des Sakraments der Eucharistie erhält Hugos mystischer Weg der Seele zu Gott eine wichtige sakramentale Dimension in dem Sinne, daß der Weg der Seele zu Gott nicht wie im Neuplatonismus in einem tieferen Eindringen der Seele in sich selbst besteht<sup>2795</sup>, sondern im Ankommen des geliebten Bräutigams Christus von außen im Sakrament<sup>2796</sup>. Dann erst geschieht das innere Verkosten, die Gottesliebe erfährt ihre Erfüllung, der König kommt und ruft den Namen seines Knechtes<sup>2797</sup>, das Höchstmaß der auf Erden möglichen Teilhabe an Gottes Seligkeit ist erreicht.

Und doch bleibt die Liebe immer noch ein Weg. Die große Sehnsucht des Menschen zum höchsten Gut hin, und sie macht seine Würde aus, ist noch nicht gestillt. Doch ist die Vollendung schon zugesagt. Die *passio Salvatoris* hat den Weg zu Gott schon eröffnet. Die Heilsgeschichte ist zwar noch nicht beendet, aber ihr Ziel ist offengelegt, und Gott läßt sich seit dem *mysterium incarnationis* durch nichts mehr daran hindern, sie zum guten Ende und die Gerechten zur Teilhabe an seiner ewigen Seligkeit zu führen. Bis dahin ereignet sich noch täglich in der Eucharistie der wunderbare Tausch, das *commercium nostrae salutis*: Die Liebe, die Gott selber ist, führt ihn herab zum Menschen, den Menschen aber geleitet sie hin zu Gott.<sup>2798</sup>

Insofern ist die Dynamik der Liebe Gottes in auf- und absteigender Linie dieselbe wie die Dynamik der Eucharistie, und sie ist die Dynamik der Heilsgeschichte, wie es in Hugos Schrift *De laude caritatis* zum Ausdruck kommt: „O Liebe, du bist die Mittlerin, die Gegner versöhnst du, die Verstreuten verbindest du. Gott demütigst du, uns aber erhöhst du. Ihn ziehst du herab zum Niedrigsten, uns

<sup>2794</sup> De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 25 / PL 176, 471A. Der Satz könnte eine Weiterführung einer Stelle bei Alger von Lüttich sein. Vgl. Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis Dominici II; PL 180, 807B: „... non minus ore corporis quam ore cordis corpus Domini esse sumendum.“ (H. Weisweiler hat den Text Algers als in vielen Hss verbreitet nachgewiesen; vgl. Weisweiler, Das Schrifttum, 150). Der Satz erinnert freilich auch an das Gebet des Priesters nach der Kommunion im Ordo missae: „Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus ...“ Statt der Kombination „os“ – „mens“ hat Hugo von St. Viktor aber: „os“ – „cor“.

<sup>2795</sup> Daß Hugo von St. Viktor den Weg zu Gott mystisch als Weg ins Innere und damit durchaus mit neuplatonischem Hintergrund versteht, zeigt seine Schrift „De vanitate mundi“ deutlich, wo er das Emporsteigen zum Obersten als Rückkehr ins Innere und zugleich als Abkehr von der äußeren Welt, die „vanitas“ ist, sieht. Vgl. De vanitate mundi II; PL 176, 715B: „Ascendere ergo ad Deum hoc est intrare ad semetipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodammodo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius intrans et intrinsecus penetrans transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit.“

<sup>2796</sup> Vgl. die eindeutig auf die Eucharistie anspielende Stelle in De vanitate mundi II; PL 176, 719: „Has delicias in domo Dei intrinsecus habemus, exceptis illis singularibus epulis, quibus mater gratia nos intrinsecus quotidie saginat et reficit.“

<sup>2797</sup> Vgl. Adnot. in Pent. VIII; PL 175, 73D: „Magnum signum est dilectionis, quod rex non negligens servum suum eius proprium nomen cognoscit, et eo illum ad se vocat.“

<sup>2798</sup> De laude caritatis; Sicard, 192, 166-169 / PL 176, 974B: „O beata via, quae sola commercium nostrae salutis agnoscis! Tu Deum ad hominem deducis, tu hominem ad Deum dirigis. Ille descendit, quando ad nos venit; nos ascendimus, quando ad illum imus.“

richtest du auf zum Höchsten. Und gütig ist sein Herabsteigen, glorreich aber unsere Erhöhung. Große Kraft hast du, die Liebe; du allein konntest Gott vom Himmel zur Erde ziehen. Und wie stark ist dein Band, durch das sogar Gott gebunden werden konnte, und der gebundene Mensch die Fesseln der Sünde zerschlug! Ich weiß nicht, was ich Größeres zu deinem Lob sagen könnte, als daß du Gott vom Himmel gezogen hast und den Menschen von der Erde zum Himmel erhobst. Groß ist deine Kraft, daß durch dich Gott gedemütigt und der Mensch erhöht wurde.“<sup>2799</sup> „O Liebe! Ich weiß nicht, ob es mehr ist, dich Gott zu nennen oder zu sagen, daß du Gott überwandest. Wenn es mehr ist, will ich auch gern und vertrauensvoll das noch sagen: ‚Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm (1 Joh 4,16). Ist es etwa wenig, Gott in sich wohnen zu haben? Etwas Großes ist es, die Liebe zu besitzen, denn Gott ist die Liebe. Jeder, der die Liebe hat, ist nicht mehr fern von Gott, sondern er ist in Gott und Gott wohnt in ihm.“<sup>2800</sup>

Der Gedanke von der Eucharistie als sakramentalem Zeichen des Einwohnens Gottes in den Herzen derer, die an ihn glauben und ihn lieben, ist im Rahmen der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor wohl nicht mehr weiterzuführen. Bedenkenswert und von gewisser Aktualität bleibt er jedoch allemal, bis zu jenem letzten Tag, an dem Gott das Heilswerk vollendet haben wird.

---

<sup>2799</sup> Ebd.; Sicard, 192, 170 – 193, 180 / PL 176, 974BD: „Tu mediatrix es, adversos concilians, disiunctos socians, et tantum dispares, quodammodo coaequans. Deum humilians, nos sublimans, illum ad ima trahens, nos ad summa erigens. Sic tamen ut nec abiecta, sed pia sit eius descensio, nec superba, sed gloriosa sit nostra exaltatio. Magnam ergo vim habes, caritas. Tu sola Deum trahere potuisti de coelo ad terras. O quam forte est vinculum tuum, quo et Deus ligari potuit, et homo ligatus vincula iniquitatis dirupit. Nescio si quid maius in laude tua dicere possim, quam ut Deum de coelo traheres, et hominem de terra ad coelum elevares. Magna virtus tua, ut per te usque ad hoc humiliaretur Deus, et usque ad hoc exaltaretur homo.“

<sup>2800</sup> Ebd.; Sicard, 196, 213-219 u. 196, 234 – 198, 236 / PL 176, 975BC: „Nescio enim, sin forte maius sit te Deum dicere, an Deum te superasse. Quod si maius est, etiam hoc libenter et fiducialiter de te dicam: ‚Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo‘. Audi, homo, et ne amplius parum reputes si caritatem habes, audi, quia ‚Deus caritas est‘. Numquid parum est Deum in se manentem habere? Tantum est caritatem possidere, Deus enim caritas est. ... quicumque illa habet, non iam alienus est a Deo, sed ipse in Deo, et Deus in eo manet.“

## 6. Reflexion

Nach dem Versuch, das Hineinreichen der Eucharistie in die Mystik Hugos von St. Viktor zu zeigen, sollen abschließend die Ergebnisse dieser Arbeit zu einer Zusammenschau gebracht werden. Zunächst erfolgt ein zusammenfassender Rückblick auf die Ergebnisse, die in den drei Hauptkapiteln dieser Untersuchung über die Tauflehre, die Firmtheologie und die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor zu Tage getreten sind. Dabei soll eine Zusammenschau der behandelten *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* in der Weise vorgenommen werden, daß der die drei Sakramente verbindende Begriff des Heils (*salus*) in jenen zwei Richtungen zu Tage tritt, die für alle drei Sakramente als Hauptfragerichtungen Hugos von St. Viktor bezüglich der Zeichen- und Heilswirkung festgestellt werden konnten: eine heilsgeschichtlich-ekklesiale und eine mehr individuell-mystische Richtung. In einer Zusammenschau der ekklesiologisch-heilsgeschichtlichen Ergebnisse zu den drei behandelten Sakramenten soll im folgenden zunächst eine systematische Antwort auf die Frage gegeben werden, wie Hugo von St. Viktor die Bedeutung und den Anteil dieser drei Sakramente an der Initiation, verstanden als sakramentaler Weg der Eingliederung in die Kirche als Arche des Heiles, sieht<sup>2801</sup>, bevor gezeigt werden soll, wie Hugo von St. Viktor die Frage nach dem je individuellen Weg zum Heil vermittelt der Sakramente aus der Tiefe seiner von der allegorischen Schriftauslegung her geprägten Mystik erklärt.<sup>2802</sup> Daran anschließend soll im Rückgriff auf den Begriff der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* bei Hugo von St. Viktor die in der Einleitung gestellte Frage aufgegriffen werden, welchen Beitrag dieser Begriff zu einer sinnvollen Reformulierung der Idee der *sacramenta maiora* im Rahmen einer heutigen, ökumenischen Sakramententheologie leisten kann<sup>2803</sup>, bevor in einem Ausblick die heilsgeschichtliche Theologie Hugos von St. Viktor in ihrer „zeitlosen Aktualität“ gewürdigt werden soll<sup>2804</sup>, womit diese Arbeit schließt.

Das nachfolgende Summarium<sup>2805</sup> versteht sich nur als Zusammenfassung. In ihm soll der wissenschaftliche Ertrag dieser Untersuchung dadurch deutlich werden, daß unter Berücksichtigung des bisherigen Forschungsstandes nochmals ausschließlich diejenigen Ergebnisse dieser Arbeit thesenartig zusammengefaßt werden, die ein neues Licht werfen auf den dogmengeschichtlichen Beitrag Hugos von St. Viktor zur Entwicklung der Sakramententheologie.

---

<sup>2801</sup> S. unten Kap. 6.1.

<sup>2802</sup> S. unten Kap. 6.2.

<sup>2803</sup> S. unten Kap. 6.3.

<sup>2804</sup> S. unten Kap. 6.4.

<sup>2805</sup> S. nachfolgendes Kap. 7.

### 6.1. Die Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie für die Eingliederung in die Kirche

In seinem Hauptwerk *De sacramentis* hat Hugo von St. Viktor die drei *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, dadurch in einem Zusammenhang gebracht, daß er sie nach der Darstellung der vorbereitenden Sakramente vorrangig und zusammenhängend dargestellt hat. Die ihnen gemeinsame besondere Bedeutung wird außerdem durch die jeweils zum Ausdruck gebrachte Betonung ihrer Heilsnotwendigkeit deutlich, wobei „Heilsnotwendigkeit“, wie wir gesehen haben, niemals absolut im Sinne einer prinzipiellen Unersetzbarkeit gemeint ist, jedoch auch nicht in dem Sinne relativiert worden wäre, daß die Wahl der Heilmittel im Belieben des einzelnen Empfängers stünde, wie etwa die Haltung Hugos von St. Viktor zur Frage nach dem Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder deutlich gemacht hat.

Eine eigentliche Synthese der drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie im Sinne einer systematischen Zusammenschau im Hinblick auf die christliche Initiation erfolgt bei Hugo von St. Viktor freilich nicht. Er hat keine Synthese in dem Sinne vorgenommen, daß er eine Lehre oder einen Begriff der christlichen Initiation im Hinblick auf diese das Christsein konstituierenden Sakramente als Systematik aus den einzelnen Fragestellungen seiner Schultheologie vorgelegt hätte. Dies war kaum zu erwarten, nachdem schon die Klärung der Zugehörigkeit von einzelnen Sakramenten zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* eines gewissen systematischen Aufwandes bedurfte.

Jedem Theologen des Mittelalters war dennoch bewußt, daß Taufe, Firmung und Eucharistie insofern zusammengehören, als sie gemeinsam die Sakramente der Initiation, der Eingliederung in die Kirche, darstellen. Die Initiation als liturgisch zusammengehöriger Akt der Spendung mehrerer Sakramente war zwar außer Blick geraten. Das Kirchenbild der Frühscholastik blieb aber grundsätzlich von der Idee der Kirche als Leib Christi, in den der einzelne Christ sakramental eingegliedert wird, geprägt, auch wenn einzelne Fragestellungen etwa nach den Bedingungen und Grenzen der Gliedschaft am Leib Christi von anderen, insbesondere kanonistischen Grundeinsichten her neu bewertet wurden.<sup>2806</sup>

Bei Hugo von St. Viktor findet sich diese Mixtur aus tradiertem Kirchenbild und dessen Anreicherung mit neuen Fragestellungen wieder. Und darin findet sich auch, wenn nicht sein Begriff, so doch seine Vorstellung davon, welche Rolle die *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* für die Gliedwerdung in der Kirche als dem Leib Christi spielen. In seinem Traktat *De unitate ecclesiae*<sup>2807</sup> in *De sacramentis* begegnet zunächst eine strenge Interpretation des Begriffs der Kirche als Leib Christi: Die Kirche ist der im einen Geist geeinte Leib Christi, innerhalb

<sup>2806</sup> Vgl. hierzu Beumer, *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik*, 207-209.

<sup>2807</sup> *De sacramentis* II, II; Berndt, 335-342 / PL 176, 415B-422B.

dessen nichts tot und außerhalb dessen nichts lebendig ist.<sup>2808</sup> Dieser Kirchenbegriff, den Hugo von St. Viktor nicht relativiert, besagt die absolute Heilsnotwendigkeit der Kirche, und für den einzelnen Menschen die heilsnotwendige Zugehörigkeit zu ihr. Eine Möglichkeit, auch *extra ecclesiam* etwa durch ein *votum ecclesiae* zum Heil zu gelangen, ist bei Hugo von St. Viktor nirgends erkennbar, womit er sich in die Grundeinsichten fröhscholastischer Theologie einfügt.<sup>2809</sup> Eine Sensibilität für das Problem, wie der allgemeine Heilswille Gottes mit der Vielzahl ungetaufter Menschen zu vereinbaren sein könnte, ist, wie in der Fröhscholastik allgemein<sup>2810</sup>, so auch, wie gezeigt werden konnte, bei Hugo von St. Viktor schon deshalb nicht vorhanden, weil er die Realität nicht getaufter Menschen und nicht missionierter Gebiete auf der Erde – aus heutiger Sicht – falsch eingeschätzt hat, so daß von hierher keine Korrekturen an der exklusiven Heilsnotwendigkeit der Kirche zu erwarten waren.<sup>2811</sup>

Zwar nicht Korrekturen am Kirchenbild, wohl aber Neujustierungen am Begriff der Kirchengliedschaft, nimmt Hugo von St. Viktor durch die Einarbeitung neuer sakramententheologischer Einsichten in seine Vorstellung vom Gliedwerden in der Kirche vor. Die entscheidende Korrektur geschieht durch die Einsicht, daß eine Heilsmöglichkeit ohne den Empfang der Taufe grundsätzlich auch in der Zeit nach Christus besteht.<sup>2812</sup> Hugo von St. Viktor hält selbstverständlich daran fest, daß die Eingliederung in die Kirche grundsätzlich durch den Empfang der Sakramente der Taufe, der Firmung und der Eucharistie geschieht, er kennt jedoch auch die Möglichkeit der „Begierdetaufe“<sup>2813</sup>. Diese veranlaßt ihn aber keineswegs dazu, die absolute Heilsnotwendigkeit der Gliedschaft an der Kirche als dem Leib Christi in Frage zu stellen oder durch eine Ausnahme zu korrigieren. Das war schon deshalb nicht zu erwarten, weil Hugo von St. Viktor bereits bei der Darlegung der Heilsgeschichte genau darauf geachtet hat, für alle Menschen, die zu irgendeiner Zeit der Geschichte zum Heil gelangt sind, eine Gliedschaft am Leib Christi und in der Kirche im Sinne eines Zugehörigseins zu Christus - *non nomine re tamen christiani* - zu begründen.<sup>2814</sup> Die Korrektur geschieht stattdessen durch zwei Differenzierungen innerhalb der Vorstellung der Gliedschaft am Leib Christi. Die erste Differenzierung, die in der Fröhscholastik nicht unüblich war<sup>2815</sup>, betrifft die Unterscheidung in lebendige und in verschiedenen Formen nicht lebendige Glieder der Kirche. Zu letzteren gehören etwa die Sünder oder diejenigen, welche nur

<sup>2808</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 16 / PL 176, 416B: „Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum.“

<sup>2809</sup> Vgl. Beumer, Ekklesiologische Probleme der Fröhscholastik, 202.

<sup>2810</sup> Vgl. ebd., 200.

<sup>2811</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3.2.

<sup>2812</sup> Vgl. dazu oben Kapitel 3.3.3.3.2.

<sup>2813</sup> Vgl. ebd.

<sup>2814</sup> Die Bedeutsamkeit dieses Zusammenhangs zeigt bereits die programmatische Begründung der Zugehörigkeit der Heiligen aller Zeiten zu Christus im Prolog von De sacramentis; vgl. De sacramentis, Prol.; Berndt, 31,24 – 32,10 / PL 176, 183AB.

<sup>2815</sup> Vgl. Beumer, Ekklesiologische Probleme der Fröhscholastik, 190-196.



getauft sind, aber noch nicht die Eucharistie empfangen haben.<sup>2816</sup> Innerhalb dieser Differenzierung unterscheidet Hugo von St. Viktor die Funktionen der Sakramente hinsichtlich ihrer eingliedernden Wirkung. Bevor wir auf diese genauer eingehen, ist es sinnvoll, zunächst die zweite Differenzierung zu betrachten, durch welche Hugo von St. Viktor eine Unterscheidung zwischen einer ordentlichen und einer außerordentlichen Gliedwerdung in der Kirche und am Leib Christi vornimmt.

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Begierdetaufe wie auch dort, wo er für die Zeit vor Christus der Möglichkeit Beachtung schenkt, daß Menschen in besonderen Fällen ohne Beschneidung oder andere vorchristliche Sakramente *sola fide* zum Heil gelangt sind, weist Hugo von St. Viktor zwar jeweils auf notwendige Bedingungen dafür hin, daß das Heil auf diese Weise möglich ist, etwa auf das Vorhandensein von Glaube und Liebe sowie darauf, daß es im Ratschluß Gottes und nicht im Belieben des Menschen liegt, diesen Weg zu wählen, und eine Heilsmöglichkeit im Falle der Verachtung des Sakramentsempfangs absolut ausgeschlossen ist, er sagt jedoch nirgends, daß dieser außerordentliche Heilsweg außerhalb der Kirche erfolgt. Dieses Argument *ex silentio* scheint deshalb bedeutsam zu sein, da andere Theologien dieser Zeit ausdrücklich darauf hingewiesen haben, daß das per Begierdetaufe erlangte Heil die Gliedschaft in der Kirche nicht mit einschließt.<sup>2817</sup> Daß der außerordentliche Heilsweg für Hugo von St. Viktor innerhalb der Kirche erfolgt, legt bereits seine programmatische Formulierung nahe, es „steht fest, daß es von Anfang an, zwar nicht dem Namen aber der Sache nach, Christen gab.“<sup>2818</sup> Ferner spricht eine Zusammenschau mehrerer bereits oben besprochener Stellen dafür: Im Kirchentraktat seines Hauptwerkes hat Hugo von St. Viktor nicht nur auffällig scharf die Exklusivität des Heils innerhalb der Kirche, außerhalb derer nichts lebendig ist, dargelegt, sondern in einer mehrgliedrigen Argumentation ebenso auffällig die Mittel und Wege des Heils dargelegt:

*Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur.*

*Per fidem accipimus unionem; per caritatem accipimus vivificationem.*

*In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur.*

*Per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis.*<sup>2819</sup>

Zweimal nennt Hugo von St. Viktor zunächst Glaube und Liebe als Bedingungen der Eingliederung in die Kirche in den beiden Stufen der bloßen

<sup>2816</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 18 / PL 176, 416B: „In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur.“

<sup>2817</sup> So etwa die Sententiae Anselmi, Wolbero von St. Pantaleon oder Mag. Simon; vgl. Beumer, Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, 184-186. Die Belege, die Beumer in derselben Frage für Ivo von Chartres oder Richard von St. Viktor bringt, überzeugen allerdings nicht sonderlich.

<sup>2818</sup> De sacramentis I, VIII, 10; Berndt, 203, 1-2 / PL 176, 312D: „Unde patet, quia ab initio, et si non nomine, re tamen christiani fuerunt.“ Vgl. auch Braulik, Gab es „sacramenta veteris legis“?, 72: „Modern gesprochen sind sie – zum Beispiel die Menschen Altisraels – also „anonyme Christen“.

<sup>2819</sup> De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 20 / PL 176, 416B.

Gliedwerdung und der darüber hinausgehenden Belebung. Die Einführung der Sakramente durch die Worte *in sacramento autem* kann zwar nicht im Sinne einer Entbehrlichkeit der Sakramente oder ihrer Funktion als bloß hinzukommende äußere Zeichen gedeutet werden, jedoch sehr wohl in dem Sinne, daß Hugo von St. Viktor die entscheidenden Wirkungen des Glaubens (*membrum effici*) und der Liebe (*vivificari*) den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie zuordnet, welche dasselbe nicht nur bezeichnen, sondern auf jenem gewöhnlichen, sakramentalen Heilsweg auch bewirken, welchen kein Mensch von sich aus als überflüssig etwa im Sinne eines bloß hinzutretenden Zeichens anzusehen befugt ist, da die Verachtung der Sakramente vom Heil absolut ausschließt.<sup>2820</sup> Die fundamentale sakramententheologische Aussage, die wir hier sehen, besteht jedoch darin, daß für die grundsätzlich möglichen und auch tatsächlich geschehenen Fälle, in denen Gott für Menschen einen nichtsakramentalen Heilsweg bestimmt hat, dieser Weg, der ohne den Glauben unmöglich ist, durch den Glauben allein aber auch die Gliedwerdung (*membrum effici*) in der Kirche und am Leib Christi, sowie für den Fall, daß beim Betreffenden in zureichendem Maße die Liebe vorhanden ist, auch die Belebung (*vivificari*) einschließt. Anders gesagt: Für Hugo von St. Viktor ist die sakramentale Initiation als Gliedwerdung in der Kirche prinzipiell nicht exklusiv. Wer glauben wollte<sup>2821</sup>, aber in einer Notlage die Taufe nicht empfangen konnte, bevor er starb, starb als Glied der Kirche. Wer in der Gottesliebe wuchs ohne die Möglichkeit, die Eucharistie empfangen können, tat es gleichwohl als lebendiges Glied der Kirche.

Genauer noch als im Kirchentraktat seines Hauptwerkes hat Hugo von St. Viktor diese Art außerordentlicher Gliedwerdung in der Kirche in seiner Schrift *De arca Noe mystica* terminologisch differenziert, wo er zwei grundsätzlich verschiedene Formen des Gliedseins in der Kirche als der Arche des Heiles benennt<sup>2822</sup>: Die Gliedschaft im Sinne eines *de ecclesia esse* haben nur diejenigen Gläubigen, die als *homines gratiae* nicht nur den Glauben haben, sondern in deren Herz durch den Heiligen Geist die Liebe ausgegossen wurde und deren Glaube deshalb von der Erkenntnis und vom Tun des Guten erfüllt ist.<sup>2823</sup> Die Zahl dieser Gläubigen sieht Hugo von St. Viktor zwar im Verlauf der Heilsgeschichte zunehmen, wenngleich er sie etwas skeptisch auch für die Zeit der Gnade eher niedrig anzusetzen geneigt ist<sup>2824</sup>; es hat sie aber zu allen Zeiten der Heilsgeschichte

<sup>2820</sup> Vgl. ausführlich oben Kap. 3.3.3.3.2.

<sup>2821</sup> Zur Bedeutung des Willens für das Vorhandensein des Glaubens vgl. ebd.

<sup>2822</sup> Vgl. hierzu oben Kap. 3.4.5.1.

<sup>2823</sup> Vgl. *De arca Noe mystica* V; Sicard, 134, 63-67 / PL 176, 689B: „Homines autem gratiae dicuntur, in quorum cordibus diffusa est caritas per Spiritum sanctum, qui datus est eis, per quem illuminantur, ut quid agendum sit agnoscant, et adiuvantur, ut implere valeant, quod intelligere meruerunt.“

<sup>2824</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 135-136 / PL 176, 690A-C.

gegeben.<sup>2825</sup> Da aber die Menschen vor der Einsetzung der Beschneidung sowie die weiblichen Menschen auch nach Einsetzung der Beschneidung nicht infolge des Sakramentenempfanges, sondern durch den Glauben und die Liebe allein gerechtfertigt wurden und zum ewigen Heil gelangten<sup>2826</sup>, kennt Hugo von St. Viktor von seiner heilsgeschichtlichen Perspektive her die grundsätzliche Möglichkeit, daß Menschen ohne Empfang der Sakramente nicht nur zum Heil gelangen können. Er kennt darüber hinaus die Möglichkeit, ja aufgrund seines Verständnisses von der Exklusivität des Heils innerhalb der Kirche sogar die Notwendigkeit, daß sie zu diesem Heil als *homines gratiae* auch *in ecclesia* und *de ecclesia* gelangen. Ausschlaggebend ist der dem einzelnen Menschen vorherbestimmte Status im Zeitpunkt seines Todes.<sup>2827</sup> Neben diesen *homines gratiae* gibt es ferner diejenigen Menschen, deren Gliedschaft in der Kirche Hugo von St. Viktor zwar als *in ecclesia*, nicht aber *de ecclesia* definiert. Zu ihnen gehören, was ihre Eingliederung anbelangt<sup>2828</sup>, alle diejenigen, die weder zu den *homines gratiae* gehören noch zu den Ungläubigen zu zählen sind.<sup>2829</sup> Darunter fallen alle diejenigen Beschnittenen und Getauften, die das Sakrament der Beschneidung oder der Taufe als Sakrament des Glaubens zwar empfangen haben, deren Gliedsein am Leib Christi etwa aufgrund von Sünden jedoch nicht lebendig ist. Darunter fallen aber auch jene Menschen, die in der Zeit des Naturgesetzes – oder als Frauen in der Zeit des geschriebenen Gesetzes – zwar als Gläubige gelebt haben, jedoch außer dem bloßen Glauben (*solam fidem*) keine guten Werke (*absque operibus*) vorzuweisen hatten.<sup>2830</sup> Nur die Ungläubigen (*infideles*), die Hugo von St. Viktor aber hier nicht positiv definiert, gehören definitiv nicht zur Kirche.<sup>2831</sup>

Man kann deshalb zweierlei feststellen: Zum einen kennt Hugo von St. Viktor, der keine Zweifel an der Heilsnotwendigkeit der Gliedschaft in der Kirche zuläßt, eine Art außerordentlichen Weg der Gliedwerdung in der Kirche. Diese Differenzierung ist bemerkenswert, weil sie über die allgemeine Ansicht der Frühscholastik hinausgeht.<sup>2832</sup> Zum anderen ist sein Begriff der Gliedwerdung in der Kirche im Sinne des *in ecclesia esse* weitestmöglich gefaßt. Nur die Ungläubigen gehören definitiv nicht zur Kirche. Für alle anderen genügt je nach der Zeit, in der sie leben oder nach der Gelegenheit, die sie zum Empfang der Initiations sakramente

<sup>2825</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 133, 26-29 / PL 176, 688D: „... homines scriptae legis pertinent ad tempus scriptae legis et homines gratiae ad tempus gratiae. Et tamen, si diligenter attendimus, in singulis his temporibus omnes istas manerias hominum invenimus.“

<sup>2826</sup> Vgl. De sacramentis I, XI, 6; Berndt, 247, 10-14 / PL 176, 346D-347A: „Haec in praesenti, de sacramentis naturalis legis dicta sufficere posse putamus, quae nunc quidem sicut superius iam commemoratum est, ita fidei iustificanti iuncta fuisse credimus, ut in eis esset exercitatio devotionis, non necessitas obtinendae salutis. Sola enim fide operante ex dilectione illi tunc iustificabantur, qui per gratiam ad participationem futurae redemptionis servabantur.“

<sup>2827</sup> Vgl. hierzu oben Kap. 3.4.5.3.

<sup>2828</sup> Zur Frage nach der „Ausgliederung“, etwa durch Exkommunikation, und der daraus resultierenden Stellung, vgl. Beumer, Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, 190-197.

<sup>2829</sup> Vgl. De arca Noe mystica V; Sicard, 136-137 / PL 176, 690CD.

<sup>2830</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 137 / PL 176, 690D.

<sup>2831</sup> Vgl. ebd.

<sup>2832</sup> Vgl. Beumer, Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, 183-190.

haben, prinzipiell der Glaube. Für das ewige Heil ist jedoch nicht das bloße *in ecclesia esse*, sondern das *de ecclesia esse* im Sinne einer lebendigen, zum Heil führenden Gliedschaft entscheidend. Hugo von St. Viktor kombiniert hier also einen weiten Kirchenbegriff mit einem engen Heilsbegriff. Ewiges Heil gibt es nicht außerhalb der Kirche, wohl aber außerhalb des gewöhnlichen, sakramentalen Weges. Das *principaliter salus* der *sacramenta*, *in quibus principaliter salus constat* meint keine Exklusivität, sondern eine Vorrangigkeit im Sinne eines ordentlichen Heilsweges, neben dem ebenso ein außerordentlicher Weg Bestand hat.

Die Initiationssakramente nehmen in der Heilsgeschichte an Bedeutung zu. Während in der Zeit des geschriebenen Gesetzes der Empfang des Sakraments der Beschneidung nur für die Männer in Israel im Falle der Möglichkeit, es zu empfangen, heilsnotwendig ist, gilt diese Notwendigkeit in der Zeit nach der Einsetzung der Taufe und der überall erfolgten Verkündigung des Evangeliums für alle Menschen.<sup>2833</sup> Für diese Zeit kennt Hugo von St. Viktor ein bloßes *in ecclesia esse* im Sinne einer nicht lebendigen Kirchengliedschaft nur für diejenigen, die zwar die Taufe empfangen haben, nicht aber durch in der Liebe vollbrachte gute Werke zu den *homines gratiae* zu rechnen sind. In zwei denkbaren Fällen besteht aber auch in der Zeit nach Christus die Möglichkeit, ohne den Empfang der Taufe als sakramentaler christlicher Initiation *in Ecclesia* und *de Ecclesia* zum Heil zu gelangen, nämlich erstens im Falle einer den Taufempfang nicht mehr ermöglichenden Notlage, als auch zweitens in dem Falle, daß Menschen den Glauben an den einen Gott als Schöpfer und Erlöser teilen, die Taufe aber nicht empfangen haben, weil sie zwar vom Glauben an einen Gott, der alles geschaffen hat und als Retter gekommen ist oder kommen wird, bereits gehört haben, der Taufbefehl im Sinne eines Wissens um die Heilsnotwendigkeit der Taufe selbst aber noch nicht zu ihnen vorderungen ist<sup>2834</sup>

Die Taufe gliedert den Empfänger zwar in die Kirche ein. Sie bewirkt jedoch nicht notwendig, daß der Getaufte auch ein lebendiges Glied am Leib Christi ist oder bleibt.<sup>2835</sup> Für die *vivificatio* als Lebendigmachung oder Heiligung der Glieder der Kirche spielen die nach der Taufe erfolgenden Sakramente der Firmung und der Eucharistie eine wichtige Rolle, durch welche sie nicht nur eng mit der Taufe verbunden sind, sondern zusammen mit ihr gewöhnlich zur Initiation als dem Weg der lebendigen Gliedwerdung am Leib Christi gehören und sich dadurch von allen anderen Sakramenten unterscheiden.

Was die Rolle der Firmung in diesem Zusammenhang anbelangt, ist zum einen auffällig, daß Hugo von St. Viktor sie in der oben zitierten Stelle im ersten Kapitel des Kirchentraktats in *De sacramentis* nicht ausdrücklich erwähnt, er jedoch

---

<sup>2833</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3.2.

<sup>2834</sup> Vgl. die Ableitung dieser These aus den Prinzipien der Sakramententheologie Hugos von St. Viktor oben in Kapitel 3.3.3.3.

<sup>2835</sup> Über die Unterscheidung der Gliedschaft in der Kirche und am Leib Christi vgl. oben Kap. 3.4.5.1.

im nachfolgenden Kapitel mehrfach auf die Bedeutung der Salbung und des Geistempfangs für das Gliedsein am Leib Christi hinweist. Die Formulierungen lassen eindeutig darauf schließen, daß Hugo von St. Viktor hier an die Firmung dachte, wenn er sagt: „Die heilige Kirche, das ist die Gesamtheit der Gläubigen, wird Leib Christi genannt aufgrund des Geistes, den sie empfing, dessen Teilhabe im Menschen dadurch bezeichnet wird, daß er von Christus her Christ genannt wird. Dieser Name bezeichnet nämlich die Glieder Christi als diejenigen, die am Geist Christi Anteil haben; weil von Christus her der Christ so genannt wird, ist er vom Gesalbten her ein Gesalbter. Christus bedeutet nämlich „Gesalbter“, mit jenem Öl der Freude, das er für die Vielen, die an ihm Anteil haben, empfangen hat und das er ihnen, wie das Haupt den Gliedern, zur Teilhabe ausgegossen hat.“<sup>2836</sup> Es konnte bereits gezeigt werden, daß für Hugo von St. Viktor Taufe und Firmung eng zusammenhängen und er die Wirkung der Firmung im Blick auf die Eingliederung in die Kirche im Sinne einer Vollendung der Taufe versteht.<sup>2837</sup> Durch die Handauflegung und die Salbung empfängt der Getaufte eine *gratia ad confirmationem*<sup>2838</sup>. Denn durch den sakramentalen Empfang des Heiligen Geistes wird der Getaufte nicht nur mit Recht *christianus* (Gesalbter) genannt, sondern er wird auch belebt und geheiligt, wie Hugo von St. Viktor in einer Zusammenschau der Bilder vom Leib Christi und vom Hinabfließen des Öles in Ps. 133 (132) beschreibt: „Das Öl fließt vom Haupt hinab, um alles zu überfließen und alles zu beleben. Wenn du also Christ wirst, wirst du ein Glied Christi, ein Glied des Leibes Christi, das am Geist Christi teilhat.“<sup>2839</sup> Die Firmung versinnbildlicht also zum einen die Sendung des Geistes von Christus als Haupt zu den Christen als Gliedern seines Leibes. Sie ist ferner notwendiger Bestandteil der Eingliederung in die Kirche, die ohne ein Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist nicht vollendet werden kann, und sie ist schließlich zumindest Voraussetzung, wenn nicht schon beginnende Erfüllung der die Initiation vollendenden Belebung der Glieder des Leibes Christi, da der Heilige Geist den Gefirmten mit einem Licht der Erkenntnis und einer Flamme der Liebe ausstattet.<sup>2840</sup>

Wie weit die Firmung die Eingliederung des Getauften in den Leib Christi bewirkt und sakramental bezeichnet und wie genau davon unterschieden die

<sup>2836</sup> De sacramentis II, II, 2; Berndt, 337, 6-13 / PL 176, 416D-417A: „... ecclesia sancta, id est universitas fidelium corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi, quem accepit, cuius participatio in nomine designatur, quando a Christo christianus appellatur. Hoc itaque nomen signat membra Christi participantia Spiritum Christi, ut ab uncto sit unctus; quia a Christo dicitur christianus. Christus quippe unctus interpretatur; illo videlicet oleo laetitiae, quod prae cunctis participibus suis secundum plenitudinem accepit et cunctis participibus suis quasi caput membris secundum participationem transfudit.“

<sup>2837</sup> Vgl. oben Kapitel 4.4.2.1.

<sup>2838</sup> De sacramentis II, VII, 3; Berndt, 398, 7 / PL 176, 461A.

<sup>2839</sup> De sacramentis II, II, 2; Berndt, 337, 13-17 / PL 176, 417A: „Sicut unguentum in capite, quod descendit a capite in barbam et deinde usque in oram; hoc est, in extremitatem vestimenti defluxit, ut ad totum efflueret, et totum vivificaret. Quando igitur Christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo ecclesia, nisi multitudo fidelium, universitas christianorum.“

<sup>2840</sup> Vgl. De sacramentis II, II, 1; Berndt, 336, 6-7 / PL 176, 415D.

Wirkung der Eucharistie gesehen werden muß, ist eine Frage, die bei Hugo von St. Viktor letztlich in der Schwebelage bleibt. Mit Sicherheit kann man sagen, daß die lebendige Gliedwerdung am Leib Christi, die er mit *vivificari* oder *de Ecclesia esse* bezeichnet, einerseits ohne die Firmung nicht möglich ist, weil sie nicht von der Taufe getrennt werden darf.<sup>2841</sup> Andererseits schreibt er die *vivificatio* als Vollendung der Eingliederung in die Kirche und in den Leib Christi im Kirchentraktat so eindeutig der Eucharistie zu, daß die Initiation ohne diese in jedem Fall unvollendet bleibt. Man geht aber sicher nicht fehl, das, was Hugo von St. Viktor veranlaßt, die *vivificatio* als Vollendung der Eingliederung in den Leib Christi letztlich explizit der Eucharistie zuzuschreiben, darin begründet zu sehen, daß die mit dem Empfang des Heiligen Geistes in der Firmung eröffnete Teilhabe am Licht der Erkenntnis und an der sich in guten Werken äußernden Liebe sich fortwährend und ein Leben lang nicht nur erneuern und bewahren, sondern auch sakramental bekräftigt, gestärkt und bezeichnet werden muß.<sup>2842</sup> Dies aber geschieht in der Eucharistie. So markieren die *sacramenta in quibus principaliter salus constat* den ordentlichen Weg zum Heil: Wer in der Zeit nach Christus alle drei Sakramente, Taufe, Firmung und Eucharistie, empfängt, ebenso wer in der Zeit vor Christus die Beschneidung empfangen hat, wird Glied der Kirche und Glied am Leib Christi und schreitet als lebendiges Glied des Leibes Christi zum Heil voran.

## **6.2. Taufe, Firmung und Eucharistie als Heilmittel, Kosmetika und Erinnerungsanker der Seele auf ihrem Weg zu Gott**

Der in der Vätertheologie selbstverständliche Gedanke der zusammenhängend gespendeten Initiationssakramente oder der in überschaubarer Zeit stufenweise sakramental erfolgenden Eingliederung in die Kirche als Leib Christi war den Theologen der Frühscholastik aufgrund der im Laufe der Jahrhunderte veränderten sakramentalen Praxis nicht mehr selbstverständlich. Daß der Gedanke der Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente aber nicht verlorengegangen war, sondern in anderem Kontext präsent blieb und weiter tradiert wurde, zeigt ein weiterer Blick auf Hugos Gesamtwerk. Eine individuell-mystische Schau des *salus* als des Gemeinsamen dieser drei wichtigsten Sakramente, der

<sup>2841</sup> Vgl. *De sacramentis* II, VII, 5; Berndt, 398, 24-25 / PL 176, 461BC.

<sup>2842</sup> Zur lebendigmachenden Wirkung der Eucharistie vgl. oben Kapitel 5.6.1.3. Die Ansicht A. Landgrafs, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib, 395, Hugo von St. Viktor sei der Meinung, daß diejenigen, die lediglich die Taufe, nicht aber die Eucharistie empfangen haben, in dem Sinne „nicht lebendig“ sind, daß sie auch nicht am ewigen Heil im Sinne der seligmachenden Gottesschau teilhaben, weil Hugo von St. Viktor im Tauftraktat sagt, daß die Taufe nur von der Sünde befreit, alles andere aber vom Leiden Christi kommt, ist aus mehreren Gründen fragwürdig. Erstens meint Hugo von St. Viktor an der fraglichen Stelle im Tauftraktat (*De sacramentis* II, VI, 3; Berndt, 381, 15-16 / PL 176, 448C) mit „ex baptismo non“ das Taufwasser oder die äußerliche Taufhandlung, nicht die im Sakrament enthaltene Gnade. Zweitens ist bei einer Gesamtschau der Sakramente der Eingliederung die Firmung zu berücksichtigen, und es kann nicht einfach alles der Eucharistie zugeschrieben werden, was scheinbar der Taufe an in die Kirche eingliedernden Wirkungen fehlt.

*sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, findet sich bei Hugo von St. Viktor nämlich auch im Rahmen einer tiefgründigen, biblisch-heilsgeschichtlichen Meditation. In seiner letzten und vielleicht schönsten Schrift, dem *Soliloquium de arrha animae*, kommt Hugo von St. Viktor darauf zu sprechen, was Taufe, Firmung und Eucharistie gemeinsam haben und was sie in geistlicher Betrachtung zusammen darstellen. Er bezeichnet die drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie dort nicht nur, wie sonst häufiger, als Heilmittel<sup>2843</sup>, sondern auch als Kosmetika der Seele<sup>2844</sup>.

Der Gedankengang, in dessen Verlauf Hugo von St. Viktor auf die Sakramente zu sprechen kommt, beginnt mit der Frage der sich im Zwiegespräch mit dem Menschen<sup>2845</sup> (*homo*) befindenden Seele (*anima*), warum es sich noch eine Weile hinzieht, bis sie endlich Gott<sup>2846</sup> als ihren Bräutigam umarmen darf, nachdem sie sich schon sicher ist, von ihm geliebt, auserwählt und von Christus gesalbt worden zu sein.<sup>2847</sup> Für die Antwort des Menschen (*homo*) greift Hugo von St. Viktor auf die Geschichte von der Erwählung Esthers zur Königin (Est 2,5-20) zurück, die er allegorisch auslegt: Der König Artaxerxes, der nach der Verstoßung Waschtis Ester zur neuen Königin erwählt, steht für Christus, den Sohn des höchsten Königs, der in die Welt kam, um sich mit einer neuen Braut zu vermählen.<sup>2848</sup> Die verstoßene Königin steht für Judäa, das Gott zurückgewiesen hat. Die zu erwählende Braut ist die einzelne von Gott erwählte Seele. Sie wird jedoch nicht sofort erwählt,

<sup>2843</sup> Vgl. *Soliloquium*; Sicard, 266, 614 / PL 176, 965A: „antidota“ und ebd.; Sicard, 268, 647 / PL 176, 965D: „remedia“.

<sup>2844</sup> So die zusammenfassende Deutung von „ad ornatum animarum praeparata“ (*Soliloquium*; Sicard, 266, 614-615 / PL 176, 965A) und „unguenta et pigmentorum genera“ (*Soliloquium*; Sicard, 268, 665-666 / PL 176, 966A).

<sup>2845</sup> Zur – im Grunde nachrangigen - Frage, wer mit dem „H.“ als Dialogpartner der Seele („anima“) im „*Soliloquium*“ gemeint ist, vgl. Müller, Hugo von St. Viktor, 3, der das „H.“ als ursprüngliche Abkürzung deutet, mit der allgemein der Mensch, „homo“, gemeint ist. Anders Hauréau, *Les oeuvres*, 125, der das „H.“ als Abkürzung für Hugo (von St. Viktor) deutet. Vgl. auch zuletzt Karfikova, *De esse ad pulchrum esse*, 344, die beide Deutungen für möglich hält. Sicard, *L'oeuvre I*, 211-213 entscheidet mit Hinweisen auf ähnliche geistliche Literatur für „Hugo“. Die Adressierung an die Brüder in Hamersleben, für die Hugo von St. Viktor das „*Soliloquium de arrha animae*“ verfaßt hat und die sich darin wiederfinden können sollten, läßt die Deutung Müllers jedoch nach wie vor als die sinnvollere erscheinen.

<sup>2846</sup> Der im „*Soliloquium*“ durchgängig von der Seele als Braut gesuchte und angedetete Bräutigam trägt zwar verschiedentlich die Züge Christi, ist aber letztlich der dreieine Gott; so Müller, *Zur Mystik Hugos von St. Viktor*, 182. Die These Müllers erscheint richtig, kaum aber seine Begründung, die die unklare Identität des Bräutigams auf platonische Einflüsse zurückführt, welche die Person des Mittlers Christus aufzulösen drohen. Statt Hugo von St. Viktor platonistische oder gar monophysitische Tendenzen zu unterstellen, scheint es sinnvoller, von der Erfüllung der Sehnsucht der Seele her, also von ihrer Vollendung im Himmel und so von ihrem Ziel her, als dessen Weg im „*Soliloquium*“ das Geschaffen-, Zurückgeführt- und Geschmücktwerden der Seele beschrieben wird, den Bräutigam notwendigerweise als den dreifaltigen Gott zu verstehen, dessen Wirken verschiedentlich den einzelnen Personen zugeschrieben wird, so z.B. Christus als dem „redemptor“ (vgl. *Soliloquium*; Sicard, 262, 543 / PL 176, 963D) oder dem Heiligen Geist als dem die Seele Salbenden (vgl. *Soliloquium*; Sicard, 270, 675 / PL 176, 966B).

<sup>2847</sup> Vgl. *Soliloquium*; Sicard, 260-261 / PL 176, 963BD.

<sup>2848</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 264-266 / PL 176, 964BD, insb. ebd.; Sicard, 266, 602-604 / PL 176, 964D: „Rex, summi regis Filius, venit in hunc mundum, quem ipse creaverat, desponsare sibi uxorem electam, uxorem unicam, uxorem nuptiis regalibus dignam.“

sondern, wie einst der König Artaxerxes seine Diener ausschickte, um viele Mädchen an den Hof zu holen (Est 2,12), so schickte Christus die Apostel gewissermaßen als seine königlichen Diener in die Welt, um die Seelen zu sammeln und in die Stadt des Königs zu holen. Die Stadt Christi aber ist die heilige Kirche.<sup>2849</sup> Wie die Mädchen, die Artaxerxes der Reihe nach zu sich holen ließ, im Frauenpalast eine zwölfmonatige Schönheitspflege durchlaufen mußten, sechs Monate mit Myrrhenöl und sechs Monate mit Balsam und anderen Schönheitsmitteln, bevor sie in die Kammer des Königs eintreten durften, so werden die heiligen Seelen in der Kirche auf die Begegnung mit dem Bräutigam vorbereitet, um Gott nicht mehr mit Furcht, sondern in Liebe dienen zu können.<sup>2850</sup> Das Wartenmüssen und Sich-Vorbereiten der Mädchen auf die Begegnung mit dem König, das die exegetische Tradition vor Hugo von St. Viktor meist auf die Vorbereitung der Katechumenen auf die Taufe hin ausgelegt hatte, deutet Hugo von St. Viktor als das Warten und Sich-Vorbereiten der christlichen Seelen auf die Begegnung mit Gott im himmlischen Jerusalem, die erst noch stattfinden wird.<sup>2851</sup>

Alle christlichen Seelen treten durch den Glauben in die Kirche ein. Die Kirche vergleicht Hugo von St. Viktor mit dem *triclinium* des Frauenpalastes, in dem die Mädchen auf die Begegnung mit dem König warteten, und aus dem sie in das *cubiculum*, die Schlafkammer des Königs, geführt wurden, welche als Bild für das himmlische Jerusalem steht, in dem die künftige Hochzeit stattfinden wird.<sup>2852</sup> Ob die Seelen aus der irdischen Kirche aber einst auch in das himmlische Jerusalem eintreten dürfen, steht noch nicht fest; vielmehr gilt nach Mt 22,14, daß viele berufen, aber wenige auserwählt sind.<sup>2853</sup> Aus diesem Grund steht auch die schon

<sup>2849</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 266, 604-608 / PL 176, 964D: „Sed quia hunc Judaea in humilitatis forma apparentem recipere contempsit, abiecta est, et missi sunt ministri regis, apostoli videlicet, per totum mundum congregare animas et adducere ad civitatem regis, id est ad sanctam Ecclesiam.“

<sup>2850</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 266, 608-612 / PL 176, 964D: „... Ecclesiam, in qua domus est et mansio mulierum regiarum, id est sanctarum animarum, quae fecundantur et generant non ad servitutem sed ad regnum filios. Quae quia non ex timore sed caritate Deo serviunt, quasi in libertatem bonorum operum partus edunt.“

<sup>2851</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 268, 657-658 / PL 176, 965D-966A: „Praesens Ecclesia quasi triclinium est, in qua nunc sponsae Dei ad futuras nuptias praeparantur.“ Zur Auslegungsgeschichte von Est 2 vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 355, mit Verweis auf Rabanus Maurus (Expos. in Esth. 4; PL 109, 617D-618B) und die Glossa ordinaria (In Est 2, 13; PL 113, 742D).

Interessant ist die Deutungsverschiebung bei Hugo von St. Viktor auch insofern, als er das Motiv der Verstoßung der Juden bzw. der Synagoge und die Bevorzugung der Kirche (aus den Heiden) zwar zur Deutung der Verstoßung Waschtis und der Erwählung Esters durchaus noch erwähnt und den Glauben Israels als „servire ex timore“, den Glauben der christlichen Seele mit „servire in caritate“ bezeichnet, bei ihm aber das antijüdische Moment der Verwerfung „Judäas“ zum einen nicht im Vordergrund steht, zum anderen dadurch nicht allein steht, daß es de facto auch für viele „christliche“ Seelen (Mt 22, 14: „Multi sunt vocati, pauci vero electi“) gilt, so daß deren mögliche Nichterwählung neben die Nichterwählung der Juden tritt. Vgl. Soliloquium; Sicard, 264-266 / PL 176, 964D-965A. Um diese Parallelität wäre das bei Moore, Jews and Christians, 112, Gesagte zu ergänzen und ihr Urteil zu unterstreichen, daß Anti-Judaismus bei Hugo von St. Viktor zwar zu finden ist, er bei ihm aber keinen charakteristischen Schwerpunkt darstellt.

<sup>2852</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 268, 657-660 / PL 176, 965D-966A: „Praesens Ecclesia quasi triclinium est, ... Caelestis Jerusalem quasi Regis cubiculum est, in qua nuptiae ipsae celebrantur.“

<sup>2853</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 266, 615-616 / PL 176, 965A. In PL 176, 965A wäre statt „Matth. XX“ richtig: Mt XXII (,14).



erwählte und durch den Glauben bereits in die Kirche eingetretene Seele noch immer in der Gefahr verlorenzugehen und deshalb vor der Aufgabe, sich auf jegliche Weise würdig zu machen, um für immer in das himmlische Jerusalem und so gleichsam in die Schlafkammer des großen Königs eingelassen zu werden.<sup>2854</sup>

An dieser Stelle kommt nun der gemeinsame Sinn der drei wichtigsten Sakramente, der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*, zum Tragen: Damit die Seele angesichts dieser Gefahr und Aufgabe nicht in Bitterkeit und Angst verfällt<sup>2855</sup>, sondern weiß, was sie zu tun hat, um sich auf den Empfang bei Gott vorzubereiten, hat Gott ihr die Sakramente gegeben. Die Sakramente Christi sind zum einen Heilmittel und Gegengifte zur Heilung, zum anderen aber auch Schönheitsmittel, um die Seele auf den Empfang beim Bräutigam vorzubereiten und sie zu schmücken.<sup>2856</sup>

Bevor Hugo von St. Viktor sagt, um welche Sakramente es sich handelt, kommt der Dialog zwischen Seele und Mensch im *Soliloquium de arrha animae* drei Mal auf die Frage zu sprechen, welche Heilmittel und Schönheitsmittel der Seele gewährt werden. Die Fragen sind jeweils zweigliedrig und variieren deutend die Geschichte von Ester, die vom König alles Nötige bekam, und von den Mädchen, die zwölf Monate mit Kosmetika gepflegt wurden.<sup>2857</sup> Die Seele fragt nach dem, und ihr Gesprächspartner erklärt ihr dabei jeweils das, was zur Heilung (*ad sanitatem – ad reparandam speciem*) und was zur Erholung und zur Vermehrung der Schönheit (*ad refectionem – ad augendum decorem*) gegeben wird. Der fragenden Seele wird drei Mal geantwortet, immer auf der Bildebene bleibend, daß sie zum einen Spezereien, Salböle und Kosmetika (*varia pigmenta – diversae species – unguenta*) und zum anderen königliche Speisen (*cibus regius*) erhält.<sup>2858</sup> Bei der dritten Frage treten noch die Kleider (*vestimenta*) zur Zierde der Bräute hinzu.<sup>2859</sup> Nach der dritten Frage und der Erläuterung, daß es allein der Bräutigam ist, der für den Schuck der Seelen umsonst alles Mögliche aufwendet, da er sie schon geliebt hatte, als sie noch häßlich und entstellt waren<sup>2860</sup>, kommt Hugo von St. Viktor zur Erklärung, was denn

<sup>2854</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 268, 634-636 / PL 176, 965BC: „... non evasi periculum quia, sicut asseris, nisi me omnimodis dignam exhibere studuero, ad fructum huius dilectionis non pertingo.“

<sup>2855</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 266,630 – 268,650 / PL 176, 965B,965D: „A.: Amaricasti iterum me et perculisti pavore non modico ... Quaeso igitur, ut non pigriteris per singula mihi ediscere, quae sint illa remedia, quibus faciem meam debeam ad hunc decorem reformare, quia vehementer illi placere cupio, cuius caritatem erga me tam benignam et amorem tam iucundum agnosco.“

<sup>2856</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 266, 612-615 / PL 176, 965A: „Multi ergo vocati intrant per fidem Ecclesiam, et ibi sacramenta Christi quasi quaedam unguenta et antidota ad reparationem et ad ornatum animarum praeparata, accipiunt.“

<sup>2857</sup> Vgl. Est 2, 9.12.

<sup>2858</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 266, 623-625 / PL 176, 965AB u. Sicard, 268,665 – 270,688 / PL 176, 965C u. 966A.

<sup>2859</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 268, 666 / PL 176, 966A: „... quae vestimenta ad cultum sponsarum praeparata.“

<sup>2860</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 270, 667-672 / PL 176, 966A: „Neque hoc praetermittendum est, quod ipse sponsus sicut gratuito primum quodammodo foedas ac turpes diligit, ita et gratuito eis ad ornatum adminiculum omne impendit. Nec quicquam ex se habent, nisi ab illo accipiant, unde illi placeant, ut etiam hoc ad dilectionem pertinere scias, quod habes, unde ornare te possis, quae utique ex te nihil habes, nisi ab illo acceperis.“

unter den Kosmetika und den königlichen Speisen zu verstehen ist: es sind die drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie.

Zuerst kommt die Taufe als das Bad der Wiedergeburt, in dem der Schmutz der Sünden abgewaschen wird. Dann folgt das Chrisam, durch das der Getaufte mit dem Heiligen Geist gesalbt und benetzt und mit Freudenöl überschüttet wird. Schließlich kommt die Seele zu Tisch und empfängt die Nahrung des Leibes und Blutes Christi, mit dem sie innerlich gesättigt, erfrischt, gereinigt, erfüllt, gestärkt und verjüngt wird.<sup>2861</sup> Die angekündigten schönen Kleider der Seele bestehen in guten Werken wie Almosen, Fasten und Wachen, in Gebeten und anderen frommen Werken, die ihr zu vielfältigem Schmuck werden. Als letztes folgt das Aroma der Tugenden, deren süßer Duft jeden früheren Schmutz vertreibt und die Seele wirklich so verwandelt, daß sie froh, eifrig und glücklich wird.

Taufe, Firmung und Eucharistie sind also als die drei hauptsächlichsten Sakramente Christi Heilmittel und Schönheitsmittel, Arznei und Kosmetika zugleich, welche den durch die Sünde verirrten Menschen vom Schmutz der Schuld heilen, ihn mit dem Öl der Freude salben und mit königlicher Speise stärken. Sie sind als Heilmittel die Tür in das *triclinium* der Kirche, welche wiederum der Vorraum ist für das *cubiculum* des himmlischen Jerusalem. Wie in die Kirche viele Seelen eingliedert wurden und dadurch in ihr versammelt sind, die einzelne Seele aber von Gott persönlich und einzeln geliebt wird, auch wenn sie nicht als einzige ins himmlische Jerusalem gelangt, so werden auch die Sakramente gemeinsam gefeiert und doch einzeln empfangen.<sup>2862</sup>

Bevor der Mensch in das himmlische Jerusalem gelangt, sind es dieselben Sakramente, durch welche seine Seele bereits den Ornat des Christseins besitzt und durch welche sie diesen auch noch vergrößern und vervollkommen kann. Erst im himmlischen Jerusalem, der Hochzeitskammer des Königs, findet die endgültige Vermählung mit Gott als Bräutigam jeder einzelnen Seele statt.

Vorher ist der Mensch noch zwei Gefahren ausgesetzt: zum einen der Bitterkeit des Zweifels, ob er wirklich zu denjenigen erwählt ist, die aus der irdischen Kirche in das himmlische Jerusalem kommen<sup>2863</sup>, zum anderen dem

<sup>2861</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 270, 672-680 / PL 176, 966B: „Primum est fons baptismi hic positus et lavacrum regenerationis, in quo sordes praeteritorum criminum abluis. Deinde chrisma et oleum, in cuius unctione Spiritu sancto liniris. Post haec, delibuta et unctione laetitiae perfusa, ad mensam venis et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi, quo interius saginata atque refecta noxiam illam praeteritorum ieiuniorum maciem depellis et pristina plenitudine atque fortitudine reparata rursus quodammodo iuvenescis.“

<sup>2862</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 268,651 – 272,717 / PL 176, 965D-966D. Der Wechsel in der Anrede der Seele im Singular und im Plural wird vom Einbezug der Sakramente her verständlich. Zur Leidenschaft Hugos von St. Viktor für die individuelle Sicht im „Soliloquium“ vgl. Karfíková, De esse ad pulchrum esse, 359. Die Bewertung Karfíkovás, Hugo habe „zum Leitmotiv seiner Gedanken nicht die Heilsökonomie als ganze, sondern den Weg einer individuellen (seiner eigenen) Seele gewählt“, erscheint etwas überzogen. Hugo von St. Viktor beschreibt die einzelne Seele im „Soliloquium“ stets als Seele inmitten der Kirche und an vielen Stellen (im Plural) auch den Weg der Seelen der Erwählten als gemeinsamen Weg.

<sup>2863</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 266, 625-631 / PL 176, 965B u. ebd.; Sicard, 270, 689-690 / PL 176, 966C: „Scis utrumne adhuc aliquid horum perceperis?“

Schmutz der Sünde, in welchen er jederzeit wieder zurückfallen kann.<sup>2864</sup> Gegen beide Gefahren sind die bereits empfangenen Sakramente bleibend bedeutsam. Gegen den Zweifel, ob man zu den zum himmlischen Jerusalem Erwählten gehört und ob man auf dem Weg des Geschmücktwerdens für die himmlische Hochzeit wirklich das Nötige empfangen und in guten Werken und Tugenden genügend vorangeschritten ist, sind die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Eucharistie für Hugo von St. Viktor eine wichtige Vergewisserungsinstanz. Die zweifelnd fragende Seele kann sich nämlich angesichts der empfangenen Eingliederungssakramente sagen: Gewiß bin ich schon getauft! Gewiß habe ich schon die Salbung mit Chrisam empfangen! Gewiß habe ich bereits vom Tisch des Königs gegessen und getrunken!<sup>2865</sup>

Auch in seiner Auslegung von Ps 42 (41), 7 bekräftigt Hugo von St. Viktor die Bedeutung der Reue nicht nur für die Wiedererlangung der Taufgnade, sondern auch für die Erinnerung an die einst empfangene Taufe, durch die bereits die Trennung von der Gliedern des *diabolus* und die Gleichgestaltung mit Christus erfolgt ist.<sup>2866</sup> Die drei wichtigsten Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie, sind deshalb als Initiationssakramente zugleich auch eine Art Erinnerungsanker für Christen, die an ihrer Berufung zweifeln.<sup>2867</sup> Für den Fall, daß der Christ wieder in den Schmutz der Sünde zurückgefallen ist, bestehen die Sakramente weiterhin auch als Heilmittel fort. Da die Taufe und die Firmung sakramental nicht wiederholt werden können, müssen sie auf geistliche Weise erneuert werden: Zur Reinigung von einer neuerlichen Verunreinigung der Seele durch nach der Taufe begangene Sünden helfen die Tränen der Reue, durch welche die Seele von neuem abgewaschen wird. Gegen das Dahinschwinden der Salbung ist es die gute und gerechte Gottergebenheit, durch welche die Seele von neuem gesalbt wird.<sup>2868</sup> Im

<sup>2864</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270, 692 / PL 176, 966C: „Sed forte iterum polluta es ...“

<sup>2865</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 270, 690-692 / PL 176, 966C: „Certe in fonte abluta fuisti, certe crismatis unctionem percepisti, certe de mensa Regis eundem cibum comedisti et eundem potum bibisti.“ In PL 176, 966C fehlen die Worte „certe crismatis unctionem percepisti“, was womöglich erklärt, warum diese Stelle für die Zusammenfassung von Taufe, Firmung und Eucharistie als Initiationssakramente und „Erinnerungsanker“ bislang übersehen worden ist.

<sup>2866</sup> Vgl. Adnot. in Psalmos 51; PL 177, 616B-D: „In baptismo autem diabolus cum omnibus operibus et pompis eius anathematizavimus, et Christo conformes facti a membris diaboli separati sumus. ... De terra Jordanis eius memores sumus, quando ei eadem naturam, quam prius per aquam baptismi a peccato abluit, per paenitentiam nunc abluendam offerimus. De modico monte Hermonii eius memores sumus, quando precamur dona virtutum cum humilitate nobis restitui, quae prius nos ab eo accepisse meminimus.“

<sup>2867</sup> Von hierher fällt auch ein Licht auf das im Zusammenhang mit den ekklesialen Wirkungen der Eucharistie oben in Kap. 5.6.1.2. besprochene, für die Wirkung der Eucharistie nicht leicht zu deutende „per fidem ... Christo incorporamur“ (De sacramentis II, VIII, 5; Berndt, 404, 6 / PL 176, 465B). Das Wachsen im Glauben läßt sich im Sinne Hugos von St. Viktor nicht nur als Vermehrung des Glaubenswissens, sondern auch als Zunehmen an Willensstärke (der „voluntas credendi“) durch beständige Vergewisserung der Erinnerung an Taufe und Firmung verstehen.

<sup>2868</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270, 692-694 / PL 176, 966CD: „Habes lacrimas, quibus iterum te abluas. Iterum unctio emarcuit in te, per bonam et piam devotionem iterum te ungas.“ Vgl. Adnot. in Psalmos 51; PL 177, 616A: „Quae ergo adhibenda sunt remedia contra recidivum peccati? Baptizari iterum non possumus, et tamen vice baptismatis contra quotidiana peccata quotidianum fontem lacrymarum habemus.“

Unterschied zur Taufe und zur Firmung, die nur auf geistliche Weise erneuert werden können, kann die Eucharistie auch sakramental neuerlich empfangen werden, indem der geistlich erneuerte Mensch jeweils wieder an den Tisch des Königs zurückkehrt.<sup>2869</sup>

So wird die durch Taufe, Firmung und Eucharistie einmal erfolgte und danach immer wieder, teils geistlich, teils sakramental erneuerte Eingliederung in die Kirche kraft der Erinnerung und kraft des Empfangs der Eucharistie für den so eingegliederten und jeweils neu gestärkten Menschen zur fortschreitenden Erfahrung des Heilswillens Gottes, der seine Geliebten nicht im Stich läßt, der ihnen mit großer Geduld immer wieder auf den Weg zum himmlischen Jerusalem zurück hilft, sofern sie nur wollen, und der ihnen so immer neue Liebesbeweise und schließlich sein Heil (*salus*) zuteil werden läßt.<sup>2870</sup>

### 6.3. Folgerungen für eine ökumenische Sakramententheologie und -praxis

Da die Lehre Hugos von St. Viktor über die Ordnung der Sakramente und über die Definition und Abgrenzung der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* als bedeutenden Abschnitt in der Entwicklung der christlichen Sakramententheologie überhaupt zu deuten ist, bieten sich ihre Ergebnisse und ihre Argumentation, womöglich sogar ihre Begrifflichkeit, für eine Rezeption in einer ökumenischen Theologie an, die heute nach einem Begriff der *sacramenta maiora* sucht, um durch Differenzierungen in der Ordnung der Sakramente ökumenische Differenzen bezüglich ihrer Zahl und Gewichtung, ihrer Wirkung und Bedeutung bewerten zu können. Dabei bietet sich der Begriff der *sacramenta maiora* als Ausgangspunkt an. Wenn der Fokus der Frage, was einen Begriff der *sacramenta maiora* heute ausmachen kann, darauf gerichtet ist, zuerst die Frage nach dem *salus*, dem Heil, zu stellen, wird man durch die formale und materiale Rezeption des Begriffs der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* und der Sonderstellung des „Sakraments“ der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor zu wenigstens drei Folgerungen gelangen, die für eine ökumenische Sakramententheologie fruchtbar sein können:

Zunächst bietet der Begriff der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* die Möglichkeit, die Lehre des Konzils von Trient über die unterschiedliche Dignität der sieben Sakramente<sup>2871</sup> formal dahingehend weiterzuführen, daß über eine Bestimmung der Heilswirksamkeit und Heilsnotwendigkeit der einzelnen

<sup>2869</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270, 694-696 / PL 176, 966D: „Iterum ieiunio diuturno confecta es, iterum lacrimis abluta, et piae contritionis unctione renovata, ad refectionem tuam redeas.“

<sup>2870</sup> Vgl. ebd.; Sicard, 270,696 – 272,701 / PL 176, 966D: „Vide quam pia dispensatione tibi ubique concurratur. Non habuisti et datum est tibi, perdidisti et restauratur tibi, nusquam derelinqueris, ut scias, quantum ille te diligit, a quo amaris; non vult te perdere et ideo tanta patientia expectat, et concedit pie, negligenter totiens amissa iterum atque iterum, si tu volueris, reparare.“

<sup>2871</sup> Vgl. DH 1603.

Sakramente eine klare und sinnvolle Unterscheidung von *sacramenta maiora* und *sacramenta minora* zu erreichen ist. Die in dem Wort *principaliter* enthaltene Ordnungsvorstellung ist auf die Frage nach dem Heil (*salus*) als Ordnungskriterium verwiesen. Unter der Voraussetzung, daß in bestimmten Sakramenten, wie Hugo von St. Viktor feststellt, tatsächlich das Heil besteht und empfangen wird, ist ein bedeutenderes Kriterium als dieses kaum denkbar und deshalb primär anzuwenden.

Inhaltlich wird eine solche Unterscheidung zur Zuordnung von Taufe, Firmung und Eucharistie als *sacramenta maiora* führen. Die Firmung den *sacramenta minora* zuordnen zu wollen, und sie nur „auf bestimmte Lebens- und Glaubenssituationen des Einzelnen wie der ganzen Kirche“<sup>2872</sup> zu beziehen, mag zwar der Spendepraxis, der katechetischen Vermittlung und bisweilen ihrem Sitz im Leben des Einzelnen wie der Kirche, sowohl heute als auch zur Zeit Hugos von St. Viktor, entsprechen, nicht aber ihrer Heilsbedeutung als Stärkung zum Feststehen in der Kirche und zum je persönlichen Kampf gegen die *infirmetas* des von den Folgen der Sünde gezeichneten Menschen. Wenn, nach Hugo von St. Viktor, der aus dem Bad der Wiedergeburt gestiegene Christ rechtzeitig durch die Firmung nicht nur zum Feststehen in der Kirche und gegen die Sünde gestärkt werden muß, sondern mit dem Heiligen Geist gesalbt und benetzt und mit Freudenöl überschüttet werden soll, bevor er zum Tisch des Herrn geht und die Nahrung des Leibes und Blutes Christi empfängt<sup>2873</sup>, ist nicht nur die allzu leichtfertige Hintanstellung der Firmung hinter Taufe und Eucharistie, gar ihre Einsortierung unter einen Begriff der *sacramenta minora* zu revidieren, sondern auch die Spendepraxis und das Firmalter unter dem Gesichtspunkt des *salus* immer wieder zu überprüfen.

Die besondere Stellung der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor als Taufe der Kirche aus Stein zur Ermöglichung der Taufe der Menschen und somit als in besonderer Weise gemeindebildendes *sacramentum sacramenti* lenkt den Blick auf die Kirche als Ursakrament und die *unitas ecclesiae* als ein Ziel aller drei *sacramenta, in quibus principaliter salus constat*.<sup>2874</sup> Obwohl eine besondere Bedeutung der Kirchweihe in der Ermöglichung der Taufe liegt und somit eine besondere Bedeutung den Kirchen mit Taufstein, den Pfarrkirchen vor allem, zukommt, spielt die reiche Symbolik des Kirchweihritus und dessen geistliche Deutung im liturgischen Leben der Pfarrgemeinden praktisch keine Rolle. Eine Kirchweihe wird von vielen Getauften kaum je erlebt und – anders als die Taufe oder die Weihe in Form der Erneuerung des Tauf- oder Weiheversprechens – auch nicht gemeinschaftlich und rituell erneuert oder vergegenwärtigt, weshalb man die Frage nach einem entsprechenden Ritus zur Feier des Kirchweihfestes ebenso als Desiderat formulieren kann wie auch eine entsprechende Thematisierung bei der Taufwasserweihe in der Feier der Osternacht.

<sup>2872</sup> Die Deutschen Bischöfe, Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communion sanctorum“ 11 März 2003, 21.

<sup>2873</sup> Vgl. Soliloquium; Sicard, 270, 667-672 / PL 176, 966A.

<sup>2874</sup> Vgl. Neuheuser, Ritus und Theologie der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor, 280.

#### 6.4. Sakramententheologie und Heilsgeschichte

Was bei der Untersuchung der *sacramenta in quibus principaliter salus constat* bei Hugo von St. Viktor nebenbei immer wieder zur Sprache kam und sich latent durch die ganze Arbeit zog, soll zum Schluß noch kurz zur Sprache kommen: die großartige Verbindung von Sakramententheologie und Heilsgeschichte, die sich bei Hugo von St. Viktor immer wieder in einer ekklesial geerdeten Mystik vertieft, ohne sich zu verirren oder zu verlieren. Die Grundlegung der Sakramentenlehre in der Heilsgeschichte, ferner die heilsgeschichtliche Behandlung der einzelnen Sakramente ebenso wie die Zentrierung der Wirkmächtigkeit der Sakramente im Christusereignis lassen bei Hugo von St. Viktor eine in sich stimmige Sakramententheologie aufscheinen, die nach der Aufklärung, welche den, wie G.E. Lessing es formulierte, „zufälligen Geschichtswahrheiten“ keine soteriologische Bedeutung mehr zuerkannte<sup>2875</sup>, im 20. Jahrhundert in der sog. Mysterientheologie wieder aufgegriffen wurde, nachdem man in anthropologischer Perspektive neu sah, daß die Geschichtlichkeit des Heils ihre transzendente Korrespondenz und Voraussetzung in der Geschichtlichkeit des Menschen selbst hat und daß deshalb gerade eine heilsgeschichtliche Sakramententheologie mit der transzendentalen Struktur menschlichen Daseins konform geht.<sup>2876</sup>

Wenn man bedenkt, wie epochal man es im 20. Jahrhundert empfand, als Liturgiker wie O. Casel die Theologie der Sakramente und der Liturgie neu zu Bewußtsein brachten, indem sie die Liturgie der Sakramente als „Kultmysterium“ im Sinne der „Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“<sup>2877</sup> verständlich machten, wie sie das Mysterium als die vom Menschen nie adäquat einzuholende Wirklichkeit Gottes selbst und Christus als Ur-Mysterium verstanden und wie sie die Liturgie der Sakramente dadurch auch aus dem Korsett der Rubrizistik und Kanonistik befreiten<sup>2878</sup>, so fühlt man sich unwillkürlich an Hugo von St. Viktor erinnert, der als *doctor sacramentorum* durch seine grundlegend und durchgängig heilsgeschichtliche und im rechten Maß geistlich allegorisierende Sakramententheologie bereits im 12. Jahrhundert mit nachhaltiger Wirkung auch dafür gesorgt hatte, daß die spätere scholastische Sakramentenlehre bei aller zeitbedingten Spitzfindigkeit nie nur rubrizistisch oder bloß juridisch, sondern im besten Sinne christologisch blieb. Von daher ist die Sakramententheologie Hugos von St. Viktor gerade heute geeignet, das Wesen der wesentlichen Sakramente – auch in der Rezeption folgender Zitate - neu zu erschließen und zu vertiefen.

<sup>2875</sup> Vgl. Betz, Die Gegenwart der Heilstat Christi, 1824.

<sup>2876</sup> Vgl. ebd., 1825.

<sup>2877</sup> Casel, Das christliche Kultmysterium, 79.

<sup>2878</sup> Vgl. Betz, Die Gegenwart der Heilstat Christi, 1807.

*In baptismo – similiter ut in circumcissione – remissio peccatorum percipitur;  
iustificatis postea aditus patriae caelestis panditur.*

*A Christo Christianus nominatur,  
ut ab uncto sit unctus.*

*Quid factum est de corpore Christi, postquam illud sumpsi:  
Christus de ore ad cor transit.*

*Home sine sacramentis salvari non potest,  
sed Deus sine his salvare potest.<sup>2879</sup>*

---

<sup>2879</sup> Vgl. zu diesen Zitaten: De sacramentis II, VI, 3; Berndt, 381, 17-20 / PL 176, 448C. De sacramentis II, VII, 1; Berndt, 397, 14-15 / PL 176, 459D. De sacramentis II, VIII, 13; Berndt, 410, 5-6.25 / PL 176, 471A. De sacramentis I, IX, 5; Berndt, 217, 10 / PL 176, 323D.

## 7. Summarium

Im folgenden soll abschließend der wissenschaftliche Ertrag dieser Untersuchung dadurch zusammenfassend dargestellt werden, daß die wichtigsten Grundzüge der Tauf-, Firm- und Eucharistielehre Hugos von St. Viktor summarisch herausgestellt werden. Dabei werden nur diejenigen Themen berücksichtigt, zu welchen diese Arbeit einen Beitrag zur Forschung zu leisten versuchte oder bezüglich welcher Korrekturen am bisherigen Erkenntnisstand vorgenommen werden müßten, unabhängig davon, ob diese Themen in vorliegender Untersuchung zentral oder am Rande behandelt wurden. Die dogmengeschichtliche Diskussion soll einbezogen werden, wo der Beitrag dieser Arbeit erheblich ist. Zur Darstellung des wesentlichen Ertrages muß freilich eine thesenartige Darstellung genügen, die zwar so ausführlich sein soll, daß sich das Summarium auch als kurzer Durchgang durch diese Arbeit eignet, jedoch so knapp, daß die Thesen nicht nochmals vom mediävistischen Dickicht umschlungen werden. Zum Nachweis der durchlaufend nummerierten Thesen wird nach sinnvollen Abschnitten in den Anmerkungen auf die entsprechenden Kapitel und Unterkapitel dieser Arbeit verwiesen.

### 7.1. Zwei Thesen zur allgemeinen Sakramentenlehre

1. Die gesamte Theologie Hugos von St. Viktor ist in besonderer Weise heilsgeschichtlich und christozentrisch geprägt. Das Ereignis der Inkarnation sowie des Kreuzestodes und der Auferstehung sind die Kulminationspunkte des *opus restaurationis* als des großen heilsgeschichtlichen Vorgangs der Zurückführung des in Sünde gefallenen Menschengeschlechts zum Schöpfer, welcher sich in diesem Heilswerk als Erlöser erweist. Die Inkarnation als unüberbietbarer Akt der Demut Gottes hat den Ausgang der Heilsgeschichte, der vorher noch offen war, ein für allemal zum Heil hin festgelegt und die Sündenschuld der Menschheit getilgt. Durch das Kreuzesopfer wurde auch die Sündenstrafe weggenommen und der Weg des Sünders zum barmherzigen und gerechten Gott eröffnet. Diese von Anselm von Canterbury geprägte Erlösungslehre hat Hugo von St. Viktor vor allem durch die Betonung der Freiheit des Willens Christi akzentuiert.<sup>2880</sup>

Die wichtigsten Elemente dieser heilsgeschichtlichen Christologie Hugos von St. Viktor kehren im Bereich der Sakramententheologie besonders in der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe und in den christologischen Ausführungen zur Eucharistie wieder. Zwar liegt in allen Sakramenten eine heilsame Kraft, wenn sie im Gehorsam gegenüber Gott, der sie eingesetzt hat, empfangen werden, und indem sie dem Empfänger eine geistliche Gnade vermitteln. Unüberbietbar gilt dies jedoch von den Sakramenten der Zeit der Gnade, vermittels derer auch die Heilszeichen

---

<sup>2880</sup> Vgl. Kap. 2.1.1. und 2.1.2.



früherer Zeiten geheiligt werden, und unter denen die *sacramenta, in quibus principaliter constat* herausragen.

Hugo von St. Viktor vermeidet es zwar, Festlegungen darüber zu treffen, wie viele Menschen in den einzelnen Zeiten der Heilsgeschichte vor und nach Christus tatsächlich zum Heil gelangt sind oder gelangen, er betont aber, daß es zu allen Zeiten, seit Beginn der Menschheit, Menschen der Gnade gab, die zu je ihrer Zeit auch Sakramente empfangen konnten, die sie zum Heil führten, indem diese Sakramente sie von den Folgen der Erbsünde zu heilen vermochten. Zu allen Zeiten gab und gibt es Sakramente, die ihre Gnadenwirkung stets von Christus her empfangen, auch wenn sie sich hinsichtlich ihres Verpflichtungsgrades, ihrer Zeichenhaftigkeit und ihrer Heilsnotwendigkeit unterscheiden und einander in der Heilsgeschichte abgelöst haben. Zusammengehalten werden die Sakramente in der gesamten Heilsgeschichte durch ihre christologische Herkunft und Ausrichtung, insofern alle Menschen durch Christus, der ganz mit dem Vater eins war, mit Gott geeint werden können. Deshalb nennt Hugo von St. Viktor alle Menschen, die zu welcher Zeit der Heilsgeschichte auch immer als Menschen der Gnade gelebt und zum Heil gefunden haben, der *familia Christi* zugehörig, ja er nennt sie „Christen, zwar nicht dem Namen, wohl aber der Sache nach“. Für die Sakramente der unterschiedlichen Zeiten der Heilsgeschichte, ja sogar innerhalb der Zeit der Gnade differenziert Hugo von St. Viktor zwar eine qualitativ unterschiedliche Wirkkraft, sogar innerhalb der *sacramenta maiora*, etwa zwischen Taufe und Firmung, jedoch nur dem Grad, nicht dem Wesen nach, da er die zum Heil notwendige, wesentliche Heiligungswirkung auch für die Sakramente der Zeiten vor Christus, gegen viele Theologen seiner Zeit, mit einem Nachdruck vertritt, der in seinem Gesamtwerk als zunehmend und sich festigend nachgewiesen werden kann.<sup>2881</sup>

Die Zeichenhaftigkeit der Sakramente hat Hugo von St. Viktor maßgeblich in Rezeption der Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita erarbeitet. Nicht nur seine Illuminationslehre und Partizipationstheorie, wesentliche Gedanken seiner Anthropologie und Trinitätslehre, sondern auch seine Erkenntnislehre sind davon beeinflusst. Letztere hat Hugo von St. Viktor in Form seiner Drei-Augen-Lehre dahingehend ausgearbeitet, daß die Seele durch ihr nach dem Sündenfall einzig ungetrübtes Auge, das Auge des Fleisches, vermittels sinnlicher Wahrnehmung und vermittels der menschlichen Vorstellungskraft also, zu den höheren Wirklichkeiten aufsteigen muß und auf diese Weise zu Wissen und Weisheit findet. Gerade die einfachen und niedrigen Bilder und Zeichen der Schöpfung werden dem Menschen so zu Wegweisern und Hilsmitteln, um die unsichtbaren Wahrheiten, die sie abbilden, im Glauben annehmen zu können. Deshalb nehmen die Sakramente innerhalb der Stufenleiter der Zeichen einen relativ niedrigen Rang ein, um dem

---

<sup>2881</sup> Vgl. Kap. 2.1.3.

Menschen durch ihren Empfang einen heilspädagogischen Aufstieg zum Glauben und zur Liebe und so zum Heil zu ermöglichen.<sup>2882</sup>

In einer für seine Zeit präzisen „allgemeinen Sakramentenlehre“ hat Hugo von St. Viktor Sinn, Inhalt und Zweck der Sakramente definiert. Bedeutsam sind seine Betonung eines materiellen Elementes als Sakramentsmaterie und die Unabdingbarkeit göttlicher Einsetzung, welche bis auf die Form der Feier durchschlägt. Im Bezug auf die Frage nach den Wirkungen der Sakramente ist seine Leitidee von den Sakramenten als Gnadengefäßen zu berücksichtigen.<sup>2883</sup>

2. Was die Festlegung einer Zahl der Sakramente angeht, trägt Hugo von St. Viktor zur Ordnung jenes Chaos bei, das zu Beginn des 12. Jahrhunderts darin bestand, daß sich nicht nur für fast jede Zahl zwischen zwei und zwölf Sakramenten Vertreter finden ließen, sondern auch eine kaum überschaubare Uneinigkeit darüber bestand, welche einzelnen Sakramente unter die jeweils vorgeschlagene Zahl zu rechnen seien. Allen theologischen Meinungen und Schulen gemeinsam war nur dies, daß die Taufe in keiner Aufzählung fehlte.

Hugo von St. Viktor entwickelte Einteilungskriterien für die Sakramente unter Berücksichtigung aller Zeiten der Heilsgeschichte. Für die Zeit des Naturgesetzes unterscheidet er drei Arten von Sakramenten: den Zehnt, die Speiseopfer und die Tieropfer. In der Zeit des geschriebenen Gesetzes herrscht wiederum eine Dreiteilung: neben Sakramenten, die zur „Übung“ und solchen, die zur „Vorbereitung“ dienen, gibt es seit der Einsetzung der Beschneidung erstmals auch ein Sakrament, das nicht nur zum Heil (*ad remedium*) und zur Heiligung, sondern auch heilsnotwendig (*ad necessitatem*) eingesetzt ist. Aus dieser Dreiteilung entwickelt Hugo von St. Viktor seine dreiteilige Einteilung der Sakramente in der Zeit der Gnade, also der christlichen Zeit. In ihr ragt eine höchste Gruppe von Sakramenten hervor, die er Sakramente nennt, in denen vornehmlich das Heil besteht und empfangen wird: *sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur*. Ohne eine abschließende Aufzählung erkennen zu lassen, führt Hugo von St. Viktor Taufe und Eucharistie zur Illustration dieser Definition an. Von dieser ersten Gruppe, die man im Sinne Hugos von St. Viktor auch *sacramenta principalia* nennen könnte, hebt er eine zweite Gruppe ab, die zur religiösen Übung und Vervollkommnung dienen, die kleineren Sakramente (*sacramenta minora* bzw. *sacramenta ad exercitationem*), in denen das Heil nicht vornehmlich besteht. Die dritte Gruppe umfaßt Sakramente, die zur Vorbereitung anderer dienen wie etwa die Weihe von Personen, die andere Sakramente vollziehen, oder die Segnung von Dingen, mit denen andere Sakramente vollzogen werden. Auch sie sind letztlich nicht unmittelbar zum Heil notwendig.

---

<sup>2882</sup> Vgl. Kap. 2.2.

<sup>2883</sup> Vgl. Kap. 2.3.

Im Grunde stellt Hugo von St. Viktor zwei Arten von Definitionen nebeneinander. Die erste unterscheidet die kleineren von den größeren Sakramenten (*sacramenta minora – sacramenta maiora*); die andere teilt die Sakramente ein in heilsnotwendige, ausübende und vorbereitende Sakramente. Von diesen beiden Definitionen muß eine andere Dreiteilung unterschieden werden, mit der Hugo von St. Viktor die drei Elemente des menschlichen Heilsweges vorstellt, der im Glauben, in den Sakramenten und in guten Werken besteht. Diese Unterscheidung wurde in der Literatur oftmals nicht oder nicht deutlich vollzogen.

Eine bislang nicht geklärte Frage bestand darin, welche Sakramente Hugo von St. Viktor in der Zeit nach der Inkarnation zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* zählt. Während die einschlägige Literatur seit A. Liebner häufig die Kirchweihe, die Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk *De sacramentis* vor der Taufe behandelt, unter die *sacramenta principalia* subsumierte, wurde die Firmung bisweilen unberücksichtigt gelassen. Mit guten Gründen konnte aber nachgewiesen werden, daß Hugo von St. Viktor die Firmung neben Taufe und Eucharistie zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* rechnet. Die Kirchweihe betrachtet er als ein Sakrament eigener Art, insofern sie die Taufe der Kirche darstellt, in der wiederum getauft wird. Auch wenn die Sonderstellung der Kirchweihe als Vorbereitung und zugleich als Bild der Taufe bei Hugo von St. Viktor nicht zu verkennen ist, kann ihre Zugehörigkeit zu den *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* im Sinne Hugos von St. Viktor doch mit großer Sicherheit verneint werden.<sup>2884</sup>

## 7.2. Dreißig Thesen zur Theologie der Taufe

3. Die wichtigste Quellen der Tauftheologie Hugos von St. Viktor ist zweifellos der ausführliche Tauftraktat in seinem Hauptwerk *De sacramentis*. Daneben finden sich eigene Abschnitte über die Taufe in seinem frühen *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* und in seinem Werk *De arca Noe morali*. Die in älterer Literatur zum Teil noch herangezogenen Aussagen über die Taufe in der *Summa sententiarum* und in den *Quaestiones in epistulas Pauli* sind für Hugos Tauftheologie wertlos, weil sicher unecht. Neben den genannten Primärquellen ist ein Brief Bernhards von Clairvaux an Hugo von St. Viktor über die Taufe bedeutsam, in dem Bernhard auf Fragen Hugos, welche nicht überliefert sind, geantwortet hat.<sup>2885</sup>

4. Die definatorische Frage, was das Wort *baptisma* oder *baptismus* eigentlich bedeute, beantwortet Hugo von St. Viktor in enger Auslegung Augustinus': die

---

<sup>2884</sup> Vgl. Kap. 2.4.

<sup>2885</sup> Vgl. Kap. 3.1.

Taufe ist das „durch das Wort Gottes geheiligte Wasser für die Abwaschung der Vergehen“. Auffällig ist die Betonung der Bedeutung des Wortes Gottes, durch welches das Wasser die Kraft erhält, Sünden abzuwaschen, denn, so Hugo von St. Viktor, „wie das Wasser den Schmutz des Leibes abwäscht, so reinigt die Gnade des Heiligen Geistes den Schmutz der Seele“. Beim Vergleich der Beschneidung mit der Taufe kommt Hugo von St. Viktor deshalb zu dem Schluß, daß das, was an der Taufe mehr oder besser ist als an der Beschneidung, nicht aus der Taufe (*ex baptismo non*) sondern aus der Kraft des Leidens Christi kommt, wobei hier aber – in der Literatur oft unberücksichtigt – mit *baptismo* das bloße Element des Wassers, nicht das Sakrament als Ganzes gemeint ist. Hugo von St. Viktor setzt also nicht das *sacramentum baptismi*, sondern nur das Wort *baptismus* mit dem bloßen Taufwasser gleich, welches erst durch das hinzutretende Wort zum Sakrament wird. Unhaltbar ist deshalb die These von N. Häring, „seit Hugo von St. Viktor konnte man das Taufwasser als *sacramentum* definieren“. Freilich konnte sich die Verengung des Begriffes *baptismus* auf das Element der Taufe nicht durchsetzen, so daß Hugos Ansatz episodisch blieb.<sup>2886</sup>

5. Das Sakrament der Taufe steht am Schluß der drei Zeiten der Heilsgeschichte, welche alle jeweils ein Sakrament aufzuweisen hatten, durch welches die Schuld getilgt werden konnte. Nach der Zeit des Naturgesetzes, in der diese Wirkung dem Zehnten zukam, einem vergleichsweise dunklen Zeichen (*obscurum signum*), und nach der Zeit des geschriebenen Gesetzes, in der die Rechtfertigungsgnade mit dem Zeichen der Beschneidung deutlicher zum Ausdruck kam, indem die Beschneidung am Fleisch das Wegnehmen der durch das Fleisch zugefügten Schuld bezeichnete, folgte schließlich die Taufe, deren vollständiges Bad am vollkommensten die vollständige Rechtfertigung bezeichnet. Die Bezeichnung *lavacrum aquae totum purgans* läßt daran denken, daß Hugo von St. Viktor bei der Taufe an eine Spendung durch vollständiges Untertauchen denkt.<sup>2887</sup>

6. Die vollkommene Sakramentsdefinition (*plenior et perfectior diffinitio sacramenti*), die Hugo von St. Viktor im Sakramententraktat seines Hauptwerkes vorgenommen hat, betont die Kategorie der göttlichen Einsetzung des Sakramentes. Im Tauftraktat wendet Hugo von St. Viktor diese Definition erstmals in seinem Hauptwerk *De sacramentis* auf ein einzelnes Sakrament an. Im trinitarischen Taufbefehl in Mt 28,19 sieht er das göttliche Einsetzungswort. Wie Gott als Schöpfer bestimmte Elemente so geschaffen hat, daß sie als sakramentales Zeichen geeignet sind, im Falle der Taufe das Wasser, so hat er als der in die Welt gekommene Erlöser das sichtbare Wasser dazu eingesetzt, daß vermittels seiner und durch die unsichtbare Gnade die Reinigung der Seelen geschieht.

---

<sup>2886</sup> Vgl. Kap. 3.2.1 – 3.2.2.

<sup>2887</sup> Vgl. Kap. 3.2.3.

Deshalb war die Johannestaufe kein heilswirksames Sakrament. Sie wurde, glaubt Hugo von St. Viktor, mit der Formel *in nomine venturi* gespendet, und wies nur auf „den Kommenden“ hin, der in Jesus Christus, dem Sohn Gottes, kam. Hugo von St. Viktor schreibt die Einsetzung der Taufe dem Sohn zu, wie dem Vater die Schöpfung und dem Heiligen Geist die Heiligung zukommt. Trotz des menschlichen Sakramentenspenders, den Hugo von St. Viktor freilich nie als *dispensator*, sondern stets nur als *minister* bezeichnet, ist der dreifaltige Gott der Urheber des Sakramentes, seiner Geltung und seiner heiligenden Wirkung.

Der Name des dreifaltigen Gottes, „in“ dem die Taufe gespendet wird, ist nicht identisch mit dem Ausgesprochenwerden dieses Namens durch die menschliche Stimme, sondern ist letztlich durch den Glauben an ihn bekannt, so daß die Formel „*In nomine ...*“ bedeutungsgleich ist mit „*In fide ...*“. Da das im Aussprechen der Taufformel zum Ausdruck kommende trinitarische Glaubensbekenntnis wichtiger ist als das Aussprechen selbst, kann die Taufe, etwa im Falle eines stummen Spenders, zur Not auch ohne das Hervorbringen hörbarer Worte *cum sola fide* gespendet werden. Hugo von St. Viktor ist überzeugt: Christus habe bei der Einsetzung der Taufe nicht gelehrt, was zu sagen ist, sondern gezeigt, was zu glauben ist.<sup>2888</sup>

7. Das erste im strengen Sinne - das heißt: nicht ohne Not ersetzbare - heilsnotwendige Sakrament vor Christus ist das Sakrament der Beschneidung. Die Beschneidung der Männer im Volk Israel, welche auch Jesus empfing, hat in besonderer Weise die Taufe vorbereitet, denn mit dem Gebot der Beschneidung war erstmals in der Heilsgeschichte ein Sakrament von Gott in der Weise vorgeschrieben, daß der schuldhafte Nichtempfang den Betreffenden aus dem Volk Gottes und somit vom Heil ausschloß. Vorher genügte zur Rechtfertigung allein der Glaube, der freilich durch Zeichen, etwa den Zehnten, zum Ausdruck gebracht werden konnte und sollte. Für die Menschen außerhalb Israels und für die weiblichen Mitglieder des Volkes Israel galt dies nach der Einsetzung der Beschneidung weiterhin bis zur Einsetzung der Taufe. Für die männlichen Israeliten war mit dem Gebot der Beschneidung aber die Zeit beendet, in der Sakramente, Opfer und heilige Handlungen von Gott nur im Sinne eines guten Rates oder guter Gewohnheit vorgeschlagen waren. Erstmals gab es ein im strengen Sinne heilsnotwendiges Sakrament, bei dessen Nichtempfang dem Betreffenden das Unheil angedroht ist. Mit der Inkarnation dauert diese Zeit nicht nur fort, die Unheilsdrohungen werden sogar noch weitaus schrecklicher. Dafür wird aber der Empfang des heilsnotwendigen Sakramentes einfacher.

Mit den anderen Sakramenten vor Christus hat die Beschneidung gemeinsam, daß sie die Gnade nicht vollständig und sofort, sondern in Form eines Versprechens schenkt, das erst mit dem stellvertretenden Leiden Christi eingelöst

---

<sup>2888</sup> Vgl. Kap. 3.2.4.

werden konnte. Erst mit der Himmelfahrt Christi wurde den Gerechten der bis dahin vergangenen Zeiten die Tür zum Himmelreich aufgetan. Im Unterschied zur Taufe gewährte die Beschneidung die Heilsgnade „mit Aufschub“.

Weil mit der allmählichen Zunahme der durch die Sakramente vermittelten Gnadenwirkung sinnvollerweise auch die Deutlichkeit der Zeichen und die mit ihnen verbundene Wahrheitserkenntnis zunahm, wurden die Opfer als *umbra veritatis* durch die Beschneidung abgelöst, welche bereits ein *imago veritatis* darstellte. Das Sakrament der Beschneidung bezeichnet die *res sacramenti* der Wegnahme der Ungerechtigkeit in der Seele und ist, da sie am achten Tag vorgenommen wurde, schon ein Zeichen für den Tag der Auferstehung, an dem die Folgen der Erbsünde vom Leib weggenommen werden. Für Hugo von St. Viktor besteht kein Zweifel, daß die Beschneidung ihre entscheidende Heilswirkung, nämlich die Wegnahme der Erbschuld und jeder aktuellen Sünde, mit der Taufe ohne Unterschied gemeinsam hat, wie bereits A. Landgraf gegen H. Weisweiler richtig festgehalten hat. Dies ließ sich aus weiteren, von A. Landgraf nicht angeführten Stellen eindeutig zeigen. Auch fügte die Beschneidung die Beschnittenen schon vor der Ankunft Christi dem Leib Christi ein. Die Klarheit der diesbezüglichen Argumentation Hugos von St. Viktor nimmt von seinen Frühwerken bis hin zum Hauptwerk *De sacramentis* erkennbar zu.<sup>2889</sup>

Die von R. Moore übernommene These M.-D. Chenus, die christliche Theologie des 12. Jahrhunderts sei durch lange Ausführungen über die Beschneidung überladen worden, wodurch der christliche Sinn der Taufe aus der Balance geraten sei und eine Rejudaisierung der christlichen Sakramententheologie stattgefunden habe, trifft für Hugo von St. Viktor nicht zu. Im Gegenteil: Hugo von St. Viktor hat durch die Darstellung der Beschneidung und ihres Vergleichs mit der Taufe gerade den kontinuierlichen Fortschritt der gesamt menschlichen Heilsgeschichte in Bezug auf die Sakramente herausgestellt. Die Geschichte Israels bis zur Inkarnation wird von Hugo von St. Viktor stets mehr einbeziehend als abgrenzend behandelt.<sup>2890</sup>

8. Daß die Sakramente der Zeit der Gnade *medicamenta perfecta* sind, läßt sich besonders daran erkennen, daß sie das Heil nicht nur zusichern, sondern ohne Aufschub gewähren. Die Frage nach der Notwendigkeit des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe präzisiert Hugo von St. Viktor, indem er sagt, die Beschneidung sei „abgeschafft oder umgewandelt“ (*ablata sit vel mutata*) worden. In seiner Antwort wird deutlich, daß Hugo von St. Viktor mehr den Gedanken der Umwandlung als den der Abschaffung, sprich die heilsgeschichtliche Kontinuität, betont, denn das eigentlich Größere der Taufe besteht darin, daß sie das Christus-

---

<sup>2889</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.1.

<sup>2890</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.2.

Ereignis als Ursache jeglichen Heils eben durch ein neues, von Christus eingesetztes Sakrament kennzeichnet.

Die Hervorhebung der heilsgeschichtlichen Zäsur im Hinblick auf das Christus-Ereignis ist der soteriologisch-heilsgeschichtliche Grund für die Verwandlung der Beschneidung in die Taufe. Andere angeführte Gründe, wie etwa die angenehmere Art der Sakramentspendung, treten demgegenüber zurück. Auch der Gedanke, daß bei der Taufe – im Gegensatz zur Beschneidung – die weiblichen Gläubigen als Sakramentsempfängerinnen berücksichtigt sind, spielt in Hugos Argumentation keine Rolle. Entscheidend für die Einführung der Taufe und die Abschaffung der Beschneidung ist die heilsgeschichtliche Zäsur der *passio Christi* als Ursache jeglichen Heils. Die bei Hugo von St. Viktor durchgängige Idee des heilsgeschichtlichen Fortschritts tritt hier deutlich hervor.<sup>2891</sup>

9. Die heilsgeschichtliche Frage nach dem Zeitpunkt der Einsetzung der Taufe hat Hugo von St. Viktor so beschäftigt, daß er sich dazu brieflich den Rat Bernhards von Clairvaux eingeholt hat. Bernhard legt sich in seiner Antwort an Hugo von St. Viktor zwar nicht gänzlich fest, was den genauen Zeitpunkt der Einsetzung der Taufe betrifft, macht jedoch unmißverständlich klar, daß für die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe für jeden einzelnen derjenige Zeitpunkt entscheidend ist, an dem er selbst Kenntnis vom Gebot der Taufe erlangt hat; andernfalls wäre die Zeit, in der Jesus auf Erden lebte, die unseligste aller Zeiten gewesen, weil das neue, heilbringende Sakrament den meisten Menschen nicht zur Hilfe gekommen wäre, da sie noch keine Kenntnis davon haben konnten, es ihnen vielmehr Unheil und Verdammnis gebracht hätte.

Die auf das Individuum abzielende Aussage Bernhards ist auch bei Hugo von St. Viktor zu finden. Womöglich hat sie ihn in seiner Ansicht bestärkt, daß für die Frage, wann die Taufe eingesetzt worden sei, nicht ein Zeitpunkt, sondern ein integrativer Zeitraum anzunehmen ist. Unbeschadet seiner Ansicht, daß in Mt 28,19 die von Christus gegebene Einsetzungsformel vorliegt, lehrt Hugo von St. Viktor eine in sich weiter differenzierte, dreistufige Einsetzung der Taufe: die Zeit der Beschneidung ohne Taufe, die Zeit, in der beide nebeneinander liefen, nämlich von der Johannestaufe bis zur universalen Predigt des Evangeliums, und die Zeit, in der ausschließlich die Taufe zum Heil empfangen wird.<sup>2892</sup>

10. Aus der Idee der Allmählichkeit des Überganges von der Beschneidung zur Taufe hat Hugo von St. Viktor eine Grundregel der Gestaltwerdung von Sakrament und Liturgie überhaupt entwickelt, welche hervorgehoben zu werden verdient. Vom konkreten Beispiel ausgehend entwickelt Hugo von St. Viktor Prinzipien für Reformen im Bereich der Liturgie und der Sakramente. Vom Gedanken ausgehend,

---

<sup>2891</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.2.

<sup>2892</sup> Vgl. Kap. 3.3.2.

daß in der Heilsgeschichte die Wahrheitserkenntnis zunimmt und deshalb die Klarheit und Erklärungsmächtigkeit der verwendeten Zeichen ebenfalls zunehmen sollen, erscheinen solche Veränderungen – „Liturgiereformen“ also - grundsätzlich als sinnvoll. Heilsgeschichtlicher Fortschritt ist der Grund für die Notwendigkeit, die Formen der Sakramente zu ändern. Zwar werden die von Christus eingesetzten Sakramente bis zum Ende der Welt nicht mehr geändert, wohl aber die konkrete Form und Gestalt ihrer Feier.

Das grundsätzlich legitime Ziel der allgemeinen Bestätigung einer neuen Form samt Abschaffung der vorhergehenden soll aber niemals durch sofortige Abschaffung erreicht werden. Neben dem moralischen Grund, daß niemand unnötig Ärgernis gegeben werden soll, betont Hugo von St. Viktor vor allem die Abscheu vor der Gewohnheit, die dadurch eintritt und welche die Begründung einer neuen Gewohnheit erschwert oder verunmöglicht. Deshalb muß gerade im Rahmen der vorgenommenen Änderungen deutlich werden, daß das Bisherige zu seiner Zeit gut war. Außerdem muß der Eindruck einer „Revolution“ vermieden werden, welcher das neu Einzuführende dem Verdacht aussetzen würde, unter Verachtung des Bisherigen widerrechtlich usurpiert und an der Sache vorbei eingeführt worden zu sein, so daß nicht nur die einführende Autorität, sondern auch der neu eingeführte Ritus selbst in Verruf gerät.

Die Rücksichtnahme auf die Anpassungsfähigkeit der Gläubigen, die innere Logik der Heilsgeschichte und die Unbeschadetheit der kirchlichen und der göttlichen Autorität erfordern deshalb bei der Änderung sakramentaler Riten eine „mittlere Zeit“, in der alter und neuer Ritus nebeneinander bestehen, so daß der bisherige Ritus langsam verabschiedet und in die Geschichte hinein entlassen wird, während der neue in Gebrauch kommt, und zwar allmählich (*paulatim*) und mit Weile und Würde (*cum mora et gravitate*). Die Art und Weise, wie die früheste Kirche und Christus selbst mit dem Sakrament der Beschneidung umgegangen ist, wird so zum einleuchtenden Beispiel für die Allmählichkeit als Grundregel kirchlichen Handelns bei der – an sich durchaus legitimen – Änderung von Zeichen und Riten. Eine beherzigenswerte Wegweisung für pastoralliturgisches Handeln auch in heutiger Zeit!<sup>2893</sup>

11. Bei heilsnotwendigen Sakramenten wie bei der Beschneidung und der Taufe muß der Verpflichtungsgrad für den Empfänger subjektiv erkennbar sein. In Anwendung seiner Regel der Nichtverachtung des Alten und des Prinzips der Allmählichkeit erklärt Hugo von St. Viktor den Übergang von der Beschneidung zur Taufe aus der Sicht der Empfänger: vor der Passion Christi mußten sie die Beschneidung heilsnotwendig empfangen. Seit die Johannestaufe existierte, konnte diese des Zeichens wegen empfangen und durfte keinesfalls verachtet werden. Für die Zeit zwischen dem Gespräch Jesu mit Nikodemus und der Passion Christi nimmt

---

<sup>2893</sup> Vgl. Exkurs nach 3.3.2.



Hugo von St. Viktor eine dritte Zeit an, in der weder Taufe noch Beschneidung verachtet werden durften und theoretisch beide zum Heil empfangen werden konnten, in der praktisch aber noch die Beschneidung diese Rolle übernahm. Nach Christi Auferstehung war der Empfang beider Sakramente möglich und insofern sinnvoll, als damit der Eindruck vermieden wurde, eines von beiden Sakramenten werde verachtet. Erst nachdem die Taufe durch die Apostel überall gepredigt worden war, blieb die Taufe einziges heilsnotwendiges Sakrament, übrigens erstmals im Volk Gottes für Männer und Frauen zugleich, während das Festhalten an der Beschneidung das Heil gefährdete.<sup>2894</sup>

Für welchen Zeitpunkt aber konnte man sagen, daß zu ihm die Taufe überall gepredigt worden war? Hugo von St. Viktor legt keinen exakten Zeitpunkt fest, will aber, was seine eigene Zeit anbelangt, denjenigen keinen Glauben schenken, die behaupten, es gebe Regionen auf der Erde, in die der Taufbefehl noch nicht vorgedrungen sei. Diese Behauptung, von der wir heute mit Sicherheit sagen können, daß sie ein Irrtum war, hat Hugo von St. Viktor jedoch als private Meinung kundgetan. Prinzipiell blieb seine Sakramententheologie deshalb offen für die Möglichkeit eines nicht schuldhaften Nichtempfangs der Taufe.<sup>2895</sup>

12. Daß unter normalen Umständen in der Zeit der Gnade niemand ohne den Empfang des Taufsakraments gerettet werden konnte, kann für Hugo von St. Viktor – gegen die gegenteiligen Thesen M. Girolimons - unzweifelhaft klargelegt werden. Wie aber verhält es sich im Falle ungewöhnlicher Umstände? Für drei solche Fälle lassen sich die Aussagen zur Heilsnotwendigkeit der Taufe bei Hugo von St. Viktor präzisieren:

Der erste solche Fall liegt vor, wenn Kinder vor dem Empfang der Taufe sterben. Bereits für die Zeit des geschriebenen Gesetzes hat Hugo von St. Viktor einen Ersatz der damals an sich heilsnotwendigen Beschneidung für jene Fälle gekannt, in denen die männlichen Kinder vor dem achten Tag nach der Geburt verstarben. Sie konnten, ebenso wie die weiblichen Kinder, allein durch den Glauben der Eltern zum Heil gelangen. Wie die gesamte Frühscholastik mit Augustinus für die Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe plädierte und für den Fall, daß ein unmündiges Kind ungetauft stirbt, von – wenn auch vor der Rezeption der Limbus-Lehre unterschiedlich bezeichneten – Strafen spricht, hält auch Hugo von St. Viktor an der Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für unmündige Kinder fest. Von Bernhard von Clairvaux, den er zu einigen Fragen um die Taufe um Rat gebeten hatte, hatte er einen Brief vorliegen, in dem Bernhard nicht nur feststellt, daß bei getauften Kindern von vorhandenem stellvertretendem Glauben zu sprechen sei, sondern daß dieser Glaube in bestimmten Fällen wie etwa dem Martyrium auch das Sakrament der Taufe zu ersetzen vermag. Bernhard von Clairvaux wendet die

---

<sup>2894</sup> Vgl. Kap. 3.3.3.1.

<sup>2895</sup> Vgl. Kap. 3.3.3.2.

Vorstellung von der Anrechnung fremden Glaubens stringent auf die Kindertaufe an, scheut aber – wenngleich sich Andeutungen in diese Richtung finden lassen – letztlich davor zurück, gegen die ganze Lehrtradition auch für die ungetauft verstorbenen Kinder die Heilsmöglichkeit durch die Anrechnung fremden Glaubens anzunehmen. Er nimmt für diese entweder eine „sehr milde Strafe“ an oder läßt die Frage offen. Hugo von St. Viktor hat Bernhards Offenheit für eine Heilsmöglichkeit der ungetauft gestorbenen Kinder nicht weitergeführt. Im Gegenteil: Er stützt sich zur Klärung dieser Frage nicht auf die „milden“ Thesen Bernhards, sondern auf Ivo von Chartres, den er verschärfend präzisiert: die ungetauft gestorbenen Kinder sind dem Heil fern (*a salute alieni*). Er betont und begründet, warum es gerecht ist, daß sie wegen der Erbschuld mit der Verdammnis bestraft werden, jedoch mit der mildestmöglichen, die zumindest im Ausschluß von der himmlischen Herrlichkeit besteht. Thesen, die darüber hinaus auch noch von qualvollen Martern der ungetauft gestorbenen Kinder sprachen, neigt Hugo von St. Viktor nicht zu, weil er nicht wisse, was das für eine Art von Strafe sein solle; er verwirft sie aber auch nicht nachdrücklich.

Auffällig ist die unterschiedliche Anwendung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes: während Bernhard von Clairvaux diese in der Anrechnung fremden Glaubens für diejenigen, die wegen ihres Alters noch nicht glauben können und auch noch keine eigenen Sünden haben, verwirklicht sieht, verwendet Hugo von St. Viktor den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, um die Anrechnung fremder Schuld und die Auferlegung der Strafen infolge der Ursünde auch bei unmündigen Kindern allein durch ihre Geburt zu rechtfertigen und zu verteidigen. So steht Hugo von St. Viktor zwar noch nahe bei Augustinus; durch seine eher ablehnende Haltung bezüglich der Sinnesstrafen für ungetauft gestorbene Kinder hat er aber dazu beigetragen, die Idee vom mildestmöglich gedachten Verdammungszustand näher an die spätere Lehre vom *limbus puerorum* heranzuführen, der kein Leiden, weder an Sinnesstrafen noch am Verlust der übernatürlichen Gottesschau, mehr kennt. Die spätere Bezeichnung dieses Zustandes als Zustand natürlichen Glücks wäre Hugo von St. Viktor jedoch fremd gewesen.<sup>2896</sup>

13. Der zweite Fall, für den sich die Frage nach einem möglichen Ersatz der Taufe auftut, ist jener, daß Erwachsene, die sich zum christlichen Glauben bekehrt haben und die Taufe empfangen wollen, noch vor dem Tauftermin plötzlich sterben. Gegen „Erfinder neuer Behauptungen“ wollte Hugo von St. Viktor auch hierüber den Rat Bernhards von Clairvaux hören. Auf Ambrosius und Augustinus gestützt antwortete Bernhard, daß jemandem, der vor dem Tod zur Einsicht kommt und nach der Taufe verlangt, dann aber von der Todesstunde überrascht wird, das Heil nicht fehlen kann, nur weil ihm das Wasser gefehlt hat, vorausgesetzt er besaß wahren Glauben, fromme Hoffnung und reine Liebe, und er hat die Taufe nicht etwa verachtet. Schon

---

<sup>2896</sup> Vgl. Kap. 3.3.3.3.1.

im allgemeinen Sakramententraktat seines Hauptwerkes *De sacramentis* hat Hugo von St. Viktor in dieser Frage Bernhard rezipiert und weitergeführt. Mit Hilfe seiner Idee von den Sakramenten als Gnadengefäßen, der genauen Unterscheidung von *sacramentum* und *res sacramenti* und der Betonung der göttlichen Einsetzung der Sakramente lehrt Hugo von St. Viktor, daß es in Gottes freier Verfügung steht, Menschen auch außerhalb des Sakramentenempfangs zu retten, nicht aber in der freien Verfügung der Menschen, ohne den Empfang der Sakramente zum Heil zu gelangen.

Auf dem schmalen Grat zwischen dem Festhalten an der Heilsnotwendigkeit gewisser Sakramente und der größeren Freiheit Gottes lehrt Hugo von St. Viktor, daß der rechte Glaube und die wahre Nächstenliebe als *res sacramenti* im Fall plötzlichen Todes das Sakrament schon in alttestamentlicher Zeit ersetzen konnten und auch in der Zeit nach Christus ersetzen können. Auf die Kindertaufe bezogen stellt er – nicht ganz differenziert, aber unmißverständlich - fest: „Wenn das Wasser, das geringer ist als der Glaube, sogar diejenigen heil machen kann, die den Glauben nicht haben, weil sie ihn noch nicht haben können, wie soll dann nicht erst recht der Glaube diejenigen retten, die den Glauben, nicht aber das Zeichen des Wassers haben.“ Entscheidend ist also der Wille, die Taufe zu empfangen (*voluerunt*). Fehlt dieser Wille, fehlt auch die Liebe, weil man nicht Gott, der die Sakramente eingesetzt hat, lieben und zugleich die Sakramente, die er eingesetzt hat, verachten kann. Dies gilt zwar grundsätzlich für alle Sakramente, wird von Hugo von St. Viktor aber in besonderer Weise für die Taufe bedeutsam, da hier im Notfall der Wille des verhinderten Empfängers doppelt zählt: sein Wille, getauft zu werden, und sein Wille zu glauben, ersetzen die Taufe. So wie das Glauben Sache des Willens (*credere voluntatis est*) ist, kann man im Notfall ohne Wasser „im Willen getauft werden“ (*baptizari in voluntate*). Ein Vergleich des Antwortbriefes Bernhards von Clairvaux mit dem Tauftraktat Hugos von St. Viktor zeigt, wie dieser jenen differenziert und präzisiert hat.<sup>2897</sup>

14. Die dritte Präzisierung der Heilsnotwendigkeit der Taufe ist die Frage nach dem Heil von Juden und von Heiden. Die heilsgeschichtliche Theologie Hugos von St. Viktor legt ein besonderes Augenmerk auf die Einheit der Heilsgeschichte. Zu allen Zeiten gab es Menschen, die zum Heil gelangten. Zu allen Zeiten gab es Sakramente, die diesem Ziel dienten. Zu allen Zeiten, so betont Hugo von St. Viktor, gab es auch Christen, zwar nicht dem Namen nach, wohl aber der Sache nach. Diese „Sache“ war der in der Liebe gelebte Glaube. Unter dieser Voraussetzung erschiene es in gewisser Weise „ungnädig“, wenn ausgerechnet in der Zeit der Gnade diese Möglichkeit, zwar ohne Taufe, wohl aber durch in der Liebe gelebten Glauben, zum Heil gelangen zu können, für Juden und Heiden nicht mehr existieren würde. Diese - freilich aus heutiger Sicht formulierte - Problematisierung war zwar keine klassische

---

<sup>2897</sup> Vgl. Kap. 3.3.3.3.2.

theologische Frage fröhscholastischer Theologie, Hugo von St. Viktor hat sie aber auch nicht unberücksichtigt gelassen. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, als im Gefolge des ersten Kreuzzuges Judenverfolgungen ebenso signifikant zunahmen wie Zwangstaufen von Juden, zeigt seine Theologie vielmehr Lösungsmöglichkeiten auf. Zwar geht Hugo von St. Viktor davon aus, daß es zu seiner Zeit keine unentdeckten Erdteile mehr gibt und daß deshalb der Taufbefehl überall hin vorgedrungen ist. Bei dieser Feststellung handelt es sich jedoch um einen bloßen Tatsachenirrtum in einer privaten Lehrmeinung, ein Irrtum, welcher das theologische Prinzip einer Heilsmöglichkeit ohne Taufe nicht aufhebt. Zum anderen kennt Hugo von St. Viktor die Möglichkeit des Nichthörens des Taufbefehls ohne eigene Schuld, die im Fall ihrer Realisierung Raum läßt für den Nichtausschluß von Juden und Heiden vom Heil. Daß Hugo von St. Viktor mit Hilfe seiner integrativen Christozentrik als hermeneutischem Schlüssel die gesamte Menschheitsgeschichte in die mit der Inkarnation gekommene Erlösung einbezieht, hat R. Moore in ihrer Studie über Hugos Israel-Theologie herausgestellt, jedoch das bedeutende Theologumenon des *contemptus sacramenti*, der absichtlichen Verachtung des Sakramentsempfanges unberücksichtigt gelassen, so daß ihre Schlußfolgerung, Hugo von St. Viktor habe das Heil von ihm bekannten Juden angenommen, weil bei ihnen das *sacramentum* durch den Besitz der *res sacramenti* ersetzbar sei, letztlich nicht haltbar ist. Die affirmative Feststellung Hugos von St. Viktor, daß die Verachtung des Sakraments außerhalb einer Notlage unentschuldigbar ist, schließt es aus anzunehmen, er habe affirmativ ausgerechnet für eine Heilsmöglichkeit derjenigen Juden plädiert, die er selbst gekannt hat. Hugo von St. Viktor kann nicht für die These in Anspruch genommen werden, daß Menschen sich aus eigenem Antrieb einen Heilsweg auch außerhalb des Empfangs derjenigen Sakramente aussuchen können, die Gott zu je ihrer Zeit vorgeschrieben hat. Eine dauerhafte Weitergeltung der Heilswirksamkeit der Beschneidung schließt er ebenso aus.

Für die Begründung der Möglichkeit, daß Juden und Heiden auch in der Zeit der Gnade zum Heil gelangen können, kann Hugo von St. Viktor aber deshalb herangezogen werden, weil er im Falle der Unmöglichkeit des Taufempfangs die Möglichkeit einräumt, die Taufe durch Glaube und Liebe zu ersetzen und so zum Heil zu gelangen. Präzise spricht Hugo von „wahrem Glauben“ und „ungeheuchelter Liebe“. Indem sich zeigen läßt, daß der Begriff der ungeheuchelten Liebe sich auf das Nichtvorhandensein des *contemptus sacramenti* bezieht und Hugo von St. Viktor unter wahren Glauben den Glauben im Sinne eines Glauben-Wollens an Gott als Schöpfer und als Erlöser, letzteres womöglich nur im Modus der Hoffnung, versteht, ebnet sich ein Weg, für Juden und Heiden eine Heilsmöglichkeit anzunehmen. Wenn nämlich die Möglichkeit, den wahren Glauben zu haben, prinzipiell weder vom Schicksal abhängt, in welcher Zeit ein Mensch geboren ist und damit davon, wieviel an möglicher Kenntnis des Christusereignisses zu ihm gedrungen ist, noch davon, was ihm an individueller geistiger Fassungskraft mitgegeben wurde, sofern sie nur ausreicht, um an Gott als Schöpfer und Erlöser zu glauben oder wenigstens einem an

diesen Gott glaubenden Menschen wiederum glauben zu können, wenn ferner der Glaube, wie Hugo betont, zu allen Zeiten ein und derselbe ist, dann ist damit auch prinzipiell für jede Zeit der Heilsgeschichte die Möglichkeit gegeben, in unterschiedlicher Weise diesen Glauben zu teilen. Das Prinzip, daß die zeitlichen oder persönlichen Umstände am Zugang zu dem einen rechtfertigenden Glauben nichts ändern, ist als theologisches Prinzip Hugos von St. Viktor höher zu veranschlagen als die im Sinne einer prinzipiell widerlegbaren Behauptung vorgetragene Meinung, daß es keine Menschen mehr gibt, die den Taufbefehl nicht kennen.

Deshalb ergibt sich aus den Prinzipien der Sakramententheologie und aus dem Glaubensbegriff Hugos von St. Viktor, daß auch jene Menschen zum Heil gelangen können, die in der Zeit nach Christus leben und den Glauben an den einen Gott als Schöpfer und Erlöser teilen, auch wenn sie die Taufe nicht empfangen haben, sei es, daß sie den Taufbefehl kannten, aber die Taufe nicht mehr empfangen konnten, sei es, daß sie zwar vom Glauben an einen Gott, der alles geschaffen hat und als Retter gekommen ist oder kommen wird, bereits gehört haben, der Taufbefehl im Sinne eines Wissens um die Heilsnotwendigkeit der Taufe selbst aber noch nicht zu ihnen vorderungen ist. Es wäre lohnend, Hugos Gedanken über die grundsätzliche Heilsmöglichkeit Nichtgetaufter durch den Glauben für die heutige Zeit aufzugreifen und fruchtbar zu machen, da sich in der Welt des 21. Jahrhunderts unzählige Menschen finden, die mit dem Glauben an den einen Gott zwar in vielfältiger Weise in Berührung gekommen sind, sei es durch Juden, sei es durch Christen, so daß sie vom Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser durchaus Kenntnis haben und diesen Glauben, die *fides vera*, möglicherweise anziehend finden, ihn teilen und in ihm zur Liebe Gottes finden, nicht aber zugleich in einer Weise von der Taufe wissen, die es zuließe, ihnen eine „Verachtung des Sakraments“ vorzuwerfen. Statt des Urteils *contemptus non excusatur*, das nach Hugo von St. Viktor für die Heiden und Juden seiner Zeit gilt, die sich der Taufe verweigerten, führt gerade die Anwendung der Prinzipien seiner Sakramententheologie zu einem sowohl für seine als auch für unsere Zeit gültigen und für die Frage nach der Heilsmöglichkeit von Heiden und Juden aus christlicher Sicht so bedeutsamen Urteil, daß ihr Ungetauftsein entschuldbar ist, wenn keine Verachtung der Taufe vorliegt – oder in Anlehnung an Hugo von St. Viktor formuliert: *si non contemptus ... excusantur*. Die Theologie Hugos von St. Viktor könnte für eine moderne Theologie der Religionen fruchtbar gemacht werden.<sup>2898</sup>

15. Hugo von St. Viktor beschreibt im Tauftraktat die sündenvergebende Wirkung als den wesentlichen Unterschied zwischen der Taufe des Johannes und der christlichen Taufe: während bei der Johannestaufe durch das Eintauchen in Wasser nur das Zeichen gegeben wurde, wird bei der Taufe Christi mit dem Zeichen –

---

<sup>2898</sup> Vgl. Kap. 3.3.3.3.3.

*sacramentum* - auch die *res sacramenti* empfangen. Das äußere Zeichen – *sacramentum* – war bei Johannes dasselbe wie bei der christlichen Taufe: das Übergießen mit Wasser. Die Wirkung – *res sacramenti* - jedoch ist unterschiedlich. Die Wirkung der Johannestaufe war es, die *res sacramenti* der christlichen Taufe anzudeuten, während das wirksame Sakrament der Sündenvergebung vor Einsetzung der christlichen Taufe die Beschneidung blieb. Hugo von St. Viktor verwendet den Terminus *res sacramenti* in Gegenüberstellung zu *sacramentum tantum*, während er zur Betonung der Wirkung des Sakraments von der *virtus sacramenti*, an einigen Stellen aber auch von der *veritas sacramenti* spricht. Die *virtus sacramenti* ist zweifach, insofern sie zum einen in der Heiligung des Sakraments besteht, das bedeutet: in der durch den Spender vorgenommenen Eingießung der geistlichen Gnade in das Gefäß des äußeren Zeichens, zum anderen im Empfang der geistlichen Wirkung durch den Empfänger, wobei die Wirkung mehr oder weniger von dessen Disposition abhängig ist.<sup>2899</sup>

Der durch die Erbsünde in der Seele erkrankte Mensch muß in den Sakramenten geheilt werden, weil sie ihm durch die in ihnen enthaltene Arznei die Gesundung der Seele bringen. Den Unterschied der Wirksamkeit von Beschneidung und Taufe erklärt Hugo von St. Viktor nicht anhand des Grades der Wirksamkeit, sondern er besteht in der Vermitteltheit der Herkunft der enthaltenen Gnade. Der Unterschied zwischen Beschneidung und Taufe hinsichtlich ihrer Wirkung ist demnach nicht qualitativ, sondern von der zeitlichen Abfolge her und christologisch zu verstehen. Vor Christi Leiden und Tod war die *regni coelestis ianua* – zeitlich betrachtet – noch geschlossen. In der Zeit der Gnade ist die Taufe aber nicht nur jenes Sakrament, durch das die Erbsünde als Hindernis weggenommen wird, sondern sie öffnet auch die Tür zum Paradies.

Die Erbsünde besteht in der Weitergabe der Konkupiszenz, so daß die von Gott dem Menschen angerechnete Schuld auch beim Neugeborenen in der Konkupiszenz insofern gegeben ist, als aus ihr der künftige Vollzug des Begehrens hervorgeht. Der Vollzug der Konkupiszenz ist für Hugo von St. Viktor jedoch nicht in einer Notwendigkeit des Willens begründet, was einen von Anfang an bösen Willen voraussetzte, so daß die Schuld nicht anzurechnen wäre, sondern darin, „daß die Seele des Menschen so beschaffen ist, daß sie nur mit Hilfe der Gnade die Erkenntnis der Wahrheit empfangen und dem Begehren des Fleisches widerstehen kann.“ Hugo von St. Viktor definiert die Erbsünde also negativ als Mangel an Gnade. Die Erbsünde besteht also letztlich in einem mit der Leiblichkeit vererbten Mangel des Willens an Hilfe, die ihn dem Bösen widerstehen ließe. Diese Hilfe wird allein durch die Gnade Gottes verliehen. Diese notwendige Gnade wird aber – auch durch getaufte und gläubige Eltern - nicht vererbt, sondern muß von jedem Menschen empfangen werden.

---

<sup>2899</sup> Vgl. Kap. 3.4.1.

Mit den meisten Theologen der Frühscholastik bleibt Hugo von St. Viktor der klassischen Erklärung treu, der zufolge in der Taufe die Begierde des Fleisches (*concupiscentia carnis*) nicht so nachgelassen werde, daß sie nicht mehr vorhanden sei, sondern so, daß sie nicht mehr angerechnet werde, sie also als Wirklichkeit im Getauften verbleibt (*remanet actu*), als anzurechnende Schuld aber vergeht (*praetereat reatu*). Während für Augustinus die Konkupiszenz jedoch die eigentliche Wirkung und den Kern der Erbsünde bildete und er deshalb innerhalb der Konkupiszenz Differenzierungen vornehmen mußte, um zu erklären, daß sie nach der Taufe zwar verbleibt, jedoch nicht mehr als Schuld angerechnet wird, ist Hugo von St. Viktor mit seiner Differenzierung der Folgen der Erbsünde über Augustinus hinweggegangen. Die von Hugo von St. Viktor mit *corruptio* benannte Erbsünde ist nämlich nicht nur Strafe (*poena*), sondern auch Schuld (*culpa*). Die Schuld der Erbsünde, oder anders gesagt: die Erbsünde, insoweit sie Schuld (*culpa*) ist, wird den Getauften aber nicht mehr als Schuld angerechnet, die zur Verdammung führt, weil sie durch die Gnade der neuen Geburt, die Taufe also, getilgt wird. Die *corruptio*, die Hugo von St. Viktor von der *concupiscentia* terminologisch unterscheidet, wird also durch die Taufe nachgelassen (*excusatur*) im Sinne einer Nichtanrechnung jenes Anteils der Erbsünde, die Hugo von St. Viktor die „Schuld“ (*culpa*) nennt. Der andere Anteil, die „Strafe“ (*poena*), bleibt auch den Getauften erhalten. Die Schuld wird den Getauften genommen, um sie zu rechtfertigen; die Strafe bleibt ihnen aber dazu, daß sie sich im Kampf gegen die Sünde üben können.

Die Taufe vernichtet also die Erbsünde hinsichtlich der Schuld, insofern diese auf die Zukunft hin dem Getauften nicht mehr als Verdammungsgrund angerechnet wird, weil Christus so Sieger über die Sünde geworden ist, daß er die Schuld, die er besiegte, einst getragen oder gespürt hat, damit er jene, die sowohl an der Schuld wie auch an der Strafe leiden, zuerst von der Schuld freispreche, erst später aber von der Strafe befreie. Ersteres geschieht durch die Taufe. Im Sakrament der Taufe wird also die Erbsünde getilgt, insofern sie auch in ihren Wirkungen, der *ignorantia mentis* und der *concupiscentia carnis*, Schuld (*culpa*) ist. Die sinnlich spürbaren Folgen der Erbsünde, welche die Strafe (*poena*) darstellen, bleiben den Getauften bis zum leiblichen Tod erhalten. Diese nur im Glauben zugängliche Wirkung der Taufe, die aus der Passion Jesu Christi kommt, schließt die Verheißung des Erlösers mit ein, die durch die Taufe bereits von der Schuld Freigesprochenen einst auch von den noch auf ihnen lastenden Strafen der Erbsünde zu befreien.

Die durch die Taufe geschenkte Wiedergeburt (*regeneratio*) bewirkt die Vergebung der Erbsünde also nur, insofern sie Schuld ist, und zwar vollständig. Da die Sterblichkeit des Leibes eine Strafe der Sünde ist, bleibt diese ganz bestehen. Auch alle Getauften sterben. Konkupiszenz und Ignoranz aber stellen sowohl Strafe

als auch Schuld dar. Von ihnen bleibt im Getauften nur die Strafe, nicht aber die Schuld erhalten. Der Neugetaufte ist deshalb der Rechtfertigung sicher.<sup>2900</sup>

16. Der durch die Taufe erschlossene Zugang zur Herrlichkeit wird von der Möglichkeit zu sündigen wieder bedroht. Hugo von St. Viktor hat den Unterschied zwischen der Vergebung der Erbsünde und der aktuellen Sünde besonders herausgestellt und beide Wirkungen sowohl für die Sakramente vor Christus, insbesondere für die Beschneidung, wie auch für die Taufe ausdrücklich bejaht.

Da zum Empfang der Taufe die demütige Unterwerfung sowohl unter ein sichtbares Zeichen, in diesem Fall das Wasser, als auch das Angewiesensein und sich Niederbeugen vor dem menschlichen Spender des Sakramentes gehört, die *humiliatio* als erste der drei *causa sacramentorum institutionis* also mithin bei der Taufe in zweifacher Hinsicht gegeben ist, bewirkt sie im der Unmündigkeit entwachsenen Empfänger auch die Gnade der Buße, die künftige Sünden heilt oder verhindert. So ist die Taufe durch die Art ihrer Spendung nicht nur ein Zeichen, ja das im Lebenslauf erste wirksame Zeichen dafür, wie Sündenvergebung geschieht, sondern sie ist zugleich auch eine Anleitung zur Buße und somit zur Vermeidung oder Vergebung späterer Sünden.<sup>2901</sup>

17. Die Katharer und später auch die Waldenser verlangten im 12. Jahrhundert eine Wiedertaufe der als Kinder bereits getauften Erwachsenen, weil sie der Ansicht waren, daß die Tugenden des Glaubens und der Liebe Kindern nicht innewohnen und deshalb mit der Kindertaufe auch nicht verliehen worden sein können. Auch vor der Ausarbeitung des Begriffs der heiligmachenden Gnade im Sinne eines die Substanz der Seele betreffenden und die Tugenden des Glaubens und der Liebe eingießenden Geschenkes Gottes hatte im 12. Jahrhundert bereits die nähere Untersuchung der Frage begonnen, inwiefern die Tugenden *fides* und *caritas* als Teil der Rechtfertigungsgnade auch dann zu verstehen sind, wenn sie noch nicht aktual betätigt werden können, also in den getauften unmündigen Kindern.

Das unvergängliche Leben, das dem Getauften nach seinem Tod verheißen ist, ist etwas Größeres als das, was der Mensch im Urstand besaß. Die Taufe bewirkt wie schon zuvor die Beschneidung deshalb Größeres in den Erlösten, als die Menschen im Urstand je besessen hatten und ohne die Erbsünde besitzen würden, weil zum Urstand die Möglichkeit zu sündigen (*posse peccare*) und die Möglichkeit zu sterben (*posse mori*) notwendig dazugehörten, während das ewige Leben diese Möglichkeit nicht mehr kennt. Selbst wenn man offen lassen muß, ob Hugo von St. Viktor die Möglichkeit übernatürlicher Tugenden für den Menschen im Urstand zumindest nicht ausgeschlossen hat, so kann doch gesagt werden, daß ihm zufolge die Taufe zumindest insofern Größeres schenkt, als der Mensch im Urstand hatte, als

---

<sup>2900</sup> Vgl. Kap. 3.4.2.

<sup>2901</sup> Vgl. Kap. 3.4.3.



sie die übernatürlichen Tugenden mit Gewißheit verleiht. Das Geschenk des *non posse mori* geht über den Urstand hinaus.

Daß mit der Rechtfertigungsgnade auch Glaube und Liebe empfangen werden, legt die Formulierung Hugos nahe, daß die Taufe den Empfänger vollständig reinigt (*totum purgans*) und ihn vollständig gerecht macht. Die Formulierung *purgans totum* verwendet er programmatisch auch am Beginn seiner Schrift *De substantia dilectionis*, wo er damit die Wirkungen der Liebe Gottes, der *caritas*, im Unterschied zur Weltliebe, der *cupiditas*, darlegt, welche nur in der Begierde nach Äußerlichkeiten besteht. Hugo von St. Viktor nennt die *caritas* nicht nur ein Geschenk des Heiligen Geistes, er charakterisiert sie geradezu mit seiner Anwesenheit in der menschlichen Seele, ohne sie jedoch, wie A. Landgraf meinte, als durch das Sakrament verliehene Tugend mit dem Heiligen Geist selbst zu identifizieren. Die Tugend definiert Hugo von St. Viktor als Qualität der Seele, nämlich die „Gesundheit und Unversehrtheit der Geistseele, deren Verderben das Laster genannt wird.“ Die beiden Grundbewegungen der Geistseele sind die Furcht (*timor*) und die Liebe (*amor*), die je nach geliebtem oder gefürchtetem Objekt gut oder schlecht sind. Die Liebe der Welt (*amor mundi*) ist das Begehren (*cupiditas*) und aller Übel Wurzel; die Liebe Gottes (*amor Dei*) hingegen ist jene Form der Liebe, die Hugo von St. Viktor als *caritas* bezeichnet. Sie ist die Wurzel alles Guten und wohnt mit der Gnade zusammen.

In Bezug auf die Kindertaufe stellte sich freilich die Frage, ob die übernatürlichen Tugenden, welche die Taufe dem würdigen Empfänger mitteilt und durch die das innere Leben der Seele nach außen betätigt werden kann, auch schon für die getauften unmündigen Kinder angenommen werden können. Gegen Ivo von Chartres, der die göttlichen Tugenden als eine Art Aufgabe sieht, denkt Hugo von St. Viktor an ein Vermögen (*valeant*) der Seele, das sie befähigt, die genannten Tugenden zu begreifen und zu bewahren, sobald das getaufte Kind in das Unterscheidungsalter gelangt ist. Da Hugo von St. Viktor von „Verstandesjahren“ spricht, sieht er die Erlangung der Tugenden als Prozeß, der sich auf die Unterscheidungsjahre erstreckt. Er versteht die Taufe als ein Gnadengeschenk, das sich in der Liebe auswirkt, die, ebenso wie die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, auch von den unmündigen Kindern bei der Taufe bereits empfangen, von ihnen aber noch nicht verstanden oder ausgeübt werden können. Mit dem Unterscheidungsalter kann und muß der Getaufte die *caritas* bewahren, die als Geschenk des Heiligen Geistes seine Seele belebt und gesund erhält und dadurch sichtbar wird, daß der Getaufte Gott und den Nächsten um Gottes willen liebt. Anders als sein Zeitgenosse Abaelard, der die unmündigen Kinder ohne Mitteilung der Gnade, sondern bloß aufgrund ihrer Freiheit von der Erbsünde des ewigen Lebens würdig denkt, spricht Hugo von St. Viktor auch von dem mit den *virtutes* identischen inneren Glanz der Seele, der in der Taufe und durch die Taufe (*in ipso et per ipsum sacramentum*) erlangt wird. Nicht halten läßt sich deshalb die Meinung A.

Landgrafs, Hugo von St. Viktor neige dazu, alles andere als die Befreiung von der Erbsünde nicht als Wirkung der Taufe, sondern der Passion Christi anzusehen.<sup>2902</sup>

18. Die Kirche ist, wie Hugo von St. Viktor im Traktat *De unitate ecclesiae* sagt, der Leib Christi, der durch den einen Geist, der von Christus zu den Christen gelangt, belebt und durch den gemeinsamen Glauben geeint und geheiligt wird. Im Leib Christi, dessen Haupt Christus und dessen Glieder die Christen sind, die an der Fülle des Hauptes Anteil erhalten, gibt es nur einen Geist, der ihn belebt, so daß außerhalb des Leibes Christi nichts wirklich lebendig und in ihm nichts tot ist. Der entscheidende Unterschied zwischen der Zugehörigkeit und der Nichtzugehörigkeit zum Leib Christi und somit zur Kirche ist also das Anteilhaben am Geist Christi. Dieses Anteilhaben stellt sich Hugo von St. Viktor als gnadenhafte „Einwohnung“ des Sohnes Gottes im Menschen vor. Mit der Unterscheidung des *in ecclesia esse* vom *de ecclesia esse* bringt Hugo von St. Viktor den Unterschied zwischen bloß äußerlichem Christsein und dem lebendigen Gliedsein am Leib Christi zum Ausdruck. Die Kirche, verstanden als Gemeinschaft der von Gott aus Juden und Heiden zur ewigen Rettung Berufenen umfaßt nicht nur getaufte Christen, sondern alle Menschen, die zu verschiedenen Zeiten den Glauben hatten. Diese sind *de ecclesia* und partizipieren als lebendige Glieder am Leib Christi. Die Getauften sind entweder in dieser Gruppe der Menschen der Gnade zu finden, oder aber - wie aus Hugos skeptischer Einschätzung der wahren Zahl der *homines gratiae* deutlich wird - auch in den anderen beiden Gruppen, den Menschen des Naturgesetzes und den Menschen des geschriebenen Gesetzes, als welche sie aufgrund ihrer Taufe zwar äußerlich in der Kirche (*in ecclesia*) stehen, dieser aber nicht so zugehören, daß ihr Leben in der Liebe gute Werke hervorbrächte. Sie sind nicht *de ecclesia*.

Hugos Differenzierung *in ecclesia esse* – *de ecclesia esse* läßt sich mit seiner Aussage, daß im Leib Christi nichts tot und außerhalb seiner nichts lebendig ist, nur so zusammenbringen, daß er von der *ecclesia* einen weiter gehenden Begriff hat als vom *corpus Christi*. Die Zugehörigkeit zum Leib Christi, von dem Hugo von St. Viktor sagt, daß er die *ecclesia sancta* ist, stimmt überein mit dem *de ecclesia esse* derjenigen, die zum Glauben auch die in guten Werke wirksame Liebe haben. Wo letztere fehlt, fehlt die Zugehörigkeit zum lebendigen Leib Christi, wenngleich eine Zugehörigkeit zur Kirche als Gemeinschaft der zur Rettung Gerufenen bleibt. Letztlich besitzt der Begriff *ecclesia* bei Hugo von St. Viktor aber eine Unschärfe, die nur durch weitere Präzisierungen, insbesondere mit Hilfe des Bildes vom lebendigen Leib Christi, aufgehoben wird.<sup>2903</sup>

Was nun die Wirkung der Taufe im Hinblick auf den Vorgang der Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi betrifft, differenziert Hugo von St. Viktor zwischen den Wirkungen der Taufe und denen des Sakramentes des Leibes

---

<sup>2902</sup> Vgl. Kap. 3.4.4.

<sup>2903</sup> Vgl. Kap. 3.4.5.1.

und Blutes Christi. Von beiden Sakramenten lehrt Hugo von St. Viktor eine objektive und eine subjektive Seite der Eingliederung im Sinne der späteren Unterscheidung des *opus operatum* vom *opus operantis*. Durch die Taufe wird die Vereinigung mit dem Leib Christi bezeichnet, während das Sakrament des Leibes und Blutes Christi die Verlebendigung sakramental abbildet. Wie sich Hugo von St. Viktor die Wirkung der Eingliederung in die Kirche durch die Taufe vorstellt, zeigt er im Kirchweihtraktat von *De sacramentis*. Die lebendigen Steine sind die einzelnen Seelen der Gläubigen, die durch die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe der wahre Tempel Gottes (*verum templum Dei*) sind. Vorher aber muß die Seele bei der Taufe geheiligt werden, durch welche „die Gläubigen durch die Gnade einer neuen Geburt unter die Glieder des Leibes Christi gezählt werden.“ Die Eingliederung in die Kirche bei der Taufe geschieht also dadurch, daß die Seele so geheiligt wird, daß sie als wahrer Tempel Gottes aus den geistlichen Steinen der göttlichen Tugenden erbaut wird.

Für die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Taufe ergibt sich damit unter Berücksichtigung ihres kirchenbildenden Aspektes und durch Hereinnahme des Aspektes der Kirchweihe als einer „Taufe der Kirche“ eine gewisse Parallelität zur Zeichenhaftigkeit der Eucharistie, für die Hugo von St. Viktor bereits eine doppelte Zeichenhaftigkeit kannte: So wie in der Eucharistie das sichtbare Brot Zeichen des Fleisches Christi, dieses aber wiederum Bild der im Sakrament vermittelten Gnade ist, so ist die mit Weihwasser vollzogene Weihe der sichtbaren Kirche, des Gotteshauses, Zeichen der Besprengung des Katechumenen mit dem Taufwasser, diese aber Zeichen der unsichtbaren Heiligung der Seele, welche wiederum als eine Zurichtung lebendiger Steine die Kirche als Leib Christi aufbaut.

In seiner mystischen Schrift *Eulogium sponsi* hat Hugo von St. Viktor die in die Kirche eingliedernde Wirkung der Taufe in negativer Terminologie beschrieben. Die Taufe bewirkt eine Trennung des in der Taufe Wiedergeborenen von der Gemeinschaft der von Gott Getrennten. Ihre Wirkung ist eine *separatio separationis* im Sinne einer Trennung vom *corpus diaboli*. Daß die Eingliederung in den Leib Christi freilich noch nicht zur höchsten denkbaren geistlichen Einheit mit Gott führt, sondern verschiedene Formen der Zugehörigkeit zum Leib Christi zuläßt und es einer Vervollkommnung der einzelnen Seele in den geistlichen Tugenden – und dazu, wie wir gesehen haben, auch weiterer Sakramente - bedarf, erläutert Hugo von St. Viktor am Bild des Aufstiegs auf den Berg Hermon. Das Tal des Hermon sind diejenigen, die zwar durch den Glauben vom Diabolus getrennt wurden, durch ein auf das Fleischliche ausgerichtetes Leben aber noch in niedrigen Wünschen gefangen sind. In der Mitte stehen diejenigen, welche zwar nicht mehr durch die Fleischeslust niedergehalten werden, sich aber auch noch nicht im geistlichen Umgang zum Höheren erheben konnten. Der Berg Hermon im Sinne einer vollkommenen *separatio separationis* sind jene, welche nicht bloß durch den Glauben vom Teufel getrennt sind, sondern die auch durch die Höhe ihrer Tugend und die Beständigkeit ihres Charakters (*per constantiam mentis*) gegen ihn

aufgerichtet sind. Der „alte Feind“, so Hugo von St. Viktor, fürchtet sich mehr vor denjenigen, die nicht nur von ihm getrennt, sondern auch gegen ihn aufgerichtet sind und die er deshalb beständig bedrängt und verfolgt.<sup>2904</sup>

19. Der mögliche Verlust der Gliedschaft am lebendigen Leib Christi durch spätere Sünden ist nach erfolgter Taufe nicht ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist aber, daß der Getaufte seine Zugehörigkeit zur *ecclesia* jemals wieder so verlieren könnte, daß er *extra ecclesiam* stünde. Gemäß der Prädestinationslehre Hugos von St. Viktor weiß Gott von Ewigkeit her, welche Menschen gerettet und welche verdammt werden. Daß von Gott trotzdem gesagt werden kann, daß er das Heil aller Menschen wolle, sieht Hugo von St. Viktor im *opus restorationis*, nämlich darin begründet, daß die Heilmöglichkeiten, die Gott allen Menschen anbietet, voran die Taufe, zur Erlösung aller Menschen ausreichen, diese aber nicht von allen angenommen werden. Die Vorherbestimmung der Getauften im allgemeinen stellt sich Hugo von St. Viktor so vor, daß diejenigen Christen, die zur *unitas praedestinationis* gehören, prinzipiell auch in der Weise zur *unitas ecclesiae* gehören, daß sie beim Jüngsten Gericht zur Rechten Christi stehen. Zum größeren Kreis der *universitas Christianorum* und somit zur *ecclesia* gehören allerdings auch diejenigen, die zwar getauft worden sind, sich aber nicht als wahre Christen erwiesen haben und beim Gericht zur Linken Christi stehen werden. Die Differenzierung des Kirchenbegriffes ermöglicht es Hugo von St. Viktor, auch Sündern eine gewisse Teilhabe an der Kirche zuzuordnen. Die Eingliederung in die Kirche, die durch die Taufe erfolgt, bewirkt aber noch nicht das Bleiben in der Liebe und so in der Einheit der Kirche. Teilhabe an der Kirche und an der Einheit der Kirche sind für Hugo von St. Viktor nicht identisch. Da er jedoch ausdrücklich auch für die Prädestinierten die Möglichkeit des zeitweiligen Verlustes der Liebe und des Bleibens in der Einheit der Kirche annimmt, kann grundsätzlich weder nur aus dem Empfang der Taufe, noch aus dem je gegenwärtigen Bleiben in der Liebe auf eine Vorherbestimmung des einzelnen zum Heil oder zur Verdammung geschlossen werden.<sup>2905</sup>

20. Ausgangspunkt der Entwicklung der Lehre vom Charakter der Taufe war weniger die Frage nach der Wirkung des Sakramentsempfangs, als vielmehr die Frage nach der Wiederholbarkeit. Die Überzeugung, daß von Häretikern Getaufte bei ihrer Rückkehr in die Kirche nicht erneut zu taufen sind, war im 12. Jahrhundert allgemein geworden. Dabei wurde die richtige, sprich die trinitarische Taufform und die postbaptismale Salbung in Kreuzesform vorausgesetzt. Das Wort *character* bezeichnete dabei freilich neben der Taufform vor allem das Zeichen des Kreuzes Christi. Immer wieder wurde das Bild von Christus als König des christlichen Heeres bemüht, dem die mit dem Zeichen des Kreuzes Bezeichneten folgen, wobei

---

<sup>2904</sup> Vgl. Kap. 3.4.5.2.

<sup>2905</sup> Vgl. Kap. 3.4.5.3.

deren empfangene Zeichen bisweilen *character*, aber auch *signum*, *signum fidei* oder *signaculum crucis* genannt wurden. Zum Herausschälen des Wortes *character* als eines sakramententheologischen Begriffs leistete auch Hugo von St. Viktor seinen Beitrag. Er bringt anhand der Behandlung der Beschneidung eine frühe Formulierung dessen, was die Charakterlehre im Bezug auf die Taufe später besagte. Hugo von St. Viktor beschreibt die Beschneidung als ein Siegel im Fleisch (*signaculum in carne*), welches eine äußere Form des Glaubens (*forma fidei*) darstellt, in dem das Volk Gottes geeint werden und von den Ungläubigen unterschieden werden sollte, jedoch nur so lange, bis Christus kam. Durch die von ihm eingesetzte Taufe wurde das Volk Gottes weiterhin von den Ungläubigen geschieden, aber eben nicht länger durch ein Siegel im Fleisch (*signaculum in carne*), sondern durch das Siegel der Taufe (*signaculum baptismatis*).

Anders als die Beschneidung ist das Siegel der Taufe kein äußeres Kennzeichen am Leib, sondern markiert eine Unterscheidung in der Heiligkeit. Obwohl größer, ist es doch äußerlich nicht sichtbar. Auch wenn Hugo von St. Viktor den Begriff des Taufcharakters noch nicht kennt, ist sein Betrag zur Entwicklung der Lehre des damit Gemeinten bedeutsam. Sein äquivalenter Begriff ist der des *signaculum baptismatis*. Hugo von St. Viktor entwickelt seinen Begriff des *signaculum baptismatis* nicht von der Taufformel oder von der Übertragung des Namens Christi, sondern von der Beschneidung her, die er zusammen mit der Taufe als Sakrament ansieht, welches dem Empfänger ein Kennzeichen oder Siegel vermittelt, durch das er fortan dem Volk Gottes zugehörig und von den Ungläubigen geschieden ist. Die Kennzeichnung der *unitas populi Dei* durch Beschneidung und Taufe steht bei Hugo von St. Viktor im Vordergrund.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung Hugos von St. Viktor liegt darin, daß er lange vor der Einbürgerung des *character*-Begriffs die Substantialität des in unsichtbarer, innerer Heiligung bestehenden Tauf-*signaculum* im Unterschied zum äußerlich sichtbaren Beschneidungs-*signaculum* darlegte. Die Stärke und Aktualität seines Ansatzes liegt in der heilsgeschichtlichen Kontinuität des Volkes Gottes, aus deren Betrachtung heraus er auf das *signaculum baptismatis* zu sprechen kommt.<sup>2906</sup>

21. Die Eingliederung in das Volk Gottes und in die Kirche durch die Taufe wurde immer wieder in Frage gestellt für den Fall, daß die Taufe durch einen Häretiker, Schismatiker, Apostaten oder einen Ungetauften gespendet wird. Diese Infragestellung wurde im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts mit dem Auftauchen sogenannter Ketzer- und Reformbewegungen praktisch relevant. Hugo von St. Viktor hat in dieser Frage Ivo von Chartres mit Hilfe seines differenzierten Kirchenbegriffs präzisiert. Er unterscheidet hierzu zwischen die *unio ecclesiae*, welche als die äußere Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche bezeichnet werden könnte, von der *unitas ecclesiae*, welche die Zugehörigkeit zum lebendigen Leib

---

<sup>2906</sup> Vgl. Kap. 3.4.5.4.

Christi bezeichnet und nur diejenigen Christen umfaßt, die lebendige Glieder des Leibes Christi sind, sowie schließlich von der *unitas praedestinationis*, welche diejenigen Christen einschließt, die nach Gottes Ratschluß zum ewigen Heil gelangen sollen. Diejenigen, die von einem nichtkatholischen Spender die Taufe empfangen haben, kehren von der *unio ecclesiae* in die *unitas ecclesiae* zurück, indem sie nach ihrer Taufe ihre Buße zum Ausdruck bringen und von der Kirche das Zeichen der Handauflegung empfangen.

Außerhalb der katholischen Kirche hat die Taufe demnach nicht die Wirkung der Eingliederung in die Kirche im Sinne der *unitas ecclesiae*, welche nachträglich jedoch nicht durch eine Wiederholung der Taufe, sondern durch ein postbaptismales Sakramentale erlangt wird. Der differenzierte Kirchenbegriff Hugos von St. Viktor ermöglicht ihm eine integrative Ekklesiologie, die auch den außerhalb der Kircheneinheit Stehenden ihren Sinn und Platz im sakramental vermittelten *opus restorationis* beläßt.<sup>2907</sup>

22. Die Vergebung aller Tatsünden als Wirkung der Taufe, auch läßlicher Sünden, ist einschlußweise in Hugos Tauflehre enthalten. Die empfangene Taufe ist jedoch keine unwiderrufliche Heilsgarantie. Hugo von St. Viktor betont, daß die Taufe dem Menschen die Möglichkeit (*salvari possint*), nicht die Sicherheit des Heils bietet, weil der Getaufte nach der Taufe wieder schwer sündigen kann. Die Taufe ist also im gewöhnlichen Fall eine zwar notwendige, nicht aber bereits hinreichende Bedingung des Heils. Da der Mensch aber ohne Gottes Hilfe von sich aus nicht zur Umkehr als der Voraussetzung der Buße gelangen kann, auch der Getaufte nicht, und da die Umkehr eines Ungetauften, der die Möglichkeit hätte, die Taufe zu empfangen, ihm nicht schon das Heil erschließt, ist die Taufe in jedem Fall die Voraussetzung dafür, daß die Buße überhaupt die Wirkung haben kann, den Menschen zum Heil zurückzuführen.<sup>2908</sup>

Die Frage, ob auch diejenigen zum Heil gelangen können, die sich zu spät auf den Weg zur Umkehr gemacht haben und ihre Bußwerke nicht mehr rechtzeitig vor dem Tod vollenden können, beantwortet Hugo von St. Viktor mit der Feststellung, daß auch ihnen das Heil, freilich meist nicht ohne das Purgatorium, offensteht, weil durch den rechtzeitigen Beginn der Buße sich in ihnen das Fundament der Liebe Gottes als bleibend erwiesen hat. Der Verweis auf die Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie, der Hinweis auf die Treue der Gnade Gottes zu seinem Volk und schließlich der Hinweis auf das stabile Fundament der Gottesliebe lassen erkennen, daß Hugo von St. Viktor die Taufe im Sinne einer *causa sine qua non* für die Vergebung aller nach der Taufe begangenen Sünden sieht. Damit unterscheidet er sich etwa von der Porretanerschule, die im allgemeinen die Lehre vortrug, daß die nach der Taufe begangenen Sünden durch

---

<sup>2907</sup> Vgl. Kap. 3.4.5.5.

<sup>2908</sup> Vgl. Kap. 3.4.6.

die Taufe als der *causa per quam* nachgelassen werden, während die Buße für die Sündennachlassung nur als *causa sine qua non* in Betracht kam. Als *causa per quam* für die Vergebung von nach der Taufe begangenen Sünden sieht Hugo von St. Viktor das Kreuzesopfer Christi. Auch diejenigen, die sündigen und wieder Buße tun, können für ihre Vergebung nur auf die Sühne hoffen, die Christus am Kreuz geleistet hat.<sup>2909</sup>

23. In der Frühscholastik wurde die These diskutiert und teilweise bejaht, daß die Spendung der Taufe stets zu einem Zurückweichen der Verstellung bei denjenigen führe, welche die Taufe geheuchelt (*ficte*) empfangen. Hugo von St. Viktor kennt eine „Intention des Empfängers“, von der die Würdigkeit und Ernsthaftigkeit der Taufe abhängen. Gläubig, demütig und ungeheuchelt soll die Taufe empfangen werden. Was die Gnadenwirkung der *ficte* empfangenen Taufe anbelangt, ist Hugo von St. Viktor aber der später von Thomas von Aquin bestätigten Lehrmeinung zuzurechnen, nach der die *nec sine culpa* empfangene Taufe den Empfänger am Empfang des Heiligen Geistes und somit der Gnadengabe der Liebe hindert. Diese kann aber nachträglich wirksam werden, wenn der – inzwischen von der Heuchelei bekehrte - Empfänger die Handauflegung empfängt. „Wer verstellt (*qui fictus ...*) das Sakrament der Taufe empfängt, erhält nicht die Vergebung der Sünden“, sagt Hugo von St. Viktor. „Noch nicht“, darf man aus seiner zwischen Sakramentsautomatismus und Aberglaube positionierten Lehrmeinung hinzufügen.<sup>2910</sup>

24. Bei Hugo von St. Viktor findet sich zwar keine explizite Apologie der Kindertaufe, etwa gegen die Petrobrusianer oder ähnlich lehrende Wanderprediger. Dennoch galt für ihn, daß auch die Kinder durch die Taufe in die Kirche und somit in die Gemeinschaft der Glaubenden aufgenommen werden, so daß diese neue Zugehörigkeit und damit das Anteilhaben am Glauben der Kirche in irgendeiner Weise auch als Wirkung der Taufe angesehen werden muß. Petrus Lombardus hat später in seinen Sentenzen – ohne klare Antwort - die Frage erörtert, ob den Kindern, die noch keinen eigenen Glauben haben, wenn sie getauft werden, dennoch durch die Taufe die Gnade so mitgeteilt werden könne, daß sie mit ihrer Hilfe später zum Glauben kommen, nachdem sie ihren Willen gebrauchen können. In der Zeit nach Petrus Lombardus hat sich bald die Lehre durchgesetzt, daß man den Glauben in Form einer *virtus in munere* auch bei der Kindertaufe – als Wollenkönnen des Glaubens - mitgeteilt bekomme. Zuvor stand dieser Lehre vor allem entgegen, daß es schwer zu denken sei, daß unmündige Kinder eine Tugend empfangen, deren Betätigung ihnen unmöglich sei.

---

<sup>2909</sup> Vgl. Kap. 3.4.7.

<sup>2910</sup> Vgl. Kap. 3.4.8.

Zu dieser Lehrentwicklung des 12. Jahrhunderts, die vom Glauben als Disposition des Empfängers zum Glauben als Wirkung der Taufe vorangeschritten ist, hat Hugo von St. Viktor vor allem den terminologiebildenden Beitrag geliefert, der in der konsequenten Verwendung der Formulierung *virtus sacramenti* für die Wirkung der Taufe liegt. Hugos differenzierter Glaubensbegriff stand einer unproblematischen Zustimmung zu der aufkommenden Lehrmeinung, die Taufe bewirke auch den Glauben, einerseits zwar entgegen, eröffnete andererseits aber die Möglichkeit, eine anfanghafte Geneigtheit zum Glauben durch die Taufe zu begründen.

Die für erwachsene Taufbewerber unproblematische Argumentation, daß der in der Hoffnung und Liebe wirksame Glaube zur Wirkung, zur *virtus sacramenti* der Taufe gehört, führt bei der Kindertaufe in die Schwierigkeit, für die getauften Kinder eine Wirkung annehmen zu müssen, die sie aktual nicht ausüben können. Die Annahme, dem getauften Kind werde eine Tugend eingegossen, die es aktual erst später ergreifen kann, ist Hugo von St. Viktor wegen seines intellektuellen Glaubensbegriffes zwar fremd. Er löst dieses Problem aber dadurch, daß er im Falle der Taufe von Kindern, bei welcher der im Glauben disponierte Empfänger durch die Kirche substituiert wird, die Kirche auch als stellvertretende Empfängerin und Hüterin der *virtus sacramenti* annimmt, zu welcher das Geheimnis des Glaubens gehört, welchen das getaufte Kind im Unterscheidungsalter dann selbst ergreift, erkennt und bewahrt.

Daß wir bei Hugo von St. Viktor bereits die Vorstellung Einzug halten sehen, die Taufe bewirke auch in Kindern den Glauben, ist mit dem von ihm erarbeiteten differenzierten Glaubensbegriff zu erklären. Glaube existiert für Hugo von St. Viktor in vier Stufen, deren erste eine Vorstufe zu den folgenden drei Stufen darstellt und auf welcher der „Glaube“ allein darin besteht, dem Glauben der Kirche nicht zu widersprechen, eine Art Mit-Leben mit den Gläubigen der höheren Stufen, zu dem der Vernunftgebrauch nicht unbedingt erforderlich ist.

Hugo von St. Viktor steht an der Schwelle der Lehre, daß die Kinder durch die Taufe auch in gewisser Weise den Glauben empfangen. Damit traf er die ekklesiale Realität, daß das getaufte Kind durch die Taufe in den Raum der Kirche eintritt, in die Gemeinschaft der Glaubenden, von denen es das Wort Gottes hören kann, damit sein eigener Glaube wächst, so daß es durch die Taufe tatsächlich die Voraussetzung des eigenen Glaubens empfangen hat, der vom Hören kommt; eine für heutige Rezeption nahe liegendere Lehrmeinung als die hochscholastische, gnadentheoretische Lehre der *virtus in munere*.<sup>2911</sup>

25. Aussagen darüber, ob Jesus oder seine Jünger vor der Passion selbst getauft haben, finden sich in der Heiligen Schrift nur im Johannesevangelium. Ob Hugo von St. Viktor der Ansicht war, Jesus selbst habe getauft oder ob er der Meinung

---

<sup>2911</sup> Vgl. Kap. 3.4.9.



zuneigte, nur seine Jünger hätten getauft, ist schwer zu entscheiden. Daß freilich die Jünger Jesu bereits getauft haben, neben Johannes dem Täufer und trotz der zum Heil notwendigen Beschneidung, steht für Hugo von St. Viktor nicht in Frage. Die Verachtung der schon vor der Passion durch die Jünger gespendeten Taufe gefährdete nämlich bereits das Heil derer, die sie empfangen konnten.<sup>2912</sup>

Aus dem Taufbefehl, der sich an die Apostel als Taufspender richtete, leitet Hugo von St. Viktor für alle Hörer des Evangeliums auch ein *debitum percipiendi* ab. Eine Pflicht, die Taufe auch zu spenden, ergibt sich sinngemäß daraus, daß sie niemand sich selbst spenden kann. Diese Pflicht gilt besonders für die Priester. Hugo von St. Viktor legt Wert darauf, daß die Priester als Helfer der Bischöfe den Taufschülern die Glaubensunterweisung halten und sie durch die Taufe in die Kirche eingliedern. Den Diakonen komme es nur zu, die Priester bei der Spendung der Sakramente zu unterstützen, etwa indem sie bei der Taufe das Chrisam reichen. Daß, abgesehen von der feierlichen Taufspendung, jedoch grundsätzlich alle Menschen, gleich welchen Glaubens, Standes, Alters oder Geschlechtes, als Taufspender in Frage kommen, wird von Hugo von St. Viktor bei der Ablehnung der Wiedertaufe thematisiert. Sofern beim Spender eine kirchentrennende Eigenschaft vorliegt, muß bei einer Rückkehr des Getauften die Einheit mit der Kirche aber durch einen versöhnenden Akt wieder hergestellt werden.<sup>2913</sup>

Sinn der Weihe des Taufwassers ist es, deutlich zu machen, daß die Heiligkeit des Sakramentes seine Ursache nicht in der persönlichen Heiligkeit des Taufspenders hat, sondern in Gott selbst, der die Sakramente heiligt, indem er sie mit seiner Kraft erfüllt. Nicht die moralische Qualität des Sakramentsdieners, sondern die unbestreitbare Heiligkeit Gottes heiligt also das Sakrament. Die Unabhängigkeit der Gültigkeit des Sakraments der Taufe von jeglicher moralischer oder sonstiger Qualität des Spenders ergibt sich nach Hugos Sakramententheologie also bereits aus dem richtigen Verständnis des Sakramentes als solchem; bei der Taufe, die prinzipiell jeder spenden kann, wird sie besonders augenfällig. Die Argumentation Hugos von St. Viktor zur Unabhängigkeit der Gültigkeit des Sakramentes von der Disposition des Spenders ist ein bedeutender dogmengeschichtlicher Fortschritt. Die Formulierung dessen, was spätere Sakramententheologie mit dem terminus technicus des *opus operatum* erfassen wird, ist bereits bei Hugo von St. Viktor so klar, daß sie es verdient hätte, als klassisch zu gelten: „In Wahrheit ist es Gott selbst, der tauft; so empfängt niemand von einem guten Spender Besseres noch von einem schlechten Schlechteres, weil die Heiligkeit des Sakraments nicht durch das Verdienst seiner Diener, sondern mit der Kraft des heiligenden Gottes bewirkt wird“: „*sanctitas sacramenti Dei non in merito ministrantium, sed sanctificantis virtute perficitur.*“<sup>2914</sup>

---

<sup>2912</sup> Vgl. Kap. 5.5.1.1.

<sup>2913</sup> Vgl. Kap. 3.5.1.1. u. 3.5.1.2. u. 3.5.1.3.1.

<sup>2914</sup> Vgl. Kap. 3.5.1.3.2.

26. Die Frage nach der zum gültigen Zustandekommen eines Sakramentes notwendigen Intention des Spenders wurde erst in den systematischen Werken der Neuzeit und entsprechenden Konzilsbeschlüssen geklärt und festgelegt. Die Frühscholastik hat diese Frage aber immer wieder anhand von Einzelbeispielen aufgegriffen und somit besagte Klärung wegweisend vorbereitet. Eine bedeutende Wegmarke setzte Hugo von St. Viktor. Er gilt hierin zu Recht als Meilenstein auf dem Weg der Dogmengeschichte, weil er, gerade als Augustinuskenner und Augustinermönch, in seinem Tauftraktat die von Augustinus für eine positive Beantwortung offen gelassene Frage nach der Gültigkeit der im Scherz gespendeten Taufe endlich einer Klärung zuführte, die für die spätere Dogmatik, Liturgiewissenschaft und Kanonistik Allgemeingut geworden ist.

Zunächst behandelt Hugo von St. Viktor das Beispiel der Scherztaufe. Er wendet im Unterschied zur später üblichen Differenzierung von „gültig“ beziehungsweise „würdig“ gespendeten Sakramenten eine dreifache Unterscheidung an: Das bloße Fehlen einer angemessenen Ehrfurcht im Vollzug tut dem Zustandekommen des Sakramentes keinen Abbruch. Die zunächst dargelegte weitere Differenzierung zwischen *verum* und *plenum* greift Hugo von St. Viktor im weiteren Verlauf seiner Argumentation zur notwendigen Intention des Spenders nicht mehr auf, sondern fragt, ob im Falle der Scherztaufe ein *verum et plenum sacramentum* vorliege oder nicht, ob also, wie man zusammenfassen könnte, ein gültiges Sakrament zustande kommt oder nicht. Für den Fall, daß beim Spender nur die Absicht zu taufen vorhanden ist, auch wenn die Ehrfurcht fehlt, kommt das Sakrament zustande, weil es vollzogen und beabsichtigt wird.

Etwas anderes ist gegeben, wenn zwar die äußere Form eines Sakramentes gewahrt wird, der fragliche Spender aber keine Absicht (*intentio agendi nulla constat*) hat, ein Sakrament zu spenden, sondern etwas anderes beabsichtigt wird, etwa ein Scherz. Dann, so Hugo von St. Viktor, ist es ganz und gar lächerlich, nur wegen gewisser äußerlicher Ähnlichkeiten vom Zustandekommen eines Sakramentes zu sprechen, sofern nur feststeht, daß keine Absicht vorhanden war. Zur Veranschaulichung des Gesagten führt Hugo von St. Viktor im Tauftraktat zunächst das „Nachspielen“ einer Eucharistiefeier an, um seine Intentionslehre abschließend am augustinischen Beispiel zu illustrieren, daß ein Kind von jemandem gebadet wird und er dabei wie beim Tischgebet oder bei der Feldarbeit sagt: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, er das Kind jedoch nicht taufen und ein Sakrament spenden, sondern nur Schmutz abwaschen oder den Leib wärmen, also das Kind baden will. Der scheinbar Taufende weiß gar nichts vom Taufen, sondern nur vom Baden. Nicht ohne gewissen Humor belehrt Hugo von St. Viktor seine Schüler: „Wenn das eine Taufe sein soll, nur weil das Kind im Bad versenkt wurde und dabei die Worte „in Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ gesprochen wurden, dann ist auch der Bissen Nahrung getauft, wenn er in meinem Mund versenkt wird und ich dabei „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ sage.“

Hugo von St. Viktor lehrt also die Notwendigkeit einer Intention auf seiten des Taufspenders, ohne die ein Sakrament nicht stattfindet. Statt eines *verum et plenum sacramentum* findet ohne die Intention des Spenders zu taufen lediglich etwas statt, was den Anschein oder gewisse Ähnlichkeiten mit einem Sakrament hat. Hugos Lösung der seit Augustinus offenen Frage nach der Notwendigkeit der Intention des Taufspenders setzte sich im Laufe des 12. Jahrhunderts allmählich durch.<sup>2915</sup>

Im Rahmen der Behandlung des Einzelbeispiels der Scherztaufe entwickelt Hugo von St. Viktor freilich auch wegweisende Gedanken zur Notwendigkeit der Intention bei der Sakramentenspendung im allgemeinen. Einziges eigentliches Unterscheidungskriterium ist die Absicht des Spenders. Der Spender eines Sakraments muß etwas geben wollen und er muß beabsichtigen, dass etwas gegeben und empfangen wird. Seine Absicht muß das gesamte Geschehen von Spenden und Empfangen umfassen. Ein weiteres Moment der Intention nennt Hugo von St. Viktor mit der Vernunftgemäßheit der Sakramentenspendung: „*rationale esse oportet opus ministeriorum Dei.*“ Dieser kurze Satz könnte ein Merksatz Hugos von St. Viktor für seine Schüler gewesen sein, mit dem er die Vernunftgemäßheit dessen, was ein Priester tut, allgemein betonen wollte. Eine Schwäche dieser Lehre ist, daß letztlich allein der fragliche Spender weiß, welche Art Intention er hatte. Soll von einem anderen über das Vorhandensein seiner Intention geurteilt werden, spricht immer ein gewisser *favor iuris* zugunsten des Sakraments.<sup>2916</sup>

Eine in der Frühscholastik diskutierte Frage lautete: wenn Gott das Element erschuf und der Erlöser es zum Sakrament einsetzte, der menschliche Spender es aber heiligt und dadurch mit einer unsichtbaren Gnade erfüllt, dann ist dies sonderbar, weil dann Gott als der Größere etwas Geringeres tun würde als der Mensch. Hugo von St. Viktor löst die Schwierigkeit durch einen strengen Begriff der Mitwirkung. Er reduziert nicht den Anteil des Spenders, um die sakramentale Handlung gewissermaßen zwischen Gott und Mensch aufzuteilen, sondern er lehrt vielmehr, daß all das, was der menschliche Spender tut, zugleich auch Gott tut. Der Mensch kann ohne Gott überhaupt nichts tun, was bei der Sakramentenspendung von Belang wäre. Die Kooperation Gottes mit dem Spender stellt sich Hugo von St. Viktor als heiligende Handlung Gottes vor, der sich des menschlichen Spenders als eines Dieners bedient: *per ministerium ministrantis ... sanctificatur*. Gott ist zwar der ausschließliche Geber der Gabe (*a quo datur*). Der Spender ist aber der, durch den Gott seine Gabe überbringen läßt (*per quem mittitur*).<sup>2917</sup>

27. Weil die Taufe das erste unter allen Sakramenten ist, kann sie nur empfangen, wer bisher noch nicht getauft worden ist und infolgedessen noch kein Sakrament empfangen hat. Jeder Mensch kann die Taufe empfangen. Die Gültigkeit der

---

<sup>2915</sup> Vgl. Kap. 3.5.1.4.1.

<sup>2916</sup> Vgl. Kap. 3.5.1.4.2.

<sup>2917</sup> Vgl. Kap. 3.5.1.5.

gespendeten Taufe hängt auch in keiner Weise vom inneren oder äußeren Zustand des Empfängers ab, also etwa von dem, was er glaubt, empfangen zu haben. Lediglich für den Fall, dass die Tatsächlichkeit der Taufe weder durch den Getauften selbst noch durch einen Augenzeugen feststeht, gilt der fragliche Empfänger als ungetauft, und einer Taufe steht nichts im Wege.<sup>2918</sup>

Auf die nötige Disposition des Empfängers für einen nicht nur gültigen, sondern fruchtbaren Empfang der Taufe kommt Hugo von St. Viktor immer wieder zu sprechen. Immer gilt, daß das Glaubensbekenntnis Voraussetzung ist für die Spendung des Sakramentes und dessen fruchtbaren Empfang. Bei der Kindertaufe legt ein anderer stellvertretend für das Kind das Glaubensbekenntnis ab, in der Regel der Pate, dessen es also bedarf. Die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, auch die stellvertretende, muß aufrichtig und ungeheuchelt sein, auch wenn Hugo von St. Viktor das Wort „geheuchelt“ (*ficte*) nicht definiert. Mit der Formulierung *qui fictus baptismi sacramentum accipit* dürfte bei Hugo von St. Viktor derjenige gemeint sein, der den Glauben nicht wirklich hat, sondern ihn lediglich zu haben vorgibt. Wer mit lediglich geheucheltem Glauben die Taufe empfängt, empfängt zwar das Sakrament, nicht aber die Vergebung der Sünden. Ein *verum sacramentum* in dem Sinne, daß *sacramentum* und *res sacramenti* gegeben sind, liegt nicht nur bei Ungläubigen grundsätzlich und auf alle Sakramente bezogen nicht vor, sondern auch bei nur zum Schein Gläubigen und bei solchen, die sich unwürdig verhalten.

Auch bei schwerwiegenden Mängeln in der Disposition oder Intention des Empfängers der Taufe, kann diese nicht wiederholt werden. Der Empfänger kann aber Buße tun. Als Grund, die Taufe möglicherweise zu wiederholen, nennt Hugo von St. Viktor die Behauptung des Empfängers, er sei nie getauft worden, zusammen mit der Tatsache, daß er keine Zeugen für seine Taufe hat. Da Hugo von St. Viktor das Herbeibringen von Zeugen in die Verantwortung des Empfängers legt, liegt auch die Sorge um die Unwiederholbarkeit der Taufe letztlich in den Händen des Empfängers. Für den Fall, daß die Taufe wirklich wiederholt worden sein sollte, obliegt es diesem, „schwerwiegende Buße“ zu tun.<sup>2919</sup>

Daß die Taufe ihrer Einzigartigkeit wegen nicht wiederholt werden darf, sie andererseits ihrer Heilsnotwendigkeit wegen auf jeden Fall empfangen werden muß, hat Hugo von St. Viktor in gelungener Weise auch dadurch auszutarieren versucht, daß er die Verantwortung sowohl für den würdigen und heilswirksamen Empfang als auch für das tatsächliche Nichtwiederholtwerden der Taufe mehr dem Empfänger zuweist als dem Spender, der ja in erster Linie für das Heil des anderen verantwortlich ist.<sup>2920</sup>

28. Auch wenn durch die Kindertaufe der Katechumenat im Mittelalter an praktischer Bedeutung verloren hatte, ist seine Behandlung in den Traktaten über die

<sup>2918</sup> Vgl. Kap. 3.5.2.1. – 3.5.2.2.

<sup>2919</sup> Vgl. Kap. 3.5.2.3.

<sup>2920</sup> Vgl. Kap. 3.5.3.

Taufe nicht weggefallen. Um die Neubekehrten in die Religion einzuführen, soll man ihnen die sichtbaren Zeichen des Glaubens und der Religion nahebringen, damit sie auf diesem Weg das Unsichtbare erkennen. Besonders aber – und dies ist der überraschende, eigentliche Inhalt des Kapitels über die Taufkatechese der Konvertiten – soll der Taufschüler die Geschichte des Alten Bundes lesen lernen als Zeichen (Sakrament) des Reiches Gottes, in das er durch die Taufe als Glied Christi aufgenommen wird. Man könnte die Unterweisung der Konvertiten als eine Einübung ihrer *ratio* in die allegorische Schriftauslegung kennzeichnen. Der Katechet hat sich auf die, wenngleich allegorische, so doch rationale Deutung der Schrift und die Interpretation der Offenbarung zu konzentrieren, muß jedoch wissen, daß sein Gegenüber bereits ein Glaubender ist. Die detaillierten Angaben Hugos von St. Viktor zum Inhalt der Taufkatechese stellen eine Art Einführung in die allegorische Schriftauslegung und zugleich ein bemerkenswertes Beispiel der praktischen Anwendung seiner Drei-Augen-Lehre dar, die er zuvor im Glaubenstraktat seines Hauptwerkes theoretisch entfaltet hat.<sup>2921</sup>

Gerade weil der Glaube der Taufbewerber noch neu ist, soll der Katechet ihnen um so mehr klar machen, daß der Glaube selbst, in dessen Inhalte sie eingeführt werden, nichts Neues ist. Bei der Ausführung der Inhalte der Taufkatechese, die Hugo von St. Viktor keineswegs nur, wie von H. Weisweiler angenommen, aus Ivo von Chartres zitiert hat, betont er als wichtigen Inhalt die Tatsache, daß zu keiner Zeit Gläubige und somit Glieder Christi gefehlt haben, wie es auch zu allen Zeiten der Heilsgeschichte Sakramente des Heils gab. Die Konzentration seiner sakramententheologischen Gedankenführung auf die Kontinuität der Sakramente Gottes zu allen Zeiten der Heilsgeschichte sowie auf den Opfertod Christi am Kreuz kann als das Hauptmerkmal und als eine Besonderheit des Taufkatechese Kapitels Hugos von St. Viktor benannt werden. Die Kontinuität der Heilsgeschichte gilt ihm als ein pädagogisches Prinzip bereits für die rudimentäre Glaubensunterweisung. Als widerlegt kann die These E. Poppenbergs gelten, daß das Bild von Christus als König und Heerführer für Hugo von St. Viktor eine Art Leitidee gewesen sei, die womöglich sogar aus seiner sächsischen Herkunft erklärbar wäre. Hugo von St. Viktor hat, wie eine Analyse des Taufkatechese-Kapitels zeigt, herrscherliche oder militärische Metaphern für Christus sogar bisweilen da weggelassen, wo seine literarischen Vorlagen – hier Ivo von Chartres – sie ihm angeboten hätten.<sup>2922</sup>

Der Rechtfertigung der Kindertaufe stellt Hugo von St. Viktor eine Darstellung des nicht vergessenen Ideals des altkirchlichen Katechumenats voran. Er betont die richtige Reihenfolge des Unterwiesenerwerdens im christlichen Glauben vor dem Empfang der Taufe und begründet sie mit dem matthäischen Taufbefehl: „Zuerst lehrt, dann tauft!“ Unwürdige werden zu Recht von der Taufe ferngehalten.

---

<sup>2921</sup> Vgl. Kap. 3.6.2.

<sup>2922</sup> Vgl. Kap. 3.6.3.

Würdig zum Empfang der Taufe ist man durch den Glauben, der inhaltlich definiert ist, in dem man unterwiesen werden, den man selbst hörend aufnehmen und den man schließlich aus eigener, freier Entscheidung annehmen muß. Entscheidend ist der freie Wille zu glauben. Die Wendung „*opus salutis voluntarium esse oportet*“ dürfte ein dahin gehender Merksatz hugonischer Sakramententheologie gewesen sein.

Sobald Gläubige auch ihre unmündigen Kinder zur Taufe brachten, änderte sich die Lage. Hugo von St. Viktor bringt dies mit dem Terminus *novum sacramentum* für die Kindertaufe zum Ausdruck, womit er auf die Andersartigkeit von deren Ritus und Entstehung hinweisen will. Die Taufe unmündiger Kinder rechtfertigt sich allein aus der Gefahr, sie könnten ungetauft sterben, bevor sie den Vernunftgebrauch erlangt haben. Die von Ivo von Chartres übernommene Benennung der Abfolge „Katechese, Exorzismus, Initiation und Taufe“ ist weniger ein Hinweis darauf, daß die Taufe nicht als Bestandteil der Initiation als Einführung in die Kirche und den Glauben angesehen worden wäre, sondern vor allem Zeichen dafür, daß der Begriff Initiation bedeutungslos geworden und zur Bezeichnung eines kleinen Teils des Taufritus', der Unterweisung im Glauben, herabgesunken war.<sup>2923</sup>

29. Die Taufpaten bringen die Kinder zur Taufe dar und werden gewissermaßen ihre Bürgen vor Gott mit der Aufgabe, die Taufkinder im passenden Alter zur Bewahrung des rechten Glaubens und des guten Umgangs zu ermahnen. Hugo von St. Viktor betont mit der Wendung *pro quorum fide*, daß das Patenversprechen sich zuerst und vor allem auf den Glauben des Neugetauften bezieht, auf den hin die Taufe gespendet wird.

Interessant ist, daß Hugo von St. Viktor von der Möglichkeit zweier, miteinander verheirateter Taufpaten als teilweise vorfindlicher Praxis ausgeht.<sup>2924</sup> Durch die Taufpatenschaft und ebenso durch die Firmpatenschaft, welche Hugo von St. Viktor parallel dazu nennt, entsteht zwischen dem Paten und dem Patenkind eine geistliche Verwandtschaft (*cognatio spiritualis*), ebenso wie zwischen Taufspender und Getauften. Diese bereits in der frühen Kirche entstandene und für den lateinischen Ritus erst im Jahr 1983 ad acta gelegte, in den katholischen Ostkirchen aber bis heute fortwährende Auffassung, die vom Verständnis der Taufe als Wiedergeburt (vgl. Joh 3,5; Tit 3,3) herrührt, begründete ein Ehehindernis ähnlich dem der Blutsverwandtschaft. Hugo von St. Viktor zieht zur Klärung der Rechtsfolgen der geistlichen Verwandtschaft ausführlich die in der Panormia Ivos von Chartres zusammengetragenen Lehrentscheidungen heran, ohne sie aber einfach unverändert zu übernehmen. Praxisrelevant war offensichtlich der Fall, daß Ehegatten ihre eigenen Kinder als Paten zur Taufe bringen, sie selbst taufen oder sie als Firmpaten zum Bischof bringen, jeweils in der Absicht, infolge der dadurch eintretenden geistlichen Verwandtschaft die eigene Ehe trennen zu können. Dieser

---

<sup>2923</sup> Vgl. Kap. 3.6.4.

<sup>2924</sup> Vgl. Kap. 3.7.1.

Fall der absichtlichen Herbeiführung der geistlichen Verwandtschaft zum Zweck der Ehescheidung ist für Hugo von St. Viktor keinesfalls ein Scheidungsgrund, jedoch Anlaß zu Enthaltensamkeit und Buße. Eine Ausnahme, die Hugo von St. Viktor gegen andere Lehrmeinungen seiner Zeit vorsichtig gelten läßt, ist die Möglichkeit, die Witwe des Paten oder den Witwer der Patin zu heiraten, falls diese beziehungsweise dieser nicht selber Pate des beziehungsweise der Betreffenden ist.

Abgesehen davon, daß Hugo von St. Viktor hier eine Lehrmeinung vorträgt, welche die Rechtsfolgen eintretender Ehehindernisse tendenziell einschränkt, fällt besonders auf, daß er bei der Behandlung der geistlichen Verwandtschaft die oft nur zugunsten des männlichen Geschlechts formulierten früheren Lehrentscheidungen konsequent auch für das andere Geschlecht ausformuliert. Diese erstaunliche Beobachtung deckt sich mit der von H. Zeimentz erarbeiteten These, daß die Ehelehre Hugos von St. Viktor in einer für seine Zeit herausragenden Weise die Gleichberechtigung beider Partner in Bezug auf die aus der Ehe folgenden Rechte und Pflichten betont.<sup>2925</sup>

30. Neben den dogmatischen und kirchenrechtlichen Überlegungen kommt Hugo von St. Viktor in seinem Tauftraktat auch auf liturgische Fragen zu sprechen. Das griechische Wort Exorzismus deutet Hugo von St. Viktor etwas einseitig mit dem lateinischen Begriff *adiuratio*. Der Taufexorzismus ist vorwiegend als eine Worthandlung charakterisiert. Durch das Wort der Anrufung des Namens Jesu werden die Katechumenen befähigt, sich für das Wort des Evangeliums zu öffnen. Wie schon im Traktat über die Weihen nennt Hugo von St. Viktor auch hier den Taufexorzismus ein Sakrament der Öffnung, *sacramentum apertionis*, ein von Ivo von Chartres übernommener Begriff, den Hugo speziell für den Effata-Ritus verwendet, welcher als eigenes „exorzistisches“ *sacramentum minor* bezeichnet werden kann.<sup>2926</sup>

Nach der vormals auf sieben Skrutinien in der Fastenzeit aufgeteilten Taufvorbereitung sowie nach der Katechese, auf welche der Exorzismus folgt, kann die eigentliche Tauffeier stattfinden. Hugo von St. Viktor betont, daß der Exorzismus beendet ist, wenn die Taufwasserweihe beginnt. Die Taufwasserweihe hat nicht nur den bereits erwähnten Sinn, daß die Umstehenden in ihrem Wissen bestärkt werden, daß das, was in der Taufe geschieht, durch Gottes Kraft und nicht aus derjenigen des Taufspenders geschieht, sondern auch den Sinn, sinnenfällig zu machen, daß Gott das Wasser heiligen kann und heiligt, indem er eine geistliche Gnade in es hineinlegt.<sup>2927</sup>

Von einer präbaptismalen Salbung ist in Hugos Tauftraktat nicht vor, sondern erst nach der Taufwasserweihe und der Abrenuntiation die Rede, was die im 12. Jahrhundert bereits erfolgte Verschiebung dieses einstigen Katechumenatsritus

---

<sup>2925</sup> Vgl. Kap. 3.7.2.

<sup>2926</sup> Vgl. Kap. 3.8.1.

<sup>2927</sup> Vgl. Kap. 3.8.2.

unmittelbar vor die Taufe selbst bezeugt. Dafür waren wohl rein praktische Gründe ausschlaggebend. Die präbaptismale Salbung *inter scapulas* unmittelbar nach der Abschwörung hat den Sinn, die mit Worten erfolgte Absage an die Versuchungen des Teufels unmittelbar anschließend mit einem sichtbaren Zeichen zu bekunden und zu bekräftigen und an die „leichte Last“ Christi zu erinnern, von der Jesus in Mt 11,28-30 spricht. So rücken Abrenuntiation und präbaptismale Salbung auch sakramententheologisch näher an die Frage nach dem Glauben.

Die Liturgie zur Zeit Hugos von St. Viktor kennt bereits nurmehr das einmalige Ablegen des Glaubensbekenntnisses in der klassischen Frageform unmittelbar vor der Taufe selbst, wobei es sich hier nicht um den übriggebliebenen Redditio-Ritus nach Wegfall des Traditio-Ritus handelt, sondern um die Verlagerung des Traditio-Ritus unmittelbar vor die Taufhandlung unter Wegfall des Redditio-Ritus, der bei der Taufe unmündiger Kinder seinen Sinn verloren hatte.<sup>2928</sup>

Mit der von Ivo von Chartres fast wortgleich übernommenen Wendung *sub hac fidei responsione* erklärt Hugo von St. Viktor die trinitarische Taufformel quasi als Wiederholung des eben erfolgten Glaubensbekenntnisses des Taufbewerbers beziehungsweise seines Paten. Mit *trina mersione* ist das Untertauchen als der noch im 12. Jahrhundert übliche Taufritus vorausgesetzt. Das Zeichen besagt, daß der Täufling vom Schmutz des Alten reingewaschen, mit dem neuen Menschen bekleidet und mit dem für drei Tage toten Christus mitbegraben wird. Daß die Taufe mit der trinitarischen Formel zu spenden ist, steht für Hugo von St. Viktor außer Frage. Da es auf das zum Ausdruck gebrachte gläubige Bekenntnis, nicht auf die gesprochenen Laute ankommt, ist eine Spendung der Taufe ohne Aussprechen der Formel, wenngleich unüblich, so doch möglich.<sup>2929</sup>

Auf die Taufe folgten die postbaptismale Salbung, die Überreichung des weißen Kleides und die Bedeckung des Hauptes, schließlich die Übergabe der brennenden Kerze. Die Stilisierung der Chrismation zur Scheitelsalbung war längst selbstverständlich geworden. Die postbaptismalen Riten erscheinen sowohl im Verhältnis zur Taufe selbst, als auch zu den präbaptismalen Riten als nachrangig. Jeglicher Hinweis auf die Firmung fehlt. Die brennende Kerze deutet Hugo von St. Viktor mit Hilfe der Worte Jesu vom Leuchten der guten Werke vor den Menschen und von den klugen Jungfrauen, deren Lampe brennt und die dem Bräutigam zum Hochzeitsmahl folgen. Das unauslöschliche Licht verweist auf die Taufgnade, die, unabhängig vom weiteren Verhalten des Getauften, unauslöschlich bleibt.<sup>2930</sup>

31. Als äußeren Maßstab zur Feststellung der Ungültigkeit einer scheinbaren Taufe kennt Hugo von St. Viktor allein die Einhaltung der Form. Ohne die Gleichgültigkeit des Aussprechens der Taufformel aussagen zu wollen, fordert Hugo von St. Viktor für die richtige Form der Taufe zwar den äußerlich nicht

<sup>2928</sup> Vgl. Kap. 3.8.3. – 3.8.4.

<sup>2929</sup> Vgl. Kap. 3.8.5.

<sup>2930</sup> Vgl. Kap. 3.8.6.



feststellbaren Glauben an den Inhalt der Taufformel, die göttliche Trinität, nicht jedoch unbedingt das hörbare Aussprechen. Auch ein Stummer kann taufen, wenngleich defizient, da er das *Ite docete omnes gentes baptizantes eos* nur zur Hälfte umsetzt, indem er zwar tauft, jedoch nicht lehrt.

Der spätere Begriff einer „Form des Sakraments“ ist Hugo von St. Viktor nicht geläufig. Seine Formulierungen *de forma baptismi* oder *quantum ad formam exteriorem* handeln vielmehr von dem später als Materie Verstandenen. Die „Form der Taufe“ behandelt er im Rahmen der Erklärung der *forma institutionis divinae*: wer sich nicht an den Wortlaut der trinitarischen Taufformel hält, wer etwa nur „im Namen des allmächtigen Vaters“ oder „im Namen des Sohnes Gottes“ oder „im Namen des Heiligen Geistes“ taufen würde oder eine ähnliche Formel gebrauchte, sofern sie nur keine Person der Trinität leugnet, doch mit vollem Glauben einen Menschen tauft, tauft durchaus, weil die Einheit des Glaubens nicht schon durch die Verschiedenheit im Ausdruck beeinträchtigt wird. Die Ausführungen des hl. Ambrosius, wer eine Person der Trinität genannt hat, habe die Dreieinigkeit bezeichnet, zeigen Hugo von St. Viktor auf beste Weise die *recta baptizandi forma*. Das Aussprechen der die Intention bekräftigenden Worte *Ego te baptizo* ist nicht unbedingt notwendig. Wir finden bei Hugo von St. Viktor zwar eine klare Präferenz für die trinitarische Taufform. Um die Spendung der Taufe aber äußerlich feststellen zu können, muß nur ein Name einer Person der Trinität ausgesprochen worden sein, wohingegen bei einer möglicherweise gültigen Taufe eines Stummen keine äußere Feststellung möglich ist.<sup>2931</sup>

32. Was die Materie anbelangt, sagt Hugo von St. Viktor, das Sakrament der Taufe könne nur im Zeichen des Wassers gespendet werden, weil dieses allein eine ganz vollkommene Reinigungswirkung hat. Alle anderen Flüssigkeiten werden nämlich mit Wasser gereinigt, etwa wenn ein flüssiger Schmutz mit Wasser wieder abgewaschen und gereinigt wird. Dieser verständlichen und zumindest für hygrophile Flüssigkeiten damals wie heute gültigen Wahrheit fügt Hugo von St. Viktor ein Zitat über das für das Eingehen in das Reich Gottes notwendige Wiedergeborenwerden aus Wasser und Heiligem Geist aus dem dritten Kapitel des Johannesevangeliums an, das bezüglich der Begründung der einzigen Taufmaterie doch etwas bemüht wirkt. Die Materie der Taufe findet alttestamentliche Vorbilder, nämlich Sintflut und Durchzug durch das Rote Meer, die beide auf die zerstörerische Macht des Wassers abheben, sowie die Zubereitung des Reinigungswassers aus der Asche eines roten Kalbes. Hugo von St. Viktor weist aber auch auf jene Symbolik des Wassers hin, die den Prozeß des ständigen Kommens und Gehens, Auffüllens und Wegfließens versinnbildlicht. Neben der zerstörerischen und lebensdienlichen Symbolik des Wassers kennt Hugo von St. Viktor auch jene der vier Elemente, Anschauungsmaterial für die Nichtigkeit des Irdischen zu sein. Das Wasser steht

---

<sup>2931</sup> Vgl. Kap. 3.9.1.

Hugos Bildtheorie gemäß nicht nur, wie die anderen Sakramentsmaterien, auf der niedrigen Stufe der *signa*; es gehört auch zu den vier Grundelementen. Diese sind dem *oculus carnis* der Menschen leicht zugänglich und unhintergebar elementar; sie regen gerade dadurch am nachdrücklichsten zur Erkenntnis der Nichtigkeit des Sichtbaren und Vergänglichen ebenso an wie zur Erhebung der Herzen hin zum Unsichtbaren und Unvergänglichen.<sup>2932</sup>

### 7.3. Acht Thesen zur Theologie der Firmung

33. In der Firmung haben sich die Zeichen der Handauflegung und der Salbung mit dem Chrisam zu einem Sakrament vereint, das nicht nur von den Zeichen her, sondern auch durch die in der Regel übliche Spendung durch einen Bischof sakramental und ekklesiologisch bedeutsam ist. Bereits das Alte Testament kennt das Zeichen der Handauflegung als Initiationsritus, zur Übertragung von Besitz oder von Schuld, zur Amtseinsetzung oder als Segensgestus, wobei die Handauflegung zugleich liturgisches Geschehen und Rechtsakt ist. Jesus und die Apostel gebrauchten die Handauflegung als wirkmächtiges Zeichen bei der Heilung von Kranken, als Segensgestus oder als Ausdruck der Stärkung oder Beruhigung. Die Apostel kannten die Handauflegung auch als Zeichen zur Übertragung von Aufgaben und Ämtern. Zur Mitteilung des Heiligen Geistes kennt das Neue Testament für Jesus nur das Symbol der Anhauchung (Joh 20,22), für die Apostel auch das Zeichen der Handauflegung. Häufig wird in der Hl. Schrift auch das Lebens- und Heilmittel Öl als Heilszeichen erwähnt. Das Alte Testament kennt die Salbung der Könige und Hohenpriester zum Zeichen ihrer Weihe an Gott und als Mittel zur Erwirkung sakraler Kraft. Im Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert taucht das Öl in der christlichen Liturgie in Verbindung mit der Taufe und bald auch als eigener, geistverleihender Ritus auf. Die immer schwierigere Erreichbarkeit eines Bischofs führte in der Westkirche des beginnenden Mittelalters nicht, wie es auch denkbar gewesen wäre, zur Übertragung der Firmvollmacht an die nunmehr für gewöhnlich taufenden Priester, sondern zur Trennung der Taufe von der erst im Unterscheidungsalter oder noch später gespendeten Firmung.

In den fröhscholastischen Werken kommt den Abhandlungen zur Firmung regelmäßig nicht der Raum zu, den etwa Taufe, Eucharistie, das Buß- oder das Weihesakrament einnehmen. Die Firmung wurde jedoch in ihrer Bedeutung insofern gewürdigt, als sie nicht am Rande, sondern in der Mitte des sakramententheologischen Nachdenkens behandelt wurde. Hugo von St. Viktor stellt in seinem Hauptwerk *De sacramentis* den Firmtraktat zwischen den Tauf- und den Eucharistietraktat. Wenngleich der Firmtraktat umfangmäßig nur einen Bruchteil des Raumes der ausführlichen Abhandlungen über die anderen beiden *sacramenta*, in

---

<sup>2932</sup> Vgl. Kap. 3.9.2.

*quibus principaliter salus constat* einnimmt, so gehört doch die Firmung zu diesen, ja bildet deren Mitte.<sup>2933</sup>

34. Die Mehrheit der Theologen des 12. Jahrhunderts neigte der Meinung zu, daß das ganze Sakrament der Firmung, also Handauflegung und Salbung, seine Einsetzung den Aposteln oder der Kirche verdankt. Für Hugo von St. Viktor war W. Knoch der Meinung, Christus als *institutor* ausmachen zu können. Dies muß allerdings relativiert werden. Beide Zeichen, Chrisamsalbung und Handauflegung, konstituieren für Hugo von St. Viktor das Sakrament der *confirmatio*. Nicht erst durch Christus, sondern schon in alttestamentlicher Zeit wurde die Salbung mit Chrisam eingesetzt, die damals freilich nur Könige und Priester erhalten haben, um auf den einzigartigen Gesalbten hinzuweisen: Jesus Christus. Wie er den messianischen Titel von der alttestamentlichen Salbung her trägt, tragen die Christen diesen Namen deshalb, weil sie an Christus Anteil haben. Anders als die Taufe, die in der Beschneidung nur ein Vorausbild hat, wurde die Salbung mit Chrisam, ähnlich wie das Ehesakrament, bereits als Zeichen des Alten Bundes eingesetzt, jedoch nicht als Sakrament im Sinne der allgemeinen Sakramentsdefinition Hugos von St. Viktor, derzufolge ein Sakrament nicht nur eine Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem haben und von Gott eingesetzt sein, sondern auch das Heil enthalten und vermitteln muß. Er nennt die Salbung mit Chrisam an keiner Stelle *sacramentum*. Sie ist deshalb als Zeichen des Alten Bundes von der *confirmatio* als Sakrament Christi zu unterscheiden, die in Salbung und Handauflegung besteht und die Gnade des Heiligen Geistes zur Stärkung vermittelt. Die Erfüllung des alttestamentlichen Zeichens ist von der Bezeichnung Christi als des erwarteten Gesalbten, die Fortführung des alttestamentlichen Zeichens von der Weiterverwendung des Chrisams als Bestandteil der *confirmatio* und die Ausdehnung des alttestamentlichen Zeichens vom Einschluß aller Getauften in den Kreis der Empfänger des Sakramentes her zu verstehen.<sup>2934</sup>

Die Handauflegung ist nach Hugo von St. Viktor das, was gewöhnlich als *confirmatio* bezeichnet wird, und somit das Zeichen, dessen Einsetzung das neue christliche Sakrament konstituiert hat. Sie macht zusammen und gleichzeitig mit der Chrisamsalbung das Sakrament aus, durch das der Christ auf der Stirn bezeichnet wird und den Heiligen Geist als den Paraklet empfängt. Die Beschreibung der Einsetzung der Handauflegung erwähnt auch Hugo von St. Viktor, freilich mit dem Ziel, damit die Praxis der Spendung der Firmung ausschließlich durch Bischöfe zu begründen.

Hugo von St. Viktor führt den Beginn der Praxis der Handauflegung - wie Isidor von Sevilla und Ivo von Chartres - auf die Praxis der Apostel zurück, so daß die Vermutung von W. Knoch, daß sich aus der Formulierung *a chrismate enim*

---

<sup>2933</sup> Vgl. Kap. 4. Einleitung und 4.1.

<sup>2934</sup> Vgl. Kap. 4.2.1.

*Christus dicitur et a Christo christianus nominatur* im ersten Kapitel des Firmtraktats auf Christus als *institutor* schließen läßt, aus zweierlei Gründen zu relativieren ist. Zum einen ist für Hugo von St. Viktor die Chrisamsalbung, die nach seinen Worten bereits im Alten Testament eingesetzt wurde, gerade nicht das die *confirmatio* ausmachende Zeichen, sondern vielmehr die Handauflegung. Zum anderen ist für die Handauflegung nirgends auch nur implizit die Rede davon, daß Christus das Sakrament eingesetzt hat, wie es schon für die Chrisamsalbung zumindest explizit nicht erwiesen werden kann. Auch aufgrund der Tatsache, daß spätere Verfechter der Einsetzung durch Christus nicht auf Hugo von St. Viktor rekurrieren, obwohl die Annahme einer Einsetzung durch Christus ein sehr frühes Zeugnis durch einen der angesehensten Theologen des 12. Jahrhunderts dargestellt hätte, ist es am wahrscheinlichsten anzunehmen, daß Hugo von St. Viktor die faktische Einsetzung der Firmung als Sakrament der Handauflegung als aus der Praxis der Apostel kommend annahm, die sich auch in der Eingrenzung des Kreises der Spender widerspiegelt.<sup>2935</sup>

35. Nicht „aus“ den Sakramenten, sondern „in“ ihnen, so Hugo von St. Viktor, empfangen wir das Heil. Die konkrete Materie und Form der Sakramente ist für den Menschen nicht beliebig. Chrisamsalbung und Handauflegung werden von Hugo von St. Viktor bezüglich der Form des Sakraments als Einheit betrachtet.

Da die Handauflegung nicht vermittels eines anderen Elements geschieht, bleibt als Materie der Firmung im Sinne eines sichtbaren Elementes (*materiale elementum*) gemäß Hugos Sakramentsdefinition das Chrisam aus Öl und Balsam. Dabei steht das Öl für das Gewissen, das im Sakrament eine innere Salbung erfährt, während der Balsam den guten Ruf symbolisiert, weil sich sein Duft äußerlich zu den Nächsten verbreitet. So bezeichnet das im Chrisam enthaltene Öl letztlich den Frieden mit Gott im Innern des Gesalbten, der Balsam aber sein nach außen hin sichtbares, beispielhaftes Leben. Die Verwendung des Chrisam umspannt die gesamte Heilsgeschichte. Das schon im Alten Bund verwendete Chrisam war immer schon ein Hinweis auf den erwarteten Messias, den Christus, von dem her der Christ seinen Namen hat. Hugo von St. Viktor verwendet neben der Bezeichnung *chrisma* auch den Begriff *oleum principalis chrismatis*, der von der Verwendung des Chrisam bei der Firmung herrührt, weil bei ihr in vorzüglicher Weise (*principaliter*) der Heilige Geist als der Paraklet vermittelt wird.<sup>2936</sup>

Im Vergleich zu Isidor von Sevilla und Ivo von Chartres findet sich bei Hugo von St. Viktor die Formulierung *unctione chrismatis per impositionem manus* und somit die präzise Nennung der Form des Sakraments: daß der Christ vom Bischof durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegung der Hand besiegelt wird, dadurch als Christ bezeichnet wird und den Heiligen Geist empfängt.<sup>2937</sup>

<sup>2935</sup> Vgl. Kap. 4.2.2.

<sup>2936</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

<sup>2937</sup> Vgl. Kap. 4.3.2.

36. In den systematischen Werken der Frühscholastik wurde besonders darüber nachgedacht, welche Wirkungen der Empfang des Sakraments der Firmung hervorbringt und, in Zusammenhang damit, ob, wann und in welchem Maße es notwendig ist, die Firmung zu empfangen. Die Idee, daß die Firmung auch die Vergebung der Sünden bewirkt, tauchte in der Frühscholastik zwar auf, jedoch erst in der späteren Abaelardschule und im Kreis um Magister Simon, also in der Zeit nach Hugo von St. Viktor. Dasselbe gilt für die Lehrmeinung, daß der Empfang der Firmung die himmlische Herrlichkeit des Empfängers vermehre; ein Gedanke, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zur Begründung der Notwendigkeit der Kinderfirmung entstand. Erst einige Jahrzehnte nach Hugo von St. Viktor, zur Zeit des Petrus Lombardus, findet sich erstmals die explizite Erwähnung, daß die Firmung einen Charakter (*character*) im Empfänger bewirke, der als Charakter der Stärkung beschrieben wird.<sup>2938</sup>

Für die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Firmung war der Brief des Ps.-Melchiades in den pseudo-isidorischen Dekretalen wichtigster Ausgangspunkt. Da dort die Firmung als Sakrament der Stärkung zum Kampf im Unterschied zur Taufe als Sakrament der Sündenvergebung genannt wird, wird in den frühen Schulen der Frühscholastik, insbesondere der Schule Anselms von Laon, der Hugo nahe steht, die Firmung erst für denjenigen Zeitpunkt als notwendig angesehen, zu dem der Getaufte gegen die Laster kämpfen muß, also mit dem Unterscheidungsalter, so daß eine Kinderfirmung nicht als heilsnotwendig galt. In der Zeit nach Hugo von St. Viktor wird näher unterschieden, ob der Nichtempfang aus Vernachlässigung oder gar Verachtung gegenüber dem Sakrament oder aus Unwissenheit oder mangelnder Gelegenheit geschah. Was die Frage der Heilsnotwendigkeit der Firmung angeht, wird sie in der Frühscholastik deshalb übereinstimmend nur für den Fall bejaht, daß die Gelegenheit zum Empfang bestand.

Hugo von St. Viktor kennt eine absolute Heilsnotwendigkeit bezüglich irgendeines Sakramentes schon insofern nicht, als er grundsätzlich davon ausgeht, daß Gott in seinem Heilswillen auch nach Einsetzung der Sakramente frei bleibt, Menschen auch ohne diese zu retten, der Mensch aber nach Einsetzung eines Sakramentes keinesfalls mehr frei ist, von sich aus zu entscheiden, ob er mit oder ohne das Sakrament gerettet werden will. Aber auch dies gilt bei Hugo von St. Viktor nur für die *sacramenta principalia*, zu denen neben Taufe und Eucharistie auch die Firmung gehört.<sup>2939</sup>

Während die Taufe im Notfall von jedem Mensch gespendet werden kann, setzt die Firmung als Spender einen Bischof, beim Empfänger zumindest die Taufe voraus, so daß die Möglichkeit zum Empfang ungleich eingeschränkter ist. Deshalb

---

<sup>2938</sup> Vgl. Kap. 4.4. Einleitung

<sup>2939</sup> Vgl. Kap. 4.4.1.

war besonders zu fragen, wie Hugo von St. Viktor die Wirkung der Firmung bezüglich der Eingliederung des Empfängers in die Kirche denkt. Abgesehen von der größeren Reverenz, die dem Bischof als Firmspender gilt, sagt Hugo von St. Viktor, daß Taufe und Firmung beide „gleich groß“ sind und deshalb nicht voneinander getrennt werden dürfen, es sei denn, der Tod tritt dazwischen. Anders als die Kanonisten sagt Hugo von St. Viktor jedoch nicht, daß die Taufe ohne die Firmung nicht in rechter Weise vollendet werden kann, um die Gültigkeit der Taufe, auf die keine Firmung folgt, nicht in Frage zu stellen und nicht den Schluß zu gestatten, Taufe und Firmung seien im Grunde nicht zwei Sakramente, sondern ein Sakrament in zwei Stufen.<sup>2940</sup>

Die sündenvergebende Wirkung ordnet Hugo von St. Viktor der Taufe zu, der Firmung aber die Gnade zum Feststehen (*ad confirmationem*). Die Ähnlichkeit in der Wirkung von Taufe und Firmung sieht Hugo von St. Viktor, anders als die Kanonisten, nicht in der wechselseitigen Vollendung der Sakramente, sondern in der Vollendung der Eingliederung in den Leib Christi. Die Firmung setzt im Prozeß der Eingliederung in den Leib Christi eine die Taufe ergänzende Wirkung frei, die nur dann nicht erforderlich ist, wenn der Empfänger das Alter nicht erreicht, das die Wirkung erforderlich macht. Die Ableitung der Bezeichnung „Christ“ von Christus als dem Gesalbten hängt unmittelbar mit dem Empfang des Geistes Christi durch die Glieder Christi zusammen: Der Name „Christ“ bezeichnet den Träger als Teilhabenden am Geist Christi, und dies wird durch die Weitergabe der Salbung vom Haupt zu den Gliedern bezeichnet: *ut ab uncto sit unctus*. Die ekklesiologische Wirkung des Firmsakraments läßt sich deshalb dadurch kennzeichnen, daß sie zum einen die Sendung des Geistes von Christus als Haupt zu den Christen als Gliedern seines Leibes versinnbildlicht, zum anderen notwendiger Bestandteil der Eingliederung in die Kirche als des Erfülltwerdens mit dem Heiligen Geist und dessen Gnadengeschenken ist und zum dritten Voraussetzung ist für die Belebung der Glieder des Leibes Christi, die im Sakrament der Eucharistie erfolgt. Die Sendung des Geistes von Christus zu den Gliedern seines Leibes versteht Hugo von St. Viktor als die mit Christus gekommene Gnade, welche die beiden Folgen der Erbsünde, *ignorantia und concupiscentia*, heilt, indem sie den unheilen Menschen die Wahrheit erkennen läßt und seine Begierde abkühlt.

Hugo von St. Viktor erläutert sein Axiom *Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi* zunächst nur anhand der Taufe, welche die erste Gliedwerdung vermittelt und bezeichnet. Da der Getaufte im Unterscheidungsalter aber in die Lage kommt, schwer sündigen und so die Gnade, lebendiges Glied am Leib Christi zu sein, wieder verlieren zu können, kennt Hugo von St. Viktor als Gegenmittel das Sakrament der Firmung, deren Nichtempfang gefährlich ist, weil nur der durch die Handauflegung des Bischofs erlangte Empfang des Parakleten wirksam zum Feststehen – *ad standum* – in der Taufgnade und so in der Einheit der

---

<sup>2940</sup> Vgl. Kap. 4.4.2.1.

Kirche hilft. So steht die Firmung im Gesamt der *sacramenta, in quibus principaliter salus constat* zwischen Taufe und Eucharistie. Die ekklesiologisch wirksame Gnade der Taufe als *gratia remissionis peccatorum* ist eine Gnade, die den Empfänger der Taufe zum Glied am Leib Christi macht, gewissermaßen eine Gnade gegen das „Heide-Sein“, während die ekklesiologische Gnade der Firmung als *gratia ad confirmationem* eine Gnade gegen das geistliche „Tot-Sein“ ist, die erst mit dem Unterscheidungsalter notwendig wird und sich dann konkret in der Erkenntnis der Glaubenswahrheit und der Liebe zu den Tugenden zeigt. Diese Wirkungen der einmal empfangenen Firmung werden im wiederholt möglichen Empfang der Eucharistie jeweils neu belebt.<sup>2941</sup>

37. Hugo von St. Viktor unterscheidet das in der Firmung empfangene *donum Spiritus sancti* von den *dona Spiritus sancti*. Während mit dem *donum Spiritus sancti* die durch die Handauflegung empfangene Stärkung zum Feststehen in der Kirche beziehungsweise als lebendiges Glied am Leib Christi intendiert ist, weist Hugo von St. Viktor mit den *dona Spiritus sancti* auf die damit zusammenhängenden Gaben des Heiligen Geistes hin, die diese Stärkung näher qualifizieren. Der Gefirmte empfängt die sieben Gaben des Heiligen Geistes im Sinne einer Ermöglichung der in ihnen genannten Tugenden, in deren Besitz die „Stärke zum Feststehen“ zur Wirkung kommt.

Als Begründung dafür, daß das bei der Firmung empfangene Chrisam sieben Tage lang nicht von der Stirn abgewaschen werden soll, nennt Hugo von St. Viktor die sieben Tage, in denen die Kirche die Niederkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel feiert. Sie entsprechen den sieben Gaben des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist kommt, um in dem, der ihn einlädt, Wohnung zu nehmen. Auch wenn er nichts vorfindet, wenn er kommt, so kommt er, um etwas zu bewirken. Hugo von St. Viktor verbindet sein Bild von den Sakramenten als Medizingefäße mit dem Bild von der Mahlgemeinschaft mit dem Heiligen Geist und dessen sieben Gaben, um zu zeigen, was der Heilige Geist beim Empfänger der Firmung bewirkt. Hugo von St. Viktor kennzeichnet die Gnadewirkung erstens als Gebetserhörung, zweitens als geistliche Auferbauung, drittens als Einwohnung und viertens als heilsame Erleuchtung.<sup>2942</sup>

Die durch die Taufe erlangte und durch die Firmung vollendete Gotteskindschaft führt nach Hugos Vorstellung erst zum richtigen Beten, da um das Richtige, den Heiligen Geist nämlich, gebetet wird, ein Gebet, das unfehlbar der Erhörung gewiß ist. Die Bitte um den Heiligen Geist und um geistliche Gnadengaben ist geradezu das Kennzeichen der Kinder Gottes, die – anders als gedungende Sklaven, die um irdische Dinge bitten - den Vater letztlich um nichts anderes als um diese größte Gabe bitten. Die Kinder Gottes, die um geistliche Gaben

---

<sup>2941</sup> Vgl. Kap. 4.4.2.2.

<sup>2942</sup> Vgl. Kap. 4.4.3. Einleitung

bitten, erhalten sowohl diese selbst, ferner durch sie den Geist der Freiheit als auch schließlich noch weitere irdische Dinge hinzu.<sup>2943</sup>

Die geistliche Auferbauung durch den Heiligen Geist stellt sich Hugo von St. Viktor als Durchdringung des menschlichen Geistes durch den Geist Gottes vor, wodurch der Mensch von innen her geheilt wird. Die durch die Medizin der Firmgnade erlangte Heilung und geistliche Auferbauung ist erkennbar an der Kontemplation und der Liebe. Der Heilige Geist als Firmgabe findet sein zeichenhaftes Gegenüber in der Liebe, die Hugo von St. Viktor in seiner Schrift *De tribus diebus* zusammen mit Geist und Verstand als Spiegel der Trinität im Menschen beschrieben hat: wie im Menschen die Liebe sowohl aus der *mens* wie auch aus dem *intellectus* hervorgeht, ist auch der Heilige Geist in Gott aus dem Vater und aus dem Sohn hervorgegangen. Die Gabe des Heiligen Geistes eröffnet so in besonderer Weise den Blick auf die geschaffene Wirklichkeit der menschlichen Liebe und erhebt sie erkenntnismäßig und schließlich in der Eucharistie auch sakramental zur Teilhabe an der göttlichen Liebe selbst.<sup>2944</sup>

Der von Hugo von St. Viktor übernommene biblische Gedanke der Einwohnung Gottes im Menschen als Tempel Gottes ist als Einwohnung des unteilbaren, dreifaltigen Gottes zu denken. Der Heilige Geist wohnt zusammen mit dem Vater und dem Sohn im Menschen. Dabei sind die Gaben des Heiligen Geistes das exakte Gegenmittel gegen die Laster, die aus der sündhaften Verfaßtheit des menschlichen Geistes herrühren. „Die Laster sind die Wunden, Gott ist der Arzt, die Gaben des Heiligen Geistes sind das Gegengift – *antidota* –, die Tugenden die Gesundung.“ Der *spiritus timoris*, den Hugo von St. Viktor anders als in Jes 11 als erste Geistesgabe anführt, ist das Gegenmittel gegen die Ursünde des Hochmuts. Es äußert sich wiederum im Empfang der Sakramente, wodurch der Mensch dem Kreislauf des Hochmuts entrissen wird und in einen Kreislauf der Demut und Heiligung eintritt. Im Licht der göttlichen Klarheit fallen Furcht und Liebe als Wirken des einen dreifaltigen Gottes zwar ineins, die Erleuchtung des menschlichen Geistes erfolgt jedoch in drei voneinander verschiedenen Stufen, als deren erste Hugo von St. Viktor die Furcht als „Tag des Vaters“, als zweite die Wahrheit als „Tag des Sohnes“ und als letzte die Liebe als „Tag des Heiligen Geistes“ kennzeichnet, so daß erst der vom Heiligen Geist in der Liebe erleuchtete Mensch am Ziel des geistlichen Weges angekommen ist. Was die Firmung also im Prozeß der Eingliederung in die Kirche bewirkt, findet seine Analogie im Bereich des konkreten christlichen Lebens als eines geistlichen Weges fortschreitender Erleuchtung. Die Stärkung zum Kampf gegen die Laster geschieht im Empfang der sieben Gaben des Heiligen Geistes so, daß jede einzelne Gabe ein Gegenmittel gegen eines der sieben Hauptlaster darstellt. Nach außen kann man den in der Seele geheilten Menschen daran erkennen, daß er gute Werke vollbringt, vor allem die

---

<sup>2943</sup> Vgl. Kap. 4.4.3.1.

<sup>2944</sup> Vgl. Kap. 4.4.3.2.



Werke der Barmherzigkeit, die Jesus im Evangelium genannt hat. Im Innern des in dieser Weise sakramental geheilten Menschen stellt sich eine Freude ein, die Hugo von St. Viktor als innere Freude (*gaudia*) und Freundlichkeit (*iucunditas*) bezeichnet und die er als eine innere Erleuchtung kennzeichnet. Daß Gottes Geistesgaben – ähnlich wie die irdischen Güter - ungleich und scheinbar ungerecht verteilt sind, weshalb viele Gefirmte bisweilen sogar an der Liebe Gottes zweifeln, hat seinen Grund aber nicht in der Erwählung oder Verwerfung der einzelnen Seele oder in der größeren oder geringeren Wirkung der Sakramente, sondern in der stets gleich großen Liebe Gottes, die jedem anders begegnet: Wenn Gott dem einen Weisheit schenkt, damit er sich bemüht, den Schöpfer zu erkennen, dem anderen Einfalt, um sich in Selbstverleugnung zu üben, so ist es doch stets die eine Liebe Gottes, die beiden nahe ist.<sup>2945</sup>

Die *confirmatio* als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes bleibt nicht im Bereich mystischer Spekulation. Sie äußert sich in der Heilung, die der Heilige Geist als Umkehr von den Lastern bewirkt. Diese Heilung versteht Hugo von St. Viktor als einen schmerzhaften Prozeß der Überwindung der *infirmitas*. Hugo von St. Viktor definiert mit dem Begriff *infirmitas* die Laster als Schwäche geistlicher Verderbtheit (*infirmitas spiritualis corruptionis*), während er die Sünde als einen aus dieser Verderbtheit durch Zustimmung hervorgehenden Akt der Ungerechtigkeit (*ex corruptione oriens per consensum actus iniquitatis*) kennzeichnet. Während die Laster mit der erbsündigen Verderbtheit gegeben sind, generiert sich die Sünde im Akt der Zustimmung, nicht erst in ihrer Ausführung. Wo diese Zustimmung geschieht, erleidet der Mensch eine Niederlage im Kampf gegen die Laster und fügt der Strafe der Erbschuld, die im Vorhandensein der Laster sich lediglich noch austobt, eine neue Strafe hinzu. Der Empfang des Heiligen Geistes wirkt sich nicht nur als Heilung der Integrität der Tugenden und schließlich im Vollbringen guter Werke aus, sondern stärkt den Empfänger andererseits auch zum Kampf gegen die Laster.

Wäre der Mensch innerlich heil, würde er die Gaben des Heiligen Geistes nur zur Stärkung seiner Tugenden und zum Vollbringen von Werken der Barmherzigkeit empfangen. Da der Mensch aber innerlich verderbt ist, ist der Empfang der Gaben des Heiligen Geistes anfangs unangenehm und wird von ihm gar als Strafe empfunden. Den Kampf, der durch die Ankunft des Hl. Geistes im Menschen beginnt, beschreibt Hugo von St. Viktor als Kampf der Geistesgaben. Diese sind eine Arznei gegen die Laster, welche die Krankheit darstellen, wobei die Arznei für den Menschen kämpft, die Laster aber in seinem eigenen Inneren gegen ihn kämpfen. Weil die Arznei im Menschen ankommen und die Laster verjagen will, diese aber nicht gehen wollen, wird die Ankunft des Heiligen Geistes zum inneren Kampf zweier Gegner, der zwar unangenehm, letztlich aber heilsam ist und jenen

---

<sup>2945</sup> Vgl. Kap. 4.4.3.3.

falschen Frieden beendet, den die unbekämpfte innere Verderbtheit vorher zu vermitteln vermochte.

Bevor der Heilige Geist im Menschen ankommt, sieht der Mensch nicht, daß er blind ist, und er merkt nicht, daß er seelisch tot ist. Der Heilige Geist kann deshalb nicht angenehm und friedlich im Menschen ankommen, sondern er entfesselt einen Kampf in seinem Inneren, wo der Gegner bereits auf ihn gewartet hat. Der erste Impuls des Heiligen Geistes besteht in der Erkenntnis sowohl des Bösen im Menschen, nämlich der Schuld, an der sein Inneres erkrankt ist, wie auch der ewigen Strafe des Verderbens, die er sich aus seiner Schuld zugezogen hat. Aus diesem ersten Impuls entstehen als heilsame Strafen die Sensibilisierung für das Ausmaß des Bösen, die anfanghafte Furcht vor dessen Folgen und so der anfanghafte Wille, es künftig zu meiden. Äußeres Zeichen der Echtheit des Heiligen Geistes ist deshalb die Furcht vor den Folgen des Bösen und der innere Schmerz, der mit dem Kampf dagegen einsetzt. Diese heilsame Erleuchtung wirkt die Gabe der Gottesfurcht als erste Gabe des Heiligen Geistes.

Die Gottesfurcht als Gabe des Heiligen Geistes bewirkt einen inneren Kampf des Geistes gegen die Laster, der vom Menschen anfangs aufgrund der Erkenntnis der ewigen Strafe als schrecklich und weiterhin als unangenehm erlebt wird, solange der Kampf fortwährt. Der Heilungsprozeß ermöglicht aber nicht nur die Freiheit von der ewigen Strafe, sondern auch die heilsame Umkehr zu den Tugenden, deren fortschreitender Erwerb den geistlichen Menschen auch positiv frei macht und ihn die Süße und innere Freude des Guten erfahren läßt. Dieser innere Kampf wird im Getauften nötig, sobald er zum Widerstand gegen die Laster die Stärkung und den Trost des Heiligen Geistes benötigt. Die Gefahr, die Firmung nicht rechtzeitig zu empfangen, besteht darin, jene Erleuchtung nicht zu empfangen, die den Menschen von der Blindheit heilt, das Ausmaß der Schuld und der ewigen Strafe nicht zu erkennen.

Die *confirmatio*, welche die Firmung verleiht, besteht darin, den anfangs bitteren Kampf gegen die *infirmitas* aufnehmen zu können, welche die Erbsünde als innere Verderbtheit in der Seele verursacht hat. Die Tröstung des bei der Firmung empfangenen *Spiritus Paracletus* besteht in der Erfahrung, daß der beschwerliche und bittere innere Kampf, der durch die Ankunft des Heiligen Geistes erst ausgelöst wird, schließlich zur Gewißheit ewigen Heils und zur Freude am Guten führt.<sup>2946</sup>

38. Wie die Taufe galt auch die Firmung grundsätzlich als ein Sakrament, das man nur einmal im Leben empfangen kann. Die Vermutung von L. Ott, Hugo von St. Viktor habe seine Lehre über die Nichtwiederholbarkeit der Firmung aus der Panormia Ivos von Chartres übernommen, ist sehr fraglich. Wohl aber hat er aus kanonistischen Quellen geschöpft. Statt der dort anzutreffenden Erörterungen über den Mißbrauch wiederholt empfangener Firmungen hat Hugo von St. Viktor eine

---

<sup>2946</sup> Vgl. Kap. 4.4.3.4.

kurze, aber prägnante Feststellung der Nichtwiederholbarkeit der Firmung gegeben. Die Firmung als *sacramentum impositionis manuum* darf aus keinem Grund wiederholt werden: *nulla ratione iteretur*. Die prägnante Formulierung und der Verweis auf die Taufe weisen zum einen auf die Zusammengehörigkeit beider Sakramente im Rahmen der Initiation hin und zum anderen der Lehre vom spezifischen Firm-Charakter den Weg. Eine ausdrückliche Erwähnung eines unauslöschlichen oder der Seele eingepprägten Firmcharakters findet sich bei Hugo von St. Viktor jedoch nicht.<sup>2947</sup>

39. Da im 12. Jahrhundert die Kindertaufe ebenso wie die fehlende Anwesenheit eines Bischofs bei der Taufe den Regelfall darstellte, war die Loslösung der Firmung von der Taufe üblich geworden. Andererseits war es im 12. Jahrhundert noch nicht ganz außer Übung gekommen, den unmündigen Kindern nach ihrer Taufe sogleich die Eucharistie zu reichen, eine Praxis, welche erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts als praktisch abgeschafft angenommen werden kann. So war die Firmung zur Zeit Hugos von St. Viktor häufig das dritte Initiationssakrament, das den Kindern nach der Taufe spätestens mit Erreichen des Unterscheidungsalters gespendet werden sollte. Das tatsächliche Firmalter war aber sehr stark von der Erreichbarkeit eines Bischofs abhängig.

Seit Papst Gregor dem Großen war es ausnahmsweise – damit aber prinzipiell – als möglich anzusehen, daß auch Priester das Firmsakrament gültig spenden. Was die Praxis der Firmspendung im 12. Jahrhundert angeht, kann die Spendung der Firmung ausschließlich durch Bischöfe als ganz allgemein angenommen werden. Die fröhscholastische Theologie und Kanonistik sah zwar mit wenigen Ausnahmen im Episkopat keine andere Weihestufe als im Presbyterat, sondern sah den Unterschied zwischen Priester und Bischof nicht im *ordo*, sondern vielmehr nur im *officium*, in der *potestas auctoritatis* oder der *dignitas*. Wenn von dem Bischof vorbehaltenen *officia* im Sinne reservierter Funktionen die Rede ist, wird jedoch die Weihe des Chrisam und die Handauflegung bei der Firmung meistens besonders betont und die Gültigkeit einer Firmung durch einen Priester nur für den Notfall und nur mit päpstlicher Erlaubnis für möglich gehalten.

Hugo von St. Viktor, der diese Lehre bezüglich der Priester- und Bischofsweihe teilt, sich jedoch widersprüchlich zu der Frage äußert, ob Priester und Bischof dieselbe *dignitas* besitzen, kommt an mehreren Stellen auf die Frage nach dem Firmspender zu sprechen. Die Lehrmeinung Hugos von St. Viktor wurde bedeutend, da er später insbesondere von Alexander von Hales, auf den sich wiederum Bonaventura berief, als Autorität angeführt wird. Alexander verweist auf Hugo von St. Viktor sowohl bezüglich der Reservation der Firmung zugunsten der Bischöfe als auch bezüglich der Ungültigkeit einer von einem Priester gespendeten Firmung mit der Begründung, daß dies der Einsetzung des Sakramentes

---

<sup>2947</sup> Vgl. Kap. 4.4.4.

widerspreche. Während sich letzterer Verweis auf die nicht von Hugo von St. Viktor verfaßte *Summa sententiarum* bezog, konnte Hugo zwar mit Recht als Autorität für die Lehre vom Bischof als ausschließlichem ordentlichen Spender der Firmung, nicht aber auch für den prinzipiellen Ausschluß von Priestern als außerordentliche Firmspender angeführt werden. Der für das Sakrament der Firmung entscheidende Unterschied zwischen Priester und Bischof liegt für Hugo von St. Viktor nicht in der Weihestufe, die er ausdrücklich als dieselbe kennzeichnet, sondern nur in einer unterschiedlichen Amtsvollmacht. Nur den Bischöfen ist eine vorzügliche Vollmacht (*singularis potestas*) gegeben, die nur ihnen die Kirchweihe, die Spendung der Weihen, die Handauflegung, die Konsekration des Heiligen Chrisam und den allgemeinen Segen über das Volk reserviert. Die Stoßrichtung der Argumentation Hugos von St. Viktor geht – in seinem Gesamtwerk fortschreitend – dahin zu betonen, daß die Spendung der Firmung den Bischöfen reserviert ist und den Priestern nicht zukommt. Die Firmvollmacht des Bischofs betont er als eine diesem *specialiter* und *singulariter* zukommende Vollmacht.

Anders als Ivo von Chartres definiert Hugo von St. Viktor für den Priester als Firmspender aber kein *non potest*, sondern ein *non debetur*. In Rekurs auf die apostolische Praxis betont er die Unerlaubtheit einer Firmspendung durch einen Nicht-Bischof, ohne deren Gültigkeit in Zweifel zu ziehen. Für eine Änderung der Firmpraxis durch eine Ausweitung des Kreises der Firmspender auf die Priester sieht Hugo von St. Viktor nur wegen der nicht leichten Erreichbarkeit eines Bischofs keinen Grund. Vielmehr ist schon die postbaptismale Scheitelsalbung ein Zugeständnis, da vor der Zeit des Papstes Silvester keinerlei Chrisamsalbung durch Priester stattgefunden habe. Sowohl von der Handauflegung als auch von der Chrisamsalbung her, die er als *consignatio* bezeichnet, argumentiert Hugo von St. Viktor also für die Firmspendung durch den Bischof. Während die bischöfliche *consignatio* den Heiligen Geist vermittelt, verdeutlicht die postbaptismale Scheitelsalbung durch den Priester nur die Heilsnotwendigkeit der Firmung, ein Gedanke, den Hugo bei der Behandlung der Tauf liturgie übergang. Deshalb müssen die Getauften, die noch nicht gefirmt sind, versuchen, der Handauflegung durch den Bischof entgegenzueilen (*festinare debuerunt*).

Hugo von St. Viktor kann als Autorität für die Lehre herangezogen werden, daß nur der Bischof als ausschließlicher ordentlicher Spender der Firmung in Frage kommt, nicht aber als Autorität für den prinzipiellen Ausschluß von Priestern als außerordentlichen Firmspendern. Im Gegenteil: Hugo von St. Viktor hat ihm vorliegende Quellen, die in Richtung einer Ungültigkeit jeglicher von Priestern gespendeter Firmung tendierten, entschärft, ohne allerdings etwas über die Art und Weise der notwendigen Delegation zu sagen, so daß seine Lehrmeinung zum Spender des Firmsakraments sich in erstaunlicher Weise sowohl mit den Festlegungen als auch mit den Nichtfestlegungen des Konzils von Trient trifft.<sup>2948</sup>

---

<sup>2948</sup> Vgl. Kap. 4.5.1.

Was den Empfänger der Firmung betrifft, gehen die liturgischen Bücher zur Zeit der Frühscholastik zwar noch lange vom Ideal der Initiation in der Osternacht aus. Im 9. Jahrhundert tauchten aber bereits die ersten liturgischen Bücher auf, die ein eigenständiges Firmritual enthalten, das nicht mehr die Fiktion einer allgemeinen Initiation in der Osternacht in Anwesenheit des Bischofs aufrecht erhält. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts findet sich in den Pontificalien ein fast durchweg eigenständiger Firmritus, der von bereits seit längerem getauften Firmbewerbern ausgeht. Ging man, was das Alter der Firmbewerber anbelangt, zumindest nach Auskunft der liturgischen Bücher, bis ins 12. Jahrhundert überwiegend von Kleinstkindern aus, die von ihren Paten unverzüglich nach der Taufe zur Firmung gebracht werden sollten, so werden aber auch schon *maiores* als Firmbewerber genannt, die von ihren Paten nicht mehr getragen werden können und deshalb ersatzweise ihren linken Fuß auf den rechten ihres Paten setzen sollen. Die wenigen Bemerkungen Hugos von St. Viktor zum Empfänger der Firmung besagen über das Firmalter zumindest so viel: die wichtigste Wirkung der Firmung, die sie von den Wirkungen der Taufe unterscheidet, erhält erst mit dem Unterscheidungsalter ihre volle Bedeutung. Hugos diesbezügliche Aussage, daß die Gnade bei der Taufe zur Vergebung der Sünden, bei der Firmung aber *ad confirmationem* gegeben wird, weil es nicht genügt, vom Falle aufzustehen, sondern auch die Stärkung zum Stehenbleiben nötig ist, hat eindeutig das Unterscheidungsalter als Bedingung der Möglichkeit dafür im Blick, daß der Getaufte durch eine Sünde wieder fallen kann. Es findet sich bei Hugo von St. Viktor also eine dogmengeschichtlich sehr frühe Begründung für den Sinn einer Firmung zu Beginn des Unterscheidungsalters. Daß Hugo von St. Viktor mit Kindern nach dem Unterscheidungsalter oder gar mit Erwachsenen als Empfänger der Firmung rechnet, geht aus seinem Hinweis zum Fasten hervor: Falls nämlich die Firmung von solchen empfangen werden sollte, die *perfectae aetatis* sind, dann müssen sie nüchtern sein, um den Heiligen Geist rein zu empfangen. Bemerkungen zur Buße vor der Firmung fehlen bei Hugo von St. Viktor.<sup>2949</sup>

40. Auch liturgische Quellen, insbesondere solche Amalars von Metz, haben den Firmtraktat Hugos von St. Viktor beeinflußt. Der Firmritus besteht in den - idealerweise gleichzeitig erfolgenden - Zeichen der Handauflegung und der Salbung der Stirn mit Chrisam, wenn auch bei Hugo von St. Viktor für das Zeichen der Handauflegung eine gewisse Priorität erkennbar ist. Die Firmung wird in nüchternem Zustand empfangen. Auch der Firmspender sollte nach Möglichkeit nüchtern sein.

Was die mit der Liturgie verbundene Firmfrömmigkeit betrifft, hat Hugo von St. Viktor eine besondere Betonung darauf gelegt, daß der Chrisam sieben Tage nicht abgewaschen werden soll, weil von den sieben Gaben des Heiligen Geistes

---

<sup>2949</sup> Vgl. Kap. 4.5.2.

jede einen Tag lang mit dem Neugefirnten Gastmahl hält. Für diese Idee der Personifikation der sieben Gaben hat Hugo von St. Viktor auf Amalars *De ecclesiasticis officiis* zurückgegriffen: sieben Tage lang wird der Chrisam nicht abgewaschen, um die Ankunft des Heiligen Geistes im Neugefirnten so lange zu feiern, wie die Kirche allgemein die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel feiert. Damit ist eine Parallele des beschriebenen Brauchs nach der Firmung zur Feier der Pfingstoktav hergestellt. Anders als Amalar interpretiert Hugo von St. Viktor die heilsgeschichtliche Begründung der Firmliturgie und –frömmigkeit als sakramentale Realität: nicht nur das, was Christus einst auf Erden getan hat, sondern was er im Sakrament, insbesondere der Eucharistie, immer tut, nämlich Mahl halten mit seinen Gastfreunden, tut in ähnlicher Weise der Heilige Geist, indem er in Form seiner sieben Gaben im durch die Firmung mit dem Heiligen Geist Beschenkten einkehrt und geistlich mit ihm Mahl hält. Der bei Hugo von St. Viktor zu erkennende Fortschritt besteht im konsequenten Ersatz beliebig erscheinender biblischer Allegorien durch im eigenen Gesamtwerk entwickelte sakramententheologische Systematisierungen.<sup>2950</sup>

Die Aussagen Hugos von St. Viktor zur Firmliturgie und –frömmigkeit bestätigen die Firmpraxis des 12. Jahrhunderts, die um die Stellung der Firmung unter den Initiationssakramenten wie auch um die heortologische Zuordnung zur Osterzeit zwar weiß, jedoch vom Regelfall der Kinderfirmung während des ganzen Kirchenjahres ausgeht.

#### 7.4. Zehn Thesen zur Theologie der Eucharistie

41. In der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor läßt sich in vielfacher Hinsicht eine Rezeption seiner Christologie finden.<sup>2951</sup> Die „*hostia semel pro mundi salute oblata*“ steht dabei im Zentrum. Die in der Eucharistie dargebrachte *hostia* ist derselbe Leib Christi, der am Kreuz hing, wo sich in der *passio Salvatoris* die Erlösung der Menschheit und die Versöhnung der Welt mit ihrem Schöpfer ereignet hat. Ohne diese ontische Selbigkeit, die Hugo von St. Viktor im Rahmen seiner antiberengarianischen Apologetik entfaltet, sind seine Aussagen zur herausragenden Stellung der Eucharistie unverständlich: Sie ist identisch mit der Stellung Christi selbst, wie anhand einer Untersuchung einschlägiger Stellen im Dionysiuskommentar nachgewiesen werden konnte.

Im Dionysiuskommentar gebraucht Hugo von St. Viktor im Kontext der ps.-dionysischen Opferterminologie den Begriff *hostia*, durch den er nachweislich den gekreuzigten Leib Christi mit dem eucharistischen Leib Christi identifiziert. Er entwickelt diese Identifikation, die in der Qualität der Eucharistie und der *passio*

---

<sup>2950</sup> Vgl. Kap. 4.6.

<sup>2951</sup> Vgl. Blessing, *Christus de ore ad cor*, 189-208,

*Salvatoris* als endgültigem Opfer in je auf- und absteigender Dynamik gründet, anhand der Opferterminologie des Ps.-Dionysius. Hugo von St. Viktor baut als erster und, soweit ersichtlich, einziger Theologe der Frühscholastik die Opferterminologie und die Idee der *participatio Divinitatis* des im Mittelalter als echt geltenden, neuplatonisch geprägten Ps.-Dionysius in die Eucharistielehre ein. Die Identifikation von Kreuzesopfer und Eucharistie - und daraus folgend von Kreuzesleib und eucharistischem Leib Christi – geschieht bei Hugo von St. Viktor nicht auf Kosten der realen Gegenwart Christi im eucharistischen Leib und zugunsten einer Betonung der „Dynamik des Sakraments“, wie H. Schlette vermutete. Aus Hugos Präferenz der heilsgeschichtlichen Betrachtung der Eucharistie läßt sich kein Gegensatz zur ontischen konstruieren. Dagegen steht schon seine antiberengarianische Polemik im Dionysiuskommentar. Vielmehr setzt die heilsgeschichtliche Identität der *passio Salvatoris* und der Eucharistie eine gewisse ontische Identität voraus. Der Begriff *hostia* steht deshalb programmatisch am Anfang des Eucharistietraktats und besagt, daß die Eucharistie und das Kreuzesopfer Christi heilsgeschichtlich auf derselben Stufe stehen. Deshalb ist die Eucharistie das Sakrament, das alle anderen überragt und von dem her alle anderen Sakramente ihre Kraft erhalten, auch die alttestamentlichen. Wenn Hugo von St. Viktor die Eucharistie meint, denkt er auch an das Kreuzesopfer.<sup>2952</sup>

42. Die heilsgeschichtliche Annäherung von Christi Kreuzestod und Eucharistie wird vertieft, wenn Hugo von St. Viktor dem Geheimnis der Inkarnation eine Bedeutung in der Eucharistielehre zuschreibt, wie sie vorher nicht zu finden ist. Das ist vor allem daran zu erkennen, daß Hugo von St. Viktor die in der Väterzeit gebrauchte Begrifflichkeit *corporaliter/corporalis praesentia* nicht nur auf das Kommen Christi in die Welt durch die Inkarnation, sondern parallel dazu auch auf das Kommen Christi zum Glaubenden durch die Eucharistie anwendet. Diese terminologische Innovation samt der dahinter stehenden Gedankenführung, die in der heilsgeschichtlichen Sicht Hugos und der antiberengarianischen Haltung seiner Zeit begründet ist, wurde in und außerhalb der Schule von St. Viktor rezipiert und in die Eucharistielehre aufgenommen. Hugo von St. Viktor spricht als erster von einer *corporalis praesentia Christi* in der Eucharistie. Wegbereiter dieser neuen Terminologie ist die Bedeutung des *mysterium incarnationis* in Hugos Christologie und Erlösungslehre: Die Wegnahme der Schuld der Menschheit erfolgt durch die Inkarnation des Sohnes, durch welche der Ausgang der Heilsgeschichte entschieden wurde. Dadurch kommt ein starker pneumatisch-inkarnatorischer Akzent in die Eucharistielehre, der dazu führt, daß Hugo von St. Viktor erstmals sagt, daß Christus in der Eucharistie „*corporaliter*“ zu uns komme. Vorbereitet durch die Betonung der Inkarnation für die Eucharistielehre bei Anselm von Laon, hat Hugo von St. Viktor die Begriffe *exhibere* und *corporalis praesentia* aus dem Inkarnationstraktat seines

---

<sup>2952</sup> Vgl. Kap. 5.3.1.

Hauptwerkes aufgegriffen und auf das Kommen Christi in der Eucharistie angewandt. Dadurch kommt es zu einer Annäherung von historischer und eucharistischer Gegenwart Christi und einer Betonung der realen Gegenwart des *verum corpus Christi* in der Eucharistie. Mit dem Terminus *corporaliter* hat Hugo von St. Viktor die eucharistische Terminologie der antiberengarianischen Epoche entscheidend mitgeprägt, indem er sich von der Terminologie des Augustinus löste, der die leibliche Gegenwart Christi mit der Himmelfahrt für beendet erklärt hatte.

Die Rezeption des Begriffs „*corporaliter*“ konnte in Schriften der Schule Hugos von St. Viktor gezeigt werden, welche ihn konsequent fortführen, indem sie einige seiner der Vätertradition geschuldeten Abschwächungen streichen.<sup>2953</sup>

43. Ein weiterer Berührungspunkt von Christologie und Eucharistielehre ist die Thematik der Einsetzung des Sakraments. Daß die Eucharistie als Sakrament der Kirche von Christus selbst beim letzten Abendmahl eingesetzt wurde, ist für Hugo von St. Viktor eine nicht zu hinterfragende Tatsache. In dieser vom Hl. Geist getragenen Einsetzungshandlung hat Christus Brot und Wein mit göttlicher Macht in seinen Leib und sein Blut verwandelt und damit die der Schöpfungsordnung (*simulacrum naturae*) angehörenden Gestalten als heilswirksame Zeichen in die Erlösungsordnung gehoben. Die Besonderheit der Eucharistie hinsichtlich der Einsetzung ist der Wandlungsakt, den der Erlöser selbst vollzieht, so daß er sich selbst in Händen hält und austeilt. In diesem und nicht im Mahl als solchem verwirklicht sich die *institutio sacramenti*, womit zugleich die göttliche Macht, mit welcher der Erlöser das Sakrament einsetzte, betont wird. Daneben konnte gezeigt werden, daß zur Einsetzung auch die bevollmächtigende Beauftragung der Apostel gehört, die am Abendmahl teilgenommen haben. So vereint der Akt der Einsetzung göttliches Handeln einerseits und beauftragtes sakramentales Handeln in der Kirche andererseits.

Zur Einsetzung der Eucharistie hat W. Knoch vermutet, Hugo von St. Viktor sehe den ersten Teil der Einsetzung der Eucharistie im Mahl verwirklicht. Das Mahl selbst spielt für Hugo von St. Viktor jedoch keine bedeutende Rolle, sondern steht durch die gedankliche Verbindung mit dem *vetus pascha* sogar in eher negativem Kontext. Hugo von St. Viktor stellt vielmehr die Wendung *divina potentia transmutans* in den Mittelpunkt. Nicht das Mahl, sondern die vom Erlöser in göttlicher Vollmacht vollzogene Wandlung konstituiert den Akt der Einsetzung.<sup>2954</sup>

Die Frage, ob Christus seinen Jüngern beim Abendmahl seinen sterblichen oder unsterblichen Leib gegeben hat, hat Hugo von St. Viktor im dritten Kapitel seines Eucharistietraktats in seinem Hauptwerk zu einem Traktat über den freien Willen des Erlösers im Blick auf die Einsetzung der Eucharistie ausgebaut: Christus konnte zu Lebzeiten durch einen bloßen Willensakt seine angenommene

---

<sup>2953</sup> Vgl. Kap. 5.3.2.

<sup>2954</sup> Vgl. Kap. 5.3.3.1.



Leidensfähigkeit und Sterblichkeit jederzeit ablegen. So betont Hugo von St. Viktor die völlige Willensfreiheit Christi bei der Einsetzung der Eucharistie und fundiert damit den Modus der Einsetzung christologisch im faktischen freien Handeln des Institutors. Die Wertung H. Schlettes, das besagte dritte Kapitel sei insofern „charakteristisch für die Methode der Theologie Hugos“, als sich hier zeige, daß Hugo das ehrfürchtige Schweigen der Diskussion vorziehe, wird diesem längsten Kapitel des Eucharistietraktats nicht gerecht.<sup>2955</sup>

Zur Thematik der Einsetzung der Eucharistie gehört auch die von Hugo von St. Viktor behandelte Frage, ob Christus dem Judas seinen Leib oder nur ein Brotstückchen gereicht hat. Hierzu stützt sich Hugo von St. Viktor auf Augustinus. Dieser hatte betont, daß Judas nicht in Christus geblieben ist, obwohl er sein Fleisch und Blut mit den übrigen Aposteln gegessen und getrunken hat. Auch wenn es Augustinus an dieser Stelle um die Wirkung des Sakraments ging, sagt er dennoch unzweideutig, daß Judas den Leib Christi empfing. Andere Augustinusstellen bestätigen dies. Hugo von St. Viktor gibt Augustinus korrekt wieder, indem er schreibt, Augustinus sage, anders als einige beim unachtsamen Lesen glauben, daß Judas den Leib Christi empfangen habe. Als nicht korrekt muß deshalb die Darstellung H. Schlettes betrachtet werden, der behauptet, „Hugo schließt sich Augustinus an“, indem er sage, „Christus reichte Judas nur ein Stück Brot.“ Hugo von St. Viktor kommt zum gegenteiligen Ergebnis, und dasselbe gilt schon für Augustinus. Beide betonen, wenn auch in anderem Kontext, daß Judas wie alle Apostel den Leib Christi empfangen hat. Mit den unachtsamen Lesern (*negligenter legentes*) dürfte Hugo von St. Viktor unter anderen Rupert von Deutz gemeint haben, der in seinem Johanneskommentar bezüglich der Kommunion des Judas zu einer anderen Ansicht gelangt ist als Augustinus.<sup>2956</sup>

44. Auch wenn der Aspekt der Inkarnation für die Eucharistielehre bei Hugo von St. Viktor an Bedeutung gewonnen hat, so hat der Aspekt der Passion deshalb nicht an Gewicht verloren: Die Eucharistie steht in einem doppelten Bezug zum Leiden des Erlösers, indem sie selbst Opfer/*hostia* ist und zugleich Gedächtnis des Leidens Christi. Opfer ist die Eucharistie aber insofern, als es in ihr um den sakramentalen Vollzug der gesamten heilsgeschichtlichen Dynamik der Zurückführung der gefallenen Menschheit zu ihrem Schöpfer geht, der sich selbst um dieser *reductio* willen sich in Inkarnation und Passion als dem einen „Sakrament der Demut Gottes“ zu den Menschen neigt. Um diese heilsgeschichtliche Bewegung zwischen Gott und den Menschen, die in der Passion freilich ihre entscheidende Kulmination erfahren hat, geht es in der Eucharistie als Opfer und Gedächtnis der Erlösung. Anders als in der Erlösungslehre Anselms von Canterbury betont Hugo von St. Viktor, daß die Erlösung von den Sündenstrafen von Gott auch auf andere Weise hätte erreicht

---

<sup>2955</sup> Vgl. Kap. 5.3.3.2.

<sup>2956</sup> Vgl. Kap. 5.3.3.3.

werden können. Nur Christi freier Wille macht deshalb die Passion verdienstvoll und ermöglicht den Terminus *hostia* für den Kreuzstod und parallel dazu für die Eucharistie. Daß die Eucharistie Opfer ist, wird aus derselben Heilsdynamik von Kreuzesopfer und Eucharistie auf dem Hintergrund der Realpräsenz deutlich, nicht aber per definitionem festgestellt. So ist die Eucharistie für Hugo von St. Viktor Opfer in dem Sinne, daß sich in ihr die ganze Heilsdynamik von der Inkarnation über die Passion bis zur Auferstehung - das *mysterium humilitatis* - als Zurückführung der gefallenen Menschheit zu Gott repräsentiert, freilich *modo in sacramento*. Dabei entspricht die Inkarnation der absteigenden Linie, dem *nobiscum esse* Gottes, die Passion dem *pro nobis intercedere* Christi und der Erhebung des Menschen zu Gott. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie ist Voraussetzung dieser gleichgerichteten Heilsdynamik, weshalb die These H. Schlettes, das Entscheidende des Gegenwärtigseins Christi liege bei Hugo von St. Viktor nicht in der *conversio substantiae*, sondern im heilsgeschichtlichen Geschehen der *incarnatio* und *passio*, als nicht angemessene Antithetik erscheint.

Auch durch die Erklärung des Wortes *missa* als *transmissio* streicht Hugo von St. Viktor die parallele Dynamik der Eucharistie und des Christuserignisses als Bewegung Gottes zu uns und von uns zu Gott heraus. Hugo von St. Viktor ruft den Empfänger der Eucharistie zur Nachahmung des Leidens Christi auf und sieht die *imitatio passionis* als Aufgabe der Glaubenden. Im Zusammenhang mit der biographischen Aufzeichnung Osberts von St. Viktor über das Sterben Hugos läßt sich feststellen, daß für Hugo das Element des Leidens für die Nachfolge Christi eine große Rolle gespielt hat. Die Passionsmystik wird theologisch begründet: Weil der Auferstandene gelitten hatte, ist uns die letzte Furcht vor Leid und Tod genommen.

Gerade der große Komplex der Beziehungen von Eucharistielehre und Christologie zeigt Hugo von St. Viktor als durchaus eigenständigen Denker, dessen besonderes Verdienst in der Annäherung von Inkarnation und Eucharistie durch die Begriffe *corporaliter/corporalis praesentia* besteht. Außerdem hat er in konsequenter Anwendung der Anselm'schen Rechtfertigungslehre die Eucharistielehre christologisch fundiert und ihr eine herausragende Stellung in der Heilsgeschichte und innerhalb der anderen Sakramente zugewiesen.<sup>2957</sup>

45. In den Ausläufern des Streits um die „eucharistischen Irrtümer“ Berengars von Tours und die dabei interessierenden Fragen nach der Realität der Gegenwart Christi und der Wesensverwandlung hat Hugo von St. Viktor klar die Position der antiberengarianischen Partei eingenommen und einen gemäßigten Realismus vertreten. Um die verschiedenen zeichenhaften Relationen des Sakraments zu bezeichnen, greift er auf den schon entwickelten Mittelbegriff zurück, der den eucharistischen Leib von der *species* einerseits und der *res sacramenti* andererseits

---

<sup>2957</sup> Vgl. Kap. 5.3.4.

unterscheidet. Für die Entwicklung der dreiteiligen Formel vom Sakrament der Eucharistie: *sacramentum - res et sacramentum - res*, spielt der Beitrag Hugos von St. Viktor deshalb eine wichtige Rolle.<sup>2958</sup>

Bei einigen antiberengarianisch denkenden Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts war die zweiteilige augustinische Formel *sacramentum* und *res sacramenti* als ungenügend empfunden und durch Hinzufügung eines mittleren Begriffs erweitert worden. In einer frühen eucharistischen Sentenz hat Hugo von St. Viktor zum ersten Mal die Wendung „*res ... et sacramentum*“ zur Bezeichnung des mittleren Begriffs benutzt. Hugo von St. Viktor bringt für diesen mittleren Begriff erstmals, wenngleich noch unvollendet, die später klassisch gewordene Bezeichnung *res et sacramentum*, greift in seinem Spätwerk *De sacramentis* aber auf den Dreiklang *species - veritas - virtus* zurück, um die Zeichenhaftigkeit der Eucharistie zu erfassen.

Auch wenn Hugo von St. Viktor die Bezeichnung *res et sacramentum* noch nicht als festen Terminus gebraucht und in seinem Dionysiuskommentar den mittleren Begriff des Ternars mit *veritas* bezeichnet, so muß der Beginn des Gebrauchs des Begriffs „*res et sacramentum*“ zur Bezeichnung des eucharistischen Leibes mit Hugo von St. Viktor angesetzt werden, da er in sicher früher datierbaren Schriften nicht nachzuweisen ist. Hugos Schüler bauten den Ternar dann zu einer festen Begrifflichkeit aus, indem sie die Begriffe *sacramentum* und *res* durch Hinzufügung eines *tantum* vom mittleren Begriff *res et sacramentum* abhoben. Die Hochscholastik hat den ursprünglich nur auf die Eucharistie angewandten Ternar *sacramentum tantum - res et sacramentum - res tantum* dann nach der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ausgebildeten Lehre von der Siebenzahl der Sakramente auf alle sieben Sakramente angewandt.<sup>2959</sup>

Daß die Eucharistie Brot und Wein als Zeichen verwendet, ist darin begründet, daß diese in der Schöpfungsordnung als Bild für Speise und für vollständige Erfrischung und Sättigung überhaupt stehen. Sie sind erkenntnismäßig als sinnenfällige Zeichen dem *oculus carnis* und somit allen Menschen zugänglich, weisen aber die Gläubigen sowohl auf die *veritas* des Leibes und Blutes Christi als auch auf die letztlich bezeichnete ewige Erfrischung der Seele hin, welche die Eucharistie bewirkt.<sup>2960</sup>

Bereits E. Kleinedam hatte darauf hingewiesen, daß Hugo von St. Viktor eine Widerlegung der Lehren Berengars von Tours wohl deshalb in seinem Dionysiuskommentar thematisiert, weil Berengar sich für seinen Symbolismus unter anderem auf Ps.-Dionysius in der Übersetzung und Auslegung des Johannes Scotus Eriugena gestützt hatte. Hugo von St. Viktor hatte erstmals seit Scotus Eriugena wieder einen Dionysiuskommentar verfaßt. In seiner dort zu findenden antiberengarianischen Apologetik bringt Hugo von St. Viktor, anders als viele

---

<sup>2958</sup> Vgl. Kap. 5.4.1.

<sup>2959</sup> Vgl. Kap. 5.4.2.1.

<sup>2960</sup> Vgl. Kap. 5.4.2.2.

andere fröhscholastische Theologen, nicht nur durch Belege gestützte Aufforderungen, an das Mysterium zu glauben; über solchen Fideismus war man zumindest bis zu Anselm von Laon kaum hinausgekommen. Hugo von St. Viktor wirft Berengar auch vor, er lege die Schrift nicht *convenienter* aus und formuliert daraufhin einen rationalen Beweis für die Möglichkeit, daß der wahre Leib Christi zugleich wahrer Leib (*corpus verum*) und Zeichen und Abbild (*sacramentum*) der geistlichen Gnade sei, die als *res sacramenti* dem würdigen Empfänger zuteil wird. Das Besondere der Apologetik Hugos von St. Viktor liegt in der streng rationalen Durchführung, wenngleich er auf diese Weise nur zu einem Möglichkeitsbeweis kommt. Daß der eucharistische Leib tatsächlich sowohl Zeichen für die zu empfangende geistliche Gnade und zugleich wahrer Leib Christi ist, steht für Hugo als Glaubenswahrheit freilich fest. Gegen Berengar belegt Hugo von St. Viktor aber, daß die Schrift, wenn sie *convenienter* ausgelegt wird, nicht gegen diese Glaubenswahrheit spricht. Hugo von St. Viktor versuchte, den symbolistischen Thesen des Dialektikers Berengar mit der *ratio* im Sinne vernunftgemäßer Schriftauslegung zu begegnen. Er hat nicht den Unglauben Berengars und seiner Anhänger kritisiert, sondern ihren falschen Vernunftgebrauch und ihre verkehrte Schriftauslegung.<sup>2961</sup>

46. Zur Frage der Wesensverwandlung bietet Hugo von St. Viktor eine bis dahin ungewohnt dichte und präzise Lehre, welche die Einsetzungsworte als konstitutive Form des Sakraments ansieht und mit der Wendung *substantia in substantiam transeunte* auch begrifflich nicht mehr weit vom Begriff *transsubstantiatio* entfernt ist. Wenngleich der Begriff *substantia* bei Hugo von St. Viktor nicht mit der nötigen Deutlichkeit definiert wird, stellt Hugos Formulierung „*substantia in substantiam transeunte*“ vor Petrus Comestor und Roland Bandinelli, die als Schöpfer des Begriffs *transsubstantiatio* in Frage kommen, sozusagen die begriffsgeschichtlich vorletzte Stufe auf dem Weg zu diesem, auf dem Tridentinum lehramtlich formulierten Begriff dar. Bedeutsam ist auch Hugos Ansicht, daß die Wandlung durch das Sprechen der *verba sanctificationis* zustande kommt. Damit sind die Einsetzungsworte, das *Qui pridie* der Messe, gemeint, das nach Hugos Auffassung schon bei den Aposteln im Gebrauch war. Die im Mittelalter zum Teil praktizierte und von manchen Theologen gerechtfertigte *consecratio per contactum* dürfte Hugo von St. Viktor damit zugleich abgelehnt haben.<sup>2962</sup>

Die im fröhscholastischen Eucharistietraktat beliebten Fragen nach der Möglichkeit der Ubiquität des Leibes Christi und nach dem Verbleib des eucharistischen Leibes nach seinem Verzehr, sowie die klassische Frage „*Quid sumit mus?*“ greift auch Hugo von St. Viktor auf. Das Ubiquitätsproblem, wie nämlich die Gegenwart des Leibes Christi an verschiedenen Orten zugleich zu

---

<sup>2961</sup> Vgl. Kap. 5.4.3.1.

<sup>2962</sup> Vgl. Kap. 5.4.3.2.

denken sei, löst Hugo von St. Viktor anders als die meisten fröhscholastischen Theologen nicht durch eine Theorie der Sinnestäuschung, sondern durch eine Reflexion auf die Allmacht des Schöpfers und sein Wirken in der Zeit und dessen Erkennbarkeit durch den Menschen. Hugo von St. Viktor begründet die Ubiquität anhand erkenntnistheoretischer Reflexionen auf die Zugänglichkeit des Wunderbaren für uns. Diese Lösung erscheint erst auf den zweiten Blick originell. Hugo von St. Viktor wendet die augustinische Unterscheidung von Wundern für uns und Wundern für Gott zur Lösung des Ubiquitätsproblems an: Die im Glauben erkannte Allmacht des Schöpfers ist ihm auch als Erlöser zuzuschreiben. So stellt sich die Ubiquität des Leibes Christi nur insofern als Problem dar, als sie erkenntnistheoretisch ein Wunder für uns ist, nicht aber ein Wunder für Gott. Hugos Aufforderung „*Cogita facientem!*“ ist nicht Zeichen denkerischer Ohnmacht, sondern Ausdruck des Glaubens an Gott als den *factor caeli et terrae*: Wenn Gott alles frei aus dem Nichts erschaffen hat, dann kann nicht die durch die Sünde getrübe menschliche Erkenntnis Maßstab sein für das, was dem Schöpfer und Erlöser möglich ist. Vergleicht man diese Lösung Hugos von St. Viktor mit der problematischen Theorie Guitmunds von Aversa, der eine durch Gott verursachte Sinnestäuschung lehrte, dann wird man H. Schlette nicht zustimmen können, wenn er sagt, Hugo würde zum Ubiquitätsproblem nur das Faktum beschreiben, ohne einen Erklärungsversuch zu bringen. Hugo von St. Viktor ist bei der Beantwortung solcher Fragen nicht die Befriedigung der Neugierde wichtig, sondern die Sorge um das Festhalten am rechten Glauben. Der hermeneutische Angelpunkt dieses Festhaltens ist für ihn das Denken von Gott her: Wenn der allmächtige und allwissende Schöpfer gedacht wird, hört das scheinbar Unmögliche auf, unmöglich zu sein.<sup>2963</sup>

Hugo von St. Viktor nimmt im Streit um die Lehren Berengars und seiner Anhänger also die Position der Realisten ein, läßt es - für ihn sonst eher ungewöhnlich - auch an Polemik nicht fehlen, bringt aber einen rational geführten Beweis für die Möglichkeit der Realpräsenz und eine begrifflich weit fortgeschrittene Theorie zur Wesensverwandlung.

47. Spender des Sakraments sind die Priester, die Hugo von St. Viktor als Nachfolger der 70 Jünger sieht und deren Dienst auf die Söhne Arons zurückgeht. Sie handeln kraft der bevollmächtigenden Beauftragung, welche die Zwölf beim Abendmahl vom Erlöser selbst erhielten, dasselbe (*idem*) zu tun, d.h. die Wandlung zu vollziehen und das Kreuzesopfer zu kommemorieren. Dabei handeln die Priester zwar als Mittler zwischen den Menschen und Gott, jedoch nur kraft der erhaltenen Vollmacht als Diener (*ministri*), denn der eigentliche Priester und Mittler, der nicht nur Priester (*sacerdos*), sondern zugleich auch Opfergabe (*hostia*) ist, ist Christus

---

<sup>2963</sup> Vgl. Kap. 5.4.4.

selbst. Nur bei der Spendung zweier Sakramente handelt der Priester nach Hugo von St. Viktor „*vice mediatoris*“: bei der Absolution und der Eucharistie.<sup>2964</sup>

Bereits bei der Untersuchung der Tauflehre Hugos von St. Viktor wurde deutlich, daß wir in ihm dem ersten Theologen begegnen, der für die Gültigkeit von Taufe und Eucharistie unabdingbar eine Intention des Spenders fordert, was er mit der gottgewollten, vernünftigen Ordnung der Sakramente begründet, der gemäß das Werk der Diener Gottes vernünftig sein muß. Auch für die Eucharistie formulierte Hugo von St. Viktor bereits im Tauftraktat seines Hauptwerkes, daß es lächerlich sei zu sagen, daß das Sakrament vollzogen werde, wenn auf Seiten des Spenders eine *intentio agendi* fehlt. Die Lehre von der Notwendigkeit der Intention des Spenders, die Hugo von St. Viktor im Tauftraktat für die Taufe entwickelt hat, wendet er dort bereits auf die Eucharistie an.<sup>2965</sup>

Hugos Haltung in der vieldiskutierten Frage der Schismatikerkonsekration ist bereits in mehreren Untersuchungen dargelegt worden. Die Frage, ob auch der schismatische Priester gültig konsekrieren könne, entscheidet Hugo von St. Viktor mit Alger von Lüttich positiv. Hugos Argumentation für die Gültigkeit der Schismatikerkonsekration, die er in einem Exkurs im Ehe traktat führt, ist freilich nicht ohne Widersprüche durchgeführt. Obwohl Hugo von St. Viktor die Gültigkeit der Schismatikerkonsekration befürwortet, versucht er, zwei Autoritätsworte, die sich dagegen aussprechen, dadurch zu „retten“, daß er ihnen einen anderen Sinn als den ursprünglich gemeinten unterstellt. Diese im Grunde sophistische Argumentation läßt aber einen wichtigen Zug seiner theologischen Methode zutage treten: In vielen Fällen geht er deutlich über den durch Autoritäten gestützten theologischen Konsens seiner Zeit hinaus. Wenn er aber seiner Zeit voraus denkt, versucht er stets, angesehene Autoritätsworte durch Abschwächungen und, wenn es sein muß, sogar durch Interpretationen, die den ursprünglichen Sinn entstellen, dennoch zu retten.

Mit der Begründung der Gültigkeit der Schismatikerkonsekration, daß also die Sakramente Gottes unabhängig von der Würde des Spenders immer „*in se vera*“ sind, was ihre Heiligung durch Gottes Wort anbelangt, ist Hugo von St. Viktor ein wichtiger Zeuge für die langsame Ausbildung des Gedankens vom *opus operatum*. Auch wenn die meisten Schüler Hugos von St. Viktor und der literarisch einflußreiche Petrus Lombardus gegen die Gültigkeit der Schismatikerkonsekration votierten, sind Thomas von Aquin und mit ihm die spätere Dogmatik hierbei dennoch Hugo von St. Viktor gefolgt.<sup>2966</sup>

Vom Empfänger des eucharistischen Sakramentes verlangt Hugo von St. Viktor Glaube (*fides*) und Liebe (*dilectio*). Glaube meint dabei das Ergebnis des persönlichen Prozesses der Abwendung von der Sünde und der gehorsamen Hinwendung zu Gott. Die Liebe zu Gott beginnt für Hugo dort, wo die Furcht vor

---

<sup>2964</sup> Vgl. Kap. 5.5.1.1.

<sup>2965</sup> Vgl. Kap. 5.5.1.2.

<sup>2966</sup> Vgl. Kap. 5.5.1.3. – 5.5.1.4.

ihm endet beziehungsweise sich gewandelt hat in Ehrfurcht, die eine Furcht ohne Furcht ist. Diejenigen, die mit Glaube und Liebe das Sakrament empfangen, sind die *perfecti*, für die allein das Sakrament eine geistliche Wirkung haben kann. Bezüglich der Disposition des Empfängers der Eucharistie ist auf eine bemerkenswerte Korrektur hinzuweisen, die Hugo von St. Viktor an einem Satz des Dionysiuskommentars vorgenommen hat, als er ihn in sein später geschriebenes Hauptwerk *De sacramentis* übernahm: „Die Eucharistie macht diejenigen der Gottheit teilhaftig, die würdig an ihr teilnehmen“; „würdig“ (*digne*) hat Hugo nachträglich eingefügt. Die Würdigkeit des Empfängers ist ihm also zunehmend bedeutsam erschienen.

Gegeben ist die notwendige Disposition im Besitz des Glaubens als Abschluß des Umkehrprozesses vom Bösen und der Hinwendung zu Gott sowie in wenigstens anfanghafter Liebe. Fehlt diese Disposition, kann die *res* des Sakraments, die geistliche Teilhabe an Christus, nicht empfangen werden. Mit der Aussage, daß es nicht der wahre Leib Christi (*corpus verum*) sei, wenn er unwürdig empfangen werde, macht Hugo von St. Viktor scheinbar die *veritas corporis* von der Disposition des Empfängers oder dem Erlangen der *res sacramenti* abhängig. Diese für das 12. Jahrhundert ganz untypische Redeweise läßt sich mit Hugos Haltung zur Realpräsenz und Schismatikerkonsekration nur so vereinbaren, daß man in ihr eine überspitzte Betonung der Notwendigkeit der Disposition für den würdigen Empfang des Sakraments sieht. Hugo von St. Viktor hat die augustinische Sicht vom Zusammengehören des Kirchenleibes, dessen Glied der Empfänger ist, und des eucharistischen Leibes noch nicht ganz über Bord geworfen.<sup>2967</sup>

Die *communio intincta*, die sogenannte Judaskommunion, hat Hugo von St. Viktor abgelehnt, weil Judas den Leib Christi auf diese Art und Weise unwürdig empfangen hatte.<sup>2968</sup> Die „geistliche Kommunion“ hält Hugo von St. Viktor in dem Fall für unzulässig, daß der Empfänger sie ohne Not selbst als nichtsakramentalen Heilsweg wählen würde, wenngleich er sie für den Fall unverschuldeter Unmöglichkeit, die Kommunion sakramental zu empfangen, als Heilsweg anerkennt.

Man kann festhalten, daß Hugo von St. Viktor sowohl an den Spender als auch an den Empfänger hohe subjektive Anforderungen hinsichtlich des wirksamen Empfangs des Sakraments stellt. Dogmengeschichtlich sind vor allem Hugos Aussagen zur Frage der Schismatikerkonsekration, insbesondere aber zur Intention des Spenders von bleibender Bedeutung.

48. In besonderer Weise Augustinus verpflichtet zeigt sich Hugo von St. Viktor in der Thematik der ekklesiologischen Bezüge der Eucharistielehre. Obwohl er in seiner antiberengarianischen Apologetik den Begriff *corpus verum* für den

---

<sup>2967</sup> Vgl. Kap. 5.5.2.1.

<sup>2968</sup> Vgl. Kap. 5.5.2.2.

eucharistischen Leib reserviert hat, bleibt ihm der in der Väterzeit vorherrschende ekklesiologische Inhalt dieses Begriffs bewußt, so daß er in allen auf die Wirkungen des Sakraments bezogenen Texten betont, daß man eigentlich nicht vom *corpus verum* sprechen könne, wenn man nicht die Einheit der Kirche hinzu denkt. Obwohl Hugo von St. Viktor wie kein Theologe seiner Zeit die Identität des eucharistischen Leibes (*corpus verum*) und des historischen Leibes (*corpus a Virgine natum*) herausgestellt hat, ist die Zusammengehörigkeit von eucharistischem Leib und Kirchenleib in seiner Eucharistielehre also ebenfalls deutlich betont. Die Belebung derjenigen Glieder des Leibes Christi, die bereits durch den Glauben und die Taufe in die Kirche eingegliedert sind, ist nämlich die ekklesiologische Wirkung der Eucharistie, die sich objektiv im Empfang des Sakraments und subjektiv in der Liebe ereignet.

Die Einung der Glieder der Kirche und so der ganzen Kirche mit ihrem Haupt als Wirkung der Eucharistie beschreibt Hugo von St. Viktor mit dem Begriff *incorporatio*. Der Begriff *vivificatio* umschreibt diese Wirkung insofern, als die Empfänger der Eucharistie, die im Glauben und in der Liebe bereits *perfecti* und *vivi* sind, in eine immer tiefere Beziehung zum empfangenen Christus hineinwachsen, und von daher auch die Einheit der Kirche (*unitas Ecclesiae*) als Herzenseintracht wächst. Die Rede vom *corpus verum* ist bei Hugo von St. Viktor nicht so antiberengarianisch fixiert, daß sie nicht noch durchaus hineinreichen würde in die Wirklichkeit der Kircheneinheit, welche für Hugo eng zum Sakrament der Eucharistie gehört, aber nicht mehr wie bei Augustinus mit diesem identifiziert wird.<sup>2969</sup>

Was das Verhältnis von Taufe und Eucharistie und die Eingliederung in den Leib Christi durch diese beiden Sakramente anbelangt, hat F. Holböck die These aufgestellt, es erfolge nach Hugo von St. Viktor eine doppelte Eingliederung in den mystischen Leib Christi durch Taufe und Eucharistie; die Taufe sei eine *incorporatio imperfecta*, die Eucharistie die *incorporatio perfecta*. Auch H. Schlette sieht einen engen Zusammenhang von Taufe und Eucharistie und sieht die Heilskraft der Taufe bei Hugo von St. Viktor negativ, die der Eucharistie positiv. Ein Blick auf die Terminologie Hugos zeigt jedoch, daß er im Zusammenhang mit der Taufe stets von *membrum effici*, im Zusammenhang mit der Eucharistie von *Christo incorporari* spricht. Hier ist Unterschiedliches gemeint: Die Taufe bewirkt das Glied-Werden in der Kirche (*membrum effici*), die Eucharistie das Christus Eingegliedertwerden. Nur für letzteres verwendet Hugo den Begriff *incorporatio*. Es findet also keine doppelte Eingliederung statt, wie F. Holböck vermutete. Auch verwendet Hugo von St. Viktor nirgends die von F. Holböck angeführten Begriffe *incorporatio perfecta / imperfecta*. Den Begriff „mystischer Leib / *corpus mysticum*“ für die Kirche kennt Hugo von St. Viktor nicht; er läßt sich erst bei Mag. Simon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nachweisen. Für Hugo von St. Viktor ist der Empfänger der

---

<sup>2969</sup> Vgl. Kap. 5.6.1.1.



Eucharistie als Getaufte volles *membrum* der Kirche. Die Eucharistie bewirkt darüber hinaus die *incorporatio* als Fortschreiten in der Vereinigung mit Gott. Während das Glied-Werden in der Kirche durch die Taufe - und die Firmung - ein einmaliger Akt ist, ist die *incorporatio* als Wachsen in der Liebe komparativisch zu verstehen. Damit ist Hugo von St. Viktor nicht weit von Petrus Abaelard entfernt, welcher der Eucharistie keine Wirkung für die Eingliederung in die Kirche zuschreibt, die nur durch die Taufe erfolgt, während die Eucharistie Zeichen des Schon-vom-Leib-Christi-Seins ist.<sup>2970</sup>

49. Eine Innovation hat Hugo von St. Viktor mit seiner Deutung der Brotbrechung gebracht, welche die *Corpus-triforme*-Lehre Amalars von Metz mit besserer heilsgeschichtlicher Logik und vor allem im Sinne einer sich auf das individuelle Schicksal konzentrierenden Eschatologie weiterführt. Der eucharistische Kelch wird als Leidenskelch gedeutet und mit der leidenden Kirche auf Erden in Verbindung gebracht. Da Hugos Deutung alle Verstorbenen im Himmel lokalisiert, bleiben die in der alten Deutung Amalars enthaltenen Gräber der Verstorbenen sozusagen leer. Zugleich wird aber so auch das in der Meßfrömmigkeit seit alters her verankerte Gebet für die Verstorbenen ortlos. Dieser Mangel in der Deutung Hugos von St. Viktor wird in seiner Schule später dadurch behoben, daß der Lehre vom reinigenden Feuer, dem Purgatorium, größere Bedeutung zugemessen wird. Das *Speculum ecclesiae*, eine anonyme Schrift der Schule Hugos von St. Viktor, hat deshalb Hugos Deutung der *fractio* durch eine Erweiterung um das Purgatorium nochmals korrigiert. Die neue Deutung der *fractio panis* durch Hugo von St. Viktor hat so über einige Verbesserungen seiner Schüler zu der klassischen Unterscheidung von *ecclesia triumphans*, *patiens* und *militans* geführt.<sup>2971</sup>

50. Neben der ekklesialen hat die Eucharistie für Hugo von St. Viktor eine individuelle Wirkung, die mit der Umschreibung „Stärkung in der Gottesliebe“ von der Mystik Hugos her skizziert werden konnte. Mit einer kausalursächlichen Terminologie legt Hugo von St. Viktor Wert darauf, daß die Eucharistie diese Wirkung im Empfänger ursächlich und wirklich hervorbringt, sie also nicht bloß kultischer Vollzug von etwas unabhängig von ihr ohnehin Bestehendem ist. Bezüglich dieser Wirkung des Sakraments der Eucharistie sagt Hugo von St. Viktor: Wer Glaube und Liebe hat, der hat die *res sacramenti*. Da Hugo von St. Viktor aber Glauben und Liebe auch als Disposition des Empfängers fordert, hat schon H. Schlette das Problem gesehen, daß die Eucharistie dann im Grunde gibt, was sie schon voraussetzt. Er löste den Widerspruch, indem er Hugo von St. Viktor so interpretiert, daß die Teilhabe an Jesus in der Liebe durch die Eucharistie nur im Kult repräsentiert, nicht aber wirkursächlich hervorgerufen werde. Die Tatsache, daß

---

<sup>2970</sup> Vgl. Kap. 5.6.1.2. und Kap. 5.6.1.3.

<sup>2971</sup> Vgl. Kap. 5.6.1.4.

die Eucharistie „Antrieb und Hilfe zur Verwirklichung ... der Gegenwart Christi in uns“ ist, wäre dann lediglich von der Zeichenhaftigkeit des Kults her zu begründen. Hugo von St. Viktor spricht jedoch im Zusammenhang mit der Wirkung der Eucharistie von ihr als *vas gratiae*; sie enthält (*continere*) und gibt (*conferre/condonare*) die Gnade. Auch wenn er von der Eucharistie als Geberin der *participatio*, der Teilhabe an Gott, spricht, bestätigt sich eher die Vermutung, daß Hugo von St. Viktor an eine Kausalursächlichkeit denkt. Zur Beschreibung einer bloßen Zeichenhandlung, die ursächlich nichts bewirkt, müßte das gesamte eucharistische Vokabular Hugos von St. Viktor als verfehlt erscheinen. H. Weisweiler traf die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor besser, wenn er von den Sakramenten schreibt, der Empfänger erhalte beim Empfang des Sakraments durch das ursächliche Alleinwirken des Hl. Geistes eine Gnadenwirkung, welche das Sakrament nicht nur versinnbildlicht, sondern als *vas gratiae* auch enthält. Diese Gnadenwirkung ist zu deuten als Hilfe auf dem Weg zu Gott im stufenweisen Fortschreiten und in immer dichterem Hineinführung in die Gottesliebe, bewirkt durch eine *operatio mystica* des Hl. Geistes. Da die Wirkung letztlich in der Stärkung der Gottesliebe liegt, diese Liebe aber auf Erden immer ein Weg bleibt und sein Ziel erst in der *visio beatifica* erreicht wird, geht es um Stärkung, Belebung und Kräftigung, nicht schon um die Vollendung.<sup>2972</sup>

Wenn Hugo von St. Viktor zur Bezeichnung der Sakramentswirkung den Begriff *virtus* verwendet, bringt er damit zum einen die Kraft des Sakraments auf dem Weg zum ewigen Leben, zum anderen aber auch die ethische Dimension der Liebe zum Ausdruck, in welcher der Empfänger gestärkt wird, und die ihn zum Wandel eines neuen Lebens führt. Der Terminus *virtus* zur Bezeichnung der *res sacramenti* in der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor betont die ethische Dimension der Wirkung des Sakraments und verweist auf die Tugendlehre Hugos mit dem Gegensatzpaar *virtus - vitium*. *Vitium* meint die Wunden der Seele infolge ihrer Korruption im sündigen Menschen, während *virtus* das Ziel der Heilung der Seele bezeichnet. Der Weg zu dieser Heilung besteht im Hinblick auf die Sakramente auch und wegen ihrer Wiederholbarkeit sogar vorzüglich im Empfang der Eucharistie, die im ganzen auf die *integritas virtutum* des Bekehrten zielt.<sup>2973</sup>

Ein weiterer wichtiger theologischer Begriff sowie die damit zusammenhängende Idee, die Hugo von Ps.-Dionysius übernommen hat, ist die *participatio Divinitatis*, mit der das Ziel sowohl des persönlichen als auch des universalen Heils-Weges der gefallenem Menschheit zum Schöpfer beschrieben wird: das Anteilhaben an der ewigen Seligkeit Gottes als die Vollendung der Natur und schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen im Anteilhaben an der Beziehung zwischen Vater und Sohn, ermöglicht durch die Heilstat des Erlösers. Im Spätwerk *Soliloquium de arrha animae* entfaltet Hugo von St. Viktor die Idee der

---

<sup>2972</sup> Vgl. Kap. 5.6.2.1.

<sup>2973</sup> Vgl. Kap. 5.6.2.2.

Teilhabe an Gott mit Hilfe der Brautmystik mit eindeutig eucharistischem Hintergrund: der Bräutigam Christus kommt verborgen und unfaßbar, nicht um gesehen oder begriffen zu werden, sondern um sich zum Verkosten darzubieten (*gustandum*) und das Herz an sich zu ziehen. Das mystische Motiv des Verkostens (*gustare*) spielt eine wichtige Rolle im Bezug auf die Eucharistie. Das Verkosten meint das Emporgehobenwerden zur Gemeinschaft mit Gott im Eingegliedertwerden in die Beziehung des Sohnes zum Vater.<sup>2974</sup>

Ein letztes Motiv aus der Mystik Hugos von St. Viktor, das auf die Eucharistie bezogen wird, ist jenes der Einwohnung Gottes (*inhabitatio*). Christus zieht in den als Tempel Gottes vorbereiteten Menschen ein, nachdem seine innere Wohnung durch den Hl. Geist bewohnt und vorbereitet worden ist. Firmung und Eucharistie scheinen dabei – in dieser Reihenfolge - als sakramentaler Hintergrund auf. Indem Hugo von St. Viktor beschreibt, daß der geliebte Bräutigam Christus in der Seele des Empfängers durch das Sakrament der Eucharistie ankommt, betont er, daß die Vollendung in der Liebeseinheit mit Christus, das Einwohnen Christi in der Seele, sakramental von außen her bewirkt wird, nicht wie im neuplatonischen Denken durch das tiefere Eindringen der Seele in sich selbst. So ist die sakramentale Dimension auch für Hugos Mystik bedeutsam.<sup>2975</sup>

---

<sup>2974</sup> Vgl. Kap. 5.6.2.3.

<sup>2975</sup> Vgl. Kap. 5.6.2.4.

## 8. Quellen- und Literaturverzeichnis

Die im folgenden verwendeten Abkürzungen der benutzten Monographienreihen und Zeitschriften richten sich nach: Schwertner, S., Abkürzungsverzeichnis, 2. überarb. u. erw. Aufl., in: Balz, H. u.a. (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York 1994, sowie für neueste Literatur nach Kasper, W. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK III), Bd. 11, Freiburg 2001, 698\*-733\*.

### 8.1. Griechische und lateinische Quellen

#### 8.1.1. Werke Hugos von St. Viktor

Erste gedruckte Ausgaben der Werke Hugos von St. Viktor erschienen 1525, 1617 und 1648<sup>2976</sup>. In der Patrologia Latina (im folgenden: PL) von J.P. Migne<sup>2977</sup> sind die Werke Hugos von St. Viktor in drei Bänden zusammengestellt. Alle drei genannten Ausgaben stellen keine kritischen Editionen dar. Eine solche fehlt für das Gesamtwerk zwar bis heute<sup>2978</sup>, jedoch liegt mit der kritischen Edition von Hugos Hauptwerk *De sacramentis Christianae fidei* der erste Band der geplanten kritischen Gesamtedition, herausgegeben von R. Berndt<sup>2979</sup>, inzwischen vor. Einzelne Schriften Hugos von St. Viktor wurden zuvor bereits kritisch ediert, so das *Didascalicon* durch C. Buttmer<sup>2980</sup>, die kleineren Werke *De meditatione*, *De verbo Dei*, *De substantia dilectionis*, *Quid vere diligendum sit*, *De quinque septenis* und *De septem donis Spiritus Sancti* durch R. Baron<sup>2981</sup>, die mystisch-ekklesiologischen Schriften *De arca Noe morali* und *De arca Noe mystica / Libellus de formatione archae*<sup>2982</sup> durch P. Sicard<sup>2983</sup>, sowie in neueren Ausgaben *Explanatio in Canticum Beatae Mariae / Super Canticum Mariae*, *De assumptione Beatae Virginis / Pro Assumptione Virginis*, *De beatae Mariae virginitate*, *Egredietur virga*, *Maria porta* durch P. Sicard und D. Poirel<sup>2984</sup> und *De institutione novitiorum*, *De modo orandi /*

<sup>2976</sup> Hugonis de S. Victore Opera omnia, 3 Bde., Rouen (Rothomagi) 1648. Diese Druckausgabe wurde in der Migne-Patrologia Latina im Wesentlichen reproduziert.

<sup>2977</sup> Patrologiae cursus completus. Accurante Jaques-Paul Migne, Series Latina (PL), Bde. 175-177, Paris 1854. Zur Zitation wurde die fehlerfreiere erste Auflage der PL verwendet.

<sup>2978</sup> Eine kritische Edition erarbeitet gegenwärtig das Hugo von St-Viktor-Institut in Frankfurt/Main-St. Georgen.

<sup>2979</sup> Siehe Kap. 8.2.

<sup>2980</sup> Siehe ebd.

<sup>2981</sup> Siehe ebd.

<sup>2982</sup> Der erste Titel gibt jeweils die Bezeichnung in der PL an, der folgende die Bezeichnung in der neueren Ausgabe. Zur Zitation wurde zugunsten der besseren Vergleichbarkeit mit älteren Monographien die herkömmliche Bezeichnung weitgehend beibehalten, was zumindest solange sinnvoll erscheint, als die kritische Gesamtausgabe der Werke Hugos von St. Viktor noch nicht abgeschlossen ist.

<sup>2983</sup> Siehe Kap. 8.1.4.

<sup>2984</sup> Siehe ebd.

*De virtute orandi, De laude caritatis und Soliloquium de arrha animae / De arrha animae* durch P. Sicard<sup>2985</sup>.

Der Stand der literargeschichtlichen Forschung zu Umfang und Authentizität der Werke Hugos von St. Viktor mit dem Verzeichnis aller wichtigen Handschriften ist in der verdienstvollen Arbeit von R. Goy<sup>2986</sup> dargestellt. Einen Überblick über die Ergebnisse der über einhundertjährigen literargeschichtlichen Diskussion bietet J. Ehlers<sup>2987</sup>, der sich auf die vorangegangenen Arbeiten von R. Baron<sup>2988</sup>, P. Glorieux<sup>2989</sup>, D. van der Eynde<sup>2990</sup> und D. Lasic<sup>2991</sup> stützt. Neben den dort genannten echten Schriften Hugos haben B. Bischoff<sup>2992</sup>, H. Weisweiler<sup>2993</sup> und A. Piazzoni<sup>2994</sup> Hugo von St. Viktor als Autor der „Sententiae de divinitate“<sup>2995</sup> nachgewiesen.<sup>2996</sup> R. Moore hat begründete Bedenken gegen die Echtheit des Klageliedkommentars *Annotationes elucidatoriae in Threnos Jeremiae* angemeldet, den sie aufgrund der in Hugos Werk sonst nicht zu findenden, aggressiv antijüdischen Aussagen entweder für unecht hält oder annimmt, daß er nach Hugos Tod in der Schule von St. Viktor einer Korrektur mit antijüdischem Akzent unterzogen worden ist.<sup>2997</sup> Zuletzt haben S. Ernst<sup>2998</sup> und D. Poirel<sup>2999</sup> die als echt geltenden und weitestgehend ediert zugänglichen Werke Hugos von St. Viktor in Übersichten zuverlässig und im Großen und Ganzen übereinstimmend zusammengestellt, wobei anzumerken ist, daß die Urheberschaft Hugos von St. Viktor für die einzelnen in der Patrologia Latina als Miscellanea zusammengestellten Werke nach wie vor als unsicher zu gelten hat, und diese weiterer literarkritischer Untersuchung bedürfen.<sup>3000</sup> Den zur Zeit besten Überblick über den Stand der Ergebnisse der literargeschichtlichen Diskussion bietet die Homepage des die kritische Gesamtedition besorgenden Hugo von St. Viktor-

<sup>2985</sup> Siehe ebd.

<sup>2986</sup> Goy, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor.

<sup>2987</sup> Ehlers, Hugo von St. Viktor, 186-201.

<sup>2988</sup> Baron, Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor.

<sup>2989</sup> Glorieux, Pour revaloriser Migne.

<sup>2990</sup> Eynde, Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor.

<sup>2991</sup> Lasic, Hugonis de S. Victore theologia perfectiva.

<sup>2992</sup> Bischoff, Aus der Schule Hugos von St. Viktor.

<sup>2993</sup> Weisweiler, Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen“ Hugos von St. Viktor.

<sup>2994</sup> Piazzoni, Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“. Siehe ebd., 862-869, den Forschungsstand zur Echtheit des Werkes und zur Bewertung eines gewissen Lorenzo als mitschreibenden Schülers Hugos von St. Viktor, dessen Manuskript dieser gelesen und autorisiert hat, so daß das Werk zu Recht als echtes Werk Hugos von St. Viktor gilt. Vgl. insb. ebd., 863.

<sup>2995</sup> Ediert ebd.

<sup>2996</sup> Vgl. Berndt, Art. „Hugo von St-Victor“, 311.

<sup>2997</sup> Moore, Jews and Christians, 95-104.

<sup>2998</sup> Vgl. Ernst, Gewißheit des Glaubens, 288-292.

<sup>2999</sup> Poirel, Hugues de Saint-Victor, 36-47. Vgl. ferner: Poirel, Livre de la nature et débat trinitaire, 498-507.

<sup>3000</sup> Als sicher authentisches Werk Hugos von St. Viktor gilt das II. Buch der Miscellanea; PL 177, 589A-634A. Es ist Hugos Psalmenkommentar. Die meisten Sermones und Miscellanea aus Buch I, PL 177, 469C-588D, dürften Hugo von St. Viktor zuzusprechen sein, während die Autorschaft der Bücher III-VI unsicher bis ganz unwahrscheinlich ist; vgl. Goy, Die Überlieferung, 453-454. Für das siebente Buch der Miscellanea hat H. Silvestre für 38 von insgesamt 64 Kapiteln nachweisen können, daß sie aus Rupert von Deutzens Werk „De divinis officiis“ kompiliert sind; vgl. Silvestre, Rupert de Deutz et le livre VII des „Miscellanea“, 236.

Institutes in Frankfurt/Main-St. Georgen<sup>3001</sup>. Da der Schwerpunkt dieser Arbeit nicht textkritische Ambitionen sein konnten, sind im folgenden die für diese Arbeit herangezogenen Werke Hugos von St. Viktor angegeben. Für eine gründliche literarkritische Übersicht sei auf das Standardwerk von Goy<sup>3002</sup>, den neueren Aufsatz von R. Stammberger<sup>3003</sup> und auch auf die neueren Übersichten bei Ernst<sup>3004</sup>, Karfíkova<sup>3005</sup> und Moore<sup>3006</sup> verwiesen.

Die hinter dem Titel jeweils in Klammern angegebenen Abkürzungen wurden zur kürzeren Zitation in der vorliegenden Arbeit verwendet und lehnen sich im wesentlichen an die in den Monographien der letzten Jahrzehnte, etwa bei Goy und Ernst, allgemein gebrauchten an.

Die Migne-Ausgabe, auf die zum Teil noch immer zurückgegriffen werden mußte, enthält nicht wenige zum Teil sinnentstellende Druckfehler, die in Ermangelung neuerer, kritischer Ausgaben gegebenenfalls anhand älterer Ausgaben korrigiert wurden.<sup>3007</sup> Neuere, z.T. kritische Editionen einzelner Werke Hugos von St. Viktor finden sich unter „8.1.4. Quellenwerke“. Die Quellen anderer, z.T. kritischer Editionen kleinerer und kleinster Werke oder von Abschnitten daraus finden sich unter „8.2. Benutzte Literatur“. Quellen anderer antiker und mittelalterlicher Autoren werden unter 8.1.3. angeführt.

Es folgen die in dieser Arbeit herangezogenen Werke Hugos von St. Viktor:

- Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon<sup>3008</sup> (Adnot. in Pent.),  
ediert in (im folgenden: „ed.“): PL 175, 29-86.
- Adnotationes elucidatoriae in librum Iudicum (Adnot. in Iudicum),  
ed.: PL 175, 87-96.
- Adnotationes elucidatoriae in libros Regum (Adnot. in Regum),  
ed.: PL 175, 95-114.
- Adnotationes elucidatoriae in quosdam Psalmos David (Adnot. in Psalmos),  
ed.: PL 177, 589-634.
- Adnotationes elucidatoriae in Threnos Jeremiae<sup>3009</sup> (Adnot. in Threnos),  
ed.: PL 175, 255-322.
- Chronica (Chronica),  
ed.: PL 177, 191-284; Waitz, Chronica, in: MGHss. XXIV, 88-97;

<sup>3001</sup> Siehe: [www.sankt-georgen.de/hugo](http://www.sankt-georgen.de/hugo).

<sup>3002</sup> Goy, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor, 9-500.

<sup>3003</sup> Stammberger, Die Edition der Werke Hugos von St. Viktor.

<sup>3004</sup> Ernst, Gewißheit des Glaubens, 288-292.

<sup>3005</sup> Karfíkova, De esse ad pulchrum esse, 439-442.

<sup>3006</sup> Moore, Jews and Christians, 165-170.

<sup>3007</sup> Die Begründung der Korrektur findet sich an Ort und Stelle in den Anmerkungen.

<sup>3008</sup> In der neueren Literatur und Quellenforschung auch als „Notulae“ bezeichnet.

<sup>3009</sup> Die Echtheit des Werkes ist zweifelhaft; vgl. Moore, Hugh of St. Victor and the Authorship, 269, die das Werk aufgrund für Hugo von St. Viktor sonst untypischer antijüdischer Ausfälle als nicht authentisch – „written by others“ – einstuft. Die Thesen R. Moores sind sehr gewichtig, aber nicht zwingend.

- Mortensen, Hugh of St. Victor on Secular History, 3-30.
- De amore sponsi ad sponsam: s. Eulogium sponsi.
  - De arca Noe morali (De arca Noe morali),  
ed.: Sicard, Hugonis de Sancto Victore De arca Noe, CChrCM 176, 1-117;  
PL 176, 617-680.
  - De arca Noe mystica (De arca Noe mystica),  
ed.: Sicard, Hugonis de Sancto Victore De archa Noe, CChrCM 176, 121-  
162 (unter: Libellus de formatione archae); PL 176, 681-704.
  - De arrha animae: s. Soliloquium.
  - De assumptione Beatae Virginis<sup>3010</sup> (De assumptione),  
ed.: Sicard, P., L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 1, 112-160. PL 177,  
1209-1222.
  - De beatae Mariae virginitate libellus (De virginitate),  
ed.: Sicard/Poirel, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2, 182-252; PL 176,  
857-876.
  - De Christi munere erga genus humanum (De Christi munere),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1959), 210-211.
  - De Christo et de peccato (De Christo et de peccato),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1959), 212-213.
  - De Dei praescientia (De Dei praescientia),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1959), 187-188.
  - De Dei providentia (De Dei providentia),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1959), 190.
  - De Dei voluntate salvifica (De Dei voluntate),  
ed.: Lottin, Questions inédites (1959), 194-195.
  - De institutione novitiorum liber (De institutione),  
ed.: Sicard, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 1, 7-114; PL 176, 925-952.
  - De laude caritatis (De laude caritatis),  
ed.: Sicard, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 1, 175-207; PL 176, 969-  
976<sup>3011</sup>.
  - De lege (de lege),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1959), 202.
  - De meditatione (De meditatione),  
ed.: Baron, Hugues de Saint-Victor, Six opuscles spirituels, 44-59; PL 176,  
993B-998A.
  - De modo orandi (De modo orandi),  
ed.: Sicard, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 1, 117-171; PL 176, 977-  
988.
  - De peccato originali et beata virgine Maria (De peccato originali),

---

<sup>3010</sup> Eine Hoheliedauslegung Hugos von St. Viktor an einen nicht identifizierten Mitbruder Gerlandus, dessen Kloster der Hl. Maria geweiht war; vgl. Ott, Untersuchungen, 453f.

<sup>3011</sup> Anders: Ernst, Gewißheit des Glaubens, 291.

- ed.: Lottin, *Questions inédits* (1959), 199-200.
- De potestate et voluntate Dei (utra maior sit) libellus (De potestate),  
ed.: PL 176, 839-842A.
  - De praedestinatione (De praedestinatione),  
ed.: Lottin, *Questions inédits* (1959), 188.
  - De quattuor voluntatibus in Christo libellus (De IV voluntatibus),  
ed.: PL 176, 841-846.
  - De quinque septenis seu septenariis (De quinque septenis),  
ed.: Baron, Hugues de Saint-Victor. *Six opuscles spirituels*, 100-119 (mit  
franz. Übers.)<sup>3012</sup>; PL 175, 405-410.
  - De sacramentis christanae fidei (De sacramentis),  
ed.: Berndt, Hugonis de Sancto Victore *De sacramentis Christianae fidei*,  
(Corpus Victorinum, textus historici I), 23-602; PL 176, 173-618.<sup>3013</sup>
  - De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus (Dialogus)<sup>3014</sup>,  
ed.: PL 176, 17-42.
  - De sacramento autem altaris<sup>3015</sup> (De sacramento autem altaris),  
ed.: Lottin, *Questions inédits* (1960), 43-47.
  - De sacramento corporis Christi (De sacramento corporis Christi),  
ed.: Wilmart, *Opuscles choisis*, 243.
  - De sapientia animae Christi (De sapientia animae),  
ed.: PL 176, 845D-856.<sup>3016</sup>
  - Descriptio mappae mundi (Descriptio),  
ed.: Gautier Dalché, La „Descriptio mappe mundi“.
  - De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae (De scripturis),  
ed.: PL 175, 9-28.
  - De septem donis Spiritus sancti (De VII donis)<sup>3017</sup>,  
ed.: Baron, Hugues de Saint-Victor. *Six opuscles spirituels*, 120-133 (mit  
frz. Übers.); PL 175, 410C-414A.
  - De substantia dilectionis (De substantia),  
ed.: Baron, Hugues de Saint-Victor. *Six opuscles spirituels*, 82- 93; PL  
176, 15A-18B.
  - De tribus diebus (De tribus diebus)<sup>3018</sup>,

---

<sup>3012</sup> Die Seitenangabe für die Edition von Baron, *Six opuscles*, 44-59, bei Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 291, ist falsch. Zu Gregor des Großen „*Moralia*“ als Quelle für Hugos Lasterkatalog in „De quinque septenis“ siehe: Wasselynck, *La présence*, 217-220.

<sup>3013</sup> Vgl. zur Literargeschichte: Weisweiler, *Die Arbeitsmethode*; Ott, Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter; Kleineidam, *Literargeschichtliche Bemerkungen*.

<sup>3014</sup> Vgl. Weisweiler, Hugos von St. Viktor „*Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*“ als früh-scholastisches Quellenwerk.

<sup>3015</sup> Zu Zweifeln an der Authentizität vgl. oben Kap. 5.4.2.1.

<sup>3016</sup> Vgl. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*, 353f.

<sup>3017</sup> Zur Eigenständigkeit dieses Opusculum vgl. Baron, Hugues de Saint-Victor. *Six opuscles spirituels*, 120f.

<sup>3018</sup> Neuerdings von Longère mit „vor 1121“ datiert; vgl. Longère, *L'abbaye Saint-Victor de Paris*, 118.



- ed.: Liccaro, Ugo di San Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce*, 48-157 (mit ital. Übers.); Poirel, Hugonis de Sancto Victore *De tribus diebus*, CChr.CM 177<sup>3019</sup>; PL 176, 811-838.<sup>3020</sup>
- *De tribus rerum subsistentiis* (*De tribus rerum subsistentiis*),  
ed.: Buttimer, Hugonis de Sancto Victore *Didascalicon de studio legendi*, 134-135.
  - *De unione spiritus et corporis* (*De unione*),  
ed.: Liccaro, Ugo di S. Vittore, 183-225; Piazzoni, Il „*De unione spiritus et corporis*“ di Ugo di San Vittore, 861-888<sup>3021</sup>; PL 177, 285-289.
  - *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri IV* (*De vanitate*),  
ed.: PL 176, 703-740; teilw. ed.: Müller, Hugo von St. Victor, 26-48.
  - *De verbo Dei* (*De verbo Dei*),  
ed.: Baron, Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spirituels*, 60-80; PL 177, 289-294.
  - *De verbo incarnato collationes seu disputationes tres* (*De verbo incarnato*),  
ed.: PL 177, 315-324.
  - *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* (*Dialogus*),  
ed.: PL 176, 17-42.
  - *Didascalicon de studio legendi* (*Didascalicon*),  
ed.: Buttimer, Hugonis de Sancto Victore *Didascalicon de studio legendi*; PL 176, 739-838.
  - *Egredietur virga* (*Egredietur virga*),  
ed.: Sicard/Poirel, *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2*, 270-280.
  - *Epistola ad Ranulpum de Mauriaco, Quod charitas nunquam excidit*,  
ed.: PL 176, 1011AB.
  - *Epistola ad Ranulpum de Mauriaco, De solutione quatuor quaestionum*,  
ed.: PL 176, 1011C-1014B.
  - *Didascalicon de studio legendi / Eruditiones didascalicae libri VII* (*Didasc.*),  
ed.: Buttimer, Hugonis de Sancto Victore *Didascalicon*; PL 176, 739-838.
  - *Eulogium sponsi*<sup>3022</sup> / *De amore sponsi ad sponsam* (*Eulogium*),  
ed.: PL 176, 987B-994A.

<sup>3019</sup> Eine detaillierte textkritische Analyse des Opusculums in: Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>3020</sup> Das Opusculum „*De tribus diebus*“ ist identisch mit dem in der PL edierten „siebten Buch“ des *Didascalicon*; vgl. Liccaro, Ugo di San Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce*. Liccaro, ebd., 39, nennt das Opusculum die erste Abhandlung des Mittelalters zur Ästhetik als Untersuchung der verschiedenen Formen der Schönheit in der Natur. Eine Exegese des Opusculums bietet Karfíková, *De esse ad pulchrum esse*, 123-174.

<sup>3021</sup> Kritische Edition. Nach den textkritischen Untersuchungen von Piazzoni wurde das Opusculum „*De unione spiritus et corporis*“ später als der Ps.-Dionysiuskommentar „*Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae libri X*“ und später als das *Didascalicon*, jedoch vor „*De scripturis et scriptoribus sacris*“ und vor „*In Salomonis Ecclesiasten homiliae*“ geschrieben; vgl. Piazzoni, Il „*De unione spiritus et corporis*“, 872-877.

<sup>3022</sup> Zu Benennung und Datierung des mystischen Opusculums, das vielleicht aus einer Predigt hervorging vgl. Eynde, *Essai sur la succession*, 105. Eynde datiert das Opusculum als Spätschrift.

- Explanatio in Canticum Beatae Mariae (Explanatio)<sup>3023</sup>,  
ed.: Sicard/Poirel, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2, 24-90; PL 175, 413-432.
- Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae libri X (Expositio),  
ed.: PL 175, 923-1154.<sup>3024</sup>
- Expositio in regulam beati Augustini (In regulam),  
ed.: PL 176, 881-924.<sup>3025</sup>
- In pueris baptizatis (In pueris baptizatis),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1960), 43.
- In sacramento autem altaris (In sacramento autem altaris),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1960), 43.
- In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX (In Ecclesiasten),  
ed.: PL 175, 113-256C.<sup>3026</sup>
- Institutiones in Decalogum legis dominicae, (Inst. in Decal.),  
ed.: PL 176, 9-18.<sup>3027</sup>
- Libellus de formatione arche, s. De arca Noe mystica.
- Maria porta (Maria porta),  
ed.: Sicard/Poirel, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2, 282.
- Miscellanea liber I. (Misc. I)<sup>3028</sup>,  
ed.: PL 177, 469-588.
- Notulae: s. Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon.
- Praesens saeculum (Praesens saeculum),  
ed.: Poirel, Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle, 447-451.
- Quatuor modis alii (Quatuor modis),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1960), 42-43.
- Quomodo Deus temptet hominem (Quomodo Deus temptet),  
ed.: Lottin, Questions inédits (1959), 190-191.
- Quomodo sermo Dei unus est (Quomodo sermo)<sup>3029</sup>,  
ed.: Baron, Rapports entre Saint-Augustin et Hugues de Saint-Victor, 416-421; PL 177, 289-294.
- Sententiae de divinitate (Sententiae)<sup>3030</sup>,

<sup>3023</sup> Ein krit. Kommentar des Werkes liegt vor in: Denner, *Serva secretum*.

<sup>3024</sup> Vgl. dazu Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare*.

<sup>3025</sup> Die Echtheit ist sehr unsicher; vgl. Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 189. Bereits S. Ernst zählte den Regelkommentar nicht mehr zu den echten Werken; vgl. Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 288-292.

<sup>3026</sup> Die Echtheit ist umstritten; vgl. Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, 189.

<sup>3027</sup> Vgl. Eynde, *Notice littéraire*.

<sup>3028</sup> Das erste Buch der unter „Miscellanea“ in der PL edierten *Opuscula* gilt im wesentlichen als echtes Werk Hugos von St. Viktor; vgl. Eynde, *Le „Liber Magistri Hugonis“*, mit einer Incipit-Liste der von ihm als echt befundenen Texte; vgl. ferner: Ernst, *Gewißheit des Glaubens*, 292 mit Belegen. Zu Gregor d. Gr. als Quelle von Misc. 109 u. 173 vgl. Wasselynck, *La présence*, 229. Viele anonyme, sicher nicht authentische, in der PL unter den „Miscellanea I-VII“ abgedruckte Sentenzen sind mit „Incipit“ und „Explicit“ verzeichnet bei Sicard, *Repertorium Sententiarum*, 174-221.

<sup>3029</sup> Vgl. Baron, *Rapports entre Saint-Augustin et Hugues de Saint-Victor*, 416f.

<sup>3030</sup> Die „Sententiae de divinitate“ sind die von Hugo von St. Viktor veranlaßte und autorisierte Vorlesungsmitschrift seines Schülers namens Lorenzo und stellen, u.a. auch durch ihre Einteilung in

- ed.: Piazzoni, Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“, 861-955 (mit Einf.).
- Sicut verbum Dei excellentius (Sicut verbum Dei),  
ed.: Poirel, D., Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle, 453.
  - Soliloquium de arrha animae<sup>3031</sup> (Soliloquium),  
ed.: Sicard, L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 1, 211-300; Müller, Hugo von St. Victor, 3-25; PL 176, 951-970.
  - Super orationem dominicam (Super orationem),  
ed.: PL 175, 774-789.

### 8.1.2. Werke aus der Schule von St. Viktor (Pseudo-Hugo)

- Ps.-Hugo von St. Viktor, Speculum de mysteriis ecclesiae (Speculum ecclesiae),  
ed.: PL 177, 335-380.
- Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea V (Miscellanea V),  
ed.: PL 177, 751C-810C.

### 8.1.3. Weitere Quellenwerke anderer Autoren

Es folgen die verwendeten und zitierten Quellen antiker und mittelalterlicher Autoren. Hinter dem Namen des betreffenden Quellenwerkes werden die, möglichst neuesten, benutzten Editionen angeführt, die in den Anmerkungen nach Möglichkeit mit der Abkürzung der zitierten Quellenedition, sonst mit dem Namen des Herausgebers oder Bearbeiters angegeben wurden. Bei geläufigen Editionsreihen (CSEL, CChr.SL u.a.) wird nach dem Namen des Herausgebers oder Bearbeiters der Titel der zitierten Quelle angegeben, gleichgültig ob die benutzte Quelle einen eigenen edierten Band bildet oder in einem solchen enthalten ist<sup>3032</sup>. Die Bände der Migne-Patrolgia werden nur mit der Abkürzung „PL“ bzw. „PG“ angegeben.

---

zwölf Kapitel, die im ersten Buch von „De sacramentis“ übernommen wurde, eine Art Urfassung des ersten Buches von „De sacramentis“ dar. Für die Abfassung seines Hauptwerkes „De sacramentis“ hat Hugo die „Sententiae de divinitate“ als eigenes Werk benutzt; vgl. Piazzoni, Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“, 863-869. Erhalten blieben, wohl unvollständig, nur die Kapitel 1-3, die Piazzoni erstmals kritisch edierte; vgl. Piazzoni, ebd., 869. Das Werk datiert um das Jahr 1125; vgl. Eynde, Essai sur la succession, 22. Longère datiert neuerdings „zwischen 1125 und 1130“; vgl. Longère, L'abbaye Saint-Victor de Paris, 118.

<sup>3031</sup> Das „Soliloquium de arrha animae“ ist neben den Sentenzen des Petrus Lombardus eines der meist verbreiteten theologischen Werke des Mittelalters überhaupt, gewissermaßen „Hugos Bestseller“, soweit die Streuung der erhaltenen Hss darüber orientiert; vgl. Goy, 505-506, der 327 erhaltene Hss nennt. Vgl. Kurz, Zur handschriftlichen Überlieferung, 470, der noch weitere 11 Hss ausfindig machen konnte. Vgl. zur Bedeutung des Werkes auch: Poirel, Hugues de Saint-Victor, 133. Eynde, Essai sur la succession, 106f. datiert das „Soliloquium“ als Spätschrift, wenn nicht als späteste Schrift Hugos von St. Viktor überhaupt.

<sup>3032</sup> In letzterem Fall werden hinter dem Erscheinungsjahr die Seitenzahlen des betreffenden Bandes vermerkt.

Sofern aus Einführungen, Übersetzungen oder Anmerkungen der besagten Editionen zitiert wurde, finden sich diese, sofern es sich hauptsächlich um eine Quellenedition handelt, unter dem Namen des zitierten Bearbeiters auch unter 8.1.4., ansonsten, sofern es sich um nur nebensächlich eine Quelle enthaltende Sekundärliteratur handelt, unter 8.1.5.

- Abbaudus Abbas, *De fractione corporis Christi*,  
ed.: PL 166, 1342-1348.
- Achard von St. Viktor, *Tractatus de discretione animae, spiritus et mentis*,  
ed.: Morin, *Un traité inédit*, 252-262.
- Alger von Lüttich, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici libri tres*,  
ed.: PL 180, 743-854.
- Alkuin, *Commentaria in S. Joannis Evangelium*,  
ed.: PL 100, 733B-1008B.
- Derselbe (im folgenden: Ders.), *Liber sacramentorum*,  
ed.: PL 101, 445-466.
- Ps.-Alkuin, *De divinis officiis liber*,  
ed.: PL 101, 1173-1286.
- Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis libri quatuor* (sog. „*Liber officialis*“),  
ed.: Hanssens, J., *Amalarii episcopi opera liturgica omnia, tom. II Liber officialis* (Studi e testi 139), Città del Vaticano 1948; PL 105, 993-1242.
- Ders., *Eclogae de officio missae*,  
ed.: PL 105, 1315-1332.
- Ambrosius von Mailand, *De mysteriis*,  
ed.: Faller, O., *Sancti Ambrosii De mysteriis* (CSEL 73), Wien 1955, 89-116.
- Ders., *De obitu Valentiniani*,  
ed.: Faller, O., *Sancti Ambrosii De obitu Valentiniani* (CSEL 73), Wien 1955, 329-367.
- Ders., *De spiritu sancto*,  
ed.: Faller, O., *Sancti Ambrosii De spiritu sancto libri tres* (CSEL 79), Wien 1964, 15-222.
- Anonymus, *Sententiae Divinitatis*,  
ed.: Geyer, *Die Sententiae Divinitatis*, 1\*-171\*.
- Anselm von Laon (Ps.-Anselm von Canterbury), *Epistula CVII de corpore et sanguine Domini* (Incipit: „*Nota quod tota humana natura*“),  
ed.: PL 159, 255A-258A.<sup>3033</sup>
- Ders., *Sententiae* (Anselmi),

---

<sup>3033</sup> Zur Zuweisung des Werkes zu den Schriften Anselms von Laon vgl. Geiselman, *Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury*.

- ed.: Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Gembloux 1942-1960, Bd. 5, 9-121; Bliemetzrieder, *Anselm v. Laons systematische Sentenzen (BPhMA 18, Hefte 2-3)*, Münster 1919.
- Augustinus, *Confessiones*,  
ed.: Knöll, P., *Sancti Aureli Augustini Confessionum libri XIII (CSEL 33)*, Wien 1896.
  - Ders., *Contra duas epistulas Pelagianorum*,  
ed.: Urba, C.F. u. Zycha, J., *Sancti Aureli Augustini Contra duas epistulas Pelagianorum libri IV (CSEL 60)*, 423-570.
  - Ders., *Contra Faustum*,  
ed.: Zycha, J., *Sancti Aureli Augustini Contra Faustum (CSEL 25)*, Wien 1891, 252-797; PL 43, 207-518.
  - Ders., *Contra Julianum*,  
ed.: PL 44, 641-874.
  - Ders., *De baptismo*<sup>3034</sup>,  
ed.: Petschenig, M., *De baptismo libri VII (CSEL 51)*, Wien 1908, 145-375.
  - Ders., *De civitate Dei*,  
ed.: Dombart, B. u. Kalb, A., *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei, libri I-X (CChr.SL 47), libri XI-XXII (CChr.SL 48)*, Turnhout 1955; Hoffmann, E., *Sancti Aureli Augustini De civitate Dei (CSEL 40)*, Wien 1900.
  - Ders., *De doctrina christiana*,  
ed.: Green, R.P.H., *Augustine, De Doctrina Christiana (lat.-engl.)*, Oxford 1995; Green, W.M., *Sancti Aureli Augustini De doctrina christiana (CSEL 80)*, Wien 1963.
  - Ders., *De Genesi ad litteram*,  
ed.: Zycha, J., *Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri XII (CSEL 28/1)*, Wien 1894.
  - Ders., *De libero arbitrio*,  
ed.: Brachtendorf, J., *Augustinus, De libero arbitrio – der freie Wille (lat.-dt.)*, Paderborn u.a. 2006; Green, W.M., *Sancti Aureli Augustini De libero arbitrio libri III (CSEL 74)*, Wien 1956.
  - Ders., *De nuptiis et concupiscentia*,  
ed.: Urba, C. F. u. Zycha, J., *Sancti Aureli Augustini De nuptiis et concupiscentia ad Valerium (CSEL 42)*, Wien 1902, 207-319.
  - Ders., *De symbolo ad Catechumenos*,  
ed.: Plaetse, R. van der, *Sancti Aurelii Augustini Sermo de symbolo ad Catechumenos (CChr.SL 46)*, Turnhout 1969, 185-199.
  - Ders., *Epistulae*,  
ed.: Daur, K., *Sancti Aurelii Augustini Epistulae, I-LV (CChr.SL 31)*, Turnhout 2004, Ep. LVI-C (CChr.SL 31A), Turnhout 2005; Goldbacher, A.,

---

<sup>3034</sup> In der Literatur oft: „De baptismo contra Donatistas“.

- Sancti Aureli Augustini Epistulae, Ep. I-XXX (CSEL 34/1), Wien 1895, Ep. XXXI-CXXXIII (CSEL 34/2), Wien 1898, Ep. CXXXIV-CLXXXIV (CSEL 44), Wien 1904, Ep. CLXXXV-CCLXX (CSEL 57), Wien 1911.
- Ders., Enarrationes in Psalmos, ed.: (Ps. 1-50:) Dekkers., E. u. Fraipont, I., Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L (CChr.SL 38), Turnhout 1956; (Ps. 51-100:) Dekkers., E. u. Fraipont, I., Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI-C (CChr.SL 39), Turnhout 1956; (Ps. 101-150:) Dekkers., E. u. Fraipont, I., Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos CI-CL (CChr.SL 40), Turnhout 1956; (Ps. 1-32:) Weidmann, C., Augustinus, Enarrationes in Psalmos 1-32 (CSEL 93/1), Wien 2003; (Ps. 51-60:) Müller, H., Augustinus, Enarrationes in Psalmos 51-60 (CSEL 94/1), Wien 2004; (Ps. 119-133:) Gori, F., Augustinus, Enarrationes in Psalmos 119-133 (CSEL 95/3), Wien 2001; (Ps. 134-140:) Gori, F., Augustinus, Enarrationes in Psalmos 134-140 (CSEL 94/4), Wien 2002; Gori, F., Augustinus, Enarrationes in Psalmos 141-150 (CSEL 95/5), Wien 2005.
  - Ders., In Johannis evangelium, ed.: Willems, R., Sancti Aurelii Augustini in Johannis evangelium tractatus XXIV (CChr.SL 36), Turnhout 1954.
  - Ders., Quaestiones in Heptateuchum, ed.: Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum Libri VII (CChr.SL 33), Turnhout 1958.
  - Ders., Retractationes, ed.: Mutzenbecher, A., Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri duo (CChr. SL 57), Turnhout 1984.
  - Ders., Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, ed.: Petschenig, M., Sancti Aureli Augustini Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem (CSEL 53), Wien 1910, 167-178.
  - Ders., Sermones, ed.: PL 38 u. PL 39.
  - Ps.-Beda Venerabilis, In Sancti Joannis Evangelium Expositio, ed: PL 92, 633D-938A.
  - Bernhard von Clairvaux, De laude novae militiae, ed.: Winkler, B. (Hrsg), Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, lat.-dt., Bd. I, Innsbruck 1990, 268-320.
  - Ders., Epistola LXXVII (ad magistrum Hugonem de Sancto Victore de baptismo aliisque quaestionibus ab ipso propositis), ed.: Winkler, B. (Hrsg.), Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, lat.-dt., Bd. II, Innsbruck 1992, 608-641; Leclercq, J. u. Rochais, H., S. Bernardi Opera, Vol. VII., Rom 1974, 184-200.
  - Ders., Sermones in Cantica, ed.: Leclercq, J., Rochais, H. u. Talbot, Ch.H., Bernard de Clairvaux,

- Sermons sur le Cantique, Bd. 1 (1-15), SC 414, Paris 1996, Bd. 2 (16-32), SC 431, Paris 1998, Bd. 3 (51-68), SC 472, Paris 2003, Bd. 4 (69-86), SC 511, Paris 2007.
- Boethius, De persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium,  
ed.: PL 64, 1337D-1354D.
  - Bonaventura, De reductione artium ad theologiam,  
ed.: Bonaventura, Opera omnia, Bd. V., Quaracchi 1891, 318-325.
  - Ders., Commentaria in IV libros sententiarum,  
ed.: Bonaventura, Opera omnia, Bde. I-IV., Quaracchi 1882-1891.
  - Bruno von Köln, Expositio in epistolam I ad Corinthios,  
ed.: Sancti Brunonis Carthusianorum institutoris Expositiones in omnibus  
epistolas beati Pauli Apostoli editio nova a monachis carthusiae sanctae  
Mariae de pratis emendata, Monasterolii 1892, 89-161.
  - Ps.- Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia,  
ed.: PG 3, 119-370.
  - Ders., De divinis nominibus,  
ed.: PG 3, 586-996.
  - Ps.-Eusebius von Emesa (Ps.-Hieronymus), Epistola XXXVIII seu homilia de  
corpore et sanguine Christi,  
ed.: PL 30, 271D-276A.
  - Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum,  
ed.: Fraipont, J., Sancti Fulgentii Episcopi De fide ad Petrum seu de regula  
fidei (CChr.SL 91A), Turnhout 1968, 709-760.
  - Gregor der Große, Moralia in Iob,  
ed.: Adriaen, M., S. Gregorii Magni Moralia in Iob, libri I-X (CChr.SL  
143), libri XI-XXII (CChr.SL 143A), libri XXIII-XXXV (CChr.SL 143B),  
Turnhout 1979-1985.
  - Gottfried von Vendôme, Opusculum VIII,  
ed.: Giordanengo, G., Geoffroy de Vendôme, Oeuvres, Turnhout 1996,  
522-523; PL 157, 226.
  - Guibert von Nogent, De buccella Judae data et de veritate dominici corporis  
epistola,  
ed.: PL 156, 527-538.
  - Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate,  
ed.: Orabona, L., Guitmondo di Aversa, La „verità“ dell’eucharistia, De  
corporis et sanguinis Christi veritate, Napoli 1995; PL 149, 1427-1502.
  - Haimo von Halberstadt, Expositio in epistulam ad Romanos,  
ed.: PL 117, 364C-508D.
  - Ps.-Haimo von Halberstadt, De corpore et sanguine Domini,  
ed.: PL 118, 815-818.
  - Ders., Homilia LXII (Sabbato post Judica in vigiliis Palmarum),  
ed.: PL 118, 348C-353C.

- Ders., Homilia CVIII (In octava pentecostes),  
ed.: PL 118, 578C-584C.
- Hieronymus, In Sophoniam prophetam,  
ed.: Adriaen, M., S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Sophoniam prophetam liber unus (CChr.SL 76A), Turnhout 1970, 655-711.
- Hildebert von Lavardin, Epistula XV,  
ed.: PL 171, 222B-224C.
- Ps.-Hildebert von Lavardin, Sermo XCIII synodicus ad sacerdotes,  
ed.: PL 171, 772C-776A.
- Ps.-Hugo von St. Viktor, Quaestiones et decisiones in epistulas D. Pauli,  
ed.: PL 175, 431C-634A.
- Innozenz III. (Lothar von Segni), De sacro altaris mysterio,  
ed.: PL 217, 774-916.
- Isidor von Sevilla, De officiis ecclesiasticis,  
ed.: Lawson, C., Sancti Isidori Episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis (CChr.SL 113), Turnhout 1989.
- Ders., Etymologiae (Etymologiarum libri XX),  
ed.: PL 82, 73-728.
- Ps.-Isidor von Sevilla, Decretales (Ps.-Isidoriana),  
ed.: Hinschius, P., Decretales pseudo-isidoriana et capitula angilramni, Leipzig 1863.
- Ivo von Chartres, Epistolae,  
ed.: PL 162, 11-288.
- Ders., Decretum,  
ed.: PL 161, 47-1022.
- Ders., Panormia,  
ed.: PL 161, 1045-1344.
- Ders., Sermones de ecclesiasticis sacramentis et officiis,  
ed.: PL 162, 505-610.
- Joannes Scotus Eriugena, Expositiones in Ierarchiam coelestem,  
ed.: Barbet, J., Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in ierarchiam coelestem (CChr.CM 31), Turnhout 1975; PL 122, 125-266.
- Ders., Sancti Dionysii Areopagitae liber primus de caelesti ierarchia<sup>3035</sup>,  
ed.: PL 122, 1037-1070.
- Lanfrank von Canterbury, Liber de corpore et sanguine Domini,  
ed.: Martello, C., Lanfranco contro Beregario nel Liber de corpore et sanguine domini, Catania 2001; PL 150, 407-442.
- Laurentius (Schüler Hugos von St. Viktor), Widmungsbrief des Laurentius an Mauritius,  
ed.: Bischoff, Aus der Schule Hugos von St. Viktor, 250.

---

<sup>3035</sup> Lat. Übersetzung der Hierarchia caelestis des Ps.-Dionysius Areopagita.



- Manegold von Lautenbach, *Contra Wolfelmum*,  
ed.: Hartmann, W., *Manegold von Lautenbach, Liber contra Wolfelmum*  
(MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 8), Weimar  
1972; PL 155, 149-176.
- Odo (Otto) von Lucca (Ps.-Hugo von St. Viktor), *Summa sententiarum*<sup>3036</sup>,  
ed.: PL 176, 41-174.
- Osbert von St. Viktor, *Epistola de morbo et obitu Hugonis*,  
ed.: PL 175, CLXI-CLXIII.
- Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*,  
ed.: Paulus, B., *Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine domini*  
(CChr.CM 16), Turnhout 1969; PL 120, 1267-1350.
- Paulus Langius, *Chronicum (sententiae de Hugone de Sancto Victore)*,  
ed.: PL 175, CLXVIII A.
- Pelagius papa, *Epistulae*,  
ed.: PL 69, 411-418.
- Petrus Comestor (Ps.-Hildebert von Lavardin), *Sermo ad sacerdotes*<sup>3037</sup>,  
ed.: PL 171, 772-776.
- Petrus Damiani, *Expositio Canonis missae*,  
ed.: PL 145, 880-892.
- Ders., *Opusculum XI*,  
ed.: PL 145, 231-252.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum libri IV*,  
ed.: PL 217a, 11-452.
- Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos*,  
ed.: Fearn, J., *Petri Venerabilis Contra Petrobrusianos haereticos*  
(CChr.CM 10), Turnhout 1968.
- Rabanus (Rhabanus/Hrabanus) Maurus, *De institutione clericorum*,  
ed.: Zimpel, D., *Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres*  
(Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 7), Frankfurt am Main

<sup>3036</sup> Die „*Summa sententiarum*“ ist in PL 176, 41-174 unter den Werken Hugos von St. Viktor gedruckt. Ältere Literatur geht zum Teil noch von der Urheberschaft Hugos von St. Viktor aus. Zur Autorschaft vgl. Goy, *Die Überlieferung*, 486f. Der von Goy, ebd., Cloes, *La systématisation*, 279, und Berndt, *Überlegungen*, 71, genannte Odo (Otto) von Lucca ist als Autor letztlich ebenso unsicher wie die Zugehörigkeit der „*Summa sententiarum*“ zu einer bestimmten Schule. Über die Nähe zur Abaelard'schen Schule vgl. Claeys-Boùàert, *La Summa Sententiarum*, 719. Die inhaltlichen Unterschiede in der Sakramentenlehre zu Hugos Hauptwerk „*De sacramentis*“ machen eine Zugehörigkeit zur Schule von St. Viktor unwahrscheinlich. Daß Hugo von St. Viktor nicht der Verfasser der „*Summa sententiarum*“ ist, kann als sicher konstatiert werden. Bereits Claeys-Boùàert, *La Summa Sententiarum*, 280-286, hatte neben inhaltlichen Differenzen auf die erheblichen Stilunterschiede zwischen der „*Summa sententiarum*“ und „*De sacramentis*“ hingewiesen, etwa das Fehlen der für „*De sacramentis*“ typischen ersten Person Singular in der „*Summa sententiarum*“.

Zur Datierung der „*Summa sententiarum*“ später als „*De sacramentis*“ vgl. ebd., 714f. Vgl. ferner, zugunsten der Autorschaft Odos von Lucca: Gastaldelli, *La „Summa sententiarum“ di Ottone da Lucca*, 537-546.

<sup>3037</sup> Bezüglich der Autorschaft des Petrus Comestor vgl. Geiselman, *Zur Eucharistielehre der Frühcholastik*, 7.

- u.a. 1996, 281-521.
- Ratramnus von Corvey, *De corpore et sanguine Domini*,  
ed.: Bakhuizen van den Brink, J.N., Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde; NF Bd. 87), Amsterdam 1974, 43-69; PL 121, 103-170.
  - Remigius von Auxerre (Ps.-Alkuin), *De celebratione missae et eius significatione*<sup>3038</sup>,  
ed.: PL 101, 1246-1271.
  - Rufinus von Aquileia, *Historia Ecclesiastica*,  
ed.: PL 21, 467A-540D.
  - Rupert von Deutz, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII*,  
ed.: PL 167, 199-1828.
  - Ders., *De operibus S. Trinitatis*, In *Leviticum commentaria*,  
ed.: PL 167, 743C-836D.
  - Ders., *Commentarium in Matthaeum*,  
ed.: PL 168, 1307-1634.
  - Tertullian, *De baptismo*,  
ed.: Aris, M.-A. u.a. (Hrsg.), *Tertullian, De baptismo, De oratione*, übers. u. eingel. v. Schleyer, D. (FC 76), Turnhout 2006, 160-217.
  - Thomas von Aquin, *Summa theologica* (Sth),  
ed.: Christmann, H. u.a. (Hrsg.), *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, 34 Bde., Salzburg u.a. 1933-2004.
  - Werner von St. Blasien, *Libri Deflorationum*,  
ed.: PL 157, 721-1256.

## 8.2. Quellenwerke

- BAKHUIZEN van den Brink, J.N., Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde; NF Bd. 87), Amsterdam 1974.
- BARON, R., *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels* (SC 155), Paris 1969.
- BENEDICTUS XVI. papa, Begleitbrief an die Bischöfe zum *Motu proprio* „*Summorum pontificum*“ vom 7.7.2007, in:  
[http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007\\_047b\\_papstbrief\\_motuproprio.pdf](http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007_047b_papstbrief_motuproprio.pdf).

---

<sup>3038</sup> Zur Zuschreibung des in der PL unter dem ps.-alkuinischen Werk „*De divinis officiis*“ abgedruckten Textes an Remigius von Auxerre vgl. Franz, *Die Messe*, 405f. und Ott, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, 325.

- BERNDT, R., Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei (Corpus Victorinum, textus historici vol. I), Münster 2008.
- BLIEMETZRIEDER, F., Anselms von Laon Systematische Sentenzen (BGPhMA 18, Hefte 2-3), Münster 1919.
- BUTTIMER, C. H., Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi, A critical text (The Catholic University of America, Studies in medieval and renaissance Latin 10), Washington 1939.
- DENZINGER, H., Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann, Editio XXXVII, Freiburg 1991 (zitiert: DH).
- INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, „La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo” (19.4.2007); in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith).
- HANSSSENS, J., Amalarii episcopi opera liturgica omnia, tom. II, Liber officialis (Studi e testi 139), Città del Vaticano 1948.
- HARTMANN, W., Manegold von Lautenbach, Liber contra Wolfelmum (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 8), Weimar 1972, Weimar 1972.
- HINSCHIUS, P., Decretales pseudo-isidorianae et capitula angilramni, ad fidem librorum manuscriptorum recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori praemisit, Leipzig 1863.
- HOFFMANN, A., Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, 1. Bd. (BKV 29), München 1917.
- MARTELLO, C., Lanfranco contro Beregario nel Liber de corpore et sanguine domini, Introduzione, testo, traduzione e note (Symbolon 22), Catania 2001.
- MÜLLER, K., Hugo von St. Victor, Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi, in: Lietzmann, H. (Hrsg.), Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Bd. 123, Bonn 1913.
- LIETZMANN, H. (Hrsg.), Das Sakramentarium Gregorianum (GrH) nach dem Aachener Urexemplar, Münster 1921.
- LOTTIN, O., Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, 6 Bde., Louvain-Gembloux 1942-1960.
- ORABONA, L., Guitmondo di Aversa, La „verità“ dell'eucharistia, De corporis et sanguinis Christi veritate, Edizione bilingue con traduzione, sommari e note di commento al testo (Chiese del Mezzogiorno Fonti e Studi 6), Napoli 1995.
- POIREL, D., Hugonis de Sancto Victore De tribus diebus (CChr.CM 177), Turnhout 2002.<sup>3039</sup>

---

<sup>3039</sup> Eine detaillierte textkritische Analyse des Opusculums in: Poirel, Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle.

- SCHLEYER, D. (Übers.), Tertullian, De baptismo, De oratione, Von der Taufe, Vom Gebet (FC 76), Turnhout 2006.
- SCHOTT, A., Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch-deutsch, hrsg. v. Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg <sup>13</sup>1954.
- SICARD, P., Hugonis de Sancto Victore De archa Noe, Libellus de formatione arche (CChr.CM 176), Turnhout 2001.
- DERS., L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 1: De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae, Turnhout 1997.
- DERS. u. POIREL, D., L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2: Super Canticum Mariae, Pro Assumptione Virginis, De beatae Mariae virginitate, Egredietur virga, Maria porta, Turnhout 2000.
- VULGATA, Nova Vulgata, Bibliorum sacrorum editio sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli pp. VI. recognita auctoritate Joannis Pauli pp. II. promulgata, editio typica altera, Città del Vaticano 1998, reimpressio 2005.
- ZIMPEL, D., Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 7), Frankfurt am Main u.a. 1996.

### 8.3. Benutzte Literatur

Bei Artikeln in regelmäßig erscheinenden Zeitschriften wird, möglichst abgekürzt, nach dem Titel des Artikels der Name der Zeitschrift mit Jahrgang und Erscheinungsjahr angegeben. Bei Bänden in Monographienreihen wird der Name der Reihe, möglichst abgekürzt, in Klammern hinter dem Titel der Monographie angegeben. Bei Beiträgen in Sammelbänden wie Festschriften werden diese mit Herausgeber, soweit genannt, und mit Titel angegeben, Sammelwerke und Lexika dagegen, möglichst abgekürzt, ohne Nennung des Herausgebers. Ist ein Sammelwerk Teil einer Monografienreihe, wird letztere nach dem Titel des Sammelwerkes in Klammern angegeben.

- ADAM, A., Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin, Freiburg 1958.
- DERS., Grundriß Liturgie, Freiburg 1998.
- ADAM, K., Die Eucharistielehre des hl. Augustin (FChLDG Bd. 8), Paderborn 1908.
- ALLARD, H.A.J.:, Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor (ADeh Bd. 7), Roma 1963.
- ASCIONE, A., La lettura via alla sapienza nel „Didascalicon“ di Ugo di San Vittore, in: Ders. u.a. (Hrsg.), Sicut flumen pax tua, Studi in onore del Cardinale Michele Giordano, Napoli 1997, 399-414.
- DERS., La via alla sapienza nel „Didascalicon“ di Ugo di San Vittore, in: Miscellanea francescana 99 (1999), 560-576.

- DERS., Ugo di San Vittore, Pensare cercando Dio, Napoli 1995.
- AUER, J., Das Mysterium der Eucharistie, in: Ders. u. Ratzinger, J. (Hrsg.), Kleine Katholische Dogmatik Bd. VII, Regensburg<sup>3</sup>1980, 129-292.
- AUER, W., Das Sakrament der Liebe im Mittelalter, Die Entwicklung der Lehre des hl. Altarsakraments in der Zeit von 800-1200, Mergentheim 1927.
- BÄUERLE, M., De Baptismo in voto quoad infantes praemorientes parentum piorum, in: *Estudis Franciscans* 46 (1934), 16-31.
- DERS., Das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder, in: *ThGl* 27 (1935), 727-739.
- BARKHOLT, E., Die Ontologie Hugos von St. Viktor, Bonn 1930.
- BARON, R., L'authenticité de l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor, in: *RevSR* 36 (1962), 48-58.
- DERS., L'esthétique de Hugues de Saint-Victor, in: *EPh* 19 (1957), 434-437.
- DERS., *Etudes sur Hugues de Saint-Victor*, Bruges 1963.
- DERS., *Etudes sur l'authenticité de l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor d'après les mss. Paris Maz. 717, B.N. 14506 et Douai 360-366*, in: *Scr.* 10 (1956), 182-220.
- DERS., *Hugues et Richard de Saint-Victor. Introduction et choix des textes*, Paris 1962.
- DERS., *Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son oeuvre*, in: *Tr.* 15 (1959), 223-297.
- DERS., *Hugues de Saint-Victor. La contemplation et ses espèces*, in: *MCS* 2, Tournai 1958.
- DERS., *L'idée de liberté chez S. Anselme et Hugues de Saint-Victor*, in: *RThAM* 32 (1965), 117-121.
- DERS., *L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor*, in: *La filosofia della natura nel congresso internazionale di filosofia medievale*, Milano 1966, 260-263.
- DERS., *L'influence de Hugues de Saint-Victor*, in: *RThAM* 22 (1955), 56-71.
- DERS., *Note methodologique sur la détermination d'authenticité pour l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*, in: *CCMéd* 9 (1966), 225-228.
- DERS., *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor*, in: *RHE* 51 (1951), 920-934.
- DERS., *Notes sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, in: *RHE* 57 (1962), 88-118.
- DERS., *Note sur l'énigmatique Summa Sententiarum*, in: *RThAM* 25 (1958), 26-41.
- DERS., *Rapports entre S. Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor*, in: *REAug* 5 (1959), 391-429.
- DERS., *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957.
- DERS., *Textes spirituels inédits de Hugues de Saint-Victor*, in: *MSR* 13 (1956), 157-178.
- BATTLES, F.L., *Hugo of Saint-Victor as a Moral Allegorist*, in: *ChH* 18 (1949), 220-240.

- BEITING, C., The third place, Augustine, Pelagius, and the theological roots of the idea of the Limbo, in: *Augustiniana* 48 (1998), 5-30.
- BERNARD, F., Art. „Geistliche Verwandtschaft“, in: *LThK III*, Bd. 4, 396.
- BERNDT, R., Art. „Hugo v. St-Victor“, in: *LThK III*, Bd. 5, 311f.
- DERS., Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor, in: *JBTh* 3 (1988), 191-199.
- DERS., La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à saint Thomas d'Aquin, in: *RSPHTh* 78 (1994), 555-572.
- DERS. (Hrsg.), *Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Pariser Abtei Sankt Viktor und den Viktorinern (Corpus Victorinum Instrumenta I)*, Berlin 2005.
- DERS. u.a. (Hrsg.), „Scientia“ und „Disciplina“, *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin 2002.
- DERS., *Scriptura sacra magistra fidei, Zur Augustinus-Rezeption und der Einführung der vita regularis in Sankt Victor zu Paris*, in: Melville, G. u. Müller, A. (Hrsg.), *Regula Sancti Augustini, Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Paring 2002, 105-126.
- DERS., Die „structura Ecclesiae“ im Widerschein der Heiligen Schrift, Aspekte ekklesialen Denkens bis ins hohe Mittelalter, in: Stammberger, R. u.a. (Hrsg.), „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“, *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe (Erudiri sapientiae VI)*, Berlin 2006, 33-70.
- DERS., Von der gregorianischen Reform bis zum Vorabend der Reformation. Grundzüge der Kirchengeschichte vom 11. bis zum 15. Jahrhundert. Vorlesung im WS 2006/7, Manuskript in: <http://www.sankt-georgen.de/hugo/Vorlesung06.pdf>.
- DERS., Überlegungen zum Verhältnis von Exegese und Theologie in „De sacramentis christianae fidei“ Hugos von St-Victor, in: Lerner, R. (Hrsg.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese*, München 1996, 65-78.
- BERTSCH, L. u. GÄDE, G., „Res et sacramentum“ – Zur Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension in der Sakramenten Katechese, in: Löser, W. u.a. (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 451-478.
- BETZ, J., Eucharistie, In der Schrift und Patristik (HDG IV/Fasz. 4a), Freiburg u.a. 1979.
- DERS., Die Gegenwart der Heilstat Christi, in: Scheffczyk, L. u.a. (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus)*, Bd. 2, München 1967, 1817-1826.
- BEUMER, J., Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik, in: *ZKTh* 76 (1954), 411-439.
- DERS., Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, in: *Schol.* 27 (1952), 183-209.
- DERS., Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, in: *Schol.* 26 (1951), 364-389.
- BILLY, D., Meditation on morals in Hugh of St. Victor's ‚De meditatione‘, in: *StMor* 43 (2005), 267-279.

- BINDEL, R., Die Erkenntnislehre Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie des zwölften Jahrhunderts, Quakenbrück 1889.
- BISCHOFF, B., Aus der Schule Hugos von St. Viktor, in: Lang, A. u.a. (Hrsg.), Aus der Geisteswelt des Mittelalters (FS M. Grabmann), 1. Halbbd., Münster 1935, 246-250.
- BISER, E., Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens, in: MThZ 5 (1954), 114-140.
- BLESSING, C., Christus de ore ad cor transit, Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, Neuried 1997.
- BLIEMETZRIEDER, F., L'oeuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, in: RThAM 5 (1933), 275-291.
- BONNARD, F., Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des Chanoines réguliers de St.-Victor de Paris, Paris 1904.
- BOUHOT, J.-P., Ratramne de Corbie, Histoire littéraire et controverses doctrinales, Paris 1976.
- BRAULIK, G., Gab es „sacramenta veteris legis“? Am Beispiel der Beschneidung, in: Zulehner, P., Auf der Maur, H., Weismayer, J. (Hrsg.), Zeichen des Lebens, Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, Ostfildern 2000, 67-101.
- BROMMER, F., Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive, Paderborn 1908.
- BRONS, B., Gott und die Seienden, Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita, Göttingen 1976.
- BROWE, P., Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938.
- DERS., Die Kinderkommunion im Mittelalter, in: Schol. 5 (1930), 1-45.
- DERS., Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter, in: ZKTh 56 (1932), 375-415.
- DERS., Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder, in: ThQ 110 (1929), 305-332.
- DERS., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.
- DERS., Zur Eucharistielehre der Frühscholastik, in: ThRv 29 (1930), 1-12.
- BULTOT, R., L'auteur et la fonction littéraire du De fructibus carnis et spiritus, in: RThAM 30 (1963), 148-154.
- BUSI, G., L'umanesimo di Ugo di San Vittore e suo influsso, in: GIF 19 (1966), 215-235.
- CARPIN, A., Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo, Bologna 2005.
- DERS., Il limbo nella teologia medievale, Bologna 2006.
- CASEL, O., Das christliche Kultmysterium, Regensburg <sup>4</sup>1960.
- CAVALLERA, F., Les „De sacramentis“ d'Hugues de Saint-Victor: rapports du Dialogue et du Traité, in: BLE 41 (1940), 207-210.

- CHATILLON, J., Autour des „Miscellanea“ attribués à Hugues de Saint-Victor. Note sur la rédaction brève de quelques ouvrages ou opuscules spirituels du prieur Richard, in: RAM 25 (1949), 299-305.
- DERS., Chronique. De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor, RMAL 8 (1952), 139-162 u. 247-272.
- DERS., Le „Didascalicon“ de Hugues de Saint-Victor, in: CHM 9 (1966), 539-552.
- DERS., La transmission de l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor. A propos d'un livre récent de Rudolf Goy, in: MLJb 15 (1980), 57-62.
- DERS., Une ecclésiologie médiévale. L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII<sup>e</sup> siècle, in: Irénikon 22 (1949), 115-138.395-411.
- CHENU, M.-D., La théologie au douzième siècle (EPhM Bd. XLV), Paris 1957.
- CHIRICO, M.A., Il sacramentum conjugii in Ugo di San Vittore, in: Benedictina 44 (1997), 5-38.
- CIZEWSKI, W., Beauty and the beasts, Allegorical zoology in twelfth-century hexaemeral literature, in: Westra, H.J. (Hrsg.), From Athens to Chartres, Neoplatonism and Medieval Thought (FS Édouard Jeuneau), Leiden u.a. 1992, 289-300.
- CLAEYS-BOÚÚAERT, P., La Summa Sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint-Victor?, in: RHE 10 (1909), 278-289.710-719.
- CLOES, H., La systématisation théologique pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, in: EThL 34 (1958), 277-329.
- CROYDON, F.E., Notes on the life of Hugh of St. Victor, in: JThS 40/1939, 232-253.
- DEFERRARI, R. J., Hugh of Saint Victor on the sacraments of the christian faith, Cambridge 1951.<sup>3040</sup>
- DELHAYE, P., La nature dans l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor, in: La filosofia della natura nel congresso internazionale di filosofia medievale, Milano 1966, 272-278.
- DENNER, E.M., „Serva secretum, custodi commissum“, Die „Expositio in Canticum Mariae“ Hugos von St. Viktor, in: SE 35 (1995), 133-220.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Die deutschen Bischöfe, Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum“ 11. März 2003, Bonn 2003.
- DONDAINE, H.F., Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle, Rom 1953.
- DÜRIG, W., Die Scholastiker und die Communio sub una specie, in: Granfield, P. u. Jungmann, J.A. (Hrsg.), Kyriakon (FS J. Quasten), Bd. 2, Münster 1970, 864-875.
- DYER, G., Limbo, Unsettled Question, New York 1964.

---

<sup>3040</sup> Englische Übersetzung von Hugos Hauptwerk „De sacramentis“. Kritische Anmerkungen dazu bei: Haring, Deferrari's Version, und: Rozsaly, A Translation.



- EGGER, C., *De paenitentia apud Victorinos. De virtute paenitentiae et de praxi paenitentiali*, Roma 1940.
- EHLERS, J., *Arca significat ecclesiam. Ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, in: FMSt 6 (1972), 171-187.
- DERS., *Das Augustinerchorherrenstift St. Viktor in der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts*, in: Wieland, G. (Hrsg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung, Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 100-122.
- DERS., *Hugo von St. Viktor, Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts (Frankfurter Historische Abhandlungen 7)*, Wiesbaden 1973.
- DERS., *Historia, allegoria, tropologia. Exegetische Grundlagen der Geschichtskonzeption Hugos von St. Viktor*, in: MLJb 7 (1970), 153-160.
- ELBERN, V., *Baptizatus et confirmatus, Ein neuer Beitrag zum frühmittelalterlichen Chrimale*, in: ALW 47 (2005), 25-45.
- ERNST, S., *Gewißheit des Glaubens, Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik (BGPhThMA, NF 30)*, Münster 1987.
- DERS., *Der Ort autonomer Ethik innerhalb des christlichen Glaubens. Moraltheologische Prinzipien nach Hugo von St. Viktor*, in: ThPh 62 (1987), 216-242.
- EVANS, G., *Hugh of St. Victor on history and the meaning of things*, in: StMon 25 (1983), 223-234.
- EYNDE, D. van den, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1235)*, in: Anton. 24 (1949), 183-228 u. 25 (1950), 3-74.
- DERS., *Les Définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rom-Louvain 1950.
- DERS., *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Rom 1960.
- DERS., *Le „Liber Magistri Hugonis“*, in: FrS 23 (1963), 268-299.
- DERS., *Notice littéraire sur les „institutiones in decalogum“ de Hugues de Saint-Victor*, in: Anton. 34 (1959), 449-458.
- DERS., *La „Summa Sententiarum“ source des „Sententiae Sidonis“ Vat. Lat. 1345*, in: RThAM 27 (1960), 136-141.
- DERS., *The theory of the composition of the sacraments in early scolasticism (1125-1240)*, in: FStudies 11 (1951), 1-20 u. 117-144; 12 (1952), 1-26.
- FEISS, H., *Bernardus scolasticus. The Correspondance of Bernard de Clairvaux and Hugh of Saint Victor on Baptism*, in: Sommerfeldt, J.R. (Hrsg.), *Bernardus Magister, Papers presented at the Nonacentenary Celebration of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux (Commentarii cistercienses 42, 1-4)*, Kalamazoo, Michigan Spencer u. Saint-Nicolas-lès-Cîteaux 1992, 349-378.

- FINKENZELLER, J., Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Buße nach Johannes Baptist Gonet O.P. (1616-1681), München 1956.
- DERS., Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV, Fasz. 1a), Freiburg u.a. 1980.
- DERS., Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, in: Scheffzyk, L. u.a. (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus), Bd. 2, München 1967, 1005-1033.
- FRANZ, A., Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902.
- FUEHRER, M.L., The Principle of Similitude in Hugh of St. Victor's Theory of Divine Illumination, in: ABenR 30 (1979), 80-92.
- GASTALDELLI, F., La „Summa Sententiarum“ di Ottone da Lucca, in: Salesianum 42 (1980), 537-546.
- GAUDEL, A., Le sacrifice de la Messe dans l'Eglise Latine, in: DThC X/1 (1928), 993-1068.
- GAUTIER DALCHÉ, P., La „Descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor, „Retractationes et additamenta“, in: LONGÈRE, J. (Hrsg.), L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age, Paris 1991, 143-161.
- GEERLINGS, W., Augustinus, Freiburg 1999.
- GEISELMANN, J., Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laôn, in: ThQ 111 (1930), 320-349.
- DERS., Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, München 1933.
- DERS., Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 15), Paderborn 1926.
- DERS., Die Stellung des Guibert von Nogent in der Eucharistielehre der Frühscholastik, in: ThQ 110 (1929), 66-84 u. 279-305.
- DERS., Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie, in: ThQ 116 (1935), 323-403.
- DERS., Zur Eucharistielehre der Frühscholastik, in: ThRv 29 (1930), 1-12.
- GERKEN, A., Identität und Freiheit - Ansatz und Methode im Denken des hl. Bonaventura, in: Ratzinger, J. (Hrsg.), Aktualität der Scholastik?, Regensburg 1975, 37-52.
- GERRITS, E.J., De Kruisdood in de Verlossingstheologie van Hugo van Sint Victor (Hugo of St. Victor's theology on redemption), in: Bijdr. 14 (1953), 132-147.
- GESSEL, W., Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Cass. 21), Würzburg 1966.
- GEYER, B., Die Sententiae Divinitatis, Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (BGPhMA VII/2-3), Münster 1909.
- DERS., Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung, in: ThGl 10 (1918), 325-348.

- GHELLINCK, J. de, Eucharistie au XII<sup>e</sup> siècle en occident, in: DThC V/2 (1913), 1233-1302.
- DERS., Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle, Bruxelles u.a. 1948.
- DERS., La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint-Victor, in: RSR 1 (1910), 270-289 u. 385-396.
- DERS., Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes, in: RHE 10 (1909), 290-302.720-728 u. 11 (1910), 29-46.
- DERS., Un catalogue des oeuvres de Hugues de Saint-Victor (Oxford Merton College Ms. 49), in: RNSP 20 (1913), 226-232.
- DERS., Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacraments au XII<sup>e</sup> siècle, in: Mélanges Mandonnet (BiblThom 14), Paris 1930, 79-96.
- GILLMANN, F., Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, Mainz 1916.
- DERS., Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren Rufinus, Johannes Faventius, Sikard von Cremona, Hugguccio und in der Glossa ordinaria des Dekrets, in: Der Katholik 90/5 (1910), 300-313.
- DERS., Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“?, Mainz 1913.
- DERS., Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments, Paderborn 1920.
- DERS., Zur Lehre vom sakramentalen Charakter, in: Der Katholik 90/6 (1910), 215-218.
- GIRAUDO, C., Guitmondo di Aversa, ovvero „La spada di Dio“ contro Berengario di Tours, in: CivCatt 148 (1997), 483-492.
- GIROLIMON, M., Hugh of St Victor's De sacramentis Christianae fidei: The Sacraments of Salvation, in: JRH 18/2 (1994), 127-138.
- GLORIEUX, P., Les Deflorationes de Werner de Saint-Blaise, in: Mélanges Joseph de Ghellinck II (Museum Lessianum - section historique N° 14), Gembloux 1951, 699-721.
- DERS., Pour revaloriser Migne, Tables rectificatives, Lille 1952.
- GNEO, C., La dottrina del matrimonio nel „De beatae Mariae virginitate“ di Ugo di San Vittore, in: Div. 17 (1973), 374-394.
- GOY, R., Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters (MGMA 14), Stuttgart 1976.
- GRABMANN, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg 1909-1911.
- DERS., Hugo von St. Viktor (+1141) und P. Abaelard (+1142). Ein Gedenkblatt zum achthundertjährigen Todestag zweier Denkergestalten des Mittelalters, in: ThGl 34 (1942), 241-249.
- DERS., Ps. Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters, in: Koeniger, A. (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur, Bonn u.a. 1922, 180-199.
- GRASSI-BERTAZZI, G., La filosofia di Ugo di San Vittore, Roma 1912.

- GREEN, W.M., Hugo of St. Victor, De tribus maximis circumstantiis gestorum, in: Spec. 18 (1943), 484-493.
- GROSS, J., Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Viktor, in: ZKG 73 (1962), 42-61.
- GRUNDMANN, H., Religiöse Bewegungen im Mittelalter mit Anhang „Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter“, Darmstadt 1961.
- GÄDE, G. u. BERTSCH, L., „Res et sacramentum“: s. Bertsch.
- GÖSSMANN, W.E., Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung Hugos von St. Viktor und Wolframs von Eschenbach, in: MThZ 5 (1954), 205-213.
- GÖSSMANN, E., Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (HDG I, Fasz. 2b), Freiburg u.a. 1971.
- DIES., Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben, in: Thomas, R. (Hrsg.), Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung (TThS 38), Trier 1980, 233-242.
- HAACKE, R., Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz, in: RThAM 32 (1965), 20-42.
- HAHN, G.L., Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient, Breslau 1864.d
- HARING, N.M., Berengar's Definitions of ‚Sacramentum‘ and Their Influence of Mediaeval Sacramentology, in: MS 10 (1948), 109-146.
- HARRISON, J., Hugh of Saint-Victor's Chronicle in the British Isles, in: Berndt, R. (Hrsg.), Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Pariser Abtei Sankt Viktor und den Viktorinern (Corpus Victorinum Instrumenta I), Berlin 2005, 263-292.
- HÄRING, N.M., Character, Signum und Signaculum, in: Schol. 30 (1955), 481-512; 31 (1956), 41-69.182-212.
- DERS., Deferrari's Version of De Sacramentis, in: NSchol 27 (1953), 447-454.
- DERS., One baptism: A Historical Study on the Non-Repetition of Certain Sacraments, in: MS 10 (1948), 217-219.
- DERS., St. Augustine's use of the word character, in: MS 14 (1952), 79-97.
- DERS., A Study in the Sacramentology of Alger of Liège, in: MS 20 (1958), 41-78.
- DERS., Die Zwettler Summe, Einleitung und Text (BGPhThMA, NF 15), Münster 1977.
- HAURÉAU, B., Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor, Essai critique, Paris 2<sup>e</sup>1886.
- HEALY, E. T., Saint Bonaventure's De reductione artium ad theologiam, Commentary with an introduction and translation, New York 1955.
- HEIL, G., Ps.-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie (BGrL 22), Stuttgart 1986.

- HEINZELMANN, R., Die Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft, in: Wieland, G. (Hrsg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung, Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 65-85.
- HEINZMANN, R., Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA 40, 3), Münster 1965.
- HÖDL, L., Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum fröhscholastischen Eucharistietraktat, in: *Schol.* 37 (1962), 370-394.
- DERS., Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge, Actes du IV<sup>e</sup> congrès international de philosophie médiévale* 1967, Montréal/Paris 1969, 137-142.
- DERS., Sacramentum et res - Zeichen und Bezeichnetes, Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum fröhscholastischen Eucharistietraktat, in: *Schol.* 38 (1963), 161-181.
- DERS., Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts, in: *RThAM* 31 (1964), 230-259.
- DERS., Der Ursprung der Schuldefinition des sakramentalen Charakters in der Sentenzenglosse des Alexander von Hales (†1245), in: *MThZ* 7 (1956), 297-299.
- DERS., Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1965.
- HOFMEIER, J., Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor (MThS.S 25), München 1963.
- HOLBÖCK, F., Das Decretum „Firmiter“ des IV. Laterankonzils im Lichte der Engellehre, in: Scheffczyk, L. u.a. (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus)*, Bd. 1, München 1967, 733-778.
- DERS., Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Fröhscholastik, Rom 1941.
- HOPING, H., *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004.
- HÜNERMANN, P., Geschichte versus Heilsgeschichte, in: Meyer zu Schlochtern, J. u. Hattrup, D. (Hrsg.), *Geistliche und weltliche Macht, Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte*, Paderborn 2000, 167-180.
- DERS., *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit, Eine systematische Christologie*, Münster 1994.
- DERS., Peccatum originale – ein komplexer, mehrdimensionaler Sachverhalt, Entwurf eines geschichtlichen Begriffs, in: *ThQ* 184 (2004), 92-107.
- ILLICH, I., *Im Weinberg des Textes, Als das Schriftbild der Moderne entstand, Ein Kommentar zu Hugos „Didascalicon“*, Frankfurt 1991.
- DERS., *In the Vineyard of the Text*, Chicago 1993.
- JAEGER, C.S., Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the early twelfth century, in: *MS* 55 (1993), 51-79.

- JAVELET, R., Les origines de Hugues de Saint-Victor, in: RevSR 34 (1960), 74-83.
- DERS., Sens et Réalité ultime selon Hugues de Saint-Victor, in: URM 3 (1980), 84-113.
- JEREMIAS, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958.
- JORISSEN, H., Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik (MBTh 28/1), Münster 1965.
- JUNGSMANN, J.A., Missarum sollemnia, Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, 2 Bde., Freiburg <sup>5</sup>1962, Repr. Bonn 2003.
- KARFÍKOVÁ, L., „De Esse ad Pulchrum Esse“, Theologische Relevanz der Schönheit im Werk Hugos von St. Viktor, Turnhout 1998.
- DIES., Res significare habent, Exegese der Schrift und der Wirklichkeit nach Hugo von St. Viktor (†1141), in: Pokorný, P. u. Roskovec, J. (Hrsg.), Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, Tübingen 2002, 310-322.
- DIES., Die Rettung des Flüchtlings, Die Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor, in: FKTh 13 (1997), 271-281.
- DIES., Symbol und Unmittelbarkeit. Zur Interpretation des dritten Buches „In Hierarchiam coelestem“ Hugos von St. Viktor, in: Naab, E. (Hrsg.), Ausfaltungen communaler Theologie (FS M. Seybold), Eichstätt 1993, 32-55.
- KAULICH, W., Die Lehren des Hugo und Richard von St. Viktor (Abhandlungen der kön. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, 5. Folge, Bd. 13), Prag 1864.
- KESSLER, H., Christologie, in: Schneider, Th. (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 241-442.
- KILGENSTEIN, J., Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugos Leben und seine hervorragenden Werke, Würzburg 1897.
- KLEINEIDAM, E., Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, in: Schol. 24 (1949), 564-566.
- KLEINHEYER, B., Sakramentliche Feiern I, Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 7/1), Regensburg 1989.
- KLEINZ, J.P., The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor (The Catholic University of America, Philosophical Studies 87), Washington 1944.
- KNAUER, P., Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg <sup>6</sup>1991.
- DERS., Hermeneutische Fundamentaltheologie, Der Glaubenstraktat des Hugo von St. Viktor, in: Walter, H. (Hrsg.), Testimonium veritati, Frankfurt 1971, 67-80.
- KNOCH, W., „Cum Christo vivere“, Eucharistie und Alltag – fröhscholastische Einsichten, in: Böhnke, M. u.a. (Hrsg.), „... damit auch ihr Gemeinschaft habt“ (1 Joh 1,3), Wider die Privatisierung des Glaubens (FS Wilhelm Breuning), Osnabrück 2000, 93-105.

- DERS., Die Einsetzung der Sakramente durch Christus, Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre (BGPhMA, NF 24), Münster 1983.
- KNOTZINGER, K., Das Amt des Bischofs nach Bernhard von Clairvaux, in: Schol. 38 (1963), 519-535.
- KOLPING, A., Sacramentum Tertullianum, 1. Teil, Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum, Regensburg-Münster 1948.
- KÖSTER, H., Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940.
- DERS., Urstand, Fall und Erbsünde, In der Scholastik (HDG II, Fasz. 3b), Freiburg u.a. 1979.
- KURZ, R., Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor, Ergänzungen zu Goys Handschriftenverzeichnissen, in: ZBLG 42 (1979), 469-482.
- KÜRZINGER, J., Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie, in: Lang, A. u.a. (Hrsg.), Aus der Geisteswelt des Mittelalters (FS M. Grabmann/Suppl. III), 2. Halbbd., Münster 1935, 954-973.
- LACROIX, B., Hugues de Saint-Victor et les Conditions du Savoir au Moyen Age, in: O'Neil, C.J. (Hrsg.), An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, 118-134.
- LADARIA, L., Creación y salvación en la cristología de Hugo de San Victor, in: Miscellánea Comillas 31, 59 (1973), 261-301 u. 32, 60 (1974), 61-100.
- LANDGRAF<sup>3041</sup>, A. M., Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik, in: Schol. 10 (1935), 175-192 u. 369-374.
- DERS., Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des „Baptizo te“ zur Taufform, in: Schol. 17 (1942), 412-427 u. 531-555.
- DERS., Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 109-168.
- DERS., Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik, in: Schol. 8 (1933), 1-40.
- DERS., Die Definition der Taufe, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 7-46.
- DERS., Dogmengeschichte der Frühscholastik, 3 Bde., Regensburg 1952-1956.
- DERS., Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948.
- DERS., Die Erkenntnis der heilmachenden Gnade in der Frühscholastik, in: Schol. 3 (1928), 28-64.

---

<sup>3041</sup> Die einzelnen Aufsätze von A.M. Landgraf, die – teils bereits andernorts ediert – später größtenteils in seiner mehrbändigen „Dogmengeschichte der Frühscholastik“ zusammengefaßt wurden, werden hier um der besseren Zitation willen einzeln aufgeführt. Zitiert wird der jeweils spätere bzw. verbesserte Text, der in der Regel im Sammelwerk „Dogmengeschichte der Frühscholastik“ zu finden ist.

- DERS., Die Frage der Zugehörigkeit des „Baptizo te“ zur Form der Taufe, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 47-86.
- DERS., Die Gotteserkenntnis in der Frühscholastik, in: NSchol 4 (1930), 267-268.
- DERS., Die in der Frühscholastik klassische Frage „Quid sumit mus“, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 207-222.
- DERS., Kindertaufe und Glaube, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 279-345.
- DERS., Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo, in: Schol. 26 (1951), 496-519.
- DERS., Die Lehre vom Episkopat als Ordo, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 277-302.
- DERS., Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik, in: DT 24 (1946), 241-248 u. 25 (1947), 365-394 u. 26 (1948), 160-180 u. 291-323 u. 395-434.
- DERS., Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie und die Schulen des Abaelard und des Gilbertus Porreta, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 192-206.
- DERS., Postestas auctoritatis, ministerii, excellentiae und der Streit um die potestas, quam Christus potuit dare servis et non dedit, in: Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 169-209.
- DERS., Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754, in: MS 9 (1947), 296-300.
- DERS., Das sacramentum in voto, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 210-253.
- DERS., Die Summa Sententiarum und die Summe des Cod. Vat. lat. 1345, in: RThAM 11 (1939), 260-270.
- DERS., Die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl und die Lehre von der Nachlassung künftiger Sünden durch die Taufe, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 182-191.
- DERS., Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik, in: Schol. 4 (1929), 1-37 u. 189-220 u. 352-389.
- DERS., Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik, IV/2, Regensburg 1956, 48-99.
- DERS., Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik, in: Schol. 5 (1930), 210-247.
- DERS., Zum Werden der Theologie des zwölften Jahrhunderts, in: ZKTh 79 (1957), 417-433.
- DERS., Werke aus dem Bereich der Summa Sententiarum und Anselms von Laon, in: DT 3. ser./14 (1936), 209-216.
- DERS., Die Wirkungen der Beschneidung, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik, III/1, Regensburg 1954, 61-108.



- DERS., Die Wirkung der Taufe in „fictus“ und im „contritus“, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 87-181.
- DERS., Zur Frage von der Unwiederholbarkeit von Sakramenten, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 254-278.
- DERS., Zur Lehre von der Gotteserkenntnis in der Frühscholastik, in: NSchol 4 (1930), 261-288.
- DERS., Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 223-243.
- DERS., Der zur Nachlassung der Schuld notwendige Grad der contritio, in: Ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 244-276.
- LASIC, D., Hugo de S. Victore auctor operis „De contemplatione et ejus speciebus“, in: Anton. 28 (1953), 377-388.
- DERS., Hugonis de S. Victore Theologia Perfectiva, Eius fundamentum philosophicum ac theologicum, Romae 1956.
- LAZZARI, F., Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore, Napoli 1965.
- LEINSLE, U.G., Die Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Texte „De libero arbitrio“ und Vivianus von Prémontré, in: APraem 57 (1981), 183-195.
- LEMOINE, M., L'Art de lire, Le Didascalicon de Hugues de Saint-Victor, Paris 1991.
- LICCARO, V., L'uomo e la natura nel pensiero di Ugo di San Vittore, in: La filosofia della natura nel congresso internazionale di filosofia mediaevale, Milano 1966, 305-313.
- DERS., Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore, Udine 1969.
- DERS., Ugo di San Vittore, Didascalicon, I doni della promessa divina, L'essenza dell'amore, Discorso in lode del divino amore, Firenze 1987.
- DERS., Ugo di San Vittore, I tre giorni dell'invisibile luce, L'unione del corpo e dello spirito, Firenze 1974.
- LIEBNER, A., Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832.
- LILLA, S., Note sulla gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita, in: Aug. 26 (1986), 519-573.
- LONGÈRE, J., L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988), Paris-Turnhout 1991.
- LONGÈRE, J., L'abbaye Saint-Victor de Paris, in: RHEF 91 (2005), 113-120.
- LOPEZ-GONZALEZ, P., Origen de la expresión „res et sacramentum“, in: ScrTh 17 (1985), 73-119.
- LOTTER, F., „Tod oder Taufe“, Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs, in: Haverkamp, A. (Hrsg.), Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, Sigmaringen 1999, 107-152.

- LOTTIN, O., A propos des sources de la Summa Sententiarum, in: RThAM 25 (1958), 42-58.
- DERS., La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence, in: RThAM 24 (1957), 267-295.
- DERS., Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, 6 Bde., Louvain-Gembloux 1942-1960.
- DERS., Quelques recueils d'écrits attribué à Hugues de Saint-Victor, in: RThAM 25 (1958), 248-284.
- DERS., Questions inédits de Hugues de Saint-Victor, in: RThAM 26 (1959), 177-213 u. RThAM 27 (1960), 42-64.
- LU, M., Review of Hugh of Saint Victor and the Sacraments of the Christian Faith (De Sacramentis), translated by Roy J. Deferrari, in: NSchol 27 (1953), 104-109.
- LUBAC, H. de, Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, Paris 1949.
- DERS., Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969.
- DERS., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Bde. I u. II, Lyon 1959.
- DERS., Méditation sur l'Église, Paris 1953.
- DERS., Die Kirche, Einsiedeln 1968.
- MacDONALD, A. J., Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine, London 1935.
- MACY, G., The Theologies of the Eucharist in the early scholastic period, Oxford 1984.
- McGINN, B., The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, 2 Bde., London 1992 u. 1995.
- MENSCHING, G., Kontemplation und Konstruktion. Zum Verhältnis von Mystik und Wissenschaft bei Hugo von St. Viktor, „Scientia“ und „ars“ im Hoch- und Spätmittelalter, in: MM 22 (1994), 589-604.
- MERZBACHER, F., Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor, in: Köbler, G. u.a., Recht – Staat – Kirche, Ausgewählte Aufsätze, Wien 1989, 207-234.
- MEYER, H. B., Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989.
- MIETHKE, J., Zur Herkunft Hugos von St. Viktor, in: AKuG 54 (1972), 241-265.
- MIGNON, A., Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor, Paris 1867.
- MOORE, R., Hugh of St. Victor and the Authorship of 'In Threnos Jeremiae', in: JRH 22 (1998), 255-269.
- DIES., Jews and Christians in the Life and Thought of Hugh of St. Victor, Atlanta 1998.
- DIES., The Jews in world history according to Hugh of St. Victor, in: MedEnc 3 (1997), 1-19.

- MORIN, G., Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor, in: Lang, A. u.a. (Hrsg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (FS M. Grabmann), 1. Halbband, Münster 1935, 251-262.
- MORTENSEN, L.B., Hugh of St. Victor and Secular History. A preliminary edition of chapters from his *Chronica*, in: *CIMA* 62 (1992), 3-30.
- MÖLLERFELD, J., Nichtigkeit der Welt? Zu Leib, Geist und Welt in fröhscholastischer Sicht, in: *GuL* 35 (1962), 66-73.
- MÜLLER, K., Zur Mystik Hugos von St. Viktor, in: *ZKG/NF* 8 (1927), 175-189.
- NEGRI, L., Lettura stilistica di Ugo di S. Vittore, in: *Convivium* 24 (1956), 129-140.
- NEUHEUSER, H.P., *Domus dedicanda, anima sanctificanda est: Rezeption des Ivo von Chartres und Neuprägung der hochmittelalterlichen Kirchweihtheologie durch Hugo von St. Viktor*, in: *EO* 18 (2001), 373-396 u. 19 (2002), 7-44.
- DERS., Ritus und Theologie der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor, in: Stammberger, R. u.a. (Hrsg.), „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“, *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe* (Erudiri sapientia VI), Berlin 2006, 251-292.
- NEUMANN, J., Salbung und Handauflegung als Heilszeichen und Rechtsakt, in: Scheffczyk, L. u.a. (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung* (FS M. Schmaus), Bd. 2, München 1967, 1419-1434.
- DERS., *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes*, Meitingen 1963.
- NEUNHEUSER, B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (HDG IV, Fasz. 4b), Freiburg 1963.
- DERS., *Taufe und Firmung* (HDG IV, Fasz. 2b), Freiburg 1956.
- NEWHAUSER, R., On ambiguity in moral theology: when the vices masquerade as virtues, in: Ders., *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages*, Aldershot u.a. 2007, 1-26.
- DERS., The sin of curiosity and the Cistercians, in: Ders., *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages*, Aldershot u.a. 2007, 71-95.
- NOCKE, F. J., *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: Schneider, Th. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 188-225.
- OSTLER, H., *Die Psychologie Hugos von St. Viktor* (BGPhMA 6/1), Münster 1906.
- OTT, L., *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg <sup>10</sup>1981.
- DERS., Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, in: *DT* 27 (1949), 180-200 u. 293-332.
- DERS., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Fröhscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (BGPhMA 34), Münster 1937.
- DERS., Die Weltseele in der Theologie der Fröhscholastik, in: Flasch, K. (Hrsg.), *Parusia*, Frankfurt 1965, 307-331.
- OTTO, S., Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts (BGPhMA 40/1), Münster 1963.

- OUY, G., Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor, Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue, Paris-Turnhout 1999.
- PACHECO, M.C., La philosophie et les sciences dans le „didascalicon“ de Hugues de Saint-Victor, in: Hamesse, J. (Hrsg.), Roma, magistra mundi, Bd. 2, Louvain-la-Neuve 1998, 655-665.
- PASCHER, J., Der eucharistische Kult außerhalb der hl. Messe, in: Scheffczyk, L. u.a. (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus), Bd. 2, München 1967, 1827-1844.
- DERS., Das liturgische Jahr, München 1963.
- PESCH, O.H., Die Lehre vom „Verdienst“ als Problem für Theologie und Verkündigung; in: Scheffczyk, L. u.a. (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus), Bd. 2, München 1967, 1865-1907.
- DERS., Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz<sup>2</sup> 1989.
- PESSON, P.M., L'ordine sacro e i suoi gradi nel pensiero de Ugo di San Vittore, in: ScC 64 (1936), 124-149.
- PIAZZONI, A.M., Il „De unione spiritus et corporis“ di Ugo di San Vittore, in: StMed 21 (1980), 861-888.
- DERS., Ugo di San Vittore „auctor“ delle „Sententiae de divinitate“, in: StMed 23/2 (1983), 861-955.
- PITTENBERGER, W.N., The incarnational philosophy of Hugh of St. Victor, in: Theol. 31 (1935), 274-278.
- POIREL, D., „Alter Augustinus – der zweite Augustinus“, Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche, in: Arnold, J. u.a. (Hrsg.), Väter der Kirche, Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (FS H.J. Sieben), Paderborn 2004, 643-668.
- DERS., Hugues de Saint-Victor, Paris 1998.
- DERS., Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle, Le „De tribus diebus“ de Hugues de Saint-Victor, Paris-Turnhout 2002.
- DERS., Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor, in: Philosophie im Kontext 4 (1998), 27-39.
- POLLITT, H.J., The Authorship of the Commentaries on Joel and Obadiah Attributed to Hugh of St. Victor, in: RThAM 32 (1965), 296-306.
- DERS., Some Considerations on the Structure and Sources of Hugh of St. Victor's Notes on the Octateuch, in: RThAM 33 (1966), 5-38.
- POPPENBERG, E., Die Christologie Hugos von St. Viktor, Hiltrup 1937.
- POSSEKEL, U., Der Mensch in der Mitte, Aspekte der Anthropologie Hugos von St. Viktor, in: RThAM 61 (1994), 5-21.
- PRANGER, B., Le sacrement de l'eucharistie et la prolifération de l'imaginaire aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: Haquin, A. (Hrsg.), Fête-Dieu, Actes du colloque de Liège, 12-14 Septembre 1996, Louvain-la-Neuve 1999, 97-116.
- RAHNER, K., Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg u.a. 1960.

- DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich u.a. 1972.
- RIEDLINGER, H., Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohelied-Kommentaren des Mittelalters, Münster 1958.
- ROQUES, R., *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l' „In hierarchiam coelestem sancti Dionysii“ de Hugues de Saint-Victor*, in: Le Blond, J.M. (Hrsg.), *De la connaissance de Dieu (Recherches de philosophie 3-4)*, Bruges 1958, 187-266.
- ROZSALY, F., A Translation of „De Sacramentis“, in: NSchol 27 (1953), 335-338.
- RUH, K., Art. Hugo von St. Viktor, in: VerLex 4 (1983), 282-292.
- RYDSTROM-POULSEN, A., *The Gracious God, Gratia in Augustine and the Twelfth Century*, Kobenhavn 2002.
- SANTIAGO-ORTERO, H., „Esse et habere“ en Hugo de San Victor, in: RET 43 (1983), 175-179.
- SCHÄTZLER, C. von, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, München 1860.
- SCHEFFCZYK, L., *Zur Frage des Heils der ungetauft verstorbenen Kinder*, in: Bredl., F. (Hrsg.), *Leben angesichts des Todes*, Buttenwiesen 2002, 61-81.
- SCHLETTE, H.R., *Dogmengeschichtliche Entfaltung des Sakramentsbegriffs*, in: Fries, H. (Hrsg.), *Wort und Sakrament*, München 1966, 97-103.
- DERS., *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*, in: ZkTh 81 (1959), 67-100 u. 163-210.
- DERS., *Heilsgeschichte und Mission, Ein Beitrag zur Missionstheorie nach Hugo von St. Viktor*, in: ZMR 41 (1957), 25-44.
- DERS., *Hugo von St. Viktor*, in: Schmid, M. (Bearb.), *Exempla historica 15*, Zürich 1973, 45-65.
- DERS., *Die Lehre von der Geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (MThS.S Bd. 17)*, München 1959.
- DERS., *Die Nichtigkeit der Welt, Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, München 1961.
- DERS., *TEAETAPXIS, Ein Begriff aus der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*, in: MThZ 8 (1957), 114-121.
- DERS., *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, in: MGI 3 (Miscellanea Martin Grabmann, Gedenkblatt zum 10. Todestag), München 1959, 55-72.
- SCHMIDT, O., *Hugo von St. Victor als Pädagoge*, Meißen 1893.
- SCHNEIDER, W.A., *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts (MBGF 53)*, Münster 1933.
- SCHNEYER, J.B., *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo von St. Viktor aus verschiedenen Handschriften*, in: RThAM 31 (1964), 260-286.
- SCHOEBEL, M., *Archiv und Besitz der Abtei St. Viktor in Paris*, Bonn 1991.

- SCHUBERT, W., Die Lehre von der Kirche bei Hugo von St. Viktor, Rio de Janeiro 1988.
- SCHULER, B., Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tode, in: MThZ 7 (1956), 120-128.
- SCHÜTZ, C., Deus absconditus, Deus manifestus, Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes (StAns 56), Roma 1967.
- SCHWARZ, J.M., Zwischen Limbus und Gottesschau. Das Schicksal ungetauft sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein theologiegeschichtliches Panorama, Kißlegg 2006.
- SCHWERDTFEGER, N., Art. „Anonymer Christ“, in: LThK III, Bd. 1, 702.
- SCLAFERT, C., L'allégorie de la bûche enflammée dans Hugues de Saint-Victor et dans saint Jean de la Croix, in: RAM 33 (1957), 241-263, 361-386.
- DERS., Lettre inédits de Hugues de Saint-Victor aux chevaliers du Temple, in: RAM 34 (1958), 275-299.
- SEMMELROTH, O., Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita, in: Schol. 20-24 (1949), 367-379.
- DERS., Gottes ausstrahlendes Licht, Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita, in: Schol. 28 (1953), 481-503.
- DERS., Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht, in: Schol. 29 (1954), 24-52.
- DERS., Die θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita, in: Schol. 27 (1952), 1-11.
- SICARD, P., Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le „Libellus de formatione arche“ de Hugues de Saint-Victor, Paris-Turnhout 1993.
- DERS., Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de textes, traduction et commentaires, Turnhout 1991.
- DERS., Repertorium Sententiarum, quae in saeculi XII Hugonis de Sancto Victore operum codicibus inveniuntur, in: SE 32 (1991), 171-221.
- SILVESTRE, H., Rupert de Deutz et le livre VII des „Miscellanea“ mis au nom de Hugues de Saint-Victor, in: RThAM 45 (1978), 236.
- SIMONIS, W., Trinität und Vernunft, Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Froschammer, Frankfurt 1972.
- SMALLEY, B., The Study of the Bible in the Middle Ages, Notre Dame (Repr.) 1964.
- SÖHNGEN, G., Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit, in: K.H. Kohlenberger (Hrsg.), Sola ratione (FS F.S. Schmitt), Stuttgart 1970, 71-77.
- SOUTHERN, R., Aspects of the European Tradition of Historical Writing, Hugh of St. Victor and the Idea of Historical Development, in: THS/5. Ser. 21 (1971), 159-179.

- SPIJKER, I. van't, Fictions of the inner life, Religious literature and formation of the self in the eleventh and twelfth centuries, Turnhout 2004.
- DERS., De wereld en de ziel, Tropologie in Hugo van Sint-Victor's „De sacramentis“, in: Bijdr. 58 (1997), 56-78.
- STAMMBERGER, R., Die Edition der Werke des Hugo von Sankt Viktor (†1141) durch Abt Gilduin von Sankt Viktor (†1155) – Eine Rekonstruktion, in: Berndt, R. (Hrsg.), Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Pariser Abtei Sankt Viktor und den Viktorinern (Corpus Victorinum Instrumenta I), Berlin 2005, 119-231.
- DERS., Die Theorie der Sinneswahrnehmung bei Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, in: Revista Portuguesa de Filosofia 60 (2004), 687-706.
- DERS., Ursakrament Kirche, Die Deutung der Kirchweihe durch Theologen des Hochmittelalters, in: Ders. u.a. (Hrsg.), „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“, Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe (Erudiri Sapientia VI), Berlin 2006, 71-84.
- DERS., „Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas“, Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor in zwölften Jahrhundert, in: Berndt, R. u.a. (Hrsg.), „Scientia“ und „Disciplina“, Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, Berlin 2002, 91-126.
- DERS., The Works of Hugh of St. Victor at Admont: A Glance at an Intellectual Landscape in the XIIth century, in: Berndt, R. (Hrsg.), Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Pariser Abtei Sankt Viktor und den Viktorinern (Corpus Victorinum Instrumenta I), Berlin 2005, 233-261.
- STICKELBROECK, M., Urstand, Fall und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik, Die lateinische Theologie (HDG II, Fasz. 3a), Freiburg u.a. 2007.
- STOECKLE, B., Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos, Ettal 1954.
- STÖHR, J., Wann werden Sakramente gültig gespendet?, Zur Frage der erforderlichen Intention des Sakramentenspenders, Aschaffenburg 1980.
- TAYLOR, J., The Didascalicon of Hugh of St. Victor, Translation, introduction and notes, New York 1961.
- DERS., The Origin and the Early Life of Hugh of St. Victor, An Evaluation of the Tradition (TSHME 5), Notre Dame/Indiana 1957.
- UMBERG, J.B., Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Eine biblisch-dogmatische Studie, Freiburg 1920.
- VALLIN, P., „Mechanica“ et „Philosophia“ selon Hugues de Saint-Victor, in: RHSp 49 (1973), 257-288.
- VAN DEN EYNDE: s. Eynde.
- VAN 'T SPIJKER: s. Spijker.
- VAN ZWIETEN: s. Zwieten.
- VERNET, F., Art. „Hugues de Saint-Victor“, in: DThC VII, Paris 1927, 240-308.

- WAITZ, G., *Chronica quae dicitur Hugonis de Sancto Victore*, in: MGH Ss. XXIV, 88-97.
- WASSELYNCK, R., *La présence des Moralia de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII<sup>e</sup> siècle*, in: RThAM 35 (1968), 197-240.
- WEBERBERGER, „*Limbus puerorum*“, *Zur Entstehung eines theologischen Begriffs*, in: RThAM 35 (1968), 83-133.241-259.
- WEISS, C., *Hugonis de Sancto Victore methodus mystica*, Strasbourg 1839.
- WEISWEILER, H., *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor, Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis*, in: Schol. 20-24 (1945-1949), 59-87 u. 232-267.
- DERS., *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi, Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie*, in: Schol. 34 (1959), 190-232.
- DERS., *Hugos von St. Viktor „Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae“ als fröhscholastisches Quellenwerk*, in: *Miscellanea G. Mercati II (StT 122)*, Città del Vaticano 1946, 179-219.
- DERS., *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in: RThAM 4 (1932), 237-269 u. 371-391.
- DERS., *Die Ps.-Dionysiuskommentare „in Coelestem Hierarchiam“ des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor*, in: RThAM 19 (1952), 26-47.
- DERS., *Sacramentum fidei, Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor*, in: Auer, J. u.a. (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart (FS M. Schmaus)*, München 1957, 433-456.
- DERS., *Sakrament als Symbol und Teilhabe, Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor*, in: Schol. 27 (1952), 321-343.
- DERS., *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Fröhscholastik*, in: Schol. 8 (1933), 481-523.
- DERS., *Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Fröhscholastik*, in: Schol. 7 (1932), 321-353 u. 524-560.
- DERS., *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laôn und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BGPhMA 33, Heft 1/2)*, Münster 1936.
- DERS., *La „Summa sententiarum“ source de Pierre Lombard*, in: RThAM 6 (1934), 134-183.
- DERS., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Freiburg 1932.
- DERS., *Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen“ Hugos von St. Viktor*, in: *Mélanges Joseph de Ghellinck, tome II*, Gembloux 1951, 527-581.
- DERS., *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laôn und Wilhelms von Champeaux*, in: Schol. 16 (1941), 231-254 u. 351-368.
- WILLESME, J.-P., *L'Abbaye Saint-Victor de Paris á travers ses historiens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in: BPH 1977, 101-114.



- WILMART, A., Opuscles choisis de Hugues de Saint-Victor, in: RBen 45 (1933), 242-248.
- WITTE, F.-W., Die Staats- und Rechtsphilosophie des Hugo von St. Viktor, in: ARSP 43 (1957), 555-574.
- WOLFF, P., Hugo von St. Viktor, Mystische Schriften, Trier 1961.
- DERS., Die Viktoriner, Mystische Schriften, Wien 1936.
- WOLTER, H., Bedrohte Kirchenfreiheit (1153-1198), in: HKG III/2, 67-143.
- YPENGA, A., De allegorische uitleg van de liturgie en zijn legitimatie: Amalarius van Metz, Hugo van St.-Victor en Durandus van Mende, in: JLO 16 (2000), 259-295.
- ZEIMENTZ, H., Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus, Düsseldorf 1973.
- ZINN, G.A., De gradibus ascensionum: The stages of contemplative ascent in two treatises on Noah's ark by Hugh of St. Victor, in: Sommerfeldt, J. (Hrsg.), Studies in Medieval Culture 5, Kalamazoo, Michigan 1975, 61-99.
- DERS., Historia fundamentum est: The role of history in the contemplative life according to Hugh of St. Victor, in: Shriver, G.H. (Hrsg.), Contemporary reflections on the medieval Christian tradition (FS R.C. Petry), Durham 1974, 135-158.
- DERS., History and contemplation. The dimensions of the restoration of man in two treatises on the Ark of Noah by Hugh of St. Victor, Duke University (Diss.) 1969.
- DERS., Hugh of St. Victor and the Ark of Noah. A new look, in: ChH 40 (1971), 261-272.
- DERS., Hugh of Saint-Victor and the Art of Memory, in: Viator 5 (1974), 211-234.
- DERS., Hugh of St. Victor's „De scripturis et scriptoribus sacris“ as an „accessus“ treatise for the study of the Bible, in: Tr. 52 (1997), 111-134.
- DERS., The Influence of Augustine's „De doctrina christiana“ upon the Writings of Hugh of St. Victor, in: English, E. (Hrsg.), Reading and Wisdom, The „De doctrina christiana“ of Augustine in the Middle Ages (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 6), Notre Dame u.a. 1995, 48-60.
- DERS., Mandala symbolism and use in the mysticism of Hugh of Saint-Victor, in: HR 12 (1973), 317-341.
- ZWIETEN, J. van, Scientific and Spiritual Culture in Hugh of St Victor, in: Drijvers, J.W. u. MacDonald, A.A. (Hrsg.), Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, Leiden u.a. 1995, 177-186.
- DERS., The Preparation to Allegory: Hugh of St. Victor's „De sacramentis“ and his notes on the Octateuch, in: NAKG 68/1 (1988), 17-22.
- ZÖCKLER, O., Art. „Hugo von St. Viktor“, in: RE VIII, 437-445.
- ZÖTTL, P., Das Los der Kinder, die ohne Taufe sterben, in: ThPQ 102 (1954), 228-234.

## Anhang I: Abstract (deutsch / englisch)

Hugo von St. Viktor (†1144) hat nicht nur erstmals eine „vollkommene“ Definition des Sakramentes, sondern auch eine Einteilung der Sakramente vorgenommen, aus der die „Sakramente, in denen vorrangig das Heil besteht und empfangen wird“ (*sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur*) herausragen. Obwohl er keine explizite Zuordnung einzelner Sakramente zu diesem Begriff vorgelegt hat, können Taufe, Firmung und Eucharistie eindeutig und abschließend den *sacramenta in quibus principaliter salus constat* zugeordnet werden, während die Kirchweihe als vorbereitendes Sakrament eigener Art aus diesen ausgeschieden werden kann.

Der inhaltliche Zusammenhang, in den Hugo von St. Viktor die drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie bringt, ist die Vorstellung ihrer Heilsnotwendigkeit für den einzelnen Menschen sowie ihre besondere Bedeutung für den Prozeß der Eingliederung in den Leib Christi in ekklesiologisch-kollektiver Betrachtung.

Auch für die *sacramenta in quibus principaliter salus constat* entwickelt Hugo von St. Viktor aber einen relativen Begriff der Heilsnotwendigkeit in dem Sinne, daß der Heilsweg des Menschen nicht absolut an den Empfang der Sakramente gebunden ist, wenngleich ihr Empfang nicht in dessen freier Disposition steht, so daß der Nichtempfang der Taufe oder der Firmung nicht prinzipiell vom Heil ausschließt, und bei stringenter Anwendung der sakramententheologischen Prinzipien Hugos von St. Viktor sich in bestimmten Fällen sogar ein in Christus gründender Heilsweg für Ungetaufte eröffnet.

Dieser Heilsweg erfolgt jedoch nicht *extra ecclesiam*. Vielmehr nimmt Hugo von St. Viktor Neujustierungen am Kirchenbild vor, die bereits in seinem Menschheit und Kirche koextensiv verstehenden Begriff der Heilsgeschichte grundgelegt sind. Dieser und ein weit gefaßter Kirchenbegriff erlaubt es ihm, neben der ordentlichen Gliedwerdung in der Kirche, die durch Glaube und Liebe - sakramentaliter durch Taufe, Firmung und Eucharistie – geschieht, einen außerordentlichen, d.h. nichtsakramentalen Heilsweg zu denken, der durch den Glauben allein erfolgt und auch die Gliedwerdung in der Kirche und am Leib Christi einschließt. Während die Taufe nur in den Leib Christi eingliedert, führen Firmung und Eucharistie, also Salbung, Geistempfang und Teilhabe am eucharistischen Herrn zur Stärkung und Belebung des Getauften als lebendigem Glied der Kirche.

Darüber hinaus versteht Hugo von St. Viktor Taufe, Firmung und Eucharistie in mystischer Betrachtung nicht nur als Heilmittel, sondern auch als Schönheitsmittel. Als Arznei und Kosmetika sind die drei *sacramenta in quibus principaliter salus constat* Vergewisserungsinstanz, Erinnerungsanker und Brautschmuck der Gott suchenden und zugleich immer wieder zweifelnden Seele des Menschen.

Hugh of St. Victor (†1144) was not only the first who has given a „perfect“ definition of sacrament but also a classification of sacraments. In this classification the „sacraments, in which salvation is principally contained and received“ (*sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur*) stand out. Although Hugh of St. Victor didn't explicitly assign singular sacraments to this term, baptism, confirmation and eucharist can be collected definitely and exclusively as the *sacramenta in quibus principaliter salus constat*.

The coherence of these three sacraments is founded in the idea of their necessity for the salvation of man and in their importance for the process of the initiation into church as body of Christ.

The term of necessity for salvation, that Hugh of St. Victor is developing for the *sacramenta in quibus principaliter salus constat*, is relative in the meaning, that the way of salvation not absolutely requires the reception of sacraments, although the reception isn't in the free disposition of man. Not to receive baptism or confirmation doesn't exclude absolutely from salvation. If the principles of the theology of sacraments of Hugh of St. Victor are consequently applied to the question, if there could be a way of salvation for not baptized people, for special cases there can be found a kind of way of salvation for not baptized as a way founded in Christ.

But this way is not *extra ecclesiam*. By a new understanding of the term of church, founded in his theory of coextensivity of mankind and church, Hugh of St. Victor develops the idea of two ways becoming member of the church as body of Christ. On the one hand there is the ordinary way by faith and love, represented sacramentally by baptism, confirmation and eucharist; on the other hand there is an extraordinary way, thought without reception of sacraments, which happens only by the faith and includes becoming still a member of the church as body of Christ. While baptism initiates into the body of Christ, confirmation and eucharist are strengthened and enliven the baptized as a living member of the church.

In a mystical view Hugh of St. Victor understands baptism, confirmation and eucharist not only like medicine but also like cosmetics, because they not only make the receivers sure of salvation but they also are a kind of wedding-dress for heaven.

**Anhang II: Lebenslauf****Claus Blessing**

- 14.3.1970 geboren in Göppingen (Baden-Württemberg, Deutschland)
- 1989 Abitur und Großes Latinum in Eislingen/Fils, Erich-Kästner-Gymnasium
- 1990 Graecum und Hebraicum in Ehingen/Donau, Bischöfl. Vorseminar Ambrosianum
- 1990-1992 Grundstudium der Kath. Theologie in Tübingen, Eberhard-Karls-Universität
- 1992-1993 Hauptstudium (Auslandssemester) in Rom, Päpstl. Universität Gregoriana; wiss. Hilfskraft bei Prof.Dr. Erwin Gatz
- 1993-1995 Hauptstudium in Tübingen; Abschluß mit der Theol. Hauptprüfung, zugl. Diplom der Kath. Theologie (Dipl.-Theol.)
- 1997 Priesterweihe
- 1997 Lizentiat in Kath. Theologie (im Fach Dogmatik, Universität Tübingen)
- seit 2001 Pfarrer in Wolfegg/Allgäu
- seit 2003 Promotionsstudium Kath. Theologie Universität Wien