

## Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor

Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Bei der wesenhaften Bedeutung, die für die katholische Theologie die Tradition als Quelle theologischer Erkenntnis hat, ist es doppelt wichtig, den Weg nachzugehen, die gerade an augenscheinlichen Zeitübergängen die Überlieferung gegangen ist. Die neueren Forschungen haben zwar festgestellt, daß selbst beim Einschnitt, den die Einarbeit der aristotelischen Philosophie in der Hochscholastik darstellt, in Wahrheit eine viel langsamere und mehr innerliche Entwicklung stattfand, als man ursprünglich annahm, und die Gedankengänge der früheren Zeit tief nachwirkten. Doch blieb der Übergang von eigentlich patristischer Theologie zur scholastischen, wie er sich in der Frühscholastik vollzog, noch voller Geheimnisse. Aber auch hier zeichnen sich langsam deutlichere Linien der mühsamen Forscherarbeit nun ab. Es zeigte sich vor allem, daß die wichtigste Zeit des Übergangs die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts ist, während die zweite Hälfte nach dem Lombarden schon stärker sich der Weiterarbeit an dem bis dahin Erarbeiteten annimmt. Hier entstehen neben den Kommentaren zum Lombarden bereits die ersten größeren „Summen“ aus der Quästionenliteratur wie die des Praepositin und des Petrus Cantor, des Simon von Tournai, Petrus von Capua, Robert Courson u. a. Auch sonst wird der Spekulation in dieser Zeit ein viel breiterer Raum eingeräumt.

Die erste Hälfte bis zum Lombarden einschließlich war noch „bescheidener“. Sie baute in ihren konservativen Vertretern der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in St. Viktor oder in der Pariser Domschule zwar die ersten theologischen Gesamtwerke. Aber diese sind nicht so selbständigen Charakters, wie sie uns noch vor zwanzig Jahren erschienen. Seitdem auf Grund meiner letzten Untersuchungen allgemein angenommen ist, daß der Lombarde die *Summa sententiarum* als Quelle benutzte und das literarische Abhängigkeitsverhältnis nicht umgekehrt liegt, steht fest, daß Petrus Lombardus eine große Kompilation verfaßt hat, in der die zeitgenössischen Werke eine umfassende Stelle ohne Quellenangabe einnehmen. Die Untersuchungen über die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux ergaben für die vorhergehenden Jahrzehnte bereits das gleiche Bild, das sich in der *Summa sententiarum* dann fortsetzte: die früheren Quellen werden in umfassendster Weise herangezogen, wenn auch nicht als solche zitiert. Je früher die Schule

und die Werke liegen, desto mehr wurden nun auch patristische Quellen unmittelbar oder in ihren Auszügen zugrunde gelegt: zunächst noch vielfach Texte besonders aus Augustin, dann wird der Name vielfach getilgt und nur die Idee fortgegeben. So können wir den Eingang und Übergang der Patristik in die Scholastik deutlich verfolgen: Beim Bau eines Gesamtüberblickes über die Theologie, wie ihn diese Zeit zuerst gegenüber den mehr Einzeluntersuchungen der Patristik und auch noch eines Anselm von Canterbury herstellt, wird das bisher erarbeitete Material übernommen und langsam immer mehr in die Systematik eingeordnet. Deshalb muß der Name der Quelle auch immer mehr zurücktreten gegenüber dem Systematischen des Inhaltes. So sehr das alles auf den ersten Blick „unvollkommen“ erscheint, so wesenhaft war doch dieser Weg für katholisches Denken in einer echten Überlieferung.

Ein großes Hindernis für die Wahrheit dieser Entwicklungslinie bot das Hauptwerk Hugos von St. Viktor, *De sacramentis*. Es schien, obschon ganz konservativ, dennoch ähnlich wie etwa die mehr rationalistischen Werke Abaelards dieser traditionellen Entwicklung entzogen, als mehr selbständiger systematischer Aufbau der Theologie. Dem Versuch, dieses Rätsel aufzuklären, verdankt die vorliegende Arbeit ihr Entstehen. Im Anschluß an Hugos eigene Worte in der Vorrede seines Werkes hat der erste Teil der Arbeit im ersten Heft der Scholastik dieses Jahrganges sich bemüht, die Quellenlage Hugos weiter aufzudecken und sein Arbeiten mit dem der anderen konservativen Theologen seiner Zeit zu vergleichen. Das Ergebnis war bereits, daß zahlreiche seiner eigenen Werke wie auch fremde Schriften in *De sacramentis* eingearbeitet worden sind, freilich nicht rein schematisch, sondern mit der Kunstfertigkeit und dem theologischen tiefen Streben nach einer echten Gesamttheologie, die sich bereits die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, der ja Hugo entstammt, angeeignet hatte. Es ist kein sinnloses Tradieren und auch kein schematisches wie in den reinen Stellensammlungen, sondern ein echtes systematisches Einarbeiten bis in die feinsten Einzelheiten hinein, die das Beste der Vergangenheit nimmt, es vertieft, durch eigenes Denken erweitert und so zu einer immer echten, neugeformten und dennoch traditionstreuen Einheit verbindet.

Es sollen hier diese Untersuchungen für den weiteren Teil des Hauptwerkes fortgesetzt werden.

12. Es ist bis jetzt, soviel ich sehe, noch nicht bemerkt worden, daß auch die erste Predigt *Ivos De sacramentis neophytorum* (PL 162, 505—512) von Hugo benutzt worden ist. Er übernahm sie zur Beschreibung des Taufritus, die gleich auf die Darlegung über die *Dedicatio ecclesiae* im 6. Teil des 2. Buches DS unter dem Titel

De sacramento baptismi folgt. Es handelt sich bei Hugo um Kap. 8—11 (454C—458A)<sup>59</sup>. Die Übernahme zeigt mancherlei der im ersten Teil der Arbeit bereits belegten Methoden. Sie ist hier zunächst meist wörtlich erfolgt. Nach einer kurzen Einleitung über den Namen „Neophytus“ wird in Kap. 8 als Inhalt der den Neulingen zu gebenden Unterweisung mit Ivo angegeben: Sie sollen sehen, daß der Glaube nicht neu ist, sondern daß nur sie selber Neulinge sind (454D). Das wird im Folgenden im einzelnen belegt, indem Hugo wie Ivo zunächst die fünf Zeitalter vor Christus durchgeht und zeigt, wie in keinem die „Sakramente“ fehlten. Im sechsten Zeitalter hat Christus sie im eigenen Leben vollendet. Ganz wenige Sätze sind hier nicht aus Ivo zu belegen. Aber auch sie zeigen mehr nur eine andere Ausdrucksweise als andere Denkart. Das Endstück des Kapitels: *Haec sunt sacramenta fidei christianae ab initio condita . . .* (455D) ist wie so oft bei übernommenen Stücken Hugos eigene Abschlußarbeit.

Bemerkenswert ist im ganzen Abschnitt die größtenteils wörtliche Entnahme der Idee, daß alle Zeitalter Sakramente hatten, aus Ivo vor allem deshalb, weil sich hier eine der großen Lieblingsideen Hugos auch bei einer seiner Quellen findet. Es ist früher dargelegt worden, wie diese Auffassung einer gewissen Gleichheit aller Zeitordnungen in der Ähnlichkeit ihrer Sakramente gründet und zugleich ihre Verschiedenheit durch die abgestufte Vollkommenheit dieser Gnadenzeichen nach Hugo verursacht. Diese Gedanken durchziehen seine ganze Sakramentenlehre und führen zu ganz wesentlichen Folgerungen<sup>60</sup>. Damals wurde diese Idee auf Augustinus zurückgeführt<sup>61</sup>. Es zeigt sich nun in der Art, wie Hugo im vorliegenden Kapitel diesen Gedanken aus Ivo übernimmt, und der Darlegung an anderen Stellen, in denen er mehr persönlich in eigenen Ausführungen darüber in DS I 8, 11 (312) oder I 11, 6 (345) spricht, ein ziemlicher Unterschied. Die Sakramente an der hier aus Ivo übernommenen Stelle sind in einem bedeutend weiteren Sinn als „*signa sacra*“ genommen. Das tritt besonders dadurch hervor, daß Geburt, Leben und Tod Christi als die eigentlichen Sakramente der sechsten Heilsordnung bezeichnet werden. So heißt es in engem Anschluß an Ivo: *Ad ultimum sexta aetate de virgine natus est Christus sicut sexta die de*

<sup>59</sup> Die Zahlen beziehen sich wie im 1. Teil der Arbeit auf PL 176. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1948, 470, weist darauf hin, daß etwa an der Stelle über das weiße Taufkleid Ivos Panormia Quelle gewesen ist. Raban, aus dem Ivos Kap. 69 genommen ist, war jedenfalls nicht unmittelbar Quelle für Hugo, da die Textänderung sich bereits bei Ivo findet.

<sup>60</sup> H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Freiburg 1932, 26 ff. — Vgl. dazu im 1. Teil der vorliegenden Arbeit n. 3 die Weiterführung der Gedanken Bernhards durch Hugo.

<sup>61</sup> *Wirksamkeit*. 28 ff.

terra virgine primus homo plasmatus est. Ipse ergo quasi consummaturus omnia, cum ad virilem aetatem pervenisset, tricesimo aetatis suae anno a Johanne baptizatus est. . . . Dehinc apostolos ministros evangelii convocans regnum coelorum venturum praedicare coepit et novissime . . . mortem sustinuit . . . et a morte resurrexit, ut pro se morientibus spem vitae et resurrectionis daret. Postea ascensus in coelos discipulos in mundum universum misit (455D).

An den beiden andern mehr von Hugo persönlich bearbeiteten Stellen tritt das eigentlich sichtbare Gnadensakrament in den Mittelpunkt. Dementsprechend sind auch die Ausführungen Hugos in diesen mehr eigenen Texten für die eigentlichen Sakramente tiefer geführt und dadurch in manchen Punkten stärker Augustin wieder genähert<sup>62</sup>. Das zeigt also deutlich, daß man Hugo aus alleiniger Quellenentnahme anderer nicht erklären kann. Es bleibt daneben sein großer Geist im Erarbeiten eigenen Denkens und im Vertiefen zeitgenössischen Schrifttums. Wenn er dabei so aus Augustinus lebt, dann ist gerade der hier aufgefundene Gegensatz zwischen von Ivo Übernommenem und selbst aus Augustinus Erarbeitetem ein neuer Beweis seiner eingehenden persönlichen Augustinuskenntnis, die sich nur aus langem Einlesen in die Schriften des Kirchenvaters selbst erklären läßt. So konnte er über alle Einzeltexte hinaus in den eigenen Darlegungen darüber frei verfügen<sup>63</sup>.

13. Das folgende 9. Kapitel über die Catechizatio ist stärker selbständig. Aber selbst hier ist der eigentlich wesentliche Schlußteil wieder wörtlich aus Ivos 1. Predigt entnommen<sup>64</sup>, der auch die vorhergehenden Gedanken, freilich in etwas anderem Wortlaut bringt. Die beiden weiteren Kapitel 10 De exorcismo und 11 De iis quae post exorcisationem sequuntur sind mit Ausnahme der einleitenden Worterklärung von Kap. 10 ganz Ivos Gut. Auch die nicht aus Ivo zu belegenden Anfangsstücke von Kap. 9 und 10 sind nicht Hugos eigene Arbeit. In den Ps.-Alger Sentenzen findet sich nämlich bei der Taufabhandlung ein anonymes Kapitel: Quod infantes catecumeni efficiuntur, antiquitus mos servatur<sup>65</sup>. Hier stehen zum Teil die

<sup>62</sup> Vgl. ebd. — Hugo übernahm diese beiden Stellen aus seinem Dialog De sacramentis legis naturalis et scriptae (PL 176, 31—33; 38). Siehe darüber und zur Entwicklung der Auffassung Hugos von dem *einen* Reiche Christi in allen Zeitordnungen H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae: Miscellanea Mercati II, 199 ff.

<sup>63</sup> Siehe den Beleg dafür ebd. 153.

<sup>64</sup> Der Anfang Postquam autem (456B) hat zunächst noch wenig Ivo benutzt; es finden sich jedoch bereits wörtlich gleiche Formulierungen, wie z. B. Ivo auch mit Postquam beginnt. Der folgende Satz Congruer ergo bis zum Schluß des Kapitels findet sich dann wörtlich bei Ivo.

<sup>65</sup> Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 388, fol. 209<sup>v</sup>—210<sup>r</sup>; Clm 12668, fol. 29<sup>r-v</sup>.

beiden Anfänge der Kapitel wörtlich. Das anonyme Stück in Ps.-Algers Sentenzen ist offenbar einer liturgischen Quelle entnommen. Es sei als Beispiel der Anfang von Hugos Kap. 9 gebracht, wenn auch offenbleiben muß, ob Hugo gerade das Exzerpt des Ps.-Alger oder die Urquelle bzw. eine andere Bearbeitung vor sich hatte:

Ps.-Alger

Quicumque enim ad apostolos credentes baptizandi adveniebant, instruebantur ab eis et *instructi et edocti* de baptismo et de ceteris regulis fidei accipiebant baptismum. Ipse etiam Dominus ait: *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos*, quia *prius instrui et doceri* debet, qui baptizandus est. Infantes ergo et audientes et catechumini fiunt, ut antiquitus mos apostolorum servetur. *Catechumenus* autem *audiens vel instructus interpretatur* . . .

Hugo (455D)

*Catechumenus instructus vel audiens interpretatur*. Catechizare enim est instruere, quoniam baptizandi *prius instruuntur et docentur*, quae sit forma fidei christianae, in qua eos salvos fieri et sacramentum salutis suscipere oportet, sicut scriptum est: *Ite, docete omnes gentes* . . .

Schriftstelle wie Definition finden sich also in beiden Texten wörtlich. Für die Benutzung dieser Quelle spricht auch, daß er im folgenden 10. Kap. wie Ps.-Alger auf den Exorzisten als Weihstand zu sprechen kommt. Bemerkenswert ist dann aber, daß Hugo, bevor er wieder zu Ivo übergeht, noch einmal wörtlich eine Formulierung aus Augustinus einschibt: *ut adversaria virtus pellatur*. Diese Stelle findet sich u. a. in der Panormia I 42 (PL 161, 1055C). Es sei deshalb besonders darauf verwiesen, weil Hugo von Kap. 12 ab die Panormia als Quelle wieder benutzt. Er scheint sie also jetzt bereits neben dem anderen liturgischen Text vor sich gehabt zu haben: ein echtes Zeichen der vielfältigen Einarbeit.

14. In Kapitel 12 *De patrinis* ist zunächst wie in den vorhergehenden Abschnitten eine Beschreibung des Namens gegeben: *Patrini vocantur qui parvulos ad baptismum offerunt* . . . (458). Darin schließt es sich ganz dem Aufbau der früheren an. Der weitere Ausbau aber ist nicht mehr Ivos Predigten, sondern seiner Panormia entnommen. Die neue nun kanonistische Quelle wird bereits in der Überleitung angedeutet: *De quibus placuit patribus, ut per singulos baptizandos patrini singuli admitterentur id est unus tantum sive vir sive mulier* (458). Diese und die folgenden Einzelbestimmungen über die Zahl der Paten, ihre vorhergehende Taufe bzw. Firmung, das Verbot, Paten oder Patinnen aus den Mönchen oder Nonnen zu nehmen, endlich die Verpflichtung zum Unterricht ihres Schützlings

sind nichts anderes als systematische Zusammenstellungen aus den Kap. 77—82 des 1. Buches der Panormia (PL 161, 1063B—1064A). Sie sind sogar in der gleichen Reihenfolge von Hugo exzerpiert worden. Über die Systematisierung der Kanones hinaus liegt noch eine andere Eigenarbeit Hugos vor. 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 ausgewählt wird.

15. Die Panormia ist ebenfalls für das folgende Kapitel 13 über die Wiedertaufe benutzt. Etwa in der Mitte des Kapitels findet sich nämlich nach den einleitenden Sätzen, die eine kurz zusammenfassende Darlegung der einschlägigen Lehre geben, ein fast wörtliches Zitat aus Panormia I 88. Das zeige Hugos Text, in dem die aus der Panormia genommenen Stellen hervorgehoben sind:

*Propter hoc eos qui ab haereticis in nomine Trinitatis baptizati sunt, cum ad unitatem Ecclesiae redeunt, non rebaptizari sed vel unctione chris-matis vel impositione manus reconciliari, catholicae Ecclesiae antiqua patrum traditio instituit, sicut pridem Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem sacri chris-matis ad ingressum catholicae Ecclesiae Oriens reformavit (458 D)*<sup>66</sup>.

Die Begründung lehnt sich ebenfalls an ein Kapitel Ivos an: Nam qui solum sacramentum foris acceperunt, intus *per impositionem manus spiritum accipiunt* (459A)<sup>67</sup>. Es folgt unmittelbar in DS wie in der Panormia die Frage nach der Wiedertaufe eines Menschen, deren früherer Empfang nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Die Abhängigkeit bis zur Wortfassung ist wieder deutlich: *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* (459A)<sup>68</sup>. Daran aber schließt sich eine von Ivo unab-

<sup>66</sup> Ivo, Panormia I 88, schreibt: *Antiqua Patrum institutione didicimus, ut quilibet qui apud haereticos in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut chris-matis aut impositione manus sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiae revocentur. Unde Arianos... Oriens reformat* (PL 161, 1064D—1065A).

<sup>67</sup> Panormia I 91: ... *Rebaptizandi non sunt, sed per manus impositionem virtutem Spiritus Sancti accipientes... catholicis copulandi sunt* (PL 161, 1065 C).

<sup>68</sup> Panormia I 93: *Placuit de infantibus quoties non inveniuntur certissimi testes, qui eos baptizatos sine dubitatione testentur, neque ipsi per aetatem sunt idonei de traditis sibi sacramentis respondere, absque ullo scrupulo eos esse baptizandos... I 94: Si nulla existant indicia inter propinquos aut fa-*

hängige Darlegung Hugos über Sinn und Notwendigkeit der Intention, die im Anschluß an die Gültigkeit der Scherz- oder mimischen Taufe niedergeschrieben ist. Hier dürfte Hugo selbst sprechen. Jedenfalls hat Fr. Gillmann in seinen eingehenden Untersuchungen zur Frage keine Parallelstelle gefunden. Es handelt sich um ein ganz persönliches Anliegen Hugos, wie an anderer Stelle bereits gesagt wurde<sup>69</sup>: die Intention ist ihm etwas so Notwendiges, daß ohne sie das Sakrament als Gotteswerk undenkbar ist, da die Taten Gottes vernünftig sein müssen. Man spürt sofort aus den Worten das Persönliche dieser Ausführungen<sup>70</sup>. So greift der Viktoriner, sobald eine Zeitfrage angeschnitten wird, aus dem mehr Übernehmenden wieder zum Persönlichen.

15. Weniger umstritten war damals der Umfang der Fragen über die Firmung. Daher werden wir uns nicht wundern, wenn wir hier bei der Analyse finden, daß dieser auf die Taufe unmittelbar folgende 7. Teil des 2. Buches wieder stark von bereits vorliegenden Quellen abhängig ist. In der Tat beschränkt sich Hugos Arbeit in den sechs Kapiteln dieses Teiles darauf, aus den verschiedenen ihm zugänglichen Büchern das Wissenswerteste zusammenzustellen. Für Kap. 1 und 2 *De chrismate et eius usu* und *Quod impositio manus per solos pontifices celebratur* (459C—460C) ist Isidor ausgeschrieben (*De eccl. officiis* II 26—27; PL 83, 823A—826A). Die allgemeine Ausdehnung der Ölung, die im Alten Bund auf die Königs- und Priestersalbung beschränkt war und nun im Sakrament der Firmung allen Christen zukommen soll, ist so fein gezeichnet, daß man hier bisher eine der eigenen Grundideen des Viktoriners wiederfinden konnte. Die Gegenüberstellung mit Isidor (PL 83, 823A) wird uns eines anderen belehren:

<p>Isidor, <i>De officiis eccl.</i>  <i>Chriftatis unguentum Moyses primum in Exodo, iubente Domino, et composuit et confecit, quo primi</i></p>	<p>Hugo, DS (459 C—D)  <i>Chriftatis unctionem iam ab antiquo in Veteri Testamento institutam legimus, qua tunc quidem</i></p>
--	--

miliares . . . , agendum est, ut renascantur, ne manifeste pereant. In quibus, quod non ostenditur gestum, ratio non sinit, ut videatur iteratum . . . (PL 161, 1065D—1066A). Die beiden Canones sind also von Hugo zusammengezogen worden. — Über die Entwicklung vgl. H. Weisweiler, *Maître Simon*, XCV. — J. de Ghellinck bringt in der 2. Aufl. von *Le mouvement* (420) auch diese Stelle als Beweis der Abhängigkeit Hugos von Ivo.

<sup>69</sup> Vgl. H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, 63 f.

<sup>70</sup> *Ridiculosum autem omnino est, ut, ubi intentio agendi nulla constat, opus esse dicatur propter speciem quamdam assimilata operi . . . Eiusmodi est, quod quidam imperiti existimant . . . , ut (sacramenta) tumultuosa quadam et violenta atque irrationabili pertinacia sine omni intentione aut voluntate operantium ad effectum procedant . . . Vide ergo et considera, rationale esse oportet opus ministeriorum Dei* (459A—460A).

Aaron et filii eius in testimonium sacerdotii 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*. Unde et ipsum nomen *a chrismate dicitur*. Sed postquam Dominus noster rex et sacerdos aeternus a Deo Patre coelesti ac mystico unguento est delibutus, iam non solum 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, ut Christi nomine censeamur.

*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 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.

Chrisma ex oleo et balsamo conficitur, quia per oleum infusio gratiae, per balsamum odor bonae famae designatur.

Die Eigenarbeit Hugos besteht also darin, den tiefen Gedankengang Isidors noch kürzer und deutlicher zu machen. Dabei biegt er aber auch Isidors Begründung etwas nach seinem eigenen persönlichen Denken um und zeigt so erneut seine Eigenstellung auch mitten in einem übernommenen Text. Isidor bezieht unsere Verbindung mit Christus, aus der dann auch unsere Chrismatio folgt, mehr auf unser Gliedsein mit ihm (membrum aeterni regis). Hugo bleibt stärker bei dem zunächst von Isidor angeregten Gedanken: A chrismate Christus dicitur. Daher sind wir Christiani, Gesalbte, und so der Chrismatio notwendig teilhaftig zu machen. Die Ausdehnung der Salbung auf alle folgt also bei Hugo aus der Ausdehnung des Namens: ex quo nomen (eius) omnes communicare coeperunt. Das ist zwar logischer und systematischer durchgedacht, aber es hat dadurch doch die innere Begründung aus dem Gliedsein mit Christus gelitten<sup>71</sup>.

Das 2. Kapitel entspricht in ähnlicher Weise dem folgenden 27. Kapitel Isidors (PL 83, 824—826). Nur ist es bei Hugo wieder stärker zusammen-

<sup>71</sup> Nicht aus Isidor stammt der oben gedruckte Schlußsatz über die mystische Bedeutung des Chrisma aus Öl und Balsam. An anderer Stelle, bei der Letzten Ölung (577C), gibt Hugo dafür eine andere Deutung: oleum intus ad pacem cum Deo statt infusio gratiae. Mindestens eine dieser Formulierungen ist also wohl einer anderen Quelle entnommen. Über die verschiedenen Deutungen vgl. H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 7 (1932) 325 f.

gefaßt<sup>72</sup>. Für die im folgenden 3. Kapitel vorgelegte Frage über das Dekret des Papstes Silvester von der Salbung durch den Priester nach der Taufe scheint *Amalar*, *De ecclesiasticis officiis*, lib. 1 cap. 27 (PL 105, 1046 D bis 1050 A) wohl Hauptquelle gewesen zu sein. Freilich ist eine starke Umarbeitung durch Hugo vorgenommen. Außerdem sind mehrere Sätze der inzwischen eingetretenen Klärung entsprechend deutlicher herausgearbeitet und besser formuliert<sup>73</sup>. Anderes aber findet sich fast wörtlich wieder. So etwa das „Periculosum“ für die Nichtgefirmten (460 D = 1049 D). Die Ansicht, daß ursprünglich vor Silvester jede Salbung vom Bischof vorgenommen wurde, teilt Hugo ebenfalls mit *Amalar* (461 D = 1047 A). So zeigt dieses kleine Kapitel wieder den ganzen Hugo in seiner Traditionstreue und doch auch in der Aufgeschlossenheit zu neuer und besserer Formulierung.

Für die beiden folgenden Kapitel 4 und 5 nimmt er sich wieder die *Panormia* zur Führerin, die wohl auch bereits für einige Formulierungen des 3. Kap. herangezogen ist (*Panormia* I 115—118; PL 161, 1069 D—1071 A). J. de Ghellinck weist in der 2. Aufl. „Le mouvement“ 469 f. gut darauf hin. Die Antwort auf die Frage, ob Taufe oder Firmung das größere Sakrament ist, wird im Anschluß an den Brief des Melchiades (*Panormia* I 114; PL 161, 1069 C—D) behandelt. Nach der Fragestellung antwortet nämlich Hugo: *Sicut sacri canones definiunt, utrumque magnum omnino est sacramentum* (461 B). Es ist bezeichnend, daß der Name des Verfassers dem allgemeinen Ausdruck „*Sacri canones*“ gewichen ist. Der Text ist aber fast wörtlich dem Brief des Melchiades in der *Panormia* entnommen. Sie ist auch Quelle für die weitere Frage nach der Wiederholbarkeit und der körperlichen Vorbereitung (*Quod a ieiunis celebranda sit*). Hier dienen die Kapitel der *Panormia* I 119—121 wörtlich als Grundlage<sup>74</sup>. Im Schlußkapitel 6: Wie lange der Firmling das heilige Öl nicht von der Stirne abwaschen soll, geht Hugo wieder zu *Amalar* zurück. An einer späteren Stelle seines Werkes *De eccl. officiis* (lib. 1 cap. 40; PL 105, 1070 D—1074 A) stellt dieser die gleiche Frage. Die Übernahme durch Hugo erfolgt noch wörtlicher als vorhin im 3. Kapitel. Da es einmal ganz instruktiv ist, die verschiedene Art der Benutzung der gleichen Quelle durch Hugo und den fast gleichzeitigen

<sup>72</sup> Vor allem ist n. 4 dieses 27. Kap. Isidors benutzt (PL 83, 826A).

<sup>73</sup> So z. B. der Unterschied zwischen Taufe und Firmung und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der letzteren: *Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem Spiritus Paracletus datur; illic gratia attribuitur ad remissionem peccatorum, hic gratia datur ad confirmationem. Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi, etiam ad standum confirmeris?* (460 D—461 A). — Vgl. dazu H. Weisweiler, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*: Schol. 8 (1933) 493 f.

<sup>74</sup> „filii“ (Spalte 462, Zeile 5) ist natürlich ein Druckfehler für: *Si hi*.

Honorius Augustodunensis in dessen Sacramentarium cap. 20<sup>75</sup> zu zeigen und dadurch Hugos Art noch deutlicher zu machen, seien hier die Texte abgedruckt<sup>76</sup>.

Amalar, cap. 40  
Solet quaeri inter vulgares, quanto tempore debeant unctionem chris-  
matis observare in capite, ut non laventur qui accipiunt manus impositionem absque tempore baptisterii. Quibus potest responderi: Quanto tempore generaliter ab Ecclesia celebratur adventus Spiritus Sancti super apostolos, tanto tempore celebratur apud unumquemque, qui eum accepit, id est septem diebus. Et non immerito: quia

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 Isaias: Apprehenderunt 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 hominis. . . .

Hugo, cap. 6  
*Solent quidem quaerere, quanto tempore debeant unctionem chris-  
matis observare in capite, ut scl. 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 accepit, 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 timor. Talia convivia Christus apud hospites suos exercet, talia et Spiritus Sanctus.*

Honorius, cap. 20  
*Unctio chris-  
matis ab episcopo data in capite septem diebus observetur, quibus diebus adventus Spiritus Sancti super apostolos ab ecclesia celebratur.*

*Cumque Spiritus in septem mulieribus ad suum venerit hospitium, unicuique mulieri per singulos dies paretur convivium.*

*Hospes Spiritus Sancti est mens hominis. . . .*

<sup>75</sup> PL 172, 752 A.

<sup>76</sup> Im Texte Hugos und des Honorius sind die mit Amalar gleichen Stellen hervorgehoben.

Amalar ist also von Honorius bedeutend mechanischer ausgeschrieben wie von Hugo, obschon letzterer bei den Stellen, die er übernahm, wörtlicher Amalar folgt. Aber beim Viktoriner ist es nicht bei einem bloßen kürzenden Exzerpt geblieben. Die sieben Frauen werden ganz fortgelassen und an ihre Stelle tritt, wenn auch die Idee des Mahles bleibt, die tiefere Auffassung der sieben Gaben des Heiligen Geistes, denen an jedem Tag ein Mahl bereitet werden soll. Darum muß das Öl der Salbung auch sieben Tage getragen werden: also wörtliche Entnahme bei feinsten Weiterführung an der entscheidenden Stelle. Das ist wieder der ganze Hugo von St. Viktor in seiner Arbeitsart. 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 2. Buches DS in allen seinen sechs Kapiteln fast restlos auf die beiden liturgischen Quellen Amalar und Isidor oder auf die kanonistische Panormia zurückführen konnten, so bleibt der systematischen Eigenart Hugos trotz aller Übernahme ihr großer Anteil gesichert.

16. Wir sind schon mehrmals bei der Analyse von DS auf die frühen liturgischen Quellen gestoßen. Leider ist bis heute ihr Einfluß auf die systematischen Werke der Frühscholastik noch weniger untersucht, als es bei den kanonistischen der Fall ist, wo wenigstens einige Vorarbeiten und Einzeluntersuchungen vorliegen<sup>77</sup>. Daß aber der Einfluß der Liturgie bedeutend ist, geht schon aus der vorliegenden Untersuchung hervor. Bereits die bisher hier festgestellte Benutzung durch ein für die weitere Entwicklung so bedeutendes Werk wie DS legt das nahe. Ihr Einfluß auf Hugo zeigt sich aber auch noch weiter. Gleich der Schluß des folgenden 8. Teiles des 2. Buches DS, der von der Eucharistie handelt, bringt etwa im 14. letzten Kapitel *De missa* (472 A—C) den Beginn der Meßerklärung des Remigius von Auxerre (PL 101, 1246)<sup>78</sup>. Beinahe das ganze Kapitel ist ihr wörtlich entnommen. Hinzugefügt ist jedoch das Mittelstück, in dem das Wort *Missa* durch die uns vom Vater gesandte und von uns zum Vater geschickte Hostie (*hostia missa*) erklärt ist<sup>79</sup>. Ziemlich gleich-

<sup>77</sup> Siehe die ganz vorzügliche Zusammenstellung und Würdigung bei J. de Ghellinck, *Le mouvement*, 2. éd. chap. 5, 416 ff. (éd. 1, 222 ff.).

<sup>78</sup> Vgl. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902.

<sup>79</sup> 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.*

gültig ist, von wem sie stammt<sup>80</sup>. Es ist freilich schwer, in einem solchen kurzen Einzelfall zu sagen, ob die Einfügung von Hugo selbst geschah oder ob es schon Werk einer Vorlage war. Das Einfügen dieser echt mystischen und zugleich echt systematisch-theologischen Erklärung würde jedenfalls zu Hugo selbst passen.

17. Die Benutzung liturgischer Quellen ist weiter deutlich in der dann anhebenden Abhandlung des 9. Teiles (417D—478B) *De minoribus sacramentis et sacris*. So ist z. B. Amalar, *De eccl. officii lib. 1 cap. 17 und 18* (PL 105, 1033 B—1033 D) im Kapitel 5 *De cero* (474A) benutzt. Mindestens sind hier alle Grundgedanken Amalars wiederzufinden. So die Versinnbildlichung der Menschheit Christi im Wachs, der Gottheit im Licht, der Hinweis auf die Katechumenen, denen die Kerze vorangeht wie einst die Feuer säule dem Zug durch das Rote Meer. Auch der Hinweis auf Papst Zosimus als Urheber der Osterkerze findet sich in beiden Werken wie die Erwähnung der Weihe der *agni cerei*. Damit ist Hugos Kapitel sachlich ganz gedeckt. Das gleiche gilt vom folgenden Kapitel über die Glocken, das Amalar, *lib. 3 cap. 1* (PL 105, 1101 D—1103C) zur Quelle hat. Da sich hier nun gute Gelegenheit bietet, Hugos Arbeitsweise von der eines anderen Zeitgenossen abzuheben und sie damit auch von dieser Seite aus deutlicher zu machen, sei hier das entsprechende ebenfalls auf Amalar zurückgehende Kapitel Ruperts von Deutz, *De divinis officii* neben Hugo gestellt. Zunächst sei Amalar mit Hugo verglichen:

## Amalar, cap. 1

*Signorum usus a Veteri Testamento sumptus est. Scriptum est in libro Numerorum: Locutus est Dominus ad Moysen dicens: Fac tibi duas tubas argenteas ductibiles, quibus convocare possis multitudinem. Et paulo post: Quando autem congregandus... Et iterum: Si quando habebitis... dicente Joel: Canite tuba... Quod ita Hieronymus in eodem...*

## Hugo, cap. 6

*Signorum usus a Veteri Testamento assumptus est, ubi*

*tubae argenteae a Domino ductibiles fieri praecipuntur, quibus multitudo populi convocari debuisset.*

<sup>80</sup> Weder Franz noch die eigene Nachprüfung fanden bisher eine echte Parallele. — Für die mystische Deutung der drei Teile der Hostie bei Hugo im 8 Kap. dieses Teiles (468D—469A) bemerkt Franz a. a. O. 435 f., sie stimme nicht mit der Amalars oder seiner Nachfolger überein. Das dürfte auch zu dem Gesamteindruck des Eucharistieteiles stimmen, nach dem wir es wohl mit Ausnahme des besprochenen Abschlusses über die Bedeutung des Wortes *Missa* mit einer einheitlichen Darstellung Hugos zu tun haben. Das schließt natürlich die Benutzung kleinerer Stücke nicht aus. So ist für die Erklärung der Dreiteilung der Hostie Ivos *Sermo 5* (PL 162, 559—561) zu vergleichen.

Signum nostrum est *ex metallo aeris*. Aes est metallum durabile et sonorum. Habet idem signum *interius plectrum ferreum, quo tunditur, ut* audiatur oraque *praedicatorum* significat Novi Testamenti, quae *plus durans* quam *tubae Veteris Testamenti* atque altius resonant.

*Ora praedicatorum* nostrorum *durabunt usque in finem* et auditur longe sonus eorum *usque ad fines terrae*. Tempore Iudaeorum notus erat tantum in Iudaea Deus ut nunc in omni terra.

*Vas metalli aeris ora* significat, ut diximus, *praedicatorum; ferrum interius linguam eorum*. Per funem intelligimus *mensuram vitae* nostrae. Unde dicebat Paulus: Sed ipsi in nobis nosmetipsos metientes et comparantes. *Mensura meae conversationis* nusquam mihi satius ostenditur quam *in Scriptura* ac ideo funem Scripturam intellego . . . De qua dicit Gregorius . . .

Ad similitudinem harum tubarum signa *ex metallo aeris* in Ecclesia facta sunt ad corda fidelium excitanda, ut per ea signum detur, quando debeant in unum convenire.

*Vasa ista metalli ora praedicatorum* significant; plectra ferrea, quo *interius tunduntur, ut* sonum emittant, *linguae sunt eorundem. Funis autem mensura vitae est* et *conversationis* modus, qui *in Scriptura* proponitur . . .

Signa ergo evangelica *durabiliora* sunt et longius audiuntur quam *tubae legis*, quae vox *Veteris Testamenti* ad tempus *Iudaeis* tantum insonuit. *Sonus* autem evangelicae *praedicationis* in omnes gentes *ad fines orbis terrarum* exivit et *usque in finem saeculi* non cessabit.

Der Vergleich ergibt die nun schon bekannte Methode Hugos: die Zitate sind fortgefallen oder sie sind wenigstens in den Text eingearbeitet, daß sie nicht mehr als solche erscheinen. Typisch ist dafür gleich der Beginn, wo Amalar wörtlich eine Stelle aus Numeri bringt. Hugo braucht fast die gleichen Worte; aber sie sind zu einem persönlichen Relativsatz geworden: *ubi tubae argenteae a Domino ductibiles fieri praecipiantur*, statt des Befehles: *Fac tibi duas tubas*. Sonst ist der Gesamttext Amalars von Hugo fester zusammengefaßt, Wiederholungen sind vermieden. Durch die Umstellung der Darlegung über den Gesamtzweck der Glocken des Neuen Testamentes bzw. ihrer speziellen symbolischen Bedeutung als Symbole der Wirkung der neutestamentlichen Predigt ist auch der Aufbau bei Hugo einheitlicher gestaltet. Jetzt ist zunächst die innere mystische Bedeutung der ein-

zelenen Glockenteile, dann die ihrer Gesamtwirkung dargestellt. Amalar behandelte alles nebeneinander.

Um nun den Unterschied Ruperts von Deutz zu Hugo zu zeigen, sei ein Stück der mystischen Erklärung der Einzelteile aus Rupert noch kurz mitgeteilt:

Haec igitur Ecclesiae signa atque illae legales tubae, unum atque idem significant scilicet sanctos Ecclesiae praedicatores, qui „ad Sion montem et civitatem sanctam, coelestem Hierusalem et multorum millium angelorum frequentiam“ et ad futurum Dei iudicium populum invitant et praeparant... Duritiam metalli, fortitudine mentis plectrumque ferreum, quo sonus eliditur, constantia sermonis imitatur. „Ecce dedi, ait Dominus, faciem tuam valentiolem faciebus eorum et frontem tuam duriolem frontibus eorum et ut adamantem et silicem faciem tuam.“ . . . „Nostra autem conversatio in coelis est“ . . . „Charitas enim Christi urget nos“ . . . „instans opportune, importune“ (PL 170, 19B—D).

Ruperts Eigenart ist also von der Hugos völlig verschieden. Bei Rupert herrscht die mystische Schriftdeutung. Die Stellen aus den heiligen Büchern werden gehäuft — auch solche werden angeführt, die nur im weiteren allegorischen Sinn angewendet werden können. Demgegenüber wirkt Hugo nüchtern mit seiner so ganz anderen, mehr real-wirklichen Art, die aber dennoch letzte religiöse und daher auch mystische Gedanken sich voll auswirken läßt: der Theologe Hugo gegenüber dem mehr allegorisierenden Rupert.

18. Die kurze historisch-systematische Meßerklärung, die Kapitel 9 ausfüllt (475B—476), ist mit ihren vielen historischen Daten über die Entstehung der einzelnen Meßteile sicher nicht Eigengut Hugos. Es ist freilich schwer zu bestimmen, welche Vorlage er hier benutzte, da viele ähnliche Erklärungen vorliegen. Am wahrscheinlichsten erscheint mir vorläufig die Benutzung des 3. Buches Amalars zusammen mit Remigius von Auxerre. Dadurch läßt sich nämlich fast alles decken.

Die Durchforschung der liturgischen Werke auf Hugos Quellen hin hat also schon jetzt zu einer weitgehenden Benutzung besonders Amalars durch Hugo geführt. Daneben erscheint Isidor von Sevilla und Remigius von Auxerre, deren Ideen also auch auf diesem Weg über Hugo ihren Weg in die spätere Zeit unentdeckt bisher zwar, aber darum bestimmt nicht weniger stark nahmen.

18. Vom Sakrament der Ehe habe ich schon früher nachgewiesen, daß die drei Einleitungskapitel der Ehelehre der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux *Cum omnia sacramenta post peccatum . . . Coniugium est secundum Isidorum* entnom-

men sind<sup>81</sup>. Damit stoßen wir auf eine neue Quellengruppe Hugos: die Ehetraktate der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux<sup>82</sup>.

Es kommen als Quellen vor allem zunächst zwei Ehelehren der Schule in Frage, die unter sich eng zusammenhängen und beide das gleiche Incipit wie Hugos Traktat tragen: *Cum omnia sacramenta post peccatum*. Von diesen habe ich die eine mit den sie unterscheidenden Worten der weiteren Ausführungen näher bezeichnet als: *Cum omnia sacramenta post peccatum . . . Coniugium est secundum Isidorum*. Beide Abhandlungen bringen mit Hugo auch das gleiche Einteilungsprinzip für ihre Ausführung<sup>83</sup>. Die früheste der Abhandlungen ist, wie ich an anderer Stelle zeigte<sup>84</sup>, der Traktat *Cum omnia sacramenta post peccatum . . . Coniugium est secundum Isidorum*<sup>85</sup>. Die von Fr. Bliemetzrieder im Anschluß an die *Sententiae Anselmi* gedruckte Kompilation *Cum omnia sacramenta*<sup>86</sup> ist eine Bearbeitung dieses Traktates unter Beifügung anderer Stücke, wozu u. a. vor allem die Ehelehre Wilhelms von Champeaux *De coniugiis tractantibus*<sup>87</sup> gehört<sup>88</sup>.

Hugo übernimmt nun, wie im Schrifttum 35 ff. eingehend belegt wurde, den ganzen ersten Teil von *Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum* wörtlich in DS. Er bildet hier Kapitel 1 und 2 sowie den ersten Satz von Kapitel 3 (479 D—481 B).

Dieser Anfangssatz von Kapitel 3 handelt von der doppelten Einsetzung des Sakramentes der Ehe: *ante peccatum ad officium — post peccatum ad remedium*. Er bringt Hugo auf eine seiner Lieblingsideen über die Ehe, die zugleich von weittragender dogmengeschichtlicher Bedeutung ist. Hugo schiebt sie seiner uns bekannten Art entsprechend hier in eigenen Worten ein. In seinem Werk *De B. M. Vir-*

<sup>81</sup> Vgl. H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon* 35 ff.

<sup>82</sup> Siehe darüber und, über die Abhängigkeit: *Schrifttum* 32 ff., 358 ff.

<sup>83</sup> *In coniugio ergo hec primum attendenda sunt: origo et institutio cum modo et causis suis et eiusdem secundum tempus et ritum variatio: Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum*, ed. *Schrifttum* 33 f. Ebenso Hugo, DS 430 D—431 A. Die andere Ehelehre *Cum omnia sacramenta* fügt ihrer Ergänzungstendenz entsprechend nach „cum causis suis“ noch hinzu: *et bonis principalibus* (ed. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Münster 1919, 129. Vgl. die Gegenüberstellung der Texte in *Schrifttum* 36 f.).

<sup>84</sup> *Schrifttum* 29 f.

<sup>85</sup> Veröffentlicht von Fr. Pl. Bliemetzrieder in *RechThéolAncMéd* 3 (1931) 274 ff. Hier ist der 2. Teil, der allein damals bekannt war, mit seinem Incipit: *Coniugium est secundum Isidorum* gedruckt. Den ersten Teil fand ich später und veröffentlichte ihn in *Schrifttum* 33 f. textkritisch.

<sup>86</sup> *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, 129 ff.

<sup>87</sup> Ediert von J. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux*, Lille 1898, 68 f. Später auch gedruckt von Fr. Pl. Bliemetzrieder, Paul Fournier und das literarische Werk *Ivos von Chartres: ArchKathKR* 115 (1935) 68 ff. Zu diesem Artikel vgl. aber *Schrifttum* 22 ff.

<sup>88</sup> Siehe den Beweis in *Schrifttum* 29.

ginitate hat er eingehend belegt, wie das „Sacramentum“ der Ehe eine doppelte Bedeutung hat. Von dort müssen wir ausgehen.

Die Ehe bezeichnet das Liebesverhältnis Christi zur Kirche — das war die alte paulinische und augustinische Auffassung. Die eheliche Gemeinschaft versinnbildet aber auch das Liebesverhältnis Gottes zur Einzelseele. Gerade diese letztere Beziehung ist Hugo immer mehr zur Lieblingsidee geworden und sie hat, wie an anderer Stelle gezeigt werden wird, wesentlich durch ihn dazu beigetragen, den eigentlich sakramentalen gnadenhaften Charakter der Ehe auch systematisch-theologisch zu erkennen und zu begründen. Die Ehe als Sinnbild der Liebe Christi zur Kirche mußte, besonders in der augustinischen Deutung des Sakramentes als Zeichen, das Sacramentum als Zeichen der unlösbaren Liebe hervorheben. Daher kommt es denn auch, daß die ganze Vorscholastik und ein großer Teil noch der Frühscholastik bei der Aufzählung der drei Ehegüter Fides, spes proles, sacramentum, das letztere auf das Gut der Unlösbarkeit deutet: in sacramento (attenditur), ne coniugium separetur. So schreibt man mit Augustin. Beim Streit um die Konstitutionselemente der Ehe — Konsens- oder Kopolatheorie — kommt es nun Hugo seiner ganzen theologisch-mystischen Denkform entsprechend darauf an, tiefer als nur rein rechtlich sich für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden. So stellt sich für ihn sofort die Frage: Ist das „Sacramentum“, das „Sinnbild“ auch in der Konsens- oder Kopolatheorie, die er selbst vertreten möchte, gewahrt? Er gibt zunächst zu, daß das Sinnbild der unlöslichen Vereinigung Christi mit der Kirche erst in der vollzogenen Ehe letztlich gegeben ist: In eo, quod duo sunt in carne una, sacramentum est invisibilis participationis, quae in carne facta est inter Christum et Ecclesiam. So heißt es im 1. Kapitel von De B. Mariae Virginitate (864 B). Doch der andere Sinnbildcharakter der Liebe Gottes zur Einzelseele ist bereits in der noch nicht vollzogenen, aber durch Willensentschluß geschlossenen Ehe vorhanden: In eo quod adhaeret uxori suae, sacramentum est invisibilis societatis, quae in spiritu facienda est inter Deum et animam (ebd.). Es ist deutlich, daß hier in der realsymbolhaften Beziehung zur persönlichen Einzelseele die sakramentale gnadenhafte Beziehung noch viel näher liegt als beim sacramentum Christi et ecclesiae. Diese Gedanken hat Hugo erneut aufgegriffen und vertieft in dem später zu De B. Mariae Virginitate geschriebenen Anhang, dem jetzigen 4. Kapitel (875 B—876 C), in dem er noch vorhandene Unklarheiten und ihm gemachte Vorwürfe zu lösen sucht.

Eine weitere Vertiefung findet sich in DS, wo ihm De B. Mariae Virginitate einschließlich der Fortsetzung bereits vorlag<sup>89</sup>. Der dogma-

<sup>89</sup> So ist die Darlegung über die „prima institutio“ (481 B) fast ganz der eigentlichen Abhandlung De B. Mariae Virginitate entnommen (vgl. 864 B).

tische Fortschritt, den diese dritte Bearbeitung in DS bringt, liegt nun gerade in der ausdrücklichen Betonung des Gnadenhaften der Ehe. Hier heißt es nämlich nun, daß das „Sakrament“ der Verbindung Gottes mit der Seele Zeichen der gnadenhaften Liebe Gottes zur Seele ist: *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 et spiritus sui participationem coniungitur* (482C—D). Damit war der letzte systematische Durchbruch zum strengen Sakramentenbegriff auch bei der Ehe gemacht. Da nach Hugo Sakrament im engen Sinn nicht bloß „signum“, sondern „*vas gratiae*“ ist, das die Gnade nicht nur versinnbildet, sondern enthält und schenkt, mußte die Ehe nicht bloß die Unlösbarkeit als Sakrament der unauflöselichen Liebe Christi zur Kirche versinnbildeln, sondern — *per infusionem gratiae* — auch die Gnade als Sinnbild der Liebe Gottes zur Einzelseele vermitteln. Hugo hat zwar diesen letzten Schluß bis zur letzten Konsequenz der Einordnung in eine sakramentale Siebenzahl, wie sie kurz nachher bei Magister Simon zuerst erscheint, selbst in DS noch nicht gezogen. Wir werden uns darüber jetzt nach dem Erkennen des zerstückelten Charakters des Werkes nicht so wundern. Aber der Grundgedanke der gnadenhaften Liebe Gottes zur Seele ward wirksam und brachte auch die gegenteiligen Stimmen in der Frühscholastik gegen den sakramentalen Charakter der Ehe nach und nach zum Schweigen. Es gibt in der Dogmengeschichte wenige Entwicklungen, in denen so deutlich wie hier die vertiefte religiöse Arbeit der Jahrhunderte sichtbar ist, um den letzten paulinischen Gedanken des Epheserbriefes auch spekulativ zu fassen: Die Ehe das große Gnadenmysterium — aber nicht nur in der Unlösbarkeit, sondern auch in der Gnadenhaftigkeit<sup>90</sup>.

---

Die Worte „*in foedere dilectionis*“ und „*in carnis commixtione*“, die hier gebraucht werden, finden sich aber in Kap. 4 *De Virginitate* (874 C). Es erscheint also DS zusammengesetzt aus der eigentlichen Abhandlung in *De Virginitate* und dem Anhang des Kap. 4, ein neues Zeichen, daß beide Teile DS bereits vorlagen. Die ursprüngliche Hauptabhandlung ist ferner kurz nachher benutzt bei der Darstellung, ob die unvollzogene Ehe Sakrament ist (482 A—B). Man vergleiche die gleichen Worte in *De Virginitate* 860 B. Auch der Hinweis auf 1 Cor 1 mit der Typologie des Mannes als Bild Gottes und der Frau als Typus der Seele findet sich sowohl in *De Virginitate* (cap. 4; 875 B) wie in DS (481 C). — Daß DS von *De Virginitate* abhängig ist, wurde auch oben schon belegt. Vgl. n. 8 im ersten Teil der Arbeit.

<sup>90</sup> Von den drei Texten aus Augustin, die Hugo entgegen seiner sonstigen Art hier im 3. Kap. vor der Darlegung über den sakramentalen Charakter der nichtvollzogenen Ehe bringt (481 C—D), werden wohl die beiden ersten den Traktaten der Schule Anselms und Wilhelms entnommen sein: *Utriusque sexus infirmitas* steht in diesem Zusammenhang in *Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum* (vgl. die Edition in *Schrifttum* 34, 25—26) und in *Cum omnia sacramenta* (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, 130—131). Im letzten Traktat steht ebenfalls die folgende Stelle

Nachdem Hugo so seiner Liebblingsidee über die Ehe einen Platz in seinem Hauptwerk verschafft hat, folgt er wieder seiner früheren Quelle: *Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum*. Der Traktat behandelt nämlich jetzt die Definition der Ehe nach Isidors bekanntem Wort: *Coniugium est consensus masculi et feminae individualem vitae consuetudinem retinens*<sup>91</sup>. Hugo übernimmt sie zunächst wörtlich. Aber sie gefällt ihm nicht ganz, da die nähere Bestimmung für die Legitimität der Eheschließenden fehlt: *cui diffinitioni „legitimum“ adiungere oportet* (483 A). Er führt das in langen Darlegungen aus, denen er in besonderen Kapiteln Ausführungen über den Beginn der Ehe und — vielleicht gegen Abaelard — über den Eheabschluß im Geheimen (Kap. 4—6; 483A—494A) beifügt.

Mit Kap. 7 aber beginnt wieder die Benutzung der Quellen der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Aus ihnen übernimmt Hugo in Kap. 7 (494B—D) die Darstellung der drei Ehegüter<sup>92</sup>. Der Ehelehre *Cum omnia sacramenta* ist auch das ganze 9. Kap.: *De iis, qui in coniugio incontinenter vivunt* (496C—D)<sup>93</sup> und — mit Ausnahme der Augustinusstelle im Beginn (496D—497A) — ebenfalls das ganze 10. Kap. über die Vielweiberei im Alten Testament (497A—C) entnommen<sup>94</sup>. Der Einfluß dieser letzten Ehelehre zeigt sich ferner im Schlußteil des 12. Kap. in der Frage, ob Ehebrecher versöhnt werden können. Hugo zählt hier die verschiedenen Ansichten auf. Dabei wird Innozenz auffallenderweise fast mit der gleichen Bezeichnung wie in den Traktaten der Schule Anselms und Wilhelms angeführt: *Cuius auctoritas magna est*, so sagt der Ehe-traktat dieser Schule<sup>95</sup> — *cuius auctoritas in Ecclesia Christi celebris est*, heißt es bei Hugo (595 C). Es folgt bei der Quelle wie in DS die gleiche Stelle aus Innozenz: *Quae Christo spiritualiter nubunt*. Auch die erste Erklärung dieses Papstdekretes, das eine Wiederversöhnung anscheinend verbietet, ist in beiden Werken wörtlich gleich: So lange die Sünde anhält, kann von echter Buße und daher von Versöhnung

aus Augustinus: *In coniugio aliquid boni esse videtur* (ed. Bliemetzrieder a. a. O. 132).

<sup>91</sup> Ed. Bliemetzrieder in *RechThéolAncMéd* 3 (1931) 274.

<sup>92</sup> Benutzt ist wieder *Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum* (ed. Bliemetzrieder in *RechThéolAncMéd* 3 [1931] 275, 17—21). Dem Traktat ist auch die Augustinusstelle *Bonum coniugii* entnommen (ebd. 174, 10—11), ebenso die unmittelbar folgende Darlegung über die beiden Arten, wie die Ehe gegen die Begierlichkeit wirkt (ebd. 175, 1—5; 12—16). Am Schluß geht Hugo auf den anderen Traktat der Schule *Cum omnia sacramenta* über und bringt die Stelle Augustins an Valerian: *Non tantum fecunditas* (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, 134). So ist fast das ganze Kapitel aus den Ehelehren belegbar.

<sup>93</sup> Ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, 133.

<sup>94</sup> Ebd. 136.

<sup>95</sup> Ebd. 150.

keine Rede sein<sup>96</sup>. Hugo bringt noch drei andere Erklärungen, von denen die dritte (*ad terrorem dictum*) und die vierte (keine Versöhnung in öffentlicher Buße) sich ebenfalls in den Traktaten der Anselmschule finden<sup>97</sup>.

Damit endet deren Benutzung. Nach einem Kapitel über die Ehe der Ungläubigen behandelt Hugo von Kap. 14 ab das Eehindernis der Verwandtschaft und Schwägerschaft. Er beginnt mit der Überschrift: *De consanguinitate et gradibus consanguinitatis* und führt dann die einzelnen Grade auf (510C—511D). Kein Wort ist davon zu finden, daß wieder eine völlig wörtliche Entnahme vorliegt. Denn es handelt sich um die sogenannte Isidoraufzählung, die man in so vielen Dekretsammlungen findet. Wie wir im folgenden feststellen können, übernahm sie Hugo wohl seiner oft benutzten Quelle, der *Panormia Ivos*, lib. 7 cap. 90 (PL 161, 1303B—1304D). Die sich daran anschließende Frage, warum bis zum 6. Grad die Ehe verboten ist (511D—512A), wird erneut ohne Quellenangabe Isidor entnommen. Unmittelbare Quelle dürfte freilich die *Panormia VII 74* und *76* sein. Denn das folgende Kapitel *77 Ivos* ist bei der unmittelbar folgenden Zählung der Grade — diesmal mit Namensangabe Gregors VI. — benutzt (DS 512A = *Panormia VII 77*; PL 161, 1300D bis 1301A). Die Angabe der Verfasser der angeführten Belege ist auch in den weiteren Herübernahmen aus der *Panormia* beibehalten. Dadurch erhält das folgende Kapitel bis zu Kap. 16 einschließlich den Charakter einer Dekretsammlung mitten in DS. Sie sind mit zwei

<sup>96</sup> Traktat *Cum omnia sacramenta: Sed hoc vel utrumque ad terrorem dictum est vel hoc modo: non sunt admittenda ad poenitentiam, nisi cui se iunxerint, id est adulter, ab hac vita, id est a tali conversatione discesserit, id est nisi relinquat eum, cum quo salvari non poterant* (ebd. 150). — Hugo (503D—504A): *De his ergo dicunt, quod si post tale propositum ad nuptias carnales transierint, ad poenitentiam non sint admittendae, nisi is, cui se iunxerant, id est fornicator sive adulter, ab hac vita, id est a tali conversatione discesserit. In eo enim statu paenitentiam agere non possunt, in quo, quamdiu permanserint, salvari non possunt.*

<sup>97</sup> Für „ad terrorem“ vgl. den Text aus *Cum omnia sacramenta* in Anm. 96. Für die *poenitentia publica* siehe etwa die Abhandlung *Decretum Dei* (ed. Schrifttum 379, 26—29), wo übrigens auch die beiden anderen Erklärungen kurz zusammengefaßt werden: *sed hoc ad rigorem dictum est vel ita determinatur: ad poenitentiam admittenda non est: publicam, vel donec alter, id est adulter, in hac vita, id est in hac conversatione, permanserit.* — Man könnte freilich fragen, ob diese Ehetraktate nicht von Hugo abhängig sind. Für den ältesten *Cum omnia sacramenta* ... *Coniugium est secundum Isidorum* habe ich die Abhängigkeit Hugos schon früher eingehend gezeigt (Schrifttum 35 ff.). Schwieriger ist die Frage für die lange, aus mehreren Quellen zusammengesetzte Ehelehre *Cum omnia sacramenta*. Daher wäre es möglich, daß bei der vorläufig noch nicht näher zu bestimmenden Zeit der Entstehung die beiden mit Hugo gleichen Kapitel 9 und 10 aus DS entnommen worden seien. Dagegen aber spricht deutlich die Häufung der Väterstellen gerade in diesen Kapiteln von DS — ein Zeichen, daß eine Übernahme in DS aus anderer Quelle vorliegt.

Ausnahmen alle aus der Panormia belegbar<sup>98</sup>. Ich bringe zugleich als Beispiel der Benutzung und der Umstellung eine kurze Zusammenstellung.

Epistola Joh. Const. (514 D—515 C)	= Panormia VII 71—73
Zacharias, cap. 1 (515 C—D)	= Panormia VII 58
Zacharias, cap. 5 (515 D)	= Panormia VII 59
Gregor (516 A)	= Panormia VII 57
Beda (516 A)	= Panormia VII 60—61
Gregor (516 B)	= Panormia VII 62
Gregor Venerio (516 B—517 C)	= Panormia VII 68
Conc. Matisconense (517 C)	= Panormia VII 69
Conc. Cabilonense (517 C)	= Panormia VII 70
Nicolaus (517 D)	= Panormia VII 63
Carolus archiep. (517 D—518 A)	= Panormia VII 64
Conc. Cabilonense (518 A)	= Panormia VII 65
Conc. Moguntinum (518 B)	= Panormia VII 66
Conc. Triburense (Teil 1) (518 C)	= Panormia VII 67

Es sind also, wenn auch in etwas anderer Ordnung, alle Kapitel der Panormia 55—77 ausgeschrieben. Nur Kap. 75, das über die Art der Verwandtschaft handelt, fehlt. Diese Frage dürfte Hugo schon durch die anderen Kapitel genügend geklärt erschienen sein. In keiner der übrigen Dekretsammlungen ist hier ein so enges Verhältnis zu Hugo festzustellen, so daß wir nicht fehlgehen, wieder die Panormia als Quelle anzusehen.

Damit stehen wir vor dem Abschluß der Untersuchung über die Ehelehre Hugos. Das wesentlich neue Ergebnis ist hier die ausgebreitete Benutzung der Ehe traktate der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, der er ja selbst entstammte. Daneben ließ sich als Quelle der vielen Dekrete, aber auch der anonymen Stellen Ivos Panormia erneut feststellen. Von den 19 Kapiteln der Gesamtbehandlung sind dadurch neun fast ganz (1—3, 7, 9—10, 14—16) gedeckt. Außerdem ist in Kap. 12 noch deutlich der Einfluß der Ehe traktate der Schule Anselms und Wilhelms bis in einzelne Formulierungen hinein feststellbar, so daß insgesamt die Hälfte dieses ganzen Teiles von DS bereits jetzt bestimmbar ist. Von Hugos eigenen Werken ist dabei nur De B. Mariae Virginitate als Quelle sichtbar. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß auch noch andere Stücke und Kapitel, wenn nicht ganz, so doch teilweise aus anderen Werken übernommen sind. Ich denke hier vor allem an die nach den Ehe traktaten der Schule Anselms und Wilhelms bis zur Übernahme aus der Panormia eingeschobenen Kapitel 11—13 und an die Schlußkapitel 17—19.

<sup>98</sup> Ausgenommen sind nur das Dekret Alexanders und eine Stelle aus dem dritten Buch der Institutiones (512 A—514 B). Das erstere findet sich aber z. B. bei Anselm, lib. XI, 92 oder Pol. VI 4, 62.

Schon die Väterzitate in diesen Kapiteln dürften zeigen, daß wenigstens teilweise andere Quellen benutzt sind. Zeigt sich auch die starke Zusammensetzung des Gesamttraktates aus den verschiedensten Quellen, so ist doch auf der anderen Seite Hugos persönliche Eigenart auch in ihm deutlich. Es zeigt sich dies vor allem bei der tiefen Darlegung über den gnadenhaften Mysteriencharakter der Ehe als Sinnbild der Liebe Gottes zur Einzelseele, womit er die Darlegungen der Schule Anselms und Wilhelms ergänzt und vertieft, ja weitgehenden Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt hat. Wenn ich recht sehe, ist es gerade dieser Teil seiner Ehelehre, der die größte Bedeutung erhielt, da hier auch die Konsenstheorie ihre eingehendste systematische Begründung fand<sup>99</sup>.

19. Die folgenden Teile des 2. Buches führen uns wieder zu einer anderen methodischen Eigenart Hugos. Wir kennen bereits die Benutzung des Briefes des hl. Bernhard. Solche Briefe sind nun mehrfach in den von uns jetzt zu behandelnden weiteren Teilen 12—14 (*De votis*, *De vitiis*, *De poenitentia*) feststellbar.

Den Briefcharakter des gesamten Kapitels *De votis* (519—524) hat bereits F. Vernet festgestellt<sup>100</sup>. Für die unmittelbar folgende Abhandlung *De vitiis et virtutibus* (525) ist der Brief an einen unbekanntem „frater“<sup>101</sup> *De quinque septenis* benutzt<sup>102</sup>. Auch die anschließende Bußlehre enthält einen Briefauszug, ja sie dürfte zum größten Teil aus Briefen zusammengestellt worden sein, wie der persönliche Ton es deutlich verrät. Für ein einzelnes Kapitel läßt sich das direkt aus den wenigen bisher bekannten Briefen Hugos nachweisen. Der 2. Brief in der bei Migne gedruckten Briefsammlung Hugos<sup>103</sup> ist an Ranulph gerichtet und enthält die Antwort Hugos auf mehrere Fragen. Die erste geht über die *Coena Cypriani*, die beiden folgenden sind mehr exegetischen Inhalts. Die letzte Frage aber ist der systematischen Theologie verwandt, wenn ihre Problemstellung zunächst auch von Exegese ausgeht. Und gerade sie wurde Quelle für das 4. Kapitel der Bußlehre (556D—557B): *Utrum iterari possit poenitentia*. Im Brief ist das Problem exegetisch gestellt im Anschluß an Hebräer 6, 4: *Impossibile est . . . renovari rursus*<sup>104</sup>. Im systematischen Werk DS steht es systematisch-theologisch eingeordnet durch den

<sup>99</sup> Vgl. darüber die vorzügliche Arbeit von P. M. Abellán, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939.

<sup>100</sup> *DictThéolCath* VII 247. Auch J. de Ghellinck, *Le mouvement*, 2. éd., 194. 101 PL 175, 406.

<sup>102</sup> Vgl. Vernet, ebd. 250 und Ott, *Briefliteratur* 438. Ähnliche Ausführungen finden sich *Expositio in Abdiam* (?): PL 175, 401.

<sup>103</sup> PL 176, 1011—1014.

<sup>104</sup> *Quaeris etiam, quid sibi velit hoc dictum Apostoli*: 1013 B.

entsprechenden Einleitungssatz: *Sunt qui dicant relapsis in pristina peccata locum veniae amplius non esse* (556C). Zur Begründung der Ansicht, daß nur einmal die Buße möglich sei, ist in DS gleich die Schriftstelle des Briefes herangezogen, der noch zwei andere Texte beigefügt werden, um sämtliche gebräuchlichen Gegenbeweise zu sammeln: Hebr 10, 26 und die patristische Formulierung: *Non est locus secundae poenitentiae*. Naturgemäß ist die Antwort Hugos in DS auch ausführlicher, wenn er hier in systematischer Darlegung zunächst positiv die katholische Lehre unter Hinweis auf das Herrenwort Mt 18 über das siebzigmalsiebenmal erforderliche Verzeihen darstellt. Die Antwort auf die erste Schriftstelle wird aber dem Brief an Ranulph entnommen. Zunächst folgt nämlich fast wörtlich die Antwort, die damals Hugo seinem Freunde gab. Es sei der Text aus DS abgedruckt und hervorgehoben, was aus dem Briefe stammt:

*Quod ergo dictum est impossibile esse eos qui post illuminationem gratiae et gustum doni coelistis et participationem Spiritus Sancti prolapsi sunt, renovari rursus ad poenitentiam, vel sic intelligendum est, quod per se cadere potuerunt, sed per se surgere non possunt atque ideo illis impossibile esse, Deo non esse, sicut scriptum est: Spiritus vadens et non rediens* (557 A—B).

In DS schließt sich an diesen letzten Psalmvers eine nähere Erklärung an über die „via perditionis“, wohl angeregt durch das „vadens et non rediens“. Inhaltlich ist aber das Neue, das sie enthält, nämlich die Notwendigkeit der Gnadenhilfe (*nisi per gratiam adiuvetur*), bereits in der Briefstelle gesagt, wo ausdrücklich schon in den oben angeführten Text eingeschoben ist: *sine adiutorio gratiae corrigi non potest* (1013C). Auch die beiden anderen Lösungen der Hebräerbriefstelle finden sich im Schreiben an Ranulph, so die zweite Erklärung des *renovari* im Sinn der Unmöglichkeit der Wiederherstellung etwa der verlorenen Virginitas. DS schiebt nur eine längere Erklärung ein, geht aber dann auf den Brief zurück und legt dessen dritte Lösung vor:

*In hoc ergo denuo renovari non possunt, quia aliam crucem et aliam mortem Filii Dei habere non possunt, non quia poenitentibus venia denegetur, sed quia pro peccantibus Christus iterum non morietur* (558 D = 1013 D).

Für die Abhängigkeit DS von dem Schreiben an Ranulph sind die folgenden Ausführungen mit beweisführend: Christus stirbt nicht mehr. Also hüte man sich, wieder zu sündigen. Denn wie Christus nicht mehr gekreuzigt wird, so heißt es auch für den ganz freiwillig Sündigenden: *Voluntarie peccantibus hostiam pro peccato non relinqui* (1014A). Diese logische Folgerung ist auch in DS übergegangen (559 A—B). Damit ist dort aber der innere Aufbau etwas gestört. Denn diese Stelle aus Hebr 10 war in DS eigentlich die zweite *Schwierigkeit*, die sich Hugo im Anfang der Darlegung gemacht

hatte. Durch die Herübernahme des Textes des Briefes, in dem sie nicht eigentlich als Schwierigkeit, sondern als *Bekräftigung* einer Lösung der ersten Schriftstelle eingesetzt war, ist in DS eine eigentliche Antwort auf Hebr 10 als Gegenstelle fortgefallen. Hugo setzt nur an den Schluß den Satz: Sic una veritate manifesta, altera quoque in lucem venit (559B). Das Warum dieses Aufbaues zeigt also der Brief, in dem nur die Frage nach dem ersten Schrifttext gestellt war. In DS folgt dann sofort die Lösung der dritten Schwierigkeit aus der Patristik: Non est locus secundae poenitentiae, unabhängig vom Brief, der sie nicht behandelt (559B—D).

Ein kurzer Rückblick auf die Benutzung des Briefes an Ranulph ergibt somit für DS den deutlichen Beweis der Benutzung sowohl im Wortlaut wie im Aufbau. Auf der anderen Seite aber zeigt sich erneut deutlich die selbständige Art Hugos in den neu eingeschobenen Gegenstellen. Aus einer Antwort auf einen einzelnen entgegenstehenden Text im Brief wird nun in DS eine Behandlung der Gesamtfrage mit den anderen allgemein erhobenen Schwierigkeiten. Auch im Wortlaut wird die Umarbeitung sichtbar. So ist z. B. der oben mitgeteilte Text bei aller Übereinstimmung doch wieder in den einzelnen Worten verschieden, wenn etwa statt „peccare“ das entsprechende „cadere“ steht oder statt des Verbuns „illuminatos“ und „participes effectos“ nun die Substantiva „post illuminationem“ und „participationem“. Man hat daher den unwillkürlichen Eindruck, daß der Brief neben Hugo lag, als DS geschrieben oder diktiert wurde, und daß immer wieder der Blick auf das Schreiben fiel, ohne das neue eigene Formulieren zu hemmen<sup>105</sup>.

20. Die auf die Sakramentenlehre folgenden Schlußteile über Die Letzten Dinge sind ganz offenbar der schwächste und am schnellsten gearbeitete Teil des Gesamtwerkes DS. 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, die dann auch in den beiden noch folgenden Schlußteilen 17 und 18 herrschend bleibt<sup>106</sup>. An einer Reihe dieser Väterzitate ist von Hugo auch die Quellenangabe beigegeben, wie etwa: Augustinus, De civitate Dei (589B) oder: Gregorius in Moralibus (599D). Bei weitem ist das aber nicht immer der Fall. Hier wird

<sup>105</sup> Wie vorsichtig man bei der so persönlichen Art des Einbaues Hugos im Aufstellen allgemeiner Grundsätze sein muß, dafür bietet dieses Kapitel einen neuen Beleg. Sonst sind meist die Schriftstellen aus den Quellen vermindert. Hier sind sie sogar vermehrt, da die im Brief in eigenen Worten gehaltene zweite Lösung über die Unmöglichkeit der Wiederherstellung der verlorenen Virginitas in DS durch die Amosstelle ersetzt wird: Virgo Israel cecidit, non adiciet, ut resurgat virgo Israel (557B).

<sup>106</sup> J. de Ghellinck fiel das bereits auf, wie seine Bemerkung zeigt: Le mouvement, 2. éd. 1933, Anm. 5 und RevHistEccl 10 (1909) 723 Anm. 4.

freilich die textkritische Edition Einiges ändern. Denn das Fehlen der Verfasserhinweise kommt z. T. auf den Druck bei Migne bzw. dessen Quelle. So bringt etwa Clm 18527a zu Pars 17 für Kap. 9, 11, 23, 25 die Bemerkung: Augustinus, und zu Kap. 26: Gregorius. Für Pars 18 ist ebenfalls zu Kap. 4, 6, 7, 9 und 16 Augustinus angegeben und zu Kap. 10: Gregorius. Aber auch so bleibt noch eine große Anzahl von Kapiteln ohne Quellenangabe, so daß manche von ihnen auf den ersten Blick als ganz selbständige Arbeiten dastehen unter bloßer systematischer Überschrift wie: *De resurrectione corporum. Sunt nonnulli, qui considerantes quod spiritus a carne solvitur . . . resurrectionem fieri posse desperant* (601C)<sup>107</sup>. Oder: *De abortivis et monstris. Super hoc scrupulosissime quidem inter doctores quaeri et disputari solet* (602C)<sup>108</sup>. Nichts erinnert hier daran, daß wörtliche Zitate aus Gregor oder Augustinus vorliegen. So ist es im größten Teil der Kapitel aller drei Schlußteile. Wie schnell sie zusammengestellt sind, dafür bietet Kap. 19 des 18. Teiles, also das viertletzte Kapitel des Gesamtwerkes, einen guten Beweis. Hier steht mitten im Kapitel mehrmals: *Idem in eodem paulo post* oder nur: *paulo post*, ohne daß vorher angegeben ist, daß das Kapitel aus Augustin, *De Trinitate* entnommen ist. Denn die Überschrift lautet nur: *Utrum volubiles erunt ibi cogitationes nostrae* (616B).

Ich habe fast sämtliche dieser namenlosen Kapitel verifizieren können und damit festgestellt, daß sie trotz alles äußeren Anscheins systematischer Darlegungen nicht Hugos Eigentum sind. Von den vielen Kapiteln konnten bisher nur für Kap. 11 des 16. Teiles (596), Kap. 5, 9<sup>109</sup> und 21 des 18. Teiles (610B) die Verfasser noch nicht festgestellt werden. Sie stammen aber auch sicher aus anderen Quellen. Die übrigen 53 Kapitel sind sämtlich patristischen Ursprungs und meist aus Augustinus, einzelne aus Gregor genommen. Dabei sind einige Kapitel aus mehreren Stellen zusammengetragen und Auszüge entweder aus dem gleichen Werk oder gar von verschiedenen Verfassern. Um ein Beispiel zu bringen, setzt sich Kap. 16 des letzten Teiles (613A—614C) zusammen aus Augustinus, *Ep. 147: cap. 15 n. 37, cap. 5 n. 13, ebd. n. 14, cap. 7 n. 19, cap. 8 n. 21, ebd. n. 20, cap. 15 n. 37, cap. 11 n. 26, ebd. n. 27f.*

Es ist schwer zu sagen, ob hier eine Entnahme aus einer patristischen Sammlung oder eigene frühere Arbeit Hugos vorliegt. Er deutet ja im Vorwort an, daß er solche früher gesammelte Exzerpte benutzen wolle. Von den bisher auch nur handschriftlich bekannten Florilegien patristischer Zitate ist jedenfalls nach Nachprüfung keines benutzt. Das schließt aber nicht aus, daß in der Bibliothek von St. Viktor ein anderes vorhanden war, das wir noch nicht kennen. Auf der anderen

<sup>107</sup> In Wirklichkeit aus Gregorius M., *Mor. 14, 55, 70* (PL 75, 1076).

<sup>108</sup> Entnommen aus Augustinus, *Ench. 86* (PL 40, 272).

<sup>109</sup> In Clm 18527a Augustinus zugeschrieben.

Seite läßt die fast alleinige Benutzung von Augustin und Gregor und vor allem das starke Vorherrschen Augustins es jedenfalls durchaus möglich erscheinen, daß das Persönliche mindestens in der Auswahl und Zusammenstellung eine größere Rolle spielte. Steht doch die eingehende Kenntnis der Schriften Augustins bei Hugo fest<sup>110</sup>. Das Fortlassen der Quelle in den meisten Kapiteln läßt wenigstens hierbei die eigene Hand Hugos ahnen. Trotz allem bleibt der Eindruck fest haften, daß diesen Schlußteilen bei weitem nicht mehr die Sorgfalt zugewandt wurde wie den früheren.

Mußte das Werk aus irgendeinem Grund schnell fertiggestellt werden? Läßt sich so die frühe Bemerkung des Indiculum, auf die J. de Ghellinck hinwies (Le mouvement, 2. éd., 189), daß das Werk an der päpstlichen Kurie auf Drängen von Papst Innocenz II. abgeschlossen wurde, erklären bzw. erklärt sie den so übereilten Abschluß von DS? Ich möchte dazu noch auf eine andere Beobachtung innerer Art hinweisen. Im 1. Buch sind der wenigstens bis heute sicher festgestellten Entnahmen aus anderen Werken verhältnismäßig wenige, wenn auch gerade hier durch die im vorliegenden Aufsatz aufgezeigte Arbeitsmethode Hugos eine größere Anzahl weiterer Entlehnungen nun belegt werden können. Je mehr aber das 2. Buch näherrückt, bebereits von Kap. 10 des 1. Buches an, steigern sie sich immer mehr und mehr, wie die vorliegende Arbeit etwa bei der Sakramentenlehre gezeigt hat und jetzt zum Schluß auch bei der abschließenden Darlegung über Die letzten Dinge sichtbar wurde. In diese steigende Entwicklung passen also die stark übernommenen Schlußkapitel gut hinein. Auch das läßt uns also einen Blick in Hugos Arbeitsmethode tun.

21. Daß freilich auch das erste Buch weitgehend seine Quellen hat, zeigt neben dem öfter zitierten Artikel über den Dialog als Quelle gerade dieses Teiles von DS<sup>110a</sup> ein kürzlich neu aufgefundenes Werk. B. Bischof hat in der Grabmann-Festschrift „Aus der Geisteswelt des Mittelalters“ uns über zwei Handschriften unterrichtet, in denen die früheren Vorlesungen Hugos uns noch erhalten sind. Nach dem von Bischof dort veröffentlichten Vorwort hat ein Schüler Hugos mit Namen Laurentius auf Bitten der Mithörer die Vorlesungen seines Meisters mitgeschrieben und sie jede Woche mit ihm durchgesprochen. Die Edition dieses wichtigen Fundes habe ich mit Erlaubnis von Bischof als Vorarbeit für die Edition von DS vorbereitet. Hier soll wenigstens als Abschluß der vorliegenden Untersuchung kurz noch

<sup>110</sup> Vgl. Wirksamkeit 153.

<sup>110a</sup> Er belegt, daß nicht weniger als 18 Spalten des Mignedruckes von DS über Schaffung, Fall und Wiederherstellung des Menschen (I. 1 p. 6—12) dem Dialog entnommen sind (Aufstellung ebd. 196—198).

versucht sein, die Arbeitsmethode Hugos in der Umarbeit dieser seiner Vorlesungen zum endgültigen Werk DS herauszuarbeiten und so das Bild zu vollenden.

Die Überschrift der Vorlesungen in der uns überlieferten Form: *Laurentius de tabernaculo et de divisione testamentorum*<sup>111</sup> ist wohl nicht ursprünglich, sondern nichts anderes als die erste Kapitelüberschrift mit dem vorgesetzten Verfassernamen, der aus den ersten folgenden Worten der Einleitung genommen ist<sup>112</sup>. So läßt sich auch aus den folgenden Überschriften schon gut der Inhalt überschauen und zugleich die Ähnlichkeit mit dem Aufbau von DS ersehen:

1. De tabernaculo et divisione testamentorum (133<sup>r</sup>—135<sup>v</sup>)
2. De sacramento incarnationis (als dem wesentlichsten Teil der beiden Testamente) (135<sup>v</sup>—137<sup>v</sup>)
3. De creatione mundi (als Urgrund) (137<sup>v</sup>—140<sup>v</sup>)
4. De creatione hominis (140<sup>v</sup>—141<sup>r</sup>)
5. De sapientia Dei (141<sup>r</sup>—141<sup>v</sup>)
6. De potestate Dei (141<sup>v</sup>—142<sup>v</sup>)
7. De voluntate Dei (5—7 als den drei Fundamenten der Schöpfung) (142<sup>v</sup>—143<sup>r</sup>)
8. De beneplacito Dei (als Unterteil zu De voluntate) (143<sup>r</sup>—144<sup>v</sup>)
9. [De cognitione Dei] (als Weg zu Gott) (144<sup>v</sup>—147<sup>r</sup>)
10. [De proprietatibus divinis in unitate] (147<sup>r</sup>—148<sup>v</sup>)
11. [De proprietatibus divinis in Trinitate] (148<sup>v</sup>—150<sup>r</sup>)

In DS entspricht im wesentlichen n. 1—3 dem 1. Teil des 1. Buches, n. 4—8 dem 2. Teil und n. 9—11 dem 3. Teil. Freilich sind in DS eine Reihe von Fragen anders gestellt und zum Teil auch erst in späteren Teilen behandelt. So vor allem n. 2, dem in DS erst der Beginn des 2. Buches irgendwie entspricht. Dieses Kapitel über die Menschwerdung in der Vorlesung fällt ja auch etwas aus der systematischen Ordnung heraus, wie Hugo sie für das 1. Buch sich vorgenommen

<sup>111</sup> Fol. 133. — Die Seitenzahlen sind der Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek entnommen und werden ohne Zusatz von „fol.“ im Text angegeben werden. — Der Schluß der uns überlieferten Vorlesung steht bereits auf fol. 150<sup>r</sup> mit dem Explicit: *promptior menti occurrit ratio*. Das Weitere ist Anselms von Canterbury *De fide Trinitatis* (PL 158, 263 B—266 A).

<sup>112</sup> *Domino et amico suo carissimo Mauritio monacho Laurentius suos assiduam in Domino salutem. Sepenumero, ut recorder, a te rogatus sum, quatenus magistrum Hugonem de sancto Victore quem et ignotum diligis et absentem veneraris, inter ceteros, immo pre ceteris frequentarem eiusque doctrinis in divino eloquio summopere insisterem... Qui cum sententias divinitate dicere incepisset, rogatus sum... quatenus ad communem tam mei quam aliorum utilitatem easdem sententias scripto et memorie commendarem.... Demum magistrum Hugonem in eadem petitione secum adhibuerunt. Qui et hoc onus scribendi nobis iniunxit.... Semel in septimana ad magistrum Hugonem tabellas reportabam, ut eius arbitrio si quid superfluum esset, resicaretur....*

hatte. Es sollte über die Schöpfung handeln, während das zweite der Erlösung gewidmet werden sollte. Auch sind die Kapitel der Vorlesung *De voluntate Dei* und *De beneplacito Dei* in DS zwar kurz im 2. Teil des 1. Buches behandelt; aber wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und der damals so umstrittenen Frage wird in DS eigens ein neuer Teil 4 darüber hinzugefügt. So ergibt sich aus diesem kurzen Vergleich bereits der Fortschritt von DS über die Vorlesung hinaus. In DS ist eine straffere logische Einteilung durchgeführt und Zeitfragen sind tiefer und eingehender dargestellt.

Am Schluß des 1. Teiles von DS stellt sich Hugo wie in der Vorlesung die Frage: *Quare opera conditionis prius commemorantur, deinde opera restaurationis* (203). Es ist nicht uninteressant, dieses Kapitel mit dem entsprechenden der frühen Vorlesungen einmal inhaltlich zu vergleichen. Wenn auch in DS das ganze erste Buch der Schöpfung, also dem *opus conditionis* gewidmet ist, bleibt nach Hugo dennoch der Wesenszug der Gesamtarbeit das Erlösungsgeheimnis<sup>113</sup>. Aber Hugo will „*suo ordine*“ in DS vorangehen, und die Schöpfung geht nun einmal der Erlösung zeitlich voraus, da Gott erst die Dinge schaffen mußte, bevor er sie nach dem Fall wiederherstellen konnte. Zwar, so führt Hugo aus, sprechen die heiligen Bücher vom Erlösungswerk, die der Heiden von der Schaffung. Aber zu beginnen hat auch die Darstellung der Erlösung mit der Erschaffung: *hoc autem incipiendum est a conditione primi parentis et cernendum paulatim propedientibus nobis semper ad ea, quae ordine subsequuntur*<sup>114</sup>. Das zeitliche und aufbauende Ordnungsprinzip ist also in DS maßgebend, nicht aber das inhaltliche der höheren Würde. Das war teilweise noch anders in der Vorlesung. Es sei zunächst der Text aus fol. 135<sup>v</sup> f. der Breslauer Hs gebracht:

Amodo ut perfecto materiam omnem divinarum scripturarum explicemus, agendum est *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 precedentia vel subsequencia sunt instituta. Et videamus, quare hoc sacramentum institutum sit et quare tali tempore et taliter, dum de ceteris sacramentis ordine tractabimus.

Es ist also in der Vorlesung mehr auf die höhere *Würde* hingewiesen und aus ihr die Ordnung der Darstellung begründet. Daher setzt dann auch Hugo in der Vorlesung zunächst den Grund der

<sup>113</sup> Nos quidem propositum habemus, de sacramento redemptionis humanae, quod a principio in operibus restaurationis formatum est, quantum Dominus dederit, in hoc opere tractare (204).

<sup>114</sup> So auch bereits ganz im Anfang im Prolog des ersten Buches, cap. 3 (183—184).

Menschwerdung auseinander, muß freilich dazu bereits auf den Sündenfall eingehen (136<sup>r</sup>—136<sup>v</sup>). Dann stellt er die zweite der im obigen Text vorgelegten Fragen, warum der Herr erst nach so vielen Jahrhunderten in die Welt kam. Der Mensch sollte zunächst einmal seine ganze Schwäche erkennen und so in innerer Sehnsucht des Erlösers harren, da er erfahren, daß er sich selber nicht zu helfen vermochte (136<sup>v</sup>—137<sup>r</sup>). Nun erst geht die Vorlesung auf die Schaffung des Menschen ein, nachdem sie also bereits zwei ganz konkrete Fragen der Menschwerdung behandelt hat. Bei diesem Übergang wird dann freilich bereits in ganz ähnlicher Weise wie in DS auch das zeitliche Ordnungsprinzip hervorgehoben:

Sed quia de reparatione hominis intendimus, non autem facile animadvertitur reparatio, nisi prius sciatur, qualis fuerit lapsus, ideo premittendum est aliquid de lapsu. Item quia non bene cognoscitur lapsus, nisi prius cognoscatur status i. e. qualiter homo conditus fuerit . . . , hac inquam de causa etiam de condicione hominis prius agendum est. Item quoniam mundus et omnia que in mundo sunt, propter hominem condita sunt, *congruo ordine* a creatione mundi sumamus exordium (137<sup>v</sup>).

Somit hat sich also nun in der Vorlesung schließlich das zeitliche Ordnungsprinzip durchgesetzt. Aber es ist in DS viel folgerichtiger und früher durchgeführt durch den Fortfall des Kapitels De sacramento incarnationis. Damit wird der persönliche Fortschritt des Systemikers Hugo seit der Vorlesungszeit sichtbar. Geblieden ist aber auch trotz des Vordringens des rein zeitlichen Ordnungsgedankens — und das ist wesentlich für den *Theologen* Hugo — die ursprünglich tiefe Idee der Ordnung nach der Würde. Die Erlösung ist das alles durchdringende Ziel der Offenbarungsschriften im Gegensatz zu den „Büchern der Heiden“. Sie muß somit das Ziel jeder systematischen Theologie sein. Daher bleibt nun auch in DS noch der Hinweis darauf im Abschluß des 1. Teiles von Buch 1 als Restbestand des 2. Kapitels der Vorlesung. Auf keinen Fall will Hugo auf diesen ausdrücklichen Hinweis verzichten, daß der Erlösung die höhere Würde gebührt, wenn er nun auch die konkreten Ausführungen darüber auf einen späteren Platz verweist. Es ist dabei für seine Beurteilung nicht ohne Wert zu sehen, wie er auch in DS die Begründung ganz aus dem Ziel und dem Zweck der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde gerade der Erlösung nimmt und fast die gleichen Worte wie die Vorlesung gebraucht: „Also“, so schließt er in DS wie in der Vorlesung, „hat auch die systematische Theologie dieses Ziel.“ Sie ist eben nichts anderes als die Deutung dieser Offenbarungsurkunden. Das ist die inhaltlich gleiche Folgerung, die vor ihm zu den frühen Benennungen

der systematischen Werke etwa als *Sententiae divinae paginae* der Anselmschule geführt hat.

Der christologische Grundzug von DS ist somit nicht erst in diesem Spätwerk zu finden, sondern war schon früh in den Vorlesungen vorhanden, ja er hatte dort sogar zur Darstellung eines Teiles der Christologie vor der Schöpfungslehre geführt. Schon die Vorlesungen sind also eine Christus-Theologie, und zwar aus grundsätzlichem theologischen Denken heraus. Das theologische Lebensziel und in bestimmter Form auch Hugos Eigenstellung in der damaligen Zeit erscheint somit in neuem Licht. Denn diese bewußte Ausrichtung war etwas Neues und ist auch nachher, etwa bereits in der *Summa sententiarum* des Otto von Lucca oder den *Quattuor libri sententiarum* des Petrus Lombardus wieder einem stärker allgemeineren Aufbau der Theologie gewichen. Wir wundern uns so nicht mehr, daß im Lauf der vorliegenden Arbeit gerade bei christologischen Fragen so oft die besondere Eigenarbeit Hugos festzustellen war und daß bei Problemen, die diesem Zentrum ferner lagen, wie am Schluß des 2. Buches, mehr Herübernahmen aus anderen Quellen sich fanden.

Bei der engen Ideenverbindung der Vorlesungen mit dem Grundgedanken von DS entsteht natürlich sofort die Frage auch nach der Echtheit der Vorlesungen. Die Vorrede als solche gibt ja keine Gewähr dafür. Denn sie könnte gefälscht sein, um das zu erreichen, was sie durch die Berufung auf Hugo nach ihren eigenen Worten erzielen möchte: Glauben an ihre Darstellung. Aber schon die Ideenverbindung bis in solche kleinen Einzelzüge, wie wir sie eben feststellen konnten, spricht für die Echtheit<sup>115</sup>. Eine Bestätigung bietet das Kapitel *De potestate Dei*. Es ist im Anfang unserer Arbeit in n. 1 bereits vorgezeigt worden, daß Hugo dieses Kapitel für DS fast ganz seiner Erklärung des *Magnificat* entnommen hat. In der Vorlesung ist es nun im Gegensatz zu anderen Kapiteln ganz anders geformt, trotzdem in beiden Werken die gleichen Fragen behandelt sind. Inhalt und Grundzug der Beweisführung in der Vorlesung gibt diese gegen Schluß selber in einem zusammenfassenden Satz an:

*Ex hiis igitur, que dicta sunt, manifestum est, quod neque per prescientiam probant, quod deus alius non possit facere, nec per rationem, quod non aliter, nec per bonitatem, quod non melius (142<sup>v</sup>).*

In DS ist, wie gezeigt, im Anschluß an die ursprüngliche Quelle der *Expositio in Canticum B. Mariae Virginis* die ganze Darlegung

<sup>115</sup> Auch J. de Ghellinck (*Le mouvement*, 2. éd., 188) setzt sich für die Echtheit ein. Bereits die gute Latinität spreche für das 12. Jahrhundert.

durch die Haltung Marias bestimmt: Maria will der Allmacht Gottes im Gegensatz zu den neuen „Scrutatores“ kein Maß setzen, weil die Allmacht zu groß für menschliches Denken ist: *quia sciri non potest, quanta sit*. Dieser Gedanke stützt die Antwort in DS auf die obigen drei Fragen, die wie in der Vorlesung auch in DS gestellt sind. Als Allmacht kann Gott schaffen, was er will, anders auch als er es tat, und gleichfalls noch größer und herrlicher. Wenn man diese sicherlich durch die Schau des Gesamtproblems aus der Urtiefe der *Potestas Dei* als Allmacht ganz einheitlich aufgebaute Lösung mit der Antwort der Vorlesung aus dem Vorherwissen, der Weisheit und der Güte Gottes vergleicht, kann man verstehen, daß Hugo in seinem großen Werk an Stelle der noch an vielen Einzelproblemen und Einzelantworten haftenden Darlegung der Vorlesung diese vertiefte Antwort der *Expositio in Canticum B. Mariae Virginis* aufnahm.

Für uns heute ist damit zugleich ein Beweis gegeben, daß die Arbeit des Laurentius nicht von DS abhängig sein kann. Denn warum sollte er gerade hier in dem Kapitel, das Hugo anderswoher nimmt, plötzlich von DS abspringen? Auch inhaltlich paßt die Ausführung des Kapitels in der Vorlesung ganz in den Rahmen der übrigen Kapitel, die es dort umgeben: *De sapientia Dei* und *De voluntate Dei*. Sie behandeln in ganz ähnlicher Weise ihre Probleme in Einzelfragen, die von ihnen dann auch in DS übergegangen sind. Die einheitliche Darstellungsform in der Vorlesung ist so stark, daß jetzt noch in DS das dort ersetzte Kapitel *De potestate Dei* aus dem Gesamtrahmen etwas herausfällt. Man braucht nur einmal nachzulesen, wie die beiden anderen Abhandlungen über die Weisheit Gottes und seinen Willen in DS noch heute sich in eine Reihe von Einzelfragen auflösen, während nur das Kapitel über die Macht Gottes die Einheitsschau bringt. Ursprünglich also in der Vorlesung war es auch in diesem Kapitel noch so wie in den beiden anderen. Man könnte einwerfen, daß aus diesem Grunde der Gleichheit eben Laurentius dieses Kapitel den beiden anderen angeglichen habe und darin der besondere Grund der Selbstständigkeit und des Abgehens von Hugo liege. Dem widerspricht aber ein neues inneres Kriterium. Denn auch der in DS eigentlich führende Gedanke für dieses Kapitel der Allmacht Gottes ist in der Vorlesung fast weggefallen, und nur in ein paar Worten ist dort angedeutet, daß der letzte Grund aller Lösungen Gottes alles übersteigende Allmacht sei. Die Einzellösungen der Vorlesung gehen aus Gottes Wissen, Vernunft und Güte hervor, wie es der oben mitgeteilte Text zusammenfaßt. Bei der sonst so starken Gleichheit der Ideen der Vorlesung und DS liegt ein solches stark änderndes Vorgehen des Laurentius außerhalb seiner sonstigen Arbeitsweise, besonders da die einzelnen von ihm

behandelten Fragen die gleichen sind wie in DS. Er hätte sie, wenn er sie stärker als Einzelfragen behandeln wollte, nur stärker einzeln herausheben brauchen.

Als konkretes Beispiel, wie Hugo die Vorlesung in DS verwendete, diene der letzte Teil des Kapitels über die Weisheit Gottes. Er handelt dort über die Vorsehung und die Praedestination. Es seien zunächst wieder die Texte gebracht:

Laurentius (141<sup>r</sup>)

*De providentia autem hoc dicimus, quia providentia est cura Dei, per quam subiectis ea, que debita sunt, impendit.*

DS (213f.)

*Si autem quaeras de providentia Dei, nos recte dicimus, quod providentia est cura eorum, quae exhibenda sunt subiectis et quae commissis convenit impertiri. Scriptum est, quoniam ipsi cura est de omnibus. Haec est ergo providentia illa, qua Deus curat de omnibus quae fecit, et nihil derelinquit ex omnibus quae pertinent ad ipsum et quae subiecta sunt ipsi, sed providet singulis, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Secundum hanc itaque universalem providentiam cunctorum non solum suis, quae bona fecit, sed alienis quoque, quae ipse mala non fecit, sed permisit, quod debitum est, dispensat, ut nihil in regno suo iustam ordinationem evadat. Nam et ipsa iniquitas ex hac providentia stipem habet et non potuit vel ipsa malitia in oblivionem venire apud providorem omnium.*

Vis scire, quae sunt iniquitatis et peccati stipendia? Scriptum est: *Stipendia autem peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna.* Stipendia peccati mors, stipendia iustitiae vita. *Peccato datur mors, iustitiae vita, culpae poena, virtuti gloria.* Unumquodque quod suum est, accipit. Haec est providentia: Utrisque operatur in suo et in alieno. In suo quod fecit, in alieno quod permisit. *Cuncta illi subiecta sunt et providet omnibus, praevidens omnibus:*

*Omnia enim Deo subiecta sunt et bona scilicet et mala. Natura quidem sibi subiecta est per condicionem,*

iustitia autem per voluntatem, malicia vero per necessitatem. Et ideo Deus nature *providet gubernationem, iusticie vero glorificationem, malicie vero dampnationem*, quia hoc est premium malicie scl. dampnatio eterna, ut apostolus ait: *Stipendia peccati mors*. Deinde subiungit: *Gratia autem Dei vita eterna*. Cum enim *mors* tribuitur peccato, opus hominis remuneratur id est *culpa*. Cum autem *glorificatio* redditur *iustitie*, remuneratur donum Dei id est iusticia. Nullius hominis meritum ad hoc posset sufficere. Nemo enim est adeo iustus, si Deus vellet stricte agere, qui iuste posset eum dampnare.

*Dispositio* vero Dei *duplex* est. Disponit enim Deus et *de suis* et *de alienis* id est de bonis et de malis. De suis vero dupliciter disponit id est *ut sint* et *ut sic sint*. De alienis vero simpliciter id est non *ut sint*, sed *ut sic sint*.

*Predestinatio* autem tantum de *electis* est.

Solent tamen auctores hoc vocabulum largius quandoque accipere ita ut equipolleat *dispositioni*, ut Ambrosius, qui ait: *Predestinavit Deus impiorum gehennam, non impiorum culpam. Quod autem facturus fuit, hoc predestinavit; quod autem factururus non fuit, non predestinavit, sed tantum prescivit.*

*creaturae gubernationem, iustitiae glorificationem, malitiae damnationem.*

Simili modo *dispositio* divina *dupliciter* consideratur. Bona quippe dispositionem desuper habent: et *ut sint*, quia bona sunt, et *ut sic sint*, quia *ordinata sunt*. Mala vero ex dispositione superna sua *non* habent, quae *sunt*, quia mala sunt, et tamen habent quod *sic sunt*, quia *ordinata sunt*. Deus enim malum non fecit; sed cum factum est, inordinatum esse non permittit, quia malorum auctor non est sed ordinator.

*Praedestinatio* est gratiae praeparatio. Propositum ergo Dei, in quo gratiam *electis* suis dare disposuit, ipsum est praedestinatio, quae idcirco praedestinatio vocatur, quoniam in ea quod faciendum fuit, dispositum est, priusquam fuit. Potest autem praedestinatio generaliter aliquando intelligi ipsa faciendorum *dispositio*,

ut dicatur, Deum quidquid sic *facturus fuit*, ab aeterno praedestinasse; *quod autem facturus non fuit* sed

*permissurus, non praedestinasse sed  
praescisse solum.*

Die Ähnlichkeit nicht nur im Aufbau, sondern bis in die Wortformulierung ist das erste, das hier auffällt und erneut die Abhängigkeit belegt. Am bezeichnendsten dafür ist der Schlußsatz in DS über die Allgemeinheit der Vorsehung: Praevidens omnibus: creaturae gubernationem, iustitiae glorificationem, malitiae damnationem. Er steht wörtlich bereits in der Vorlesung. In dieser aber ist er durch das Vorhergehende begründet. Denn der zu belegende Satz, daß alles Gott unterworfen ist und somit seiner Vorsehung untersteht, wird zur genaueren Beweisführung untergeteilt in die Natur, die Gottes ist durch die Schöpfung; in die Gerechtigkeit, die Gott dient im freien Willen; in die Schlechtigkeit, die Gott in Notwendigkeit unterworfen hat. Daher, so folgert die Vorlesung, wacht die Vorsehung über alle, wenn auch in verschiedener Weise: über die Natur in der Weltregierung, über die Guten durch ihre Verherrlichung, über die Bösen durch die Verdammung.

DS übernimmt nur diese letzte Formulierung, die in wirklich klassischer Form die verschiedenen Arten der Vorsehung aussagt. Die Beweisführung ist jedoch eine andere: Gott sorgt für die „Seinen“ (de suis), die er als gute schuf, wie über die ihm „Fremden“ (de alienis) d. h. die Bösen, die er selbst nicht schlecht machte, deren Schlechtigkeit er aber zuließ und in seine Weltordnung einbaute. Belegt wird das durch den Gedanken, daß auch der Schlechte aus der Vorsehung heraus seinen Lohn haben müsse, da das Böse nicht durch den Fürsorger aller Dinge vergessen sein könne. Dazu paßt eigentlich der Schlußsatz mit der ganz anderen Einteilung aus den Vorlesungen nicht recht. Daher hat denn Hugo noch einmal den zu belegenden allgemeinen Satz eingeschaltet, und zwar in der Form, wie er in der Vorlesung steht (Omnia Deo subiecta sunt), um dann im Schlußsatz die Dreiteilung des „Omnia“ als weiteren Gedanken beifügen zu können. Er hängt aber nach und ist so ein gutes Zeichen einer anderen Quelle, wie wir das im Laufe der Arbeit öfter feststellen konnten.

In beiden Schriften ist das Pauluswort benutzt: Stipendia peccati mors, gratia autem Dei vita aeterna. Nur steht es an etwas verschiedener Stelle, d. h. entweder vor oder nach dem oben zitierten Satz. Das hat aber nur einen äußeren Grund. In beiden Fällen ist der Text angeknüpft an die Vorsehung für die Bösen, wovon ja der erste Teil des Paulustextes spricht. Von dieser Vorsehung für die Bösen ist aber in der Vorlesung erst in dem Dreiteilungssatz die Rede, während DS schon vorher bei der Teilung in „de suis“ und „de alienis“ darüber spricht und daher bereits hier den Text bringt. Immerhin zeigt die verschiedene Stellung, wie Hugo innerlich frei

war in der Benutzung der Quelle, wie das auch die neue Beweisführung in DS belegt. Er hat offenbar die Darlegungen der Vorlesungen vorher gelesen und schafft nun mit dem Material teilweise Neues.

Ich sage ausdrücklich: teilweise Neues. Denn auch die Beweisführung ist nicht völlig neu. Die Einteilung in „de suis“ und „de alienis“ findet sich bereits in der Vorlesung, wenn auch nicht an der gleichen Stelle, so doch sofort nachher bei der sich anschließenden Darlegung über die Dispositio: *Disponit enim Deus et de suis et de alienis id est de bonis et de malis*. Dadurch daß Hugo in DS diese Zweiteilung von vornherein im ganzen Kapitel und nicht erst im Schlußteil verwendet, wird die ganze Beweisführung viel einheitlicher. Ein großer Fortschritt für die Systematik und das feine Einzelarbeiten über die Vorlesung hinaus in DS wird also plötzlich sichtbar, ähnlich wie wir es eben bereits für die Übernahme der tieferen und einheitlicheren Schau in *De potestate Dei* an Stelle der noch verzettelten Vorlesungsfragen feststellen konnten.

Fortschritt bedeutet in DS auch der Beginn der Ausführungen über die Vorherbestimmung. Denn in DS ist die Definition an die Spitze gestellt. Gleich geblieben ist aber die Anmerkung, daß manchmal das Wort *Praedestinatio* auch im weiteren Sinn genommen werde, also als Vorherbestimmung auch für die Bösen, und somit der *Dispositio* gleichzustellen sei. Die Vorlesung fügt ein Beispiel aus Ambrosius bei. Es fehlt bezeichnend wieder in DS. Also auch hier das gleiche Bild, das wir für die Benutzung der anderen Quellen zeichnen konnten: Vätertexte aus der Quelle fallen weg, wenn diese in DS übernommen wird. Das ist hier doppelt auffällig, weil der gleich folgende Schlußsatz in beiden Werken wieder gleich ist. Die Auslassung ist also bewußt geschehen<sup>116</sup>.

Damit öffnet sich der Blick für eine Beobachtung, die man durchgehend beim Vergleich der Vorlesung mit DS machen kann. Die Vorlesung hat viel mehr patristische Texte. Das ist besonders bemerkenswert, weil in DS gerade im ersten Teil, der sich also teilweise wenigstens mit den Vorlesungen deckt, solche Texte fast völlig fehlen. Das kann natürlich kein Zufall sein. Dabei ist es oft nicht so, daß die Väterstellen einfach ausfielen, sondern sie sind öfter ideenmäßig geblieben und nur als Zitate fortgefallen, offenbar der systematischen Form halber. So bleibt ja auch im obigen Beispiel die Idee die gleiche, nur der Text fehlt.

Einen guten Beleg dafür bietet u. a. das spätere Kapitel über die Frage, ob die geistigen Wesen lokaler Bewegung fähig sind. Die Vor-

<sup>116</sup> Die Ambrosiusstelle der Vorlesung findet sich übrigens mit dem folgenden Schlußsatz am Ende von Hugos *Libellus de potestate et voluntate Dei* wieder (842 A). Sie war also Hugo geläufig.

lesung geht hier aus von einem Augustinustext: Augustinus enim dicit, quod hec est differentia inter corpus et spiritum et spiritum creatum et spiritum increatum, quod corpus et localiter et temporaliter movetur, spiritus vero creatus temporaliter et non localiter, spiritus increatus neque temporaliter neque localiter (147<sup>v</sup>). Später wird dann daneben als Gegensatz dazu eine Stelle aus Gregor dem Großen zitiert (148<sup>r</sup>). Wie sehr hier noch die Vorlesung in der früheren Art der Auflösung solcher entgegengesetzten Stellen steht, zeigen die weiteren Worte: Quare ne auctores isti *contrarii* videantur, oportet dicere, quod esse in loco duobus modis dicitur. Alles also noch ganz in der alten Art des Sic et Non und sogar mit dem formalen Ausdruck der Lösung: Ne *contrarii* videantur. In DS dagegen ist die gleiche Frage mit den gleichen sachlichen Antworten allein systematisch behandelt, ohne jeden Hinweis auf die Patristik. Nur die inhaltliche Fragestellung ist also beibehalten: De mutatione vero loci magna inter conquirentes ambiguitas generatur, quoniam *sunt qui dicunt* nullum spiritum mutari loco posse (222 C). Also das Zitat fällt fort, Idee und Fragestellung wie Lösung bleiben <sup>117</sup>.

\*

Für die Beurteilung Hugos dürfte dies Ergebnis, wie es sich hier durch den Vergleich mit den früheren Vorlesungen wieder ergibt, von großer Bedeutung sein. Er steht nicht nur ganz im patristischen Denken — nein, die Frühzeit der Vorlesung findet ihn auch noch in der fröhscholastischen Form seines Meisters Wilhelm von Champeaux, des Gründers der Viktorinerschule, die noch stark *Vätertexte* bringt. Erst nach und nach also wächst in Hugo stärker der Systematiker auch in der äußeren Form. Inhaltlich aber bleiben seine Probleme zum Großteil aufgegeben durch die Tradition, ohne daß dadurch freilich aktuellen Fragen die Behandlungsmöglichkeit und Behandlungsfreudigkeit genommen ist. Wir sahen ihn im Lauf des Artikels gerade in solchen zeitgegebenen Problemen über die Übernahme hinausgehend als persönlichen Denker. Die Lösung, die er in ihnen gibt, bleibt aber letztlich,

<sup>117</sup> Sehr interessant ist für die Stellung der Vorlesung innerhalb des wissenschaftlichen Werdens und Wirkens Hugos u. a. eine andere Stelle. Denn auch die *Didascalia* ist für DS benutzt worden und das ihr fälschlich begedruckte siebte eigenständige Buch *De tribus invisibilibus* für die Frage nach Gott dem Einen und Dreieinen. Dieses Problem wird nun auch in der Vorlesung behandelt. So ergibt sich die Möglichkeit zu prüfen, welcher Quelle Hugo in DS folgte. Das Ergebnis ist, daß die Vorlesung sowohl für *De tribus invisibilibus* wie für DS Quelle war. Darüber hinaus aber hat Hugo für sein Hauptwerk *De tribus invisibilibus* aber auch unmittelbar benutzt. Ich werde den Nachweis dafür in der Edition der Vorlesung eingehend bringen.

wenn auch innerlich vielfach vertieft, traditionsgetragen trotz aller neuen äußeren mehr systematischen Form. Daher lebt Hugo aus der Tradition und in der Tradition, die in ihm einen treuen, aber lebendigen Deuter findet. Er hat ihren Geist, oft den Späteren unbewußt, übernehmend und zugleich ausbauend weitergeleitet. Das war seine Lebensaufgabe. So steht er heute vor uns.