

zu tun hat, und je rascher er sich auf das eine allein besinnen kann, daß er es mit Mitmenschen zu tun hat, die von dem gleichen Gott erschaffen, durch das gleiche kostbare Blut Christi erlöst und für den gleichen Himmel bestimmt sind, um so mehr wird er ein erfolgreicher Missionar sein.

Prüfen wir uns selbst auf unsere Tugenden und Laster, unsere Neigungen und Abneigungen! Auf diese Weise werden wir in den Herzen der Orientalen mit den Termini unseres eigenen Herzens lesen können. Und wenn wir den Orientalen einmal auf diesem Wege verstanden haben, werden wir erkennen, daß die menschliche Natur überall die gleiche ist und die Orientalen im Grunde die gleichen Tugenden und Laster haben wie wir. Und wir werden dann auch sehen, daß sie sich unter sich sozial, politisch, wirtschaftlich, künstlerisch, literarisch und kulturell unterscheiden wie wir uns selbst. Wenn wir diese Stufe erreicht haben, werden wir viel weniger mehr sprechen von der „orientalischen Gesinnung“ als von den „Gesinnungen der Orientalen“.

Als letzte Folgerung dieses Aufsatzes möchten wir das Beispiel eines Deutschen anführen, der in die Vereinigten Staaten ging. Sein Bruder, ein Missionar in Peking, schrieb ihm im wesentlichen das gleiche, was dieser Aufsatz vertrat, und betonte die Notwendigkeit, Menschen auf der ihnen gemeinsamen Basis zu begegnen und zu vergessen, daß man es mit Personen einer anderen Nationalität zu tun hat, indem man sich bewußt bleibt, daß wir alle Kinder Gottes sind. Nach einigen Monaten schrieb der Deutsche in Amerika nach Peking zurück: „Die Formel wirkt wie Magie.“

LIC. THEOL. HEINZ ROBERT SCHLETTE, MÜNSTER
HEILSGESCHICHTE UND MISSION
EIN BEITRAG ZUR MISSIONSTHEORIE NACH HUGO VON
ST. VIKTOR

Die Theologie Hugos von St. Viktor enthält zahlreiche Hinweise und Ansätze für die Missionstheorie. Missionswissenschaft im heutigen Sinne gab es im Mittelalter nicht. Das heißt jedoch nicht, daß das Anliegen und die Problematik nicht empfunden wurden. In der Auseinandersetzung mit den Völkern des Ostens, im Zusammenhang mit den Chinafahrten und Kreuzzügen war das, was wir heute Mission nennen, unübersehbar. Franz v. A. machte sich auf,

vor dem Sultan die Wahrheit Christi zu verkünden. Innerhalb der theologischen Wissenschaft war die Berührung mit heidnischen Völkern immer zugleich missionarische Begegnung. So schrieb z. B. Thomas v. A. die *Summa contra Gentiles* und das *Opusculum De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* aus der missionarischen Intention heraus, dazu beizutragen, daß die Ungläubigen das Evangelium annähmen¹. Die Kühnheit, mit der Thomas zu seiner Zeit Aristoteles „taufte“ und eine theologische Synthese mit dessen heidnischer Philosophie herstellte, kam im Grunde aus jener Haltung, die überall das Gute aufgreifen und im Raum der christlichen Wahrheit beheimaten will. Es ist also in keiner Weise erstaunlich, daß wir auch bei Hugo von St. Viktor, der als der bedeutendste Denker zwischen Anselm von Canterbury und der Hochscholastik bezeichnet² und schon früh mit höchstem Lob geehrt wurde³, am Beginn des 12. Jhs. Beiträge zum Problem der theologischen Fundierung der Mission und bezüglich der Mission selbst antreffen.

Das christliche Anliegen der Mission durchdringt die gesamte Konzeption der Theologie Hugos. Es begegnet uns freilich — wie gesagt — nicht die Sprache der modernen Missionswissenschaft. Aber insofern im Zentrum des Denkens des Viktoriners die Frage nach dem Heil aller Menschen steht, haben wir es mit einer Theologie zu tun, die missionarisch ist nicht nur auf Grund des einen oder anderen Paragraphen in einem System, sondern aus ihrer Wesensmitte heraus. Hugo schließt sich damit eng an die Hl. Schrift an, die sich im Grunde um nichts anderes sorgt als um das menschliche Heil. So schreibt er am Anfang des Prologes seines Hauptwerkes *De sacramentis christianae fidei*⁴: „*Materia divinarum Scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae*“⁵. Indem Hugo bewußt der Hl. Schrift folgt und gemäß dem Ablauf der von ihr berichteten Heilstaten Gottes am Menschen seine theologische Darstellung aufzubauen beabsichtigt⁶, wird die Methode seiner Theologie die ge-

¹ Vgl. Th. Ohm, Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermision. In: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Grabmann-Festschrift). Münster 1935, 735—738.

² Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. II. Freiburg 1911, 229.

³ Vgl. ebd. 229—231. S. auch PL 175, LCXIII—CLXVIII.

⁴ PL 176, 173—618.

⁵ *De sacr* I, prol. c. 2. PL 176, 183 A.

⁶ *De sacr* I, 1, 29. PL 176, 204 C: ... in operibus restaurationis a principio redemptionis mysterium investigandum est; et si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem

schichtliche. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß bei Hugo ein ausgeprägter Sinn für die Geschichte vorliegt wie sonst nirgendwo in der mittelalterlichen Theologie⁷. Wolff schreibt dazu: „Hugo . . . ist Geschichtsphilosoph, oder sagen wir zunächst Geschichtstheologe, darin wiederum Augustins Schüler, in seiner biblisch-theologischen Symbolik“⁸. Wenn Hugo auch in vieler Hinsicht mit Recht „alter Augustinus“⁹ genannt werden konnte, so baut er doch dessen biblisch-geschichtliches Denken in seinem Werk „Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens“, das Gilson „une vaste Somme théologique“¹⁰ nennt und das die Frucht des theologischen Bemühens Hugos darstellt, zu einer genialen Gesamtkonzeption aus, die zwar nicht immer voll ausgeformt ist, deren Ansatz aber Gültigkeit beanspruchen kann und deshalb weiter zu durchdenken ist. Diese Untersuchung soll den Gedanken der Heilsgeschichte in seiner Bedeutung für die Mission herausstellen, wie Hugo die Zusammenhänge sieht, und will hinweisen auf Probleme und Anregungen, die die Missionstheorie von Hugo empfangen mag.

1. Die Interpretation der (Heils-)Geschichtstheologie Hugos hat auszugehen von dem nahezu hymnischen zweiten Kapitel des Prologs zum ersten Buch von *De sacramentis*. Alles Geschehen zwischen Gott und Mensch sieht Hugo verwirklicht in zwei Werken Gottes: „Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restorationis“¹¹.

Das *opus conditionis* wird mit folgenden Sätzen erklärt: „Opus conditionis est quo factum est, ut essent quae non erant . . . est creatio mundi cum omnibus elementis suis“¹². Gemeint ist die Schöpfung

praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum Scripturarum fidenter nos attigisse pronuntiamus. Vgl. I, prol. c. 3. PL 176, 184 A—C. I, 1 (Vorspruch). PL 176, 187 A. I, 1, 28. PL 176, 203 D—204 B. (Wenn nicht anders angegeben, ist im folgenden immer PL 176 gemeint.)

⁷ Vgl. M. Grabmann, a. a. O. II, 256. E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Victor. Hilstrup 1937, 7—10. Als Monographie: W. A. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts. Münster 1933.

⁸ P. Wolff in der Einleitung zu: Die Viktoriner. Mystische Schriften. Wien 1936, 19.

⁹ Zuerst von Johannes Trithemius im *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*. Mainz 1494. Zitiert nach PL 175, CLXVI.

¹⁰ E. Gilson, La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. ³ Paris 1947, 305.

¹¹ De sacr I, prol. c. 2. 183 A.

¹² Ebd.

durch das Hexaemeron: „... opera conditionis sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt“¹³.

In der einen Schöpfung des Alls durch den einen trinitarischen Gott¹⁴ offenbart sich bereits die Einheit des Kosmos, der Universalismus, die Zusammengehörigkeit alles menschlichen Daseins, seine gemeinsame Bestimmung. Auf Grund seines Geschaffenseins ist jedes vernünftige Geschöpf auf Gott, auf die participatio an seiner beatitudo hin ausgerichtet¹⁵; d. h. existentiell gesprochen, daß der Mensch nur Ruhe und Sättigung seines unerfüllten Wesens findet, wenn er mit Gott vereint wird. Dies will der folgende, ganz und gar augustinisch klingende Satz besagen: „Cor humanum toti mundo non sufficit, et totus mundus cordi humano non sufficit . . . Omnis jucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est“¹⁶. Der Mensch ist kraft Schöpfung auf die participatio divinitatis hin angelegt. Mit dieser These steht Hugo im Einklang mit der Theiosis-Lehre der griechischen Väter, die ihm vor allem über Ps.-Dionysius und Johannes Skotus Eriugena zugeflossen ist¹⁷, und seinem Meister Augustinus, der in den Confessiones der unendlichen Sehnsucht des menschlichen Herzens Ausdruck verliehen hat. Man darf sagen: „Hugo kennt nicht die innere Übernatürlichkeit der unmittelbaren Schau Gottes. Das Unvermögen ist ein faktisches, aufhebbares, kein prinzipielles, wesentliches. Nicht das Vermögen zur Gottschau ist übernatürlich, sondern das Unvermögen unnatürlich“¹⁸. (Man muß im Auge behalten, daß Hugo nicht den thomistischen Natur- und Gnadenbegriff verwendet!). Der hier von Köster formulierte Bestand ist für die Missionswissenschaft von außerordentlicher Bedeutung. Gäbe es nicht die

¹³ De sacr I, 1, 28. 204 A.

¹⁴ De sacr II, 1, 3. 373 A—B: ... creaturam suam condit et regit et disponit conditor et opifex Deus. In qua operatione Pater et Filius et Spiritus sanctus omnino separari non possunt; quia in divinitate una in qua et per quam operantur, unum sunt ... Vgl. ebd. 373 C: Ibi (sc. in creatura, Anm.) enim tota Trinitas inseparabiliter operatur ...

¹⁵ Vgl. De sacr I, 6, 1. 263 B—264 C.

¹⁶ In Salomonis Ecclesiasten homilia II. PL 175, 142 C und D.

¹⁷ Vgl. H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor. In: Schol 27, 1952, 321—343. Ders., Die Ps.-Dionysiuskommentare „In Coelestem Hierarchiam“ des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor. In: RechThAncMéd 19, 1952, 26—42.

¹⁸ H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von Sankt-Victor. Grundlagen und Grundzüge. Emsdetten 1940, 42.

Zuversicht, daß der Mensch auf Grund seines kreatürlichen Seins im Sinne Hugos, d. h. von Natur aus, auf den lebendigen Gott hin erschaffen ist, wäre Mission sinnlos und eine Vergewaltigung des menschlichen Wesens. Die Mission empfängt hier aber nicht nur die ontische Grundlegung ihrer Sinnhaftigkeit im allgemeinen; darüber hinaus wird der innere Grund sichtbar, weshalb die Mission sich mit einem totalen Anspruch an den Menschen wenden kann, ein Anspruch, der nicht ein Herantragen von Fremdem bedeutet, sondern Hinführung zum eigenen Wesen.

Auf der schöpfungsmäßig gegebenen Ebene zeigt sich die Mission somit als Hinführung zur tiefsten Erfüllung des menschlichen Verlangens. Dies deutlich zu sehen, ist von großer Wichtigkeit. Wird diese Stufe übersprungen oder unterschlagen, so bleibt im Christen ein tiefes Mißtrauen zurück, und er wird nie frei und gelöst in der vollen Entfaltung seines natürlichen Wesens, die ihm die Wahrheit geben sollte. Von hier aus erhebt sich die ernste Frage an die Mission, ob sie den Menschen immer entgegengetreten ist und entgegentritt in der Intention, die letzte Sehnsucht des menschlichen Herzens, die sich hinter vielgestaltigen Mißbildungen religiöser und profaner Art verbergen kann, wirklich auf Gott als die Erfüllung und Fülle hinzulenken oder ob sie dazu gar nicht in der Lage war oder es wenigstens nicht glaubhaft und im erforderlichen Maße zu realisieren trachtete¹⁹.

2. Zur Ganzheit des Daseins gehört als zweites Werk Gottes das *opus restorationis*. An ihm enthüllt sich vollends der Ernst der Geschichte, denn hier zeigt sich das eigentlich Dämonische, mit dem der Mensch es zu tun hat. „Opus restorationis est quo factum est ut melius essent quae perierant“²⁰. Das *opus restorationis* setzt die Sünde voraus. Der Mensch ist von Gott abgefallen, aber „quandiu morbus est, tempus medicinae est“²¹. Auf das *opus restorationis* ist die „tota intentio“ der Hl. Schrift gerichtet, während die „weltlichen Schriften“²², d. h. die „libri gentilium“ die „opera conditionis investigant et tractant“²³. Die heidnischen

¹⁹ Der fade Beigeschmack, den das Wort „Mission“ oder „Missionar“ weithin bis heute an sich trägt, mag nicht zu unrecht auf die Verharmlosung und noch mehr auf die völlige Ignoranz eben dieser Verpflichtung zurückzuführen sein, daß die Mission den Menschen zu seinem wahren Wesen hinleiten soll.

²⁰ De sacr I, prol. c. 2. 183 B.

²¹ De sacr I, 8, 12. 313 D.

²² De sacr I, prol. c. 2. 183 C.

²³ De sacr I, 1, 28. 204 B.

und weltlichen Wissenschaften befassen sich nach Hugo mit den Dingen der Schöpfung; sie zu erforschen, ist ihnen von Gott zugewiesen, der den Menschen als Herrn und Besitzer der Erde geschaffen hat²⁴. Das Restaurationswerk überragt freilich das Schöpfungswerk an Würde und Rang, denn es wurde nicht eingerichtet, um „stanti homini“ zu Diensten zu sein, sondern „ad salutem, ut lapsum erigerent“²⁵. Es hat als Ziel das menschliche Heilsein vor Gott. In diesem Sinne ist nach Köster die Theologie Hugos Heilslehre und nicht Gnadenlehre²⁶. Das Heilswirken, das wie das opus conditionis primär und zuvörderst ein opus Gottes ist, in welchem es um das Heil jedes einzelnen Menschen geht, vollzieht sich in der Geschichte. In diesem Sinn muß man bei Hugo von „Heilsgeschichte“ sprechen. Was dieser Begriff aussagt, hat Hugo in einem gewaltigen Bild in dem genannten Prolog entfaltet:

„Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi. Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti qui ante eius adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes. Et ipse rex medius est in exercitu suo; hinc inde vallatus incedens et stipatus agminibus suis. Et licet hac in tanta multitudine diversae armorum species in sacramentis et observationibus praecedentium et subsequentium populorum appareant, omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari“²⁷.

Man darf die Bildlichkeit dieser Sprache nicht zur bloßen Anschaulichkeit abwerten und dabei den Gehalt verkürzen²⁸. Das Bild enthält eine echte theologische Aussage, die verständlich ist, ohne in den Begriff überführt werden zu müssen. Im Mittelpunkt der Heilsgeschichte, d. h. als deren Sinnmitte, sieht Hugo Christus als das Verbum incarnatum, die incarnatio, die mit all ihren Sakramenten²⁹ das Heil verströmt „ab initio saeculi . . . usque ad finem mundi“. Heilige gibt es vor und nach der Ankunft Christi. Sie zogen als Soldaten vor dem König her oder folgten und folgen ihm in der

²⁴ De sacr I, 2, 1. 205 A: Prius . . . opifex Deus mundum fecit: ac deinde hominem possessorum et dominum mundi, ut caeteris omnibus jure conditionis dominaretur homo, ipsi a quo factus fuerat soli voluntaria libertate subjectus.

²⁵ De sacr I, prol. c. 2 184 A.

²⁶ Vgl. H. Köster, a. a. O. 40—49.

²⁷ S. 24. 183 B—C.

²⁸ Vgl. E. Poppenberg, a. a. O. 7, der in dem zitierten Text nicht viel mehr als ein echt germanisches Bild sieht.

²⁹ Der Begriff „Sakrament“ ist bei Hugo noch sehr weit gefaßt.

Schlacht, in der der Teufel der große Feind ist. Hugo sieht in der Tradition der Väter stehend die Erlösung als einen Kampf gegen den Teufel. Eine mystische Sicht der Geschichte vermag allein diese Erkenntnis zu erschließen, aber Hugo ist Historiker und Mystiker zugleich³⁰. Wenn auch die Art der Waffen, d. h. der Sakramente und Vorschriften der vorausziehenden und nachfolgenden Völker eine große Vielfalt darstellt, so kämpfen doch alle unter dem einen König und unter demselben Banner gegen den einen Feind, bis sie den einen Sieg erringen.

Für das Wesen der Mission ergeben sich von hier aus verschiedene Erkenntnisse; wir wollen besonders einen Gesichtspunkt hervorheben: Der Sinn und das Wesen der Mission liegt nicht zuerst in der Schaffung von kirchlichen Institutionen oder gar in der Kulturausbreitung — das mag alles in gewisser Weise seinen Ort haben —; es geht in der Mission primär und wesentlich um einen gigantischen Kampf gegen den Satan, der nicht erst seit der Aussendung der Apostel ausgetragen wird, sondern solange es Menschen auf der Erde gibt, die schuldig geworden sind. Heilsgeschichte und damit Wirken der „*gratia salvatrix*“³¹ umgreift alles menschliche Dasein auf dieser Erde seit der Sünde. Es gibt für Hugo in diesem Sinne keine ungeschichtliche oder vorgeschichtliche Zeit. Die Entscheidungen, um die die Mission ringt, bewegen sich in einem Raum, der allem Statistischen, Institutionellen und sonst wie Vordergründigen entzogen ist. Mission — zunächst einmal in diesem weiten Verständnis genommen — ist Heilswirken Gottes am Menschen in der Geschichte in der Gestalt des Kampfes mit dem Teufel, der seit der Sünde einen Anspruch auf den Menschen hat, von dem sich der Mensch nur befreien kann, weil Gott ihm in Christus die Möglichkeit verliehen hat, eine Genugtuung zu leisten³². Die Erlösungslehre Hugos, in der sich patristische und anselmische Elemente durchdringen³³, eröffnet den Blick auf das eigentliche Wesen der Mission und mag ein Hinweis sein, daß die Methode der Mission dem Gegner sowie der Art, dem Stil des Kampfes adaequat sein muß.

³⁰ Vgl. P. Wolff, a. a. O. 16—20.

³¹ De sac. I, 6, 17. 273 D.

³² Vgl. das sehr klare Kapitel De causa hominis adversus Deum et diabolum. De sac. I, 8, 4. 307 D—309 C.

³³ Vgl. J. Rivière, Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Paris 1934, 133—169. 379—389. H. Köster, a. a. O. 124—126.

3. Hugo teilt die Geschichte des menschlichen Heiles in drei Phasen ein, deren Erklärung für die Missionswissenschaft von Wichtigkeit ist. Hier ist freilich auch jene Stelle, wo Hugo in den schwierigen Problemen nicht mehr als Ansätze zu einer Lösung aufzuzeigen hat. Man wird jedoch auch nicht mehr erwarten können, ohne die Texte mit modernen Fragestellungen zu überlasten.

Die Heilsgeschichte vollzieht sich in drei Stadien: „*Tria enim sunt tempora per quae praesentis saeculi spatium decurrit. Primum est tempus naturalis legis; secundum tempus scriptae legis; tertium tempus gratiae. Primum ab Adam usque ad Moysen. Secundum a Moyse usque ad Christum. Tertium a Christo usque ad finem saeculi*“³⁴. Da Gott in jeder dieser Epochen Heil wirkt, gibt es in ihnen jeweils Zeichen des Heils, nämlich Sakramente. Die in den drei Epochen das Heilshandeln Gottes bedingende menschliche Disposition ist der Glaube, denn ohne Glaube kann niemand gerettet werden³⁵. Der Glaube war zu allen Zeiten derselbe, wenn auch die Weite und Klarheit seiner Entfaltung verschieden war. So glaubte man stets an Menschwerdung, Tod, Auferstehung und Wiederkunft zum Gericht, doch wuchs die Deutlichkeit der expliziten Erkenntnis mit dem Näherkommen der Ankunft Christi³⁶. Die Gestalt, in der sich dieser Glaube in einzelnen Stadien der Geschichte verleblichte, beschreibt Hugo in folgender Weise: „*Ante legem, Deus creator credebatur; et ab eo salus et redemptio expectabatur . . . Sub lege autem persona redemptoris mittenda praedicebatur, et ventura expectabatur. Quae autem ipsa persona haec foret homo, an angelus, an Deus nondum manifestabatur . . . Sub gratia autem manifeste omnibus jam et praedicatur et creditur, et modus redemptionis et qualitas personae redemptoris: Semper tamen in Ecclesia Dei ab initio fidem et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi . . .*“³⁷. In der Gestalt des Glaubens die Heilsgeschichte hindurch vollzieht sich ein allmähliches Wachsen und Hellerwerden bis zur Ankunft Christi. Darin liegt das pädagogische

³⁴ De sacr I, 8, 11. 312 D.

³⁵ Vgl. De sacr I, 10, 8. 341 C.

³⁶ De sacr I, 10, 6. 336 C: . . . sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi venturum ad iudicium vivorum et mortuorum. Ebd. 337 D: . . . quando viciniore adventui Salvatoris extiterunt (sc. spirituales Patres, Anm.), tanto mysterium salutis plenius perceperunt. Hugo beruft sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Augustinus und Gregor d. Gr.

³⁷ De sacr I, 10, 6. 339 C—D.

Element der Heilsgeschichte, das langsam in die Fülle des Lichtes hineinführt³⁸.

Ähnliches wie vom Glauben gilt von den Sakramenten der drei Epochen. „Oportet autem ut secundum processum temporum spiritualium gratiarum signa magis semper ac magis evidentia ac declarantia formarent, ut cum effectu salutis, cresceret cognitio veritatis“³⁹. So wurden im Stand der Natur „decimationes, sacrificia et oblationes“ als Sakramente eingesetzt⁴⁰, im Stand des geschriebenen Gesetzes als die wichtigsten die Beschneidung und das Paschamahl, im Stand der Gnade die bekannten sieben Heilszeichen. Der processus temporum, d. h. die Geschichte, zeigt eine vierfache Schichtung: „Prima ergo sacramenta umbra fuerunt; secunda imago; tertia corpus; post quae quarto loco sequitur veritas spiritus“⁴¹. So ist alles geschichtliche Dasein letztlich hingeordnet auf die eschatologische Vollendung, die Hugo hier mit „spiritus“ kennzeichnet⁴².

a) Der Naturstand stellt in seinen Heilszeichen nur eine schattenhafte Abbildlichkeit, eine „obscura significatio“⁴³ dar. Doch der Mensch dieser Zeit hat nach Hugo die legitime Möglichkeit, mit Gott durch das Opfer in Beziehung zu treten: Gott selbst gab Adam nach seinem Fall den Auftrag, Opfer darzubringen, und der Stammvater gab diesen Befehl seinen Söhnen weiter⁴⁴. Dieser Kultauftrag Gottes an Adam richtet sich an die Menschen des Naturstandes; die anderen Stände existieren noch nicht einmal. Modern gesprochen richtet sich also dieses göttliche Gebot an alle Menschen als solche, d. h. daß auch die Nichtchristen von ihm betroffen sind. Die Heiden vor der Erwählung Israels, aber auch noch danach haben von Gott her, das will Hugo sagen, einen legitimen Auftrag, Opfer darzubringen. Das Heil, das sie hierdurch erlangen können, fließt ihnen zu aus der incarnatio Christi; aber da diese Opfer nur

³⁸ Vgl. dazu die Untersuchung über die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandrien von W. Bierbaum, *Geschichte als Paidagogia Theou*. In: *MthZ* 5, 1954, 246–272.

³⁹ De sacr II, 6, 3. 448 D.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ De sacr I, 11, 6. 346 D.

⁴² Hugo steht wie seine Zeit weithin im Gefolge des Platonismus und Neuplatonismus; daher erklärt sich die stark vergeistigte Auffassung bezüglich der Eschatologie.

⁴³ Ebd. s. 37.

⁴⁴ Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon 7. PL 175, 44 A: Credimus Deum docuisse Adam cultum divinum, quo recuperaret eius benevolentiam, quam amiserat pro peccatum transgressionis; et ipse docuit filios suos, dare scilicet decimas et primitias.

als dunkle Vorzeichen auf Christus hinweisen, entspricht ihnen auch nur eine geringere Heilsmöglichkeit. Deshalb werden im Naturstand zwar Menschen gerettet, jedoch nur sehr wenige. Diese sind unter den übrigen Menschen zerstreut und bilden nur eine innere, unsichtbare Einheit durch den Glauben: „Primum illud saeculum sub lege naturali, quasi in confusione quadam transierat; et qui in eo fideles exstiterant, quasi pauca quaedam grana in humano genere dispersa, et ab invicem discreta, sola intus fide unita fuerant“⁴⁵. Wenn auch einzelne begonnen haben, Gott als ihren Schöpfer zu lieben, so wurde dieser Ansatz doch leicht ausgelöscht durch die eigene Schuld und durch die Herrschaft des Satans⁴⁶. Im Grund ist der Stand der Natur die Situation des Unheils, wenn auch ein echter und gültiger Modus zu heilshafter Gottesbeziehung prinzipiell vorhanden ist. Dieser letztere, missiologisch wichtige Gedanke wird von Hugo nicht weiter entfaltet.

b) Der Naturstand ist zur Rettung des Menschengeschlechtes als ganzes nicht geeignet. So greift Gott nach dem Fall zum ersten Male unmittelbar wirksam in die Geschichte ein: Er erwählt aus den vielen den Abraham, daß er der Anfang der Einheit des Gottesvolkes sei. Alle Glaubenden sollen im Anschluß an Abraham zu einer in der Welt sichtbaren Gemeinschaft werden⁴⁷. Wenn auch das geschriebene Gesetz erst dem Moses gegeben wird, so beginnt doch bereits mit der Berufung Abrahams das Gottesvolk in seiner geschichtlichen Existenz. Seine Glieder werden zunächst gekennzeichnet durch die Beschneidung (später durch die Taufe): „Ex tunc ergo unitas populi Dei incoepit, et unitas conversationis fidelis, quae primum signata est per sacramentum circumcisionis, postea signanda per sacramentum baptismatis . . .“⁴⁸. Die Beschneidung — wie die Sakramente bei Hugo überhaupt — ist nicht ein „Mittel“, das in einer kausal verstandenen Wirkweise das Heil verursacht. Sie ist ein sichtbares Zeichen der rechtfertigenden Haltung des Glaubens; die Frauen und unbeschnitten sterbenden Kinder konnten

⁴⁵ De sacr I, 12, 1. 347 D.

⁴⁶ De sacr I, 6, 17. 275 A: Etsi quidem amare creatorem suum coepit, hoc tamen omnino laudabile non fuit, quia non perseveravit; quia motus incipientis virtutis exstinctus est et abolutus per teporem culpae subsequentis.

⁴⁷ De sacr I, 12, 1. 347 f.: Ut ergo ad interiorum unitatem commendandam exterior conderetur, et esset in manifesto forma fidei; ad quam ex dispersione sua qui vocandi fuerant invitarentur; propositus est unus ad quem, in uno perficiendo qui assumendi postea fuerant, omnes colligerentur. Vocatus est Abraham unus ex multis; unitas principium unionis, ut ad sinum illius colligerentur quicunque post illum fide illi et devotione jungerentur . . .

⁴⁸ Ebd. 349 A.

ohne die Beschneidung „sola fide“ gerettet werden⁴⁹. Hugo spricht eindeutig aus, daß nach der Einsetzung der Beschneidung die Unbeschnittenen gerettet werden konnten, wenn sie nur gerecht waren, also wenn sie glaubten, und das bedeutet bei Hugo immer die heilskräftige „fides operans per dilectionem“⁵⁰.

Der Stand des Gesetzes, dessen Heilszeichen nur Bilder, noch nicht Wirklichkeit des Heiles waren, ist nur eine vorläufige Ordnung, die auf ihre Erfüllung durch die Ankunft Christi wartet. Die Beschneidung hat nach Hugo den Sinn, nach außen das Gottesvolk von den Heiden abzutrennen, bis jener komme, der nicht nur die Söhne Abrahams, sondern die Gläubigen aus allen Völkern der Erde sammeln werde⁵¹. Die Erwählung Israels geschah eigentlich nur, um durch sie allen Menschen das Heil zugänglich zu machen. Hier zeigt sich wiederum deutlich der universalistische und darin missionarische Zug der Heilsoökonomie.

c) Durch die Ankunft Christi sind die Zeichen „aus der Mitte heraus“ aufgehoben, weil die Wahrheit erschienen ist⁵². Damit ist die größte Dichte der Heilsgeschichte erreicht, aber diese weist ihrerseits über sich hinaus auf das Eschaton. Der Glaube, der in der Gnadenzeit die volle Erkenntnis der Offenbarung gewährt, wird sich erfüllen im Schauen⁵³, die Zeichenhaftigkeit der Sakramente in der Wirklichkeit der von ihnen bezeichneten Heilswahrheit⁵⁴.

Da Christus die Sinnmitte der Heilsgeschichte ist, von der die Kraft ausströmt auf die vorausziehenden und nachfolgenden Soldaten, und durch seine Inkarnation und deren Vollendung in seinem Tod die Gerechtigkeit schlechthin wiederhergestellt wird⁵⁵, weitet sich

⁴⁹ De sacr I, 12, 2. 350 C. Das „sola fide“ ist nicht reformatorisch gemeint. Es will nur die Heilsmöglichkeit ohne die Beschneidung herausheben. So meint Hugo, die Frauen seien zwar nur durch den Glauben, aber auch „sacrificiis et oblationibus, aliisque legis caeremoniis purificatae“. Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd. 349 B—C.

⁵¹ Ebd. Die Beschneidung sei Zeichen, „quousque ille veniret qui non solum de filiis Abrahæ, sed de universis gentibus fideles colligeret . . .“

⁵² Vgl. De sacr II, 8, 5. 465 A: Postquam autem veritas venit, signum e medio sublatum est, ex quo jam non erat res quæ futura significaretur, sed quæ præsens perciperetur.

⁵³ Vgl. De sacr I, 10, 9. 341 D—344 A.

⁵⁴ Für das Sakrament der Eucharistie bedeutet dies z. B., daß die sich in ihm vollziehende und darstellende Einheit des neuen Gottesvolkes, der Kirche, mit Christus als ihrem Haupte in Glauben und Liebe vollendet wird in der Seligkeit der eschatologischen participatio divinitatis. Vgl. De sacr II, 8, 7. 467 A—B. II, 8, 8. 467 B—468 A.

⁵⁵ Gott hätte den Menschen auch auf andere Weise erlösen können. Vgl. dazu De sacr I, 8, 10. 311 D.

mit dem Erscheinen Christi die Heilmöglichkeit auf alle Menschen aus, und zwar in einer konkreteren Weise als es in der vorangegangenen Zeit der Fall war. Die göttliche Heilspädagogik endet somit nach einem langen Lauf durch die Geschichte in der Offenheit des Heiles für alle Menschen⁵⁶. Mit der Fülle in Christus ist die Stunde da, alle in das ab initio schon bestehende Gottesvolk der Kirche zu rufen: Christus sendet die Apostel aus, die Heilsbotschaft allen zu verkündigen. In diesem heilsgeschichtlichen Rahmen steht die Mission nunmehr als die Fortführung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes am Menschen. Mission ist ein zentrifugales Geschehen, durch das Gott jeden Menschen ansprechen will. Die Suche Gottes nach dem Menschen ist das innerste Wesen der Mission, weil des göttlichen Heilsplanes überhaupt. Mission im engeren Sinne wäre nach Hugo die auf Christus zurückgehende Aussendung der Apostel und der Kirche, also — wie zu zeigen versucht wurde — eine ganz bestimmte Phase in der Heilsgeschichte.

4. Das wesenhaft Missionarische des göttlichen Heilswirkens im allgemeinen und speziell die *Mission seit Christus* in ihrer geschichtlich greifbaren Form schildert Hugo von St. Viktor mit eindringlichen Worten in seiner Schrift „De Vanitate Mundi“. Die Erwählung der Juden machte diese gleichsam zu „ministri per quos dispensatio salutis omnium ageretur, propterea adventus sui principium ex eis congrue moderari debuit, qui non pro eis tantum, sed pro omnibus fuit nasciturus“⁵⁷. Als aber die Vorbereitung des Heiles geleistet war, dehnte Christus im Missionsbefehl die Mitteilug des Heiles auf alle Menschen aus. In einem großartigen Text, in dessen Hintergrund Mt 28, 16—20 steht, beschreibt Hugo den Beginn der christlichen Mission:

„... ut veritas ubique manifesta fieret, et nullum latere potuisset, qua via hominem ad vitam redire oporteat, elegit duodecim discipulos ut irent in mundum universum praedicare Evangelium regni, et verbum vitae hominibus. Ipso autem completo mysterio, et mortem morte sua triumphans, cum reversus fuisset ab inferis spoliato tartaro, videntibus discipulis suis ad dexteram Patris aeterni

⁵⁶ Zum allgemeinen Heilswillen Gottes bei Hugo vgl. die weiter unten zitierten Texte. De sacr I, 8, 7 und 8 (310 C—311 B), auf die H. Köster a. a. O. 125—129 sich vor allem stützt, um die Partikularität des göttlichen Heilswillens für Hugo zu erweisen, scheinen uns für diese These nicht durchschlagend zu sein, da sie primär von der Gratuität der Erlösung und nicht vom Heilswillen Gottes überhaupt reden. Die unten mitgeteilten Texte aus De Vanitate Mundi sagen aus, daß Gott niemanden vom Heil ausschließen will. Anderenfalls hätte die Aussendung der Boten in die ganze Welt im Grunde nur einen sehr oberflächlichen und unernten „Sinn“.

⁵⁷ De Vanitate Mundi IV. 733 C.

perenniter victurus ascendit, mittens illos in mundum testificari resurrectioni vitae, et baptizare in remissionem peccatorum credentes in eum. Contestantibus autem angelis venturum ad iudicium, et iudicaturum mundum in operibus suis, in terrore horribili paventes, continuo profecti sunt pronuntians gentibus universis sacra mirabilia“⁵⁸.

Wenn auch der Hl. Geist die Glaubensboten ermutigte und Wunderzeichen das Wort begleiteten, so verweigerte die Welt dennoch den Glauben. „Trucidantur itaque praecones veritatis . . . , sed patientia morientium irrefragibile praebeuit vivis testimonium veritatis.“ Doch das Zeugnis des Leidens kräftigt das Werk der Mission: „Et surrexit fidelium numerus in universo mundo . . .“⁵⁹. Hugo singt einen Lobpreis auf die Märtyrer der Kirche, die er als Zeugen für die Wahrheit eindeutig unter dem Aspekt der Mission sieht. „ . . . mundus patientia vinceretur bellatorum Christi . . .“⁶⁰. Nach der Zeit des Kampfes erblühte die Kirche in friedlichem Leben und die „Fülle der Heiden“ trat in sie ein. „Post haec ergo in toto mundo lilia pacis pullulare coeperunt, et Ecclesia mater jam martyrum purpura decorata, confessorum quoque candore adornari gaudebat. Non enim in uno tantum loco fulsit gratia, sed ad fines usque orbis terrarum vernantia spectacula ager plenus benedictione pandebat“⁶¹. Mehrmals begegnet auch in *De sacramentis* die Anschauung Hugos, daß die multitudo gentium“ bereits in die Kirche eingekehrt sei. Sie stützt sich vor allem auf Ps 19, 5: In omnem terram exivit sonus etc.⁶². Diese Ansicht ist aus der mangelnden geographischen Kenntnis der Zeit Hugos verständlich. Wenn er auch weiß, daß es durchaus noch Heiden gibt, so sind diese jedoch nach seiner Meinung schon der Botschaft Christi begegnet und haben sich ihr versagt⁶³.

Die angeführten Texte machen wesentliche Aussagen über die Mission. Die Allgemeinheit des Missionsauftrages und des göttlichen Heilswillens wird klar vorausgesetzt. Der Begriff der Mission besagt bei Hugo „praedicare Evangelium regni, et verbum vitae hominibus“. Der Modus der Mission besteht vor allem in der Bezeugung der Auferstehung zum Leben. Darin entspricht Hugo ganz der Auffassung der Apostelgeschichte⁶⁴. Aus dem Schrecken vor der Furcht-

⁵⁸ Ebd. 734 D.

⁵⁹ Ebd. 735 A—B.

⁶⁰ Ebd. 737 D.

⁶¹ Ebd. 738 C.

⁶² Vgl. *De sacr* II, 6, 5. 451 B—C. II, 5, 3. 441 C. II, 6, 9. 456 B.

⁶³ Vgl. *De sacr* II, 6, 5. 451 A—C.

⁶⁴ Vgl. *Ap* 1, 22; 2, 24—32; 3, 15. 26; 4, 10; 5, 30—32; 10, 40—42; 13, 29—33 etc. Vgl. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951.

barkeit des Gerichtes brechen die Zeugen sofort auf, „continuo perfecti sunt“. Ein Zaudern ist undenkbar. Die Mission als ein Hin-eilen der „praecones veritatis“ zu allen Völkern, womit Hugo hier eindeutig jene meint, die bislang noch nichts von den „sacra mirabilia“ erfahren haben, ist die erste und wesentliche Aufgabe derer, die mit Christus zusammen waren. Aber die „bellatores Christi“ werden verfolgt, doch bringt gerade ihr Martyrium Frucht für die Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums. Man denke an den bekannten Satz Tertullians! Die Formulierung, daß die „plenitudo gentium“ in die Kirche eingetreten sei, schließt nicht aus, daß es noch Feinde gibt, zumal auch ein „corpus diaboli“ existiert⁶⁵, gegen das Christus die Heilsgeschichte hindurch ja zu kämpfen hat. Man darf aus diesen Worten nicht folgern, das Mittelalter habe keine missionarische Verantwortung gehabt, weil es die Welt bereits für gewonnen oder endgültig verloren hielt. Die geschichtlichen Tatsachen beweisen hinreichend die missionarische Bereitschaft, von der die mittelalterlichen Christen beseelt waren, sobald sie mit Heiden in Berührung kamen.

Man wird also sagen müssen, daß Hugo die Geschichte der Kirche bis auf seine Zeit bewußt vom missionarischen Standpunkt her sieht. Die Mission ist bei ihm das grundlegende Formalprinzip der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Damit spricht Hugo eine theologische Erkenntnis aus, die gerade heute starke Beachtung empfängt und verdient.

5. In der Theologie Hugos geht es um das Heil aller Menschen, das in der Geschichte auf dem Spiel steht. Der letzte Grund für dieses Geschichts-drama ist der Kampf zwischen *Gott und Satan*. Das undurchdringliche Geheimnis der Bosheit wird von Hugo in seinen Wurzeln nicht näher untersucht, doch ist es für ihn ganz deutlich, daß der Teufel der Feind schlechthin, „inimicus noster“ und „inimicus Ecclesiae“ ist⁶⁶. Er hat wie Christus Heer und Waffen⁶⁷. Zwietracht und Uneinigkeit im Gottesvolk bereiten dem Teufel Freude, die Einheit jedoch vertreibt ihn⁶⁸. Das Wirken Gottes im opus restaurationis will den Menschen der teuflischen Macht entreißen

⁶⁵ Vgl. Didascalicon V, 4. 793 A: Apostata quippe angelus omnium caput est iniquorum, et huius capitis corpus sunt omnes iniqui; sicque cum membris suis unus est, ut saepe quod corpori eius dicitur, ad eum potius referatur. De sacr I, 8, 11. 312 B—C unterscheidet Hugo zwei Familien, „una Christi, altera diaboli“.

⁶⁶ Adnotatiunculae Elucidatoriae in Threnos Jeremiae. PL 175, 304 C—D.

⁶⁷ Vgl. De sacr I, 8, 11. 312 B.

⁶⁸ Expositio in Regulam B. Augustini I. 883 D: . . . omnia diabolica arma frangit concordia.

und ihm Heil bringen, indem Gott den Menschen mit sich vereinigt, was nach Hugo eine noch unglaublichere Vereinigung ist, als jene der „schmutzigen Materie“ und der Seele zum ganzen Menschen⁶⁹. Von hier aus ergibt sich eine weitere, fundamentale Erkenntnis für die Missionslehre: Mission als die vorzüglichste Form des Heilshandelns Gottes am Menschen durch den Menschen bedeutet Teilnahme am Kampf Christi gegen den Teufel. Diese These spricht keine Erbaulichkeit aus, sondern reale, theologisch sichere Wirklichkeit. Die hartnäckige Verstockung der Unbekehrbaren ist letztlich nicht psychologisch-willensmäßig zu erklären. Die Mission stößt auf die wirklich-wirkende Macht des Satans, die freilich im Psychologischen Gestalt zu gewinnen vermag. Das bedeutet für die Missionsmethodik, daß sie nie lediglich rein psychologische oder sonst welt-immanente Mittel anwenden darf, wenn sie den eigentlichen Gegner im Ernst zu treffen gewillt ist. Mission ist keine Sache der „Propaganda auf religiösem Gebiet“⁷⁰. Für die Mission kann nur geeignet sein, was aus göttlicher Macht befähigt ist, die satanische Bosheit tatsächlich zu treffen, das bedeutet: „Unsere erste Pflicht ist die Heiligkeit“⁷¹. Wir sind heute zu leicht geneigt, den Satan als Mythisierung unkontrollierbarer Kräfte zu entwirklichen und damit das Wesen nicht nur seiner Macht, sondern auch der christlichen Wahrheiten von der Erlösung, der Gnade, dem Heil und auch der Mission zu entleeren⁷².

Die zweite Erkenntnis, die sich missionsmethodisch nahelegt, hat Hugo sehr scharf gesehen: Die Endzeit vor dem Einbruch der Eschatologie wird die Kulmination des Teufelskampfes sein und zwar dergestalt, daß der Teufel auch innerhalb des Gottesvolkes Macht gewinnen und viele mit sich in das Verderben ziehen wird. „Quando multos, qui hic in disciplina Ecclesiae educati, et doctrina veritatis enutriti inter filios Dei computandi videbantur, inimicus consumet et secum ad perditionem trahit. Potest enim de paganis et haereticis sive quibuslibet infidelibus dici, praecipue in tempore

⁶⁹ De sacr I, 6, 1. 263 C gebraucht Hugo die Formulierung „lutea materia“ in bezug auf den menschlichen Leib. Hier kommt wiederum die unchristliche, nahezu manichäische Verachtung des Leibes zum Ausdruck. Demgegenüber wirkt es erstaunlich, mit welcher Unbefangenheit auf der anderen Seite die Kirche als „Leib“ Christi bezeichnet werden kann.

⁷⁰ Y. de Montcheuil, Grundfragen des inneren Lebens. Offenburg o. J. Vgl. ebd. 9—13.

⁷¹ Kard. Suhard, Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Offenburg o. J. (1947) 62.

⁷² Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik II, 1⁵. München 1954, 248—264: Die Stellung des Teufels in der Heilsgeschichte.

Antichristi, quando diabolus undique in membris suis ad persecutionem fidelium laxabitur⁷³.“

Eine allzu optimistisch und eilig voranschreitende Mission, die mit der Errichtung der kirchlichen Institutionen ihr Ziel erreicht zu haben glaubte, dürfte nach Hugo der heilgeschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht werden. Denn am Ende wird nicht allgemeiner Sieg stehen, sondern ein Abfall ohnegleichen. Das Ineinander von göttlichem Heilswirken und teuflischer Herrschaft in der Geschichte, das bei Hugo in so klarer Weise herausgestellt wird, entspricht durchaus der Sicht der Hl. Schrift. Hugo ist hier wie zumeist biblisch orientiert, so daß seine Aussagen in ihrer Anwendung auf die Mission in besonderer Weise als theologisch fundiert zu gelten haben. Mt 24, 9—11. 22. 24 schildert den Abfall in der Endzeit, Apk 20, 7—10 die Freilassung des Tieres; Christus wußte, daß hinter der Verstocktheit gegenüber seiner Botschaft der Satan steht als der Vater der Lüge (Joh. 8, 44)⁷⁴.

Indem Hugo die Heilsgeschichte als ganzes und damit auch die Mission als Kampf gegen den Teufel auffaßt, weist er hin auf die Dimension, in der allein verständlich und existentiell vollziehbar wird, was Christsein im Grunde bedeutet und was speziell in der Mission vor sich geht.

6. Zum Verständnis der Geschichtstheologie Hugos wie auch für die Missiologie im besondereren ist ein Satz wesentlich, den Hugo in bezug auf die drei Epochen sozusagen en passant einmal formuliert: „*Ista tria genera hominum (sc. pagani, Judaei, Christiani, Anm.) ab initio nunquam ullo tempore defuerunt*“⁷⁵.“ Es ist nicht leicht, diese Aussage Hugos richtig zu interpretieren. Aus Hugos Gedankengang heraus wird er in folgender Weise zu deuten sein: Die Dreiteilung ist nicht nur chronologisch zu verstehen, sondern auch als eine ontische Schichtung des Menschseins, die quer durch die Geschichte hindurchgeht. In diesem Sinne waren die Gerechten der ersten Zeit bereits Christen. Auch heute noch gibt es jene drei Stände. Wenn auch die beiden ersten ihre innere Gültigkeit verloren haben, insofern sie bereits im status gratiae eingeholt und erfüllt worden sind, so bestehen sie dennoch weiter. Sie besitzen eine relative Gültigkeit bis zum Anbruch des nächsten Standes, welcher nach Christus nur noch der Stand der Gnade ist. Der neue

⁷³ Adnotatiunculae Elucidatoriae in Threnos Jeremiae. PL 175, 319 C—D.

⁷⁴ Vgl J. Schmid, Das Evangelium nach Markus.³ Regensburg 1954, 46 f. A. Wikenhauser, Offenbarung des Johannes. Regensburg 1949, 131.

⁷⁵ De sacri I, 8, 11. 313 B.

Stand bricht an mit der Verkündigung seines Eintritts. Durch die Ablehnung der neuen Botschaft würden die früheren Stände ihre Bestimmung verfehlen. Der *status naturae* der Heiden hat also als solcher eine religiöse Legitimität von Gott her, die dann endet, wenn durch die Mission der *status gratiae* verkündet wird. In diesen muß der *status naturae* übergehen, wenn er nicht seine zeichenhafte Hingeordnetheit auf die hellere Lichtfülle negieren und durch die Verweigerung der Hingabe aus der wartenden Disposition in die verschlossene und verstockte Situation des Heiden übergehen will.

Damit ist freilich die Problematik des zitierten rätselhaften Satzes, dessen Tragweite Hugo nicht durchschaut haben dürfte, keineswegs gelöst. Es scheint, daß Hugo hier wiederum einen wegweisenden Ansatz an die Hand gibt, von dem aus eine sachlichere Würdigung der religionsgeschichtlichen Phänomene und des Heils der Heiden überhaupt möglich wird. Der Viktoriner vertritt nicht die Ansicht von der „*massa damnata*“, wenn er auch — wie wir sahen — zugibt, daß nur wenige aus dem Stand der Natur das Heil erlangen. Für die Mission folgt aus den entwickelten Gedanken, daß sie nicht die Verwerfung des Heidnischen schlechthin bedeutet, sondern die wahre Erfüllung der Sehnsucht und Liebe zu Gott, die in der Wurzel jedes heidnisch-religiösen Menschen lebt⁷⁶. Christentum als Erfüllung⁷⁷ würde in der heutigen Welt, wo auch die heidnischen Religionen immer mehr dem Verfall ausgeliefert sind, darüber hinaus besagen, daß das Christentum auch jene spezifisch religiöse Sehnsucht zu erfüllen vermag, die sich in säkularisierter Form in den modernen Heilslehren vorfindet, z. B. im Marxismus des Ostens und Westens.

Von dem Entwurf der Heilsgeschichte in drei Epochen, wie Hugo es darstellt, und von deren Wesen und Beziehung zueinander aus könnte man weiterfragen nach dem Wesen der Uroffenbarung, nach Gnade, Offenbarung und Heil im nichtchristlichen Raum, doch können wir diesen zugleich reizvollen und existentiell bedeutsamen Fragen hier nicht nachgehen⁷⁸.

⁷⁶ Vgl. dazu das umfassende Werk von Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*. Krailling vor München 1950.

⁷⁷ Dieser Gedanke begegnet auch bei Nikolaus von Cues in seiner Schrift *De pace fidei*. (Deutsch: *Über den Frieden im Glauben*. Übers. von L. Mohler. Leipzig [1943].) Auch er erkennt ähnlich wie Hugo den nichtchristlichen Religionen eine relative Gültigkeit zu, ohne damit dem Relativismus zu verfallen.

⁷⁸ Vgl. zu dem gesamten Problemkreis O. Karrer, *Die Weltreligionen im Licht des Christentums*. In: *Theol. Quartalschrift* 135, 1955, 295—319. Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*. Paris 1951, 124—138: *L'Église et le salut des non-croyants*.

7. Der methodische Aufbau der „Summe“ Hugos *De sacramentis* ist die Entfaltung dessen, was uns im Prolog des ersten Buches als theologische Grundkonzeption entgegentrat. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise kann das Formalprinzip des Aufbaues dieses Werkes genannt werden. Insofern das Heilsgeschichtliche mit dem Missionarischen innerlichst verknüpft ist, birgt der theologische Entwurf Hugos das missionarische Element in einer Weise in sich, wie es noch mehr in die Dogmatik eingehen müßte. Es ist daher nicht müßig, sich das „System“ von *De sacramentis* zu vergegenwärtigen und die Frage zu prüfen, ob und wie weit sich in Anlehnung an das Prinzip dieser Gliederung und in Fortführung des nur ansatzhaft Vorhandenen mit Hilfe der nachhugonischen Theologie von Thomas bis heute und der modernen Exegese eine Missionstheorie entwickeln läßt, die die Geschichtsmächtigkeit, den Anspruch und die Sendung des Christentums als der Fülle Christen und Nichtchristen ebenso deutlich wie glaubwürdig ins Bewußtsein ruft und auch die Gesamtheologie, speziell Dogmatik und Moral, durch neue Anregungen und Problemstellungen zu fördern in der Lage ist.

Das erste Buch *De sacramentis* beginnt mit dem *opus conditionis* und gibt damit die schöpfungsmäßig bestehende, metaphysische Grundlage, auf der sich das Heilsgeschehen des *opus restaurationis* abwickelt. Der 1. Teil handelt über das Hexaemeron in *opera conditionis* (PL 176, 187—206), der 2. Teil *De causa creationis hominis, et de causis primordialibus rerum omnium* (205—216). Es geht also zunächst um Wirklichkeit und Sinn der Schöpfung. Im 3. Teil steigt Hugo von der Schöpfung zum Schöpfer auf: *De cognitione divinitatis* (217—234). Der 4. Teil bezieht sich auf die göttliche Weltordnung im ganzen: *De voluntate Dei quae aeterna est et una et de signis voluntatis eius* (233—246). Der 5. Teil lautet: *De creatione Angelorum et natura, et confirmatione et lapsu, et ceteris quae ad ipsos pertinent* (245—264). Hier taucht zum ersten Male die Frage nach dem Heil auf, wenn auch einstweilen nur im Bereich der Engel. Der 6. Teil handelt weiter differenzierend über das *opus conditionis*: *De creatione hominis et statu eius ante peccatu* (263—288). Der 7. Teil *De lapsu primi hominis* (287—306) bildet mit der Schilderung des Sündenfalles den Übergang zu Teil 8 *De reparatione hominis* (305—318), der den Rahmen des Ganges der Heilsgeschichte im allgemeinen skizziert. Mit dem 9. (*De institutione sacramentorum*, 317—328) und dem 10. Teil (*De fide*, 327—344) beginnt die formale und inhaltliche Abhandlung über das *opus restaurationis*. Folgerichtig schließen sich an: 11. Teil: *De naturali lege* (343—348), 12. Teil: *De lege scripta* (347—364). Damit schließt das erste Buch.

Sinngemäß setzt das zweite Buch ein, indem es im ersten Teil spricht *De incarnatione Verbi et tempore gratiae* (371—416). Das dieser ausführlichen Darstellung der Menschwerdung und Erlösung Folgende ist die nähere Entfaltung des *tempus gratiae*. Im Mittelpunkt der Betrachtung Hugos steht die Kirche als *Corpus Christi* mit ihren Sakramenten und Lehren.

2. Teil: De unitate Ecclesiae (415—422). 3. Teil: De ecclesiasticis ordinibus (421—434). 4. Teil: De indumentis sacris (433—438). 5. Teil: De dedicatione Ecclesiae (439—442). 6. Teil: De sacramento baptismi (441—460). 7. Teil: De confirmatione (459—462). 8. Teil: De sacramento corporis et sanguinis Christi (461—472). 9. Teil: De minoribus sacramentis et sacris (471—478). 10. Teil: De simonia (477—480). 11. Teil: De sacramento conjugii (479—520). 12. Teil: De votis (519—524). 13. Teil: De vitiis et virtutibus (525—550). 14. Teil: De confessione et poenitentia et remissione peccatorum (549—578). 15. Teil: De unctione infirmorum (577—580). 16. Teil: De morientibus seu de fine hominis (579—596). Bis hierher wird die Stellung des Menschen in der Kirche behandelt. Die Sakramente erscheinen wie Pfeiler, die das gesamte christliche Leben tragen. Der 17. Teil De fine saeculi (597—610) und der letzte Teil De statu futuri saeculi (609—618) schließen mit der Eschatologie das große Werk Hugos ab.

So spannt sich ein weiter Bogen vom Anfang der Welt bis zu ihrer Vollendung, eine wahrhaft gewaltige, universale Sicht der Geschichte und des menschlichen Daseins!

Bei Hugo von St. Viktor ist in einmaliger Weise die Hereinnahme der göttlichen Heilsoökonomie in den Aufbau der Theologie⁷⁹ als einer Einheit von Dogmatik, Moral, Recht, Liturgik und Mystik gelungen. Darin liegt allem voraus die Bedeutung Hugos in missionstheoretischer Hinsicht. Als Mission im weiten Sinne könnte man nach Hugo bezeichnen jedes heilsgeschichtliche Wirken Gottes am Menschen, als Mission im engeren und eigentlichen Sinne die Sendung der Kirche durch Christus. Mission steht nicht als Gelegenheit zu besonderer Tugendübung am Rande des Ganzen, sondern ist als zentrale Idee in seiner Theologie wirksam. Diese Tatsache sollte Hugo von St. Viktor einen Platz in der Missiologie einnehmen lassen. Die Konzeption Hugos müßte ferner in die Theologie überhaupt eindringen. Würden wir sie nur in die Missiologie als eine unter vielen Disziplinen einordnen, so wäre das Eigentliche Hugos mißverstanden. Die Mission wird von Hugo in der Wesensmitte der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebensvollzuges verwurzelt. Indem die Missiologie ihren Blick auf die Gesamt-tendenz des Christlichen zur Mission in spezieller Weise hinlenkt, empfängt sie über ihre Berechtigung als eigene Disziplin hinaus durch ihren theologischen Charakter die Verantwortung und den Anspruch, zu den übrigen Gebieten der Theologie Wesentliches beizutragen.

⁷⁹ Das Heilsgeschichtliche als gestaltendes Prinzip ist im katholischen Bereich in die Dogmatik eingeführt worden von M. Schmaus. Vgl. auf evangelischer Seite K. Barth.

Mit der aufgezeigten heilsgeschichtlichen Konzeption der Theologie Hugos ist jedoch seine Bedeutung für die Missionswissenschaft nicht erschöpft. Seine Schriften enthalten zahlreiche Aussagen, die für die Mission von Wichtigkeit sind, z. B. über die Taufe, das Heil ohne Taufe, das Katechumenat, die Kirche ab initio, die Sendung der beiden göttlichen Personen, Gebet und Kontemplation. Neben diesen sachlichen Ausführungen ist nicht zuletzt sehr zu beachten der Modus, in dem Hugo Theologie betreibt. Sehr zutreffend schreibt Wolff: „Wir können bei Hugo niemals von reiner Philosophie und reiner Theologie sprechen, denn alle Gedanken sind in Mystik getaucht. Und wenn wir auch von mystischen Schriften bei ihm in besonderem Sinne reden können, so gehören doch im weiteren Sinne alle Schriften dazu“⁸⁰.“ Aber dieser Zug der Theologie Hugos muß gemeinsam betrachtet werden mit jener Verquickung von Heilsgeschichte und Mission, in der der Sinn, die kraftvolle Dynamik und stets moderne und existentielle Wirklichkeit des christlichen Glaubens beschlossen liegt und auch das Bleibende des Theologen und Lehrers Hugo von St. Viktor.

⁸⁰ P Wolff a. a. O. 25.

J. VERSCHUEREN MSC / MERAUKE

50 JAHRE MISSION IN HOLLÄNDISCH-NEUGUINEA

Aus einer Festrede *

Ein weiser Mann wird ein goldenes Missionsjubiläum an erster Stelle als eine Gelegenheit ansehen, aus der er für die Zukunft Nutzen ziehen kann. Zwar betrachten wir die Missionsgeschichte immer wieder rein menschlich — mit menschlicher Einschätzung und menschlicher Kurzsichtigkeit. Dabei wissen wir nur zu gut, daß Missionierung letztlich Wirksamkeit des großen göttlichen Sämners, Wachstum in Seiner Gnade bedeutet. Seine Arbeitsweise und Seine Absichten sind uns kleinen Menschen verborgen. Er braucht nicht mit menschlichen Arbeitszeiten von 50 Jahren zu rechnen wie wir. Er ist in Seiner Allwissenheit nicht gebunden an die Vorstellung der Zahl, ebensowenig an den Wert des Augenblicks. Er allein kann es sich leisten, mit Völkern statt mit Einzelmenschen zu rechnen, mit Jahrhunderten statt mit Jahren. Für uns Menschen aber bedeuten 50 Jahre ein ansehnliches Stück Geschichte, das wir froh und dankbar über-

* Die Übertragung aus dem Holländischen verdanken wir P. Wilhelm Kintrop MSC, Merauke.