

## Sakrament als Symbol und Teilhabe

Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre  
Hugos von St. Viktor

Von Heinrich Weisweiler S. J.

E. Kleineidam hat jüngst zum erstenmal den endgültigen Beweis erbracht, daß der Kommentar Hugos von St. Viktor zur *Coelestis Hierarchia* des Areopagiten vor Hugos Hauptwerk *De sacramentis* entstanden sein muß<sup>1</sup>. Denn er zeigt, daß die Kapitel 6—8 der Eucharistielehre<sup>2</sup> wörtlich in *De sacramentis* aus dem Kommentar übernommen wurden. Kleineidam weist mit Recht darauf hin, daß diese drei Kapitel sich von den übrigen durch starke Häufung der Adjektive, durch die superlative Form und auch durch die Terminologie unterscheiden. So wird hier allein von der Eucharistie als „*eucharistia divinnissima*“ oder von der „*participatio Jesu*“ gesprochen. Während Hugo in diesen Kapiteln nicht die schon stark scholastischen Begriffe der vorhergehenden und folgenden Kapitel benutzt, sondern die älteren, wie „*species*“, „*veritas*“ und „*virtus gratiae*“, will er zeigen, wie die Eucharistie diese Teilhabe an Jesus herstellt. Das ist aber gerade der Zusammenhang, in dem diese drei Kapitel im Kommentar Hugos zur *Coelestis Hierarchia* stehen. Dort möchte Hugo beweisen, wie die Eucharistie als sichtbare Gabe Bild und Form jener unsichtbaren Teilhabe ist, die wir jetzt schon mit Jesus in der Liebe haben und später noch stärker in der Gottschau erhalten. Freilich möchte Hugo im Kommentar auch hervorheben, daß die Eucharistie nicht nur Sinnbild ist, sondern die Teilhabe bereits schenkt. Insofern geht die Darlegung über den unmittelbaren Wortkommentar zur *Coelestis Hierarchia* hinaus und hat auch ein polemisches Anliegen, das aber durchaus aus den Gedankengängen der areopagitischen Schrift und dem Zeitbedürfnis des Berengarstreites entspricht. Vielleicht sind es gerade diese Ausführungen gewesen, die Hugo veranlaßt haben, die Kapitel in sein systematisches Werk einzubauen.

Durch diesen durchschlagenden Beweis Kleineidams ist die alte Frage nach der Priorität also entschieden. Freilich kann der Kommentar in seiner endgültigen Form nicht lange vor *De sacramentis* entstanden sein, da er Ludwig VII. gewidmet ist. Weil dieser die Regierung 1137

<sup>1</sup> Literaturgeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: *Schol* 24 (1949) 564—566.

<sup>2</sup> PL 176, 465 C—468 A.

antrat, müssen wir wenigstens die Vollendung des Kommentars in dieses Jahr setzen, also in eine Zeit, in der auch *De sacramentis* geschrieben wurde (vor 1141). Es ist jüngst gezeigt worden, daß unsere Überlieferung des Kommentars zwei Kommentare in sich enthält, die beide von Hugo verfaßt und vereint worden sind<sup>3</sup>. Aber der in *De sacramentis* übernommene Teil der Eucharistielehre trägt alle Merkmale des zweiten Kommentars, besonders die viel persönlichere Art, als sie der frühere stärkere Wortkommentar aufweist<sup>4</sup>. Also muß dieser zweite Kommentar auch vor der Schrift *De sacramentis* verfaßt und wohl 1137 bereits in dem Ludwig gewidmeten Kommentar eingebaut gewesen sein.

Bei der engen zeitlichen Verbindung ist es fast selbstverständlich, daß wir auch noch andere Spuren aus der kommentierenden Tätigkeit Hugos in *De sacramentis* finden. Dafür war Hugos Geist viel zu lebendig<sup>5</sup>. So können wir in der Tat z. B. eine weitere fast wörtliche Übernahme im wichtigen Kap. *De fide* feststellen. Dort ist die Lehre von den drei Augen der Gotteserkenntnis im engen Zusammenhang mit dem Kommentar behandelt<sup>6</sup>. Bei der umstrittenen Frage nach der Gottschau bei Dionysius, Eriugena und Hugo<sup>7</sup> schien es uns aber zunächst besser, an einer anderen in den Grundanschauungen unbestrittenen Lehre den Einfluß des Areopagiten über den Kommentar Hugos auf seine übrige Lehre zu erarbeiten. So lassen sich leichter die Prinzipien feststellen, und damit ist ein sicherer Weg geschaffen, um nachher auch das in sich, unabhängig von der Abhängigkeitsfrage, strittige Problem der Gottschau einer Klärung zuzuführen. Es sei daher die für Hugos Denken und seinen Einfluß auf die Nachwelt so wesentliche Darlegung zum Sakramentenbegriff zunächst untersucht, um so einen ersten Einblick in die Einflußsphäre des Areopagiten auf Hugo und dadurch auch auf die folgende Scholastik zu erhalten. Damit ist zugleich ein Beitrag zur Frage gewonnen, wie es kommen konnte, daß der doch vielfach einseitige Ps.-Dionysius zu solchem Ansehen gelang-

<sup>3</sup> H. Weisweiler, Die Ps.-Dionysius-Kommentare in *Coelestem hierarchiam* des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor: *RechThAncMéd* 19 (1952) 26—42.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Siehe H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*: *Schol* 24 (1949) 59 bis 87, 232—267. — Hugos von St. Viktor *Dialogus De sacramentis legis naturalis et scriptae* als frühscholastisches Quellenwerk: *Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano 1946, II 179—219. — Zur Einflußsphäre der ‚Vorlesungen‘ Hugos von St. Viktor: *Mélanges J. de Ghellinck S. J.*, Gembloux 1951, II 527—581 (zitiert: Arbeitsmethode — *Dialogus* — Einflußsphäre).

<sup>6</sup> PL 175, 975 ff. bzw. PL 176, 329.

<sup>7</sup> Vgl. nun dazu vor allem (die in der Interpretation aber umstrittene Arbeit von) H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Emsdetten 1940, und J. M. Alonso, *Teofanía y visión beata en Escoto Eriugena*: *RevEspT* 10 (1950) 361—389; 11 (1951) 255—281.

gen konnte; oder mehr noch, wie es möglich war, daß er einen solchen Einfluß ausüben konnte.

1. Der starke Symbolcharakter<sup>8</sup> der Schriften und des Systems des Ps.-Areopagiten führt, verbunden mit dem Teilhabegedanken, wesensnotwendig dazu, daß unter dem Symbol die innere Partizipation mit dem Göttlichen gesucht und gefunden wird. Sehr gut hat das Hugo bei Gelegenheit der Frage ausgeführt, durch welche Symbole in der Heiligen Schrift die Hierarchie der Engel dargestellt werde<sup>9</sup>. Ein dreifaches, so führt Hugo in der Deutung des Dionysiuswortes<sup>10</sup> aus, ist zu untersuchen. Zunächst ist festzustellen, wie (quomodo) die heiligen Schriften die himmlischen Kräfte bezeichnen. Daran schließt sich die Erforschung, welcher Art (quales) diese Bilder sind. Endlich muß man festzustellen suchen, zu welchen Wahrheiten man durch diese Bilder aufzusteigen vermag<sup>11</sup>. Denn es genügt, so sagt Hugo, nicht, nur auf das Sichtbare zu achten, wenn man nicht auch zur unsichtbaren Wahrheit fortschreitet. Sonst wird man nie zum eigentlichen Ziel gelangen<sup>12</sup>. Es ist somit nach Hugo notwendig, das Symbol von der Wahrheit zu unterscheiden. Denn „etwas anderes ist es, was äußerlich zum Unterricht (erudiendo) den Sinnen vorgelegt wird; etwas anderes, was innerlich zur Beglückung der Seele aufleuchten soll“<sup>13</sup>.

Das ist aber nichts anderes als der Grundgedanke des Sakramentenbegriffs Hugos. Und zwar in einem doppelten Gedankengang. Zunächst erscheint er als erster Teil der eigentlichen Definition der Sakramente im engeren Sinn. Sie enthält nach Hugo drei Elemente, von denen keines fehlen darf. Es sind die in der Schöpfung gegebene Ähn-

<sup>8</sup> Siehe O. Semmelroth, Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita: Schol 27 (1952) 1—11.

<sup>9</sup> PL 175, 963 D.

<sup>10</sup> Deinde coelestes hierarchias laudare (oportet) secundum ipsarum in eloquiis manifestationem consequentibusque his dicere, qualibus divinis formationibus coelestes figurant ordines eloquiorum sacrae descriptiones et ad qualem oportet ascendere per formas veritatem. So in der Übersetzung, die Hugo benutzte (PL 175, 955 D f.); ähnlich in der Übersetzung des Scotus: PL 122, 1039 C und im Original cap. 2: PG 3, 136 f. — Zur Frage der von Hugo benutzten Übersetzung vgl. Ps.-Dionysius-Kommentare 46.

<sup>11</sup> Ac si diceret: Primum oportet considerare, quomodo divina eloquia coelestes virtutes per descriptionum formationes laudabiles praedicant; deinde quales etiam sint ipsae descriptiones et formationes, quas divina quadam oratione in earum scilicet coelestium virtutum declarationem figurant. Novissime autem oportet considerare, ad qualem oportet ascendere per formas veritatem: PL 175, 963 D f.

<sup>12</sup> Non enim sufficit hoc solum, quod visibile est attendere, nisi etiam sciamus, qualem oporteat ex eo, quod visibiliter demonstratur, invisibiliter veritatem cogitare. Si enim putamus hoc solum esse, quod visibiliter in demonstrationem cernitur, numquam veritatis participes efficimur: ebd. 964 A.

<sup>13</sup> Discernamus ergo signum a veritate et sciamus aliud esse, quod foris sensui erudiendo apponitur; aliud autem, quod intus animo beatificando reser-  
vatur: ebd. 964 A.

lichkeit des sakramentalen Zeichens mit der entsprechenden sakramentalen Gnade (ex similitudine repraesentans); dann die konkrete Bestimmung als sakramentales Zeichen durch die Einsetzung des Herrn (ex institutione significans) und endlich als drittes Element die Gnade, die das äußere Zeichen durch die Segnung enthält (ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam)<sup>14</sup>.

Es ist bekannt, wie sehr Hugo in dieser Definition die Ähnlichkeit fordert. Zwar tat er das nicht als erster. Denn der alte augustinische Begriff des Sakramentes hatte längst das Sakrament als signum oder signaculum bezeichnet<sup>15</sup>.

Der Brief Augustins an Bonifatius enthielt auch die später klassisch gewordenen Worte: Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sunt res, non habent, omnino sacramenta non essent<sup>16</sup>. Sehr gut hat jüngst D. Van den Eynde gezeigt, wie die augustinische Definition ‚sacramentum sacrum signum‘ sogar der wesentliche Beweisgrund für Berengars symbolische Eucharistiedeutung wurde<sup>17</sup>. Es mußte im Verlauf des Berengarstreites von selbst dazu kommen, den inneren Gehalt des Zeichens gegen den bloßen Symbolismus Berengars herauszustellen. So hat J. de Ghellinck ausgezeichnet belegt, daß seit Beginn des 12. Jahrhunderts die erweiterte Form des sacramentum sacrae rei signum immer verbreiteter wurde<sup>18</sup>. Es kam sogar zu einer Überspitzung wie bei Magister Simon oder dem Madrider Traktat, in denen nun das signatum zum eigentlichen sacramentum wurde, ohne daß dadurch freilich das signum einfach gezeugnet ward; aber es trat zurück<sup>19</sup>. Wie sehr aber auf der anderen Seite der Zeichencharakter

<sup>14</sup> Si quis autem plenius et perfectius, quid sit sacramentum, diffinire voluerit, diffinire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam: De sacramentis l. 1, p. 9 cap. 2; PL 176, 317 D. — Vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 44 (zitiert im folgenden: Wirksamkeit).

<sup>15</sup> Siehe J. de Ghellinck, Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle: Mélanges Mandonnet (Bibl. thomiste 14), Paris 1930, II 79—96. — N. M. Haring, Berenger's Definitions of Sacramentum and their influence in Mediaeval Sacramentology: Mediaeval Studies 10 (1948) 109 bis 146. — D. Van den Eynde, Les Définitions des Sacrements pendant la première période scolastique (1050—1240), Rome-Louvain 1950.

<sup>16</sup> Ep. 98, 9 (PL 33, 364). — Zum Symbolgedanken der Vorscholastik vgl. vor allem R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926.

<sup>17</sup> A. a. O. 4 ff.

<sup>18</sup> J. de Ghellinck a. a. O. 82. Vgl. D. Van den Eynde a. a. O. 18 ff.

<sup>19</sup> So schreibt Magister Simon: Sacramentum est autem sacrae rei signum. In sacramento duo signantur. Est enim sacrum signans, est sacrum signatum. Et utrumque dicitur sacramentum; sic tamen ut signans habeat aliquam similitudinem cum re signata, sicut in omnibus sacramentis videri potest. De signante vero interim differentes, de signato loquamur: ed. H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis (Spicilegium s. Lovaniense 17), Louvain 1937, 1 f. — Im Tractatus de septem sacramentis ecclesiae der gleichen Schule heißt es: Sacramentum itaque duobus modis dicitur. Dicitur enim sacramentum vel sacrae rei signum vel sacrum secretum. Sacrae rei sig-

der Sakramente im Bewußtsein der Zeit blieb, zeigt die Ersetzung der zweiten von Berengar so bevorzugten Formel (*invisibilis gratiae visibilis forma*) durch Abaelard. Er gestaltete sie um durch die formale Hervorhebung des Wortes ‚signum‘ an Stelle von ‚forma‘. Daher hieß die in seiner Schule gebräuchliche Formel nun: *Visibile signum invisibilis gratiae*<sup>20</sup>.

So nahm also Hugo mit dem Hervorheben des Zeichencharakters als erstem Element seiner neuen Definition einen echten Traditions-gedanken auf. Aber er hat ihn tiefer in der systematischen Theologie verankert, wenn er ihn in eine eigentliche Definition mit hineinnahm. Dazu kam, daß er dadurch darauf hingeführt wurde, den Unterschied von bloßem Zeichen und sakramentalem Zeichen zu erarbeiten. Dabei hat er als erster den *systematischen inneren Grund* für die Notwendigkeit der Similitudo des sakramentalen Elementes geklärt. Augustinus hatte eigentlich nur die Notwendigkeit der Ähnlichkeit hervorgehoben. Dabei war es auch später im wesentlichen geblieben. Nun wird vom Systematiker Hugo der weitere Schritt gewagt. Der entscheidende Satz lautet: *Debet enim omne sacramentum similitudinem quamdam habere ad ipsam rem, cuius est sacramentum, secundum quam habile sit ad eandem rem suam repraesentandam*<sup>21</sup>. Also die Möglichkeit und Ge-eignetheit zur Darstellung seines Inhaltes erhält das äußere Element erst dadurch, daß es dem Inhalt ähnlich ist.

Den vollen Sinn dieser auf den ersten Blick so selbstverständlichen Sache ersieht man aber erst durch einen Vergleich mit den ähnlichen Ausführungen Hugos in seinem früheren Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae. In diesem Frühwerk Hugos findet sich die erste Spur der neuen Definition<sup>22</sup>. Hier heißt es auf die Frage nach dem Unterschied von bloßem Zeichen und Sakrament, daß das Zeichen u. U. nur aus dem äußeren Übereinkommen seine Zeichenbedeutung haben kann, während das Sakrament seine Ähnlichkeit allein aus der *inneren* Natur nehmen darf<sup>23</sup>. Das ist also der Sinn der zunächst als einfache Selbstverständlichkeit erscheinenden Aussage in De sacramentis: Nur das kann sakramentales Zeichen sein, was eine wirkliche, nicht nur äußere, im menschlichen Übereinkommen ruhende Ähn-

num: quod sacram rem designat, ut incarnatio Christi, passio . . . , que omnia sacram rem designant. Sacrum secretum: sacra res que signatur, ut illud quod latet in dominico pane. De hoc itaque agamus: ebd. 82; zur Ideenentwicklung vgl. ebd. LXIX ff. — Van den Eynde, a. a. O. 34 f., weist gut darauf hin, daß die Eucharistie für die starke Betonung des sacram signatum wohl Ursache war.

<sup>20</sup> Theologia schol. I 2 (PL 178, 984 B). So lehrt auch die Schule Abaelards, wie Van den Eynde a. a. O. 27 ff. belegt.

<sup>21</sup> PL 176, 318 B.      <sup>22</sup> Vgl. Dialogus 201 ff.

<sup>23</sup> D(iscipulus): Quid interest inter signum et sacramentum? M(agister): Signum solum ex institutione significat; sacramentum etiam ex similitudine repraesentat. Item signum rem significare potest, non conferre. In sacramento autem non sola significatio est, sed etiam efficacia, ut videlicet simul et ex institutione significet et ex similitudine repraesentet et conferat ex sanctificatione: PL 176, 34 D. f.

lichkeit mit der bezeichneten Sache hat. So wird es verständlich, warum Hugo in *De sacramentis* diese Ähnlichkeit ausdrücklich auf die Schöpfung zurückführt, also aus der Natur des Zeichens selbst ableitet: *Omne sacramentum similitudinem quidem habet ex prima eruditione*<sup>24</sup>. Die *Summa sententiarum* hat daher den Satz des Dialogs Hugos bei der Übernahme in ihr Werk recht interpretiert durch den Zusatz, daß ein bloßes Zeichen auch bestehen könne ohne Ähnlichkeit auf bloßes Übereinkommen hin wie etwa der Weinkranz. Das aber sei im sakramentalen Zeichen zu wenig<sup>25</sup>.

Den Grund, warum Hugo diese *ontische Ähnlichkeit* des sakramentalen Zeichens als erster in seiner Systematik fordert, kann man deutlich aus den folgenden Darlegungen des dritten Kapitels ersehen. Es trägt die Überschrift: *Quare instituta sint sacramenta*<sup>26</sup>. Auf die vorliegende Frage kommt es bei dem zweiten Grund der Einsetzung näher zu sprechen. Durch das äußere Zeichen soll der Mensch zum eigentlichen Inhalt hingeführt werden: *Propter eruditionem quoque instituta sunt sacramenta, ut per id, quod foris in sacramento in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quae intus in re sacramenti constat, agnoscendam mens humana erudiatur*<sup>27</sup>. Die gefallene Menschheit kann nur durch Sichtbares zum Unsichtbaren, nur durch menschliches Tun zum Göttlichen aufsteigen. So wird ihr im Sichtbaren das unsichtbare Gut wiedergeschenkt, das sie vorher verloren hatte. Sie wird äußerlich aufgeweckt und dann innerlich erneuert<sup>28</sup>. Selbstverständlich aber kann ein äußeres Zeichen nur dann solche Wirksamkeit haben, wenn es sich um eine naturgegebene Ähnlichkeit handelt, nie aber um ein bloß äußerliches Symbol wie einen Weinkranz. Auch die Hugo eigene Idee des Sakramentes als Gnadengefäß, die er im Anschluß an Augustin ausgebaut hat<sup>29</sup>, mußte ihn dazu führen, die Naturähnlich-

<sup>24</sup> PL 176, 318 B. Ähnlich heißt es kurz nachher: *Ipsa similitudo ex creatione est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per creatorem* (ebd. 318 C). Als Beispiel wird die Taufe angeführt: *Habet autem omnis aqua ex naturali qualitate similitudinem quandam cum gratia Spiritus sancti, quia sicut haec abluit sordes corporum, ita illa mundat inquinamenta animarum* (ebd. 318 C/D). Ähnlich schreibt Hugo auch im 4. Kap. (ebd. 322 A—323 C).

<sup>25</sup> *Et hoc est, quod distat inter signum et sacramentum, quia ad hoc, ut sit signum, non aliud exigit nisi ut illud significet, cuius perhibetur signum, non ut conferat. . . Iterum hoc interest, quia signum potest esse pro sola significatione, quamvis careat similitudine, ut circulus vini; sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat: PL 176, 117 B. — Zum Verhältnis des Dialogs Hugos zur *Summa sententiarum* siehe Dialogus 207 f.*

<sup>26</sup> PL 176, 319 A f.

<sup>27</sup> PL 176, 320 A/B.

<sup>28</sup> *Homo qui visibilia noverat, invisibilia non noverat, divina agnoscere nullatenus posset nisi humanis excitatus. Et idcirco dum ei bonum invisibile, quod amiserat, redditur, foris ei eiusdem significatio per species visibiles adhibetur, ut foris excitetur et intus reparetur, ut in eo, quod tractat et videt, agnoscat quale sit quod percipit et non videt: PL 176, 320 B.*

<sup>29</sup> Vgl. Wirksamkeit 11 ff., 15 ff., 44 f., 146 ff.

keit hervorzuheben. Die Sakramente, so führt Hugo aus, sind gleichsam Medizingefäße. Da die Arznei selber unsichtbar ist, werden sie in sichtbaren Gefäßen dem Kranken gereicht: *Aeger medicamentum videre non potest, sed vas, in quo medicamentum datur, videre potest*<sup>30</sup>. So wird denn im sichtbaren Gefäß die innere Arznei erkennbar. Der Kranke sieht, was er empfängt, und wird so zur Liebe entflammt<sup>31</sup>. Also mußte auch das zu einem eigentlichen Symbol führen. Denn eine bloße äußerliche Zeichenbestimmung hätte diesen Zweck nur unvollkommen oder auch gar nicht erfüllt.

2. Diese Darlegungen aus Hugos Dialog und vor allem aus seiner Schrift *De sacramentis* erinnern schon im bloßen Wortlaut an die vorhin aus dem Kommentar vorgelegten Texte. Man findet die gleichen Gedankenreihen wieder. Das Sichtbare ist es, das auch nach dem Kommentar äußerlich den Sinnen zur Erkenntnis vorgelegt wird: *quod foris sensui erudiendo apponitur*<sup>32</sup>. Daneben steht als anderes Element die innere Beglückung der Seele: *aliud autem, quod intus animae beatificando reservatur*<sup>33</sup>. Es sind also wie beim Sakramentenbegriff beide Teile deutlich unterschieden und doch wieder zur Erkenntnis unmittelbar verbunden. Das ist schon deshalb auffallend, weil bei Hugo zum erstenmal in dieser starken Systematik die Trennung und zugleich die innere Verbindung im engen Sakramentenbegriff aufgestellt wurde.

Wichtiger aber ist noch, daß Hugo in den weiteren Ausführungen seines Kommentars — vielfach übrigens im Gegensatz zu Scotus Eriugena<sup>34</sup> — eine ganze Theorie der Bilder und Zeichen entwickelt. Ihre grundlegenden Ergebnisse finden wir ebenfalls in der gezeichneten Sakramentendefinition wieder. Es ist zunächst, so führt der Viktoriner aus, darauf zu achten, daß Bilder und Figuren zum körperlichen Bereich gehören. Sie fallen also nicht unmittelbar unter das Göttliche und Geistige<sup>35</sup>. Somit ist das Bild nur als Bild und Zeichen zu deuten, d. h. wir

<sup>30</sup> PL 176, 320 B.

<sup>31</sup> *Dona enim gratiae spiritualia quasi quaedam invisibilia antidota sunt, quae dum in sacramentis visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta ostenditur? Aeger enim medicamentum videre non potest, sed vas, in quo medicamentum datur, videre potest. Et propter hoc in ipsa vasis specie virtus exprimitur medicinae, ut agnoscat, quid accipit, et per ipsam agnitionem proficiat ad dilectionem: PL 176, 320 B/C.*

<sup>32</sup> PL 175, 964 A.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Vgl. Ps.-Dionysius-Kommentare 32—35.

<sup>35</sup> *Idcirco autem dicere oportet, ad qualem veritatem ascendere debeamus ab his figurationum visibilium formis, ne nos etiam, sicut multi, existimus haec omnia, quae pro signis coelestium in Scripturis figurate proponuntur, ita esse illic, quemadmodum hic mystice figurantur in similitudinibus et formis et figuris ad corporalia tamen et sensibilia pertinentibus, quae in divina et spiritualia non cadunt: PL 175, 964 A/B.*

sollen dadurch nur das erkennen, was im Versinnbildeten lebt<sup>36</sup>. Daher kann die Heilige Schrift sogar Unähnliches heranziehen; denn auch durch das Fremde (*alienum*) läßt sich das Eigene, etwa in der Negation, deutlich machen. Auch dieser Gedanke ist dem Areopagiten entnommen<sup>37</sup>. An ihn schließen sich ebenfalls die weiteren Ausführungen eng an. In ihnen zeigt Hugo, daß durch solche unähnlichen Bilder dem höheren Wesen keine Schande angetan wird, weil es sich eben nur um Bilder des sonst Unbegreiflichen handelt<sup>38</sup>.

Bei dieser so weit sich erstreckenden Symboltheorie, die Hugo hier im Anschluß an Ps.-Dionysius entwickelt, muß es zunächst auffallen, warum er die Symbole der *Sakramente* auf die *natürlich* gegebene Ähnlichkeit beschränkt. Aber auf der anderen Seite wird so im Gegensatz noch deutlicher, wie bedeutungsvoll ihm der naturgegebene Symbolcharakter der Sakramente war. Denn nun erst tritt sein Anliegen durch die Einschränkung der Symbolik in diesem Einzelfall ins volle Licht. Diese allgemeine Kenntnis der Symbolik hat ihn instand gesetzt, nun so eingehend die engeren Symbole der Sakramente über alle bisher vorgelegten Versuche hinaus zu behandeln. Es ist das wichtig zu sehen, weil man bisher gewöhnlich den Fortschritt Hugos von einer weiteren zur engeren Sakramentendefinition im Betonen des ‚*continere gratiam*‘,

<sup>36</sup> Sequitur: „Et ad boum pecudalitem“. Subaudiendum est: et ne existimemus quosdam formatos ad boum pecudalitem, hoc est ad similitudinem formamque boum, quae pecudalis est, non angelica, sicut in Ezechiele forma bovis vel vituli in animalium figuracione exprimitur. Aut etiam, ne existimemus eosdem spiritus formatos ad leonum bestialem imaginationem hoc est ad imaginationem sive imaginem leonum, quae bestialis est et spirituali ac rationali natura indigna, sicut in Ezechiele facies hominis et facies leonis in figuracione animalium memoratur. Et ad aquilarum curvo rostro speciem, iterum subauditur: formatos non existimemus . . . : PL 175, 964 D f. — So wird der Text des Areopagiten in Kap. 2 der Coelestis Hierarchia gedeutet: Ut non et nos eodem modo multis immunde existimemus coelestes et deiformes animos multipedes esse quosdam et multorum vultuum et ad boum pecudalitem aut ad leonum bestialem imaginationem formatos. So heißt es in der von Hugo vorliegenden Übersetzung: PL 175, 956 D; siehe die Übersetzung des Scotus Eriugena in PL 122, 1039 C/D oder den Urtext PL 3, 137 A.

<sup>37</sup> Si autem deiformes imaginum descriptionis causas existimaverit quis inhonestum, dicens referri sic turpes formationes deiformibus et sanctissimis dispositionibus, sufficit ad eum dicere: Quomodo duplex est sanctae manifestationis modus? Unus quidem quasi consequens propter similes provenientium sacrarum figurarum imagines; alter vero propter dissimiles formarum facturas in omnium inconsequens et indecorum conformatus: PL 175, 957 D f. Vgl. die Übersetzung des Scotus in PL 122, 1041 A. Der Urtext findet sich PG 3, 139 B/C.

<sup>38</sup> Ac si dicat: Non solum similibus et excellentibus manifestationibus atque ad eius imaginem accedentibus manifestatur; sed aliquando etiam manifestationibus dissimilibus et ab ipsius natura peregrinis ab eloquiis „supermundane“, id est mystice et spiritualiter et super huius mundi speciem, laudatur . . . Quando per dissimiles et a se alienas formationes laudatur, supermundane laudatur, quoniam nec idem esse dicitur nec secundum id sed supra id totum aliud, per quod laudatur: PL 175, 972 D.



also im dritten Element seiner Definition gesehen hat. Gewiß ist das auch der Fall. Doch darin erschöpft sich die Tat Hugos nicht. Sie liegt auch in dem Hervorheben des engeren Symbolcharakters.

3. Aber es fehlt uns noch die Feststellung der Quelle, die Hugo zu dieser ihm eigenen Verengung des sakramentalen Symbols als naturgegebenem Zeichen hinführte. Liegen hier doch vielleicht noch andere Gedanken des Areopagiten und somit des Kommentars vor, die Hugo leiteten, oder läßt sich aus Dionysius und dem Kommentar wenigstens die Forderung Hugos näher erläutern?

Dazu ist zunächst festzustellen, daß der Viktoriner auch in den allgemeinen Bildern, ja selbst in jenen, die gegensätzlich erscheinen, eine gewisse naturgegebene Ähnlichkeit im Anschluß an Gedanken des Areopagiten findet. Jedes Bild, auch das materielle, hat nach Ps.-Dionysius in sich einen Abglanz der ewigen Schönheit, weil es von dem Einen, Wahren und Guten geschaffen wurde<sup>39</sup>. Diesen Satz des Dionysius deutet Hugo weiter: Beide, das Zeichen wie das Bezeichnete, haben eine Ähnlichkeit, weil sie von dem Einen Guten stammen. Durch ihn sind sie, was sie sind, und zeigen das auch im Bild ihres Wesens<sup>40</sup>. Also selbst in der Unähnlichkeit liegt dennoch etwas Gleiches, und zwar naturgegeben. Das entspricht ja auch dem sonstigen so ontischen Denken des Areopagiten.

Dazu tritt noch eine weitere Ausführung Hugos, die wiederum durch Ps.-Dionysius angeregt ist. Hugo unterscheidet im Kommentar die verschiedenen Quellen der Ähnlichkeitsbetrachtung: *Sensibilia symbola materialia sunt signa sive in creaturis sive in Scripturis sive in sacramentis divinis ad demonstrationem invisibilium proposita*<sup>41</sup>, Neben ihnen stehen dann die *intellektuellen* Bilder, die geistigen Theophanien, d. h. die göttliche Offenbarung, durch die innerlich die dunkle und

<sup>39</sup> Nihil eorum quae sunt, esse universaliter boni participatione privatum, siquidem ut eloquiorum Veritas ait: „Omnia bona valde“. Est ergo ex omnibus intelligere bonas speculationes et invisibilibus et intellectualibus ex materialibusque formare dictas dissimiles similitudines... Est itaque non dissonas formare coelestibus formas et ex vilibus materiae partibus, quoniam et ipsa ex vere bono subsistentiam possidens per omnem sui materialem dispositionem imagines quasdam intellectualis pulchritudinis habet: PL 175, 958 D f. Vgl. die Übersetzung bei Scotus PL 122, 1042 B f. und im Urtext PG 3, 141 C f.

<sup>40</sup> Subiungit aliam causam priori, pro qua convenienter ex visibilibus ad invisibilia similitudines trahuntur, secundum ea etiam, quae contraria videntur, non solum videlicet quia ea, quae dicuntur aliter hic et aliter ibi subsistere intelliguntur, sed ideo etiam, quia, quaecunque hic sunt, secundum aliud similitudinem habent ad ea, quae ibi subsistunt, quoniam et haec et illa ab uno bono sunt, quod sunt, et secundum imaginem, quam ad illud possident ista, illorum quoque figuram et similitudinem praetendunt: PL 175, 984 B/C.

<sup>41</sup> PL 175, 1053 C.

unsichtbare göttliche Natur geoffenbart wird<sup>42</sup>. Die Sakramente gehören also zur ersten Klasse der „materialia signa in creaturis“.

Bereits in der Einführung zum Kommentar hatte nun Hugo auf diese beiden Arten der Bilder hingewiesen, als er den Unterschied zwischen der ‚theologia mundana‘ und der ‚divina‘ dartat. Er kann sich dafür freilich nicht auf den Areopagiten berufen. Hugo aber erörtert zugleich den Unterschied der Deutlichkeit und Helle der verschiedenen Bildklassen, und das ist wieder echt ps.-dionysisch. Die Natur konnte wohl ihren Schöpfer zeigen. Aber ihre Ähnlichkeit und Bildhaftigkeit war nur sehr fern und fremd. Es war, wie er sich ausdrückt, die Ähnlichkeit der Dienerin zum Herrn der ewigen Majestät. Die Schöpfung war darum auch nicht fähig, weit zu leuchten. Dazu fehlten ihr die hehren Bilder, die erst durch die Gnade geschenkt wurden. Vor allem aber besaß sie nicht das tiefste Fundament der Wahrheit, d. h. das Bild der Menschheit Jesu. So konnte die Schöpfung Gott nur ‚lippienti acie‘, mit getrübttem Auge betrachten<sup>43</sup>. Darum schenkte Gott neben dem ‚simulacrum naturae‘ noch das der ‚Gnade‘<sup>44</sup>. Erst in ihm wird die Erleuchtung gegeben, weil in ihm Gott nicht bloß abgebildet ist, sondern auch gegenwärtig wirkt<sup>45</sup>. So hat denn die ‚theologia mundana‘

<sup>42</sup> Speculantur etiam per eandem illuminationem intellectualia, subaudi symbola, id est spirituales theophanias, id est divinas manifestationes, per quas eis intus occultae et invisibilis divinitatis natura manifestatur: PL 175, 1053 C/D. So erklärt Hugo u. a. den Text des Areopagiten: Contemplativasque iterum sensibilibus symbolorum aut intellectualium speculativas neque ut varietate sacrae scribentis theoriae in divinum reductas sed ut omnis immaterialis scientiae altiori lumine repletas et formificae et principalis pulchritudinis et superessentialis et terlucentis contemplatione, quantum fas, referas, communionem autem Jesu digne similiter factas: PL 175, 1032 C. Vgl. die Übersetzung des Scotus in PL 122, 1051 B/C und den Urtext PG 3, 207 B/C.

<sup>43</sup> Natura ad servitutem condita creatorem suum demonstravit; sed erat similitudo peregrina ad excellentem et dominantem maiestatem. Neque potuit evidentem declarationem invenire in iis omnibus illa, quae docenda fuerat natura, quoniam et ipsa sana non erat, ut multum claresceret in contemplationem. Non enim habuit, quae per gratiam exemplaria formabantur ad sanitatem visionis internae neque arcam sapientiae noverat et conditorum thesaurorum carnem Verbi aeterni in Jesu humanitate, sed naturali solo documento utens lippienti acie lumen nubilum et ambiguum adducens speculanti in rerum creaturarum specie contemplabatur: PL 175, 926 A.

<sup>44</sup> Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset: unum naturae et unum gratiae. Simulacrum naturae erat species huius mundi, simulacrum autem gratiae erat humanitas Verbi. Et in utroque Deus monstrabatur, sed non in utroque intelligebatur, quoniam natura quidem specie sua artificem demonstravit, sed contemptantis oculos illuminare non potuit. Humanitas vero Salvatoris et medicina fuit, ut caeci lumen reciperent, et doctrina pariter, ut videntes agnoscerent veritatem: PL 175, 927 B/C.

<sup>45</sup> Per simulacra naturae creator tantum significabatur; in simulacris vero gratiae praesens Deus ostendebatur, quia illa operatus est, ut intelligeretur esse; in istis vero operatus est, ut agnosceretur praesens esse: PL 175, 926 D.

die Werke der Schöpfung in ihr Gottesbild hineingenommen. Die ‚*theologia divina*‘ erwählte zu ihrem Gegenstand darüber hinaus die ‚*opera restaurationis*‘, d. h. die Menschheit Jesu und seine Sakramente als Bilder und Führer zur Vollerkenntnis. Sie zieht freilich dazu auch die Natur heran. Aber viel deutlicher ist die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit des Göttlichen in den Zeichen der Gnade, im Fleisch des ewigen Wortes und seiner mystisch-sakramentalen Handlung. Erst sie vermögen ohne Befleckung des Irrtums zur Wahrheit zu führen<sup>46</sup>. Das ist naturgemäß nur möglich, wenn sie wie das reale Fleisch des Menschgewordenen wirkliche und nicht nur rein äußerlich bestimmte Symbole sind. Besonders ist das aus dem Gedankengang des Ps.-Dionysius gefordert, der Schöpfung und Erlösung so eng verbindet<sup>47</sup>. Ihm folgt Hugo, wenn auch er ausdrücklich sagt, daß die ‚*theologia divina*‘ die ‚*mundana*‘ in ihre Konstitution mit einschließt.

4. Will das Sakrament aber echtes Symbol der Erlösungsordnung sein, dann muß es aus der Ordnung der bloßen Schöpfung und des Schöpfungszeichens hinaufgehoben werden in die *opera restaurationis*. Damit ist für Hugo der Anlaß zum besonderen Hervorheben des zweiten Elementes seiner Definition über die reine Naturähnlichkeit hinaus gegeben: die Forderung der Einsetzung durch den Erlöser und als drittes Element die Heiligung durch die Gnade: *Si quis autem plenius et perfectius, quid sit sacramentum, diffinire voluerit, diffinire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*<sup>48</sup>.

Hugo hat bei der näheren Erklärung dieser Definition die deutlich

<sup>46</sup> Haec est distantia theologiae huius mundi ab illa, quae divina nominatur theologia. Impossibile enim est invisibilia nisi per visibilia demonstrari et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declaratione. Sed mundana, ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit et elementa huius mundi secundum speciem creata, ut demonstrationem suam faceret in illis. Theologia vero divina opera restaurationis elegit secundum humanitatem Jesu et sacramenta eius, quae ab initio sunt, naturalibus quoque modo subiunctis, ut in illis eruditionem conformaret. Maior autem, ut diximus, declaratio divinitatis in sacramentis gratiae et carne Verbi et mystica operatione istius ostenditur quam naturalium rerum specie praedicatur. Et idcirco mundana theologia parum evidenti demonstratione utens, non valuit incomprehensibilem veritatem sine contagione erroris educere, cum divina noscitur theologia simplici ac pura assertionem praedicare: PL 175, 926 D f. — Zur engen Verbindung der Theologie mit der übrigen Wissenschaft des Trivium und Quadrivium nach Hugo vgl. Einflußsphäre 560 ff., 576 ff.

<sup>47</sup> Siehe dazu O. Semmelroth, Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita: Schol 24 (1949) bes. 372 ff.

<sup>48</sup> PL 176, 317 D.

spürbare Schwierigkeit, die Forderung des zweiten Elementes, also der Einsetzung durch den Herrn, neben dem ersten, also der Naturähnlichkeit, zu rechtfertigen. Denn schon in der Naturähnlichkeit scheint die positive Symbolfähigkeit genügend erfüllt zu sein. Um beide Elemente dennoch zu unterscheiden, beruft er sich auf das Beispiel der Taufe. Das Wasser besitzt die natürliche Fähigkeit zu reinigen und kann so die Reinigung durch den Heiligen Geist darstellen. Aber es mußte der Erlöser noch die positive Einsetzung beifügen, damit es nicht nur, aus der natürlichen Ähnlichkeit, die Reinigung versinnbildet, sondern auch jene der geistigen Gnade<sup>49</sup>.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Hugo im frühen Dialog *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, also in der ersten Formulierung seiner Definition, gerade für dieses zweite Element noch anders formuliert. Das Verhältnis des Zeichens und der Einsetzung ist dabei sogar umgekehrt gedeutet. Während in *De sacramentis* die Einsetzung durch den Erlöser offenbar die höhere Stufe bedeutet, liegt im Dialog der Unterschied zwischen bloßem Zeichen und sakramentalem Symbol in der Schöpfung selbst. Für das Sakrament ist im Dialog die naturgegebene Ähnlichkeit maßgebend (*sacramentum etiam ex similitudine repraesentat*), während der bloße Zeichencharakter durch die Einsetzung festgelegt wird, die allen Zeichen, seien es naturgegebene oder freigewählte, eigen ist (*signum solum ex institutione significat*)<sup>50</sup>. In *De sacramentis* führt also die Einsetzung ein natürlich gegebenes und voll konstituiertes Zeichen in die höhere Ebene der Heilsordnung; im Dialog aber gehört sie zur Konstitution des Zeichencharakters selbst, zu dessen sakramentaler Vollkonstitution dann freilich noch als *signum distinctivum* die naturgegebene Ähnlichkeit kommen muß.

Der Vergleich mit dem Kommentar zeigt nun, worum es Hugo ging, wenn er in *De sacramentis* die Einsetzung so hervorhob und erst nach ihr den strengen Symbolcharakter des sakramentalen Zeichens gegeben sein ließ. Weil es erst durch die Einsetzung in die eigentlich *erlösende* Sphäre tritt, wird es auch erst jetzt, wie alles in ihr, wirklich deutliches Symbol der erlösenden Gnade. Bis dahin war es, wie alles in der dunkleren Schöpfungsordnung, nur ‚repraesentans‘; nun wird es eigentlich ‚significans‘.

5. Zugleich erhält nun auch das dritte Element der Definition des Sakramentes, das ‚*continere gratiam*‘ seine tiefere Bedeutung. Da wir hier im Kernpunkt der engeren Definition Hugos stehen, ist

<sup>49</sup> PL 176, 318 D.

<sup>50</sup> D. Quid interest inter signum et sacramentum? M. Signum solum ex *institutione significat*, sacramentum etiam ex *similitudine* repraesentat. Item signum rem significare potest, non conferre; in sacramento autem non sola significatio est sed etiam efficacia, ut videlicet simul et ex *institutione significet* et ex *similitudine* repraesentet et conferat ex *sanctificatione*: PL 176, 34 D f. Vgl. dazu: Dialogus 201 ff.

ein Einfluß des Kommentars auf diese Erklärung besonders bedeutungsvoll. Bereits im Dialog war das ursächliche Wirken der Sakramente durch die Worte wiedergegeben: *Signum rem significare potest, non conferre; in sacramento autem non solum significatio sed etiam efficacia, ut . . . et conferat ex sanctificatione*<sup>51</sup>. Hugo geht in *De sacramentis* von dieser Formulierung ab und führt statt des ‚conferre gratiam‘ das ‚continere gratiam‘ ein: *Ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*<sup>52</sup>. Damit war dann auch leicht die neue Grundauffassung des Sakramentes als ‚Gnadengefäß‘ gegeben<sup>53</sup>.

Nach der oben aus dem Kommentar gegebenen Darlegung des Unterschiedes der *simulacra naturae et gratiae*, zeigen nun bei Hugo nur die letzteren Gott als wirklich gegenwärtig (*praesens*)<sup>54</sup>. Daher ist ein eigentliches Sakrament gar nicht ohne eine solche *Gegenwart Gottes* (*praesentia Dei*) denkbar. So ist es doppelt verständlich, daß Hugo nun auch in der Definition des Sakramentes darauf dringt, daß dieses Wirken Gottes (*operari*) in ausgezeichneter Weise zum sakramentalen Sein gehört. Damit wird der aktive Partizipationsgedanke des Areopagiten mit zum führenden Glied unseres hier zuerst in diese systematische Klarheit gebrachten engeren Sakramentenbegriffs. So kommt er in der Grundform sogar schon im Kommentar selbst in Anschluß an Augustinus zur Formulierung: *Per id quod foris visibiliter in sacramento agitur, invisibilis virtus veritatis significatur*<sup>55</sup>. Es ist wohl sicher, daß vielfach bei Ps.-Dionysius und auch bei Hugo in diesen Gedankengängen das Wirken Gottes in Erleuchtung und Erkenntnis des Göttlichen führend ist, wie sie im Sinnbild aufleuchten. Aber dabei schwingen doch immer die Gedanken der ontischen ‚*mystica operatio*‘ mit, bis sie sich bei Hugo in den Definitionsworten der eigentlichen Sakramente als ‚Heiligung‘ konkretisieren. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Einfluß dieser areopagischen Gedanken auf das spekulative Zustandekommen des engeren Sakramentenbegriffs auf der einen Seite nicht übersteigern, da die überkommene Tradition viel mitgesprochen hat. Aber auf der anderen Seite dürfen wir sie für die spekulative konkrete Tat auch nicht zu gering bewerten. Gewiß war hier liturgisch, etwa in der Postkommunion des Quatembersamstags vom September, gut schon selbst die Formel „quod continent“ vorgebildet<sup>56</sup>. Es bedurfte so nur des Anstoßes. Daß es gerade Hugo war, der ihn aufnahm, scheint also im Rahmen unserer obigen Gesamtdarlegungen mit auf den Einfluß

<sup>51</sup> PL 176, 34 D f.      <sup>52</sup> PL 176, 317 D und 319 A. Siehe *Dialogus* 204 ff.

<sup>53</sup> Vgl. oben Anm. 31.

<sup>54</sup> Siehe den Text in Anm. 45.

<sup>55</sup> PL 175, 996 C.

<sup>56</sup> *Perficiant in nobis . . . tua sacramenta quod continent*. Siehe D. Van den Eynde a. a. O. 35 Anm. 1.

des Ps.-Dionysius und seines Partizipationsgedankens zurückzuführen zu sein. So erst wird die neue vertiefte Tat Hugos und ihre Bedeutung für die Zukunft ganz verständlich.

6. Wir würden aber noch einen anderen Grundgedanken Hugos, der im späteren Mittelalter eine so große Bedeutung erlangen sollte, ungeklärt lassen, wenn wir nicht auch den Einfluß des Dionysius-Kommentars auf Hugos Auffassung des Leidens Christi als sakramentaler Kraftquelle in den Sakramenten untersuchten. Albert der Große z. B. hat auf sie entscheidenden Wert gelegt und sich dabei in seinem Sentenzenkommentar mehrfach auf Hugo berufen<sup>57</sup>. Es ist freilich umsonst, diese Verbindung von Leiden und Sakrament bei Ps.-Dionysius selbst zu suchen. O. Semmelroth hat jüngst gezeigt, daß Ps.-Dionysius das Leiden Christi *mehr* als Lehre und als Weg zum Vater würdigt<sup>58</sup>. Hier aber findet sich in Hugos Kommentar eine deutliche Umdeutung und Weiterführung. Es ist zwar nicht so, daß Hugo die Worte des Areopagiten verfälscht und bewußt mißdeutet; aber die Zusätze zeigen Hugos eigene Denkart, die bei der oft so dunklen Sprache und der Annahme der echten Katholizität des Ps.-Dionysius sich der Weiterführung gar nicht bewußt gewesen zu sein scheint. So erging es auch so vielen anderen Deutern des Areopagiten noch lange nachher.

Ein typisches Beispiel dieses erweiternden Voranschreitens ist etwa das 7. Buch des Kommentars. In dem ihm zugrunde liegenden Text sagte der Areopagite, daß auch die Engel der Teilnahme an Jesus gewürdigt wurden. Aus der Frage bei Isaias: *Quis est qui venit de Edom tinctis vestibus?* schloß der Areopagite, daß die Engel den Herrn selbst so gefragt haben<sup>59</sup>. Hugo aber deutet weiter. Der Areopagite hatte von der ‚*actio divina*‘ des Leidens gesprochen. Hugo erklärt dieses Wort über seine ursprüngliche Bedeutung hinausgehend: *Quae actio ‚divina‘ dicitur, quia soli deo possibile fuit, ut per mortem mortis destrueret potestatem*<sup>60</sup>. Wenn Ps.-Dionysius hier auf die Isaiasstelle hinweist: *Ego disputo iustitiam et iudicium salutaris (id est Salvatoris sive salvationis nach der Erklärung Hugos)*, so benutzt der Viktoriner diese Ausführung, um deutlich die objektive Erlösung in der alten von Augustinus so hervorgehobenen Idee des Loskaufs vom Teufel herauszustellen: *In qua (redemptione) et ‚iustitia‘ fuit, in quantum scilicet factor creaturam suam ab aliena dominatione revocavit; et ‚iudicium‘, in quan-*

<sup>57</sup> Vgl. H. Weisweiler, Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen: *Studia Albertina*; Festschrift B. Geyer (zitiert: Wirkursächlichkeit) 412 ff. Siehe auch *Wirksamkeit* 32 f., 145 und C. von Scházler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*, München 1860.

<sup>58</sup> Vgl. O. Semmelroth, Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita: *Schol* 24 (1949) 367—379.

<sup>59</sup> *Quasdam vero apud ipsum Jesum quaerentes et pro nobis suae divinae actionis scientiam discentes et eas ipsum Jesum immediate docentem et praelargiens eis manifestantem suam humanam benignitatem: PL 175, 1058 A. Vgl. die Übersetzung des Scotus Eriugena PL 122, 1052 A/B und den Urtext PG 3, 210 A/B.*

<sup>60</sup> PL 175, 1058 B.

tum diabolium invasorem alieni iuris ab eo, quem possidebat, homine, potenter eiecit<sup>61</sup>. Man sieht also deutlich den Übergang von der Erlösung durch das Beispiel hin zur objektiven des Loskaufs aus der Gewalt des Satans.

Es ist nun für die Verbindung Hugos mit den Darlegungen des Areopagiten bemerkenswert, daß diese objektive Erlösungslehre durch den Tod des Herrn im Kommentar Hugos doch im Gegensatz zu seinen anderen Schriften stark zurücktritt. Er hat offenbar dazu nicht die Anregung vom Text aus, den er kommentierte, gefunden. Hier und da kommt Hugo zwar noch auf den Tod Christi zu sprechen; aber es ist dann mehr das Beispiel des Kreuzes für das Christenleben und Hinaufführen zum Vater betont. Hier kann also nicht die Idee des Todes Christi als des Ursprungs der Heiligung der Sakramente liegen. Auch bei Augustinus, der anderen Hauptquelle Hugos, war sie unmittelbar nicht festzustellen<sup>62</sup>, wenn Hugo dort auch einen starken Anknüpfungspunkt fand. Denn gerade Augustinus hatte die beiden Hauptsakramente, die Taufe und Eucharistie, mit dem Blut und Wasser der Seitenwunde Christi in enge Verbindung gebracht. Die spekulative Ausweitung bei Hugo muß aber wohl darüber hinaus — wie bei Abaelard — der Leidensmystik des 12. Jahrhunderts und der Kreuzzugszeit entstammen. Hugo selbst scheint dazu auch aus seiner Idee des Sakramentes als Gnadengefäß gedrängt worden zu sein. So wurde bei ihm von selbst das Beispiel und das ontische Hinführen im Mysterium zum Vater zum heilenden Darreichen der Arznei aus dem Leiden des Herrn<sup>63</sup>.

7. Dagegen ist ein anderer grundlegender Gedanke der allgemeinen Sakramentenlehre Hugos noch unmittelbarer in den Gedanken der Hierarchia Coelestis, wenn auch wieder in ihrer Weiterführung, festzustellen. Wie Augustin<sup>64</sup> hat auch Hugo die verschiedenen Zeitalter der Welt unter dem Einen Herrn Christus zusammengefaßt. Mögen die Menschen Christus voraufgezogen sein; mögen sie ihm folgen; *eines* Königs Waffen tragen sie in den Sakramenten. So heißt es in *De sacramentis*<sup>65</sup>. Dieser Gedanke ist nun auch bereits im Kommentar hervorgehoben. Die *opera restaurationis* umschließen, so heißt es gleich im 1. Kap. des Kommentars, die Menschheit Christi und seine Sakramente. Von diesen letzteren wird dabei ausdrücklich gesagt: *quae ab initio sunt*<sup>66</sup>. Gewiß ist hier „Sakrament“ noch nicht

<sup>61</sup> PL 175, 1058 C/D.      <sup>62</sup> Vgl. *Wirksamkeit* 32 f.

<sup>63</sup> Die Bedeutung dieser Idee für die spätere Theologie des 13. Jahrhunderts siehe in *Wirkursächlichkeit* 416 ff.

<sup>64</sup> *Wirksamkeit* 30 Anm. 14.

<sup>65</sup> PL 176, 312. Siehe *Wirksamkeit* 24 ff. Zur teilweisen Abhängigkeit Hugos von Ivo hier vgl. *Arbeitsmethode* 234 f.; über die ähnlichen Darlegungen im *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* Hugos siehe *Dialogus* 200 f. Den ganz gleichen Gedankengang in den *Praefatiunculae* Hugos hat er seiner Vorlesung entnommen, so daß wir diesen Grundgedanken der viktorinischen Theologie bis in die ersten Schriften hinauf verfolgen können. Vgl. *Einflußsphäre* 572 f.

<sup>66</sup> PL 175, 927 A.

notwendig und allein im engen Sinn genommen; es dürfte noch die alte Symbolbedeutung haben. Aber es waren doch ganz allgemein „seine Sakramente“ in allen Gnadenordnungen, also auch die im engen Sinn. Das entspricht wohl dem Gedankengang und dem System der allgemeinen Participatio des Areopagiten, der selbst die Engel, wie vorhin gezeigt, an Christus unmittelbar Anteil nehmen läßt: *Communione autem Jesu digne factas, nennt er sie*<sup>67</sup>.

8. Daraus dürfte sich wohl auch die Lösung erklären, die Hugo der Frage nach der Wirkkraft der alttestamentlichen Sakramente gibt. So sehr er auf der Tatsache besteht, daß es Sakramente in allen Zeiten gegeben hat, so sehr betont er auch ihren inneren Unterschied: *Passio Salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem salus esset*<sup>68</sup>. Diese Vermittlung der Gnade an die früheren Sakramente durch die des Neuen Bundes erklärt Hugo noch genauer durch den Satz: Da die Sakramente der vergangenen Zeiten nicht unmittelbar die Gnade von Christus empfangen haben, können sie auch nicht unmittelbare Zeichen der Gnade sein. Sie versinnbildeten also unmittelbar nur die Sakramente des Neuen Bundes und erst mittelbar die Gnade, die sie aus diesen erhalten<sup>69</sup>. Hugo wurde bereits von Bonaventura hier mißverstanden<sup>70</sup>. Dieser glaubte, der Viktoriner leugne überhaupt die objektive Wirksamkeit der früheren Sakramente und lasse ihre Bedeutung nur als Symbole gelten. Später hat G. L. Hahn in seiner Lehre von den Sakramenten, Breslau 1864, 14 ff. ähnlich geschrieben. In Wirklichkeit aber war Hugos Auffassung schon infolge seiner

<sup>67</sup> PL 175, 1055 A ff. — Wir müssen auch hier eine deutliche Weiterführung der areopagitischen Gedanken feststellen, der Symbole in allen Ordnungen kennt, aber Sakramente nur in der neutestamentlichen Dreieit von Taufe, Eucharistie und Ölweihe. Man sieht also erneut, wie wesentlich Hugo der gemeinsame Symbolcharakter war.

<sup>68</sup> PL 176, 343 C/D.

<sup>69</sup> *Omnia illa superioris temporis sacramenta... signa quaedam fuerunt et figurae eorum, quae nunc sub gratia exhibita sunt, sacramentorum. Et ideo effectum spirituales, quam suo tempore operabantur posita pro istis, illa virtute et sanctificatione operabantur, quam sumpserunt ab istis... In hoc tamen dignitatem sequentium indubitanter praeferimus, quod illa et visibilia et signa visibilia fuerunt; ista vero, cum sint ipsa quidem visibilia, tantummodo invisibilis gratiae signa et sacramenta existunt. Ideo sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt ac deinde, quam continent in se sanctificationem, conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia atque haec ex sua sibi quae coelitus indita sanctificatione conferant, quod illa per haec ex sola horum significatione conferre consueverant: PL 176, 343 C. Vgl. Wirksamkeit 34. — Teilweise finden sich diese Ausführungen bereits im Dialog Hugos: PL 176, 35. Siehe dazu Dialogus 197 f.*

<sup>70</sup> Wirksamkeit 35 ff.



Idee von den Sakramenten als Gnadengefäßen sehr realistisch und der Gedanke von den in die früheren Ordnungen überfließenden Gefäßen der Gnade des Neuen Bundes war sogar zu realistisch, als daß er von der späteren Theologie übernommen werden konnte<sup>71</sup>.

Wir kennen die Begründung dieser abgestuften Stellung der Sakramente in den verschiedenen Ordnungen von den frühen Theologen nur bei Hugo. Sie ist in dieser systematischen Ausführung auch bei Augustinus nicht feststellbar. Er muß sie also wieder einer anderen theologischen Quelle entnommen haben. Auch hier bietet sein Kommentar zur *Hierarchia Coelestis* einen guten Ansatzpunkt. Denn in der Partizipationsidee des Ps.-Dionysius ist die gleiche Grundauffassung wirksam. Die Engel empfangen dort von Gott die Gaben, die sie weitergeben sollen. Aus der Fülle dieser Mitteilung schenken sie die Gnaden an die unteren Ordnungen der himmlischen Chöre weiter, bis diese sie zu den Menschen bringen. So wird die unendliche Schönheit Gottes langsam in Teilen weitergegeben und verbreitet<sup>72</sup>.

Freilich fügt Hugo noch ein weiteres Element hinzu: Die früheren Sakramente geben die Gnade, die sie von denen des Neuen Bundes erhalten haben, nicht deshalb weiter, weil sie selbst geheiligt wurden durch den Tod Christi, sondern nur weil sie Symbole der neutestamentlichen sind. Aber auch dafür ist wohl der Grundgedanke bei Ps.-Dionysius bzw. im Kommentar Hugos zur *Hierarchia Coelestis* zu finden. Denn es scheint hier ein Gedanke des Areopagiten zugrunde zu liegen, nach dem die unteren Chöre der Engel den Menschen, denen sie die göttliche Gabe mitteilen, ontisch näherstehen als die höheren Geister<sup>73</sup>. Je höher die Engelordnung, desto näher ist sie dem Göttlichen; desto mehr ist sie auch für die niederen Ordnungen undurchdringlich, selbst wenn sie in sich klarer und deutlicher die Offenbarungen Gottes tragen. So nähert sich der einfache Engel der untersten Hierarchie am meisten den Menschen<sup>74</sup>. Es ist ja eine der immer wieder von Ps.-Dionysius geforderten Eigenschaften jeder Hierarchie, daß sie darnach strebt, in der ihr besonders gegebenen Ordnung die Ähnlichkeit mit Gott zu erreichen und sie

<sup>71</sup> Wirksamkeit 38.

<sup>72</sup> Vgl. z. B.: Tali, inquit, ordine unum bonum ab omnibus communicatur a Deo procedens in omnes hierarchicos ordines, ut eos ornet superveniens eis et inditum per communicationem . . . In hoc enim magnum est ornatus divinae dispositionis, quod cum unum bonum omnes participant, non uno tamen modo communicandum provenit, sed per alios alii illud percipiunt et rursum aliis post se communicandum praebent . . . : PL 175, 1091 A/B.

<sup>73</sup> Ideo eis (angelis) magis est circumornatus hoc est cognoscibilis vel comprehensibilis ordo, quia nobis proximus: PL 175, 1090 B.

<sup>74</sup> Vgl. PL 187, 1090 C/D.

dann auszustrahlen<sup>75</sup>. Während also die oberste Hierarchie unmittelbar von Gott, der Quelle aller Schönheit und Güte, erleuchtet wird, erhalten die unteren Ordnungen ihre Kräfte durch die Gottähnlichkeit der oberen Ordnungen<sup>76</sup>. Mit anderen Worten: Es ist dasselbe Geben und Nehmen, wie es Hugo von den neutestamentlichen und den Sakramenten der früheren Heilsordnungen entwirft. Nur die obersten, d. h. die des Neuen Bundes, erhalten ihre Heiligung und Kraft von Gott unmittelbar; die übrigen allein durch die in der Ähnlichkeit mit ihnen, im Symbolcharakter, liegende Verbindung. Die untere Ordnung muß ja eine Angleichung und ein Sinnbild der höheren sein. Denn nur so kann die höhere Kraft sie erreichen und nur so ist sie auch selber fähig, die Gottähnlichkeit weiter auszustrahlen, d. h. wahres Sakrament der Übernatur zu sein. Deshalb fordert der Areopagite — und mit ihm Hugo im Kommentar — die starke Angleichung auch des Menschen an die unterste Engelordnung, da eine solche Disposition Voraussetzung für die Mitteilung und ihre Annahme ist<sup>77</sup>. So ist also die zunächst ganz fremd klingende Systematik in der Auffassung des Verhältnisses der beiden Ordnungen der Sakramente aus den Gedankengängen des Areopagiten und seinem Einfluß auf Hugo erst verständlich. Zugleich wird dadurch auch ein echter theologischer Grundgedanke sichtbar, der vielleicht zuerst verborgen bleibt: Die innere Ordnung der einzelnen Sakramente wird deutlich von ihrer näheren oder entfernteren Symbolik und dadurch ihrer verschiedenen Wirkkraft her, ohne daß sie dadurch ihre Einheit verliert. Auch hier sieht man wieder, wie der Symbolcharakter eines der Grundanliegen Hugos ist — mehr vielleicht als uns heute<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Est quidem hierarchia secundum me, ordo divinus et scientia et actio deiforme quantum possibile similans et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens: PL 175, 989 D f. Nach der Übersetzung des Scotus Eriugena: PL 122, 1044 C; nach dem Urtext: PG 3, 163 D. — Dazu stimmt die Erklärung Hugos: Hierarchia dico tam in ordine quam scientia et actione similans deiforme, hoc est conformitatem Dei imitans quantum possibile, scilicet illi, est; et ascendens in Dei similitudinem proportionaliter ad illuminationes, id est secundum illuminationes divinitus ei inditas: unaquaeque scilicet secundum modum et mensuram gratiae divinitus ei infusae in ordine suo perficiens et ascendens ad imitationem Dei, ut recte discernendo et bene operando ipsum imitetur: PL 175, 992 D f. — Siehe dazu die Ausführungen zum Analogiebegriff des Areopagiten, der jene bestimmte Daseinsstufe besagt, die das Geschöpf nach Gottes Willen einnehmen soll, bei O. Semmelroth, Gottes geeinte Vielheit: Schol 25 (1950) 397 ff.

<sup>76</sup> Vgl. etwa: De prima hierarchia dicit, quae in tribus constat ordinibus seraphim, cherubim et thronis . . . Deo (est) immediate sociata, sic ordinata ex perfecta illuminatione id est divina, quae sola perfecta lucet et illuminat. Quicumque enim ab ipsa illuminantur, lucendo quidem ei assimilantur et illuminando alios eam imitantur . . . : PL 175, 1100 A ff.

<sup>77</sup> Vgl. PL 175, 947 C.

<sup>78</sup> Siehe dazu die gute neue Arbeit von E. Masure, *Le sacrifice de corps mystique*, Paris (1950) und Schol 27 (1952) 307 f.

Bonaventura, dem diese Gedankengänge nicht mehr geläufig waren, machte aus dem „*mediantibus sacramentis Novi Testamenti*“ ein abgeschwächtes: „*id est fide istorum*“<sup>79</sup>. Gewiß ist auch hier ein Ergreifen der früheren Sakramente aus den neutestamentlichen festgehalten, aber nur „*fide istorum*“. Das wäre Hugo in seiner ganzen Denkart gewiß zu wenig gewesen. Er sah im Sakrament der früheren Ordnungen eine unmittelbare Wirksamkeit der neutestamentlichen Mysterien. Die älteren waren wohl ‚*signa signorum*‘, aber doch nicht nur über den Glauben, sondern mehr noch über das alle erfüllende Leiden des Herrn. Die Einheit der gesamten Erlösungsordnung war ihm dadurch vom Ontischen aus stark zum Bewußtsein geworden und auch darin liegt eines der bleibenden und zum Teil heute wieder zu verstärkenden Elemente dieser Auffassung. Hat doch noch Thomas von der Beschneidung geschrieben: *efficiebat hoc quod figurabat*<sup>80</sup>. Auch Albert der Große bringt wenigstens in den Einwänden eine Stelle Hugos für eine echte ontische Wirkung der früheren Sakramente und zeigt so, daß der Gedanke Hugos weiterlebte<sup>81</sup>. In seiner Lösung freilich deutet er Hugo in seiner eigenen, der gegenteiligen Meinung zuneigenden Ansicht<sup>82</sup>. Die angeführte Gegenstelle löst er mit der Hugos Ansicht leider bereits auflösenden Bemerkung, daß der Viktoriner hier nur von der gleichen *significatio*, nicht aber von derselben Wirkung spreche<sup>83</sup>. Bei der Beschneidung freilich macht Albert eine Ausnahme. Denn sie erläßt auch die Schuld; freilich tut sie das nur indirekt, weil sie den Brand der Begierlichkeit vermindert. Das aber kann nur geschehen, falls auch die Schuld nachgelassen wird<sup>84</sup>. Dabei ist bemerkenswert, daß einer der Gründe

<sup>79</sup> Comment. in II. Sent., in I. 4 d. 1 p. 1 a. unic. q. 5, ed. Quaracchi t. 4, 25 s. Vgl. Wirksamkeit 35 ff.

<sup>80</sup> Comment. in II. Sent., in I. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 sol. — In der Summa ist das freilich schon abgeschwächt: III 1 q. 62 a. 6: *solum significabant fidem, per quem iustificabantur*. Vgl. q. 70 a. 4.

<sup>81</sup> Comment. in II. Sent., in I. 4 d. 1 a. 15 (ed. Vivès t. 29, pag. 29): *Item Magister Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis: „Ex quo homo lapsus est in peccatum, continuo Deus sacramenta adhibuit, alia ante legem, alia sub gratia, differentia quidem in specie, sed unum habentia effectum.“ Effectus autem novorum sacramentorum est conferre salutem; ergo et illorum, quae fuerunt ante legem et in lege.*

<sup>82</sup> Solutio. *Dicendum quod lex non iustificabat quoad sacramentalia sed promittebat salutem. Et assignatur multiplex differentia. Tamen tres tangit Magister Hugo hic, quarum prima est quod nostra sacramenta sunt signa gratiae; sed illa sacramenta non immediate sunt signa gratiae sed nostrorum sacramentorum: ebd.*

<sup>83</sup> *Ad aliud dicendum, quod Magister Hugo hoc intelligit de effectu signi, non de effectu causalitatis, quia scilicet omnia ista significabant: ebd. pag. 30.*

<sup>84</sup> Solutio. *Dicendum quod peccatum dimittebatur in circumcissione; sed circumcisio a posteriori operabatur peccati diffinitionem (lege: deletionem). V. g. in peccato sunt tria sibi connexa, scilicet culpa et carentia visionis Dei et incensio fomitis; et si aliquid debeat directe delere peccatum, oportet quod primam causalitatem habeat ad deletionem culpae, et quia alia duo connexa sunt illi, ideo remittitur posterius poena carentiae visionis in toto et incensio fomitis in parte. Et sic operatur baptismus... Sed circumcisio... causalitatem ponit contra fomitis incensionem et ideo incipit delere peccatum a posteriori. Remittit enim incensionem fomitis et quia illa non potest diminui,*

für diese Lösung darin liegt, daß die Bildhaftigkeit der Beschneidung nur die Lösung von der Begierlichkeit bezeichne, nicht aber die Freisprechung von der Schuld. So kann sich die Wirkung nach Albert — und darin folgt er ganz dem strengen Symbolismus Hugos im Anschluß an den Areopagiten — nur auf das Bezeichnete direkt beziehen, d. h. auf die Verminderung der Begierlichkeit. Freilich ist doch ein großer Unterschied zu Hugos Stellung zu verzeichnen. Das Symbol Hugos enthielt auch bei den früheren Sakramenten als Abbildern der neutestamentlichen den vollen Umfang der Erlösungstat. Hier ist die Beschneidung nur mehr Sinnbild eines Teiles der Erlösungsfrucht geworden, der Verminderung der Begierlichkeit. Doch ist das dadurch gemildert, daß die Erlösung noch indirekt ganz einfließen kann, weil sie mit der unmittelbaren Wirkung mittelbar verbunden ist. So wirkt wenigstens noch in dieser Form der Gedanke Hugos von der Einheit der gesamten Erlösungsordnung — auch über den Glauben hinaus — in der ontischen Ordnung nach. Denn Albert möchte ja gerade durch seine Zwischenlösung über das „fide istorum“ hinausgehen. Die Berufung auf Hugo<sup>85</sup> zeigt, wie einflußreich dessen Ausführungen für Albert geblieben waren<sup>86</sup>. So wird auch hier wieder der starke, wenn auch weitergeführte Einfluß des Areopagiten über Hugo von St. Viktor sichtbar: der alle Zeiten überragende, gottgetragene Symbol- und auch Wirkcharakter der Sakramente.

9. Wenn man das Ergebnis dieser Untersuchungen überblickt, dürfte die Wirkung der Kommentartätigkeit Hugos zur Hierarchia Coelestis für seinen Sakramentenbegriff nicht zu übersehen sein. Es ist gewiß nicht so, daß die einzelnen der vorgelegten Gedankengänge des Viktoriners allein und einzig dem Areopagiten entnommen sind oder entnommen sein müßten. Dafür ist die gesamte Quellenlage bei Hugo zu vielseitig. Es kommt hinzu, daß der Neuplatonismus auch auf manchen anderen Wegen Hugos Gedanken beeinflusste. Man braucht nur an Augustinus, den Lieblingsvater Hugos, zu erinnern. Ich selbst habe in der Arbeit über die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo vor Jahren nachgewiesen, daß er nicht nur Augustinuskatenen, wie man damals noch vielfach annahm, gekannt hat, sondern ein echter unmittelbarer Leser der Werke des Bischofs von Hippo gewesen ist — eine Erkenntnis, die heute allgemein geworden ist. Denn nur so konnte er sich die Grundideen des Heiligen so zu eigen machen, daß sie sein persönliches Eigentum wurden, mit

nisi cesset reatus in toto, ideo ille in toto dimittitur; quia vero ille connexus est culpa, ideo etiam culpa dimittitur: ebd. art. 19, pag. 35.

<sup>85</sup> Vgl. Anm. 84.

<sup>86</sup> Vgl. zur ganzen Frage: Wirkursächlichkeit: 400—418. Hier ist auch gezeigt, wie stark der Einfluß Hugos auf die Erklärung Alberts von der bloßen causalitas dispositiva der Sakramente ist, die kurz nachher sein Schüler Thomas bereits im Sentenzenkommentar in die causalitas instrumentalis erweiterte. Siehe ebd. besonders 404 ff.

dem er frei schaffen konnte<sup>87</sup>. Aber auf der anderen Seite sind in der vorliegenden Arbeit doch so viele Ähnlichkeiten mit dem Gedankengut des Areopagiten festgestellt worden, daß sein Einfluß auf Hugos Hauptwerk wohl unleugbar ist, besonders nachdem feststeht, daß er einzelne Teile des Kommentars sogar wörtlich in *De sacramentis* übernommen hat.

Wichtiger aber ist wohl die Feststellung über die Art und Weise, wie Hugo das Wissen aus der *Hierarchia Coelestis* und seiner Kommentierung später besonders in *De sacramentis* benutzt hat. Es ist daher bewußt von den langen Stellen zunächst abgesehen worden, die Hugo mehr oder weniger wörtlich später aus seinem Kommentar übernahm. Es kam auf die wissenschaftliche Grundanschauung an. Da wird nun zunächst deutlich, daß er das Gedankengut des Areopagiten in den vorgelegten Fragen nicht bloß rein wiedergebend, sondern wirklich *weiterführend* benutzt hat. Es möge hier zunächst offenbleiben, wie weit er die Gedanken des Areopagiten in anderen Fragen übernommen hat, die vielleicht dem Gedankengut des Ps.-Dionysius noch näher liegen, wie es etwa die Anschauung von der Gottesschau war<sup>89</sup>. Im vorliegenden Fall war jedenfalls eine sklavisches Anlehnung an Ps.-Dionysius schon deshalb unmöglich, weil das unmittelbare Problem der Wirksamkeit der Sakramente im engeren Sinn von ihm nicht gestellt war. Aber vielleicht ist dadurch der wissenschaftliche Einfluß des Areopagiten auf Hugo noch wertvoller zu erfassen. Man erhält so das gleiche Bild wie bei der Benutzung der Schriften Augustins durch den Viktoriner. Hier lag die gleiche Schwierigkeit im Fehlen des engeren Sakramentenbegriffs vor. Die Benutzung beider Quellen ist im wesentlichen gleich und ergänzt sich so gegenseitig zu einer neuen Gesamtschau auch der Arbeitsweise des Systematikers Hugo. Er läßt sich anregen. Man spürt dabei deutlich den Einfluß der betreffenden Quelle. Aber es ist eine durchaus selbständige Arbeit etwa in der Frage der Gestaltung des sakramentalen Symbols und seiner Verwendung für die Wirksamkeit der Sakramente. Manche Gedanken, an denen man bisher fast achtlos vorbeigelesen hat, werden dadurch erklärlich und plastisch; ja, sie bekommen erst so ihre ganze Bedeutung und ihre Verwurzelung in der Tradition der Väterzeit. Die enge *Verbindung von christlichem Altertum und Scholastik* wird erneut sichtbar. Es sei an die behandelte Frage der Materie der Sakramente als *naturgegebene Ähnlich-*

<sup>87</sup> Vgl. *Wirksamkeit* 153.

<sup>89</sup> Vgl. die in Anm. 7 angeführten Arbeiten von H. Köster und J. M. Alonso. Wertvoll ist neben ihm auch der Artikel geblieben von M. Cappuyns, *Note sur le problème de la vision béatifique au IX. siècle: RechThAncMéd* 1 (1929) 98 ff.

keit erinnert gegenüber einer auf bloßer Übereinkunft statuierten Sinnbildlichkeit etwa des „Weinkranzes“. Dadurch wurde das Sakrament in seinem Zeichen viel stärker in der Natur begründet und Natur mit Übernatur innerst verbunden. Zwar mußte dann, um den übernatürlichen Charakter des Zeichens zu retten, noch die „repraesentatio“ der Übernatur durch die Einsetzung so stark von Hugo positiv gefordert werden. Aber dann war der Weg ganz geöffnet für das dritte Element der neuen eigentlichen Sakramentendefinition: für das besondere Hineinkommen Gottes in der Segnung entsprechend dem ps.-dionysischen Gedanken der aktiven Partizipation im Symbol. Freilich liegt gerade hier der tiefste Unterschied zum Areopagiten, der die Heiligung nicht aus einer ‚Segnung‘ von außen her interpretieren würde, sondern dem Innern des gottgeschaffenen Symbols her. So wird vom Areopagiten her Hugos Definition ganz im theologischen Gesamtdenken verständlicher und, was wichtiger ist, auch für uns fruchtbarer. Es werden uns hier Gedankengänge offengelegt, die, fundiert auf frühchristlichem Denken des Westens und des Ostens, unsere Systematik der Sakramente befruchten, wie es schon damals in der Hochscholastik geschehen ist.

Bedeutungsvoll erscheint auch der hier von Hugo aus der Vergangenheit des Westens und Ostens entnommene und systematisch durchgeführte Gedanke des wirklichen *Symbolcharakters* der Sakramente, wie er die ganze augustinische und auch areopagitische Theologie durchzieht. Erst dadurch war es Hugo möglich, die ganz übernatürliche Kraft der Sakramente herauszustellen bis hin zum Überströmen der die erste Anteilnahme erhaltenden Sakramente des Neuen Bundes in die der früheren Ordnungen.

Damit ist zugleich auch eine Antwort darauf gegeben, warum der Areopagite trotz seiner Einseitigkeit einen solchen Einfluß auf Hugo und durch ihn auf das gesamte mittelalterliche Denken gewinnen konnte. Es ist oben schon ein Grund kurz dafür angegeben worden: Hugo hat in seinem Kommentar dem augustinischen Neuplatonismus mehr Raum gegeben als etwa Scotus Eriugena<sup>90</sup>. Denn er hob neben dem ontischen der Anteilnahme auch ihr psychologisches Element stärker hervor. Dadurch ward aller Gefahr des Pantheismus von vornherein vorgebeugt, dem Eriugena jedenfalls in der Meinung des 12. Jahrhunderts, wenn auch fälschlich, verfallen schien<sup>91</sup>. Der Grund dafür scheint auch darin gelegen zu haben, daß diese späte Zeit den starken ontischen Zug in der Interpretation des

<sup>90</sup> Siehe Ps.-Dionysius-Kommentare und J. M. Alonso, *Teofanía y visión beata en Escoto Erigena*: RevEspT 11 (1951) 252.

<sup>91</sup> Darüber handelt das beste Werk über Scotus Eriugena eingehend: M Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain-Paris 1933.

Areopagiten durch Eriugena nicht mehr recht deuten konnte. Eriugena selbst hatte offenbar bei der Übersetzung und auch bei der Deutung des Ps.-Dionysius mit dem Problem gerungen, wie er griechische Ausdrücke, die beide Elemente enthielten, in der lateinischen Sprache wiedergeben sollte. Er hat dabei wohl zu oft dem Ontischen den Vorzug gegeben<sup>92</sup>. Hier geht nun Hugo auf Grund seiner augustinisch gesehene Interpretation stärker den Weg auch der psychologischen Sicht. Partizipation ist ihm nicht nur seismäßig gegeben, wie es oft bei Eriugena scheinen könnte — im Gesamtbild hat er das freilich nicht so aufgefaßt<sup>93</sup> —, sondern auch in der *illustratio divina*. Sie hebt er jedenfalls noch stärker heraus als Scotus Eriugena. Damit war die leichtere Verbindung mit der augustinischen Gedankenwelt für Hugo und auch für die kommende Scholastik geöffnet. Der Systematiker Hugo fand so aus seiner ursprünglich augustinischen Grundhaltung heraus neue wertvolle Anregung in der ähnlichen und doch wieder so verschiedenen Überlieferung östlicher Theologie durch den Areopagiten. In der Gestaltung der neuen Sakramentenlehre erscheint das nach unseren Untersuchungen darin, daß manche Überspitzungen des Areopagiten umgebogen werden, während auf der anderen Seite das augustinische Gedankengut vor allem durch die Partizipationsidee des Ps.-Dionysius von der durch die Überlieferung etwas starr gewordenen Form gelöst und lebenskräftig gemacht wird.

So ist Hugo zwar nicht der Wegbereiter des Neuplatonismus ps.-dionysischer Prägung geworden, sondern sein Umgestalter. Es ist ja eine Eigenart hugonischer Theologie, daß sie nie einfach übernimmt, auch dort nicht, wo sie einen anderen Meister fast ausschreibt. Immer ist auch seine Persönlichkeit und sein Eigenideal dabei irgendwie am Werk<sup>94</sup>. Er war so der Gelehrte, der die beiden Einflüsse des Westens und Ostens in seinen lebendigen Geist aufnahm und zu neuer Einheit verdichtete, wozu ihm die Ähnlichkeit beider Arten des Neuplatonismus großen Dienst tat und überhaupt die Möglichkeit gab. Daß gerade diese Theologie Hugos so stark in die Hochscholastik nachwirkte, auch dann, als der Aristotelismus schon erstarkt war, ist nicht zu verwundern. Es war das Erbe der Vorzeit, das hier gesammelt war in der Gesamtschau des Westens und Ostens, wenn auch mehr geformt in den Worten des Okzidents. Die Tiefe konnte nicht verborgen bleiben, besonders dort nicht, wo die Idee der *Participatio* und der Symbolik gleich grundlegend war: in der Sakramentenlehre.

<sup>92</sup> Die Belege sind gebracht in Ps.-Dionysius-Kommentare 30, 35 f.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Vgl. dazu Arbeitsmethode 59—87, 232—267.