

ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΣ

Ein Begriff aus der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor

Von Heinz Robert Schlette, Münster i. W.

In seinem Kommentar zur Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius bezeichnet Hugo von St. Viktor die Eucharistie mit dem sonst ungeläufigen Begriff „teletargis“. Das Wort findet sich in einem Passus, den Hugo später nicht in die Eucharistielehre seines Hauptwerkes *De sacramentis christianae fidei* übernommen hat¹⁾. Doch wird sich zeigen, daß der mit dem Namen „teletargis“ gemeinte Sinn im Eucharistietraktat des Hauptwerkes wiederkehrt.

Die in Frage kommende Stelle aus dem Dionysiuskommentar lautet: „Das göttliche Opfer nennt er (d. i. Ps.-Dionysius, Anm.) göttliche Erleuchtung, Gnade und Ver-söhnung, wodurch entsühnt und gereinigt werden alle jene, die der Reinigung und Rettung bedürfen... Dies also ist dieses höchste Opfer und die teletargis, d. h. das fundamentale Reinigungsopfer; ebendas bedeutet die göttliche Gnade, die uns darge-boten und für uns dargeboten wird... Dieses also ist die teletargis, d. h. das grund-schaffende Opfer der Reinigung, und das göttliche Opfer, ohne welches alle Gaben und Opfer weder Wirkkraft haben noch nützen können; ebendieses ist es, wodurch die göttliche Schönheit Vollendung schafft und jene zu Vollendeten macht, die vollendet sind...“²⁾

Die Untersuchung möchte versuchen, die Bedeutung von „teletargis“ nach ihrer ge-schichtlichen Herkunft zu erklären und den Sinn dieses Begriffes bei Hugo aufzu-hellen³⁾.

I. Die Verwendung des Begriffes in der allgemeinen Gräzität

Die allgemeine Gräzität vermag über den Sinn des Wortes „teletargis“ keine wesent-lichen Auskünfte zu erteilen. Der *Thesaurus Linguae Graecae* behandelt nur sehr kurz die Stichworte ἡ τελετάρχης und ὁ τελετάρχης als Substantivbildungen, daneben das

¹⁾ Vgl. E. Kleineidam, *Literaturgeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*, in: *Schol 24* (1949) 564–566. H. Weisweiler, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor*, in: *Schol 27* (1952) 321f.

²⁾ Hugo von St. Viktor, *In Hierarchiam Caelestem S. Dionysii. IV* (PL 175, 993f.): *Divinissimum sacrificium vocat ipsam illuminationem divinam, et gratiam, et propitiationem; quo purgantur, et emundantur purgandi omnes et salvandi . . . Ipsa ergo oblatio summa, et teletargis, id est principalis purgationis hostia; ipsa videlicet gratia divina quae nobis offertur et pro nobis offertur . . . Ipsa ergo teletargis, id est principalis purgationis hostia, et sacrificium divinissimum, sine quo omnes hostiae et sacrificia omnia nec effectum habere possunt, nec prodesse; ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et perfectos facit eos, qui perfecti sunt . . .*

³⁾ Wir verwenden folgende Abkürzungen: HC = *De hierarchia caelesti S. Dionysii*; HE = *De hierarchia ecclesiastica S. Dionysii*; IHC = *Hugo v. St. Viktor, Expositiones in hierarchiam caelestem . . .*; DS = *Hugo v. St. Viktor, De sacramentis christianae fidei*; Dion – *Dionysiaca*; H = *Übersetzung des Hilduin*; E = *Übersetzung des Johannes Eriugena*; D = *Übersetzung des Claude David*.

Adjektiv *τελεταρχικός*, und zwar als bei Ps.-Dionysius vorkommend⁴⁾. Der Thesaurus verweist uns also auf eine genaue Untersuchung des Begriffes im Schrifttum des Ps.-Dionysius, was darauf hindeuten könnte, daß wir es hier vielleicht mit einer Bildung des Areopagiten zu tun haben, der bekanntlich Wörter ähnlicher Gestalt liebt.

II. Pseudo - Dionysius

Zur Untersuchung des Begriffes bei Ps.-Dionysius steht als vorzügliches Hilfsmittel das zweibändige Werk „Dionysiaca“ zur Verfügung⁵⁾. Der befragte Begriff und die mit ihm zusammenhängenden Wortbildungen begegnen uns nach den Angaben der Dionysiaca in den Werken *De divinis hominibus*, *De hierarchia caelesti* und *De hierarchia ecclesiastica*. Die Dionysiaca enthalten neben dem griechischen Text lateinische Übersetzungen aus dem 9.-17. Jahrhundert. Da wir in dieser Untersuchung den Sinn von „teletargis“ bei Hugo von St. Viktor interpretieren wollen, ist es methodisch erlaubt, nur die zeitlich vor Hugo entstandenen und in den Dionysiaca berücksichtigten lateinischen Übersetzungen des Ps.-Dionysius zur Erklärung heranzuziehen.

Wir fragen also, wie die Übersetzungen des Hilduin (um 832) und des Johannes Scotus Eriugena (um 867) den Begriff wiedergeben und verstehen. Vor allem ist natürlich der Gebrauch durch den Areopagiten selbst zu beachten; da er unwidersprochen als Paulusschüler anerkannt wurde, kommt seiner Stimme ein besonderes Gewicht zu. Von den erwähnten Übersetzungen verdient für uns die vorzüglichere Beachtung die des Eriugena, weil Hugo das Werk des Ps.-Dionysius in der Übersetzung des Eriugena vorlag und er nach ihr seinen Kommentar verfaßte⁶⁾. Die Dionysiaca führen schließlich eine französische Übersetzung des Dom Claude David († 1705) an, die wir zur Verdeutlichung gelegentlich benutzen.

1. In der Schrift *De divinis nominibus* ist nur eine einzige Stelle einschlägig, an der das Substantiv *τελεταρχία* gebraucht wird⁷⁾. Nach dem Thesaurus ist der Sinn dieser Form der gleiche wie bei *τελετάρχης*. Die griechische Formulierung *καὶ τῶν τελουμένων τελεταρχία* übersetzt H: *perfectorum principalis principatus*; E: *perfectorum perfectio principalis*. Die französische Wiedergabe D lautet: *le principe qui achève les parfaits*. – Unser Begriff bedeutet hier Prinzip der Vollkommenheit, wobei „vollkommen“ in einem Sinn zu nehmen ist, der das Ethische wie auch das Ontische umfaßt, dessen Akzent jedoch auf dem Ontischen liegt. Gott ist das Prinzip der Vollkommenheit. Die hier gemeinte Vollkommenheit, Vollendung oder Heiligkeit entspricht dem Gebrauch von *ἀγιος* bei Paulus (Röm 1, 7; 1 Kor 1, 2 u. a.).

2. In dem Werk *De hierarchia caelesti* findet sich 1 mal *τελετάρχης*, 5 mal *τελεταρχία* und 4 mal *τελεταρχικός*⁸⁾.

Wesentliche Bedeutung hat – wie wir noch bei Eriugena sehen werden – die Formulierung: *ἡ τελετάρχης ἱεροθεσία*⁹⁾. H übersetzt: *perfecta sacra positio*, was besagen will: vollkommene, heilige Ordnung. E übersetzt anders: *perfectissima sacrorum dis-*

⁴⁾ Thesaurus Linguae Graecae, ab Henrico Stephano constructus, Bd. 8 (Graz 1954) 1973f.

⁵⁾ Desclée de Brouwer, Bruges 1937.

⁶⁾ Vgl. H. Weisweiler, Die Ps.-Dionysiuskommentare „In Coelestem Hierarchiam“ des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor, in: *RechThAncMéd* 19 (1952) 26–42.

⁷⁾ *De div. nom.* 1. Dion I, 21.

⁸⁾ Vgl. Dion II, p. CCIV.

⁹⁾ HC 1. Dion II, 734.

positio – vollkommene Ordnung heiliger Dinge. E wird dem Begriff *τελετάρχης*, der hier adjektivisch gebraucht ist, gerechter als H; denn mit der von *ἀρχή* gebildeten Endung ist der Gedanke des Ursprungs, der Herkunft ausgedrückt, der den Genetiv rechtfertigt. – Sachlich ist gemeint: Gott ist der Ursprung alles Heiligen, nämlich aller heiligen Riten und Ordnungen, die wir heute dem Bereich des Liturgischen und Sakramentalen zuteilen.

Das Substantiv *τελεταρχία* wird immer wiedergegeben durch „princeps perfectionis“ – Urgrund der Vollkommenheit. Besonders deutlich zeigt sich dieser Sinn in der an einer Stelle vorkommenden Wortform *αὐτοτελεταρχία*¹⁰). Im Zusammenhang ist die Rede von der *θεῖα μακαριότης*, der göttlichen Seligkeit, die Ps.-Dionysius als *πάσης μὲν ἱεραρχείας αἰτία* bezeichnet. E übersetzt: per se ipsam perfectionis principium. Das vorangehende *αὐτοτέλειος* heißt bei E entsprechend: per se ipsam perfecta. Aus der Nebeneinanderstellung dieser beiden die Vollkommenheit betreffenden Termini wird ersichtlich, daß das Spezifische des Begriffes *τελετάρχης* eben in dem Ursprunghaften, Entstehung Bewirkenden, Schöpferischen zu sehen ist. D übersetzt daher mit Recht: tout achèvement, procurant par Elle-même l'achèvement. Unser Wort will also besagen, daß Gott selbst als die Glückseligkeit schlechthin, daß er in seiner Glückseligkeit der Urgrund aller Vollendung der Geschöpfe ist.

Betrachten wir das viermal auftretende Adjektiv, so finden wir die Bedeutung einer Ursprünglichkeit im weiteren Sinn, doch stets im Raum des Heiligen und der Heiligung verbleibend. Die göttliche Schönheit nennt Ps.-Dionysius mit neuplatonischen Kategorien *ἀπλοῦν, ἀγαθόν* und *τελεταρχικόν* – einfach, gut, Vollendung schaffend¹¹). E setzt hier *consummativa*. – Gegenüber dem heiligen Ursprung der Hierarchie gezieme sich Lobpreis in *τελεταρχικαῖς εὐχαριστίαις*¹²). H und E verstehen dieses als vollkommene Danksagung, spätere Übersetzungen als Danksagung an den auctor der perfectio für diese perfectio. Der genaue Sinn ist unklar; es scheint, als sei das Adjektiv in seiner Bedeutung abgeschwächt zu „vollkommen“. *Εὐχαριστία* heißt hier im wörtlichen Sinn Danksagung; eine Beziehung zum Sakrament liegt nicht vor. – An anderer Stelle bezieht sich *τελεταρχικός* auf die Reinigung, die von den oberen Geistern den niederen zuteil wird; die oberen Geister sind Prinzip der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung der niederen¹³). Damit ist das Dynamisch-Wirkende im Begriff *τελετάρχης* ausgesagt. – Schließlich begegnet die Formulierung: *ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἱεραρχουμένη* (E: ex perfectiva illuminatione ordinata)¹⁴). Die höchste Hierarchie der Engel steht *περὶ θεόν*, d. h. im Kreis um Gott herum und ist konstituiert in heiliger Ordnung auf Grund der Vollendung schaffenden Erleuchtung durch die Gottheit, die den Engeln Rang und Würde gewährt.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß in unserem Begriff eine heilige Ursächlichkeit gemeint ist, deren letzter auctor die Gottheit ist; Gott selbst ist Ursprung und Urgrund der Vollendung, die *ἀρχή* der Vollkommenheit.

3. Hierarchia ecclesiastica: Hier finden wir 1 mal *τελετάρχης*, 3 mal *τελεταρχικός* und 4 mal *τελετάρχος* oder *-γης* (adjektivisch und substantivisch gebraucht)¹⁵).

Die Hierarchien der Kirche müssen ihre Entscheidungen so fällen und ihre Kräfte so

¹⁰) HC 3. Dion II, 794.

¹¹) HC 3. Dion II, 786.

¹²) HC 4. Dion II, 800.

¹³) HC 8. Dion II, 881.

¹⁴) HC 10. Dion II, 917.

¹⁵) Vgl. Dion II, p. CCXLVI.

nützen, wie die τελετάρχης Θεαρχία sie bewegt¹⁶). H übersetzt unseren Begriff nicht, sondern übernimmt ihn als griechisches Fremdwort durch einfache Umschrift ins Lateinische, während E lautet: consummationis princeps. Divinitas. . . – Gott als die Thearchia, d. h. Gott als Herrschender, Waltender ist Ursprung der Vollendung. Der Begriff umschließt die Dynamis Gottes, die immerfort wirksame, schöpferische Strahlkraft der Gottheit. Darin liegt das neuplatonische Element. Unser Begriff bedeutet nicht einfach, wie D übersetzt, „le divin Chef des hiérarchies“; Gott wird nicht bloß als „Ursache“ oder lediglich als der höchste Befehlsgeber gesehen, sondern vielmehr als der immerfort waltende und quellende Ursprung.

Der Befund über die Verwendung von τελετάρχος bzw. -χης bestätigt das bisher Erkante. Die Anbetung gebührt dem τελετάρχη Θεῶ (H: perfecto principio Deo; E: consummationis principi Deo)¹⁷). – Moses bestellte den Aaron nicht aus eigener Vollmacht, sondern ὑπὸ τελετάρχη Θεῶ¹⁸). H übernimmt wieder das Wort: sub teletarchico Deo; E dagegen übersetzt: a perfectionis principe Deo. – Jesus verleiht den Jüngern den Episkopat, doch bleibt er als Gott (ὡς Θεός) der τελετάρχης (H: teletarchis; E: perfectionis princeps)¹⁹). – Der oberste Pontifex handelt nur in der rechten Weise, wenn er angetrieben ist πρὸς τοῦ τελετάρχου κεινημένος (H: teletarcho admotus; E: a perfectionum principe movendus)²⁰). Gott als Gott und Gott in Christus ist also der teletarchos, der die heiligen Ordnungen der Kirche bestellt und in und über ihnen der dynamisch Waltende ist.

Ziehen wir endlich noch das Adjektiv heran. Die Handauflegung des Pontifex bedeute, so sagt Ps.-Dionysius, neben der Verpflichtung zu allen priesterlichen Funktionen τὴν τελεταρχικὴν σκέπην (H: teletarchicum operimentum; E: perfectivam principalem protectionem)²¹). Der Teletarchos gewährt heiligen und heiligenden Schutz. – In der Weihe wird den Bischöfen Macht und Einsicht (δύναμις καὶ ἐπιστήμη) von Gott als ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς καὶ τελεταρχικῆς ἀγαθότητος gegeben (H: tearchica datur et teletarchica benignite; E: a divina donatur et perfectionis principe bonitate)²²). – Eine letzte Stelle erwähnt noch einmal die Vollendung schaffende Erleuchtung durch die Gottheit: ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἀναχθήσει (H: sub teletarchico splendore educeris; E: extra perfectiva illuminatione ascendet)²³).

Schauen wir auf den Gebrauch des Begriffes τελετάρχης und der verwandten Termini in den Schriften des Ps.-Dionysius zurück, so zeigt sich uns, daß sie sich stets auf eine heilig-göttliche Ursächlichkeit beziehen, die niemand anders ist als der personhafte Gott selbst oder Jesus gemäß seiner Gottheit. Τελετάρχης bezeichnet stets die von Gott als dem Ursprung ausgehende dynamische Kraft der Heiligung, der Vollendung, die sich in der Erleuchtung und in der heiligen Setzung göttlicher Ordnungen dem Menschen mitteilt. Nie steht dieser Begriff der Ursächlichkeit in einem Bereich, der nicht zum Vollendung, Heiligung schaffenden Walten Gottes gehört, im „Pro-fanen“, nie also steht er für Ursächlichkeit im naturwissenschaftlich-technischen oder im rein philosophischen Sinn, erst recht nicht im aristotelischen. Soweit ein verursachendes Element in den Begriff eingeschlossen ist, bleibt es stets beschränkt auf den Bereich des Vollendung Schaffenden und in Beziehung zur wirkenden und waltenden Gottheit. Dieser Ursächlichkeit entspricht als Korrelat nicht der „effectus“, die Wirkung im

¹⁶) HE 7. Dion II, 1458.

¹⁷) HE 5. Dion II, 1355.

¹⁸) HE 5. Dion II, 1361.

¹⁹) HE 5. Dion II, 1362.

²⁰) HE 7. Dion II, 1452.

²¹) HE 5. Dion II, 1357.

²²) HE 5. Dion II, 1369.

²³) HE 7. Dion II, 1465.

aristotelischen Sinn, sondern die *μετουσία*²⁴⁾, die participatio, die Teilhabe. Die Teilhabe ist das Bild für die Weise, wie der Vollendung schaffende göttliche Ursprung sich dem Bereich des Kreatürlichen übereignet²⁵⁾.

Τελετάρχης meint nicht Kausalität, aber auch nicht Emanation, denn der Sinngehalt von ἀρχή als eines schöpferisch-herrschenden Prinzips steht gegen das nicht-schöpferisch gedachte Herausfließen der Dinge aus ihrem Erstprinzip, wie es der Neuplatonismus versteht.

Der Ort unseres Begriffes befindet sich zwischen der aristotelischen Konzeption einerseits und der neuplatonischen Emanationslehre andererseits. Er steht in der Mitte, insofern die von ihm bezeichnete Ursächlichkeit im Raum des Göttlich-Waltenden und zugleich als ursprunghafte, schöpferische, echte ἀρχή erscheint.

Für die weitere Untersuchung des Begriffes ist festzuhalten, daß Ps.-Dionysius ihn in seinem Vollsinn auf Gott allein bezieht, und zwar nicht auf Gottes trinitarische Wesenheit, sondern auf Gott als die schöpferische und vollendende Macht. Das bedeutet, daß unser Begriff auf die Geschichte hingeordnet ist; denn das Vollendung schaffende, heiligende Walten Gottes geschieht am Menschen in der Geschichte und auf geschichtliche Weise.

III. Johannes Scotus Eriugena

Um das Verständnis des Begriffes „teletargis“ bei Hugo von St. Viktor zu erschließen, müssen wir nunmehr die Ausführungen des Johannes Eriugena untersuchen. Dabei wird zu beachten sein, ob der Begriff bei ihm noch im gleichen Sinn verwandt wird wie bei Ps.-Dionysius oder ob sich gewisse Akzentverschiebungen feststellen lassen. Johannes Scotus äußert sich über den Begriff τελετάρχης in seinen *Expositiones super Ierarchiam caelestem S. Dionysii*²⁶⁾. Nach seiner Interpretationsmethode schiebt er zunächst einen Satz oder Passus aus dem Werk des Areopagiten in lateinischer Übersetzung voraus, der sodann anschließend kommentiert wird. Es ist auffällig, daß sich in dem hier für uns in Frage kommenden lateinischen Dionysiuszitat die Formulierung „teletarchis sacrorum positio“ findet; nach der entsprechenden Angabe der Dionysiaca²⁷⁾ übersetzt Eriugena den griechischen Text ἡ τελετάρχης ιεροθεσία mit „perfectissima sacrorum dispositio“. Wir dürfen vermuten, daß Eriugena in die eigentliche Abfassung seiner Übersetzung das lateinische Wort aufgenommen hat, sich in seinem Kommentar jedoch des griechischen „Fremdwortes“ bedient, weil er in seiner Erklärung die Wortetymologie berücksichtigen will.

Johannes Eriugena erörtert unseren Begriff ausführlich. Er scheint ihn dabei teils substantivisch, meistens jedoch adjektivisch zu verstehen. Die teletarchis sacrorum positio ist für ihn das „teletarchicum sacerdotium“, das er in zweifacher Weise verwirklicht sieht: In der Nachahmung des Überweltlichen der himmlischen Hierarchien befindet es über unsere heiligste Hierarchie, d. h. über die Hierarchia ecclesiastica; sodann gestaltet es die immateriellen Hierarchien der Geister in wirklichen Gestalten und bestimmten Ordnungen²⁸⁾.

Diese Erklärung bedarf genauerer Deutung; die Gedankenfolge des Johannes Scotus

²⁴⁾ HC 8. Dion II, 881.

²⁵⁾ Vgl. zum biblischen und griechischen Schöpfungs- und Zeitbegriff C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung* (Düsseldorf 1956), 11–51.

²⁶⁾ I, 3. PL 122, 136 C – 137 C.

²⁷⁾ II, 734 (vgl. Anm. 9).

²⁸⁾ PL 122, 137 C.

ist wieder einmal gedrängt und schwierig auseinanderzufalten. Er spürt selbst die Frage, was denn das teletarchicum sacerdotium sei, das nichts weniger als die gegliederte Ordnung der Hierarchien der Kirche und der Geisterwelt hervorbringt. In einem langen, in emphatischem Stil gehaltenen Passus²⁹⁾ geht er näher auf das Problem ein und benennt als den Ursprung, der die teletarchis sacrorum positio gegeben und begründet hat (tradidit et constituit), die „Paterna providentia“, die uns ihren einfachen Lichtstrahl (simplicem suum radium) in vielfältiger Verschleierung durch die irdische und himmlische Schöpfung zuwendet. Deshalb ist die τελετάρχης ιεροθεσία niemand anders als Gott selbst, als die „summa sanctaque Trinitas, prima omnium hierarchiarum hierarchia, ex qua omnes hierarchiae in caelo et in terra et factae et ordinatae et traditae sunt“³⁰⁾.

Noch einmal umkreist der Gedanke des Johannes Eriugena die Frage nach dem Wesen dieses letzten, heiligenden Ursprunges, indem er ausdrücklich interrogativ formuliert: Warum aber wird die höchste Dreifaltigkeit mit diesem Namen benannt? In einer Klammer erklärt Eriugena das Wort τελετή: es bedeute bei den Griechen das ursprunghafte, über Heil und Unheil entscheidende Opfer, „hostia purgativa omnium peccatorum, per quam de homine efficitur Deus“³¹⁾. Hier greift er, in der neuplatonischen Tradition stehend, den bekannten Gedanken der griechischen Väter von der deificatio des Menschen auf. Τελετή heißt jenes Opfer, das Ursprung der Vergöttlichung des Menschen ist. Warum also wird Gott τελετάρχης genannt? Die Antwort lautet:

„Quoniam causa et principium est totius nostrae purgationis et deificationis, pulchre et rationabiliter τελετάρχης vocatur, hoc est τελετωάρχη, principium scilicet purgationis et finis“, denn bei den Griechen, so fügt Eriugena wiederum hinzu, bedeutet ἀρχή principium und finis zugleich³²⁾.

Damit ist gesagt, daß Gott als der trinitarische Gott der Grund und der Ursprung jenes einen, alles Heil, selbst die deificatio erwirkenden Opfers ist. Nicht menschliches Opfern erreicht diese Höhe, sondern diese τελετή kann nur Gott zur ἀρχή haben: Gott opfert für uns, er gewährt Reinigung von Schuld und Vergöttlichung. Mit dem Opfergedanken führt Johannes Scotus eine bei Ps.-Dionysius nur am Rande auftretende Nuance in den Begriff τελετάρχης hinein.

Τελετάρχης bezieht sich also nach Johannes Eriugena auf das Wesen des trinitarischen Gottes, insofern er Prinzip und Ziel aller Heiligung ist; Gott allein ist im eigentlichen Sinn die Teletarchis oder der Teletarchos. Als solcher wirkt er heiligend, vollendend in der himmlischen und kirchlichen Hierarchie, denen die Möglichkeit, Ausdruck und Darstellung des göttlichen Ursprunges zu sein, mitgeteilt wird, so daß man von einer participatio an der göttlichen τελετάρχης sprechen kann.

Unser Begriff ist in seiner Grundbedeutung bei Ps.-Dionysius und Johannes Eriugena gleich, bei ersterem begegnet er freilich häufiger und in differenzierteren Zusammenhängen. Bei Eriugena ist der Begriff stark auf seinen wesentlichen Gehalt hin gestrafft: Gott selbst ist der heiligende Ursprung; himmlische und kirchliche Ordnung sind Ausdruck seines Vollendung stiftenden Waltens. Über die Selbständigkeit und Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Ordnungen wird nichts ausgesagt; sie werden insbesondere nicht als „instrumentum“, Werkzeug betrachtet, durch das die Gottheit wirkt. Von der Eigenständigkeit etwa des Sakramentalen ist in diesem Zusammenhang keine Rede. Es wird anerkennend betont, daß es Ordnungen, Gefüge, „dispositiones“

²⁹⁾ PL 122, 136 D.

³⁰⁾ PL 122, 137 A–B.

³¹⁾ PL 122, 137 B–C.

³²⁾ PL 122, 137 C.

in der irdisch-kirchlichen wie in der himmlischen Hierarchie gibt; jedoch wird mit dem Begriff *τελετάρχης ιεροθεσία* nur ausgedrückt, daß in allem Gott allein die *τετελωάρχη* ist als principium und finis.

IV. Hugo von St. Viktor

Der Begriff „teletargis“ tritt bei Hugo in ganz anderem Zusammenhang auf als bei Scotus; er erklärt ihn nicht in Kommentierung von HC 1, 3, sondern in seinen Ausführungen zu cap. 3, 1 desselben Werkes³³⁾. Die lateinische Übersetzung des Eriugena, die Hugo seiner Erklärung voranschickt, hat für unseren Begriff „consummativa“; Hugo jedoch führt an der entsprechenden Stelle seines Kommentars das latinisierte „teletargis“ ein.

An der von Hugo kommentierten Stelle HC 3, 1 spricht Ps.-Dionysius von der göttlichen Schönheit; er nennt sie einfach, gut und *τελετερχικόν* und charakterisiert sie weiter mit den Worten: *τελειωτικόν ἐν τελετῇ θειοτάτη*. Die göttliche, ursprunghafte Schönheit erleuchtet und vollendet durch das Opfer. Hugo knüpft an den Opfergedanken in *τελετή* sowie an das vorangehende Adjektiv *τελεταρχικός* als Prädikat der göttlichen Schönheit an und gibt die schon zitierte³⁴⁾ Erklärung.

Johannes Eriugena verstand unseren Begriff auf Grund des darin enthaltenen *τελετή* ebenfalls als das eine Opfer, das Gott zu unserer Vollendung vollzieht. Die Annahme liegt nahe, daß er dabei an die Eucharistie gedacht hat, obwohl der Text dieses nicht expressis verbis sagt. Welches Opfer sollte aber sonst gemeint sein? – Bei Hugo wird die Bezeichnung teletargis ohne Zweifel auf die Eucharistie bezogen. Wenn auch Hugo dieses nicht ausdrücklich ausspricht, so ist doch eine andere Deutung des „sacrificium divinissimum“ und der „principalis purgationis hostia“ unmöglich, vor allem deswegen, weil die hier im Dionysiuskommentar mit unserem Begriff bezeichneten Gedanken sich mit anderen Aussagen decken, die Hugo im Eucharistietraktat seines Werkes *De sacramentis* macht. Die auftretenden sachlichen Parallelen sind nicht anders zu deuten, als daß sie in verschiedener Sprache von dem Gleichen sprechen, von der Eucharistie unter dem Aspekt ihres Opfercharakters. Meinte Hugo nicht die Eucharistie, sondern etwa die Inkarnation oder den Kreuzestod Jesu, so bliebe völlig unerklärlich, daß er mit keinem Wort auf diese Heilstatsachen anspielt.

Die Begriffe *sacrificium*, *oblatio* und *hostia* weisen auf das eucharistische Opfer hin. Besonders die nähere Beschreibung dieses Opfers (*sine quo omnes hostiae et sacrificia omnia non effectum habere possunt*) bezieht sich auf die Eucharistie, die nach Hugo in der Heilsoökonomie steht wie Christus selbst, in der Rolle und Funktion Christi, und die die Quelle alles je in der Geschichte wirksamen Heiles darstellt. Im ersten Kapitel seiner Abhandlung über die Eucharistie, in dem Hugo einen allgemein charakterisierenden Einleitungssatz niederschreibt, gleichsam den Titel, das Leitmotiv seines Eucharistieverständnisses, heißt es über dieses Sakrament: „... *ex ipso omnis sanctificatio est. Haec enim hostia semel pro mundi salute oblata, omnibus praecedentibus et subsequens sacramentis virtutem dedit, ut ex illa sanctificarent per illam liberandos omnes*“³⁵⁾.

Im Dionysiuskommentar fährt Hugo in der erwähnten Erklärung des *sacrificium divinissimum* als teletargis fort: „*ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et per-*

³³⁾ IHC IV. PL 175, 993f. Vgl. PG 3,164 D. Dion II, 786.

³⁴⁾ Siehe Anm. 2.

³⁵⁾ DS II, 8,1. PL 176, 461 D.

fectos facit eos, qui perfecti sunt“³⁶). Dieselben und die oben schon dargelegten Gedanken entwickelt Hugo ausdrücklich in Bezug auf die Eucharistie in *De sacramentis*, und zwar in dem Abschnitt, den er aus seinem Kommentar zur himmlischen Hierarchie in diesen Traktat hereingenommen hat:

„Ipsa autem Eucharistia, id est bona gratia; ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur; quoniam divinos facit, et participes divinitatis eos qui se digne participant. Et quia ipsa signum est et veritas, in qua vera caro Christi sub specie panis sumitur; et in carne eius digne sumpta, ipsius etiam divinitatis susceptio et participatio et consortium condonatur; propterea divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta“³⁷).

Hugo von St. Viktor bedient sich des dionysisch-neuplatonischen Begriffes *teletargis* zur Bezeichnung des Opfercharakters der Eucharistie, der nicht akthaft, isoliert, sondern als das stets aus dem göttlichen Ursprung hervorgehende, Heil und Vollendung schaffende Opfern verstanden wird.

V. Zusammenfassung

An der Untersuchung des Begriffes *teletargis* zeigt sich der Charakter der Theologie Hugos von St. Viktor als einer großangelegten Synthese zwischen westlichem und östlichem Denken, welche beiden Traditionsströme im Werk des Viktoriners vor allem durch den Einfluß des Augustinus und des Ps.-Dionysius genannten Anonymus vertreten sind. Dies gilt im besonderen Maße von Hugos Sakramentenlehre, darin wieder speziell in seiner Lehre von der Eucharistie. Unsere Betrachtung wandte sich einem Begriff aus dem griechischen Traditionsstrom zu.

Τελετάρχης hatte bei Ps.-Dionysius und Johannes Scotus einen zweifachen Bezug: den Bezug auf Gott, der letzten Endes allein die *Teletarchis* oder der *Teletarchos* ist, sowie den Bezug auf die geschöpflichen Ordnungen, die am Wesen der göttlichen *Teletarchis* teilhaben, insofern sie deren Walten Ausdruck verleihen. Beide Elemente kehren wieder, wenn Hugo *teletargis* auf die Eucharistie bezieht: Zunächst ist das eucharistische Opfer *teletargis*, weil und insofern es innerhalb der Heilsgeschichte den Ort und die Rolle Christi einnimmt. Das andere Moment, daß Gott der eigentliche *Teletarchos* sei, wird nicht eigens erwähnt, ist aber in dem genannten Moment enthalten: Die Eucharistie ist nur *teletargis*, weil Christus als Gott der die Geschichte bestimmende und in ihr waltende *Teletarchos* ist³⁸).

Die Eucharistie hat ihren Sinn und ihre Stellung in der Heilsgeschichte als *principium* und *finis* der Heiligung und Vollendung der Schöpfung wegen des Geheimnisses der Passion Jesu³⁹), deren „*commemoratio*“⁴⁰), ja wir dürfen jetzt sagen, deren dynamische und heilschaffende *commemoratio* sie ist. In ihr vollzieht sich ein Geschehen, das mit heiliger Ursächlichkeit immer neu, dynamisch wirksam in die Geschichte hineinwirkt, da Gottes Kraft auf geheimnishafte Weise in sie eingegangen ist und in ihr wirkt. Die Eucharistie schafft nicht nur die Kirche als lebendiges *Corpus Mysticum*⁴¹), sie gestaltet, erhält und schafft jederzeit auch den gesamten Kosmos der Kreatur und die Geschichte. Das Geschehen der Eucharistiefeyer strahlt in einer uns verborgenen Wirkweise immerdar in die Geschichte der Welt hinein – ein fester Grund der Zuversicht.

³⁶) IHC IV, PL 175, 994 A.

³⁷) DS II, 8, 8. PL 176, 467f. Vgl. IHC II, PL 175, 953 C–D.

³⁸) Vgl. DS Prolog zum ersten Buch. PL 176, 183 B–C.

³⁹) Vgl. DS I, 11, 2. PL 176, 343 D; DS II, 6, 3. PL 176, 448 C.

⁴⁰) Vgl. DS II, 8, 2. PL 176, 461 D; II, 3, 12 (429 D); II, 8, 14 (472 A).

⁴¹) Vgl. DS II, 2, cap. 1. PL 176, 415 B – 416 B.