

De allegorische uitleg van de liturgie en zijn legitimatie:

Amalarius van Metz, Hugo van St.-Victor en Durandus van Mende

Anko Ypenga

1. Middeleeuwse hermeneutiek: de allegorese van de bijbel

Het *Rationale divinatorum officiorum*¹ is ongetwijfeld het meest fameuze handboek voor de allegorische uitleg van de liturgie in de Middeleeuwen, met ongekende populariteit tot diep in de XVIIIe eeuw.² Het is tevens het encyclopedisch sluitstuk van een traditie van allegorische liturgietraktaten,³ die aanving met de geschriften van de grote protagonist uit de negende eeuw, Amalarius van Metz. Wanneer Durandus, bisschop van Mende, in de jaren tachtig en negentig van de dertiende eeuw deze *Summa Liturgica* schrijft, gaat hij uit van één vast en onomstotelijk gegeven: de liturgie laat zich net als de Heilige Schrift verklaren met het systeem van de allegorese. Deze relatie tussen bijbeluitleg en liturgieinterpretatie is het onderwerp van dit artikel.

De allegorese is een algemeen aanvaarde methode in de Middeleeuwen die de exegeet van de bijbel moet helpen de goddelijke waarheid te achterhalen. Centrale notie en uitgangspunt is steeds het bijbelvers II Korinthiërs III,6: “De letter doodt, maar de Geest maakt levend.”⁴ Kort gezegd komt het er op neer dat de christelijke theologen hierin de goddelijke boodschap beluisterden, die hen aanzette tot een heuse queeste die zou leiden naar de goddelijke waarheid. De tekst van de bijbel, zowel van het Oude als in toenemende mate ook van het Nieuwe Testament, dient door middel van dit systeem aan een nadere beschouwing te worden onderworpen. En wel zo, dat men achter de woorden de geest van de tekst moet zien te achterhalen. Wij kennen ook tegenwoordig

¹ DURANDUS VAN MENDE: *Rationale divinatorum officiorum* (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXL, CXLa) (Turnhout 1995/1998). Het derde deel (*Rationale* boek VII/VIII) zal omstreeks 2002 verschijnen.

² De meest complete moderne studie over Durandus is P.M. GY (ed.): *Guillaume Durand, Évêque de Mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique* (Paris 1992).

³ Ik spreek liever over liturgietraktaten (*expositiones liturgicae*) dan over het minder adequate ‘mistraktaten’ (*expositiones missae*). Dit in navolging van Roger REYNOLDS: *Liturgy, Treatises on*, in *Dictionary of the Middle Ages* 7 (1986) 624-33.

⁴ G. EBELING: *Geist und Buchstabe*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1959) kol. 1290-96.

nog een dergelijk verschil in het onderscheid dat we maken in de letter en de geest van bijvoorbeeld een wettekst.

Deze diepere allegorische betekenis van de bijbeltekst, die men ook de geestelijke, spirituele dimensie kan noemen (1), kan vervolgens onderscheiden worden in een allegorische betekenis *stricto sensu* die zich richt op het onthullen van de goddelijke waarheid en kennis van de goddelijke dimensie oplevert (2); in de tropologische of ethische dimensie die de rechte normen en waarden aan de mensen toevertrouwt (3); een aparte betekenislaag die ons zicht geeft op de afloop van het ondermaanse wereldgebeuren in de vorm van kennis over de laatste dingen en de toeleiding naar het hemelse paradijs (4). Deze anagogische dimensie als vierde betekeniswijze van de bijbel kan in de traditie echter ook optreden als subelement van de allegorische (*stricto sensu*) betekenis. Over het algemeen kan men evenwel stellen dat de middeleeuwse exegeet ervan uitging dat de bijbel meerdere goddelijke *databases* kon ontsluiten: de historische, de dogmatische of systematisch-theologische dimensie (de allegorie), de ethische en de anagogische.⁵

Ook Durandus, die Boëthius en Hiëronymus opvoert als getuigen voor de viervoudige Schriftbetekenis, noemt de historische betekenis. Hierbij gaat het om de betekenis van de woorden ten aanzien van zaken, namelijk hoe die naar de letter zijn gebeurd en worden verhaald, zoals bijvoorbeeld het verhaal van de redding van Israël uit Egypte, of hoe de tabernakel van de Heer werd gebouwd.⁶

Durandus omschrijft de allegorie als volgt: "Van allegorie is sprake wanneer iets anders klinkt naar de letter dan naar de geest, zoals wanneer door het ene feit het andere feit wordt begrepen".⁷ Hij spreekt van allegorie wanneer door een vreemde omschrijving een andere vreemde toestand wordt betekend, zoals wanneer de aanwezigheid van Christus of de sacramenten van de kerk met mystieke woorden of zaken wordt omschreven. Neem nu het voorbeeld: "Een twijg ontspruit aan de tronk van Isai" (Jesaja XI,1), wat openlijk betekent: "de maagd Maria zal geboren worden uit het geslacht van David, de zoon van Isai". Of, omschreven met mystieke zaken, zoals het feit dat het volk uit de Egyptische slavernij werd gered door het bloed van het lam (Exodus XI/XII). Dat betekent dat de kerk door het lijden van Christus is weggerukt uit de dienstbaarheid aan de duivel.⁸

⁵ Heel overzichtelijk en ingaand op de discussie tussen de Lubac en Daniélou is J. TIGCHELER: *Didyme l'Aveugle et l'Exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie* (Nijmegen 1977) vooral p. 16-29.

⁶ DURANDUS: *Rationale, Probemium*, 9, p. 6.

⁷ DURANDUS: *Rationale, Prob.* 10, p. 7: "Allegoria est quando aliud sonat in littera et aliud in spiritu, ut quando per unum factum aliud intelligitur."

⁸ DURANDUS: *Rationale, Prob.* 10, p. 7.

Durandus omschrijft de tropologie als “de ommekeer naar de zeden, of het morele spreken om zeden in te stellen en te verbeteren”.⁹ Als voorbeeld noemt hij de uitspraak: “David moet in ons Goliath doden” (vergelijk I Samuël XVII,48-51), wat betekent dat de nederigheid de hoogmoed moet doden. Morele zaken kan men ook openlijk, zonder allegorie, omschrijven: “uw brood delen met wie honger heeft” (Jesaja LVIII,7) is op zich al een duidelijke uitspraak.¹⁰

Durandus zegt dat het ons voert van het zichtbare naar het onzichtbare, naar de hogere en hemelse zaken, zoals naar de Triniteit en de orde van de engelen, of naar de toekomstige beloning en het leven in de hemel.¹¹ Als voorbeeld noemt hij Apocalyps XXII,14: “Zalig zij die hun kleren rein wassen. Zij zullen recht krijgen op de boom des levens en door de poorten mogen ingaan in de stad.” Dat betekent openlijk: zalig zij die hun gedachten reinigen, zodat ze de macht krijgen God te zien, de Weg, de Waarheid en het Leven, en door de leer of het voorbeeld van de heiligen zullen binnengaan in het Rijk der hemelen.¹²

Op uitnemende wijze behandelt Durandus de samenhang tussen de vier Schriftbetekenissen wanneer hij de lessen (*lectiones*) bij de Heilige Zaterdag bespreekt.¹³ Op die dag worden de catechumenen gedoopt en voor de doop worden hun vier lessen voorgehouden, die slaan op de vier verschillende betekenisniveaus van de Schrift. De lessen volgen elkaar op en hangen met elkaar samen. Ook klimmen zij als het ware op naar een steeds hoger niveau, omdat na de instructie op historisch (ten aanzien van de Schepping), allegorisch en tropologisch niveau (de herschepping van de mens door de doop), er niets anders meer overblijft dan de catechumenen te onderrichten over het gelukzalige leven en de goede zeden die naar de eeuwige rust leiden.

Durandus verbindt in zijn Proloog deze vier betekenislagen van de bijbel met de titel van het werk.¹⁴ Het boek heet *Rationale*, naar het rationale of borstschild dat de hogepriester van het Oude Testament droeg (zie Ex. 28 en 39). Daarop was geschreven “Openbaring en Waarheid”. Zo worden ook in dit werk de redenen van de diverse ceremoniën en hun waarheid beschreven en openbaar gemaakt, welke de prelaten en priesters in de schijn van hun hart gelovig moeten bewaren. Het oudtestamentische ‘Rationale’ was vierkleurig en net zo

⁹ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*11, p. 7: “Tropologia est conversio ad mores seu moralis locutio ad correctionem et morum institutionem.”

¹⁰ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*11, p. 7. De Griekse woorden voor tropologie zijn *tropos*, bekering/ommekeer, en *logos*, woord.

¹¹ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*12, p. 7/8: “Unde sensus anagogicus dicitur qui a visibilibus ad invisibilia ducit [...]. Anagoge ergo est sensus locutionem ad superiora sive super celestia ducens, [...] et de premio futuro et de futuro vita que in celis est.” Anagogie komt van het Griekse *ana*, omhoog, en *ago*, leiden/voeren.

¹² DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*12, p. 8.

¹³ DURANDUS, *Rationale* VI, 81.1tm13, p. 399 ev. Verder spreekt Durandus nog over de vier Schriftbetekenissen in Boek I, 4.8, p. 54/5; IV, 7.11, p. 274/5; IV, 24.37, p.358/9.

¹⁴ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*16, p. 10.

zijn de redenen in dit *Rationale* gekleurd door de vier Schriftbetekenissen.¹⁵ Het werk heet *Rationale*, omdat God de *rationes*, de redenen of het begrip van de tekens en mysteries van de liturgie in de hemel verborgen houdt.¹⁶ Daarnaast is Durandus op zoek, een zoektocht met pijn en moeite.¹⁷ Maar uiteindelijk hoopt Durandus er op dat God, de “Sleutel van David, me waardig zal achten open te doen en de Koning mij in zijn wijnhuis zal binnenlaten. Daar zal Hij mij het hemelse voorbeeld laten zien dat aan Mozes op de berg werd getoond”.¹⁸ Dan pas, met uitkijk op dit goddelijke *exemplar*, zal Durandus in staat zijn de mysteriën helder en openlijk te verklaren en de redenen ervan kunnen aangeven.

Zoveel is nu wel duidelijk: het systeem van allegorese met zijn vier betekenislagen van de bijbel wordt door Durandus moeiteloos overgebracht naar wat wij wellicht als een apart domein zouden omschrijven, de liturgie.

2. Het object van de liturgieallegorese: dingen, feiten, woorden

Geproblematiseerd zou men deze materie als volgt kunnen verwoorden: we moeten onderscheid maken tussen wat wordt geallegoriseerd (wat een allegorische uitleg kan krijgen) én het gebied van wetenschap of werkelijkheid waarop het systeem van allegorese kan worden toegepast. Anders gezegd: in de liturgie worden zowel voorwerpen als gebouwen en personen allegorisch uitgelegd, wat we het object van de allegorese kunnen noemen. Daarnaast kan men verschillende gebieden onderscheiden waarop het systeem van de allegorese van toepassing wordt geacht, wat men dan kan aanduiden als de reikwijdte van de allegorese.

In de bijbeluitleg wordt in de eerste plaats uitleg gegeven aan de woorden van de Heilige Schrift, hetgeen zich legitimeert door het feit dat de woorden worden geacht ingegeven te zijn door de Heilige Geest. Op grond juist van die bijbelwoorden en verhalen ontstaat er een volgende categorie die als object van de allegorese kan worden aangemerkt, de uitleg van dingen: nog steeds in de bijbel en in de context van de bijbeluitleg worden ook de dingen in de natuur of de schepping aan allegorische verklaring onderhevig. Aan de voorwerpen

¹⁵ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*16, p. 10: “Illud quoque quatuor coloribus auroque contextum erat et hic, ut premissum est, rationes uariatatum in ecclesiasticis rebus atque officiis quatuor sensibus, uidelicet ystorico, allegorico, tropologico et anagogico, fide media colorantur.”

¹⁶ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*1, p. 3, naar aanleiding van Job 38, 33.

¹⁷ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*1, p. 4: Durandus verwijst hier achtereenvolgens Deut. 32, 13 en Job 38, 33.

¹⁸ DURANDUS: *Rationale*, *Prob.*1, p. 4: “[...] pulsans pulsabo ad ostium, si forte clauis Dauid aperire dignetur, ut introducat me rex in cellam uinariam in qua michi supernum demonstretur exemplar quod Moysi fuit in monte monstratum.” Zie Apoc. 3, 20 (kloppen aan de deur) en Hoogl 2, 4 (wijnhuis). Het exemplaar dat Mozes op de berg te zien kreeg: Ex 25, 40.

worden evenveel betekenissen toegekend als de som van de eigenschappen die er in liggen verscholen. Ook deze categorie van de dingen in de schepping die in verband worden gebracht met de hemelse werkelijkheid, stoelt op het geloof dat hemel en aarde zijn verbonden: de God van de hemel heeft op aarde de dingen geschapen en de verborgen waarheid over zichzelf in hen opgesloten. Een derde categorie van allegorische duiding wordt als vanouds gevonden in de allegorische uitleg van de geschiedenis, waarin men meent de hand van God te kunnen ontwaren. Kortom: als object van de allegorese zijn de drie categorieën woord, ding en historische gebeurtenis/feit aan te merken, terwijl de reikwijdte van de allegorese zich uitstrekt tot drie gebieden van de werkelijkheid: de bijbelwoorden, de scheppingsdingen en de geschiedenisfeiten.

Hoewel de allegorese in eerste instantie binnen de bijbeluitleg fungeerde, werden alras schreden gezet die geheel en al de context van de bijbel verlieten. Het hoe, waarom en wanneer van deze kwestie zal ik hier nu niet behandelen.¹⁹ Mijn aandacht is hier gericht op de allegorische uitleg van de liturgie zoals we die in zogenaamde *expositiones liturgicae* tegenkomen: liturgietraktaten met een allegorische inslag, een traditie die zich in de westerse Latijnse kerk uitstrekt van de negende eeuw (Amalarius van Metz) tot het einde van de dertiende eeuw (Durandus van Mende).

De liturgie is mijns inziens te beschouwen als een geheel eigen werkelijkheidsgebied: de rituelen van de liturgie worden dagelijks door mensen in praktijk gebracht en ondergaan een duidelijke evolutie. Destijds geloofde men dat, wat mensen hier op aarde uitvoeren, direct verbinding heeft met het goddelijke, waarbij de liturgie uitdrukking geeft aan de relatie tussen God en mensen. Toch verklaart geloof alleen nog niet het performatieve karakter van de liturgie: als bij de woorden 'ik doop u in de Naam van' mensen werkelijk worden schoongewassen, of bij de woorden 'dit is het lichaam van Christus' Christus werkelijk aanwezig wordt geacht, dan volstaat geloven niet, althans niet voor de Middeleeuwer. Juist in de Middeleeuwen is het de wetenschap die moet verklaren en rechtvaardigen. Het was er de theologen van toen alles aan gelegen een interpretatie van de werkelijkheid te geven die strookt met zowel de goddelijke waarheid als met het wetenschappelijk bedrijf. Het is deze middeleeuwse gesteldheid die het mogelijk maakt de materie met een moderne vraagstelling (naar het verwijzend karakter van de liturgie) te 'bestoken'. De vloeiende overgang die Durandus van bijbeluitleg naar liturgieuitleg maakt, doet vermoeden dat de Middeleeuwer een dergelijke discrepantie niet als een probleem heeft ervaren. Voor hem stond de verwantschap en analogie tussen exegese (bijbeluitleg) en liturgie centraal.

Durandus is het sluitstuk van een traditie en als encyclopedist verzamelt hij in zijn *Speculum Rationale* alle informatie uit voorgaande tijden die hij van belang

¹⁹ Een goede poging onderneemt C. MEIER: Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter: Von der Schrift hermeneutik zur Lebenspraktik, in R.E. LERNER (ed.): *Neuer Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese* (München 1996) 39-64.

acht.²⁰ De allegorese als hermeneutische sleutel tot het verstaan van Gods openbaring in schepping, geschiedenis en Heilige Schrift, is volgens Durandus ook van toepassing op de liturgie: de mis blijkt zozeer door de goddelijke Voorzienigheid te zijn ingedeeld, dat alles wat er door Christus en in Hem is gebeurd (vanaf zijn geboorte tot aan zijn hemelvaart), er in bevat ligt.²¹ Hij onderscheidt in de *sacramenten* drie constitutieve elementen: dingen, feiten en woorden.²² Verder zijn er volgens hem in de liturgie als geheel vier zindragende elementen te onderscheiden:²³ personen, werken, woorden en dingen.²⁴ De personen bestaan uit drie verschillende orden: de celebranten, dienaren en omstanders. De werken zijn te verdelen in houdingen, handelingen en bewegingen. Woorden bestaan uit gebeden, gezangen en lessen. Dingen tenslotte bestaan uit ornamenten, instrumenten en elementen. Volgens Durandus is dit alles vol mysterie.

Deze gegevens zijn het uitgangspunt voor het vervolg van mijn artikel:

– Allereerst meent Durandus dat de liturgie verwijst naar Christus' levensloop; alle stadia daarvan zijn in de liturgie terug te vinden (§ 3).

– Verder spreekt hij zich uit over het object van de liturgieallegorese. Hij spreekt over woorden, feiten en dingen in de mis, terwijl hij in de liturgie als geheel het object uitbreidt tot de personen. In het vervolg zullen we zien dat Durandus met beide categorieën enerzijds teruggrijpt op Hugo van St.-Victor (§ 4), terwijl de uitgebreidere objectomschrijving is te danken aan Innocentius III (§ 5).

Voor ik evenwel beide zaken behandel, wil ik eerst nog wijzen op de theorie van Hennig Brinkmann over de taal der dingen, of, zoals hij dat noemt, "die

²⁰ Het *Rationale* wordt ook wel als *Speculum Rationale* aangeduid, daarmee verwijzend naar Durandus' andere succesvolle werk, het *Speculum Indicale*. Het aanduiden van een encyclopedie als *Speculum* (vgl. Vincent van Beauvais' *Speculum Maius*) wil zeggen: de schrijver biedt de lezer een spiegel, die de belangrijkste en beste bronnen ten aanzien van een onderwerp reflecteert (T.M. THIBODEAU: *Les sources du Rationale de Guillaume Durand*, in GY (ed.): *Guillaume Durand* 149-50).

²¹ DURANDUS: *Rationale* IV,1.11, 242: "Porro misse officium tam provida ordinatione dispositum, ut que per Christum et in Christum, ex quo de celo descendit usque dum in celum ascendit, gesta sunt magna ex parte contineat, et ea, tam verbis quam signis, admirabili quadam specie representat."

²² DURANDUS: *Rationale* IV,42.28, 477: "Sacramentum uero consistit in tribus, scilicet in rebus, in factis et uerbis; secundum proprietatem, similitudinem et interpretationem." Dan legt hij achtereenvolgens de leeuw (= God en duivel), zaaien (= preken) en Immanuel (= Christus) uit. Hij vervolgt: "Res, ut aqua baptismi; factum, ut signaculum crucis; uerbum, ut inuocatio Trinitatis: singula reperiuntur in hoc excellentissimo sacramento: res, id est corpus et sanguis; factum, id est esus et potus; uerbum: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus."

²³ Dus naast de drie elementen (*res, facta, verba*) die hij in het begrip *sacramentum* onderscheidt, zie DURANDUS: *Rationale* IV,42-28, 477.

²⁴ DURANDUS: *Rationale* IV,1-12, 242: "Ipsum autem officium in quatuor consistit: uidelicet in personis, in operibus, in uerbis et rebus. [...] Siquidem hec omnia plena sunt diuinis mysteriis, sicut in libri prohemio fuit dictum (Prohem-1)".

zweite Sprache der res".²⁵ Tot nu toe heeft Brinkmann in zijn *Mittelalterliche Hermeneutik* het meest omvattend de verschillende objecten van de allegorese in kaart gebracht.²⁶ Ook hij onderscheidt de drie betekenisdragende objecten in de allegorese, die van woorden, feiten en dingen.²⁷ De allegorie van woorden en feiten is volgens hem terug te vinden in het onderscheid dat Augustinus al maakte tussen *allegoria verbi* enerzijds, en *allegoria facti/operis* anderzijds. Daarnaast moet volgens hem voor de allegorische betekenis der dingen een aparte plaats worden ingeruimd. Het is deze 'ding-taal' (in onderscheiding van de taal van woorden) die God additioneel tot zijn beschikking heeft om tot mensen te spreken. In het vervolg van dit artikel zal blijken dat ik ten aanzien van deze Godstaal een andere, meer synthetische, mening ben toegedaan.

In de tweede taal, de taal van God waarin Hij door de dingen (*res*) tot mensen spreekt, verwijzen volgens Brinkmann ook de dingen in de Schrift en de Schepping naar mystieke zaken op grond van hun eigenschappen. Deze eigenschappen, de *proprietas rerum*, zijn inherent aan de dingen; ze zijn in de Schepping door God aan de dingen meegegeven.²⁸ Door de eigenschappen van dingen te onderzoeken, komt men tot een definitie van het ding. Het behoort bijvoorbeeld tot de definitie van sneeuw dat het wit en koud is, waarmee precies de eigenschappen worden meegedeeld op grond waarvan men tot de diepere, geestelijke betekenis van sneeuw kan geraken.²⁹ De tweede taal heeft te maken met de voor eeuwig gelijk geschapen dingen en hun eigenschappen.³⁰ Ze kunnen ons iets meedelen en leren, want de geschapen dingen zijn niet zoals de mens, uit de scheppingsorde gevallen, zodat de geldigheid van de analogie tussen de wereld hier beneden en die daarboven intact is gebleven.³¹

3. De aanleiding: Amalarius van Metz en de rememoratiegedachte

Zoals gezegd begint de traditie van allegorische liturgietraktaten in de westerse kerk met de werken van Amalarius van Metz (ca. 775-850/853).³² Deze Frankische hoogwaardigheidsbekleder aan het hof van Karel de Grote en Lodewijk de Vrome, had nauwe banden met Alcuinus van York en was enige

²⁵ H. BRINKMANN: Die 'zweite Sprache' und die Dichtung des Mittelalters, in *Miscellanea Mediaevalia. Methoden im Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* 7 (1970) 155-171.

²⁶ H. BRINKMANN: *Mittelalterliche Hermeneutik* (Darmstadt 1980).

²⁷ BRINKMANN: *Mittelalterliche Hermeneutik* 224.

²⁸ BRINKMANN: *Mittelalterliche Hermeneutik* 45: de taal der dingen is duurzaam, omdat ze niet vervluchtigt zoals wanneer men in mensentaal woorden uitspreekt.

²⁹ H. MEYER: *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 25) (München 1975) 43.

³⁰ F. OHLY: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Darmstadt 1977) 320.

³¹ BRINKMANN: *Mittelalterliche Hermeneutik* 46-49 en 261.

³² R. SUNTRUP: Amalarius von Metz, in K. RUH e.a. (eds.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters* (Berlijn/NewYork 1999) s.v.

tijd aartsbisschop van Trier (809-815). In opdracht van keizer Karel maakte hij een reis naar Constantinopel, waar hij ongetwijfeld de invloed onderging van de oosterse allegorische liturgieuitleg. Terug in het Westen verzorgde hij eerst colleges aan de paleisschool van Aken, waarna hij naar Lyon werd gestuurd om aartsbisschop Agobard op te volgen. In 837 moest hij, op last van de diaken Florus van Lyon, tijdens de synode van Quiercy zijn allegorische liturgieverklaring verdedigen. Ofschoon zijn methode als ketters en tegen de traditie ingaand werd veroordeeld, trad Amalarius verder nog op als hulpbisschop van Metz. De veroordeling bleek weinig invloed te hebben gehad op de populariteit van zijn geschriften, die al tijdens zijn leven overal zijn verspreid en bekend geworden.³³

Amalarius wordt meestal aangeduid als de vader van de allegorische uitleg van de liturgie.³⁴ Zijn methode heet dan die van de 'rememoratieve' allegorese³⁵. Dit betekent dat de hele mis wordt betrokken op het leven en lijden van Christus. Daarbij staat de *rememoratio* centraal, de herinnering aan het laatste avondmaal dat Jezus met zijn discipelen hield. Christus brak toen ten overstaan van zijn leerlingen het brood en zei "Dit is mijn lichaam, dat voor u gegeven wordt; doet dit tot een gedachtenis aan Mij" (Luc XXII,19). De apostel Paulus benadrukt dat elke keer wanneer men deze maaltijd viert, men dat moet doen ter herinnering aan Christus (I Cor XI,23-25). Hij voegt er aan toe: "Telkens als gij dit brood eet en de beker drinkt, verkondigt gij de dood des Heren, totdat Hij komt"(vers 26).

Amalarius van Metz is de eerste die een consequente en tot in detail doorgevoerde uitleg van de mis nastreeft op grond van de viervoudige Schriftuitleg zoals die werd aangewend ter verklaring van de Bijbel.³⁶ Zo mogelijk elk detail van de mis wordt uitgelegd als herinnerend aan diverse momenten in de levensloop van Christus.

Deze traditie van liturgieuitleg werd in de Middeleeuwen een constante factor, waarbij zelfs in de dertiende eeuw nog woordelijk wordt teruggегегpen op Amalarius.³⁷ Durandus sluit hierin nauw aan bij de traditie. Zo zegt hij herhaaldelijk dat in de mis de passie van Christus wordt verbeeld, opdat we des te vaster en geloviger de herinnering aan Christus levend houden.³⁸ Passie

³³ FLORUS DIACONUS: *Opuscula adversus Amalarium* (= Patrologia Latina 119) 74-80.

³⁴ Zo F.D. WRIGHT: A Medieval Commentary on the Mass: "Particulae" 2-3 and 5-6 of the "De Missarum Mysteriis" (Ca. 1195) of Cardinal Lothar of Segni (Pope Innocent III) (Notre Dame 1977) 22.

³⁵ De term 'rememoratieve allegorese' die hiervoor vaak wordt aangewend is afkomstig van A. FRANZ: *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens* (Freiburg im Breisgau 1902) 351, 355, 360.

³⁶ R. SUNTRUP: *Die Bedeutung der liturgische Gebärden und Bewegungen im lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 37) (München 1978) 52.

³⁷ SUNTRUP: *Die Bedeutung* 77.

³⁸ DURANDUS: *Rationale*, Proh. 6, p. 5: "[...] et in missa a prefatione in antea Christi passio representatur, ut tenacius et fidelius memorie teneatur", zie ook boek IV,1-36, 252.

wordt hier breed genomen, want met evenveel recht kan men zeggen dat de mis het hele leven van Christus omvat, van zijn geboorte tot aan zijn hemelvaart. Durandus geeft zelf in boek IV,1.40 aan wat de onderscheiden delen van de mis betekenen in hun relatie tot Christus' leven. Deze hele uiteenzetting heeft hij ontleend aan Amalarius.³⁹ Het *Introitus* verwijst volgens Durandus naar de profetenkoren, omdat Mozes de dienaar van het Oude, de profeten de dienaren van het Nieuwe Verbond zijn.⁴⁰ Het *Kyrieleyson* verwijst naar de profeten die rond Christus' geboorte leefden, zoals Zacharias en zijn zoon Johannes de Doper.⁴¹ Het *Gloria in excelsis* gaat over de samenkomst van de engelen, die de herders de blijdschap van de geboorte van de Heer verkondigden.⁴² Het eerste *collecta*-gebed verwijst naar wat de Heer deed toen Hij twaalf jaar was, namelijk dat Hij naar Jeruzalem ging en tussen de geleerden plaatsnam, luisterend en vragen stellend.⁴³ De epistellezing gaat over de prediking van Johannes.⁴⁴ Het *responsorium* duidt de welwillendheid van de apostelen aan, die door de Heer geroepen werden en Hem volgden.⁴⁵ Het *Alleluja* slaat op de blijdschap van de apostelen over de beloften van de Heer en de wonderen die zij in zijn Naam verrichtten.⁴⁶ De evangeliezing behandelt de periode van Jezus' prediking.⁴⁷ Wat zich daarna afspeelt in de mis (d.w.z. in het tweede deel van de mis, het *offertorium*, hoofdstuk 27-48) beslaat de tijd vanaf de zondag dat de Joden Jezus in Jeruzalem binnenhaalden, tot aan Hemelvaart of Pinksteren.⁴⁸ Het *Secreta*-gebed tot aan *Nobis quoque* betekent het gebed dat Jezus op de Olijfberg zei.⁴⁹ Wat er daarna gebeurt verwijst naar de tijd dat de Heer in het graf lag. Wanneer het brood in de wijn wordt gedaan, wordt aangetoond dat de geest van de Heer in het lichaam terugkeerde.⁵⁰ De groet die volgt, verwijst naar de groeten die Christus later aan de discipelen bracht. Het breken van de hostie betekent het breken van het brood door Jezus, toen Hij bij de discipelen in Emmaüs was.⁵¹

Voor ons onderzoek is het relevant na te gaan wat nu eigenlijk in het proces tegen Amalarius in Quiercy werd ingebracht tegen zijn ideeën, en hoe de verdediging van Amalarius er heeft uitgezien. Wat betreft dit laatste, Amalarius' verdediging, zijn ons geen getuigenissen overgeleverd van hemzelf of van zijn medestanders. Hier komt ons echter modern onderzoek te hulp: Paul A.

³⁹ *Eclogae de ordine romano* Prol.3, 1-15 (zo in kritisch apparaat bij Durandus, *Rationale* IV,40, p. 254).

⁴⁰ DURANDUS: *Rationale* IV,5, 276 ev.

⁴¹ DURANDUS: *Rationale* IV,12, 295 ev.

⁴² DURANDUS: *Rationale* IV,13, 297 ev.

⁴³ DURANDUS: *Rationale* IV,15, 308 ev.

⁴⁴ DURANDUS: *Rationale* IV,16, 319 ev.

⁴⁵ DURANDUS: *Rationale* IV,19, 326 ev.

⁴⁶ DURANDUS: *Rationale* IV,20, 330 ev.

⁴⁷ DURANDUS: *Rationale* IV,24, 340 ev.

⁴⁸ DURANDUS: *Rationale* IV,27 tot 48, 374-519.

⁴⁹ DURANDUS: *Rationale* IV,35 tot 46, 414-504.

⁵⁰ DURANDUS: *Rationale* IV,51, 525 ev.

⁵¹ DURANDUS: *Rationale* IV,51, 525 ev.

Jacobson schreef in 1996 zijn dissertatie *Ad Memoriam Ducens: the Development of Liturgical Exegesis in Amalar of Metz's Expositiones Missae*.⁵² Hij tracht helderheid te verschaffen over deze materie, wat zeker de moeite waard is gezien de tegenstand die Amalaricus' ideeën tot in de jaren zestig van de twintigste eeuw opriepen. Het is bijzonder boeiend te zien hoe in Jacobsons Epiloog moderne criticasters ('geen historisch besef' tot 'hypersymbolische hersenschimmen'⁵³) strijden om de voorrang met Amalaricus' tijdgenoten en tegenstanders, met name Florus van Lyon en bisschop Agobard ('theatrale maniërismen', 'erger dan Manicheeën, Adamieten, enz.', 'fantastische verbeelding', 'verblind door zucht naar nieuwigheden'⁵⁴). Omdat de verdediging van Amalaricus zelf blijft hangen in notities van Florus, namelijk dat hij zou hebben gezegd dat hij Augustinus en de andere kerkvaders slechts las 'in zijn eigen geest' ('de geest van dwaling' repliceert de synode), probeert Jacobson alsnog Amalaricus' zaak te bepleiten. Hij doet dat door een reeks van historische argumenten, die er zeker toe leiden Amalaricus niet langer te beschouwen als 'nieuwlichter' of als randfiguur van het openbare (kerkelijke) leven van die tijd.

Volgens Jacobson ontwikkelt Amalaricus een theorie van rituele gedachtenis die wij anamnese zouden noemen.⁵⁵ Centraal hierbij staan Amalaricus woorden *ad memoriam ducens*, het in gedachtenis brengen van Christus' leven en lijden, gebaseerd op Christus' woorden in Luc. XXII,19: "Doet dit tot een gedachtenis aan mij".⁵⁶ De allegorische interpretaties die Amalaricus gebruikt, zijn niet slechts een willekeurige reeks van eigen makelij en fantasie, maar allegorie heeft bij hem de specifieke betekenis van verwijzing naar Christus of de sacramenten door mystieke woorden of dingen.⁵⁷ Na te hebben aangetoond hoezeer Amalaricus' denken over de liturgie is geworteld in en beïnvloed door de omgang met de liturgie in de oosterse kerk (Constantinopel),⁵⁸ vervolgt Jacobson zijn excurs door te wijzen op de functie die de allegorische uitleg van de liturgie had in het liturgisch eenheidsstreven in het Frankische Rijk van de Karolingers en het pedagogische doel dat hen voor ogen stond, richting onderwijs aan de geestelijkheid.⁵⁹

Het is in het kader van dit uniformistisch en didactisch streven dat volgens Jacobson verklaart waarom de allegorische uitleg binnen de bijbelhermeneutiek eveneens wordt toegepast op de liturgie. Liturgische en bijbelse geletterdheid waren nauw aan elkaar verbonden. De geestelijken werden daarom onderricht in zowel de uitleg van de Bijbel als in de rituelen van de kerk. Het is daarom

⁵² Berkeley (Cal.) 1996.

⁵³ Zo achtereenvolgens Reinhold en Vagaggini, zie JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 270-271.

⁵⁴ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 263-264.

⁵⁵ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 12.

⁵⁶ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 169, 275-276.

⁵⁷ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 271.

⁵⁸ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens*, hoofdstuk 3, 100-123.

⁵⁹ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 133/4.

niet meer dan natuurlijk (volgens Jacobson) dat juist in de Karolingische periode bijbelse commentaren een nieuwe bloeitijd doormaken, en in het vervolg daarvan ook de liturgische commentaren. Zowel de tekst van de Bijbel als de rituelen van de liturgie zijn tot op zekere hoogte ondoorzichtig en behoeven derhalve uitleg. In deze context mag duidelijk zijn dat het vanzelfsprekend is dat de methode van bijbelse exegese, de allegorese, ook werd toegepast op de liturgie,⁶⁰ resulteerden in een nieuw genre teksten, die van de *expositio missae*.

Dit argument voor het doordringen in de liturgische materie met de verhelderende methode van de bijbelallegorese maakt inzichtelijk - vooral als we daarbij de traditie in de oosterse kerk betrekken - hoe van het ene gebied (de Bijbel) de sprong werd gewaagd naar het andere, dat van de liturgie. De invloed van het Oosten op Amalarius moet niet worden onderschat, temeer omdat ook westerlingen als Isidorus van Sevilla, Germanus van Parijs en Beda aanleiding geven tot een dergelijke aanpak van de liturgie. Volgens Jacobson is het vooral de Antiocheense school, dat wil zeggen de school van het 'leven van Christus', die bij Amalarius tot de verbeelding sprak.⁶¹

In navolging van Florus wil ik echter alsnog de rol van advocaat van de duivel spelen. In de overlevering is nergens een sterke verdediging van Amalarius te vinden. De overgang van bijbeluitleg naar liturgieïnterpretatie een 'natuurlijke' gang van zaken noemen, zoals Jacobson redeneert, kan men bezwaarlijk opvatten als een legitimatie ervan. Bovendien geeft Jacobson ook zelf aan dat het beroep op Griekse autoriteiten in de jaren dertig van de negende eeuw een weinig overtuigende rechtvaardiging inhield.⁶² Misschien dat de autoriteit van Augustinus, in de westerse kerk onweersproken, het ketterse tij voor Amalarius had weten te keren. Volgens Florus heeft Amalarius deze autoriteit ook geclaimd, maar onterecht, omdat Augustinus de allegorie alleen toepaste op de uitleg van de Bijbel.⁶³ En juist hier, in de overgang van Bijbel naar liturgie, blijft ook voor mij de schoen wringen. Mijns inziens blijft de verdediging van Amalarius, met verve opgepakt door Jacobson, steken in het beschrijven van de aanleiding die er is om de liturgie met de allegorese te doordringen. De oosterse kerk, de Karolingische renaissance, het geeft de aanleiding weer, maar biedt geen legitimatie.

Zoals gezegd wordt de methode van Amalarius meestal aangeduid als 'rememoratieve allegorese'. Deze term, gehanteerd door onder meer Franz en Jungmann,⁶⁴ heeft betrekking op de allegorische misuitleg die refereert aan het leven en de passie van Christus. Volgens Jacobson gebruikt Amalarius allegorie alleen in de betekenis van verwijzing naar Christus en de sacramenten door

⁶⁰ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 98/9.

⁶¹ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 146/7.

⁶² JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 265.

⁶³ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 264.

⁶⁴ Franz zie boven en J.A. JUNGSMANN: *The mass of the Roman rite: Its origins and development*, I (Transl. F.A. Bruenner) (New York 1950) 89.

middel van woorden en dingen.⁶⁵ Zijn nadruk op de anamnese als karakteristiek van Amalarius' allegorische uitleg werkt in dezen verwarrend. Al gebruikt hij de term niet, Jacobson 'introduceert' eigenlijk een nieuwe, modernere variant van de rememoratieve allegorese, namelijk de anamnetische allegorese. Hoewel de *rememoratio* slechts de Latijnse variant is van het Griekse *anamnesis*, blijkt Jacobson hieronder toch iets anders te verstaan. Hij geeft de herinnering als het ware een toegevoegde waarde: het is niet zozeer de herinnering aan iets dat afwezig is (als constitutief voor anamnese/herinnering), het gaat meer om het 'opnieuw oproepen' (Engels: *recall*) of het 'opnieuw present maken' (Engels: *represent*).⁶⁶ Het Nederlandse 'tegenwoordig stellen' kan hier helpen een helder zicht te krijgen op de bedoelingen van Jacobson: het gaat hem erom dat in de liturgie de aanwezigheid van het goddelijke wordt verwezenlijkt (zoals de aanwezigheid van Christus in de mis).

Het is mooi gevonden, maar onbruikbaar. Men hoeft immers slechts de vraag te stellen; "Wat doet / wat is het resultaat van de rememoratieve, respectievelijk de anamnetische allegorese?" Het antwoord moet dan zijn: het herinnert aan Jezus, respectievelijk het stelt Jezus tegenwoordig in de liturgie. Dit nu lijkt me een overschatting van de werkingskracht van de allegorese. De allegorese stelt Christus niet tegenwoordig (als zou dat niet gebeuren zonder allegorische uitleg), de allegorese kan alleen maar doen blijken dat Christus (al dan niet) aanwezig is in de liturgie. De allegorese kan de werking van de liturgie en sacramenten verhelderen en inzichtelijk maken, maar is niet in staat Gods aanwezigheid (en derhalve de werking van de sacramenten) te bewerkstelligen.

De begrippen 'rememoratieve en anamnetische allegorese' zal ik zelf in het vervolg van dit artikel niet gebruiken, omdat het niet past in de gangbare terminologie van de allegorese.⁶⁷ Hierboven heb ik reeds de allegorese gedefinieerd als de middeleeuwse methode van allegorische uitleg van Bijbel, schepping en geschiedenis. Deze methode zelf kan niet nog eens gekwalificeerd worden als rememoratief of anamnetisch. Binnen de allegorese is voldoende aandacht voor de relatie vroeger-nu, waarbinnen ook 'herinnering' een rol kan spelen. Dat de mis een rememoratief karakter heeft, bestrijd ik niet. De woorden van Christus dat dit maal genuttigd moet worden ter herinnering aan Hem, kunnen alleen maar verhelderend werken en verklaren waarom men bijvoorbeeld in de Middeleeuwen zich zoveel moeite getroostte om alle facetten van de mis op Christus' leven en passie te betrekken.

⁶⁵ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 271.

⁶⁶ JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 14, naar aanleiding van G. Dix: *The Shape of the Liturgy* (Londen 1945) 161.

⁶⁷ Over het algemeen kan worden gesteld dat Jacobson de terminologische verwarring omtrent de allegorie laat voortbestaan. Zie JACOBSON: *Ad Memoriam Ducens* 13 (de termen van Jungmann), 14 (Beda's vier schriftniveau's), 104/6 *rememorative typology*, 108 *biblical typology*, 118 (4 soorten bij Germanus), 119 *historical typology*. Kortom: vele termen, weinig uitleg.

Verder vind ik het belangrijk te wijzen op het volgende. Voor een goed begrip van de allegorische uitleg van de mis is vervolgens de idee van belang dat de riten van het Oude Testament zijn overgegaan op de cultus van het Nieuwe Verbond (de kerk).⁶⁸ De reden voor deze visie is voor de middeleeuwer te vinden in het woord van Jezus: "Denkt niet dat Ik gekomen ben om Wet en Profeten op te heffen; Ik ben niet gekomen om op te heffen, maar om de vervulling te brengen" (Matt V,17).⁶⁹ De Hebreënbrieff spreekt echter zeer duidelijk over de tegenstelling tussen Oude Testament-offer-schaduw en Nieuwe Verbond-Christus, hét offer-waarheid (Hebr VIII-X). Durandus legt uit hoe dat mogelijk is:⁷⁰ de schaduwen of figuren van het Oude Testament zijn wel geweken voor de waarheid van Christus, maar er blijft zoveel waarheid verborgen dat de kerk toch gebruik maakt van figuren. Zo kan men 'witte kleren' op een bepaalde manier uitleggen als 'de schoonheid van onze ziel', dus de glorie van onze onsterfelijkheid die we niet openlijk kunnen zien. Ook de mis kan zo het lijden van Christus vertegenwoordigen.

Hier wordt duidelijk waarom in de liturgieallegorese telkens wordt gezocht naar de verhouding tussen de verschillende onderdelen van de mis en de oudtestamentische offerceremonies. Deze 'typologische' verhouding sluit nauw aan bij de rememoratiegedachte: in de mis wordt aan het offer van Christus herinnerd (op grond van de *rememoratio*), maar dit offer wordt ook daadwerkelijk telkens weer aan God gebracht (op grond van de offerdienst van het Oude Verbond). Dit komt overeen met wat Jungmann ziet als de drie betekenissen van de mis: het is een gedachtenismaaltijd, maar ook offer van Christus en offer van de kerk aan God.⁷¹

4. De legitimatie: Hugo van St.-Victor en het *sacramentum*-begrip

Keren we nu terug naar de tweede vraag die in dit artikel wordt gesteld, Durandus' visie op de allegorische uitleg van de liturgie. Hij spreekt over woorden, feiten en dingen als betekenisvolle elementen in de mis, terwijl hij in de liturgie als geheel het object uitbreidt tot de personen. Ondertussen is nog steeds de vraag naar de legitimatie van de allegorische liturgie-uitleg

⁶⁸ DURANDUS: *Rationale* IV,30-34, 392: "Ritus igitur synagoge transiuit in religionem Ecclesie et sacrificia carnalis populi mutata sunt in obseruantiam populi spiritualis."

⁶⁹ Zo SUNTRUP: *Die Bedeutung* 61. Hij citeert Ohly, die hier het spanningsveld ziet tussen het Oude Verbond en het Nieuwe als haar vervulling (Ohly: *Schriften*, 363).

⁷⁰ DURANDUS: *Rationale*, Prob.6, p. 5.

⁷¹ J.A. JUNGSMANN: *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, I (Wien e.a. 1962) 233-39. In de Middeleeuwen stond weliswaar de *rememoratio* centraal, men was zich toch terdege van het offerkarakter bewust (zie ook DURANDUS: *Rationale* IV,30, p. 381 ev. en IV, 33, 401 ev.). Pas het concilie van Trente heeft tegenover de aanvallen van de protestanten (vooral Calvijn) het offerkarakter van de mis meer benadrukt.

onbeantwoord gebleven. Bij Hugo van St.-Victor (1096-1141), één van de grootste denkers van de twaalfde eeuw, liggen het object van de allegorese en de terreinen waartoe de allegorese zich uitstrekt, in elkaars verlengde.

4.1. *De sacramentis christianae fidei*

In zijn hoofdwerk, *De sacramentis christianae fidei*,⁷² probeert Hugo systematisch uiteen te zetten wat tot het terrein van de wetenschappelijke beoefening van de theologie behoort. *De sacramentis* gaat niet over de sacramenten als *terminus technicus* van de zeven liturgische sacramenten, maar over *sacramenta*, in de zin van heilsgelijken. In *De sacramentis* beschrijft Hugo de inhoud van het christelijke geloof en hij doet dat door het werkveld van de theologie op drie manieren af te bakenen. Volgens Hugo bevindt de materie van de theologie zich op het verheven terrein van de herstelwerkzaamheden van Christus (*opus restaurationis*), maakt ze gebruik van de allegorie om Gods verborgen waarheid te achterhalen, terwijl deze waarheid concreet wordt gemaakt aan de hand van de uitkomsten van de bijbelexegese, die Hugo *sacramenta* noemt. Ik bespreek eerst deze drie onderwerpen: het *opus restaurationis*, de allegorie en de *sacramenta*.

De tweede paragraaf van de Proloog van *De sacramentis* behandelt de werken van de restauratie van de mens als de materie van de Heilige Schrift. Door de *conditio* is gemaakt wat niet was. In de *restauratio* worden de dingen beter gemaakt die waren teloorgegaan. Het scheppingswerk bestaat dus uit de schepping met al zijn elementen, terwijl het restauratiewerk bestaat uit de menswording van het Woord met al zijn sacramenten.⁷³

In *De Sacramentis* werkt Hugo deze voorstelling verder uit: het geïncarneerde Woord is de koning die strijdt tegen de duivel, samen met zijn soldaten, de heiligen. De wapens, namelijk de gebruiken en sacramenten, mogen dan in alle tijden veranderen, toch strijden allen dezelfde strijd, achtervolgen ze dezelfde vijand en willen ze gekroond worden met die ene overwinning.⁷⁴ Juist in deze zaken moeten we, aldus Hugo, acht geven op de werken van de restauratie en hierom draait alles in de goddelijke geschriften. De heidense of seculiere geschriften hebben de scheppingswerken (*opera conditionis*) als materie, terwijl het

⁷² HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis christianae fidei*, in *Patrologia Latina* 176, 173-618.

⁷³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I, Prol.2, 183ab: "Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restaurationis humanæ. Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quæ facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis. Opus conditionis est quo factum est, ut essent quæ non erant. Opus restaurationis est quo factum est, ut melius essent quæ perierant. Ergo opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis."

⁷⁴ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I, Prol.2, 183bc; zie ook HUGO V. ST.-VICTOR: *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*, in *Patrologia Latina* 176, 29b ev. (strijd tegen duivel); *Dialogus* 31c-32d; 37d; 40c (sacramenten als wapens).

onderwerp van de Heilige Schrift de werken van het herstel betreft.⁷⁵ Wel moet worden opgemerkt, zo vervolgt Hugo in zijn Voorwoord op *De sacramentis*, dat de Bijbel begint met te vertellen hoe de mens geschapen werd, wat zijn toestand was volgens het *opus conditionis*. Men zou immers niets begrijpen van het herstel van de mens, als men niet eerst geïnformeerd is over zijn val. Dus: eerst beschrijft de Bijbel de schepping van de wereld, die vanwege de mens is gemaakt; dan wordt verhaald hoe de mens op de weg van gerechtigheid en discipline is geplaatst, vervolgens hoe hij viel en tenslotte hoe hij is 'gerepareerd'.⁷⁶

Dit gebied van het *opus restaurationis* als onderwerp van de Heilige Schrift is het onderzoeksterrein van de theologie. Hugo trekt hiermee de theologie-beoefening strikt binnen de grenzen van de bijbeluitleg. Niet voor niets is Hugo zeer uitgesproken in zijn mening over de Bijbel, bijvoorbeeld in zijn vroege werk *De scripturis et scriptoribus sacris*.⁷⁷ waar andere boeken de waarheid altijd vermengd met leugen onder woorden brengen, wordt in de Bijbel alleen maar goedheid en waarheid onderwezen.⁷⁸ Bovendien is de Bijbel door de Geest van God ingeblazen en ze hervormt de mens tot de gelijkenis van God, door hem te instrueren tot kennis en aan te sporen om God lief te hebben. Tenslotte merkt Hugo op: "De heilige Schrift heeft een eigenschap die verschilt van andere geschriften, die hierin bestaat dat daarin door de woorden die worden geciteerd over bepaalde zaken gehandeld wordt, welke zaken op hun beurt, in plaats van de woorden, worden voorgesteld om andere dingen te betekenen."⁷⁹ Met deze woorden schetst Hugo in het kort de werking van de tweede taal. Hier heeft hij alleen oog voor één object van de allegorese, de dingen. Daarnaast erkent Hugo de verwijzende kracht van feiten⁸⁰ en woorden.⁸¹ Mijns inziens is de term 'tweede taal' zoals Brinkmann die introduceert voor alleen de allegorische betekenis van woorden, verwarrend. Veel helderder is het om onderscheid te maken tussen mensentaal en Godstaal. De mensentaal kent

⁷⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I, Prol.2, 183bc; I, 1.28, 203/4; zie *De scripturis* 2:11.

⁷⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I, Prol.3, 184a-c.

⁷⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris*, in *Patrologia Latina* 175, 9-28.

⁷⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De scripturis* 10a,11a. Op soortgelijke wijze beschrijft het *Didascalicon* (Boek IV,1:70) de gebreken van de heidense werken.

⁷⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De scripturis* 11/12: "Habet enim sacrum eloquium proprietatem quamdam ab aliis scripturis differentem, quod in eo primum per verba quæ recitantur, de rebus quibusdam agitur, quæ rursum res vice verborum ad significationem aliarum rerum proponuntur." Hij vervolgt zijn uiteenzetting over de tweede taal op p. 20-24.

⁸⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De scripturis* 12 ab: "Secunda expositio est allegorica. Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in præterito sive in præsentis sive in futuro factum significatur." *Ibidem* b: "Veniamus ad allegoriam, ut per res a vocibus significatas, alias res significari consideremus et per factum aliud factum."

⁸¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De scripturis* 14ab; *Didascalicon* V,2: 97/8.

alleen de betekenis van de woorden. Vervolgens is er de taal van God, de manier waarop God tot de mensen spreekt in de Bijbel via de spirituele betekenis op grond van tekens in woorden, feiten en dingen. Anders geformuleerd: de allegorie op grond van woorden, feiten en dingen moet als eenheid worden opgevat, die Gods taal vertolkt binnen de geestelijke of spirituele betekenis van de Bijbel.

4.2. *Didascalicon*

Net zoals het herstelwerk van God van een hogere orde is dan zijn scheppingswerk, de Bijbel een hogere literatuurvorm is dan andere geschriften, de theologie hoger is geplaatst dan alle andere wetenschappen,⁸² zo is ook de allegorische lezing van de Bijbel het hogere niveau van bijbellesing in verhouding tot de historische lezing ervan, en dit nog steeds binnen de gebruikelijke methode van de allegorese.

Ook dit onderwerp komt in de inleiding op *De sacramentis* aan de orde. Hugo legt in zijn Proloog de verbinding met een eerder werk van zijn hand. Hij zegt daar dat hij al eerder een kort werk heeft geschreven over het eerste onderricht van de Heilige Schrift, die bestaat in de historische lezing. Aansluitend heeft hij dit werk (*De Sacramentis*) geschreven voor hen die ingeleid moeten worden in het tweede onderricht (van de Heilige Schrift), dat bestaat in de allegorie.⁸³ Met *De sacramentis* biedt hij een zeker fundament van geloofskennis en als men zich daarop vastlegt, zal men onverslagen blijven, ook al leest of hoort men vele andere dingen. Het is een soort *Summa*, zo besluit Hugo.

Ongetwijfeld verwijst Hugo hier naar zijn belangrijkste inleidende werk over het lezen van de Heilige Schrift, het *Didascalicon*.⁸⁴ Daarin worden alle regels en gebruiken uiteengezet die men nodig heeft om een bijbeltekst goed te kunnen lezen en interpreteren. De tweedeling in *De Sacramentis* van een letterlijke lezing (*historica lectio*)⁸⁵ en een daar op volgende allegorische lezing (*allegorica lectio*), die zich verhoudt als een fundament tot de structuur die er bovenop wordt opgetrokken (*fundamentum-superedificare*), is een overduidelijke verwijzing naar

⁸² HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis*, Prol. 6, p. 185cd: "Ex quo constat quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur"; IDEM: *De scripturis* 13, p. 20c: "Omnis divina Scriptura refertur ad hunc finem. Septem liberales artes huic scientiae subserviunt."

⁸³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis*, Prol., 183/4: "Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quæ in Historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem (quæ in allegoria est) introducendis præparavi."

⁸⁴ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon. De studio legendi*, critical text by C.H. BUTTIMER (Washington D.C. 1939).

⁸⁵ De *historica lectio* openbaart de letterlijke betekenis, de *allegorica lectio* leidt tot de *spiritualis intelligentia*, het diepere geestelijke begrip van de bijbeltekst, zie HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 4: 118; IDEM: *De sacramentis* I, Prol. 185a: "Historia est rerum gestarum narratio, quæ in prima significatione litteræ continetur."

het *Didascalicon* en de daar gehanteerde terminologie.⁸⁶ Allegorie moeten we hier *lato sensu* opvatten, als equivalent van de diepere, geestelijke betekenis van de Bijbel.

Wat precies het onderscheid is tussen de letterlijke en de geestelijke betekenis van de Schrift, brengt Hugo heel duidelijk onder woorden in zijn *Didascalicon* (VI, 3: 116): “In de historische betekenis heb je het middel om de daden van God te bewonderen, in de allegorie [*stricto sensu*, A.Yp.] het middel om zijn sacramenten te geloven, in de moraliteit het middel om zijn perfectie te imiteren.”⁸⁷ Er zijn dus drie manieren om de Bijbel te begrijpen: de historische verstaanswijze (*historia*), de allegorische verstaanswijze (*allegoria*) en de tropologische verstaanswijze (*tropologia*).⁸⁸

God heeft er voor gezorgd dat alles precies past in de Bijbel. De drie verstaanswijzen zijn er niet zonder reden in vervat. De historische en allegorische betekenis verrijken de kennis van de mens en de tropologie versiert onze geest met deugd.⁸⁹ Zowel kennis opdoen als deugd oefenen zijn bedoeld om in ons de gelijkenis van het goddelijke beeld te herstellen, waar alle menselijk handelen op moet zijn gericht.⁹⁰ De Wijsheid zelf leidt al onze acties en zorgt er voor dat we ‘intelligent’ worden, dat wil zeggen dat we van bovenaf onderwezen worden bij ons onderzoek van de waarheid (A.Yp.: via de allegorie) en bij de overweging van de zeden (A.Yp.: via de tropologie).⁹¹ Hier blijkt duidelijk het spirituele of geestelijke karakter van de *spiritualis intelligentia* van de Bijbel: niet de lezer gaat over naar hogere sferen, maar de hogere sfeer komt naar ons. De goddelijke Wijsheid daalt naar ons af via het geestelijk begrip van de Bijbel.

Hugo vergelijkt de drie verstaanswijzen met een gebouw: eerst komt het fundament, de historische uiteenzetting. Dan volgt de structuur die daarop gebouwd is: de allegorie. Tenslotte maakt de tropologie het werk af door de muren met kleur te beschilderen.⁹²

⁸⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 2-6, 113-125.

⁸⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 3: 116: “Habes in historia quo Dei facta mireris, in allegoria quo eius sacramenta credas, in moralitate quo perfectionem ipsius imiteris.” Vgl. IDEM: *De scripturis* 20bc.

⁸⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 2, 113 en V, 2, 95. Vgl. IDEM: *De scripturis* 13.

⁸⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* V, 6: 104.

⁹⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* I, 7: 15.

⁹¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* I, 8: 15/16: “Duo vero sunt quæ divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium. Quia in hoc homo Dei similis est, quod sapiens et iustus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et iustus est. (...) Omnis igitur actio vel divina est vel humana. Possumus autem non incongrue illam, eo quod de superioribus habeatur, intelligentiam appellare, hanc vero, quia de inferioribus habetur, et quasi quodam consilio indiget, scientiam vocare.”

⁹² HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 2: 113 en 4: 118. Vgl. VI, 3: 116: “Fundamentum autem et principium doctrinæ sacræ historia est, de qua quasi mel de favo, veritas allegoriæ exprimitur. Ædificaturus ergo primum fundamentum historia

Om het bouwwerk op te richten, moet er bovenop het fundament van de letterlijke exegese dus een structuur worden opgebouwd. Zo bereiken we het hogere niveau van het geestelijk begrip van de Bijbel;⁹³ de te onderzoeken materie vat Hugo samen als de mysteriën van de allegorie.⁹⁴

Deze structuur nu die bovenop de geschiedenis gebouwd moet worden is de allegorie, die ons onderricht in het geloof,⁹⁵ namelijk in wat dat geloof moet inhouden. De ordening hiervan legt Hugo voor in acht onderscheiden *sacramenta* of (in modern taalgebruik) dogmatische *loci*.⁹⁶

(1) De eerste orde is het sacrament van de Triniteit, want van eeuwigheid was God al drie en één.

(2) De tweede is het maken van de schepping uit niets, zowel het zichtbare als onzichtbare.

(3) Oorsprong van de zonde, wat zonde is en wat de straf op zonde is.

(4) De restauratie van de mens, eerst via de sacramenten van de natuurlijke wet.

(5) De sacramenten onder de geschreven wet.

(6) Het sacrament van de incarnatie van het Woord.

(7) Sacramenten van het nieuwe Verbond.

(8) Tenslotte het sacrament van Christus' opstanding.

Hugo vervolgt: "Dit is de gehele *divinitas* (= theologie), dit is die spirituele structuur die, zoveel *sacramenta* als ze bevat, in zoveel ordeningen als het ware in de hoogte wordt opgebouwd."⁹⁷

Het bouwwerk wordt, als muren van een gebouw, opgetrokken aan de hand van deze dogmatische onderwerpen. Met enige nadruk wijs ik op de rol die de sacramenten van de natuurlijke en geschreven wet (het oude Testament), en ook die van Christus en het nieuwe Verbond in deze uiteenzetting innemen.

pone, deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erige. Ad extremum vero, per moralitatis gratiam quasi pulcherrimo superducto colore ædificium pinget."

⁹³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 4: 118 waar het letterlijk begrip van de Bijbel wordt geplaatst tegenover het geestelijk begrip (*spiritualis intelligentia*).

⁹⁴ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 4: 117: "Post lectionem historiarum, superest allegoriarum mysteria investigare." Waarschijnlijk vanwege dit noemen van mysteriën vertaalt Taylor (1961) ook de verderop genoemde *sacramenta* telkens met 'mysteries'. Ik wil het gebruik van het woord mysterie zoveel mogelijk vermijden, omdat het enerzijds een zeer rooms-katholieke klank heeft, terwijl anderzijds het mysterieuze tegenwoordig zoveel connotaties heeft, die in het geheel buiten een christelijke setting voorkomen.

⁹⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 3: 116: "Habes [...] in allegoria quo eius sacramenta credas."

⁹⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 4: 119: "Et multa sacramenta in divina pagina continentur, quæ singula habent principia. Vis scire qui sint ordines istis? Primus ordo est sacramentum Trinitatis, etc."

⁹⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Didascalicon* VI, 4: 119: "Hic est tota divinitas, hæc est illa spiritualis fabrica, quæ, quot continet sacramenta, tot quasi ordinibus in altum extollitur."

Het gaat hier immers om wat wij echte sacramenten zouden noemen, die dus hun plaats hebben in rite en liturgie.

Uit het bovenstaande kan men afleiden dat de allegorische uitleg van de Bijbel en de allegorische liturgieverklaring in elkaars verlengde liggen, waarbij als centrale notie het begrip *sacramentum* wordt gebruikt. Maar de verbinding tussen beide gebieden, Bijbel en liturgie, zijn in Hugo's visie nog veel hechter verbonden, wat blijkt uit de behandeling van de relatie tussen beide in de *Dialogus*.

4.3. *Dialogus*

Als Hugo het begrip *sacramentum* in de *Dialogus* behandelt, fundeert hij het begrip eerst stevig in de allegorische uitleg van de Schrift, om van daaruit toch te komen tot een nadere precisering van het begrip tot wat wij het eigenlijke liturgische sacrament zouden noemen. Hij begint met het brede begrip van het sacrament binnen de context van de allegorie, en spitst daarna het begrip steeds meer toe op de smalle definiëring binnen de liturgische setting. De precieze verhouding tussen dogmatische *sacramenta* en liturgische *sacramenta* wordt in de loop van dit betoog duidelijk. De discussie of dialoog tussen leerling en meester verloopt als volgt:

Op de vraag van de Discipulus wat een *sacramentum* is, antwoordt de Magister: "Het is een teken van een heilige zaak."⁹⁸ Uit het vervolg blijkt dat we *sacramentum* net zo moeten opvatten als de manier waarop de allegorische uitleg van de Bijbel tot stand komt, namelijk op basis van dingen (*res*), woorden (*verba*) en feiten (*facta*): woorden betekenen iets, ze verwijzen naar dingen, woorden en feiten, die op hun beurt verwijzen naar een geestelijke en diepere betekenis van het Schriftwoord. Immers, als het sacrament een teken is van een heilige zaak, dan wil de leerling vervolgens weten op hoeveel manieren een sacrament tot stand komt, waarop de leraar hem onderwijst: door dingen, woorden en feiten.⁹⁹ Gods tekentaal van dingen, woorden en feiten is ook de basis van de allegorische uitleg van de liturgie, het object van de liturgieallegorese.

En waarom wordt het sacrament een teken van een heilige zaak genoemd, zo vervolgt de dialoog? Omdat door wat extern zichtbaar wordt waargenomen, iets intern en onzichtbaar betekent.¹⁰⁰ Hier is duidelijk de resonantie te beluisteren van de woorden waarmee Hugo de allegorie omschreef in *De scripturis*: er is sprake van allegorie wanneer het ene wordt gezegd en iets anders wordt betekend.¹⁰¹

⁹⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 33d: "D. Quid est sacramentum? M. Sacrae rei signum."

⁹⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 33d, 34a: "D. Quot modis fiunt sacramenta? M. Tribus; id est rebus, verbis, factis."

¹⁰⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 34a: "D. Quare dicitur sacramentum sacrae rei signum? M. Quia per id quod foris visibile cernitur, aliud interius invisibile significatur."

¹⁰¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De scripturis* 12: "Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur."

Uit het voorgaande kunnen twee belangrijke conclusies worden getrokken:

(1) Net zoals de allegorische uitleg van de Bijbel tot stand komt op grond van woorden (*verba/dicta*), dingen (*res*) en feiten (*facta/opera*) die verwijzen naar een diepere spirituele betekenis, zo komen ook 'sacramenten' tot stand op grond van woorden, dingen en feiten.

(2) *Allegoria* en *sacramentum* zijn op basis van de tekenleer vergelijkbare begrippen. Hun werking is tot op zekere hoogte vergelijkbaar.

'Tot op zekere hoogte vergelijkbaar', want met wat tot nu toe over de sacramenten werd gezegd is Hugo nog niet klaar. Zo zal de kritische lezer bijvoorbeeld kunnen opmerken dat het water van de doop naar de vergeving van de zonden verwijst. Dat water, of dat vuur, of die olie, verwijzen naar corporele (lagere) scheppingsdingen. Of is er meer dan het oog ziet? Jazeker, want we zien met de ogen corporele zaken, maar er is ook iets geestelijks dat de mens van binnen reinigt. Die kracht van geestelijke reiniging hoort niet bij de natuur van deze dingen water, vuur en zout, het is hun niet eigen dat zij iets geestelijk uitrichten, maar dat geestelijke komt door de werking van de Heilige Geest, die in de zichtbare dingen iets onzichtbaars uitwerkt.¹⁰²

Kortom: tastbare, zichtbare, corporele scheppingsdingen verwijzen in de sacramenten allegorisch naar de onzichtbare, geestelijke kracht van de Heilige Geest op het hogere plan van de verlossingsorde. De sacramenten verwijzen dus naar iets hogers dan op grond van het corporele teken was te verwachten. God heeft dit met opzet zo uitgestippeld, om zo de mens te vernederen en te onderrichten. Wat is namelijk de kern van de zonde die de eerste mens verrichtte en die allen die na hem kwamen in het verderf stortte? Dat de mens zijn heil zocht in de dingen zelf, alsof de scheppingsdingen zelf hem tot het goddelijke konden brengen, in plaats van die van God te ontvangen.¹⁰³ Nu wil God hem in de sacramenten een lesje leren: via dezelfde lage dingen van de schepping die hem tot verderf brachten, wil God hem voeren tot de hogere reinheid van de ziel. Wat eerst de oorzaak was van zijn ziekte, wordt nu het medicijn voor zijn herstel.¹⁰⁴ De sacramenten zijn bovendien voertuig of instrument, waardoor de mens via het lagere tot het hogere kan komen.

Hernemen we het onderwerp van de verwantschap tussen allegorische uitleg en *sacramentum*: beide gebruiken tekens die verwijzen naar heilige zaken. Doet het verschil tussen corporeel en geestelijk, uitwendig en inwendig terzake in het onderscheid tussen teken en heilig teken? Volgens Hugo wel: aan de ene kant is er wat we uitwendig met de zintuigen waarnemen als iets corporeels, en dat is het eigenlijke *sacramentum*: teken van een heilige zaak. Aan de andere kant is er

¹⁰² HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 34bc.

¹⁰³ Hugo schetst het verschil zo (HUGO VAN ST. VICTOR): *Dialogus* 34c: "D. Quæ ergo causa fuit ut ista instituerentur, ut homo quasi in istis quæ inferiora sunt et indigniora juberetur salutem quærere et possit sperare? M. In istis, non ab istis jubetur homo salutem quærere."

¹⁰⁴ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 34cd.

iets wat we niet zien, maar geloven, wat terecht de zaak (*res*) of kracht (*virtus*) van het sacrament wordt genoemd.¹⁰⁵

Maar, zo zouden we kunnen tegenwerpen, dat gebeurt toch net zo in de allegorische uitleg van de Bijbel? Iets (een woord/ding/feit) verwijst naar iets geestelijks? Dit onderscheid alleen geeft niet voldoende aan wat het verschil is tussen teken en sacrament, en daarmee het onderscheid tussen een dogmatisch sacrament en een liturgisch sacrament. De magister preciseert echter: het teken betekent alleen (door instelling), een sacrament stelt bovendien iets tegenwoordig (door gelijkenis). Een teken (binnen de allegorische uitleg van de Bijbel op dogmatisch vlak) kan een zaak aanduiden, niet overdragen. In een liturgisch sacrament is echter niet alleen sprake van betekenis, maar ook van werking of effect. Dus, wat doet een liturgisch sacrament: tegelijkertijd betekent het, stelt het tegenwoordig en het draagt iets over door heiliging.¹⁰⁶

In de definitie van een liturgisch sacrament zijn drie delen te onderscheiden: het teken (*sacramentum*), dat wat wordt betekend en tegenwoordig gesteld (*sacra res*), en de werking of het effect (*virtus*).

4.4. *Commentarius in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii Areopagite*

Wat uit bovenstaande discussie uit de *Dialogus* naar voren komt, is dit: er is betekenis én werkingskracht/effect in een sacrament, er is sprake van een allegorische basisrelatie met toevoeging. Hoe komt het nu eigenlijk dat een sacrament iets bewerkt? Als dat duidelijk is geworden, zal daarna nog inzichtelijk gemaakt moeten worden dat we met de allegorische uitleg van de liturgie niet zonder deze toegevoegde waarde kunnen. Eerst behandel ik het effect van het sacrament.

Hugo kiest ervoor zijn gedachten te stimuleren in een commentaar op het aan Dionysius de Areopagiet toegeschreven werk dat zeer in het bijzonder de verticale relatie tussen God, mensen en schepping tot onderwerp heeft. De *Commentarius in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii Areopagite*¹⁰⁷ werd geschreven

¹⁰⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 34d: "M. Duo ibi sunt: unum quod exterius sensu corporali percipimus, quod proprie sacramentum, id est sacrae rei signum dicitur; alterum quod non videmus sed credimus, quod recte res sive virtus sacramenti nominatur."

¹⁰⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Dialogus* 34d,35a: "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 significat [Ayp liever: significet], et ex similitudine repraesentet, et conferat ex sanctificatione."

¹⁰⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagite*, in *Patrologia Latina* 175, 923-1154.

na de *Dialogus*,¹⁰⁸ en vóór het *De sacramentis*¹⁰⁹ en leent zich derhalve uitstekend om de verbinding tussen vroeg en laat werk van Hugo tot stand te brengen. Het werkt als een scharnier die de beide delen van zijn oeuvre verbindt. Dit Commentaar lijkt een tamelijk zelfstandige verwerking door Hugo van de materie en is waarschijnlijk veel meer dan het commentaar van Eriugena verantwoordelijk van het doordringen van het Dionysisch gedachtegoed in de middeleeuwse cultuur en de leer van de katholieke kerk.

Een van de belangrijkste onderscheidingen die Hugo in het *Commentaar* aanbrengt, is die tussen de tekens van de natuur en de beelden van de genade. De heidense theologie (*theologie mundana* als voorbereidend op de *theologia divina*) heeft, volgens Hugo, de scheppingswerken en de scheppingstekens tot onderwerp van studie genomen en kijkt naar de elementen van deze wereld zoals ze zijn geschapen. Daarmee kan ze God aantonen. De goddelijke theologie daarentegen kiest voor de werken van de restauratie en de daarbij behorende beelden van de genade. Ze baseert zich daarmee op de menselijkheid van Jezus en zijn sacramenten die er vanaf het begin van de wereld zijn geweest.¹¹⁰ In het vervolg van het *Commentaar* gaat het alleen nog over de tweede categorie van tekens, de *simulacra gratiae*. Deze sluiten de natuurlijke tekens niet uit, maar ze zijn er op een bepaalde manier in opgenomen. De precieze verhouding tussen beide tekensystemen zal verderop duidelijk worden. Nu zij alvast gewezen op de hogere status van de

¹⁰⁸ H. WEISWEILER: Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Victor, in *Scholastik* 27 (1952) 321-43, p. 321/22 en 325. Zie ook H. WEISWEILER: Hugos von St. Viktor *Dialogus de Sacramentis Legis naturalis et scriptae* als frühcholastisches Quellenwerk, in *Miscellanea Giovanni Mercati, Vol. II Letteratura Medievale* (Città del Vaticano 1946) 179-219, 186.

¹⁰⁹ E. KLEINEIDAM: Literaturgeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, in *Scholastik* 24 (1949) 564-66. *De sacramentis* II 6-8 is woordelijk overgenomen uit Hugo's *Expositio in Hierarchiam Coelestem s. Dionysii* (*Patrologia Latina* 175, 951-3). Herkomst uit het *Commentaar* verklaart ook de tendens tot bewijsvoering, de keuze van termen en gebrek aan voortgang en precisering van het begrip. Uit het voorgaande blijkt ook dat Hugo zijn *Commentaar* heeft geschreven vóór *De sacramentis*.

¹¹⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* I.1, 926bc: "Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset: unum naturæ, et unum gratiæ. Simulacrum naturæ erat species hujus mundi. Simulacrum autem gratiæ erat humanitas Verbi. Et in utroque Deus monstrabatur, sed non in utroque intelligebatur, quoniam natura quidem specie sua artificem demonstravit, sed contemplantis oculos illuminare non potuit. Humanitas vero Salvatoris et medicina fuit, ut cæci lumen reciperent, et doctrina pariter ut videntes agnoscerent veritatem. Lutum fecit ex sputo: et linivit oculos cæci, et lavit et vidit (Joan IX)." IBIDEM 927a: "Theologia vero divina opera restorationis elegit secundum humanitatem Jesu, et sacramenta ejus quæ ab initio sunt, naturalibus quoque pro modo subjunctis, ut in illis eruditionem conformaret. Major autem, ut diximus, declaratio divinitatis in sacramentis gratiæ, et carne Verbi, et mystica operatione ipsius ostenditur, quam naturali rerum specie prædicetur."

genadetekens in verhouding tot de natuurlijke tekens, omdat de genadetekens ook medicijn zijn die genezing bewerkstelligen.

Hugo zet dan in het *Commentaar* uiteen hoe alles uit God voortkomt en naar hem terugkeert. God is het Hoogste Goed, hetwelk door participatie aan genadegaven en door verdeling van giften wordt verdeeld, terwijl het in zichzelf één blijft. Op die uitdeling volgt de verzameling: allen die in het Ene participeren worden opnieuw bijeengebracht tot diezelfde eenheid en enkelvoudigheid.¹¹¹ Als immers het doel is dat de mensen in Gods macht delen, moeten ze eerst iets van God ontvangen, namelijk zijn kracht.¹¹²

Daarom is God de uitdeler van de gaven: meer gaven deelt hij toe aan wie hoger zijn gesteld en zo naar beneden steeds minder, zonder dat er sprake is van enige onderdrukking. Deze genadegaven zijn de verdelingen van de lichten, naar alles afdalend, waaraan de Vader der Lichten en de zon der gerechtigheid mens en engel deelgeeft. Zo worden zij zelf heldere lichten die lichten en verlichten. Er is één Licht, de Lichtbron, namelijk het ene Goede. En er zijn vele lichten die in het ene goede participeren, maar die samen ook weer als één licht verzameld worden en worden teruggevoerd naar het Ene en eraan gelijkvormig gemaakt.¹¹³

Wat van God uitgaat, vloeit in Hem terug. Het is een ononderbroken lijn van genade krijgen van God en omgekeerd, naar God toe, te delen in zijn macht. Al het goede komt van boven, van de Vader der lichten. Dit is de illuminatie. Op hun beurt schijnen die lichten als een lichtbundel terug naar God, zodat ze deel hebben aan Gods macht. Dat is participatie. Zo, in deze cirkelbeweging, wordt alles naar perfectie gebracht.¹¹⁴ God daalt af via illuminatie en de rationele creatuur klimt op naar God via participatie. Zo zijn illuminatie en participatie hecht aaneen geklonken: het is onmogelijk om in Gods macht te participeren, als we niet eerst zijn beschenen door het Licht dat gaven uitdeelt.

De illuminatie bestaat uit Gods uitdeling van gaven, zoals zijn goedheid. Ook kracht wordt uitgedeeld naar de mate van participatie en naar ratio van het

¹¹¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 928cd: "Summum namque bonum participatione gratiarum et donorum distributione, per cunctos participes largitionis unum in se manens dividitur, et omnes uno participantes ad ipsius unitatis formam, simplicitatemque veram colliguntur."

¹¹² HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 928d: "Neque enim participes potestatis esse potuissent, nisi prius per gratiam consortes fierent virtutis."

¹¹³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 928ab: "Istæ sunt distributiones luminum, descendentes in omnia, quibus ipsa participare datum est a Patre luminum et sole justitiæ, clara speculamina effecta, ut luceant et illuminent. Subjecta quidem in eo quod lucent, et in eo quos illuminant prælata. Et una lux est, et bonum unum est; et plurima sunt lucentia, et participantia bonum unum, et lucem unam; et in eo quod participant unum sunt in uno collecta, et reducta ad unum, et uni conformata."

¹¹⁴ Zie de vorige noot en HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* I.2: 927d en IV: 997d, 98a.

ambt waarin men is gesteld.¹¹⁵ Het ontvangen van kracht en goedheid resulteert in deelnemen aan Gods macht.¹¹⁶

Het opklimmen naar boven, naar God toe en hem zoveel mogelijk benaderen als menselijke en engelenactiviteit, typeert de definitie van hiërarchie die Hugo in het vierde boek van zijn *Commentaar* geeft.¹¹⁷ Afgaande op Dionysius is een hiërarchie een goddelijke orde, een staat van begrip en een onderneming die het goddelijke zoveel mogelijk benadert en opklimt tot gelijkenis met God naar de verhouding waarin de goddelijke verlichting is geschonken. Vandaar dat er volgens Hugo drie zaken in de definitie te onderscheiden zijn: orde, kennis en actie.¹¹⁸ De orde is goddelijk, omdat er geen macht kan zijn dan door God verordonneerd (Rom. 13,1) en door Hem geordend. Ten tweede is er kennis van iets, namelijk van wat we moeten doen en tenslotte is er de actie of onderneming, waarmee we ook volbrengen wat we hebben begrepen dat gedaan moet worden. Alle graden van hiërarchie proberen zoveel mogelijk goddelijk te worden en op te klimmen tot de gelijkenis met God in de verlichtingen, ieder dus naar de wijze en maat van de ingegoten goddelijke genade. Zo brengt ieder het in zijn eigen ordening tot voltooiing en klimt men op tot navolging van God, opdat Hij door recht begrip en goede werken wordt nagevolgd.¹¹⁹

De verhandeling die hierop volgt over de goddelijke Schoonheid is één van de meest mystieke delen van het *Commentaar*.¹²⁰ De goddelijke Schoonheid wordt hier getypeerd als zowel distributief, dus als gaven uitdelend, alsook perfectief, iets tot voltooiing brengend. Beide karakterisering van de Schoonheid worden beschreven in termen als hostie, oblatie en offer, overduidelijk in de taal dus van de eucharistie. Hier onderneemt Hugo de ultieme poging om de kosmologische ordening van het heelal te verbinden aan de notie van de verlossing binnen Gods heilseconomie. Hugo zet alles op de kaart van de sacramenten en hun werking als uitdelers van genade. Christus heet in dit werk

¹¹⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 929a.

¹¹⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 930a: "Hæc est creaturæ rationalis celsitudo, et sublimitas, et dignitas admiranda, quo dominari meruit in operibus factoris sui, accepta virtute ab ipso, et tenens potestatem cum ipso. Quæ virtus, quoniam secundum mensuram largitionis et participationis varie multipliciterque ad decorem ac pulchritudinem eorum, quæ sapientia ornavit operum, ab una virtute et potestate una distribuitur."

¹¹⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* IV, 989d/990d/992b.

¹¹⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 992cd.

¹¹⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 992d-993a: "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: unaquæque scilicet secundum modum et mensuram gratiæ divinitus et infusæ in ordine suo perficiens, et ascendens ad imitationem Dei, ut recte discernendo et bene operando imitetur."

¹²⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* IV, 993a-994b.

wel de eerste lichtstraal die uit God voortkomt,¹²¹ maar bezien in de lijn van de illuminaties die van God uitgaan, kan het niet anders of de Verlosser van vlees en bloed moet het afleggen tegen dat wat veel meer geëigend is om het licht van God te vangen en door te geven, de symbolen; hierin hebben nu juist de sacramenten hun plaats.

Dionysius komt eerst te spreken over de goddelijke hiërarchie en over God zelf, op wie alle andere hiërarchieën zijn gericht.¹²² Met Dionysius benadrukt ook Hugo de enkelvoudigheid van God, zijn eenheid, puurheid en perfectie. In God is daarom geen verscheidenheid en geen on-gelijkenis. Omdat God perfect is, is er bij Hem geen rang, geen verschil en geen ongelijkheid.¹²³ In God is volheid, maar ook volbrengt en volmaakt Hij alle dingen die volbracht moeten worden. En in zijn schoonheid die zo omstandig is getypeerd, zal men geen verscheidenheid aantreffen. Dit nu moet allemaal uiteengezet en benadrukt worden, omdat Hugo in het vervolg komt te spreken over hoe God zijn gaven uitdeelt, wat dus nooit moet worden opgevat als verdeeldheid, vermindering, strijd of verandering.

Is dit eenmaal duidelijk, dan onderscheiden we in de Goddelijke Schoonheid twee karakteristieken: zijn distributieve en zijn perfectieve vermogen.¹²⁴ God distribueert namelijk zijn eigen licht, Hij deelt dat uit aan hen die deelgenoot worden van de genade. Hij doet dat naar de waardigheid van een ieder die in de genade participeert, waarbij Hij aan de hogeren meer, aan de lageren minder schenkt. Vervolgens is God perfectief te noemen: Hij volbrengt en maakt perfect, waardoor men deelgenoot wordt van het licht. In beide eigenschappen van het Goddelijk Licht zijn de beide lijnen van de hiërarchie te herkennen: de dalende lijn, richting mensen, in de distributie van de gaven of lichten; de opklimmende lijn naar God in de participatie, het godgelijk worden.

Dit gezegd zijnde, kan Hugo verder stoten: die perfectieve kracht, die ons dus naar Hem toetrekt, vindt plaats in het allergoddelijkst offer waarmee Hij de te volmaken mensen volmaakt.¹²⁵ Alles wijst erop dat het allergoddelijkste sacrificie moet worden toegepast op het offer van Christus, dat in de mis wordt aangeduid en tegenwoordig gemaakt. Hugo wijst hier de juiste plaats aan voor

¹²¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* II, 938d/39a; 943a.

¹²² De te becommentariëren tekst luidt: "Divina pulchritudo ut simpla, et optima ut consummativa. Pura quidem est universaliter omnium dissimilitudine" (HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* IV, 990d, 991a).

¹²³ HUGO VAN ST. VICTOR: *Commentarius* 993b.

¹²⁴ HUGO VAN ST. VICTOR: *Commentarius* 993c: "in ipsis tamen qui participes fiunt gratia, distributiva est proprii luminis, proprium lumen diversis modis tribuens; secundum dignitatem, videlicet uniuscujusque participantium; altioribus quidem majora, inferioribus autem minora largiendo dona gratiarum, ut in ipsis pulchre multiplicetur, quæ in se vere una consistit. Perfectiva est et ipsa divina pulchritudo, quoniam perficit, et consummatos facit participes luminum suorum; perfectiva dico in sacrificio divinissimo, quo perficit perficiendos secundum immutabilem formationem compacte perfectorum ad ipsam."

¹²⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 993c.

het offer van Christus en de sacramenten: in de hiërarchie, in de reeks illuminaties van God vandaan, worden de genadegaven uitgedeeld precies door middel van (onder meer) het sacrament. Het doel of het resultaat van die illuminatie is dan nog steeds participatie, hier omschreven als gedistribueerd door de Goddelijke schoonheid en volmaaktheid brengend. Kortom: de lijn tussen illuminatie en participatie is ononderbroken, het is neer en weer omhoog, dus niet alleen: God komt naar de mensen, maar ook de mens komt richting God. Sacramenteel gezien wordt hier reeds duidelijk dat het sacrament niet alleen iets betekent, of – binnen de stroom van lichten bezien – het sacrament stelt het hogere niet alleen tegenwoordig, maar bewerkt ook deelname eraan.

Hugo vervolgt: deze illuminatie is het meest goddelijk *sacrificium*, de genade en de verzoening. Het reinigt en verbetert, en de goeden worden van het defect gered.¹²⁶

Dit nu is het hoogste offer en de *teletargie* [het belangrijkste mysterie], dat wil zeggen de voornaamste hostie van de reiniging: deze goddelijke genade die ons wordt aangeboden en voor ons wordt geofferd. Het wordt ons geofferd ter reiniging, het wordt voor ons aangeboden ter verzoening. Het wordt ons aangeboden opdat we daardoor die [genade] zouden hebben; het wordt voor ons aangeboden, opdat wij daardoor zouden behagen. Het wordt ons aangeboden door ingieting; het wordt voor ons geofferd via verbetering. Het wordt ons aangeboden opdat we beginnen te zijn wat we niet waren; het wordt door ons geofferd, opdat we tentoonspreiden en presenteren wat we zijn.¹²⁷

Zonder deze *teletargie*, of allerheiligst sacrificie, zou geen enkele hostie en offer effect hebben of nuttig zijn.¹²⁸ Hugo neemt de twijfel weg; het ging over illuminatie, die perfect maakt. Maar die illuminatie bestaat uit het offer van Christus, en zonder deze hostie is geen enkele hostie of sacrament van enig nut of effectief. Hier blijkt dan ook wel duidelijk dat de hele hiërarchische ordening

¹²⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 993d: “Divinissimum sacrificium vocat ipsam illuminationem divinam, et gratiam, et propitionem; quo purgantur, et emundantur purgandi omnes, et salvandi, non solum a corruptione mali, ut boni fiant; sed a defectu quoque boni purgantur, ut meliores assistant.” In dergelijke uitspraken is reeds de klassieke trits te horen van purgatie, illuminatie en perfectie, zie IBIDEM 998.

¹²⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 993d/994a: “Ipsa ergo oblatio summa, et teletargis, id est principalis purgationis hostia; ipsa videlicet gratia divina quæ nobis offertur et pro nobis offertur. Offertur nobis ad purgationem, offertur pro nobis ad propitionem. Offertur nobis, ut eam habeamus; offertur pro nobis, ut per eam placeamus. Offertur nobis per infusionem, offertur pro nobis per emundationem. Offertur nobis dum incipimus esse quod non fuimus; offertur a nobis, dum exhibemus et præsentamus quod sumus.”

¹²⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 994a: “[...] id est principalis purgationis hostia, et sacrificium divinissimum, sine quo omnes hostiæ et sacrificia omnia nec effectum [affectum] habere possunt, nec prodesse.”

van het heelal alleen maar is te begrijpen tegen de achtergrond van het *opus restaurationis*, en met al dat licht dat uitstraalt vanuit het goddelijk wezen wordt alle scheppingsmaterie overschaduwd. We zijn hier op het gebied van de *simulacra gratiae*, de symbolen van de genade, waarbinnen de schepping een gewaardeerde plaats inneemt als onderdeel van het verlossingswerk.

Het doel van elke hiërarchie is de gelijkenis met God.¹²⁹ Niet voor niets heeft men in God een Leider voor al het heilige, voor de kennis en acties. Het resultaat van die leiding is tweërlei: kennis van de waarheid en uitoefenen van goede werken.¹³⁰ Want God geeft leiding aan de binnenkant van de mens door de waarheid aan te tonen, terwijl Hij aan de buitenkant voorgaat in het voorbeeld van wat goede actie is.¹³¹ Dat leiderschap van God bewerkt dus kennis van de waarheid en het volbrengen van goede werken. Ook hieraan kan mijns inziens iets worden toegevoegd: wat we hierboven hebben leren kennen als resultaat van de allegorische (waarheid) en tropologische uitleg (deugd) van de Bijbel, komen we hier tegen vanuit het gezichtspunt van de God van die Bijbel, als het ware vanuit goddelijk perspectief. Ook Gods actie is er dus op gericht om waarheid naar de kennis van de mensen brengen, die deze vindt in de allegorische uitleg van de Bijbel, terwijl Gods voorbeeld in goed gedrag op het niveau van de bijbeluitleg ons bekend wordt door de tropologische uitleg. Hiermee is de cirkel rond, en zijn alle verbanden gelegd die nodig zijn om Hugo's redenering te kunnen volgen: van Bijbel, naar allegorie en dus kennis en waarheid over God, naar de kosmologie waarin God verlicht en de mens leidt tot participatie in het goddelijke door waarheid en goede werken. Niet alleen zijn allegorie en sacramenten met elkaar verbonden, maar ook het surplus van de sacramenten van het geloof, namelijk dat zij iets bewerken, is zo te begrijpen en wel vanwege de kosmologische richting van de reddingswerkzaamheden van God: wie licht ontvangt, deelt ook automatisch in de godheid, krijgt er deel aan.

Voor dit deel hebben aan het goddelijke gebruikt Hugo het beeld van spiegels: mensen worden tot God gereformeerd, zodat ze goddelijke sieraden worden: heilige beelden en ontvangers van de godheid en allerhelderste spiegels. Ze ontvangen immers de godheid door het goddelijke licht op te vangen en het zijn spiegels omdat ze het ontvangen licht weerkaatsen.¹³² Maar dat ontvangen

¹²⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 994c.

¹³⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 994d.: "Et hic est scopus, id est directio, vel destinatio omnis hierarchiæ, ut secundum ipsum ad ipsum incedat, ipsum habens omnis sanctæ et scientiæ, et actionis ducem, ipsum sequens iudicio, et actione illuminata ab ipso ad cognitionem veritatis, et adjuta ad executionem boni operis."

¹³¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 994d.: "<Ipsum habens ducem> intus præsentem in demonstratione veritatis, et foris præcedentem in exemplo bonæ actionis."

¹³² HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 995ab: "Reformat, dico, in eo ipso quod imitatores Dei facit, et ad similitudinem ipsius in suo ministerio convertit, et convertendo, ac reformando agalmata divina perficit, ut sint ipsi divina amalgata, id est sancta simulacra et receptula divinitatis, et specula clarissima; ut sint ipsi agalmata quidem divina, divinum lumen perficiendo, specula autem clarissima lucenda ex suscepto lumine."

van het goddelijke licht gaat intermediair, via via: eerst ontvangen de hogeren (de meest reinen) de directe lichtstraal van het voornaamste licht (on-middeljik), zodat ze vol worden van helderheid en van daaruit verlichten ze de lageren.¹³³ Ze gieten dat licht over aan wie hen in waardigheid volgen en onder hen zijn gesteld. Dit geproportioneerde uitgieten van het licht, met een rangorde van boven naar beneden, ligt besloten in wat Hugo, in navolging van Dionysius, de goddelijke wet (*lex divina/ divinitatis*) noemt. Hierin is voor ieder voorgeschreven wat, hoeveel en aan wie de genade moet worden toegekend. Die goddelijke wet is de goddelijke dispensatie waarmee de genadegaven in hen die in Gods vrijgevigheid delen, met een zekere maat en proportie worden toebedeeld. En de (A.Yp.: kerkelijke¹³⁴) ambten zijn ingesteld opdat ieder weet hoeveel hem is of kan worden toebedeeld.¹³⁵ Hierop volgt Hugo's verzekering dat deze rangorde de enige is en onveranderbaar: de geestelijke ambten bedienen de mysteriën van de hosties en gieten dus het hogere licht uit over de lageren, naar een heilige ordinatie die hen is toebedeeld.¹³⁶

Met deze verankering van het kerkelijk ambt in een goddelijke wet worden twee vliegen in één klap geslagen: eerst wordt de uitvloeiing van goddelijk licht in hiërarchische banen geleid, maar tegelijkertijd wordt deze ordening ook als onomstotelijk, want goddelijk, neergezet. Dit bevestigt Hugo nog eens met de woorden: "werken zonder genade is immers ijdel; buiten de orde werken of er tegen, is pervers."¹³⁷ Men moet zich namelijk niet gaan inbeelden iets te zijn wat men niet is. Want er zijn veel gaven (I Petrus 4,10), maar niet allen zijn apostelen, terwijl toch allen naar het hoogste moeten streven (I Kor 12,29-31).

¹³³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 995bc.

¹³⁴ Dat Hugo hier tamelijk exclusief spreekt over de kerkelijke ambten maak ik op uit de combinatie van de *officia* (995d), die de hosties uitdelen (995d) met de *sacrae ordines* (996a), zie de beide volgende noten.

¹³⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 995cd: "Copiose quidem ex abundantia perceptionis primæ secundam participationem ministrantes, servata duntaxat lege divina, in qua unicuique perscriptum est quid, vel quantum, aut cui ex dono gratiæ sibi concesso debeat impertiri. Nam quod non sine divina lege, id est ea dispensatione divina, qua dona gratiæ in participes largitionis secundum certam mensuram, et proportionem tribuuntur; et assignantur officia, ut sciat unusquisque quantum sibi liceat secundum ministerium assignatum vel fieri liceat."

¹³⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 995d-996a: "Propterea ii qui in ordine hierarchiarum superiores sunt secundum divinas leges, lumina sua ad inferiores transfundunt; quia fas non est, hoc est, licitum omnino aliquid operari, aut sanctorum perfectionibus, id est iis qui alios in sanctitate perficiunt, aut sancte perfectis, id est iis qui ab aliis in sanctitate perficiuntur, præter propria hostiarum mysteria, id est propria gratiarum dona, et proprias sacras ordinationes, id est sacros ordines unicuique proprios assignatos."

¹³⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 996a.

4.5. Terugkoppeling

Na deze uiteenzetting naar aanleiding van het commentaar op het werk van Dionysius wil ik de terugkoppeling maken met de vraag die uit de *Dialogus* naar voren kwam over de relatie tussen allegorie en *sacramentum*. Toen is reeds duidelijk geworden dat we in het begrip *sacramentum* de zogenoemde allegorische basisrelatie kunnen herkennen: de allegorische verhouding tussen teken en betekenis heeft in het sacrament zijn equivalent in de verhouding tussen *sacramentum* als 'teken van een heilige zaak' en de door het *sacramentum* aangeduide zaak. Hoe is dan vervolgens het derde aspect van een *sacramentum* te verstaan, het toegevoegde element van de werkingskracht of het effect? Ik zou dat effect nu, na bestudering van het *Commentaar*, als volgt willen verklaren:

Binnen het *opus restaurationis* komt God met zijn gaven en giften naar de mens toe. Het allerhoogste Licht daalt daartoe af naar de engelen en vervolgens naar de mensenhierarchie.¹³⁸ God hult zich in sensibele symbolen,¹³⁹ die voor ons waarneembaar zijn, maar via de methode van de allegorese door de mens moeten worden ontdaan van hun verhullende sluiers.¹⁴⁰ Omdat symbolen onzichtbare en geestelijke inhoud hebben, en waarheid over God aanduiden, levert het weghalen van de sluiers kennis op over God.¹⁴¹ Vervolgens krijgt de mens die zo is verlicht met kennis van het Allerhoogste, ook deel aan het goddelijke, hij participeert erin. De uit God wegvloeiende en de naar God toe leidende beweging is ononderbroken, het ene volgt uit het andere.¹⁴²

Dit kosmologische model op neoplatoonse grondslag maakt inzichtelijk wat het derde element van een sacrament uitricht: het brengt ons tot eenheid met God.

Hoe brengt Hugo nu zijn denken tot een afronding? Doel van dit artikel is immers om niet alleen zicht te krijgen op het object van de liturgieallegorese, maar ook op de reikwijdte ervan; meer precies diende nagegaan te worden of de allegorese van toepassing is op het gebied van de allegorie. Juist de nadruk op het derde element van een sacrament, de werking, die te verklaren is op grond van het Dionysische gedachtengoed, spreekt mijns inziens hier het verlossende woord.

Daarbij ga ik er vanuit dat Hugo's redenering in zijn hoofdwerk *De sacramentis* niet goed te begrijpen is zonder de invloed van Dionysius erop te verdisconteren. Mijn aandacht richt zich op wat bekend staat als Hugo's sacramentsdefinitie. Steeds weer is in de geschiedenis deze definitie beschouwd als Hugo's niet bijzonder geslaagde interpretatie van wat een liturgisch sacrament is, welke onderdelen het bevat en waaraan het moet voldoen. Deze, slechts vanuit katholiek theologisch standpunt, belangrijke vraag naar de totstandkoming in de twaalfde eeuw van het zevenvoudige begrip van de

¹³⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 927d.

¹³⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 941b-943a en 1053c.

¹⁴⁰ Op basis van HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 996c. Zie ook 940d-941a.

¹⁴¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 948a.

¹⁴² HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 929ab.

sacramenten, verdoezelt de werkelijke importantie en reikwijdte van Hugo's definitie. Het staat een goed begrip van zijn uitermate systematische denkwijze in de weg.

In het negende deel van het eerste boek van *De sacramentis* formuleert Hugo een definitie van de constituerende elementen van een sacrament. "Een sacrament is een corporeel of materieel element, voorgesteld aan de buitenkant aan de zintuigen, dat (1) door gelijkenis representeert, (2) door instelling betekent en (3) door heiliging een zekere onzichtbare en spirituele genade bevat."¹⁴³

(1) Een sacrament moet altijd een zekere gelijkenis vertonen met het ding waarvan het een sacrament is.¹⁴⁴ Als dat niet zo zou zijn, dan zou het niet in staat zijn de zaak waar het voor staat te representeren. Volgens Hugo betekent dit dat het zichtbare element van het doopwater het sacrament is, dat door de schepping gelijkenis heeft met de innerlijke reiniging die het bewerkt. Immers: alle water heeft van nature gelijkenis met de genade van de Heilige Geest: zoals het water het vuil van het lichaam wegwast, zo reinigt de Heilige Geest de ongerechtigheden van de ziel. Deze gelijkenis van het teken tot het betekende ding is door de Schepper in de schepping gebracht.¹⁴⁵ De elementen waren weliswaar de oorzaak van de eerste zonde van de mensen, maar toch oordeelde de Schepper het terecht dat de mensen door diezelfde elementen zouden worden gered. Zo moest hij van de uitwendige zichtbare tekens geleid worden naar de innerlijk geestelijke genade. Aangezet door de uitwendige elementen moet de mens van binnen worden gerestaureerd door het tegengif dat zich in de sacramenten bevindt. Dit tegengif, Gods genade, is onzichtbaar, maar het wordt de mensen aangeboden in de vorm van een zichtbaar sacrament.¹⁴⁶

(2) Het is niet genoeg dat het sacrament maar een gewoon teken zou zijn. Het teken moet worden opgeheven tot een hogere orde, niet de zichtbare orde van de schepping, maar de onzichtbare orde van de redding (*opus restorationis*). Dit doet, volgens Hugo, de Verlosser Jezus Christus door middel van instelling.¹⁴⁷ Hij voegt iets toe (verleent dispensatie) aan het gewone teken zodat het gebruikt kan worden voor een hoger doel, namelijk om in het geval van de doop de onzichtbare reiniging van de ziel door geestelijke genade te betekenen. De Verlosser geeft daartoe opdracht.¹⁴⁸

Het teken vertegenwoordigt slechts iets, maar door de instelling door de Verlosser kunnen brood en wijn het lichaam en bloed van Christus werkelijk

¹⁴³ "Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilemet spirituaalem gratiam" (HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 317d.

¹⁴⁴ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318b.

¹⁴⁵ HUGO VAN ST. VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318cd.

¹⁴⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.3, 319/20.

¹⁴⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318bc.

¹⁴⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318b-d: "Institutionem quoque per quam ordinatum sit ad illam significandam."

betekenen. Het teken heeft een gelijkenis op basis van de schepping, terwijl het het vermogen ontvangt om iets geestelijks aan te duiden door de dispensatie van de Redder.¹⁴⁹ De lezing van het werk van Dionysius heeft de gedachtegang van Hugo wezenlijk beïnvloed. Vooral het verschil tussen de *simulacra naturae* als de tekens van de scheppingsorde (met een gelijkenis van verre) en de *simulacra gratiae* als de verlossingstekens, heeft voor hem de doorslag gegeven. Deze hogere tekens zijn bovendien, zo kan worden vastgesteld op basis van Hugo's *Commentaar*, te vinden in zowel de schepping, de Bijbel als in de liturgie.¹⁵⁰ Door deze genadetekens kan de mens worden gered, omdat God er werkelijk in aanwezig is.¹⁵¹

(3) Het derde element van de definitie vereist een rite van heiligmaking. Immers, zo redeneert Hugo, pas door heiliging bevat het sacrament onzichtbare genade en werkt het krachtig om dat over te brengen. Deze genade nu wordt aan het sacrament toegevoegd door de benedictie in woord of teken.¹⁵² Concreet gaat het hier om het aanroepen van de Drie-eenheid of het maken van het kruisteken, uitgesproken of voltrokken door de uitdeler, de priester.¹⁵³ Deze genade is afkomstig van de Heilige Geest.¹⁵⁴ Het resultaat van deze genade is participatie in het lichaam van Christus, de kerk.¹⁵⁵ Deze participatie in de Godheid hebben we nu juist in het *Commentaar* leren kennen als het einddoel van de verlichtingen die van God uitgaan.

De trinitarische inrichting van Hugo's sacramentsdefinitie treedt helder op de voorgrond: er is eerst gelijkenis van het corporele teken met de zaak die wordt aangeduid, en dat op grond van de scheppingsactiviteit van de Schepper. Vervolgens gaat het tweede lid van de definitie over de instelling van het sacrament door de Verlosser: Hij stelt het in, verordineert de werking van het zichtbare water om tot onzichtbare reiniging in staat te zijn. Tenslotte is er het woord van de uitdeler dat het sacrament heiligt, zodat het de genade van de

¹⁴⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318bc.

¹⁵⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 1053c.

¹⁵¹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *Commentarius* 926d-927c.

¹⁵² HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318b.

¹⁵³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 318cd.

¹⁵⁴ "Habet autem omnis aqua ex naturali qualitate similitudinem quamdam cum gratia Spiritus sancti" (*De sacramentis* I,9.2, 318c; Cf. *Ibid.* II,8.8, 467cd). De *Dialogus* is zo mogelijk nog duidelijker: "D. Illa ergo virtus unde venit? M. Non ex illius natura quod ibi visibile cernitur; sed ex operatione Spiritus sancti qui in illo visibili invisibiliter operatur" (*Dialogus* 34b). Zie voorts Hugo's uitgebreide uiteenzetting over de Heilige Geest naar aanleiding van *De sacramentis* II,2.2, 417a.

¹⁵⁵ Zie vooral HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,2.2, 416b/417a. Zie ook IDEM: *Commentarius* 951: "Ipsa enim assumptio divinissimae eucharistiae (...) imago est et forma illius participationis Jesu." Zo ook als citaat in *De sacramentis* II,8.6-8, 465-68 (uit het *Commentaar*, 951-53).

heilige Geest bevat.¹⁵⁶ In de terminologie van Augustinus voegt Hugo hier aan toe: het woord komt bij het element en maakt het tot sacrament.¹⁵⁷

De trinitarische reikwijdte van de sacramentsdefinitie is een ordenend principe zonder weerga. Daarenboven wil ik wijzen op de drie delen van de definitie: een element, een ding dus (*res*), dat vervolgens instelling ondergaat en tenslotte een additioneel woord (*verbum*) behoeft ter vervolmaking. Twee elementen, ding (*res*) en woord (*verbum*), komen in de definitie duidelijk naar voren. Het tweede element in de definitie, de instelling door Christus, zou kunnen worden opgevat als een historisch gebeuren (*factum*), een gebeurtenis eenmaal in de tijd verricht, dat als het ware de opdracht geeft om iets spiritueels te betekenen.¹⁵⁸

De aandacht moet gericht blijven op het derde lid: de rite van heiliging. Waarom heeft een *sacramentum* (zover uiteenlopend als van een liturgisch voorwerp tot het eucharistische offer) dat nu eigenlijk nodig? Omdat het woord van heiliging alles in de liturgie heilig maakt, en dus met de mogelijkheid toerust om naar een goddelijke werkelijkheid te verwijzen. Alles in de liturgie? Of is dit alleen van toepassing op wat wij de liturgische sacramenten noemen? Mijn overtuiging is het dat Hugo hier de hele liturgie op het oog heeft. Dat blijkt wel als Hugo de materie van de *sacramenta*, heilstekens (van doopwater tot liturgische voorwerpen en gebaren) bespreekt. Volgens hem bestaan sacramenten uit dingen (*res*), daden (*facta*) of woorden (*verba*).¹⁵⁹ Hier zijn we weer aanbeland bij het object van de allegorese, de tekentaal van God, bij datgene wat wordt geallegoriseerd. Hugo vervolgt met het aanwijzen van sacramenten in achtereenvolgens dingen, feiten en woorden: een sacrament, zo meent Hugo, is samengesteld uit dingen (*res*), zoals bijvoorbeeld het sacrament van de doop uit water, het sacrament van de zalving uit olie, en het sacrament van vlees en bloed van Christus uit brood en de wijn. In feiten (*facta*) worden sacramenten gevonden, bijvoorbeeld wanneer we een kruisteken maken, wanneer we de handen uitstrekken of opheffen in gebed, wanneer we buigen of ons oprichten, ons omdraaien, of in welk andere gebaar ook waarin we bewegen of iets doen: zo drukken we iets heiligs uit en maken een teken van een heilige zaak. In woorden (*verba*) vindt men een sacrament, zoals bij de invocatie van de Drie-eenheid en zulk soort zaken, zo vaak we met woorden iets heiligs en een sacrament uitdrukken en betekenen.¹⁶⁰

Op grond van deze uitspraken wordt duidelijk dat Hugo de tekens die de sacramenten zijn heel breed opvat: eigenlijk alles in de liturgie kan een sacrament zijn, dat wil zeggen een teken met geestelijke verwijzingskracht. In

¹⁵⁶ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 317b-319a.

¹⁵⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 319a: "Accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramentum."

¹⁵⁸ Zie het *ordinatum* in de zin: "Institutionem quoque per quam ordinatum sit ad illam significandam" (*De sacramentis* I,9.2, 318b).

¹⁵⁹ HUGO VAN ST. VICTOR: *De sacramentis* I,9.6, 326bc.

¹⁶⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.6, 326cd.

Hugo's visie, zijn niet alleen specifieke zaken als doopwater, brood en wijn sacrament. Alle dingen, woorden en feiten in de liturgie hebben een rite van heiligmaking nodig om heilig te worden.

Expliciet noemt Hugo de *sacramenta* waar het heil niet van afhangt, maar die het heil doen groeien in zoverre er devotie mee wordt geoefend. Ze bestaan in *res*, of in *facta* of in *dicta*.¹⁶¹ Bij dingen kunnen we denken aan bijvoorbeeld wijwater, opneming van as, zegening van takken of kaarsen; bij daden aan bijvoorbeeld het kruisteken, het blazen bij een exorcisme, het spreiden van de handen, buigen van de knieën; bij woorden aan het aanroepen van de Triniteit. "Deze alle", aldus Hugo, "worden geheiligd door het woord van God, ofwel door het uitspreken van woorden waardoor de goddelijke kracht wordt ingeroepen, ofwel doordat ze hetzelfde effect ontvangen door het tentoonspreiden van alleen geloof in diezelfde goddelijke kracht."¹⁶² Hieruit blijkt de reikwijdte van de woorden van heiliging die de priester uitspreekt bij het heiligen of inwijden van al deze zaken. De liturgie wordt heilig op grond van de zegen van de priester.¹⁶³

Mijns inziens kan het derde lid van de sacramentsdefinitie worden opgevat als een toevoeging aan de allegorische basisrelatie tussen tekens en betekenis, en wel met de bijzondere bedoeling alle tekens in de liturgie (die bestaan in dingen, feiten en woorden) te heiligen. Deze heiliging is afkomstig van de Heilige Geest en komt tot stand door de zegen van de priester.

Daarmee is de vraag naar de legitimatie van de liturgieallegorese ook meteen beantwoord: de tekens in de liturgie hebben het vermogen om naar de goddelijke waarheid te verwijzen op grond van de heiliging die elk van deze tekens ondergaat op gezag van de Heilige Geest.

5. Conclusie: Durandus van Mende

Durandus van Mende (1230-1296) heeft de traditie van allegorische liturgieverklaring tot een afronding gebracht. Zoals van een compiler mag worden verwacht, leunde hij hierbij sterk op de traditie. De vaak herhaalde bewering dat Durandus' uiteenzetting over de mis geheel en al gebaseerd is op het *De missarum mysteriis* van Innocentius III dient echter genuanceerd te

¹⁶¹ HUGO VAN ST. VICTOR: *De sacramentis* II,9.1, 471d-472d.

¹⁶² HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,9.1, 471d-472d. Volgen nog hoofdstukken over de verschillende sacramenten en hun geestelijke betekenis, zoals het wijwater (9.2), kandelaar (9.5), klokken (9.6), gordijnen (9.7), blazen, kruisteken, op de borst slaan (9.8), en het zingen van bijvoorbeeld het *alleluia* (9.9).

¹⁶³ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.2, 319A: "accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramentum." En I,9.4, 322A: "Quod enim elementa sacramenta sunt, non natura prima facit; sed apposita institutio per dispensationem, et gratia infusa per benedictionem, quae duo si elementa post primam naturam non acceperint, sacramenta proprie esse non possent."

worden,¹⁶⁴ omdat Innocentius op zijn beurt niet de originele schrijver is waarvoor hij wordt gehouden. Ik zet daartoe de uitlatingen van Durandus over de liturgie op een rij, zodat duidelijk kan worden op wie hij zich baseert en wat nog onopgelost blijft en onderwerp moet zijn van nadere studie.

(1) Eerst zijn daar de opmerkingen van Durandus over de rememoratiegedachte in de mis (zie § 3). Hier sluit hij naadloos aan bij Amalarius van Metz. Hoewel hierin geen legitimatie ligt van de allegorische uitleg van de liturgie, blijft de herinnering aan Jezus' leven en lijden een belangrijke notie. Het is geen legitimatie, maar zeker wel de aanleiding.

(2) Vervolgens onderscheidt Durandus de verschillende elementen van de tekentaal van de liturgie. Hij noemt eerst de trits *res, facta, verba* als elementen van de mis, terwijl hij in de liturgie als geheel deze drie uitbreidt tot een vierde categorie, de liturgische personen. Met het drievoudige object van Gods tekentaal sluit Durandus aan bij Hugo van St.-Victor. Dat hij evenwel die tekentaal uit lijkt te breiden tot een vierde categorie, de personen, dat blijft onderwerp van nader onderzoek. Vooralsnog kan volstaan worden met een verwijzing naar Innocentius' *De missarum mysteriis*, waar ook vier zingende elementen worden onderscheiden.¹⁶⁵ Hoewel Hugo nog terdege sensitief is ten aanzien van de relatie tussen clerus (als uitdeler van de genade) en de Heilige Geest (van wie de genade afkomstig is en die zorgt voor het effect van het sacrament) en de oplossing zoekt in de coöperatie tussen God en zijn dienaren op aarde,¹⁶⁶ is bij Innocentius niets te merken van deze discrepantie. Ofschoon, in aansluiting bij Jungmann, kan worden geconstateerd dat de afstand tussen volk en God voortdurend groter is geworden in het mysterieuze liturgische gebeuren omdat de rol van de clerus als bemiddelende instantie steeds groter werd,¹⁶⁷ gaan mijn gedachten meer weer richting Dionysius (zie § 4.4). Hij was degene die de *lex divinitatis* onder woorden bracht en de bemiddelende rol van de kerkelijke hiërarchie in de uitdeling van de goddelijke gaven aan de orde stelde. Zo lijkt het bij Dionysius (en dus bij Hugo) te gaan om een elitaire houding wat betreft de verdeling van Gods kracht, alsof die zich alleen zou manifesteren binnen de geestelijke orden. Hieruit zou heel goed te verklaren zijn waarom Durandus een aparte categorie in de tekentaal inruimt voor de personen. Hier is vervolgonderzoek op zijn plaats.

(3) Durandus sluit ook bij zijn behandeling van het begrip *sacramentum* nauw bij Hugo aan. Zijn meest uitgebreide uitleg komt aan de orde bij het zevende deel van de canon van de mis, wanneer hij de woorden *mysterium fidei* behandelt.¹⁶⁸

¹⁶⁴ WRIGHT: *A Medieval Commentary* 44,85. Al geeft Durandus Innocentius ook zelf op als bron, DURANDUS: *Rationale* IV, 1.2, 240.

¹⁶⁵ WRIGHT: *A Medieval Commentary* 92/93.

¹⁶⁶ Zie HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* I,9.4, 322a-323c.

¹⁶⁷ JUNGSMANN: *The Mass* I,81/2.

¹⁶⁸ DURANDUS: *Rationale* IV, 42.20tm28, 473-477.

Er is sprake van een mysterie omdat men het één ziet en het ander begrijpt.¹⁶⁹ Ook Durandus ziet in dat *sacramentum* meer betekent dan een teken dat in zijn uiterlijke vorm verwijst naar een innerlijke betekenis, omdat er voorts sprake is van een innerlijke werkingskracht.¹⁷⁰ Hij onderscheidt drie dingen in de mis: (1) de uiterlijke vorm van brood en wijn, die met het oog wordt waargenomen, (2) de waarheid van het vlees en bloed van Christus, die men met de geest gelooft, en (3) de innerlijke kracht van liefde en eenheid, die men met het hart ontvangt.¹⁷¹ Brood en wijn zijn teken (*sacramentum*), maar zelf niet een door een teken aangeduide zaak (*non res*).¹⁷² Het lichaam en bloed van Christus worden er door aangeduid en deze beide zijn dus *res*, maar ze zijn ook zelf weer teken (*sacramentum*). Lichaam en bloed verwijzen immers nog verder naar de innerlijke werkingskracht. Deze kracht is tenslotte zelf geen teken meer (*non sacramentum*), het is alleen een aangeduide zaak (*res*).¹⁷³ Durandus borduurt hier voort op de door Hugo gegeven definitie, die de twee belangrijke elementen van het begrip *sacramentum* behandelt: het verwijzingskarakter van het doopwater én de innerlijke werking ervan.¹⁷⁴ In het tweede boek van Hugo's *De sacramentis* treden de drie aspecten die Durandus noemt op de voorgrond. Het gaat om het deel dat handelt over het sacrament van de Eucharistie,¹⁷⁵ dat grotendeels een citaat is uit het *Commentaar op de Hierarchia Coelestis*.¹⁷⁶ Allereerst is er volgens Hugo de zichtbare verschijningsvorm van het sacrament (*species visibilis*), vervolgens de

¹⁶⁹ DURANDUS: *Rationale* IV,42.20, 473: "[...] ideo dicit 'mysterium fidei' quia aliud videtur, aliud intelligitur." Zo reeds in I,9-2, 113: "Item idem signum est res preter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire." Durandus citeert hier Augustinus: "Sacramentum est invisibilis gratie visibilis forma" (Id).

¹⁷⁰ SUNTRUP: *Die Bedeutung* 41: "Sacramentum ist einerseits die visibilis forma einer invisibilis gratia aufgrund einer similitudo zwischen Zeichen und Bezeichnetem (Augustinus); zum sakramentalen Zeichen - und dadurch erhebt sich das sacramentum über das signum - wird es aber nicht nur durch die Ähnlichkeit, sondern durch seine Wirkkraft."

¹⁷¹ DURANDUS: *Rationale* IV,42-21, 474: "Tria quippe sunt in hoc sacramento discreta, uidelicet forma visibilis, ueritas corporis et uirtus spiritualis. Forma panis et uini, ueritas carnis et sanguinis, uirtus caritatis et unitatis. Primum oculo cernitur, secundum animo creditur, tertium corde percipitur."

¹⁷² Brood en wijn zijn natuurlijk wel *res*, namelijk een tastbare substantie. Ze zijn echter niet *res* in de betekenis van een door een teken aangeduide zaak (als tegengesteld aan *signum/sacramentum*).

¹⁷³ DURANDUS: *Rationale* IV,42-21, 474: "Primum est sacramentum et non res, secundum est sacramentum et res, tertium vero est res et non sacramentum", zie ook IV,42-22, 474/5.

¹⁷⁴ HUGO VAN ST.-VICTOR, *De sacramentis*, I, 9.2, 317/8.

¹⁷⁵ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,8.5-9, 465a-468c.

¹⁷⁶ KLEINEIDAM: *Literaturgeschichtliche Bemerkungen* 564/5. Hugo spreekt er in termen als *sacramentum corporis et sanguinis*, en van *sacramentum altaris*, van *Eucharistia diuinissima* en *participatio*, in een uiteenzetting naar aanleiding van de Berengariusstrijd en een uitwerking van de oude Augustijnse begrippen van *veritas* en *virtus*.

waarheid van het lichaam (*veritas corporis*) en tenslotte het resultaat van geestelijke genade (*virtus gratiae spiritualis*).¹⁷⁷ Het eerste zien we en is zichtbaar. Het tweede geloven we onzichtbaar onder de zichtbare verschijning; het derde aspect ontvangen we onzichtbaar en geestelijk met het lichaam en bloed. De zichtbare verschijning is sacrament van het tweede, het lichaam en bloed. Het tweede aspect is op haar beurt sacrament (*sacramentum*), teken (*signum*) of beeld (*imago*) van de onzichtbare en spirituele participatie in Jezus, dat in het hart wordt volbracht door geloof en liefde.¹⁷⁸ God nodigt ons uit om het vlees van Christus te eten en zo te proeven van de goddelijkheid. Het aannemen van de allergoddelijkste Eucharistie is derhalve sacrament en beeld van de participatie aan Jezus.¹⁷⁹ De Eucharistie, dat 'goede genade' betekent, heet daarom ook heilige allergoddelijkste hostie, omdat het hen die eraan participeren goddelijk maakt en participanten aan de goddelijkheid.¹⁸⁰ Het Dionysische karakter van deze tekst is overduidelijk, wat bij Hugo zeer begrijpelijk is. Uit deze verhandeling blijkt bovendien dat Durandus' drie begrippen (*forma visibilis, veritas corporis et virtus spiritualis*) als onderscheiden delen van de mis, direct afkomstig zijn uit het *De sacramentis* van Hugo, en niet uit *De missarum mysteriis* van Innocentius.¹⁸¹ Dat geldt tevens voor het onderscheid tussen *sacramentum* en *res*: het is Hugo's uiteenzetting die hier voor Innocentius bepalend is geweest, en zo – indirect – voor Durandus.¹⁸²

(4) Wat in dit artikel onopgelost blijft, is het feit dat Durandus het begrip zowel actief als passief uitlegt: *sacramentum* kan iets heiligs aanduiden, maar als term ook van toepassing zijn op het heilige geheim zelf, waarnaar het verwijst.¹⁸³ Het kan dan iets heiligs betekenen, maar ook wat door het teken wordt aangeduid (dus de uiteindelijke werkingskracht) kan men *sacrament* noemen. Zo redeneert hij bijvoorbeeld wanneer hij over de zalving van de priester komt te spreken.¹⁸⁴ Daar wordt een uiterlijk teken aangebracht op het lichaam, opdat innerlijk het

¹⁷⁷ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,8.7, 466c: "Nam cum unum sit sacramentum, tria ibi discreta proponuntur: species videlicet visibilis, et veritas corporis, et virtus gratiae spiritualis."

¹⁷⁸ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,8.8, 467c-468a.

¹⁷⁹ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,8.7, 467d: "Claret itaque quod divinissima Eucharistiae assumptio sacramentum est, et imago participationis Jesu."

¹⁸⁰ HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,8.7,468a: "Ipsa autem Eucharistia, id est bona gratia; ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur; quoniam divinos facit, et participes dicinitatis eos qui se digne participant."

¹⁸¹ M. MACCARRONE: *Studi su Innocenzo III* (Padova 1972) 377.

¹⁸² HUGO VAN ST.-VICTOR: *De sacramentis* II,8.7, 466d-467a.

¹⁸³ DURANDUS: *Rationale* IV,42-27, 477: "Sacramentum autem dicitur actiue et passiue, Quasi sacrum signans uel sacrum signatum", zo ook I, 9-3, 113: "Dicitur etiam sacramentum sacre rei signum, uel sacrum secretum."

¹⁸⁴ DURANDUS: *Rationale* I,8-3, 97/8.

hart wordt gezalfd.¹⁸⁵ De innerlijke zalving is echter niet alleen teken (dus passief) in de zin van aangeduide zaak, maar ook *sacramentum* (actief), omdat het datgene wat het aanduidt, namelijk heil, bewerkt of verhoogt.¹⁸⁶ Dit probleem lijkt te wijzen op een ontwikkeling, die wellicht al snel, en waarschijnlijk in de directe omgeving van Hugo, plaatsvindt. Daarbij zou de nadruk niet zozeer meer liggen op het tekenkarakter van een sacrament, maar veel meer op het mysterie dat wordt volbracht door middel van de sacramenten. Ook hier geldt dat verder onderzoek meer helderheid kan verschaffen.

In dit artikel over de traditie van de liturgieallegorese van Amalarius in de negende eeuw tot aan Durandus aan het eind van de dertiende eeuw, is de meeste aandacht uitgegaan naar degene die het denken over de allegorische uitleg van de liturgie het meest fundamenteel heeft ontwikkeld en gesystematiseerd, Hugo van St.-Victor. Zijn integrale aanpak van de heilstekenen in zowel Bijbel, schepping als liturgie, resulteert in een inspirerende visie op de interactie tussen God en mens.

Summary

The allegorical explanation of liturgy and its legitimisation: Amalar of Metz, Hugh of Saint-Victor and Durand of Mende.

The central scope of this article is to point out the central importance of the writings of Hugh of Saint-Victor for understanding the allegorical explanation of liturgy. This phenomenon was laid down into a literary tradition of *expositiones liturgicae*, beginning in the ninth century with Amalar of Metz, and which was given its zenith in the compilatory works of Durand of Mende at the end of the thirteenth century. The so-called 'rememorative allegorese' of Amalar merely points out the motive for allegorical explanation of liturgy, whereas Hugh of Saint-Victor is to be accounted for an overall and integral concept of this mode of interpretation. Firmly embedded in the hermeneutics of the Bible, Hugh proposes an explanation based on God's language of signs in Creation, the Bible and in liturgy. His use of the notion of sacraments can only be understood when linked to the works of Dionysius the Areopagite.

Drs. Anko Ypenga is werkzaam als projectmedewerker van NWO aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij schrijft een proefschrift onder de titel "Allegoria liturgica. De liturgie als symbolische werkelijkheid in de Middeleeuwen". Correspondentieadres: De Waring 28, 7908 LE Hoozeveen.

¹⁸⁵ DURANDUS: *Rationale* I,8-3, 97: "Exteriori uisibiliter ungitur corpus, interiori invisibiliter ungitur cor." De tegengestelde begrippen zijn: *exterior-interior, materialis/corporalis-spiritualis, visibilis-inuisibilis*.

¹⁸⁶ DURANDUS: *Rationale* I,8-3, 97/8: "Vnctio exterior signum est interioris, interior uero non solum est signum, id est signatum, sed etiam sacramentum quia si digne sumitur uel agit uel auget absque dubio quod designat, puta salutem, iuxta illud: Super egros manus imponent et bene habebunt" (Marc 16,18).

