

# Die Rettung des Flüchtigen

## Die Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor<sup>1</sup>

Von Lenka Karfíková, Prag

Meine sehr verehrten Damen und Herren, in diesem Vortrag kann ich natürlich nicht die Schau der Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor (gest. 1141) – die der Gegenstand meiner Dissertation war – in allen ihren Aspekten und Facetten darstellen. Der Hauptgedanke meiner Arbeit, der auch schon in ihrem Titel *De esse ad pulchrum esse* (»Vom Sein zum Schönsein«)<sup>2</sup> mitklingt, ist Hugo »Vergeschichtlichung« der neuplatonisch inspirierten Denkfigur vom Hervorgehen aus dem Ursprung und Rückkehr zu ihm (προόδος und ἐπιστροφή bzw. *exitus* und *reditus* oder *conditio* und *conversio*), die Hugo auch *esse* (Sein) und *pulchrum esse* (Schön-, d. h. Gestaltetsein) bezeichnet und mit seinem Ordenspatron Augustinus<sup>3</sup> als zwei wesentliche Momente des Schöpfungsgeschehens erörtert. Anders als Augustinus versteht jedoch Hugo diese zwei konstitutiven Momente nicht simultan, sondern sukzessiv<sup>4</sup>, d. h. *geschichtlich*: Der Mensch, in seinem Sein geschaffen, *wird* erst durch seine sukzessive, zeitliche, geschichtliche Zuwendung zum Ursprung im Schönsein vollendet. Er kommt sozusagen nicht »fertig« aus der Hand Gottes heraus, sondern soll sich selbst in der Zeit, in seiner eigenen Geschichte erst vollenden. Und ähnlich wie der Mensch erst durch seine Bezogenheit auf Gott seine volle Konstitution, sein Schönsein erreicht, so wird auch das Universum, für den Menschen geschaffen, erst durch seine Bezogenheit auf den Menschen in der Zeit (d. h. auch geschichtlich) voll konstituiert. Die Konstitution des Menschen und der Welt wird damit von Hugo radikal geschichtlich gedacht, und zugleich erscheint das Universum in seiner »ontologischen« Vollendung, in seinem Schönsein, ganz fundamental auf den Menschen angewiesen. Beide diese Vorstellungen, im zwölften Jahrhundert ausgesprochen, enthalten in sich m. E. viel von der Größe und vom Risiko der europäischen Moderne.

Diesen Gedankengang will ich jedoch heute nicht weiter erörtern. Was ich statt dessen versuchen möchte, ist eine knappe Andeutung der Schönheitsbetrachtung Hugos anhand von drei Themen, die mich während der ganzen Textuntersuchung am

<sup>1</sup> Festvortrag im Rahmen der feierlichen Promotion zum Dr. theol. durch die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt am 20. 2. 1997. – Der Text kommt unverändert zum Abdruck, so daß auch der Vortragsstil erhalten bleibt.

<sup>2</sup> Der volle Titel meiner bei Prof. Michael Seybold gearbeiteten Dissertation lautet *De esse ad pulchrum esse. Theologische Relevanz der Schönheit im Werk Hugos von Sankt Viktor*. Die Arbeit erscheint demnächst in der Reihe *Bibliotheca Victorina*, Verlag Brepols, Turnhout/Belgien.

<sup>3</sup> Vgl. *De Gen. ad litt.* I; *Confess.* XII.

<sup>4</sup> ... primo produxit de non esse ad esse, postea ad pulchrum esse (*Sent. de divin.* I – Piazzoni [= A. M. Piazzoni, *Ugo di San Vittore »auctor« delle »Sententie de divinitate«*, in: *StMed*, s.III., 23, 1982, 861–955] 928,25–26). ... Deus, qui in momento poterat omnia facere, sex diebus distinxit opera sua (*Notulae* 4 – PL 175, 33c). Ähnlich *Dial.* – PL 176, 17c–18c; *De sacram.* I,1,3 – PL 176, 188b–189b.



meisten angesprochen haben. Diese drei Momente, nach denen sich mein Vortrag in drei Teile gliedert, mögen heißen: »Die Schönheit als eine überraschende Entsprechung«, »Lob des Vielfältigen« und »Die Rettung des Flüchtigen«, wobei der letzte Punkt, für Hugo charakteristisch, obwohl in seinem Werk nur selten systematisch erörtert, meinen heutigen Ausführungen ihren Titel gab.

### 1. Die Schönheit als eine überraschende Entsprechung

Hugo von St. Viktor gilt in der Forschung über die Geschichte der Schönheitsauffassung als der erste mittelalterliche Autor, der das Thema der Schönheit monographisch behandelte<sup>5</sup>, und zwar in seiner schmalen Frühschrift *De tribus diebus*<sup>6</sup>. Die ganze Schrift – ähnlich wie das spätere *Itinerarium Bonaventuras* – ist ein Reiseplan der Pilgerschaft zu Gott anhand der geschaffenen Welt: Die *Unermeßlichkeit* der Schöpfung soll ein Hinweis zur *Macht* des Schöpfers, die *Schönheit* der geschaffenen Welt eine Transparenz seiner *Weisheit* und die *Nützlichkeit* des Geschaffenen ein Beweis seiner *Güte* sein<sup>7</sup>.

Was ist nun für Hugo die Schönheit als der Ausgangspunkt seines Aufstiegs zur göttlichen Weisheit?

Die Schönheit des Universums (*decor*<sup>8</sup> oder *pulchritudo*<sup>9</sup>) wird in *De tribus diebus* unter vier Grundmerkmalen betrachtet, welche auch die Struktur der Schönheitserörterung Hugos bestimmen: der Stellung, Bewegung, Gestalt und Qualität (*situs, motus, species, qualitas*)<sup>10</sup>. Alle diese Aspekte in ihrer Gleichzeitigkeit tragen zur Gesamtschönheit des Universums (*decor*) bei, der eigentliche Ort der Schönheit (*pulchritudo*) im engeren Sinn ist jedoch die *figura* (Einzelgestalt), die zusammen mit der Farbe die *species* ausmacht<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> So E. de Bruyne: »... (Hugues) y développe, sans doute en fonction de la mystique, le premier traité esthétique du Moyen-Age« (*Études d'esthétique médiévale*, Brugge 1946, II, 238).

<sup>6</sup> *I tre giorni dell' invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito*, hg. v. V. Liccaro, Firenze 1974, 17–45. Diese kleine Schrift wurde früher als das siebte Buch des *Didascalicon* bzw. als ein »Appendix« zum *Didascalicon* betrachtet (PL 176, 811–838).

<sup>7</sup> Vgl. *De tribus diebus* 1 – Liccaro 46.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. *De tribus diebus* 1 – Liccaro 46.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. *De tribus diebus* 3; 4 – Liccaro 54.58.

<sup>10</sup> Der *situs*, d. h. die durch angemessene und feste Verbindungen gebildete Komposition und die passende und anmutige Distribution dem Raum, der Zeit und der Funktion nach, betrifft die sinnvolle raumzeitlich-funktionale Struktur des Universums. Der *motus* zeigt diese Struktur als vierfache Bewegung der Naturkräfte, des vegetativen und sinnlichen Lebens, der Reflexivität. Die *species* führt unseren Blick vom Ganzen zur sichtbaren Einzelfigur in ihrer je unterschiedlichen Wunderbarkeit. Die *qualitas* läßt letztlich auch das den anderen vier Sinnen zugängliche Schöne erfahren (*De tribus diebus* 4–13 – Liccaro 60–88).

<sup>11</sup> *Species est forma visibilis, quae continet duo: figuras et colores* (*De tribus diebus* 9 – Liccaro 76). – V. Liccaro (*Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*, Trieste 1969, 50) leitet die Bedeutung der *species* an dieser Stelle von Augustinus' Abhandlung *De ideis* ab, in der die *species* mit der *forma* und mit der *idea* selbst, d. h. mit dem Archetypus in der göttlichen Intelligenz, identifiziert wird (*De divers. quaest. LXXXIII* 46,2 – BA 10, 124). – Meines Erachtens muß hier aber die *species* als die *schon in die Materie eingeprägte Form* verstanden werden. Hugo sagt ja nicht bloß: *species est forma*, wie V. Liccaro betont, sondern ausdrücklich: *species est forma visibilis* (*De tribus diebus* 9 – Liccaro 76).



Von der Schönheit der Einzelfigur sagt Hugo, daß sie – neben dem Großen, dem Kleinen, dem Seltenen, dem Monströsen, dem Lächerlichen usw. – in den Bereich des Wunderbaren (*mirabile*) gehört<sup>12</sup>. Die Schönheit bringt also zum Wundern, sie erweckt das Staunen und die Bewunderung. Dies ist das Allererste, was Hugo von der Schönheit (*pulchritudo*) sagt.

Was heißt nun eigentlich staunen, sich wundern, bewundern? Wir staunen, wenn etwas anders ist, als wir erwartet haben oder als wir gewöhnt sind. Die von Hugo genannten Gestalten sind nun tatsächlich durch ihre »Außerordentlichkeit« wunderbar. So sagt Hugo ausdrücklich von dem durch seine Größe oder Kleinheit Wunderbaren, daß es den üblichen Dimensionen seiner Gattung nicht entspricht<sup>13</sup>. Das Rare wiederum ist in seiner Gattung selten oder dem Menschen unzugänglich und nicht oft gesehen<sup>14</sup>. Anderes ist wegen seiner Monstrosität und Lächerlichkeit wunderbar<sup>15</sup>, usw.

Wodurch ist nun die *pulchritudo*, die schöne Einzelfigur, wunderbar, d.h. ungewöhnlich? Hugo sagt buchstäblich, daß wir die Gestaltung (*figuratio*) einiger Dinge bewundern, »weil sie auf eine spezielle Weise *decorae* und *convenienter coaptatae* sind«<sup>16</sup>.

Die Ausdrücke *decorae* und *coaptatae* sind vielleicht ein Widerhall von Augustins Unterscheidung zwischen *pulchrum* (was an sich schön ist) und *aptum* (was als ein Teil des Ganzen schön ist, was durch seine Beziehung zu etwas anderem schön ist)<sup>17</sup>. Wenn Hugo *coaptatae* sagt, denkt er jedenfalls an eine Harmonie der Teile, an eine anmutige Zusammenfügung von vielem, an eine Einheit in Vielheit. Die »Komposition« und »Disposition«, die unter dem Merkmal von *situs* für das ganze Universum gefunden wurden<sup>18</sup>, wiederholen sich also auch in der Einzelfigur. Auch ihre Schönheit muß die Grundregel des *situs* einhalten: die Angemessenheit und die Festigkeit der Verbindungen (*aptitudo*, *firmitas*)<sup>19</sup> und die räumliche, zeitliche und funktionale Proportionalität<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. *De tribus diebus* 9 – Liccaro 76.

<sup>13</sup> *Figura secundum magnitudinem attenditur, quando res quaelibet sui generis modum quantitate excedit ... Figura secundum parvitatem consideratur, quando res quaelibet sui generis quantitati aequari non potest ... (De tribus diebus 9 – Liccaro 76–78).*

<sup>14</sup> *Sunt quaedam in rebus conditis, quae idcirco cum videntur magis mira sunt, quia ad hominum notitiam raro perveniunt, vel ob hoc quod in suo genere pauca creata sunt, vel quia in remotis sedibus et in adbitis naturae sinibus abstrusa (De tribus diebus 10 – Liccaro 78).*

<sup>15</sup> *Rursus alia idcirco miramur quia monstruosa sunt vel ridicula, quorum quidem plasmatio quantum ab humana ratione aliena est, tanto levius humanum animum in admirationem compellere potest (De tribus diebus 11 – Liccaro 80).*

<sup>16</sup> *Quorumdam rerum figurationem miramur, quia speciali quodam modo decorae sunt et convenienter coaptatae, ita ut ipsa dispositio operis quodam modo innuere videatur specialem sibi adhibitam diligentiam Conditoris (De tribus diebus 11 – Liccaro 80).*

<sup>17</sup> ... *pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid adconcomitatum deceret, definiebam (Confess. IV, 15, 24 – BAug 13, 448, 10ff). Vgl. dazu J.-M. Fontanier, Sur le traité d'Augustin De pulchro et apto. Convenance, beauté et adaptation, in: RSPHTh 73 (1989) 413–421.*

<sup>18</sup> *Situs est in compositione et ordine, id est in compositione et dispositione (De tribus diebus 4 – Liccaro 60).*

<sup>19</sup> Vgl. *De tribus diebus* 4 – Liccaro 60–64.

<sup>20</sup> Vgl. *De tribus diebus* 5–7 – Liccaro 64–74.



Das Adverb *convenienter* sagt aus, daß etwas so ist, wie es nach einer gegebenen Ordnung oder mindestens nach unserem Geschmack und unserer Konvention sein soll. Das Schöne ist aber »auf eine spezielle Weise« (*speciali quodam modo*<sup>21</sup>) so, wie es sein soll, auf eine außerordentliche Weise so, wie es sich ziemt, auf eine ungewöhnliche Weise so, wie es unserem Geschmack entspricht. Die Paradoxie dieser Formulierungen bringt das ganze Paradox des Schönen zum Ausdruck, das uns gerade dadurch überrascht, daß es so ist, *wie es ja sein soll*, wie es sein *muß*, wie wir es – vielleicht auch unbewußt und gegen jede Erwartung – doch erwartet haben.

Das Schöne entspricht also auf eine überraschende und unerwartete Weise der angemessenen, passenden, ja notwendigen Ordnung, die uns – wie auch schon immer – bereits bekannt war. Das Schöne wundert uns, gerade weil es dem Ur-Erwarteten entspricht, aber auf eine unerwartete Weise.

Letztlich sagt Hugo, daß »die Disposition selbst des Werkes eine spezielle Aufmerksamkeit des Urhebers irgendwie zu bezeugen scheint«<sup>22</sup>. Diese Metapher gründet in der Erfahrung des menschlichen Handwerks, der Kunst, des Schaffens überhaupt. Einiges ist hier präziser, mit größerer Aufmerksamkeit und Liebe gemacht und mehr als anderes gelungen. Solche Stücke geben die ganze Kunst des Urhebers kund. Mit der »speziellen Aufmerksamkeit« oder dem »speziellen Fleiß« (*diligentia specialis*) drückt Hugo die Genauigkeit jeden Details aus, die zur Schönheit der Einzelfigur wesentlich gehört. Die Schönheit ist präzise in der Gesamtkomposition wie in der Disposition und Durchführung der Einzelzüge.

Die Schönheit der Einzelfigur ist jedoch, wie schon erwähnt, nur eine Komponente der Gesamtschönheit des Universums, die auf eine erstaunliche Weise mit der Größe und der Nützlichkeit (d. h. der Bezogenheit auf den Menschen) verbunden ist (wie die Macht, Weisheit und Güte Gottes verbunden sind, auf welche diese Merkmale des Geschaffenen hinweisen). Die Schönheit, so sagt Hugo, »aktualisiert sich« in der »Nützlichkeit«, also in ihrem Verhältnis zum Menschen<sup>23</sup>. Diese »Aktualisierung der Schönheit« nuanciert Hugo weiter in einer vierstufigen Skala von *necessarium*, *commodum*, *aptum vel congruum* und *gratum*, in der die Nützlichkeit von der »Lebensnotwendigkeit« (*necessarium*) über das Angenehme (*commodum*) und Angemessene (*aptum vel congruum*) bis zur Anmut und zum »Freuen beim Ansehen« des *gratum* verfeinert wird. Gerade in der edelsten Form von »Nützlichkeit« (d. h. von Bezogenheit auf den Menschen), nämlich beim *gratum*, was *keinen* Nutzen bringt, sondern nur freut (*gratum est quod ad usum habile non est, et tamen ad spectandum delectabile*<sup>24</sup>), scheint die Schönheit im vollen Sinn aktualisiert zu werden.

Das Gefallen am Schönen, seine überraschende und erfreuliche Entsprechung zu unserer Erwartung, versteht damit Hugo als seine Aktualisierung. Die »durch die

<sup>21</sup> *De tribus diebus* 11 – Liccaro 80.

<sup>22</sup> ... ita ut ipsa dispositio operis quodam modo innuere videatur specialem sibi adhibitam diligentiam Conditoris (*De tribus diebus* 11 – Liccaro 80).

<sup>23</sup> Item decor creaturarum propter formam naturalem pertinet ad habitum, utilitas vero ad actum, quia in hoc creaturae utiles sunt, quod subiectae homini serviunt et obsequium reddunt (*De tribus diebus* 16 – Liccaro 96).

<sup>24</sup> *De tribus diebus* 14 – Liccaro 88–90.



Natur gegebene« Schönheit (*forma naturalis; habitum natura indidit*<sup>25</sup>) wird erst im Gebrauch, im Genuß, in der Freude des Menschen aktualisiert. Was heißt nun diese Aktualisierung?

Nach dem ursprünglichen »Itinerar« der Schrift *De tribus diebus* soll die Schönheit ein Weg zur göttlichen Weisheit werden, deren Manifestation sie ist<sup>26</sup>. Wie sich aber Hugo diese anagogische Funktion der Schönheit konkret vorstellt, wird in der Schrift nicht weiter entwickelt. Bloß aus einigen Andeutungen können wir ahnen, wie uns die unter den vier Merkmalen beobachtete Schönheit des Universums ein Weg zur Weisheit des Urhebers werden kann. Ich möchte dies an einem charakteristischen Beispiel darstellen, nämlich am Grün, der »allerschönsten Farbe«<sup>27</sup>.

Das erste, worauf Hugo aufmerksam macht, ist die faszinierende bzw. die ekstatische Kraft des allerschönsten Grüns: *animos rapit*. Die Schönheit »reißt« also den Geist (aus seiner üblichen Lage) »weg«. Dies ist der erste Schritt oder die Bedingung ihrer Anagogie.

Als den anderen, »inhaltlichen« Aspekt beschreibt Hugo die faszinierende Schau selbst: das neue Leben des Frühlings, den Sieg der neuen Sprosse über den Tod des Winters. Hugo versteht diese »Erneuerung« der Welt als ihre »Neugeburt« nach dem Absterben des Alten<sup>28</sup>.

Das »allerschönste Grün« ist also die frische und junge Farbe des neugeborenen Lebens im Frühling. Dieses hinreißende »grüne Geschehen« der Natur hat jedoch für Hugo zugleich einen symbolischen Wert: Es ist »ein Bild der künftigen Auferstehung« (*ad imaginem futurae resurrectionis*), ein Zuspruch der Neugeburt aus dem Tod. Die Anagogie der Schönheit hat damit auch einen »inhaltlichen« Sinn, nämlich die Kraft des Symbols und des Zuspruchs.

Jedoch auch als eine »überraschende Entsprechung« kann die Schönheit ein Abbild der göttlichen Weisheit sein. Die Weisheit Gottes, in der Frühschrift *De tribus diebus* mit der zweiten göttlichen Person identifiziert<sup>29</sup>, ist nämlich auch innertrinitarisch der »Ort« der Schönheit und des Gefallens Gottes<sup>30</sup>.

Nach der Trinitätsvision, wie sie Hugo in seiner Frühschrift entwickelt, hat nämlich der Vater an seiner Weisheit (dem Sohn) Gefallen, da er in ihr vollkommen und unverkürzt das findet, was er selber ist<sup>31</sup>. Dieses vollkommene Sich-Finden und

<sup>25</sup> *De tribus diebus* 16 – Liccario 96.98.

<sup>26</sup> Vgl. *De tribus diebus* 1 – Liccario 46–50.

<sup>27</sup> Postremo super omne pulchrum viride, quomodo animos intuentium rapit; quando, vere novo, nova quadam vita germina prodeunt, et erecta sursum in spiculis suis quasi deorsum morte calcata ad imaginem futurae resurrectionis in lucem pariter erumpunt (*De tribus diebus* 12 – Liccario 84–86).

<sup>28</sup> Vgl. *De tribus diebus* 6 – Liccario 68.

<sup>29</sup> In seiner Frühschrift setzt der Viktoriner die in der Schönheit »versinnlichte« göttliche Weisheit mit der zweiten göttlichen Person gleich (ähnlich wie sein Ordenspatron Augustinus in seiner Jugend, vgl. *De diversis quaest. LXXXIII* 16 – BAug 10, 66, anders jedoch *De Trin.* XV, 17, 29 – CChr.SL 50A, 504, 64 ff), noch nicht mit dem Wesen Gottes selbst, wie später in *De sacram.* I, 2, 7 – PL 176, 209 ab.

<sup>30</sup> In illa enim omne pulchrum et verum, et ipsa tota est desiderium. Lux invisibilis et vita immortalis, cuius aspectus est tam desiderabilis, ut oculos Dei delectare possit: simplex et perfecta, non redundans et plena, sola, non tamen solitaria, una et continens omnia (*De tribus diebus* 22 – Liccario 132).

<sup>31</sup> ... quod mihi de me placet in ipso est, extra ipsum non est, quia quod ego sum ipse est (*De tribus diebus* 24 – Liccario 136).



Sich-Freuen des Vaters in seiner Weisheit (im Sohn), ist zugleich die Grundlage des Gefallens und der Freude des Vaters über sein Werk, das durch seine Weisheit erschaffen ist<sup>32</sup>.

Die Freude Gottes über seine Schöpfung ist also das Sich-Finden des Vaters in der Weisheitsstruktur seiner Welt, ja das Sich-Finden des Vaters in der Weisheit, die sich in die Schönheit versinnlichte. Daher kann auch die Schönheit anagogisch sein: wenn nämlich ihr inneres Geschehen erschlossen wird, wenn in ihr das Sich-Finden und Sich-Freuen des Vaters in seiner versinnlichten Weisheit erblickt wird. Und dies kann gerade im »Schönheitsereignis« passieren, wo sich die Schönheit – diese geheimnisvolle, wunderbare und überraschende Entsprechung – im Gefallen und in der Freude des Menschen aktualisiert. Die in der Schönheit versinnlichte Freude Gottes findet in der Freude des Menschen ihren Widerhall.

Der Mensch als ein geistiges Wesen und damit ein Abbild der göttlichen Weisheit soll jedoch nicht nur die Freude des Vaters an seiner Weisheit (am Sohn), sondern auch die vollkommene Entsprechung der Weisheit (des Sohnes) zum Vater durch seine Zuwendung zur göttlichen Weisheit nachahmen. Erst dann erreicht er seine Vollendung, wenn in ihm nicht nur das Sich-Finden des Vaters im Sohn, sondern zugleich das Sich-Finden des Sohnes im Vater abgebildet wird.

## 2. Lob des Vielfältigen

Der Viktoriner ist jedoch in der Geschichte der Schönheitsauffassung nicht nur durch seine Frühschrift *De tribus diebus*, sondern auch durch seine Vorliebe für das Vielfältige berühmt, die er am deutlichsten in seinem Kommentar zur areopagitischen *Himmlichen Hierarchie* zum Ausdruck bringt<sup>33</sup>.

Zum Ausgangspunkt von Hugos »Theologie der Mannigfaltigkeit« wird ein Satz des Areopagiten von dem in sich einen Lichtstrahl, der sich »wie alles Gute multipliziert« (ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη) und alles, wofür er sorgt, durch sich vereint<sup>34</sup>. Johannes Eriugena, der lateinische Übersetzer des areopagitischen Werkes, gibt die Worte ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη durch *optime et pulchre multiplicatur* wieder

<sup>32</sup> Quidquid mihi placet, in ipso et per ipsum placet. Ipse est enim sapientia per quam feci omnia, in ipso aeternaliter disposui, quidquid temporaliter feci. Et tanto amplius unumquodque opus meum diligo, quanto perfectius illud primae dispositioni concordare video. Nolite putare quod ipse tantum sit mediator in reconciliatione hominum, quia per ipsum etiam commendabilis et placita fit aspectui meo conditio omnium creaturarum (*De tribus diebus* 24 – Liccario 136–138).

<sup>33</sup> Vgl. E. de Bruyne, *Études*, II, 211–218; F. Minuto, *Preludi di una teoria del bello in Ugo da S. Vittore*, in: *Aevum* 26 (1952) 289–308, bes. 293–296; R. Assunto, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961, 132; ders., *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963, 95.

<sup>34</sup> Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πῶποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνόητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊούσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονιμῶς πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτῶν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν (*Hier. coel.* 1,2 – Corp. Dion. II, 8,5–10).



(sich gut bzw. am besten und schön multipliziert), entwickelt jedoch selber den durch seine Übersetzung angedeuteten Schönheitsgedanken nicht weiter. Er gibt sich – der Vorlage treu – mit den ontologischen Implikationen zufrieden: Alles subsistiert und kehrt zu seinem Ursprung zurück durch den in sich einen Lichtstrahl<sup>35</sup>. Der Viktoriner, auf die (ungenau) Version Eriugenas angewiesen, konzentriert sich auf das Begriffspaar *optime et pulchre* (am besten und schön) und erörtert es weiter. Die Multiplizierung des Lichtstrahls interpretiert er als die in mannigfaltige Gaben differenzierte Selbstschenkung der göttlichen Herrlichkeit<sup>36</sup>, wobei gerade diese Multiplizierung und Variierung die Schönheit ausmacht (*Haec vero multiplicatio et variatio universonum est pulchritudo*<sup>37</sup>). Sie kommt nach dem Viktoriner durch die Unterschiedlichkeit, durch die unähnliche Schönheit der Einzelgaben zustande<sup>38</sup>.

Den eigentlichen Sinn der Mannigfaltigkeit sieht Hugo in einer »ausgeglichene Harmonie« (*contemperantia*) der Rezipienten. Eben durch die mannigfaltige und unterschiedliche Teilnahme werden sie – ähnlich wie unterschiedliche Glieder eines Leibes – in eine komplementäre Eintracht, in eine Gemeinschaft der Einheit gebracht<sup>39</sup>. In seiner Partikularität auf die anderen angewiesen, kann jedes einzelne Glied die Fülle nur in der Gemeinschaft der anderen erfahren<sup>40</sup>.

Die Vereinigung des Vielen denkt Hugo damit zwar vor dem Hintergrund der neuplatonischen Einheitsspekulation, diese erfährt jedoch unter seiner Feder eine interessante Akzentverschiebung: Die Einheit wird als Komplementarität des Unterschiedlichen gedacht. Gerade durch die gegenseitige Angewiesenheit werden die Einzelglieder vereinigt; durch ihre Komplementarität werden sie eins. Erst in der Gemeinschaft der anderen wird jedes einzelne zur Fülle erhoben –

<sup>35</sup> Non enim omnia subsisterent, neque ad principium suum quod sursum est, Patrem omnium dico, redirent, si non radius ille ineffabilis diffunderetur in omnia, ut subsisterent omnia et in ipso unum efficerentur suoque copularentur initio. Et dum sic pulchre multiplicatur et in omnia procedit, manet in seipso, munitus incommutabilis, sui similis uniformis fixus, et eos qui in se, quantum fas est, hoc est quantum licet eisque conceditur, respiciunt, iuxta illorum propriam analogiam in seipsum extendit, hoc est ad seipsum erigit et unificat eos ad similitudinem sue simplicis unitatis (*In Ier. coel.* 1,2 – CChr.CM 31, 10,352–361).

<sup>36</sup> Divinae claritatis radius, qui spiritualiter lucentes illuminat, quamvis in se unus permaneat, participatione tamen et distributione donorum varie multiplicatur, quoniam multis diversisque modis distribuitur et multiplicatur (*In Hier. coel.* II – PL 175, 943 d).

<sup>37</sup> *In Hier. coel.* II – PL 175, 943 d.

<sup>38</sup> Optime enim multiplicatur, ut majus sit bonum, quod a multis percipitur; et pulchre multiplicatur, ut major sit decor universitatis, quod participantibus singulis varie diversisque modis infunditur, ut ex multitudine numerosa in participantibus boni fiat consummatio, ex distributione dissimili participantium pulchritudo (*In Hier. coel.* II – PL 175, 944 a).

<sup>39</sup> Et ipsa multiplicatio fit ad contemperantiam eorum, quae provisiva sunt, hoc est electorum et provisorum ad vitam, ut contemperenter et participationis concordia uniantur quasi multa membra in uno corpore, ut ipsa diversitas donorum unitatis et pacis societatem ad invicem confirmet (*In Hier. coel.* II – PL 175, 944 bc).

<sup>40</sup> Quatenus unumquodque membrum se a totius corporis compage dividere non praesumat, cum boni plenitudinem, quam in se minus habet, in aliorum societate possideat. Quia enim unumquodque habet, quod aliud non habet: propterea unumquodque in alio habet quod in se non habet, vel in alio plus habet quod in se minus habet (*In Hier. coel.* II – PL 175, 944 c).



daher ist die Mannigfaltigkeit nicht nur vereinigend, sondern *anagogisch* vereinigend<sup>41</sup>.

Der multiplizierte und anagogisch vereinigende Lichtstrahl ist dabei die göttliche Weisheit selbst, welche die ganze Fülle des Geschaffenen in einer »All-einheit« enthält. Die Schönheit als ihr sinnlicher Ausdruck kann jedoch die göttliche Weisheit nur als eine harmonische Folge des Vielfältigen oder als eine ausgewogene Komposition des Unterschiedlichen widerspiegeln. Kein einzelnes kann die ganze Fülle »auf einmal« abbilden (*Non enim unum aliquod ex universis diversis capere potuit, quod erat pulchritudinis totum*<sup>42</sup>), sondern immer nur eine Facette, die sich erst in einer Serie von unterschiedlichen, mannigfaltigen Facetten der Fülle nähert (*et idcirco summa pulchritudo varia participatione distributa est in singulis, ut perfecta esse posset simul in universis*<sup>43</sup>). Je zahlreicher und vielfältiger die Facetten, desto größer die Chance, die ganze Fülle ahnen zu lassen (*nisi dissimiliter pulchra essent singula, summe pulchra non essent simul universa*<sup>44</sup>). Darin gründet Hugos »Theologie der Mannigfaltigkeit«, seine Vorliebe für das Vielfältige.

### 3. Die Rettung des Flüchtigen

Damit nun die Schönheit der Schöpfung als ein sinnlicher Ausdruck der göttlichen Weisheit tatsächlich »allfältig« (*omnifariam*<sup>45</sup>) wäre, müssen im Universum, so glaubt Hugo, alle Möglichkeiten der Schönheit verwirklicht werden: nicht nur die erhabene Schönheit der regelmäßigen Himmelsbewegungen, sondern auch die »niedrige« Schönheit des Entstehenden und des Untergehenden, der einzelnen Gattungen und Formen, die in den je auf- und untergehenden Einzelwesen ihren Ausdruck finden und ihre Kontinuität in der Zeit bewahren<sup>46</sup>. Diese Art der Schönheit, ohne die das Universum nicht vollkommen, weil nicht »allfältig« schön wäre, ist jedoch, wie sich der Viktoriner nicht ohne Schmerz bewußt ist, eben durch das Untergehen des einzelnen bezahlt<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Et idcirco singula invicem tendunt ad se et concordiam ac pacem servant inter se: et ipsa concordia et pax temperantia est, qua sibi consentiunt, ut stent in unum et reformentur ad unum. Propter hoc ergo ipsam temperantiam provisorum anagogicam dicit et unificam. Unificam quidem, ut stent in unum; anagogicam, ut reformentur ad unum. Unificam, quia dispersos in unum colligit; anagogicam, quia dejectos ad superiora reducit (*In Hier. coel. II – PL 175, 944cd*).

<sup>42</sup> *In Hier. coel. II – PL 175, 943d*.

<sup>43</sup> *In Hier. coel. II – PL 175, 943d–944a*.

<sup>44</sup> *In Hier. coel. II – PL 175, 943d*.

<sup>45</sup> ... quia ex eo in toto partium maxima est, quod in partibus differens, et multipliciter variata distinctaque omnifariam pulchritudo est (*In Eccles. 11 – PL 175, 186c*).

<sup>46</sup> Quare ergo non aequae pulchra sunt omnia, nisi ut magis pulchra sint simul universa? Nam si non essent differenter pulchra singula, non essent incomparabiliter pulchra universa; quia summa esset pulchritudo in singulis quaelibet excellens illa foret, et caeteris omnibus eminentior, non esset omnis pulchritudo in universis. Ergo Sapientia a fine usque ad finem fortiter pertingit; quia sic opera sua usque ad fundum rerum persequitur, ut etiam defectum inferiorum ad universorum pulchritudinem moderetur, ut inde universitas magis pulchra sit, quod in universitate quaedam aliorum comparatione et respectu defectum patiuntur (*In Eccles. 11 – PL 175, 186ab*).

<sup>47</sup> ... ut quodammodo singulorum corruptio, universorum sit pulchritudo (*In Eccles. 2 – PL 175, 140c*).



Dieser Stachel der zugegebenen Nostalgie ist vor allem in Hugos letztem, unvollendetem Werk spürbar<sup>48</sup>: in seinem Kommentar zum *Kohelet*-Buch. Die »All-falt« der Schönheit, obwohl sie Hugo als *vanitas mutabilitatis* (die Eitelkeit der Veränderlichkeit) bezeichnet, gehört an sich zur guten und schönen Ordnung der Schöpfung und braucht keineswegs als tragisch angesehen werden<sup>49</sup>. Erst die Gegenwart des Menschen in diesem »Schauspiel des Vergänglichen« ändert die Lage. Nach der Version der »Anfangserzählung« von der Schöpfung und dem »Fall« des Menschen, wie sie Hugo in seinem *Kohelet*-Kommentar darstellt<sup>50</sup>, ist es eine allzu tiefe Zuwendung des Menschen zum Vergänglichen, nämlich die *vanitas curiositatis* (die Eitelkeit der Neugier), ein Bund mit dem Vergänglichen, wodurch der Mensch, statt sich seinem Schöpfer zuzuwenden und die Unvergänglichkeit zu erreichen, dem Vergehen, der *vanitas* der Sterblichkeit, verfällt<sup>51</sup>. Erst dadurch bekommt auch die Vergänglichkeit in der Natur eine Dimension der Tragik und der Nostalgie<sup>52</sup>. Sofern der (durch seine Liebe zum Vergänglichen) der Vergänglichkeit verfallene Mensch ihn

<sup>48</sup> Eine ähnliche Sensibilität verrät jedoch auch Hugos Schrift *De vanitate mundi*, vgl z.B.: O munde immunde, quale dileximus te? Hic ergo est fructus tuus? Haec promissio tua? Haec spes nostra? Quare speravimus? Quare credidimus? Quare cogitare nolimus? Ecce quomodo decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes pertransimus. O munde immunde, quale dileximus te? (*De vanitate mundi* I – K. Müller [Bonn 1913] 26,3–7). O saeculum antiquum, ubi es? Olim cum eras dilexi te, et nunc iterum cum non es diligo te, neque unquam transitus tuus amorem tuum minuere potest apud me. Quando eras, dilexi te, ut permaneres; modo autem quando non es, diligo te, non tamen volo ut huc revertaris ad me. Miror ipse desiderium meum, et affectum meum convenio, nec comprehendo (*De vanitate mundi* II – Müller 37,34–40). Ähnlich jedoch auch z.B. in *De assumptione b. Virginis*: Transeunt omnia quae temporaliter diligis: ante te transit quod diligis, novissime transis quoque tu, ac pertransis ipsa quae diligis. Cur ergo diligatur quod transit, quod diligendum non erat, etiamsi transitorium non erat? Nam cum staret nocuit, cum pertransiret decepit. In altero crudele, in altero fallax (*De assumptione* – PL 177, 1215bc).

<sup>49</sup> Propterea vero naturalem vanitatem, id est mutabilitatem aptam dicimus, quod ex ordinata vicissitudine rerum transeuntium, major universitatis pulchritudo constat, majorique commodo ejus instabilitas dispensatur; quia in eo et fastidium rerum varietate mentibus humanis tollitur, et decor ut dictum est, universitatis augetur. Corporea enim natura, cujus pulchritudo secundum species, et formas diversas perficitur, ex ipsa sua mutabilitate ampliori decore adornatur, dum per intervalla temporum, et alterationem tempore transeuntium ac tempore succedentium capit, quod simul capere non potuit; quia species ejus per successionem adveniunt, quae illi pariter inesse non potuerunt (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119ab).

<sup>50</sup> Hugo entwickelt die Erzählung *Gen 3* in seine berühmte Lehre von drei Arten der Eitelkeit: der Eitelkeit der Veränderlichkeit, der Neugier und der Sterblichkeit: Prima est vanitas mutabilitatis, quae omnibus rebus caducis inest per conditionem. Secunda est vanitas curiositatis sive cupiditatis, quae mentibus hominum inest per rerum transeuntium et vanarum inordinatam dilectionem. Tertia est vanitas mortalitatis quae corporibus humanis inest per poenalitatem. Prima ergo vanitas naturalis est, et apta sive congrua. Secunda vanitas culpabilis, quia perversa. Tertia vanitas, poenalis et misera (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119a).

<sup>51</sup> Poenalis autem vanitas, quae est in corporibus humanis per mortalitatem, idcirco misera dicitur, quoniam homo nunc ex poena peccati hoc habet, ut conditioni rerum temporaliter transeuntium subjaceat, qui prius in creatione sui supra omnium visibilium conditionem stare acceperat (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119bc).

<sup>52</sup> Conditio quippe rerum transeuntium est, ut omnia orta occidant, et aucta senescant. Natura autem hominis de corruptibilis (sic!) quidem materia sumpta, sed per gratiam supra corruptionem elevata, et contra corruptionem confirmata: hoc in dono acceperat, ut ortum quidem cum caeteris haberet, occasum autem non haberet; et in nascituris, sed non morituris per incrementa aetatis susciperet augmentum, non pateretur defectum. Hanc dignitatem homo per peccatum praevagationis perdidit, quando immortalitatis stola exutus, et ad suae originis conditionem relapsus, ex sententia Creatoris audivit: *Terra es, et in terram ibis* (vgl. *Gen 3,19*). Huic ergo vanitati (quae caeteris nata est subjacere) soli homini deputatur ad poenam; quia solus homo supra illam stare acceperat per gratiam (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119cd).



beobachtet, ist auch der Wechsel vom Entstehen und Vergehen in der Natur schmerzhaft.

Nicht nur für den der Vergänglichkeit verfallenen Menschen kennt jedoch der Viktoriner eine Erlösung (die an sich sehr interessante soteriologische Problematik kann hier nicht näher erörtert werden<sup>53</sup>), sondern er deutet auch für die ganze um des Menschen willen geschaffene Schöpfung eine Rettung an.

Das Vergängliche, das in der Vielfalt seiner Formen und Zeitverläufe die Fülle der göttlichen Weisheit widerspiegelt, ist für den Viktoriner sicherlich in der göttlichen Weisheit gegenwärtig, so daß es in diesem Sinne nicht definitiv »vergeht«<sup>54</sup>. Seine volle Schönheit kann aber das Vergängliche, wie wir schon wissen, erst als *vom Menschen gesehen*, ihn erfreuend und für ihn »nützlich« – also im Vergehen selbst – erreichen. In ihrer »Aktualisierung«, die sich nur in ihrem »Vergehen« ereignen kann, hängt die Schönheit des Vergänglichen vom Menschen ab. Kann die flüchtige Schönheit auch in ihrer Aktualisierung für die Ewigkeit gerettet werden?

Eine spezifische und vielleicht die allerwichtigste »Aktualisierung« der Schönheit in der »Nützlichkeit« tritt auf, wenn der Mensch durch die Schönheit auf ihr ewiges Vorbild, die göttliche Weisheit, hingewiesen wird, um seine eigene Verwurzelung in derselben Weisheit zu erkennen und sich Gott, seinem Ursprung und Ziel, zuzuwenden<sup>55</sup>. Die Schönheit, diese vielfältige Spur und mannigfaltiges Abbild der göttlichen Weisheit, wird voll »aktualisiert«, wenn sie vom Menschen als eine solche Spur »zurückführend« gelesen und als ein solches Abbild erkannt wird. Wenn nun die Bewegung, welche die Schönheit initiieren will, das Ziel erreicht, wenn nämlich die Zuwendung des Menschen zu seinem (und ihrem eigenen) Ursprung vollendet wird, dann gelangt – so könnte man sagen – auch die Schönheit selbst zu ihrem Ziel und wird vollendet. Vom Menschen gesehen, von ihm in ihrem Abbild-Charakter erkannt, hat dann die flüchtige Schönheit an der Erlösung des Menschen teil, für den sie erschaffen wurde und in dessen Hände ihr Schicksal anvertraut wurde.

<sup>53</sup> Vgl. dazu das Kapitel »Soliloquium *De arrha animae*« meiner Arbeit.

<sup>54</sup> ... et in ipso a quo sunt quod sunt, unum sunt et inveniuntur illic non tempus, sed aeternitas (*In Eccles.* 13 – PL 175, 208c).

<sup>55</sup> Omnis jucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est. Nam species rerum visibilium quasi venae tantummodo quaedam sunt, per quas invisibilis pulchritudo se manifestans ad nos usque emanat. Et ideo, cum ista sensum nostrum atque affectum in se naturaliter provocant non quidem desiderium replent, sed ad inquirendam Conditoris speciem et ejus pulchritudinem concupiscendam irritant. Ergo ista omnia quae foris videantur ad provocandum affectum humanum, non ad satiendum facta sunt, ut ab eis excitatus surgat et ea auctus transcendat (*In Eccles.* 2 – PL 175, 142d–143a). Ähnlich in Hugos Schrift *De assumptione b. Virginis*: Amoris plena sunt omnia, et omnia amorem resonant: flores, odor, canticum. Nihil hic est quod animum non subeat, quod cor non penetret, et quod affectum non transtigit ... Rerum visibilium species, quas sensus hominis novit, et ipsae jucundae sunt, et suaves hominibus; ipsae ad similitudinem proponuntur, ut ex eis cogitet homo quae non novit (*De assumptione* – PL 177, 1214d.1215b). – In *Sent. de divin.* spricht Hugo deutlich von Schönheit als einem Hinweis zur göttlichen Weisheit: Cum autem pulchritudinem rerum discernit, scilicet quod in tanta universitate omnia summe pulchritudinis esse constat, id quidem mira quadam et ineffabili sapientia factum esse non dubitat (*Sent. de divin.*, Ms. R, f.146v, zitiert von J. Hofmeier – Piazzoni 953,1 – 954,15). Ähnlich auch *De sacram.* I,3,14 – PL 176, 221a: Et demonstrat summa pulchritudo operis perfectam esse sapientiam conditoris. In *Miscell.* I,83 (PL 177, 518) gilt die Schönheit sogar als Theophanie der göttlichen Weisheit. Zur anagogischen Funktion der Schöpfung vgl. auch *De sacram.* I,3,20 – PL 176, 225b.



— Wie paradoxal es auch sein mag, rettet dann der Mensch (selber durch die letzte »Versinnlichung« der göttlichen Weisheit in der Inkarnation<sup>56</sup> gerettet) durch seine »zurückführende« Schau die vergängliche Schönheit zur ewigen Verherrlichung, wie er sich selber in der »Anfangsgeschichte« durch die vergängliche Schönheit zum Vergehen verführen ließ.

<sup>56</sup> Zum doppelten »Ausgang« (*exivit*) der göttlichen Weisheit in der Schöpfung und in der Inkarnation vgl. *In Hier. coel.* II – PL 175, 940bc. *Miscell.* I, 184 (PL 177, 580d–581a) sprechen sogar von einem dreimaligen »Ausgang« der göttlichen Weisheit: in der Schöpfung, der Inkarnation und der Hl. Schrift.