

das darf man doch wohl füglich in Zweifel ziehen, fügt Heinrich Otto¹ grollend hinzu.

Niemand weiß, ob es zwischen deutscher staatlicher Macht und römischer Kirche noch einmal und von neuem zu Zusammenstößen kommt, die das Wort Canossa im Volksempfinden jäh aufflammen lassen. Wir wünschen es nicht, aber wir wissen es nicht. Das geschichtliche Ereignis in Canossa bleibt, solange die Deutschen Geschichte schreiben. Die Italiener nähern sich der Zeit und besonders der Örtlichkeit mit ganz anderen Empfindungen, die neuerdings eher auf literarische und ästhetische Strömungen zurückgehen. Den anderen Völkern ist die Auffassung in unserem Sinne, als ein Bestandteil unserer geschichtlichen Entwicklung, überhaupt fremd. Also bleiben wir Deutsche damit gewissermaßen allein in der Welt. Haben wir Deutsche aber Ziel und geschichtliche Bestimmung, wie wir sie auffassen, klar vor Augen, so mag das Wort „Nach Canossa gehen wir nicht“ in Zukunft für jeden Deutschen bedeuten: moralische und eiserne Selbstbehauptung im Leben der Völker schlechthin.

Zur Mystik Hugos von St. Viktor

Von Karl Müller, Tübingen

Ich habe in meiner Kirchengeschichte II 2, 115 betont, daß die kirchliche Mystik die Vereinigung mit Gott durchweg nur im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Werk Christi und der von ihm gestifteten Heilsanstalt für möglich gehalten habe: nur in einer Seele, die von der durch Christus erworbenen, in den Sakramenten ausgespendeten habitualen Gnade überformt ist, kann Gott oder Christus nach seiner gottmenschlichen Natur wohnen. Das scheint selbstverständlich, muß aber doch deutlich erwiesen werden, weil immer wieder die Meinung auftaucht, daß die Mystik von Haus aus dem römischen System gefährlich sei, indem sie die kirchliche Vermittlung des Heils und die Bedeutung des Verdienstes außer Kraft setze und einen unmittelbaren Weg zu Gott weise. So habe ich denn in meinem Aufsatz „Zur deutschen Theologie“² das an

1) Hist. Jahrbuch 37, 1916, S. 284.

2) Sitz.-Ber. der Preuß. Akademie d. W. 1919, XXXVI, S. 654ff.

einem Beispiel der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts zu erweisen gesucht. Und nun möchte ich den Versuch wiederholen an Hugo von St. Viktor, der gerade durch die stark neuplatonische Farbe seiner Mystik dazu verführen könnte, es anders anzusehen¹.

Ich greife aus Hugos mystischen Schriften die beiden heraus, die ich in Lietzmanns „Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen“ Nr. 123 herausgegeben habe, das Soliloquium de arrha animae und den Dialog De vanitate mundi². Sie sind die wichtigsten, die er geschrieben, und enthalten alle Gedanken, auf die es für die Schilderung seiner Mystik ankommt. Jede ist zunächst für sich zu behandeln. An der Hand einer kurzen Analyse wird sich die Hauptsache ohne weiteres ergeben.

I.

Im Soliloquium beginnt „der Mensch“ mit der Frage an seine Seele, was sie über alles liebe. Hat sie in der Welt, den sichtbaren Dingen, etwas gefunden, dem sie solche Liebe widmen kann? Oder ist sie schon so weit, daß sie das alles hintangesetzt hat und etwas anderes, also etwas Unsichtbares, über alles und immer liebt (4₉—13)?

Es zeigt sich, daß die Seele noch ganz in der Welt gefangen ist: sie kann nichts lieben, was sie nicht sieht; sie hat aber auch in der Welt nichts gefunden, was sie über alles lieben möchte. Denn die Liebe zur Welt ist trügerisch und vergänglich: sie muß ihren Gegenstand stets wechseln. Die Seele schwankt also in ihrem Verlangen immer von einem zum andern (4₁₄—22). Sie hat noch keine Heimat, keinen Ruhepunkt gefunden, sondern irrt noch in der Verbannung umher (4₂₃—26). Sie sucht nach einem sie ganz befriedigenden Gut, aber nur in der Welt, und kann es da nicht finden. Nur strebt sie hier wenigstens nach immer Vollkommenerem. Das

1) In meiner Darstellung seiner Mystik in der Kirchengeschichte 1, 475 f. tritt der entscheidende Gesichtspunkt trotz S. 479 nicht genügend heraus und ist auch manches andere nicht richtig getroffen.

2) Ich berichtige hier einiges: S. 10, 2 l. *quidam* statt *quidem*, S. 24, 34 l. *tunc* statt *nunc*, S. 26, 25 ist *haec* (R = acies visionis) statt *hoc* (V) in den Text aufzunehmen. Dazu haben sich noch nach meiner letzten Korrektur im Druck drei Fehler eingeschlichen. S. 23, 33 ist in einem Teil der Auflage richtig „*pariter et*“ und „Z. 35“ gedruckt, in einem anderen aber (!) *parite etr.* und „Z. 53“, und ebenso S. 41, 33 *felicem* statt *felicem*.

ist ihr Glück (4₃₁), aber auch ihr Elend; denn zum Zeitlichen gibt es keine wahre und beständige Liebe (4₃₈₋₄₁).

Nun weist der Mensch die Seele an sich selbst. Sie ist schöner, also liebenswerter als alles andere (5₇₋₁₃). Wer aber sich selbst betrachtet und seine Würde erkennt, kann nichts lieben, was unter ihm steht. Das ist gerade das Schicksal einer Seele, die sich an die Welt wegwirft, daß sie immer von einem Gegenstand ihrer Liebe zu einem anderen weiter muß, daß sie nichts hat, was sie einzig [und darum beständig] lieben kann. Dabei soll aber die Seele nicht bleiben: sie soll nichts lieben, was unter ihr steht, und dadurch zur Dirne werden, die von einem zum anderen schweift, sondern lernen nur einen zu lieben, die höchste Schönheit. Denn dem, was man liebt, wird man durch die Liebe selbst ähnlich (5₃₃₋₆₈). Wenn sie aber zu ungeübt ist, um das Maß ihrer Schönheit selbst zu erkennen, so möge sie von anderen sich unterweisen lassen. Und der Mensch tut das nun, indem er ihr mitteilt (6_{15 ff.}), was sie bisher noch nicht gewußt hat, daß sie einen Bräutigam hat, den Schönsten von allem, der sie gesehen hat und liebt, ihr aber bisher unsichtbar geblieben ist. Er, der einzig Schöne, war von ihrem Anblick gefangen, weil ihn ihre einzigartige Schönheit angezogen hat. Seine Liebe aber kann sie aus seinen Geschenken ermessen. Denn er hat ihr die ganze Welt und alles, was in ihr ist, geschenkt, so daß die ganze Natur und ihr Verlauf ihr dienen muß. Was für eine Liebe muß das sein! Wie muß die Seele ihn aber auch dafür wieder lieben! Da kann sie doch nicht mehr die Welt lieben, jedenfalls nicht mehr um ihrer selbst, sondern nur um des Bräutigams willen als seiner Gabe und im Bewußtsein, daß sie das ist (7₂₂₋₃₈). Ja, sie soll sich selbst um seiner Liebe willen und für ihn lieben (7₃₉₋₄₁). Das ist dann reine, keusche und beständige, ewige Liebe.

Und nun, da die Seele zum ersten Male von Gott und seiner Liebe gehört hat, entflammt das auch in ihr die Liebe zu ihm. Die Botschaft von diesem Gott hat den Anfang der Gottesliebe in ihr entzündet (8₄₋₉).

Doch besteht noch ein Bedenken. Sie liebt ja nun den Bräutigam allein. Aber seine Liebe zu ihr wäre nur vollkommen, wenn sie ihr ganz allein und ausschließlich gehörte. Sie muß sie aber mit allen Geschöpfen bis zu den Würmern herab teilen (8₁₈₋₃₃).

Der Mensch antwortet, indem er unterscheidet, was allen Geschöpfen insgemein (communiter), was vielen mit ihr zusammen (specialiter) und was ihr allein (singulariter) geschenkt ist. Aber auch bei den beiden ersten Arten ist doch ein specialis amor. Die Tiere müssen den Menschen, die Schlechten den Guten dienen, und so dient schließlich alles der Seele, und alles, was jenen anderen von Gott zugewendet wird, ist ihr gegeben. Auch deren Gemeinschaft kann ihr Glück nur erhöhen. Und endlich ist die Liebe des Bräutigams, die allen zugute kommt, derart, daß sie jedem Einzelnen ungeteilt und unvermindert gehört (11 29—34).

Der Erfolg dieser Darlegung ist die Steigerung des Liebesverlangens der Seele¹.

Nun folgt noch der Nachweis dessen, was der Bräutigam der Seele singulariter geschenkt, worin er sie also vor allen anderen (13 5. 25. 28. 41) geliebt hat: ihr Dasein, ihre Schönheit, die Bestimmung zur Ähnlichkeit mit ihm, die Sinne draußen, die Weisheit drinnen, alles ohne jedes Zutun, jedes Verdienst von ihrer Seite.

Und trotzdem hat die Seele die Liebe des Bräutigams entweiht, ihn verlassen, ist zur Dirne geworden (15 9—19)!

Diese Worte erschrecken die Seele. Sie meint, der Mensch habe ihr das nur gesagt, um ihr zu zeigen, daß ihre Undankbarkeit sie des Hasses wert gemacht hätte. Man kann wohl mit der scholastischen Theologie sagen: es stellen sich bei ihr die Anfänge der aus der Liebe zu Gott geborenen contritio ein. Allerdings nur die Anfänge. Denn sie wünscht noch, es wäre nicht so oder man hätte ihr wenigstens nicht gesagt, daß es so sei. Aber der Mensch will doch nur den Eindruck der Liebe des Bräutigams steigern, indem er nun vom Wert der Schöpfung zu dem der Erlösung fortschreitet und zeigt, was hier der Bräutigam alles für sie getan, wenn er aus Liebe zu ihr sich für sie erniedrigt, die Sterblichkeit auf sich genommen und gelitten hat, gestorben ist und ihr noch größere Gaben als früher schenken will, wenn sie ihn beständig und unbefleckt lieben will (15 29—16 16 und 40—17 6). Auch darin wieder erscheint ein singularis amor. Denn während ganze Generationen dahingegangen sind, die vor dem Erlösungswerk starben und darum ewig verloren sind, ist sie ganz persönlich von

1) S. 12 5 ff.: et fateor quoniam inde jam incipio ardentius hujus amorem appetere, unde arius coeperam eum amplius fastidire.

ihm erwähnt. Das Werk der Erlösung gilt ihr ebenso besonders, wie das der Schöpfung (177—29).

Der Eindruck davon auf die Seele ist, daß sie nun auch ihre Schuld zu lieben beginnt, weil ihr durch sie dieser höchste Erweis der Liebe des Bräutigams geworden ist und sie daraus den stärksten Antrieb zur Gegenliebe empfangen hat (1617—30). Die Schranke, die mit dem Anfang der contritio verbunden war, fällt also: die dankbare Liebe überragt nun ganz. Und sie erkennt zugleich aus dieser Liebe Gottes ihren eigenen Wert (174—6). Ja, so mächtig ist dieser Eindruck, daß sie nun ungeduldig zu den Umarmungen des Bräutigams zu eilen verlangt und nicht versteht, warum ihr das noch nicht gewährt wird (1730—32). Die Liebe hat also eine abermalige Steigerung erfahren: die Seele ist jetzt ganz von der beständigen Liebe zu ihm allein ergriffen (1925f.).

Aber der Mensch erklärt ihr nun, sie sei noch von früher her befleckt und häßlich und müsse erst gereinigt werden, ehe sie den Reinen und Schönen umarmen und küssen und in sein keusches Schlafgemach kommen dürfe (1733—187). An der allegorisierten Geschichte der Esther wird ihr klar gemacht, daß sie erst im Frauengemach¹, der irdischen Kirche, zubereitet werden müsse, ehe sie zur Hochzeit in das Schlafgemach des Königs², das himmlische Jerusalem, eingehen könne. Und sie erkennt den ganzen Ernst dessen, was ihr zu tun übrig bleibt: sie hat ihr Ziel verändert, weil sie sich von ihrer einstigen unbeständigen, umherschweifenden Liebe zu der einzigen gewendet hat. Aber sie ist noch nicht außer Gefahr, weil sie sich nun auf jede Weise würdig erweisen muß, die Frucht dieser Liebe zu gewinnen. Sie bittet also den Menschen, daß er ihr das Einzelne klar mache (1922—203).

Der Mensch zeigt ihr darauf, was im Frauengemach des Königs mit ihr geschehen soll, daß sie vom König Schmuck und Speisen von seinem Tisch empfängt, aber auch von sich aus alles tun muß, was sie ihres Bräutigams würdig machen kann (1910—21). Alles, was in diesem Gemach ihr zukommt, ist Gnade des Königs, der sie damit zurichten will, daß sie ihm gefallen könne: die Taufe, die Konfirmation, die Kommunion, später die neuen Gewänder der guten Werke, der Almosen, Fasten, Gebete, der Nachtwachen und

1) domus oder triclinium feminarum (1815. 22 u. sonst).

2) cubiculum oder thalamus.

schließlich die Gnade der Tugenden und, wenn sie sich wieder beflecken sollte, die neue Reinigung in der Buße mit ihren Tränen, frommen Andachten, Fasten und ihrer Zerknirschung (204—2211).

So wird die Fähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott in der Kirche durch die Gnade begründet, durch sie und die Sakramente Christi (193) und auf ihrem Grund durch die guten Werke gemehrt und schließlich zum Ziel geführt.

Noch einmal wiederholt dann der Mensch der Seele lobpreisend diese Betrachtungen¹. Die Seele aber bekennt nun, daß jene Liebe des Bräutigams in Wahrheit singularis sei. Aber zugleich entwickelt sich daraus bei ihr das Gefühl fortdauernder Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, die größer ist, als ihre guten Werke (2334—39), und die Sehnsucht, endlich ohne Makel zu werden. Sie schwört alle ihre früheren sündlichen Neigungen ab und will nur ihrem Bräutigam noch ähnlich sein (245—17, vgl. dazu 63—6), ein Anlaß für den Menschen, ihr zu sagen, daß dann die Liebe des Bräutigams, die sich ihr schon in ihrem sündlichen Zustand zugewandt hatte, nur um so größer sein werde, obwohl sie selbst noch nicht vollkommen sei. Er liebe sie, weil sie das hasse, was ihm mißfällt. Er sehe nicht ihren Zustand, sondern ihren Vorsatz an, nicht das, was sie sei, sondern das, was sie sein möchte, wenn sie nur mit aller Kraft danach strebe, zu sein, was sie noch nicht sei.

Die Seele aber erzählt nun noch, wie sie von Zeit zu Zeit plötzlich von sich selber komme, wie das Gewissen heiter werde, alle früheren Mühsale entschwinden, der Geist jauchze, der Verstand

1) Die *Confessio* S. 22f. gehört noch zu den Worten des *Homo*, und in Sätzen wie 2226—37 wird man ein ganz persönliches Bekenntnis Hugos sehen dürfen: „Tu dedisti mihi, Domine, ut te agnoscam et prae caeteris multis de tuis secretis revelata intelligam. Alios coetaneos meos in tenebris ignorantiae dereliquisti et mihi prae illis lumen sapientiae tuae infudisti. Tu dedisti mihi verius cognoscere te, purius diligere te, sincerius credere in te, ardentius sequi te. Tu dedisti mihi sensum capacem, intellectum facilem, memoriam tenacem, linguam disertam, sermonem gratum, doctrinam suasibilem, efficaciam in opere, gratiam in conversatione, provectum in studiis, effectum in coeptis, solamen in adversis, cautelam in prosperis, et quocunque vertebam me, ubique gratia tua et misericordia praecessit me. Et saepe cum mihi consumptus videbar, subito liberasti me“ usw. Ich erinnere daran, daß nur ein Teil der Handschriften „Homo“ hat, der andere „Hugo“ (vgl. m. Bemerkung in der Ausgabe zu S. 318). Ist „Hugo“ das Ursprüngliche, so wird dadurch der persönliche Charakter noch deutlicher.

hell werde und sie, wie an einen unbekanntem Ort entrückt, innerlich etwas Unbekanntes in Liebesarmen umfange und auf ewig zu halten wünsche. Ob das ihr Bräutigam sei? Ja, antwortet ihr der Mensch: er ist es. Er kommt, nicht um sich in sie ganz zu ergießen, sondern um sich zum Kosten darzubieten, um ihr Verlangen anzuziehen. Es ist das Hauptstück seiner Brautgabe. Daran mag sie sich trösten, solange er fern ist.

Es ist klar, das ist die Frucht der ganzen Arbeit des Menschen, das Ziel der Entwicklung. Wie im ganzen Gespräch die Zeiträume in eine kurze Stunde zusammengezogen werden, so ist es auch bei dieser höchsten Steigerung, dem Vorschmack der himmlischen Vereinigung.

So ist der Gang des Gespräches klar. In seinem Anfang weiß und will die Seele noch nichts von Gott. Sie lebt noch ganz in der Welt und hat nur das ideale Verlangen, sich an nichts Niedriges in ihr zu hängen, sondern das Beste zu wählen. Dann wird der Anfang der Liebe zu Gott und ihre Steigerung erzielt. Aus dieser Liebe erwächst durch die Erkenntnis ihrer Schuld die Buße und die Erkenntnis der Notwendigkeit einer vollkommenen Erneuerung, dann diese Erneuerung selbst durch Sakramente und gute Werke und zum Schluß als ihre Frucht die mystische Vereinigung.

Das stimmt vollkommen zu den Grundsätzen der scholastischen Heilslehre. Erst wird die (natürliche) Gottesliebe erweckt und aus dieser Liebe durch die Gnade die Buße geboren, dann folgt die Einhauchung des hl. Geistes oder die Eingießung der Gnade in den Sakramenten, und aus ihr kommen die Verdienste. Und beide zusammen, Gnade und Verdienste, machen jene Steigerung der Vollkommenheit möglich, bei der die mystische Vereinigung erfolgen kann. Diese gründet sich also nicht auf eine ewige Beziehung der Seele zur Gottheit, wie etwa im Neuplatonismus, sondern auf die kirchlichen Heilmittel und Gebote und damit auf das geschichtliche Heilswerk Christi, das eben die Gnade beschafft hat.

Trotzdem wird man die Beziehungen zum Neuplatonismus und zu seiner Mystik leicht entdecken; hat doch Hugo nicht allein die Augustinische, von Neuplatonismus erfüllte Überlieferung hinter sich, sondern auch den Areopagiten recht eigentlich zum zweitenmal in die abendländische Kirche eingeführt. So ist denn nicht

nur die Seele schon in ihrem natürlichen Stand gewillt, im Fluß der Dinge, in der Vergänglichkeit der Welt das Bleibende und Unveränderliche, das wahre Sein zu fassen, was doch die Grundlage der ganzen hellenischen Mystik ist, sondern es wird auch der charakteristische Weg eingeschlagen: von der Welt in die eigene Seele und durch sie zu Gott.

Neuplatonischer Einfluß wirkt schließlich auch darin nach, daß alles nur bezogen ist auf Gott. Der Bräutigam ist nicht Christus, sondern der Vater, der Schöpfer und der Urheber des Erlösungswerks. Allerdings gehört zu dem, was der Bräutigam für die Seele getan hat, auch seine Erniedrigung, sein Leiden und Sterben (15 32. 36—41. 16 27. 17 1 u. a.); ja ausdrücklich wird dabei Christus genannt (17 29). Aber es ist doch Gott, der für sie gestorben ist (17 4—6). Sie ist die Braut Gottes (20 11). Schöpfung und Erlösung haben dasselbe Subjekt (15 32. 33 u. a.). Die Person des Mittlers — Christus wird also so unselbständig, daß auch in den seltenen Fällen, da sie sichtbar wird, doch überall der Vater durchscheint und sie aufzulösen droht. Auch die einzelnen Züge des Lebens und Leidens Jesu kommen nicht in Betracht. Welch ein Gegensatz gegen die Predigten Bernhards über das Hohelied! Und doch klingt das Hohelied auch hier immer wieder an in dem Bräutigam, seinem Schlafgemach und seinen Umarmungen, in der ganzen erotischen Färbung. Und dabei ist noch ein anderer Zug mit der bernhardinischen Mystik gemeinsam. Alles ist, zum Teil mit großer Breite, darauf angelegt, Schöpfung und Erlösung als Gabe des Bräutigams gerade für sie, diese einzelne Seele, nachzuweisen. Darauf beruht ja eben das ganze bräutliche Verhältnis. Und das hat sich durch die Jahrhunderte erhalten in der ganzen Linie der bernhardinischen Jesus-Mystik und ihrer Hohenliedsformen. Es ist ein wesentliches Stück der mittelalterlichen mystischen Methode, ein Mittel, nicht nur um die Werke Gottes und die Liebe Christi der einzelnen Seele recht eindrucksvoll zu machen, sondern auch um den Grund zu jenem bräutlichen Verhältnis zu legen.

II.

Auch *De vanitate mundi* hat es mit einer Seele zu tun, die noch im Irdischen befangen ist. Aber die „Vernunft“, die mit ihr das Gespräch führt, ruft sie zu sich empor, auf eine geistige Warte

(27₂₂), von der aus sie die Welt sehen soll, wie sie wahrhaft ist. Auf dieser Höhe, da sie sich bemüht, an nichts mehr in Begierde zu hängen, steht sie auf einmal mit ihrer Betrachtung über allem (28₁₋₄). Auch da scheint ihr die Welt sehr schön, ein Werk Gottes (28₁₀), die Werke der Menschen bewundernswert (19. 35). Aber die Vernunft weist sie sofort zurecht: sie hat noch nicht die Würde des Menschen und die Wertlosigkeit seines Werks erkannt. Hätte sie das, so könnte sie sich nicht darüber wundern, daß der Mensch solches machen kann, sondern nur darüber, daß er darauf vertrauen kann (28₁₉₋₂₁). Daraus ergibt sich für die weiteren Ausführungen das doppelte Thema: die Würde des Menschen und die Wertlosigkeit seiner Werke. Der zweite Punkt wird zuerst behandelt (28₃₃). Die Erörterung füllt das erste Buch und scheinbar auch den Anfang des zweiten. In Wirklichkeit aber leiten dessen erste Kapitel nur über zur Würde des Menschen, der Stellung und Art seines Herzens¹, wovon 39_{10 ff.} zu reden beginnt.

In fünf prächtigen Bildern wird nun die Unbeständigkeit alles menschlichen Tuns und Schaffens vorgeführt: Schiffahrt, Karawane, reiches Haus, Hochzeit und Ehe, Schule². Jedesmal sieht die Seele zuerst ein glänzendes, glückliches Treiben. Dann aber wandelt sich die Szene oder schildert, bei den beiden letzten, die Vernunft die Kehrseite. Und jedesmal ist das Ergebnis, das die Seele selbst zieht: „Vanitas est et vanitas vanitatum.“ Unbegreiflich, daß man darauf trauen, um elenden Gewinns willen sich solchen Gefahren von Leib und Leben aussetzen (29_{20 ff.} 24 f. 30_{11.} 36 f. 31_{21 f.} 32. 35 usf.) oder die weit überwiegenden Übel, die mit dem heftig begehrten Gut verbunden sind, übersehen (31_{21 f.} 32. 35 usf. 32_{33 ff.}), oder die seelischen Schädigungen, die von daher drohen, verkennen konnte (34_{32 ff.}).

In großartiger Rede faßt dann im zweiten Buch die Vernunft den Eindruck dieser Vergänglichkeit aller Dinge zusammen: von

1) „cor“, denn anima ist ja die eine Person des Gesprächs, die erst in ihr Inneres geführt werden muß. Doch steht z. B. 39_{10.} 15. 22 auch animus für cor.

2) Ich möchte besonders auch auf dieses letzte Bild verweisen. Es zeigt uns ohne Zweifel das Leben in einer Kloster- oder Stiftsschule, wie sie Hugo als Scholastikus von St. Viktor unter sich hatte. Freilich handelt es sich nicht bloß um den Unterricht in den Artes, sondern auch um Malereien auf Pergament, also künstlerische Ausstattung von Handschriften, um musikalische Übungen, Entwerfen von Bauplänen (?).

dem Strom, der ohne Aufenthalt abwärts fließt dem Untergang entgegen, der alles vor uns verschlungen und uns allein übrig gelassen hat, von jener Welt, die wir, als sie war, liebten und gerne festgehalten hätten, und die wir jetzt, da sie nicht mehr ist, immer noch lieben und doch nicht zurückrufen möchten, weil sie nun zu Hause ist, während wir noch in der Fremde sind (36₁₆—38₁₆).

Darauf erwacht auch in der Seele die Sehnsucht nach dem Künftigen und Beständigen. Sie liebt an den Dingen eben ihre Vergänglichkeit, weil ihr aus der das Verlangen erwächst, auch hinüberzugehen (38₁₇—26). Denn das Beste ist, wie sie nun sieht, aus dieser Welt wegzuflehen und eine sicherere und beständige Wohnung zu suchen. Sie fragt nur, wie sie das möglich machen könne (38₂₇—34). Daß diese Frage für sie eine Wendung bedeutet, zeigt vor allem der spätere Rückverweis auf sie (40₂₇—29): sie hat, als sie so fragte, wirklich angefangen, heftig zu wollen, aber in keiner Weise finden können, wohin sie denn nun von hier weg fliehen solle.

Die Antwort auf diese Frage nach dem Weg zur Rettung¹ beginnt nun die Vernunft mit dem Gleichnis, daß die Welt eine Sintflut abwärts strömender Wasser sei, ihre Liebhaber Schiffbrüchige, die auf ihr mit herabgerissen würden, während ganz oben bei Gott alles in unveränderlicher Ewigkeit bestehe (38₃₅—39₅). Sie gewinnt also einen Aufbau von drei Stufen: oben Gott, unten die Welt, in der Mitte der menschliche Geist, der durch seine Würde² über die Vergänglichkeit drunten emporragt, aber zu der wahren Unvergänglichkeit bei Gott noch nicht kommt (39₅—14).

Hier wird eine Erörterung eingeschoben, die den Gedanken des Soliloquium (6₃—6) wiederholt, daß die Seele die Art dessen annehme, womit sie in Verlangen und Liebe verbunden sei³: Das Eintauchen der Begierde in das Vergängliche reißt sie in unendliche Zerstreuungen, zersplittert sie in sich selbst; durch die Abwendung davon und die Erhebung zum Oberen wird sie wieder in sich gesammelt, bis sie durch die Einkehr bei der wahren und einzigen Unveränderlichkeit, bei Gott, selbst unveränderlich wird und die ewige

1) So bezeichnet sie selbst den Gedankengang 40₃₄—36.

2) „conditionis suae excellentia“. Vgl. 28₂₉ und wieder 41₂₁.

3) So öfters, z. B. auch 42₂₀—22. Es ist also ein für Hugo wichtiger Gedanke.

Ruhe gewinnt (39¹⁵—30). Also zu unterst die Welt mit ihrer Vergänglichkeit, zugleich die grenzenlose Vielheit, zu oberst Gott, das Ewig-Beständige, die höchste Einheit; zwischen beiden wieder der Mensch in Gefahr, von der Welt verschlungen zu werden, aber dazu bestimmt, zu Gott zu kommen und sein unveränderliches Wesen anzunehmen.

Das Bild von dem Strom, der hinabfließt und mit seinen Überschwemmungen ein großes Meer, eine Sintflut bildet, wird dann von neuem aufgenommen (39³¹), und nun erscheint das menschliche Herz als die Arche, die auf ihr schwimmt, im Bild einer Pyramide: unten die breite Fläche, die auf der Flut der Vergänglichkeit aufsitzt und dann allmählich sich nach oben zuspitzt, so daß sie dann ganz oben sich mit Gott berührt, der gleichsam auf ihrer Spitze sitzt als ihr Steuermann, zugleich aber ihr Anker und ihr Hafen (39³¹—40¹⁹), also ihr Lenker, ihre Sicherheit und ihr Ziel ist.

Dieses Gleichnis gibt der Seele Rätsel auf, die sie nicht lösen kann, weil sie am Wortlaut der Ausführungen der Vernunft hängen bleibt. Die Vernunft erklärt daher, wie sie es meint, und kommt dadurch auf den Kern der ganzen Mystik.

In unsichtbaren und geistlichen Dingen bedeutet das Oberste das Innerste. Zu Gott emporsteigen heißt also zu sich selbst eingehen und im innersten Punkt durch sich selbst hindurchgehen zu Gott. Umgekehrt: wer durch die Sinne des Fleisches zu den sichtbaren und vergänglichen Dingen aus sich herausgeht, steigt von seiner Höhe zum Untersten hinab. Das Innere ist also das Nächste, Oberste, Ewige, das Äußere dagegen das Untere, Entfernte, Vergängliche. Ins Innere zurückkehren heißt von unten emporsteigen zum Obersten und aus der Zerstreung des Verworrenen und Wandelbaren im Obersten sich sammeln. Weil aber diese Welt außer uns, Gott in uns ist, so bedeutet die Rückkehr aus der Welt zu Gott, der Aufstieg von unten nach oben den Durchgang durch uns selbst (41¹⁰—41³³).

Das versteht die Seele, und nun erhebt sich in ihr das Verlangen, in diese rettende Arche ihres Herzens einzugehen, und sie fragt, wie sie das anstellen könne (41³³—39).

Der Weg, den die Vernunft ihr darauf angibt, entspricht zunächst den obigen Ausführungen: das Herz aus der Liebe zum Welt-

lichen und Wandelbaren lösen und zu der des Ewigen führen, vom Unteren zum Oberen erheben, von der Vielheit zur Einheit, zu sich selbst sammeln! Das geschieht durch Sehnsucht nach dem Ewigen, Betrachtung seiner selbst und die Stufen der Tugenden (42₁₋₅), vor allem aber durch Betrachtung (*meditando* 42₂₈) der Werke oder Geheimnisse (*sacramenta*) der Menschwerdung und Erlösung, die den gefallenen Menschen wieder aufrichten sollen (42₁₆₋₃₅). Sie dienen vor allem dazu, den Menschen, der durch verkehrte Liebe zu den Werken der Schöpfung „zerstreut“ war, wieder zu sammeln. Denn sie sind zwar viele, aber nicht unendlich viele: sie sollen also den Menschen, der die volle Beständigkeit und Einheit noch nicht ertragen kann, durch ihre Mannigfaltigkeit anregen, aber durch ihre „Wenigkeit“ sammeln und durch ihre Sichtbarkeit ihn gewöhnen zur Betrachtung Gottes (42₁₅₋₄₃₃₁).

Nun wird die Arche, die ursprünglich das Herz des Menschen gewesen war, zum Bild des ganzen Erlösungswerks und seiner Heilsanstalt. Sie soll nach ihrer Länge (dem geschichtlichen), ihrer Breite (dem allegorischen), ihrer Höhe (dem tropologischen Sinn) betrachtet werden¹. Und Seele und Vernunft schicken sich nun an, „in dieses heilbringende Gemach“ einzutreten (44₂₁)², den Übeln draußen zu entfliehen und die Wonnen der Süßigkeit Gottes darin zu finden, in dem Haus Gottes, dem Weinkeller, in den der König seine Braut führt³. In ihr geborgen können sie mit Gottes Hilfe alle Freuden der Welt verachten und brauchen all ihr Unglück nicht zu fürchten (44₁₋₂₈).

Es folgt dann noch ein liebenswürdiges, idyllisches Bild von diesem Leben im Vaterhaus (45₂₁₋₄₆₂₄), das zum Ausdruck bringt, wie sich da alles in einem ungestörten, heiteren Glück und in der Gemeinschaft mit dem Vater, seinen Gütern, seinen Hausgenossen abspielt und sich kein anderes Verlangen mehr einstellt, als ewig so zu bleiben.

1) Vgl. die Schrift *De arca Noë morali* (Migne, P. L. 176, 617ff.), wo dieselbe Doppelheit ist. Vgl. 1, 2 (621D und 622C). Auf diese Schrift verweist Hugo selbst in *De vanitate* (44₁₈₋₂₀).

2) Vgl. auch 45₁₉: *Habitaculum istud interius, quod propter varias rerum similitudines nunc archam nunc domum appellare solemus.*

3) Cant. 13.

Dann aber beginnt die Wanderung durch die Arche: Gottes Wirken von Ewigkeit her durch die Geschichte des Alten Testaments und der Kirche hindurch bis zum Ausblick auf das himmlische Jerusalem¹.

Die Grundelemente auch dieser Schrift liegen klar vor Augen. Wiederum ist es die Entwicklung oder Erziehung einer Seele, die noch nicht von der Welt losgekommen, aber doch dem Höheren zugänglich ist. Alsbald nachdem sie die Nichtigkeit der Welt erkannt hat, erwacht in ihr die Sehnsucht nach dem Ewigen. Im weiteren Fortschritt erkennt sie, daß es sich um die Einkehr in sich selbst und die Beschäftigung mit dem Ewigen handelt. Und der Weg dazu ist vor allem die Betrachtung der Geheimnisse der Erlösung. Auf diesem Weg wird sie zum Ziel gelangen, zu den verborgenen Wonnen in der Einsamkeit mit ihrem Bräutigam Gott.

Ausgangspunkt und Ziel sind also dieselben wie im Soliloquium. Ebenso auch die Grundelemente: Welt, Seele, Gott, und aus der Welt durch die Seele zu Gott.

Dazu ist in beiden Schriften das Ziel, die Seele vom Wechselnden, Vergänglichen, Vielen zum Beständigen, Ewigen, Einen zu führen. Das war der immer wiederkehrende Gedanke im Soliloquium: die Liebe der Seele soll diesen Gang nehmen, weil der Gegenstand ihrer Liebe sie selbst in sein Wesen umbildet. Auch *De vanitate mundi* ist auf diesen Gegensatz von Vergänglichem und Bleibendem gebaut. Das wahre Glück hängt an der Beständigkeit (29¹⁰). Und Gott ist der Ewige, Unveränderliche. Das Wesen der Welt aber ist der stete Fluß, das Vorüberrauschen und Vergehen, das Zusammenbrechen, der Trug. Dieser Gegensatz aber fällt (nach 1 Kor. 4¹⁸) zusammen mit dem des Unsichtbaren und Sichtbaren (43^{20—22}) und wiederum mit dem der Einheit und Sammlung und der Zerstreuung und Zersplitterung. Darum ist das Ziel der Mystik, daß das Herz selbst unwandelbar werde, indem es zur einen und höchsten Unwandelbarkeit, Gott, kommt (39^{24. 25}). Stärker noch als im Soliloquium treten hier die Grundlagen der neuplatonischen Mystik hervor: das ethische Moment der Liebe, das im Soliloquium geherrscht hatte, tritt scheinbar zurück, alles ist auf den Gegensatz

1) Die Wanderung ist freilich sehr viel dürtiger und nüchterner, als man nach der Vorbereitung denken sollte.

des wahrhaften und des trügerischen Seins, der Einheit und der Vielheit gestellt.

So sieht es denn auch vielfach so aus, als ob die mystische Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele ganz auf der ewigen Natur der Seele, auf ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit Gott beruhte. Darüber führt an sich auch nicht hinaus, daß die sittliche Zubereitung der Seele durchweg vorausgesetzt wird. Denn wir bleiben dabei doch zunächst noch ganz auf dem Gebiet des einfach sittlich Guten. Vor allem aber scheint die ganze Stellung der Seele zwischen Gott und der Welt in diese Richtung zu weisen: sie ist durch ihre sinnliche Seite der Welt zugekehrt, durch ihre Geistigkeit aber der Einheit Gottes. Der Weg zu Gott ist nichts anderes als das neuplatonische „colligi in unum“ aus der Welt Vielheit zu Gottes Einheit (z. B. 40 5). Und sie kommt dazu, indem sie immer tiefer in sich selbst, in ihren Grund hinab- oder in ihre oberste Spitze emporsteigt. Denn da ist dann gleichsam eine Türe, die sie nur zu durchschreiten braucht, um bei Gott zu sein ¹.

Aber nun zeigt sich doch, daß bei diesem Eindringen in die Gemeinschaft Gottes immer an die christliche Seele gedacht ist, die Seele also, die schon die Gnade des heiligen Geistes in sich trägt. Denn wie Hugo nun den Weg der Seele einerseits zur Zerstreuung und anderseits zur Sammlung zu beschreiben anfängt (42 25), da unterscheidet er sofort die Werke der Schöpfung, der Welt und die der Erlösung, der Wiederherstellung nach dem Fall. Das unterscheidet die Erwählten von den Verworfenen, daß diese sich an die Welt hängen und mit ihr vergehen, jene sie verachten und zum Ewigen aufsteigen (43 6—11). Die Werke der Erlösung, die sacramenta salutis suae, werden eben das Mittel, die Seele zu sammeln, die Wegweiser von der Vielheit zur Einheit, weil sie zwar viele, aber nicht unendlich viele sind (43 11—20). Sie führen aus der Sichtbarkeit in die unsichtbare Welt, weil sie wie die Werke der Schöpfung sichtbar sind und doch — darf man hin-

1) 41 15: Ascendere ergo ad Deum hoc est intrare ad semetipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius et intrinsicus penetrans transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. 41 27: Quia vero mundum hunc extra nos, Deum autem intra nos esse cognoscimus, ab hoc mundo ad Deum revertentes et quasi ab imo sursum ascendentes per nosmet ipsos transire debemus.

zufügen — die Bestimmung für die unsichtbare Welt in sich tragen (43 20—23). Und sie dienen endlich dazu, den Menschen emporzuführen, weil sie in sich selbst in der Weise abgestuft sind, daß in ihnen Menschen, Engel und Gott selbst wirksam waren (43 23—31).

Deutlich tritt hier die Mystik des Areopagiten hervor, die schon ganz auf das kirchliche Sakralsystem und das dahinter stehende Werk des Gottmenschen gebaut ist.

Allerdings sind jene „sacramenta“ nicht das, was wir als Sakramente bezeichnen: es handelt sich ja nicht um ihren Gebrauch, sondern um ihre Betrachtung, und sie stammen ja zum Teil von Menschen und Engeln. Es sind also eben die geheimnisvollen Werke der Erlösung, alles was zur Geschichte und zum Bestand des Heilswerks gehört, die Fleischwerdung des Worts (42 34. 35), die Christenheit mit ihrem Haupt Christus (43 38. 39), die heilige Schrift (43 40. 41), das Gesetz Moses und das Christi (44 7—9) und ihre geschichtliche, allegorische und tropologische Erklärung (44 15—18). Und endlich wird doch auch deutlich auf die Sakramente im Sinn der Heilmittel, insbesondere den Empfang des Altarsakraments angespielt ¹.

So geht denn auch in *De Vanitate* der Weg zu Gott nur durch die Kirche, d. h. nicht durch die ewige Natur der Seele, sondern durch die Seele, die sich durch die Heilmittel der Kirche, also auf Grund des Werkes Christi von der Vielheit und Unbeständigkeit der Welt löst und die Einheit und Vollkommenheit Gottes erreicht. Beide Schriften stimmen auch darin überein, daß sie das höchste und allein wahre Gut und die Scheingüter einander gegenüberstellen. Nur fassen sie die Aufgabe, zu diesem höchsten Gut zu führen, an verschiedenen Punkten an: *De Vanitate* will zeigen, daß alle Güter der Welt Täuschung sind und zusammenbrechen müssen, das Soliloquium aber, daß nur eine Liebe ihrer würdig ist, die zu Gott.

1) 473—6: „*Has delicias in domo Dei extrinsecus habemus, exceptis illis singularibus epulis, quibus mater gratia nos intrinsecus cotidie saginat et reficit*“, verglichen mit Soliloquium 20 30—34: „*Post haec . . . ad mensam venis et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi quo interius saginata atque refecta*“ usw.