

Symbolische und universale Vernunft. Entgrenzungen und neue Möglichkeiten

VON GEORG WIELAND

Zu den Spielräumen und Rahmenbedingungen menschlichen Handelns gehören auch die geistigen Konstellationen, in denen das Selbstverständnis einer Zeit zum Ausdruck kommt. Dieses zeigt sich verdichtet in den Werken der Kunst, Literatur und Wissenschaft, der Philosophie und Theologie. Eine Untersuchung der geistigen Rahmenbedingungen einer Zeit mit dem Ziel, etwas über deren Selbstverständnis auszumachen, steht allerdings vor nicht geringen Schwierigkeiten. Denn die Fülle und Heterogenität der einschlägigen Äußerungen läßt sich meist nicht einfach zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen, und hat man ein solches dennoch entworfen, so entsteht schnell der Verdacht, den Entwurf aus je aktuellen Interessenlagen heraus konstruiert und nicht aus den Quellen gebildet zu haben. Verzichtet man jedoch auf eine verdichtende und zusammenfassende Deutung einer Zeit, entzieht sie sich leicht dem Verständnis und wird zu einer mehr oder weniger unverständlichen Fülle bloßen Materials.

Will man von den geistigen Konstellationen aus einen Zugang zu den Intentionen einer historischen Persönlichkeit gewinnen, so werden die Schwierigkeiten nicht geringer, weil ein Zusammenhang zwischen der Objektivität des Geistes und den subjektiven Entscheidungs- und Motivationslagen in der Regel nicht belegt, sondern bestenfalls vermutet werden kann. Hinzu kommt, daß der Philosophiehistoriker gewöhnlich nicht über jene Detailkenntnisse verfügt, die es ihm erlaubten, aus seinen allgemeinen Einsichten in das Wirklichkeitsverständnis einer Zeit Schlüsse für individuelles Handeln und Wirken zu ziehen. Mein Beitrag zu dieser Tagung wird sich deshalb darauf beschränken, ein wenig Licht auf jene philosophischen und theologischen Vorstellungen zu werfen, die im Umkreis Barbarossas lebendig waren, um sie dann in den größeren Zusammenhang der geistigen Entwicklung des 12. Jahrhunderts zu stellen. Ich werde und kann nicht der Frage nachgehen, ob Barbarossa selbst mit derartigen Vorstellungen vertraut war.

Betrachtet man den Gang des 12. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Philosophie und Theologie, so fällt auf, daß die bedeutendsten Persönlichkeiten – vor allem Hugo von St. Viktor, Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Gilbert von Poitiers – den Regierungsantritt Barbarossas überhaupt nicht mehr erlebt haben oder kurz danach gestorben sind. Für die zweite Jahrhunderthälfte kann man vor allem Johannes von Salisbury und Alanus ab Insulis nennen, die sich zwar nicht bestimmten Richtungen eindeutig zuordnen lassen, in den

wissenschaftstheoretisch grundlegenden Fragen zur Bedeutung der Logik und zur Methoden- und Prinzipienlehre aber im großen und ganzen die Positionen Gilberts von Poitiers vertreten. Dies läßt sich als Hinweis darauf verstehen, daß die Porretaner am intellektuellen Leben bis in das 13. Jahrhundert hinein maßgeblich beteiligt sind.

Am Beispiel Hugos von Honau, eines Schülers und Anhängers des Gilbert von Poitiers, läßt sich zeigen, welche Fragen für den Diskussionszusammenhang von besonderem Gewicht sind, und daraus lassen sich wiederum Einsichten in die Vorstellungs- und Ideenwelt der Diskussionspartner gewinnen. Hugo bezeichnet sich selbst in Briefen an Hugo Aetherianus als *Scholasticus* und *Sacri Palatii Diaconus*¹⁾, also als Diakon der kaiserlichen Pfalz. Wir wissen ferner, daß er zweimal in offizieller Mission als Legat Barbarossas in Konstantinopel war und sich – nach einer Bemerkung Peters von Wien²⁾ – eines besonderen kaiserlichen Vertrauens erfreute. – Hugo gehört sicher nicht zu den bedeutendsten Geistern seiner Zeit, sein Werk ist epigonal, vor allem auf die Verteidigung und Rechtfertigung Gilbertscher Positionen gerichtet. Dies gilt allerdings nicht für den *Liber de ignorantia*, den man mit einiger Wahrscheinlichkeit Hugo zuschreiben kann³⁾. Denn hier trifft man weder auf Polemik gegen Widersacher Gilberts noch auf Themen, die im Mittelpunkt der Diskussionen innerhalb der Porretanerschule standen; es geht vielmehr – in 17 Abschnitten – um die Klärung solcher Begriffe wie Wissen (*scientia*)⁴⁾ und Unwissenheit (*ignorantia*)⁵⁾ mit dem Ziel, deren moralische Implikationen sichtbar zu machen. Das Bemerkenswerte an diesem Text ist der Versuch, durch begriffliche Analyse Einsicht in ethische Zusammenhänge zu gewinnen, ohne sich dabei auf die in der eigenen Tradition geltenden Vorstellungen zu stützen. Zwar werden Ambrosius und Augustinus des öfteren genannt, wobei Hugo immer nach Gratians Decretum zitiert, aber sie dienen mit ihren Texten der terminologischen Verdeutlichung und fungieren nicht eigentlich als Autoritäten.

Der am häufigsten herangezogene Text, *De natura hominis*, stammt von Nemesius von Emesa, wird im Mittelalter aber meist Gregor von Nyssa zugeschrieben. Hugo erwähnt die beiden griechisch-lateinischen Übersetzungen dieses Werkes⁶⁾ und nennt ausdrücklich den zweiten Übersetzer, nämlich Burgundio von Pisa, der sein Werk *Friderico gloriosissimo Romanorum Imperatori, victo Mediolano et subacta Italia, obtulit nominique suo dicavit*⁷⁾.

1) Epistola Hugonis Honaugiensis Scholastici missa Hugoni Aetheriano Constantinopolim (Epistola I und II), in: N. M. HARING, The »Liber de Differentia naturae et personae« by Hugh Etherian and the letters adressed to him by Peter of Vienne and Hugh of Honau, in: *Mediaeval Studies* 24 (1962), S. 16 und 18.

2) *Obsecro etiam discretionem vestram ut in magistro Hugone illam venerari curetis familiaritatem quam Dominus Imperator Romanorum piissimus Fridericus circa eius fidem ac discretionem habet*, ebda.

3) Vgl. N. M. HARING, Hugh of Honau and the »Liber de ignorantia«, in: *Mediaeval Studies* 25 (1963), S. 210–212.

4) *Quid sit scientia*, in: *Liber de ignorantia*, ed. N. M. HARING, ebda., S. 214f.

5) *Quid proprie sit ignorantia et quare homini inflicta*, ebda., S. 218.

6) *De Graeco in Latinum translationem duplicem inveni*, ebda., S. 220.

7) Ebda.

Der Rückgriff auf den griechischen Autor hat zunächst in der Sache selbst liegende Gründe. Denn bei ihm findet sich eine Reihe einschlägiger psychologisch-ethischer Begriffe und Unterscheidungen, die zur größeren Klarheit beizutragen geeignet sind: zum Beispiel die Unterscheidung »unwissend« (*ignorantes*) und »aus Unwissenheit« (*per ignorantiam*) handeln⁸⁾; die Unterscheidung von »freiwillig« (*voluntarium*) und »unfreiwillig« (*involuntarium*)⁹⁾; die beiden Arten des Unfreiwilligen, nämlich desjenigen, das durch äußere Gewalt (*per violentiam*), und desjenigen, das aus Nichtwissen (*per nescientiam*) geschieht¹⁰⁾; die Umstände der Handlung¹¹⁾. Diese und andere terminologische Hinweise und Klarstellungen müssen einem Autor, der die aristotelische Ethik noch nicht kennt, höchst willkommen sein.

Man kann aber den auffallend häufigen Bezug auf *De natura hominis* – über die von der Sache her gegebene Sinnhaftigkeit hinaus – zugleich auch als einen Versuch deuten, die eigene Denktradition, nämlich die lateinische, durch die griechische zu bestätigen und zu ergänzen. Daß solche Motive bei Hugo eine Rolle spielen, zeigt vor allem ein Blick auf seinen *Liber de diversitate naturae et personae proprietatumque personalium non tam latinorum quam ex graecorum auctoritatibus extractis*¹²⁾. Er nennt dort ausdrücklich die Gründe für den Rückgriff auf die griechischen Quellen: aus ihnen seien »alle Disziplinen der Lateiner« hervorgegangen, und durch die im Ursprung liegende Autorität könne vielleicht eine Entscheidung über die eigenen Streitigkeiten und Widersprüche herbeigeführt werden¹³⁾. Es geht Hugo – als Parteigänger Gilberts – selbstverständlich um eine Entscheidung zugunsten der Porretanischen Position im Streit um die Frage, ob man bei Gott zwischen Natur und Person unterscheiden müsse.

Die Vorgeschichte dieser Schrift zeigt, mit welchem Nachdruck Hugo den Rückgang zu den griechischen Vätern betreibt. Da er des Griechischen unkundig ist, hatte er Hugo Aetherianus aus Pisa, der seit den sechziger Jahren am kaiserlichen Hof in Konstantinopel als theologischer Berater in Sachen der lateinisch-griechischen Union tätig war¹⁴⁾, um die Beantwortung einiger Fragen gebeten, deren erste wiederum die Identität oder Differenz von Natur und Person in Gott betrifft. Hugo von Honau erhofft sich von den »alten heiligen Lehrern Griechenlands« eine Bestätigung seiner und Gilberts Auffassung, die bei Gott zwischen Person und Natur unterscheidet, und er erhofft sich von Hugo Aetherianus einen besseren Zugang zu diesen Quellen, da dieser in griechischer wie in lateinischer Literatur

8) *Si in nobis ... fuerit ignorantiae causa, ignorantem quidem facimus, sed non propter ignorantiam. ... Per ignorantiam autem haec gerimus cum non ipsi causam ignorantiae ...*, ebda., S. 220f.

9) *Quid voluntarium sit et quid involuntarium*, ebda., S. 221.

10) *... duae sunt species involuntarii ...*, ebda., S. 222.

11) Ebda., S. 226f.

12) Ed. N. M. HARING, in: *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age* 29 (1962), S. 103–216.

13) Ebda., S. 121: *... ex Graecorum fontibus omnes Latinorum disciplinae proflexerunt ...*

14) Zu Hugo von Pisa vgl. N. M. HARING, Anm. 1, 9–14; P. CLASSEN, *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*, in: *Byzant. Zs.* 48 (1955), passim.

gleichermaßen bewandert sei¹⁵). Hugo von Pisa wartet mit seiner Antwort, bis das Schisma zwischen Alexander III. und dem Reich im Frieden von Venedig beendet wird, und übergibt dem Legaten Barbarossas bei dessen zweitem Aufenthalt in Konstantinopel (1179) endlich die erbetene Antwort in Form einer Schrift, die den Titel *Liber de differentia naturae et personae* trägt und eine unübersichtliche Kompilation griechischer Väterstellen (aus Texten von Anastasius Sinaites, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien, Basilius dem Großen, Theodorus Abucaras, Johannes Damascenus, Gregor von Nazianz) darstellt¹⁶. – Immerhin wird Hugo von Honau durch diese Textsammlung in die Lage versetzt, seine eigene Schrift mit zusätzlichen Autoritäten und Belegen anzureichern.

Der Rückgang zu den griechischen Vätern als den wahren, die Entscheidung im theologischen Streit herbeiführenden Autoritäten darf nicht selbst als wachsende Autoritätsgläubigkeit der Theologie gedeutet werden. Hier ist vielmehr ein Theologe am Werk, der angesichts einer aktuellen Diskussionslage auf geeignete Mittel und Wege sinnt, eine Entscheidung im Streit herbeizuführen; eines dieser Mittel sind die griechischen Väter. Die Initiative liegt also bei dem, der sich bewußt auf fern liegende Quellen bezieht und sich ihrer als Argumente bedient. Hugo betreibt damit sein theologisches Geschäft auf eine Art und Weise, von der er in seiner Schrift – unter Rückgriff auf Gregor von Nazianz – selbst spricht. Er unterscheidet dort zwei legitime Typen von Theologen: einmal den, der im Durchgang durch die menschlichen Künste und Wissenschaften eine solche geistige und auch moralische Verfassung erlangt hat, daß er seinem hohen Gegenstand auch wirklich gerecht wird; dann denjenigen, der durch göttliche Belehrung unmittelbar mit allem guten Wissen ausgestattet ist und – »rein an Seele und Leib« – durch sein eremitäres oder klösterliches Leben Zeugnis von diesem Wissen gibt. Es ist klar, daß Hugo zum ersten Typus gezählt werden muß, dessen Qualitäten vor allem theoretischer Art sind, nämlich »durch die abstrahierende Vernunft Formen ohne Materie« und die »Naturen, Ursachen und Gründe der Dinge« betrachten zu können¹⁷.

Für neuzeitliches Bewußtsein scheint jedoch das historisch-philologische Bemühen um Legitimation durch fremde Autoritäten kaum etwas mit der philosophischen Abstraktion und Argumentation zu tun zu haben, von der Hugo hier spricht. Eine solche Unterscheidung würde jedoch kaum die Anstrengungen verständlich machen, mit der man sich um fremde Texte bemüht. Diese werden gerade um ihrer argumentativen und begrifflichen Kraft willen und als unmittelbare Zeugen der Wahrheit gesucht. Der Text interessiert deshalb nicht in seiner sprachlichen Gestalt und in seiner literarischen Individualität, also nicht in dem, was er an kultureller Differenz, sondern in dem, was er an begrifflicher Identität enthält. Hier tritt die

15) ... *priscorum sanctorum Graeciae doctorum, interpretante Ugone Aetheriano litteris Graecis et Latinis peritissimo, diu desideratam propositi mei laetus accepi consummationem*, *Liber de diversitate naturae*, Anm. 12, 121.

16) Vgl. dazu vor allem N. M. HARING, Anm. 12, 104–109.

17) *Liber de diversitate naturae* (III): *Tria doctorum genera distinguit: primum reprobatur, alia commendat*, Anm. 12, 125f.

Vernunft in ihrem universalen Anspruch hervor, der die Allgemeinheit des Begriffs und nicht die Partikularität der sprachlichen Erscheinung geltend macht.

Diese ins Allgemeine zielenden Überlegungen, die ein wichtiges Moment der geistigen Physiognomie des Jahrhunderts andeuten, sind zwar durch die Texte des kaiserlichen Hofdiakons Hugo von Honau abgedeckt, weisen aber doch über den unmittelbaren Ausgangspunkt hinaus. Bevor jedoch dieser Gedanke weiter verfolgt wird, dürfte es nützlich sein, die beim Schüler ablesbaren Tendenzen beim Meister selbst, also bei Gilbert von Poitiers, genauer kennenzulernen. Hugo lobt seinen Lehrer als *in omni philosophia perspicacissimus, in theologia catholicae fidei peritissimus*¹⁸⁾. Mag dieses Urteil auch nicht von allen Zeitgenossen geteilt werden, so bestätigen selbst die Gegner Gilberts – gewollt oder ungewollt – dessen Rang und Ansehen. Gottfried von Auxerre, Gefolgsmann und Sekretär Bernhards von Clairvaux, kann nicht umhin, Gilbert als *in sacris litteris plurimum exercitatus* zu bezeichnen¹⁹⁾, obwohl er ihn des Stolzes, der Heimlichtuerei und der Verführung der Jugend bezichtigt und ihm die Neuheit seiner theologischen Methode kritisch vorhält; denn im Bereich des Glaubens genüge es, eine Neuheit deshalb zurückzuweisen, weil es eine Neuheit ist²⁰⁾. Den Vorwurf, man entnehme dem Werk des Bischofs von Poitiers *profanas verborum novitates*, erhebt auch Gerhoh von Reichersberg²¹⁾.

Was ist das Neue, das die vier Labyrinth – genauer wohl die dem Minotaurus im Labyrinth gleichenden Ungeheuer – Frankreichs (wie Walter von St. Viktor die scholastischen Theologen Abaelard, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers und Gilbert von Poitiers nennt)²²⁾ in das Denken der Zeit eingeführt haben? Will man Walter folgen, so ist es der Versuch, »mit scholastischer Leichtfertigkeit« die Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation zu entschleiern²³⁾. Nun haben die Genannten sich mit zum Teil erheblichem logischen Aufwand dieser und anderer theologischer Themen angenommen. Otto von Freising unterscheidet allerdings ganz deutlich zwischen der Leichtfertigkeit eines Abaelard, der seine Meinung in *naturali facultate* sorglos mit der Theologie vermischt habe, und dem Ernst Gilberts²⁴⁾. Hinter diesem positiven Urteil verbirgt sich die Sympathie des Schülers für seinen Lehrer oder doch jedenfalls eines Mannes, der sich in der Welt Gilberts durchaus heimisch fühlt.

Will man diese Welt etwas näher kennenlernen, empfiehlt es sich, einige Gedanken aus Gilberts wichtigstem Werk, seinem Kommentar zu des Boethius Schrift *De Trinitate*,

18) Ebda., S. 169.

19) S. Bernardi Vita III, 5, MIGNE PL 185, 312.

20) Libellus contra capitula Gilberti n. 62, MIGNE, PL 185, 616: *Id nempe solum ad omnem confutationem novitatis, praesertim in ratione fidei, satis esse debuerat, quod novitas est.*

21) In einem 1153–54 geschriebenen Brief, ed. P. CLASSEN, Gerhohi Reichersbergensis epistolae tres, in: Gerhohi Opera Inedita I, ed. D. VAN DEN EYNDE et al., 1955, S. 360. – Zur Kritik an Gilbert vgl. auch S. GAMMERSBACH, Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen, 1959.

22) Contra quattuor Labyrinthos Franciae, ed. P. GLORIEUX, in: Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 19 (1952), S. 187–335.

23) Ebda., S. 201: *scolastica leuitate.*

24) Gesta Friderici Imperatoris I 49, MGH SS rer. Germ. 46, ed. G. WAITZ, 1912, S. 68.

vorzutragen²⁵). Nun zieht bereits die Gattung des Kommentars den Verdacht auf sich, lediglich fremdes Gedankengut zu vermitteln. Und Gilbert beansprucht auch gar keine Originalität, bezeichnet sich vielmehr – im Gegensatz zum *auctor*, der eigene Meinungen vorträgt – als *lector*, dessen Aufgabe im Referat anderer Auffassungen besteht. Allerdings will er sich nicht damit begnügen, lediglich die Wendungen und Begründungen seines Autors vorzutragen, sondern dessen Aussagen deutlicher darzulegen, also das Geschäft des Hermeneuten zu übernehmen. Das geschieht nun jedoch nicht im Sinne einer modernen Hermeneutik durch die historische oder psychologische Rekonstruktion der Genese des Werkes, sondern dadurch, daß die sprachlichen Wendungen auf eine einsichtige Ordnung zurückgeführt, die Gliederungen in eine logische Abfolge gebracht und die neuen Einsichten – modern ausgedrückt – als Fall einer Regel begriffen werden²⁶). Kurz, man könnte das Programm Gilberts eine logische Rekonstruktion in hermeneutischer Absicht nennen. Hier wird schon deutlich, daß er sich das Heil – gegen die Dunkelheit der maßgebenden Texte – von der Logik oder Dialektik verspricht.

Dieses Programm deutet an, daß Gilbert mit Fragestellungen an seinen Autor herangeht, die diesem zwar nicht fremd sind – schließlich bleibt jede Wahl eines Textes immer auch von einem gewissen Maß an Kongenialität geleitet –, die aber in Wirklichkeit seine eigenen und die seiner Zeit sind. Wenn Gilbert von Boethius als einem Späteren spricht, der nicht mehr wie die Alten durch Erleuchtung unmittelbare Einsicht in die göttlichen Geheimnisse gewinnt, sondern durch behutsame Deutung die theologischen Rätsel auszulegen sich bemüht und sich dabei nicht nur auf Autoritäten stützt, sondern auf rationale Gründe, mögen diese nun philosophischer oder theologischer Art sein²⁷), dann spricht er auch von sich selbst und hebt so die historische Distanz zwischen sich und seinem Text auf. Der sachliche Grund für diese Aufhebung liegt in der ganz unbezweifelten überzeitlichen Gültigkeit der Logik. Es kommt deshalb wesentlich darauf an, die richtigen Grundsätze zu finden und sie richtig zu verwenden, um von ihnen her die verschiedenen Aussagen und Texte zu erschließen.

In dem Prolog zu seinem Boethius-Kommentar gibt Gilbert einen Einblick in seine Auffassung von der richtigen Verwendung solcher Grundsätze. Prinzipiell gilt, daß in den unterschiedlichen Wissenschaften auch unterschiedliche Vernunftgrundsätze (*rationes*) angewandt werden müssen. Dabei unterscheidet er vor allem zwischen natürlichen und theologischen Grundsätzen und tadelt jene, die natürliche Prinzipien auf die Theologie übertragen

25) Ed. N. M. HARING, *The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers (1142–1154), on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity*, in: J. R. O'DONNELL (ed.), *Nine Mediaeval Thinkers*, 1955, S. 23–98. – Zur Interpretation des Kommentars vgl. M. A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate*, 1956.

26) Ebda., S. 33: ... *nos (in genere lectorum, non recitatorum, sed interpretum officio facientes) verborum transpositionem in ordinem, schemata in consequentiam, novitates in regulam (addentes singulorum causas) reducimus.*

27) Ebda., S. 32f.

haben, ohne die entsprechenden Differenzen zu beachten²⁸⁾. Es gehört nämlich zur Eigenart des natürlichen Bereichs, daß hier die Dinge in numerischer Vereinzelung – sei es in der Einzahl oder in der Vielzahl – auftreten. Natürliches Sein ist »Sein in Vielheit«, das in sich selbst begründet ist und nicht – wie später in der von Aristoteles beeinflussten Scholastik – seine Individualität und numerische Differenz der Materie verdankt. Demgegenüber zeichnet sich der theologische Bereich dadurch aus, daß hier die wahre Einheit eines einzigen Prinzips herrscht, das nicht nach den Grundsätzen numerischer Vielfalt betrachtet werden kann. Wer dies dennoch tut, fällt in den Irrtum der Arianer und Sabellianer, die nicht in der Lage gewesen sind, die Einheit und Einfachheit Gottes mit seiner personalen Dreiheit zusammen zu denken, sondern auf Grund der illegitimen Übertragung des natürlichen Grundsatzes von der numerischen Vielfalt auf den Bereich der Theologie Sohn und Heiligen Geist aus dem göttlichen Wesen ausgeschlossen haben.

Zwei Gesichtspunkte scheinen mir an dieser Überlegung von besonderem Interesse zu sein: (a) Zunächst fällt auf, daß Gilbert den Bereich des natürlichen Seins sowohl ontologisch als auch methodologisch als selbständige Größe betrachtet. Das den natürlichen Dingen immanente Prinzip, die Subsistenz, wird nicht noch einmal abgeleitet, obwohl das Prinzip der Einheit, das göttliche Wesen, als dasjenige bezeichnet wird, »aus dem und durch das und in dem alles ist«²⁹⁾. Aber im Grunde verfolgt Gilbert nicht den Zusammenhang von Einem und Vielem, sondern richtet sein Augenmerk auf den Unterschied der beiden Bereiche. Deshalb ist es konsequent, daß für beide auch unterschiedliche wissenschaftliche Grundsätze gelten. (b) Die Unterscheidung von natürlichem und theologischem Bereich, von Philosophie und Theologie hat Konsequenzen für das Gefüge und den Zusammenhang der Wissenschaften. Es fällt auf, daß Gilbert die Theologie in gleicher Weise behandelt wie die natürlichen Disziplinen. Sie hat einmal *rationes propriae*, also spezielle nur für sie geltende Grundsätze; diese Prinzipien haben für die Theologie die gleiche Bedeutung wie die jeweils für die unterschiedlichen Disziplinen geltenden unterschiedlichen Grundsätze, nämlich die Grundlage für die Beweisführung und logische Ableitung in den einzelnen Wissenschaften zu bilden. Daneben gibt es jedoch auch *rationes communes*, also allgemeine oder jedenfalls für mehrere Bereiche geltende Prinzipien. Gilbert nennt gleich zu Beginn seines Prologs als Beispiel für einen solchen Grundsatz das Axiom: »Was sich in etwas befindet, muß eben davon verschieden sein.«³⁰⁾ Gilbert mißt diesen Grundsätzen eine für alle Wissenschaften, also auch für die Theologie grundlegende Bedeutung zu. Dem Theologen obliegt damit die Verpflichtung, nicht nur seine spezifischen Prinzipien angemessen zu verwenden und sie von denen des Philosophen zu unterscheiden; in der Verwendung der gemeinsamen Grundsätze steht die Theologie auf dem gleichen Boden wie alle anderen Disziplinen.

Diese kurzen Hinweise auf einige Gedanken aus Gilberts Prolog zeigen, mit welcher

28) Ebda., S. 35.

29) Ebda., S. 35: ... *ex quo et per quem et in quo sunt omnia* ...

30) Ebda., S. 34: *Quidquid inest alicui, ab eodem diversum esse necesse est.*

Absicht er an die Kommentierung seines Textes herangeht. Natürlich zunächst, um ihn besser zu verstehen. Das Verständnis glaubt er durch die logische Rekonstruktion zu gewinnen, nämlich durch die Rückführung aller Aussagen auf die grundlegenden Prinzipien spezieller und allgemeiner Art. Dahinter steht eine Auffassung von Vernunft, die – von jederzeit und überall gültigen Grundsätzen ausgehend – durch die partikuläre und historisch kontingente Gestalt der verschiedenen Aussagen hindurch den in ihnen liegenden universalen Wahrheitsgehalt zu erfassen vermag. In einer solchen Sicht kann sich die Vernunft auf prinzipiell alle Traditionen, alle Kulturen und alle Texte beziehen, die ihrerseits rationale Momente in sich tragen, also mit den zugrundegelegten und angenommenen Prinzipien kompatibel sind. Diese sind nicht einfach willkürlich gewählt, sondern müssen – wenigstens dem Anspruch nach – so geartet sein, daß sie der Vernunft selbst einleuchten und vor ihr gerechtfertigt werden können.

Diese historisch abstrakte Überlegung läßt sich als These auf die Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts beziehen. Die Fähigkeit zur Begegnung mit fremden oder fremdgewordenen Kulturen und Traditionen hängt ab von der wachsenden Universalität der Vernunft. Das bei Hugo von Honau und auch bei Gilbert von Poitiers anzutreffende Interesse an der griechischen Theologie und ihrer Tradition ist verknüpft mit der Einsicht, daß die historische Gestalt der eigenen Kultur – in Gilberts Worten: die *verba auctorum*³¹⁾ – nicht identisch ist mit der Wahrheit der Sache selbst. Universalität der Vernunft bedeutet in diesem Zusammenhang ein Doppeltes: einmal die Loslösung von der Beherrschung durch die sprachliche und gedankliche Erscheinungsform der eigenen Kultur; sodann die wachsende Fixierung auf den Begriff, in dem der Anspruch auf die Erfassung der Sache selbst enthalten ist, auf das Urteil, in dem ein Sachverhalt definitiv zur Entscheidung kommen soll, auf das syllogistische Verfahren, das die Regeln der Ableitung aus oder der Rückführung auf Prinzipien angibt. Es ist deshalb kein Zufall, daß die Theologen und Philosophen auf die aristotelische Logik zurückgreifen, die ja alle Mittel zur Realisierung dieses Programms zu enthalten scheint. Dies gilt wenigstens für jene Denker, die sich der mangelnden Eindeutigkeit und Klarheit der eigenen Tradition zunehmend bewußt werden.

Man muß sich die Konsequenzen der Universalisierung und Dialektisierung der Vernunft vor allem in der Theologie vor Augen führen, um die Folgelasten dieser Innovation in etwa ermessen zu können. Wer als Theologe den Begriff, das Urteil und die logische Argumentation in den Mittelpunkt seiner methodischen Bemühungen rückt, wird die metaphorische, bildhafte und symbolische Redeweise der religiös-christlichen Tradition zunehmend aus der Zentralstellung an den Rand der theologischen Diskussion drängen. Im Begriff soll die Sache klar zum Vorschein kommen und im Urteil die Fraglichkeit der Sache in die Eindeutigkeit der Aussage aufgehoben werden. Damit wird nicht nur die »Sprachgestalt der überkommenen Theologie«³²⁾, sondern diese selbst im Innersten getroffen, weil die Metaphorik theologischer

31) Ebda., S. 31.

32) L. HÖDL, Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Arts libéraux et philosophie au moyen âge, 1969, S. 137–147, (S. 139, Anm. 10).

Rede nicht mehr als wahrheitsfähig gelten kann und deshalb alle nicht in Aussagesätze transponierbaren Sachverhalte zu einer Angelegenheit von Poeten, aber nicht von Philosophen und Theologen werden³³). Wer ferner theologische Aussagen – wie Gilbert es offensichtlich und mit Bewußtsein tut – in Beweiszusammenhänge einordnet und damit Theologie zu einer Wissenschaft macht, muß in Kauf nehmen, daß sie mit anderen wissenschaftlichen Weisen des Weltverhaltens auch institutionell in Verbindung tritt. Damit wird die Voraussetzung von korporativen Zusammenschlüssen geschaffen, zu denen auch Theologen gehören können.

Auf zwei weitere Folgen des Verwissenschaftlichungsprozesses der Theologie möchte ich verweisen: (a) Jede Verwissenschaftlichung geht einher mit einer Tendenz zu Objektivität. Dies bedeutet in einem sehr allgemeinen, nicht auf eine bestimmte Wissenschaftstheorie bezogenen Sinne Distanz von subjektiven Befindlichkeiten und Interessen. Man hat mit Recht darauf verwiesen, daß gerade Gilbert – im Unterschied etwa zu Augustin – den Glauben nach Art einer sachlichen »Notwendigkeit« oder aber als »unumstößliches Glaubensgesetz« auffaßt³⁴). Darin drückt sich jener Zug zur Objektivität aus, die sich nicht unmittelbar auf fromme Bedürfnisse und Erwartungen beziehen läßt. Theologie tritt aus der Unmittelbarkeit einer religiös geprägten Lebenswelt und wird zu einer Größe eigenen Rechts und Anspruchs. (b) In deutlichem Zusammenhang mit der objektivierenden Tendenz der neuen Theologie stehen die Phänomene des Lehrstreits und des theologischen Irrtums. Der Anspruch des zur Porretanerschule gehörenden Radulphus Ardens *Noli investigare, si non vis errare*³⁵) bezeichnet den Kern des Problems. In dem Maße, in dem die Theologie sich auf die Suche nach begrifflicher Eindeutigkeit, definitiver im Urteil ausgesprochener Festlegung und argumentativer Schlüssigkeit macht, unterliegt sie allen Gefährdungen rationaler Prozesse: Sie kann widerlegt, ihre Ergebnisse können bezweifelt, ihre Prämissen als unzureichend angesehen werden. Die Folgelasten der Innovation, die ich unter dem Stichwort Universalisierung am Beispiel der Theologie aufgeführt habe, ändern nichts daran, daß sich die Vernunft in diesem Prozeß zunehmend von den partikulären Bedingungen ihrer eigenen Tradition zu lösen vermag, wohl aber ziehen sie eine verstärkte Betonung des Bewährten und Alten nach sich. Dabei liegt der Akzent auf dem Gedanken der Verstärkung, der das Festhalten am Alten als einen bewußten Akt der Bewahrung unter veränderten Bedingungen hervorhebt. Man könnte in diesem Zusammenhang Bernhard von Clairvaux nennen, für den etwa Wissen und Wissenschaft nur dann etwas bedeuten, wenn sie der Erbauung dienen³⁶), und der für die neuen wissenschaftlichen Bemühungen Abaelards oder Gilberts kein Verständnis aufbringt. Theoretisch formuliert zeigt sich der auf die eigene Tradition und deren sprachliche, gedankliche und bildhafte Variationen bezogene Typus des Denkens in dem Phänomen, das ich mit dem Stichwort der *symbolischen Vernunft* bezeichnen möchte.

33) Petrus Abaelardus, *Dialectica*, tr. 2,1, ed. L. M. DE RIJK, 1970, S. 152.

34) M. A. SCHMIDT, Anm. 25, 27.

35) *Homiliae* II 1, MIGNE, PL 155, 1947.

36) *Sermones super Cantica canticorum* 36, n. 3, in: S. Bernardi Opera, ed. J. LECLERCQ et al., vol. II, 1958, S. 5.

Wenn im folgenden von *Symbolismus* und *symbolischer Vernunft* gesprochen wird, so liegt diesem Sprachgebrauch ein Verständnis von Symbol zugrunde, das vor allem den metaphysischen Grundbestand des Begriffs im Auge hat³⁷⁾. Beim Symbol ist nämlich – im Unterschied zu anderen Zeichen, die sich in ihrem Verweischarakter erschöpfen – die sinnhafte Präsenz des Zeichens selbst, sein eigenes Sein ganz wesentlich, an dem und durch das hindurch etwas anderes erkannt wird. Im Gedanken des Symbols zeigt sich also eine Differenz von Sinnlichem und Übersinnlichem, von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Weltlichem und Göttlichem. Diese Differenz setzt den ursprünglichen Zusammenhang beider Bereiche voraus, so daß man vom Sichtbaren und Sinnenfälligen zum Unsichtbaren und Göttlichen geführt wird – im Begriff des Symbols liegt dessen anagogische Funktion beschlossen.

In diesem Sinne werden für ein symbolisches Verständnis von Natur und Geschichte alle Ereignisse und alle Erscheinungen zu Bildern und Gleichnissen der Wirklichkeit Gottes und seines Wirkens. Über den Sinn dieser Erscheinungen und Ereignisse kann es grundsätzliche Zweifel nicht geben, weil er durch die göttliche Offenbarung im ganzen und endgültig erschlossen ist. Schwierigkeiten in der Deutung und Auslegung bleiben zwar, lassen sich aber durch Rückgriff auf die in der eigenen Tradition bewährten Auslegungsbestände prinzipiell beheben – Bestände, in denen sich übrigens christliche und nichtchristliche Elemente versammelt finden. Für unseren Zusammenhang sind zwei Gesichtspunkte des symbolischen Weltverständnisses besonders hervorzuheben. Es handelt sich zunächst um ein Wirklichkeitsverständnis mit umfassendem Anspruch: Alle Ereignisse, Gestalten und Erscheinungen finden in diesem Bild der Welt ihren Platz und ihre Deutung. Daraus folgt, daß es einer so verstandenen Wirklichkeit gegenüber kein Anderes geben kann, keinen Gott, keine Kultur, keine Wahrheit, von denen aus das Eigene – der eigene Gott, die eigene Kultur, die eigene Wahrheit – begrenzt und relativiert würde. Die historische Gestalt wird als universale erfahren und gedeutet. Dies hat nicht notwendig zur Folge, daß man Anderes und Fremdes nicht wahrzunehmen vermöchte. Augustin liefert das auch im Mittelalter maßgebliche Muster dafür, wie fremde Bestände auf die christliche Identität zu beziehen sind³⁸⁾. Die bei den Anderen, den Heiden und Nichtchristen, vorfindbare Wahrheit hat – sofern es denn wirklich Wahrheit ist – ihren genuinen Ort im christlichen Zusammenhang, so daß die Wahrheit, der Gott, die Kultur der Anderen im Grunde christliches Eigentum sind. Es gibt also in Wirklichkeit nur einen wahren Gott und eine wahre Kultur, nämlich die christliche. Auf diese Weise wird der Anspruch des Anderen relativiert, während der eigene absolut bleiben kann.

Für ein symbolisches Wirklichkeitsverständnis ist diese Binnensicht der eigenen Welt nicht transzendierbar: Symbolische Vernunft vermag sich nicht – gewissermaßen – von außen zu betrachten. Im Lichte der Außenbetrachtung – eine Perspektive, die immer ein Mindestmaß an Distanzfähigkeit zu sich selbst voraussetzt – erweist sich indessen jede Kultur, auch die lateinisch-christliche, als partikulär. Sie trägt jedoch – wenigstens latent – die Spannung von

37) Vgl. H. G. GADAMER, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode, in: Gesammelte Werke, I, 1986, S. 78f.

38) Vgl. De doctrina christiana II 40, 60, Corpus Christianorum, S. 32, 73f.

Universalität und Partikularität in sich, weil zu ihrer eigenen Tradition ein Begriff von Vernunft und Rationalität gehört, der universalistisches Potential in sich enthält. Die Vernunftgrundsätze (*rationes*) bei Gilbert von Poitiers sind ein Beispiel für derartige Traditionsbestände, die im Werk des Porretaners dann wenigstens ansatzweise ihre universalistische Dynamik entfalten.

Der universale Anspruch des Symbolismus zeigt sich im 12. Jahrhundert eindrucksvoll bei Hildegard von Bingen, der die Zusammenschau von Welt und Geschichte in besonders überzeugender Weise gelungen ist³⁹⁾. Am Beispiel des *Vir Deus* im *Liber vitae meritorum* zeigt sich diese Synthese in ihrer symbolischen Kraft: Die vier Elemente des Kosmos und die vier Zeitalter der Heilsgeschichte werden in einem Bild zusammengefaßt⁴⁰⁾. Das Antlitz im Äther, also jenseits des Kosmos, steht für die Ewigkeit im Angesicht Gottes, des Schöpfers; der Rumpf symbolisiert die Zeit des Alten Testaments von der Schöpfung bis zur Menschwerdung – eingehüllt in die Wolke des Gesetzes (die ihrerseits für das kosmische Element des Feuers steht); die Beine von den Hüften bis zu den Knien sind in der irdischen Luft sichtbar und Sinnbild der Zeit des Neuen Testaments, der Zeit des irdischen Lebens des Erlösers; die Unterschenkel berühren die Erde und bedeuten die Zeit nach Christus bis zum Ende der Zeit, also die Verbreitung der Frohen Botschaft im Kampf mit den bösen Mächten und Gewalten; die Füße schließlich, die in den Wassern der Tiefe (*in aquis abyssi*) stehen, bezeichnen die Endzeit selbst, in der der Antichrist noch einmal und zum letzten Mal seine Macht zu entfalten sucht.

In diesen wie in vielen anderen Bildern, zum Beispiel auch in dem vom Weltenrad, in dessen Mitte der Mensch plaziert ist – mit Kopf, Armen und Füßen die Grenzen der Sphären berührend, das Ganze von Christus umfassen⁴¹⁾ – geht es im Grunde immer um das Ganze der Welt und der Geschichte. Dabei richtet sich Hildegards Interesse nicht auf die profane Geschichte in ihr selbst; diese wird vielmehr unmittelbar in heilsgeschichtlichen Kategorien gedeutet. Es geht ihr – trotz der im *Liber subtilitatum diversarum naturarum* gesammelten naturkundlich-medizinischen Einsichten – auch nicht um eine Betrachtung der Natur *secundum physicam* im Sinne eines Thierry von Chartres, der die Bildung der Welt Dinge aus den Bewegungen und Qualitätsmischungen der Elemente erklären will, ohne dabei Gottes Willen und Wirken zu bemühen⁴²⁾. Bei Hildegard dagegen bleiben auch Gesundheit und Krankheit eingebettet in moralische und letztlich heilsgeschichtliche Zusammenhänge.

Es liegt auf der Hand, daß für eine derartige Weltauffassung jene Neuerungen, die im Rationalisierungsprozeß der Epoche ihren vornehmlichsten Ausdruck finden, ganz ohne

39) Zu Hildegards Symbolismus vgl. H. D. RAUH, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus, 1979, S. 482–489.

40) *Liber vitae meritorum* I, 3, S. 36–45, ed. J. B. PITRA, in: *Analecta sacra* VIII, 1882, S. 18ff.

41) *Liber divinorum operum* I, 2, 1, MIGNÉ, PL 197, S. 752.

42) *De sex dierum operibus*, ed. N. M. HARING, The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras, in: *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age* 22 (1955), S. 184.

Bedeutung bleiben. Hildegards Werk steht wie ein »erratischer Block im Kulturwandel«⁴³⁾ seiner Zeit. An ihrem Symbolismus zeigt sich die Größe eines geschlossenen Weltbildes und zugleich die prinzipielle Unfähigkeit zur Erkenntnis und Anerkennung fremder Traditionen und Kulturen. – Auf den Unterschied zu einer philosophisch orientierten Weltbetrachtung habe ich bereits verwiesen: Thierry von Chartres oder Wilhelm von Conches begreifen Natur nicht ausschließlich, ja nicht einmal primär als Bild und Gleichnis einer höheren Wirklichkeit, sondern suchen sie mit Gründen zu verstehen, die der Vernunft als solcher einsichtig sind, ohne daß diese auf zusätzliche, nur dem Glauben zugängliche Annahmen verwiesen ist. Daß die Rede von der Vernunft als solcher unter modernen Bedingungen Züge von Naivität trägt, sei ohne weiteres zugestanden. Allerdings glaube ich, daß man eine solche Rede rechtfertigen kann. Doch diese Thematik soll hier nicht weiter verfolgt werden. Es genügt, darauf zu verweisen, daß Autoren wie Thierry oder Wilhelm, Abaelard oder Gilbert von der Möglichkeit einer Vernunft an sich und damit von ihrer Universalität und Zeitüberlegenheit überzeugt sind. Folglich gibt es auch die Möglichkeit einer Wirklichkeitserkenntnis, die nicht an zeitliche und kulturell partikuläre Vorgaben gebunden ist. Darin liegt eine notwendige Bedingung für die Rezeption fremder Texte, Einsichten und Welterklärungen, die gerade nicht in ihrer Fremdheit und Partikularität, sondern in ihrer Wahrheitskraft und Universalität übernommen werden. Von daher erklärt sich das geringe Interesse der Scholastik – Scholastik hier verstanden als geistesgeschichtlicher Begriff für jenen Teil des epochalen Kulturwandels, der die Verwissenschaftlichung der Theorie zum Inhalt hat⁴⁴⁾ – an der sprachlichen Gestalt ihrer Texte und Quellen.

Während für die veränderte Naturbetrachtung antike oder auch islamische Texte bereitstehen – die arabische Wissenschaft und die aristotelischen Schriften enthalten überzeugende Muster der Naturdeutung –, fehlt Entsprechendes für die Betrachtung der Geschichte. Dennoch gibt es auch in diesem Bereich Deutungen, die den Gang der menschlichen Dinge nicht aus der Sicht des Glaubens und im Sinne des Symbolismus zu verstehen suchen, sondern mit dem Blick der Vernunft⁴⁵⁾. Der erste Versuch in dieser Richtung stammt bekanntlich von Otto von Freising, der sich zwar ausdrücklich auf Augustin und Orosius bezieht, aber in der Begründung seiner Geschichtsauffassung nicht auf biblische oder christlich-traditionelle Grundmuster zurückgreift, sondern auf eine medizinisch-wissenschaftlich ausgelegte Anthropologie⁴⁶⁾. Die dem Arzt zugängliche Erfahrung und dessen Einsicht in die leibliche Natur des Menschen lehrt uns darüber, daß es unmöglich ist, in einem gleichmäßigen Zustand

43) H. D. RAUH, Anm. 39, 480 n. 31.

44) Zu diesem Verständnis der Scholastik vgl. J. KOCH, Art. Scholastik, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, ³1961, Sp. 1484–98; W. KLUXEN, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. SPECK, *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, ²1978, S. 180–185.

45) Vgl. Otto von Freising, *Chronica III* 4, MGH, SS rer. Germ., S. 45, 141.

46) Zum folgenden vgl. J. KOCH, *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising* (1953), in: J. KOCH, *Kleine Schriften*, I, 1973, S. 87–113.

unbewegt zu verharren. Dies gilt auch für einen Zustand des Maximums: Auf einen Zustand höchster Gesundheit folgt mit Notwendigkeit ein Abstieg. Die *mutabilitas* gehört konstitutionell zur menschlichen Existenz. Der Grund dafür liegt in der Zusammengesetztheit des Menschen. Nun sind alle Dinge im Bereich der Schöpfung – Otto nennt diesen Bereich im Anschluß an seinen Lehrer Gilbert von Poitiers den Bereich des *nativum* – zusammengesetzt. Nur Gott – das *genuinum* – in seiner Ursprünglichkeit und in seinem Nichtentstanden-Sein ist einfach, einzigartig – weil es nichts seiner Art und Natur nach Gleichartiges geben kann – und sich völlig selbst genügend⁴⁷⁾. Dies alles trifft für die Geschöpfe nicht zu: Sie alle sind wegen ihrer Zusammengesetztheit veränderlich und wandelbar. Unter den Geschöpfen ist der Mensch am meisten zusammengesetzt. Es würde zu weit führen, den Grund für diese These im einzelnen auszubreiten; es mag genügen, ohne die philosophische Terminologie Ottos zu bemühen, darauf zu verweisen, daß für ihn der Mensch in einem besonders hohen Maße aus gegensätzlichen Bestimmungen zu einem Ganzen gebildet ist. »Daher ist es nicht verwunderlich«, fügt Otto im gleichen Kontext hinzu, »wenn er, der aus einer vollständigen und so großen Zusammensetzung (*compositio*) zusammengefügt ist, um so leichter der Auflösung (*resolutio*) unterliegt.«⁴⁸⁾ Auflösung bezieht sich hier auf jedweden Zustand und jede menschliche Lage überhaupt. Damit ist zwar der Grund für die *mutabilitas* dargelegt, eine Einsicht in das, was man modern die Geschichtlichkeit des Menschen nennen kann, ist damit jedoch noch nicht gewonnen: Wandel und Zerfall machen allein noch keine Geschichte.

Man kann bei Otto nun zusätzliche Reflexionen über Personalität und Individualität antreffen⁴⁹⁾; wesentliches Kennzeichen des Individuums ist, daß es sich nicht mit einem oder etwas anderem zu einem Ganzen zusammenfügen läßt. Otto hebt die Unvergleichlichkeit und Einmaligkeit der personalen Existenz hervor, die durch ihre Vernünftigkeit ein Spezifikum des Individuums ausmacht. Entscheidend ist dabei der Gedanke, daß sich diese Singularität durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – also durch die ganze Geschichte – durchhält und behauptet⁵⁰⁾. Erst die Verknüpfung von *mutabilitas* und sich behauptender Personalität macht aus dem Wandel Geschick, *miseria*, und Aufgabe. In dem Widmungsschreiben Ottos, mit dem er die verbesserte Fassung seiner Chronik an Barbarossa sendet, spricht er vom Menschen als *persona mundialis*⁵¹⁾. Diese Wendung ist weit entfernt von dessen logischer Bestimmung als *animal rationale*. Mensch als Weltwesen – das kann doch nichts anderes meinen, als handelnd und leidend in die Geschichte der Welt verwoben zu sein.

Das entscheidende Moment dieser kurzen Betrachtung von Ottos Geschichtsphilosophie liegt darin, daß ihre Begründung ausschließlich auf Elemente zurückgreift, die aus der medizinischen und logischen Literatur stammen und den Anspruch erheben, der Vernunft

47) Gesta I, 5, Anm. 24, 16.

48) Gesta I, 5, Anm. 24, 21: *Quare haut mirandum, si ex tota et tanta compositione compactus facilius resolutione subiacet.*

49) Vgl. vor allem Gesta I, 55, Anm. 24, 77–80.

50) Ebda., S. 79.

51) Chronica, Ep. ad Fridericum I imp., Anm. 45, 1.

prinzipiell jedermanns jederzeit – also der universalen Vernunft – zugänglich zu sein. Das schließt nicht aus, daß Otto seine Darstellung der Geschichte zugleich in anagogischer Absicht betreibt. In der konkreten Ausgestaltung der Chronik und auch der Gesta bleibt er weithin der symbolischen Tradition verpflichtet⁵²). Dennoch ist mit Ottos rationaler Grundlegung der Geschichte wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit eröffnet, *de historiis historialiter* zu handeln, ohne dabei Gottes Willen und Wirken zu bemühen. Daß dies unter den Bedingungen nicht nur des 12. Jahrhunderts gerade für den Bereich menschlichen Handelns schwieriger ist als für den Bereich der Natur, zeigt die Entwicklung der Naturphilosophie und Medizin einerseits und der Ethik andererseits. Denn die Ethik bringt es während des ganzen Mittelalters – trotz etlicher Ansätze in den Artistenfakultäten – nie zu jenem fraglosen Ansehen⁵³), das die Naturphilosophie – gegen vielfache Widerstände – längerfristig dann doch gewinnt. Der Grund für diese unterschiedliche Enttheologisierung liegt darin, daß die Ethik als praktische Disziplin es mit dem Menschen in seiner realen Lage zu tun hat, die – theologisch gesprochen – immer heilsgeschichtlich bedeutsam ist⁵⁴). Von daher erklärt sich der theologische Anspruch auf den ganzen Bereich menschlichen Handelns und also auch auf die Geschichte, während die Betrachtung der Natur sich leichter der umfassenden Kompetenz der Theologie entziehen kann.

Diese Formulierung hat allerdings etwas Mißverständliches in sich, so als hätten sich nämlich die Naturphilosophie im besonderen, die Philosophie und die Wissenschaften im allgemeinen in einem mühsamen Emanzipationsprozeß aus dem mächtigen Griff der Theologie mit ihrem Absolutheitsanspruch befreien müssen. Gegenüber dieser vereinfachenden Sicht gilt es daran festzuhalten, daß die Theologie an dem Prozeß der Rationalisierung und Verwissenschaftlichung selbst maßgeblich beteiligt ist. Daß dieser Vorgang heftige Reaktionen hervorruft und daß diese Reaktionen mit der Ausbalancierung von Macht- und Einflußmöglichkeiten zu tun haben, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Worauf es in diesem Zusammenhang vielmehr entscheidend ankommt, sind die beiden folgenden Überlegungen: (a) Die Theologie, die sich mit der Dialektik verbindet und aus dieser Verbindung eine neue Gestalt gewinnt, setzt sich aufs Ganze gesehen durch. Die beiden wesentlichen Kennzeichen dieses neuen Typus sind: Öffnung zur Philosophie und dadurch bedingte Rationalität sowie die Fähigkeit, sich zur eigenen Tradition ausdrücklich in ein Verhältnis zu setzen. Das eröffnet die Möglichkeit, sich auf andere, fremde Traditionen affirmativ zu beziehen oder sich von eigenen Traditionsbeständen zu distanzieren wie später zum Beispiel Thomas von Aquin von Augustin⁵⁵). Man kann natürlich nicht erwarten, daß im 12. Jahrhundert ein Typus von Reflexionskultur geschichtswirksam wird, der sich ganz von der eigenen Tradition absetzt.

52) Vgl. dazu H. D. RAUH, Anm. 43, 305.

53) Vgl. G. WIELAND, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, 1981, S. 40–44.

54) Ebda., S. 2f.

55) Zur Kritik des Thomas an Augustin ist immer noch bedeutsam: E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin?*, in: *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age* 1 (1926), S. 5–127.

Für solche Möglichkeiten bedarf es institutioneller und geistesgeschichtlicher Bedingungen, die jenseits dieser Epoche liegen, etwa der vertieften Einsicht in die subjektiven Freiheitsrechte, deren Anerkennung und rechtlicher Sicherung sowie eines veränderten Wissenschaftsverständnisses, bei dem – jedenfalls methodisch – ganz von der Subjektivität des Wissenschaftlers abgesehen werden kann. (b) Dennoch bedeutet die Verwissenschaftlichung der Theologie im 12. Jahrhundert mehr als nur eine marginale Veränderung der geistigen Landschaft. Für eine Welt, die in ihren Wirklichkeitsvorstellungen und in grundlegenden Fragen der Daseinsbewältigung weitgehend von religiösen Voraussetzungen ausgeht, hängt viel davon ab, ob sie überhaupt eine Reflexionskultur entwickelt und wie sie sie im einzelnen ausgestaltet. Es gibt nämlich Religionen, die ihre Weltorientierung in kultischer Praxis vollziehen, ohne eine nennenswerte Reflexionskultur zu entfalten. Das Christentum hat sich von Beginn an der in der griechischen Philosophie entwickelten Höhe von Wissenschaft und Vernunft durch die »Bejahung des griechischen Logos auch für die christliche Glaubensreflexion«⁵⁶⁾ weitgehend geöffnet. Es stellt deshalb der Sache nach keinen Widerspruch dar, wenn die Theologie auf Grund des in ihr angelegten Potentials an Rationalität selbst die Gestalt von Wissenschaft im Sinne des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs oder später dann anderer Wissenschaftsbegriffe annimmt. Die Kompatibilität mit den Ursprüngen und mit dem logosbezogenen Selbstverständnis der christlichen Religion macht verständlich, daß der Verwissenschaftlichungsprozeß der Theologie – trotz der heftigen Auseinandersetzungen – die kulturelle Identität der lateinischen Welt nicht bis in die Grundlagen gefährdet hat. Dies ist allerdings nur unter der Voraussetzung möglich, daß auch die theologische Wissenschaft des scholastischen Typs ungeachtet ihrer prinzipiell rationalen Gestalt die grundlegenden Ereignisse der Heilsgeschichte nicht universalistisch auflöst. Kurz: die Theologie muß die Spannung von wissenschaftlicher Rationalität und gläubiger Annahme der sie tragenden Grundlagen in sich aushalten, um Reflexionskultur im Kontext ihrer eigenen Tradition bleiben zu können.

Ich sagte, daß der Verwissenschaftlichungsprozeß der Theologie kein marginaler Vorgang bleibt wie etwa in der Welt des Islam. Dort gelingt es nicht, die in der griechischen Philosophie und der eigenen Tradition entwickelten Formen von Rationalität mit dem religiösen Selbstverständnis auf Dauer zu vereinigen. Philosophie und Religion gehen getrennte Wege; Averroes gehört wirkungsgeschichtlich nicht zur islamischen Kultur. Anders in der lateinischen Welt. Die im ganzen affirmative Aufnahme der Philosophie als einer eigenen Quelle der Wahrheit, die Anerkennung der Natur als einer Größe eigenen Rechts mit einer *legitima causa et ratio*⁵⁷⁾ ihrer Phänomene, die Möglichkeit einer Geschichtsbetrachtung, in der der Mensch als handelndes Subjekt erscheint – all dies greift tief in das Selbstverständnis der lateinischen Welt ein und eröffnet bis dahin nicht gegebene Möglichkeiten von Weltorientierung und Daseinsbewältigung. Das Studium wird neu organisiert, gewinnt eine eigene Anerkennung

56) M. SECKLER, Der christliche Glaube und die Wissenschaft. Überlegungen zu den Dimensionen eines keineswegs sinnlosen Konflikts, in: Theolog. Quartalschr. 170 (1990), S. 1–9, 2.

57) Diese Formel findet sich in der dem 12. Jahrhundert wenigstens teilweise zugänglichen lat. Übersetzung des Timaeus (28a); Timaeus a Calcidio translatus, ed. H. WASZINK, 1962, S. 20.

und Würde und gehört zunehmend zum wesentlichen Bestand der lateinischen Kultur. Diese Entwicklung wird im 12. Jahrhundert unumkehrbar festgelegt.

Es ist nach meinem Verständnis deshalb sinnvoll, den an der Theologie sich vollziehenden Änderungsprozeß besonders im Auge zu behalten, weil hier der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des kulturellen Umbruchs liegt. Die dabei zugrundegelegte Annahme geht aus von der fundamentalen religiös-christlichen Prägung der Epoche. Jede wirksame Veränderung der geistigen Konstellation kann deshalb nur innerhalb dieses kulturellen Selbstverständnisses, niemals gegen es erfolgen. Die Verwissenschaftlichung der Theologie im 12. Jahrhundert bewahrt einerseits jenes Maß an Kontinuität mit der eigenen Tradition, das diesen Prozeß nicht als Entfremdungsvorgang erscheinen läßt; die durch die Dialektik und den aristotelischen Wissenschaftsbegriff geprägte *sacra doctrina* bleibt erkennbar und identifizierbar als Lehre des anerkannten christlichen Glaubens. Andererseits werden durch die Bezugnahme der Theologie auf die philosophischen Disziplinen Weisen und Gegenstände der Betrachtung (*de naturalibus naturaliter, de historialibus historialiter agere*) legitimiert, die nicht unmittelbar aus der eigenen Tradition zu gewinnen sind. Die wachsende Selbständigkeit der Philosophie – seit dem 13. Jahrhundert wenigstens in Ansätzen auch institutionell erkennbar – steht in engem Zusammenhang mit dem Verwissenschaftlichungsprozeß der Theologie. Theologie im heutigen Verstande und in Verbindung damit die Option für die Verwissenschaftlichung von Theorie werden im 12. Jahrhundert grundgelegt. Es gibt deshalb keine geschichtliche Legitimation für die theologische Wissenschaft im besonderen und für die westliche Gestalt der Rationalisierung im allgemeinen ohne den Rekurs auf diese Epoche.

Gemessen an diesen grundlegenden Veränderungen und Neuorientierungen erweist sich das geistige Wirken Hugos von Honau – soweit wir das beurteilen können – als recht bescheiden. Er denkt in den von seinem Lehrer Gilbert von Poitiers vorgezeichneten Bahnen, wiederholt zu einem bedeutenden Teil die von diesem behandelten Gegenstände und bleibt so im geistigen Zusammenhang der Porretanerschule. Dennoch handhabt Hugo – bei aller Begrenztheit und Bescheidenheit seines geistigen Zuschnitts – die durch den Kulturwandel eröffneten neuen Möglichkeiten mit einer Selbstverständlichkeit, die den Schluß auf eine selbständige Dynamik des Wandlungsprozesses zuläßt. Hugo setzt sich nämlich, um die beiden wichtigsten Punkte zu wiederholen, in ein bewußtes Verhältnis zur theologischen Tradition, indem er sich bemüht, die griechischen Väter wegen ihrer größeren Nähe zum Ursprung der Wissenschaften als Maßstab zur Entscheidung der eigenen Fragen heranzuziehen; ferner bemüht er sich bei der Behandlung ethischer Themen um eine logische Analyse einschlägiger Begriffe und verzichtet ganz auf die in der eigenen Tradition zur Verfügung stehenden symbolischen Interpretationsmöglichkeiten.

Mit der Erinnerung an Hugo von Honau sind wir an den Anfang unserer Überlegungen zurückgekehrt. Hugo erwies sich insofern als ein Kind seiner Zeit, als er den Schritt von der symbolischen zur universalen Vernunft in seinem Werk vollzogen hat. Und dies bedeutet, daß er den in der Dialektik formulierten rationalen Anspruch an alle Versuche der Weltorientierung anerkennt und daß er sich der Partikularität und Begrenztheit der eigenen westlichen

Tradition bewußt ist – eine Weise des Bewußtseins, die überhaupt erst so etwas wie eine Begegnung von Kulturen ermöglicht. Daß die bei Hugo erkennbar werdende geistige Konstellation der Zeit eine geschichtlich zukunfts-fähige Dynamik in sich birgt, hatte ich angedeutet. Die Bedeutsamkeit dieses geistigen Umbruchs läßt sich allerdings leichter an philosophischen oder theologischen Äußerungen als am politischen Handeln der Großen und Mächtigen der Epoche ablesen. Dennoch gehören auch die geistigen Konstellationen einer Zeit zu den Spielräumen und Rahmenbedingungen des politischen Planens und Wirkens. Wieweit allerdings Barbarossa selbst in seinem Denken und Tun von den hier angedeuteten geistigen Bewegungen geprägt gewesen ist, entzieht sich dem Urteil und der Kompetenz des Philosophiehistorikers.