

„Prudentia“ und die Schulung des Menschen

Der *Anticlaudianus* des Alain de Lille

Andreas LUCKNER (Leipzig)

Verlust der Klugheit?

Es gab Zeiten, in denen die Klugheit (griech. *phronêsis*, lat. *prudentia*) den Status einer Tugend besaß. Neben Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit galt sie sogar als eine der Kardinaltugenden. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein (etwa noch in Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments*) wurde die Klugheit als diejenige durch Erfahrung erworbene Kompetenz aufgefasst, vermöge der ein Mensch das Gute, um das er weiß, auch in die Tat umzusetzen imstande ist; die Klugheit als Tugend bringt, bildlich gesprochen, das Gute vom Ideenhimmel auf die Erde, indem sie es im Handeln realisiert. Sie bewahrt dabei die Selbständigkeit der Akteure und damit auch deren Fähigkeit zur Schuld- und Verantwortungsübernahme. In den antiken und mittelalterlichen Ethikentwürfen stand daher außer Frage: *Nur* ein (in diesem Sinne) kluger Mensch kann überhaupt ein guter Mensch sein. Noch heute genießt die Klugheit im alltäglichen Sprachgebrauch unter dem Namen „Lebensklugheit“ – als einer gewissen Haltung den Dingen und Personen der Welt gegenüber, welche die moralische Dimension durchaus umgreift – eine gewisse Wertschätzung.

Die damit ausgesprochene Angewiesenheit selbst des moralisch Guten auf die Tugend Klugheit beginnt unter der ethischen Perspektive der Neuzeit und vollends der Moderne allerdings immer weniger verständlich zu werden. Die Klugheit als Tugend vernünftigen Erdendaseins verliert ihren Wert in dem Maße, in dem dieser Weltaufenthalt selbst entwertet wird: Wenn der Mensch, wie etwa in den Lehren der Reformatoren, nicht durch seine Werke in der Welt gerechtfertigt ist, sondern allein durch Glauben und Bußfertigkeit, kann die Klugheit nicht weiter als die Seelenretterin fungieren, ja, sie wird verdächtig, nur *bestimmten* partikularen Interessen, nicht aber den Interessen der Menschheit dienen zu können und verliert dadurch, wie man heute sehen kann, sogar ihren Tugendcharakter. Der Fall der Klugheit von der ersten der Kardinaltugenden zur zwielichtigen „Hure Vernunft“ (Luther), die als „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein“ (Kant) letztlich auch unlautere Mittel nicht scheut, markiert den Unterschied mittelalterlicher und neuzeitlicher Ethikkonzeptionen. Die Klugheit rückt in eine latente bis offene Opposition zur moralischen Vernunft; nach zeitgenössischen Handlungsauffassungen stellt die prudentielle Vernunft nur mehr das Prinzip des rationalen

Egoismus dar, während sich die moralische Vernunft durch Parteinahme für die Interessen anderer charakterisieren lässt.

Mit dem Zeitalter der Aufklärung stand die Theonomie der Ethik in Frage und damit die Frage nach der Gegebenheit der Maßstäbe klugen Agierens in der Welt. Seither liegt das Schwergewicht ethischer Reflexion auf den Fragen der *Begründung* moralischen Handelns, nicht aber auf den Fragen nach der tätigen Umsetzung des (begründet) als gut Eingesehenen. Bis heute klafft hier eine Lücke in der praktischen Philosophie und hinter der sich gegenwärtig abzeichnenden Renaissance der Tugendethiken ist nicht zuletzt das Bemühen zu erkennen, angesichts der mangelnden Orientierungskraft praktisch-philosophischer Begründungsdiskurse diese Lücke zu schließen.¹

In seinem seinerzeit weit verbreiteten Buch *Anticlaudianus*, entstanden am Ende des 12. Jahrhunderts, stellt Alain de Lille (auch bekannt unter dem Namen Alanus ab Insulis) auf allegorische Weise – es wird die Himmelfahrt der *Prudentia* geschildert – die Funktionen und Eigenschaften der Klugheit dar. Er zeichnet dabei ein Bild von der Tugend Klugheit, das wesentliche Elemente einer *reflexiven* Klugheitsauffassung, wie sie erst für die Renaissance (etwa bei Montaigne) und den Barock wesentlich werden, vorwegnimmt: Klugheit als Tugend der Selbstfindung und Selbstbescheidung eines Handlungsakteurs. Der Kluge weiß um die Endlichkeit seines Tuns und seiner Fähigkeiten, und es ist gerade dieses Bewusstsein seiner eigenen Grenzen, aus dem er die Stärke für sein innerweltliches Engagement, sein Gott- und Selbstvertrauen bezieht.

Die *Prudentia*-Allegorie des Alain de Lille steht vor dem Hintergrund des philosophisch-didaktischen Rahmenkonzepts der sog. ‚Schule von Chartres‘, welche die Notwendigkeit einer beständigen Schulung des Menschen herausstellte. Diese Schulung hat geradezu kosmologische Dimensionen, bedeutet den Chartrensern die Entwicklung aller Kräfte des Menschen doch nicht viel weniger als die Vollendung der Schöpfung, zumindest aber die Voraussetzung für die Schaffung des neuen, von Hochmut freien Menschen, der das Schöpfungswerk vollendet.

Es scheint mir notwendig, vor der eigentlichen Erläuterung und Interpretation (II. Teil) von Alains *Prudentia*-Allegorie zum besseren Verständnis einen ersten Teil über die Lehren der Schule von Chartres voranzuschicken.

I. Die ‚Schule von Chartres‘

Chartres war im 12. Jahrhundert neben Paris und St. Victor eines der geistigen Zentren Frankreichs, ja des Abendlandes. Die Umriss einer ‚Schule von Chartres‘ allerdings sind wohl nur aus einer gewissen zeitlichen Distanz auszumachen: Abbé Clerval, ein Seminarprofessor der Kathedralschule von Chartres im späten 19. Jahrhundert, entdeckte – wohl nicht ohne einen gewissen Lokalpatriotismus –, dass verschiedene bedeutende und angesehene Gelehrte des 12. Jahrhunderts, u. a. Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée oder eben Alain de Lille in enger Beziehung

¹ Vgl. hierzu den Überblick in Rippe/Schaber (1998), auch Luckner (2002).

zu Chartres standen²: Zwar ist bei den meisten dieser Gelehrten erwiesen, dass sie tatsächlich in Chartres gelebt und gelehrt haben, aber es ist unwahrscheinlich, dass es sich dabei tatsächlich um einen Lehr- und Forschungszusammenhang gehandelt hat, in dem die Genannten als Lehrer und Schüler miteinander debattiert und sich wechselseitig befruchtet haben, so wie man es sich auch bei den griechischen philosophischen Schulen so gerne vorstellt. Es könnte daher sein, dass die ,Schule von Chartres' der ins 12. Jahrhundert verlegte Traum des späten 19. Jahrhundert von einer Schule vor jeder Scholastik ist, eine auch in dieser Hinsicht ,ideale' Schule, weil sie sich nicht einfach aufgelöst, sondern sich mit der 1194 begonnene Kathedrale von Chartres selbst zugleich Denkmal und Grabstein gesetzt hat.

Die Historizität dieser Schule soll hier nicht weiter Thema sein; wenden wir uns den Texten der Angehörigen dieser mehr oder weniger imaginären Schule zu, lassen sich freilich sehr viele Gemeinsamkeiten finden. Zu nennen sind hier vor allem drei Gebiete, in denen die Ähnlichkeiten offenkundig sind: Die *Naturphilosophie*, die *Trinitätslehre* und der schon erwähnte Gedanke eines *Schulungsweges* des Menschen.

Kosmologie und Trinitätslehre

Auffällig ist zunächst die *naturphilosophische* Ausrichtung der Chartrener. Die in ihren Lehrprogrammen und Kommentaren immer wiederkehrenden Bezugspunkte sind neben den Büchern von Boethius und Augustinus vor allem der *Timaios* Platons – er war ja bis ins 12. Jahrhundert hinein der einzige bekannte Dialog Platons in der lateinischen Welt – und das um 865 entstandene, stark vom *Timaios* geprägte Werk *De divisione naturae* des Johannes Scotus Eriugena. Beide Werke versuchen, die Wirklichkeit als ein in sich geordnetes einheitliches Ganzes zu fassen. Bei Eriugena findet sich auch schon der für die Chartrener zentrale Gedanke einer Annäherung der Schöpfung an den Schöpfer im Werden des Menschen vorgebildet. Anders als Augustinus, obwohl von dessen Entwicklungsdenken sicherlich beeinflusst, versucht Eriugena diese Tendenz des Seienden, sich zu Gott zu erheben, systematisch zu entwickeln, indem er den Bereich des Seienden (,Natur') in vier Gruppen einteilt³: in 1. das, was nicht geschaffen ist und selber schafft, also

² Unter anderem handelte es sich dabei – in zeitlicher Reihenfolge – um den Schulgründer Fulbertus, der um die Jahrtausendwende nach Chartres ging und an der dortigen romanischen Kathedrale die Kathedralschule gründete – hier ist freilich die Lehranstalt gemeint. Fulbertus selbst war ein Schüler des Gerbert von Aurillac, dem späteren Papst Sylvester II, der als einer der wenigen Gelehrten des 10. Jahrhunderts die arabische Arithmetik, das „Teufelswerkzeug“, beherrschte. Chartres war in der Folge der Fulbertinischen Schulgründung daher eine der ersten Stätten des Abendlandes, an der auch arabische Mathematik und Heilkunde gelehrt wurde. Wer von der philosophischen Schule von Chartres spricht, nennt im Allgemeinen einige der folgenden Namen: Bernhard von Chartres († 1130), Thierry von Chartres († 1150), von dem der Abbé (wohl fälschlicherweise) behauptet, er sei der Bruder des Bernhard, weiterhin Wilhelm (Guillaume) de Conches († 1154), Gilbert Porretanus (de la Porrée) († 1154), der vor dem Konzil zu Reims 1148 wegen seiner spekulativen Trinitätslehre der Ketzerei angeklagt wurde (die Anklage führte Bernhard von Clairvaux), Bernhardus Sylvestris († 1153), John of Salisbury († 1180) und eben Alain de Lille bzw. Alanus ab Insulis († 1203).

³ Vgl. Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae* 3 ff.

Gott; 2. das, was geschaffen ist und selber schafft, die sogenannten Erstursachen oder platonischen Formen, die die Chartrener – und gerade Alanus⁴ – mit der Sphäre der Engel identifizieren; 3. das, was geschaffen ist und nicht selber schafft, der materielle Kosmos, und schließlich 4. das, was nicht erschaffen ist und nicht schafft, wobei es unklar bleibt, ob hier Gott als Finalursache oder gar der zukünftige (eben noch nicht geschaffene) Mensch gemeint ist – oder gar beides, wie etwa Alanus zu meinen scheint, wenn er schreibt: Weil in Christus Gott Mensch geworden ist, stünde der Weg offen für den Menschen, göttlich zu werden (s. u.). Insgesamt bezieht Eriugena die systematische Abfolge dieser Gruppen auf die *Genesis* bis einschließlich der Vertreibung aus dem Paradies, so dass die systematische Unterteilung gleichwohl auch als ein noch offener Prozess der Schöpfung hin zu seinem Schöpfer, d. h. als Aufstieg der Kreatur zu seinem Kreator deutbar wird. Dieser Aufstiegsgedanke ist allerdings vom augustinisch-neuplatonischen Gedanken einer Gottferne der Welt oder gar vom Gnostizismus weit entfernt: Vielmehr handelt es sich um einen Evolutionsgedanken, bei dem die Entwicklungsfähigkeit der Natur selbst, nicht ihr Abfall von der Göttlichkeit im Vordergrund steht. Entsprechend hat die Naturphilosophie sowohl bei Eriugena wie auch bei der Schule von Chartres einen stark kosmologischen und damit immer auch anthropologisch-ethischen Charakter, insofern sie die Stellung und Aufgaben des Menschen im Kosmos zu bestimmen versucht.

So gibt etwa Thierry von Chartres im *Tractatus de sex dierum operibus* (entst. ca. 1130 – 1140) eine naturkundliche Erklärung des Sechstageswerkes, in dem der Heilige Geist als Finalursache der Schöpfung angesehen wird; auch Wilhelm von Conches liefert in seiner *Philosophia mundi* (um 1130) eine konsequent natürliche Erklärung der Entstehung der Welt und des Menschen und versucht damit, wie auch schon Eriugena, eine Synthese der christlichen Schöpfungstheologie mit antiker Naturphilosophie (hier ebenfalls in Bezug auf den *Timaios* und auf Lukrez). Dabei ist klar: Wer so verfährt, kann den Schöpfungsbericht der *Genesis* nur im allegorischen Schriftsinn lesen, und genau das hat Wilhelm de Conches persönlich viele Scherereien mit der Kurie eingebracht. Er musste viele seiner Thesen zurücknehmen und, so die Legende, öffentlich behaupten, dass Eva tatsächlich aus der Rippe Adams geschaffen wurde.

Durch den Rückgriff auf die antike Naturphilosophie hat man im Zusammenhang mit der Schule von Chartres von einem „Humanismus“ des 12. Jahrhundert und der Vorwegnahme der Renaissance gesprochen.⁵ Nikolaus von Kues etwa hielt Thierry von Chartres für den bedeutendsten Philosophen überhaupt und die Versuche des Cusaners, den Kosmos von einem Prinzip her zu begreifen, das ihn durchwaltet, stehen in einer Linie mit Platons *Timaios*, Eriugenas *De divisione naturae* und den Schriften der Chartrener.

Gerade deren subtile Trinitätslehre, der wir uns nun kurz zuwenden, ist es gewesen, die sich Cusanus zu Eigen gemacht hatte. Wenn die Einheit der Natur ein reales Prinzip (Grund der Vielheit) ist, dann kann die Vielheit oder Mannigfaltigkeit der

⁴ Vgl. hierzu die Stellen im *Anticlaudian* (Buch 5, Z. 407–442) oder den *Sermo in die sancti Michaelis*.

⁵ Vgl. Southern (1970).

Natur nicht etwas sein, was dieser Einheit äußerlich ist: vielmehr ist sie Einheit in der Vielheit bzw. die Vielheit ist Ausdruck der Einheit. Die Einheit der Natur, das „geistige Band“, ist daher Einheit sowohl der ursprünglichen Einheit (Vater) als auch der Vielheit (Sohn). Die Trinität wird damit nicht, wie bei Anselm und Augustinus, jenseits der Natur als der Schöpfung angesiedelt, sondern im Gegenteil: Alles, was ist, ist Manifestation der Trinität. Dieser auch schon bei Eruigena zu findende ‚pantheistische‘ Zug stellt eine Gesamtkonzeption von Gott, Mensch und Natur dar; die Konsequenz ist freilich eine starke Aufwertung der diesseitigen Welt: Schon die Naturbetrachtung führt zur Erkenntnis des Göttlichen.

Hinsichtlich der Naturlehre des Menschen und seiner besonderen Stellung im Kosmos findet sich bei den Chartreusern eine hochdifferenzierte und komplizierte philosophische Anthropologie. Der durch das 4. Konzil von Konstantinopel (869) zum Dogma erhobene Dualismus von Körper und Seele, die den Menschen ausmachen, wird von den Chartreusern dabei systematisch aufgelöst; vor allem ihre Unterscheidungen im Bereich der Seele und der Vernunft sind hier von Interesse, gehen sie doch davon aus, dass die Seelenfähigkeiten selbst entwicklungsfähig sind und der Mensch daher, was seine seelisch-geistigen Fähigkeiten angeht, sich selbst durch einen umfassenden Bildungsprozess aller erst hervorbringt. Es ist geradezu die Aufgabe des Menschen, die Schöpfung so zu vollenden, dass er selbst zu Gott wird.⁶

Der Schulungsweg des Menschen

Die Ausbildung der sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten ist daher nicht nur Mittel, sondern selbst als Zweck zu denken, und so nimmt es nicht wunder, dass der Gedanke der Schulung bzw. der Bildung nicht nur im didaktischen Sinne aufgefasst wurde. So wie die Naturlehre ethische Dimensionen hatte, besaß umgekehrt die Pädagogik der Chartreuser geradezu einen kosmologischen Aspekt.⁷ Aus der Trinitätslehre und der in sie systematisch integrierten Naturphilosophie folgt, dass der Schulungsweg des Menschen bei der empirischen – wir würden vielleicht heute

⁶ So heißt es in der 99. Regel der *Theologie* des Alanus, dass durch die *intellectualitas* das Göttliche ergriffen wird und dadurch der Mensch Gott wird („homo fit deus“, PL 210, 679). Wie wir im Zusammenhang mit Alains *Anticlaudianus* noch näher sehen werden können, wird diese von vielen – gerade auch der Zeitgenossen – als „anmaßend“ empfundene Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei den Chartreusern so aufgefasst, dass nur so der Mensch seiner Gottesebenbildlichkeit als einer Aufgabe gewahr und im Versuch der Erfüllung dieser Aufgabe ihr auch gerecht werden kann. Den Leuten von Chartres wäre umgekehrt sowohl die Vorstellung einer technischen Machbarkeit des Paradieses auf Erden, wie im Entwurf der neuzeitlichen Wissenschaften etwa bei Bacon oder Descartes, als auch die protestantisch-jansenistische Gnadenvorstellung, dass der Mensch völlig unabhängig von seinen Werken erlöst werde oder nicht, hochmütig erschienen.

⁷ Hier möchte sich aus moderner Sicht ein Unbehagen wegen des latenten ‚unerlaubten‘ Übergehens vom Sein zum Sollen artikulieren. Es ist aber gerade hier wichtig zu sehen, dass es sich dabei durchaus nicht um einen ‚Naturalismus‘ handelt, bei dem aus Tatsachen normative Bestimmungen abgeleitet würden. Das ‚Sein‘ ist nur im Sinne neuzeitlicher Wissenschaft überhaupt in Zusammenhang mit ‚Wertfreiheit‘ zu bringen, für einen mittelalterlichen und auch antiken Menschen trägt es *in sich* schon ein Richtmaß, so dass sich das Problem eines unerlaubten Überganges überhaupt nicht stellt.

eher sagen: phänomenologischen – Naturbeobachtung beginnen muss; diese stellt den Anfang jeder Wissenschaft und Weisheit dar. *Nur* der Natur – und damit immer auch der eigenen, der Menschennatur – kann abgehört werden, worauf der Schöpfungsimpuls zielt, so dass ihn der Mensch für das Entstehenlassen einer neuen Welt nutzbar machen kann. Die für das 12. Jahrhundert unfragliche Voraussetzung ist hierbei die *Mitwirkung des Menschen am Geschehen der Schöpfung*; und es ist auch der Mensch, der die Ideen Gottes auf Erden wirksam macht. Umgekehrt muss er die Impulse nutzen, die von der Natur – auch seiner eigenen – ausgehen, um die Schöpfung Gott näher zu bringen.

Im Rahmen dieser ‚kosmologischen‘ Auffassung der Ausbildung menschlicher Fähigkeiten sind nun auch die im engeren Sinne didaktischen und pädagogischen Bemühungen der Chartrener zu verstehen, für die sie bis heute berühmt sind. An der Kathedralschule wurde dementsprechend, nicht, anders als an den sich nach außen abschließenden Klosterschulen, *in die Welt hinein* gelehrt. Anschaulichkeit, Bildhaftigkeit und Lebendigkeit der Darstellungsmittel waren dabei nicht schmückendes Beiwerk, sondern gehörten zur Sache selbst: zur Entwicklung geistig-seelischer Fähigkeiten, worunter gerade auch das Erkennen von Zusammenhängen und Ganzheiten fiel, wie sie etwa durch den richtigen und passenden Umgang mit *Bildern* geübt wurde. In der Rückschau mögen auf den ersten Blick viele der Chartrener Mythologien und Bilder naiv gegenüber der wenig später sich entwickelnden differenzierten Argumentationstechnik der aristotelisierenden Scholastik wirken, wie sie von den in Fachdisziplinen denkenden Pariser Intellektuellen gepflegt wurde. Diese Mythologien stellen allerdings bei näherem Hinsehen hochkomplexe Zusammenhänge auf anschauliche Weise dar. Eines der besten Beispiele dafür ist eben der *Anticlaudianus* des Alain de Lille.⁸

Für die Schule von Chartres ist es nun typisch, dass sie selbst den Aufbau der sieben Künste als einen *Entwicklungsgang* zu immer reicheren Formen der Erkenntnis auffasste. Es ging im Bildungsprogramm der Chartrener nicht allein darum, Wissen zu vermitteln, sondern darüber hinaus den Menschen den Weg zur Weisheit zu zeigen. Weisheit aber ist, anders als Wissen, nicht etwas, was sich plan in Worte

⁸ Nicht zuletzt ist es die Kathedrale von Chartres, mit deren Bau neun Jahre vor Alains Tod begonnen wird, die ein einziges hochkomplexes Bild des Schulungsweges des Menschen darstellt. Es ist die erste gotische Kathedrale, die als ganze entworfen und gebaut wurde. Alles in und an ihr, so könnte man sagen, ist dem Gedanken des Aufstiegs, der *anagogé* verpflichtet, wie ja überhaupt die gotische Idee vom Bauen eine solche von *strebenden Kräften* ist, nicht von *lastenden und stützenden Massen* wie in der Romanik: Die Schwerkraft wird optisch aufgelöst, der gesamte Baukörper scheint zum Himmel aufzufahren. Die Kathedrale ist Maria und Johannes dem Täufer geweiht: Maria – ihr Umhang wird in Chartres als Reliquie verehrt – ist das Bild der reinen Seele, die den Geist empfängt und so den *logos*, den Heiland, zur Welt bringt. In jedem Denkvorgang wiederhole sich nach Ansicht der Chartrener eben dieser Vorgang. Johannes der Täufer gibt dabei dem Christus-Logos den Namen, benennt ihn, stellt ihn dar und steht damit für die Wegweisung, weshalb er ikonographisch oftmals mit zeigendem Finger dargestellt wird (man denke nur an den *Johannes des Isenheimer Altars*, den *Matthias Grünewald* mit einem geradezu überdimensionalen wegweisenden Zeigefinger versehen hat). Man kann die hochkomplexen Zusammenhänge hier wirklich nur andeuten, die sich mit der Stellung des Labyrinthes im Hauptschiff der Kathedrale im Bezug zum Altar oder der Darstellungen der freien Künste in den Portalen, Kapitellen, Fenstern usw. verbinden und die alle den Schulungsweg des Menschen thematisieren. Vgl. stellvertretend für die immense Literatur zur Kathedrale von Chartres: Teichmann (1991).

fassen lässt, im *sensus litteralis* bestimmter lehr- und lernbarer Sentenzen. Weisheit kann aber doch so durch Worte vermittelt werden, dass durch diese Worte ein anderer Sinn, der *sensus allegoricus* bzw. *anagogicus*, der zur Geistsphäre aufsteigende – Hegel würde sagen: „spekulative“ – Sinn des Gesagten aufgeht. Dies ist aber nur jemandem möglich, der sowohl eine realwissenschaftliche als auch eine formallogische, eine literarische und eine rhetorische Ausbildung genossen hat. Die Darstellung von Ganzheiten und Zusammenhängen kann nämlich, wie John von Salisbury schrieb, nur durch eine *coniugatio rationis et verbi* entstehen, durch eine Verbindung von Prinzipien und der Ausdrücke, die für sie gewählt werden. Hieran kann man sehen, dass die Ausbildung der trivialen Künste, welche die allegorischen Darstellungsmittel umfasst, von großer Wichtigkeit war. Wer das *Trivium* nicht beherrschte – und damit die allgemeine Strukturwissenschaft des richtigen Sprechens, die *Grammatik*, die Kunst des guten und schönen Sprechens bei der Darstellung und Vermittlung von Inhalten, die *Rhetorik*, und die Kunst des wahrheitsfindenden Sprechens im philosophischen Gespräch über fragliche Sachverhalte, die *Dialektik* –, konnte sich im Grunde auch nicht den Künsten des *Quadriviums* widmen.

Für das *Quadrivium* wiederum ist die *Arithmetik*, die Lehre von den Zahlen als Wesenheiten (als Wirkprinzipien), grundlegend. Die drei anderen mathematischen Wissenschaften zielen wesentlich auf Anschauung der in der Arithmetik strukturell untersuchten Zahlen- und Proportionsverhältnisse: Sie werden in der Harmonie- und Proportionslehre (oder: „*Musik*“) durch das Gehör, in der *Geometrie* durch das Gesicht erfasst. *Astronomie* und *Musik* wiederum sind die beiden Künste, durch die Bewegungen, also zeitliche Proportionen erfahrbar werden und damit die für die Chartrener so wichtige Prozesshaftigkeit der Natur bzw. des Kosmos.

Damit ist das spätantike Bildungsprogramm der ‚sieben freien Künste‘, wie sie Martianus Capella zu Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. in seinem allegorischen Werk *Die Hochzeit des Merkur mit der Philologia* darlegte und wie es für das Mittelalter bis einschließlich des 12. Jahrhunderts an vielen Orten kanonisch war, in einer höchst spekulativen Form mit Kosmologie und Theologie in Einklang gebracht. Schon bei Martianus werden die sieben Künste *frei* genannt, weil sie nicht im Dienste anderer Künste stehen, d. h. zu nichts anderem dienen als eben zur Erweiterung der Kenntnisse und Fähigkeiten. Im 13. Jahrhundert, nach der breiten Aufnahme der arabischen Wissenschaften, musste nun das Lehrsystem der *septem artes* der aristotelischen Disziplinentrennung den Platz räumen. Dadurch ging die Möglichkeit verloren, die *Einheit* der Natur zu erkennen, bis dato oberstes Ziel der mathematischen Fächer des *Quadriviums*. In den Artistenfakultäten wurde damit ein Wissen entwickelt, das nicht mehr der Führung durch die Theologie unterstand. Weil sich in ihnen, als den Vorläufern der philosophischen Fakultäten, die Vernunft als autonom zu begreifen begann, gerieten sie zwangsläufig in ein konfliktreiches Verhältnis zu Theologie und Kirche (mit dem vorläufigen Höhepunkt der Verurteilung der Thesen der Aristoteliker 1277 in Paris).⁹

⁹ Vor diesem Hintergrund des Einheitsverlustes der Wissenschaften ist es andererseits nur verständlich, dass später Leute wie etwa Nikolaus von Kues die aristotelische Fächer- und Methodentrennung zurückwies und auf die Texte der Chartrener zurückgriffen. Hierbei ist zwischen der mathematisierten Natur-

Die Schule von Chartres sah auf der Grundlage des Schulungsweges der ‚sieben freien Künste‘ nichts weniger als die Möglichkeit einer Überwindung der Begrenztheit menschlicher Vernunft und Erkenntnis und damit nicht nur die Möglichkeit der Erweiterung der Erkenntnis, sondern darüber hinaus der Erkenntnisfähigkeit selbst. Der Mensch kann und soll so vom Wissenden zur Weisheit aufsteigen. Der Weise aber ist derjenige, der es vermag, *als Individuum* das Wissen und die Unterscheidungsfähigkeit in seinem Wirken zum Wohle der Welt zu gebrauchen. Auf die ‚Erschaffung‘ dieses ‚neuen Menschen‘ zielt das Bildungsprogramm der Chartrener. Wie in keinem anderen Werk wird dieser Prozess der Selbstwerdung des ‚Neuen Menschen‘ allegorisch im *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis dargestellt, dem wir uns nun zuwenden.

II. Der *Anticlaudianus* des Alain de Lille

In seinem um 1190 entstandenen Alterswerk *Anticlaudianus* schildert Alain de Lille¹⁰ die Lehrinhalte der Schule von Chartres zusammenfassend, den Aufstieg des Menschen zur Weisheit und die damit einhergehende Transformation seines allgemeinen Wesens in ein je individuelles. Der neue Luzifer, frei von Hochmut – und das heißt: im Bewusstsein seiner allgemeinen und individuellen Fähigkeiten –, herrscht als ein freies Wesen souverän über die Erde und, gleichbedeutend damit, lebt in Einklang mit ihr. Nur so kann der Willen seines Schöpfers durch das Wirken der Menschen auf Erden verwirklicht werden. Selbst der Glaube werde zukünftig überflüssig sein, schreibt Alain in der Schrift *Quoniam homines*, denn der Mensch werde Gott von Angesicht zu Angesicht schauen¹¹ – wie die Engel, die ja auch nicht glauben oder Theologie betreiben, sondern ‚theophanisch‘ Gott schauen ohne Ende,

betrachtung der Chartrener bzw. des Cusaners und der mathematisierten Naturphilosophie der Neuzeit wiederum ein deutlicher Unterschied zu markieren: Bei den Älteren ging es gerade nicht um die mechanisch-technische Möglichkeit einer Berechnung von Naturprozessen, um etwa Vorhersagen treffen zu können. Eine solche mathematisierte Naturwissenschaft, wie sie etwa bei Galilei entworfen wird, wäre von den Chartreusern durchaus nicht als eine *freie*, sondern als eine unfreie Kunst erachtet worden, also wie etwa die Architektur, als auf Anwendung des Wissens zielende Kunst. Durch eine solche unfreie, technisch-mechanisch verfahrenende Kunst wäre es nach Ansicht der Chartrener dem Menschen aber nicht möglich, sich in seinen Wahrnehmungs- und Verstandesfähigkeiten weiterzubilden.

¹⁰ Von Alain de Lille bzw. Alanus ab Insulis (‚Insulis‘ war der lateinische Name der flandrischen Stadt) ist nicht viel mehr bekannt, als dass er in Paris studiert und gelehrt hat, sich längere Zeit in Montpellier aufhielt und sich in seinen letzten Lebensjahren ins Mutterkloster des Zisterzienserordens nach Cîteaux zurückzog, der Legende nach – die ähnlich auch von Augustinus erzählt wurde – deswegen, weil er seine Vermessenheit, die Trinität denken zu wollen, eingesehen hätte. Weithin verehrt als ‚doctor universalis‘ und ‚doctor doctissimus‘, starb Alanus dort im Jahre 1203. Seine theologischen Schriften gehörten seinerzeit zu den am meisten gelesenen, seine Schrift *Contra haereticos* gegen die Ketzer war als eine der ersten und einflussreichsten dieser Art von hohem Bekanntheitsgrad, und seine Allegorien *De planctu naturae* und der *Anticlaudianus* wurden noch bis ins 15. Jahrhundert immer wieder abgeschrieben. Der *Anticlaudianus* (im Folgenden: *Acl.*) erschien zudem im Druck 1536 in Basel, 1582 in Venedig, 1611 und 1621 in Antwerpen und Amsterdam, vgl. Ochsenbein (1975), 11.

¹¹ Vgl. Alanus, *Summa quoniam homines*, 137; vgl. hierzu außerdem Klünker (1993).

ohne ‚Spiegel‘ und Medium. Wie kaum in einem anderen Werk ist der ‚Humanismus‘ des 12. Jahrhunderts greifbar, und es wundert nicht, dass verschiedene Autoren auf die glückliche Synthese (vor allem) stoischer und christlicher Gedanken im Alterswerk des Alanus hinweisen.

Praktische Philosophie und Weisheit

Hinter alledem scheint die Idee einer im emphatischen Sinne *praktischen* Philosophie zu stecken, d.h. einer solchen, die selbst zu einem veränderten Denken und Handeln führt und nicht bloß dessen Theorie oder theoretisch-normative Begründung ist. Diese wohl erstmalig von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* formulierte Idee wird im Hochmittelalter bezeichnenderweise nicht von den Aristotelikern des 13. Jahrhunderts, sondern eben von den Platonikern des 12. Jahrhunderts, allen voran den Chartreusern, vertreten. Praktische Vernünftigkeit bzw. Weisheit kann nicht einfach in Regeln oder Sentenzen expliziert und gelehrt werden; kein noch so ausgefuchstes didaktisches Konzept kann einen Schüler dazu bringen, sich das Wissen *so* anzueignen, dass es nicht nur reproduzierbar ist, sondern auch in sein Handeln einfließt. Erst dort ist Weisheit, wo das Erkennen bzw. Wissen zu einem entsprechenden Handeln führt; die Weisheit bloß in Sätzen ist immer nur schale Schulweisheit. Der Weise ist, sagen manche, der Experte für das, wofür es keine Regeln gibt; er schafft erst die Regeln und Ordnungen.

Wie aber wird man weise?

Der *Anticlaudianus* ist, soviel sei hier schon vorweggenommen, eine Allegorie auf den Weg zur Weisheit. Er wird durch die Hauptperson der Dichtung gewiesen, *Prudentia*, die Klugheit. In gewisser Weise ist sie es selbst, die zur Weisheit wird.

Im Folgenden soll zunächst kurz die Fabel des *Anticlaudianus* dargestellt und anschließend eine Deutung der Allegorie versucht werden, die vor allem den kosmologisch fundierten Individualismus, den Alanus vor Augen hatte, herausstellt.

Die Fabel des Anticlaudianus

Die Göttin *Natura* beschließt, als Krönung aller ihrer Werke einen neuen, göttlichen Menschen zu schaffen, der nicht die Mängel und Unvollkommenheiten ihrer alten Geschöpfe aufweisen solle. Dieses Werk übersteigt allerdings bei weitem ihre Kraft. Deshalb ruft sie in ihrer paradiesischen Residenz ein himmlisches Konzil der Tugenden ein – es kommen unter anderem *Concordia*, die Eintracht, *Copia*, die Fülle, *Modestia*, die Bescheidenheit, *Honestas*, die Ehrhaftigkeit, *Decus*, die Würde – und bringt ihren Wunsch vor, mit vereinten Kräften das Werk zu versuchen. Die versammelten Tugenden spenden diesem Vorhaben Beifall, nur *Prudentia*, die Klugheit, meldet als einzige Zweifel an. Der Plan sei zwar lobens- und bewundernswert, aber nicht durchführbar, denn weder die Natur noch die Tugenden noch alle gemeinsam könnten einen vollendeten Menschen ins Dasein bringen. Nur aus dem Urquell der Schöpfung selbst dagegen könne ein solches Wesen entstehen und, da dieser den Anwesenden nicht zugänglich sei, rate sie von einer näheren Ausführung dieses Planes ab.

Darauf ergreift *Ratio*, die Vernunft, das Wort. Zwar gesteht sie ihrer jüngeren Schwester *Prudentia* zu, dass die Existenz der Seele des ‚Neuen Menschen‘ nur von Gott selbst erwirkt werden kann. In ihrer Rede aber verdeutlicht sie noch einmal die großartige Idee, die hinter dem Plan der Natur steht. Da nur Gott selbst die Voraussetzung, nämlich die Seele des ‚Neuen Menschen‘, schaffen kann, schlägt *Ratio* vor, das Anliegen Gott vorzubringen und ihn um seine Unterstützung zu bitten. Und *Ratio* weiß auch schon, wer für diese Aufgabe am besten geeignet sei: *Prudentia*, weil sich nur ihr die Geheimnisse Gottes offenbaren.

Aber auch hier zögert *Prudentia* noch, da sie sich einer solchen Aufgabe allein nicht gewachsen sieht. Da tritt *Concordia* auf, die Eintracht, und hält ihrerseits eine flammende Rede, in der sie für die Bündelung aller beteiligten Kräfte plädiert, um *Prudentia* bei ihrer schwierigen Aufgabe zu unterstützen. In der Tat könne und dürfe die Klugheit sie nur übernehmen, wenn sie sich die Liebe, für die *Concordia* in der Welt einstehe, zur Richtschnur nehme.

Nach diesen Worten *Concordias* nimmt *Prudentia* die Aufgabe an und macht sich unverzüglich daran, geeignete Mittel und Wege für ihre Himmelfahrt zu überlegen. Sie beschließt, einen Wagen bauen zu lassen, und beauftragt ihre Mägde, die *Sieben Künste*, mit dem Bau des Himmelswagens. Die *Grammatik* baut daraufhin die Deichsel, die *Logik* die Achse, die *Rhetorik* schmückt die Deichsel und kerbt die Achse, so dass diese die Räder des Wagens, die von den Künsten des *Quadriviums* – *Arithmetik*, *Musik*, *Geometrie* und *Astronomie* – hergestellt werden, aufnehmen kann. *Concordia* fügt alle Teile harmonisch zusammen. *Ratio* schirrt darauf die fünf Pferde der Sinne an die Deichsel der *Grammatik*. *Visus*, das Gesicht, das wildeste und schnellste, aber auch flüchtigste der fünf Pferde muss erst noch von *Ratio* gezähmt werden, die anderen – *Auditus*, das Gehör, *Olfactus*, das Riechen, *Gustus*, der Geschmack und schließlich *Tactus*, der Tastsinn – sind abnehmend schnell und schön. *Ratio* besteigt daraufhin als Wagenlenkerin den Wagen, und das Gespann ist abfahrbereit. Erst als *Prudentia* unter dem Beifall der Versammelten den Wagen besteigt, erstrahlt er in seiner ganzen Schönheit und erhebt sich in die Lüfte.

Prudentia durchsteigt unter Sammlung der vielfältigsten Erkenntnisse sicher den Äther, die einzelnen Sphären der Planeten und der Fixsterne, bis sie schließlich am Scheitel der Welt¹² anlangt. Hier wankt ihr Mut, und sie zaudert, auch scheuen die Pferde, und es ist in dem sich vor ihr öffnenden fremden Raum, in dem sich die Wege zerteilen, „kein Boden für den Anker der Seele“¹³ zu finden. Dieser Raum wird erleuchtet von einem klaren Licht¹⁴, zu dem nur ein äußerst schmaler und gefährlicher Aufstieg führt. *Prudentia* fällt angesichts dieser bevorstehenden Aufgabe in ein Fieber und sie gewahrt die Göttin *Theologia* auf dem Himmelspol thronend, die Augen zur Höhe auf die Überwelt gerichtet. *Prudentia*, die hier vermehrt ihren Namen *Phronesis* trägt, vertraut sich der *Theologia* an und erbittet sich von ihr die weitere Führung. *Theologia* kann *Phronesis* allerdings nur unter der Bedingung leiten, dass sie den Wagen und ihre Schwester *Ratio* zurücklässt. Bei sich führen

¹² Vgl. *Acl.* V, 42

¹³ *Acl.* V, 40.

¹⁴ Vgl. *Acl.* V, 55.

darf sie einzig ihr Pferd *Auditus*, das Gehör. Die Himmelskönigin geht voran und „ebnet den Weg mit geflügeltem Schritt“¹⁵. So passieren beide die kristallinen Wasser des Emyreums – alles scheint hier widersprüchlich und unbegreifbar –, sie steigen durch die hierarchisch aufeinander aufbauenden Sphären der Engel und Heiligen, Mariens – die als Tochter den Vater, den Sohn als Mutter empfangen¹⁶ hat – und gelangen so bis zu Gottes Thron.

Hier nun kann *Prudentia* bzw. *Phronesis* den Glanz des himmlischen Emyreums nicht mehr ertragen und fällt in eine todesähnliche Ohnmacht.¹⁷ *Theologia* kann sie auffangen, aber nicht wieder zu Bewusstsein bringen. Sie ruft ihre Schwester *Fides*, den Glauben, die in den Tempeln Gottes wohnt. Die „vernunftferne“ *Fides* erweckt *Prudentia* bzw. *Phronesis* mit einem himmlischen Trank und reicht der Erwachenden einen Spiegel, der alles, was die himmlische Welt enthält, gebrochen widerstrahlt. Dadurch ist es ihr, die an dieser Stelle auch *Sophia*, die Weisheit, genannt wird, möglich, dem Anblick des Emyreums standzuhalten. *Prudentias* Versuch allerdings, sofort wieder Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßiges in dem, was sie im Spiegel sieht, ausmachen zu wollen, wirkt *Fides* entgegen; sie ermahnt *Prudentia*, hier, wo die Natur nicht hinreicht und wo die Regeln ihrem Schöpfer folgen und nicht umgekehrt¹⁸, keine Menschen-Gesetze zu erträumen.¹⁹ Die Klugheit erschaut mithilfe des Spiegels nun die Geheimnisse der Prädestination und der Trinität, das Reich noch unerschöpfter Möglichkeiten²⁰ und der allgemeinen Schöpfungsprinzipien.

Schließlich erklimmt sie die Burg des Himmelskönigs, tritt vor Gott und bringt zitternd vor Angst ihr Anliegen vor. Er spricht sie mit folgenden Worten an:

Jungfrau, Mutter der Dinge der Himmlischen Kind, meine Tochter:
Die Du dem Himmel entstammst, auch wenn Du die Erde bewohnest,
Die Du allein auf der Erde das Göttliche wahrnimmst, das Abbild
Meiner Göttlichkeit in dir trägst.²¹

Daraufhin gewährt er seiner Tochter die Seele des ‚Neuen Menschen‘. Hierzu wird *Noys*, die Urvernunft, beauftragt, die Idee dieser Seele zu finden. Sie durchsucht sämtliche Urbilder und findet schließlich das richtige Muster, das die besten Eigenschaften auf sich vereint, aus der Fülle der Arten heraus. Nach diesem Urbild bildet nun Gott die Seele, sie wird von den Parzen, den Schicksalsgöttinnen durch Glücksverheißungen verschönt und von *Noys* mit einer Salbe benetzt, um sie für den Weg auf die Erde zu schützen. *Prudentia* kehrt mit der Seele des ‚Neuen Menschen‘ zum Firmament zurück, wo *Ratio* und der Wagen auf sie warten. Darauf fahren sie zusammen zur Erde hinab, vom Zorn des Saturn, vom Feuer des Mars und der Seuche

¹⁵ *Acl.* V, 264.

¹⁶ Vgl. *Acl.* V, 481.

¹⁷ Diese Ohnmacht „ist nicht ein Schlaf, vielmehr ist's das Abbild [*imago*] des Todes“ (*Acl.* VI, 96), an anderer Stelle auch „das richtige Vorwort [*praefatio*] des Todes“ (*Acl.* VI, 99).

¹⁸ Vgl. *Acl.* VI, 178 f.

¹⁹ Vgl. *Acl.* VI, 173.

²⁰ Vgl. *Acl.* VI, 214.

²¹ *Acl.* VI, 382 ff.: „Virgo parens rerum, superum germana mihique/ Filia, coelestis ortu, tamen incola terrae,/ In terris quae sola sapis divina meaeque/ Exemplum deitas habes“.

der Venus sich und die neue Seele fernhaltend und freudig von den auf der Erde Wartenden empfangen.

Natura formt nun den Leib des ‚Neuen Menschen‘, *Concordia* verbindet diesen mit der neuen Seele, die Tugenden überhäufen den so geschaffenen ‚Neuen Menschen‘ mit ihren Geschenken, *Ratio* steuert vernünftige Ratschläge zur Willensbestimmung bei. *Prudentia* beschenkt den ‚Neuen Menschen‘ gleich dreifach: Erstens, indem sie als *Sophia* Geschenke verströmen lässt, nämlich den Schatz des Geistes und den Reichtum der Seele – „Wer diese einmal empfangen, bedarf des weiteren nicht“²² –; zweitens, durch ihre Mägde, die *Septem Artes*, Künste und Wissenschaften; und schließlich beschenkt sie ihn mit der Gabe der Weisheit (*sapientia*) selbst und der Gabe des Mitgefühls bzw. der Menschlichkeit (*pietas*).

Damit ist der ‚Neue Mensch‘ gerüstet und muss sich der Bewährung in einem Kampf gegen die Übel und Laster stellen. *Alecto*, Fürstin der Unterwelt, beruft nun ebenfalls ein Konzil ein, dasjenige der Laster und Übel, um Kräfte gegen den ‚Neuen Menschen‘ zu sammeln. Die Mächte des Bösen verschwören sich gegen diesen einzelnen himmlischen Menschen, der jedoch im abschließendem Kampf der Tugenden gegen die Laster auf ganzer Linie siegt, eine neue Herrschaft über die Welt errichtet und dieser damit eine neue Jugend bringt.

Zur Deutung des *Anticlaudianus*²³:

Hochmut und Selbsterkenntnis des individuellen Menschen

Wofür steht die Himmelsreise der *Prudentia* und wofür die Erschaffung des ‚Neuen Menschen‘? Unsere Ausgangsthese ist: Der *Anticlaudianus* ist eine Allegorie des Selbsterkenntnis- und Selbstfindungsprozesses einer Person als Weg zu ihrer Weisheit. Diese These könnte in ihrem ersten Teil anachronistisch scheinen, wenn man hierbei zunächst an Probleme überspannter moderner Individuen denkt. Der Sache nach ist freilich die Frage nach Selbsterkenntnis und Selbstseinkönnen, durchaus auch in einem individualistischen Sinne, sehr viel älter. Denn schließlich handelt es

²² *Acl.* VII, 233f.

²³ Der Titel *Anticlaudianus* bezieht sich auf den spätantiken weströmischen Dichter Claudius Claudianus, der in seiner Schmähschrift *In Rufinum* einen Minister des oströmischen Königs Arcadius als Ausgeburt der Hölle schildert: Ein Konzil der Laster und Dämonen beschließt, den Rufinus, der alle versammelten Laster auf sich vereint, an den oströmischen Hof zu schicken. Geradezu spiegelbildlich verhält es sich nun hier: Alanus ist der Anti-Claudian, und seine Dichtung des neuen Menschen müsste streng genommen „Anti-Rufinus“ heißen (so auch die dem Text in PL 210 vorangestellte Zusammenfassung aus einer Abschrift des *Anticlaudian*; vgl. PL 210, Sp. 485/486). Neben der Allegorie des Claudianus sind es in literarischer Hinsicht vor allem drei weitere Dichtungen der Gattung der Allegorie, dieser „bunten Wucherpflanze aus dem Treibhaus der Spätantike“ (Huizinga [1932], 126), die deutliche Spuren im *Anticlaudianus* hinterlassen haben: 1. *De nuptiis Philologiae et Mercurii* des Martianus Capella, vor allem, was die Motive der Himmelfahrt und die Schilderung der *septem artes* angeht; 2. die *Psychomachia* des Prudentius, den abschließenden Kampf der Tugenden mit den Lastern betreffend und 3. *De consolatione Philosophiae* des Boethius, was die Beschreibungen Einzelner der personifizierten Abstracta angeht. Vor allem die Beschreibung der *Prudentia* gleicht derjenigen der Philosophie im Trostbuch des Boethius (vgl. hierzu Ochsenbein [1975], 32 ff.). Ochsenbein bemerkt, dass sich die Beschreibung der *Philosophia* sowohl auf die der *Prudentia* als auch auf die der *Theologia* beziehen lässt, als ob Alanus die *Philosophia* auf zwei Personen aufgeteilt hätte.

sich um einen Kernbestandteil christlichen Denkens überhaupt, dass die Beziehung des Menschen zu seinem unverfügbaren Grund eine *individuelle*, d. h. unvertretbare ist. Die individuelle Selbstfindung (angesichts Gottes) ist daher ein genuin all-gemein-christliches Thema, nicht erst eines des neuzeitlich-reformatorischen Christentums. Es war Kierkegaard, der dies philosophisch auf den Punkt brachte, als er in der *Krankheit zum Tode* das griechische und christliche „Sündenbewusstsein“ verglich²⁴: Während für Sokrates, falls man hier diesen Begriff überhaupt veranschlagen würde, die Sünde als Verfehlung des Menschen aus *Unwissenheit* entsteht, also aus einem bloßem Fehlen, einem Mangel, einer Negation, ist Sünde (auch bei einer Unterlassung) für den Christen notwendig mit einem *Willensakt* verbunden²⁵, d. h. einer Position. Sünde ist nach Kierkegaards Rekonstruktion des christlichen Sündenbegriffs neben *Schwachheit* immer auch *Trotz*.

Kierkegaard nimmt hier unter modernen Vorzeichen das Thema der *superbia* auf, des *Hochmuts*, der in den christlichen Tugendlehren die höchste der Todsünden darstellt, weil in ihr der Mensch wie der gefallene Engel Luzifer „verzweifelt“ mehr sein will, als er ist, oder aber – der häufigere Fall – überhaupt erst „verzweifelt“ er selbst sein will, wodurch er ebenfalls nicht derjenige ist, der er ist. Dass es nun im *Anticlaudianus* gerade um dieses Thema, nämlich die Überwindung des Hochmutes, geht, zeigen mehrere Stellen sehr deutlich. So wird der neue, noch zu schaffende Mensch ausdrücklich der „*neue Lucifer*“²⁶ genannt. Dieser wird charakteristischerweise vor allem *frei von Hochmut* sein, der Todsünde seines Vorgängers. Über den Hochmut stellt Alanus nun eine eingehende Betrachtung gerade an der Stelle an, an der *Prudentia*, die den ‚Neuen Menschen‘ auf die Erde bringen soll, auf ihrem Wagen durch die Lüfte zum Himmel auffliegt:

Wie ist zu meiden die Seuche des Hochmuts, dieser Charybdis
Große Gefahr! Diese schwere Verschuldung, gemeinsame Krankheit,
Weitverbreitete Pest, diese Pforte der Sünde, der Laster
Mutter, der Bosheit Quell, und Same von Hass und von Zwietracht –
Die, noch im Steigen, schon fällt, schon stürzt im Sich-Erheben,
die, zum Untergang bestimmt, sich erhebt und erhoben
Niederbricht, und im Niederbrechen noch aufschwillt. Die über
Sich erhöht, sich nicht halten kann, von der eigenen Masse,
Unter dem eignen Gewichte niedersinkend erdrückt wird.

²⁴ Vgl. Kierkegaard (1984), 73 ff. In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die jahrhundertelange Arbeit am Begriff des *Gewissens* als Bewusstsein eigener Sündhaftigkeit in vielerlei Hinsicht Grundlage der neuzeitlich gedachten Subjektivität gewesen ist. Vgl. hierzu Störmer-Caysa (1995), 7–31, Kittsteiner (1991), 18 ff. Auch der *Anticlaudianus* arbeitet ja mit Metaphern des Gewissens wie dem Seelenfunken, den sich verzweigenden Wegen, der inneren Stimme etc. (s. u.).

²⁵ Kierkegaard übersieht hierbei aber schon die in der Antike stattfindende Diskussion in Anschluss an den sokratischen ‚Intellektualismus‘ der Tugend als Wissen. Es war das Tugendkonzept des Aristoteles, welches das sokratische Problem der Unerklärbarkeit der *akrasia*, der ‚Willensschwäche‘, mithilfe eines starken Klugheitskonzeptes (der *phronêsis*) lösen konnte. In der Geschichte der Klugheit steht Aristoteles daher vermittelnd zwischen Sokrates und dem (ethisch vor allem durch die Stoa geprägten) Mittelalter. Erst im 13. Jahrhundert allerdings wurde die Ethik des Aristoteles im Original bekannt; daher ist ein direkter Bezug des Alanus auf sie ausgeschlossen.

²⁶ *Acl.* II, 45.

Außer sich, sich zu suchen, treibt sie den Menschen, und während
 Er sich verliert, widerspricht er sich, sich selber zum Feinde
 Werdend, und, seiner selbst vergessend und seiner Grenzen,
 Kennt er sich nicht mehr, und mehr zu sein als er ist, sich bemühend,
 mit dem eigenen Ursprung nicht mehr zufrieden, begehrt er,
 größer zu sein als er ist, sich selber noch zu überragen.
 Und so verliert er, was er erstrebt, verdirbt was er fordert,
 Wünschend, was er sich vortäuscht, und jagt nach erlogener Ehre.
 Diese Pest verdirbt das Rechte, versucht die Sitten,
 Machtet das Ehrenhafte zu schanden, verjagt das Gerechte.²⁷

Diese Beleuchtung des Hochmuts als des Grunds allen Übels zeigt deutlich, dass die Himmelfahrt der *Prudentia* im Interesse der *Selbsterkenntnis* stattfindet, denn nur derjenige, der sein individuelles Wesen findet, ist vor Hochmut gefeit. Selbsterkenntnis ist nun aber, wie auch die Hochmut als die schlimmste Todsünde, eine Angelegenheit des Einzelnen, in der er unvertretbar ist: niemand kann für mich die Aufgabe der Erkenntnis meiner selbst übernehmen. Es gibt viele Stellen im *Anti-claudianus*, die darauf hinweisen, dass der *homo novus* in der Tat nicht als ein durch ein allgemeines Wesen ausgezeichnetes Gattungsexemplar, sondern als ein (unvertretbares) Individuum gedacht wird. Es ist der Mensch *als Einzelner*, über den im Konzil der Tugenden beratschlagt wird, und dieser steht allegorisch nicht für die Menschheit bzw. den Menschen an sich, sondern für alle Menschen, insofern sie unvertretbare Individuen sind.²⁸

Auch im abschließenden Kampf der Tugenden mit den Lastern zeigt sich, dass, analog der literarischen Vorlage der *Psychomachia* des Prudentius, ein Geschehen in der *individuellen Seele* eines Menschen gemeint ist. In diesem ‚inneren‘ Kampf bewährt sich zuallererst die Tugendhaftigkeit eines Menschen – wir würden vielleicht heute sagen: die Stärke der Persönlichkeit –, und dieser Kampf ist etwas, was einem Menschen nicht abgenommen werden kann und wo er sich demnach als unvertretbar erweist.

Die verschiedenen Stationen der Himmelsreise der *Prudentia* werden damit lesbar als Stationen der Selbsterkenntnis bzw. Selbstfindung und – in umgekehrter Richtung, so wie *Prudentia* mit der Seele des ‚Neuen Menschen‘ zur Erde zurückkehrt – der ‚Selbstverwirklichung‘ eines Individuums.

Die Ebenen der allegorischen Erzählung und des allegorischen Sinns dürfen nun bei der Interpretation allerdings nicht verwechselt werden: So ist das Emyreum mit all seinen Engeln, der Sphäre Mariens etc. selbst Bestandteil der Allegorie, d. h. sie stehen für etwas anderes, nämlich für die Tiefen (oder ‚Höhen‘-)Struktur einer Persönlichkeit, und sind nicht etwa bloßer ‚Ausdruck des mittelalterlichen Weltbildes‘ (was immer das sei). Ebenso gilt dies freilich für die in der Allegorie geschilder-

²⁷ *Acl.* IV, 307 ff.

²⁸ Dies zeigt sich z. B. in der Rede der *Ratio*, die den Plan der *Natura* konkretisiert: „Loben nur kann ich den Plan und das große Beginnen verehren:/ Dass auf Erden ein neuer Luzifer wandle, welchem/ Keines Sturzes Untergang den Aufgang verdunkelt [...]/ Er besitze allein, was immer wir alle besitzen./ So wird ein jeder zu Einem, und jeder nimmt teil an dem Einem,/ Einer nur ist er für sich, doch wird er an Tugenden Jeder.“ (*Acl.* II, 44 ff.).

te sichtbare Welt, durch die sich die Klugheit mithilfe der Vernunft und der Sinne bewegt: Auch sie ist als Bestandteil der Allegorie in ihrem Sinn erst zu deuten. Die naturphilosophische Auswertung der Beobachtungen, welche die Klugheit anstellt, sind nicht, wie in jeweils unterschiedlicher Weise Rath (1966) und Ochsenbein (1975) meinen, einfach *epistemische* Erkenntniserweiterungen, sondern stehen für Erfahrungen, die ein Individuum *von sich* macht, das ‚mit offenen Augen‘ in der Welt sich bewegt. Im *sensus moralis* der Erzählung wird mit dem Bau des Wagens und der Himmelfahrt freilich der Prozess eines Erkenntnisgewinnes geschildert; im allegorischen oder anagogischen Sinne als dem eigentlichen Lehrinhalt der Geschichte bedeutet die Himmelfahrt darüber hinaus aber den über die Reflexion der eigenen Wirkung in der Welt erschließbaren Weg zu Gott bzw. zur Weisheit.²⁹

Die Klugheit als Weisheit im Werden

Für uns Spätgeborene ist zunächst kaum mehr verständlich, wieso *Prudentia* beim Prozess des Selbsterkennens und -werdens eine solch eminent wichtige Rolle spielen sollte, steht doch die Klugheit heutzutage eher im Verdacht, sich der Verstellung und der Tricks zu bedienen, also Techniken, die den ‚eigentlichen‘ Menschen eher verdecken als zeigen. Wie oben schon erwähnt, zählte das christliche Mittelalter und die frühe Neuzeit bis weit ins 17. Jahrhundert hinein die Klugheit neben Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zu den vier weltlichen Kardinaltugenden, ja, sie galt als deren wichtigste. In diesem Sinne bezeichnet Alain in seiner *Summa de arte praedicatoria* die Klugheit in Anschluss an Cicero zunächst als diejenige Fähigkeit, das Gute vom Bösen sicher zu unterscheiden, um das Schlechte zu meiden und das Gute wählen zu können.³⁰ Darüber hinaus ist sie aber auch – als Tugend – der ausgebildete Charakterzug einer Person, das Gute *in der Tat* zu wählen, das Schlechte *in der Tat* zu überwinden: „Es genügt nicht, jene [das Gute und Schlechte, A. L.] zu unterscheiden, wenn der Wahl des Guten und der Zurückweisung des Schlechten nicht [auch im Handeln, A. L.] gefolgt wird.“³¹ In diesem Sinne ist ein Mensch nur klug, wenn er nicht nur über die allgemeinen Tugendideale

²⁹ Ich erinnere hier nur an den dreifachen Sinn etwa Jerusalems: wörtlich, im *sensus litteralis*, ist damit die Stadt, im *sensus moralis* die Seele des Menschen, im *sensus anagogicus* das (künftige) Reich Gottes gemeint. Nur in diesem letzten Sinn hat „Jerusalem“ eine präskriptive, weil werthafte, den Willen bestimmende Funktion. Der *sensus moralis* in der Lehre vom dreifachen Schriftsinn hatte keine präskriptive, sondern – wie auch die *philosophia practica* – lediglich deskriptiv-handlungstheoretische Funktion. Er darf also nicht mit der ‚Moral‘ einer Geschichte verwechselt werden, die vielmehr den anagogischen Sinn darstellt. Die religiöse Sprache, in der dieser anagogische Sinn ausgedrückt werden konnte, steht uns heute philosophisch nicht mehr an; die Erhebung der Seele, oder wie man früher sagte: Erbauung, muss heutzutage mit anderen Mitteln ausgedrückt werden. Im Folgenden versuche ich nun, diesen allegorischen Sinn wiederum tiefer zu transponieren in einen zeitgemäßen ‚moralischen‘ Sinn, der im Unterschied zum mittelalterlichen *sensus moralis* nicht nur Verhältnisse in der Seele beschreibt, sondern darüber hinaus ein präskriptives, wertendes, eben ‚anagogisches‘ Element enthält.

³⁰ „Prudentia est rerum bonarum et malarum, et utrarumque *discretio*, cum fuga mali et electione boni“ (PL 210, 87).

³¹ „Non sufficit illa discernere, nisi sequatur boni electio et mali aspernatio“ (*Summa de arte praedicatoria*, PL 210, 87).

redet, sondern ihnen entsprechend *handelt*. Entsprechend gießt die Klugheit die abstrakten Tugendideale in eine Handlungsform um und ist daher verantwortlich für die *Realisierung des Guten*, für die *Umsetzung des Guten in die Tat*. Ihre Umsetzungsüberlegungen konstituieren dabei auch die spezifische Zeitlichkeit menschlichen Handelns: „Sie ordnet die Gegenwart, sieht die Zukunft voraus, sie beherzt das Vergangene“³² und prädiponiert damit den ‚Erfahrungsraum‘ einer Person und damit indirekt deren Identität.

Entsprechend tritt die Klugheit auch hier im *Anticlaudianus* allegorisch als diejenige Tugend auf, ohne die keine andere wirksam werden kann, weil sie in gewisser Weise erst die Seele des Menschen für die Formung durch Tugenden bereitet. Die Himmelsreise der *Prudentia* als allegorische Darstellung eines Rückgangs zum Ursprung der individuellen Persönlichkeit schildert damit den Selbsterkenntnisprozess, der erforderlich dafür ist, dass ein Individuum zuallererst seiner Fähigkeiten und Grenzen gewahr wird, d. h. seine Endlichkeit und Unverfügbarkeit erfährt und aus diesem Endlichkeitsbewusstsein heraus seinen Weltaufenthalt selbständig unter eigener Regie zu führen vermag. Nur durch die so ermöglichte Selbständigkeit wiederum kann eine Person überhaupt verantwortlich werden für ihr Tun, kann sie ‚selbst‘ sein.

Dies weist auf einen wichtigen ideengeschichtlichen Hintergrund, vor dem die Tugend der Klugheit zusammen mit dem Gewissen als ein Prototyp neuzeitlicher Subjektivität erscheint. Die weltlichen Kardinaltugenden, also Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit, sind nämlich – anders als Glaube, Hoffnung und Liebe – nicht auf direkte und aktuelle Gnadeneinwirkung Gottes angewiesen, sondern können von den Menschen selbständig geübt und entwickelt werden. Wo ist – nebenbei gefragt – in diesem Tugendsystem eigentlich die *Weisheit* geblieben, um deren Erlangung es doch letztlich hier gehen sollte? Nun, die drei Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit (als Willensstärke) und Besonnenheit sind *Momente* der Weisheit: Weise zu sein heißt einfach mindestens, gerecht gegen andere, besonnen in Bezug auf sich selbst und willensstark in der Sache zu sein. Die *Klugheit* nun weist den Weg zur Weisheit, d. h. sie bestimmt, was es *in concreto*, in einer bestimmten Situation stehend heißt, gerecht, besonnen, tapfer – und damit immer auch weise – zu sein. Klugheit bedeutet daher, zumal im tugendethischen Rahmen der stoisch geprägten Spätantike und des Mittelalters, so viel wie *praktische Vernünftigkeit* überhaupt. Diese ist weniger ein (explizierbares) Wissen als vielmehr ein (zeigbares) Können: das Lebenkönnen in der Welt gemäß (gegebener) Maßstäbe des Guten. Man könnte auch sagen: Die Klugheit bringt Weisheit hervor, oder auch: Sie ist die Weisheit in ihrer Entstehung.³³

Dies zeigt sich sehr deutlich im *Anticlaudian*, wo die Klugheit, wie wir schon

³² „Prudentia tribus temporibus dispensatur, praesentia ordinat, praevidet futura, praeteritum recordatur [...] O quanta prudentiae est, ex praeteritis metiri futura!“ (PL 210, 87 f.)

³³ Im Buch der Bücher gibt es ein ganzes Buch zum Verhältnis von Weisheit und Klugheit: *Die Sprüche Salomos*, vor allem die *Mahnungen der Weisheit* der ersten neun Kapitel. Hier heißt es: „Ich, die Weisheit, wohne bei der Klugheit und weiß guten Rat zu geben [...] Hoffart und Hochmut, bösem Wandel und falschen Lippen bin ich fern“ (*Sprüche* 8, 12 f.). Daher: „Verlasset die Torheit, so werdet ihr leben, und geht auf dem Wege der Klugheit“ (*Sprüche* 9, 6).

oben sahen, neben ihrem Hauptnamen *Prudentia* auch die griechischen Namen *Phronesis*³⁴ und *Sophia* sowie die weiteren lateinischen *Sapientia* und *Minerva* besitzt. Dies sind allesamt Namen der Weisheit. Und es ist auffällig, dass Alanus diese anderen Namen desto häufiger benutzt, je mehr die Klugheit sich den Quellen des Selbst nähert; *Sophia* und *Sapientia* wird die Klugheit überhaupt nur in den höchsten Regionen des Empyreums genannt. Hier wäre es allerdings irreführend, wie Rath 1966 von einer *Metamorphose* der Klugheit zu sprechen³⁵, denn es handelt sich dabei nicht um eine Verwandlung wie die der Raupe in einen Schmetterling. Denn für eine solche ist es charakteristisch, dass sie *irreversibel* ist, und dem entspräche ja dann die (im Grunde falsche) Auffassung, dass der Mensch, wenn er einmal weise geworden wäre, nicht mehr klug wäre. Wichtig hier ist aber zu sehen, dass die Klugheit bzw. praktische Vernunft als Bewahrerin des Selbst in allen Stationen lediglich unter der Leitung einer anderen Instanz steht: in der sichtbaren Welt äußerer Erfahrung unter der Leitung der (theoretischen) Vernunft und der Sinne, in den ‚inneren‘ Sphären unter derjenigen der *Theologia*, die in der mittelalterlichen Ikonologie für die Intuition steht, und schließlich an der Quelle des Selbst unter derjenigen der *Fides*, des Glaubens bzw. Gottvertrauens (s. u.). Durch diese verschiedenen Leitungsinstanzen wird *Prudentia* nicht etwa zu einem fremdgeleiteten bzw. -gesteuerten Vermögen; vielmehr besteht ihre Souveränität gerade darin, sich in den jeweiligen (Selbst-)Erkenntnisphären den angemessenen Leitvermögen zu unterstellen. So erlangt ein Mensch seine Erfahrungen auch nicht *durch Befolgung*, sondern *im Umgang* mit Regeln, Prinzipien, Institutionen – wobei Befolgung nur eine Art des Umgangs ist. Er kann Erfahrungen seiner selbst nur dann machen, wenn er nicht von Anfang bis Ende seines Lebens auf die Befolgung eines bestimmten Prinzips eingeschworen ist, sondern zweifelt, prüft und abwägt, welcher der sich im Leben zeigenden Wege für ihn die zu gehenden sind und welcher leitenden Instanz er sich dabei – souverän und aus freien Stücken – unterstellt.

Es handelt sich bei der Vielnamigkeit der Klugheit im *Anticlaudian* daher nicht um ein Indiz ihrer Metamorphose, sondern vielmehr um Ausdruck ihrer Vielseitigkeit und der Fähigkeit, sich zum Zwecke der Selbstfindung Ansprüchen ‚höherer‘ Instanzen unterstellen zu können.³⁶ Sie ist damit, so könnte man fast sagen, Organ

³⁴ Hierbei darf nicht an den scharfgeschnittenen aristotelischen Begriff der *phronêsis* als praktischer Vernunft gedacht werden, den Alanus nicht kannte. Dieser ist nämlich stark gegen die *sophia* abgegrenzt, die dort als rein theoretische Vernunft aufgefasst wird (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI), eine Unterscheidung, die hier gerade unterlaufen wird. Eher ist der Ausdruck *phronêsis* so wie bei Platon verwendet: Nach dem *Phaidon* (69 b) ist *phronêsis* gleichbedeutend mit der „Erkenntnis der Erkenntnis“ bzw. Selbsterkenntnis. Auf diesen Begriff greift die mittlere, platonisierende Stoa zurück, und so gelangt er über Cicero, der *phronêsis* ausdrücklich mit *sapientia* übersetzt (vgl. Cicero, *De fin.* III, 6), zu Alanus.

³⁵ Vgl. Rath (1966), 42 ff. Zwar benutzt Alanus in seiner Erkenntnislehre in der Tat den Ausdruck *metamorphosis* für die Beschreibung des Aufstiegs der erkennenden Seele zu den höchsten Einsichten, der Begriff wird aber von Alanus in der 99. Regel der *Theologicae Regulae*, auf die sich auch Rath an dieser Stelle bezieht, explizit gleichbedeutend mit *extasis* verwendet, meint also keine Verwandlung, sondern lediglich ein Aus-sich-heraus-Gehen.

³⁶ Ochsenbein (1975) interpretiert die *Prudentia* als Sinnbild menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt. Dies ist sicherlich richtig, aber doch bei weitem zu unspezifisch für den hier allegorisch dargestellten Sachverhalt einer individuellen Selbstfindung.

der Demut und daher wie keine andere der Tugenden geeignet, die Reise zu den unverfügbaren Quellen des Selbst anzutreten.

Dementsprechend, auch schon auf diese „Himmelsreise“ vorausweisend, wird die Klugheit auf dem Konzil der Tugenden mit folgenden Worten eingeführt:

Einmal sich höher erhebend, berührt ihr Scheitel den Himmel,
dann die Augen uns täuschend, weilet sie unter den Göttern.
Kehret zu uns dann zurück, sich fesselnd mit irdischem Zügel.³⁷

Die Frage, warum die Klugheit eine solch wichtige Rolle im Prozess der Selbstfindung spielt, kann zusammenfassend folgendermaßen beantwortet werden: Sie ist diejenige Tugend, die dem Hochmut über die Beförderung der demütigen, d. h. positiv-endlichkeitsbewussten Selbsterkenntnis indirekt entgegenwirkt. Ein kluger Mensch kennt seine Grenzen und Fähigkeiten und überlegt Mittel und Wege zur Erreichung des Guten – was immer es sei – in ‚realistischer‘ Einschätzung seiner Kräfte. Damit weist die Klugheit den Weg zur Weisheit.

Ein wichtiges, weil konstitutives Moment der Klugheit als Tugend der Selbsterkenntnis – und sicherlich wäre hier die Hauptdifferenz zum heutigen Verständnis von Klugheit auszumachen – ist die *Wahrhaftigkeit*. Darauf weist die äußerliche Charakterisierung der *Prudentia* bei Alanus: *Prudentias* Gewand ist „ohne Trug und Blendwerk“ und besteht aus rotem Gewebe – Rot als Farbe der Inwendigkeit – wie das Kleid der Maria, der reinen Seele, die den Geist empfängt und den Logos gebiert.³⁸

Die Klugheit eines Menschen besteht auch darin, so könnte man sagen, aufgrund eigener Erfahrungen entscheiden zu können, *welche* der vielfältigen Stimmen, die ihn innerlich wie äußerlich ansprechen, jeweils das Sagen haben sollen, welche der vielfältigen Ratschläge und Weisungen als triftig und letztlich zu befolgen und welche als untriftig zu übergehen sind.³⁹ Für diesen Abwägungsprozess steht die Waage als Accessoire der Klugheit auf dem Konzil der Tugenden:

Ihre Rechte trägt eine Waage, die jegliches abwägt,
So nach Zahl und Form wie nach Maß, Gewicht und Begründung.⁴⁰

Dies sind die wesentlichen Merkmale, die der Klugheit für sich genommen zugeschrieben werden. Kommen wir nun zu den funktionalen Verhältnissen, in denen sie steht.

³⁷ *Acl.* I, 7, 300 ff.

³⁸ Interessant dabei ist, dass das Kleid der *Prudentia* Risse aufweist: „es scheint, das die Gewandung hier traure/ Und die ihr angetane Schmach mit Tränen beweine“ (*Acl.* I, 7, 313 ff.) – ein Hinweis auf die schlechten Erfahrungen, aus denen man bekanntlich erst klug wird, oder auf ihr Erdendasein trotz göttlicher Abstammung?

³⁹ Schon Aristoteles bestimmte als wesentliches Merkmal der *phronêsis* die *euboulia*, die Wohlberatenheit, unter anderem als diejenige Fähigkeit, sich etwas sagen lassen zu können von jemanden, der sich in einer bestimmten Materie besser auskennt als man selbst (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, 10).

⁴⁰ *Acl.* I, 7, 316.

Schwierigkeiten der Selbstfindung

Bei der himmlischen Erschaffung des ‚Neuen Menschen‘ resp. beim Sich-Selbst-Finden des Individuums sind andere Seelenkräfte gefragt als solche, die wie Natur oder die habitualisierten Tugenden nur über allgemeine Merkmale verfügen. Die Natur und die Tugenden können nur Gattungswesen, vertretbare Exemplare eines allgemeinen Typus ‚schaffen‘. Es geht aber hier gerade darum, ein *unvertretbares* Individuum zu schaffen, und in Bezug auf *dieses* Vorhaben meldet die Klugheit ihre Zweifel an.⁴¹ Denn wenn nicht klar ist, was hier überhaupt als Ziel gewollt wird – und es lassen sich hier bei der materialen Selbstbestimmung eines Individuums *per definitionem* keine allgemeinen Gesetzmäßigkeiten angeben –, kann auch die Klugheit nicht in Aktion treten. Es ist, wie wenn künftige Eltern ein Kind erwarten: Man weiß, schon bevor es auf der Welt ist, es wird ein ganz einzigartiges Kind sein, ja, man weiß sogar schon, dass man es lieben wird, aber man weiß nicht im mindesten, *wer* das ist, der da auf die Welt kommt.

Was aber bei der Geburt doch mehr oder weniger von alleine geschieht, erfordert bei der Neugeburt des Menschen aus dem Geiste, bei der Selbstfindung einen eigenen *Akt* des Hervorbringens des Individuellen. Hierfür aber kann es keine Regel geben, bestenfalls für die Herstellung günstiger Begleitumstände dieser ‚Geburt‘. Die Klugheit erinnert daher ihre Schwestern an die Unfassbarkeit des Individuellen, an das *individuum est ineffabile*:

Da unsere Regel nichts weiß von solcher Erschaffung
Und Natura vor solcher Gestaltung stutzt und zurückschreckt,
Unsere Hand bei solche, einem Aufgang [des ‚Neuen Menschen‘, A. L.] nur Untergang leidet:
Sehe ich nicht und komm' nicht darauf, wüsste nimmer zu nennen
Art und Weise, die Gründe, Ursachen, Samen und Formen,
Mittel und Werkzeug, durch welche mithilfe unseres Verstandes
Werde heraufgeführt der Ursprung der himmlischen Seele.⁴²

Und wenig später sagt sie, die Zielbestimmungskompetenz der Vernunft zuweisend:

Was mir auch die Vernunft [*Ratio*, A. L.] diktiert, ich werd' es beginnen
Und von den Aufgaben, die mir gestellt sind, nichts unterlassen,
Folgend getreulich dem Ziel, entsprechend dem eigenen Können.
Aber da man für schimpflich, charakterlos, töricht erachtet,
Ein begonnenes Werk nicht bis zum Ende zu führen, [...]
Trete ich lieber vom Anfang zurück als später vom Ende.⁴³

Die (menschliche) Vernunft, *Ratio*, kann ebenfalls aus logischen Gründen auch keine Idee, kein Urbild eines bestimmten Individuums beibringen, dies kann erst die

⁴¹ Auffällig ist beim Konzil der Tugenden, dass die eigentliche Beratschlagung überhaupt nur durch den Zweifel der Klugheit in Gang kommt. Auch später treten argumentativ nur *Prudentia* und *Ratio* sowie *Concordia* auf. Selbst *Natura* mischt sich nicht in den konsiliarischen Prozess ein, auch ein Indiz dafür, dass mit dem *consilium virtutis* der seelische Prozess der Entscheidungsfindung gemeint ist, bei dem angesichts bestimmter in Geltung stehender Tugendideale der Weg zum Selbst gefunden werden soll.

⁴² *Acl.* I, 387 ff.

⁴³ *Acl.* I, 417 ff.

göttliche Vernunft *Noys*, derer wir zwar teilhaftig sind, über die wir aber nicht nach Belieben verfügen und deren Geheimnis für uns nicht zu erraten ist. Es kann aber im Projekt ‚Neuer Mensch‘ nur einen Schritt weitergehen, wenn dem ‚blinden‘ Willen der Natur eine konkrete Idee gegeben wird. Daher plädiert die Vernunft ja auch nicht für den Versuch der *Erschaffung* des ‚Neuen Menschen‘ – wir können uns nicht wie ein Kunstwerk erschaffen, oder wenn, dann *sind* wir in einem gewissen Sinne *nicht selbst* das- bzw. derjenige, was bzw. welchen wir als ein Kunstwerk erschaffen haben –, sondern dafür, einen Bildungsprozess so weit voranzutreiben, bis sich eine Chance der *Gewährung* des ‚Neuen Menschen‘, i. e. die Selbstfindung erweisen wird. *Dies* aber, das Vorantreiben des Bildungsprozesses im Interesse der Selbstfindung nämlich ist ein konkretisierbares Ziel, das im übrigen nur dadurch in den Blick kommt, weil von der ursprünglichen und zu hoch gesteckten, weil die eigenen Kompetenzen und Fähigkeiten systematisch überschreitenden, und damit *unklugen* Zielvorgabe abgerückt wird. Denn ein Ideal, das aus prinzipiellen Gründen nicht verwirklicht werden *kann* – wie hier das Ideal der Erschaffung des ‚Neuen Menschen‘ –, ist überhaupt kein Ideal, sondern eine bloße Illusion. Darauf verweist die Klugheit in ihrer Rede. Ohne Ideale aber kann die Klugheit als Kompetenz, angemessene Wege zur Realisierung des Guten zu suchen, nicht oder nur blind in Aktion treten. Sie gibt damit explizit die Aufgabe der weiteren Zielbestimmungskompetenz an die (theoretische) Vernunft ab – *Natura* hat ihr nichts mehr zu sagen.

Aber auch die *Ratio* macht es sich in ihrem Plädoyer zu einfach, insofern sie *nur* auf die (nun konkretisierbare) Idee setzt. *Prudentia* zögert weiterhin, weil sie sich von der Aufgabe überfordert meint, sie sieht zwar nun ein konkretisierbares Ziel, aber den Weg noch nicht, ihre „Blindheit“ ist noch nicht behoben. Der Mangel liegt hier nicht so sehr an der Idee des unververtretbaren Individuums. Denn auch aus dieser formalen Idee des ‚Neuen Menschen‘, wie ihn die Vernunft vorbringt, folgt nur eine tautologische Bestimmung: Der ‚Neue Mensch‘ ist das, was am Ende des Bildungs- und Findeprozesses stehen wird. Dies allein aber ist offensichtlich schon genug, um die Klugheit als Kompetenz individueller Umsetzung allgemein formaler Richtlinien, wie sie die theoretische Vernunft vorgibt – und die hier im Grunde nur in der Aufforderung des „Erkenne dich selbst“ besteht – zu aktivieren.

Für die konkreten Inhalte der Ideale stehen nun die anwesenden Tugenden und Kräfte ein, und es ist *Concordia*, die Eintracht, die letztlich die Klugheit durch das Angebot einer konzertierten Aktion davon überzeugen kann, die Himmelfahrt anzutreten.⁴⁴ Sie erinnert in ihrer Rede *Prudentia* sogar daran, dass die Festigkeit des Leitbildes unabdingbar ist, damit die Selbstfindung gelingen kann:

Nicht soll die Klugheit allein, sich fernhaltend, zweifeln und uneins
 Uns, die wir alle verbunden sind durch des Friedens Gesetze,
 In Parteien zerspalten und lockern der Liebe Verbindung.
 Sondern als Einsicht komme sie lieber mutig und freudig,
 Einstimmig, einträchtig in unser Herz [...]

⁴⁴ *Concordia* ist in ihrer Wichtigkeit für den Selbsterkenntnisprozess nicht zu unterschätzen, obwohl sie eigentlich keine aktive Rolle dabei übernimmt; immerhin aber verbindet sie später die neue Seele mit dem von *Natura* und den Tugenden geformten Leib.

Oder soll sie, die alleine das Gute fordert [d. h. seine Wirklichkeit, A. L.], nun selber *Dies allgemeine Gut, dieses nützliche Vorhaben hindern?*⁴⁵

Klugheit ist die Tugend der Handlungsausführung, d. h. die Exekutivtugend schlechthin eben *nur* dann, wenn sie in der Ausführung des Handelns und Führung des Lebens überhaupt so verfährt, dass dabei alle Kompetenzen und Kräfte gebündelt und auf die Realisierung der Aufgabe – hier eben der individuellen Selbstfindung – gerichtet werden. Durch diese „einträchtige“ Verfahrensweise wird vermieden, dass gewaltsam Seiten der Persönlichkeit zurückgedrängt werden. Worauf *Concordia* damit verweist, ist, dass der ‚Neue Mensch‘ *nicht schlechthin* neu und unbekannt ist; die Formen, aus denen er komponiert werden wird, sind alle schon da und bekannt. Die Individualität des ‚Neuen Menschen‘ wird vielmehr darin bestehen, wie die einzelnen Ansprüche, die sich als Tugendideale manifestieren, ins Verhältnis gesetzt werden. Dieses Verhältnis ist in einem gewissen Sinne nicht von einem Punkt der Lebenswelt aus konstruierbar, sondern erfordert einen Rückzug aus bzw. eine Distanznahme von der Welt. Die Zielvorgabe, wie sie sich aus den Reden *Ratios* und *Concordias* ergibt, ist dadurch nicht weiter eine bloße Illusion, sondern eine Aufgabe, die sinnvoll angegangen werden kann, wenn dabei auch der Erfolg Gott anheim gestellt ist. Nicht auf tatsächlichen Erfolg aber kommt es der Klugheit an, sondern auf die Gangbarkeit des Weges zu möglichem Erfolg. Ist diese gewährleistet, kann ein in diesem Sinne „kluger“ Mensch die Umsetzung in die Praxis sofort in Angriff nehmen, nach dem Motto: „Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg“. Sehr deutlich beschreibt Alain diesen Umschlag in die Praxis beim unverzüglich durch *Prudentia* angeordneten Bau des Himmelswagens:

Und es entsteht im Entstehen des Wollens zugleich auch die Wirkung.
So wird der Mutter zugleich mit dem Kinde der Ursprung verliehen.⁴⁶

Steht der Himmelswagen als ganzer für die einträchtige Zusammenarbeit verschiedener Kompetenzen unter Leitung der Klugheit, entspricht der innere Aufbau des Himmelswagens der Erkenntnistheorie der Chartrener. Weder auf das Gespann der Sinne noch auf die die Sinne in rechte Erkenntnisbahnen leitende Vernunft noch auf die übersichtliche Darstellung der durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse kann hier verzichtet werden.⁴⁷ Der Erkenntnisaufstieg der *Prudentia* unter Leitung der Vernunft entspricht daher dem Bildungsgang und Erkenntnisfortschritt in der Welterfahrung eines Menschen. Solchermaßen ausgestattet kann sich die Klugheit auf den Weg zu den Quellen des Selbst machen.

⁴⁵ Acl. II, 296.

⁴⁶ Acl. II, 320.

⁴⁷ Die sinnliche Erfahrung (das Pferdegespann) bildet dabei den Ausgangspunkt und sie wird dem Geist durch die Grammatik als Deichsel des Wagens vermittelt. Die Grammatik bereitet „dem Geiste den Tisch“, wie es an anderer Stelle heißt (vgl. Acl. II, 473). Durch die Strukturierung des Wissens in den *septem artes* sind neue, eben auch neue sinnliche Erfahrungen möglich, wie das Bild der Himmelfahrt durchaus anschaulich zu machen versucht.

Der Weg zu den Quellen des Selbst

Dieser Weg ist nach Alains Allegorie nicht einer der Introversion bzw. Abwendung von der Welt. Ein Individuum kann zu sich selbst nicht allein dadurch kommen, dass es gleichsam in sich hineinkriecht. Selbst die Mystiker, denen man oftmals solches unterstellt, konzederen, dass sich im Inneren zwar die Wahrheit finden lässt, aber nicht im Sinne eines irgendwie schon vorhandenen Kernes der Person, sondern nur vermittelt einer inneren *Leere*, in die hinein sich Gott – das Unverfügbare – ergießen kann. Wie ein Weg in der Wildnis erst dadurch entsteht, dass jemand ihn geht, gibt es das Selbst in einem gewissen Sinne nicht schon vor der Erfahrung, die ein Mensch in der Welt macht. Diese Erfahrung ist immer Grenzgang von innen an das Ende der (besser: je meiner) Welt als Inbegriff des Erfahrbaren. Dieses Ende ist dort, wo die Welt und das Dasein als ganze erfahrbar werden, in Angst, Freude, Langeweile usw., die sich nicht auf Dinge *in der Welt*, sondern auf das Ganze der Welt beziehen: Hier muss die Vernunft – im wahrsten Sinne des Wortes – auch ‚aussteigen‘. Die Grenze, an die dort *Prudentia* unter der Leitung von *Ratio* stößt und wo ihr die Sinne schwinden, ist für die sinnliche Erfahrung unüberwindlich. Die diskursiv verfasste Vernunft muss hier einer ‚höheren‘, intuitiven Vernunft den Platz der Führung räumen. Man könnte an dieser Stelle auch sagen: Es ist nicht vernünftig, *alles* – auch die Selbstfindung – rational anzugehen. Hier, *nach* dem Durchlaufen der Welt und lebendiger Erfahrung ihrer Gesetzmäßigkeiten, ist es im Gegenteil vernünftig, dass ein Mensch auf seine ‚innere Stimme‘ hört, wenn es ihm um sein Selbst geht. Diese innere Stimme – oder auch: das *Gewissen* im weitesten Sinne – ist wesentlich nicht-öffentlicher bzw. nicht-diskursiver, intuitiver Natur. In Alains’ Darstellung des Empyreums, auf das hin ein Mensch den Horizont seiner Erfahrungswelt transzendental überschreitet und das daher so etwas wie den ‚inneren Erfahrungsraum‘ darstellt, finden sich viele Anspielungen an schon zu seiner Zeit gängige Gewissensbilder: Die sich verzweigenden Wege, das helle Licht in den Tiefen des inneren Raumes (man denke nur an das ‚Seelenfünklein‘ der Mystiker), die Leitung durch die *intuitive Vernunft*, durch den *intellectus*, der allegorisch durch *Theologia* repräsentiert wird⁴⁸, die Beschränkung auf das Gehör als den Sinn, der allein die ‚innere Stimme‘ vernehmen kann, die Verkehrtheit der Welt, die wie ein Spiegel der realen Welt wirkt etc.

Die Reise zu den Quellen des Selbst geht also zunächst über die Erfahrung der Welt, die für den Chartrener unabdingbare Voraussetzung ist⁴⁹, in die innere Struktur des Erfahrungsraumes selbst, bis auch hier eine Grenze erreicht wird. Das Hören

⁴⁸ Hier muss eine Andeutung genügen. In der *Summa quoniam homines* stellt Alanus die höheren menschlichen Erkenntnisvermögen in folgende Reihenfolge: 1. *Ratio*, mit der der Mensch alles Irdische erkennt, 2. *intellectus*, mit der er sich ‚exstatisch‘ zu Erkenntnissen der *spiritualia* (Engel und Seelen) erhebt – die Wissenschaft hiervon nennt er *theologia ypothetica* oder *subcelestis* – und schließlich 3. *intelligentia*, mit der er die göttliche Trinität in einer *theologia apothetica* oder *supercelestis* erkennt (vgl. *Summa quoniam homines*, 121). Die *Theologia* des *Anticlaudian* steht demnach für den *intellectus*, *Fides* für die *intelligentia*. Durch den *intellectus* wird der Mensch zu einem geistigen Wesen erhoben, durch die *intelligentia* zu einem göttlichen Wesen; vgl. hierzu Ochsenbein (1975), 94 ff.

⁴⁹ Umgekehrt gilt also auch: Wer ohne schon in die Welt hineingelebt zu haben, wissen will, wer er ist, wird an dieser Stelle, am Scheitel der Welt, nichts „hören“.

auf die ,innere Stimme' ist freilich mit dem sinnlichen Hören nur bedingt vergleichbar. Der größte Unterschied zum Hören akustischer Phänomene besteht sicherlich darin, dass hier eine Aktivität eigener Art erforderlich ist, eine Aufmerksamkeit bzw. ein Sich-Öffnen, die bzw. das aufzubringen nicht einfach ist.⁵⁰

Der Fieberanfall der Klugheit auf dem Scheitel der Welt steht daher für die Umkehrung ihrer Denkungsart und die Zurückwendung ihres Blicks ins Innere. Allerdings kommt der Einzelne auch durch die unter der Leitung des intuitiven, nicht-diskursiven *intellectus* gesammelten Erfahrungen der inneren Dimensionen der Seele (die Engelssphären, die Sphäre Mariens und der Heiligen) an eine Grenze.

Dem entspricht die zweite Ohnmacht der *Prudentia-Phronesis* vor dem Angesicht Gottes als der unverfügbaren Quelle des Selbst.

Die Schaffung des ,Neuen Menschen'

An dieser Stelle muss selbst die Interpretation der in der Allegorie geschilderten Vorgänge höchst spekulativ werden; schließlich handelt es sich bei der Selbstfindung notwendigerweise um ein außergewöhnliches, nicht-alltägliches und jede Regelmäßigkeit durchbrechendes Geschehen. Ich beschränke mich hier auf einige Andeutungen.

Die todesähnliche Ohnmacht der *Prudentia* angesichts der Größe und Erhabenheit des Himmels zeigt deutlich eine Grenze an, an die ein jeder Selbstfindungsversuch notwendig gelangen muss. Die Klugheit als Verwalterin der Erfahrungen der äußeren Welt unter Leitung der diskursiven Vernunft und der Innenwelt unter Leitung der intuitiven Vernunft hat ihre Möglichkeiten ausgeschöpft. Hier, angesichts der Konfrontation mit dem alle Welt konstituierenden transzendentalen Grund ist das Ende aller ,klugen' Erwägungen, hier sind keine Wege mehr zu finden. Angesichts der Frage: „Wer bin ich eigentlich?“ bzw. „Wer will/ soll ich sein?“ kann eine Person, die sich solchermaßen als ganze in den Blick nehmen müsste, letztlich nicht mehr planerisch-überlegend verfahren. Die ,existenzielle Entscheidung', um die es hierbei geht, ist – anders als in der Situation, in der *Prudentia* in ihrer ersten, kleineren Ohnmacht stand, dem Fieberanfall auf dem Scheitel der Welt der äußeren Erfahrung – keine Wahl zwischen verschiedenen Optionen. Hier heißt es vielmehr: Vertraue darauf, dass es nicht von Deiner wie immer auch überlegten Wahl abhängt, dass Du Du selbst bist. *Prudentia* verliert das Bewusstsein und kann zwar von *Theo-*

⁵⁰ Alanus verwendet in diesem Zusammenhang das Bild des *blendenden* Lichtes, auf das zuzugehen eine besondere Seelenstärke erforderlich macht: „Nicht weil hier herrscht die finstere Nacht, sondern weil sie durchflammt ist/ Von dem gereinigten Glanz eines wesenhaft strahlenden Lichtes/ Schwer ist der Anstieg zu diesem Licht, doch leicht ist der Rückweg,/ Wenigen ist der Zugang offen, der Fall einem jeden/ [...] / Hierher reicht nicht der Abstammung Adel, nicht Schönheit des Leibes,/ nicht die verworf'ne Begierde nach Geld, auch der Ruhm dieser Welt nicht,/ auch nicht die weltliche Macht, keine Kraft des Körpers, der kühne/ Hochmut des Menschen nicht, kein tollkühn drängendes Streben,/ Sondern allein die Tugend der Seele, die Stärke des Geistes,/ Der im innern erworbene Adel und nicht der erwor'ne.“ (*Acl.* V, 54.). Der innere Adel, die Fähigkeit, auf seine innere Stimme zu hören, ist etwas Erworbenes, und er kann nur in der Welterfahrung erworben werden. Auch hier also: Ein reines *Wissen* um das, was gut und böse ist, reicht nicht schon hin, es zu realisieren: Weil er sich um das, wovon er weiß, dass es das Gute ist, nicht schert, handelt der Mensch böse – nicht weil ihm das Wissen um das Gute fehlte.

logia, der intuitiven Vernunft, gehalten, aber nicht wieder zu Bewusstsein gebracht werden. Das kann allein deren Schwester, *Fides*, der Glaube:

Nicht vermag die Vernunft den Glauben zu überflügeln,
sondern der Glaube kommt ihr zuvor und dem lehrenden Glauben
Folgt die Vernunft schließlich nach, die sich ihm als dem Lehrenden anschließt.⁵¹

Und:

Hier wird nicht mehr der Vernunft, hier wird nur der Glaube gefordert,
hier überragt der himmlische Grund alle sonstigen Gründe,
Aller Gesetze Gesetz als die Regel jeglicher Satzung.
Also genüge der Glaube hier, es lasse das Forschen
Hier die Vernunft, und es biete ihr Halt mit dem Zügel der Glaube.⁵²

Nur im Lichte des Glaubens, d. h. des Ur- bzw. Gott-Vertrauens, das – für unsere Zeit gesprochen – ein grundloses, weil selbst gründendes Vertrauen darauf ist, dass die eigene Existenz gesichert ist, was immer auch geschehen mag, kann die Klugheit wieder sehend werden und aus ihrer Ohnmacht erwachen. Der Spiegel, den ihr *Fides* reicht und der die paradoxalen Strukturen des „Himmels“ in „verstehbare“ Anordnungen transformiert, ist hierbei aber nur eine Orientierungshilfe: wie im Höhlengleichnis Platons sind die Erfahrungen, die hier gemacht werden können, nicht allgemein kommunizierbar. Der hier zum Verstehen erforderliche Glaube⁵³ ist hier nun alles andere als ein irgendwie rational begründbarer Glaube, dass Gott bzw. der Grund des Daseins existiert (engl. *belief*), – so verstanden bedeutet ‚Glauben‘ einfach ein (noch) nicht sicheres Wissen –, sondern der Glauben im Sinne einer Treue zum unverfügbaren Grund des Selbst (engl. *faith*). Vor Gott stehen heißt zu sich stehen. Diese innere Grundsicherheit oder *certitudo* aufzubringen – im Unterschied zu einer bloß äußerlichen Sicherheit oder *securitas* –, ist notwendig, um das Selbst zu finden, und dies ist es, was auch die Wurzel des ‚Selbstvertrauens‘ darstellt. Denn Selbstvertrauen hat nur wenig damit zu tun, dass ich *weiß*, wer ich bin – ein solches Wissen, implizit oder explizit, ist allerdings notwendig dafür, dass die praktische Vernunft bzw. Klugheit ihre Tätigkeit aufnehmen kann –; es hat vielmehr damit zu tun, dass ich, wie wir sagen können, grundlos *an mich glaube*; oder auch und mehr noch: dass andere grundlos an mich glauben, was nicht die schlechteste Umschreibung für das Verhältnis der Liebe ist. Hochmütig ist danach im Keim schon derjenige, der *aus Gründen* an sich glaubt, denn diese Gründe können sich *jederzeit* als nur scheinbare erweisen.

Die Quelle des Selbst, aus welcher der ‚Neue Mensch‘ hervorgeht, ist – nach der allegorischen Darstellung des Alanus – unverfügbar und nicht manipulierbar. Die Quelle fließt nur dem, der, wie *Prudentia* in ihrer todesähnlichen Ohnmacht, von den ‚selbstgemachten‘ Bildern seiner Selbst ablässt. Der himmlische Trank, den *Fides* der ohnmächtigen *Prudentia* einflößt und der sie wieder, als *Sophia* auf-

⁵¹ Acl. VI, 24 ff.

⁵² Acl. VI, 180 ff.

⁵³ Hinter dieser inneren Konstellation von Glauben und Erkennen steht freilich das anselmische „credo ut intelligam“ sowie auch das „credo quia absurdum est“.

wachend, sehend macht, steht für diese aus der unverfügbaren Quelle des Selbst fließende Kraft. Diese kann nur derjenige empfangen, der sich in gewisser Weise selbst aufgibt, indem er sich der Überlegungen bezüglich Form und Gestalt seines Lebens enthält und auf sich vertraut als jemanden, über den letztlich nicht verfügt werden kann – auch nicht durch die eigene Klugheit. Es gilt hier das Paradox zu begreifen, dass nur derjenige, der sich verliert, sich auch gewinnen kann.

So tritt die Klugheit, die individuelle praktische Vernunft, vor den unverfügbaren Grund ihrer selbst. *Noys*, das „Denken Gottes“ findet nun das Urbild der Seele des ‚Neuen Menschen‘ in einer Individualität, die alle ideale Realisierungen bestimmter Tugenden durch herausragende Menschen auf sich vereint.⁵⁴ Worauf es hierbei ankommt, ist, dass es immer schon Teilvorstellungen davon gibt, welche Eigenschaften einen guten Charakter auszeichnen und dass die Schaffung des ‚Neuen Menschen‘ eine *Aneignung* dieser normativen Ideale darstellt, indem sich eine Person diesen unterstellt: Sie sollen nun Maßgabe für das Handeln des Individuums sein. Wie einer selbst ist, d. h. das Individuelle der Persönlichkeit, besteht danach gerade darin, welche Gewichtung diese immer plural vorliegenden Eigenschaften erhalten, so dass sie zusammenstimmen können. In gewisser Weise könnte man dafür sogar *Prudentia* (in ihrer Gestalt als *Sophia*) selbst verantwortlich machen, weil sie es ja ist, die auf der Erde die ‚Endjustierung‘ des *homo novus* vornimmt, damit er für die Bewährung im Kampf gegen die Laster ausgerüstet ist.

Wieder unter der Leitung der Vernunft kann also schon beim Abstieg auf die Erde einiges getan werden, damit das zarte Pflänzchen der neuen Seele nicht erstickt wird: Kontinuität (gegen Saturn, der die Zeit und das Verschwinden in der Zeit repräsentiert), Gelassenheit (gegen das Feuer des Mars), Enthaltensamkeit (gegen die das Selbst auflösende ‚Seuche‘ der Venus). Auf der Erde angekommen, findet die Verbindung mit dem Leib und die äußerliche Rüstung der Seele statt, die unter allgemeinen Gesichtspunkten im Sinne tugendethischer Bestimmungen beschrieben werden kann. Hierbei soll nur noch das Augenmerk auf den Geschenken der *Prudentia* selbst liegen, denn diese binden die individuelle Seele an die innere und nicht diskursiv vermittelbare Erfahrung zurück – sie verschenkt sich gewissermaßen selbst in ihrer Form als ‚Weisheit‘ (*sapientia*) und sie verleiht der neuen Seele die ‚Frömmigkeit‘ (*pietas*), die nichts anderes als die Treue und die Verbindung zur eigenen unverfügbaren Herkunft ist und die das Mitgefühl und die Verbundenheit mit den anderen Individuen, d. h. seine Mitmenschlichkeit begründet.⁵⁵

Solchermaßen ausgerüstet kann das zu sich selbst gekommene Individuum den Kampf gegen die das Selbst auflösenden Laster und Übel bestehen. Nur der Mensch, der in diesem Sinne ‚bei sich‘ ist, kann eine starke Persönlichkeit ausbilden und ein autonomes Wesen werden, das sich nicht nur als Adressat, sondern auch als Autor

⁵⁴ „Josefs Schönheit, der Judith Gesinnung, Geduld des gerechten/ Hiob, Pinehas' Eifer, des Moses Gehorsam und Demut,/ Jakobs Schlichtheit, des Abraham Glaube, das Herz des Tobias“ (*Acl.* VI, 439 ff.).

⁵⁵ „Sie [die *pietas*, A. L.] belehrt ihn, dass er die Flecken der Seele vertilge,/ Alle Wolken des Hasses vertreibe, sein Geist eine Leuchte/ Werde, und er, besprühet von dem Öle des Mitgefühls, niemals/ In der Beständigkeit festen Geistes weiche vom Rechten [...]/ Sie belehrt ihn, dass er das Unglück, die Tränen der Armen/ Als die seinen betrachte und nicht für glücklich sich halte,/ solange er noch bei vielen den Grund ihrer Schmerzen empfindet“ (*Acl.* VII, 332 ff.).

verbindlicher – auch und gerade moralischer – Ansprüche begreifen kann. Notwendige Voraussetzung für Moralität und Gewissenhaftigkeit in seinen Handlungen, so Alanus, ist aber die Klugheit als diejenige praktische Vernunfttätigkeit, die das Individuum zuallererst vor die Frage seiner ‚eigentlichen‘ Existenzweise zu bringen vermag.

Exemplarisch und äußerst detailliert gab Alain de Lille über das Verhältnis von *prudentia* und dem sich selbst findenden Menschen allegorischen Bescheid; ohne den (neuzeitlichen) Gedanken der Perfektibilität des Individuums auszusprechen, stellt er ihn dennoch dar als Reise der wegefindenden praktischen Vernunft zu den Quellen des Selbst und zurück. Alains Auffassung der Klugheit als derjenigen Kompetenz, durch die unser In-der-Welt-Sein als ein selbstorientiertes möglich wird, ist ein erstaunlicher Wink über den zeitlichen Graben hinweg in unsere Zeit.

LITERATURVERZEICHNIS

Siglen

Acl. = Alanus ab Insulis, *Der Anticlaudian oder die Bücher von der himmlischen Erschaffung des Neuen Menschen*, hg. v. W. Rath, Stuttgart 1966.

PL = *Patrologiae cursus completus, series latina*, hg. v. A. A. Migne, Bd. 210, Paris 1855.

A. Texte von Alain de Lille/Alanus ab Insulis

Alain de Lille, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, ed. R. Bossuat, Paris 1955.
– (Alanus von Lille), *Anticlaudianus* (lat.), in: Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, series latina*, Bd. 210, Paris 1855.

– *Der Anticlaudian oder die Bücher von der himmlischen Erschaffung des Neuen Menschen*, hg. v. W. Rath, Stuttgart 1966.

– *Sermo in die sancti Michaelis*, in: W.-U. Klünker, *Alanus ab Insulis. Entwicklung des Geistes als Michael Prinzip. Mit einer Übersetzung der Michael-Predigt des Alanus*, Stuttgart 1993.

– *Summa in arte praedicatoria*, in: Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, series latina*, Bd. 210, Paris 1855.

– *Summa quoniam homines*, in: P. Glorieux (Hg.), AHMA 28, 1953.

– *Theologicae regulae*, in: Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, series latina*, Bd. 210, Paris 1855.

B. Weitere Literatur

Abbé Clerval (1895), *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, Paris.

Aristoteles (*1985), *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung v. E. Rolfes hg. v. G. Bien, Hamburg.

Baumgartner, M. (1896), *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Münster.

Cicero (1976a), *De finibus bonorum et malorum*, hg. v. Th. Schiche, Stuttgart.

– (1976b), *De officiis*, hg. H. Gunermann, Stuttgart.

Curtius, E. R. (1948), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern.

Delhaye, Ph. (1963), „La vertu et les vertus dans les oeuvres d’Alain de Lille“, in: *Cahiers civilisation médiévale* 6, 13–25.

Evans, R. G. (1983), *Alain of Lille*, Cambridge.

- Huizinga, J. (1932), *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, Amsterdam.
- Johannes Scotus Eriugena (1870), *Über die Einteilung der Natur*, übers. v. L. Noack, Hamburg (Reprint 1983) (lat. Text in PL 122, col. 950 AB).
- Klünker, W. U. (1988), *Johannes Scotus Eriugena*, Stuttgart.
- (1993), *Alanus ab Insulis. Entwicklung des Geistes als Michael-Prinzip*, Stuttgart.
- Kierkegaard, S. (1984), *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt/M.
- Kittsteiner, H. D. (1991), *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M.
- Luckner, A. (2002), „Handlungen und Haltungen. Zur Renaissance der Tugendethik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 779–796.
- Luckner, A. (2004), *Was ist Klugheit?*, Berlin – New York.
- Ochsenbein, P. (1975), *Studien zum Anticlaudian des Alanus ab Insulis*, Bern – Frankfurt/M.
- Platon (1990), *Phaidon*, in: Werke in 8 Bänden, hg. v. G. Eigler, Darmstadt.
- Piepmeier, R. (1989), „Ἡ φιλοσόφῃς ε τοιούτος τι – Ein Freund der Weisheit oder so etwas Ähnliches“, in: W. Oelmüller (Hg.), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn.
- Raynaud de Lage, G. (1951), *Alain de Lille. Poète du XII. siècle*, Paris.
- Rippe, K. P./Schaber, P. (Hgg.) (1998), *Tugendethik*, Stuttgart.
- Southern, R. W. (1970), *Medieval Humanism and other Studies*, Oxford.
- Störmer-Caysa, Uta (Hg.) (1995), *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Weinheim.
- Teichmann, F. (1991), *Der Mensch und sein Tempel. Chartres – Schule und Kathedrale*, Stuttgart.

ABSTRACT

Vor dem Hintergrund einer Darstellung bestimmter Lehrinhalte der sogenannten ‚Schule von Chartres‘ wird eine Interpretation der komplexen Allegorie der Klugheit in Alain de Lilles *Anticlaudianus* – einem berühmten Text des 12. Jahrhunderts – unternommen. Die Klugheit als Tugend erweist sich danach als Kompetenz, sich in gegebenen Verhältnissen selbständig orientieren zu können und das, was als ‚gut‘ erkannt wird, in angemessenen Handlungen zu realisieren; darüber hinaus erscheint sie als die durch Erfahrung erworbene Kompetenz, vermöge derer eine Person die Quellen ihres individuellen Selbst aufzusuchen und ‚existenzielle Entscheidungen‘ bezüglich ihrer Person als ganzer zu treffen vermag. Klugheit wird damit als Tugend der Selbstfindung und Selbstbescheidung eines Handlungsakteurs aufgefasst, aus der er die Stärke für sein innerweltliches Engagement, sein Gott- und Selbstvertrauen bezieht.

Starting with a sketch of the curriculum of the so called ‚School of Chartres‘ an interpretation of the complexe, well-known 12. century allegory of prudence in the *Anticlaudianus* by Alain de Lille is tried. It shows that prudence as a virtue is not only the competence of self-orientation in given circumstances, but also the competence to reflect on the conditions of the individual self, i.e. self-experience, which is the base of self-confidence as well.