

Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising¹⁾

Von Josef Koch, Köln

ZWEI PHILOSOPHISCHE Disziplinen, die erst in der Neuzeit ausgebaut wurden und heute eifrig gepflegt werden, reichen mit ihren Anfängen in das 12. Jahrhundert zurück, die Sprach- und die Geschichtsphilosophie. Mit den Problemen, die die Sprache bietet, befaßten sich Peter Abaelard²⁾ und der noch wenig bekannte Petrus Eliae³⁾. Als ersten Geschichtsphilosophen können wir Otto von Freising betrachten. Wenn wir das sagen, heben wir ihn vor allem von Augustinus ab. Denn es ist ja auch üblich, von dessen Geschichtsphilosophie zu sprechen. Nun ist ja nicht zu leugnen, daß sich in dem gewaltigen Werk *De civitate Dei* viele philosophische Kapitel befinden; nimmt man aber das Werk als Ganzes, so kann man es nur als theologisches und die in ihm entfaltete Theorie der Geschichte nur als Geschichtstheologie ansehen. Da Otto nun ausdrücklich an Augustin und Orosius anknüpft⁴⁾, ist es begreiflich, daß man in ihm nicht mehr als deren Nachfahren sieht. So wird z. B. in dem Handbuch von Überweg-Geyer⁵⁾ die *Chronica* zwar als „die bedeutendste Leistung des Mittelalters auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie“ bezeichnet, zugleich aber hinzugefügt, daß Ottos Anschauung sich nicht wesentlich von der „seines großen Vorbildes Augustin“ unterscheide. E. Gilson⁶⁾ sagt ebenfalls, daß Otto weithin von Augustin und Orosius inspiriert sei, hebt aber mit Recht hervor, daß er deren Perspektiven nicht übernehmen konnte, weil er in einer ganz andern Welt lebte. Im übrigen urteilt er, daß „dieser Zisterzienser in der Geschichte nichts anderes sieht als die Geschichte eines langen und unaufhörlichen Verfalles“. Wir wollen hier noch dahingestellt sein lassen, ob dieses Urteil richtig ist. Jedenfalls wird damit aber das eigentliche Anliegen des Historikers Otto nicht getroffen. Erstaunlicherweise ist Otto in dem 13. Band der großen französischen Kirchengeschichte, der die philosophisch-theologischen Strömungen vom 9. bis zum 14. Jahr-

1) Diese Untersuchung verdankt ihr Entstehen einer von Herrn Kollegen Gerhard Kallen und mir im SS 1952 gemeinsam abgehaltenen Seminar-Übung über die Geschichtsphilosophie Ottos von Freising. Die Prologe der *Chronik* waren der unmittelbare Gegenstand der Interpretation; die Historiker unter den Studenten mußten dabei die geschichtlichen Texte vorbereiten, die zum Verständnis wichtig sind, die Philosophen Ottos philosophische Kapitel. Die gemeinsame Arbeit erwies sich als sehr fruchtbar, und ich muß auch an dieser Stelle für die empfangenen Anregungen herzlich danken.

2) Vgl. B. Geyer, Die philosophischen Schriften Peter Abaelards (Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des Mittelalters XXI, 1919–1933).

3) Vgl. H. Roos, Die Modi significandi des Martinus de Dacia, Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (Beiträge usw. XXXVII, 2 1952), S. 92 ff.

4) Ottos Werke werden nach folgenden Ausgaben zitiert: *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. alt., recogn. A. Hofmeister (SSrerGerm. in usum scholarum), 1912; *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris*, ed. tertia, rec. G. Waitz (in derselben Sammlung), 1912. — Über Augustinus und Orosius als Vorbilder Ottos vgl. *Chronica I*, Prol., S. 9,8 ff.; VIII, Prol., S. 392,9 ff.

5) Die patristische und scholastische Philosophie, 1928, S. 241.

6) La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, 1947, S. 328 f.

hundert darstellt, ganz übergangen⁷⁾. Das muß man wohl dahin deuten, daß die Verfasser Otto keine eigenständige Bedeutung zumessen. Nun haben wir zwar seit einem halben Jahrhundert zwei Monographien über Ottos Geschichtsphilosophie von J. Hashagen⁸⁾ und J. Schmidlin⁹⁾ und von letzterem noch eine Aufsatzreihe über seine Philosophie. Mir scheint aber, daß beide nicht den rechten Zugang zu den Gedankengängen des Freisinger Bischofs gefunden haben.

Otto macht uns freilich diesen Zugang nicht leicht. Aus seinem Brief an Reinald von Dassel erhält man den Eindruck, daß er jede Wissenschaft von der praktischen Seite her auffaßt. Denn er sagt, daß jede in zwei praktischen Funktionen besteht, „in fuga et electione“ (*Chronica*, S. 4, 12 f.), d. h. in der Meidung des Falschen und in der Wahl des Richtigen, und erläutert das an Grammatik, Logik und Geometrie, um dann für den Historiker die Folgerung zu ziehen, daß er die Lüge fliehen und der Wahrheit allein ohne Ansehen der Person dienen muß.

In die gleiche Richtung weist, was er im Prolog zum 1. Buch über die Pflicht des Weisen schreibt, der sich nicht wie ein wirbelndes Rad drehen¹⁰⁾, sondern in der Beharrlichkeit tugendhaften Lebens wie ein Quaderstein feststehen soll. „Da es nun im ständigen Wechsel der Zeiten keinen Halt gibt, welcher vernünftige Mensch könnte es da nicht für richtig halten, daß der Weise aus diesem Wechsel zu der dauernden und unverrückbaren Gemeinschaft (*civitas*) der Ewigkeit wandern muß?“ (S. 6, 14—19). Freilich ist hier schon sehr zu beachten, daß trotz des christlichen Gedankens nicht vom Gläubigen, sondern vom Weisen die Rede ist und daß es vorher heißt, die Notwendigkeit, sich nicht an die zeitlichen Dinge zu hängen, sondern sie zu überschreiten, erschließe sich dem Blick der Vernunft¹¹⁾. Otto schreibt hier also bewußt als Philosoph, der vom Glauben absieht, und das ist eine ganz unaugustinische Haltung, aber für die philosophiebeflissene Schule von Chartres und ihre Freunde ganz charakteristisch.

Finden sich nun auch gleich zu Beginn der *Chronica* Bemerkungen, die den Geschichtstheoretiker Otto erkennen lassen — so sein wichtiger Hinweis auf das „Gesetz des Ganzen“¹²⁾, d. h. der ganzen Weltzeit, nach dem die vier großen Weltreiche aufeinandergefolgt sind und dauern werden —, so erschließen sich uns die Grundlagen seines geschichtsphilosophischen Denkens nicht in der *Chronica*, sondern in dem späteren Werk, den *Gesta Friderici*. Das ist um so mehr zu beachten, als man, gestützt auf Ottos eigene Aussagen¹³⁾, die „*iocunda historia*“ der *Gesta* der Tragödie der *Chronica* entgegenstellt. „*Quod opus — gemeint sind die Gesta — si cum Chronico confers, valde diversum esse utriusque indolem non negabis*“, schreibt G. Waitz in der Praefatio zu seiner Ausgabe (S. XVI) und gibt damit gewiß nicht nur seine eigene Meinung wieder. Sieht man auf den

7) A. Forest — F. Van Steenberghen — M. de Gandillac. Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle (Histoire de L'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours, T. 13), Paris 1951.

8) J. Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, 1900.

9) J. Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, 1906. Derselbe, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrbuch 18 (1905), S. 156—175; 312—323; 407—423.

10) Dieser Vergleich kehrt mehrfach wieder. Vgl. *Chron.* VI,9, S. 271,3 ff; VI,17; S. 278,2 ff; VII,35, S. 373,27 ff.

11) Zu der Bedeutung von „*intuitus rationis*“ vgl. *Chron.* III,4, S. 141,3—5; V,1, S. 229,31—35.

12) *Chron.*, Ep. ad Reginaldum, S. 5, 19 ff.

13) Vgl. *Chron.*, Ep. ad Fridericum imp., S. 2,30 ff.; *Gesta* I,47, S. 65,1 ff.

Tenor beider Werke, auf die ganz verschiedene Stimmung, in der sie geschrieben sind, so kann man diesem Urteil nur zustimmen. Anders ist es aber, wenn man auf das eigentlich Philosophische schaut. Das hat sich nicht geändert, nur nimmt sich Otto im zweiten Werk mehr Muße, die Grundlagen seiner Geschichtsauffassung darzulegen. Von entscheidender Wichtigkeit ist dabei *Gesta* I,4 und 5; wir werden uns daher mit diesen Kapiteln vor allem zu befassen haben.

I.

In *Gesta* I,4 erzählt Otto den Aufstand der Sachsen gegen Heinrich IV. (1073/74). Hatten sie lange seine Herrschaft geduldig ertragen, so wurden sie durch sein übermütiges Wort: im ganzen Reich sei niemand, mit dem er seine Kräfte messen könne, sie seien alle zu feige dazu, so erbittert, daß der ganze Stamm sich gegen ihn erhob. Er mußte aus seiner Feste Harzburg fliehen, und diese wurde völlig zerstört. „Mögen sich also die Fürsten des Erdkreises, die auf der Höhe stehen, ihren allerhöchsten Schöpfer vor Augen halten und Maßhaltung bewahren, damit sie nach Ciceros Lehre um so demütiger handeln, je höher sie stehen“ (S. 15,31 bis 16,2). Das Wortspiel: „in *summo* positi omnium *summum* creatorem suum“ läßt sich kaum wiedergeben. Man muß es aber im Auge behalten, um das folgende Zitat würdigen zu können: „Denn — so fährt Otto fort — wohl bekannt ist das Wort der Ärzte, die die Hinfälligkeit der menschlichen Konstitution (*fallaciam complexionum*) betrachten: ‚Melius est ad summum quam in summo‘, d. h. besser ist es, wenn man sich auf dem Wege zur höchsten Kraftentfaltung befindet, als wenn man sie erreicht hat“ (S. 16,2—4). Otto begründet dieses Dictum so: da die menschliche Natur aus vielen Teilen zusammengesetzt ist, so neigt sie der Auflösung zu. Daher kann der Mensch niemals in demselben Zustand verharren; ist er also zu einem Zustand höchsten Wohlbefindens gelangt, so muß er wieder absinken (S. 16,4—8). Im folgenden 5. Kapitel gibt er diesen Überlegungen einen metaphysischen Unterbau. Es ist aber sehr zu beachten, daß Otto am Schluß dieses Kapitels jenes Dictum wiederholt, begründend hinzugefügt, es müsse ein Absinken erfolgen, da keine Steigerung mehr möglich sei, und im Zusammenhang damit auf die ärztliche Vorschrift hinweist, man solle eine solche aufs höchste gesteigerte, gute leibliche Verfassung mit Bedacht mindern. Herr Kollege Leo Norpoth, unser Kölner Medizin-Historiker, konnte mir erfreulicherweise — auch hier sei ihm dafür Dank — die dem Mittelalter wohl bekannten *Aphorismen* des Hippokrates als Quelle dieser medizinischen Sätze Ottos nachweisen. Hippokrates sagt¹⁴⁾:

Bei den Sportsleuten ist die vortrefflichste leibliche Verfassung gefährdet, wenn sie den höchsten Punkt erreicht hat. Denn sie kann nicht in demselben Zustand bleiben

¹⁴⁾ *Aphorismoi* I,3 (*Oeuvres complètes d' Hippocrate*, par É. Littré, IV, Paris 1844, p. 458/460). Damit vgl. Ottos Satz: „Optime enim a physicis *fallaciam complexionum considerantibus dictum cognoscitur: ‚Melius est ad summum quam in summo‘. Cum enim homo . . . natura tamquam ex multis composita ad dissolvendum tendente, nunquam in eodem statu manere valeat, si in summo fuerit, mox eum declinare oportebit.“ — „Bene ergo . . . dictum est: ‚Melius est ad summum quam in summo‘, quia cum amplius quo crescat non habeat, decrescere necesse est. Sicut autem a medicis praecipitur, ut bonae habitudines, cum in summo fuerint, solvantur . . .“ (S. 16,2—8; 22,10—15). M. Ritter, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, 1919, S. 96 Anm. 3, hat wohl gesehen, daß dem Satz ‚Melius est ad summum quam in summo‘ eine besondere Bedeutung zukommt, aber er sieht sie leider nur darin, „daß die trübe Grundstimmung auch in den *Gesta* nicht verschwunden ist.“*

und unbewegt verharren. Da sie aber nicht verharren noch sich weiter zu einem noch bessern Zustand entwickeln kann, bleibt nur übrig, daß sie sich verschlechtert. Deswegen ist es angebracht, diese gute Verfassung bald zu mindern, damit der Leib wieder einen neuen Anfang des (gesundheitlichen) Wachstums nehmen kann.

Auf welchem Wege Otto zur Kenntnis dieses Aphorismus des berühmten griechischen Arztes gelangt ist, konnten wir noch nicht feststellen. Es ist zunächst wichtiger, daß er ihn kannte und ihn — darüber muß man sich klar sein — zu einem Ausgangspunkt geschichtsphilosophischer Betrachtung macht. Er läßt uns damit schon wissen, daß er — im Unterschied zu Augustin — den Menschen als das eigentlich in der Geschichte handelnde Subjekt ansieht¹⁵⁾. Er leugnet natürlich nicht, daß Gott der Herr der Geschichte ist¹⁶⁾ und daß die Engel¹⁷⁾ und Teufel¹⁸⁾ an ihr ihren machtvollen Anteil haben; aber die Geschichte als solche wird vom Menschen gemacht. Otto sieht das klar, und so kommt er zu seinem Grundproblem: worauf beruht es, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist? Die erste Antwort entnimmt er der ärztlichen Erfahrung, die den konkreten Menschen kennt: der Mensch ist nicht nur ein veränderliches Wesen — das trifft auf alle Geschöpfe der irdischen Welt zu —, vielmehr zeigt schon seine leibliche Konstitution, daß seine Lebenslinie eine Kurve ist, die vielleicht unter günstigen Bedingungen steil zu großer Höhe ansteigt, dann aber notwendig wieder absinkt, weil es nirgendwo ein unveränderliches Beharren gibt¹⁹⁾. Otto hätte sicher den optimistischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts abgelehnt; aber ebenso wenig betrachtet er die Menschheitsgeschichte als „une longue et continue décadence“²⁰⁾.

II.

Wenden wir uns nun der metaphysischen Untersuchung Ottos im 5. Kap. (S. 16—22) zu²¹⁾. Die Quellen, die er benutzt, gibt er selbst zum Teil an:

- ¹⁵⁾ Das wird gerade in den Prologen der Chronik deutlich. Vgl. z. B. I, Prolog., S. 7,15 ff. über seine schriftstellerischen Absichten. Wie hier so betont er auch sonst, daß er von den „Sterblichen“ schreibt (z. B. *Chron.* II,51, S. 129,9 ff.). — An den beiden Hauptstellen, an denen er den Gang der politischen Macht und der Wissenschaft von Osten nach Westen darlegt, wird deren menschlicher Charakter betont; vgl. I, Prolog., S. 8,3—4: „humana potentia . . . mortalium sapientia“; V, Prolog., S. 227,1: „omnis humana potentia vel sapientia“.
- ¹⁶⁾ Vgl. *Chron.*, Ep. ad Fridericum I. imp., S. 2,26 f; III, Prolog., S. 134,10 ff; III,12, S. 148,26 ff; IV, Prolog., S. 180,2 ff; VII, Prolog., S. 307 ff.
- ¹⁷⁾ Vgl. besonders *Chron.* VIII,30, S. 441 ff.
- ¹⁸⁾ Vgl. z. B. *Chron.* I,26, S. 60,31 ff.
- ¹⁹⁾ Vgl. auch *Chron.* V,36, S. 260,10 ff, wo er die Unstände der „mundialis dignitas“ mit einem dauernd sich hin und her wälzenden Fieberkranken vergleicht.
- ²⁰⁾ Wie E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, S. 329, meint.
- ²¹⁾ J. Schmidlin hat sich wohl am ausführlichsten mit diesem Kapitel in seiner Aufsatzreihe über die Philosophie Ottos von Freising, *Philos. Jahrbuch* 18 (1905), S. 157, 320—322, 409—416, befaßt. So verdientlich damals gewisse Teile dieser Untersuchung waren (vor allem der erste Teil über das Verhältnis Ottos zu Aristoteles), so wenig glücklich ist die Behandlung dieses Kapitels. Schmidlin meinte, in den *Gesta* seien die philosophischen Kapitel unorganisch mit der geschichtlichen Darstellung verbunden, und insbesondere verbinde nur ein dünner Faden I,5 mit dem Vorhergehenden (S. 157 f). Einmal bezeichnet er das Kap. als eine Abriß der Logik Ottos (S. 409), ein anderes Mal als knappes Kompendium seiner Philosophie (S. 413). Dementsprechend glaubt er, bei der Interpretation den logischen und den metaphysischen Gehalt des Textes voneinander trennen zu können. Seine innere Einheit und logische Struktur ist Schmidlin nicht aufgegangen. — Es ist bedauerlich, daß K. Langosch in seinem Artikel über Otto in *Stammlers Verfasserlexikon des deutschen Mittelalters* III, Sp. 679—695, seine Angaben über *Gesta* I,5 (Sp. 690) aus einzelnen Sätzen Schmidlins (S. 413, 415, 409) so zusammenstellt, daß man sie erst versteht, wenn man auf dessen Aufsatz zurückgreift. — Joh. Spöerl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, 1935, S. 37 ff., wird m. E. der philosophischen Bedeutung Ottos nicht gerecht. Er vermißt den Einfluß der Dialektik Abaelards. Das ist aber sehr verständlich, wenn man bedenkt, daß er der gegnerischen Schule des Gilbertus Porreta angehört. Die Eigenständigkeit Ottos zeigt sich darin, daß er dessen Lehren zur Grundlage seiner Geschichtsphilosophie macht.

Platos Timaeus in der Übersetzung und mit dem Kommentar des Chalcidius, die logischen Schriften des Aristoteles und die Werke des Boëthius. Seinen Lehrer Gilbertus Porreta nennt er in diesem Kapitel nicht, obwohl seine Theorie von der Struktur der endlichen Dinge im wesentlichen dessen Lehre wiedergibt. Man kann deshalb nicht von einem Verschweigen seiner Hauptquelle sprechen, da Otto ja sich oft genug als Schüler Gilberts bekennt. Es ist auch nicht so, daß er hier ein Werk seines Lehrers ausschreibt; vielmehr hat er das von ihm Gelernte sich offensichtlich ganz zu eigen gemacht, so daß er darüber frei verfügt. Darauf kommt es aber an. Ottos Eigenständigkeit zeigt sich nun sofort darin, daß er seine Untersuchung bewußt philosophisch aufbaut²²). Er spricht zwar bei der Erörterung des Begriffes „genuinum“ unbedenklich von der Dreieinigkeit Gottes, aber nur, um sogleich hinzuzufügen, daß wir Christen deshalb nicht wie Plato drei Ursprünge (principia) annehmen, sondern nur e i n e n Ursprung und e i n Ewiges (S. 16,31—17,3). Dieses eine Ewige ist die Gottheit oder göttliche Wesenheit (divinitas, S. 17,3.8.16; divina essentia, S. 17,13; 19,36). Ausdrücklich hebt er die philosophische Gotteserkenntnis von der theologischen ab:

Wenn wir uns zur Betrachtung des erhabenen Wesens der Gottheit aufschwingen, gewinnen wir eher durch Verneinung eine Erkenntnis als durch Bejahung, d. h. eher durch die Angabe, was sie nicht ist, als was sie ist. Denn hier hat unser Verstand keinen festen Halt, sondern wir tasten uns nur wie an eine unsichere Sache heran (S. 17,15—19).

Und nochmals bei Erläuterung des Begriffes „nativum“:

Wir schwingen uns hier nicht zu Aussagen über die innergöttliche und unaussprechliche Zeugung oder Geburt auf, sondern stellen unsere Untersuchung nur über das Entstehen an, das von den Philosophen gewöhnlich als „genitura“, von uns (Christen) als „factura“ oder „creatura“ bezeichnet wird (S. 20,8—11)²³).

Charakteristisch ist endlich, daß Otto bei der Verwertung von *De trinitate* sich auf Boëthius als Philosophen — und zwar d e n Philosophen — beruft und aus Kap. 2 die auch für Meister Eckharts Denken so wichtige Stelle zitiert, an der Boëthius Gott als „Dieses“ (hoc) den Geschöpfen gegenüberstellt, die „Dies und Das“ (hoc et hoc) sind, und mit ihm „Dieses“ als das Schönste und Machtvollste preist (S. 18,35—19,8).

Wenn ich nun oben Ottos Untersuchung als metaphysische bezeichnet habe, so bedarf das der genaueren Bestimmung. Als eigene philosophische Disziplin ist die Metaphysik dem 12. Jahrhundert noch unbekannt. Sie tritt erst im nächsten Jahrhundert in den Gesichtskreis des christlichen Abendlandes, und dann gleich in den verschiedenen Ausgestaltungen durch Avencebrol, Maimonides, Avicenna, Aristoteles und dessen Kommentator

²²) Vgl. I,4 gegen Ende (S. 16,8—10) „Cuius rei causa paulisper philosophari liceat, etenim ‚Felix qui potuit rerum cognoscere causas (Vergilii Georg. II,490).‘ Die Sache, die ihn zu seiner philosophischen Untersuchung veranlaßt, ist die unmittelbar vorher wiedergegebene Ansicht der Ärzte von der dem Menschen eigentümlichen Hinfälligkeit. Diese Ansicht beruht, wie schon betont wurde, auf Erfahrung. Otto genügt das nicht, er will zu den Ursachen, und zwar zu den letzten Ursachen der „Tendenz des Menschen zur Wiederauflösung“ (S. 16,6) vordringen.

²³) „Non enim hic ad effandum de theologica et ineffabili generatione seu nativitate attollimur, sed tantum de ea, quae a philosophis genitura, a nobis factura seu creatura dici solet, disputationem instituimus.“ Die Wiedergabe von „theologica“ mit „innergöttlich“ scheint sehr frei zu sein. Man muß sich aber vor Augen halten, daß im 12. Jhd. „theologicus“ noch nicht so scharfer technischer Ausdruck wie im 13. ist und auch im gleichen Sinne wie „divinus“ gebraucht wird. Vgl. auch *Chron.* III, Prol., S. 131,16 ff.

Averroes. Von ihnen allen ist ohne Zweifel Avicenna der erste Lehrmeister der Metaphysik, und zwar deshalb, weil er in den ersten Büchern seines Werkes diese Wissenschaft kritisch von der Logik abgrenzt. Die Erstlingsschrift des hl. Thomas *De ente et essentia* zeigt sehr schön, welches Echo er im Abendland fand. Denn das ist das eigentliche Anliegen dieser mit Recht berühmt gewordenen und immer wieder studierten Schrift, an einem Grundproblem die Sicht des Metaphysikers von der des Logikers zu trennen. Otto von Freising lebt nicht nur in einer philosophischen Welt, für die Philosophie gleich Dialektik (Logik) war, sondern gehört der Schule Gilberts an, der den Begriffsrealismus vertritt²⁴). Je mehr er es für notwendig erachtet, angesichts der Erhabenheit Gottes von ihm nur *via negationis* zu sprechen, um so weniger Hemmungen hat er, in unsern Begriffen ein unmittelbares Abbild der Dinge zu sehen. Wenn er nun (S. 16,9) „philosophari“ mit Vergils „*rerum cognoscere causas*“ umschreibt, dann denkt er — aristotelisch gesprochen — nicht an Wirk- und Zielursache, sondern an die Formursache. Was er darunter versteht, verdeutlicht am besten der Satz: „Teile nenne ich hier die Formen, die zur Bildung einer Art entweder als Gattungsformen an die Spitze gestellt oder als unterscheidende hinzugefügt werden oder sie als akzidentelle begleiten“ (S. 17,34—37). Die Formen, die die Strukturen der Dinge ausmachen, entsprechen also nicht nur den begrifflichen Unterscheidungen, die wir zu machen gewohnt sind, sondern sind mit ihnen identisch.

Die These, die Otto beweisen will, steht zwar, wie wir sahen, bereits am Schluß des 4. Kapitels, sie erscheint aber erst in scharfer Formulierung gegen Schluß des fünften (S. 21, 21 ff): *Der Mensch ist das allerhinfälligste Wesen. Beweis: er ist am allermeisten zusammengesetzt, also neigt er am meisten zur Auflösung in seine Teile. Um das klarzumachen, stellt Otto die vielfältige Zusammengesetztheit der Geschöpfe der absoluten Einfachheit Gottes gegenüber. Es ist aber bezeichnend, daß er zunächst weder von Gott noch von den Geschöpfen spricht, sondern von einer für ihn offensichtlich evidenten begrifflichen Einteilung alles Seienden in das, was ursprünglich, d. h. nicht entstanden, und das andere, was abgeleitet, d. h. entstanden, ist:*

*Quidquid est aut genuinum est aut nativum*²⁵). *Sicut autem genuinum non potest esse non simplex et, ut ita dixerim, non singulare, non solitarium, ita nativum non potest esse non compositum, non conforme, non concretum.* (S. 16, 11—15.)

Das wird „mit notwendigen Gründen“ (S. 17, 4) bewiesen, und es ist ein Genuß, Otto dabei zu folgen — sofern man solchen Deduktionen einen Genuß abgewinnen kann. Aber, ob mit oder ohne Genuß, wer den Geschichtsphilosophen Otto verstehen will, muß sich in diese Gedankengänge einarbeiten, schon weil hier als letzte Bestimmung des „nativum“ das Merkmal „concretum“ erscheint. Denn da Otto es als Historiker mit dem Konkreten, und nicht mit Allgemeinheiten zu tun hat, so ist es doch wohl wichtig zu wissen, was er unter „concretum“ versteht. Und vielleicht be-

²⁴) Vgl. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, S. 264 ff. A. Forest in *Histoire de L'Église* 13, S. 81 ff.

²⁵) J. Schmidlin behauptet (a. a. O., S. 413), daß Otto den Ausdruck „genuinum“ selbst geprägt und dem Terminus „nativum“ eine völlig neue Bedeutung gegeben habe. Das ist nicht richtig. Gilbertus Porreta schreibt im Kommentar zu Boethius *De hebdomadibus*: „Sicut enim a genuino nativum, ab aeterno temporale, ab uno alterum, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet“ (PL 64, 1328 C).

mühen sich auch diejenigen einmal darum, für die es ausgemacht ist, daß „das Mittelalter“ kein Verständnis für das Individuelle und Konkrete hatte. Ich muß es mir nun hier versagen, den oben zitierten Text sofort zu übersetzen; denn eine gute Übersetzung setzt die Interpretation voraus. Vielmehr gehe ich zunächst auf die drei Bestimmungen des Ursprünglichen oder Nichtentstandenen ein, das mit Gott identisch ist. Die Einfachheit Gottes ergibt sich unmittelbar aus seiner Ursprünglichkeit. Er könnte nur zusammengesetzt sein, wenn er sein Sein von einem andern Wesen hätte. Seine Einzigartigkeit — das Wort „singularis“²⁶⁾ hat hier natürlich nichts mit Vereinzelung zu tun — ergibt sich daraus, daß er weder in Wirklichkeit seinesgleichen hat noch seiner Natur nach haben kann. Um das klarzumachen, entwickelt Otto hier schon den Begriff der *denativa* eigentümlichen „conformitas“; wir lassen das hier beiseite, um Wiederholungen zu vermeiden. Das dritte Merkmal der „solitarius“ läßt sich von dem der „singularitas“ nur unterscheiden, wenn man von Ottos Lehre von zwei Arten der Zusammensetzung ausgeht; die eine bezeichnet er als „compositio“, die andere als „concretio“. Diese Unterscheidung wird später verständlich gemacht. Hier genügt es zu sagen, daß durch die „solitarius“ jede erdenkliche Art von Zusammensetzung in Gott ausgeschlossen und er als „Dieses“ bestimmt wird, das sich selbst völlig genügt. Alle endlichen Dinge sind immer auf etwas angewiesen, was sie selbst nicht sind, seien es die Teile, aus denen sie bestehen, seien es die Akzidentien, in denen sich ihre Natur erst entfaltet. Das alles fällt bei Gott fort, weshalb Otto ihn mit Boëthius als „fortissimum“ bezeichnet (S. 17,3—19,17).

III.

Aus dieser dreifachen Kennzeichnung des göttlichen Wesens zieht Otto nun den Schluß, daß sich die vier logischen Operationen der Definition und der Division (d. h. der Teilung einer Gattung in ihre Untergattungen und Arten), des (deduktiven) Beweises und der Resolution (d. h. der Auflösung einer Art in die sie konstituierenden Gattungen und Unterschiede) auf es nicht anwenden lassen²⁷⁾. Ottos Gedankengang gipfelt in diesem letzten Punkt: Gott allein ist ewig, unveränderlich und unwandelbar²⁸⁾. Nun kann er von ihm die ganz andere Natur der Geschöpfe, die zeitlich, veränderlich und wandelbar sind, abheben:

Gibt es sonst noch Wesen, die — wie die Engel — keine Veränderung erleiden, so haben sie das gewiß nicht auf Grund ihrer eigenen Natur, sondern auf Grund einer Gnade ihres Schöpfers, nach dessen Unveränderlichkeit sie selbst als unveränderlich

²⁶⁾ Es ist sehr zu beachten, daß Otto in diesem philosophischen Zusammenhang Gott unbedenklich als „singularis“ und „solitarius“ bezeichnet, obwohl er weiß, daß diese Bezeichnungen von den Theologen abgelehnt werden. Vgl. *Gesta* I,54, S. 76,23 ff und *Chron.* VIII,24, S. 455,18 ff.

²⁷⁾ Otto beruft sich dafür ausdrücklich auf Boëthius: „(divinitas), ut optime a praedicto philosopho dictum est, nec diffinitioni nec divisioni, multo minus demonstrationi vel resolutioni apta est“ (S. 19,9—11). Mir ist es ebensowenig wie dem Herausgeber der *Gesta* gelungen, diesen Gedanken bei Boëthius nachzuweisen. Vor allem habe ich bei ihm den Terminus „resolutio“ in dem hier verwendeten Sinne nicht gefunden. Vielleicht hat Otto hier einen pseudo-boëthianischen Traktat im Auge.

²⁸⁾ Ein kritischer Leser wird vielleicht sagen, daß Otto hier unberechtigterweise aus dem logischen in den ontologischen Bereich übergeht, und daß er „resolutio“ Z. 11 (vgl. die vorige Anm.) und Z. 19 (divinitas natura resolutionis necessitudinem excludit) in verschiedenem Sinne nimmt. Setzt man aber den Begriffsrealismus voraus, wie Otto ihn mit Gilbert vertritt, so schließt er ganz folgerichtig. Denn die Gattungen gehen ja in die Struktur der endlichen Dinge ein, und wenn diese sich auflösen, gehen sie wieder in den Gattungen auf, die sie (in andern Dingen) überdauern.

bezeichnet werden. Sage ich also: „Gott ist unveränderlich“ und: „der Engel ist unveränderlich“, so wird im zweiten Satz nicht eine andere, sondern dieselbe Unveränderlichkeit ausgesagt. Ein Beispiel: bezeichne ich den Werkmeister als menschliches Wesen und sein Werk als menschliches Werk, so sage ich hier wie dort keine verschiedene Menschlichkeit (humanitas) aus; vielmehr sage ich das, was ich vom Werkmeister im Sinne der Substanz aussage, vom Werk im abgeleiteten Sinne (denominative) aus. Oder: sage ich: „Sokrates lacht“ und: „die Wiese lacht“, so sage ich von Sokrates und der Wiese keine verschiedene Eigentümlichkeit aus; vielmehr sage ich dieselbe Eigentümlichkeit, die ich von Sokrates im eigentlichen Sinne aussage, von der Wiese im uneigentlichen oder übertragenen Sinne aus. Angesichts dessen sagt Boëthius: „Beim Tropus, d. h. der übertragenen Rede-weise, gibt es keine Eigentümlichkeit“ (S. 19, 17—35)²⁹⁾.

In demselben Sinne äußert sich Otto *Gesta* I, 65, wo er den Begriff des Guten erörtert, über das Verhältnis von Gott und Geschöpf:

Nichts kann wahrhaft gut genannt werden, es sei denn der allein, der sein Wesen nicht anderswoher, sondern aus sich hat und von dem man daher sagen kann, daß er im wahrsten Sinne ist und im wahrsten Sinne gut ist, entsprechend dem Wort: „Niemand ist gut außer Gott“ (Luk. 18, 19). Alles andere aber wird als gut bezeichnet nicht auf Grund einer Teilung der Wesenheit Gottes, sondern auf Grund einer aus derselben Gutheit abgeleiteten Benennung (S. 91, 8—13).

Die metaphysische Bedeutung der beiden Texte kann nicht übersehen werden. Otto betont die Transzendenz Gottes in sehr scharfer Form. Zwischen Gott und Geschöpf gibt es weder eine analogia entis — um mit Thomas zu reden — noch eine participatio — wie die christlichen Platoniker sagen. Was Gott proprie zukommt, kommt den Geschöpfen nur denominative³⁰⁾ zu, d. h. der Benennung, nicht irgendwie der Sache nach.

Diese Gegenüberstellung findet sich schon bei Gilbert, aber — wenn ich recht sehe — wird sie von Otto schärfer ausgesprochen. Gilbert führt auch als Beispiel an, daß man das Adjektiv „menschlich“ sowohl auf den Werkmeister wie auf sein Werk anwendet³¹⁾. Aber die scharfe Formulierung, daß es dieselbe humanitas ist, die ich beide Male präzidiere, findet sich bei ihm nicht. Gilbert sucht trotz ausdrücklicher Ablehnung des Participatio-Gedankens die Realität der geschöpflichen Gutheit zu retten³²⁾. Otto ist darin folgerichtiger; er bleibt bei der denominatio. Nach den oben zitierten Sätzen schreibt er:

Was immer aber in den geschaffenen Dingen (in naturalibus) gut genannt wird, das erhält diese Bezeichnung entweder schlechthin oder in gewisser Hinsicht (aut id fit simpliciter aut secundum quid) (S. 19, 13—15).

Diese Redeweise behält er auch im folgenden bei, so daß es ganz deutlich ist: keinem Geschöpf ist Gutheit irgendwie zu eigen, sie haben sie nur

²⁹⁾ Da der Herausgeber der *Gesta* dieses Zitat nicht verifiziert hat, sei hier angemerkt, daß Boëthius dies *In Cat. Aristotelis* I, PL 64, 166 D, sagt.

³⁰⁾ Zum Begriff des denominativum Folgendes: Aristoteles unterscheidet *Cat. c. 1* (1 a 1 ff) homonyme, synonyme und paronyme Bezeichnungen. Boëthius übersetzte: *aequivoca, univoca und denominativa*. In seinem Kommentar (I, PL 64, 168) sagt er: „Tria sunt autem necessaria, ut denominativa vocabula constituantur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio, ut cum aliquis dicitur a fortitudine fortis. . . . Si quid vero sit quod re non participat, neque nomine participare potest.“ Hier ist also ausdrücklich gesagt, daß die denominatio auf der participatio beruht. — Wirft man nun einen Blick in Gilberts Kommentar zu der Schrift des Boëthius „*Quomodo substantiae bonae sint*“ (PL 64, 1328), so sieht man, daß Gilbert denominatio dem griechischen Wort *Metonymia*, also der Metapher, entsprechen läßt. Es ist also ein erheblicher Bedeutungswechsel eingetreten. Otto geht, wie seine Texte zeigen, von dem Gilbertschen Begriff der denominatio aus.

³¹⁾ Vgl. den gen. Kommentar, 1328 C.

³²⁾ A. o. O., 1329 A-B.

durch die Gnade ihres Schöpfers³³). Wie er das hier ausdrücklich sagt, so in dem zuerst zitierten Text von der Unveränderlichkeit der Engel: sie ist keine proprietas, sondern Gnade. Das erinnert einen natürlich in besonderer Weise an Meister Eckharts Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Eckhart hat natürlich — wie alle Denker seiner Generation — eine Analogielehre; er kennt aber nur eine Analogie, bei der das eine (Haupt-)Glied das Analogon ganz, das andere es gar nicht besitzt: „Stehen Dinge zueinander in analoger Beziehung, so ist der Wesensgehalt des einen Gliedes der Analogie nicht in dem andern, wie die Gesundheit ihrem Wesen nach nur im Lebewesen ist, in der Speise aber oder im Harn ist nicht mehr von der Gesundheit als im Stein³⁴).“ Dieses Prinzip wendet er immer und immer wieder auf die Transzendentalien und die aus ihnen abgeleiteten Vollkommenheiten an und sagt etwa: „Durch eine und dieselbe Gutheit, die in Gott ist und die Gott selbst ist, sind alle Guten gut³⁵).“ Oder: „Es gibt nur eine Gerechtigkeit, durch die alle Gerechten gerecht sind³⁶).“ Das ist derselbe Gedanke, den Otto ausspricht, wenn er sagt, daß in dem Satz: „der Engel ist unveränderlich“ nichts anderes als die Unveränderlichkeit Gottes ausgesagt wird. Und wenn er betont, daß das, was Gott zu eigen ist, den Geschöpfen nie zu eigen, sondern nur als Gnadengeschenk zuteil werden kann, so entspricht dem bei Eckhart, daß Gott den Geschöpfen das Sein, die Gutheit, die Gerechtigkeit usw. immer nur „ze borge gelihen“ hat³⁷).

Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Denkern ist in der Intention gegeben, die ihren so ähnlichen Äußerungen zugrunde liegt. Meister Eckhart will seinen Hörern und Lesern einprägen, daß die Geschöpfe aus sich und in sich nichts sind und daß alles, was sie an Vollkommenheit an sich haben, unmittelbar von Gott kommt; darum führt er sie durch die Geschöpfe hindurch und über sie hinaus dazu, daß sie Gott allein erkennen und ihn allein lieben³⁸). Otto hingegen will in dem Kap. 5 des ersten Buches gerade den Gegensatz zwischen Gott und dem Geschöpf herausarbeiten. Diesen Gegensatz läßt er in der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes und der wesentlichen Veränderlichkeit des Geschöpfes gipfeln. Wenn es Geschöpfe gibt, die unveränderlich sind, wie die Engel, so verdanken sie das göttlicher Gnade; aber die Menschen — um die es in der Geschichte geht — haben solche Gnade sicher nicht. Welche Rolle die Engel als Mittler zwischen Gott und den Menschen spielen, legt Otto im Anschluß an den Areopagiten und Hugo von St. Victor in *Chronica* VIII, 30 dar. Daraus ergibt sich, daß sie — um die Formulierung späterer Theologen zu gebrauchen — mit Gott eine moralische Einheit bilden und ebensowenig wie er in das geschichtliche Geschehen hineingezogen werden.

³³) Vgl. *Chron.* VII, Prol., S. 307,17 ff: „homo . . . mutabilitati subiacens, . . . participatione, immo denominatione bonitatis bonus . . .“

³⁴) So in der ersten Pariser Quaestio: *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 11 (Meister Eckharts Latein. Werke V, S. 46,11 ff). Ähnlich spricht er sich auch sonst aus, z. B. *In Eccl.* n. 52; *In Ioh.* n. 472 usw.

³⁵) Apologie des Buches der göttl. Tröstung, in: *Proc. Col.* I n. 29 (A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, Beiträge zur Gesch. d. Philos. des MA XXIII,3, 1923, S. 27,2).

³⁶) *In Sap.* n. 44. Der zitierte Satz wird dann ausführlich begründet.

³⁷) Meister Eckharts Buch der göttl. Tröstung und Von dem edlen Menschen (Liber „Benedictus“), neu hrsg. von J. Quint (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begr. von H. Lietzmann, hrsg. von K. Aland, Nr. 55), Berlin 1952, S. 35,4. Der zitierte Gedanke wird im ganzen Abschnitt (S. 35,3—36,4) aszetisch ausgewertet.

³⁸) Vgl. den berühmten Schluß der Predigt Von dem edlen Menschen, a. a. O., S. 80,8 ff.

IV.

Es bleibt uns nun noch übrig, die Teile des 5. Kapitels zu betrachten, die den ganzen Bereich des „nativum“ behandeln. An und für sich hat der zweite Teil (S. 19,36—21,20) die Eigenart des „nativum“ zum Gegenstand. Otto sagt aber selbst (S. 21,16—21), daß er von der „compositio“ und der „concretio“ der „nativa“ schon im ersten Teil (vgl. S. 17,19—18,21) gesprochen hat.

Den Begriff des „nativum“ bestimmt Otto im Gegensatz zu dem des „genuinum“, des Ursprünglichen. Er umschreibt ihn zuerst mit „velut natum aut genitum, descendens a genuino“ (S. 16,19). Die beiden Termini „geboren oder gezeugt“ gebraucht er natürlich nicht im trinitarischen Sinne (vgl. S. 20,8 ff. und oben S. 83), sondern will damit nur festlegen, daß alle „nativa“ nicht sich selbst, sondern einem andern, und zwar dem Ursprünglichen oder Ursprungslosen ihren Ursprung verdanken. Wir können demnach unbedenklich „nativum“ mit „entstanden“ verdeutschen. Da nun nach der Lehre des Aristoteles alles, was entsteht, aus dem kontradiktorisch Entgegengesetzten entsteht, so ist das Entstandene weiterhin dadurch gekennzeichnet, daß bei ihm die Verneinung (der Natur und der Zeit nach) früher als die Bejahung ist³⁹⁾. Das besagt zunächst folgendes: wird etwa süß, so war es vorher nicht süß, das Süße wird also aus Nicht-süßem; allgemein: empfängt etwas eine Eigenschaft, so hatte es sie vorher nicht, und: entsteht etwas, so war es vorher nicht. Das Entstandene ist also zuerst Nichtseiendes und dann erst Seiendes. Man darf darin nicht eine Spitzfindigkeit Ottos sehen, sondern einen ernsthaften Versuch, die wurzelhafte Abhängigkeit und Nicht-Ursprünglichkeit alles Irdischen in einem einzigen Satz zum Ausdruck zu bringen. Otto weiß sehr genau, daß die Negation in der Anwendung auf Gott und in der auf das Geschöpf eine völlig verschiedene Bedeutung hat. Von Gott müssen wir via negationis sprechen, weil wir an seine Erhabenheit, die reine Selbstbejahung ist, nicht herankommen können; hingegen ist die Verneinung im Geschöpflichen beheimatet (wenn ich so sagen darf), weil hier zuerst das Nichtsein und dann erst das Sein ist. Da es nun Geschichte nur dort gibt, wo es Entstehen und Vergehen, Werden und Veränderung gibt⁴⁰⁾, so haben wir hier wieder einen neuen und bedeutsamen Ansatz für Ottos Geschichtsphilosophie.

Das wird deutlich, wenn wir die Struktur des Entstandenen betrachten. Sie wird nicht aus der Erfahrung erschlossen, sondern als etwas Notwendiges aus dem Begriff des Entstandenen abgeleitet: „nativum non potest esse non compositum, non conforme, non concretum“ (S. 16,14). Von diesen drei Bestimmungen müssen wir jetzt handeln und vor allem den Unterschied zwischen „compositio“ und „concretio“ klarmachen. Das ist aber nur möglich, wenn wir uns zuerst vergegenwärtigen, was Otto unter „forma“ und „subsistens“ versteht.

³⁹⁾ „Generationem vero large accipimus . . . pro quolibet ingressu de non esse ad esse Unde Aristoteles: „Ex oppositis fiunt generationes“. In omni enim nativo negatio prior affirmatione“ (S. 16,19—23). Zu dem Satz des Aristoteles (De interpret. c. 14, 28 b 14) muß man auch die Erläuterungen des Boethius in seinen beiden Kommentaren (PL 64,387 A und 627 A) heranziehen. Im ersten heißt es: „Generatio enim semper ex oppositis est; quoties enim aliquid fit album, non fit ex dulci nec ex duro nec ex liquido, sed ex non albo . . . Eodemque modo in aliis sese res habet. Omnis ergo generatio ex eo fit quod non fuit, ut dulce ex non dulci, album ex non albo, calidum ex non calido“ (387 A).

⁴⁰⁾ Vgl. Chron. I, Prol., S. 8,26 ff.

Die konkreten, einzelnen Dinge und ihre physischen Teile sind das, was Otto als „subsistens“ bezeichnet. Man kann also von dem Subsistenten nur sagen, daß es real besteht, aber nicht, daß es für sich besteht (wie man subsistere etwa bei Thomas übersetzen würde). Denn die physischen Teile bestehen nur im Ganzen, wie Leib und Seele beim Menschen, aber nicht für sich⁴¹⁾. Vom Subsistenten muß man die Form oder Natur unterscheiden, die das vollständige Artwesen eines Dinges ausmacht, wie etwa die *humanitas* das vollständige Wesen des Menschen als Menschen ist⁴²⁾. Sowohl das Subsistente wie die es informierenden Formen sind notwendig zusammengesetzt, aber auf völlig verschiedene Weise. Formen sind aus Formen zusammengesetzt und müssen aus solchen zusammengesetzt sein, wenn sie das vollständige Wesen eines Dinges bilden sollen; desgleichen sind subsistente Dinge aus Subsistentem zusammengesetzt. Aber „keine Form läßt die dem Subsistenten eigene Zusammensetzung zu, und kein Subsistentes die den Formen eigene Zusammensetzung“ (S. 20,14). Denn nur Ähnliches läßt sich zusammensetzen. So wird verständlich, daß einerseits jeder Körper aus Körpern besteht (S. 20,32) und andererseits jede Form zum mindesten aus den Formen besteht, die in der Definition der Art als Gattung und Artunterschied zum Ausdruck kommen, d. h. also beim Menschen, daß die *humanitas* aus *animalitas* und *rationalitas* zusammengesetzt ist (S. 17,34-36). So sehr nun Form und Subsistentes sich durch ihre Zusammensetzung ausschließen, so wenig können sie einander entbehren. Sie machen ja erst zusammen die Struktur des Entstandenen aus. Da sie nun aber nicht nur voneinander verschieden, sondern vielmehr einander entgegengesetzt sind, so sind sie von Gott auf eine besondere Weise zusammengefügt worden, die Otto mit Gilbert als „*concretio*“ bezeichnet, als Zusammengewachsensein. Dadurch, daß die Form das Subsistente informiert, ihm sein Wesen (*esse*) gibt, entsteht das „*concretum*“. In diesem Terminus ist also die ursprüngliche Bedeutung des Zusammengewachsenen noch ganz lebendig. Otto wendet ihn auch auf das Verhältnis der „Menge der Akzidentien“ (S. 18,11; 21,20) zu dem bereits informierten Subsistens oder Subjekt an. Die letzte Bestimmung des Entstandenen, „*conformitas*“, bezieht sich, wie der Terminus selbst bereits erkennen läßt, ausschließlich auf die Formen oder Naturen der Dinge. Sie besagt nach Otto eine Gleichförmigkeit dem Wesen nach⁴³⁾, und zwar nach allen Teilen und allen (formalen) Wirkungen. Otto erläutert das am Beispiel des Menschen. Plato und Sokrates, die ja ihrer geschichtlichen Einmaligkeit zum Trotz in den Schulen des Mittelalters als Hinz und Kunz fungieren müssen, sind zwar zwei Individuen, aber ihrer *humanitas* nach sind sie ein Mensch⁴⁴⁾. Das gilt auch für die

41) „Subsistens“ wird von Otto nicht definiert. Der Sinn des Terminus ergibt sich aber daraus, daß er in der gleichen Bedeutung wie das boethianische „*id quod est*“ erscheint und *corpus* als Beispiel verwendet wird (S. 20,15 ff. 31 ff.). Eine gute Erläuterung bieten auch die Ausführungen in *Gesta* I,55, S. 78,25 ff, wo „*substantia*“ als äquivalenter Terminus erscheint.

42) „*In nativis igitur omnem naturam seu formam, quae integrum esse subsistentis sit...*“ (S. 17,19 f.); „*humanitas, quae integrum esse hominis*“ (S. 18,13 f.); „*omnem igitur formam ad hoc, ut integre subsistentem informet...*“ (S. 20,29 f.); „*nulla forma, quae sit integrum esse*“ (S. 20,35 f.). Zweierlei ist bei diesen gleichlautenden Formulierungen zu beachten: 1) *esse* bedeutet bei Otto, wie bei Boethius und Gilbert, nicht den Seinsakt, sondern das Wesen eines Dinges; 2) überall verwendet er das Wort „*integer*“, um den Unterschied zwischen der vollständigen Art-Form und den unvollständigen Gattungsformen (z. B. *animalitas*) hervorzuheben.

43) Zum Begriff der „*substantialis similitudo*“ vgl. *Gesta* I,5, S. 17,22 ff.; 21,18 f. und I,55, S. 77 ff.

44) Vgl. hierzu auch *Gesta* I,55, S. 77,26 ff, wo Otto ausdrücklich sagt, daß in vielen Dingen ein *n*e Natur sein könne. Die Kritik, die Johannes von Salisbury bekanntlich an dem Kompromiß Gilberts hinsichtlich des Universalienproblems übt (*Metalog.* II,17, ed. Cl. Webb, S. 94 7), trifft auch Otto von Freising.

Teile, welche die *humanitas* konstituieren (*animalitas* und *rationalitas*), und für die akzidentellen Bestimmungen, die das Menschsein begleiten, wie das Lachenkönnen (*risibilitas*). Desgleichen hat die *humanitas* in beiden dieselben formalen Wirkungen, denn sie macht den einen wie den andern zugleich zu einem vernünftigen und einem sterblichen Wesen (S. 17,19–18,10). Aus all diesen Überlegungen zieht Otto, wie wir bereits wissen, den Schluß, daß der Mensch am meisten zusammengesetzt ist und daher leichter als andere Wesen der Auflösung verfällt⁴⁵⁾. Mit diesem Gedanken allein läßt sich noch keine Geschichtsphilosophie aufbauen. Denn Geschichte bedeutet ja menschliche Aktivität, d. h. sie setzt den Menschen als handelndes, nicht nur als Veränderungen erleidendes Subjekt voraus. Hier erhalten wir nun eine wesentliche Ergänzung in *Gesta* I,55, wo er — um die Selbstverteidigung Gilberts hinsichtlich seiner Trinitätslehre verständlich zu machen — eingehend die Begriffe Person, Natur und Individuum erklärt. Da er mit Boëthius die Person als eine individuelle Substanz von vernünftiger Natur bestimmt, kommt natürlich alles darauf an, was er unter Individuum versteht. Obwohl die Terminologie dieses Kapitels der von I,5 nicht genau entspricht, erfolgt doch die sachliche Bestimmung des Individuums nach der dort gegebenen Unterscheidung von „forma“ und „subsistens“. Nur steht hier statt des ersten Wortes „proprietas“, statt des letzten „substantia“. Nach der ersten Seite ist der Mensch als Individuum dadurch gekennzeichnet, daß er seine ihm allein eigentümliche Form hat, wie Plato die platonitas, eine Form, die ihn von allen andern Menschen ebenso radikal unterscheidet, wie die Form der *humanitas* alle Menschen gleichförmig sein läßt. Man beachte die scharfe Formulierung:

(Diese Form muß man als individuell bezeichnen.) Denn sie trennt ihren Träger nicht nur von andern und macht ihn nicht nur ihnen unähnlich, sondern läßt diesen Träger in seiner Individualität und Unähnlichkeit so fest verharren, daß es weder jetzt noch in der Vergangenheit noch in der Zukunft einen andern Träger geben kann, der dem ersten nach einer solchen (individuellen) Form ähnlich wäre (S. 78, 6—13).

Halten wir uns nicht bei einer weitem Analyse dieser Beschreibung der dem Individuum eigenen Form auf, die man nicht eindrucksvoller bei Leibniz finden kann, sondern stellen wir gleich die andere Betrachtung des Individuums daneben, insofern es „subsistens“ oder „individua substantia“ ist. Damit wird natürlich dasselbe bezeichnet, was Otto vorher „subiectum“ (Träger) der individuellen Form nannte. Da wir nun früher sahen, daß ein Subsistentes aus anderm Subsistentem besteht, wird die Frage dringlich, welches das Kennzeichen des Individuums als „individua substantia“ ist. Die Antwort gibt Otto mit Gilberts Begriff: das Individuum ist ein Einzelding, das durch sich selbst ein ist⁴⁶⁾. Man erkennt

45) „Inter omnia vero nativa nihil magis compositum invenitur quam homo, qui non solam ex esse compositum habet esse vel subsistentem ex subsistentibus, sed et ex oppositis compactus subsistentibus oppositorum subsistentium iuncturam et eorumdem diversarum subsistentiarum compositionem recipit. Quare haut mirandum, si ex tota et tanta compositione compactus facilius resolutioni subiacet“ (S. 21,21—28). Otto versucht im ersten Satz, seine Ansicht von der ontischen Struktur des Menschen in eins zusammenzufassen. Daher die Anhäufung der Termini, die er vorher erläutert hat. — Zum zweiten Satz ist zu bemerken, daß „resolutio“ nicht ohne weiteres den Tod bezeichnet. Denn die Auflösung kann sich ja auch auf Zustände des Menschen, auf seine innere oder äußere Verfassung beziehen (vgl. S. 22,14 f), auf das, was er als Einzeler oder in der Gemeinschaft von Völkern und Reichen wirkend schafft.

46) „Neque enim individuum substantiam dicere solemus eam rem singularem, quae cum aliis itidem re singulari ad aliquod totum constituendum convenire valens non est per se una“ (S. 79,18—21).

dies daran, daß es sich mit keinem ändern (Subsistenten) zu einem Ganzen zusammenfügen läßt. Wieder gibt Otto eine Formulierung, die der ersten parallel geht:

Denn durch sich eines ist das, was weder jetzt noch in der Vergangenheit noch in der Zukunft mit einem anderen Wesen tatsächlich oder wenigstens der Natur nach zusammentreten kann, um ein Ganzes zu bilden (S. 79, 21—24).

Die Person ist nun ein vernünftiges Individuum. Definitionsgemäß kann also die Seele, die mit dem Leib das Ganze dieses einzelnen Menschen bildet, nicht Person sein. Person ist vielmehr die s e r Mensch und die s e r Engel. Andere Personen kennen wir in der Welt des Endlichen nicht. Fügt man nun diese Aussagen mit denen von I,5 zusammen, so wird ihre Bedeutung für die Geschichtsphilosophie Ottos klar. Es ergibt sich zunächst, daß die Darlegung der vielfachen Zusammensetzung des Menschen nach seiner Natur und als subsistentes Wesen nicht so zu verstehen ist, als wäre der Mensch nur ein von Gott zusammengefügtes Ganzes, das, sich selbst überlassen, sofort wieder zerfällt. Er ist vielmehr als dieser Einzelne ein „per se unum“, d. h. ein Ganzes, das durch sich selbst, durch seine individuelle Natur eines ist, und zwar in dem strengen Sinn, daß er in der ganzen Weltzeit niemals seinesgleichen haben kann. Es ist hier wirklich völlig uninteressant, inwieweit Otto bei der Bestimmung des Wesens des Individuums von Gilbert abhängig ist. Entscheidend ist, daß er die Unvertretbarkeit des einzelnen Menschen erfaßt, und das ist die erste Grundlage für eine philosophische Erfassung der Geschichte, die es ja nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnen zu tun hat.

Zum zweiten zeigt sich, daß dieses durch sich Eine nicht einfach, sondern vielfach zusammengesetzt ist. „In naturis“ — d. h. im Bereich der irdischen Dinge — „nullum simplex individuum esse potest“ (S. 78,20). Otto beschreibt diese vielfache Zusammensetzung des Menschen am Schluß des 5. Kapitels, wobei er mit dem Gegensatz zwischen den Elementen beginnt, aus denen der Leib aufgebaut ist, und zu der Zusammensetzung der Form, die das Menschsein bestimmt, aufsteigt. Dann wendet er seine Aufmerksamkeit den „formae comitantes“⁴⁷⁾, d. h. den Akzidentien, zu, und das geschieht ohne Zweifel deshalb, weil die menschliche Aktivität, die den Inhalt der Geschichte bestimmt, ontologisch gesehen, in den Bereich der Akzidentien gehört. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie bald entstehen, bald vergehen, aber nie unbewegt beharren. So lassen sie den Träger nie zur Ruhe kommen; er erlebt vielmehr einen ungeheuer schnellen Fluß der Formen⁴⁸⁾ und einen nicht weniger schnellen Fluß der Zeit, so daß er den gegenwärtigen Augenblick kaum wahrnehmen kann (S. 21,34—22,10). Damit hat Otto das Leitmotiv seiner geschichtlichen Darstellungen erreicht, die

⁴⁷⁾ Zu dem Ausdruck vgl. *Gesta* I,5, S. 17,36. In dem Satz, um den es hier geht, spricht Otto allgemein von den „formae componentes“ (S. 22,3 f), die jetzt entstehen, dann vergehen usw. Daß damit hier nicht die Artformen gemeint sein können, ergibt sich daraus, daß Otto sagt, der schnelle Wechsel der Formen lasse den Träger, das subiectum, nicht zur Ruhe kommen. Denn wenn die Artform (und mit ihr die Gattungsformen) in ständigem Wechsel wären, dann gäbe es ja weder Menschen noch Löwen usw. Es kann sich nur um Formen handeln, die wechseln können, während der Träger bleibt, und das sind die akzidentellen Formen.

⁴⁸⁾ „Fluxus formarum“ ist ein Terminus, der im 13. Jahrhundert in der Diskussion um den Begriff der Bewegung eine große Bedeutung bekommt. A. Maier weist in ihrem Buch „Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert“ (Rom, 1949) Albert den Großen als denjenigen nach, der hinsichtlich der Wesensbestimmung der Bewegung zuerst die Alternative „forma fluens“ oder „fluxus formae“ aufstellt (S. 11 ff). Man müßte einmal untersuchen, ob die Bestimmung der Bewegung (d. h. Veränderung) als „fluxus formae“ sich auch sonst im 12. Jahrhundert findet.

„mutabilitas tam naturae quam morae“ (S. 22,11). Er verbindet es sofort mit dem Dictum der Ärzte, von dem er ausgegangen ist, und gibt als Seelenarzt dem auf dem Höhepunkt erfolgreichen Wirkens stehenden Menschen den Rat, seiner ständigen Gefährdung zu gedenken und damit seinen Übermut zu dämpfen (S. 22,12—20).

Zum dritten zeigt sich, daß Otto den Menschen aus der irdischen Umwelt nicht nur dadurch heraushebt, daß er ihn als das am meisten zusammengesetzte und damit am meisten vom Verfall bedrohte Wesen beschreibt, sondern noch viel mehr dadurch, daß er ihm allein personale Würde zuschreibt. Die Engel, welche diese Würde auch besitzen, gehören nicht in diese Welt. Man kann auch hier nicht einwenden, daß es für einen christlichen Denker selbstverständlich sei, den Einzelmenschen als Person zu betrachten. Es kommt auf etwas anderes an, daß man nämlich die vielfache Zusammensetzung des Menschen und seine personale Würde zusammenschaut, wie Otto das tut. Denn das höchste Maß an Zusammensetzung erweist ja den Menschen als das höchste Wesen der irdischen Welt, und so ist die Personalität die Krönung dieser einzigartigen Stellung. Und mag auch das am meisten Zusammengesetzte am meisten der Veränderlichkeit unterliegen, die mutabilitas wird allein beim Menschen zur „aerumposa mutabilitas“ (*Chron.* S. 10,13), zur „miseria“ (ebda. S. 7,4.9), weil er allein Person ist. Darum darf man nicht übersehen, daß auf der ersten Seite der Chronik, in dem Widmungsbrief an Friedrich Barbarossa, der Mensch als „persona mundialis“ bezeichnet wird⁴⁹). Der Satz würde nichts von seinem Sinn verlieren, wenn statt dessen „homo“ stände. Für Otto handelt es sich aber in der Geschichte nicht um den Menschen als „animal rationale“, sondern um den Einzelmenschen, die Einzelperson, die in der Geschichte ihre besondere Aufgabe und ihre besondern Geschicke hat.

V.

Aus der vorstehenden Interpretation von *Gesta* I,4-5 und 55 dürfte sich ergeben haben, daß wir hier keine Exkurse vor uns haben, die unorganisch mit der Darstellung geschichtlicher Ereignisse nur lose verbunden sind, sondern eine Grundlegung der ottonischen Geschichtsphilosophie. Das Wichtigste läßt sich vielleicht in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Otto will bewußt philosophisch, „intuitu rationis“ arbeiten. Er schaltet den christlichen Glauben nicht aus, nimmt sich aber das Recht, der Weisheit der Sterblichen soweit zu folgen, wie es geht.
2. Man muß die theoretische und die ethisch-praktische Seite dieser philosophischen Bemühungen auseinanderhalten. In praktischer Hinsicht betrachtet Otto es als seine Aufgabe, den Leser oder den frommen Hörer durch die Darstellung des unendlichen Elends, das der geschichtliche Wechsel mit sich bringt, dazu anzuleiten, die Welt als Welt zu verachten und „zu der dauernden und unverrückbaren Gemeinschaft (civitas) der Ewigkeit zu wandern“ (*Chron.* I, Prol., S. 6,10 ff.; 9,20 ff.)⁵⁰). Als theore-

⁴⁹) „Praeterea cum nulla inveniatur persona mundialis, quae mundi legibus non subiaceat, subiacendo coerceatur, soli reges, utpote constituti supra leges, divino examini reservati saeculi legibus non cohibentur“ (*Chron.*, Ep. ad Fridericum I. imp., S. 1,21 ff.).

⁵⁰) Dieses Motiv kehrt ständig wieder, vor allem in den „exclamations contra rerum mutabilitates“ (meist am Schluß der einzelnen Bücher) und in den Prologi.

tischer Philosoph will er das verständlich machen, was er als Historiker darzustellen hat, die Reihenfolge der geschichtlichen Ereignisse. Ihr liegen eine verborgene Ordnung und verborgene Gesetze zugrunde, die schließlich und endlich Gott allein bekannt sind. Aber der Geschichtsphilosoph muß versuchen, von Gesetz und Ordnung soweit Rechenschaft abzulegen, als es dem menschlichen Verstand gegeben ist⁵¹).

3. Daraus folgt, daß die Geschichtsphilosophie zwar den Menschen zum Gegenstand hat, aber immer über ihn hinausgreifen muß, wenn sie ihn und seine Geschichte verstehen will; denn er ist von Gott geschaffen und hat in Gott sein Ziel. Man darf J. Hashagens Kritik an diesem „absoluten Theismus“ (wie er es nennt), dem er die „von allem Göttlichen absehende kausale Methode“ der modernen Forschung entgegenstellt⁵²), nicht allzu tragisch nehmen. Denn ein berühmterer Historiker als Otto von Freising hat das gute Wort geprägt, daß alle Zeiten unmittelbar zu Gott sind.

4. Die Antwort auf die Frage, weshalb der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, kann sich aber nicht mit dem Faktum begnügen, daß er nicht an Gottes Unveränderlichkeit teilhat, sondern muß die besondere Natur des Menschen als des am meisten zusammengesetzten und darum am meisten bedrohten Wesens, seine Individualität und seine personale Würde herausarbeiten, die ihn zu eigentlichem Wirken in der Welt befähigt und seine Veränderlichkeit zum Elend werden läßt.

5. Wie das leibliche Leben des Menschen nach dem Urteil der Ärzte zu gewissen Höhepunkten aufsteigt, um dann entweder von selbst abzusinken oder unter ärztlicher Leitung die notwendige Minderung zu erfahren, die einen neuen Aufstieg erlaubt, so ist es auch im moralischen Bereich, der sich ja mit dem geschichtlichen deckt. Obgleich die Menschen immer wieder den Turmbau von Babel versucht und von unbegrenztem Fortschritt geträumt haben, gibt es dergleichen nicht, sondern immer nur die Kurve des Auf und Ab. Hier haben wir in Ottos Sinn ein g e s c h i c h t l i c h e s G e s e t z, das er auf vielen Seiten seiner Chronik nachzuweisen sucht⁵³). Hier nur einige eklatante Beispiele. Von der römischen Republik schreibt Otto, sie habe zur Zeit Caesars so geblüht, daß ein weiterer Fortschritt nicht möglich gewesen sei. „Und da sie nun von außen nicht zerstört werden konnte, mußte sie in sich selbst zerfallen“ (*Chron.* II,49, S. 127,8 ff.). Dann folgt die Schilderung der Schlacht von Pharsalus. Im nächsten Kapitel heißt es von Caesar selbst:

In summo ergo statu Caesar positus, dum contra maiorum exempla rem publicam instaurare cogitat, conscio senatu, Bruto et Cassio auctoribus in curia necatur (S. 128, 24 ff.).

Damit ist nun aber das Reich der Römer nicht endgültig zugrunde gerichtet, vielmehr kommt unter Augustus ein neuer Aufstieg mit für die ganze Welt glücklichen Folgen, wie Otto im 3. Buch schildert.

Ein anderes Beispiel vom christlichen Rom. *Chron.* IV,31 hält er nach dem Bericht über die Besetzung Roms durch Odoaker eine Rückschau auf den

⁵¹) Vgl. dazu besonders *Chron.* III, Prol., S. 130 ff.; *Gesta* I,65, S. 91 ff.

⁵²) Vgl. J. Hashagen, a. a. O., S. 70, und die feinsinnigen Bemerkungen, die Abt K. Haid, O. Cist., in seiner Abhandlung „Otto von Freising“ (Sonderdruck aus Cistercienser Chronik 44 und 45), S. 132 dazu macht.

⁵³) Außer den im Text gegebenen Beispielen vgl. *Chron.* 7,19 ff.; 8,3 ff.; 66,4 ff.; 120,18 ff.; 128,33 ff. (Vergleich mit Flut und Ebbe); 134,10 ff usw.

allmählichen Aufstieg Roms, der es an die Spitze der Welt führte. Nun bezieht er sich ausdrücklich auf das Kurvengesetz: es gibt weder einen plötzlichen Aufstieg zum Höchsten, noch einen ebenso plötzlichen Fall in die letzte Tiefe. Vielmehr mußte Rom, auf der Höhe irdischer Größe angelangt, erniedrigt werden. Allmählich verlor es seine Gewalt und büßte die errungene Ehre ein (S. 223,13 ff.). Zu gleicher Zeit aber begannen die Provinzen zu eigenen Reichen zu werden — ein neuer Anfang wird sichtbar (*Chron.* IV,32, S. 224,29 ff.).

Damit sei die Untersuchung beschlossen. Sie hat ihr eng umgrenztes Ziel erreicht, wenn der Nachweis gelang, daß man die Geschichtsphilosophie Ottos von Freising nicht einfach als eine Fortführung und Umgestaltung der augustinischen Theorie von den beiden miteinander ringenden Civitates ansehen darf, daß sie vielmehr ihren eigenen metaphysischen Boden und ihre eigenen Fragestellungen und Antworten hat.