

ARCHIV
FÜR
KULTURGESCHICHTE

In Verbindung mit
FRITZ WAGNER und ARNO BORST
herausgegeben von
HERBERT GRUNDMANN

41. Band



1959

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Geschichtsbild, Zeitbewußtsein und Reformwille bei Alcuin

von *Friedrich-Carl Scheibe**

Alcuin hat sich wie die meisten seiner Zeitgenossen am Hofe Karls des Großen kaum als Historiograph betätigt. Doch als einer der gelehrtesten Männer des 8. Jahrhunderts kannte er aus den verbreiteten Werken Isidors von Sevilla und Bedas den Gang der Geschichte durch die Jahrtausende seit der Schöpfung. Sowohl der große Angelsachse wie auch der große Spanier, die für Alcuin Autoritäten von unbedingter Verbindlichkeit waren, hatten nicht Geschichte im modernen Sinne geschrieben. Sie gewannen die Prinzipien ihrer Darstellung, etwa die Einteilung des Geschehenen in Epochen, nicht ersterdings aus den überlieferten Tatsachen, sondern vor allem aus der exegetischen Tradition und der biblischen Offenbarung¹. Deshalb wird auch nicht die eigene Zeit der natürliche Endpunkt ihrer Werke, sondern der Blick schweift weit darüber hinaus in die Zukunft², nicht aber mit dem Vorbehalt des Vermutenden, sondern die großen Linien kommenden Geschehens sind durch die Offenbarung bereits verkündet und aus diesem Grunde gewiß. Geschichtsschreibung und Exegese, schon bei der Darstellung des Vergangenen in ständiger Wechselwirkung³, verschmelzen in der Darstellung des Zukünftigen. Diese Frage nach dem Ablauf zukünftigen Geschehens wird zu einem Zentralproblem christlichen Geschichtsdenkens, weil es — im grundsätzlichen Gegensatz zu antiken Geschichtsanschauungen — die historische Entwicklung als eine geradlinige und unaufhaltsame Annäherung an das absolute Ende aller Zeitlichkeit, an die Ereignisse des jüngsten Gerichts sah⁴. In diesem Sinne kannte auch das mittelalterliche Geschichtsdenken den Fortschritt, allerdings eben nicht im Sinne einer zunehmenden geistig-zivilisatorischen Qualifikation

* Der Aufsatz verwendet u. a. Ergebnisse meiner Dissertation: *Karolingischer Humanismus. Studien zu Geist und Ausdrucksform des Imperium christianum.* (Würzburg 1957, nicht gedruckt).

¹ H. Grundmann, *Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen*, *Archiv f. Kulturgeschichte* Bd. 24 (1934) S. 326—336.

² Grundmann, a. a. O. S. 326.

³ Zu den Beziehungen zwischen Geschichtsanschauung und Exegese im Mittelalter W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Göttinger Diss., Berlin 1935).

⁴ B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübingen 1915) S. 163.

des Menschengeschlechtes, sondern allein als Annäherung an die Überführung des Zeitlichen in einen überzeitlichen Zustand. Im Bewußtsein dieses ständigen Dahinschwindens der Zeitlichkeit hat sich die christliche Historiographie immer wieder bemüht, den Ablauf des Zukünftigen über das von der Offenbarung verkündete Maß hinaus genauer zu bestimmen. Das konnte nur auf dem Wege über eine Gegenwartsdeutung geschehen. Betrachtung des Vergangenen, Beurteilung des Geschehenden und Voraussage über das Kommende hängen also engstens zusammen, und die Erkenntnis über das eine muß die über das andere wesentlich beeinflussen.

Das Bild der christlichen Geschichtsschreibung von der Vergangenheit und deren theologische Beurteilung sind durchaus nicht immer einheitlich gewesen. In den Jahrhunderten bis zur Karofingerzeit gab es mehrere christliche Betrachtungsarten der Geschichte, die zeitweise nebeneinander bestanden, von denen dann die eine ein stärkeres Gewicht erhielt als die andere und diese schließlich verdrängte. Eine solche Ablösung der traditionellen Anschauung mußte dann erfolgen, wenn in der politischen Wirklichkeit große Umwälzungen vor sich gegangen waren und die bisherige geschichtstheologische Lehre nicht mehr mit den neu entstandenen Verhältnissen in Einklang gebracht werden konnte. Es ist deshalb kein Zufall, daß sich eine neue Geschichtstheologie gerade in den Jahrhunderten der Völkerwanderung durchsetzte⁵. Bis dahin stand das christliche Geschichtsdenken ganz unter dem Zeichen der universalen Geltung des Imperium Romanum⁶. Zu dessen geschichtstheologischer Einstufung wurde den Exegeten bei der Kommentierung des Buches Daniel Gelegenheit gegeben⁷. Der Verfasser des Danielbuches machte selbst die ersten Schritte zu einer Geschichtstheologie, indem er den Traum Nabuchodonosors von der Statue auf vier Weltreiche deutete, die im Laufe der Weltgeschichte aufsteigen und verfallen. Wir wissen heute, daß die Anlässe zu diesem Versuch im aktuellen Geschehen des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zu suchen sind und weiter, daß der Verfasser des Danielbuches durchaus nicht der Erfinder des Gedankens von den vier Weltreichen ist⁸. Sicher ist auch, daß mit keinem der Reiche das römische gemeint war, obwohl der Verfasser sie nicht beim

⁵ H. Löwe, Von Theoderich d. Großen zu Karl dem Großen. Das Werden des Abendlandes im Geschichtsbild des frühen Mittelalters, DA 9 (1952) S. 353 ff.

⁶ J. Adamek, Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung (Münchener Diss., Würzburg 1938) S. 31—55.

⁷ Vgl. Daniel 2, 31 ff.

⁸ J. W. Swain, The Theory of the four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire, Classical Philology XXXV (1940) S. 1 ff.

Namen nennt. Aber gerade diese Lücken gaben den christlichen Kommentatoren Gelegenheit, die Offenbarung mit ihrer eigenen Kenntnis von Vergangenheit und Gegenwart in Übereinstimmung zu bringen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn sie das letzte der vier Reiche, von denen der Verfasser des Danielbuches spricht, zwar unter unterschiedlichen Aspekten, als das Römerreich deuteten⁹. Dieses römisch geprägte Geschichtsbild hatte auch dann noch allgemeine Geltung, als jedem Betrachter der Zeitgeschichte die Krise des solange unerschütterten Imperiums klar wurde und sich die Anzeichen eines baldigen Zusammenbruchs mit schmerzhafter Deutlichkeit häuften. Derartige Ereignisse wurden mit um so größerer Aufmerksamkeit von den christlichen Geschichtsschreibern verfolgt, als sie ja der Überzeugung waren, daß die Geschichte des Imperium Romanum letzter Abschnitt der Heilsgeschichte sei¹⁰. Mit dem Untergang dieses Reiches mußten nach ihren Lehren die Ereignisse des jüngsten Gerichtes hereinbrechen. Sie waren sich ihrer Lehre um so sicherer, als die Apokalypse die Voraussagen des Danielbuches nur zu bestätigen schien. Zwar kommt in der Apokalypse kein Standbild vor, wohl aber ein Tier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen, das man als Symbol des Endreiches deutete. Ein ähnliches Tier sieht auch Daniel im Traum. Beide Tiere wurden seit Irenäus gleichgesetzt¹¹. Einen augenfälligen Ausdruck findet die endgeschichtliche Erregung der Völkerwanderungszeit im Werk des Sulpicius Severus¹². Er führte die Chronik des Eusebius von Caesarea fort und ordnete die Ereignisse der Völkerwanderung in seine Konzeption vom Ablauf der Geschichte ein, die ganz von der danielischen Prophetie über die vier Weltreiche bestimmt war. Sulpicius Severus erlebte, wie das römische Reich, für ihn das letzte Weltreich der Geschichte, zerfiel. Die barbarischen Heerscharen, die Europa überschwemmtten, waren ihm Vorboten des Gerichtes, Vorboten Christi, jenes Steines, der in Nabuchodonosors Vision die Statue zerbricht und damit der Weltgeschichte ein Ende macht¹³. Ebenso erwartet der etwas später schreibende Eucherius von Lyon gleichzeitig mit dem Ende Roms das Ende der Weltgeschichte¹⁴. Mit ihm sehen andere Schriftsteller in den Ereignissen der Völkerwanderung gleichfalls die

⁹ Zum erstenmal in der christlichen Literatur bei Irenäus. Vgl. Adamek, a. a. O. S. 37 f.

¹⁰ Adamek, a. a. O. S. 40 ff.

¹¹ Vgl. Daniel 7, 2 ff.; Apoc. 13, 1 ff.; Apoc. 17, 8 ff.; Adamek, a. a. O. S. 38.

¹² A. Lavertujon, La Chronique de Sulpice Sévère, 2 Bd. (Paris 1896—99).

¹³ Vgl. Lavertujon, a. a. O. Bd. 2, S. 6 f.

¹⁴ Vgl. PL 50, col. 721 f. Dazu J. Fischer, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des Heiligen Augustinus (Würzburger Diss., Heidelberg 1948) S. 114 f.

Ankündigung des baldigen Weltgerichtes¹⁶. Sie werden alle von einem deterministisch-pessimistischen Zeitbewußtsein beherrscht, einer Art Kapitulation vor dem Überwältigenden des kosmischen, menschlicher Kraft und menschlichem Willen entzogenen Geschehens¹⁸.

Dieser Zeitbestimmung kam eine andere geschichtstheologische Auffassung noch entgegen, die neben der Lehre von den vier Weltreichen seit den Anfängen des Christentums bestand. Sie teilte die Weltgeschichte, dem Sechstageswerk der Schöpfung entsprechend, in sechs Weltalter ein, deren letztes mit Christi Geburt angebrochen sein sollte. Mit dem siebenten Weltalter begannen dann die Ereignisse des jüngsten Gerichtes. Diese Lehre ist seit ihrem Auftreten im Barnabasbrief¹⁷ immer wieder dazu benutzt worden, die Dauer der Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Weltende zu berechnen, um auf Grund solcher Bestimmungen Angaben darüber zu machen, wieviel Zeit von der eigenen Gegenwart bis zum Weltende noch verbleibe. Bei der Berechnung der Gesamtdauer der Weltgeschichte machten es sich die Chronologen sehr leicht. Sie schlossen von der Sechszahl der Schöpfungstage auf eine sechstausendjährige Dauer, indem sie 2. Petr. 3,8 ganz wörtlich auslegten, wo es heißt, tausend Jahre seien vor Gott wie ein Tag¹⁸. Wesentlich schwieriger war es schon, genaue Angaben darüber zu machen, wieviele Jahre denn nun schon von den 6000 vergangen wären. Unter den Berechnungen, die darüber angestellt wurden, haben die des Sextus Julius Africanus weite Verbreitung und Anerkennung erfahren. Er zählte bis zum Zeitpunkt der Geburt Christi 5500 Jahre, so daß das Weltende etwa um 500 n. Chr. erwartet werden mußte¹⁹. Anhänger dieses Chiliasmus sind Hippolyt von Rom und Lactantius²⁰.

Augustin distanzierte sich sowohl von der rombestimmten wie auch von der chiliastischen Geschichtstheologie. Er nahm die Eroberung Roms zum Anlaß, um in „De civitate Dei“ ausdrücklich mit der Meinung von der zentralen heilsgeschichtlichen Bedeutung Roms zu brechen. Zwar erkannte er den römischen Staat als eine notwendige weltliche Ordnungsmacht an, sprach auch von der Bedeutung des Imperium als frieden-

¹⁶ Fischer, a. a. O. S. 112 ff.

¹⁸ Die Deutung des Imperium Romanum als Endreich ist nicht auf die westliche Reichshälfte beschränkt. Über die eschatologische Gedankenwelt Ostroms A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East, Byzantion XVI (1942/43) S. 464 ff.*

¹⁷ Zur Lehre von den sechs Weltaltern zusammenfassend A. Dempf, *Sacrum Imperium* (München 1929), Neudruck (Darmstadt 1954) S. 117 ff.

¹⁸ „... unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus“.

¹⁹ H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* (Leipzig 1880) Bd. 1, S. 24 f.

²⁰ Vasiliev, a. a. O. S. 466 f.

schaffenden Elements für die Verbreitung des christlichen Glaubens, doch von der Rolle eines durch die heilige Schrift angekündigten Endreiches wollte er nichts mehr wissen²¹. Die Lehre von den sechs Weltaltern übernahm Augustin. Aber auch hier unterschied er sich wesentlich von seinen Vorgängern, denn er legte die Stelle des Petrus-Briefes nicht mehr wörtlich, sondern symbolisch aus, indem er dem Apokalypsenkommentar des Donatisten Tychonius folgte. Eine Berechnung des Weltendes ist für Augustin unmöglich²². Aus „*De civitate Dei*“ und „*De Genesi contra Manichaeos*“ ist diese Lehre von Isidor von Sevilla²³ und Beda Venerabilis²⁴ sowohl an die Kommentarliteratur wie auch an die Geschichtsschreibung des Frühmittelalters übermittelt worden. Beda hatte sich noch mit den letzten Resten des Chiliasmus auseinanderzusetzen²⁵, aber nach ihm ist die Lehre allgemein anerkannt und fester Bestandteil mittelalterlichen Denkens geworden. Für die Karolingerzeit ist sie bereits so selbstverständlich, daß die Gelehrten des Hofkreises es nicht mehr für notwendig erachten, sich in gelehrten Abhandlungen mit den sechs Weltaltern zu beschäftigen, sondern die Lehre wird Thema der didaktischen Dichtung und, wie andere biblisch-dogmatische Stoffe, in der Hymnik besungen²⁶.

Ebenso wie die Weltalterlehre erfährt die Weltreichlehre nach Augustin erhebliche Umwandlungen. Das erklärt sich daraus, daß besonders für die Gelehrten in den Nachfolgestaaten des weströmischen Reiches der

²¹ Zu Augustins Stellung zum Imperium Romanum vgl. J. Straub, *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, *Historia I* (1950) S. 52–81; Ders., *Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii*, *HJ* 73 (1953) S. 36–60; v. Campenhausen, *Augustin und der Fall von Rom*, *Universitas II* (1947) S. 257–268. O. Herding, *Augustin als Geschichtsdenker*, *Universitas II* (1947) S. 651–62; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2. Aufl. (Stuttgart 1951) S. 166 ff.; F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, *Tübinger Beitr. z. Altertumswiss.* 39 (1955).

²² Grundsätzlich nimmt Augustin zu diesen Fragen in seinem Brief an Hesychius Stellung. Vgl. *CSEL*, Bd. 57, S. 231.

²³ Vgl. dazu „*Questiones in Genesin*“, *PL*, 83, col. 214.

²⁴ W. Levison, *Beda as Historian*, in „*Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*“ (Düsseldorf 1948) S. 351 f.

²⁵ Vgl. „*Epistola ad Pleguinem*“, *Bedae Opera de temporibus*, ed. by C. W. Jones (Cambridge, Mass. 1943). Daneben in „*Chronica*“, *MGH. AA.* 13, 321. In Spanien setzt sich Julian von Toledo mit dem Chiliasmus auseinander. Er widerlegt die Chiliasten durch eine eigene Berechnung der Zeit, die von der Schöpfung bis zum Jahre 686 vergangen ist und kommt auf 6011 Jahre. Vgl. *PL*, 96, col. 584 C. Dazu auch *PL*, 96, col. 697 BC und col. 542 C.

²⁶ Ein Gedicht über die sechs Weltalter von Paulus Diaconus bei Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, hg. v. L. Traube, 3, 4 (München 1908) S. 9 f. Alcuin spricht von einem Hymnus auf die sechs Weltalter in Brief Nr. 259, *MGH. Epp.* IV, S. 417/Z. 11 f.

Untergang des Imperium Romanum evident geworden war. Die traditionelle Lehre vom römischen Endreich hatte an der Geschichte ihre Ungültigkeit erwiesen. Trotzdem war man sich über die biblischen Grundlagen dieser Lehre im klaren und konnte sie deshalb nicht einfach beiseitelegen, sondern mußte sich über eine neue Deutung der Danielprophetie Gedanken machen. Zunächst ist das oströmische Reich noch als Ordnungsmacht und Vertreter des alten römischen Kaisertums anerkannt worden²⁷. Als sich aber die kirchlich-dogmatischen Differenzen zwischen West und Ost immer mehr vertieften und man im Westen das oströmische Reich nicht mehr als heilsgeschichtlich bedeutsam anerkennen wollte, war die Bahn für eine neue Deutung des Danielbuches frei geworden. Isidor und Beda gestalteten die Lehre von den vier Weltreichen völlig um. Sie nahmen in Anschluß an Augustin dem römischen Reich jede eschatologische Bedeutung. Das vierte Reich ist jetzt das „regnum Christi“, das mit Christi Geburt begann und unter dessen Banner die Menschheit dem Tag des Gerichtes entgegengeführt wird. Die Dauer des vierten Weltreiches fällt mit der des sechsten Weltalters der Weltalterlehre zusammen²⁸.

Alcuins geschichtliches Denken bewegt sich genau in diesen vorgezeichneten Bahnen. In seinem Apokalypsenkommentar spricht er, der exegetischen Tradition folgend²⁹, über die vier Weltreiche: *Propter quatuor autem principalia mundi regna, Assyriorum scilicet, Medorum, Persarum vel Macedorum atque Romanorum, in quibus diabolus per idololatriae culturam regnavit, quatuor in reprobam partem angeli ponuntur. Hinc Nabuchodonosor statuam vidit, cuius caput erat ex auro, pectus autem et brachia de argento, porro venter et femora ex aere, tibiae autem ferreae. In auro enim Assyriorum, in argento Medorum, in aere Persarum vel Macedonum, in ferro Romanorum regnum figuratur. Später heißt es: Unde et Nabuchodonosor lapidem de monte praecisum sine manibus praefatam statuam percussisse vidit in pedibus ferreis, et comminuisse. Per quem Dominus Iesus Christus designatur de stirpe Iudaica sine maritali opere procreatus, qui in pedibus statuam percussit, et cecidit; quia verbi praedicatione extremitatem regni Romanorum tetigit, et praefata saeculi regna salubriter erigenda convertit. Idem autem mediator signum Dei habere dicitur, id est crucis mysterium³⁰. Das römische Reich hat für Alcuin also keine eschatologische Bedeutung.*

²⁷ Löwe, a. a. O. S. 367 f.

²⁸ Löwe, a. a. O. S. 370 f.

²⁹ Einen Überblick über die Apokalypsenklärung, an die er sich anschließt, gibt Alcuin im Vorwort zu seinem Kommentar. PL. 100, col. 1087.

³⁰ PL. 100, col. 1128 f.

Es besteht schon seit langer Zeit nicht mehr. Christi Geburt war sein Ende. Selbstverständlich war Alcuin — wir können es aus einigen Briefstellen entnehmen — auch die Lehre von den sechs Weltaltern bekannt³¹.

So wesentlich sich die neue Geschichtsbetrachtung von der chiliastischen unterscheidet, so nimmt doch auch sie an, daß die eigene Gegenwart der letzten Epoche der Weltgeschichte angehöre. Dem Menschen des 6., 7. und beginnenden 8. Jahrhunderts drängte sich die Erkenntnis vom fortschreitenden Zerfall der Welt auf, verbunden mit einem Minderwertigkeitsgefühl gegenüber vergangenen Zeiten. Gregor der Große ist vom Greisenalter dieser Welt zutiefst überzeugt³². Sie habe die Lebenskraft, die sie früher einmal besaß, verloren, sei erschöpft und neige sich zum Sterben. Nichts dürfe man mehr von ihr erwarten. Gesundheit, Reichtum und Wohlstand gebe es nicht wie in früheren Zeiten³³. Gregor, der Asket, sieht darin nur eine Erleichterung für denjenigen, der die Welt verlassen will, denn man könne ihr in einem kraftlosen Zustand leichter entsagen als in den Zeiten, da sie noch in voller Blüte stand³⁴. Die Einsicht, daß die Welt alt geworden sei, läßt den sogenannten Fredegar verzichten, auch nur den Versuch zu machen, in seiner historiographischen und sprachlichen Leistung an frühere Zeiten anzuknüpfen³⁵. Klingt in diesen Zeugnissen die Resignation über den fortschreitenden Zerfall der Kultur an, über die selbstzerfleischende Destruktion im Politischen, wofür man in den überzeitlichen Voraussagen über den Ablauf der Geschichte nur eine Bestätigung sieht, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß sich die geschichtstheologische Perspektive wandelte, nachdem von den karolingischen Hausmeiern und Königen ein neues Reich universaler Geltung geschaffen worden war, das sich sehr bald für Politisches wie Religiöses in gleicher Weise verantwortlich fühlte³⁶, in dem nicht nur innerpolitische Konsolidierung und außenpolitische Expansion, sondern auch die Reform religiösen Lebens Ziele königlicher Politik wurden. An der Gestalt des Angelsachsen Alcuin³⁷ soll nun

³¹ Vgl. Brief Nr. 148, S. 237 ff.

³² PL. 76, col. 1077 ff.

³³ a. a. O. col. 1212 CD.

³⁴ a. a. O. col. 1090 C.

³⁵ SS. rer. Merov. II, S. 123/Z. 17 ff.

³⁶ Dazu W. Schlesinger, Kaisertum und Reichsteilung. Zur *divisio regnorum* von 806, in „Forschungen zu Staat und Verfassung“, Festgabe für Fritz Hartung (Berlin 1958) S. 26 ff. H. Helbig, *Fideles Dei et regis*, Archiv für Kulturgeschichte 33 (1951) S. 284 ff.

³⁷ Zu Alcuin: K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert (Paderborn 1876); A. Kleinklausz, Alcuin (Paris 1948); E. S. Duckett, Alcuin, friend of Charlemagne (New York 1951). Wertvolle Hinweise auch bei M. Seidlmayer, Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter (Darmstadt 1953) S. 22.

gezeigt werden, wie die Lehre vom Alter der Welt, solange Bestätigung asketischer Weltentfremdung und müder Hoffnungslosigkeit, wesentliches Element eines ganz entgegengesetzten, optimistischen Lebensgefühls wird und aus geschichtlicher Einsicht und zeitgeschichtlicher Deutung erst jenes Selbstbewußtsein erwächst, ohne das die historische Leistung der karolingischen Bildungsreform³⁸ nicht recht verständlich ist.

In einem Brief an den Schatzmeister Megenfrid schreibt Alcuin³⁹, es sei die Pflicht eines jeden Menschen, zu erkennen, mit welchen Fähigkeiten ihn Gott ausgerüstet habe und welches Amt er mit ihnen ausüben und erfüllen könne. Mit diesen *talenta* ist aber auch der Auftrag erteilt, sie zu vermehren und vor Gott selbst Rechenschaft über sie abzulegen. Alcuin denkt dabei keineswegs nur an die geistlichen Berufe, Bischöfe und Priester, sondern er will damit die gesamte Gesellschaft seiner Zeit erfassen, auch die Berufe, die sich wirtschaftlichen und politischen Aufgaben widmen. Alle müssen das ihnen von Gott Gegebene vermehren⁴⁰ und ihren Möglichkeiten gemäß am christlichen Heilswerk mitarbeiten⁴¹. Alcuin fordert hier Selbsterkenntnis und Einordnung der eigenen Person in einen universalen Zusammenhang. Er selbst ist für sich zu einem klaren Ergebnis gelangt. Auf jene entscheidende Frage, mit welchen *talenta* ihn Gott ausgerüstet habe, welchen Platz er in dieser Welt einnehmen solle, gibt er mit ganzer Überzeugung und im Bewußt-

³⁸ Aus der Literatur zur karolingischen Bildungsreform: E. Weniger, *Das deutsche Bildungswesen im Frühmittelalter*, *Hist. Vierteljahrsschrift* 80 (1935/36); H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium* (Zürich 1949) S. 89 ff. Am wichtigsten: J. Fleckenstein, *Die Bildungsreform Karls des Großen* (Bigge-Ruhr 1953).

³⁹ MGH. Epp. IV, S. 160/Z. 1 ff.

⁴⁰ Dieser Amtsbegriff wird namentlich auf den Herrscher selbst angewendet. Gerade in diesen Jahrzehnten der Karolingerzeit vollzieht sich ein bemerkenswerter Wandel in der Staatsauffassung. Vgl. dazu Th. Mayer, *Staatsauffassung der Karolingerzeit*, *HZ.* 173 (1952) S. 467 ff. „Die Auffassung vom Imperium als einem Amte“ gelangt dabei voll zum Durchbruch. (Mayer, a. a. O. S. 469.) Dazu etwa die Briefstellen bei Alcuin: Epp. IV, S. 414/Z. 20 f.; S. 336/Z. 20 f.; S. 176/Z. 13 ff.; S. 294/Z. 23 f.

⁴¹ Alcuin kennt u. a. auch für das Mönchtum eine bestimmte Aufgabe im Rahmen der Heilsführung des *populus christianus*. Vgl. dazu einen Brief an die Mönche und Laien des südlichen Reichsteiles: . . . *vestrae . . . religionis . . . laus nostris saepius insonuit auribus seu propter sacratissimam monachorum vitam, seu propter religiosam laicorum conversationem; dum illi ab omni strepitu secularis inquietudinis soli Deo vacare desiderant et isti inter mundanas occupationes castissimam vitam rationabili consideratione degere dicuntur. Quid hac fraternae caritatis vicissitudine iocundius? Illi cotidianis suis contribulus orationibus adiuuare non desistunt, isti intercessores suos praesentis vitae solatiis sustentare gestiunt; quod quisque gratiam benedictionis, sibi a Deo datam, in alterutrum refundat.* Epp. IV, S. 216/Z. 14 ff. Zur Verbreitung ähnlicher Gedanken in der christlichen Literatur der Spätantike und des Mittelalters H. Fichtenau, *Askese und Laster in der Welt des Mittelalters* (Wien 1948) S. 18.

sein eigenen Könnens die Antwort: er ist zum Lehrer der Menschheit berufen⁴². Von jeher fühlt er sich gerade zu diesem Amt bestimmt. An den besten Schulen der damaligen abendländischen Welt erhielt er seine Bildung, unter der Oberaufsicht und in der Nachfolge berühmter angelsächsischer Gelehrter hielt er schon an der Schule von York Unterricht ab⁴³. Tief beeindruckt von den Reformbestrebungen Karls des Großen, mit dem er erstmals in Parma zusammentrifft, folgt er dessen Ruf⁴⁴. Im Frankenreich, das er bald als Imperium christianum bezeichnet⁴⁵, sieht er die Möglichkeit gegeben, seine Tätigkeit in einen universalen Rahmen zu stellen. Denn gerade darauf kommt es ihm an: nicht nur für einen engen Kreis will er Lehrer sein, sondern für die gesamte Christenheit, für jeden, der ihn zu hören, für jeden, der an seiner Gelehrsamkeit teilzuhaben wünscht⁴⁶. Er hält es für möglich, im Frankenreich ein neues Athen der Bildung zu errichten, ja, durch das Christentum wäre diese neue Pflegstätte der Studien der Antike sogar weit überlegen⁴⁷.

Zu diesem Optimismus, diesem Selbstbewußtsein, scheinen einige Stellen aus Alcuins Briefen im Widerspruch zu stehen, die sehr deutlich endzeitliches Denken erkennen lassen. Man hat vermutet, daß es „Topoi“ sind, die man nicht besonders ernst zu nehmen braucht, über die man bei der Interpretation hinweggehen kann, da es sich doch um mehr oder weniger gedankenloses Nachbeten von Bibelstellen handelt⁴⁸. In der Tat lehnt sich Alcuin ganz offensichtlich an die Sprache der Bibel an. Er benutzt Bibelzitate, in denen ebenfalls von den Ereignissen der Endzeit

⁴² In einem Brief berichtet Alcuin über eine Prophezeiung, durch die ihm ein Leben als Lehrer vorausgesagt worden war. Epp. IV, S. 382/Z. 26 f.

⁴³ Duckett, a. a. O. S. 33.

⁴⁴ . . . atque ex diversis mundi partibus amatores illius vestrae bonae voluntati adiutores convocare studuistis. Inter quos me etiam, infimum eiusdem sanctae sapientiae vernaculum, de ultimis Britanniae finibus adsciscere curastis. Epp. IV, S. 373/Z. 11 ff. Ad cuius servitii facultatem, divina ut credo iubente dispensatione, ad gloriosum et omni honore nominandum huius regni principem et regem Carolum vocatus adveni . . . a. a. O. S. 332/Z. 24 ff.

⁴⁵ Vgl. H. Löwe, Die karolingische Reichsgründung und der Südosten, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 13 (1937) S. 137 ff.

⁴⁶ Quaecunq̄ue enim a magistris ad utilitatem sanctarum ecclesiarum Dei didici, haec maxime gentis nostrae hominibus communicare delector; et non solis tamen illis, sed et omnibus qui desideranter quaerunt; a. a. O. S. 65/Z. 33 ff.

⁴⁷ Epp. IV, S. 279/Z. 21 ff.

⁴⁸ Die zahlreichen Stellen in Alcuins Briefen, die auf Endzeitbewußtsein schließen lassen, haben zwar schon gelegentlich die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen, jedoch gibt es noch keine Arbeit, die sich mit ihnen grundsätzlich auseinandersetzt. F. Heer, Renaissanceideologie im frühen Mittelalter, MIOG 57 (1949) ist der einzige, der das Endzeitbewußtsein als wesentliches Element in der geistigen Welt der Karolingerzeit erkennt. Allerdings ist sein Aufsatz zu skizzenhaft, um über Andeutung und Anregung hinauszukommen. J. Fleckenstein, a. a. O. S. 50 f. bemerkt in seiner überaus zuverlässigen und nützlichen Arbeit zwar auch, daß in Alcuins Schriften endzeitliche Gedanken anklingen:

gesprochen wird⁴⁹. Die Zeit des Frühchristentums war ja voller Parusieerwartung⁵⁰. Wie wir gesehen haben, wußte Alcuin, daß er im letzten Weltalter lebte, und es ist nur selbstverständlich, wenn diese Gedanken auch in seinen Briefen anklingen. In mancher anderen mittelalterlichen Quelle finden wir gleiche oder ähnliche Reminiszenzen, ohne daß wir tiefgreifende Wirkungen auf Lebensgestaltung und Zeitbewußtsein des Verfassers erkennen könnten⁵¹. Als großer Verehrer Augustins wußte Alcuin, daß er den Zeitpunkt, an dem diese vorausgesagten Ereignisse eintreten würden, nicht bestimmen könne⁵². Doch die Bibel sagt mehr als nur, daß man auf das jüngste Gericht nicht mehr allzu lange warten müsse. Sie schildert Ereignisse und Zeichen, die die Endzeit ankündigen und auf die der Christ zu achten hat. Sowohl Paulus wie auch die Evangelien sprechen häufig von Menschen, die in dieser Zeit vom rechten Glauben abfallen und neue Sekten begründen⁵³. Das war für Alcuin ein wichtiger Hinweis, daß seine eigene Zeit am Ende des sechsten Weltalters stände. Er selbst war der wichtigste Vertreter der Orthodoxie in den dogmatischen Kämpfen des 8. Jahrhunderts gegen die spanischen Adoptianisten⁵⁴. Auf den Synoden von Regensburg und Frankfurt

er ist jedoch der Meinung, daß es sich hier um Topoi handelt und untersucht sie nicht näher. J. Adamek, Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibel-erklärung (Diss. München 1938) S. 65 ff. geht ebenfalls kurz auf Alcuins Endzeitgedanken ein und betrachtet die entsprechenden Briefstellen nicht als Topoi. Seine Untersuchungen bewegen sich jedoch stark im Hypothetischen, wenn er sich bemüht, Beziehungen zur Lehre vom römischen Endreich herzustellen. Gleiches kann von K. Seiler, Der Erziehungsstaat Karls des Großen (Erlangen 1937) gesagt werden. Seiler sucht das Endzeitbewußtsein mit der in dieser Zeit gelegentlich auftretenden sybillinischen Literatur in Zusammenhang zu bringen.

⁴⁹ Die Stellen: 2. Tim. 3, 1: *Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa . . .*; 1. Tim. 4, 1: *Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum . . .*; 2. Petr. 2, 1: *Puerunt vero et pseudoprophetae in populo, sicut et in vobis erunt magistri mendaces, qui introducent sectas perditionis, et eum, qui emil eos, dominum negant: superducentes sibi celerem perditionem*; Matth. 24, 24: *Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi*. Matth. 24, 11: *Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos . . .*

Matth. 24, 12: *Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum . . .*
⁵⁰ Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von M. Buchberger, Bd. 7, S. 990.

⁵¹ E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1948) S. 86.

⁵² *Vestra vero veneranda sanctitas varios saeculi eventus saepius considerat et, quis casus nobis remaneat, non obliviosa mente rimetur; totiusque humani generis exempla nos doceant, quam periculosa dies, quam metuendum iudicium incerto tempore nobis immineat*. Epp. IV, S. 182/Z. 4 ff.

⁵³ Vgl. Anmerkung 49.

⁵⁴ Zum Adoptianismus A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. II, 6. Aufl., S. 297 ff. Außerdem E. Amann, L'Adoptianisme espagnol du VIII^e siècle, Revue des sciences religieuses 16 (1936) S. 281—317.

war gegen Felix von Urgel und Elipandus von Toledo entschieden worden⁵⁵. Alcuin ist an der Abfassung von Briefen Karls des Großen an die spanischen Häretiker beteiligt⁵⁶, und er ist der Verfasser eines großen apologetischen Werkes gegen Felix⁵⁷. Für Alcuin gehörte es zu den Aufgaben des Lehrers, nicht nur Schüler heranzubilden, sie in den Artes zu unterrichten und ihnen die großen Werke der Väterzeit zugänglich zu machen, sondern auch als Verteidiger des rechten Glaubens aufzutreten⁵⁸. Die spanische Häresie zeigte ihm die Aktualität der endzeitlichen Prophezeihungen der Bibel⁵⁹. Daß es sich bei Alcuins Worten über den endzeitlichen Charakter der eigenen Zeit nicht um leere, inhaltslose Topoi handeln kann, die nur noch als Redensarten verwendet werden, sondern vielmehr um einen wichtigen Bestandteil alcuinischen Denkens, das in dem von der Vätertradition vermittelten Wissen um die heilsgeschichtliche Situation seiner Zeit und in der Betrachtung der Zeitgeschichte wurzelt, zeigt ein Brief an den Hauptvertreter der adoptianistischen Häresie, an Felix von Urgel: *Quid nos homunculi in fine saeculi, refrigesciente caritate multorum, melius excogitare poterimus, quam ut tota animi intentione apostolicam et evangelicam omni fidei firmitate et veritate sequamur doctrinam, non nova fingentes nomina, non incon-suetum quid proferentes, non nomini nostro per novitatem cuiuslibet doctrinae vanam cantantes laudem, ne inveniamur reprehensibiles, ubi laudabiles esse desideravimus*⁶⁰. Es ist leicht erkennbar, daß dies Gedanken eines gründlich über die heilsgeschichtliche Situation seiner Zeit reflektierenden Geistes sind. Die Bestimmung, die Alcuins Zeitbewußtsein durch sein Geschichtsbild erfahren hat, wird hier offenbar: alles Neue ist vor der überwältigenden Tatsache der zu Ende gehenden Zeitlichkeit sinnlos. Es kann nur deshalb hervorgebracht sein, um der eitlen Ruhmsucht nachzujagen. Der menschliche Geist erhebt sich gegen die göttliche Weltordnung, wenn er sich nicht der heilsgeschichtlichen Situation einordnet, in die er von Gott gestellt worden ist, wenn er den

⁵⁵ Vgl. Abel-Simson, Jahrb. d. fränk. Reiches, Bd. II, S. 29 ff. und S. 62 ff.

⁵⁶ Vgl. L. Wallach, Charlemagne and Alcuin. Diplomatic Studies in Carolingian Epistolography, Traditio IX (1953) S. 127 ff.

⁵⁷ PL. 101, col. 83—300.

⁵⁸ Epp. IV, S. 276/Z. 84 f.; S. 437/Z. 19 f.

⁵⁹ *Sunt tempora periculosa, ut apostoli praedixerunt, quia multi pseudodoctores surgent, novas introducunt sectas, qui catholicae fidei puritatem impiis adsertionibus maculare nituntur.* Epp. IV, S. 117/12 ff. *Mundus in maligno positus est; et multi de veritatis via et fidei praeceptis se avertunt, seculo amplius servientes quam Deo: non considerantes oculum divinae maiestatis super eos ubique vigilare, qui unicuique redditurus est secundum opera sua.* Epp. IV, S. 418/Z. 19 ff. *Et sunt modo tempora, de quibus beatus Paulus praedixit:* 1. Tim. 4, 1, 2. Epp. IV, S. 240/Z. 1 ff.

⁶⁰ a. a. O. S. 61/Z. 15 ff.

Schlußstein des zu Ende gehenden sechsten Weltalters und damit den göttlich gegebenen Ordnungsablauf übersieht. Nicht in einer „schöpferischen“ Tätigkeit kann jetzt die Aufgabe des Menschen liegen. „Schöpferisch“ war das Werk der christlichen Väter, die die Offenbarung aufzeichneten und erläuterten, um die Menschheit im Sinne des göttlichen Willens zu belehren. Ihr Schaffen war notwendig, von Gott gewollt und geleitet. Der Mensch der Endzeit muß nicht versuchen, ihrem Werk ein eigenes hinzuzufügen, sondern er muß nun daß, was sie niedergeschrieben haben, zur eigenen Lebensgestaltung benutzen. Wer jetzt versucht, Neues über die göttlichen Dinge zu sagen, der tut dies ohne göttliche Unterstützung; er geht über den Rahmen hinaus, den Gott den *homunculi* des letzten Weltalters gesetzt hat⁶¹.

Hinter dieser heilsgeschichtlichen Einordnung seiner Zeit steht das innere Erlebnis des dramatischen Kampfes zwischen Christus und dem Teufel, als den das Christentum von seinen Anfängen an den Ablauf der Weltgeschichte erlebt hat⁶². Indem Alcuin in seiner eigenen Zeit das letzte Stadium des sechsten Weltalters erkannte, stellte er sich selbst mitten in den abschließenden Entscheidungskampf dieser Auseinandersetzung hinein, wußte er doch, daß der Christ gerade in dieser Epoche den schwersten Anfechtungen ausgesetzt sein würde. Darum forderte er in seinen großen Mahnbriefen immer wieder auf, zu lehren, zu predigen und zu lernen: *... ut potuissent fidem catholicam veraciter defendere et fiducialiter stare contra adversarios Christi, per quos multimodis diaboli astutia fidem catholicam impugnare studet. Et sunt modo tempora, de quibus beatus Paulus praedixit: 'Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, adtendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum'...*⁶³. Die Häretiker sind Diener von Dämonen, gegen die es sich zu verteidigen gilt. In diesem Kampfe fühlt er sich als Soldat im Dienste der *militia Christi*⁶⁴. Die Terminologie paulinischer Reden wird aufgeboten, seine Zeitgenossen in ihrem Kampfe zu ermutigen und zu stärken⁶⁵. So schreibt Alcuin an den Erzbischof von Aquileia: *Semper ferventissima caritas vestra castra perpetui regis undique invictissimis fidei clypeis munit, ne antiqui hostis versutia aliqua ex parte aditum suae nequitiae invenire valeat. Etsi ille mille habeat artes nocendi, multo magis nobis necesse est mille*

⁶¹ *Sed qui stultior est omnibus, novum quid excogitans et humanae naturae ineptum et Deo odibile, hoc maxime totus paene mox populus exsequi satagit.* Epp. IV, S. 179/Z. 7.

⁶² H. Fichtenau, Askese und Laster . . . a. a. O. S. 75 ff.

⁶³ Epp. IV, S. 289/Z. 37 ff.

⁶⁴ L ö w e, Die karolingische Reichsgründung . . . a. a. O. S. 93 ff.

⁶⁵ Zum Gedanken der *militia christiana* in den Briefen des Paulus A. Har-

*habere artes defendendi, credentibus in eum, qui ait: 'Confidite, ego vici mundum.' Cuius pietas nobis praevidebat agonis tempus transitorium, et remunerationis esse perpetuum. Ille prior calcavit caput leonis et draconis; nobisque dedit potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et omnes hereticas pravitates, quae sunt portae inferi, superandi*⁶⁶. An einer anderen Stelle vergleicht er sich und seine Mitstreiter in diesem Kampfe mit den christlichen Märtyrern. Auch sie hätten tapfer den Anfechtungen des Teufels und seiner Diener, der Tyrannen, widerstanden und dafür die ewige Seligkeit als Lohn erhalten. Ebenso zweifelt er nicht daran, daß ihm gleicher Lohn zuteil wird, wenn er in dem Kampf, der seiner eigenen Zeit zugefallen ist, bestehen wird⁶⁷. Um aber darin zu bestehen, genügt es für Alcuin nicht, in der Zurückgezogenheit des Klosters einem Leben der Heiligkeit im Stile des individualistischen Asketentums nachzugehen, sondern überall, wo es notwendig ist, das heißt aber, in einem ständigen Wirken in der Welt, das Lager Gottes zu verteidigen⁶⁸.

In all diesen Stellen deutet sich bereits an, daß Alcuin nicht vor dem bevorstehenden Weltende kapituliert, daß er sich nicht einem Pessimismus hingibt, obwohl diese Stimmungen in den letzten Jahren seines Lebens gelegentlich auftreten⁶⁹. Die „*Senium-mundi*-Stimmung“ des sogen. Fredegar ist ihm durchaus fremd. Wenn Alcuin in bewegten Worten seinem Freund Arn von Salzburg über Unglücksfälle und Auseinandersetzungen in Reich und Kirche berichtet, dann scheint hier zunächst ein Ton der Resignation und der Enttäuschung mitzuschwingen. Aber er begnügt sich nicht damit, einen solchen Zustand schicksals ergeben im Gefühl der eigenen Ohnmacht hinzunehmen. Solche Ereignisse sind ihm ganz besonderer Ansporn zur eigenen Leistung: *Tempora sunt periculosa, et tribulatio super tribulationem semper advenit. Populus in aegestate, principes in labore, ecclesia in sollicitudine, sacerdotes in quaerelis, omnia turbata sunt... Nam medio Maio, perficiente Deo, ad palacium me esse arbitror, secundum quod dominus rex demandavit nobis. Et Felix, novitatis adsertor, habet iuratum venire ad dominum regem rationem reddere fidei suae... Ego vero, vernaculus sanctae Dei ecclesiae, vobiscum stare habeo; et quod sacerdotum Christi unanimitas*

nack, Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1905) S. 11 f.

⁶⁶ Epp. IV, S. 220/Z. 34 ff.

⁶⁷ a. a. O. S. 88/Z. 26 ff.

⁶⁸ *Ideo necesse est, ecclesiam plurimos habere defensores, qui non solum vitae sanctitate, sed etiam doctrina veritatis castra Dei viriliter defendere valeant.* a. a. O. S. 117/Z. 14 ff.

⁶⁹ H. Fichtenau, Das karolingische Imperium, a. a. O. S. 106 f.

*credit et praedicat, in hoc ego laboro, et cum meis loquor et pro filiis sanctae Dei ecclesiae aperiam os meum, si ille implebit illud, qui ait: 'Aperi os tuum, et ego implebo illud'; desiderans docere viam Domini, et confirmare titubantes, et exhortari stantes, et erigere iacentes per eum in eo...*⁷⁰. Das Endzeitbewußtsein wird hier also Quelle für ein Gefühl der Verpflichtung zur gesteigerten Aktivität auf dem Gebiete der Seelsorge und Predigt. Damit im engsten Zusammenhang stand das Studium der Artes. Immer wieder fördert Alcuin auf, sie nicht zu vernachlässigen⁷¹. Das war ihm besonders wichtig wegen der auftretenden Häretiker, denn nur mit Hilfe der Mittel, die das Artesstudium dem Christen an die Hand gab, konnten sie wiederlegt werden. Alcuin schreibt darüber: ... *et ut potuissent (die Christen) fidem catholicam veraciter defendere et fiducialiter stare contra adversarios Christi, per quos multimodis diaboli astutia fidem catholicam impugnare studet. Et sunt modo tempora, de quibus beatus Paulus praedixit: 'Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, adtendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum'*⁷². Doch nicht allein auf die Artes soll das Studium beschränkt werden: *Fratres quoque cohortare, ut sanctas diligentissime legant scripturas. Non confidant in linguae notitia, sed in veritatis intellegentia, ut possint contradicentibus veritati resistere. Sunt tempora periculosa, ut apostoli praedixerunt, quia multi pseudo-doctores surgent, novas introducetes sectas, qui catholicae fidei puritatem impiis adsertionibus maculare nituntur*⁷³. Und wenn dann Alcuin hört, daß die Studien irgendwo mit Eifer betrieben werden, dann ist ihm das ein neuer Beweis dafür, daß das christliche Heilswerk in dieser entscheidenden Phase über die Mächte des Bösen triumphieren wird. In einem Brief an irische Mönche schreibt Alcuin: ... *valde me gavisum fateor, quod dominus Iesus in hoc ruinoso cadentis saeculi fine tantos sui sanctissimi nominis laudatores et veritatis praedicatores et sanctae sapientiae sectatores probatur habere, quantos audio inclitam Hiberniae insulam usque hodie possidere*. Später fährt er im gleichen Brief fort:

⁷⁰ Epp. IV, S. 320/Z. 10 ff.

⁷¹ Alcuin hatte sich wie viele christliche Gelehrte immer wieder mit den Gegnern des Artes-Studiums auseinanderzusetzen. (Vgl. Epp. IV, S. 415/Z. 9 ff.) In grundsätzlichen Stellungnahmen erweist er sich als ein guter Schüler Augustins, Cassiodors und Bedas: *Nam philosophi non fuerunt conditores harum artium, sed inventores, nam creator omnium rerum condidit eas in naturis, sicut voluit; illi vero, sapientiores erant in mundo, inventores erant harum artium in naturis rerum, sicut de sole et luna et sideribus facile potes intellegere*. Epp. IV, S. 239/Z. 18 ff. Eine so eindeutige Haltung nimmt Alcuin aber nur zu den Artes, zum formalen Gut antiker Tradition ein. Gegenüber der Weisheit der antiken Dichter ist er sehr viel zurückhaltender.

⁷² a. a. O. S. 239/Z. 37 ff.

⁷³ a. a. O. S. 117/Z. 10 ff.

Igitur antiquo tempore doctissimi solebant magistri de Hibernia Britanniam, Galliam, Italiam venire et multos per ecclesias Christi fecisse profectus; et quanto magis periculosa nunc esse tempora noscuntur, et plurimos, secundum apostolicam prophetiam, a via veritatis avertentes, tanto instantius ipsa catholicae fidei veritas ubique inter vos discenda est et docenda, ut habeant orthodoxae fidei praedicatores, quo possint contradicentibus veritati resistere, et palam vincere adversarios apostolicae doctrinae. Erumpunt subito apostatica seducti calliditate pseudo-doctores, novas et inauditas introducentes sectas, qui dum novis dogmatibus sibi laudem adquiri putant, inveniuntur reprehensibiles omnibusque odibiles esse, sicut in Hispaniae partibus vidimus factum⁷⁴.

Durch diese Stellen wird der Einwand, bei den Äußerungen Alcuins über den endzeitlichen Charakter seiner Zeit handle es sich um bedeutungslose Topoi, die von der Interpretation nicht berücksichtigt zu werden brauchten, endgültig entkräftet. Denn es zeigen sich deutlich Zusammenhänge zwischen dem aus traditionsgebundener Geschichtsanschauung, zeitgeschichtlicher Beobachtung und biblischer Exegese entstandenen Endzeitbewußtsein und Alcuins intensivem Reformwillen. Alcuin befreit sich von der lähmenden Wirkung, die ein solches Endzeitbewußtsein haben kann, indem er sich selbst eine aktive Rolle innerhalb des letzten Abschnittes der Heilsgeschichte gibt. Er findet sich nicht mehr damit ab, daß das Alter der Welt die Ursache für bestimmte, von einer „norma rectitudinis“⁷⁵ abweichende Zustände sei. Er versinkt nicht mehr vor dem heilsgeschichtlich-kosmischen Geschehen der Endzeit in eine hoffnungslose Depression. Er stellt sich als ein aktives Element mitten in dieses Geschehen hinein⁷⁶, in dem sich als Entscheidungskampf gegen die Mächte des Bösen das göttliche Heilswerk am Menschen vollzieht, das Alcuin als ein göttlich-menschliches Zusammenwirken sah, eine *cooperatio*, wie er es einmal nennt⁷⁷. Und in dieser *cooperatio* hat

⁷⁴ a. a. O. S. 487/Z. 6 ff.

⁷⁵ Zu diesem Begriff J. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen S. 10 f. und S. 50 ff.

⁷⁶ Diese Gedanken Alcuins haben Eingang in so hochoffizielles Schrifttum des Karlsreiches gefunden wie die Admonitio generalis, an deren Abfassung Alcuin beteiligt war. *Et hoc ideo diligentius iniungimus vestrae caritati, quia scimus temporibus novissimis pseudodoctores esse venturos, sicut ipse Dominus in evangelio praedixit, et apostolus Paulus ad Timotheum testatur. Ideo, dilectissimi, toto corde praeparemus nos in scientia veritatis, ut possimus contradicentibus veritati resistere . . .* Capit. I. S. 62/Z. 8 ff. Vgl. dazu F. C. Sch e i b e, Alcuin und die Admonitio generalis, DA. 14 (1958) S. 221—229.

⁷⁷ *Curramus per opera pietatis ad coelestis patriae portas. Expectant nos cives aeternae civitatis, et rex ipse, qui vult omnes homines salvos fieri, nostram cum sanctis suis vehementer desiderat salutem. Decet enim nos illius esse cooperatores in salute nostra . . .* Aus der Homilie Alcuins zum Fest des Hl. Vedastus, Pl. 101, col. 679 C.

eben auch der Mensch als Glied der irdischen Ordnung seine Aufgabe zu erfüllen⁷⁸.

Seit der Zeit des frühen Christentums gehört es zu den christlichen Vorstellungen von der rechten Weltordnung, daß dem einen Gott im Himmel auf der Erde ein einziger und alleiniger Herrscher zu entsprechen habe. Von christlichen Schriftstellern ist oft darauf hingewiesen worden, daß diese politische Ordnung bis zu einem gewissen Grade erstmalig zur Zeit der Geburt Christi hergestellt gewesen sei, um die Ausbreitung des Christentums zu begünstigen⁷⁹. Sehr bald nach Augustus gingen einheitliche Weltordnung und Weltfriede verloren; Zeiten der Verfolgung und der Zerstörung brachen herein. Erst als im 4. Jahrhundert die christliche Religion das römische Reich erobert hatte, sprach Eusebius von Caesarea⁸⁰ wieder von der rechten Weltordnung, die nun aber der des augusteischen Zeitalters noch überlegen sei, denn einem einzigen Gott im Himmel entspreche nun auch ein christlicher universaler Herrscher⁸¹. Er sollte der Kirche nicht nur Beschützer, sondern auch Leiter sei. Der Gedanke einer universalen Diesseitsordnung und die christliche Idee von der Menschheitsgemeinde verbinden sich in der sichtbaren Größe des *Imperium Romanum*; *Romanitas* und *Christianitas* verschmelzen soweit, daß die politische Existenz unmittelbar in die Nähe der religiösen rückt⁸². Eine ähnliche Haltung wie Euse-

⁷⁸ Eine Beziehung zwischen Geschichtsbild und Reformwillen ist auch bei dem Iren Dungal nachzuweisen, der am Hofe Karls wirkte. Dungal's Zeitbewußtsein ist weniger eschatologisch bestimmt. Doch auch er ist der Überzeugung, daß die Kräfte der Welt nachgelassen hätten, da sich die Welt in einem Alterszustand befinde. Aber er läßt sich von dieser Erkenntnis nicht überwältigen. In der Gegenwart kann noch Großes vollbracht werden. Es ist nur mehr Willenskraft notwendig, um gleiche Leistungen hervorzubringen wie die Gelehrten der Antike, die Dungal bewundert. Epp. IV, S. 577. Dazu E. Pfeil, Die fränkische und deutsche Romidee des früheren Mittelalters (München 1929) S. 124 f.

⁷⁹ So u. a. Origenes, Eusebius und Orosius. Vgl. H. Eger, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea, Zeitschrift für neutestamentliche Theologie 38 (1939) S. 103 f. Eine Zusammenfassung von Kirchenväterstellen zu diesem Problem bei E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (Leipzig 1935) S. 82 ff. E. v. Frauenholz, Imperator Octavianus Augustus in der Geschichte und Sage des Mittelalters, HJ. 46 (1926) S. 86 ff.

⁸⁰ Zu Eusebius vgl. H. G. Opitz, Euseb von Caesarea als Theologe, Zeitschrift für neutestamentliche Theologie, 34 (1935) S. 1—19. H. Eger, a. a. O. S. 101 ff.

⁸¹ Zur Gedankenwelt des Konstantinsreiches: J. Vogt, Konstantin der Große und sein Jahrhundert (München 1949); v. Stauffenberg, Der Reichsgedanke Konstantins, in „Das Imperium und die Völkerwanderung“ (München 1947) S. 107—127.

⁸² J. Straub, Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii, HJ. 73 (1954) S. 39 f.

bis nimmt der christliche Dichter Prudentius ein, der in seinen Gedichten den Kaiser Theodosius verherrlicht. Dieser ist für ihn gerade deshalb eine Idealfigur christlichen Herrschertums, weil er sich vor allem um das Seelenheil des *populus christianus* gekümmert habe⁶³. Nach dem Untergang des römischen Reiches gab es in der westeuropäischen Welt keinen Staat mehr, der diese Aufgabe der Heilsführung hätte übernehmen können. Den neuen Staaten fehlte einerseits die politisch-religiöse Zielsetzung und die nun einmal für ein religiös-politisches Programm im Sinne des christlichen römischen Reiches der Spätantike notwendige Universalität. Augustin hatte außerdem zu diesem Programm kritisch Stellung genommen⁶⁴, und in seiner Nachfolge erklärte dann Isidor von Sevilla, der *populus christianus* habe auf Erden keinen Staat begründet⁶⁵. Die einzelnen Völker seien unter Bewahrung ihrer staatlichen Selbständigkeit die Glieder eines *corpus mysticum*. Doch sollte es sich bald erweisen, daß man im Frühmittelalter geneigt war, ein sich anbietendes staatliches Gebilde als sichtbare Darstellung auch dieses *corpus mysticum* zu interpretieren, wenn es nur annähernd Universalität für sich beanspruchen konnte. Ein solcher Staat entstand im Reich der Franken unter Karl dem Großen. Karl ist in das Leitbild eines Herrschertums hineingewachsen, das sich in Anlehnung an antike Vorstellungen in den germanischen Nachfolgestaaten des römischen Reiches entwickelt hat. Cassiodor zeigt in den „*Variae*“ den ostgotischen König als kenntnisreich und gebildet. Er bemüht sich, Erhaltenes zu bewahren und Zerstörtes wiederherzustellen⁶⁶. Im Lebenswandel ist er ein Vorbild seiner Umgebung und seines ganzen Volkes⁶⁷. Ähnliches läßt sich in den Quellen zur Geschichte des spanischen Westgotenreiches feststellen⁶⁸. Und von den Merowingern behauptet Venantius Fortunatus, sie schlugen die Römer in der Kunst der Beredsamkeit⁶⁹.

⁶³ I. Rodríguez-Herrera, Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters (Münchener Diss., Speyer 1936) S. 101.

⁶⁴ J. Straub, Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches, Historia I (1950) S. 52—81.

⁶⁵ H. Löwe, Von Theoderich d. Großen zu Karl d. Großen . . . a. a. O. S. 367. Über die Ausnutzung dieser Situation durch das Papsttum vgl. H. Löwe, Bonifazius und die bayerisch-fränkische Spannung, Jahrb. f. fränkische Landesforschung 15 (1955) S. 102.

⁶⁶ Vgl. bes. *Variae* IX, 21 u. 25, AA. XII. Daneben: *Variae* I, 6; I, 12; I, 31; II, 15; II, 38; II, 40; I, 45; III, 52; III, 53.

⁶⁷ *Variae* IV, 3: *Moribus enim debet esse conspicuus, qui datur imitandus.* AA. XII.

⁶⁸ W. Stach, Die geschichtliche Bedeutung der westgotischen Reichsgründung, Histor. Vierteljahrsschrift 30 (1935/36) S. 425 ff. Vgl. dazu *Lex Visigothorum* I, 3.

⁶⁹ AA. IV, S. 133 und S. 204.

Nachdem die fränkischen Könige um die Mitte des 8. Jahrhunderts den Schutz der römischen Kirche übernommen haben, erhält das Herrscherbild, das Karl der Große dann verwirklichen wollte, noch konkretere Umrisse. Die Gefolgschaft des Königs wird nun ausdrücklich als Gefolgschaft Gottes deklariert. Für den König war daraus die Berechtigung, ja die Pflicht abzuleiten, sich auch um Glaubensangelegenheiten zu kümmern⁹⁰. Karl der Große hat sich mit der ganzen Kraft seiner schöpferischen Persönlichkeit den Problemen des politisch-religiösen Imperium gewidmet. Bei der Bewältigung der religiösen Aufgaben beschränkte er sich nicht auf äußere organisatorische Maßnahmen. Er bemühte sich selbst um die Kenntnis der Artes und um ein gewisses theologisches Wissen und erreichte einen Stand der Bildung, der über die damals übliche Laienbildung weit hinausging⁹¹. In ständigem Gespräch mit den Gelehrten seines Hofes gewann er eine Meinung über die zu lösenden Probleme und sprach sie im entscheidenden Augenblick dann auch aus⁹². Die politischen Erfolge des neuen Reiches, das sich in kurzer Zeit über fast ganz Europa ausbreitete, und die einzigartige Persönlichkeit seines Herrschers wurden der Rückhalt eines optimistischen Zeitbewußtseins. Die gottgewollte Ordnung des konstantinischen Reiches, in der dem einen Gott im Himmel der eine große Herrscher auf der Erde entspricht, ist wieder hergestellt:

Unus in aetherea altitonans qui praesidet aula;

Convenit et solum terris regnare sub illo,

*Qui merito cunctis praestans mortalibus esset*⁹³.

Alcuin, der reflektierende Gelehrte, der oft scharfe Kritiker seiner Zeit⁹⁴, gehört zu den großen Bewunderern Karls des Großen und oft genug schließt er sich auch in Briefen und Gedichten den Hofpanegyri-

⁹⁰ Schlesinger, Kaisertum und Reichsteilung, a. a. O. S. 28 ff.

⁹¹ Einhard, Vita Caroli Magni, c. 25. SS. rer. Germ. ed. sexta. O. Holder-Egger, S. 80 f.

⁹² Bisher galten die Randnoten zu den „Libri Carolini“ als persönliche Stellungnahme Karls zu theologischen Fragen. W. v. d. Steinen, Karl d. Gr. und die Libri Carolini, Neues Archiv 49 (1932) S. 207 ff. Fichtenau lehnt v. d. Steinen's These neuerdings ab. Vgl. H. Fichtenau, Karl d. Gr. und das Kaisertum, MIUG 61 (1953) S. 280 ff. Zur Bildung Karls vgl. auch den Bericht des Paulinus von Aquileia über das Auftreten des Herrschers auf der Frankfurter Synode. PL. 99, col. 153.

⁹³ Aus einem Preisgedicht des Hibernicus Exul, Poet. lat. I, S. 395. Daß sich Karl der Große als Nachfolger Konstantins betrachtete, dürfte durch die neueren Untersuchungen Schramms und Schlesingers erwiesen sein. Vgl. P. E. Schramm, Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser, HZ. 172 (1951) S. 477 und 493; Schlesinger, Kaisertum und Reichsteilung, a. a. O. S. 17 ff.

⁹⁴ Seine Kritik richtet sich u. a. gegen die Herrschsucht und die Habgier weltlicher und geistlicher Fürsten. Ihnen hält er als mahnendes Beispiel das *exemplum apostolicum* vor. Vgl. etwa Epp. IV, S. 423/Z. 19 ff. Die Erinnerung an

kern an. Darüber hinaus aber ordnet er Herrscher und Reich in jene große Gegenwartsdeutung ein, die er auf Grund der traditionellen Geschichtsanschauung vornimmt.

Im Widmungsbrief zu seiner auf augustinischer Grundlage aufgebauten Abhandlung „*De fide sanctae trinitatis*“ schreibt er an Karl den Großen: *His duobus, sancte imperator, muneribus divina vestram incomparabiliter sublimitatem, eiusdem nominis et numinis antecessoribus gratia superexaltavit et honoravit, terrorem potentiae vestrae super omnes undique gentes inmittens, ut voluntaria subiectio ad vos veniant, quos prioribus bellicus labor temporibus sibi subdere non potuit*⁹⁵. Und in einem anderen, früher geschriebenen Brief vergleicht Alcuin Karl den Großen mit den anderen Mächten, die an der Spitze dieser Welt stehen: *Nam tres personae in mundo altissime hucusque fuerunt: id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quid vero in eo actum sit, qui rector praefate sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia; quam impie gubernator imperii illius depositus sit, non ab alienis, sed a propriis et convivibus, ubique fama narrante crebrescit. Tertia est regalis dignitas, in qua vos domini nostri Iesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem*⁹⁶. Karl der Große ist als Beherrscher des fränkischen Reiches also nicht nur den Vorgängern auf seinem eigenen Herrscherthron überlegen⁹⁷, sondern mit dem erwiesenen Vorrang vor dem römischen Papsttum und dem oströmischen Kaisertum ist eine neue Epoche der Weltgeschichte angebrochen, der eben auch eine neue Form der Weltordnung entspricht⁹⁸. An ihrer Spitze steht ein Herrscher, der die anderen *personae* nicht nur an Macht und Würde übertrifft, sondern auch an *sapientia*. Damit ist die

die frühchristliche Kirche wird auch von dem Alcuinschüler Liudger als Ausgangspunkt für herbe Zeitkritik benutzt. Dazu H. Löwe, Liudger als Zeitkritiker, HJ. 74 (1955) S. 79 ff. Heftige Kritik an den Verhältnissen im fränkischen Episkopat bei Theodulf von Orleans, verbunden mit einer Konfrontierung mit der Urkirche. Poet. lat. I, S. 472 ff. Vgl. auch M. v. Dmitrevski, Die freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert (Diss. Berlin 1913) S. 68.

⁹⁵ Epp. IV, S. 414/Z. 24 ff.

⁹⁶ a. a. O. S. 288/Z. 17 ff. Dazu P. E. Schramm, Die Anerkennung Karls d. Gr. . . . a. a. O. S. 382, Anm. 114 u. S. 384. W. Ohnsorge, Die konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee, Z. f. RG, Germ. Abt. 68 (1951) S. 106.

⁹⁷ Dieser Gedanke auch bei anderen Zeitgenossen, etwa dem Priester Cathulf, vgl. Epp. IV, S. 502/Z. 13 ff.

⁹⁸ Löwe, Von Theoderich d. Großen . . . a. a. O. S. 384.

Fähigkeit gemeint, das christliche Volk zum Heil zu führen, denn gleich im Anschluß an diese Sätze schreibt Alcuin: *Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit*⁹⁹. Karl kann nach Alcuins Meinung diese Sorge für das geistliche Heil seiner Untertanen übernehmen, weil er durch seine allseitige Bildung dazu in der Lage ist, über theologische Fragen wie über Bildungsprobleme mitzusprechen: *... et beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatore munitus; et utrumque: et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua*¹⁰⁰. An anderer Stelle wendet Alcuin das Gleichnis der zwei Schwerter¹⁰¹ auf diese Eigenschaften des Herrschers an: *Hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus, quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potestas*¹⁰². Ein andermal fordert Alcuin geradezu von Karl, sich immer dieser ihm von Gott verliehenen Fähigkeiten bewußt zu sein: *Vestra clarissima potestas et sanctissima voluntas in hoc omni labore studio, ut Christi nomen clarificetur et eius divina potestas per fortitudinis vestrae triumphos multis terrarum regnis innotescat; quatenus non solum magnitudo potestatis te regem ostendat, sed etiam instantia seminandi verbi Dei in laude nominis domini nostri Iesu Christi praedicatorem efficiat. Ideo divina te gratia his duobus mirabiliter ditavit muneribus, id est terrenae felicitatis, imperio et spiritualis sapientiae latitudine, ut in utramque proficias, donec ad aeternae beatitudinis pervenias felicitatem*¹⁰³. Es wird von Alcuin als etwas Neues betrachtet, als Ausnahmezustand, daß Karl der Große beide Gewalten in seiner Hand vereinigt und in voller Harmonie anwendet¹⁰⁴. Alcuin stellt ihn bewußt über die ihm bekannten Herrscher und greift bis auf biblische Zeiten zurück, um eine Herrschergestalt zu finden, die er mit Karl vergleichen kann: *Ita et David olim praecedentis populi rex a Deo electus et Deo dilectus et egregius psalmista Israheli*

⁹⁹ Epp. IV, S. 288/Z. 25 ff.

¹⁰⁰ a. a. O. S. 84/Z. 12 ff.

¹⁰¹ Zur Zweischwerterlehre allgemein: W. LEVISON, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, DA. 9 (1952) S. 14—42. Zur Zweischwerterlehre bei Alcuin vgl. Epp. IV, S. 205 ff. und die Interpretation von H. LÖWE, Die karolingische Reichsgründung und der Südosten ... a. a. O. S. 106.

¹⁰² Epp. IV, S. 282/Z. 1 ff.

¹⁰³ a. a. O. S. 294/Z. 17 ff.

¹⁰⁴ Alcuins Auffassung von der Vereinigung geistlicher und weltlicher Gewalt in der Hand Karls des Gr. findet sich wieder in Karls Brief an Papst Leo III. aus dem Jahre 796 (Epp. IV, S. 186 ff.). In einer im DA. 15/1 (1959) erscheinenden Untersuchung weise ich nach, daß Alcuin der Konzipient dieses und einiger anderer Briefe Karls ist.

*victrici gladio undique gentes subiciens, legisque Dei eximius praedicator in populo extitit. Cuius eximia filiorum nobilitate in salute mundi, de virga flos campi et convallium floruit Christus, qui istis modo temporibus ac eiusdem nominis, virtutis et fidei David regem populo suo concessit rectorem et doctorem. Sub cuius umbra superna quiete populus requiescit christianus, et terribilis undique gentibus extat paganis*¹⁰⁵. Von dieser Briefstelle fällt Licht auf die wahre Bedeutung des Beinamen, den seine Zeitgenossen Karl dem Großen verliehen haben. Es ist schon bemerkt worden, daß der Name *David* nicht auf die gleiche Stufe mit den übrigen Beinamen zu stellen ist, die sich die Gelehrten des Hofkreises gegenseitig verliehen¹⁰⁶. Er ist keine Erfindung der Karolingerzeit, sondern ist uns von byzantinischen Kaisern bekannt und geht bis auf die Zeit Konstantins zurück. Nach langen Jahrhunderten der Bedrängnis und des Niederganges meinen die Christen nun den Herrscher gefunden zu haben, der sie aus dieser Zeit in eine neue, bessere führt, wo der Erfüllung des göttlichen Gebotes nicht tausend Hindernisse entgegenstehen¹⁰⁷. Gleiche Gedankengänge sprechen aus Alcuins Briefen an Karl den Großen und berühmte Gelehrte des Karolingerreiches. Die eigene Zeit wird auf Grund der Eigenschaften des Herrschers mit einer wichtigen Epoche der biblischen Geschichte in eine Reihe gestellt, weil auch sie einen Herrscher besitzt, der sowohl mit dem Schwert die heidnischen Völker und die Feinde seines Reiches unterwirft, der aber auch das Schwert der Predigt zu führen imstande ist und für die Erkenntnis des Glaubens genauso eintritt wie für die Festigung seiner Macht. Jene Zeit Davids hatte eine große Bedeutung innerhalb der christlichen Heilsgeschichte. Und in gleicher Weise spielt für Alcuin auch seine eigene Zeit, der von Gott ein Herrscher mit den Eigenschaften eines neuen David zugestanden ist, eine besondere Rolle innerhalb der Heilsgeschichte, die nunmehr in ihr letztes Stadium eingetreten ist, in der der große Kampf zwischen Gott und seinen Gefolgsleuten und den Mächten des Bösen, die sich jetzt gerade in der Gestalt der Häretiker neu bemerkbar machen, seinem entscheidenden Höhepunkt zustrebt. Um den Christen ihre Bewährung in diesem Kampf leichter zu machen, hat ihnen Gott für diesen letzten Abschnitt des letzten Weltalters einen Herrscher mit einzigartigen Eigenschaften zugebilligt: *Sed tota sancta Dei ecclesia unanimo caritatis concentu gratias agere domino Deo omnipotenti debebit; qui tam pium prudentem et iustum his novissimis mundi et pericu-*

¹⁰⁵ Epp. IV, S. 84/Z. 14 ff.

¹⁰⁶ H. Fichtenau, Byzanz und die Pfalz von Aachen, *MIÖG* 49 (1951) S. 30 ff.

¹⁰⁷ Fichtenau, a. a. O.

*lōsis temporibus populo christiano perdonavit clementissimo munere rectorem atque defensorem, qui prava corrigere et recta conrobore et sancta sublimare omni intentione studeat, et nomen domini Dei excelsi per multa terrarum spatia dilatare gaudeat, et catholicae fidei lumen in extremis partibus incendere conetur*¹⁰⁸. In dieser letzten Zeit müssen auch beide Schwerter harmonisch von einer einzigen Herrscherpersönlichkeit geführt werden: *Proinde datur a Deo electis potestas et sapientia: potestas, ut superbos opprimat, et defendat ab improbis humiles; sapientia, ut regat et doceat pia sollicitudine subiectos*¹⁰⁹. Karl der Große wird zum Hirten der christlichen Herde vor dem Hereinbrechen des jüngsten Gerichtes¹¹⁰. Das freudige Gefühl, als Mitarbeiter eines solchen Herrschers wie dieser in einer besonderen Unmittelbarkeit zu Gott zu stehen, spricht aus diesen Worten Alcuins. Selbstbewußtsein und Optimismus, hervorgegangen aus Geschichtsbild und Zeitbewußtsein, werden zu Elementen seines Reformwillens.

Die Leistungen der karolingischen Bildungsreform und mit ihr die Bedeutung des Werkes Alcuins sind heute unbestritten. Ebenso bekannt ist jedoch die Tatsache, daß es nicht gelungen ist, über die so schmale Schicht der aus allen Ländern Europas herbeigehtolten Gelehrten hinaus eine breitere gebildete Schicht zu schaffen, die in der Lage gewesen wäre, die in Angriff genommenen Reformen erfolgreich weiterzuführen. Obwohl das 9. Jahrhundert in der Gestalt des Hrabanus Maurus¹¹¹ und seines Schülers Lupus¹¹² noch einmal Persönlichkeiten hervorbrachte, die sowohl in ihren Kenntnissen wie aber — besonders Lupus — auch in der Großzügigkeit ihrer Gedanken einen Gelehrten wie Alcuin weit übertroffen haben¹¹³, so ist doch der fortschreitende Verfall der Bildungsstätten unverkennbar.

¹⁰⁸ Epp. IV, S. 176/Z. 13 ff.

¹⁰⁹ a. a. O. S. 414/Z. 21 ff.

¹¹⁰ Aus einem Gedicht Alcuins: *Grav est quippe tuus, tu pastor amabilis illi.* (Poet. lat. I, S. 247/Z. 11.)

An anderer Stelle wird Karl gelegentlich als *rex et sacerdos* bezeichnet. So Paulinus von Aquileia in *Liber sacrosyllabus contra Elipandum*, PL. 99, col. 166 B. Vgl. dazu F. Kampers, *Rex et sacerdos*, HJ. 45 (1925) S. 495 ff. und 504 ff. M. Hoechstatter, *Karl der Große, König, Patricius und Kaiser als Rector ecclesiae* (Münchener Diss. Augsburg 1934) S. 57 ff. und S. 68.

¹¹¹ M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1, (München 1911) S. 288 ff.

¹¹² E. v. Severus, *Lupus von Ferrières, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 21 (1940).

¹¹³ Sowohl Hraban wie auch Lupus fordern die unbefangene Anerkennung und Annahme antiker Weisheit, wozu Alcuin sich noch nicht durchdringen konnte. Vgl. dazu Hrabanus „*De institutione clericorum*“ ed. A. Knöpfler, Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar (München 1900) S. 191 f.; außerdem die Briefe des Lupus, Epp. VI, S. 44/Z. 27 ff.; S. 42/Z. 9 f. Zur Bedeutung Ciceros für Lupus vgl. v. Severus, a. a. O. S. 60 ff.

Die Forschung der letzten Jahre hat gezeigt, daß die Ansätze zu dieser Krise schon in den letzten Jahren Karls des Großen zu finden sind¹¹⁴. Von dem Selbstbewußtsein vieler Briefe Alcuins, von dem enthusiastischen Jubel in den Versen eines Modoin¹¹⁵ und des sogenannten Hibernicus Exul¹¹⁶ ist da nicht mehr viel zu spüren. Das traditionelle Glück der karolingischen Geschichte schien von einer nicht abreißen den Kette von Unglücksfällen abgelöst zu werden. Die Kapitularien fragen verwundert nach den Ursachen; sie suchen sie in der Sündhaftigkeit und empfehlen als Gegenmittel die allgemeine Buße¹¹⁷. Der totale Zusammenbruch des karolingischen Selbstbewußtseins fällt in die Zeit Ludwigs des Frommen. Für Paschasius Radbertus ist die Zeit, in der er lebt, nun ganz in die Hände des Bösen gelangt. Aber er kann sich nicht mehr wie Alcuin aus eigener Kraft dazu aufschwingen, als *cooperator Dei* gegen dieses Böse zu kämpfen. Er ist voller Resignation, ohne Vertrauen auf die eigenen Möglichkeiten, und die einzige Hoffnung, daß sich alles noch zum Guten wenden möge, ist die Erkenntnis, daß sich jetzt wie kaum einmal in früheren Zeiten die Heiligen durch ihre Wunder in die irdischen Angelegenheiten einschalten¹¹⁸. Von der Idee des heilsschaffenden Imperium ist ebenfalls nicht mehr viel bei Paschasius bewahrt, denn er rechnet schon damit, daß es in sich zusammenbreche, wie es schon vorher anderen Reichen ergangen ist¹¹⁹. Die Zeit Karls des Kahlen scheint noch einmal auf dem Wege zu sein, zu der Höhe der Bildung unter Karl dem Großen zurückzukehren. Aber auch hier sind es nicht fränkische Gelehrte, sondern vor allem irische, die die wirklich großen Leistungen vollbringen¹²⁰.

Dieser kurze Überblick über die Gedankenwelt in der Zeit nach Alcuin soll Ausgangspunkt sein, in der geistigen Welt des Angelsachsen, die so geschlossen erscheint, nach den Gründen oder wenigstens Ansätzen für diese Krisis zu suchen, die Probe auf eine gewisse Fragwürdigkeit hin zu machen. Wir haben in anderem Zusammenhang bereits

¹¹⁴ Fichtenau, Das karolingische Imperium, a. a. O. S. 185 ff.

¹¹⁵ *Rursus in antiquos mutataque saecula mores, Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi.* Poet. lat. I, S. 385.

¹¹⁶ Poet. lat. I, S. 400.

¹¹⁷ Capit. I, S. 245/Z. 42 ff.

¹¹⁸ SS. II, S. 547/Z. 50 ff. Ein verwandter Gedanke bei dem etwa gleichzeitig schreibenden Wandelbert von Prüm, SS. XV, 1, S. 362/Z. 18 ff.

¹¹⁹ a. a. O. S. 547/Z. 47 ff. Vgl. dazu H. Löwe, Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit, Rheinische Vierteljahrsblätter XVII (1952) S. 167.

¹²⁰ Zum Renovatio-Gedanken der Zeit Karls des Kahlen bes. die Gedichte des Sedulius Scottus, Poet. lat. III, S. 180 f., S. 182 f., S. 189 f., S. 195, S. 216. Ähnliche Gedanken bei Heiricus von Auxerre, Poet. lat. III, S. 429/Z. 5 ff. und 429/Z. 19 ff. Dazu Heer, Renaissanceideologie . . . a. a. O. S. 51 ff.

gesehen, daß sich Alcuin aus tiefster Überzeugung zum Lehrer berufen fühlte¹²¹. Als solcher rechnet er sich zu den *principes populi christiani*. Er stellt sich als Lehrer unmittelbar neben den Bischof, hält sein Amt für ebenso wichtig bei der Heilsführung des „*populus christianus*“¹²². Solche Worte über die Würde seines Amtes setzen konkrete Vorstellungen über die Ziele voraus, die Alcuin in Ausübung seines Lehramtes zu erreichen gedachte. Ziel aller Studien und pädagogischen Bemühungen ist für ihn die *sapientia coelestis*¹²³. Dieser Sapientia-Begriff Alcuins trägt keinerlei originelle Züge. Er ist vom patristischen Sapientia-Ideal bestimmt¹²⁴, von der Vorstellung der christlichen Väter über Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung. Dabei scheint der Erkenntnisoptimismus, wie wir ihn in den früheren Werken Augustins finden, auf Alcuin recht wirksam gewesen zu sein. Sapientia ist für Alcuin ersterdings Erfüllung des Psalmistengebotes: *Diverte a malo et fac bonum (Ps. 38,15)*¹²⁵. Diese Sapientia kann nur in Verbindung mit der *cognitio Dei* gewonnen werden. Sie umschließt einheitlich Wissen und Handeln und ist gleichbedeutend mit *beatitudo*¹²⁶. *Beatitudo* aber heißt Hereinnahme Gottes in den Menschen selbst¹²⁷. Entsprechend dem patristischen Weisheitsbegriff wird ein ethisches Apriori gefordert¹²⁸. Mit der sittlichen Reinheit ist schon eine Aufnahme Gottes in den Menschen erfolgt, denn wer gut ist, hat Teil am *summum bonum*, und das ist Gott¹²⁹. Die moralische Besserung ist für Alcuin eine Sache des freien Willens¹³⁰. Die Richtlinien für sein Handeln kann der Mensch den heiligen Schriften entnehmen¹³¹.

¹²¹ Vgl. S. 8.

¹²² Epp. IV, S. 88/Z, 16 ff.: *Memores simus, quod nos de stercore crevit, et posuit inter principes populi sui; non nostris meritis, sed sua gratuita misericordia*. So schreibt Alcuin an einen Bischof.

¹²³ Dieser Begriff begegnet in Alcuins Schriften immer wieder. Meist ist nur von „*sapientia*“ die Rede. Damit ist nicht immer die „*sapientia coelestis*“ gemeint. Grundsätzlich (vgl. „*Grammatica*“, PL. 101, col. 849 ff.) unterscheidet er von ihr die „*saecularis sapientia*“. Sie ist mit den *Artes* identisch. Diese sind „*gradus ad sapientiam*“. Doch um zur „*sapientia coelestis*“ zu kommen, muß der Mensch auch noch andere Stufen beschreiten, wozu er erst im fortgeschrittenen Alter in der Lage ist.

¹²⁴ Zum patristischen Weisheitsideal zusammenfassend: H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* Bd. II (Würzburg 1947) S. 99.

¹²⁵ Dazu das erste Kapitel aus Alcuins moralpädagogischer Schrift „*De virtutibus et vitiis*“, PL. 101, col. 613 f. L. Wallach, Alcuin on Virtues and Vices, *The Harvard Theological Review* XLVIII (1955).

¹²⁶ PL. 101, col. 615 AB.

¹²⁷ Vgl. „*De animae ratione*“, a. a. O. col. 643 B: *Beatitudo scilicet animae est Deum habere in se*.

¹²⁸ Meyer, a. a. O. S. 86.

¹²⁹ PL. 101, col. 643 C (*De animae ratione*).

¹³⁰ a. a. O. col. 644 A.

¹³¹ Kapitel 5 in „*De virtutibus et vitiis*“, a. a. O. col. 616 C.

Diese vermitteln aber auch die Erkenntnis Gottes. Je mehr der Mensch Gott kennt, umso mehr wird er ihn lieben¹³², denn die Liebe zum Guten ist dem Menschen von Natur aus eingegeben¹³³. Deshalb wird bei einem intensiven Schriftstudium auch die moralische Besserung des Menschen Fortschritte machen¹³⁴. Dieser Weisheitsbegriff räumt dem Lehrer einen wichtigen Platz ein, denn als Grundlage für die Erlangung der *cognitio Dei* wird ja das Schriftstudium bezeichnet. Doch das entscheidende Bindeglied zwischen der Tätigkeit des Lehrers und dem zu bessernden Menschen ist die dem menschlichen Wesen eingegebene Liebe zum Guten. Damit wird ein Zentralbegriff von Alcuins Menschenbild berührt. Dessen Grundzüge finden wir in der *Grammatica* dargestellt¹³⁵, namentlich in der Einleitung. Wie die gesamte *Grammatica* ist auch sie als Zwiegespräch zwischen Lehrer und Schüler gestaltet. Der Lehrer rückt gleich zu Anfang die Gnade Gottes als entscheidenden Faktor bei der Wahrheitssuche in den Vordergrund. Die Schüler widersprechen dem zwar nicht, aber Alcuin hält es nun für richtig, sie einmal recht deutlich auf die Leistung des Lehrers hinweisen zu lassen: von Natur aus ist dem Menschen ein *scientiae lumen* eingegeben¹³⁶. Aufgabe des Lehrers ist es, wie einem Feuerstein den Funken, so dem Schüler dieses *scientiae lumen* zu entlocken¹³⁷. *Scientia* steht für Alcuin in engstem Zusammenhang mit der moralischen Besserung. Denn wenn der Mensch nicht der ihm ebenfalls von Natur aus eigenen *cupiditas veri boni* folge, so nur deshalb, weil er von der *ignorantia* beherrscht sei und von ihr bestimmt auch unwürdige Dinge für erstrebenswert halte¹³⁸. Von einigen, der patristischen Literatur eklektisch entnommenen Grundbegriffen aus wird hier ein Menschenbild gestaltet, das ganz auf der Annahme beruht, daß jede menschliche Handlung von der rationalen Einsicht bestimmt und geleitet wird. Ein sehr gelehrtes, aber auch sehr theoretisches Gebilde, mit der Erfahrung menschlicher Wirklichkeit schwerlich vereinbar. Aber Alcuin hat ganz unter dem Eindruck dieses Menschenbildes sokratisch-intellektualistischer Prägung gewirkt.

Liest man Alcuins Briefe aus der Zeit nach der Übersiedlung in das Kloster Tours (796), so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren,

¹³² *Quantum enim quisque Deum agnoscit, in tantum diligit.* a. a. O. col. 639 B. (*De animae ratione*).

¹³³ . . . ergo naturale est omni homini Deum amare. Si naturale est omni homini bonum amare, naturale est etiam Deum amare, quia Deus summum bonum est . . . a. a. O. col. 639 B.

¹³⁴ „*De virtutibus et vitiis*“ a. a. O. col. 616 C.

¹³⁵ a. a. O. col. 849 ff.

¹³⁶ a. a. O. col. 850 B.

¹³⁷ a. a. O. col. 850 A.

¹³⁸ a. a. O. col. 850 C.

daß für ihn mit der Entfernung vom Hofleben ein sehnlicher Wunsch in Erfüllung gegangen ist¹³⁹. Erst im Kloster bietet sich ihm der Raum, in dem er seinen Lebensstil verwirklichen kann; der Atmosphäre des Hofes, dem prächtigen Aufwand, der nie zur Ruhe kommenden Betriebsamkeit stand er immer mißtrauisch gegenüber¹⁴⁰. Dem zieht er die Ruhe des Klosters vor, die ihm so lieb gewordene Zelle, die freundliche und gepflegte Natur, die sie umgibt¹⁴¹. Was er von jeher forderte, findet hier seine Erfüllung: *Sint verba in veritate modesta, et temperata et silentia*¹⁴². Es wäre wohl falsch, diese Stimmung allein auf die Resignation des gealterten Gelehrten zurückzuführen. Denn auch aus dem Kloster schreibt er noch seine großen Mahnbriefe, jene sprachgewaltigen Aufrufe zum Mitwirken im Kampf gegen die Gewalten des Bösen, zur *cooperatio Dei* im letzten Abschnitt des letzten Weltalters¹⁴³. Niemand kann daran zweifeln: Alcuin sah auch in der Abgeschiedenheit des Klosters seine große Aufgabe in der Heilsschaffung des *populus christianus*, in der moralischen Besserung durch die fortschreitende Verbreitung der *cognitio Dei*, entsprechend seinem Weisheitsbegriff und seinem optimistischen Menschenbild. Gerade auf dieses Bild von dem ganz von seiner Vernunft beherrschten Menschen ist es zurückzuführen, wenn Alcuin in diesem Nebeneinander von begeistertem Reformwollen und Rückzug in die ängstlich umhagte klösterliche Welt keinen Widerspruch sah. Seine im Menschenbild begründete Auffassung vom Lehrerberuf und seinen Möglichkeiten gab ihm die Gewißheit, auch aus einer distanzierten Zurückgezogenheit am heilsgeschichtlichen Wirken des Imperium christianum teilnehmen zu können.

Wir haben gesehen, daß es Alcuin als die wichtigste Pflicht des Christen betrachtete, seine Stellung in der Welt des Imperium christianum zu erkennen¹⁴⁴. Die Einordnung, die Alcuin mit seiner eigenen Persönlichkeit vorgenommen hat, die Art und Weise, wie er dann der Verwirklichung dieser Forderung an sich selbst nachgekommen ist, zeigen einen Grad der Individualisierung, die ihn die wirklichen Nöte seiner Zeit nicht mehr erkennen ließ. Die Ichbezogenheit seines Tuns ist oft stärker als der Drang zur objektiven Wertschaffung im Dienste der Reform. In vielen seiner Mahnbriefe tritt diese Seite seines Wesens nur allzu deutlich hervor. Wenn er dogmatische Belehrungen erteilt, dann

¹³⁹ Epp. IV, S. 295/Z. 27 ff.

¹⁴⁰ Seinen Schüler Nathanael warnt er vor den Gefahren, die ihm am Hofe drohen, besonders vor den „*coronatae columbae*“. Epp. IV, S. 392/Z. 26 ff.

¹⁴¹ Poet. lat. I, S. 248 f.

¹⁴² Epp. IV, S. 392/Z. 29 f.

¹⁴³ Vgl. etwa die Briefe Nr. 178 und Nr. 148.

¹⁴⁴ Vgl. S. 42 f.

sagt er gelegentlich, er tue dies nicht, weil er meine, sie seien wirklich notwendig, sondern er wolle damit nur zeigen, daß er seine ihm von Gott erteilte Aufgabe als Lehrer erfülle¹⁴⁵; und wenn er seine Freunde ermahnt, dann um zu zeigen, daß er das göttliche Zentralgebot der Nächstenliebe erfüllt, nicht weil er diese Ermahnungen für das Heil seines Freundes unbedingt für notwendig hält¹⁴⁶. Alcuin war sicherlich von der Rechtmäßigkeit seines Weges überzeugt. Spricht aus seinen Briefen das Gefühl der Sündhaftigkeit, dann liegt die Ursache meist in der Verwicklung in wirtschaftliche und rechtliche Klosterstreitigkeiten¹⁴⁷. In einer tieferen Schicht schwingt aber eine große, ihm selbst wohl nur halb-bewußte Heilsangst mit, die eben aus der individualistischen Grundlage seines Wesens verständlich wird, aus seiner Neigung zur Reflexion, seiner ständigen Selbstbeobachtung und dem Horchen auf jede Regung seiner inneren Welt. Und diese innere Welt wollte er immer wieder neu erspüren. Dazu brauchte er die gesicherte Ruhe des klösterlichen Reservates. Sie aufgeben hieß für ihn, sich selbst aufgeben. Als seine englische Heimat in schwerste Not geriet, als die einfallenden Dänen Klöster und Kirchen zerstörten, als seine englischen Freunde ihn aufforderten, in die Heimat zu ihnen zurückzukehren, was er wohl vor diesen Ereignissen einmal beabsichtigt hatte, da verweigerte er ihnen die Zustimmung, weil England nicht mehr imstande war, ihm jenes Reservat zu bieten, in dem er seinen Lebensstil verwirklichen konnte¹⁴⁸, durch den er zwar eine große Reformtat unterstützen wollte, aber auch deren wirkliche Probleme nie kennenlernte.

Das traditionelle Geschichtsbild, dem sich Alcuin in strenger Autoritätsgläubigkeit angeschlossen hatte, wird somit ein Jahrhundert nach dem deprimierten Klagen über das Greisenalter der Welt zur Rechtfertigung eines grundsätzlich optimistischen Zeitbewußtseins, das aus einer stän-

¹⁴⁵ *Non quo . . . aliquid scientiae vestrae fidei catholicae incognitum esse, vel minus exploratum cogitarem, sed ut mei nominis, quo a quibusdam magister licet non merito vocabar, officium ostenderem, a. a. O. 415/Z. 6 ff.*

¹⁴⁶ *Non me obsecro praesumptiosum aestimate, fratres, pro huius ammonitionis cartula, sed quod caritatis lingua dictavi . . . a. a. O. S. 173/Z. 12 f. Vgl. dazu die Zusammenstellung solcher Stellen in meiner Untersuchung zur Admonitio generalis, DA. 14 (1958), S. 225, Anm. h.*

¹⁴⁷ *F i c h t e n a u*, Das karolingische Imperium, a. a. O. S. 106.

¹⁴⁸ *Ego vero paratus eram cum muneribus redire ad vos et patriam reverti. Sed melius visum est mihi propter pacem gentis meae in peregrinatione permanere, nesciens, quid fecissem inter eos, inter quos nullus securus vel in aliquo salubri consilio proficere potest. Ecce loca sanctissima a paganis vastata, altaria peririis foedata, monasteria adulteris violata, terra sanguine dominorum et principum infecta. Epp. IV, S. 147/Z. 17 ff. Ecce me modo infidelitas patriae in tantum horret, ut reverti timeo: nesciens, quid de illa proficere valeam nisi perituram plangere et lacrimantis Hieremiae lamentationes sepius revolvere . . . a. a. O. S. 149/Z. 11 ff.*

digen Wechselwirkung zwischen jenem Wissen um die großen Züge künftigen Geschehens und dem Betrachten der Zeitgeschichte entstanden ist. Ihre Deutung als Endzeitgeschichte gibt Alcuin das Gefühl einer besonderen Unmittelbarkeit zu Gott, als dessen *cooperator* er sich am Endkampf mit dem Bösen beteiligt sieht, damit aber auch Zuversicht und Kraft zur Reform, die er aus der Einschätzung der realen Möglichkeiten niemals hätte gewinnen können. So zeigt sich uns an der Persönlichkeit Alcuins die Geschichte der karolingischen Bildungsreform als eine tragische Verknüpfung von Größe und Begrenztheit, indem die Begrenztheit eine Voraussetzung für ihre Größe wird, ihr Optimismus und die daraus hervorgehende Intensität ihres Reformwillens sie die Realitäten ihrer Zeit aber übersehen ließ und Ursache ihres Scheiterns wurde.