

GESCHICHTE

in Wissenschaft und Unterricht

**ZEITSCHRIFT DES VERBANDES DER
GESCHICHTSLEHRER DEUTSCHLANDS**

HERAUSGEGEBEN VON K. D. ERDMANN UND F. MESSERSCHMID

H. Löwe, Von der Persönlichkeit im
Mittelalter.

X 242-19

Sonderdruck

LEHRMITTEL-VERLAG G.M.B.H. OFFENBURG / BADEN

HEINZ LÖWE

VON DER PERSÖNLICHKEIT IM MITTELALTER ¹⁾

Die Frage nach der Stellung der Persönlichkeit in der Geschichte hat für den modernen Betrachter eine besonders wesentliche Bedeutung. Sieht sich doch die Gegenwart einer Bedrohung nicht nur der persönlichen Freiheit, sondern überhaupt der menschlichen Existenz gegenüber, die den in dem Gedanken der Autonomie der Persönlichkeit groß gewordenen Menschen von heute vor geradezu eschatologische Perspektiven stellt. Einer der wenigen, die schon früh eine Ahnung dieser Bedrohung menschlicher Freiheit und der herannahenden Katastrophe hatten, war Jacob Burckhardt. Wohl deshalb wurde ihm das Zeitalter Constantins d. Gr., als Beginn der Wende vom Altertum zum Mittelalter, ein Problem. Schon er beschäftigte sich mit dem hl. Severinus, dem Mann, der im Zusammenbruch der römischen Donauprovinzen „ausgehalten“ hatte. Aber die neuen Kräfte, die hier wirksam wurden, haben Burckhardt innerlich doch zu fern gestanden, als daß er ihrem eigentlichen Wesen stärker hätte nachgehen wollen; dazu drängte es ihn wohl um so weniger, als er die Katastrophe nur ahnte, nicht — wie wir — erlebte. So gehörte seine Liebe letztlich doch der Zeit der Renaissance als dem Gegenbild der herannahenden Vermassung und Entpersönlichung der Welt, dem Zeitalter, das wieder aufnahm, was seit Constantin untergegangen war. Eindrucksvoll hat Burckhardt dargelegt, wie im Zeitalter der Renaissance der moderne Staat, der Staat als Kunstwerk, eine bewußte Pflege der Persönlichkeit hervorrief, die sich aus mittelalterlicher Gebundenheit löste. Er zeigte, wie die Entdeckung der Welt auch die des Menschen zur Folge hatte und wie eine neue Fähigkeit der Darstellung menschlicher Individualität erwuchs. Burckhardt hat die Renaissance im wesentlichen im Gegensatz zum Mittelalter gesehen und die genetische Frage nach dem Zusammenhang beider Kulturen nicht durchgeführt. Auch die Persönlichkeit schien ihm gegenüber dem Mittelalter etwas Neues zu sein, das erwachsen war aus der schöpferischen Kraft Italiens und seiner Wendung zu den Quellen antiken Geistes. Allerdings rechnete er den sizilianischen Staufer Friedrich II. bereits der neuen Zeit zu.

Gegen Burckhardts Ausführungen war natürlich leicht einzuwenden, daß auch das Mittelalter nicht arm an großen Persönlichkeiten war. Entscheidend für ihn war aber nicht die Persönlichkeit, die auch in großen Vertretern durchaus nicht Individualität zu sein braucht und typischen Antrieben folgen kann, sondern der mit der Renaissance einsetzende moderne Individualismus mit seiner Auffassung der Autonomie und seiner vertieften Bewertung der Individualität.

Woher aber kam dieser moderne Sinn für Individualität und Autonomie des Menschen? Die Wendung der Renaissance zum Altertum vermag ihn nicht zu erklären. Ein Altphilologe unserer Tage, Werner Jaeger, hat

¹⁾ Vortrag, gehalten am 10. 2. 1950 vor dem Kölnischen Geschichtsverein.

davor gewarnt, die Unterschiede zu übersehen, einerseits zwischen dem namentlich durch das Christentum verbreiteten Gedanken des unendlichen Wertes der Einzelseele und der mit ihm zusammenhängenden modernen „geistigen Autonomie des Individuums“ und andererseits der von den Griechen der klassischen Zeit vollzogenen Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft der Polis. Und gerade Burckhardt hat in seiner Griechischen Kulturgeschichte — zweifellos aus modernem Individualismus heraus — die Auffassung vertreten, daß der einzelne Grieche am Dasein in der Polis gelitten hat und daß erst durch dieses Leiden an der Polis das Griechentum zu seinen hohen kulturellen Leistungen befähigt wurde.

Die unmittelbare Kenntnis der Griechen aber ist die einzige Errungenschaft, die die Renaissance in der Kenntnis der Alten dem Mittelalter voraus hatte, und auch sie hat den wesentlich römischen Charakter dieser Bewegung nicht beeinträchtigt. Die römische Literatur war schon dem Mittelalter seit der Karolingerzeit in einem Ausmaß bekannt, das später kaum noch Erweiterung erfuhr. Damit wird deutlich, daß die Kenntnis der lateinischen ebensowenig wie die der griechischen Antike die Ursache der großen geistigen Wandlung in der Auffassung und Bewertung des Menschen gewesen sein kann. Es muß ein Wandel der seelischen Struktur vor sich gegangen sein, der zur Lösung aus mittelalterlichen Bindungen führte und dem antiken Bildungserlebnis eine neue, im Mittelalter nur selten gekannte innere Bedeutung gab.

Darüber hinaus aber müssen bereits im Mittelalter geistige Kräfte wirksam gewesen sein, die eine gegenüber der Antike gewandelte Bewertung des Einzelmenschen herbeigeführt haben. Das hat deutlich gemacht gerade ein Schüler Burckhardts, Carl Neumann, als er die abendländische und die byzantinische Kulturentwicklung miteinander verglich. In Byzanz gab es keine Renaissance, weil hier die antike Tradition niemals abgerissen war. Hier haben die Faktoren, die für das mittelalterliche Abendland wesentlich geworden sind, nicht oder jedenfalls nicht entsprechend gewirkt: Germanentum und Christentum. Während der Einfluß des Germanentums, der im Westen zum Ende des römischen Reiches führte, im Osten schon im 5. Jahrhundert paralysiert werden konnte, hat auch die christliche Kirche dort nicht den Einfluß gewonnen wie im Westen. In Byzanz war die Kirche nicht, wie im Westen gegenüber den Germanen, die ältere, die Kontinuität einer überlegenen Kultur verkörpernde Macht, sondern jünger als der Staat; der Patriarch von Konstantinopel hat nie die Rolle eines Hofbischöfes abschütteln, die Kirche die Eingliederung in den Staat nicht überwinden können. So ist es in Byzanz nicht zu jenem Wandel der Dinge gekommen, der im Westen die Vorbedingungen für eine Renaissance der alten Welt und für die Entstehung des modernen Individualismus gebildet hat.

Germanentum und Christentum, nach Toynbee das äußere und das innere Proletariat der alten Kulturwelt, d. h. die beiden Gruppen, die das in seiner inneren Kraft erlahmende Imperium Romanum sich nicht mehr einzugliedern und unterzuordnen vermocht hatte, sind die gestaltenden Kräfte der neuen Zeit des Mittelalters geworden. In ihrer gegenseitigen

Durchdringung und in ihrem Verhältnis zum Erbe der Antike vollzogen sich die Entstehung und die Geschichte der neuen europäischen Welt im Mittelalter. Das ist die entscheidende Tatsache auch für die Genesis des modernen Individualismus, die bis in die mittelalterliche Auseinandersetzung der germanisch-romanischen Völker mit Christentum und Antike zurückführen muß.

In diesem Rahmen muß auch das Problem der Persönlichkeit im Mittelalter gesehen werden. Aus der ungeheueren Fülle von Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sollen hier jedoch nur zwei herausgegriffen werden.

1. Als Grundlage jeder Betrachtung der Persönlichkeit im Mittelalter die Frage nach der Krise des antiken Menschen und ihrer Überwindung durch das Christentum, die ein neues Menschsein überhaupt erst möglich machte. Damit greifen wir das Problem auf, das Burckhardt in seinen Bemühungen um Severin schon gestreift hatte.

2. Darüber hinaus aber sehen wir, daß auch in der Geschichte der Persönlichkeit das Mittelalter der Neuzeit vorgearbeitet haben muß, und stellen insbesondere die Frage, wieweit die große Wende der mittelalterlichen Geschichte, der Investiturstreit, den Anstoß zu einer Lockerung der mittelalterlichen Bindungen gegeben und dadurch dem selbstherrlichen Renaissancemenschen und dem bindingslosen Individualismus der Neuzeit eine Tür geöffnet hat.

1.

Es ist wohl kein Zweifel, daß die antike Kulturwelt seit Beginn der römischen Kaiserzeit in zunehmendem Maße ein Erlahmen ihrer schöpferischen Kräfte erlebte, daß die Krise des römischen Staates im 3. Jahrhundert eine Krise des Menschen war; diese Lähmung des Menschen — nicht zu Unrecht hat man von einer „Verkränkung“ gesprochen — hat immer weiter um sich gegriffen und stellt wohl die entscheidende Tatsache in dem Kausalkomplex dar, der zum Untergang der alten Welt führte. Nicht umsonst begann die Philosophie in diesen Jahrhunderten stärker als zuvor ihr Augenmerk auf das Innere des Menschen zu richten; der Stoiker auf dem Thron der Caesaren, Marcus Aurelius, der in der Selbstbetrachtung im Inneren der Seele den Halt suchte gegen die anbrausenden Wogen einer widrigen Welt, stand schon durchaus in der Defensive und unterschied sich so von den ausgreifenden Herrschernaturen früherer Zeit. Auch der Neuplatonismus wies den Menschen auf den Weg zur Verinnerlichung und den Rückzug aus der Wirklichkeit. Nach dem wirtschaftlichen Zusammenbruch des bis in das 3. Jahrhundert staatstragenden Bürgertums blieb vom Menschentum der Polis und von echter römischer *virtus* um so weniger, als der Principat sich zu einem Gottkaisertum orientalischer Prägung entwickelte, dem gegenüber der Untertan nur noch eine Sklavenexistenz führte. Erlösungssehnsucht trieb den an seiner Fähigkeit zur Gestaltung der Welt verzweifelnden Menschen in orientalische Kulte und astrologischen Aberglauben. Von dem Menschen, der nach der überheblichen Meinung der

Sophisten das Maß aller Dinge sein sollte, war in dieser von Lebensangst und nervösem Zusammenbruch gekennzeichneten Wirklichkeit nur noch wenig zu finden.

Die Oberschicht — und das bedeutete seit dem 4. Jahrhundert die von Konstantin dem Großen als ein Dienstadel neu organisierte senatorische Aristokratie — erhob sich zwar zur Trägerin alter römischer Kultur und — zunächst noch — Religion; doch führte ihre rückwärtsgewandte Haltung nicht mehr zu befreiender Tat. Es waren zwar die besten und gebildetsten Köpfe der alten Welt, die sich um 400 noch einmal um eine Hebung der Reichsgesinnung bemühten. Doch machte sich hier und in der Folge ein entscheidendes Charakteristikum dieser wie jeder anderen Spätzeit bemerkbar: das Abreißen der Fühlung zwischen Oberschicht und ungebildeter Masse. Je starrer und unschöpferischer die geistige Bildung wurde, um so stärker klammerte sie sich an eine mit allen Mitteln virtuoser Rhetorik gesteigerte literarische Form; die Äußerungen dieser Spätliteratur wurden für den Fernerstehenden immer unverständlicher. Absichtlich verzichtete man auf Breitenwirkung und blickte mit Verachtung auf den Ungebildeten herab. Wie der Mensch über das Tier, so erhob sich nach der Meinung des Apollinaris Sidonius der Gebildete über den Ungebildeten. So wurde die Kluft zwischen den Ständen unüberschreitbar. Die unteren Schichten, bedrückt durch die Steuerlasten und schamlos ausgebeutet durch die senatorische Aristokratie, verloren das Interesse an einem Staat, der ihnen nur Lasten, aber keinen Schutz bot, und begannen die germanische Herrschaft der römischen Freiheit vorzuziehen. Sie suchten, wie es Salvian einmal formulierte, „bei den Barbaren römische Menschlichkeit, da sie bei den Römern die barbarische Unmenschlichkeit nicht ertragen konnten“. Krasser Egoismus hatte, wie derselbe Schriftsteller hervorhob, weitgehend den Gemeingeist verdrängt.

Der Senatorenstand hat zwar dank seiner diplomatischen Gewandtheit seine wirtschaftliche und soziale Machtstellung über den Zusammenbruch des Weströmischen Reiches hinaus behaupten können, im merowingischen Gallien bis ins 7. Jahrhundert, an dessen Ende er aus der Geschichte verschwindet. Bis zuletzt blieb er Träger der spätrömischen rhetorischen Bildung; aber das ständig sinkende Niveau zeigt das Erlahmen der Kräfte; und aus dem 7. Jahrhundert veranschaulichen die Schriften eines südgallischen Grammatikers, der sich den stolzen Namen eines Virgilius Maro beigelegt hatte, in welcher an Wahnwitz grenzenden Verzerrung die nur noch formale Bildung der Spätantike auslief, die in den Jahrhunderten des Niedergangs die letzte Fühlung mit den wirklichen Bedürfnissen und Nöten des Menschen verloren hatte. Aber selbst so bedeutende geistige Vertreter des Senatorenstandes wie Cassiodor und Boethius, die die Probleme der Zeit deutlich erkannten, haben an dieser Entwicklung nichts zu ändern vermocht. Nicht nur ihr politisches Werk scheiterte. Auch ihr Bemühen um die Erhaltung eines Grundstockes literarischer Bildung, philosophischer und theologischer Wissenschaft, wurde in den Strudel des Untergangs hineingezogen und konnte seine Wirkung erst üben, als nach der Katastrophe die Anfänge eines neuen geistigen Lebens sich rührten. Man findet hier etwas von der auch modernen

Beobachtern in der Situation der Gegenwart aufgegangenen Machtlosigkeit des Intellekts gegenüber der Allgewalt historischer Umwälzungen und der Verblendung des Menschen, die in solchen Zeiten um sich greifen kann.

Daß dem Zusammenbruch der alten Welt, dem sich das geistige Leben nicht entziehen konnte, schließlich doch eine Grenze gesetzt wurde, war das Werk der Religion. Aus ihr kamen die Kräfte, die es dem Menschen ermöglichten, den Zusammenbruch zu überstehen, und die Sieger und Besiegte zu einer neuen Einheit zusammenführten. Das Christentum konnte seiner Natur nach keine Mittel zur Lösung der Fragen dieser Welt, zur Abwendung der über den römischen Staat hereinbrechenden Katastrophe bereitstellen. Seine Aufgabe war auch nicht, dem mit der politischen Katastrophe verbundenen Absturz der Bildung zu begegnen. Die Christen wurden von dem geistigen wie von dem politischen Zusammenbruch der alten Welt mit betroffen. Aber das Christentum war fähig und dazu bestimmt, der seelischen Erkrankung der Menschheit jener Tage abzuhelpen. Schon in der Literatur des Hellenismus und der späteren Stoa hatte man von der Philosophie als dem Heilmittel für die erkrankte Seele und vom Philosophen als Seelenarzt gesprochen. Diese heilende Kraft wollte jetzt das Christentum ausüben, das sich als die „wahre Philosophie“ fühlte. Nun erschienen die Lehrer des christlichen Glaubens als „Ärzte der Seelen“. Sie konnten dies mit um so größerer Berechtigung von sich sagen, als sie die Träger einer Botschaft waren, die anders als die alte Philosophie jeder einzelnen Menschenseele ohne Rücksicht auf Stand, Bildung und Herkunft durch den Glauben einen unmittelbaren Zugang zu Gott und dem Bereich des Metaphysischen eröffnete. Diese Lehre maß dem Einzelmenschen eine Bedeutung zu, die er in der alten Welt nie besessen hatte, und sie führte ihn letztlich nicht zur Flucht aus der Welt, sondern forderte ihn schon hier zur Mitarbeit am Werden des Gottesreiches und damit zur Gestaltung der Welt auf.

Sollte diese Botschaft aber wirklich zu jedermann vordringen, dann war nötig, daß die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten geschlossen, daß die christliche Verkündigung auch den Ungebildeten in einer Form dargeboten wurde, die ihnen verständlich war. Von Augustin stammt der Satz, der bald zu einem Gemeinplatz wurde, daß Christus nicht Rhetoren, sondern Fischer zu seinen Jüngern erkoren habe; und in der christlichen Literatur dieser Zeit finden wir immer wieder — selbst bei einem ausgesprochenen Gelehrten wie Hieronymus — das Streben nach *simplicitas*, nach Verständlichkeit für jedermann. Das ist die Haltung, die man vom humanistischen Standpunkt aus geringschätzig als „Simplismus“ bezeichnete und als Bildungsfeindlichkeit bewertete. Aber die führenden Köpfe des Christentums waren sich schon frühzeitig darüber klar geworden, daß christliche Theologie nicht ohne einen soliden Unterbau klassischer Bildung möglich war; strittig blieb nur die Frage, wieweit man in der Rezeption der Antike gehen konnte, da vieles in der Dichtung und Philosophie der Alten sich schlechterdings nicht mit christlicher Religion und Sittlichkeit vereinbaren ließ. Wenn Männer von so hoher klassischer Bildung wie Hieronymus und Augustinus sich im Sinne des

sogenannten Simplismus äußerten, dann leitete sie dabei nicht Feindseligkeit gegen die antike Bildung, sondern die Einsicht, daß das Christentum seine Botschaft Gebildeten und Ungebildeten zu sagen hatte. Nur dann konnte die große Aufgabe gelingen, dem Menschen ein neues Maß, eine neue sittliche Existenz zu geben.

Dieses Ringen um die sittliche Existenz stellte die Kirche mit dem Fortschreiten des Zusammenbruchs auch vor die Notwendigkeit der materiellen Existenzsicherung. In den verschiedensten Teilen des Reiches sprang sie für die versagende Staatsgewalt ein, half unmittelbar und suchte die Menschen zu gegenseitiger Hilfe in den Nöten der Zeit zu erziehen. Eigenartig ist es, wie der Begriff der *humanitas*, den noch Aulus Gellius im alten Sinne als Bildung, Kultur, *Paideia*, gefaßt hatte, der aber bereits zu seiner Zeit weitgehend im Sinne von *philantropia* gebraucht wurde, in der Biographie Severins den ganz konkreten Inhalt der werktägigen Menschenliebe annahm. Das Menschsein als solches war bedroht. Die hohlgewordene und für die meisten Menschen nichtssagende formale Bildung der Verfallszeit war aber längst nicht mehr *Paideia* im klassischen Sinne, Formung des Menschen nach seinem idealen Bilde; sie konnte hier nicht mehr als Führer dienen. Die wahre „Bildung“ des Menschen mußte in tiefere Bereiche vorstoßen. So wurde „*humanitas*“ zum Ausdruck helfender Menschenliebe und christlicher Sittlichkeit, die als ihre Aufgabe erkannte, die Möglichkeit des Menschseins in der Katastrophe einer Welt zu retten.

Das wird vielleicht nirgends so deutlich, wie an der Gestalt des Benedikt von Nursia; er hat sich, wie sein Biograph, Papst Gregor der Große, berichtet, von dem Leerlauf des damaligen höheren Schulbetriebes und der weltlichen Bildung in die Stille des Klosterlebens zurückgezogen. Deutlich erweist schon die seltsam vom Schleier des Wunderbaren überdeckte Biographie, wie wenig dabei von einer Weltflucht die Rede sein konnte und wie sehr Benedikt aus dem Kloster in die verworrene, von der Not des Gotenkriegs erfüllte italienische Welt hineingewirkt hat. Dokumentarisch aber beweist sein Selbstzeugnis, die Regel des nach ihm benannten Mönchsordens, daß dieser Mann, der die veräußerlichte Bildung seiner Zeit ablehnte, noch fest in den wahren Werten echten Römertums wurzelte; er hat dem Abt über seine Mönche die *patria potestas*, die Vollgewalt des römischen Familienvaters gegeben, und noch in den unscheinbarsten Anordnungen der Regel den gesunden Geist der antikerömischen Traditionen erkennen lassen; die tragenden Begriffe der alt-römischen Gemeinschaftsethik waren ihm wertvoll genug, der neuen mönchischen Gemeinschaft zu dienen. Die alten römischen Bürgertugenden hatte schon Augustinus in seiner Umwelt vergeblich gesucht. Sie wurden von Benedikt wieder in Kraft gesetzt. Gerade sie aber schienen beeinträchtigt durch die Art, in der sich die weltliche Bildung dieser Tage äußerte. Deshalb hat der Benediktiner Gregor der Große der juristischen und rhetorischen Bildung seiner Zeit zum Vorwurf machen können, daß sie das Vertrauensverhältnis von Mensch zu Mensch und damit die menschliche Gemeinschaft gefährde. Lehrte sie doch, wie er sagte, in ihrer „Doppelzüngigkeit“, ihrer *duplicitas*, „Falsches als wahr zu zeigen und

Wahres als trügerisch zu erweisen“. So verkörpern Benedikt und Gregor ebensowenig wie Augustinus eine bildungsfeindliche Gesinnung, sondern — wie Ambrosius von Mailand, in dessen Auftreten gegenüber den Kaisern sich noch einmal der längst erloschene Freiheitssinn römischer Bürger verwirklichte — die besten Kräfte römischer Tradition. Sie forderten — auch dies in einem ursprünglich römischen Sinne — die *simplicitas* des Ausdrucks und der sittlichen Haltung als Vorbedingung für die Lösung der Aufgabe am Menschen, für die Rettung des Menschseins überhaupt.

Gewiß galt Benedikts Regel nur für den Kreis seiner Mönche; aber hier bildete sie Zellen eines neuen Geistes, der auch in die weitere Welt hinausstrahlen mußte. Neben Benedikt und Gregor aber, und in ihrem Geiste, wirkten viele andere, und solches Bemühen war nicht erfolglos. Aus dem Geschichtswerk des Gregor von Tours wird deutlich, daß selbst die düstersten Gewaltmenschen der Merowingerzeit das Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit vor Gott nicht verloren hatten. In diesen Zusammenhang muß auch der in jener Zeit um sich greifende Wunderglaube gestellt werden. Er ist nicht nur ein Symptom des gesunkenen Bildungsniveaus und erlöschenden Wirklichkeitssinnes; als Ausdruck der christlichen Überzeugung von dem Wert jeder einzelnen Menschenseele, für die Gott selbst zu Lohn und Strafe unmittelbar in den Zusammenhang des Weltgeschehens eingreifen kann, hat auch er in jenen turbulenten Zeiten des Untergangs und Übergangs dazu beigetragen, den Einzelmenschen vor dem trostlosen Gefühl der Isolierung zu bewahren und ihm das Bewußtsein seiner sittlichen Verantwortung zu erhalten. So ist ein letzter Bezirk sittlicher Existenz des Menschen gerettet worden.

Man darf hier vielleicht daran erinnern, daß im Zusammenbruch unserer Gegenwart Ricarda Huch auf die Urphänomene hingewiesen hat, das Fundament, bis zu welchem der Bau der Welt möglicherweise abgetragen werden könnte, das aber selbst bestehen bleiben muß. Die vermeintlichen „Simplisten“ sind von solchen Urphänomenen ausgegangen und haben damit in dem ungeheueren materiellen und geistigen Schrumpfungsprozeß, der mit dem Niedergang der Antike einsetzte, die sittlichen Grundlagen des Menschseins erhalten, von denen später auch eine neue Epoche geistiger Bildung ausgehen konnte. Ihnen ist es zu verdanken, daß das Erbe der Cassiodor und Boethius wieder wirksam werden konnte.

Gian Battista Vico hat angesichts des Untergangs der alten Welt einmal davon gesprochen, daß dieser Schrumpfungsprozeß fast gesetzmäßig eintreten mußte, um eine überkultivierte und überfeinerte Gesellschaft durch Vereinfachung wieder zu Ehrfurcht, Glaube und Wahrheit, zu den natürlichen Grundlagen menschlichen Gemeinschaftslebens zurückzuführen. Bei Benedikt und Gregor aber treten wir aus der Sphäre der Notwendigkeit, der über den Einzelnen hinwegrollenden Geschichte, in das Gebiet der menschlichen Freiheit, allerdings der Freiheit des in Gott gebundenen Menschen, die sich dem Zusammenbruch der Welt nicht fügt. Wir stehen hier, in der Geschichte der menschlichen Seele, am Wendepunkt zwischen Untergang und Neubeginn, Altertum und Mittelalter.

Die ausschließliche Richtung auf Gott, die ein „Simplist“ wie Benedikt seinen Mönchen gegeben hatte, wirkte aber nicht so sehr als Verengung, denn als Vertiefung und Intensivierung des seelischen Lebens. Ganz ähnliche Folgen zeitigte Jahrhunderte später der Pietismus: indem er den Menschen aufforderte, aus seiner „Eigenheit“ herauszugehen und sich ganz auf Gott zu konzentrieren, half er durch die Steigerung des seelischen Erlebens die neue Epoche der Individualität im 18. Jahrhundert vorzubereiten. So ist gerade das Benediktinertum im Mittelalter Träger nicht nur sittlich-religiöser, sondern auch geistiger Aufgaben geworden; jede mönchische Reformbewegung wurde durch die zunächst und ausschließlich erstrebte religiöse Verinnerlichung anstoßgebend für erneute Kulturbewegungen, führte zu einer Ausweitung des seelischen Erlebniskreises und gab den Persönlichkeiten, die das Mittelalter in reicher Zahl besaß, indem sie ihnen hohe sittliche Aufgaben stellte, den Anstoß zur Ausbildung einer besonderen, mittelalterlichen Art der Individualität.

2.

Die Bindung an Gott, in die das Christentum im Untergang der alten Welt den Menschen gerettet hatte, wurde im frühen Mittelalter der tragende Grund des Menschseins überhaupt. Als Mittler zwischen Gott und Mensch aber trat die Kirche; und sie übte über die ihr anvertrauten Menschen eine Herrschaft aus, die der Bindung an Gott eine ganz konkrete Form gab. Die scharf zugespitzte Prädestinationslehre, die eine solche Stellung der Kirche als überflüssig hätte erscheinen lassen können und die Augustin vertreten hatte, ohne diese Konsequenz zu sehen oder gar zu wollen, wurde zwar im frühen Mittelalter gelegentlich wieder aufgenommen; sie vermochte sich aber gegen die beherrschende Tendenz der Zeit nicht durchzusetzen, die durchaus zur Bindung des Einzelnen nicht nur an Gott, sondern an die irdische Realität seiner Kirche drängte.

Als Trägerin einer von Christus und den Aposteln abgeleiteten Lehrautorität war die Kirche nicht nur Hüterin des Dogmas, das wohl besser definiert, aber nicht beliebig verändert werden konnte; darüber hinaus aber beeinflusste sie das gesamte geistige Leben der Zeit. Der von ihr getragene Traditionalismus hatte auf dem Gebiet des Dogmas seinen Sinn und brauchte selbständiges Denken in seinen Grenzen nicht durchweg auszuschalten. In den Jahrhunderten nach dem Untergang der alten Welt erfuhr er jedoch eine wesentliche Steigerung. Er wurde, da die Fähigkeit methodischen wissenschaftlichen Denkens weitgehend verloren gegangen war, auf das Gesamtgebiet der Wissenschaften übertragen; er wurde ferner so weit getrieben, daß für lange Zeit wissenschaftliche Arbeit mehr oder weniger ein bloßes Zusammenstellen von Exzerpten aus den Werken der Kirchenväter bedeutete. Wichtig ist dabei aber weniger die vorübergehende geistige Unselbständigkeit einiger Jahrhunderte, die methodisches Denken durch die Schuldialektik mühsam wieder zu lernen hatten, sondern die grundsätzliche Haltung: der Mensch des Mittelalters suchte die Bindung. Will die selbständige Persönlichkeit der Neuzeit etwas Neues, Eigenes leisten und betont sie deshalb oft ihre Selbständig-

keit gegenüber ihren Vorgängern, so war dem Mittelalter in der Regel das Alte auch das Gute, das Neue aber unnötig oder ketzerische Verirrung.

Trotzdem war es unberechtigt, wenn man das frühe Mittelalter bis zum 11. Jahrhundert als das Zeitalter des „Typismus“ bezeichnen und ihm die Fähigkeit zu individuellem seelischem Erleben absprechen wollte. Gewiß waren diese Jahrhunderte erfüllt von einer stetig fortschreitenden Arbeit der Kirche an der „inneren Christianisierung“ der Welt, an der Überwindung einer primitiven Naturhaftigkeit, in der sich die von einstiger Höhe herabgesunkenen Nachkömmlinge der alten Welt mit den am Anfang ihres Aufstieges stehenden Germanen begegnet waren. Aber die Spannung zwischen dieser Naturhaftigkeit und den von der Kirche gestellten hochgespannten sittlichen Idealen hat in den menschlichen Seelen einen immer wieder anders gestalteten — individuellen — Ausgleich gefunden.

Deshalb war Individualität eine sehr häufige Tatsache, aber kein Ideal, nicht Gegenstand einer bewußten Pflege wie in der Neuzeit. Wichtig war dem mittelalterlichen Denken nur das Allgemeine, das für alle gültige christliche Gebot. Die Fähigkeit einer individualisierenden Persönlichkeitsschilderung hat dieser Zeit nicht im vollen Umfang zur Verfügung gestanden. Biographische Darstellung fanden vorzugsweise die Heiligen, also diejenigen Persönlichkeiten, die das Ideal in ihrem Leben verwirklicht hatten. Und mißbilligend konnte der Geschichtsschreiber Adam von Bremen von seinem Helden, dem Erzbischof Adalbert, den er mit unverkennbarer Sympathie geschildert hatte, sagen, daß sein Lebenswandel immer von dem der normalen Sterblichen abgewichen sei. Fast noch charakteristischer ist der Bericht Lamberts von Hersfeld, demzufolge man beim Aufstand der Kölner Bürger gegen Erzbischof Anno im Jahre 1074 an der Spitze der Aufständischen einen Dämon einherstürmen sah: „niemandem ähnlicher als sich selbst“. Hier erschien vollendete Individualität als etwas Dämonisches. Dann konnte aber auch ein moderner Gedanke wie der der Autonomie der Persönlichkeit nur unter den Begriff der *superbia*, der Ursünde Adams, der Auflehnung des Menschen gegen Gott, fallen.

Das bedeutete nicht, daß das geistige Leben des Mittelalters des selbständigen Denkens entbehrt hätte. Gewiß hat es zunächst einer jahrhundertelangen Lehrzeit bedurft, bis methodisches philosophisches Denken wieder Grundlage des wissenschaftlichen Arbeitens wurde. Aber nie hat es auch vorher völligen Verzicht auf eigene Meinung selbst in theologischen Fragen gegeben. Das ergibt sich zunächst aus dem besonderen Charakter des Christentums, das dem Einzelnen seinen eigenen Zugang zur göttlichen Wahrheit eröffnete und deshalb auch immer wieder Ausprägungen fand, in denen der Einzelne diesen Weg zu Gott ohne Rücksicht auf die kirchlichen Autoritäten zu gehen bereit war. Dazu aber kommt die Tatsache, daß die Ethik der Germanen, bevor sie das Christentum annahmen, auf dem Grundsatz der Selbstbehauptung aufgebaut war und den Begriff des Gehorsams als sittlicher Notwendigkeit nicht kannte. Unter dem Einfluß germanischen Denkens hat im früheren Mittelalter das Gehorsamsgelübde, das der Mönch nach der benediktinischen Profess-

formel abzulegen hatte, beachtenswerte Abschwächungen erfahren; es bedeutete eine gewaltige innere Entwicklung, wenn schließlich im kirchlichen Bereich die Notwendigkeit des Gehorsams anerkannt wurde. Als aber im 11. Jahrhundert ein deutscher Reichsbischof bekannte, dem Papst Gehorsam schuldig zu sein, da erklärte er in einem Atem, dem König nur Treue — im alten Sinne einer gegenseitigen persönlichen Verpflichtung — zu schulden.

Aber ganz abgesehen von diesem Selbstbehauptungswillen der Germanen: schon die christliche Mission richtete sich — trotz der Praxis der Massenbekehrungen — grundsätzlich an den Einzelnen und nötigte ihn zu einer persönlichen Entscheidung. Dabei rückte der Mensch zunächst in die Rolle eines Schiedsrichters über den alten und den neuen Glauben. Wir wissen besonders aus dem Norden, in welch beängstigend kühler Atmosphäre dann Entscheidungen über den Glaubenswechsel getroffen worden sind; nicht nur dort ist der Bekehrung oft ein subjektiver Synkretismus beider Religionen gefolgt. Gewiß hat das Christentum hier seinen Absolutheitsanspruch schließlich durchgesetzt, und die Bindungslosigkeit der Übergangszeit, als germanische Bindungen nicht mehr, die christlichen noch nicht wirksam genug waren, ist in diesem Zusammenhang nicht einmal das Wesentlichste.

Wichtiger ist die besondere Situation, in der sich die germanischen Völker befanden, als sie sich anschickten, ihr philosophisches Weltbild zu gestalten. Sie sahen sich nicht wie die Griechen in der Lage, von sich aus durch die Erforschung der sie umgebenden Natur und der in ihr waltenden Gesetzmäßigkeit zu einem Weltbild zu gelangen, das den Menschen in die Gesetzmäßigkeit der Natur und die Ordnungen der Gesellschaft einfügte. Bevor sie die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Begründung eines solchen Werkes erworben hatten, übernahmen sie mit dem Christentum eine Religion, die alle Lebensfragen in autoritativer Weise beantwortete und die vollgesogen war mit dem Gedanken- und Bildungsgut einer Welt, die sich von der der Germanen grundlegend unterschied.

Auch nach der Bekehrung zum Christentum sah sich daher der denkende Mensch, d. h. im Mittelalter vor allem der Kleriker, der tiefer in die geistige Welt einzudringen suchte, ständig vor neue Entscheidungen gestellt. Mit der Theologie erhielt er durch die Kirche auch die Kenntnis der klassischen lateinischen Antike, und wenn er die Widersprüche, die zwischen diesen beiden Potenzen klawten, nicht selbst bemerkte, erfuhr er von ihnen durch die Bemühungen der Patristik um die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und antiker Bildung. Er erlebte, wie schon Augustinus die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen einer Beziehung von Christentum und Antike dargelegt hatte; er mußte, je mehr seine Bemühungen an Tiefe gewannen, erkennen, daß hier eine allgemeingültige Lösung nicht gefunden werden konnte, sondern daß jeder für seine Person eine Entscheidung zu treffen hatte. Ebenso wurde dem denkenden Forscher deutlich, daß die kirchliche Lehrtradition — abgesehen vom gültig festgelegten Dogma — keineswegs einheitlicher Natur war, daß vielmehr die angerufenen Autoritäten der Kirchenväter sich in

vielen Fällen widersprachen. Wenn man in den ersten Jahrhunderten sich in Zweifelsfällen mehr oder weniger auf gut Glück für die eine oder andere Autorität entschied, so suchte man doch bald nach festen Maßstäben und Methoden, um zwischen den Widersprüchen der Autoritäten den Spruch der Wahrheit zu hören.

Ein solches Ringen setzte ein starkes persönliches Verantwortungsbewußtsein voraus, ein Selbstwissenwollen, das sich nicht begnügte, Dinge auf Autorität hin ungeprüft anzunehmen. Solche Haltung ist im Verhältnis der Germanen zum Christentum von Anfang an wirksam gewesen; das gilt für die beiden gotischen Priester, die sich an den hl. Hieronymus mit einer Anfrage zur Textgestaltung seiner Bibelausgabe wandten und so bewiesen, daß sie sich bis in die textkritischen Fragen hinein eine feste wissenschaftliche Grundlage, einen eigenen Standpunkt schaffen wollten; es gilt ebenso für den Ausspruch Theoderichs des Großen, daß er die Religion nicht befehlen wolle, weil es unmöglich sei, jemanden zum Glauben zu zwingen. Hier wurde in der menschlichen Seele ein Bezirk letzter Selbstverantwortlichkeit anerkannt, an den kein Außenstehender rühren durfte. Und als fränkische Theologen im Jahre 809 gegen päpstlichen Rat an einem Zusatz zum Glaubensbekenntnis festhielten, da setzten sie ausdrücklich gegen den Traditionalismus des Papstes ihre Verpflichtung, aus der Gewissensverantwortung der Gegenwart heraus das alte Gute durch ein Besseres zu ersetzen. Damit wollten sie sich keineswegs über die Tradition der Väter erheben, bekundeten aber den gleichen Willen zu wirklicher „Aneignung“ und Fortentwicklung der Väterlehren wie jene Schüler Alchvines, die von ihrem Lehrer verlangten, daß er die Theologie nicht nur auf Autorität, sondern auch auf Vernunftbeweise stützen solle. Damit aber wurde bereits in karolingischer Zeit ein Grundthema der Scholastik angeschlagen, die Frage des Verhältnisses von *auctoritas* und *ratio*.

Das erste wissenschaftlich selbständige Denken des Abendlandes, die scholastische Methode, jenes scharfsinnige, am Ende des 11. Jahrhunderts ausgebildete System von Distinktionen und Konkordanzen, mit dem man die Autoritäten der Väter gegeneinander abwog, entstand also nicht aus einem selbstschöpferischen Streben; es erwuchs nicht wie das der Griechen aus einem allmählichen Hineindenken in die Welt und aus ihrer Erforschung. Es war vielmehr die Methode einer Auseinandersetzung mit den fertig vorliegenden, vielfältigen Schriften der Kirchenväter. Diese aber waren nicht einfach philosophische Vorgänger, denen man ohne weiteres widersprechen konnte, sondern Autoritäten, deren Lehren man bis dahin unesehen abgeschrieben hatte. Gewiß sollte die neue Methode nur zum besseren Verständnis der alten Lehrer führen. Aber an der jetzt besser erkannten Eigenart des Lehrers, mit der auch seine Grenzen deutlicher hervortraten, entzündete sich dann das eigene Denken des Schülers. Augustinus hat auf Anselm von Canterbury in ganz anderer Weise gewirkt als auf die unschöpferischen Kompilatoren der Frühzeit. So hat man mit Recht die Individualität Anselms als Grundlage seines Denkens betrachtet, und derselbe Anselm hat zwar nicht den Begriff der Individualität, wohl aber ein Wissen um die Unterschiedlichkeit der Menschen-

natur besessen. Gerade in der Scholastik haben also starke Antriebe auf geistige Selbständigkeit und Individualität gewirkt, und zwar selbst dort, wo man die Leistung der *ratio* bewußt in den Dienst der *auctoritas* von Bibel und Vätern stellte.

Aber sehr früh ist es auch schon dahin gekommen, daß man die *ratio* zu dem Maßstab machte, an dem die *auctoritas* gemessen wurde. So hat schon Johannes Scottus im 9. Jahrhundert wenigstens theoretisch die Vernunft vor und über die Autorität gestellt, und im 11. Jahrhundert hat dann Berengar von Tours es als Zeichen starker Herzen angesehen, wenn man in jeder Zweifelsfrage seine Zuflucht zur Dialektik nähme. Aus solcher Äußerung sprach schon eine starke subjektive Selbstgefälligkeit, und Berengar äußerte auch sonst im Kampf um seine Lehre das Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit und Fortschrittlichkeit. Schließlich mußte die ganze Art des dialektischen Schulbetriebes mit seinen Disputationen und dem in ihnen gegebenen agonalen Element eine starke Steigerung des Selbstbewußtseins hervorrufen.

Das Mündigwerden der bis dahin traditionalistisch arbeitenden mittelalterlichen Wissenschaft aber fiel zusammen mit der größten historischen Umwälzung, die das Mittelalter erlebt hat, dem Investiturstreit. Dieser Kampf, der seinen Namen von der Hauptstreitfrage, der Investitur der Bischöfe erhielt, war nicht nur ein politischer Kampf von Kaiser und Papst um die Herrschaft, sondern um die rechte Ordnung in der Welt. Geschärftes christliches Gewissen hatte im Fortschreiten der inneren Christianisierung erkannt, daß in der naiven frühmittelalterlichen Harmonie von Germanentum und Christentum manche christlichen Gedanken und Institutionen durch germanische Auffassungen und Gewohnheitsrechte in den Hintergrund gedrängt worden waren. So ging der Kampf letztlich um die endgültige Verchristlichung der Welt, d. h. um die Durchsetzung dessen, was eine an die Reformbewegung von Cluny anknüpfende neue Geistesrichtung als echtes Christentum erkannte bzw. zu erkennen glaubte.

Es war nur natürlich, daß dieser Kampf der beiden Gewalten an jeden Einzelnen herantrat und von jedem eine Entscheidung forderte. Es ist im einzelnen fast belustigend zu sehen, mit welchen Mitteln etwa königstreue Bischöfe sich um diese Entscheidung zu drücken und den Bruch mit dem Papst zu vermeiden suchten. Aber wir wissen doch, wie sehr dieser tragische Zwiespalt durch die Seelen ging und schwerste Erschütterungen in den Menschen verursachte, denen alteingebürgerte Ordnungen, die ihnen heilig waren, plötzlich als Teufelswerk hingestellt wurden. Das Erschütternde an diesem Kampf war, daß Recht gegen Recht stand. Aus dem noch eben im Kampf um die Abendmahlslehre gestärkten Bewußtsein von der Anwesenheit Christi in der Kirche folgerte Gregor VII. den Führungsanspruch der Kirche über die Welt, des Papstes über den Kaiser. Dieser aber hatte bisher als Gesalbter des Herrn seine Herrschaft unmittelbar auf göttliche Fügung zurückführen dürfen. Gegen den in Jahrhunderten zum Nutzen der Kirche bewährten Führungsanspruch des Kaisertums stand die revolutionäre Überzeugung vom Vorrang einer Kirche, deren Hierarchie als die Sprossen einer Leiter erschien, auf denen der Herr zu der sündhaften Menschheit herniederstieg, und deren letzter

Vertreter deshalb noch hoch über dem obersten Laien, dem Kaiser, zu stehen hatte. In solchem Kampf der Autoritäten, die beide ein wohlbegründetes Recht für sich hatten, mußte überhaupt der Glaube an die Autorität schwankend werden. Schon vor der endgültigen Beendigung des Streites wurde es im Laufe des 12. Jahrhunderts klar, daß im Kampf von Kaiser und Papst die werdenden Nationalstaaten des Westens, England und Frankreich, die lachenden Dritten waren. Mit ihnen aber siegte der Machtmensch, der sich der mittelalterlichen Bindungen zu entheben begann.

Die Verdrängung des Staates aus dem geistlichen Bereich, die die Folge des Investiturstreites war, gab von selbst den Anstoß zu seiner Säkularisierung. So kam es zur Lösung der Politik und damit auch des in jedem Menschen vorhandenen Machtriebes von allen religiösen und moralischen Bindungen. Natürlich ist diese Entwicklung erst über die Jahrhunderte hin voll wirksam geworden. Aber es ist ein Symptom, daß im Verlauf des Investiturstreites ein Mann wie Heinrich V. heranwachsen konnte, der im rücksichtslosen Machtstreben sich über die dem Vater geschuldete Pietät hinwegsetzte und in zynischer Weise Bibelworte zur Begründung reiner Gewaltpolitik zitieren konnte. Religiöse und moralische Einwendungen lehnte er einmal ab mit dem Psalmvers: „Der Himmel ist des Herrn, aber die Erde hat er den Söhnen der Menschen gegeben“. Dabei gebrauchte er ein Wort, das unter den Gewaltmenschen wieder lebendig wurde, die der Endkampf zwischen Kaiser und Papst zur Zeit Kaiser Friedrichs II. in Italien hervorbrachte; dort deckte es nun endgültig „das rücksichtslose Durchsetzen der eigenen Person und den schrankenlosen brutalen Willen nach Macht, die Selbstzweck wurde“, und schlägt damit die Brücke zu jenen nur auf sich selbst gestellten Gewaltnaturen der Renaissance, die jeder religiösen Bindung entwachsen waren.

Die Entwicklung in dieser Richtung aber begann für Italien bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, als das sonstige Europa im Zeichen Bernhards von Clairvaux eine Ausrichtung aller Kräfte im Hinblick auf die zunächst siegreichen religiösen und kirchlichen Tendenzen erlebte. Es war das sizilische Normannenreich, wo die Begegnung mit dem Islam eine Atmosphäre schuf, in der Toleranz und religiöse Kühle sich vereinten. Hier erwuchs der einzige europäische Herrscher, der sich dem überragenden Einfluß des geistlichen Politikers Bernhard zu entziehen wußte, der Normanne Roger II. Sein sizilisches Königreich wurde der erste jener modernen Staaten, die rücksichtslos jedes Eigenleben dem Staatszweck nutzbar zu machen suchten und gerade dadurch antithetisch auch das sich über staatliche und kirchliche Ordnung hinwegsetzende Individuum ins Leben riefen. Charakteristisch ist es, wie ein deutscher Geschichtsschreiber, Otto von Freising, mit seiner noch ganz mittelalterlichen Auffassung von Politik und Moral auf die Gestalt Rogers II. reagierte. Die zweckhafte Grausamkeit und das Terrorregime, die den modernen Beobachter durchaus an das erinnern, was Machiavelli später zur politischen Theorie erhob, waren ihm so unverständlich, daß er auf das Vorbild antiker Tyrannen — so wie das Mittelalter sie verstand — zurückgreifen mußte, um sich dieses Phänomen zu erklären.

Begann in Gestalten wie Roger die bisher religiös und moralisch gebundene Macht ihre Dämonie zu entfalten, so ist auch das Kaisertum von ihr ergriffen worden, als es im Kampf gegen ein politisch gewordenes Papsttum — deutlich bei Heinrich VI. — den Schritt vom christlich gesehnen Weltdienst zur Weltherrschaft tat. In Deutschland selbst freilich hat sich diese Entwicklung im 12. Jahrhundert nur andeutungsweise bemerkbar gemacht. Von ferne klingt sie an, wenn ein deutscher Reichsfürst von geistlichen Gegnern den Namen „superbus“, der Stolze, erhielt, wenn ihm also um seiner politischen Haltung willen der Vorwurf der Ursünde Adams, der Überhebung gegen Gott, gemacht wurde. Deutlich wird damit, daß die geistliche Weltherrschaft auch im Zeitalter Bernhards von Clairvaux in Deutschland Widersacher fand.

Aber diese Gegnerschaft kam noch aus der alten Kraft des Reichsgedankens und gehört daher weniger in unseren Zusammenhang. Wichtiger ist eine andere Tatsache. Im weiteren Fortschreiten des Kampfes von Kaiser und Papst, namentlich in seinem Schlußabschnitt unter Friedrich II., nahmen sehr viele deutsche Reichsfürsten, geistliche wie weltliche, nicht mehr nach sachlichen Gesichtspunkten Stellung; sie ließen sich vielmehr ihre Parteinahme durch territorialpolitische Zugeständnisse bezahlen; und während der Endkampf um die Welt ausgetragen wurde, waren sie — uninteressiert an den großen Prinzipienfragen, fürstliche Privatleute — um den Ausbau ihrer Territorialstaaten bemüht; auf solchem Boden erwuchs dem deutschen Volk zwar nicht die Versuchung der Macht, aber es fehlte diesen territorialstaatlichen Verfallsprodukten einer großen Vergangenheit die gestaltende Kraft, die die griechische Polis einst in der Formung des hellenischen Menschen bewährt hatte. So erwachsen hier die ersten Keime jenes deutschen Individualismus, der sich, abgestoßen von einer politischen Wirklichkeit, der nichts Großes und Überzeugendes mehr eigen war, in sich selbst zurückzog und in der beschauenden Gestaltung einer inneren geistigen Welt Ersatz fand für das, was die Welt des Politischen nicht mehr zu bieten vermochte.

Noch in anderer Beziehung aber förderte die Umwälzung des Investiturstreites die Tendenz der Persönlichkeit zu weiterer Individualisierung und Verselbständigung. Hatte doch der Mensch die Erschütterung des großen Kampfes in dem Augenblick erlebt, als die Entwicklung der Schuldialektik ihm die Mittel zu einer wissenschaftlich begründeten Lösung der Investiturfrage und damit zur Gestaltung der politischen Verhältnisse in die Hand gab. Erst die an der Dialektik geschulte Gedankenarbeit der französischen Kirchenrechtswissenschaft hatte die Konkordate ermöglicht, mit denen der Investiturstreit in Westeuropa und in Deutschland beigelegt wurde.

In Gelehrten aber, die in sich die Fähigkeit wußten, die Kraft ihrer *ratio* an den Autoritäten der Kirchenväter und in der Lösung der politischen Gegenwartsfragen zu erweisen, mußte ein Machtbewußtsein entstehen, das sich einmal auch gegen die Kirche und gegen die Offenbarung selbst wenden konnte. Daß man im Kampfe der beiden Gewalten die Autoritäten der Väter auf beiden Seiten hatte ausspielen können, daß zu

den für das Kaisertum ins Feld geführten Autoritäten seit Ende des 11. Jahrhunderts und dann besonders seit Barbarossa auch die des wieder entdeckten römischen Rechtes kam, hat dieses Machtbewußtsein des geistigen Menschen nur steigern können. Das am römischen Recht herangebildete weltliche Beamtentum der aufsteigenden modernen Staaten gehört zweifellos in die Geschichte des Herauswachsenden der Menschen aus ständischen und kirchlichen Bindungen des Mittelalters.

1 Daß die Kirche die gefährliche Sprengkraft der selbständig werdenden *ratio* zu bannen suchte, indem sie sie in den Dienst der *auctoritas* nahm, hat die hier drohenden Gefahren trotz der großen Systemschöpfungen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino nicht beseitigen können. Gerade von einem durchaus kirchentreuen Dialektiker, Simon von Tournai (um 1200), stammen die charakteristischen Worte: „O Jesulein, o Jesulein! Wie sehr habe ich in dieser Lektion deine Lehre gekräftigt und erhöht. Wahrlich, wenn ich in böser Absicht als dein Feind es wollte, so würde ich es auch verstehen, mit noch stärkeren Gründen und Beweisen sie zu schwächen und zu widerlegen.“ Mag in diesen Worten auch das Spielelement wirksam gewesen sein, das man als Wesensbestandteil der Kultur ansehen wollte, — auch als Gedankenspiel bleibt diese Äußerung ein Hinweis auf künftige Möglichkeiten der Geschichte.

Es ist kein Zufall, daß gerade im 12. Jahrhundert die Ketzerverfrage zum ersten Male wirklich Bedeutung für die mittelalterliche Kirche gewann. Vor allem konnte, wenn Kirche und Häresie mit der scharfen Waffe der *ratio* fochten, nur eine Verschärfung der Gegensätze die natürliche Folge sein. Gedankliche Gegensätze, die im harmlos naiven Frühmittelalter kaum erkannt wurden, brachen jetzt mit aller Schärfe auf. Charakteristisch ist dafür das Schicksal des aus neuplatonischem Gedankengut erwachsenen und gegen die kirchliche Lehre in mehrfacher Hinsicht verstoßenden Werkes „*de divisione naturae*“ des Johannes Scottus. Erst im 12. Jahrhundert mehren sich die Stimmen, die Johannes als Häretiker bezeichneten, und erst im Anfang des 13. Jahrhunderts wurde mit den Anhängern des Häretikers Amalricus von Bena auch das Buch Johanns, auf das sie sich berufen hatten, als häretisch verurteilt.

Die aufwühlenden Erlebnisse des Investiturstreits, die mit ihm verbundene Erschütterung aller sittlichen Bindungen und die Verschärfung der Gegensätze im geistigen Bereich wurden die Triebkräfte einer vertieften Ausprägung der Individualität. Sie bildet den Hintergrund, auf dem die sogen. „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts mit ihren zum Teil der Antike sehr nahekommenden Schöpfungen, mit ihrer Intensivierung der „Diesseitsstimmung“ zu verstehen ist. In dieser Situation erhielt die im Mittelalter trotz Augustin so seltene autobiographische Betrachtungsweise eine neue eigenartige Richtung. War sie im 10. Jahrhundert bei Ratherius von Verona, im 11. Jahrhundert bei Otloh von St. Emmeram noch das Mittel, ein persönliches Ringen mit drängenden religiösen und sittlichen Problemen zum Ausdruck zu bringen, so diente sie letztlich damit einem überpersönlichen Anliegen, der christlichen Forderung ständiger Selbstprüfung. Bei dem die Welt und seine Karriere liebenden

Abt Wibert von Nogent, der 1115 seine Memoiren schrieb, war aber davon nicht mehr viel zu spüren, und gar Abälard (1130) spiegelte sich als Künstler in der Geschichte seines Unglückes, die er dem Lesepublikum in sorgfältiger Aufmachung darbot.

Der Tendenz zu größerer Subjektivität und Verweltlichung der Persönlichkeit folgte aber eine bewußtere Gestaltung; und d. h. Individualisierung, der Religiosität. Sie kam nicht nur in den häretischen Bewegungen, sondern auch in der Kirche selbst zur Auswirkung, in den Ordensbildungen der Zisterzienser und Prämonstratenser, und namentlich in der die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts beherrschenden Gestalt Bernhards von Clairvaux. Er war nicht nur geistlicher Politiker, nicht nur eine *anima naturaliter catholica* mit starkem Sinn für Organisation und Autorität; durch seine persönliche Frömmigkeit, seine mystische Kontemplation und die Lehre von der Nachfolge des auf Erden wandelnden und leidenden Christus hat Bernhard über die Jahrhunderte hinweg in Luther und dem Frühprotestantismus so verwandte Saiten zum Schwingen gebracht, daß er ihnen als einer der „Zeugen der Wahrheit“ gelten konnte. Wenn freilich Bernhard in seinen letzten Tagen aus einer so verinnerlichten Frömmigkeit heraus das Papsttum von dem Wege zur Politisierung und Juristifizierung, den es damals zu gehen begann, zurückzurufen suchte, so scheiterte er mit diesem Versuch schon deshalb, weil er einen anderen Weg selbst nicht anzugeben wußte. Die fortschreitende Politisierung und Verweltlichung der Kirche und des Papsttums hat dann in zunehmendem Maße das religiöse Drängen des 12. und 13. Jahrhunderts auf die Bahnen einer persönlichen Frömmigkeit gewiesen, der die Kirche als Organisation nicht mehr so viel bedeutete wie einst dem frühen Mittelalter. Nicht die Schlechtesten lebten in der Erwartung jener Geistkirche eines kommenden Zeitalters, das Joachim von Fiore gesehen hatte; aber es ist doch das große Wunder des von der Verweltlichung so bedrohten Papsttums gewesen, daß es die größte Manifestation dieses ganz persönlichen Sehns nach Verinnerlichung und apostolischer Armut, Franziskus von Assisi, für den Dienst der Kirche gewonnen hat.

Trotzdem darf man nicht unterschätzen, welche seelischen Erschütterungen das Papsttum mit seiner mehr als realpolitischen Haltung gegenüber dem deutschen Reich gläubigen Christen, wie etwa Walther von der Vogelweide, bereitet hat. Die Nachwirkungen dieser Erschütterung sind noch bei Luther spürbar. Selbst nicht verständlich ohne die Mystik des späten Mittelalters und die in ihr wirkenden persönlichen Elemente der Frömmigkeit Augustins tat Luther den Schritt heraus aus der katholischen Kirche in die „Freiheit des Christenmenschen“; diese freilich hat — wie schon Nietzsche mit dem Scharfblick des Hassenden erkannte — nicht das Ende, sondern neue Belebung und Vertiefung mittelalterlicher Religiosität mit sich gebracht. Erst lange nachher hat die von Hazard so eindrucksvoll geschilderte „Krisis des europäischen Geistes“, zurückgreifend auf Hervorbringungen der Renaissance, jene von Luther noch einmal verstärkte Bindung des Menschen an Gott zu lösen begonnen. Damit wurde dann jener schrankenlose Individualismus des auf sich selbst gestellten modernen Menschen ausgelöst, dessen erste Regungen im Politischen un-

mittelbar dem großen Kampf von Kaiser und Papst gefolgt waren, während sie im Geistigen schon bei jenem mittelalterlichen Dialektiker spürbar werden, der im Spiel des Gedankens davon träumte, die Kraft seines Geistes auch gegen Christus einsetzen zu können.

Es konnten in diesem Vortrag nicht alle Linien gezogen werden, die aus dem christlichen Mittelalter zum modernen Individualismus führten. Vor allem kann nicht näher ausgeführt werden, daß gerade das Positive in der Ausprägung des modernen Autonomiegedankens undenkbar ist ohne das christliche Bewußtsein vom Wert der Einzelseele, für die Gott selbst sich zum Opfer gebracht hatte. Hier sollte dargelegt werden, daß der entscheidende Durchbruch durch mittelalterliche Bindungen bereits bewirkt wurde durch die ungeheueren Erschütterungen, die der Kampf zwischen Kaiser und Papst ausgelöst hat. Und es mag den Betrachter ein Frösteln angesichts der Unzulänglichkeit alles Irdischen überkommen, wenn er sich klar macht, daß der Umschwung der mittelalterlichen Geschichte begann, als die stärksten religiösen Energien die Ordnung der Welt endgültig und ausschließlich den Geboten des Christentums unterwerfen wollten; so erhielt der bindungslose Individualismus der Neuzeit seinen ersten Anstoß, als man der Bindung des Menschen an Gott in der Weltherrschaft der Kirche ihre schärfste politische Ausprägung zu geben suchte. Dieser Versuch konnte in seinen höchsten Zielen nicht gelingen, es sei denn, er hätte das Gottesreich bereits auf Erden und damit das Ende der Geschichte herbeigeführt. Des Menschen Los aber ist die Geschichte, und das bedeutet die Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit seines Tuns, die Wandelbarkeit aller irdischen Dinge. Aber immer wieder stellen sich ihm die gleichen großen Aufgaben. Eine der schwersten mag wohl die sein, zwischen Freiheit und Gebundenheit der Persönlichkeit den Weg zu finden, der die Freiheit nicht in Zügellosigkeit und die Gebundenheit nicht in politische und geistige Unterdrückung umschlagen läßt. Diese Aufgabe ist auch der Gegenwart gestellt, im Angesicht der eschatologischen Perspektiven, vor denen die abendländische Kulturwelt heute steht. Wieder kommt alles darauf an, daß in den Niederbrüchen und Wandlungen der Zeit der Kern der sittlichen Existenz, die Urphänomene des Menschseins erhalten bleiben.