

Von der Bedeutung des Mittelalter für die Moderne.

Vortrag in der Bibelgalerie Meersburg am 16. 9. 2009

1. Einleitung: Von Zwergen, Riesen und Universalien

Bernhard von Chartres und das Zwerge-Riesen-Bild

Ludwig Wittgenstein, Umberto Eco und der Name der Rose

Das Mittelalter. Ein zeit- und kulturhistorischer Begriff

Die Deutung von Mittelalter in Aufklärung und Romantik

Die mittelalterliche Geburt der Moderne – der Universalienstreit

Via antiqua – via moderna der alte und der neue Weg

Der Realismus – Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen

Der Nominalismus – Die Einzigkeit des Einzelnen

Die Funktion des Gottesbegriffs

2. Canossa oder die Wurzeln des europäischen Säkularismus

Otto III. und die Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt

Der Kampf zwischen Heinrich IV. und Gregor VII.

Die Kirchlichkeit der Kirche und die Weltlichkeit der Welt

3. Thomas von Aquin oder die Grundlegung der modernen Wissenschaft

Der Unfall bei der Ladeprozession (2. Sam 6)

Immanuel Kant und das Kausalitätsgesetz

Thomas v. Aquins Lehre von der Ersten Ursache alles Seins

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Die gewissheitskonstitutive Funktion der Theologie

Der Siegeszug des Kausalitätsgesetzes

4. Anselm von Canterbury, Bonaventura und der Vorschein der Reformation

Anselm, die Rationalität des Glaubens und der Gedanke der Äquivalenz

Die Entdeckung der Personenwürde bei Bonaventura

Die Überordnung des Handelns über das Sein

Die Äquivalenz von Verdienst und Gnade und die Freiheit Gottes

Coda: Ökumenisches Bekenntnis und mittelalterliches Erbe.

Von Zwergen, Riesen und Universalien

Von Bernhard von Chartres, der im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts an der dortigen Domschule lehrte, stammt die Bemerkung, "wir seien Zwerge, auf den Schultern von Riesen sitzend: Wir sehen mehr und weiter, als jene zu sehen vermochten, nicht allerdings dank eigenem Weitblick noch auch der eigenen Körpergröße wegen, sondern weil wir, von ihrer mächtigen Gestalt in die Höhe gehoben, hoch oben auf ihren Schultern thronen." ¹ Umberto Eco hat dieses Zitat in seinem berühmten Roman *Der Name der Rose* aufgenommen, um es zugleich unter Bezug auf einen skeptischen Satz Ludwig Wittgensteins entschlossen zu dementieren: "Die Ordnung, die unser Geist sich vorstellt, ist wie ein Netz oder eine Leiter, die einer sich zusammenbastelt, um irgendwo hinaufzugelangen. Aber wenn er dann hinaufgeklommen ist, muss er sie wegwerfen, denn es zeigt sich, dass sie zwar nützlich, aber unsinnig war." Denn, so fährt das wenig später fort: "Die einzigen Wahrheiten, die etwas taugen, sind Werkzeuge, die man nach Gebrauch wegwirft." ²

Was ist Mittelalter, was ist Moderne? Es liegt auf der Hand, dass der Begriff Mittelalter, unter dem wir Heutigen die etwa 1000 Jahre zwischen den Jahren 500 und 1500 unserer Zeitrechnung zusammenfassen, schwerlich als Selbstprädikation eines Zeitalters gesehen werden kann. Als ex post und wesentlich kulturhistorisch geprägter Begriff kann er lediglich auf einen Teil des europäischen Kontinents in Anwendung gebracht werden, nämlich auf den Teil und Bereich, den eine zugegebenermaßen nicht unproblematische und zugleich etwas altbackene Sprachführung das Abendland nennt. Der Terminus Mittelalter selber verdankt seine Herkunft – nach eher vereinzelt Einsprengeln in den heute als Renaissance und Humanismus bezeichneten Abschnitten europäischer Geschichte ³ – dem 17. Jahrhundert, aber es blieb der Aufklärung vorbehalten, dem Zeitalter diejenigen Wesensmerkmale anzukleben, die bis heute, wenn auch gegenwärtig eher nachlassend, das Mittelalterbild begleiten: finster, unaufgeklärt und eng. Das wiederum hat die die Aufklärung ablösende Romantik aufgenommen, wenn auch in spezifischer Umdeutung. Für sie ist der dunkle Raum des Mittelalters nicht mehr einer von lichtlos beengter Finsternis, sondern der geheimnisvolle Raum einer immer in Ungebundene gehenden Sehnsucht. "Heil'ge Nacht, du sinkest nieder", heißt es in einem von Franz Schubert im frühen 19. Jh. komponierten Lied.

Beide, Aufklärung wie Romantik, haben bis in unsere Gegenwart hinein ihre Spuren gelegt. Einerseits ist da die Sehnsucht nach der Grazie eines ursprünglichen, von modernistischer Verfremdung unbelasteten, in kleidsamer Sittlichkeit ehrbaren Lebens, wie sie uns – in völliger Verkennung der realen öko-

¹ Salisbury, Metalogicon 3, 4, 46-50 (nach Wikipedia, Art. Zwerge auf den Schultern von Riesen).

² Eco, Der Name der Rose 625 unter Bezug auf Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus 6.54.

³ TRE 23, 110f.

nomischen, ökologischen, sozialen, hygienischen und politischen Situation der damaligen Zeit – heutigentags in folkloristischen Mittelalterfesten entgegentritt.⁴

Andererseits bleiben die Menschen der Gegenwart fasziniert durch die andere, die finstere Seite des Zeitalters, Inquisition und Scheiterhaufen, dunkle Verliese in kältestarrenden Burgen, Folterwerkzeuge (die übrigens nicht selten Fantasieprodukte des 19. Jh.s sind) und voyeuristisch reproduzierte Darstellungen von Hinrichtungstechniken einer barbarischen Epoche. "Dunkle Zeit" heißt eine Internetseite, die sich ziemlich obenan auftut, wenn man die Suchmaschine mit dem Stichwort Mittelalter füttert.

Diesem Negativbild entspricht die Hartnäckigkeit, mit der die neuzeitlichen Erben der Aufklärung an der Beschränktheit mittelalterlichen Weltverständnisses festhalten. Längst hat moderne Forschung nachgewiesen, dass auch das Mittelalter unsere Erde keineswegs, wie bis in die Gegenwart hinein gerne behauptet,⁵ für eine Scheibe hielt. Als Beispiel unter zahllosen anderen verweise ich auf Thomas von Aquin: *terra est rotunda*, die Erde ist ein Kugel, ist ziemlich unmissverständlich schon in der ersten Abhandlung seiner *Summa theologica* zu lesen;⁶ und gerne verweise ich auch auf das Zweite Kaisersiegel Ottos III. (980 – 1002; König 983; röm Kaiser 996), das den Kaiser im Ganzbild zeigt, auf dem Erdrund stehend, in der Rechten den Herrscherstab, in der Linken den Globus haltend.⁷ Ein anderes Bild desselben Herrschers⁸ zeigt den Kaiser als Herrn der geistlichen wie der weltlichen Gewalt, in seiner Rechten das Szepter mit dem Reichsadler, in der Linken die mit der Herrschaft des Kreuzes gesiegelte kugelförmige Erde. Das dazugehörige Seitenbild stellt in ikonographischer Annäherung an das biblische Motiv von der Anbetung der Könige (Mt 2) die Übergabe des Krongoldes durch die vier allegorisch personifizierten Reichsregionen Italien, Gallien, Germanien und das östliche Mitteleuropa dar, ein Bild, das, insgesamt Ausdruck des ottonisch-salischen Reichsbewusstseins, für unseren Zusammenhang insoweit von Bedeutung ist, als die dargestellte Huldigung sowohl dem Kaiser als auch dem von ihm und in ihm repräsentierten Christus gilt – eine Verknüpfung, die uns nachher unterm Stichwort Canossa noch beschäftigen wird.

Das Wort *Moderne* wiederum hat, wie mir scheint, in den zurückliegenden Jahren den Begriff *Neuzeit* – jedenfalls im feuilletonistisch-journalistischen Sprachbrauch - weitgehend abgelöst. Während der *Neuzeit* sprachatmosphärisch eher etwas Technisch-Objektivistisches eignet, etwas, das mit Buch-

⁴ Hier ist darauf hinzuweisen, welche ökonomischen, hygienischen, sozialen und politischen Lasten die Menschen des Mittelalters zu bewältigen hatten. Zu erinnern ist an die Mühen des Landbaus für ca 90% der Bevölkerung (Rösner 79; auf das Jahr 1300), an Missernten und Hungersnöte, an die Geißel der Seuchen, an Kindbettod und massive Kindersterblichkeit, an Mangelernährung und Umweltproblematiken (Fuhrmann 40ff.; 50); zu erinnern ist an die noch um das Jahr 1100 herum verschwindend geringe Anzahl im modernen Sinne Freier, d. h. zu Freizügigkeit, selbständigem Erwerb und Besitz berechtigter Menschen [Bosl 1, 175ff.]; zu erinnern ist endlich an die völlige politische Beutungslosigkeit einer überwältigenden Bevölkerungsmehrheit gegenüber der Alleinentscheidungskompetenz einer winzigen Adels- und Klerikerschicht.

⁵ Wolf, *Moderne* 10. Vgl. dazu auch den am Ende des 10. Jahrhunderts in St. Gallen zu Lehrzwecken gefertigten Globus; Wolf, ebd. 15

⁶ S. th. I q. 1 a. 1 ad 2

⁷ Europas Mitte um 1000, Katalog Nr. 22.01.04, S. 458.

⁸ Evangeliar; ebd. Nr. 22.01.01, S. 456.

druck, Erdumseglung, Naturwissenschaft, Reformation, Menschenrechten und Mondfahrt zu tun hat, betont der Begriff der Moderne eher das Moment des Subjektiven, pocht also auf die Unverrechenbarkeit des unverrechenbar Einzelnen, desjenigen, das unter kein Allgemeines subsumiert und deshalb immer in seiner unableitbaren Besonderheit wahrgenommen werden will. Dementsprechend hat Adorno den, wie er sich ausdrückt, "schwebenden Begriff der Moderne" ⁹ in einer freilich auf die Kunst beschränkten Einführung als Protest "gegen die Geschlossenheit des Immergleichen" ¹⁰ beschrieben.

Allerdings kann auch die *Moderne* ihrer eigenen Geschichte nicht entgehen. Das lässt sich an der Herkunft des Wortes *modern* sichtbar machen. Entstanden ist das lateinische Wort *modernus* als sprachliche Neubildung in der spätesten Spätantike, unmittelbar auf der Schwelle zum frühen Mittelalter. Der älteste Beleg weist auf das Ende des 5. Jahrhunderts. ¹¹¹² Um das Jahr 1000 herum erscheint das Wort dann als Sammelbegriff für die Vertreter einer bestimmten Denkweise, die sich in Entgegensetzung zu Philosophie und Erkenntnislehre des Aristoteles weigert, den in seinem Einzelsein erfassten Gegenstand einem sozusagen höheren Allgemeinbegriff zu unterstellen. Daraus wird sich der sog. Universalienstreit entwickeln, eine intensive und im Kern bis heute anhaltende Auseinandersetzung zwischen einer Denkweise, die im Einzelgegenstand das ihm zugrunde liegende Allgemeine aufsucht, um eben diesem Allgemeinen eine eigene und eigenständige normierende Kraft und Wertigkeit, in der alten Sprache gesprochen: ein eigenes Sein zuzusprechen. Das ist die eine, die aristotelische, die damals dann als *via antiqua*, als der alte Weg bezeichnete Denkweise. Geistesgeschichtlich spricht man hier von *Realismus*.

Die andere, entgegengesetzte Denkweise – man hat sie im späten Mittelalter als *via moderna*, als den modernen Weg bezeichnet – verzichtet auf die Annahme eines selbstständig bestehenden Allgemeinen. Sie konzentriert sich vielmehr auf den Einzelgegenstand als Einzelgegenstand, um ihn in seiner unverrechenbaren Besonderung zu würdigen. Genau genommen, sagt dieses Denken, können wir noch nicht einmal den Einzelgegenstand selber erkennen, ja, radikalisiert gesprochen: es ist sogar ungewiss, ob es den Gegenstand im Sinne eines Seins überhaupt gibt. Wir haben ihn vielmehr lediglich im Wort, im Begriff und können also bloß Worte und Begriffe nebeneinander halten und in gegenseitige Beziehung setzen, um einen Wirklichkeitszusammenhang zu erkennen und zu bearbeiten. In dem Fall ist die Logik der Beziehungen das Entscheidende und nicht die Beschaffenheit des Seins, von dem wir nichts wissen können. Geistesgeschichtlich findet sich diese Denkweise unter dem Oberbegriff *Nominalismus* zusammengefasst.

⁹ Ästhetik 37.

¹⁰ Ebd. 41.

¹¹ HWP, Art. Modern)

¹² HWP 1, 408, Art. Antiqui/Moderni.

Beide Sichtweisen differieren entscheidend in der Gottesfrage. Die *via moderna* verwehrt der denkenden Vernunft konsequent den Zugriff auf das göttliche Sein selbst derart etwa, dass – wie die *via antiqua* möchte - aus der Erkenntnis des göttlichen Seins Rückschlüsse auf göttlichen Willen und göttliches Handeln zu ziehen wären. Der Gottesgedanke der *via moderna* ist der eines absolut freien, durch nichts als allein durch seine Widerspruchsfreiheit oder theologisch gesprochen, durch seine Selbsttreue gebundenen Gottes.

Allerdings kommen beide Denkweisen in dem einen Punkt überein: dass nämlich über die Alternative "Primat des Allgemeinen" oder "Primat des Einzelnen" hinaus die Annahme eines hinter allen Greifbarkeiten liegenden Ordnungszusammenhangs – er sei ontologischer, er sei noetischer Natur - zwingend erforderlich ist. Als Kronzeugen hierfür rufe ich noch einmal Umberto Eco in den Zeugenstand. Sein berühmter Roman endet mit der erzählerischen Umsetzung jener Wittgensteinschen Fassung des mittelalterlichen Zwerge-Riesen-Bildes, von welchem oben bereits zu reden war. "Die einzigen Wahrheiten, die etwas taugen, sind Werkzeuge, die man nach Gebrauch wegwirft" (Eco 626). Folgerichtig wird am Ende die Abtei, Schauplatz der Handlung und symbolträchtiger Ort einer abgründigen Wahrheitssuche, ein Raub der Flammen. Begleitet wird dieses Finale furioso von einer hinter sinnigen Reflexion auf die Frage nach der Existenz Gottes. Hätte man, gibt Eco zu bedenken, angesichts der Vorläufigkeit und Zerbrechlichkeit unserer Konstrukte am Ende auch das Konstrukt Gott zu schleifen, wie sollte dann Weitergabe von Wissen, ja, wie sollte menschliche Kommunikation überhaupt noch möglich sein? *Non in commotione*, so lautet das eher gemurmelte lateinische Zitat, das die Romanhandlung abschließt, *non in commotione Dominus*, welches ist verdeutscht: Nicht im Durcheinander ist der Herr, und das kann man so schon bei Paulus lesen, der an die Korinther ¹³ schreibt: "Gott ist ein Gott des Friedens und nicht ein Gott der Unordnung." *Non in commotione Dominus*.

Soweit die einleitende Reflexion auf unser Thema. Aus der erdrückenden Fülle der 1000 Jahre möchte ich im Folgenden drei Sachverhalte herausgreifen, mit meiner Auswahl zugleich behauptend, dass diese drei für das europäische Gegenwartsbewusstsein in besonderer Weise kennzeichnend geworden sind.

Den ersten Sachverhalt nenne ich *Canossa oder die Wurzeln des europäischen Säkularismus*; den zweiten *Thomas von Aquin oder die Grundlegung der modernen Wissenschaft*; den dritten *Anselm von Canterbury, Bonaventura und der Vorschein der Reformation*.

¹³ 1 Kor 14, 33.

Canossa oder die Wurzeln des europäischen Säkularismus

Ich komme noch einmal auf die Darstellung Ottos III. aus dem Jahr um 1000 zu sprechen, von der oben bereits die Rede war: Der Kaiser auf seinem Thron, in der Rechten Szepter und Adler, in der Linken die Erdkugel unterm Zeichen des Kreuzes. Rechts vom Kaiser zwei Erzbischöfe als Vertreter der geistlichen, auf seiner linken Seite zwei Waffenträger als Vertreter der weltlichen Macht. "Wer einen Geldbeutel hat, der kaufe ein Schwert", sagt Jesus im Anbruch seiner Passion (Lk 22, 36). Drauf die Jünger: "Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter!" Drauf Jesus: "Es ist genug."

Seit Gelasius, 492-496 Bischof von Rom, hat die Kirche diese Bibelstelle auf das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht in Anwendung gebracht. Das spitzte sich zu, als auf der Schwelle zum hohen Mittelalter das Papsttum aus dem Umstand, dass beide Schwerter in der Hand der Jünger liegen, die Alleinverfügungsgewalt über beide Formen der Macht abzuleiten begann. Die Folge ist der unter der Bezeichnung Investiturstreit bekannte Konflikt zwischen Kaiser und Papst, an dessen Ende in einem komplizierten und Jahrhunderte währenden Prozess die klare Trennung von Sakralität und Profanität, von geistlicher Gewalt und weltlicher Gewalt, von Kirche und Staat zu stehen kommt.

Das Signalwort für diese Entwicklung heißt Canossa. Es ist der Name einer in der italienischen Emilia-Romagna gelegenen Burg, vor welcher Heinrich IV. im Januar 1077 in einem dreitägigen Bußgang Papst Gregor VII. die Absolution abnötigte, die ihn von dem zuvor verhängten Kirchenbann mit allen seinen für die Königsherrschaft katastrophalen Folgen löste.

Vorausgegangen war eine Auseinandersetzung zwischen König und Papst, die sich in aller Kürze wie folgt erzählen lässt:

Zwischen Heinrich IV. und Papst Gregor VII., der im April 1073 in einem putschartigen Verfahren in das Petrusamt gewählt worden war, war es zu einer heftigen Auseinandersetzung um die Besetzung des Mailänder Bischofstuhls gekommen. In demselben Maße, in welchem der deutsche König (und dem Anspruch nach zukünftige Kaiser) in ottonisch-salischer Tradition als Haupt der Christenheit weltliche und geistliche Macht in sich vereinte, beanspruchte Papst Gregor - der Herkunft nach Hildebrand aus nichtadliger toskanischer Familie (TRE 13, 145) - beide Schwerter für die Hand des Papstes. Der Papst allein, so dekretiert er im sog. *dictatus papae*, seinem politischen und kirchenpolitischen Grundsatzprogramm (Mirbt Nr. 278, S. 146) habe das Recht, Bischöfe ab- und wieder einzusetzen; ihm eigne Vollmacht, selbst Kaiser ihres Amtes zu entheben; er, der der römischen Kirche vorstehe, die noch nie geirrt habe noch je irren werde, sei kraft rechtmäßiger Wahl dank der Verdienste des seligen Petrus zweifelsfrei und schon zu Lebzeiten heilig.

Als Heinrich IV. nach einigem Geschacher, das bereits unter Papst Alexander II. 1072 seinen Anfang genommen hatte, gegen den Willen des inzwischen inthronisierten Papstes Gregor VII. dem päpstlichen Vorschlag für den Mailänder Bischofsstuhl die aktive Unterstützung verweigert und statt dessen einen eigenen Kandidaten (Tedald) benennt, sieht sich Gregor VII. zu einer äußerst scharfen Reaktion herausgefordert. Mit Brief, der am 1. Januar 1076 in der Goslaer Königspfalz übergeben wird, verlangt er von Heinrich als einem "christlichen König" den schuldigen Gehorsam, im andern Fall er, der König, päpstlichen Grußes und apostolischen Segens verlustig gehen werde.

Heinrich ist hellauf empört. Auf seine Initiative ergeht noch im Januar 1076 von Worms aus ein Beschluss der deutschen Geistlichkeit "an Bruder Hildebrand", mit welchem die Bischöfe Papst Gregor die weitere Anerkennung verweigern. Er habe seinen Amtsantritt erschlichen und sei folglich nie Papst gewesen. In einem Begleitschreiben bezeichnet Heinrich IV. ihn, "Hildebrand", als schlimmsten Feind des Reiches, der ihm, dem König, die ihm zustehenden Rechte vorenthalten wolle. Er unterstütze das Schreiben seiner Bischöfe, denn Gregor habe gegen das Haupt (*ipsum caput*) verstoßen, ja gegen die *pia ordinatio Dei*, Gottes gute Ordnung. Ich "spreche dir jedes päpstliche Recht ab und befehle dir [...], daß du herabsteigst vom Thron der Stadt." (Weinfurter 119ff.).

Gregor erhält den Brief im Februar 1076 während der Fastensynode im Lateran. Ohne zu zögern suspendiert er in einem präzedenzlosen Vorgang den König von seinem Herrscheramt. Die Bannung erfolgt am 22. Februar in Form eines Gebetes, das der Papst öffentlich und vor den Ohren der Synode an den seligen Petrus richtet [Mirbt 279, S. 147]: Heinrich habe sich von Gott abgewandt, sich den Feinden der Kirche gemein gemacht und alle päpstlichen Ermahnungen in den Wind geschlagen. "So binde ich ihn nun an deiner Statt mit dem Bann des Fluchs, und binde ihn kraft der mir von dir verliehenen Vollmacht derart, dass die Heiden wissen und erkennen, du bist Petrus; auf dich als seinen Fels hat der Sohn des lebendigen Gottes seine Kirche gebaut und die Pforten der Hölle werden sie nicht übermöggen." Weiterhin erklärt der Papst alle dem König geleisteten Eide für ungültig und verbietet jedermann, ihm irgend weitere Gefolgschaft zu leisten.

Für Heinrich bedeutet der Bannspruch eine Katastrophe. Die Bischöfe und Äbte, die im Januar zu Worms das Schreiben an "Bruder Hildebrand" unterzeichnet hatten, sind inzwischen päpstlich gemäßregelt und wechseln in ihrer Mehrzahl die Seiten. Ein auf den 16. Okt. 1076 nach Trebur einberufener Fürstentag bekennt sich ausdrücklich zu der von den Kirchenreformern um Gregor VII. getragenen *nova religio*, zu der neben der bereits erwähnten Stärkung der bischöflichen Gewalt, neben Zölibatsforderung und Ablehnung des Ämterkaufs auch die Ablösung der "Personalpfarre" durch eine parochiale Ordnung gehört, Ursprungselement des bis heute geltenden Gemeindeprinzips, mit welchem die Stufe der personal bedingten Ordnung durch die höhere einer apersonal-strukturellen Ordnung abgelöst wird.

Zugleich beschließt die Versammlung, Heinrich habe "der geistlichen Exzellenz die schuldige Ehrerbietung [zu] erweisen." Sein Verbleib im Königsamt erfordere die Lösung vom päpstlichen Fluch, und zwar binnen Jahresfrist. Bis dahin habe er als Privatmann zu gelten (*privatam vitam agere*). Eine Fürstenversammlung, einzuberufen auf den 2. Februar 1077 nach Augsburg, werde in Gegenwart des Papstes die weiteren Beschlüsse fassen.

Heinrich weiß, dass seine Sache verloren ist, wenn sich Papst und Königsgegner auf deutschem Boden zusammenfinden. Mitten im Winter überquert er mit einer Schar Getreuer die Alpen und trifft im Januar vor Canossa auf Papst Gregor, der sich dort auf seinem Weg nach Deutschland in den Schutz der Markgräfin Mathilde von Tuscanen begeben hat. In einem Schreiben an die deutschen Fürsten berichtet Papst Gregor wenig später: "Ohne irgendwelche Zeichen der Feindschaft oder sonstige Unbesonnenheiten erschien er [sc. Heinrich] mit wenigen Begleitern vor Canossa, um dort drei Tage lang in erbarmungswürdigem Zustand vor dem Lagertor zu verharren. Königlichen Schmucks vollkommen ledig, barfuß, allein mit einem wollenen Tuch bekleidet, ließ er nicht eher ab, unter heftigem Weinen Trost und Beistand des apostolischen Erbarmens zu erflehen, bis er alle, die Zeugen seines Auftritts wurden, zu solch frommer, mitleidiger Barmherzigkeit bewogen hatte, dass sie sich, unter vielerlei Bitten und Tränen für ihn eintretend, der ungewohnten Härte unseres Sinnes verwunderten. Einige indessen glaubten gar, in unserem Verhalten nicht mehr den Ernst apostolischer Strenge, sondern eher die Grausamkeit wütender Tyrannei erkennen zu sollen."

Unter dem Druck seiner schwankenden Umgebung ist der Papst dem königlichen Weinen nicht lange gewachsen. Am 28. Januar 1077 spricht er Heinrich IV. vom Bannfluch los.

Die Geschichte Heinrichs IV. und welche Rolle königliches Weinen unter den salischen Kaisern zu spielen pflegte (Weinfurter 30; dazu Heinrichs V. List gegen seinen Vater Heinrich IV. bei dessen Sturz Ende 1105 Burg Böckelheim) wäre jetzt gewiss spannend weiter zu erzählen. Für unseren Zusammenhang genügt der Hinweis, dass auf königlicher Seite im Ergebnis dieser Auseinandersetzung eine neue Bemühung einsetzt, die politische Macht auf einen nunmehr säkularen, nicht mehr geistlich begründeten Rechtszusammenhang zu fundieren. Während man kirchlicherseits in Abwehr des Laienzugriffs auf die Leitung der Kirche verstärkt auf den rein weltlichen Charakter der königlichen Machtsphäre (Humbert von Silva candida; Weinfurter 175) reflektiert und das Konzil von Clermont am 18. 11. 1095 unter Papst Urban II. von daher die Freiheit der Kirche von jeglicher Einflussnahme der weltlichen Gewalt konstatiert, konstruieren Heinrichs Juristen (Petrus Crassus) ihrerseits aus dem römischen Recht die Anfänge einer rechtlich selbständigen, des geistlichen Begründungszusammenhangs nicht mehr bedürftigen weltlichen Körperschaft. Gedanklich war damit, wie der Heidelberger Histori-

ker Stefan Weinfurter (170f.) bemerkt, "die entscheidende Stufe in der Trennung von Kirche und Welt im Sinne von weltlicher Herrschaft erreicht." Für diese Entwicklung steht das Signal Canossa.

Thomas von Aquin oder die Grundlegung der modernen Wissenschaft

David, so wird in 2 Sam 6, 1-11 erzählt, habe seinerzeit die Überführung der Bundeslade in das jüngst eroberte Jerusalem veranlasst. Man holte die Lade aus dem Hause Abinadabs in Baala in Juda (Jos 15, 9), der zusammen mit seinen Söhnen den priesterlichen Wachdienst an der Lade übernommen hatte (1 Sam 7, 1), lud sie auf einen mit Rindern bespannten Karren und zog in festlicher Prozession unter Reigen, Tanz und Gesang nach Jerusalem. An der Tenne Nachons geschieht das Unglück: Die Rinder gleiten aus, der Wagen neigt sich, die Lade droht zu stürzen, Usa, einer der Söhne Abinadabs, streckt die Hand aus, um sie zu halten. "Da", so heißt es jetzt in der Bibel, "entbrannte des HERRN Zorn über Usa, und Gott schlug ihn dort, weil er seine Hand nach der Lade ausgestreckt hatte, so dass er starb."

In einem modernen Polizeibericht würde davon etwa so berichtet werden: Es sei bei der Prozession zu einem schweren Unfall gekommen, als eines der Rinder ins Straucheln geriet, wobei einer der Begleiter durch die herabstürzende Ladung tödliche Verletzungen erlitten habe. Erst beim Bestattungsgottesdienst auf dem Friedhof würde der Pfarrer sich eventuell seelsorglich, u. d. h. auf einer ganz anderen als der technischen Ebene, mit der Frage nach dem Warum des tragischen Unfalls auseinandersetzen. Anders die Bibel. In ihrer Erzählform haben wir es mit einer Rationalität zu tun, die Sakrales und Profanes nicht unterscheidet. Usas Tabubruch – um einen solchen handelt es sich, indem er die Lade mit der Hand berührt - erregt den Zorn Gottes, und der wiederum ist die Ursache der erlittenen tödlichen Verletzung, womit das jenseitige Heilige, in unserem Fall die Verletzung seiner Sphäre, bruchlos als Ursache irdisch-sinnlicher Erfahrung dingfest gemacht ist.

Das Kausalitätsgesetz, so lese ich im HWP (Art. Kausalitätsgesetz), meint "die Aussage, daß jede Veränderung eine Ursache hat" (HWP 4, 789). Für Immanuel Kant handelt es sich dabei um einen nicht durch Erfahrung gedeckten, aber erkenntnisnotwendigen "Grundsatz", nach welchem alle "Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen" untereinander in einem "durchgängigen Zusammenhange" stehen (KdrV A 537).¹⁴

Thomas von Aquin (um 1225-1274) handelt in seiner großen Summa theologica an entscheidender Stelle, nämlich in der Fuge zwischen der Lehre von Gott und der Lehre von der Schöpfung "über die erste Ursache aller seienden Dinge" (S. th. I q. 44). In der einleitenden Abhandlung zur Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie hat er zuvor die Theologie in den Kreis der anderen philo-

¹⁴ Warum hier zugleich der Begriff der Freiheit mitgedacht werden muss, nach welchem die Dinge als Gesolltes begriffen werden können, um nicht einem progressus ad infinitum oder einer deterministischen Verengung zu unterliegen, dazu vgl. Kant KdrV 536.

sophischen Disziplinen eingestellt¹⁵, um sie zugleich in den Rang einer Fundamental- oder Leitwissenschaft zu erheben. Dank ihrer Verortung in der Offenbarung Gottes eignet ihr ein Merkmal, über das die anderen Wissenschaften nicht oder nur abgeleitet verfügen, nämlich das der Gewissheit.¹⁶ Damit ist das Kausalitätsprinzip für den innerweltlichen Ereigniszusammenhang und Erkenntnisprozess gesichert,¹⁷ wofern nunmehr die Schöpfung als Abbild und Spur jener Erstursache ihrerseits als Usachenzusammenhang begriffen ist. Unter Inanspruchnahme der Kategorien des Aristoteles kann man sich jetzt daran machen, der Schöpfung ihre "unwandelbaren Naturgesetze" abzulauschen, denn Gott greift, was die Kompetenz der natürlichen Vernunft angeht, nicht mehr direkt in das Schöpfungsgeschehen ein, sondern wirkt – als gewissermaßen Garant der innerweltlich geltenden Kausalität – nunmehr noch durch die sog. Zweitursachen, wobei allerdings innerweltliche Kausalitätszusammenhang zu seinem Bestand und zu seiner Geltung auf Gott den Erhalter, also auf Gottes tragende Barmherzigkeit angewiesen bleibt.¹⁸

Anselm von Canterbury, Bonaventura und der Vorschein der Reformation

Die Grundlage für den großen Entwurf Thomas von Aquins war in der Zeit Heinrichs IV. gelegt worden. In zwei Schriften hatte Anselm von Canterbury (um 1033 – 1109) bereits in den Jahren 1076 und 1077 abseits der Ereignisse zwischen Kaiser und Papst das Programm einer theologischen Rationalität entwickelt, das für die Scholastik leitend werden sollte. Das *Monologion* aus dem Jahr 1076 fragt in einer bezeichnenderweise von Zwingli 1530 aufgenommenen Formulierung¹⁹ nach der *ratio fidei*, was ebensogut als Frage nach dem Grund wie als Frage nach der Rationalität des Glaubens einge-deutet werden kann. Die andere zielt unter dem methodischen Leitsatz *credo ut intelligam* ich glaube, um zu erkennen²⁰ auf jenes gewissheitskonstitutive Element, das uns in der Summa des Thomas in ausgearbeiteter Form entgegentritt. Bekannt und folgenreich ist, wie Anselm unter Zuhilfenahme juristischen Denkens die Frage nach der Logik der Inkarnation mit der sog. Satisfaktionstheorie zur Lösung bringt: Die Verletzung der göttlichen Majestät durch die Sünde der Ureltern ist so unermesslich gewesen, dass sie nur durch eine Sühneleistung gleichen Ausmasses geheilt werden kann. Dazu war es erforderlich, dass Gott und Mensch zu *einer* Person vereinigt würden (Cur Deus homo I. 2 c. 9), deren Sühnetod die Zahl und Größe aller Sünden überwäge (ebd. c. 14).

¹⁵ Es ist die Unterschiedlichkeit der erkennenden Vernunft selber, welche die Unterschiedlichkeit der Wissenschaften bedingt. Der Astrologe und der Naturkundler kommen durchaus zu demselben Schluss. Nimm den Sachverhalt, dass die Erde rund ist. Der Astrologe folgert das unter Inanspruchnahme mathematischer Prinzipien; der Physiker aber durch Beobachtung. S. th. I q. 1. a. 1 ad 2.

¹⁶ S. th. I q. 1 a. 2 concl.; ebd. a. 5 concl.; vgl. ebd. i.c. fine.

¹⁷ In der Schule Ockhams wird das bestritten werden: Zu den am 25. Nov. 1347 verurteilten Irrtümern des Nikolaus von Autcourt gehört der Satz, Quod nescimus evidenter, [...] quod aliqua causa efficiens naturalis sit vel esse possit. DH 1034; vgl. Seebaß, GdC 3, 46.

¹⁸ II Sent. d. 1. q. 1 a. 4; vgl. dazu auch S.c.g. I c. 3

¹⁹ Zwinglis 1530 in Augsburg Karl V. vorgelegtes, aber vom Kaiser nicht angenommenes Bekenntnis der Zürcher Reformation.

²⁰ Methodischer Leitsatz: credo ut intelligam. nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam (Prosl. c. 1 fine unter Bezug auf und in Abwandlung von Jes 7, 9).

150 Jahre später nimmt Bonaventura (1221-1274), zu gleicher Zeit wie Thomas von Aquin an der Pariser Sorbonne lehrend und Vorsteher (General) des Franziskanerordens, diesen Gedanken auf. Unter Bezug auf Anselm begründet er die sozusagen gottäquivalente Unermesslichkeit des verdienstlichen Sühnetodes Christi mit der unaussmesslichen Würde seiner Person²¹ – ein Stichwort, das in der Neuzeit Friedrich Schleiermacher in seinen Erörterungen über die "ausschließliche persönliche Würde Christi" (GL² 93, 1; II, 36 u. ö.) aufnehmen wird, nachdem Kant bereits in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten den Grundsatz geprägt hatte, dass dasjenige, "was [...] über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet", dasjenige sei, welches allein "eine Würde" habe.²²

Zu der mit Anselm eingeführten theologischen Programmatik ist insoweit sowohl die sich vorbereitende Neuformulierung des Personbegriffs wie die Einführung des Äquivalenzprinzips in den Weg des Heils zu zählen, und das wiederum mit Folgen, die sich gut am Werk Bonaventuras sichtbar machen lassen. Zu diesen Folgen gehört im Zuge der Erörterung der dreifältigen Personalität Gottes ein Personbegriff, in welchem sich Eigentümlichkeit und Würde der Person in ihrer Unverwechselbarkeit am Geflecht der gegenseitigen Beziehungen der Personen untereinander festmachen. Gleichzeitig tritt der Begriff eines geordneten und strukturierten *Seins*, wie er für das thomatische Denken kennzeichnend ist, hinter dem eines personalen und willensgesteuerten *Handels* zurück, so dass entschieden stärker als in jenem ersten wissenschaftsbegründenden Denken die Frage nach Gestaltwerdung des Glaubens und damit also die persönlich verantwortete Frömmigkeit der Glaubenden in den Vordergrund tritt.²³ Für den Gottesgedanken ist die Folge, dass die aristotelisch-thomatische Lehre von der gottgetragenen inneren Kausalität der geschaffenen Welt brüchig wird. Gott, so wird die nach Bonaventura das Feld beherrschende franziskanische Lehre eines Duns Scotus, doctor subtilis, und eines Wilhelm von Ockham, inceptor venerabilis, behaupten, ist in der Dynamik seines Willens an keine Ordnung gebunden. Jederzeit steht es ihm, gebunden lediglich an sich selbst, an seine Treue, an den mit seinem Volk geschlossenen Bund, jederzeit steht es ihm frei, die ja lediglich von unserem Denken konstruierte Ordnung zu durchbrechen. Das wird die Wundergläubigkeit des späten Mittelalters, zugleich aber auch die Ortlosigkeit und Allörtlichkeit Gottes befördern, so dass das Heilige nunmehr an wievielen Orten und in wievielen Reliquien angebetet und verehrt werden wird. Die Auflösung der Seinsstrukturen im nominalistischen Denken wird aber auch vor der zu Zeiten Gregors VII. streng gezogenen Grenze zwischen Priester und Laie nicht Halt machen. Das führt zur tendenziellen Schwächung des Hierarchischen und zur Stärkung der Laienkompetenz, zu Stadtschulen und Andachtsbü-

²¹ Bonaventura III. Sent. d. 13 a. 1 q. 2 ad 3; Opera omnia 3, 280a. Vgl. I. Sent. d. 23 a. 1 q. 4 f. 4 (ebd. 1, 405b): "es ist geradezu die Eigentümlichkeit der Person bzw. des Personbegriffs, dass ihr Würdigkeit zukommt" (Fischer 178; vgl. auch Kobusch, Person 30; Dinzelsbacher Mentalität 28).

²² Grundlegung zur Met. d. Sitten, AA 435.

²³ Charakteristischerweise erkennt von daher Bonaventura auf die Frage, ob denn die Theologie eher eine theoretische, eher spekulative und also erkenntnisleitende oder eher eine praktische und also handlungsleitende Wissenschaft sei, auf das Prädikat praktisch (während gewissermaßen erwartungsgemäß Th. v. A. auf "überwiegend theoretisch" entscheidet).

chern für die lesekundige städtische Bevölkerung (was alles man in dem schönen Beitrag Volker Lep-
pins in Bd. 2 der ökumenischen Kirchengeschichte nachlesen kann). In ausgeprägter Kritik an den
kirchlichen Zuständen vertraut Wilhelm von Ockham in der Mitte des 14. Jahrhunderts darauf, dass
denn aber doch immer ein Rest der wahren Kirche von Gott werde erhalten bleiben, eine Überzeu-
gung, die sich wortgleich 200 Jahre später beim großen Reformator Philipp Melanchthon wiederfinden
lässt.

Nur hat eben der mit dem personalen Würdegedanken von seinem anselmischen Urprung her verbun-
dene Äquivalenzgedanke zugleich auch die Frage nach der Korrelation von frommem Handeln und
Gnadengabe Gottes nach vorn geschoben. Gnade ist nicht billig, sie will verdient sein, nicht so, dass
man mit guten Werken Gott irgend etwas abtrotzen könnte, so aber, dass man sich mit ihnen auf den
Empfang der rechtfertigenden Gnade bereiten und auch gegebenenfalls Sündenstrafen mildern könnte,
Haut gegen Haut. Das hatte schon Bonaventura so gelehrt.²⁴ Und so war nun auf dieser Spur, der via
moderna und ihren Abkömmlingen in der geistlichen Kultur des ausgehenden Mittelalters²⁵ der Re-
formation Luthers alles bereitet, dass sie kommen und eintreten konnte: eine Frömmigkeit, die ganz
auf die Gestaltung des Glaubenslebens ausgerichtet war; eine Konzentration auf die individuelle per-
sonale Existenz vor Gott; ein Äquivalenzgedanke, der die Frage des Gnadenerwerbs längst den Me-
chaniken des inzwischen aufgeblühten Tauschhandels angepasst hatte; und ein Gottesgedanke, der es
erlaubte, einen Gott zu denken, der in Sprengung eben jener Äquivalenzmechanik den Sünder völlig
grundlos und eben ohne jedes Äquivalent, allein in Bindung an seine in Christus offenbar gewordene
Selbsttreue, im Glauben losspricht. Womit ich abschließend behaupten möchte: Alle Elemente, die für
die Reformation (nehme ich sie nur als Schwelle zur Neuzeit!) bestimmend geworden sind, waren im
Schoß des Mittelalters längst verborgen. Und alle Errungenschaften, deren sich die Moderne freut, als
der wissenschaftlichen Durchforschung unserer Welt, der Würde der mit unveräußerlichen Menschen-
rechten ausgestatteten Person, der Freiheit von klerikaler Bevormundung und die Ermächtigung zur
öffentlichen Ausübung von Religion in einem religionsneutralen Staat: all das ist unter welchen Ge-
burtswehen ein Erbe jener Riesen, auf deren Schultern wir standen, bis wir mit Wittgenstein und Eco
die Leiter von uns warfen und sahen: Das ganze Mittelalter, die ganze Moderne, das sind wir hier,
jetzt.

Coda: Ökumenisches Bekenntnis und mittelalterliches Erbe.

Ich mache, als Coda gewissermaßen, eine letzte Bemerkung: Nicht unähnlich der Aufklärung haben
die Schüler der Reformation die ihrem Zeitalter unmittelbar vorausgehende Epoche als finster, dumm,
verfallen und ungebildet beschrieben, das unschöne Erbe eines Humanismus, der in der Antike sein
Ideal, im Mittelalter aber bloß noch eine Zeit des Niedergangs zu sehen vermochte. Das hat dazu ge-

²⁴ II. Sent. d. 40 a. q. 3 concl. et i. c., II, 932ab.

²⁵ Mystik und devotio moderna.

führt, dass im Bewusstsein der meisten evangelischen Christen zwischen den Jahren um 500 bis zum Jahr 1517 eine riesige Lücke klafft. Geschichte der evangelischen Kirche findet in diesem Zeitraum nicht statt. Damit ist ein Erbe preisgegeben, das, wie ich zeigen wollte, der achtungsvollsten, aber eben auch anspruchsvoller und aneignender Erinnerung wert ist. Wir sollten Anspruch und Pflege dieses Erbe nicht der römischen Katholizität allein überlassen. Die Lehrer der Reformation, allen voran Martin Luther und Philipp Melanchthon, haben sich ganz selbstverständlich in der Kontinuität der *una sancta catholica et apostolica*, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gesehen. Mittelalterliche Theologen wie Anselm und Bonaventura, in der Kritik auch Thomas und Ockham, sind ganz selbstverständliche Gesprächspartner ihres Denkens gewesen. Da haben wir Evangelischen viel versäumt. Ich finde das wäre aufzuholen, Gebot eines wahrhaft ökumenischen Bewusstseins.

Literatur:

Althoff, Gerd: Heinrich IV. Darmstadt 2006.

Bauer, D. und Fuchs, G. (Hgg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne.

Bosl, Karl: Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. 1972 (MGMA 4).

Der deutsche Lucidarius.

Dinzelbacher, Peter: Aspekte staufferzeitlicher Mentalitäten. In: Gesellschaft für staufische Geschichte (Hg.): Alltagsleben im Mittelalter (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst, Bd. 24) Göttingen 2005, 10-36.

Ehrenpreis, Stefan / Lotz-Heumann, Ute: Reformation und konfessionelles Zeitalter. Darmstadt 1992.

Englberger, Johann: Gregor VII. und die Investiturfrage. Quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075 (= Passauer Historische Forschungen, Bd. 9), Köln / Weimar / Wien 1996.

Europas Mitte um 1000. Katalog. Hg. Alfred Wiczorek und Hans-Martin Hinz. Stuttgart 2000.

Fuhrmann, Bernd: Vom Leben in der hochmittelalterlichen Stadt In: Alltagsleben im Ma [wie Dinzelbacher], 37-58.

Gurjewitsch, A. J.: Das Individuum im europäischen Mittelalter. München 1994.

Hamm, Berndt: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1982. (BhTh 65).

Ders.: *Promissio, Pactum, Ordinatio*. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadentheologie. Tübingen 1977 (BhTh 54).

Heinrich IV. Kaiser, Kämpfer, Gebannter. Ausstellungskatalog. Hg. Isabella Blank. Speyer 2006.

Kaufmann, Thomas: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte. In: ThLZ 121, 1996, 1008-1025 u. 1112-1121.

Klueting, Harm: Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte. Darmstadt 2007.

Leppin, Volker: Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, in: KuD 45 (1999) 48-63.

Ders.: Im Namen Christi? Kreuzzüge, Judenverfolgung und Hexenprozesse zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.), Religion - Christentum - Gewalt. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, 77-98.

Ders.: Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. Darmstadt 2003.

Obermann, Heiko: Zwei Reformatoren. Berlin 2003.

Rösener, Werner: Leben auf dem Lande und bäuerlicher Alltag. Aspekte der Veränderung bäuerlicher Lebensverhältnisse im Hochma. In: Alltagsleben im Ma [wie Dinzelbacher], 59-84.

Seebaß, Gottfried: Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung. (Theologische Wissenschaft 7). Stuttgart 2006.

Christoph Stiegemann / Matthias Wemhoff (Hg.): Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Begleitwerk zur Canossa-Ausstellung in Paderborn. Bd. 1: Essays; Bd. 2: Katalog. München 2006 ISBN 3-7774-2865-5.

Weinfurter, Stefan: Canossa. Die Entzauberung der Welt. München 2006.

Wolf, Jürgen: Die Moderne erfindet sich ihr Mittelalter – oder wie aus der "mittelalterlichen Erdkugel" eine "neuzeitliche Erdscheibe" wurde.

Wolff, Philipp: Wie die Erde zur Scheibe wurde.
<http://www.spiegel.de/wissenschaft/weltall/0,1518,381627,00.html>