

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1976, HEFT 2

KARL BOSL

Gesellschaftswandel,
Religion und Kunst im hohen
Mittelalter

MÜNCHEN 1976

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 1477 1

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München; 1976
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Geschichtliche Wahrheit ist absolut bedeutungslos ohne den Menschen, vor allem *den* Menschen, der über sie nachdenkt.

Die europäische Diskussion über die Probleme des funktionellen Zusammenhangs zwischen gesellschaftlichem Wandel, Entfaltung und Thematik von Volksreligion und intellektueller Religion sowie der Kunst ist in vollem Gang. Mit seinem Buch über die religiösen Bewegungen hat H. Grundmann vor allem der deutschen Forschung wichtige Anregungen geboten.¹ Die Forschung in Italien und Frankreich, auch in der DDR und Polen ging in den letzten zwanzig Jahren weit darüber hinaus und konzentrierte sich in zunehmendem Maße auf die Hauptinhalte und Kernthemen der religiösen Bewegungen, ihren kirchlichen und häretischen Charakter, sowie auf das Grundanliegen der „Armut“. Sie stieß dabei, wie jetzt R. Manselli (Rom), zu einer historischen Analyse der Volksreligion und Volksfrömmigkeit auf der Höhe des Mittelalters durch und untersuchte das zentrale Anliegen der *paupertas*, das aller Religiosität dieser Epoche zugrunde lag, von allen Seiten.² Ich verweise in diesem Zusammen-

¹ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (21961).

² R. Manselli, *La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire* (1975); Ders., *La religione popolare nel Medio Evo: prime considerazioni metodologiche*, *Nuova Riv. Storica* 58 (1974) 1–15. – Vgl. B. Lacroix u. P. Boglioni (Hgber). *Les religions populaires. Colloque International 1970 = Histoire et sociologie de la culture* 3 (Quebec 1972) VIII. – J. L. Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, *Annales* 22 (1967) 780–791; Ders., *Culture ecclésiastique et culture folklorique au moyen âge. Saint Marcel de Paris et le dragon*, *Ricerche storiche ed economiche in memoria di C. Barbagallo*, hsgb. v. L. de Rosa II (Neapel 1970) 53–90. – G. J. Cuming u. D. Baker, *Popular Belief and Practice* (Cambridge 1972). – F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge*, *Nouvelle Clio* 25 (Paris 1971).

hang auf die Italiener Manselli,³ Violante,⁴ Capitani,⁵ auf die zweibändige Sammlung von Vorträgen und Studien über Pauvreté, die der französische Mediävist Mollat⁶ vor einiger Zeit

³ R. Manselli, Per la storia dell'eresia catara nella firenze del tempo di Dante, *Bulletino del' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 62 (1950) 123–138; Ders., Studi sulle eresie del secolo XII (Roma 1953); Ders., Il monaco Enrico e la sua eresia, *Bull. del Ist. Stor. Ital.* 65 (1953) 1–63; Ders., Per la storia delle eresie nel secolo XII, *Studi minori*, ebda 67 (1956) 189–264; Ders., Spirituali e Beghini in Provenza (Roma 1959); Ders., I vescovi italiani, gli ordini religiosi ed i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medio Evo, secoli IX–XIII* (Padova 1964) 315–335; Ders., Eckberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo XII, in *Arte e Storia* (Torino 1965) 311–338; Ders., Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara, in *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII–XIII = Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale* 5 (Todi 1967) 235–259; Ders., Aimeizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del secolo XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Eckberto di Schönau contro l'eresia catara, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 38 (1967) 302–313; Ders., Églises et théologies cathares, in *Cathares en Languedoc* (1968) 129–152; Ders., La morale et le culte cathare, ebda 153–176; Ders., Evangelismo e povertà, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII: Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale* 8 (Todi 1969) 11–41; Ders., Grundzüge der religiösen Geschichte Italiens im 12. Jh. (Sigmaringen 1971) 5–35; Ders., Accettazione e rifiuto della terza età, in *Rivelazione e Storia* (Roma 1971) 125–139; Ders., I fenomeni di devianza nel Medio Evo: le devianze nella società ecclesiastica (Torino 1972).

⁴ C. Violante, La pataria milanese e la riforma ecclesiastica. I. Le Premesse (1043–1057) (Roma 1955); Ders., I laici nel movimento patarino, in *Studi sulla cristianità medioevale* (Milano 1972) 145–246; Ders., La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente, ebda 69–137; Ders., Eresie nelle città e nel contado in Italia dall XI al XIII secolo, ebda 370–374. – Ders., La società milanese nell'età frecomunale (Bari² 1974). – Vgl. G. Miccoli, Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana (Roma 1960); Ders., Chiesa Gregoriana (Firenze 1966) [S. 101–167: Per la storia della pataria milanese].

⁵ O. Capitani (Hgb.), La concezione della povertà nel Medioevo (Bologna 1974); Ders., Studi per Berengario di Tours, *Bull. dell'Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 69 (1957) 67–173; Ders., Esiste un' „età gregoriana“? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica, in *Riv. di Storia e Letteratura religiosa* I (1965) 454–481; Ders., Storiografia e riforma della chiesa in Italia, in *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medio evo XVII* (Spoleto 1969) 619 ff.

⁶ M. Mollat (Hgb.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge – XVI^e siècle 2 Bde* (Paris 1974). Dort ders., Les problèmes de la pauvreté S. 11–30. Mollat kündigt ein Buch an „Les pauvres dans la société médiévale“.

herausgegeben und mit eigenen Untersuchungen bereichert hat; ich nenne den führenden polnischen Mediävisten Gieysztor⁷ und die ausgebreiteten Studien des Leipziger Historikers Werner⁸ über die *pauperes Christi*, über die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform und über die Zusammenhänge zwischen Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert. Mein eigener Beitrag zu dieser Diskussion sind außer der historischen Analyse des historischen Gesellschaftsprozesses und der Gesellschaftsstrukturen im Mittelalter und einer in Vorbereitung befindlichen *Social history of mediaeval Europe* zwei Studien über den Begriffsinhalt von *Potens* und *Pauper* und über das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft.⁹ Mein Interesse konzentriert sich auf die gesellschaftlich-strukturelle Seite dieser europäischen Problematik.¹⁰ Ich freue mich, daß ich über meinen Zugang zu diesen Fragen und über meine Sicht heute vortragen darf. Zur Verdeutlichung meines Anliegens habe ich die Themen romanischer Skulptur und den im 12. Jahrhundert einsetzenden Wandel vergleichend herangezogen.

⁷ A. Gieysztor, *Pauper sum et peregrinus. La légende de saint Alexis en Occident: Un idéal de pauvreté*, in Mollat, *Etudes*. 125–139.

⁸ E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jh.*, Diss. Berlin (1953); Ders., *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums* (Leipzig 1956); Ders., *Häresie und Gesellschaft im 11. Jh.*, SB Sächs. Ak. d. W. Leipzig. Phil. Hist. Kl. 117, 5 (1975); Ders., *Patarenoi-Patarini: Ein Beitrag zur Kirchen- und Sektengeschichte des 11. Jh.*, in *Festschr. H. Sproemberg I* (1956) 411–413.

⁹ K. Bosl, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum Pauperismus des Hochmittelalters*, in *Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festg. f. O. Brunner* (1963) 60–87; Ders., *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft*, SB Ak. Wien. Ph. Hist. Kl. 294. 5 (1974); Ders., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa* (1964); Ders., *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*. 2 Bde (1973); Ders., *Die familia als Grundstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft*, in *ZBLG* 38 (1975) 403–424.

¹⁰ Vgl. H. Keller, *Patavia und Stadtverfassung, Stadtgemeinde und Reform: Mailand „im Investiturstreit“*, in *Investiturstreit u. Reichsverfassung. Votr. u. Forsch. XVII* (1973); Ders., *Die soziale und politische Verfassung Mailands in den Anfängen des kommunalen Lebens*, *HZ* 211 (1970) 31–64; Ders., *Adelsheiliger und pauper Christi in Ekkeberts Vita sancti Haimradi, in Adel u. Kirche*, *Festschr. f. G. Tellenbach* (1968).

I.

Goethe, der große Kenner von Natur, Mensch und Gesellschaft, hat gesagt „In seinen Göttern malet sich der Mensch“. Wenn wir es wörtlich fassen, drückt dieses Wort fast genau mein Thema „Gesellschaftswandel, Religion und Kunst“ aus, schon deshalb, weil das sogenannte Mittelalter nicht in allen, aber in entscheidenden Bezügen als eine religiöse und eine christliche Gesellschaft und Kultur erscheint. Dieses aber meint soviel, als daß Religion Wesensinhalt einer totalen Erfahrung und Mentalität der Menschen war, die sich sichtbar darin ausdrückten, daß Herrschaft, Gesellschaft, individuelles und gesellschaftliches Leben, Geist und Ideologie, Religion, Kirche, Kult, Liturgie und Glaube in einer ganz spezifischen Weise in engsten realen und ideellen Zusammenhängen standen; anders ausgedrückt, daß sich nichts Wesentliches ereignete, das nicht das Ganze der aufgezeigten Bereiche und Gebiete meinte. Diese „Totalität“ ist vor allem ein Wesenszug dessen, was ich die archaische Gesellschaft und Kultur nenne, die ich ungefähr zwischen 500/600 und 1000/1050 zeitlich eingrenze.¹¹ Ein eindrucksvoller Beleg für diesen

¹¹ K. Bosl, *Grundlagen der modernen Gesellschaft I* (1972) 47–60 [Die archaische Ganzheit und der archaische Mensch]. – Vgl. G. Schmidt, *Religion, Mythos, Liturgie und Herrschaft im frühen Mittelalter. Zum Verständnis des Archaischen in der Geschichte*, ZBLG 34 (1971) 15–84. – K. Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern* (1970); Ders., *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, in *Saeculum* 6 (1955) 211 f.; Ders., *Geblütsheiligkeit*, in *Liber floridus = Festschr. f. P. Lehmann*, hsgb. von B. Bischoff (1950). – M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (1954). – O. Höfler, *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums*, in Th. Mayer (Hgb.), *Das Königtum. Seine historischen und rechtlichen Grundlagen = Vortr. u. Forsch. III* (1956) 5–63. – E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter*, ebda 7–74. – W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship* (London 1969). – G. Gurvitch, *La magie, la religion et le droit. La vocation actuelle de la sociologie* (Paris 1950). – J. F. Glück, *Zur Soziologie des archaischen und des primitiven Menschen*, in C. Brinkmann (Hgb.); *Soziologie und Leben* (1952). – K. Bosl, *Der „Adelsheilige“ – Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingischen Bayern des 7. und 8. Jh.*, in *Speculum Historiale* (1966) 167–187; Ders., *Heiligkeit und Frömmigkeit. Bemerkungen zu den Zusammenhängen zwischen Religion, Kult, Herrschaft, Gesellschaft*, in *Bay. Jb. f. Volkskunde* (1969) 9–15 (Festschr. f. Th. Gebhard). – F. Lotter,

Sachverhalt ist es, daß der König und Herrscher ein besonderer Repräsentant und Vertreter Gottes im Glauben aller Menschen, der paganen wie der christlichen, war, ein Mittler zwischen göttlicher Allmacht, Gnade, Heil, menschlichem Erlösungsbedürfnis, Heilsverlangen, Not. Deswegen hatte der Herrscher eine besondere Würde und Autorität über alle Menschen, über Kirche und Klerus, deshalb war er Herrscher von Gottes Gnaden.¹² E. Kantorowicz drückt das so aus: „The power of the king is the power of God. This power, namely, is God's by nature, and the king's by grace. Hence, the king too is God and Christ, but by grace; and whatever he does, he does not simply as a man, but as one who has become God and Christ by grace.“¹³ Diese Idee und dieses Modell von Königtum und Herrschaft entsprachen genau der archaisch-feudalen Struktur der gleichzeitigen Gesellschaft mit ihrem extremen Dualismus einer kleinen, reitenden, schwerttragenden, adeligen Führungsschicht, deren Spitze der König war, und den mehr als 90% übrigen leibeigenen, arbeitenden, gehorchenden und geschützten Menschen, die keine Personen im Rechtssinne waren, auch in keiner Weise an der Regierung, an der Mitbestimmung über ihr Leben und Schicksal teilhatten – für eine solche Gesellschaft und ihr Glaubensverständnis konnte Gott nur ein „Herr“, ein mächtiger Herrscher, konnte Christus am Kreuz kein leidendes, verzweifeltes, armes, menschliches Wesen darstellen. Nicht nur die Könige, Bischöfe und die adelige Herrschicht stellten sich Gott bildlich-optisch so vor, sahen in diesem Gott sich selber modellhaft gespiegelt, dieses Gottesbild übernahmen und glaubten auch die mehr als 90% der unfreien Untertanen, die keinen selbständigen Willen, und keine freie

Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen = Monographien z. Gesch. d. MAs 12 (1976). Lotter bietet eine Auseinandersetzung mit F. Graus, Volk, Herrscher, Heiliger im Reich der Merowinger (Prag 1965). – H. Wolfram, The shaping of the early medieval kingdom 1. und 2., in *Viator* 1 (1970) 1 ff. u. 2 (1971) 33 ff. – W. Dyckmann, Das mal. Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität (1937).

¹² K. Bosl, Die karolingische „Staatsideologie“ als Funktion von Geistlichkeit und Kirche, in *Festschr. f. Th. Kramer = Würzburger Diöz. Gsbl.* 37/38 (1975) 283–293. – J. Cazeneude, La mentalité archaïque (Paris 1961).

¹³ E. H. Kantorowicz, The king's two bodies (1947) 48 und Anm. 11.

Entscheidung über sich besaßen, die aber an die Gottähnlichkeit und Gottebenbildlichkeit der Führungsschicht, an deren göttlichen Auftrag und ihre gottgewollte Stellung in der Welt glaubten. Diese Leute verstanden ja nicht abstrakt und auf einem höheren geistigen Niveau zu denken, sie erfaßten auch den theologischen Sinn der christlichen Lehren und der Bibel nicht, sie dachten und handelten in Zeichen und Symbolen und richteten darnach ihre Lebenserfahrung aus. Und das kann auch in der Kunst, in Bild und Skulptur zum Ausdruck, die den Gott abbildeten nach dem Glauben, Fühlen und den Lebensnormen der Menschen.¹⁴

Aus den genannten Gründen ist die Leitgestalt der romanischen Skulptur und Epoche bis in das 13. Jahrhundert hinein der archaische Herrschergott Jesus Christus am Kreuz mit einer Königskrone auf dem Haupt, in herrscherlicher Kraft und Haltung ohne Zeichen von Schmerzen und Leid; das Kreuz ist kein Marterpfahl, sondern eher der Thron eines Königs. Man kann trotz mancher selbstverständlicher Abwandlungen und möglicher Gegenbelege noch allgemeiner sagen, die Hauptfigur der Skulptur dieser Epoche ist der mächtige, alle Vorstellungen überragende, vor allem in seiner Richtergestalt Furcht und Schrecken ausstrahlende Herrschergott.¹⁵ Dieser ist im Sinne des Alten, nicht

¹⁴ Für eine allgemeine Orientierung dient L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien II – Iconographie de la Bible, II, Nouveau Testament* (Paris 1957) 462–512 und *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hsgb. von E. Kirschbaum III (1971). – E. Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France* (Paris 1922) bes. S. 406–419; Ders., *L'art religieux du XIII^e siècle en France* (Paris 1919) bes. S. 415–454; Ders., *L'art religieux de la fin du moyen âge* (21922, Paris) bes. 439–479. – A. Tenenti, *L'attesa del giudizio individuale nell'iconografia del quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo = Convegni del Centro di Studi sulla spirit. medioevale 3* (Todi 1962) 171–193. – R. Romano, *Arte e società nell'Italia del Rinascimento*, in *Tra due crisi: L'Italia del Rinascimento* (Torino 1971) 101–115. – C. A. Beerli, *Le peintre-poet Nicolas-Manuel et l'évolution sociale de son temps* (Genève 1953).

¹⁵ R. Berger, *Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst* (1926). – Die Darstellung des gekreuzigten Christus und ihre geschichtliche Entwicklung waren der Gegenstand zahlreicher kunstgeschichtlicher Arbeiten; aber unter dem Gesichtspunkt des Frömmigkeitswandels und vor allem der Volksreligion ist diese Frage noch nicht untersucht worden; je-

des Neuen Testaments aufgefaßt und im Geiste der Apokalypse des Johannes verstanden, die in prophetischer Tradition steht: dominus excelsus terribilis, rex magnus super omnem terram (Psalm 46). Die romanische Skulptur knüpfte an die im ersten Jahrtausend geschaffenen Christusbilder an. Besondere Strahlkraft hatte die *maiestas domini*, der wir seit alters in den Tympana begegnen. Das eindruckvollste Stück dieses Themenkreises ist die *maiestas* von Moissac. Die archaischen Tympana zeigten nur wenige Figuren, normalerweise drei, auch fünf, also Christus, den Hauptheiligen und den Gründer der Kirche oder den in der gloria dei sitzenden Christus umgeben von den vier Evangelisten. Die eindruckvollste Manifestation hochmittelalterlicher Gottesvorstellung der religion savante wie der religion populaire ist der *rex tremendae maiestatis*, den im 12. Jahrhundert auch das kirchliche Totenlied des *Dies viae* apostrophiert. Der archaische und postarchaische Mensch denkt mythisch und uniform, er drückt sein Wollen und Handeln in symbolischen Akten aus, er glaubt an Bilder. Deshalb waren die Kirchen dieser Zeit und Gesellschaft voll von bildlichen Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament wie die höchst eindrucksvolle Klosterkirche von Münstair in den Alpen im schweizerischen Tauferetal am Fuße des Ofenpasses. Ein späteres Beispiel ist die romanische Klosterkirche von Prüfening bei Regensburg mit ihrer Freskendarstellung der gelasianischen Zweigewaltenlehre und Zweiswertertheorie. Die Menschen von damals konnten nicht lesen noch schreiben, sie verstanden nicht den rationalen Sinn einer Predigt, sie hatten ein mythisch-unreflektiertes Weltbild. Es bedeutete deshalb auch nicht viel, ob ihr Gottesbild auf der Herrscheridee des Alten Testaments oder der griechischen Tradition des Pantokrator ruhte.

In einer geistig noch nicht intensiv schöpferischen, rezeptiven Gesellschaft ist die Originalität des Bildes, der Skulptur, des Bauwerkes nicht wesentlich, entscheidend sind der innere Zusammenhang des Bildes mit Glauben und Denken der Menschen,

doch hat man offenbar schon erkannt, daß im 11. Jh. eine tiefgehende Umbildung des christlichen Gefühls einsetzte, die sich fortschreitend bis zum Ende des Mittelalters entwickelte. Vgl. J. Reil, Christus am Kreuz in der Bildkunst der Karolingerzeit (Leipzig 1930).

sowie das heilige, traditionelle Muster und Vorbild. Die europäische, durch Humanismus, Rationalismus und Individualismus geprägte Idee der *Originalität* des Kunstwerkes ist von der ostasiatischen Auffassung völlig verschieden. Bei meiner Vortragsreise durch das japanische Inselreich erlebte ich immer wieder, daß die Reiseführer auf die chinesischen, koreanischen, mandchurischen Vorbilder der Kunstwerke hinwiesen, daß die Muster also Importware waren. Die holzgebauten Shinto-Tempel des Tennokultes werden alle 20 oder 25 Jahre abgebrochen und daneben auf dem vorbereiteten Platz neu aufgebaut, und zwar nach uralten heiligen Plänen. Es nimmt nicht wunder, daß die fortschrittliche Malerei der archaischen Epoche, die in der Maltechnik an den modernen Impressionismus erinnert, aus dem bilderstürmenden Byzanz durch Emigranten nach Italien und dem westlichen Europa kam. Wir bewundern diese feinen Kunstwerke in Castelseprio, der Sommerresidenz der Mailänder Erzbischöfe, in San Salvatore in Bergamo, in der kleinen Kirche von San Benedetto im tirolischen Mals unterhalb des Reschenscheideckpasses.¹⁶ Es ist für meinen gesellschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkt von großer Bedeutung, daß die Kunsthistoriker feststellen, daß im Verständnis des Bildwerkes die Skulpturen nicht vorwiegend als „Schöpfungen“ der Bildhauer, der „werkenden“ Hände verstanden wurden, obwohl natürlich nicht geleugnet wird, daß diese dem Werk ihren persönlichen Stempel aufdrückten. Der Kunstbetrieb war extrem traditionalistisch, die Standardisierung des Bildes dauerte durch Jahrhunderte. Für die christliche (wie auch für die japanische s. o.) Kunst war das Einzelwerk *Abbild* eines wesenhaften *Urbildes*. Darum ist man auch der Meinung, daß nicht die Künstler die Initiative zur skulpturellen Monumentalisierung des Kultur- und Ideengutes ergriffen, was ich in meinem Bericht zu unterstreichen suche.

Das Menschliche trat im Christuserlebnis und Christusbild der romanischen Skulpturen und der Tympana auch des 12. Jahr-

¹⁶ Bognetti-Chierici-Capitani d'Arzago, Santa Maria di Castelseprio (Milano 1948). – N. Rasmo, Note preliminari su San Benedetto di Malles = Atti dell'ottavo Congresso di studi sul arte del alto medio evo I (Milano 1962) 86–110. – Hubert-Porcher-Volbach, Frühzeit des Mittelalters, in *Universum der Kunst* (1968); Dies., *Die Kunst der Karolinger* (1969).

hundreds noch weit zurück. Das Bild des Herrscher- und Richter-gottes überstahlte alles so stark, daß weder die Darstellung des leidenden Christus noch die Entwicklung einer menschlich-emotionalen Ikonographie in der Dimension des Monumentalen Raum gewann. Um so stärker traten neben dem rex magnus et potens der Dämon und das Dämonische hervor, also ein deutlicher Zug zur Volksreligion der archaischen und der Aufbruchsgesellschaft des Mittelalters.¹⁷ Da auch der Dämon als gegenwärtige und nicht überwundene Macht verstanden wird, als unheimlicher Gegenspieler Gottes, seiner Engel und Heiligen, darf man die Konfrontation von Gott und Teufel als zweites großes Thema romanischer Skulptur bezeichnen, dessen vornehmster Ort bildlicher Darstellung die Tympana und Kapitelle waren. Die unheimliche und beklemmende Wirkung der bildlichen Darstellung dieser dämonischen Welt ist deshalb so groß, weil sie die Grenze der Vernunft und des Menschlich-Vertrauten streift, eine bedrohliche Existenz hat. Das Außermenschliche, das Über- und Untermenschliche, nicht das Menschliche sind Inhalt dieser Kunst. Schließlich will die romanische Skulptur auch eine ethische Predigt an Laien und Kleriker in ihrer Darstellung von Tugend und Laster sein; sie erseht darin aber nicht den Rang ihrer Ewigkeitsthemen von Himmel und Hölle.¹⁸

Die Feststellung des Überwiegens des Außermenschlichen und Dämonischen in der Monumentalplastik bis in das späte Mittelalter hinein zieht die Frage nach dem Gewicht des Individuellen und Persönlichen¹⁹ weniger in der Kunst als in der Litera-

¹⁷ H. Schade, Dämonen und Monstren (1962). – G. Roskoff, Geschichte des Teufels, 2 Bde (Neudruck 1967). – H. Haag, Teufelsglaube (1974). – M. Milner (Hgb.), Entreticus sur l'homme et di able (Paris 1965). – Satan = Études varmelitaines 27 (1948).

¹⁸ W. Sauerländer, Die Skulptur des Mittelalters (1963); Ders., Gotische Skulptur in Frankreich 1140–1270 (1970); Ders., Über die Komposition des Weltgerichts – Tympanon in Autun, Zs. f. Kunstgesch. 29 (1966) 261 ff. – H. Schade, Zur Frühgeschichte der mittelalterlichen Monumentalplastik (1957). – W. Messerer, Das Relief im Mittelalter (1959); Ders., Romanische Plastik in Frankreich (1968).

¹⁹ W. Ullmann, The individual and society in the middle ages (Baltimore 1966); deutsch: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter (1974). – C. Morris, The discovery of the individual 1050–1200 (London 1972).

tur nach sich. Die Ergebnisse solcher Überlegungen sind wichtig für ein sicheres Urteil über Glauben, Denken, Fühlen, Vorstellung in der religion populaire und in der religion savante (intellektuelle Religion), zwischen denen wir wohl unterscheiden, wenn auch mit der Einschränkung, daß es wohl nur eine Forschungslücke ist, wenn wir über die funktionalen Zusammenhänge zwischen religion savante, konkret Scholastik, und religion populaire sowie allgemeiner Mentalität so wenig wissen. Die Autoren des Mittelalters bis in das 11. Jahrhundert hinein hatten im Gegensatz zur Antike im allgemeinen nicht die Fähigkeit zu einer individualisierenden Darstellung der Persönlichkeit des Menschen. Man spricht darum von einer Zeit des *Typismus*. Freilich meint man damit nicht, daß die Autoren überhaupt keine individuellen Schilderungen gegeben hätten. Allein das Ideal der Zeit war nicht der autonome Mensch, sondern der (Real-, Ideal-) „Typus“, der sich ganz aus der Bindung an Gott und Christentum verstand. Der „Heilige“ war ein Vorbild. Der Bruch dieser Bindungen infolge des Investiturstreits, aber auch einer neuen gesellschaftlichen Mobilität und Mentalität und des Aufkommens eines rationalen Trends auf allen Gebieten, der vor allem den Glauben als vernünftig zu erweisen suchte, regte Entwicklungstendenzen zur „Enttypisierung“ der Darstellung des Menschen an; diese fand freilich erst in der Renaissance ihren Abschluß, als das ungebundene Individuum zum Ideal erhoben wurde. Doch dazwischen liegt eine lange Zeit des Übergangs.²⁰ Adam von Bremen († 1081) war wohl der erste und für lange der einzige Schöpfer eines subjektiven Biogrammes, in dem die charakterliche Vielfalt und Wandlungsfähigkeit, die Licht- und Schattenseiten der Persönlichkeit eines Menschen, des Erzbischofs Adalbert von Bre-

²⁰ Petrarca, der Erzvater der eigentlichen Renaissance und ihrer Geschichtsschreibung, war dem Mittelalter mehr verpflichtet, als die ältere Forschung wahrhaben wollte. E. Kessler, Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Münchener Habilschrift 1974. – A. Buck, Zum Begriff und Problem der Renaissance (1969). – P. Kirn, Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke (1955) 108 ff. – J. Le Goff, Kultur des europäischen Mittelalters (1970); Ders., Les intellectuelles au moyen âge (Paris 1957 u. 1972). – H. Löwe, Von der Persönlichkeit im Mittelalter, in GWU 2 (1951) 522–538.

men, entworfen wurden.²¹ Es ist allerdings eine merkwürdige Tatsache, daß in der Stauferzeit in der begonnenen Umwandlung des Menschenbildes eine Stagnation eintrat und daß es erstaunlicherweise Otto von Freising weder in seiner *Chronica* noch in den *Gesta Friderici* ferig brachte, die handelnden Personen seiner Zeit ausführlich zu charakterisieren; mehr als nur skizzenhafte Bemerkungen selbst über seinen „Helden“ Barbarossa finden sich nicht. Dabei war der Bischof Schüler der Pariser Magister und Zisterzienser. Erst sein Nachfolger Rahewin war zu größerer Ausführlichkeit bereit, merkwürdigerweise jedoch in enger thematischer, ja wörtlicher Anlehnung an Einhards *Vita Caroli Magni* und an eine Charakteristik des Westgotenkönigs Theoderich II. in einem Brief des Apollinaris Sidonius. Die Wiedererichtung des mittelalterlichen Imperiums mit seinen alten und typischen Idealen, die aber bereits angebrochen und im Wandel begriffen waren, haben offenbar frustriert und eine Diskrepanz erzeugt, auf die Otto und Rahewin darauf so reagierten, daß der eine beinahe schwieg, der andere aber abschrieb.²²

Ein Zeitgenosse der beiden, Wilhelm von Tyrus, Kanzler des Königreichs Jerusalem, auch Schüler der großen Pariser Magister und Schulen, auch Chartres, ein im heiligen Land Geborener, der in der rationalen Wissenschaftlichkeit des Westens ausgebildet und durch orientalische Erfahrungen und Beobachtungen geschult war, gab jedoch in seinem Geschichtswerk so ausführliche und eindrucksvolle Persönlichkeitsschilderungen von so individueller und lebendiger Farbigkeit, wie wir sie an Qualität in dem Zeitraum zwischen Adam von Bremen und der italienischen Geschichtsschreibung z. B. eines Alberto Mussato (1261–1329) nicht mehr wiederfinden. Freilich wären trotzdem Guibert von Nogent, William of Malmesbury und Giraldus Cambrensis zu beachten.²³ Trotzdem muß man sagen, daß sowohl Wilhelm von

²¹ H. Reinlich, Die Persönlichkeit Adalberts von Bremen in der Darstellung seines Biographen Adam von Bremen auf Grund der Zeitanschauungen, Diss. Greifswald 1919.

²² R. Bossard, Über die Entwicklung der Personendarstellung in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung. Diss. Zürich 1944.

²³ R. C. Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Diss. Gießen 1973 (demnächst in Monographien zur Geschichte des Mittelalters).

Tyrus wie Otto von Freising dem zukünftigen Ideal eines ungebundenen Individualismus, dessen Legitimation die Macht und Autonomie der menschlichen Persönlichkeit ist und von dem man glaubt, es habe sich jeder moralischen und religiösen Bindung entledigt, noch verständnislos gegenüberstehen. Sie kapi-
tulierte beide vor der überdimensionalen Subjektivität von Handlungen, die nicht mehr in ihrem Weltbild unterzubringen waren. In diesem Zusammenhang ist es übrigens sehr bezeichnend, daß „*humanitas*“ einer der wenigen moralisch-philosophischen Begriffe der lateinischen Sprache ist, die in der Spätantike keinen vollen spezifisch-christlichen Bedeutungsgehalt gewonnen haben. Der Begriff *humanitas* mit seiner kardinalen Nuance der „Menschlichkeit“ im Sinne von Philanthropie ist im Vergleich etwa zu der deutlich religiösen Qualität der „*caritas*“²⁴ ein *mot laïque* geblieben, das in einigen Fällen sogar direkt im Gegensatz zur „*religio*“ treten konnte. Bei dem vorgenannten Wilhelm von Tyrus meinte *humanitas* Milde, schonendes Betragen, Aufmerksamkeit, Aufgeschlossenheit für den anderen; er rühmte die *humanitas* sarazenischer Fürsten.²⁵

II.

Gott und die Dämonen, das Außer- und Übermenschliche, Typismus (nicht Individualität) des Menschenbildes und laikale Humanität beherrschen Kunst, Literatur, Wertmaßstäbe des 11. bis 13. Jahrhunderts, jedoch bereits in mentaler und ideeller Gemengelage mit anderen Elementen und Inhalten des Fühlens, Erlebens, Glaubens, Denkens, die neu sind. Wir halten uns bewußt,

²⁴ H. Pétré, *Caritas, Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain 1948).

²⁵ R. Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana* (1931). – H. Pétré s. Anm. 24. 200–211, 213 ff., 221. – F. Beckmann, *Humanitas. Ursprung und Idee* (1952). Rez. von W. Schmid, jetzt in H. Oppermann, *Römische Wertbegriffe* (1967) 483–502, 499 ff. – V. Hand, *Augustin und das klassisch-römische Selbstverständnis* (1970). – F. Ranke, *Gott, Welt und Humanität in der deutschen Dichtung des Mittelalters* (Basel 1952). – R. W. Southern, *Medieval humanism and other studies* (Oxford 1970). – R. Bultot, *La „dignité de l'homme“ selon S. Pierre Damien. Studi medievali XIII* (1972).

daß es in meinem Verständnis ein wesentliches Charakteristikum *historischer Strukturen* ist, daß sie zwar von dominanten Kräften und Zügen geprägt werden, daß aber neben ihnen die alten, d. h. früher dominanten Elemente noch lange weiterlaufen und auslaufen, während sich die neuen Trends und Kräfte schon in Bewegung gesetzt haben, aber noch nicht dominant geworden sind. Während die Skulpturen der Kirchen des 12. Jahrhunderts noch beherrscht waren von den Darstellungen des Herrscher- und Richtergottes auch am Kreuzesstamm und ihren höllisch-dämonischen Widerparten hatten sich individuelle und soziale Mentalität und Mobilität, Inhalt und Stil von Fühlen, Glauben, Erkennen bereits tiefgreifend zu wandeln begonnen. In der Kunst wie in der Literatur wurde der Wandel im 12. Jahrhundert schon spürbar und im 13. Jahrhundert sichtbar. Die menschliche Natur des leidenden Erlösergottes am Marterpfahl des Kreuzes trat immer stärker in den Vordergrund.²⁶ Dieser Christus war ein pauper-, ein gewaltloser, kleiner, erniedrigter, leidender Mensch, ein Bild des Jammers und der Verachtung, das Ideal der großen religiösen Bewegungen des 11.–13. Jahrhunderts, der *pauperes Christi*, die verstärkt und angetrieben von älteren Mönchen, Mendikanten, Beginen seit dem 11. Jahrhundert in den rasch an Zahl wachsenden urbanen Zentren auftreten und die Massen zur selben Zeit erfaßten, da aus der leibeigenen familia heraus ein großer gesellschaftlicher Emanzipationsprozeß die Menschen in einer steten Evolution zur Freiheit des Niederadels, der zunächst bedingten Freiheit der Bürger und der Freizügigkeit der Rodungsbauern und Hübner führte.²⁷ Die religiösen Bewegungen und das Ideal

²⁶ R. Gregoire, *L'adage ascétique „Nudus nudum Christum sequi“*, in *Studi storici in onore di O. Bertolini* 1 (Pisa 1972) 395–409.

²⁷ K. Bosl, *Die „familia“ als Grundstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft*, ZBLG 38 (1975) 403–424; Ders., *Die adelige Unfreiheit. Zur Erneuerung der politischen Führungsschichten im Mittelalter*, in *Bohemia* Jb. 16 (1975) 11–23 [auch in Wagner (Hgb.), *Ministerialität im Pfälzer Raum* (1975) 9–19]; Ders., *Die Unfreiheit im Übergang von der archaischen Epoche zur Aufbruchperiode der mittelalterlichen Gesellschaft* = SB Akad. München. Ph. H. Kl. 1. (1973); Ders., *Über soziale Mobilität in der mal. „Gesellschaft“*. Dienst, Freiheit, Freizügigkeit als Motive sozialen Aufstiegs, VSWG 47 (1960) 306–332 und in Bosl, *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen*

der Armut und später der fraternitas²⁸ haben die neuen mobilen Gruppen und Massen bewegt und erregt, ihnen zu einem neuen Ausdruck ihrer seelischen Bedürfnisse und Erfahrungen verholfen; sie haben die Trennwände der archaischen Familie weitgehend niedergelegt und den Geist der archaischen Gesellschaft verwandelt, die archaische Gesellschaft allmählich entleert.²⁹ Die neue mobile Gesellschaft entband neue Schichten, Stände, Klassen, eine neue Erfahrung und ein neues Denken, neue Ideologien innerhalb und außerhalb der alten Ordnung und Kirche wurden

Welt (1964) 228–276; *Die Entstehung der bürgerlichen Freiheit im süddeutschen Raum*, in *Pro Civitate. Colloque International Spa 9* (1966) (1968) und in *Les libertés urbaines et rurales du XI^e au XIV^e siècle* (1968) 81–95; Ders., *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters* (31975).

²⁸ M. D. Chenu, „Fraternitas“. *Évangile et condition socio-culturelle*, in *Rev. d'hist. de la spiritualité* 49 (1973) 385–450.

²⁹ R. Fossier, *Les mouvements populaires en Occident au XI^e siècle*. Académie des Inscr. et Belles Lettres. *Compte rendu* (Paris 1971). – G. Duby, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, *Biblioth. générale de l'École pratique des Hautes Études. VI^e sect.* (Paris 1953). – R. Fossier, *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, *Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne, serie Recherches t. 48* (Paris-Souvain 1968) Bd. 1. – M. Mollat, *La notion de la pauvreté, au moyen âge. Position de problèmes*. *Rev. d. Hist. de l'église de France* 52 (1966). – A. Vauchez, *Les pauvres et la pauvreté aux XI^e et XII^e siècles: État des recherches en France*, *Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale VIII: Povertà et ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII* (Todi 1969). – G. Duby, *Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XII^e siècle*. *Rev. d'hist. de l'église de France* 52 (1966). – A. Vauchez, *La pauvreté volontaire au Moyen Age*, *Annales ESC* 25 (1970). – G. Rosetti, *Motivi economico-sociali e religiosi in atti di cessione di beni a chiese del territorio milanese nei secoli XI e XII*, *Contributi dell'Istituto di Storia Medioevale. vol. I. Publ. dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Contr. s. 3. scienze storiche. 10* (Milano 1968). – F. Irsigler, *Divites und pauperes in der Vita Meinverci*, *VSWG* 57 (1970). – L. Prosdocimi, *Lo stato di vita laicale nell'diritto canonico dei secoli XI e XII*, in *I laici nella „Societas Christiana“ dei secolo XI e XII* = *Publ. dell'Univ. Cattolica. Miscell. del Centro di studi medioevali V* (Milano 1968). – É. Delaruelle, *Dévotion populaire et hérésie au moyen âge. Hérésies et société dans l'Europe preindustrielle 11^e–18^e siècles* (Paris 1968). – N. Huyghebart, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims. Laici nella Societas Christ. . .* (Milano 1968). – W. Nowak, *Soziale Wandlungen und niedere Volksschichten im Zeitalter des Investiturstreites*, *Diss. Berlin* (1954).

mächtig. Diese grundlegenden Bewegungen bildeten die neue europäische Gesellschaft und Kultur aus, deren Grundstrukturen erst wieder in der Mitte des 18. Jahrhunderts erschüttert waren. Im 11./12. Jahrhundert wurden die starren Bande einer archaischen Gesellschaft von extremem Dualismus und allgemeiner Uniformität aufgeweicht und verwandelt, auch allmählich abgebaut. In dieser neuen höchst mobilen Gesellschaft brach erstmals vom 11.–13. Jahrhundert in breiterem Fluß menschlicher Individualismus bei Ober- wie Unterschichten auf. Homer Haskins sprach sogar von einer Renaissance des 12. Jahrhunderts und P. Lehmann vertiefte diese Vorstellungen.³⁰ Der Pluralismus und stärkere Realismus des neuen Denkens und Fühlens zeigte sich in Formen und Inhalten. Schon im 12. Jahrhundert ersetzten die Künstler die wenigen Figuren der archaischen Tympana durch eine Fülle derselben, die repräsentativ waren für die kirchliche Gesellschaft im Himmel und auf Erden rund um Gott und Christus. In allen Skulpturen, Statuen und Bildern wich ganz allmählich der archaische *deus maiestatis* dem näheren, menschlichen *deus propinquior* und das begann offenbar in Paris und fiel mit der frühen Geburtsstunde der französischen Gotik zusammen.

In einem wichtigen Essay hat Hans Sedlmayr festgestellt, daß sich im 12. Jahrhundert eine Wende der Kunst vollzogen hat und daß diese eine der tiefsten in der europäischen Kunstgeschichte gewesen sei.³¹ Er versuchte ungefähren Zeitpunkt und Ort dieser Wende anzugeben. Er sah sie zunächst in der neuen Form eines Großkirchengebäudes, das ausschließlich in der Ile de France entstand, und zwar beim Neubau von Saint Denis (genauer beim Neubau des Chores 1140–1144), wenn auch die Blüte erst im 13. Jh. erreicht wurde. Sedlmayr gibt zu, daß man in der deutschen Kunstentwicklung erst um 1200 ansetzen könnte. Über die Kunst Italiens und vorab der Lombardei im 12. Jahrhundert aber wußten wie viel weniger als über die im 11. Jahrhundert, die große Architekturleistungen aufzuweisen hat (San Marco, Monte Cas-

³⁰ K. Bosl, Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte, in *Frühformen der Gesellschaft* (1964) 377–412. – Th. Mayer (Hgb.), *Probleme des 12. Jh.* = *Votr. u. Forsch.* XII (1968).

³¹ H. Sedlmayr, *Die Wende der Kunst im 12. Jh.*, in Th. Mayer (Hgb.), *Probleme der Forschung* = *Votr. u. Forsch.* XII (1968) 425–440.

sino, Modena usw.). Gegen die ältere formale Kunstinterpretation betont Sedlmayr, daß man die Lichtarchitektur des 1137 von Suger von Saint Denis begonnenen Baues der dortigen Kirche nicht verstehen könne ohne die geistige Verbindung zur Lichtmystik des Pseudodionysius Areopagita in der am Hofe Karls des Kahlen gefertigten Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena, auf der Suger fußt. Suger schildert ausführlich Entstehung und Einweihung der königlichen Abteikirche; er war es auch, der gerade zu dieser Zeit die Lichtmystik neu entdeckte. Die areopagitische Lichtmystik war seit dem 9. Jahrhundert in Saint Denis zuhause; sie war eine wichtige, wenn auch nicht die einzige Wurzel der Gotik; jedenfalls war eine Voraussetzung dafür die, daß im Bereich der gestaltenden Kunst eine analoge Entwicklung in Gang kam, die sich von jener Idee anregen ließ. Eine mentale, psychologische Grundvoraussetzung für das Wirksamwerden der Ideen der Lichtmystik war die im 12. Jahrhundert aufbrechende neue Schaulust und Neugierde im allgemeinsten Sinn, die einen anderen Menschen als den archaischen voraussetzt. Ein neues Verhältnis zwischen dem sinnlich Schaubaren und dem Übersinnlichen hatte sich angebahnt. Man wünschte mit den Wesenheiten, die sich in Hostie, Reliquie und schließlich im Bau verkörperten, in visu zu kommunizieren, was nach 1120 nachweisbar ist (Jungmann). Zuerst Annäherung an die Geheimnisse durch Optik, dann Umsetzung in rationale Erkenntnis oder vernünftigen Glauben. Die Schaubegierde aber war der Volksbewegung seit dem 11. Jahrhundert eigen,³² sie war nicht allein an Saint Denis gebunden, wo ihr allerdings Suger besonderen Ausdruck verlieh. Es bestand eine breite Bereitschaft der mobilen Menschen für neue Formen auf Grund von neuen oder erneuerten Ideen. Viele alte Ideen haben bei einer Erneuerung höchst anregend, ja revolutionierend gewirkt. So ist auch die tiefgreifende und verwandelnde Wirkung des sogenannten Investiturstreits zu verstehen, der in Wahrheit eine konservative Revolution war.

³² J. A. Jungmann, Sakramente und Gottesdienst, Klerus und Seelsorge, Frömmigkeitsformen, in: H. Jedin, Hdb. d. Kirchengesch. III.1. Die mal. Kirche (1966) 341–364; Ders., La prière chrétienne. Évolution et permanence (frz. Übersetzung) (Paris 1972) bes. 114–135.

Als drittes Element kam, wie schon ausgeführt, ein neues Gottesbild hinzu, das sich nach Sedlmayr erstmals am Christus des Südportals von Chartres zeigte. Hier wurde der *rex tremendae maiestatis* von Moissac, Vezelay, Autun zum *deus propinquior*, zum menschlichen, leidenden, schmerzhaften Christus zu verwandeln begonnen. Dahinter stand eine neue Beseelung, eine neue Menschlichkeit und Frömmigkeit. Diese äußerte sich auch im großen Thema der Marienkrönung, in der die Kunstgeschichte die größte ikonographische Neuschöpfung des 12. Jahrhunderts sah. Das alles waren Anfänge und Ersterscheinungen, die sich erst im 13. Jahrhundert voll entfalteten und die göttlichen wie menschlichen Gestalten einander immer näher brachten, sie immer natürlicher machten. Bei Bernhard von Clairvaux, dem großen Lichtmystiker, einer der großen individuellen Figuren des 12. Jahrhunderts, finden wir ausgesprochen, was seitdem zum Thema der Kunst sowohl wie zum Inhalt von Fühlen, Denken Glauben neuer Menschenwürde wurde. In seinen Sermonen sagt er: „Gott der Vater hat dem Sohne die Macht zum Gericht übergeben und nicht weil er sein, sondern weil er des Menschen Sohn ist.“ Der barmherzige Vater will, daß die Menschen von einem Menschen gerichtet werden. Das Schlußurteil aber lautet, daß so an frommem Bewußtsein hinzukam, was an Majestät verloren ging. Im neuen Gottesbild des *deus propinquior* nahm Christus durch sein eigenes Leiden an den Leiden und Versuchungen der Menschen teil.

III.

Vor dem Hintergrund eines tiefgehenden gesellschaftlichen Strukturwandels verändern sich Gottesbild, Frömmigkeit, Menschlichkeit, erwachen Individualismus und rationales Denken, wird eine neue Lebensauffassung geboren. Im Zentrum der neuen Bewegungen von Religiosität, Frömmigkeit, Mentalität mit ihren neuen Werten stand, soweit die Menschen und vor allem die Menschen in den urbanen Siedlungen Frankreichs, Italiens, Deutschlands in Frage kamen, das Ideal der *paupertas* = Armut vom 11. bis zum 13. Jahrhundert. Das ist eindeutig und nicht zu übersehen. Doch sei nicht vergessen, daß in der politischen und juristischen Diskussion der Zeit *bellum iustum*,

iniuria, libertas und patria zentrale Begriffe und Themen sind. Wir sind noch nicht soweit in die gesellschaftliche Mentalitäts- und Ideengeschichte jener Epoche eingedrungen, um sagen zu können, daß in Berührung oder Reaktion Zusammenhänge bestünden. Die zentrale Idee des *gerechten Krieges*, nämlich die Bestrafung des Unrechts, hängt aufs engste, mit Gottes- und Landfriedensbewegung des gleichen 11./12. Jahrhunderts zusammen, in der Gedanken Augustins weiterleben.³³ Wenn man bedenkt, daß ein wesentlicher Inhalt des damaligen Armutsbegriffes Gewaltlosigkeit und Herrschaftslosigkeit war, weiter, daß Gewaltanwendung bis in die Aufbruchzeit bei den Herrschenden legitim war, dann erhält die neue Auffassung soziales, politisches und ethisches Gewicht, daß Kriege, die aus bloßer Rachsucht, Machtgier, Eroberungsdrang geführt waren, als schuldhaft und sündhaft von jetzt an gebrandmarkt werden konnten. Zwar haben die dauernden Mißerfolge nicht verhindert, daß man im 13. Jahrhundert Kritik am heiligen Krieg, am Kreuzzug übte, aber die Schuldfrage ließ sich doch leicht beantworten, weil es um die Verteidigung der christlichen Gemeinschaft gegen heidnische Völker ging, die die Christen verfolgen und aus Stadt und Heim vertreiben.³⁴ Unter dem Einfluß römischer Vorstellungen vom öffentlichen Recht gewann das Ideal der *patria* damals Bedeu-

³³ Die bedeutendste Zusammenfassung mittelalterlichen Kriegsrechts bietet die berühmte 23. causa des 2. Teiles des *Decretum Gratiani*: *iusta autem bella solent diffiniri, que ulciscuntur iniurias* [*Decret. Gr. II CXXXIII qu. 2 c 2 in: Corpus iur. Can. I. ed. Ae. Friedberg (1879) S. 894*]. Vgl. St. Kuttner, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregor IX. (Città del Vaticano 1935 u. 1961) 334–379. Thomas von Aquin hat die mittelalterliche Kriegslehre in ein System gebracht und die drei wichtigsten Charakteristika des gerechten Krieges: *auctoritas principis, iusta causa, recta intentio* formuliert. – H. Finke, Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theol. Literatur, in: *Aus der Geisterwelt des Mittelalters = Festschr. f. M. Grabmann (1935) 1426–1434*.

³⁴ Die christlichen Argumente zur Kriegsschuld der Heiden wurden seit dem 13. Jh. von den Kanonisten zusammengestellt, um das größte Kriegsergebnis ihrer Zeit, den Kreuzzug, zu rechtfertigen. Beispiele sind die *Summa* des Kardinals Heinrich von Segusia, genannt Hostiensis (1200–1270), und der Dekretalenkommentar des Kardinals Sinibald Fieschi, des späteren Papstes Innozenz IV. († 1254).

tung in der mittelalterlichen Theorie, besonders dort, wo die Notwendigkeit der *iusta causa* des Krieges zur Verteidigung des Vaterlandes seit dem 12./13. Jahrhundert diskutiert wurde.³⁵ Nach Kantorowicz spielt „*patria*“ in den zeitgenössischen Reflexionen des 12. Jahrhunderts eine herausragende Rolle bei der Diskussion der *iusta causa* = der Notwendigkeit des Krieges.³⁶ Nach Post haben Kanonisten und Legisten, Glossatoren und Kommentatoren seit dem 12. Jahrhundert die Vaterlandsliebe entdeckt.³⁷ Die Begriffe *libertas*³⁸ und *patria* werden in ihrem politischen Bedeutungsfeld kaum von einander getrennt.

Grundlegend in der archaischen Ideologie war das kirchliche *Ordoideal*.³⁹ Dieses wurde nicht gemessen an der Wirklichkeit der realen Welt, es bezweckte die Herausnahme des Menschen aus seinem irdischen Stand und seine Überführung in das Reich Gottes. Die ganze Gesellschaft war darin abgeleitet aus der Totalität eines transzendentalen Weltbildes. Entsprechend dem Glau-

³⁵ E. Kantorowicz, *Pro patria mori in medieval political thought*, in: *Americ. Hist. Review* 56 (1951) 472–492 (auch in *The king's two bodies*). – H. Koht, *The dawn of nationalism in Europe*, ebda 52 (1947) 265–280. – J. Szügs, „Nationalität“ und „Nationalbewußtsein“ im Mittelalter. Versuch einer einheitlichen Begriffssprache, in *Acta Historica Academiae Scientiarum Humanicae* 18 (1972) 1–37, 245–265.

³⁶ Suger von Saint Denis wurde wegen seiner vaterländischen Gefühle „*pater patriae*“ genannt. Ähnliche Gefühle hegten Walther von der Vogelweide für Deutschland, Vinzenz von Krakau für Polen, Peter von Plois und Geoffrey von Monmouth für England, *Sexo Grammaticus* für Dänemark, Snorri Sturluson für Norwegen: Aber dem Reichsbischof Otto von Freising war diese Konzeption noch fremd, jedoch nicht dem zeitgenössischen Verfasser des Tegernseer „*Ludus de Antichristo*“.

³⁷ G. Post, *Public law, The state and nationalism*, in *Studies in medieval legal thought* (Princeton 1964) 434–493; Ders., *The naturalness of society and state*, ebda 494 ff., bes. 521 ff. und 535 ff.

³⁸ H. Grundmann, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat*, *HZ* 183 (1957) 1 ff. Dazu K. Bosl, *Freiheit und Unfreiheit*, *VSWG* 44 (1957) 193 ff. u. *Frühformen* 180 ff.

³⁹ L. Manz, *Der Ordogedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens* (1937). – H. Krings, *Ordo, philosophisch – historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (1941). – W. Dyckmann, *Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität* (1937). – A. Dempf, *Die Hauptform der mittelalterlichen Weltanschauung* (1925). – B. Jarret, *Social theories of the middle ages* (1942).

ben der archaischen Menschen wurde dieses Ordoideal verwirklicht in der kirchlichen Hierarchie wie in der weltlichen Gesellschaft; es war darum eine Ideologie im Sinne Karl Mannheims,⁴⁰ aber ein handfester Gegenstand des Glaubens. Der Ort des Einzelmenschen in diesem Ordo wurde durch die göttliche Vorsehung bestimmt, konnte aber nicht gewonnen werden durch menschliche Fähigkeit, Neigung, Leistung; *virtus* war ein höherer ethischer Wert als menschliche Leistung. Weil diese göttliche Ordnung absolut und statisch war, hatte es keinen Sinn von menschlicher Anstrengung, von Nutzen, Profit, Verbesserung, Fortschritt, sondern nur von Erneuerung, Wiederherstellung, Reform zu sprechen. Im kirchlichen Verständnis waren alle Menschen von Natur gleich; dadurch gelang es der Kirche, den Gesellschaftsprozeß und seine Formen zu spiritualisieren und zu harmonisieren. Nur auf diesem Wege war es möglich zu verhindern, daß die Idee der Gleichheit und ihr moralischer Gehalt revolutionäre Explosionen in einer total ungleichen Welt, eben in der archaischen und feudalen Gesellschaft auslösten. Aber seit dem großen Aufbruch im 11. Jahrhundert wandelten sich Strukturen, Mentalität und Religion der Gesellschaft, das alte archaische Ideal des gottgegebenen Ordo wurde zu einer echten, d. h. bewußten Ideologie, die den Unterschied zur Wirklichkeit erfaßte. Auf diesem Wege der Ideologiebildung wäre die Kirche seit dem 11. Jahrhundert unfähig geworden und wurde es zum Teil auch, die neuauftretenden realen Probleme der Gesellschaft zu sehen und zu diskutieren; sie konnte ihnen nur mehr auf einem methodischen und indirekten Wege begegnen.

Die neuen Stände und Klassen der Kaufleute, Handwerker, Transporteure, Agenten in den rasch emporschießenden Städten des 11. und 12. Jahrhunderts in Frankreich, Italien, Deutschland wurden geleitet und angetrieben von den Ideen des Nutzens und Profits, der Arbeit und Rationalität oder Praktikabilität, durch einen neuen Realismus und rationalen Trend (im Sinne Max Webers). Die richtige Scheidung der archaischen Gesellschaft wurde ausgedrückt durch das Gegensatzpaar *Potens* und *Pauper*, d. h. des herrschaftsausübenden und -berechtigten sowie des

⁴⁰ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (31952).

nichtherrschaftsbefugten, gewaltlosen Menschen (*impotens*).⁴¹ Die Ungleichheit in der Gesellschaft beruhte auf der Verfügungsgewalt einzelner über die überwiegende Majorität aller anderen und das ohne wirkliche Legitimation, wenn ja, nur durch Lehens- und Dienstvertrag. Vor dem 11. Jahrhundert waren die Untertanen nur Objekt der Herrschaft. Diese Menschen aber waren durch rationale Methoden nicht religiös zu bilden, durch Sozialisation zu indoktrinieren. Zuerst mußte das emotionelle Element ihrer Seelen durch Liturgie, Kult, Architektur, Bild, Stein erregt, erweckt werden. Weil Anarchie und Zusammenbruch der archaischen Gesellschaftsordnung, wie sie für die breiten Unterschichten Frankreichs schon des 10. Jahrhunderts Charles Edmond Perrin und seine Schule gezeigt haben,⁴² die intellektuelle Führungsschicht, Mönche und Kleriker vor allem, zu tieferem Nachdenken über die reale menschliche Existenz zwangen, deswegen begannen die Geistlichen Italiens und Frankreichs vereinzelt schon im 10. Jahrhundert sich mehr für die menschliche Gesellschaft und Welt zu interessieren und die Beziehungen zwischen Herrn und Leibeigenen sowie die Berufsidee zu reflektieren. Deshalb betonte jetzt Rather von Verona, daß der Mensch für die *Arbeit* geboren sei; er führte Arbeit als Kulturwert in das religiöse Leben ein, er war damals der einzige, der sie als Weg der Verwirklichung moralischer Werte und für die Erkenntnis Gottes empfahl.⁴³ Dadurch bereitete er den gesellschaftlichen Wandel des 11. und 12. Jahrhunderts mit vor.

⁴¹ K. Bosl, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum „Pauperismus des Hochmittelalters“*, in *Alteuropa und die moderne Gesellschaft* = Festschrift f. O. Brumer (1963) 60–87 und *Frühformen* 106–134.

⁴² Ch. E. Perrin, *Les classes rurales et le régime seigneurial en France du début du IX^e siècle à la fin du XII^e siècle* (1941); Ders., *La société rurale allemande du X^e au XIII^e siècle*, *RHDFE* 4^e sér. 24^e anné (1945) 84–102; *Le sévage en France et en Allemagne*, *Relazioni* (Intern. Historikertag Rom) III (1955) 213–245. – Ph. Dollinger, *L'évolution des classes rurales en Bavière depuis la fin de l'époque Carolingienne jusque'au milieu du XIII^e siècle* (1949).

⁴³ Rather, *Praeloquiorum libri sex*, Migne 136 Sp. 134 ff. und 236. – A. Adam, *Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona* (1927). – A. Vogel, *Ratherius von Verona und das 10. Jh.* 2 Bde (1854). – Schwarz, *Rather von*

IV.

Ein neues soziales Denken aber trat bald darnach in der religiösen und sozialen Bewegung der *Armen Christi* = *pauperes Christi* in Frankreich, Deutschland und in der Pataria Italiens, einer machtvollen Bewegung unterer städtischer Schichten auf religiöser Basis in den urbanen Zentren Oberitaliens, vor allem Mailand hervor.⁴⁴ Dadurch wurden aber auch die Menschen der herrschaftstragenden Oberschicht gezwungen, auch ihrerseits die Armut und der Hände Arbeit als ein Werkzeug religiöser Selbsteiligung für sich anzuerkennen. Und dieser Wandel religiösen und menschlich-sozialen Denkens fiel zusammen – nicht von ungefähr – mit dem wirklichen Vorgang der Freisetzung von Arbeitskraft und Arbeitsertrag.⁴⁵ Die Leibeigenen konnten von nun an sich selber befreien oder von ihrem Herren gegen Geldzahlung befreit werden vom *opus servile* durch Abgabe an einen Kirchenheiligen gegen Censualrecht und gegen Zahlung eines Jahreszinses. Nicht Freiheit der Person war der erste Schritt in der Entfaltung der städtischen und bürgerlichen Freiheit, sondern die Freisetzung der Arbeitskraft. *Paupertas* = Herrschaftsunfähigkeit, Gewaltlosigkeit in einer Zeit legitimer Gewaltanwendung und Leibeigenenarbeit waren in der hochfeudalen Gesellschaft, ihrer Wirtschaft, Herrschaft, Mentalität aufs engste verschwistert.⁴⁶ Das Bewußtwerden der wirklichen Armut als Unterordnung,

Verona als Theologe, Diss. Bonn (1915). – F. Weigle, Die Briefe Rathers von Verona, DA 1 (1937) 147–194; Ders., Zur Geschichte des Bischofs Rater von Verona; *Analekten zur Ausgabe seiner Briefe*, DA 5 (1942) 347–386. – Monticelli, *Raterio vescovo di Verona* (1938). – Vgl. Atto v. Vercelli, *Polypiticum quod appellatur Perpendicularum*, Migne 134 Sp. 859. – J. Schultz, Atto von Vercelli, Diss. Göttingen (1885).

⁴⁴ Violante, Werner, Manselli Keller u. a. s. Anm. 2, 3, 4, 6, 8.

⁴⁵ Belege dafür bei K. Bosl, Die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg. Die Entwicklung ihres Bürgertums vom 9.–14. Jh. = *Abhandlungen d. Bay. Ak. d. Wiss. Ph. H. Kl. N. F.* 63 (1966).

⁴⁶ K. Bosl, Macht und Arbeit als bestimmende Kräfte in der mittelalterlichen Gesellschaft, in *Geschichtliche Landeskunde* 5 = *Festschrift f. L. Petry* (1968) 46–84.

Gewaltlosigkeit und seit dem 11./12. Jahrhundert auch als Mittellosigkeit und ihre religiöse Sublimierung fällt zusammen mit einer Verbesserung des Arbeitswertes, des Arbeitsprestiges und der Freisetzung von Arbeitskraft. Und genau das ereignete sich wirklich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts. Alle abhängigen Menschen der verschiedensten Gruppen des servitus waren in den sogenannten *familiae* von König, Adel, Kirche – deren abhängigen Personalverbänden auf der Ebene unterhalb der Vasalität zusammengeschlossen; die familia war die „Gußform“ der mehr als 90% zählenden Unterschichten der archaisch = feudalen Gesellschaft; alle die abhängigen, leibeigenen Menschen eines Herrn waren in seiner nach ihm benannten familia mit abgestuften Rechten, der Mitsprache vor allem, organisiert und vereinigt.

Es ist eine entscheidende Feststellung, daß der hochmittelalterliche Gesellschaftsprozeß mit all seinen materiellen und mentalen Wandlungen zusammenfiel mit der allmählichen Auflösung und Entleerung der politisch-sozialen Körperschaften der familiae oder noch besser gesagt darin sich vollzog. Und es ist ebenso interessant zu sehen, daß dieser wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische und mentale Prozeß *dort* höchste Dynamik und beschleunigte Intensität, gelegentlich auch revolutionäre Kraft gewann, wo der höchste Grad der Bewußtheit des Wandels erreicht wurde. Das aber geschah zuerst auf religiösem Gebiet und unter den aus den familiae ausbrechenden Unterschichten in den Städten und urbanen Zentren; diese wollten christlichen Glauben nach dem Wort und Buchstaben des Evangeliums verwirklichen, und zwar in radikalen Konsequenzen; sie wurden sich deshalb auch mehr des Abgrundes bewußt, der zwischen ihren Glaubensinhalten und der persönlichen wie kollektiven Haltung, Mentalität und Moral der Menschen sich auftat. Darum protestierte dieses religiöse Denken, das sowohl intellektuell wie volksmäßig war, unter der Führung von Mönchen und niederen Geistlichen und angeheizt durch die kirchliche Reform des 11. Jahrhunderts und gepackt vom Ideal der paupertas zuerst gegen die reiche und mächtige Herrschaftskirche, gegen den Herrergott am Kreuz und seine Allmacht; sie protestierten dann aber auch gegen die weltlichen Herrschaftsträger = die potentes und propagierten

das Ideal des nackten Christus am nackten Kreuzesholz schon vor dem Ende des 11. Jahrhunderts. Die religiös-kirchliche Forderung der Armut und das Drängen nach der *Kirche der Armen* gegen die Herrschaftskirche verband sich mit einer zutiefst mobilen Gesellschaft und drückte extreme, radikale Wünsche und Ansichten aus. Die religiöse und kirchliche Idee der Armut, beide am Anfang noch getrennt, neigten einander zu, als Papst Gregor VII., der Vertreter der Reformkirche, Mönch, unadeliger Abstammung und von niederer Geburt, geboren im römischen Trastevere, der „heilige Satan“, ein Intellektueller höchsten Grades und ein religiöses Genie, die soziale und gesellschaftliche Armut anerkannte, indem er mit diesen bewegten Massen paktierte, vor allem mit den Leuten der Pataria in Mailand und den Städten Oberitaliens vor allem.⁴⁷ Er mobilisierte diese gegen ihre bischöflichen Stadtherrn und rief Europa auf gegen den archaischen deutschen König, der kaiserlicher Schutzherr der universalen Kirche nach kirchlicher Ideologie⁴⁸ seit karolingischer Zeit war.⁴⁹ Aber auch König Heinrich IV. machte gemeinsame Sache mit den neuaufsteigenden Schichten aus der Leibeigenschaft, den Ministerialen, Bürgern und Bauern, d. h. mit den „Armen“, und führte seine Kriege mit Unterstützung dieser sozialen Kräfte.

Mönche und Nonnen nannte man *pauperes Christi* seit dem 9. Jahrhundert. Aber der häufige Gebrauch dieses Ehrentitels der freiwilligen Armut seit dem 11. und 12. Jahrhundert hat andere Hintergründe. Jetzt riefen Wanderprediger wie Robert von Arb-

⁴⁷ P. E. Schramm, Das Zeitalter Gregors VII., Göttingische Gelehrte Anzeigen 207 (1953) 62–140. – C. Violante, L'età della riforma della chiesa in Italia (1002–1122), in Storia d'Italia (N. Valeri Hgb.) (Torino 1959) 55–234.

⁴⁸ W. Ullmann, The Carolingian Renaissance and the idea of kingship (1969 ff.); Ders., History and political ideas in the middle ages (London 1968); Ders., The Bible and Principles of government in the middle ages, Settimana 1963 (Spoleto) X 181 ff. – K. Bosl, Die karolingische Staatsideologie als Funktion von Geistlichkeit und Kirche, in Festschr. f. Th. Kramer = Würzb. Diözesanblätter 37/38 (1975) 283–293.

⁴⁹ K. Bosl, Gregor VII. und Heinrich IV., in L. Reinisch, Die Europäer und ihre Geschichte. Epochen und Gestalten im Urteil der Nationen (1961) 19–37. – E. Werner, Zwischen Canossa und Worms. Staat und Kirche 1077–1122 (Berlin 1973).

rissel mit diesem zündenden Wort-Schlagwort die Menschen zur Nachahmung Christi auf, vor allem seiner menschlichen Natur.⁵⁰ Aus dem altchristlichen Ideal der Anfangszeiten zogen sie die ethischen Konsequenzen der Gleichheit, Bruderschaft und heilig machenden Armut; sie forderten die Abschaffung der Unterschiede zwischen Mächtigen und Armen, potentes und pauperes. Sigebert von Gembloux sprach damals vom Menschen, der das nackte Kreuz trug und als nackter Jesus Christus folgte (*baiulans sibi crucem nudam nudus Christum sequitur*).⁵¹ Die Wanderprediger, vielfach entlaufene Mönche, wandten sich an die Laien

⁵⁰ Neben H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen 38–50* und E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums* (1956) vor allem J. v. Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, 2 Bde (1906). Die faszinierende Wirkung, die Wanderprediger wie Robert von Arbrissel auf die Massen ausübten, motiviert am besten ein Brief des Bischofs Marbod von Rennes an Robert, den späteren Gründer des Klosters Fontevrault [P.L. 171. 1480–1492]. „*Videmus egentes presbyteros, a suis deserzos gregibus velut indignos, quibus offerant, quorum se commendent orationibus, a quibus accipiant iniunctionem paenitentiae, quibus decimas solvant vel primitias, qui omnes tuo se queruntur praeiudicio condemnatos. Videmus ad te turbas undique confluentes, tibi tuisque honores, quos propriis debeant pastoribus, impendentes. Quos tamen, ut manifestum est, non religionis amor, sed ea, quae semper vulgo familiaris est, curiositas et novorum cupiditas ducit.*“ (Text bei Walter 187). Ilarino da Milano, *La spiritualità evangelica anteriore a S. Francesco*, in *Quaderni di Spiritualità francescana* 6 (1963) 34–70. Über Etienne de Muret und den Orden von Grandmot s. J. Becquet, *Scriptores Ordinis Grandimontensis = Corpus Christianorum. Continuatio medievalis* 8 (Turnhout 1968). – Ch. Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, in *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* (s. o.) I. 229–245. – R. Manselli, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, *Bull. Ist. Stor. Italiano per il Medio Evo e Arch. Mur.* 65 (1953) 1–63. Der Mönch faszinierte die Bürger von Mans weniger durch seine Predigt, als allein schon durch sein Äußeres, das für seine Lebensform, für seine Reue und seine Armut zeugte, wie die *Gesta pontificum cenomanis in urbe degentium* berichten. – R. Latouche, *La commune du Mans (1070)*, in *Mélanges d'histoire du moyen âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen* (Paris 1951) 377–382. – E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique* II. (1945) 410–423 zu III. – E. Petit, *La spiritualité des Prémonstrés* (Paris 1947). – A. Lazzarino del Grosso, *Armut und Reichtum im Denken Gerhohs von Reichersberg* (1973); Dieselbe, *Società e potere nella Germania del XII. secolo. Gerhoch di Reichersberg* (Firenze 1974).

⁵¹ Sigebert von Gembloux, *Chronica*, ed. L. C. Bethmann, *MGH. SS. VI* (1844).

und griffen die hierarchisch-feudale Kirche an, doch verließen sie diese nicht, wie später die Waldenser und Katharer. Der pauper Christi entschied sich für die Nachfolge Christi, um sein eigenes Heil zu wirken und um gegen die Machtkirche und die Welt zu protestieren. Diese Wanderpredigerbewegung vollzog in Italien, Frankreich, am Niederrhein und in Bayern einen gefährlichen Einbruch der Laien in die hierarchische Welt der Priester.

Die wahren Kinder dieser ersten unhäretischen Armut Christi-Welle waren später die häretischen *pauperes Christi* und Pseudoapostel des endenden 12. Jahrhunderts. Diese Leute sahen Armut nicht mehr nur als Tugend eines Lebens nach den evangelischen Räten an, sondern als wirkliche und unvermeidbare Pflicht der Kirche aller Gläubigen.⁵² Die religiöse und politische Idee der Armut in der neuen mobilen Gesellschaft hatte eine reale ethische und eine mystisch-spiritualistische (dialektische, Werner) Seite. Für beide gab es nicht sozioökonomische und politische, sondern auch religiöse und mentale Anlässe neben weiteren anderen. Die Idee der *vita apostolica* und der evangelischen Armut förderte auch eine neue Auffassung von Christentum und Lebenswerten. Diese Gedanken waren nicht durchweg neu; aber in der archaischen Welt und Gesellschaft waren sie nicht anregend und erregend gewesen; denn der nichterweckte Mensch ertrug Herrschaft, Leid, Armut und sah darin den Willen Gottes, wie ihn die Kirche lehrte; er fühlte sich nicht nur beherrscht, sondern auch beschützt. Armut Christi forderte religiöses Leben in Demut, Entbehrung, Keuschheit. Aber später richteten Waldes und Bernardone = Franziskus ihre Predigt an die Reichen und Mächtigen der Oberschicht = die *divites, superbi, avari*,⁵³ die sie bekehren wollten. Sie selber kamen ja aus der Gruppe der reichen

⁵² Neben Grundmann und Werner (s. o.) A. Borst, *Die Katharer* (1953). – S. Savini, *Il catarismo italiano ed i suoi vescovi* (Firenze 1958). – R. Nelli, *Ecritures cathares. Textes originaux traduits et commentés* (Paris 1959). – Chr. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècles* (Paris 1966); Dies., *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, in: *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle* (Paris 1968).

⁵³ L. K. Little, *Pride goes before Avarice. Social changes and the vices in Latin Christendom*, *AHR* 74 (1971) 16–44.

Kaufleute, die auch neue Leute in den Städten waren. Den Armen aber wollten sie wirtschaftlich nicht helfen. Das ist wichtig festzustellen.

V.

Der Druck dieser zahlreichen Wellen und Bewegungen auf die herrschende und reiche Klasse. muß in zwei Jahrhunderten sehr stark gewesen sein, weil die letzteren sich schließlich entschlossen, sich selber diesen Forderungen zu unterwerfen, um ihre Herrschaft und Macht in einer neuen religiösen Form zu legitimieren; denn die Idee der Armut Christi beeinflußte tief ihre Untertanen, die unteren Schichten der Bauern und Bürger, die kritischer geworden waren, weil die neuen Ideen sie faszinierten. Die letzteren waren nur dann mehr bereit zu gehorchen, wenn ihre Herren auch willens wurden, *pauperes Christi* in einem geistigen Sinne zu werden. Man erkennt dabei Ansätze zu einer Nivellierung auf mentaler und religiöser Ebene, wie man sie bei der Entstehung der Blutgerichtsbarkeit aus der Landfriedensbewegung auch sehen kann. Die Herren mußten sich dabei distanzieren von dem alten magisch-mythisch-sakralen Fundament ihrer Herrschaft und Macht, von dem alten, auch in christlich = alttestamentarischem Gewande (Alkuin) weiterlebenden paganen Glauben an Segens- und Zauberkraft des Königs, vom mythisch-symbolischen Denken der archaischen Gesellschaft. Von da an wurden die tiefen und wirklichen Differenzen zwischen den Trägern der Macht und ihren Untertanen unvermeidlich und offenbar. Die *Armutsbewegung* war nicht nur eine religiöse Reaktion auf die neue gesellschaftliche Mobilität der Stände, vielleicht besser eine Begleit- und Folgeerscheinung, sondern es gewann dadurch auch das Evangelium einen neuen Stellenwert im Leben der Menschen, war nicht mehr nur Instruktion für pastorale und moralische Fürsorge, sondern Ur- und Idealbild für Menschen, die gebessert und reformiert werden sollten und wollten. Das neue Verständnis des Evangeliums eröffnete eine gefährliche Diskussion über die Armutskirche und provozierte bittere Kritik an der Herrschaftskirche. Dieser neue Geist bewegte gemessen an der Gesamtbevölkerungszahl Massen von Menschen, erfaßte Tausende und Zehntausende und führte sie aus der Kirche hinaus.

Wenn wir nach Sinn und Inhalt der Armutsdiskussion fragen, ist zunächst nochmals hervorzuheben, daß die Armutskirche und die Machtkirche von Anfang an kein kontradiktorischer Gegensatz waren. Die Forderung Papst Gregor VII. und seiner Nachfolger, das Denken und Predigen der Theologen, der asketischen Mönche, also der Vertreter der *religion savante*, der intellektuellen Religion, die von dem Armutsgedanken erregt waren, schließlich der übertriebene Spiritualismus, Dialektizismus, das Ideal einer Geistkirche ruhten alle zusammen auf den gleichen Grundlagen von Geist, Mentalität und Gesellschaft. Von Petrus Damiani und von Manegold von Lautenbach zum kritischen Augustinerchorherren Gerhoh von Reichersberg, vor allem zu Bernhard von Clairvaux und zum ersten Humanisten John of Salisbury finden wir einen Chor konservativer Kritiker, die zwar mit der Macht- und Herrschaftskirche zusammenarbeiteten und übereinstimmten, nichtsdestoweniger aber Macht und Reichtum dieser Kirche kritisierten, der sie gehorchten. Im ganzen gesehen war jedoch die Armutsbewegung mehr eine Volksbewegung, ihre Ziele und Ideale waren Inhalt einer *religion populaire*, einer Volksfrömmigkeit. Die Reformkirche gab ihr das Schlagwort der „Freiheit“. Das bedeutete in den Ohren der aufsteigenden Unterschichten wie bei den asketischen Mönchen nicht einfach nur frei sein, sondern *Emanzipation*, geistig und gesellschaftlich. Der Aufbruch, die Bewegung dieser emanzipierten Leute traf alle, die Macht ausübten, Könige und Kaiser, Adelige und hohe Kirchenmänner. So begannen diese emanzipierten Menschen, die auf die Straßen, in die Wälder, auf das Land zogen, die Haus und Hof und Heim und ihre Familien, natürlichen wie herrschaftlichen, verließen, vor allem emanzipierte Frauen⁵⁴ – die erste Frauenemanzipation

⁵⁴ G. Koch, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.–14. Jh.) (Berlin 1962). – E. Dalaruelle, Problèmes socio-économiques à Toulouse vers 1200. A propos d'un livre récent, in: S. Dominique en Languedoc (Toulouse 1966) 123–132; Ders., La piété populaire au moyen âge (Turin 1975). – N. Huyghebaert, Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims, in: Laici nella soc. christiana (s. o.). – M. Bernards, Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jh., Sacris Erudiri XX (1971).

in Europa – ihre Rolle in Politik, Kirche, Religion zu spielen. In der neuen Philosophie von Chartres und der Pariser Universität, deren Ideen über West- und Mitteleuropa ausstrahlten⁵⁵ wurde das Individuum anerkannt (Abälard); die Mönche predigten religiöse Reform und Unabhängigkeit von der Kirche. Das Selbstbewußtsein der emanzipierten, mobilen Menschen wuchs stetig, die Menschen begannen zu handeln und ihr archaisches Schweigen zu brechen, wie uns schlagend die Briefbücher italienischer Städte des 12. Jahrhunderts zeigen.⁵⁶ Eine neue dualistische und spiritualistische Weltansicht wurde geboren und aus ihr kam auch die päpstliche Hierokratie, deren scharfes Schwert das neue kanonische Recht, die neue Idee des heiligen Krieges und der militia Christi war.

Die Ideen der Armutskirche wie der Machtkirche entsprangen gleicherweise einem Unbehagen an den Ordnungen der feudalen Gesellschaft, am feudalen „way of life“ der herrschenden (Adels-)Bischöfe, an Mischung und Widerstreit von Welt und Übernatur, aus dem Verlangen nach Freiheit und Spiritualismus. Es ist interessant festzustellen, daß der große mystische Eremit Petrus Damiani, Zeitgenosse und kirchlicher Kontrapunkt zu Papst Gregor VII., der Vermittler zwischen päpstlichen Reformen und der religiös = sozialen Patariabewegung in den ober-

⁵⁵ P. Classen, Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jh., AKuG 48 (1966) 155–180. – M. D. Chenu, La théologie au douzième siècle (Paris 1957). – R. W. Southern, Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought (1059–1130) (Cambridge 1962). – B. Smalley, The Becket conflict and the schools. A study of intellectuals in politics (Oxford 1973). – C. Morris, Zur Verwaltungsethik: Die Intelligenz des 12. Jh. im politischen Leben, Saeculum 24 (1973) 241–250. – R. L. Poole, The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time, EHR 35 (1920) 321–342. – A. Clerval, Les écoles de Chartres au Moyen âge (Frankfurt 1965). – B. Widmer, Thierry von Chartres, ein Gelehrtschicksal des 12. Jh., HZ 200 (1965) 552–571. – D. E. Luscombe, The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period (Cambridge 1969). – P. Delhaye, Pierre Lombard, sa vie, ses œuvres, sa morale (Paris 1961).

⁵⁶ F. J. Schmale, Das Bürgertum in der Literatur des 12. Jh., in: Th. Mayer (Hgb.), Probleme des 12. Jh. = Vortr. u. Forsch. XII (1968) 409–424; Ders., Die Bologneser Schule der Ars dictandi, DA 13 (1956) 16 ff.; Ders., Zu den Anfängen bürgerlicher Kultur im Mittelalter, Röm. Quart. Schr. 58 (1963) 149 ff.

italienischen Städten war.⁵⁷ Die *Eremiten* aber waren in besonderem Maße die frühen religiösen Träger und Kinder dieser Bewegungen und Wandlungen, von denen ich hier handle. Papst Gregor VII.⁵⁸ hatte keine direkten Kontakte zu dem Spiritualisten Berengar von Tour,⁵⁹ seiner Sakramentenlehre, aber beide hatten gemeinsame Gesichtspunkte. Mit dem Aufstieg der Papstkirche zu universalem Imperialismus und Feudalismus löste sich aber das Bündnis zwischen Machtkirche und Armutsbewegung auf; die spirituelle Kirche des Volkes, der Niedergeistlichen und Mönche und die institutionalisierte Kirche wurden Feinde. In der Diskussion über Armut und Macht der Kirche im 12. Jahrhundert nahm der britische Schüler Abälards in Paris, John of Salisbury (geboren zwischen 1110 und 1120) einen besonderen Platz

⁵⁷ J. Ryan, *Saint Peter Damiani and his Canonical sources* (Toronto 1956). – F. Dressler, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (Rom 1954). – J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, eremite et homme d'église* (Rom 1960). – O. J. Blume, *St. Peter Damian, His teaching on the spiritual life* (Washington 1947); Ders., *The Monitor of the popes: St. Peter Damian*, *Stud. Greg. II* (1947) 459–476. – K. Reindl, *DA 15* (1959) 23–102.

⁵⁸ L. Genicot, *L'érémisme du XI^e siècle dans son contexte économique et social*, *Publ. dell'Univ. Catt. del Sacro Cuore = Misc. del Centro di Studii Medioevali IV: L'eremitismo in Occidente nei secoli XI et XII* (Milano 1965). – C. Violante, *Discorso di apertura*, in *L'eremitismo in Occidente* (s. vorne). – A. M. Finoli, *La figura dell'eremita nella letteratura anticofrancese*, ebenda. – C. Violante, *Studi sulla cristianità medioevale. Cultura e Storia 8* (Milano 1972). – E. Delaruelle, *Les ermites et la spiritualité populaire*, in *L'Érémisme in Occidente* (1965) 228 f. – G. G. Meerseman, *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, ebda.

⁵⁹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie de l'Église au moyen âge* (Paris 2^e 1949). – A. J. Macdonald, *Lanfranc. a study on his life, work and writings* (Oxford-London 1926); Ders., *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (London-New York-Toronto 1930). – O. Capitani, *Studi per Berengario di Tours*, *Bull. Ist. Stor. Ital per il medio evo* 69 (1957) 67–173. – J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger, La controverse eucharistique du XI^e siècle* (Louvain 1971). – J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorschulastik* (1926). – R. Somerville, *The case against Berengar of Tours. – A new text = Stud. Gregor. IX* (1972) 55 f. – R. B. C. Huygens, *Bérengar de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance, Sacris erudiri XVI* (1975). – W. H. Beelzenkamp, *De avondsmaalsleer van Berengarius van Tours, Kerkhist. Studier deel J.'s Gravenhage* (1941). – J. Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre* (1880).

ein. Während die clerici vagantes und Poeten ihre vorwurfsvollen Späße über Reichtum, Luxus und ehrgeiziges Streben am päpstlichen Hofe machten,⁶⁰ während auch der kritische deutsche Augustinerchorherr Gerhoh von Reichersberg, der zwischen den niederen pauperes Lazari und den pauperes Petri schied,⁶¹ sich an dieser Kritik beteiligte,⁶² sprach der Humanist John of Salisbury⁶³ vom pauper papa Alexander III. und seinen Nachfolgern, den Armen Christi. Es ist nicht nur interessant festzustellen, daß Alexander III. der erste Papst aus bürgerlichem Hause (Bandinelli) und ein Schüler Abälards war, daß aber auch ein wirklicher Revolutionär des 12. Jahrhunderts Arnold von Brescia, Augustinerchorherr wie Gerhoh von Reichersberg und Schüler Abälards wie Alexander III. und John of Salisbury war.⁶⁴ Abälard, der

⁶⁰ H. Schüppert, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jh. *Medium Aevum*. 23 (1972). – J. Benzinger, *Invectiva in Roman. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jh.* (1968).

⁶¹ A. Lazzarino del Grosso, *Armut und Reichtum im Denken Gerhohs von Reichersberg* (1973) bes. S. 51 ff. u. 108 ff.

⁶² P. Classen, *Gerhoh von Reichersberg. Eine Biographie* (1960); Ders., *G. v. R. und die Regularkanoniker in Bayern und Österreich*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Bd. 1 (Milano 1962) 304–348; Ders., *Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jh.*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII* (Todi 1969) 129–162.

⁶³ H. Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the life and writings of J. of Salisbury* (London 1950). Von seinen großen Werken *Metalogicon* und *Polycraticus* ist jetzt übersetzt und kommentiert *Metalogicon* von D. D. Mac Carry (Berkeley – Los Angeles 1955). Interessant sind die Klagen Johns über den allgemeinen Trend unter den Studentenmassen seiner Zeit, durch eine kurze und darum oberflächliche Ausbildung zu raschem Erfolg im Erwerbsleben zu gelangen [J. v. S., *Metalogicon* I, 4; I, 24. ed. CC. Webb (Oxford 1929) 12 ff., 57 ff.]. – W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (1938) bes. 40–107. – R. L. Poole, *The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time*, *EHR* 35 (1920) 321–342.

⁶⁴ Arnold von Brescia (1100–1155) studierte in Paris, war dann Propst eines Augustinerchorherrenstifts in Brescia, vertrat die radikale Armut des reformierten Klerus, Verzicht auf Besitz, Kirchengüter und Regalien durch Bischof u. Klerus. Er wurde 1139 aus Italien verbannt, lehrte dann in Paris, das er auf Drängen Bernhards von Clairvaux verlassen mußte, ging nach Zürich und Böhmen. Der Kardinallegat Guido von Castello söhnte ihn 1145 mit Papst Eugen III. aus. Trotzdem beteiligte sich A. am Aufstand der Kommune gegen den Papst und predigte 1147 in Rom gegen Simonie und Verweltlichung des Klerus; 1148 gebannt, blieb er trotzdem in Rom und verfocht in den Predigten

Pariser Professor, aber war der große repräsentative Geist eines gewandelten philosophischen Denkens; der alten Ordnung der archaischen Welt stellte er das Einzelindividuum gegenüber, dem symbolischen Denken den kritisch unterscheidenden Geist, dem Gehorsam gegen Autoritäten das eigene Urteil und das autonome Gewissen.⁶⁵ Der Engländer John of Salisbury war einer der schärfsten Gegner der alten archaischen Herrschaftsordnung des deutschen König-Kaisers, den er als Teutonicus tyrannus anprangerte.⁶⁶ Vor allem aber finde ich, daß das Aufkommen eines neuen Denkens und einer neuen Gesellschaft nicht besser zum Ausdruck kommen konnte als durch die Tatsache eines „Bürgerpapstes“, besonders wenn man weiß, daß alle Päpste seit Hadrian I. im 8. Jahrhundert mit Ausnahme des genialen Außenseiters Gregot VII. Adelige waren. John of Salisbury kannte die wirkliche Korruption Roms (*tanta aviditas et improbitas Romanorum*), trotzdem war der Bandinellipapst in seinen Augen der Vertreter der wahren Kirche der Armen Christi. John nannte sich selber Schüler und Bekenner des armen Christus in einem seiner berühmten Briefe (PL).

In John of Salisbury, der die alte archaische Herrschaftsordnung verwarf, der aber Spiritualismus, aufsteigendes Bürgertum und idealistische Nachfolge des demütigen Christus am Kreuze anerkannte, hatte die *kirchliche* Diskussion über die Kirche der Armen ihren Höhepunkt erreicht. Hier wurde um die Mitte des 12. Jahrhunderts, wie schon vorher, vorgedacht, was uns die Skulpturen seit dem 13. Jahrhundert dann eindrucksvoll zeigen. In dieser Bewegung nahm Arnold von Brescia eine Sonderstellung ein. Er und seine *pauperes Christi* zeigen an, daß eine Re-

die Forderungen der Bürger nach Stadtfreiheit; seine Predigt war weniger eine Reaktion auf kirchliche Reform als Übersteigerung ins Härelisch-Radikale. – A. Frugoni, Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII (Roma 1954).

⁶⁵ D. E. Luscombe, The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thoughts in the early scholastic period (Cambridge 1969) 55 f. – M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. 2 Bde (Graz 1957). – D. Knowles, The evolution of medieval thought (Baltimore 1961). – J. d. Ghelinck, Le mouvement théologique du XII^e siècle (Brüssel-Paris ²1948) 149–175. – J. G. Sikes, Peter Abailard (Cambridge ²1946). – A. Borst, Abälard und Bernhard, HZ 186 (1958) 497–526.

⁶⁶ Im berühmten Brief an Randulf von Lisieux, PL 199. Sp. 41.

volution von unten auf dem Wege war und das als Folge der Reformen des Papsttums von oben und außerdem in Rom, der Hauptstadt des Papsttums und der christianitas. Die Päpste aber trafen kaum eine strikte Entscheidung über die Armut, nicht einmal gegen die Haeresie im ganzen. Das Reformpapsttum war gar nicht allzuweit entfernt von der Armutsbewegung und seine Nachbarschaft zur Armut war größer als die zu den feudalen Heerschafts- und Adelsbischöfen in Deutschland oder Italien.⁶⁷ Aber der pauper papa Alexander III. konnte die Bewegung nicht in die universale Kirche integrieren und so wurde er der erste, der die Lehren des Waldes⁶⁸ als Haeresie brandmarkte und verfolgte; es gab keine Brücke mehr zur religion populaire = zum religiösen Geist des Volkes in dieser kirchlichen Gesellschaft. Ein wirklicher Grund für das Verdammungsurteil der Päpste war die Predigt der Laien und ihr wachsender Einfluß auf die Kirche. Die Geister, die durch die päpstliche Reform ebenso geweckt waren, wurden frei und autonom. Es war Papst Innozenz III. – und dies war sowohl religiös wie kirchlich seine größte Leistung –, der die von dieser Seite nahende Katastrophe wendete. Er leitete den hoch angeschwollenen Strom der Armutsbewegung in den Städten Italiens zuvörderst in kirchlich-institutionelle Bahnen, indem er den Abgrund zwischen Armutskirche und Machtkirche überbrückte, die Ansprüche der pauperes Christi im Bunde mit dem heiligen Franz und den Mendikanten anerkannte und die Bettler und Armen Christi innerhalb der Kirche klerikalisierte.⁶⁹ Dreihun-

⁶⁷ Gregor VII. verteidigte die Ketzer von Cambrais gegen ihren Bischof. – Vgl. P. Zerbi, Pasquale II. et l'ideale della povertà della Chiesa, *Annuario 1964/3 della Univ., Cattolica* (Milano 1965) 205–229.

⁶⁸ A. Dondaine, *Aux origine du valdeisme. Une profession de foi de Valdès*, *Arch. frat. praed.* 16 (1946) 190–235. – R. Manselli, *Studi sulle eresie* (s. o.), *Il Valdismo originario* S. 190–235. – J. Gonnet, *La figure et l'œuvre de Valdès dans la tradition historique et selon les dernières recherches*, in *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques* s. 1 (Toulouse 1967). – K. V. Selge, *Characteristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansions*, ebda 110–142; Ders., *Discussion sur l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares*, ebda 143–161; Ders., *Die ersten Waldenser I* (Berlin 1967).

⁶⁹ L. C. Landini, *The causes of the clericalization of the Order of Fria res Minor (1209–1260) in the light of early franciscan sources* (Chicago 1968). –

dert Jahre später hat Machiavelli ausgesprochen, daß allein auf diesem Wege die mächtige Herrschaftskirche überleben konnte, daß dadurch der Ausbruch der Reformation und der Verlust der Einheit um Jahrhunderte hinaus geschoben wurde.

Die neuen Mendikantenprediger unterschieden sich in gar manchen Punkten von den Häretikern überhaupt nicht; sie griffen weiter die reichen und mächtigen Prälaten an bis zu den Fraticelli und ihrem Ordensgeneral Michelino da Cesena, der am Hofe Ludwigs des Bayern zu München als Emigrant auf der Flucht vor dem avignonesischen Papsttum lebte. Auch das „Schlagwort“ Berengars von Tours von der unwürdigen Sakramentenspendung simonistischer Geistlicher erregte alle religiösen Bewegungen bis Jan Hus und Martin Luther. Die Armutsbewegung sprach sich religiös aus, auch wenn ihre Kritik die ganze Gesellschaft traf und meinte. Sie nimmt darum einen führenden Platz in einer Religions-, Geistes-, Gesellschaftsgeschichte, einen zweiten in einer Kirchengeschichte ein. Sie signalisierte eine neue Gesellschaft und Kultur und half einen neuen religiösen und christlichen Geist zu entbinden. In ihr erfahren wir die Komplexität und Tiefe der mittelalterlichen Aufbruchsgesellschaft als menschliches und gesellschaftliches Problem. Der französische Historiker und Soziologe Allier Loisy hat das Eingangszitat Goethes, das auch die Kunst ins Spiel bringt, in die Feststellung verwandelt: „Religion est conformé al'ordre social.“

R. Manselli, La clericalizzazione dell'Ordine dei Minori e S. Bonaventura, in S. Bonaventura francescano = Convegni del centro di studi sulla spiritualità medioevale 14 (Todi 1974) 181–208.

Corrigenda

S. 4. Anm. 3. Z 13	Amizizia
Anm. 4. Z 6	precomunale
S. 5. Anm. 7. Z 1	legende
S. 6. Anm. 11. Z 20	Zusammenhängen
S. 7. Z 10	grace statt gnace
Z 20	Mitbestimmung
S. 9. Z 15	Dies irae
S. 11. Z 21	erreicht
S. 11. Anm. 17. Z 4	Carmelitaines
S. 12. Anm. 20. Z 4	Rhetorik
S. 13. Z 5	fertig
S. 16. Anm. 29. Z 7	Louvain
S. 17. Z 32	wir
S. 17. Anm. 31	nicht Anm. 91
S. 20. Anm. 33. Z 10	Geisteswelt
S. 21. Anm. 36. Z 3	Blois
S. 21. Anm. 36. Z 4	Saxo
S. 23. Anm. 41. Z 4	Brunner
S. 27. Anm. 50. Z 8	desertos
Anm. 50. Z 16	Grandmont
Anm. 50. Z 29	potere
S. 30. Anm. 54. Z 8	christiana
S. 32. Anm. 58. Z 2	Studi
Anm. 59. Z 7	Vorscholastik
S. 33. Anm. 60. Z 2	Romam
S. 34. Z 14	Gregor
Anm. 64. Z 2	Haeretisch
Anm. 65. Z 4	Ghellinck
S. 35. Anm. 68. Z 6	mouvement