

Heer, Friedrich, *Aufgang Europas*. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert. 1949, Wien-Zürich (Europa-Verlag). I. Band, 660 Seiten.

Ein aufrüttelndes Buch eines jungen Historikers, das beim Erscheinen mit Recht Aufsehen erregt, Zustimmung und Widerspruch ausgelöst hat. Da Europa, das Abendland der Gegenwart, im 11. und 12. Jahrhundert entstanden ist, steht für den Verfasser das geschichtliche Problem des 12. Jahrhunderts im Vordergrund. „Das 12. Jahrhundert darf mit vollem Recht als das erste Jahrhundert eines neuen Europa angesprochen werden. In ihm wird zum erstenmal die Wesensart der europäischen Geschichte augenscheinlich sichtbar: der Agon, das politische, religiöse, geistig-kulturelle, soziale und wirtschaftlich bedingte Streitgespräch zwischen ebenbürtigen Partnern.“ Daß die unter Karl dem Großen geformte Welt eine Welt der politischen Religiosität war, in der Natur und Mensch eine Realität, eine Wirklichkeits-sphäre bildeten, in der nicht zwischen Natur und Übernatur, weltlich und geistlich, materiell und geistig geschieden wird, wird in dieser Fassung nicht allgemeine Zustimmung finden. Richtig ist, daß die Auseinandersetzung zwischen Heidnisch-Germanischem und Christlichem, welche das Schicksal des deutschen Volkes im Mittelalter bestimmte,

auch im 12. Jahrhundert einen breiten Raum im politischen, religiösen und kulturellen Leben einnahm. H. weist darauf hin, daß der gesamte Nordosten des deutschen Siedlungsraumes heidnisch war. Das 12. Jahrhundert der Kolonisation und Mission verlangt eine neue geistesgeschichtliche Würdigung. Für die politische Religiosität des 12. Jahrhunderts, für die Reichgeistesidee, für das Verhältnis des Menschen zu seinem König, für den Kampf ums Reich, werden interessante Einzelheiten neu erarbeitet.

In das 12. Jahrhundert gehören so große Gestalten wie Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Abälard. Die Zeichnung dieser Männer liest man mit Interesse und Spannung, ohne freilich allwegs zuzustimmen. Es ist richtig, „Anselm lebt tief geborgen in der patristisch und sakramental begründeten Ordnung des frühen Mittelalters. Aus der Mitte, aus dem Herzen, aus der ontologisch und erfahrungsmäßig sicher erlebten Seinsdichte der gottgegründeten Welt-Ordnung heraus „philosophiert“ Anselm.“ Es ist richtig: „Credo ut intellegam bedeutet nichts anderes als die auf knappste Formel gebrachte Aussage des frühmittelalterlichen patristisch-liturgisch-sakramental erlebten Seins: ich bemühe mich zu beschreiben und darzulegen, was ich in der Einheit von Glauben und Wissen, Verstand und Gefühl als ontologisch objektive Gegebenheit erlebe.“ Aber nicht richtig ist, daß das Grundmotiv der Scholastik von Anselm rundweg abgelehnt wird. Gewiß ist Anselm als Lebensphilosoph und Lebenstheolog zu verstehen, gewiß ist die Vernunft eingetaucht in die religiöse Glaubensstimmung, aber eine andere Vernunft läßt auch die Hochscholastik in ihren besten Vertretern nicht gelten; zudem steht Anselm in dem Doppelkampf gegen die Dialektiker mit ihren rationalen Aushöhlungen des Glaubens wie gegen Bernhard und dessen Unterschätzung der Ratio. Gerade die Analyse von Cur deus homo erweist, daß Anselm aus dem Entwicklungsgang des Mittelalters nicht herausfällt. — Eine aufhellende Charakteristik enthält das Kapitel über Bernhard von Clairvaux, die Schimäre des Jahrhunderts, der halb Mönch und halb Weltritter war. „Bernhard trägt zwei Menschen in seiner Brust: den religiös-politischen Kirchenfürsten alten Stils und den Führer einer neuen spiritual-humanistischen Bewegung. „Romantik“ und „Gotik“ kreuzen in ihm ihre Klingen; die Spannung, die ungeheure Agilität, der rastlose Tätigkeitsdrang, der ihn nie zur Ruhe kommen läßt, zeugen vom steten Kampf der beiden Weltmächte in seinem Wesen.“ Durch den Namen „Chartres 1146“ ist bereits das Scheitern seines ganzen Kreuzzugs gekennzeich-

net. Was der Zisterzienserabt, der homo spiritualis dem Papst vorhält, was er dem feudalen Hochklerus Frankreichs in seiner Weltverfallenheit zu sagen hat, was er gegen Cluny tadelt, läßt ihn als Spiritualen von seltener Reinheit erstrahlen und den erbitterten Kampf begreifen, den er gegen Abälard geführt hat. Abälard ist für ihn nicht der Mann der Heloise, der Mönch, der durch Petrus Venerabilis bekehrt in Cluny stirbt; „sein Abälard ist bereits der Abälard der häretischen Spiritualisten des Spätmittelalters, der protestantischen Reformatoren, der Abälard Lessings und Renans, der Aufklärung. Bernhard nimmt in seiner machtvollen Polemik, die wie alle großen Polemiken aus dem Streit eines wunden Herzens wider sich selbst stammt (man denkt unwillkürlich an den Fall Wagner-Nietzsche), Abälard die Arbeit der folgenden Jahrhunderte ab: er zieht für jenen die letzten Konsequenzen aus dessen Spiritualismus und Rationalismus, Individualismus und Skeptizismus.“ Abälard und Bernhard gehören zwei ganz verschiedenen Geistestypen an und wären auch in einem anderen Jahrhundert in schärfsten Gegensatz zueinander getreten. Bernhard ist Abälard nicht gerecht geworden und konnte es nicht werden. Bernhards Mystik formt in steter Vorauseinandersetzung mit der politischen Religiosität der Feudalwelt alten Stils einen neuen Menschen, den Menschen des europäischen Innenraums. — Das Gegenstück zu Bernhard ist Abälard. Sein einziges Thema ist der Kampf: gegen die „alte Ordnung“ der „romanischen“ Welt, gegen ihre Verklammerung von irdischer und himmlischer Feudalordnung, von geistlichem und weltlichem Kastenwesen, von altsakramental-karolingischer Dogmatik und germanisch-rechtlichfeudaler Ethik. „Abälard als dialektischer Denker, als Theologe und Prediger, als Ethiker und Begründer einer neuen monastischen Gemeinschaft, als Kritiker an der weltlichen und geistlichen Gesellschaft seiner Zeit kann nur aus diesem seinem einen und einzigen Grundanliegen verstanden werden.“ Eine neue Ordnung soll für den neuen Menschen, für den Mönchshumanisten gebaut werden. Die Kräfte, mit denen er die alte Welt zu überwinden hofft, sind die neue Vernunft und die neue Liebe. In Abälard wird das moderne Individuum geboren, nicht erst in der Renaissance. Aus seiner neuen Liebesauffassung ersteht für ihn die Frau als Symbolwert des neuen homo spiritualis. Interessant ist, daß bereits Abälard das Ideal des kommunistischen, auf asketisch spiritualistischer Grundlage errichteten Volksstaates entwickelt, wie es nach ihm Joachim von Fiore, Thomas Morus, Campanella tun werden. Zugleich wird der spiritualistische Hu-

manist, der Anwalt des neuen, persönlichen Gewissens zum Anwalt des niederen Volkes gegen die gewalttätigen Barone. Mit Recht hebt der Verfasser die Ethik heraus und stellt sie als Manifest Luthers programmatischem Rundschreiben an die Seite. Doch ist es zuviel gesagt, wenn er in dieser Ethik nichts anderes als die Lehre von der Freiheit dieses neuen Menschen von allen rechtlichen, religiös-politischen Bindungen der alten Welt betrachtet. Die Einordnung der Schule von Chartres ist gut gesehen, wenn auch Johannes von Salisbury noch in mehrfacher Beziehung von Bedeutung ist. In der Schilderung der religiösen Volksbewegung im Wandel des 11. und 12. Jahrhunderts werden soziologische, liturgische, künstlerische Faktoren schön gewürdigt. Italien ist das neue Reich der civilitas und Alexander III ein Papst des Bürgertums. Wenn H. den alten politisch-religiösen Reichsgedanken des Mittelalters mit dem totalitären Staat Hitlers in Beziehung bringt, wenn er eine Linie vom Reich Karls des Großen über Barbarossa, den fürstlichen Absolutismus und Hegel zieht, so begreift man, daß diese Art der Einstufung die Kritik auf den Plan gerufen hat. Als Ganzes ist das Werk eine geeignete Grundlage für weitgreifende Diskussionen, aus denen für die Erhellung des Zeitraums gesicherte Ergebnisse sprießen können.

Würzburg

H. Meyer