

---

# Soziologie der Kultur des Mittelalters

---

## 1 Geistesgeschichtliche und soziologische Fragestellung

Die methodische Aufgabe der Geistesgeschichte ist von einem besonders exakten Forscher auf dem Gebiete vergleichender Zusammenschau, Dagobert Frey (1930), dahin umschrieben worden, daß sie „gleichzeitige Einzelercheinungen“ verschiedener Geistesgebiete auf gemeinsame geistige Voraussetzungen zurückzuführen habe. In diesem Sinne hat schon der erste wissenschaftliche Darsteller der „Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung“ mit ihrer Geschichte zugleich ihr „System“ herauszuarbeiten versucht (Heinrich v. Eicken, 1887). Gegenüber seiner Art freilich, im Hegelschen Sinne die immanente Dialektik einer (bipolar gefaßten) „Idee“ aufzuweisen, ist man in neuerer Zeit mehr und mehr dazu übergegangen die „hinter“ den „Ideen“, als den formulierten Gedanken, stehenden geistigen Haltungen zu eruieren, also vom rein Ideengeschichtlichen auf das Psychologische, Seelengeschichtliche zurückzugehen. Doch dies alles bleibt noch innerhalb der geistesgeschichtlichen Fragestellung. Erst da, wo man nach dem dem Bewußtsein entsprechenden Sein fragt, nach dem gesellschaftlichen Substrat, nach seiner bedingenden Kraft, und nach der repräsentativen Funktion, welche das Geistige erfüllt, ist eine soziologische Fragestellung gegeben. Die soziologische Betrachtungsweise vertritt zum Beispiel der Historiker Harnack, wenn er – gegenüber einem antiquarischen Historiker wie H. Denifle – betont, es komme nicht nur auf die „testes“ an, sondern auf die „Richtung, innere Logik und spezifische Wirkung“ einer Erscheinung, auf das Verständnis der Tatsachen „als das, was sie bedeutet haben, also nicht nur nach ihren Selbstaussagen“.

Mit der materialistischen Geschichtsauffassung freilich – welche sich übrigens hie und da selbst als nur für die kapitalistische Epoche gültig zu betrachten beginnt – wird man gerade dem Mittelalter am wenigsten beikommen können. Wenn man aber nicht vom spezifisch Ökonomischen ausgeht, sondern vom

Gesellschaftlichen schlechthin, so ist einleuchtend, daß gerade in einem vorindividualistischen Zeitalter der soziale Zusammenhang und die soziale Bindung der Gesamtkultur besonders stark sein muß. Nur wird man sich vor einer einseitigen Sehweise hüten müssen: wenn es auf der einen Seite eine weitgehende Bedingtheit des Geistigen durch das Gesellschaftliche gibt, so umgekehrt auch eine weitgehende Bedingtheit des Gesellschaftlichen durch das Geistige. „Daß Ideen Faktoren werden können bei der Genesis gesellschaftlicher Beziehungen und Ordnungen“, daß sie zu den „konstitutiven Komponenten für die Entstehung einer Gesellschafts- und Lebensform“ gehören können, – diesen Standpunkt vertritt zum Beispiel auch Honigsheim. Freilich, um ins geschichtliche Leben eintreten zu können, bedarf die Idee stets der Bundesgenossenschaft eines realen Interesses, – nur dann vermag sie breitere Wirkungen zu üben, aus der rein privaten Sphäre hinüberzutreten in die gesellschaftliche. Das bedeutet keineswegs, daß die Idee als solche machtlos sei, – nur daß sie des Zusammenwirkens ihrer idealen mit einer realen Macht bedarf, wenn sie Wirkungen in die Breite ausüben soll.

---

## 2 „Mittelalter“: Typik und Einmaligkeit

Man spricht im kultursoziologischen Sinne von „typischem“ Mittelalter, also vom Mittelalter als einem Gattungsbegriff, und man vergleicht dann etwa das germanisch-romanische Frühmittelalter (900–1150) mit dem griechischen (1000 bis 750 v. Chr.) und dem römischen (vor 500), wie es zum Beispiel Breysig tut, oder auch mit dem japanischen oder indischen Mittelalter. In solchen im Spenglerschen Sinne „gleichzeitigen“ Kulturen findet man einen starken, grundbesitzenden Adel, Naturalwirtschaft, starken Genossenschaftssinn und Standesbrauch; die geistige Kultur zeigt einen mythischen und epischen Stil, die Psychologie dieser Menschen den ausgesprochen extravertierten Typ. „Alles ist noch archaisch-einfach und einfältig, aber auch archaisch-großzügig“ (Breysig). Überall herrschen noch übersehbare persönliche Beziehungen, und dementsprechend wird noch vorwiegend an Gesinnungselemente appelliert – wie an Pietät, Treue, Glaube, Vertrag (Momente, die – neben der Gewalt – die Beziehungen innerhalb der Feudalität beherrschen) oder an den Geist der Solidarität und der gegenseitigen Aushilfe (wie in den Genossenschaften). Überall handelt es sich um geschlossene Kreise und abgestufte Solidaritätsgefühle. Man fühlt sich angewiesen auf Beschützung und gegenseitige Dienste. Das Recht ist noch charakterisiert durch das Vorwiegen von Brauch und Gewohnheit, also von Tradition, durch das Empfinden für Billigkeit und durch die Bedeutung, welche der Symbolik zukommt; das Recht ist noch nicht im rationalen Sinne formalisiert, weil die Gesellschaft noch nicht nivelliert ist. Der Sinn für die *gestuum solemnitas* geht im Mittelalter durch alle Schichten und Stände hindurch;

wir finden ihn in der klerikalen Symbolik der Liturgie, im ritterlichen Minnedienst und höfischen Zeremoniell, in den Volksbräuchen und in der Kunstdarstellung. Er ist Ausdruck einer mythischen Denkform, für welche die Erscheinungen Träger von symbolischen Bedeutungen sind, – von Beziehungen, die das Sichtbare transzendieren. Daher jener Wille zum Typischen: im Recht (Amira, Stutz), in der bildenden Kunst (Dehio, Pinder) wie im Litterarischen (Schwietering). „Typismus“ ist der Begriff, unter dem Lamprecht die seelische Haltung des früheren Mittelalters zusammenzufassen sucht. Für diese Menschen steht das Metaphysische noch in einer ungeschiedenen Einheit mit der sichtbaren Welt, in der Gott und der Teufel wirken. Das Jenseits wirkt hinein in das Diesseits und gibt ihm seine die Menschen umfangende Ordnung. Nehmen wir dazu die einfachen Lebensverhältnisse, wie sie durch die Naturalwirtschaft bedingt sind. Auch in den Städten herrschte ja im Mittelalter weithin ein patriarchalisch gefärbtes Verhältnis der Über- und Unterordnung (Meister und Geselle); das Recht der Zunft war auf genossenschaftliches Sichvertragen, nicht auf Gehorsam gestellt, – war doch die mittelalterliche Gewerbestadt noch lange Zeit eine halb agrarische Schöpfung. Indem aber die Geldwirtschaft wenigstens im Norden bis in die städtische Periode hinein sehr begrenzt war und nur eine peripherische Ergänzung der Natural- und Eigenwirtschaft bildete, fehlte auch der der Geldwirtschaft entsprechende geistige und moralische Typus, welcher alle Werte abstrakt, vertauschbar und meßbar macht, den Besitz mobilisiert, die Werte entpersönlicht, das Eigentum verabsolutiert und die naturgegebenen Lebensbedingungen durch Voraussicht, Intelligenz und Berechnung rationalisiert. Noch bestehen die persönlichen Abhängigkeiten von der Natur und den sozialen Gruppen. Was Gabe der Natur ist, erscheint zugleich als göttliche Ordnung. Dieses Bewußtsein der Abhängigkeit von „oben“ und die Geschlossenheit solidarischer kleiner Kreise bot für eine Welt und Lebensanschauung, wie sie das Christentum brachte, einen günstigen Boden.

Doch unterscheidet sich das christlich-europäische Mittelalter von der Ungebrochenheit anderer „Mittelalter“ durch eine schon von Anfang an angelegte Differenziertheit, welche darin begründet ist, daß die Kirche, welche die Leitung auch der Kultur übernahm, nicht mit dieser Zeit geboren, sondern bereits während der Endstufe der vorangegangenen, des Altertums, in die Welt getreten war. Sie bringt das Erbe jener alten Kultur herein in die neue Kultur, deren eigentlicher Träger und Mittelpunkt sie wird. Sie hat eine Fülle intellektualistischer Elemente aus der griechisch-römischen Geisteskultur in sich aufgenommen und tritt so nun der irrationalen Art der germanischen Völker gegenüber. Damit wird zunächst eine soziologisch bedeutsame „Bildungsdistanz“ gegenüber „dem auf Konsensus basierten Denken“ (Mannheim) der übrigen Schichten geschaffen und zugleich der Gegensatz zwischen einer hierarchischen Organisation, die, obwohl gestuft, doch (im Sinne des römischen Imperiums) Trägerin eines einheitlichen, unbe-

dingten Gehorsam fordernden Willens ist, und jener Fülle dezentralisierter gesellschaftlicher Faktoren, denen ein eigentlich politisches Wesen nahezu abgeht. Der straff bürokratisch und zentralistisch organisierten Universalkirche, wie sie auf der Höhe des Mittelalters vollendet erscheint, steht eine Mannigfaltigkeit von Verbänden gegenüber, welche lokal verwurzelt sind, und zwischen denen, vor allem infolge des Lehenssystems, nur ein loser Zusammenhang besteht. Innerhalb der typisch „mittelalterlichen“ Gesellschaft steht also als der entscheidende politisch und kulturell organisierende Faktor eine eigentlich „unmittelalterliche“ juristisch-politisch fundierte und durchaus zweckrational strukturierte Institution: innerlichst fremd allen lehensrechtlichen wie genossenschaftlichen Tendenzen. Die Gesetzgebung der Kirche – als der einzigen Institution, die im Mittelalter ein formelles geschriebenes Recht kennt, – verdrängte das Sippenrecht, insbesondere auf dem Gebiet des Eherechts und des Erbrechts, und wirkte dadurch im Sinne einer Emanzipation des Individuums von dem Zusammenhang mit der Gemeinschaft. Andererseits freilich lassen sich die Träger der Kirche dann in weitem Umfang von ihrer Zeit ins Schlepptau nehmen; sie assimilieren sich, indem sie sich feudalisieren oder verbürgerlichen, wovon noch zu reden sein wird. Das generell-typische Mittelalter ist also (insbesondere Italien kommt für eine typologische Betrachtung weniger in Betracht) vor allem im germanischen Bereich zu suchen. Hier sind die Formen der Sippe und der Gefolgschaft, also die Gebilde nach Geblütsrecht und nach Lehensrecht, neben der Genossenschaft typisch ausgebildet. Es sind dies die mehr im Zuständlichen bestimmenden Faktoren, denen gegenüber die Kirche das dynamische, eigentlich organisierende Prinzip darstellt. Und gerade den Lehensgedanken konnte sie sich dienstbar machen und ihn mit ihrem Universal- oder Einheitsgedanken verbinden: in der kirchenpolitischen Zielidee eines einheitlichen Lehensreiches mit dem Papst als dem Oberlehensherrn an der Spitze. Politisch wie kulturell stellt die Kirche die Einheit über der Fülle mittelalterlicher Mannigfaltigkeiten dar.

---

### 3 Die Einheitskultur

Die Einheit der mittelalterlichen Kultur Europas beruht auf dem Organisationswillen und der Organisationsfähigkeit der Kirche. Während das Frühchristentum mit einer bereits fertigen Kultur, der antiken, nur in Gegensatz oder in Allianz treten konnte, war der mittelalterlichen Kirche die Möglichkeit gegeben, überall in die geistige Substanz der germanisch-romanischen Völker umbildend einzugreifen und so der ganzen abendländischen Kultur eine neue Grundlage zu geben. Hatte das Frühchristentum das römische Imperium neben sich und war es von ihm abhängig, so hatte nun die Kirche ihrerseits das Imperium fortsetzen, sich an

seine Stelle setzen können: sie war das neue Universalreich – *civitas* – und zwar als *civitas Dei* mit dem Anspruch auf ewige, bis ans Weltende währende Dauer.

Das Universalreich unter Papst und Kaiser – als dem geistlichen und dem weltlichen Repräsentanten der Reichseinheit des internationalen christlichen Abendlandes – war die Grundlage, auf der auch die einheitliche Kultur sich erhob. Doch konnte das Kaisertum an einheitschaffender Kraft sich mit dem Papsttum nicht messen: einmal, weil dem Kaisertum die wirkliche, effektive Universalität fehlte, weil das Lehenswesen, als Prinzip der Gegenseitigkeit von Herrschaft und Dienst, eine wirkliche Machtzentralisation unmöglich machte, weil dem Prinzip des Gottesgnadentums das andere des Widerstandsrechtes gegenüberstand, und weil es, wie an einheitlicher Verwaltung, so auch an einheitlicher Gesetzgebung fehlte; dann aber auch, weil das Kaisertum für seinen Anspruch, Träger einer geistigen Idee zu sein, nur einen von dem primären Rechtstitel der Kirche abgeleiteten sekundären Rechtstitel geltend machen konnte; und endlich, weil ihm die Kirche als Erbin der antiken Kultur kulturell voraus war. Nur die Kirche, nicht der Staat (den es noch gar nicht – oder nicht mehr – im eigentlichen Sinne gab), stand der Gesellschaft in einem klaren Verhältnis gegenüber; nur die Kirche stellte eine unpersonliche Autorität dar, während noch der höchste Repräsentant staatlicher Gewalt, der Kaiser, nicht eigentlich herausgehoben war aus der gesellschaftlichen Gesamtstruktur, sondern nur deren Spitze darstellte.

Für die Genesis der abendländischen Gemeinschaft ist dabei vor allem der Bedeutung der fränkischen Großreichsbildung zu gedenken: erst die politische Konzeption Europa durch Karl den Großen hat der Kirche den Anstoß zu ihrer europäischen Orientierung (das heißt zur Lösung aus der mediterran-cisalpinen Beschränktheit und zur Aufgabe des Ostens) gegeben. Die Ausdehnung der Einheitskirche über die germanischen Landeskirchen, von Karl als ein Stück seiner Europa-Politik betrieben, hat erst die Kirche in die Rolle des Kultur-Einigers eingesetzt. Historisch-genetisch gesehen, war es also zunächst nicht die Kirche, welche als übergeordnete Gemeinschaft den einzelnen Verbänden gegenübertrat, war es vielmehr das fränkische Reich, das zuerst im außermediterranen und transalpinen Europa eine bewußte Überordnungspolitik betrieb, in deren Dienst es dann erst die Einheitskirche stellte. So hat die fränkische Heeres- und Gerichtsverfassung als ein – neben und vor der Kirche – der europäischen Einigung vorarbeitender Faktor eine genetisch wichtige Rolle gespielt. Für die bleibende Struktur des mittelalterlichen Europas und Europa-Bewußtseins aber konnte das weltliche Imperium keine mit dem geistlichen Imperium erfolgreich konkurrierende Bedeutung gewinnen. Zwar behielt die Theorie von der „*translatio imperii*“ (schon vorgebildet im Prolog zur *Lex Salica*, der das fränkische Volk bereits als das neue auserwählte Volk und als den größeren Erben der römischen Weltmacht sieht) die Bedeutung eines ideologischen Instruments der Politik. Aber die schon von Karl

adoptierte „Gottesstaats“-Idee und -Praxis mußte sich, kraft ihrer inneren Logik und Psychologik, zugunsten der universalen Kirche auswirken, sobald die Situation der Interessenharmonie der des Interessenkonfliktes wich.

Die mittelalterliche Kirche hat, indem sie die Glaubensgemeinschaft über und gegen Blutgemeinschaft und Blutsgegensatz setzte, ein Einheitsbewußtsein planmäßig wachgerufen und gefördert, das kirchlich geprägt war. Dabei kam dieser Idee die ethnisch-kulturelle Struktur der germanisch-romanischen Völkerfamilie entgegen. Diese empfand sich – angesichts der weitreichenden Blutmischung – als untereinander blutsverwandt. Und ebenso als kulturverwandt, – seit die einstigen germanischen Barbaren die lateinische Zivilisation angenommen hatten. Das Abendland stand gegen das Morgenland. Wie es immer eines Gegensatzes bedarf, damit eine Gruppe sich als zusammengehörige Einheit fühle, so lernte auch erst angesichts des gemeinsamen Gegensatzes gegen das orientalisierte, griechisch-orthodoxe Byzanz die latinisierte und katholisierete romanisch-germanische Welt sich als eine Gemeinschaft begreifen. Die Wurzel dieses Gemeinschaftsgefühls und gemeinsamen Gegensatzgefühls war ein unmittelbares blutsmäßiges Empfinden der abendländischen Völker; in ihrem Bewußtsein aber schob sich das kirchliche Band in den Vordergrund, das Glaubensbekenntnis als das Wahrzeichen einer schon durch ethnische Bande geeinten Gemeinschaft, die sich geographisch, sprachlich, in ihrem politischen und Bildungsgut, ja, man darf sagen: ihrem Nationalcharakter, von der Welt des Ostens abgehoben fühlte. Von außen her gesehen, also etwa vom Standorte der islamischen Völker, erschienen die Kreuzzüge – wie die arabischen Quellen bekunden – nicht als eine gemeinchristliche, sondern als eine nationale Angelegenheit der abendländischen Völker. Und umgekehrt erschienen diesen die Byzantiner nahezu gleich fremd und feindlich wie die Sarazenen. Kirche und Kultur blieben in die Grenzen des Abendlandes und des Lateinischen gebannt. Die kulturelle Einheit reichte so weit, wie man sich stammesmäßig irgendwie zusammengehörig fühlte: als eine große Völkerfamilie. Weil man sich als solche erlebte, indem das historische Seinsschicksal ein adäquates Bewußtsein erzeugte, konnten sich germanische und romanische Bestandteile zu einer universalen Einheitskultur verbinden und verschmelzen; und auf diesem Grunde konnten sich jene übernationalen Gemeinsamkeiten entwickeln, welche die mittelalterliche Kultur kennzeichnen und determinieren. Übernational, die Völker übergreifend, war die lateinische Weltsprache als die Sprache des römischen Imperiums und nun die seiner Erbin, der Kirche; übernational war die auf der gemeinsamen Einheitsprache beruhende Litteratur, Wissenschaft und Bildung; – übernational war nicht nur die Kirche, sondern auch das Kaisertum (wenigstens seiner intentionalen Idee nach); – übernational waren endlich auch die führenden Stände: wie der Klerus so auch die Ritterschaft, deren Begriff einer gemeinsam zu wahrenen Ehre eine der Wurzeln der Kreuzzugs-idee war.

## 4 Geistige Idee und realsoziologische Wirklichkeit

Die Entstehung einer einheitlichen Kultur setzt immer die Begegnung einer geistigen Idee mit einer realsoziologischen Wirklichkeit voraus. Wie einerseits die innere Dialektik der Idee des Apostolates, der Mission, das Christentum dahin führte, die Welt religiös beherrschen zu wollen, so lagen andererseits in den realsoziologischen Verhältnissen der Zeit Möglichkeiten und Nötigungen, welche solcher geistlichen Durchdringung des Weltlichen entgegenkamen. Die Begegnung bedeutete dann zugleich eine gegenseitige Akkommodation. Die grundlegende Tatsache ist die, daß der Staat des Mittelalters von Haus aus keine eigene Kultur besaß und daher der kirchlichen Organisation einer Kultur, die nach Lage der Dinge nur an die lebendige Tradition der Antike anknüpfen konnte, bedurfte, daß er erst mit Hilfe der Kirche eine eigene Kultur aufbauen konnte. Karl der Große steht am Anfang einer Entwicklung, durch welche der Kirche die Entfaltung einer derartigen Kulturtätigkeit ermöglicht und durch die sie erst zur Einbeziehung aller Lebenssphären unter ihren Einfluß veranlaßt wurde. Und wie die Bedingungen des politischen, so kamen auch die des wirtschaftlichen Lebens der kirchlichen Idee von sich aus entgegen. Auch hier handelte es sich um ein Korrespondieren von Idee und realsoziologischem Interesse. Ja, die Idee war weithin ein Reflex der Wirklichkeit, wenngleich sie dann wieder ihrerseits die Wirklichkeit beeinflusste. Die Produktion der mittelalterlichen Wirtschaft nur jeweils für den eigenen Bedarf enger, abgeschlossener, sich selbst genügender Kreise, die damit gegebene lokale Beschränktheit des Wirtschaftslebens, die mangelhafte Verkehrssicherheit und die Schutzbedürftigkeit des Einzelnen, die zum genossenschaftlichen Zusammenschluß zwang (weil der Einzelne als solcher nicht imstande war, die dem Handel und Verkehr entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden), – das alles schuf Vorbedingungen, welche eine einheitliche Regelung durch eine höhere Instanz geradezu geboten erscheinen lassen mußten. Und wie der Produktionsprozeß selbst noch ganz durch Autorität und Herkommen geregelt war, so mußte auch jene normierende höhere Instanz mit einer allgemein anerkannten Autorität umkleidet sein, weil nur dann jene moralischen Normen, insbesondere bestimmte Ideen von wirtschaftlicher „Gerechtigkeit“ (*iustum pretium*), sanktioniert und damit garantiert waren. So kann dann das Zunft- und Gildenwesen geradezu zu einer christlichen Institution, einem religiösen Bruderschaftswesen werden, weil die festen, unveränderlichen moralischen Maßstäbe der Kirche und die christliche Liebesidee mit dem Solidaritätsinteresse der Genossenschaft übereinstimmen. Bedeutet so die christlich-kirchliche autoritative Wirtschaftslehre für ein auf genossenschaftlichen Schutz angewiesenes Wirtschaftsleben auf der Stufe statischer, konservativer, traditioneller Existenzbedingungen eine Stützung, so bedeutet für die Kirche die Verwirklichung ihrer ideellen Postulate die Eingliederung

des Wirtschaftslebens in die christlich geleitete Einheitskultur. Den tatsächlichen wirtschaftlichen Bedürfnissen der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung kommt die Idee der kirchlichen Wirtschaftsethik und Gesellschaftsauffassung entgegen. Nach dieser vorkapitalistischen Lehre sind die *divitiae* nicht ein „*finis ultimus*“, sondern nur „*instrumenta quaedam*“, ist der Endzweck der Wirtschaft vielmehr die Sicherung der Existenz eines jeden „*secundum suam conditionem*“ (Thomas): jeder soll seine Nahrung finden, seinen Unterhalt, und zwar den, der ihm gemäß seinem Stande zukommt; es soll eine Ordnung bestehen, in der für jeden – entsprechend seiner Einordnung in den Gesamtorganismus – gesorgt ist. Innerhalb des um der notwendigen Arbeitsteilung willen ständisch gegliederten *corpus Christianum* hat die *divina providentia* jedem seinen Platz angewiesen; und so ist jeder Beruf ein von Gott verliehenes Amt, in dem ein jeder dem Ganzen zu dienen hat. Das gilt grundsätzlich auch für den Kaufmannsstand, wenngleich gerade gegen diesen bei den führenden Ständen eines naturalwirtschaftlichen Zeitalters – und ebenso in der kirchlichen Wirtschaftslehre – ein gewisser Widerstand herrschte.

---

## **5 Kirche als gemeinschaftliche Lebensform und als Herrschaftsorganisation**

Für den mittelalterlichen (vorindividualistischen) Menschen ist die Gemeinschaft, die Gruppe – aufsteigend von der nächsten und kleinsten zu immer größeren und höheren Kreisen der Gesamtordnung – Trägerin des realen und geistigen Lebens; der Einzelne fühlt sich in dieses eingebettet, und alle Eingebundenheit hat für sein Bewußtsein einen höheren Sinn: sie ist gottgewollt, wie alles letztlich auf einen religiösen Grund zurückgeht. Die umfassendste Lebensordnung, in der der Mensch steht, ist die Kirche als die höchste denkbare Form von Gemeinschaft, – als ein Gesamtorganismus, der Kultgemeinschaft, gesetzgebende, lehrende und sittlich erziehende Institution, Herrschaftsform, ordnende Lebensform, Kultur- und Bildungsform in Einem ist. Der mittelalterliche Mensch kommt zur Religion nicht als zu einer rein geistigen Größe (die nur den Einzelnen und sein Inneres angeht) – er kommt zur Kirche als einer greifbaren überindividuellen Realität mit ihren konkreten Bindungen, und er wächst erst von da aus allmählich auch in subjektive Frömmigkeit und persönliches Ethos hinein; so aber, daß ihm die objektive Seinsordnung, die Ordnung des Seins von einer höheren Idee her, das primär Gegebene bleibt. Die gemeinschaftsbildende Kraft der Kirche wie der Ausgangspunkt ihres Weltbeherrschungswollens lag in der Stärke der religiösen Idee. Die Leibwerdung der christlichen Idee, das allmähliche Werden einer *civitas Dei*, die gemeinschaftsbildende Auswirkung eines religiösen Impulses, läßt sich verfolgen



von den Gemeinschaftsanfängen der Jüngergemeinde und des Apostolats an. Indem dann die kirchliche Gemeinschaft politische Formen annimmt, wird aus der organischen mehr und mehr organisierte und organisierende Gemeinschaft. Die Kirche wird Institution mit den Mitteln des Kirchenrechts und einer herrschaftlichen Verfassung, mit den Mitteln der Rationalisierung, Moralisierung und Methodisierung, kurz einer planmäßigen Organisation, – wozu auch die kirchliche Ordenspolitik wie die Entwicklung einer semirationalistischen Philosophie gehört. Nichts darf enthusiastisch-ungeordnet bleiben; die antike Moralphilosophie und die Organisation des römischen Imperiums dienen als Anknüpfungspunkte. Der Papalismus ist die Vollendung der Einheitstendenz. Aber auch soweit die kirchliche Autoritätskultur Zwangskultur ist, auf kirchlicher Disziplin- und Strafgewalt beruhend, wird sie von der Gesamtheit selber bejaht, solange diese in der Kirche sich selbst verkörpert fühlt. Es war nicht nur kirchliche Selbsterhaltung, welche die Verfolgung aller Ketzerei gebot, sondern mit dieser Haltung identifizierte sich auch die öffentliche Meinung, indem die Gesamtheit ihre eigene heilige Lebensordnung gefährdet sah durch eine der geordneten religiösen Gemeinschaft feindliche, entformende und also ruchlose Denkweise. Das religiöse Urteil deckte sich hier mit dem sozialmoralischen Urteil.

---

## 6 Die innerkirchliche Situationsproblematik

Die Kirche als überindividuelle Ordnung versteht sich nicht primär ethisch: als Trägerin eines Ideals individueller Frömmigkeit, etwa der Askese, der Weltverneinung, – sondern soziologisch: als eine geordnete, arbeitsteilig gegliederte Gemeinschaft. Dabei legt die spezifische Gesellschaftssituation und Denkart des Mittelalters auch ihr die ständische Vorstellungsweise nahe. So versteht sie sich selbst als einen organischen Stufenbau, in dem ein Stand stellvertretende Funktionen für die übrigen übernehmen kann, und in dem das, was alle Stände für das Ganze leisten, zusammenströmt.

**a) Kirchliche Amtsgewalt und Mönchstypus.** Die wichtigste dieser Teilfunktionen ist dabei dem Mönchsstande anvertraut, aber auch dieser „status monasticus“, wie er in der thomistischen Theorie heißt, ist nur ein Stand unter Ständen. Wohl ist seine besondere Aufgabe die, das höchste Ideal persönlicher Heiligkeit und Vollkommenheit darzustellen und vorzuleben; aber die individualistische Forderung eines Einheitsethos ist der ständischen Atmosphäre und organischen Denkweise des Mittelalters fremd. Die Idee des christlichen Lebens, welche das Mönchtum verkörpert, ist, weil jeder Kompromiß mit der Wirklichkeit der „Welt“ abgelehnt wird, in ihrer Wirkfähigkeit notwendig auf eingegrenzte kleine Kreise

beschränkt. Demgegenüber geht die Idee der Kirche als solche auf religiöse Beherrschung der Welt; darum muß die Kirche Lehranstalt, Erziehungsanstalt, überhaupt Anstalt, Institution sein. Aber innerhalb dieser Institution ist dem Mönchsstande eine ganz bestimmte Funktion für das Ganze zugewiesen: die Askese dient als das vornehmste Mittel – aber eben auch nur als ein Mittel – zur Intensivierung der religiösen Kräfte. Sie ist die Hüterin jener innersten Kraftquelle, ohne welche die Kirche nicht zu wirken vermöchte. Sie gab dem Klerus immer wieder die ihm nötige Weltunabhängigkeit. Die Kirche bedurfte zur Erhaltung ihrer inneren Schwungkraft der Erhaltung jener Distanz zur „Welt“, welche das Mönchtum verkörperte. Andererseits freilich mußte die Kirche auch immer wieder dafür sorgen, daß das asketische Mönchtum sich nicht religiös souverän erklärte, sondern sich der autoritären kirchlichen Amtsgewalt unterordnete, wie auch das Mönchtum seinerseits die Stützung der Kirche als seine Aufgabe anerkennen mußte. Doch blieben gewisse typische Spannungen. Oft genug freilich kam es auch vor, daß das Mönchtum seinerseits den strengen Anforderungen der „reinen Idee“, die es vertreten sollte, nicht genüge und an sie erst wieder durch rigoristische Reformbewegungen (wie die cluniazensische und zisterziensische) oder den Einfluß von Persönlichkeiten wie Bernhard und Franziskus erinnert werden mußte. Das Problem des Verhältnisses von „Weltverneinung“ und „Weltbeherrschung“ ist also nicht, wie noch Eicken es faßte, ein primär ideologisches Problem und Paradoxon, sondern das primär soziologische Problem des Verhältnisses von Mönchtum und Hierarchie als der gesellschaftlichen Inkarnation jener beiden „Ideen“. Die Funktion der Lebensform des Mönchtums besteht in der Reinerhaltung des Geistes durch Bewahrung vor schädlicher Berührung mit der „Welt“, welche die Kirche (als *ecclesia permixta*, zu welcher *boni* und *mali*, *iusti* und *iniusti* gehören), nicht scheuen darf, will sie der Universalität ihrer Aufgabe – auch den Massen gegenüber – genügen. Der Kirchengedanke hat vermöge seiner Totalität den Primat vor dem asketischen als einem Partikulargedanken.

**b) Verhältnis zum Sektentypus.** Wenn in der Hierarchie, in der führenden Elite geistlicher Amtsträger, Geistigkeit sich vereint mit stetem Sinn für das Reale, für die Aufgaben des jeweils gegenwärtigen Moments, so ist das Mönchtum der stets fruchtbare Boden für eine Fülle von glaubens-, hoffnungs- und erwartungsvollen Zukunftsmöglichkeiten. Gewiß ließ dieser Geist des Mönchtums sich immer wieder in den objektiv-institutionellen Geist der Kirche einspannen und zum Kompromiß bereitfinden: so Franz von Assisi, so Joachim von Fiore. Aber eben wenn wir gewisse Weiterentwicklungen der von diesen beiden Persönlichkeiten ausgehenden Bewegungen betrachten, sehen wir, wie der „Mönchstypus“, wenn der asketische Gedanke sich souverän erklärt – und gar noch ein Bündnis eingeht mit dem sozialen Armutsgedanken –, hinüberleitet zum „Sektentypus“. Die

Sektenbewegungen bezeichnen den äußersten Punkt einer Wirkung der Ideale des Mönchtums auf die Laienwelt (wobei diese Ideale sich teils in der Form der duldenden weltabgewandten Gemeinde, teils in einem gewaltsamen christlichen Sozialismus verkörpern). Daneben gibt es, wie das franziskanische Beispiel zeigt, auch den umgekehrten Sachverhalt, indem das Mönchtum die Verkirklichung von Tendenzen darstellt, die ihre typologisch reine Ausprägung in der Sekte finden. Der Sektentypus ist im inneren und äußeren ausdrücklichen Gegensatz zum Kirchentypus, zu dem der Mönchstypus nur eben in einer gewissen inneren Spannung steht, der radikale Individualismus, während der wesensmäßig maßvolle Mönchstypus sich ein- und unterordnet, wiewohl es auch hier die Individuen sind, die zu einer – notwendig kleinen – Gemeinschaft zusammentreten. So gibt es denn auch Beziehungen zwischen dem religiösen und jenem bürgerlichen Individualismus, den die städtische Entwicklung hervorbrachte. Von den Sekten wurde ganz besonders die Laienfrömmigkeit betont, also das rein personale Moment in der Religion. Und so gibt es denn bedeutsame historisch-genetische Zusammenhänge zwischen Häresie und Demokratie (wie besonders Felice Tocco für die italienischen Kommunen gezeigt hat), aber auch Beziehungen zwischen den Bettelorden, insbesondere den Franziskanern, bei denen wir ja auch den unmittelbaren Übergang in den Sektentypus beobachten können, und den sozialen und demokratischen Bewegungen. Hier treten uns in bestimmten Gesellschaftsschichten sozial und politisch nivellierende Tendenzen entgegen. Dabei war das religiöse Wollen „ausdrücklich und bewußt“, das soziale „unsicher und verhüllt: aus Mangel an sozialer Erfahrung, und weil damals in gewissen Klassen auch jedes materielle Bedürfnis seine Befriedigung in einer religiösen Umformung suchte“ (G. Volpe). Diese Tendenzen gehen aus von den gleichmachenden, revolutionären Konsequenzen, welche aus dem Christentum insbesondere dann gezogen werden konnten, wenn es sich mit dem „absoluten“, egalitären Naturrecht verband, welches auf den „Urstand“ zurückging. Demgegenüber vertrat die Kirche, als eine konservative Organisation, das sogenannte „relative“ Naturrecht, welches, ausgehend von der Tatsache des Sündenfalls, im Gegensatz zu dem rationalen Radikalismus des absoluten Naturrechts den gemäßigten Standpunkt eines die irrationalen Gegebenheiten würdigenden Realismus einnimmt, wie er vor allem die auf Aristoteles fußende thomistische Lehre kennzeichnet. Die kirchliche Hierarchie mit ihrem Amtsbegriff und ihren daran orientierten klerikalen Rangunterschieden (mit denen in der Welt der Wirklichkeit entsprechende Unterschiede an politischer Macht, Einfluß und Reichtum weithin zusammengingen) stellte eine kirchliche Aristokratie dar. Und seit den Forschungen von Aloys Schulte wissen wir, welche entscheidende Rolle in der deutschen mittelalterlichen Kirche das Adelselement spielte. Hier war durchaus der Geist einer herrschenden Oberschicht und der Wille zu realer Ordnung maßgebend: die Perspektive

„von oben“. Demgegenüber stellt das religiöse und Sittlichkeitsideal, von welchem Mönchstypus und Sektentypus ausgehen, welches nicht ständisch gedacht ist, sondern als allgemeinverbindlich für alle betrachtet wird, eine Ansicht der Welt „von unten“ dar. So sammeln sich denn auch um dieses Ideal, wo es in seiner typischen Reinheit auftritt, vor allem die Unterschichten, wobei dann das Unterdrücktenressentiment stark mit hereinspielt. In dem Grade, in dem die Kirche religiöse Herrschaftsorganisation ist, ist die Sekte religiöse Unterdrücktenbewegung. Die Sektenbewegung hängt zusammen mit dem Emporsteigen neuer Klassen und Schichten, der Entfesselung der Aktivität in den Unterschichten und den Städten, – ein Vorgang, dessen frühestes Zeichen die (von Gregor VII. kirchenpolitisch genutzte) Erhebung der Mailänder „Pataria“ ist, welche sich gegen den seigneurialen hohen Klerus kehrte, der, verwandtschaftlich und interessenmäßig eng verbunden mit dem Adel und umgeben von großen politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeitskreisen, auf die niederen Schichten des Klerus wie der Laien drückte. „Während die Laien früher mit christlicher Einfalt in jedem Prälaten einen Herrn und Richter sahen, wenden sie sich jetzt, verführt, zur Rebellion“, schrieb Sigebert von Gembloux; „Treulosigkeiten von Dienern gegen ihre Herren“ seien diese „dolosen Machinationen gegen die von Gott verordnete Gewalt“. Da für die konservative Kirche die Verbindung mit patarenischen Elementen nur ein durch eine augenblickliche Situation hervorgerufenen Intermezzo sein konnte, wurden jene Schichten sehr bald auf den Weg der Sektenbildung gedrängt. Dabei empfangen die in den Sekten aufkommenden revolutionären Ideen ihre wirkende Kraft erst im Zusammenhang mit den gewandelten Verhältnissen, durch welche jene größtenteils aus alter Überlieferung stammenden Ideen erst ihre soziale Funktion angewiesen erhielten. Das Mächtigwerden dieser revolutionären Ideen ist, als Erschütterungsphänomen, Ausdruck der in ihren tatsächlichen Grundfesten erschütterten Welt. Hier sagen sich bestimmte gesellschaftliche Gruppen von dem von der Kirche geleiteten, ständisch verfaßten *corpus Christianum* los, weil sie diese Gemeinschaft, so wie sie ist, aus sozialen und religiösen Gründen nicht mehr anerkennen. Auf dieser Gemeinschaft aber und auf dem Jasagen zu ihr beruht die mittelalterliche Welt.

---

## 7 Der Geist der ständischen Gesellschaft

**a) Gesellschaftsstruktur und Weltanschauung.** Der mittelalterliche Mensch, dessen Bewußtsein noch nicht revoltiert gegen seine Seinslage, sondern sich mit ihr noch in Deckung befindet, fühlt sich als Glied eines in mannigfachen Abhängigkeitsverhältnissen abgestuften sozialen Ganzen – so, daß nur dieses dem Einzelnen ein Recht auf Dasein gibt. Und wie der mittelalterliche Mensch sich eingeord-

net weiß in den ständischen Organismus, so auch in die kirchliche Organisation. Für ihn gibt es auch als Christen keinen unmittelbaren Weg, der die geordneten Zwischenglieder überspringen würde: also keine unmittelbare Verbindung mit Gott, durch welche die priesterliche Vermittlung entbehrlich würde. Die Ordnung der irdischen Welt sieht er bestimmt durch die Ordnung der Überwelt; und das Bild, das er von dieser hat, wirkt auf ihn als eine Rechtfertigung jener. Die Weltmonarchie ist danach im Gebiete staatlicher Ordnung die ideale Entsprechung der monotheistischen Ordnung des Jenseits; die patriarchalische Ordnung des gesellschaftlichen Aufbaus, seine Begründung also auf Herrschaftsmacht und Liebesgesinnung, erscheint als eine Entsprechung der Herrschaft des liebenden Vatergottes; die hierarchische Ordnung der Kirche erhält ihr Relief in der aus dem Neuplatonismus herübergenommenen Vorstellung vom Kosmos als einem Stufenreich zwecktätiger Formkräfte und in der Lehre des Dogmas von den himmlischen Hierarchien der Engelschöre. Das alles liegt dem mittelalterlichen Menschen vorstellungsmäßig so nahe, weil – entsprechend der vorwiegenden Statik der realsoziologischen Verhältnisse – ein konservatives, traditionales Denken herrscht. Und so verbindet sich denn mit dem äußersten Spiritualismus eines an Plotin orientierten kosmischen Denkens der höchst reale politisch-soziale Stufengedanke aristotelischen Gepräges, nach dem die einen Menschen zum Herrschen, die andern zum Dienen geboren sind. Das Bündnis von Klerus und Adel findet hier seinen ideellen Niederschlag, wie das Bündnis von Kirche und Königstum in dem Gedanken vom Gottesgnadentum des Herrschers – eine Idee, die dann von Friedrich II., dem „ersten modernen“ (das heißt dem Mittelalter erwachsenen) Menschen auf dem Throne, schon ganz bewußt in ihrer rein politischen Funktion als rechtfertigende Ideologie, als *instrumentum regni* verwertet wird.

Die ständische Gliederung der mittelalterlichen Gesellschaft kommt zustande und erscheint gerechtfertigt durch die Funktionen, welche die einzelnen Stände innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtorganismus erfüllen. So empfindet zum Beispiel auch der Ritter den Pfaffenstand als notwendig für sein Seelenheil. Nach der Bedeutung, welche die Funktion jedes einzelnen Standes für die von der Gesellschaft zu bewältigenden Aufgaben besitzt, richtet sich die Rangordnung der Stände; und diese Verhältnisse spiegeln sich nun in der Weltanschauung, die in ihrer Grundhaltung originär religiös bestimmt, in dem Wie ihres Aufbaues aber weithin gesellschaftlich bedingt ist. Weil diese Gesellschaft eine ständische Gesellschaft ist, denkt sie auch in ständischen Kategorien, in Standesidealen und Standesethiken, die für jeden Stand innerhalb seines Bereiches gültig sind. Die so determinierte Weltanschauung hat aber auch ihrerseits wieder eine gesellschaftliche Funktion. Entsteht sie dadurch, daß der mittelalterliche Mensch daran glaubt, daß die hierarchisch-ständische Gliederung „natürlich“, gottgewollt sei, so stellt nun eben dieser Glaube das zusammenhaltende Element der mittelalterlichen Gesell-

schaft dar. Diese Art der Weltanschauung schwindet dahin in demselben Maße, in dem die bisherigen führenden Stände aufhören, eine Funktion zu erfüllen – in dem Maße, in dem sie der (zunächst infolge wirtschaftlicher Wandlungen) veränderten Umwelt nicht mehr angepaßt erscheinen, Idee und Wirklichkeit sich somit nicht mehr in Deckung befinden und die Idee sich zur bloßen Ideologie entleert. Auf diesem Wege kommt es dann zu einer Wandlung auch des Denkstils, der nun individualistisch (statt ständisch), ökonomisch (statt sozial), weltlich (statt religiös) wird, und dessen Leitmotiv die Leistung wird, statt des Seins.

**b) Blut und „Gesinnung“.** Der Wandel der Denkstruktur hängt stets zusammen mit einem Wechsel der gesellschaftlich und geistig führenden Schichten, welche der jeweiligen Kultur den eigenen Stempel aufprägen und ihr damit ihren Stil geben. Die Ideale dieser führenden Schichten schlagen sich nieder als die sogenannten Ideen der Zeit. Darum fühlen sich dann in diesen, auch wenn sie von Einzelnen, von Denkern – subjektiv-bewußtseinsmäßig selbständig und unabhängig – formuliert werden, die herrschenden Schichten geistig repräsentiert. Und indem diese Schichten, wie es bei einer Kultur konservativen Charakters der Fall ist, in aller Führerstellung anerkannt werden, fühlen sich die anderen Schichten in jenen Idealbildungen und Ideen, die nun als allgemeingültig erscheinen, mitrepräsentiert.

Anschauungsformen und Begriffsprägungen sind im Mittelalter auch auf den außerreligiösen Gebieten weithin religiös und theologisch bestimmt, weil der mittelalterliche Mensch das Religiös-Kirchliche nie, also zum Beispiel auch aus dem Politischen nicht, wegdenken kann: es ist und bleibt für immer ein Moment, das wesentlich mit hereinspielt und in seiner prinzipiellen Bedeutsamkeit innerlich anerkannt wird. Das bedeutet, daß das Politische nicht autonom, nicht prinzipiell unabhängig vom Religiös-Moralischen ist, daß das Politische sich in einer eigentümlichen *complexio oppositorum* mit dem Religiös-Moralischen befindet. Liest man nicht einen Philosophen, sondern einen Geschichtsschreiber des Mittelalters, zum Beispiel Wipo, so sieht man zwar, daß zu dem lebendigen (nicht nur theoretischen) Herrscherideal auch die ausgesprochen kraftvollen Herrschertugenden gehören, daß der Schutz von Macht und Ehre des Staates unter den Herrscheraufgaben voransteht, und daß auch der Ruhmesgedanke durchaus positiv gewertet wird; einschränkend aber wird sogleich hinzugefügt, daß das Sittengesetz nicht übertreten werden darf. So kann die „reine“ Herrschaft des ungebändigten elementaren Machttriebes oder eine „rein“ politische „Technik“ nicht aufkommen: das Politische kann immer nur mit anderem, Höherem zusammengedacht werden. Ein politisches System, in dem reiner Machtwille mit rein politischen Mitteln rein politische Ziele erstrebt, ist auf dieser Stufe denkmäßig wie praktisch unmöglich.

Dabei tritt das Religiös-Moralische als Forderung der anerkanntermaßen höchsten Institution, der Kirche, auf. Über dem persönlichen Gewissen steht das Gewissen der Kirche als der selbstverständlichen Autorität.

Doch werden dadurch andere Momente, insbesondere das des Blutes, keineswegs einfach ausgeschaltet. So sind die ritterlichen Lebensideale aus dem blutvollen Erleben eines Standesgefühls geboren; sie sind von den dem Stande eingeborenen Instinkten bestimmt. Das ist charakteristisch für die ganze Stufe der feudalen, der Adelskultur, welche der Stufe der bürgerlichen, der wissenschaftlichen und Verstandeskultur vorangeht. Mit dieser erst tritt dann „Gesinnung“ als theoretische „Weltanschauung“ an die Stelle des unmittelbaren blutsmäßigen Empfindens und Reagierens, tritt das Intellektuell-Rationale zunehmend an die Stelle gefühlsmäßig-irrationaler Wertvorstellungen und Wertbejahungen, tritt die gedankliche Verdünnung an die Stelle des erlebten Bewußtseins von dem besonderen Wert eines ganz eigentümlichen Lebensstils. Es ist das der Weg vom immobilen zum mobilen Stadium der Gesellschaft, von jenem Stadium, das (um mit Sombart zu sprechen) vom „Machtreichtum“ bestimmt ist, zu dem neuen Stadium, in dem die „Reichtumsmacht“ entscheidend wird. Dort beruhen Einfluß und Ansehen primär auf dem Geburtsstande und der Tätigkeit im öffentlichen Dienst, der Rolle im politischen Organismus, – sie führen dann auch zu wirtschaftlichen Vorrechten: der Mächtige ist reich, weil er mächtig ist; hier dagegen geht das Besitzmoment voran: der Reiche ist mächtig, weil er reich ist. Dort muß man frei sein, um überhaupt etwas bedeuten zu können; hier heißt es: „Stadtluft macht frei!“ Das Geburtsmoment tritt hier allmählich immer mehr zurück – insofern wirkt die Stadt nivellierend –, und an seine Stelle tritt die berufliche Gliederung unter dem primären Einfluß der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Auflockerung der ursprünglichen mittelalterlichen Struktur bedeutete schon das kulturelle Führendwerden des neuen ritterlichen, aus den Ministerialen hervorgehenden niederen Adels seit dem 11. und 12. Jahrhundert, der als ein – später erst (1186) zum geschlossenen Erbstande werdender – Berufsstand heraufkam. Die Angehörigen des alten Adels waren wirkliche Herren gewesen: sie hatten Anteil an der Staatsgewalt, und die gekrönten Häupter waren nur ihre Exponenten. Als Inhaber aller höheren kirchlichen Ämter verliehen sie auch der (dem Inhalte nach kirchlichen) Kultur das seigneuriale Gepräge ihres Standes. In jedem Sinne standen sie in einem festen Kreise, in ruhiger Sicherheit auf das Überlieferte gerichtet. Im Gegensatz zu diesem strengen Konservatismus und Traditionalismus des alten Adels neigt das aus einer ganz anderen Schicht hervorgegangene, auf dem Wege des Waffenwerks emporgestiegene Rittertum zum Abenteuer. Was für die alte Aristokratie seit unvordenklichen Zeiten eine Selbstverständlichkeit war, ihr Herrentum und ihre exklusive Sonderstellung, das bedeutete für die Dienstmänner etwas Neues und Großes. Darum hier der Idealismus einer neuen Bewußtheit: die Verwand-

lung des adeligen in das „chevalereske“ Lebensgefühl (Bühler), in den Sinn für eine spannungsreiche Existenz, der von dem Empfinden des „hohen Mutes“ getragen ist. Hier kommt alles auf die Auslösung starker Energien an. Alles um der Ehre willen tun, nicht fragen nach Nutzen und „Zweck“, nicht „rechnen“, ist adelig. Ein verpflichtendes Standesbewußtsein; die „Herrentugenden“ sein selbstverständlicher Ausdruck: das Ethos einer Elite, einer Führerschicht. Demgegenüber in der verbreiterten und auf Arbeit eingestellten Sphäre des bürgerlichen Lebens auch eine andre, unromantisch-nüchterne, egalitäre Lebensauffassung. Der burger, der bidermann (wie er uns etwa als Zuhörer bei den Predigten Bertholds von Regensburg entgegentritt), dieser Mensch „ohne Herkunft“, denkt als solcher „individualistisch“, einfach als „Mensch“. Es ist die Ideologie eines neuen Standes, die sich an solcher Auffassungsweise emporrankt. Zu dem neuen bürgerlichen Standesgefühl gehört ein „allgemein-menschliches“, „humanistisches“ Ethos.

Aber das Rittertum selbst war in der Wertung der Gesinnung und der Entwertung der Geburt vorangegangen, indem es allen Wert auf den Adel der Gesinnung legte. Es setzt „sins muotes adel“ gleich mit „Rechtun“ („reht tuon, daz ist hüf-scheit“: Thomasin von Zirclaria). Der Adel empfand in dem Maße, in dem er von der höheren geistigen Kultur ergriffen war, das Bedürfnis, seine eigene Existenz zu rechtfertigen: eine typische gesellschaftliche Auflockerungserscheinung.

Mit der Humanität und Toleranz auf der Basis eines allgemeinen Rittertums, das sich von nationaler und selbst von Religionszugehörigkeit unabhängig fühlte, hatte es angefangen: Indem man auch den „edlen“ Heiden anerkannte, ja, in ihm ein ritterliches Vorbild sehen konnte (Saladin), war die – an dem gegebenen Gegensatz gegen den Osten orientierte – Bewußtseinsstruktur der Gemeinschaft des „christlichen Abendlandes“ verlassen. Die Kreuzzüge, Ausdruck seiner höchsten faktischen Einheit, hatten durch die nahe Berührung mit einer hochstehenden fremden Kultur zur beginnenden Zersetzung eben jener Einheit hingeführt. Der nächste Schritt war die Zersetzung auch der bisherigen inneren Ordnung durch die allmähliche Auflösung des ständischen Bewußtseins in der bislang führenden Schicht. Zwar glaubt der ritterliche Stand, sich noch rechtfertigen zu können, aber daß er eine solche Rechtfertigung schon als notwendig empfindet, ist ein viel-sagendes Symptom. Und seine Rechtfertigungsgründe bestehen in Argumenten, welche der kirchlichen, antik-christlichen „moralis philosophia“ entnommen sind und in eine neue, „humanistische“, bürgerliche Richtung weisen. Freilich, wenn wir den Verbürgerlichungsprozeß geistig als einen Individualisierungsprozeß sehen, als eine steigende Herausbildung der Freiheit der „Persönlichkeit“, so dürfen wir nicht verkennen, daß in den mittelalterlichen Städten zunächst noch das korporative Bewußtsein vorherrscht. Aber innerhalb desselben entwickelt sich ein selbständiger, „freiheitlicher“ Geist.



**c) Die Kirche und die weltlichen Stände.** Bei all diesen Wandlungen ist die Beteiligung der Kirche, ihr geistiger Einfluß nirgends wegzudenken, – so wenig auf der anderen Seite verkannt werden darf, wie weitgehend die Kirche wiederum in die ständischen Verhältnisse und in die Anschauungen der weltlichen Stände verstrickt war.

**α) Die weltlichen Stände unter dem Einfluß der Kirche.** Die Kirche hatte sich das Rittertum für die religiösen Ideale und kirchlichen Zwecke erzogen. Der Schutz der Schwachen wurde nun zu einem ritterlichen point d'honneur; nach außen hin wurden die ritterlichen Waffen in den Dienst des Kampfes gegen Heiden und Ketzer gestellt. Damit ordnete die Kirche die Träger des feudal-kriegerischen Geistes als christliche Ritter ein in ihr System. Eine Folge jener religiösen Weihe und Sanktion, welche das Rittertum insbesondere durch die Kreuzzüge erhielt, war dann die durch die Waffenbrüderschaft im Dienste Christi mächtig geförderte Verschmelzung des alten und des ritterlichen Adels zu einem einheitlichen Stande. Das ritterliche Ethos der Selbstdisziplinierung, das aus der eigenen seelischen Dynamik des Standes entsprang, kam dem entgegen: es war bereit, religiöse und ethische Werte anzuerkennen, wenn es sie mit seinem Standesgefühl in Einklang sah und sie somit sich innerlich anzueignen vermochte. Triuwe und staete sind dem vitalen Seinsgefühl des Lehensmannes unmittelbar selbstverständliche Tugenden. Indem er nun auch sein Verhältnis zu Gott als ein persönliches Lehensverhältnis und eine Verpflichtung der Ehre ansieht, stellt sich seinem religiös-ethischen Bewußtsein der Glaube an Gott als Treue gegen Gott dar, – was mit dem kirchlichen Begriff der fides harmoniert, wie die staete im Gottanhangen mit der constantia der kirchlichen Moralphilosophie. Und so harmoniert die ritterliche Tugend der mâze, Ausdruck des diesem Stande eigenen Sinnes für edle Formung des Lebens, für Lebensstil, mit der temperantia der kirchlichen Lehre, und die milte, die höchste ritterliche Herrentugend im Sinne des „noblesse oblige“, mit der von der Kirche gelehrt Tugend der liberalitas. So kommt das ständisch bedingte Ethos in seiner Weise und von seiner besonderen Seite her mit der von der Kirche allgemein verlangten Religions- und Moralübung überein.

Dennoch wirkt die von Haus aus natürlich unständische Haltung der mit dem christianisierten stoischen Naturrecht verschwisterten kirchlichen Moralphilosophie auf das ritterliche Ethos in einer individualisierenden, das standesmäßige Fühlen untergrabenden Weise ein und arbeitet so seiner Auflösung und der Verbürgerlichung des Denkens vor.

Es versteht sich von selbst, daß die Kirche dann das Bürgertum ebenso wie zuvor das Rittertum in religiöse Lebensformen und auf religiöse Zwecke hinzulenken bemüht war. In diesem Sinne wirkten vor allem die neuen Orden, die volks-

tümlichen, dem Volke zugewandten Bettelorden, auf die bürgerlich-städtische Kultur ein.

**β) Die Kirche zwischen den weltlichen Ständen; Lehnrecht, Kirchenrecht, Naturrecht.** Die Kirche konnte die herrschenden Schichten nicht in ihrem System als einen Bestandteil der allgemeinen Ordnung eingliedern, ohne ihrerseits weitgehend von jenen bestimmt und von ihnen abhängig zu werden. Die Kirche war ja auch weltliche Macht mit immer zunehmendem Grundbesitz und Einkünften und wachsenden politischen Rechten und Vorrechten. So stand sie als eine zweite Aristokratie neben der weltlichen über den beherrschten Massen, und fühlte sich mit der weltlichen Oberschicht – bis zum Investiturstreit auch unmittelbar mit dem Königtum – interessenmäßig verbunden. In das mittelalterliche Lehnssystem waren als zweiter Heerschild nach dem König die „Pfaffenfürsten“ eingeordnet: die Reichsbischöfe und Reichsäbte. Aber auch die alten Klöster, die Benediktinerklöster, waren durchaus aristokratisch und tief in das Recht des Reiches und des Lehnswesens verstrickt. Welche schlechthin beherrschende Rolle der Adel in der deutschen Kirche des Mittelalters spielte, wissen wir durch die eindringenden Forschungen von Aloys Schulte. Er selbst weist dabei darauf hin, daß es sich hier nicht um eine spezifisch germanische Anschauungsweise handelt: Ganz analog war das altrömische Priestertum den altfreien Patriziern reserviert; die religiösen Funktionen gegenüber den Göttern wurden möglichst lange in den Händen der alten Geschlechter gelassen. Es liegt also ein für eine bestimmte soziale Stufe typisches Verhalten vor. Das zugrundeliegende ständisch exklusive Bewußtsein findet im christlichen Mittelalter auch seine theologische Begründung. Auf eine Anfrage wegen des freiherrlichen Gepräges des Kanonissenstiftes Ruppertsberg bei Bingen gab die heilige Hildegard zur Antwort: „Wer wird sein Vieh zu Einer Herde und in Einem Stalle vereinigen: Rinder, Esel, Schafe, Ziegen? Ideo et discretio sit in hoc – quia Deus discernit populum in terra sicut et in coelo“ (mit Hinweis auf die neun Chöre der Engel); Gott selbst also habe eine ständische Ordnung eingesetzt, – das Höhersteigenwollen sei schon die Sünde Satans und Adams gewesen; die Vermischung des „altior ordo“ mit dem „inferior“ führe nur zum Hasse (so erscheint die ständische Ordnung geradezu von der christlichen Liebe geboten). Die Reformorden, voran die Zisterzienser, ebenso wie das Königtum und die Kurie, suchten freilich solcher Exklusivität entgegenzuwirken, – doch nur mit sehr geringem Erfolge. Wilhelm von Hirsau spricht von der „vana nobilitas“: hier zeigt sich die geistliche Kritik am Adelsprivileg. Auf der Stufe fortgeschrittener „Aufklärung“ greift dann Abälard (im 8. Brief an Heloise) den Adel geradezu an. Und eine Dekretale Gregors IX. (welche kirchliche Gesetzeskraft erhielt) operiert bereits mit einer ausgesprochen demokratisch-humanistischen Ideologie: „non generis, sed virtutum nobilitas“ mache vor Gott angenehm. Aber noch am

Ausgang des Mittelalters herrschen in Deutschland Verhältnisse, die dem Kanonikus Hebelin von Heimbach (1500) und dem Humanisten Erasmus Anlaß geben zu der Ironie, in den adligen Stiftern der Zeit würde Christus „ohne Dispens nicht aufgenommen werden können“. Es ist bedeutsam, daß jetzt die liberale Strömung sich auf das Neue Testament beruft, während die alte Aristokratie (etwa Thegan, der edelbürtige Chorbischof von Trier und Biograph Ludwigs des Frommen) gern auf das Alte Testament (insbesondere auf das Buch der Könige) verwiesen hatte: beruft sich die konservative Haltung naturgemäß gern auf urtümliche, gebundene Verhältnisse, so die liberale auf Vorbilder, welche Freiheit und Gleichheit, mindestens vor Gott, verkünden. Dort weist man „aus urkräftigem Standesgefühl heraus die Worte der Apostel von der evangelischen Gleichheit als undurchführbar zurück“ (Schulte), hier beruft man sich, gegenüber allem Stolz auf vornehmes Blut, auf das „Menschentum“ im Sinne der Lehre Christi. Dort spricht eine im Besitz der Macht befindliche, hier eine von unten herauf kommende Schicht. „Der Grundtypus bleibt: der mittelalterliche Mensch vermochte im Priestergewande und in der Ordenskutte die Zugehörigkeit zum Geburtsstande nicht zu verleugnen“ (Schulte), so früh auch – schon im 11. Jahrhundert – in der kirchlichen Literatur die Idee des Seelenadels begegnet und – wie etwa bei Jakob von Vitry (Mitte des 13. Jahrh.) – der Adel der Sitten gegen den Adel der Geburt gestellt wird. Die Spannung zwischen den Ideen der Weltverneinung und der Weltbeherrschung spiegelt sich hier auf der sozialen Ebene wider.

Die Schicht, die hier zu Wort kommt, hatte bis dahin noch keine Stimme gehabt. „Oben“ aber blieb im allgemeinen die Verbindung von Klerus und Adel bestehen. Und das positive Verhältnis zu den Herren dieser Welt, das der Kirche bestimmte Wirkensmöglichkeiten sicherte, mußte auch im prinzipiellen Denken eine weitgehende Trennung von Gleichheit vor Gott und Ungleichheit in der sozialen Wirklichkeit nahelegen. Die beiden Schichten, die nicht selbst ökonomisch zu arbeiten genötigt waren, sondern kraft sozialer Bevorrechtung materiell in der Lage waren, sich ganz ihren politischen und kirchlichen Funktionen zu widmen, und die im Zusammenhang damit auch kulturell führend wurden, fühlten sich naturgemäß einander nahe verbunden. So nahm der adlige Kleriker gern die Lehenshaltung des weltlichen Ritters an, ja, es gab sogar eine höfische Klerikerbildung in erotisch-ästhetisch-gesellschaftlichen Formen vor der ritterlich-höfischen Kultur des Minnesangs, – und dies alles, zusammen mit der weitgehenden personalen Verbundenheit von Kirche und Adel, wirkte auch denkmäßig verbindend.

Immerhin blieb die Gegenbewegung nicht ohne starken Einfluß. Sie ging vor allem vom Mönchstum aus. Auf die alte Periode vornehmer Reichsklöster folgte seit der cluniazensischen Wiederverschärfung aller religiösen und kirchlichen Maßstäbe eine Zeit rein spiritueller Klöster, welche gegen den verweltlichten kirch-

lichen Feudalismus und die seigneuriale Kirchenform mit ihrer „Simonie“ Front machten. Auf Vornehmheit, Besitz und Bildung hatte das Prestige der alten Benediktiner beruht, – für die Reformmönche gilt nur die Religion und die Kirche. Um der zu dienen aber galt es, sich den gewandelten sozialen Verhältnissen anzupassen und von den Höhen der Aristokratie, der Grundherrschaft, der Könige und Herren herabzusteigen zum Volk und volkstümlich zu werden. Die Welt ist jetzt nicht mehr rein agrarisch und ritterlich, – auch die Mönchsorden dürfen es nun nicht mehr sein, wollen sie der Funktion, die sie in der veränderten Welt zu erfüllen haben, gerecht werden. Darum fiel für die Bettelorden das alte Prinzip der *stabilitas loci* weg; äußerst beweglich, zogen sie in die Städte, während die aristokratischen älteren Orden auf dem freien Lande gesessen hatten. Da lagen die feudalen Benediktinerklöster, mit Vorliebe auf Höhen, oft einer Burg gleichend; „für das gemeine Volk blieb das Kloster so erhaben wie das Herrenschoß“ (Harnack). Nun fing das Mittelalter, und auch sein Mönchtum, bürgerlich zu werden an. Das ist in jenem soziologischen Sinne zu verstehen, den Harnack gegen Denifle vertritt: Es kommt nicht darauf an, aus welchen Ständen sich die Klöster vornehmlich rekrutieren; der aristokratische Charakter des vorfranziskanischen Mönchtums wird durch den Nachweis, daß die Mehrzahl der Mönche nicht dem Adel angehörte, nicht widerlegt, so wenig wie die bürgerliche Struktur des Klosterwesens seit der Bettelordensbewegung durch den (in der Tat weithin zu führenden) Nachweis ihrer zum sehr großen und wesentlichen Teil adeligen Zusammensetzung. Treffend exemplifiziert Harnack auf das deutsche Offizierskorps vor 1914 und seinen von dem Zahlenverhältnis von Adligen und Bürgerlichen unabhängigen aristokratischen Charakter. Der katholische Historiker Schnürer nennt die Bettelorden „ganz auf das städtische Proletariat zugeschnitten und nur von ihm aus verständlich“. Auch die individuellen psychologischen Motive und gar Motivationen müssen in soziologischem Lichte gesehen werden. Dann charakterisiert sich die freiwillige Armut bei Franz, dem Sohn eines eben reich gewordenen Kaufmanns, als das typische „schlechte Gewissen der zweiten Generation“, dessen Wachwerden immer schon eine soziale Krisensituation anzeigt und voraussetzt (ein paralleler Fall ist der des Petrus Waldes). Daß Franz sich durch Gott und das Evangelium bestimmt fühlt, ist in diesem Zusammenhang weniger wichtig, als was er gerade, und nicht zufällig, aus dem Neuen Testament herausliest, was er in ihm „entdeckt“, – nämlich den „proletarischen“ Christus. Entscheidend ist das objektive Phänomen, daß sein religiöser Trieb sich eben gerade so – also anders, als es bei den religiösen Menschen des früheren Mittelalters der Fall war – äußerte, nämlich als Reaktion gegen den Reichtum, und daß dieser Trieb in einer Anpassung an die Situation der unfreiwillig Armen Genüge fand. Die soziale Lage stellt eben den nicht wegzudenkenden Untergrund und Hintergrund der franziskanischen Bewegung dar, auch insoweit höhere Schichten (Dominikus stammt aus dem Adel, und

sein Orden – männlicher wie weiblicher Observanz – war der „vornehme“ Orden) in ihre Kreise gezogen wurden. Bei Franz ist überdies der Zusammenhang mit dem Waldensertum, also dem Sektentypus, offenkundig. So war denn auch von hier aus der Grund gelegt zu einer starken Spannung zwischen dem Franziskanertum und der Kirche mit ihrer Sicht von „oben“ her.

Die geistliche Litteratur und Dichtung muß sich nun an ein Publikum wenden, das bisher nicht in Betracht gekommen, noch amorphe Masse gewesen war. Sie muß, will sie nicht den Zusammenhang mit den neuen einflußreichen Laienkreisen verlieren, ihre eigene Gedankenwelt popularisieren. Der typische Bettelmönch und Volksprediger dieser bürgerlich werdenden Zeit ist Berthold von Regensburg. In Rudolf von Habsburg besteigt auch den deutschen Königsthron ein Mann aus dem neuen niederen Adel, eine vergleichsweise bürgerlich wirkende Erscheinung. Volkstümliche Wirkungen gehen auch von dem geistlichen Schauspiel aus. Und es ist sprachsoziologisch bedeutsam, daß nun die Volkssprache, die Sprache des offenen Kreises, an die Stelle der nur einem geschlossenen Kreise zugänglichen lateinischen Gebildetensprache trat. So erst kam die Kirche wirklich an das Volk heran; aber zugleich setzte in der bürgerlichen Welt der Prozeß der Mündigwerdung, der Aufgliederung der Masse in Individuen ein.

Nun kommen – zum Teil in Verbindung mit (auf das Evangelium und die Apostelgeschichte sich stützenden) Ideen eines christlichen Kommunismus, der proletarischen Begleitstimme der bürgerlichen Melodie, – auch jene alten individualistischen Ideen wieder stark an die Oberfläche, welche die Kirche schon früh – in patristischer Zeit – aus der sie umgebenden antiken Welt übernommen hatte: jene Naturrechtsideen, welche einer späten städtischen Zivilisation und der politischen Situation eines Weltreiches entsprachen, das nur *cives* – Einzelne – kannte. Diese Ideen waren unter der sie überwältigenden Feudalkultur mehr und mehr versunken, um nun erst in einer sich wieder verbürgerlichenden Zeit erneut heraufzukommen. Ganz verschwunden waren sie nicht. Und wenn auch das Naturrecht durch „Relativierung“ der revolutionären Giftzähne beraubt, entdynamisiert und in eine Rechtfertigung der bestehenden sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse umgebogen worden war, sodaß es sich nun mit dem konservativen Organismus- und Stufengedanken sehr gut vertrug, so brach das revolutionäre Moment gelegentlich doch immer wieder durch. Der Grund dieser Doppelsituation der Idee lag in der Doppelsituation der Kirche gegenüber dem Staat. Auf der einen Seite brauchte sie eine Staatsgewalt, der gegenüber sie aber andererseits auf ihre „libertas“ bedacht sein mußte. So lehrte sie die ideale „concordia“ von sacerdotium und imperium und mußte ihr reales Verhältnis zum Staat labil halten. Sie prüfte und entschied von Fall zu Fall, ob die weltliche Herrschaft nicht abgefallen war von der Bindung an die *iustitia*; gegen den damit zum „tyrannus“ gewordenen Herrscher war Empörung erlaubt, ja geboten. Die vergleichsweise mindere

Wertigkeit des Staates gegenüber der Kirche war ja einer der auch von der weltlichen Seite im Prinzip nicht bestrittenen Fundamentalsätze mittelalterlicher Weltanschauung. Dem relativen Recht des Staates als eines Menschenwerks stand das absolute Recht der Kirche als unmittelbarer göttlicher Stiftung gegenüber. Das Naturrecht aber entwand sich der Hand der kirchlichen Autorität, indem der Franziskanermönch Marsilius von Padua eine von der Kirche emanzipierte Volkssouveränitätslehre herausbildete, welche nun – anders als die Lehre des auf der kurialen Seite stehenden Mönches Manegold von Lautenbach in der Zeit des Investiturstreits – gegen die Kirche selbst sich wandte. Freilich konnte die Kirchenkritik vorerst nur im Bunde mit einer sich demokratisch drapierenden imperialen Gewalt (wie der Ludwigs des Bayern) Erfolge erringen. (Ihm mußte die neue Theorie ähnliche ideologische Dienste leisten, wie einst dem Staufer Friedrich II. die mittelalterliche Kaisermystik.) Und ein demokratisches Empfinden meldet sich auch in der wirtschaftlichen Bewegung der Städte, die sich gegen den reichen, ungerecht bevorzugten, herrischen Klerus, gegen seine politischen und wirtschaftlichen Privilegien wendet.

---

## 8 Gesellschaftsform und Frömmigkeitsstil

Mit dem Heraufkommen neuer sozialer Schichten erhält auch die „herrschende“ Religiosität neue Farben nicht nur, sondern einen neuen (erlebnisbedingten – und so eben nur innerhalb einer bestimmten Schicht erlebbaren) Grundzug. Diese Schichten mögen schon früher vorhanden sein, aber sie sind da noch stumm und daher entweder wirklich noch geistig-kulturell irrelevant oder doch jedenfalls in ihrer Relevanz historisch noch nicht faßbar.

Diese schichtenmäßige Bestimmtheit der Frömmigkeit als eines aktiven Verhaltensausdrucks tritt im Mittelalter umso stärker hervor, als die eigentliche Form der gemeinschaftlichen Frömmigkeitsübung, der liturgische Kult, den Gemeinschaftscharakter in zunehmendem Maße verliert. Das altchristliche liturgische Bewußtsein der Opfergemeinschaft der Gläubigen mußte in demselben Maße weichen, in dem der Klerus auch kultisch als immer schärfer von dem Laienvolk abgesonderter Stand sich heraushob.

Wo das Laientum mit seiner eigenen Art von Frömmigkeit hervortritt, begegnet sie uns in zwei typisch charakteristischen, einander zeitlich ablösenden Hauptformen: als eine adlige und eine bürgerliche Form, wobei sich – der gesellschaftlichen Umschichtung entsprechend – innerhalb des aristokratischen Typs eine Entwicklung vom Archaischen zum Ritterlich-Verfeinerten, und innerhalb des städtischen Typs ein Zug zur Verinnerlichung, aber auch ein Herabsinken zur Kleinbürgerlichkeit beobachten läßt.

Dem alten, in den Formen und im Geiste der Gefolgschaft lebenden kriegesischen Adel bedeutet das Christentum religiöse Gefolgschaft: Christus, der Held, ist der Führer und Schutzherr, der machtvolle Vorkämpfer des Sieges. Dieser Glaube hat etwas durchaus Seinhaftes, Existenzielles, nicht Denkmäßiges, – ist doch das ganze Sein noch ein gläubiges. Der Glaube gibt auf dieser Stufe dem Dasein die Größe seiner Form und die Kraft seines Stils. Die romanischen Kirchen sind „feierliche Bollwerke Gottes“, „Gottesburgen“ (Oskar Beyer), Ausdruck eines Gottesbewußtseins, das in seiner Unmittelbarkeit und Ruhe Kraft bedeutet. Die Religion ist hier noch ein unerschütterlich gewisser, sicherer Besitz. Wieviel romantisch bewegte Sehnsucht, wie viel religiöser Subjektivismus liegt demgegenüber in der Gotik! An die Stelle der geschlossenen Form ist die offene getreten. Vor allen Ildefons Herwegen und Anton Mayer haben diesen Weg der mittelalterlichen Frömmigkeit aufgewiesen. Besonders aufschlußreich ist die Entwicklung des Kruzifixus- und des Marientyps in der mittelalterlichen Kunst. Zuerst der romanische Kruzifixus – ganz in der Art, wie auch die angelsächsischen Gedichte und der Heliand das Christusbild zeichnen, das Bild des für die Seinen in den Tod gehenden, aus eigenem Willen starkmutig die Richtstatt bestiegenden Königs, – so steht der König Christus aufrecht am Kreuze, mit offenen Augen und dem Ausdruck trotziger Leidensüberwindung; so wollte die durchaus männliche Frömmigkeit des damaligen „Publikums“ ihn sehen. Um die Wende des 12. Jahrhunderts wird das religiöse Gefühl subjektiver, differenzierter, entsprechend der allgemeinen Verfeinerung des Seelenlebens in der von ritterlicher Beschwingtheit getragenen höfischen Kultur. Der Christustyp, auch wo es noch der starke und trotzigste Heerkönig ist, zeigt jetzt größere Differenziertheit; die Madonna ist im 13. Jahrhundert nicht mehr die würdevoll Thronende, sondern die frauenhaft Milde, wenngleich sie, solange der ritterliche Geist herrscht, doch immer noch die (alle Vertraulichkeit ausschließende) Fürstin bleibt. Zwischen Marienkult und minnesängerischem Frauenkult gibt es ja enge Beziehungen; hier wie dort wird das ritterliche Dasein verklärt, das sich gerade von dem idealen Schwung, dem romantischen Elan, den das Ewig-Weibliche verleiht, emporheben läßt. Dann erst, unter dem Einfluß bürgerlichen Wesens, beginnt man aus allem Repräsentativen heraus und zum „Natürlichen“ hinstreben. Maria wird jetzt eine junge Bürgersfrau; eine volkstümliche, etwas hausbackene, aber gefühlsinnige Frömmigkeit kündigt sich an. Und an die Stelle des Christus in der Herrlichkeit tritt der Christus des Volkes, der ein Christus „im Elend“ ist: der sogenannte „Schmerzensmann“, dessen menschliches Leiden nun mit einem Äußersten an Ausdrucksstärke im Gegensatz zu der verschleiernnden Andeutung in der ritterlichen Epoche – möglichst sinnfällig wiedergegeben wird, damit der Fromme, der es sieht, von Mitleid ergriffen werde. Der Realismus kann dabei bis zur Kraßheit gehen: in der bildenden Kunst sowohl, wie etwa in der Mystik, wenn Heinrich Suso alle Einzelheiten eines Greuelbildes aus-

malt. Daß dieser aus dem Adel stammt, beweist nur, wieweit auch der Adel bereits von dem neuen, bürgerlichen Empfindungsstil mitgegriffen ist. Bei alledem fehlt es nicht an Zartheit und Seelentiefe, wohl aber an Sinn für Distanz. Die romanischen Ideale haben keinen Raum mehr, man denkt naturalistisch und sieht daher auch das Heilige so. Das neue Gefühl der Masse hält sich an das Nächstliegende, an die umgebende Wirklichkeit, und sieht alles in deren Bilde. Nicht heroisiert oder verklärt will sie die heiligen Personen sehen, sondern als ihresgleichen. Auch Christus, Maria und die Heiligen sollen nicht mehr in der alten Weise „eximiert“ und „privilegiert“ erscheinen: man will überall (soweit das Dogma es erlaubt – oder, soziologisch gesprochen: soweit das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Kirche nicht entgegenwirkt) „den Menschen“ sehen und betont sehen. Man will vertraut und bürgerlich vertraulich mit den heiligen Personen stehen; auch mit Gott will man gut „Freund“ sein: familiär und distanzlos, ganz entgegengesetzt dem Verhältnis des Ritters zu seinem „höfischen“ Gott (Naumann), dem er knieend das homagium leistet wie seinem Lehns- oder Oberlehnsherrn. Bei den Mystikern zeigt das Gebet – „in allem der Reflex der menschlichen sozialen Beziehungen“ (Heiler) – vielfach ganz die bürgerlichen Formen des Verkehrs zwischen einander Gleichgestellten. Eine Religiosität ohne monumentale Würde, aber herzlich und lebenswahr. An die Stelle einer aristokratischen Frömmigkeit (bei Rittern wie Klerikern) und des dementsprechenden religiösen Ideals (höfischer oder kultischer Prägung) tritt die neue Frömmigkeit des dritten Standes mit ihren auch im Religiösen sich äußernden egalitären Tendenzen.

Wie aber die Religiosität, vor allem unter dem Einfluß der Bettelorden, demokratisiert wurde und in dieser Form auch die gesellschaftlich höchsten Kreise ergriff, das zeigt unter vielen Beispielen ähnlicher Art das der Landgräfin Elisabeth, deren franziskanisches Bettlerideal die humilitas in der neuen Form einer Aufhebung jeder Distanz zu den humiles ausprägt, – im typischen Gegensatz zu der früher als standesgemäß geltenden Form einer „objektiv“ frommen Handlung, der Zurückziehung in ein vornehmes Kloster. Überhaupt spielte unter jenen Adligen und Reichen, die ihre Frömmigkeit in dieser neuen Form als Ideal des Herabsteigens zu den Armen und Elenden bekundeten, die Frauenwelt begreiflicherweise eine besondere Rolle.

---

## 9 Kunstsoziologie

**a) Gesellschaftliche Bedingtheit von Zweck und Art der Kunstübung.** Zunächst ist zu fragen nach den Förderern und Auftraggebern oder Auftraggeberkreisen, nach der Bestimmung, welcher die Kunst zu dienen hatte, nach den dementsprechenden Gesichtspunkten, welche bei den Bestellern wie bei den Schaffen-



den maßgebend waren, nach der gesellschaftlichen Rekrutierung der Schaffenden, nach ihrer Organisation, und nach dem Wechsel der jeweils „führenden“ Künste.

Die großen Herrschnernaturen haben zu allen Zeiten den Instinkt für den Wert der Kunst besessen; unter den Germanen ist hier schon Theoderich zu nennen. Der Kunst kam die staatliche Aufgabe zu, als Machtsymbol der Herrschaft zu wirken, Ruhm zu verkünden, zu imponieren, Ehrfurcht zu erwecken. Karls des Großen Maßnahmen zur Pflege der Kunst waren Regierungshandlungen, sie standen im engsten Zusammenhang mit den großen Zielen seiner Politik.

Schon zum karolingischen Regierungssystem gehört aber auch die enge Verbindung der Funktionen des Staates und der Kirche. Auf der einen Seite dienten Kirchenbauten zugleich staatsmännischen Zielen. Doch die Kirche ihrerseits mußte sich in ihrer vollen Würde zeigen, um ihre Macht über die Geister zu erhöhen. Im übrigen betrachtete die Kirche die Kunst zunächst als Gottesdienst, als Weihegeschenk und Opfergabe: insbesondere den Kirchenbau also nicht in erster Linie als Versammlungshaus für die Gemeinde. Wohl aber sah sie in der Kunst zugleich ein Mittel der Wirkung auf das Laienvolk: umso mehr, als die Bischöfe und Äbte, welche die Bauherren der frühromanischen Zeit waren, dem adligen, dem Fürstenstande angehörten und in enger Verbindung mit den Königen standen (wie die Könige mit ihnen). Von da aus ist jener Impuls zum Bedeutenden zu verstehen, der sich in der Kolossalität von Bauten, wie etwa dem Speyerer Dom, manifestiert. Nicht aus praktischen Gründen, im Gegenteil, unter Verachtung der Klagen, welche öfters wegen unsinniger Bauverschwendung gegen die Kirchenfürsten geführt wurden, baute man so groß und großartig aus monumentalem Sinn für das Außerordentliche, und freute sich an einer Gewaltigkeit der Abmessungen, bei der gerade die Unverhältnismäßigkeit zum praktischen Bedürfnis als das Wirksame empfunden wurde. Auch das kirchliche Denken steht hier dem aristokratischen nahe: Insofern es im Kirchengebäude das Haus Gottes, also ein ideales Symbol sieht, ist auch hier der bürgerliche Zweck- und Nützlichkeitsgedanke immanent verneint.

Im staufischen Zeitalter, in dem die Kaiser selbst auf eigenem Gebiet bauen, und in dem eine neuadlige Schicht heraufkommt, weniger verwachsen mit dem Grund und Boden, weniger „verwurzelt“ als der ältere Adel, eine Schicht, deren verfeinerte, „höfische“ Kultur und Bildung, deren seelischer Zartheit und Feinfühligkeit das Derbkräftige des alten heroischen Stils nicht mehr gemäß ist, – bildet sich eine neue – von der frühromanischen deutlich unterschiedene – Kunst heraus, welche dem neuen, heiteren, glänzenden Lebensstil, dem Geist der Courtoisie entspricht. Die neue Gesellschaft – wenn auch der bildenden Kunst gegenüber nur eine rezeptive Schicht – übt doch eben als solche (als „Publikum“) einen bestimmenden Einfluß auf die Kunst aus. Als Trägerin der Dichtung dieses Zeitalters war sie ja auch aktiv ein stärkster Kulturfaktor. Und wie mit dem Nie-

dergang des Rittertums die höfische Litteratur – eine ganz von den ritterlichen Standesidealen getragene Standesdichtung – verfallen mußte, so wurde nun auch aus der bildenden Kunst – unter dem Einfluß des aufsteigenden Bürgertums – etwas Anderes. Zwar eignete auch der bürgerlichen Baukunst der Frühgotik zunächst noch ein großer Zug. Das städtische Selbstbewußtsein äußerte sich in einer wahren Bauleidenschaft der Bürger. Die wirtschaftliche Entwicklung brachte auch geistige Regsamkeit mit sich; wie früher das Adeligsein, so verpflichtete nun der Reichtum. Bürgerlicher Luxus blühte auf, und es gab kunstgewerbliche Masenaufträge. Persönlichkeitsbewußtsein und Wirklichkeitssinn bildeten sich aus. Aber die weltmännische Freiheit, die Aufgelockertheit und offene Empfänglichkeit, welche die staufische Kultur gekennzeichnet hatte, erlag einer gewissen, mit den lokal begrenzten Kreisen des städtischen Wesens gegebenen geistigen Enge und Gebundenheit.

Die bürgerlichen Künstler waren Gewerbetreibende und dadurch ihrem Publikum besonders eng verbunden. Die Organisation der künstlerischen Arbeit änderte sich allmählich. Im Zeitalter der klassischen Gotik war die Bauhütte noch die gemeinschaftliche Lehr- und Arbeitsstätte: Malerei und Bildhauerkunst bildeten mit der Baukunst noch eine monumentale Einheit; dann aber siedelten Malerei und Bildhauerei zu den Zünften – in bürgerliche Werkstätten – über, was zu der Niederlegung der alten Schranke der sakralen gegenüber der profanen Kunst wesentlich beitrug. Die mobile Kunst gewann das Übergewicht über die monumentale: das bürgerliche Denken empfand nicht monumental, sondern malerisch. Immerhin blieben die zünftlerisch geordneten Kunstbetriebe durch die Genossenschaftlichkeit ihrer Organisation (wenn sie sich auch in engerem Rahmen bewegten) noch den Hütten ähnlich. Die Verwicklung der Kunst in den handwerklichen Massenbetrieb stellte ein retardierendes Moment dar gegenüber dem Zuge der Zeit nach Verselbständigung des Individuums. Die korporativ betriebene Arbeit war auch bestimmt für Korporationen und Familien. Die Arbeit war noch überindividuell gedacht, auch in ihrer Bestimmung. Und die Arbeit war Freude, war eine Art bürgerlicher „zweiter Religion“. Auch die Kunst war noch vor allem Arbeit; der „Geniebegriff“ (der Renaissance) war noch nicht entdeckt.

Der letzte Schritt in der Entwicklung der Kunst zur Volkstümlichkeit wird bezeichnet durch den Bilddruck. Holzschnitt und Kupferstich werden nun die bürgerlichen Konkurrenten der aristokratischen Miniaturmalerei, die von engen, besonders kultivierten Kreisen geübt wurde und nur für ebensolche bestimmt war (in der luxuriösen Atmosphäre der französisch-niederländischen Hofkunst erblühte sie noch einmal zu hohem Glanz). Und in der internen Konkurrenz unterlag weiter der vornehmere Kupferstich dem populären Holzschnitt, der nun jedem Einzelnen aus dem Volke zugänglich ist. Auch ganz kleine Leute sind jetzt Kunden. Die Möglichkeit, auch am Kunstwerk ein, wenn auch noch so kleines, Eigentum

zu haben, entspricht durchaus dem kleinbürgerlichen Ideal. Diese Demokratisierung der Kunst durch die mechanische Vervielfältigung geht der Demokratisierung der Wissenschaft und der Litteratur durch den Buchdruck parallel.

**b) Kunststil als Spiegelung des Gesellschaftsstils.** Neben all diesen äußeren gibt es dann aber die wichtigeren inneren Bedingtheiten eines Kunststiles durch die – vom gesellschaftlichen Gesamtzustande abhängige – Art der Menschen, welche „hinter“ dem Kunststil, der ja immer zugleich ein Lebensstil ist, stehen. So findet Breysig eine „innere Verwandtschaft“ zwischen dem Charakter eines romanischen Gotteshauses und „dem archaisch-heroischen Gepräge solcher Herrscher, wie die sächsischen und fränkischen Kaiser dies waren“. Die breite, schwere Wucht, die strenge Gebundenheit im Stil eines Seins, das in sich Ruhende, Feste, Geschlossene des horizontalen Stils der Romanik ist die künstlerische Entsprechung des Lebensstils des alten Adels; in dem Vertikalismus der Gotik ist schon etwas von subjektivem Drang, etwas „Faustisches“, um mit Spengler zu sprechen, bewegtes Werden, Funktionalität statt der alten Substantialität, – Ausdruck eines ersten Dynamischwerdens der Gesellschaft, wie es mit dem Heraufkommen des niederen Adels sich ankündigt und dann in der städtischen Entwicklung, unter dem Einfluß des Patriziats der „Geschlechter“, sich fortsetzt. Der Übergang vom Reliefstil der romanischen zur (freilich noch an die Mauer gelehnten) Einzelfigur der gotischen Plastik ist Ausdruck des beginnenden Überganges vom Gemeinschaftsbewußtsein zum Individualbewußtsein. Und der Übergang der Malerei von dem schroff antinaturalistischen Symbolismus der Romanik zu der Verbindung idealistischer und naturalistischer Elemente in der Gotik korrespondiert dem Übergang von jenen einer aristokratischen Gesellschaftsstruktur entsprechenden Vorstellungen, die von der „höheren Würde“ des über die gemeine Natur Erhabenen und von dem höheren Sinn, der „Bedeutung“ einer geistigen Rangordnung ausgehen, zu einer der Innerweltlichkeit sich nähernden bürgerlichen Vorstellungsweise. Noch bis ins hohe Mittelalter, in die klassische Zeit der Gotik, gibt es eine auch in der Objektwelt geltende, sozusagen „ständische“ oder (um Günther Müllers Ausdruck zu gebrauchen) „gradualistische“ ideelle Stufung, in welcher die gesellschaftliche Wirklichkeit sich spiegelt. Die Baukunst, die naturfremdeste, abgezogenste der bildenden Künste, stand an der Spitze; die naturnachahmenden Künste waren ihr untergeordnet. Sie war das Oberhaupt einer geschlossenen Hierarchie der Künste. An deren Stelle tritt nun, in dem Maße, wie der Naturalismus jene Ordnung zersetzt, eine bloße „Gesellschaft“ der einzelnen Künste. Wohl fühlt noch das 15. Jahrhundert „sehr gut, daß alle in ein und demselben Architekturraum befindlichen Kunstwerke miteinander in Wechselwirkung stehen, nur faßt es diese Beziehungen nicht mehr als architektonischen, sondern als malerischen Rhythmus; und zugleich betrachtet es jedes einzelne derselben als

etwas, das auch für sich Bedeutung hat“ (Dehio). Der spätgotische Naturalismus und Individualismus, welcher dem religiösen Subjektivismus und dem vom Universalien-Realismus abrückenden philosophischen Denken entspricht, sprengt die hochgotische Gesamtkultur und Gesamtkunst. Hier wirkt sich die bürgerliche Denkweise aus und das mit ihr in Verbindung stehende Sichvordrängen der mobilen Kunst, die nun auch in der Stilbildung die Führung übernimmt, – während die immobile Kunst das Wahrzeichen der feudalistisch-naturalwirtschaftlichen Epoche war, in der auch für die Kunst die *glebae adscriptio* oder *stabilitas loci* galt. Wandmalerei, Glasmalerei, Bauplastik treten nun zurück in dem Grade, wie die monumentale Gesinnung sinkt. Auch in der Litteratur und Geschichtsschreibung fand man früher nur „des Gedächtnisses würdige Dinge“, und auch diese nur „in würdigender Redeweise“, darzustellen für wert (Lupus); und der im Mittelalter immer wieder auftretende Gegensatz einer humanistisch-aristokratischen Wertung der Sprachform, welche im antiken Sinne die *eloquentia* als stilistisches Korrelat der *sapientia* betrachtet, und einer volkstümlich-vulgären Richtung, welche im Interesse der Allgemeinheit und Allgemeinverständlichkeit die Sprache der *piscatores* vom See Genesareth gegen die Sprache der antiken *oratores* setzt, ist sprachsoziologisch sehr bedeutsam: dort spricht die hierarchische Kirche mit ihrem Sinn für Stufung und Würde, hier die religiöse Unterschicht, die vom Standort des „Volkes“ aus urteilt. Nun fällt auch der alte Rangunterschied zwischen darstellungswürdigen und -unwürdigen Dingen: „die sichtbare Welt in ihrer ganzen Weite und Breite wird nun Gegenstand der Kunst“ (Dehio), – Zeugnis einer demokratischen Nivellierung innerhalb des Kunstwollens, einer Verwischung der kraft sinnvoller alter Tradition bestehenden Rangunterschiede künstlerischer Darstellungswürdigkeit.

Die Anfänge der Auflösung einer hierarchisch-konventionellen Typik und ihrer getragenen Feierlichkeit fallen zusammen mit dem Stilwandel von der Romanik zur Gotik. Ist der Bamberger Reiter noch zum heiligen Reiter, der König zum idealen König gesteigert, herrscht hier noch das ritterlich-romantische Ideal, so zeigt schon Naumburg den neuen Sinn für die Wirklichkeit: „thüringische Edelfrauen und Edelfrauen vom Jahre 1220 sind abgeschildert, genau wie sie lebten und lebten“ (Dehio); ja die Bildwerke des Lettners zeigen schon naturalistische Dissonanzen, die dem höfischen Ideal der *mâze* schroff widersprechen. – Das Fortschreiten des Individualismus und Naturalismus bezeichnet dann den fortschreitenden Bruch mit der Tradition. Doch bleibt auch die fortgeschrittenste Gotik immer noch „mittelalterlich“, weil das Bürgertum noch den Zusammenhang mit der überkommenen, von der Kirche getragenen Gesamtkultur aufrecht erhält; erst die Reformation bedeutet da einen Einschnitt.

Der gleiche Prozeß wie in der bildenden Kunst läßt sich auch in der Dichtung verfolgen: von der Stufe der kulturellen Vorherrschaft der Geistlichkeit über das

ritterliche Epos und den Minnesang zur bürgerlichen Stufe des Meistergesanges und der volkstümlich-realistischen Litteratur der Spätgotik.

---

## 10 Soziologie der Scholastik und Mystik

Bedeutet die frühromanische Epoche, als die Epoche des alten Geburtsadels, eine Kultur des Blutes, und die ritterliche Epoche eines Berufsadels, der sich dann erst zu einem neuen Geburtsadel umbildet, eine Kultur der Vermählung von Geist und Blut, so ist die bürgerliche Epoche Zeugnis einer Überwältigung des Blutes durch den Geist und die Seele. Die unbedingt herrscherliche reine Männlichkeit der Frühzeit wird abgelöst durch eine von der Frau mitgeprägte mehr introvertierte Kultur des verfeinerten Gefühls auf der einen und durch eine neue Energie und Diszipliniiertheit strengen Denkens auf der andern Seite. Diese Doppelseitigkeit der Entwicklung spiegelt sich in dem Doppelantlitz der gotischen Architektur, deren konstruktive, rechnende Ingenieurkunst einer transzendenten Gefühlswirkung dienen will. Irrationale Thematik in logisch-systematischer, rationaler Formung: Ausdruck einer letzten Mystik durch gebaute Scholastik; der Einfluß der französischen Kultur ist dabei nicht wegzudenken. Man fühlt sich nach wie vor (geistlich-religiös) beherrscht von „oben“ her; aber damit verbindet sich ein aktiver bürgerlicher Wille zur eigenen – rationalen – Meisterung der Natur, zur menschlichen Herrschaft über sie. Dem entspricht die harmonisierende Verbindung von *natura* und *gratia* in der von bürgerlichem Geist ergriffenen Denkweise des heiligen Thomas von Aquino. Die völlige Ignorierung des Lebenswesens und die einseitige Orientierung der Sozialtheorie an der Stadt und ihrem – dem adeligen Kriegergeiste durchaus entgegengesetzten Friedensprinzip (der Lebensbedingung des Gewerbes) sowie die – bürgerlicher, aber nicht feudaler Ethik gemäße – Forderung, daß alles Einkommen und alle Differenzierung auf der persönlichen Arbeitsleistung beruhen müsse, erscheint gerade bei einem Sprößling des Feudaladels, wie Thomas es ist, doppelt bezeichnend für die vordringen Kraft stadtbürgerlicher Anschauungsweise. Das bürgerlich werdende Mittelalter greift wieder zurück auf den in der christlichen Antike wurzelnden, einer Zeit städtisch bestimmter Kultur entsprungenen und deren Denkstruktur entsprechenden rationalen Naturbegriff, der im agrarischen Feudalzeitalter und seinem entsprechend gewandelten Denktypus keinen Raum gehabt hatte. Die Wiederverstädterung der Bildung führt zu einer Verbürgerlichung auch des klerikalen Denkens. Die weitgehende Anerkennung der „*natura*“ bringt in das scholastische Denken einen höchst praktisch-verständigen, nüchtern-realistischen Zug. Auch die Askese – ein ursprünglich heroisches Ideal – wird ermäßigt auf ein „verständiges“, bürgerliches Maß. Bürgerliche Tugenden, ökonomische Tugenden (wie Fleiß und Arbeitsam-

keit) werden gepriesen wegen ihres Wertes für eine Methodisierung und Rationalisierung der Lebensform, so daß der katholische Moraltheologe Franz Keller und der bekannte Nationalökonom Sombart bereits in der Hochscholastik die ersten ethischen Grundlagen für den „Geist des Kapitalismus“ finden konnten. Freilich ist dabei nicht zu übersehen, daß jenes Stadtbürgertum, dessen Geist sich im Thomismus widerspiegelt, noch ganz von einem durchgehenden Solidaritätsbewußtsein durchdrungen und dementsprechend noch durchaus konservativ geartet ist, ja daß die mittelalterliche Binnen- und Gewerbestadt, welche Thomas vorschwebt, noch eng mit den Bedingungen des agrarischen Lebens und seinen einfachen Verhältnissen verbunden ist, daß sich also hier (um Sombarts Unterscheidung zu verwenden) zwar der „Bürgergeist“, also die eine, nicht aber der „Unternehmungsgeist“, also die andre Komponente des kapitalistischen Geistes, entfalten konnte.

Scholastik und Mystik endlich sind nicht so weit voneinander entfernt, wie es einer rein psychologischen Betrachtung erscheinen mag; sie sind tatsächlich oft in denselben Persönlichkeiten vereint: und in der Tat stellen sie nur zwei Seiten eines soziologisch auf die gleiche – bürgerliche – Quelle zurückgehenden Geistes dar: seine intellektuelle und seine gefühlsmäßige Seite, gewissermaßen seine männliche und seine weibliche Komponente. Dort ist die rationale, hier die subjektive Haltung das Charakteristische; Rationalität sowohl wie weiche Gefühligkeit waren der vorbürgerlichen Kultur fremd: Franziskus und Thomas sind, jeder in seiner Weise, Repräsentanten einer neuen Zeit. Und in der deutschen Mystik finden sie zusammen: der intellektuelle Bildungstyp Meister Eckharts, die sentimentalische Art Seuses und die unmittelbar die bürgerliche Gesellschaft ansprechende Verherrlichung der Arbeit bei Johannes Tauler. Daß Meister Eckhart und Seuse – wie zahlreiche andere Mystiker und Mystikerinnen – adeliger Abkunft waren, bedeutet keinen Einwand gegen die Zuordnung der geistigen Haltung und der dadurch bedingten sozialen Funktion der deutschen Mystik zu der unter dem Einfluß des Bürgertums vor sich gehenden Kulturentwicklung. Dabei ergeben sich dann von dieser von den Bettelorden her bestimmten religiösen Haltung aus auch Beziehungen hinüber zu volkstümlichen Sekten und den von ihnen ausgehenden demokratischen Bewegungen. – Auch gibt es spezielle Zusammenhänge zwischen dem Auftreten der Mystik und dem Sinken des Handwerkerstandes, speziell des Textilberufes (Honigsheim): die einsam betriebene Heimarbeit schafft einen für die innere Versenkung besonders günstigen Boden. (Aus späterer Zeit darf hier, um nur den Bedeutendsten zu erwähnen, Jakob Böhme genannt werden.)

Innerhalb des scholastischen Denkens vollzieht sich ein grundlegender Wandel, der dem Historiker der Philosophie unter dem Namen des Wandels vom Universalien-Realismus zum Nominalismus bekannt ist. Der Soziologe aber fragt nach den gesellschaftlichen Strukturwandlungen, die – unbewußt – „hinter“ solchem Wechsel der Denkpositionen stehen; denn es handelt sich dabei nicht um

Ableitbarkeiten aus der reinen Dialektik der Idee, sondern um vom Sozialen ausgehende psychologische Einflüsse, um Widerspiegelungen der Struktur der sozialen Wirklichkeit in der Denkart: kann ja doch der Einzelne immer nur aus der Perspektive des sozialen Kreises heraus denken, in dem er steht; er ist dadurch in der Stilistik seines Denkens im voraus determiniert.

Typisch „mittelalterliches“ Denken ist nun ein solches, das nicht primär individuelle „Kritik“ übt, überhaupt nie von individuellen „Ansichten“ ausgeht, sondern von den tradierten Gegebenheiten des Wahrheitsbesitzes der „Gemeinschaft“. „Das Ganze ist vor seinen Teilen“ (Othmar Spann): das gilt für die soziale Wirklichkeit, – das gilt auch für die Logik des Denkens. Der Universalien-Realismus der Scholastik ist der philosophische Ausdruck des Bewußtseins, daß die überindividuellen Gemeinschaften, in denen man lebt, insbesondere die höchste von ihnen, die Kirche, die eigentliche und primäre Realität besitzen, daß die Individuen als isolierte Wesen (außerhalb der sozialen Ganzheit und vor ihr) gar keine Existenz haben, sondern nur als Teile jenes Ganzen (insoweit sie an ihm Anteil haben) innerhalb der Gesamtordnung Realität erhalten. Die Kirche, als ein Abbild des Gottesreiches auf Erden, dem unbedingten Sein, dem Urgrunde alles Seins, dem allerrealsten Sein, nämlich Gott, an Wert am nächsten stehend, steht auch dem Realitätsgrade nach Gott zunächst. Die Wendung der scholastischen Philosophie zum Nominalismus nun ist der Ausdruck der Auflösung von „Gemeinschafts“- in „Gesellschafts“-Bewußtsein. Der Nominalismus „bedeutet“, daß das Ganze erst durch Zusammentritt von Individuen entstehe, daß auch Kirche nur ein Sammelname sei, nur eine Zusammenfassung der sämtlichen unter dem Allgemeinbegriff Kirche subsumierten Einzelglieder, daß diese das Wesen der Kirche ausmachen Und nicht mehr die objektive Institution als solche, als Inkarnation der „Idee“. Während der Universalien-Realismus, ein Denkstil, der nur in einer konservativ strukturierten Gesellschaft bestehen oder mindestens nur da entstehen konnte, auch konstitutiv im Sinne einer weiteren Stärkung und Stützung des Bestehenden wirkte, mußte das Weiterdenken auf Grund der nominalistischen Voraussetzungen zu ganz revolutionären Folgerungen hinleiten, man konnte aber überhaupt erst so denken, wenn bereits eine revolutionäre Erschütterung des überkommenen Gesellschaftsgefüges eingetreten war. Und diese revolutionäre Tendenz mußte sich auch in äußerer Opposition (nicht nur in innerem Abfall) geltend machen, weil die kirchliche „Gemeinschaft“ ja zugleich hierarchisch verfaßte Herrschaftsorganisation war. So wurden die Nominalisten zu kirchenpolitischen Streitern wider das Papalsystem als die strikteste Form der Ganzheitsbezogenheit und Einheit. Gegen solche Betrachtung und Beherrschung der Welt „von oben“ (oder: „vom Ganzen“) aus stellten die Franziskaner, Konziliaristen und Episkopalisten Reaktionen „von unten“ (oder: von „den Teilen“) her dar: Ausdruck der bürgerlich-demokratischen Bewegung innerhalb der Kirche, – der

Auflehnung der Unterschichten in ihr gegen die bisher herrschenden Gewalten. Die nachthomistischen Lehren des Spätmittelalters bringen den Zerfall der mittelalterlichen Gesellschaft zur Anschauung: die Wandlungen der Philosophie (in ihrem Zusammenhange mit denen der Gesellschaftslehre) spiegeln die Wandlungen des realen gesellschaftlichen Zustandes.

Immanent verbandsfeindlich, wie auf dem Gebiet des scholastischen Denkens der Nominalismus, war auf dem Gebiet des unmittelbaren religiösen Fühlens die Mystik: auch sie auf das religiöse „Individuum“ gestellt als auf ihren Träger. Geht der Nominalismus denkmäßig vom „Einzelnen“ aus (vom „Teil“, nicht vom „Ganzen“), so liegt in der Mystik – idealtypisch betrachtet – der immanente Gedanke der religiösen Autarkie des Individuums, das für sich allein zum Erleben der *unio mystica* zu gelangen imstande ist; die Kirche als Sakraments- und Gnadenanstalt, und damit das kirchliche Amt als Vermittler, werden so ihrer Unentbehrlichkeit beraubt, der Grundgedanke der Hierarchie untergraben, der Glaube an die Theaurierung der Gnaden in der hierarchisch organisierten Kirche unterhöhlt. Solche Mystik wie solcher Nominalismus aber konnten erst entstehen, als – infolge der sozialen Entwicklung – das „Individuum“ schon geboren war: nun erst konnte es auch individualistisch fühlen und denken. Allerdings hatte das individualistische Denken und Fühlen auch wiederum seine Rückwirkung, indem es die soziale Entwicklung, die seine Voraussetzung war, nun seinerseits verstärkte. So bedeutete die Mystik, wiewohl sie vom Kloster ausging, weithin die Form, in der der einzelne Fromme heraustrat aus der überkommenen Kirchlichkeit. Dieser wird gerade die zunehmende religiöse Verinnerlichung (des dem „Geformten“ kritisch gegenüberstehenden Individuums) gefährlich. Die mittelalterliche Einheitskultur beruht darauf, daß der mittelalterliche Mensch in einer ihn bindenden Gemeinschaft, in einer „*civitas Dei*“ lebt. Eine unmittelbare Gebundenheit des „Individuums“ an Gott ist unmittelalterlich; die Erreichung dieser Stufe der Emanzipation bedeutet das Ende „des Mittelalters“.

---

## 11 Das „Intelligenz“-Problem

Wir werden damit zum Schluß auf die Frage geführt, ob und inwieweit wir im Mittelalter schon von dem gesellschaftlichen Phänomen der „Intelligenz“ als einer Bildungs- und Zwischenschicht sprechen dürfen. Schwerlich ist sie schon überall da zu finden, wo die „religiöse Aufklärung“ (zumal wenn man das Wort so weit faßt wie Hermann Reuter) teils auf rein esoterische („höhere“) Kreise beschränkt bleibt, die auch gar nichts andres sein wollen als Esoteriker, teils geschlossene Bewegungen („unterer“ Schichten) einheitlich ergreift. Dagegen tritt uns die typische Problematik der „Intelligenz“ da entgegen, wo eine Lockerung oder Erschüt-



terung der gesellschaftlichen und geistigen Struktur stattgefunden hat und dem Einzelnen damit seine Stellung zum tradierten Gesellschafts- und Weltbilde fraglich – aber auch noch nicht mehr als eben fraglich geworden ist, wo er sich enturzelt fühlt, – mag er dann immerhin („konservativ“) nach einer Rückverwurzelung streben. Der geschlossenen Kultur des Mittelalters mußten Gefahren drohen in dem Maße, in dem sie sich von Stammesgebundenheiten und Bodenständigkeit immer mehr löste; ferner in dem Maße, in dem sie sich mit „fremden“ Kulturen hoher Stufe berührte, wie das die Kreuzzüge und das Bekanntwerden der arabischen Philosophie mit sich brachte; endlich in dem Maße, in dem man sich des Widerspruches bewußt wurde, der zwischen der Welt des Glaubens und der empirischen Wirklichkeit immer stärker zu klaffen begann, – eines Widerspruchs, wie ihn etwa Walther von der Vogelweide empfindet, wenn er klagt, daß „die Welt krank“ sei, weil Gott und Welt auseinandergerissen erscheinen, seit „Friede und Recht“ darniederliegen. Diese wankende Welt möchte er stützen, wieder aufrichten durch Wiederherstellung der rechten „Ordnung“, – aber eine Stützungsaktion erscheint eben doch bereits notwendig geworden. Hier befindet sich das Individuum schon in der für die „Intelligenz“ typischen Situation vis-a-vis den objektiven Werten, in denen der in der Gemeinschaft stehende Mensch noch wie in einer selbstverständlichen Atmosphäre lebte. Das Erlebnis von Wolframs Parzival ist das Irrewerden an der inneren Bindekraft der gesellschaftlichen Ordnungen und sittlichen Normen seines Standes – charakteristischerweise verbunden mit dem „zuviel“ an Gott – und dann die Durchkämpfung dieser persönlichen Problematik bis zum persönlichen Wiederfinden des Anschlusses an jene Gegebenheiten, deren Anerkennung nun aber – eben erst das Ergebnis eines persönlichen Ringens ist. Und Gottfrieds Tristan endet in der Loslösung des Einzelnen von dem Bewußtsein und der Sitte des Standes, dessen Gesellschaftsmoral er nicht mehr gelten läßt. In den Vaganten haben wir schließlich gar schon eine typische soziale Entwurzelungserscheinung innerhalb des Klerus: mit der Lebensform ist auch das Denken bohémémäßig geworden. Diese Vaganten sind schon in vielem Vorläufer der Humanisten, mit denen dann die neuzeitliche Intelligenz zuerst als abgegrenzte Schicht erscheint. Irrationalisten wie Scheler wollen bereits in „steigendem Priesterrationalismus“ eine Form der „Glaubenszersetzung“ erkennen; und wenn der Russe Kirejewski eine Linie von Thomas zu Voltaire ziehen möchte, so wird man ihm immerhin soviel zugeben dürfen, daß Thomas in gewisser Weise vom „Mittelalter“ bereits hinüberleitet zum (natürlich nur zum christlichen) Humanismus der Renaissance (Dempf). Letzten Endes freilich wird man doch sagen müssen, daß für eine eigentliche Intelligenzschicht innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft die dafür nötigen Lücken und Fugen zwischen den Balken des Gesellschaftsgebäudes noch nicht frei waren, daß wie der mittelalterliche Semirationalismus so auch aller mittelalterliche „Individualismus“ zuletzt doch immer wieder

nach irgendeiner Art von Einordnung, nach irgendeinem Unterkommen in dem Gesamtgebäude suchte. Wo dies nicht mehr der Fall war, begann eben auch schon die Sprengungsaktion.

Soziologie der Renaissance und weitere Schriften

Herausgegeben von Richard Faber und Christine Holste

von Martin, A. - Holste, C.; Faber, R. (Hrsg.)

2016, XVIII, 244 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-10448-1