

## Fünftes Buch.

# Das eigentliche Mittelalter.

## Historische Einleitung.

Der Name des Mittelalters hat bekanntlich seinen Ursprung in einer ungünstigen Beurtheilung. Er stammt aus einer Zeit, welche, von ausschliesslicher Verehrung für das griechisch-römische Alterthum erfüllt, sich schmeichelte, die Ideen desselben wiederbelebt zu haben. Man betrachtete also nur diese beiden, von dem Geiste des Alterthums belebten Perioden, die antike und die moderne Geschichte, als wahrhaft beachtenswerthe, des tieferen Studiums würdige Zeiträume, die dazwischen liegenden Jahrhunderte aber als eine geistige Lücke, als eine Zeit der Barbarei, von der eben nichts auszusagen sei, als dass sie die Mitte, die chronologische Verbindung zwischen jenen Lichtpunkten der Menschheit bilde. Diese Ansicht ergab sich später als irrig; man erkannte im Mittelalter eine zwar dem Alterthume fremdartige, aber sehr eigenthümliche und beachtenswerthe Cultur, und vor Allem eine hohe, der Antike in manchen Beziehungen ebenbürtige Kunstblüthe. Auch das Mittelalter erhielt seine Verehrer; jener ursprünglich geringschätzende Name war und ist bleibend zu hohen Ehren gekommen.

In diesem Sinne bedarf er denn aber einer Begrenzung. Jene Cultur und Kunstblüthe gehört eben nicht der ganzen, zwischen dem Alterthume und seiner Wiederbelebung liegenden Zeit, sondern erst ihrer zweiten Hälfte, etwa vom Ende des zehnten Jahrhunderts an; nur diese verdient daher den Ruhm, der jenem Namen zugefallen ist. Wir sprechen dies dadurch aus, dass wir sie als das eigentliche Mittelalter bezeichnen, zu dem dann die früheren Jahrhunderte seit dem Untergange des weströmischen Reiches nur die Vorstufe bilden.

Dem geschichtlichen Vortrage selbst müssen wir einige Bemerkungen über die Anordnung desselben vorausschicken. Bekanntlich nimmt die Geschichte des Abendlandes mit dem Beginne des eigentlichen Mittelalters eine andere Gestalt an. Im Alterthume und selbst noch in der karolingischen Zeit hatten wir es im Wesentlichen mit einzelnen Nationen zu thun; mochten sie weite Länder beherrschend oder auf kleinen Raum beschränkt, reiner Abstammung oder gemischt sein, immer treten sie einzeln auf den Schauplatz und gestatten uns, ihre gesammte Entwicklung bis zu ihrem Verfall an ihnen allein zu beobachten. Freilich sind sie keineswegs völlig isolirt; jede hat gewisse Elemente ihrer Bildung von früheren Völkern überkommen und steht mit gleichzeitigen in einem geistigen Verkehr. Allein diese Einwirkungen sind gering, fast verschwindend, und die Lebensgeschichten der Völker geben ebenso gesonderte Bilder wie die Biographien einzelner Menschen.

Hier dagegen haben wir eine Gruppe von Völkern vor uns, welche zwar über einen halben Welttheil verbreitet, durch die klimatischen oder historisch ererbten Eigenthümlichkeiten der von ihnen bewohnten Länder, so wie durch den Mischungsgrad ihrer Abstammung mannigfach von einander verschieden sind, aber dennoch ein Ganzes bilden, in welchem die höheren Interessen, Religion, Wissenschaft, rechtliche und politische Begriffe und endlich die Kunst im Wesentlichen dieselben, die äusseren Zustände wenigstens sehr ähnlich und die Unternehmungen und Schicksale grossentheils gemeinsame sind. Allerdings ist diese Einheit nicht unverändert dieselbe; die zahllosen provinziellen Eigenthümlichkeiten, welche anfangs wenig beachtet bestanden, consolidiren sich allmählig zu Nationalitäten mit stärker ausgesprochener Verschiedenheit. Allein auch dieses Reifen der Volkscharaktere geht aus dem gemeinsamen Leben hervor, zeigt sich bei allen Völkern mehr oder weniger gleichzeitig, wird durch ihre Wechselwirkung gefördert und findet daher nur in der Gesamtgeschichte seine Erklärung. Der geschichtliche Prozess ist daher ein complicirter; er beruhet auf zwei verschiedenen Entwicklungsreihen, die in beständiger Beziehung und Wechselwirkung stehen, auf der allmählig fortschreitenden Entfaltung des gemeinsamen Geistes und andererseits auf der ebenfalls fortschreitenden Kräftigung und Sonderung der Volksindividuen.

Diese Eigenthümlichkeit des Stoffes erfordert auch eine entsprechende Anordnung des Vortrages, welche zunächst in Beziehung auf die chronologische Entwicklung und die Erzählung des Thatsächlichen sich dahin gestalten wird, dass wir die Gesamtgeschichte als den Rahmen des Nationalen behandeln, mithin die Darstellung nach Zeitabschnitten gliedern, welche jener entsprechen, innerhalb dieser Epochen aber die einzelnen Völker in ihrer Sonderung betrachten. Für die politische Geschichte würde

in der Regel eine solche Darstellung genügen; für die Kunstgeschichte bedarf sie noch einer Ergänzung. Jene rechnet mit bekannten Factoren, mit den Bedürfnissen des Staates und den Aeusserungen der menschlichen Natur, deren durch den Zeitgeist bestimmte Eigenthümlichkeiten schon durch die chronologische Erzählung hinlänglich aufgeklärt werden. Diese dagegen hat einen besonderen, nicht in demselben Grade bekannten und mehr von historischen Bedingungen abhängigen Stoff, dessen Schilderung der chronologischen Entwicklung vorausgehen muss.

In dem Leben aller höher begabten Völker kann man eine zweifache Bewegung wahrnehmen, eine mehr physische, welche durch das Wachsen und Reifen der socialen Kräfte entsteht, und eine innere, geistige. Das Bewusstsein ihrer Anlage und der ihnen vermöge ihrer Weltstellung gewordenen Aufgabe gestaltet sich bei diesen Völkern zu einem Ideale, das ihnen zwar anfangs nur dunkel vorschwebt, allmählig aber bestimmtere Formen annimmt, und so sie zu seiner Ausführung anreizt. Deutlicher erkennbar als bei einzeln stehenden ist dies Ideal bei gruppenartig verbundenen Völkern, weil es da bei jedem mit gewissen Abweichungen wiederkehrt, welche um so sicherer gestatten, das Gemeinsame zu begrenzen. Am Bestimmtesten ausgeprägt ist es im Mittelalter, weil es hier nicht, wie sonst, von dunkeln Ahnungen und Wünschen, sondern von den bereits in lehrhafter Form überlieferten christlichen und antiken Vorstellungen ausgehend, gleich anfangs eine sehr viel festere Gestalt annahm und sich auch ferner mit schärferer logischer Consequenz entwickelte. Eben wegen dieser Consequenz können wir das Ideal, obgleich es erst allmählig im Laufe der Geschichte vollständig hervortrat, als ein einiges und als die Grundlage der chronologischen Entwicklung betrachten, und das Verständniss derselben durch die vorausgehende Schilderung des Zieles, nach welchem sie strebte, erleichtern. Unsere Hauptaufgabe wird dabei darin bestehen, das künstlerische Ideal, als das Gemeinsame der einzelnen nationalen und individuellen Kunstleistungen möglichst genau zu schildern, um so der Beurtheilung derselben vorzuarbeiten. Da aber das künstlerische Ideal das Resultat der praktischen Ideale ist, müssen wir diese vorher betrachten, eine Aufgabe, der sich die Kunstgeschichte nicht entziehen darf, die aber einiger Nachsicht bedarf, da ihr die Vorarbeit einer gründlichen und umfassenden Culturgeschichte des Mittelalters noch fehlt. Wir beginnen hierbei mit dem kirchlich-politischen Ideale, welches den Ausgangspunkt der ganzen geistigen Bewegung dieses Zeitraums bildet, das wir aber hier nicht in der lebensvollen Fülle der Gestaltungen, welche es bei den verschiedenen Nationen und im Widerstande der Interessen annahm, sondern nur in der Abstraction betrachten dürfen, welche sich den ganzen Zeitraum hindurch erhielt. Ein zweites Kapitel betrachtet dann das individuelle

sittliche Leben, für dessen Auffassung uns die Poesie und die Geschichte ein reiches, freilich oft schwer zu vereinigendes Material bieten, und dessen Schilderung bei der unerschöpflichen Fülle individueller Aeusserungen und Thatsachen nur Anspruch auf eine annähernde Richtigkeit machen kann. Daran schliesst sich dann eine Uebersicht der wissenschaftlichen Bestrebungen, bei der wir allerdings auf festerem Boden stehen, die aber die ebenso schwierige als wichtige Aufgabe hat, in die eigenthümliche, von der unsrigen so weit abweichende Denkweise des Mittelalters einzuführen, von deren Kenntniss das Verständniss seiner Leistungen abhängt. Diese historischen Kapitel enthalten also den Versuch, den Geist des Mittelalters, das Bleibende im Wechsel der Epochen und das Gemeinsame in der Verschiedenheit der Nationen in allgemeinen Umrissen, aber in seiner organischen Einheit darzustellen, wobei sie jedoch, da Italien in vielen Beziehungen eine Ausnahme bildet und daher künftig gesonderter Betrachtung bedarf, vorzugsweise nur die übrigen abendländischen Völker im Auge haben.

An diese Betrachtung der geistigen Zustände knüpft sich dann die des künstlerischen Ideals, zunächst der Architektur, darauf der andern Künste, wobei dann die zum Verständniss der chronologischen Entwicklung und der Beschreibung einzelner Kunstwerke nützlichen Bemerkungen über das Technische der mittelalterlichen Kunst, sowie über die dem ganzen Zeitraume gemeinsamen symbolischen und ikonographischen Vorstellungen eine Stelle finden.

Schon hier ist aber darauf aufmerksam zu machen, dass die Grenzen dieses Zeitraumes nicht ganz in der hergebrachten Weise bestimmt sind. Gewöhnlich nämlich begreift man unter dem Namen des Mittelalters auch noch das ganze fünfzehnte Jahrhundert und bezeichnet die Reformation, die Bildung der grösseren Monarchien und den Beginn der neueren politischen Systeme als die Ausgangspunkte der neueren Geschichte. Die Kunstgeschichte kann sich diesem Herkommen nicht fügen, wenigstens dann nicht, wenn sie alle abendländischen Nationen und das ganze Gebiet der künstlerischen Thätigkeit im Auge hat. Auch sie findet zwar in gewissen Ländern und in gewissen Kunstzweigen mittelalterliche Formen und Vorstellungen noch lange, selbst über jene Grenzen hinaus, in Geltung, aber sie findet daneben und zwar zum Theil schon vom Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts an, in Italien durchweg, in den andern Ländern wenigstens auf einigen Stellen bereits Erzeugnisse, welche dem Geiste des Mittelalters widersprechen und entschieden der Sinnesrichtung angehören, welche fortan in weiterer Entwicklung die neuere Zeit beherrscht. Die Perioden der Geschichte sind eben in der Wirklichkeit nicht durch scharfe Linien geschieden, sondern durch eine Zeit des Ueberganges, in der Altes und Neues

sich mischen oder bekämpfen. Wie man diese Uebergangszeiten behandeln, ob man sie völlig sondern, ob mit der absterbenden oder ob mit der beginnenden Zeit verbinden will, mag von den Zwecken des Vortrages abhängen. Eine Betrachtungsweise wie die unsrige, welche auf die Genesis der Erscheinungen eingehen, den Geist verstehen will, der sich in ihnen ausdrückt, kann sie der neueren und darf sie jedenfalls nicht der älteren Zeit zurechnen. Denn da der neue Geist, wie seine vereinzeltten Lebenszeichen darthun, schon erwacht ist, und selbst in den traditionell aus der älteren Zeit erhaltenen Formen, wenn auch nur durch den Contrast gegen ihre ursprüngliche Haltung, erkennbar ist, so kann es nur nützlich sein, auch diese seine Anfänge mit seiner reiferen Entwicklung in Verbindung zu bringen. Die Hinzurechnung dieser Uebergangszeit zu der älteren Periode dagegen kann leicht zu einer Missdeutung derselben führen, indem man jene Trübung und Entfaltung, in welcher die überlieferten Formen hier erscheinen, dem ursprünglichen Geiste zuschreibt und so gehindert ist, denselben in seiner Reinheit zu erkennen. Namentlich für das Mittelalter ist diese Gefahr gross. Da die Ueberreste des fünfzehnten Jahrhunderts zahlreich und, eben weil schon vom modernen Geiste berührt, verständlicher, die des eigentlichen Mittelalters aber, besonders in gewissen Gegenden, überaus selten und dabei fremdartig sind, so hat man lange das fünfzehnte Jahrhundert den Urtheilen über das Mittelalter zu Grunde gelegt und sich so das Verständniss desselben unmöglich gemacht. Obgleich man im Ganzen von diesem Missgriffe zurückgekommen ist, verfallen doch Einzelne noch täglich in den Irrthum, ihre Vorstellungen vom Mittelalter nach Erscheinungen des fünfzehnten Jahrhunderts zu bilden.

Die volle Rechtfertigung dieser Sätze kann sich erst später ergeben. Es schien aber nöthig, schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass die demnächst folgende allgemeine Einleitung sich nur auf die Zeit bis zum Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts bezieht, und daher auf eine Uebereinstimmung mit den Erscheinungen dieses Jahrhunderts keinen Anspruch macht.

## Erstes Kapitel.

**Kirche und Staat.**

Die Germanen der Völkerwanderung hatten die römischen Heere besiegt, aber sie hatten weder die Kraft noch den Willen gehabt, die römische Staatsordnung und Gesetzlichkeit, in die sich die Völker so lange eingelebt hatten, vom Grund aus zu zerstören. Sie hatten sie erschüttert und beschädigt, aber sobald sie zu ruhigerer Betrachtung kamen, eilten sie, sie wieder herzustellen; sie hatten kein anderes Mittel, die Völker zu regieren. So erhielt sich denn diese römische Gesetzlichkeit, die wir in Byzanz als das Hinderniss der vollen Durchführung des Christenthums erkannt haben, auch auf weströmischem Boden, und gerade das Reich des grossen Karl schien zu ihrer völligen Herstellung zu führen. Auch sein staatliches Ideal, das er durch die Annahme des Kaisertitels so mächtig förderte, war eine dem byzantinischen Reiche ähnliche Centralisation, welche mit ihrer Machtfülle die Freiheit der Einzelnen unterdrückt haben würde. Die Kirche hatte weder Beruf noch Neigung dagegen anzugehen; sie bedurfte zu ihrer eigenen Erhaltung des Schutzes eines mächtigen Herrschers, sie fühlte, dass sie den verwilderten Völkern gegenüber mit bloss geistlichen Mitteln nicht ausreiche, war selbst römischer Herkunft und hatte keine Ahnung von der Gefahr der römischen Formen für das Christenthum. Da kam diesem die Hilfe von einer Seite, wo man es nicht erwartete. Die germanische Freiheitsliebe brach das karolingische Reich, lockerte die Bande und zerriss sie endlich. Aufruhr und Anmaassung, Schwäche und Zwietracht der Fürsten, Bruderkriege und Habsucht wurden zu Mitteln für die Zwecke der Weltregierung. Zwar waren auch hier christliche Elemente mitwirkend; der Begriff geistiger Freiheit, der im Evangelium lebt, kam dem altgermanischen Mannesinne zu Statten, der missverstandene Begriff christlicher Demuth lähmte die Thatkraft der Regierenden. Auch nahm die Geistlichkeit allmählig an den Kämpfen Theil und verstand es, ihren Vortheil zu wahren. Allein im Wesentlichen war die Bewegung eine germanische, und die römisch gebildeten Schriftsteller der Zeit, obgleich Geistliche, beklagen, von ihrem Standpunkte mit vollem Recht, den Bruch der Einheit und die thörichte Freude des Volkes an dieser Zersplitterung<sup>1)</sup>.

Als das römische Reich zusammenstürzte, waren grosse Massen in seinem

<sup>1)</sup> So Florus Diaconus und Salomon, Bischof von Constanz, bei Schlosser, Weltgeschichte, Mittelalter II. 1, 455 und 591.

Verbande geblieben, der Zerfall des jungen karolingischen Staates gab ein ganz anderes Schauspiel. Hier war der Mörtel zersetzt und eine innere Kraft schleuderte die einzelnen Steine des Baues weithin über die Fläche. Die Welt löste sich in ihre Urbestandtheile auf. Es gab eigentlich keinen Staat, keine Ordnung; jeder stand für sich, der Krieg Aller gegen Alle war eingetreten. In dieser Verwirrung hatten alle Laster und Begierden freies Spiel, die Leidenschaft des Einen rief die des Andern hervor, keiner blieb frei. Selbst der Kirche und ihres Oberhauptes bemächtigte sich die widerlichste, geradezu ungläubliche Verderbniss. Es war das völlige Gegentheil des byzantinischen Reiches; während dort die scheinbare Ehrbarkeit die Gemüther einschläferte, musste hier die offenbare und schamlose Herrschaft der Sünde sie erwecken. Mit menschlicher Klugheit war hier nichts gethan, das Uebel war zu gross, um es im Allgemeinen zu heilen, und selbst die Abwehr im Einzelnen konnte sich nicht von Eigenmacht und Sünde freihalten. Daher verbreitete sich denn das Gefühl der unverbesserlichen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts, das Bedürfniss göttlicher Hilfe mehr als je, alle Augen richteten sich nach oben. Die Noth der Zeit predigte mächtiger als die Stimme begeisterter Lehrer, sie erzeugte eine religiöse Sehnsucht, eine Stärke des Glaubens, welche nicht mehr die Stimmung Einzelner, sondern Gemeingut Aller war. Der Contrast zwischen den Thaten, die überall geschahen, und den Anforderungen des Christenthums traf alle Gemüther; man sah die Hilfe nur in der Durchführung dieser Anforderungen und war leidenschaftlich und unerfahren genug, diese für möglich zu halten.

In dieser Zeit entstand der Gedanke, der fortan in verschiedenen Formen das Mittelalter beherrschte, der Gedanke, dass das Reich Gottes sichtbar auf Erden hergestellt werden müsse. Ein bestimmter Plan für die Ausführung dieses Gedankens war damit zunächst noch nicht verbunden. Die Erinnerung an das römische Kaiserthum, dessen Bedeutung sich den Gemüthern so tief eingepägt, und die Hoffnung auf eine unmittelbare Einwirkung Gottes durch seine Kirche fanden sich darin friedlich vereinigt, es war eben nur eine unbestimmte Erwartung, die sich der Geister bemächtigte. Dazu kam dann aber ein drittes Element, das zu jenen beiden andern ergänzend hinzutrat.

Während derselben Verwirrung, die jene religiöse Begeisterung erzeugte, hatte sich bereits unbemerkt eine neue, dem Christenthum mehr zusagende Form des Staates gebildet, der Lehnsstaat. Vergleichen wir ihn mit andern Staatsformen, so erscheint er höchst ungewöhnlich und künstlich. Die compacte Natureinheit der Völker verschwindet und an ihre Stelle tritt eine Masse persönlicher Verhältnisse; die Zufälligkeit der Verträge ersetzt die innere Nothwendigkeit, und der Staat stellt sich als

ein luftiges Gerüst dar, das von der grösseren Zahl der niederen Vasallen aufsteigend, durch schmalere Mittelstufen sich bis zu einer einheitlichen Spitze erhebt. Allein in der That entsprach diese Form den Verhältnissen und würde, wenn sie Erfindung wäre, ein Werk höchster Weisheit genannt werden können. Denn sie verschmolz die Elemente der bisherigen Verfassungen, so dass sie gegenseitig einander milderten, und gab dem Ganzen ein christliches Gepräge. Zum Grunde liegt ein deutscher Begriff, der Begriff der gegenseitigen Treue, wie sie schon in den Gefolgschaften der Völkerwanderung die junge Mannschaft mit ihrem Führer verband. Diese Treue ist aber nun an Grund und Boden geknüpft, nicht mehr vorübergehend und wandelbar, sondern bindend und erblich; sie gehört einem verbreiteten Systeme an, verbindet ganze Territorien und macht den Lehnsherrn zugleich zum Landesherrn. So ist also Antikes und Germanisches, das Räumliche, das staatenbildende Princip der ganzen alten Welt, und das Monarchische, das Resultat der römischen Geschichte, mit dem deutschen Freiheitsbegriffe verschmolzen. Dabei ist das Persönliche zwar vorherrschend, dem Räumlichen ist die untergeordnete Stellung gegeben, die ihm gebührt; aber es dient doch dazu, jenes zurückzuhalten, dass es nicht in Willkür ausarte. Beide Principien sind daher so gemischt, dass sie dem christlichen Geiste nicht mehr widerstreben. Moralische Verpflichtung und eidliches Gelöbniß sind jetzt die Grundlagen des äussern Staates und ein Hauch der Empfindung durchdringt die starre Gesetzlichkeit.

Der Lehnverband war ohne Zuthun der Kirche aus dem, vom christlichen Gefühle geleiteten Bedürfnisse entstanden. Allein eines fehlte ihm noch, um eine wahre christliche Ordnung zu begründen. Das monarchische Princip liegt zwar im Wesen des Lehnstaates; besteht das Ganze aus der Verkettung persönlicher Verpflichtungen, so muss auch eine Persönlichkeit als die Spitze erscheinen. Allein es war nicht nothwendig, dass diese Einheit alle christlichen Nationen umfasse, und die Zwecke des Rechtsschutzes sowie die Verschiedenheit der Länder führten vielmehr auf eine Mehrheit der Lehnstaaten.

Dies aber widersprach dem religiösen Gefühle. Sollte das Christenthum wirklich zur Wahrheit werden, so durfte die Christenheit nur ein einiges Ganzes bilden. Schon die Kirchenväter hatten die Weltmonarchie der römischen Imperatoren als eine für das Christenthum vorbestimmte Ordnung gepriesen, und die Erinnerung der Völker knüpfte noch immer an den Namen Roms den Begriff der Herrschaft. Menschlicher Ehrgeiz und politische Rücksichten mochten mitwirken, als die Päpste wieder, wie in Karl's des Grossen Zeiten, das Kaiserthum erneuerten; aber das Gefühl der Völker kam ihm entgegen und fand es natürlich, dass der in Rom vom Papste gekrönte Kaiser als das Oberhaupt der Christenheit angesehen



werde. Freilich wurde dies von den selbstständigen Fürsten anderer Lehnsstaaten nicht anerkannt, und es fehlte dem Kaiser an Mitteln es gegen sie durchzusetzen. Aber wenigstens in der Meinung hielt man dessen höhere Würde fest<sup>1)</sup>.

Es kam jetzt darauf an, die Rechte des Kaisers der Kirche gegenüber festzustellen und man ging beim Mangel anderer Gesetze auf heilige und profane Ueberlieferungen zurück. Hier gaben die Satzungen des römischen Rechts, das jüdische Königthum und endlich die Befugnisse des Lehnsherrn mannigfache Ansprüche und eine ausgedehnte monarchische Theorie machte sich geltend. Nach der Strenge des Lehnrechts waren auch die Kirchenämter wegen ihres äusseren Besitzes dem Lehnsherrn verpflichtet, und der Laie hatte die Macht, sie mit willfährigen Dienern seines Willens zu besetzen. Dies aber widerstrebte dem allgemeinen Gefühle; man glaubte die Kirche dieser Botmässigkeit entziehen zu müssen, und es erhob sich dagegen eine neue, mehr hierarchische Weltansicht, die der weltlichen Macht nur sehr untergeordnete Rechte einräumte. Dies grossartige, bekanntlich von Gregor VII. auf die Spitze getriebene System war etwa folgendes.

Die Christenheit sollte ein grosses Reich mit fester Ordnung werden; in ihm sollten die Laien ihrem Berufe folgen, in geheiligter Ehe leben, das Amt des Schwertes verwalten, die Früchte der Erde ziehen; alle in gehöriger Abstufung und Unterordnung unter Fürsten und Königen, an der Spitze aller der Kaiser. Wenn sie den Körper, sollte die Kirche die Seele der Christenheit bilden. Sie sollte rein bleiben von Leidenschaft und menschlicher Schwäche, die irdische Liebe, die Vaterfreude, jedes weltliche Treiben war ihren Dienern versagt. Sie sollte aber auch sicher sein gegen weltliche Angriffe, daher in fester Abstufung, in unverbrüchlichem Gehorsam wohlgegliedert, aus einzelnen Menschen bestehend, aber von Einem Geiste durchwaltet. Die Laienwelt empfing dann von ihr den Genuss des Heils, die Verheissung des Segens, die Erlösung durch Busse, leistete ihr dafür, wo es dessen bedurfte, den Dienst des Schwertes. An der Spitze dieser priesterlichen Hierarchie sollte der Papst stehen, als Stellvertreter Christi, welcher, durch eine auserlesene Schaar erwählt, nothwendig der Reinste und Beste sein müsste. Sein von dem heiligen Geiste

<sup>1)</sup> Es ist bemerkenswerth, dass noch Vincentius von Beauvais, der Erzieher der Söhne Ludwig's des Heiligen, eines Königs, dessen Macht der der römisch-deutschen Kaiser wenigstens gleich stand, die Geschichte der vorhergegangenen Zeiten nach den Regierungen dieser Kaiser abtheilt. Er folgte darin allerdings dem Herkommen, aber es ist bemerkenswerth, dass er das Verletzende desselben gegen seinen König nicht wahrnahm.

eingebener Ausspruch sollte allen Zwist lösen, alle Ungewissheit heben; zu ihm sollten alle Völker aufblicken, vor ihm alle Mächtigen sich beugen, von ihm alle Unbilden gerügt werden. Das Reich Gottes sollte dadurch, soviel auf Erden möglich, in äusserer sichtbarer Gestalt aufgerichtet werden.

Es schien in der That in manchen Augenblicken, als ob dies System zur Wahrheit werden würde; der Kaiser beugte sich, die widerstrebende Priesterschaft musste sich strengerem Gehorsam fügen, die gesammte Christenheit erglühte in Begeisterung zu frommer That. Allein gerade auf diesem Höhepunkte trat eine Gegenwirkung ein. Schon längst hatte die Frage, wie sich das Waffenhandwerk mit christlicher Gesinnung vereinbaren lasse, viele Gemüther beunruhigt; man näherte sich einer willkommenen Lösung, indem man es als einen äussern Dienst, aber für die Sache Gottes betrachtete. Man sah — und bei dem Mangel kräftiger Obrigkeit nicht mit Unrecht — in der edeln Handhabung der Waffen ein Mittel, die Unschuld zu schützen, dem Verbrechen zu wehren, den Schwachen, den Priestern, Wittwen und Waisen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Durch ein öffentliches Bekenntniss und Gelübde dieser Pflichten bei Annahme der Waffen glaubte man sich in der gerechten Uebung des bedenklichen Berufs am besten zu kräftigen. Mit einem Worte, der Gedanke des christlichen Ritterthums entstand. Es fand sogleich eine glänzende Anwendung in den Kreuzzügen. Der waffenfähige Streiter Christi verglich sich dem Priester, der mit dem Worte kämpfte. Auch ihm war ein Amt in der christlichen Weltordnung geworden, ein Amt, das selbstständige Verwaltung und andere Tugenden erforderte, als die des Geistlichen. Man bemerkte, dass Priester und selbst Päpste nur eben sündige Menschen seien, und dass es daher Fälle geben konnte, wo der Laie vermöge seines Amtes ihnen entgegen treten durfte. Die Kirche selbst erkannte dies gewissermaassen an, indem sie dem Ritter bei Anlegung der Waffen, dem Fürsten bei seiner Krönung die Weihe gab, indem sie ihr Amt in Anspruch nahm. Wenn die Kirche von unmittelbarer Stiftung durch Christus ausging, so waren auch die weltlichen Herrscher geheiligte Häupter, auch ihnen gebührte eine gewisse Selbstständigkeit.

Der Streit erlosch niemals und immer auf's Neue widersprachen sich die Ansprüche der Theokratie und der fürstlichen Obergewalt. Aber die Natur der Dinge gestattete keinem den Sieg und die allgemeine Ansicht brachte selbst diesen Streit in ein friedliches System, das in der That schöner und lebendiger war, als jene schroffen Theorien. Die gegenseitigen Ansprüche sprachen sich in mächtigen Gleichnissen aus. Gregor und Innocenz hatten die päpstliche Gewalt die Sonne, die kaiserliche den Mond genannt; die Wortführer der weltlichen Macht bezeichneten diese dagegen durch das Schwert, das als ein natürliches Symbol den Fürsten vorgetragen

zu werden pflegte und der Kirche versagt war. Allein die Kirche fand, dass auch die Jünger des Herrn Schwerter geführt und zwar zwei Schwerter; sie nahm daher eine Doppelgewalt und ein ihr verliehenes Anrecht auf beide Schwerter, das weltliche und das geistliche, an. Die Stimme des Volkes endlich hielt diese Zweiheit, nicht aber den ausschliesslichen Anspruch der Kirche begründet; sie sprach von zwei Sonnen, welche die Christenheit erleuchteten, zwei Schwertern, welche sie beherrschten. Beide Gewalten, so meinte man, seien von Gott eingesetzt, jede gleich nothwendig für das Wohl der Christenheit. Jeder Eingriff der Einen in das Gebiet der Andern, jeder Versuch, beide Schwerter in eine Scheide zu bringen, erschien daher als eine Verletzung der göttlichen Ordnung. Vielmehr sollten sie in getrennten Bahnen sich bewegend, gemeinsam ein christliches Regiment führen, sich gegenseitig ehrend, unterstützend<sup>1)</sup>.

Man nahm also bei äusserer Spaltung eine innere Einheit an. Wohl wusste man aus Erfahrung, dass es schwer sei, die Grenzen inne zu halten, dass Ueberschreitungen und Streitigkeiten nur allzu leicht eintreten; allein man schrieb dies menschlicher Sündhaftigkeit zu und vertraute der göttlichen Leitung, dass sie diese Wirren zur Lösung führen werde. Man sprach es nicht so aus, aber man dachte sich das Leben der Christenheit wie einen organischen Körper, in welchem grade durch die Trennung zweier

<sup>1)</sup> Gregor VII. (Ep. VII. 25. bei Gieseler K. G. II. §. 47. c.) bringt das Gleichniss mit Sonne und Mond auf, das später Innocenz III. (Ep. I. 401 bei Hurter III. 73) noch weiter dahin ausmalte, dass der Mond desto glänzender sei, je näher er der Sonne. Die überaus gekünstelte Anwendung der Stelle des Evangeliums, Luc. 22. 36, 38 (wo die Jünger zwei Schwerter bringen, und Christus sagt, es sei genug) auf diesen Streit ist wohl nur als eine geistliche Replik auf das von dem Schwerte entlehnte natürliche Gleichniss zu erklären. Sie findet sich zuerst bei dem h. Bernhard (de considerat. IV. c. 3. und epist. 256). Die beiden Schwerter sind: *verbum et ferrum*. „*Uterque ecclesiae, sed is pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exserendus; ille sacerdotis, is militis manu sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris.*“ Kaiser Friedrich I. bezieht sich nun auf dieselbe Stelle, knüpft aber daran ein selbstständiges Recht des kaiserlichen Schwertes: jene Erwähnung der zwei Schwerter deute mit wunderbarer Voraussicht die beiden Häupter der Dinge an (Radevic, bei Urstisius II. 483 und 541). Man bemerkte, dass auch im Evangelium Christus nicht beide Schwerter dem Petrus gegeben habe. Von nun an wird von den beiden Schwertern als von einem anerkannten Symbol gesprochen; sie sind sogar in unsern beiden Rechtsbüchern, dem Sachsenpiegel und Schwabenspiegel, erwähnt. Von geistlicher Seite führte man in Gestalt einer Vision aus, dass das weltliche Schwert keinen Griff habe, weil die Kreuzesgestalt desselben dem Geistlichen allein zukomme, von weltlicher Seite dagegen, dass es nicht taue, zwei Schwerter in eine Scheide zu stecken. So Vridank's Bescheidenheit. Vergl. auch die nähern Bemerkungen Grimm's in der Vorrede zu Vridank. S. LVII. Dante (Purg. XVI. 106) bezeichnet Papstthum und Kaiserthum als zwei Sonnen, von denen die eine durch die andre verlöscht sei, spricht aber zugleich davon, dass Schwert und Hirtenstab nun in Einer Hand seien.

Potenzen der Umlauf der Säfte um so reger betrieben wird. Und wirklich war es so, Kirche und Staat, wie Geist und Körper einander entgegengesetzt und doch entsprechend, erhielten sich wechselseitig in Spannung und Thätigkeit; jede war der andern unentbehrlich. Die unbedingte Niederlage der einen hätte die Siegerin zur Tyrannei und dadurch zu ihrem Sturze geführt.

Dass es dahin nicht kam, verdankten beide nicht der Weisheit ihrer Leiter, sondern ihrer innern Organisation. Dasselbe Gefühl persönlicher Vereinzelung, welches den Anschluss nach oben und die hierarchische Unterordnung hervorbrachte, wirkte auch in andrer Richtung verbindend. Auf allen Abstufungen des Ranges schlossen sich die Gleichgestellten enge aneinander an; aus der gleichen Thätigkeit und der Wahrung gemeinsamer Rechte entstanden Verbrüderungen, deren Zusammenhang inniger war als das Band des Gehorsams gegen den Obern. So bildeten die Vasallen desselben Lehnsherrn, die Geistlichen jedes Stiftes und Bisthums, theils durch ausdrückliche Satzung theils durch innere Verwandtschaft, Genossenschaften, welche sich dann wieder mit andern gleichgestellten Genossenschaften innerlich verbunden fühlten und so sich durch die ganze Christenheit fortsetzten. Dadurch wurde die Kraft der Herrschenden geschwächt, aber auch ihrer Willkür gesteuert, und die Gefahr, die aus dem Widerstreit der beiden grossen Gewalten entstand, gemildert. Denn da jeder Einzelne zugleich Christ und Unterthan, der Kirche und dem Staate verpflichtet war, so hatten die Gebietenden eine wohlthätige Schranke in dem Gewissen ihrer Untergebenen. Die öffentliche Meinung war, wenn auch nicht so laut wie in unsern Tagen, um so beachtenswerther, weil sie in der Stille reifte und sich in gegliederten Organen aussprach.

Wir finden daher zwei verschiedene Bildungsgesetze oder Anziehungskräfte in gleichzeitiger Thätigkeit, das eine, das wir bisher in der hierarchischen Gliederung von Kirche und Staat kennen gelernt haben, monarchisch, eine Unterordnung und Abstufung hervorbringend, das andere mehr republikanisch, die Gleichgestellten verbindend. Beide fanden im Christenthume Bestätigung, da eine innige Verbrüderung der Genossen eben so sehr in seinem Geiste liegt, als die Unterordnung unter die Obrigkeit; beide stammten aber auch aus weltlicher Ueberlieferung, das monarchische Princip aus römischer, das genossenschaftliche aus germanischer Vorzeit. Beide waren endlich durch den Entwicklungsprozess des Mittelalters gekräftigt; denn jene Steigerung der Freiheit, welche den Einzelnen isolirt, nöthigt ihn ebensowohl zur Seite als nach oben Schutz und Anschluss zu suchen.

Indessen konnte sich das Associationsprincip im Lehnsstaate sowohl wie in der Kirche nicht frei entwickeln; es war von dem monarchischen

gebunden und bildete sich in der Verschmelzung mit ihm nur zu einer aristokratischen Gliederung aus. Selbst die unterste Stufe in beiden war eine privilegierte, durch Verleihung von oben gebildete, die sich über die an die Scholle gefesselten Hörigen erhob; auch bei ihr entstand die Genossenschaft nicht durch freie Verbindung, sondern nur durch die Gleichheit der verliehenen Rechte.

Anders gestaltete es sich in den Städten, sobald diese zu politischer Entwicklung gelangten. Auch sie beruhten auf Verleihung, denn wenn sie auch aus römischen Municipien oder aus factischen Verhältnissen anderer Art hervorgingen, immer gab die Anerkennung des Landesherrn den Anfangspunkt ihres rechtlichen Bestehens. Sie schlossen sich hierdurch an die herrschende Ordnung der Dinge an und standen in Verbindung mit der Ordnung des Lehnsstaates. Allein diese Verleihung betraf nur den Boden oder die moralische Person der auf ihm wohnhaften Bürgerschaft; nicht den Einzelnen, gab ihm keine Auszeichnung, keine aristokratische Stellung. Hier zeigte sich daher die Association in ihrer Reinheit, als freie Verbindung vermöge gemeinsamer oder doch gleichartiger Thätigkeit. Die Stadtgemeinde selbst ergänzte sich durch nachgesuchte Aufnahme in die Bürgerschaft, beruhete also auf einer ausdrücklichen Einigung; und sie gliederte sich wieder in ihrem Innern durch das Zusammentreten der Gewerbsgenossen zu Zünften und Innungen. Nach demselben Princip sahen sich denn auch die Genossen desselben Gewerkes, wenn sie aus mehreren Städten zusammentrafen, als eng Verbrüderte an, so dass die Zunft sich über die Grenzen der Stadt durch das Land und selbst durch die ganze Christenheit verbreitete. Und endlich waren die Städte unter sich bald durch gemeinsame Rechte, bald durch freiwillig geschlossene Schutz- und Trutzbündnisse unter einander vereinigt.

In diesem Gebiete also erscheint das Associationsprincip in voller Kraft, es ist das einzige Gesetz dieser Sphäre. Aber auch in andern Kreisen machte es sich neben den grossen Hierarchien selbstständig geltend. Dahin gehören zunächst die Mönchsorden, Verbrüderungen, die, rein christlichen Ursprungs und älter als die hierarchische Gliederung der Kirche, sich derselben nur bedingt anschlossen, und bei aller Strenge der Disciplin in ihrem Innern, doch immer einen demokratischen Geist zeigten und auf der kirchlichen Seite dieselbe Stelle einnahmen, wie die Städte auf der weltlichen. Nach ihrem Vorbilde entstanden die geistlichen Ritterorden, die mehr als irgend ein anderes Institut kirchliche und weltliche Elemente mischten. Aber auch die Ritterschaft, obgleich in loser Verbindung, trug doch den Charakter einer freien Genossenschaft, die, unabhängig von der Kirche wie vom Staate, dennoch an beide sich anlehnte und die ganze Christenheit durchzog. Der Ritterschaft sowohl wie andererseits den Zünften

entsprach dann endlich die Organisation der Wissenschaft, indem sie, ursprünglich ein Zweig der geistlichen Thätigkeit, sich von der Kirche sonderte, und in den Universitäten feste zunftartige Verbindungen gründete, die wie die Ritterschaft weder dem Staate noch der Kirche allein angehörten und sich beiden anschlossen. So bildeten also die Genossenschaften ein Band, das unbekümmert um Landesgrenzen und um den Streit zwischen Staat und Kirche die Christenheit zusammenhielt.

---

Ueberblicken wir dies ganze politische System des Mittelalters, so werden wir ihm eine gewisse theoretische Bedeutung nicht absprechen dürfen. Die schwierige Aufgabe, die Anforderungen der Einheit und der Freiheit gleichmässig zu erfüllen, war bisher noch nie so tief aufgefasst und so weit ihrer Lösung nahe gebracht. Die Einigung der griechischen Republiken gab nur ein lockeres Bündniss einzelner Stadtherrschaften. Die römische Weltmonarchie bildete einen starren, einförmigen Koloss, in dem die Freiheit unterdrückt wurde. Die Einheit dieses christlichen Gemeinwesens war dagegen ganz von dem Gedanken der Freiheit durchdrungen. Daher gab sie denn auch der Mannigfaltigkeit so viel Raum; verschiedene Nationalitäten, abweichende Verfassungen ohne Zahl, Thätigkeiten der eigenthümlichsten Art, alles fand darin seine Stelle. Das Ganze gleicht einem grossen Organismus, wo aus der Fülle des Lebens immer neue Functionen in Harmonie mit dem Ganzen sich selbstständig entwickeln. Trotz dieser Mannigfaltigkeit ist aber die Einheit so gross und der Zusammenhang so augenscheinlich, dass sich das Ganze sofort der Phantasie in festen Umrissen von grosser, man darf sagen architektonischer Schönheit darstellt. Kirche und Staat, mit ihren Spitzen hoch zum Himmel aufragend, mit ihren geistigen Fundamenten tief wurzelnd, halten das ganze Gebäude zusammen. Symmetrisch in allen ihren Theilen, aber ohne ängstlich bewahrte, ertödtende Uebereinstimmung verschaffen sie der Christenheit ein festes Gleichgewicht, wenn der Eine wankt, so hält ihn die Schwere des Andern. Vor Allem aber sichern jene durchlaufenden, horizontalen Bande; durch sie erhält die strenge Gliederung eine wohlthätige Elasticität, welche sie wieder zum Schwerpunkte zurückbewegt, wenn auch die Spitze heftig erschüttert ist.

Freilich fehlte viel daran, dass dieses Phantasiebild zur realen Wahrheit wurde. Die kaiserliche Obergewalt über die gesammte Christenheit, das Ritterthum in seiner höchsten Bedeutung und die unbedingte Reinheit der Kirche sind fromme Wünsche geblieben. Jene vorausgesetzte symmetrische Uebereinstimmung der weltlichen und geistlichen Macht wurde zu verderblichem Zwiespalt. Der ganze Bau ruhte endlich nicht auf festen Fundamenten; die Freiheit war eine allzu ausschliesslich aristokratische.

Nur jene horizontalen Bande der Genossenschaften sicherten dem Ganzen längere Dauer. Aber selbst diese Idealität giebt dem Zeitalter eine eigenthümliche, wenn auch tragische Grösse; es strebte wenigstens nach einem hohen Ziele und duldete das allgemeine Loos der Menschheit in würdiger Gestalt.

### Zweites Kapitel.

## Die Sittlichkeit.

Beim Beginn dieses Zeitraumes gab es recht eigentlich gar keine Lebensnorm. Die Sitten der germanischen Vorzeit waren in der Verwilderung der Völkerwanderung entartet, die Gewohnheiten und Ansichten der römischen Bildung durch den Einfluss des Christenthums und die Mischung der Nationen verdunkelt, die Menschen lebten einsam auf Burgen und Höfen und kamen fast nur in Kriegen und Wanderzügen, feindlich oder fremd in Berührung; das tägliche Leben verfloss in öder, unausgefüllter Stille oder in wildem Getöse. Das Christenthum konnte den Mangel der Civilisation nicht ersetzen, vielmehr musste es selbst, um ein neues Völkerleben zu begründen, sich einem äusserlichen Prozesse unterwerfen, rohen Völkern gegenüber in sinnlicher Gestalt auftreten. Es war ganz Kirche im äusserlichen Sinne des Worts, und die Kirche musste um ihrer Selbsterhaltung willen Maassregeln ergreifen, welche die Ausbildung einer wahren Sittlichkeit erschwerten.

Denn diese gedeiht nur in der Luft der Freiheit. Nur da, wo die Seele sich ganz aufrichtig äussert, ist Selbsterkenntniss und feinere Würdigung der That denkbar. Diese Freiheit konnte die Kirche nicht gestatten, sie musste unbedingten Gehorsam fordern, dies war die erste, die einzige Tugend. Die Kirchenväter, die noch auf römischer Bildung fussten, hatten die Vernunft als eine von Gott gegebene Kraft gelten lassen und sich ihrer zur Erforschung der göttlichen Geheimnisse bedient<sup>1)</sup>. Jetzt gewöhnte man sich, Alles nur nach der Autorität der Väter zu entscheiden; man hielt es für frevelhaft, mit eigenen Gründen zu prüfen<sup>2)</sup>, man

<sup>1)</sup> Augustinus: *Ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias*; und an einer andern Stelle: *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est* (Neander K. G. II. 2: 764). Noch im 8. Jahrhundert lehrt der Abt Fredegis: *Primum ratione utendum, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate.* (Neander IV. 387).

<sup>2)</sup> So wirft im 9. Jahrhundert das Concil zu Lyon dem Johannes Scotus und seinen Anhängern vor, dass sie Gründen (*humanis et philosophicis argumentationibus*) mehr

wollte nicht die Schlüsse der Lebenden, sondern nur die der Todten hören. In jeder Beziehung forderte man bestimmte Vorschriften, selbst bei den gleichgültigsten und äusserlichsten Dingen und gewöhnte sich so an ein gedankenloses Handeln, das nicht mehr der Ausdruck der Ueberzeugung war. Der Sinn für Wahrhaftigkeit wurde auch sonst noch vielfach gefährdet. Die Priester sollten lehren, was sie selbst nicht vollständig begriffen, sie mussten daher halbverstandene Worte gebrauchen, deren richtige Auffassung bei dem Hörenden sie noch weniger voraussetzen konnten. Zu diesem feinen Betrüge kam denn auch die grobe Lüge. Zu allen Zeiten ist die Priesterschaft in Gefahr durch das Bewusstsein der hohen, überwiegenden Wichtigkeit ihrer Zwecke unvermerkt zu bedenklichen Mitteln verleitet zu werden. Dies um so mehr in verwickelten Zuständen und bei dem Mangel einer fest ausgeprägten Moral. Daher steigerte sich denn auch im Mittelalter oft die Unwahrheit bis zur groben Fälschung. Die pseudoisidorischen Decretalen<sup>1)</sup>, deren Unächtheit erst später erwiesen ist, geben ein welthistorisch bedeutendes Beispiel solchen frommen Betrugs; im Kleinen kam Aehnliches unzählige Male vor. Selbst die Zeitgenossen klagen über die Menge erfundener Legenden, untergeschobener Reliquien<sup>2)</sup>. Um den rohen Ausbrüchen der Laien zu widerstehen, um hilfreich zu sein, bedurfte die Kirche äusserer Macht und weltlichen Reichthums. Ihre Priester wurden aber dadurch von allen herrschenden Lastern angesteckt, nahmen oft an Krieg, Jagd und rohen Lustbarkeiten Antheil<sup>3)</sup>, und achteten die Würde ihres Amtes so wenig, dass sie sich mit offener Waffengewalt untereinander bekämpften, und den Besiegten schmähdlich beschimpften<sup>4)</sup>.

vertrauten, als den Aussprüchen der Kirchenväter (nulla scripturarum sive S. Patrum auctoritate prolata).

<sup>1)</sup> Bekanntlich eine Sammlung angeblicher Decretalen römischer Bischöfe der vier ersten Jahrhunderte, die im 9. Jahrhundert auftauchte und für eine Arbeit des spanischen Bischofs Isidorus ausgegeben wurde. Sie bezweckte die Erweiterung der päpstlichen Macht.

<sup>2)</sup> S. des Kardinals Fleury Hist. de l'egl. (4<sup>o</sup>. 1751) im Anf. des Vol. XIII. Der Abt Guibert von Nogent (in der Schrift de Sanctis et pignoribus Sanctorum, Opera ed. Dacher p. 327 ff., und daraus bei Guizot hist. de la civ. en France IV. 522) zählt eine Reihe solcher Betrügereien auf. Andere Beispiele bei Gieseler K. G. II. §. 33. Note h. Man musste es noch besonders einschärfen, dass es nicht erlaubt sei: pro pietate mentiri.

<sup>3)</sup> S. Fleury a. a. O. Neander K. Gesch. IV. 242.

<sup>4)</sup> Unzählige bekannte Beispiele. Kampf der Schaaren des Bischofs von Hildesheim und der Mönche von Fulda im Dom zu Goslar. Lamb. Aschaffemb. (Hersfeld.) bei Pistor. Rer. Germ. Scr. I. 327. Pertz. Mon. SS. III. — Calixt II. lässt den Gegenpapst Gregor VIII. auf einem Kameele, in Felle gekleidet, rückwärts sitzend nach Rom führen. Schlosser's Weltgesch. Mittelalter II. 2. 246.



Bei dieser Rohheit ihrer eigenen Diener konnte, die Kirche kaum daran denken, unmittelbar an der Sittlichkeit des Volks zu arbeiten. Es genügte ihr, Gehorsam und eine heilsame Furcht zu erhalten. Daher begünstigte sie den Aberglauben, hatte für seine grössten Verirrungen ein mildes Urtheil, weilte gern bei der sinnlichen Ausmalung der Höllenstrafen und der Himmelsfreuden, und schwächte die Kraft der Reue durch ein System äusserlicher Bussen.

Hierzu kam der Einfluss der Klöster. Man darf gern Alles zugeben, was für die Nothwendigkeit und Nützlichkeit dieser Institute im Mittelalter gesagt ist; sie waren die Stätten der Bildung, wohlthätige Zuflucht für den Bedrängten und Lebensmüden, manches wahrhaft fromme Gebet mag aus ihnen emporgestiegen sein. Aber für die Beförderung der Sittlichkeit waren sie und der Glaube an die Verdienstlichkeit strenger Enthaltung, der ihnen zum Grunde lag, und durch sie genährt wurde, unwirksam. Dieser Glaube stand mit der Sinnlichkeit selbst im innigsten Zusammenhange. Je höher der Mensch sinnliche Genüsse schätzt, desto mehr bewundert er die Kraft, auf sie zu verzichten. Daher in dieser Zeit, wo das rohe kriegerische Leben die Begierden steigerte, der Heiligenschein, welcher die Entsagung, die Ehelosigkeit, die Fasten, die Kasteiung umgab. Aber die Entbehrung erhöht den Werth des Versagten, die Kasteiung reizt die Begierde, und diese Strenge wirkte daher ihrer Absicht entgegen. Weltpriester und Laien gaben sich nach dem Fasten schwelgerischen Genüssen hin und die Mönche verzehrten ihre Kraft in dem sich immer wieder erneuernden Kampfe gegen die Sinnlichkeit.

Man sollte glauben, dass das Klosterleben ein fruchtbares Feld für tiefe Selbstprüfung geworden wäre. Die schwere Aufgabe, sich ganz dem Herrn zu weihen, sollte zu der Entdeckung geführt haben, mit welcher Schlangengewandtheit die Selbstsucht sich in alle unsere Empfindungen einschleicht; in den innern Kämpfen gegen diesen geheimen Feind hätte man bis in die tiefsten Falten des Herzens eindringen müssen. Von alle dem findet sich bei den mönchischen Schriftstellern wenig oder nichts. Vielmehr zeigen die beigebrachten Beispiele, dass es sich nur um den Kampf mit groben sinnlichen Gelüsten oder lächerlichen Einbildungen, mit Speiselust oder körperlicher Schläfrigkeit handelt <sup>1)</sup>. Im Kloster wie in

<sup>1)</sup> Nirgends lag die Veranlassung zu feinen Betrachtungen näher, als da, wo die Schriftsteller von der Acedia, der Lässigkeit (einer der sieben Todsünden) sprachen. Man bemerkte, dass sie durch angestrengtes Lesen oder Fasten, besonders bei jüngern Mönchen entstehe, dass sie ihnen ein Gefühl der Unfähigkeit und Trägheit, eine Unlust an sich und Andern gebe. Caesarius von Heisterbach, ein gelehrter und angesehener Schriftsteller des 12. Jahrh., der es in seinen Dialogen recht eigentlich auf eine umfassende Schilderung des Mönchslebens abgesehen hat, giebt (lib. 4, Cap. 27.)

der äussern Welt genügte ein militärischer Heroismus, bei dem eine leidenschaftliche Energie entscheidet. In den hierdurch begründeten Eigenschaften sind denn die Geistlichen oft wahrhaft gross; in unerschütterlicher Festigkeit, in Strenge gegen sich und Andere, in tapferer Begeisterung. Aber für die Erschaffung einer feinern Sittlichkeit leisten sie wenig; ungeachtet des Ernstes und scheinbarer Gründlichkeit sind sie hier oberflächlich, sie kennen nur grobe Naturen. Daher trägt denn auch ihr Handeln bei allen feinern Aufgaben den Charakter des Altklugen, Pedantischen; man fühlt, dass es mehr von einer angelernten Regel als von freiem Gefühle geleitet wird; wo dieses hervorbricht, zeigt es sich ungeübt, plump, gewaltsam, mit einer scurrilen oder kindischen Naivetät.

Neben der starren Regelmässigkeit des mönchischen Lebens ist dann die allgemeine Haltungslosigkeit der Weltlichen um so auffallender. Man kannte nur den Begriff des Gebots, nicht den einer freien Sittlichkeit, und sah eine unmoralische Handlung nur wie einen Verstoss gegen die Vorschriften der Kirche an <sup>1)</sup>, betrachtete die That nur mit dem Gedanken an Lohn und Strafe. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass unreine Gemüther sich alles erlaubten, wenn sie durch Busse oder gute Werke sich loskaufen zu können glaubten <sup>2)</sup>. Aber selbst die Bessern, welche redlich das Gute wollten, vermochten es nicht zu treffen; die Verwirrung der Begriffe, die Dunkelheit der Motive machte es unmöglich, den moralischen Zusammenhang der That und des Charakters bei Andern zu ergründen und danach die eigene Handlung einzurichten. Jeder Handelnde trat in eine

---

eine ganz gute Beschreibung dieses Zustandes von Kleinmüthigkeit, Ekel, Widerstreben, Zerstreuung, aber alle Beispiele, die sich daran anschliessen, laufen nur auf Ermüdung, Langeweile und sinnliche Phantasien hinaus. Vergl. mehrere Beschreibungen der Acedia bei Ducange, s. h. v. Es soll indessen nicht geleugnet werden, dass manche zarte Gefühle sich im Kloster ausbildeten. Guizot, Hist. de la civilisation en France, I. 151, theilt sehr anziehende Scenen dieser Art aus dem Leben der Aebtissin Rusticula in Arles mit. Wahrhaft rührend ist auch die Schilderung, welche unser trefflicher Geschichtsschreiber, Lambert von Aschaffenburg, von dem Verhältnisse zu seinem alten Abte giebt. Er hatte im Drange seines Herzens ohne dessen Zustimmung eine Wallfahrt ins gelobte Land übernommen, und war nun auf dem Rückwege von der Sorge gequält, ihn nicht mehr am Leben zu finden. Er fand ihn wirklich dem Tode nahe, erhielt aber noch seine Verzeihung.

<sup>1)</sup> Selbst der gebildete und feinfühlende Lambert von Aschaffenburg bezeichnet unmoralische Handlungen schlechtweg als *contra leges ecclesiasticas* (z. B. S. 362 bei Pistorius).

<sup>2)</sup> Wenn es auch nicht wörtlich wahr ist, dass der Erzbischof Adalbert von Bremen den jungen Heinrich IV. belehrt habe: „*Fac omnia quae placent animae tuae, hoc solum observans, ut in die mortis tuae in recta fide invenieris*“, wie dies der Auctor belli Saxon. behauptet, so mussten doch leicht ähnliche Gedanken bei den Laien aufsteigen.

endlose Verwickelung ein, wo an Berechnung und Consequenz nicht mehr zu denken war; er gab selbst den Anspruch darauf auf, und die That gehörte mehr dem Zufall als der Ueberlegung an. Die meisten Charaktere, selbst solche, die in einzelnen Fällen grosse Klarheit und Energie beweisen, leiden daher an Widersprüchen und Schwächen, die es im äussersten Grade erschweren, sich eine feste Anschauung von ihrem geistigen Wesen zu bilden. Sie sind wie ein weicher Stoff, dem die Umstände bald diese, bald jene Form geben<sup>1)</sup>. Diese moralische Schwäche stand in engster Verbindung mit einer falschen Anwendung religiöser Lehren. Der Glaube an die unmittelbare Leitung der menschlichen Schicksale durch Gottes Hand ist gewiss richtig, aber nur bei richtigem Verständniss. Er bedarf der Einsicht, die schon der tiefste der Kirchenväter empfiehlt, dass die irdischen Güter nicht nach Gerechtigkeit vertheilt würden, damit die Sehnsucht nach dem Ueberirdischen bleibe, der Ueberzeugung, dass auch die Trübsal uns zum Besten gereicht. Diese bescheidene Unterwerfung war einem sinnlichen Zeitalter nicht leicht, man wollte die Gerechtigkeit Gottes auch sinnlich erkennbar haben. Da aber das Unglück nicht immer die Sünder, sondern manchmal auch die anscheinend Reinen und Heiligen traf, so konnte man nicht umhin auch feindliche Mächte für wirksam zu halten. Man half sich leicht über die schwierige Frage fort, warum die Vorsehung solche Störungen dulde<sup>2)</sup>, und war stets bereit die guten Thaten der Menschen einem Engel, die Bösen dem Teufel zuzuschreiben<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Adam von Bremen zeichnet in seiner vortrefflichen Schilderung des Erzbischofs Adalbert, den er wie er selbst sagt fleissig und oft erforscht hat, einen Charakter dieser Art mit grosser Anschaulichkeit. Er findet an ihm „sapientem virum, sed illa, quam nimium dilexit, mundi gloria perductum ad hanc mollitiem animi, quod in prosperitate rerum temporalium elevatus in superbiam ad laudem comparandam ignorabat modum: in adversitate autem plus justo contristatus, iracundiae aut moerori frena laxabat. Qua de re accidit, ut quotiescunque iratus esset, tamquam leo fugeretur ab omnibus; cum vero placatus esset, palpari posset ut agnus. Citissime autem ad hilaritatem ab ira laudibus mulceri potuit et tunc quasi alteratus ab illo, qui fuit, arridere coepit laudatori“. (Bei Raumer, Handb. merkwürdiger Stellen aus den Geschichtsschr. d. M. A. Breslau 1813, S. 121.) Lambert von Aschaffenburg (ap. Pistor, I. 350) ergänzt diese Schilderung, indem er seine innige Andacht bemerkt. Vir admirandae compunctionis, sagt er von ihm, potissimum dum salutarem Deo hostiam immolaret, totus in lacrymas effluebat. Er fügt hinzu, dass er klug und keusch gewesen, dass aber diese Tugenden verdunkelt habe: *morum insolentia et jactantiae levitas*.

<sup>2)</sup> Naiv genug sagt dann wohl ein Chronist, dass hier der gute Jesus geschlafen habe. (So bei der Misshandlung des Papstes Gelasius II. im Jahre 1118: „Jesu bono dormiente.“ Schlosser II. 2. 239.)

<sup>3)</sup> Nicht bloss bei verwickelten Vorfällen, wo die Einwirkung des Teufels als bloss versuchende gedacht werden konnte, kommen Phrasen vor, wonach „Diabolus humani generis inimicus fomitem seminavit discordiae“ (Caffari. Annal. Genuenses), sondern auch

So konnte der Sünder die Schuld von sich ablehnen, sie dem Feinde des menschlichen Geschlechts aufbürden, der Beobachter sich mühsamer Prüfung der Motive überheben. Man wagte nicht leicht ein Urtheil zu fällen, man stellte mit moralischer Bequemlichkeit die Entscheidung dem höhern Richter anheim, überliess sie dem Gottesurtheile. Diese aus dem germanischen Heidenthume herstammende stolze und kriegerische Sitte nahm unter dem Einflusse des Christenthums leicht das Gewand demüthiger Unterwerfung und frommer Ergebung an, und fand ihre Stütze in dem Gefühle, dass die Zeit zu vernünftiger Ergründung und richtiger Beurtheilung der That nicht reif sei. In diesem Anlehnen an christliche Begriffe und an das Bedürfniss lag die Ursache, weshalb die Kirche diesen Gebrauch, gegen den sie vielfach eiferte, nicht abstellen konnte und sich begnügen musste, ihn zu leiten und vor grobem Frevel zu wahren<sup>1)</sup>.

Dieser Zustand der Leidenschaftlichkeit und Charakterlosigkeit dauerte weit länger als jene Verwilderung des Staats und der Kirche, während welcher er sich gebildet hatte; er bestand noch gleichzeitig mit der ehrenhaften Ordnung des Lehnsstaates und der feurigen religiösen Begeisterung. Gerade dadurch wurde das Uebel gesteigert; der Gegensatz gegen die geforderte Reinheit und gegen die Lehren, zu denen sich Alle bekannten, erregte das Gewissen schon während der That und gab ihr einen Anstrich bewusster Ruchlosigkeit, der die Leidenschaft noch heftiger stachelte. Allein er bewirkte auch eine tiefere Reue, und, wenn auch nicht die Kraft, künftiger Versuchung zu widerstehen, doch das demüthige Gefühl tiefer Sündhaftigkeit und Verderbniss, und damit war auch hier der Wendepunkt, der Anfang eines neuen sittlichen Systems gegeben.

In allem Modernen, in Gestalten und in Handlungen, erkennen wir einen wiederkehrenden Zug, der, so verschieden er sich an Einzelnen und im Laufe der Jahrhunderte zeigt, sie alle gemeinsam von den Erzeugnissen des Alterthums unterscheidet. Ihnen fehlt jene hohe einfache Schönheit, aber an ihre Stelle ist etwas Schlichtes, Menschliches getreten, das uns warm und liebevoll anspricht, ein Zug der Demuth, der als der allgemeine Charakterzug christlicher Zeit auch dann noch kennbar ist, wenn das Individuum sich stolz oder hochmüthig ausgebildet hat.

Die alte Welt hasste freilich den Uebermuth, aber sie kannte nicht die Demuth, sondern nur die Mässigung, und diese war nicht eine An-

---

völlig freie, unabhängige Handlungen Einzelner werden: *instinctu daemonis*, oder: *per angelum Satanae* vollbracht. (Lamb. Asch, ad ann. 1057).

<sup>1)</sup> Agobard, Erzb. v. Lyon (840), schrieb gegen die Gottesurtheile: *Apparet, non posse caedibus, ferro vel aqua occultos et latentes res inveniri, nam si possent, ubi essent occulta Dei iudicia.* Vgl. überhaupt Grimm, deutsche Rechts. Alterth. 909.

erkenntnis sittlicher Schwäche, sondern nur die Bedingung der Kraft und Schönheit, sie setzte ein Selbstgefühl, einen edlen Stolz, etwas Göttergleiches voraus. Das Christenthum hat diesen Wahn für immer getilgt und unsere Schwäche blossgelegt; es hat dies so gründlich gethan, dass selbst die, welche die Lehre des Evangeliums verwerfend, ein blindes Gesetz zum Urquell der Dinge machen oder die Menschheit auf den göttlichen Thron erheben, dies Bewusstsein ihrer und unserer Schwäche an sich tragen. Dies Bewusstsein ist die Wurzel der modernen Sitte, es ist das, was auch uns mit dem Mittelalter verbindet und seinen Gestalten einen Ausdruck giebt, der uns als bekannt anspricht.

Auch hier aber wirkte das Christenthum zunächst nicht allein, sondern in Verbindung mit dem germanischen Volksgeiste und namentlich mit jenem Freiheitsbegriffe, dessen auflösende Kraft überall aufräumte, wo das christliche Princip volksthümlich werden sollte. Er isolirte die Persönlichkeit, und diese Einsamkeit, die auf moralischem Gebiete nicht wie auf dem rechtlichen durch Anschluss an den Lehnsverband oder an eine Genossenschaft zu heben war, wurde schmerzlich empfunden. Diese Freiheit, aus heidnischem Stolze entsprungen, wurde die Mutter christlicher Demuth.

Die Demuth des Mittelalters war nun freilich nicht jenes sanfte Gefühl, das uns in der Fülle des Glücks wie des Unglücks die Knie beugen lehrt; sie hatte einen heftigen, leidenschaftlichen Charakter, bedurfte äusserer Handlungen, starker Demüthigungen. Im gewöhnlichen Verkehre der Menschen behielt zwar die Sitte noch eine gewisse Unbefangenheit, man sprach mit Freimuth auch gegen Höhere, das Gefühl der Selbstständigkeit, auf dem die rechtlichen Verhältnisse beruheten, liess die kriechenden und heuchelnden Formen der spätern Jahrhunderte noch nicht aufkommen<sup>1)</sup>. Dafür aber kannte man bei ausserordentlichen Veranlassungen kein Maass in der Demüthigung, man schwelgte darin, man suchte dadurch bald Mitleid zu erregen, bald eine Beruhigung des Gewissens zu erlangen. Daher die öffentlichen Geisselungen der Büssenden, die rohen, widerlichen Strafen bei Vornehmen wie bei Geringen, die knechtischen Formen der Bitte, der Klage oder Rechtfertigung, die ein nach unsern Begriffen unwürdiges Schauspiel geben<sup>2)</sup>.

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie diese sinnliche Demüthigung in

<sup>1)</sup> Zwar begann schon der Curialstyl der Demuth, z. B. die Anrede Kaiser Heinrich's II. an die Bischöfe des Concils zu Frankfurt: *Domini et patres a mea parvitate huc adsciti convenistis* (Conc. Germ. III. p. 37), doch war diese Demuth mehr gegen Gott als gegen die Menschen gerichtet.

<sup>2)</sup> Heinrich II. auf dem erwähnten Concil zu Frankfurt, während über die von ihm gewünschte Errichtung des Bisthums zu Bamberg berathen ward, warf sich, so oft die

Hochmuth umschlagen musste. Da sie in äusserer Handlung bestand, so hörte sie auch mit dieser auf. Der Büssende musste wieder ins Leben eintreten, seine Rechte behaupten, sein Amt üben; es ist erklärbar, dass er nach so tiefer Erniedrigung das Gleichgewicht nicht sogleich wieder fand, dass er die Härte, die er selbst geduldet, auch gegen Andere ausübte. Gerade weil er sich nichtig fühlte, mussten ihm die Gaben des Glücks als eine unerhörte Steigerung seines Wesens erscheinen und ihn berauschen. Auf die heftige Demüthigung folgte daher leicht eine Selbstüberhebung, auf die Busse neue Veründigung. Die Extreme riefen sich gegenseitig hervor. Die Geschichte ist voll von Beispielen der auffallendsten, oft in kürzester Frist eintretenden Contraste dieser Art <sup>1)</sup>. Demuth und Hochmuth sind daher auch den Schriftstellern der Zeit geläufige Worte, sie bringen alle Handlungen unter diese Kategorie und ersparen sich dadurch weitere psychologische Erklärungen.

Und wirklich bewegte sich der ganze Gegensatz des Guten und Bösen um diese eine Eigenschaft, alle Fehler und Tugenden erhielten dadurch Farbe und Gestalt. Auch das Hochstrebende ging aus ihr hervor. Die Demuth, weil sie sich gering achtet, ahnt, sucht und liebt ein Höheres. Sie ist bedürftig und sehnsüchtig, vertrauend und hingebend, strebsam und rüstig. Sie erzeugt daher Frömmigkeit, Begeisterung, Aufopferung, Liebe und selbst Muth. Die sinnliche Demuth aber, die nicht vorbereitet ist wahre Güter von falschen zu unterscheiden, macht leichtgläubig, ergreift das Nichtige statt des Ewigen, berauscht sich in irdischen Genüssen, wird unstät und veränderlich und durch eine geringe Lockung vom rechten

Meinung schwankte, zur Erde nieder, um sich zu demüthigen (Thietmar Mers. VI. 23. Pertz Mon. SS. III). Heinrich IV. wirft sich sogar unter Weinen und Wehklagen der Umstehenden vor seinem Sohne zu Füßen (Giesebrecht G. d. d. K. III. 716). Männer und Frauen fürstlichen Geschlechts erscheinen als Bittende barfuss, weinend und werfen sich zur Erde. So vor Otto I. sein Bruder Heinrich und sein Sohn Ludolf, vor Heinrich II. der mächtige Herzog Ludolf von Schwaben (Daselbst, I. 276. 411.) Noch 1306 tragen die Schwestern König Wenzel's II. ihre Fürbitte für ihren Schwager, in dieser demüthigenden Weise vor (Pfister D. G. III. 116), und es scheint fast, dass man dies als eine nothwendige Feierlichkeit bei solchen Gelegenheiten ansah. Selbst das Gefühl der Scham wurde nicht geachtet. So die Wittve des Markgrafen Heinrich von Meissen (1103) vor ihren Dienstleuten, bei Stenzel Gesch. d. fränk. Kaiser. S. 713. Agnes, Gemahlin Heinrich IV. vor den Kirchenversammlungen von Constanz und Piacenza gegen den Kaiser klagend: *peccatum suum . . . sponte et publice confiteri non erubuit*. Daselbst S. 552. Andere Beispiele Schlosser III. 1. 361 und Menzel D. G. VI. 111.

<sup>1)</sup> Eine besonders charakteristische Gestalt ist Fulco Nerra, Graf v. Anjou († 1040), der immer abwechselnd bald Bussreisen nach Jerusalem macht, auf Reliquien so begierig ist, dass er, während er von Ungläubigen bewacht wird, ein Stück vom Steine des h. Grabes abbeisst, bald wieder Raub und Mord gegen alle seine Verwandten und Nachbarn übt. (Schlosser II. 2. S. 154).

Wege abgeleitet. Das Bewusstsein dieser Schwäche rief das Bedürfniss nach einer äussern Regel hervor, wie die des Mönchs und des Geistlichen. Auch die Laienwelt suchte nach einer solchen Stütze, und der Erfolg dieses unwillkürlichen Strebens war das Ritterthum.

Man hat das Ritterthum oft bloss aus der altgermanischen Waffenfähigkeit erklärt, welche ein Vorrecht und Kennzeichen des Freien und Ehrenhaften war, und dem freigebornen Jüngling feierlich verliehen wurde. Man hat geglaubt, dass diese heidnische Sitte sich durch fromme, der Priesterweihe nachgebildete Formen auf christlichem Boden Duldung und Bürgerrecht verschafft habe. Allein hier wie immer erklärt die Beibehaltung hergebrachter Gedanken und die Entlehnung äusserlicher Formen die Sache nicht; sie zeigt nur das Material, welches der Zeitgeist benutzte, um das ihm Nothwendige zu bilden. Es handelte sich hier um die Erschaffung einer ausführbaren Moral oder doch eines Surrogates für dieselbe. Die sittlichen Aussprüche der Evangelien haben zwar die Form von Geboten; in der That sind sie aber viel mehr als dies, gewaltige, zeugende Worte, kräftig genug, um die Gesinnung ganzer Völker umzugestalten, viel zu gross und mächtig, um als Vorschriften der unmittelbaren Ausübung zu dienen, ja sogar als solche mit dem Bestehen der rechtlichen Weltordnung unvereinbar. Dieser Widerspruch trat besonders schreiend hervor, wenn man bei dem edlen und selbst so nothwendigen Waffenhandwerke sich des Gebots der Feindesliebe und ähnlicher erinnerte. Man suchte also zunächst einen Mittelweg und fand ihn in der Form des Gelübdes; die Beschränkung und Entsagung, welche man sich dadurch auferlegte, rechtfertigte, was innerhalb dieser Grenzen lag. Solche Gelübde fanden als lobenswerthes Beispiel Nachahmung, wurden durch den friedensstiftenden Einfluss der Geistlichkeit über ganze Provinzen verbreitet und bald als Sitte gefordert. So der s. g. Gottesfriede, *treuga dei*, gleichsam die Theilung der Zeit in eine friedliche, büssende und eine kriegerische Hälfte. Bald ging man weiter. Das Geringste, was zu fordern war, bestand in Regeln für die Handhabung der Waffen während der kriegerischen That selbst, und auch diese wurden daher Gegenstand des Gelübdes. So fest wie das mönchische Gelübde konnte natürlich das ritterliche nicht werden; die Vorschrift für die That liess sich nicht so deutlich formuliren, wie die Entsagung. Daher bildete sich keine gleiche, überall beobachtete Formel aus. Gewisse Vorschriften sind zwar stets wiederkehrend; Gottesfurcht, Schutz der Kirchen, der Frauen und der Schwachen, ehrlicher Kampf und Worttreue werden gewöhnlich angelobt, zuweilen aber noch bestimmtere Leistungen herausgehoben<sup>1)</sup>. Im Ganzen sind es allgemeine

<sup>1)</sup> Guizot, *histoire de la civilisation en France* (IV. 179. Brüss. Ausg.), stellt aus verschiedenen Urkunden nicht weniger als 26 Artikel zusammen.

Pflichten, die einem christlichen Manne ohnehin schon heilig sein sollten, und nur in dieser verwilderten Zeit einer Einschärfung bedurften. Das Gelübde aber erhob sie zu dem Range besonderer, strenger zu erfüllenden Obliegenheiten, und brachte eine innere Verbindung zwischen allen, die sie übernahmen, hervor. Sie gehörten auch sonst schon demselben Stande an. Schon längst waren die vermögenden Lehnsleute vom Volke geschieden; der Dienst zu Rosse, zu dem sie verpflichtet waren, gab ihnen besondere Lasten und Rechte. Es war natürlich, dass bei ihnen als bei den Gesitteren jener Zweifel über die Rechtmässigkeit ihres Treibens zuerst sich entwickelte und genährt wurde; nur sie waren überdies frei und selbstständig genug, um jenes Gelübde ablegen zu können. Man sah es daher bald als ein Recht, aber auch als eine wenigstens moralische Pflicht dieser Klasse an, die Ritterwürde nachzusuchen; die Begriffe verschmolzen, und die Ritterschaft wurde allmählig ein abgeschlossener Stand, eine Aristokratie, welche sich über die ganze Christenheit ausbreitete.

Es war eine sehr eigenthümliche Genossenschaft. Nicht so lose wie die, welche blos auf Gleichheit des Ranges und der Interessen beruht, nicht so fest wie jene, welche durch die freie und unbedingte Hingebung des geistlichen Gelübdes entsteht; nicht eine Aristokratie des Rechts, wie sie aus gemeinsamen, urkundlichen Prärogativen hervorgeht, nicht eine Aristokratie der Gesinnung, welche die Aeusserlichkeiten der Glücksgüter und der Geburt übersieht. Nicht ganz geistlich und nicht bloss weltlich stand das Ritterthum recht eigentlich in der Mitte der Zeit und repräsentirte mehr als irgend eine andere Institution das ganze Wesen derselben.

Aus dieser eigenthümlichen Stellung ergab sich der Begriff der ritterlichen Ehre. Zu allen Zeiten erfordert jede Aristokratie von ihren Mitgliedern die Beobachtung eines gewissen Anstandes, die Erfüllung moralischer Pflichten, nicht bloss aus innern Gründen, sondern auch des Scheines halber. Hier bekam dies durch die Grundlage eines religiösen Gelübdes, durch die Unbestimmtheit und Schrankenlosigkeit desselben, durch die der Zeit eigenthümliche Begeisterung und die Neigung zum Wunderbaren, und andererseits durch den Gegensatz der herrschenden Demuth eine ungewöhnliche Färbung. Es lagen darin Motive der Bescheidenheit und der Eitelkeit gemischt; die That war nur Pflicht, angelobte und standesmässige Pflicht, und doch wieder freie, den Ruhm und das Ansehen der Person und des Standes fördernde Leistung, eine Leistung, in der das aufgeregte, schwärmerische Gefühl sich genügte und auch Andern Zeugniß von seinem kühnen Fluge ablegte. Alle strebenden Kräfte frommer Begeisterung, jugendlicher Kampfeslust, kriegerischen Ehrgeizes, begehrliehen Muthes wurden dadurch angeregt und steigerten sich im Wetteifer der Standesgenossen. Diesem Streben eröffneten nun die Verhältnisse der Zeit das weiteste



Feld; vor ihm lagen die Länder des Abendlandes mit ihren Fehden, mit Rechten, die zu vertreten, mit Unbilden, die abzustellen waren, die Länder des Orients mit ihren Heiligthümern und Wundern. Weder der Zahl noch dem Maaße der Thaten waren Grenzen gestellt, nichts war dem Muthe zu schwer, nichts der Ehre zu hoch. Die Phantasie hatte freies Spiel, und der Ritter strebte nach einem unerreichbaren idealen Ziele. Seine Lebensaufgabe hatte daher ein poetisches Element und bedurfte der Dichtung. Er wurde getrieben, sich die höchsten Leistungen ritterlicher Tugenden auszumalen um in ihnen Vorbilder für sein eigenes Handeln zu erlangen; er wurde versucht seine Thaten mit denen dieser dichterischen Helden zu vergleichen. Dies konnte dann ein neuer Antrieb zur Demuth werden, indem er weder in den Begebenheiten seines Lebens noch in seinen Leistungen etwas so Ausgezeichnetes wahrnahm, es erzeugte aber auch einen falschen Reiz nach dem Ungewöhnlichen und Glänzenden, und dadurch Uebermuth, Eitelkeit und Thorheit. Zugleich musste der Ritterstand als eine weltliche Aristokratie sich auch durch äussern Glanz auszeichnen. Die Beschwerden des Kampfes heischten Erholung, die Freude des Sieges festliche Lust und ein unruhiges Reiterleben steigerte die Ansprüche der Sinnlichkeit. Die Ehre des edeln Standes musste aber auch hier bewahrt werden, es bedurfte bestimmter Grenzen des Erlaubten, die ritterliche Kühnheit musste durch den Anstand gezügelt werden. Das persönliche Gefühl hatte sich auch hier den Ansichten der Standesgenossen zu fügen. Dies gab eine conventionelle Sitte, die sich um so fester und geregelter ausbildete, als sie für jugendliche, sinnlich aufgeregte Menschen berechnet war und den Mangel tieferer Bildung ersetzen sollte.

Man sieht hieraus wie verschiedene Gestalten der Geist des Ritterthums hervorbringen musste. Bald finden wir diese Helden bei aller Kühnheit und Kraft mit einem schönen Zuge der Bescheidenheit und Milde, Redlichkeit und Festigkeit, bald hochmüthig und hart, habsüchtig und anmaassend, bald endlich mit einem übertrieben schwunghaften Ausdrucke, in phantastischer Prunksucht und Ruhmbegierde. Das Ritterthum brachte in der That zuerst christliche Uneigennützigkeit und menschliche Regungen in die tapfere Rohheit der verwilderten Gemüther, es brach die Bahn für christliche Sitte. Es verhütete die mönchische Abtödtung des Lebens, und gab zuerst das Gefühl der Würde, ohne das keine moralische Haltung möglich ist. In manchen Beziehungen beschämten die Ritter ihre geistlichen Vorbilder; im Festhalten des gegebenen Wortes<sup>1)</sup>, in Ehrlichkeit und Auf-

<sup>1)</sup> Die Ritter lehnten (wenigstens in einzelnen Fällen) es ab, durch päpstliche Machtvollkommenheit von ihrem Eide entbunden zu werden. *Nam probro ducitur apud Francigenos juramentum solvere quamlibet male juratum sit.* Ep. Bernardi 218 ad Innoc. II, bei Wilken III. 36.

richtigkeit; sie unterlagen nicht der Gefahr bedenkliche Mittel für heilige Zwecke zu wählen. Aber diese Redlichkeit war nur eine formelle, eine Standespflicht, die, weil sie als äussere Regel an der Natur künstelte, eine neue innere Unwahrheit erzeugte.

Eine christliche Aristokratie hat immer eine eigenthümliche Mischung des Hochmüthigen und Demüthigen, weil sie die Gleichheit mit ihren christlichen Brüdern anerkennt und sich doch über dieselben erhebt. Die Bürger der antiken Städte bildeten nicht sowohl einen bevorzugten Stand, als vielmehr den einzigen; sie allein repräsentirten die Menschheit, sie waren die Regel, die andern, Freigelassene und Sklaven, die Ausnahme. Der ritterliche Adel dagegen erhob sich selbst über die gemeine Menschheit, er musste sich daher absondern, steigern und wenigstens besser scheinen. Diese künstliche Ueberhebung rief allmählig einen Gegensatz hervor, der ritterlichen Sitte trat eine bürgerliche an die Seite.

Bei der Entstehung des Ritterthums war dieser Gegensatz noch nicht fühlbar. Die Städte waren klein und machtlos, die Bürger niedrigem Gewerbe hingegeben und ohne Bildung, die Ritter unter den Laien die einzigen, welche von höheren Motiven geleitet wurden und auf feinere Sitten hielten. Seit den Kreuzzügen begann das Verhältniss sich zu ändern. Die Ausgaben, welche die Ritter zur Ausrüstung für jene Züge verwendeten, schwächten ihre Mittel, während sie dem Gewerbfleiss der Städte Nahrung gaben. Dadurch waren denn im dreizehnten Jahrhundert die Städte so weit bereichert und einflussreich geworden, dass sie Privilegien und eine geordnete Verfassung forderten und erhielten, und so den Rittern an die Seite treten konnten, welche durch das Gefühl ihrer höheren Bedeutung sich zu grösserem Luxus verleiten liessen und dadurch immer mehr an Unabhängigkeit verloren.

Indem die Bürger der Städte sich ihrerseits mit der plumpen Rohheit der Bauern verglichen, und auf christliche Ehrbarkeit, auf einen gewissen Anstand, auf Achtung ihrer Standesgenossen Anspruch machten, musste auch bei ihnen ein höheres Selbstgefühl entstehen. Es konnte nicht unbenutzt bleiben, dass neben der erlernten Tugend und Zierlichkeit der Ritter die derbe ungeschminkte Wahrheit einer einfachern Sitte ihren eigenthümlichen Werth habe, und die Städte hatten allen Beruf dazu eine solche auszubilden. Während dort nur das Ausgezeichnete galt, blieb man hier bei dem Gewöhnlichen und Nützlichen stehen. Statt des Ruhmes suchte man nur unbescholtenen Ruf, statt des Abenteuers die Häuslichkeit, statt verschwenderischer Freigebigkeit sparsames, wirthschaftliches Wesen, statt des gewagten Waffenspiels den langsamen Erwerb des Fleisses. Aber freilich war damit ein gewisses Gefühl der Niedrigkeit verbunden. Die Bürger dieser Städte waren denn doch sehr verschieden von denen der alten

Welt; sie waren nicht Herrschende, sondern nur Befreite, ihre Rechte gingen nur so weit, wie ihre Freiheitsbriefe, sie fühlten sich noch nahe dem Stande der Hörigen. Diese Niedrigkeit hatte sogar den Anstrich einer Schuld; neben der Selbstverleugnung des Geistlichen, der Kasteiung des Mönchs, der aufopfernden Kühnheit des Ritters erschien das bürgerliche Treiben, das bloss um Nahrung und häusliche Ordnung bekümmert war, allzusehr am Sinnlichen haftend. Dadurch entstand ein eigenthümlicher Zwiespalt des Gefühls. Das Bewusstsein dieser Niedrigkeit erschwerte das Aufkommen feinerer Empfindungen, und verleitete zu unwürdiger Unterwürfigkeit und zur Wahl unedler Mittel. Wenn dagegen die Anmaassungen der höhern Stände die Bürger empörten, oder wenn bei den idealen Bestrebungen derselben dennoch die Schwäche der menschlichen Natur recht grell hervortrat, dann fühlten sie sich wieder in ihrem Rechte. Dies gab ein Behagen an ihrer einfachen Existenz, an dem unverkümmerten derben Genusse, das sich leicht mit einem bald gutmüthigen, bald bitteren Spotte gegen das ideale und vornehme Treiben verband.

So haben wir den Kreis der männlichen Gestalten überblickt, und wenden uns nun zu den Frauen. Bekanntlich genossen sie in keiner Zeit eine grössere Verehrung als im Mittelalter. Man hat auch diese Erscheinung aus altgermanischen und allgemeinen christlichen Ansichten erklären wollen. Allein jene Ehrfurcht der Deutschen des Tacitus, die in den Frauen etwas Heiliges und Prophetisches erblickten, war mit dem Heidenthume verschwunden, wir finden in der Völkerwanderung keine Spur davon<sup>1)</sup>. Das Christenthum sichert sie zwar vor orientalischer Dienstbarkeit, spricht aber ihre Unterordnung unter den Mann, ihr Schweigen in der Kirche sehr ernsthaft aus. Der Grund jener Verehrung war einfach, dass sie sie verdienten, nicht deshalb weil sie besser gewesen wären, als Frauen anderer Zeiten, wohl aber weil sie die befriedigendste Erscheinung ihres Zeitalters darboten, und weil die Männer ihnen nachstanden. Sie waren frei von der pedantischen, trocknen Absichtlichkeit des Geistlichen, von der Leidenschaftlichkeit und Gewaltsamkeit des Kriegsmannes, von der handwerksmässigen Plumpheit des Bürgers; ihre Stellung hinderte sie nicht an Entwicklung natürlicher Gaben. Selbst dann, wenn sie gegen die edlere Bestimmung ihres Geschlechts nach Macht und Herrschaft strebten, hatten sie, durch feine Beobachtung männlicher Schwächen, durch List und die Gabe der Ueberredung, durch kluge Benutzung sparsam bewahrter Reich-

<sup>1)</sup> Theoderichs Tochter, die kluge Amalasantha, wagte es nicht, die Herrschaft über die Ostgothen allein zu führen, sie nahm Theodat zum Mitregenten, „ne pro sexus fragilitate a Gothis sperneretur“ (Jornandes c. 59). Sie hatte während der Vormundschaft ihres Sohnes bittere Erfahrungen gemacht.

thümer, und endlich durch den Zauber ihrer anmuthigen Erscheinung, Mittel genug, um die rohen Helden der Schlacht zu überwinden <sup>1)</sup>. Je mehr die Herrn der Welt ungebildete Kriegsmänner waren, desto mehr mussten diese Eigenschaften wirken; wir können dadurch die sonst räthselhafte Gewalt erklären, welche manche Frauen im frühen Mittelalter üben.

Aber wichtiger war der stille und bleibende Einfluss, welchen sie durch die bessern Eigenschaften ihres Geschlechts erlangten. In der Einsamkeit des Burglebens, bei der häufigen Abwesenheit des Mannes waren die Frauen die bleibenden Beherrscherinnen der Dienstleute, deren Anhänglichkeit sie nicht durch äussere Gewalt sondern durch milde Klugheit sich sichern mussten. Von Natur mitleidig und hilfreich, durch eigene körperliche Bedürftigkeit aufmerksam gemacht auf erleichternde, heilsame Mittel, sammelten sie praktische Kenntnisse, und verschafften sich durch wohlthätige Wirksamkeit bei ihrer rathlosen, unwissenden Umgebung ein begründetes Ansehen. Dazu kam, dass ihr weiches Gemüth religiöser Tröstung in höherem Grade bedurfte, dass sie daher den Geistlichen offenes Ohr liehen und oft die Vermittlerinnen zwischen ihnen und den männlichen Gliedern des Hauses wurden, dass sie auch sonst durch ihr ruhigeres Leben mehr Beruf hatten, die religiösen Wahrheiten zu durchdenken und in sich anzubilden, dass sie endlich als Erzieherinnen auch in den Knaben die ersten frommen Gefühle erweckten, und dadurch einen bleibenden Anspruch auf Dankbarkeit und Achtung erlangten. Wir besitzen schon aus sehr früher Zeit Zeugnisse der begeisterten Anerkennung dieser weiblichen und mütterlichen Wirksamkeit <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Der grosse Einfluss der Frauen beginnt schon im merowingischen Hause, steigt aber besonders während der italienischen Unruhen seit dem Tode Karls d. Gr. und zur Zeit der sächsischen Kaiser. Die Ursachen und Mittel dieser Macht waren verschiedene, wir finden ebensowohl höchst lasterhafte, wie allgemein geachtete Frauen im Besitze derselben. Wenn der Bischof Luitprand diesen Einfluss aus den schlechtesten Motiven erklärt (lib. III. c. 2.), so kann man (mit Luden VII. 484) annehmen, dass der unreine Sinn des Berichterstatters aus ihm spricht; aber freilich verdankten Marozia und Theodora ihre Macht nicht ihren weiblichen Tugenden. Sehr bezeichnend ist eine Aeusserung des Agobard, Bischof von Lyon, über die Kaiserin Judith bei Gelegenheit der Streitigkeiten der Söhne Ludwig des Frommen. Man werde sagen, schreibt er, diese sei nicht streitsüchtig, sondern sanft und schmeichelnd (*haec non est litigiosa sed suavis et blanda*), allein dennoch entzweie sie Vater und Sohn, ihre Güte sei trügerisch, ihre Schönheit eitel (*fallax gratia et vana pulchritudo*. Schlosser II. 1. p. 437).

<sup>2)</sup> Interessant ist die Schilderung, welche der Abt Guibert von Nogent (geb. 1055, † 1124; in der Collection des mém. relatifs à l'hist. de France, t. IX. p. 346 und bei Guizot a. a. O. IV. 153) von seiner Mutter giebt. Ihr Walten auf der ritterlichen Burg, ihre Schönheit, ihr tugendhafter Blick, die Ruhe ihres Benehmens, die Gewalt die sie dadurch auf ihre Umgebung ausübte, geben ganz das Bild, welches ich oben im Texte

Allein alle diese Verdienste genügen nicht, um die Verehrung zu erklären, welche ihnen im eigentlichen Mittelalter, etwa vom Ende des elften Jahrhunderts an, und zwar in ritterlichen Kreisen, zu Theil wird, und die in der That an die der Heiligen streift. Es ist nichts Ungewöhnliches, dass Ausdrücke, welche zuerst der Himmelskönigin galten, auf die irdischen Frauen angewendet, dass sie als die seligen, die reinen, als die Quelle aller Freuden und aller Tugend gepriesen werden. Man hat daher wohl daran gedacht, diese schwärmerische Auffassung des weiblichen Wesens mit dem Mariencultus in Verbindung zu bringen. Allerdings, wo beide nebeneinander bestehen, wie in unserm Mittelalter, steigerten sie sich gegenseitig; die Wärme, mit der man irdische Frauen betrachtete, ging auf den Cultus der Himmelskönigin über, und die Glorie, welche diese umgab, strahlte in gewissem Grade auf jene zurück. Aber ihre Verbindung ist keine nothwendige; der eifrige Madonnencultus der griechischen Kirche hat niemals zu jener Verehrung der lebenden Frauen geführt. Beide stehen zwar im Zusammenhange mit dem Christenthume, aber sie sind durch den Zutritt anderer und zwar verschiedener Factoren vermittelt. Das Christenthum, indem es die sittlichen Eigenschaften, welche im weiblichen Geschlechte leichter gedeihen, gläubige Hingebung, Gefühlswärme, Demuth, Sanftmuth, Liebe, besonders betonte, machte die Verehrung der Himmelskönigin und die anders gestaltete der irdischen Frauen möglich. Aber jene beruhete auf dem Einflusse einer sinnlichen Religiosität, der die milde Fürsprecherin und Gnadenspenderin erwünscht war, diese auf dem gewisser sittlicher Anschauungen und Bedürfnisse, welche sich nur in dem mittelalterlichen Ritterthume fanden.

Das Verhältniss der beiden Geschlechter zu einander hat in der göttlichen Weltordnung eine tiefe sittliche Bedeutung; es ist ein Erziehungs- und Bildungsmittel. Indem jedes von ihnen zu andern Aufgaben und mit andern Eigenschaften ausgerüstet ist, dient der natürliche Trieb, der sie zu einander hinzieht, zu einem Schutze gegen einseitige Ausbildung und zur geistigen Herstellung des Ideals der ungetheilten menschlichen Natur. Die Liebe ist das Mittel, die Gegensätze zu einigen, ohne sie in ihrer spannenden, anregenden Kraft aufzuheben. Die antike Welt hatte dies nicht vollkommen erkannt; sie bevölkerte ihren Olymp mit Gottheiten beider Geschlechter, deren Charaktere mannigfache Uebergänge zwischen den Extremen der Männlichkeit und Weiblichkeit bildeten, und dachte in der Wirklichkeit nur an die Ausbildung der männlichen Tugend. Das Mittelalter fasste auch hier wie überall die Gegensätze in schneidender Schärfe

andeute, und die Wärme mit der ihr Sohn dies schildert, indem er ihr den grössten Einfluss auf sich selbst zuschreibt, zeigt deutlich die wachsende Verehrung weiblicher Tugend.

auf. Wie es das Geistige vom Natürlichen, die Geistlichkeit von der dem Irdischen zugewendeten Laienwelt trennte, sonderte sie auch in dieser den männlichen Beruf von dem der Frauen. Die Ritter, dem Waffenhandwerk, also derjenigen Thätigkeit gewidmet, welche der weiblichen Natur am Fernsten liegt, durch! Gewohnheit und Erziehung von eigener Mitarbeit an der geistigen Cultur, dem höheren, über der Scheidung der Geschlechter stehenden Gute der Menschheit, abgehalten, dabei aber doch die Edelsten unter den Laien, mussten sie die Einseitigkeit ihres Berufes und daher die Anziehungskraft weiblichen Wesens im höchsten Maasse empfinden. Weibliche Tugend und Vorzüge mussten ihnen daher als Ideale erscheinen, in denen sie die Anforderungen des Christenthums deutlicher anschauten, als an den heiligen Männern, Priestern und Mönchen, denen der Kampf mit der Sünde bei sich und Andern, der ascetische Zwang, die Handhabung der mühsam erlernten abstracten Lehre etwas Rohes oder Strenges gaben, das nicht gestattete, sich in ihnen himmlische Gestalten zu vergegenwärtigen. Die Frauen dagegen in ihrem ruhigen, von jenen Kämpfen nicht berührten Dasein, in der Innigkeit ihres Gefühles und der stillen Ausübung christlicher Pflichten, in der Anmuth ihres häuslichen Waltens oder im Festesglanz mussten dem kampfgewohnten, wegesmüden Ritter wie höhere Wesen erscheinen. Wenn er in ihre Nähe trat, konnte ihn wohl ein Gefühl ergreifen wie in der Kirche, dass er leiser auftrat und das rohe Wort zurückhielt.

Dies allgemeine Gefühl erhielt dann durch die vielfachen engen Beziehungen, in welchen die Ritter zu den Frauen standen, seine weitere Ausbildung. Zuvörderst waren sie nächst den waffenlosen Vertretern der Kirche der Gegenstand des Schutzes und der Sorgfalt des Ritters; es war die Rechtfertigung und die Ehre des Waffenhandwerks ihnen zu ihrem Rechte zu verhelfen, die ihrer Zartheit nöthige Schonung zu gewähren und zu verschaffen. Zugleich aber waren diese schutzbedürftigen Frauen in manchen Beziehungen nicht selten dem Ritter überlegen, mit tieferer Empfindung und schnellerem Blicke ausgerüstet, an Mässigung und Vorsicht gewöhnt, wohl geeignet, ihm Rath zu ertheilen, den zu gewaltsamer That geneigten Kriegermann vor Uebereilungen, vor fremder Hinterlist zu warnen, die Stimme des vom Waffengeräusch betäubten Gewissens zu wecken. Sie waren ferner durch eigenes Interesse und durch ihre Begabung dazu berufen, die Pflegerinnen der guten Sitte zu sein, auf welche der Ritter Anspruch machen musste, deren Beobachtung ihm aber durch das Kriegesleben erschwert wurde. Sie traten dadurch in ein Verhältniss des Lehrens und Gebietens. Man fand es angemessen, heranwachsende Knaben in den Dienst edler Frauen zu geben, um sie zu milderer Sitten und feineren Formen zu erziehen, und gewöhnte sie so, die Billigung ihres Benchmens

in weiblichen Augen zu suchen. Dazu kam denn, dass sie auch das schöne Geschlecht, die Zierde der Feste, deren die Ritterschaft bedurfte, um sich in guter Sitte zu üben, dass sie endlich Damen vornehmen Standes waren, deren Zartheit eine gewisse Ehrerbietung forderte, die dann als guter Sitte entsprechend, zur Standespflicht und zum Gegenstande des Wetteifers wurde.

Es ist begreiflich, dass diese Hochstellung des weiblichen Geschlechts oder doch der edlen Frauen im Ganzen auch da einwirkte, wo sie nicht bloss als ruhige Erscheinungen höherer Art, sondern zugleich als der Gegenstand persönlicher männlicher Zuneigung und Leidenschaft betrachtet wurden. Die natürliche Poesie der Liebe konnte und musste dadurch eine Steigerung erhalten. Dies geschah denn auch, aber in einer höchst eigenthümlichen Weise, die sich nicht bloss aus jener Anerkennung weiblicher Tugenden erklären lässt. Naturgemäss sind beide Geschlechter gleichberechtigt, wenn auch die Rollen verschieden vertheilt sind, dem Manne mehr die des Begehrenden und Anbietenden, der Frau die des Bewilligens und Annehmens zufällt; aber im Wesentlichen ist doch beiderseitige Neigung, beiderseitiges Entgegenkommen vorausgesetzt. Gerade darin liegt die schönste Poesie der Liebe. Die Vorzeit hatte dies verkannt, indem sie auf die Freiheit der Frau keine Rücksicht nahm, sie mehr oder weniger als passiven, willenlosen Gegenstand des Begehrens behandelte. Der ritterlichen Minne, wie wir sie aus unzähligen Liedern kennen lernen, liegt fast die entgegengesetzte Auffassung zum Grunde. Die Frauen sind allein die Freien, die von keiner eigenen Neigung getrieben, nach Willkür versagen oder aus Mitleid oder Gnade gewähren können. Die Ritter dagegen sind die Gebundenen, welche von der Schönheit und Tugend der Dame bewältigt, nichts Anderes thun können, als ihr Mitleid anrufen und sich ihre Gunst durch ihrer würdige oder von ihr geforderte Thaten erwerben. Allerdings fehlt es in der ritterlichen Dichtung nicht an Zügen weiblicher Zärtlichkeit und Leidenschaft, aber sie sind selten, meist durch ungewöhnliche Verhältnisse motivirt, oder sie treten erst nach der Erhörung ein. Vorherrschend ist die Minne ein ehrenvoller Dienst, der den Ritter zu Thaten spornt, ihn antreibt, durch den Glanz seiner Siege, aber auch durch Menschlichkeit und feine Sitte, kurz durch ritterliche Leistungen und Vorzüge seiner Dame Ehre zu machen und ihre Gunst zu verdienen. In diesem Sinne konnten dann die Dichter die Minne als den Antrieb zu allem Guten und Hochherzigen, als Lehrerin aller Tugend preisen, nämlich ritterlicher Tugend, der Erfüllung der Aufgaben, welche sich dieser edle Stand gesetzt.

Es ist anzuerkennen, dass diese Verschmelzung der Gedanken des Ritterthums und der Liebe einen hohen Reiz hat; das ritterliche System erhielt dadurch seine glänzende Vollendung und Bekrönung, einen Schutz

gegen die Entartung in kriegerische Rohheit. Aber freilich wie dies System überhaupt steht auch diese Auffassung der Liebe nicht auf dem festen Boden natürlicher Wahrheit. Die Liebe soll zu fester, bleibender Verbindung führen, in welcher der Mann die tragende, leitende, schützende Kraft ist; den Charakter dieser Bestimmung soll sie schon in ihrem Beginn, in ihrem ersten frühlingsartigen Aufblühen zeigen. Dem entsprach jene ritterliche Minne sehr wenig, welche die Geliebte wie ein höheres, gebietendes Wesen feiert und sie zur Leiterin und Richterin männlicher Handlungen macht.

Man versteht sie in der That erst dann richtig, wenn man sie mit der vorherrschenden ascetischen Ansicht der Zeit in Verbindung bringt. War die Ehelosigkeit ein Verdienst, so konnte man die Ehe nicht mit sehr günstigen Augen betrachten. Sie wurde daher, obgleich ein Sacrament, durchweg nur von ihrer äusserlichen Seite, als bürgerlicher Contract und als sinnliche Gemeinschaft, aufgefasst. Es fiel Niemand ein, die Liebe als ein nothwendiges Erforderniss zur Eingehung der Ehe anzusehen, beide standen in keiner inneren Verbindung, ja fast im Gegensatze. Man war durchweg gewöhnt, nur das Ausserordentliche, den Aufschwung über die Natur zu achten, nicht die einfache, legale Sittlichkeit, man konnte daher mit dem durch irdische Nothwendigkeit gebotenen Institute der Ehe nicht die Kraft einer begeisternden Liebe vereinigen. Man fasste diese als eine freie, kühne Regung auf, welche ausserhalb aller bürgerlichen Lebensverhältnisse stand und sich über diese hinwegsetzte. Es erklärt sich dadurch, dass die Minnelieder fast immer an verheirathete Frauen gerichtet sind und zwar meistens an solche vornehmen Standes. Schon die höhere Stellung, welche bei dieser Auffassung der Minne der Frau angewiesen ist, weist darauf hin; Huldigungen dieser Art konnten nicht wohl einem Mädchen, sondern nur einer Frau auf der Höhe des Lebens dargebracht werden. Dabei ist dann keineswegs immer oder auch nur oft an wirklich strafbare Verhältnisse, an eine weitverbreitete Frivolität der Sitten zu denken. Schon dass man in ritterlichen Kreisen daran überall keinen Anstoss nahm, dass selbst da wo der Name der Geliebten leicht zu errathen war, solche Huldigungen nur selten die Eifersucht des Gemahls erregten, spricht gegen solchen Argwohn. Aber Versündigungen blieben gewiss nicht aus, und jedenfalls lag dem ganzen Liebesverkehr nicht leicht eine tiefe, ernste Leidenschaft, eine innige Einigung der Herzen zu Grunde. Daraus ergaben sich dann im günstigsten Falle zarte, aber leichte Beziehungen, wenn etwa eine edle Frau die Gefühle, welche sie erweckte, zu einer wohlwollenden Einwirkung auf ihren jugendlichen Verehrer benutzte. Leidenschaftliche Steigerung mit tragischem Ausgange trat zuweilen, aber doch anscheinend selten ein; treue Beharrlichkeit uneigennütziger Liebe, eine



dauernde, vorwurfsfreie Freundschaft, findet sich häufiger. Oft aber war das Ganze denn doch nur eine Tändelei ohne tieferen Gehalt, die um so hohler wurde, je mehr sich Aehnliches wiederholte. Dies aber geschah mehr und mehr. Da die Minne ein Zeichen und eine Aeusserung ritterlichen Sinnes war, glaubte Jeder sich verpflichtet, sie sich anzueignen; wie die Ehre wurde auch sie ein Gegenstand des ritterlichen Ruhmes und Wetteifers, ein Spiel der Unbeständigkeit und Eitelkeit, und es kam zuletzt dahin, dass die Liebe an sich, nicht ihr Gegenstand, erstrebt, die Sehnsucht ersehnt, das Gefühl des Herzens zum kalten Spiele der Phantasie oder zur hohlen gesellschaftlichen Floskel wurde. Dabei musste sowohl die Sittlichkeit wie der gute Geschmack leiden.

Bei den niederen Ständen, unter Bürgern und Bauern, duldeten schon die einfachere Sitte und die Beschränkung des äusseren Lebens diese zweideutige Galanterie nicht. Aber die Liebe hat hier wie dort eine gesteigerte Bedeutung. Sie ist der einzige Lichtpunkt des matt und prosaisch hinfließenden Lebens, mit Ausschluss anderer, mehr männlicher Motive der unerschöpfliche, stets wiederkehrende, fast ausschliessliche Gegenstand des Liedes. Sie erscheint hier anspruchsloser, aber ernster und kräftiger als in der ritterlichen Welt; man macht nicht viel Worte von ihren Freuden und Schmerzen, sondern ist davon auf Leben oder Tod getroffen. Sie zeigt sich nicht als eine unklare Mischung geistiger und sinnlicher Erregungen, sondern immer stark ausgesprochen, in dem einen oder dem andern Sinne, entweder als gesunde, lebensfrohe Sinnlichkeit, oder rein und jeder Entsagung fähig; immer mit tiefer Innigkeit, oft und gern wehmüthig, als hoffnungslose, rührende Treue, als unerfüllte herzbrechende Sehnsucht. Sie ist natürlicher; die Geliebte ist fast immer ein Mädchen, es handelt sich stets um den vollen, ungetheilten Besitz. Nicht sprödes, neckendes Versagen und schmachendes Flehen, sondern Treue von der einen und Wankelmuth von der andern Seite bilden meistens den Gegensatz, der zum tragischen Ausgange oder zu sehnsüchtiger Klage führt. Es ist nicht zu bezweifeln, dass neben diesen unglücklichen Verhältnissen, welche den rührenden Stoff des Liedes bilden, auch andere glücklichere bestanden, in denen sich dieselbe Wärme der Liebe bewährte und das ganze Leben erfüllte. Auch in den ritterlichen Kreisen gab es gewiss eine grosse Zahl befriedigter Ehen; die Gewohnheit inniger Gemeinsamkeit musste auch hier bei gut gearteten Gemüthern Anhänglichkeit und Treue erzeugen. Aber wärmer als in andern Zeiten war diese Anhänglichkeit keineswegs, wir erstaunen vielmehr oft über die Kälte der ehelichen Beziehungen, welche uns selbst bei ausgezeichnet frommen und tugendhaften Leuten entgegentritt, und so auffallend mit der Innigkeit und Tiefe der freien Liebe in den Volksliedern contrastirt. Im Ganzen stehen sich alle Stände gleich;

vermöge eines Ueberrestes roher Sitten und der mönchischen Ueberschätzung der Ehelosigkeit wurde auch hier die Ehe nicht in ihrem vollen Werthe erkannt, die ganze Poesie der Liebe erschöpft sich ausserhalb ihrer Grenzen.

Wir können nicht zweifeln, dass diese gesteigerte Auffassung der Liebe, die wir bei allen Ständen wenn auch in etwas verschiedener Form vorfinden, einen tieferen, allgemeinen Grund, und zwar im Christenthume hat. Die Liebe ist ja die Summe aller christlichen Gebote; für eine reine Gottesliebe oder allgemeine Menschenliebe war aber dies Zeitalter zu jugendlich und leidenschaftlich; es forderte einen anschaulichen Gegenstand; feste Beziehungen, äussere Form. Bei starker Selbstsucht fühlte es das Bedürfniss kräftiger Selbstverleugnung; auf dieses Ziel gehen die Tugenden hinaus, welche das Mittelalter am meisten schätzte, Demuth und Tapferkeit. Man war nicht mässig und durchbildet genug, um die Selbstverleugnung geräuschlos, aber beharrlich und stets wiederholt zu üben, sondern verlangte einen raschen, entscheidenden Akt. So fasste man die Liebe zu Gott als Weihung oder Gelübde, die Liebe zu den Menschen als die unwiderstehliche Gewalt eines jugendlichen Gefühls. Daher standen die weltliche und die heilige Liebe nicht gar fern von einander. Jene nimmt die Gestalt eines Wunders an, welches, wie der Glaube, den Menschen neu gestaltet und, wie das Gelübde, plötzlich und für immer fesselt; diese sucht bestimmte, fest begrenzte Gestalten, wendet sich lieber an die Heiligen als an den höchsten Gott, und äussert sich in Empfindungen, die denen der irdischen Liebe nicht fern stehen.

Diese Liebeswärme, die Fähigkeit und Neigung zu begeisterter Hingebung, gehört zu den entscheidenden Vorzügen dieses Zeitalters, hängt aber auch mit seinen Schwächen zusammen. Das weibliche Element, in der alten Welt verkannt, war jetzt nicht bloss zu seinem Rechte, sondern zu einem Uebergewicht gekommen, welches der Ausbildung männlicher Charaktere nicht günstig war. Jene Herrschaft der Frauen in der ritterlichen Sitte war zwar nicht völlige Wahrheit; Einsicht und Thatkraft des Mannes entschieden denn doch in letzter Instanz, die Courtoisie erstreckte sich nicht auf die grossen Welthandel und auf die Geschäfte des Rechts. Aber sie blieb nicht ohne bedeutende Wirkung. Blicken wir zuerst in die ritterliche Dichtung, die doch bewussterweise darauf ausging, Ideale zu bilden, so finden wir Helden, die trotz der gewaltigsten Waffenthaten, keine Spur von sittlicher Kraft zeigen. Sie sind nicht wahrhafte Charaktere, sie erscheinen wie leichte, schattenartige Wesen, die jeder Lufthauch hin- und herreibt, sie sind nicht erfüllt von den grossen Angelegenheiten der Menschheit, der Kampf bewegt sich um kleinliche Interessen, um spitzfindige Fragen. Trotz der bunten Verschiedenheit ihrer Abenteuer sind sie überaus ähnlich. Die Handlungen sind mehr launenhaft als ernst, die Ereignisse

ohne geistige Bedeutung, die frommen Erregungen und tiefsinnigen Gedanken tauchen nur auf um wieder zu verschwinden, das Rohe mischt sich mit dem Erkünsteltesten und Ueberzarten. In der Geschichte verschwinden nun zwar diese phantastischen Züge, aber wir erstaunen, auch hier an ihren hervorragenden Helden bei aller Besonnenheit und Kraft, die sie in glücklichen Momenten entwickeln, stets eine Unsicherheit und Ungleichheit, ein Schwanken zwischen kühnen Plänen und völliger Rathlosigkeit zu finden, wir begreifen kaum, dass die wichtigen Fragen, welche Jahrhunderte lang behandelt wurden, die Menge der Beispiele, welche die nächste Vergangenheit lieferte, nicht zu einer Schule reiferer Politik wurden. Wir müssen diese Erscheinung aus dem weiblichen Einflusse erklären, der diese Charaktere gebildet und sie nach sich gemodelt hatte. Und selbst die Frauen haben dabei wenig gewonnen. In jenen Dichtungen erscheinen sie wohl anmuthig und zart, aber ohne Bedeutung und Ernst, fast wie blosse Erscheinungen ohne innern Gehalt. Und gewiss ist dies dem Leben entnommen, da ohne den Gegensatz männlicher Würde ächte Weiblichkeit schwerlich gedeihen kann. In der bürgerlichen Sitte war nun zwar jene Herrschaft der Frauen nicht so wie in der ritterlichen Gesellschaft anerkannt, aber dennoch ist auch hier an den Männern der Einfluss des weiblichen Elements, weiblicher Tugenden und Schwächen erkennbar.

Ueberhaupt können wir jetzt, nachdem wir die Stände und Geschlechter einzeln betrachtet haben, wahrnehmen, wie, bei aller äussern Ungleichheit, das sittliche Wesen in ihnen dennoch ein einiges ist. Demuth ist die Grundlage, Liebe die höchste Aeusserung des sittlichen Wesens, aber in der mittleren Region, in der des eigentlich praktischen Lebens herrscht überall dieselbe Weichheit und Haltungslosigkeit. Selbst die Leidenschaftlichkeit der Männer, so gewaltsam ihre Ausbrüche sind, ist nur eine Folge der damit verbundenen Schwäche, und die Neigung sich einer äussern, conventionellen, und deshalb für die Stände verschiedenen Regel zu unterwerfen, entsteht nur aus dem Bedürfniss, diesem Mangel abzuhelpen.

---

Zum Beschluss dieses Abschnittes haben wir noch einen Blick auf das äussere Leben, in welchem sich die Stände sondern und mischen, zu werfen. Vergewärtigen wir uns zuerst, wie es sich dem Auge in den Trachten darstellt. Sie waren zwar im eigentlichen Mittelalter keinesweges so überladen, wie wir sie uns, durch eine Verwechslung mit den ersten Jahrhunderten der neuern Zeit, gewöhnlich vorstellen, aber doch bunt und mannigfaltig genug. Die geistliche Tracht entwickelte sich allmählig aus der spätrömischen Volkstracht und wurde mit Rücksicht auf Klima und Sitten so wie auf das Bedürfniss der Gleichförmigkeit und

Ordnung mehr und mehr festgestellt. Der freie und zufällige Wurf der Gewänder wurde zum vorgeschriebenen Zuschnitt und zu künstlich gelegten Falten. Auch der Wunsch, durch grössere Pracht dem Dienste Würde zu verleihen, und Rücksichten auf das jüdische Priesterthum hatten, darauf Einfluss. Die Mannigfaltigkeit der Farben war noch nicht so gross, wie bei den spätern Messgewändern, der Dienst erforderte nur wenige, bei verschiedenen Gelegenheiten anzulegende Farben, weiss, roth, grün, violett und schwarz. Dagegen war die feierliche Amtskleidung aus vielen Stücken zusammengesetzt, deren Entstehung und Benennung ein eigenes Studium erfordert. Auch war sie bei höheren Würden mit glänzendem Schmucke in Stickereien und Edelsteinen reich ausgestattet. Die Mönchstrachten waren schon damals fast dieselben, wie wir sie noch jetzt sehen, und natürlich stets ernster und strenger als die Tracht der Weltgeistlichen. Das Gemeinsame beider war, dass sie den ganzen Körper bis zu den Füssen in ein weites herabfallendes Gewand kleideten, ohne seine Formen deutlich zu bezeichnen.

Der weltlichen Kleidung fehlte der Charakter des Einfachen und Natürlichen, den die antike Tracht stets behielt. Das kältere Klima hatte bei den Germanen den Gebrauch von Unterkleidern nöthig gemacht, die zum Theil schon vor dem Sturze des Reiches auch bei den Römern in Aufnahme kamen und später als dem christlichen Schicklichkeitsgeföhle

Fig. 1.



Aus dem Codex der Herrad von Landsperg.

zusagend auch in den südlichen Ländern beibehalten wurden. Man trug daher unter der Tunica ein Hemde und engliegende Hosen, welche durch Binden über den Hüften festgehalten und mit den Schuhen verbunden wurden. Dadurch gewann die Tunica die Bedeutung eines Oberkleides und wurde das Hauptstück einer anständigen Tracht. Diese Rolle fiel daher nicht mehr, wie im Alterthume, dem Mantel zu, der nun eine andere Geltung erhielt. Anfangs ist er noch häufig, aber er hat nicht mehr den freien Wurf, sondern wird auf der Brust oder auf der rechten Schulter durch eine Spange oder einen Knoten

zusammengehalten und fällt hinten gerade herunter. Später kam er noch mehr in Abnahme und blieb speciellen Zwecken der Pracht oder des Bedürfnisses vorbehalten. Die Tunica selbst blieb beim Volke immer kurz, bis ans Knie reichend, wie es für körperliche Bewegungen vortheilhaft war; Fürsten und Vornehme dagegen trugen sie, nach byzantinischem Vorbilde, bis auf die Knöchel herabreichend. So erhielt sie sich hier bis gegen das Ende des Mittelalters und gab daher auch der Tracht der männlichen Laien eine Aehnlichkeit mit der der Geistlichen und Frauen. Eine besondere Kopfbedeckung war, ausser im Kriege und bei feierlichem Schmuck noch nicht gewöhnlich, oft diente eine mit der Tunica zusammenhängende Kaputze zu diesem Zwecke.

Mit dem Ritterthume kam die Eisenrüstung auf; der einzeln kämpfende Reiter bedurfte grösseren Schutzes. Im eigentlichen Mittelalter bestand sie aber noch nicht aus grossen geschmiedeten Theilen, sondern aus

Fig. 2.



Codex der Herrad. XII. Jahrh.

grossen geschmiedeten Theilen, sondern aus Ringen oder Schuppen, die so mit einander verbunden waren, dass sie ein einigermaassen biegsames Ganzes gaben. Erst allmählig belegte man einzelne besonders gefährdete Theile mit kleinen Platten und erst im 15. Jahrhundert ging daraus die vollständige schwere Rüstung hervor, die wir in Waffensammlungen und auf Abbildungen am häufigsten sehen. Auch der Ringpanzer (Brünne) bestand, wie der gewöhnliche Anzug, aus zwei getrennten, aus Leder oder starker Seide gefertigten, mit Eisenringen benäheten Theilen, dem Ueberwurf oder Kettenhemde (Halsberch) und den Beinkleidern, und umschloss vermöge künstlicher Anstellungen und Anfügungen den ganzen Körper. Kopf und Hals wurden durch eine an dem Hemde anhaftende Kappe geschützt, die später manchen Umformungen und Verbindungen mit der Eisenhaube unterlag. Der Mantel war bei dieser Tracht nicht zweckmässig, die Tunica entbehrlich. Allein theils zum Schutze gegen Staub und Sonnenbrand, die bei den eisernen Ringen höchst belästigend waren, theils zum Schmucke trug man schon früh über dem Harnisch ein längeres oder kürzeres ärmelloses Ueberkleid von leichtem Stoffe, während man unter dem Harnische, um die Kraft der Hiebe und Lanzenstösse zu mildern, ein wattirtes Unterkleid (das Wams, Wambasium,

Gambesson) trug. Der Harnisch hatte immer die natürliche Farbe des Metalls, des Eisens oder in seltenen Fällen bei Fürsten der Vergoldung. Dagegen bildeten das Ueberkleid und später der Helm die Stellen, wo sich glänzender Schmuck, dort von Stickereien, hier von Aufsätzen (Cimierden) anbringen liess; hier und auf dem Schilde wurden die Wappen oder phantastische Zeichen mancher Art angebracht. Dabei durfte die Lanze des Fähnleins nicht entbehren und das Ross erhielt, wie der Ritter, Schutz und Schmuck durch lange Ueberdecken (covertiure) und durch Panzerstücke. So war die ritterliche Tracht noch künstlicher und complicirter als die geistliche und dabei nicht wie diese durch ein bestimmtes

Fig. 3.



XIII. Jahrhundert.

Gesetz geregelt, sondern nach manchen Rücksichten der Zweckmässigkeit und der Eitelkeit vielfach wechselnd. Zu Hause oder bei friedlichen Festen trugen auch die Ritter wie die Geistlichen eine lange frauenhafte Tunica, nur dass die des Geistlichen weit und faltenreich war und den Körper völlig verhüllte, während die des Laien umgürtet wurde und wenigstens die grösseren Theile deutlich bezeichnete. Doch waren auch hier nur die allgemeinen Umrisse kenntlich; die feinere Gliederung, das lebendige Spiel der Muskeln wurde durch den groben Stoff oder noch mehr durch das schwer herabfallende Netzwerk des Harnisches völlig verborgen. Man sah dadurch die Formen abgestumpft und wie unausgebildet, nicht mit dem lebendigen, individuellen Ausdruck der Personen. Auch die Tracht war also künstlich, aber doch roh, weil sie nur plumpe, abgerundete

Formen zeigte, züchtig, weil sie das Nackte verhüllte, und doch sinnlich, weil sie das Auge an die Buntfarbigkeit des Stoffes gewöhnte. Die verschiedenen Stände waren dadurch getrennt, aber doch einander ähnlich, und die geistliche Tracht hatte durch ihre einfache, grosse Masse den Vorzug eines würdigen und ernsten Ausdrucks <sup>1)</sup>.

Auch im äusseren Leben waren die Stände nicht so scharf geschieden, wie in späterer Zeit, es gab noch eine Oeffentlichkeit, in der sich alle beisammen fanden und bunt untereinander mischten. Zwar wo es Ernst galt, blieben sie getrennt; bei Berathungen sass jeder mit seinen Standesgenossen, selbst bei den Kämpfen sah man fast immer nur ritterliche Tracht. Die Oeffentlichkeit, welche die Stände verband, war die des Festes, und sie wurde in keiner Zeit mehr gesucht als in dieser. Die strenge, ascetische Auffassung des Christenthums vertrug sich wohl mit einem leidenschaftlichen Wohlgefallen an Pracht und Schaugepränge. Die Kirche hatte den Anfang gemacht, indem sie den Cultus mit feierlichem Pomp umgab, das Auge an Ceremonien, an bunte Gewänder, an den Glanz des Goldes gewöhnte. Sie verschmähte diese sinnlichen Mittel nicht, um die Menge anzuziehen, und benutzte das Zusammenströmen des Volkes, um ihm durch Bilder oder Schausstellungen die heilige Geschichte oder nützliche Wahrheiten zu versinnlichen und einzuprägen. Diese Tage kirchlicher Feier dienten dann auch dem weltlichen Treiben zu seinen Zwecken; an den hohen christlichen Festen versammelten die Fürsten ihre Lehnsleute, schlug der Handel seine bunten Buden auf, wetteiferten die Corporationen und Zünfte in prunkhaften Aufzügen und derben Genüssen. Die Kirche sah diese Mischung des Weltlichen mit dem Heiligen nicht ungern oder konnte sie doch nicht verhindern. Sie musste sogar dulden, dass der Witz des Volkes sich dabei freier bewegte und selbst ihre eigene Autorität nicht schonte. Sie wusste, dass ein natürliches Widerstreben gegen ihre Herrschaft darin einen im Ganzen unschädlichen Ausweg fand, und

<sup>1)</sup> Näheres über die allmälige Ausbildung der Tracht wird unten in der chronologischen Uebersicht folgen. Sehr vollständige Belehrung über diesen schwierigen Gegenstand giebt Herm. Weiss, *Kostümkunde, Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter*, Stuttg. 1864. Von den älteren Werken sind die erschöpfendsten englische, *Meyrick's a critical inquiry into ancient armour* (2 ed. London 1842. 3 Vol. 4<sup>o</sup>), das gründlichste Werk über diesen Gegenstand, geht zwar über das Vaterland des Verfassers hinaus, hat aber nur für dieses hinlängliches Material. *Strutt's complete view of the dress and habits* (neue Ausgabe von Planché, London 1842. 2 Vol. 4<sup>o</sup>) beschränkt sich schon dem Plane nach auf England. Eine sehr nützliche Auswahl von Kostümen nach Kunstdenkmälern geben: v. Hefner (*Trachten des christl. M.-A.* 1840 ff.) und Bonnard's ähnliches französisches Werk. Eine sorgfältige Angabe der gesammten Literatur bei Weiss a. a. O. S. 606.

konnte im Gefühle ihrer ungefährdeten Festigkeit selbst dem muthwilligen Treiben mit Langmuth zusehen. Es ist bekannt, wie weit einzelne Volksgebräuche dieser Art über alle billigen Grenzen hinausgingen; das Narren- und Eselsfest, die wilden Mummereien und Tänze, die oft nicht bloss an Feiertagen, sondern sogar in den Kirchen selbst ausgeführt wurden, erscheinen uns mit einer ernsten Religiösität unvereinbar. Allein das Mittelalter dachte darin anders; es fasste Alles äusserlicher, sinnlicher auf, beschränkte die Anforderungen christlicher Frömmigkeit mehr auf einzelne Handlungen, als dass es eine Durchdringung des ganzen Lebens forderte, und gestattete ausser den Momenten reumüthiger Zerknirschung auch wieder eine derbe, übermüthige Lust. Die Kirche begnügte sich, die zügellosesten Ausartungen zu untersagen und gestattete auch da, unter dem Namen von Kinderfesten possenhafte Ceremonien, die der strengere Geist späterer Zeit für unerträgliche Lästerungen gehalten hätte<sup>1)</sup>.

Daneben gab es denn aber auch rein weltliche Feste, bei denen die Kirche nur mehr oder weniger zugezogen wurde. Dahin gehörten die Krönungen oder Huldigungen, städtische Feierlichkeiten bei Erneuerung der Obrigkeiten oder bei anderer Veranlassung, endlich vor Allem die ritterlichen Turniere. Nichts sagte dem farbenfrohen Sinne des Mittelalters mehr zu, als der Glanz der Waffen, das Spiel flatternder Fahnen, der heitere Anblick bunter Zelte und das Getümmel des Heeres. Jeder Auszug, jede Heerschau war daher ein natürliches Fest, und die Fürsten verfehlten nicht, ihre sich sammelnden Vasallen mit Pracht und Freigebigkeit zu empfangen. Der trockenste Chronist, der strengste Mönch wird begeistert, wenn er solche Scene schildert. Auch die Turniere waren daher Volksfeste und die prunkende Freigebigkeit der Ritterschaft liess sich gern von dem grossen Haufen bewundern. Alle grossen Mächte, alle Stände trugen der allgemeinen Schaulust ihren Zoll ab, Alle betratn als Mitspielende die Bühne, und die Oeffentlichkeit der Feste glich gewissermaassen den Unterschied der Rechte und des Reichthums aus.

So wogte denn ein farbenreiches, geräuschvolles Treiben auf dem dunkeln Hintergrunde kirchlicher Strenge, und wurde durch diesen Gegensatz nur um so bedeutungsvoller. Auch das Alterthum war festliebend, aber seine Feste waren mässiger, nicht mit so prunkendem Glanze ausgestattet, und sie behielten immer ein ernstes, religiöses Element; selbst die bacchische Raserei hatte noch das Bewusstsein einem Gotte zu dienen, und gewöhnlich entfernte sich der Ton der Lust nicht weit von der milden und heitern Behandlung der ernstesten Angelegenheiten. Hier dagegen

<sup>1)</sup> Einige dieser ausschweifenden Feste schlossen sich an die alten Saturnalien an, und fielen daher um Weihnachten oder Neujahr. Die Kirche erlaubte etwas der Art am Tage der Beschneidung Christi, den sie als ein Kinderfest ansah.



erhielt die Freude gerade weil sie von dem Boden einer ernsten Weltauffassung aufstieg, eine elastische Kraft, welche sie bis zum Uebermuthe steigerte; statt jenes Mittelmaasses antiker Heiterkeit bewegte man sich in den Extremen des Trüben und des Grelen. Allein auch hier berührten sich die Gegensätze; die Lust wurde zur Schuld, die Schuld zur Reue, der Sündige musste die Stille der Kirche und das Bussgewand des Klosters von Neuem suchen, und die Festlust selbst führte zur Kirche zurück. Die Kirche war der grosse Grundaccord, in den alle Dissonanzen sich auflösen. Vor ihr verschwindet der Unterschied der Stände, vor ihr der Gegensatz von Tugend und Sünde, und die ganze bunte, wechselvolle Mannigfaltigkeit des Lebens dient nur dazu, ihre allgegenwärtige Einheit in ihrer Machtvollkommenheit zu zeigen.

### Drittes Kapitel.

## Wissenschaft und Volks Glaube.

Wenn wir das äussere Leben des Mittelalters in allen Beziehungen überblicken, wie ich es in flüchtigen Umrissen geschildert habe, vermissen wir noch immer die Spuren des Geistes, den wir in der Kunst erkennen. Ueberall sehen wir es unruhig bewegt, unbefriedigt, nach grossen Dingen strebend, aber weit vom Ziele bleibend; überall kämpfend und mit sich uneins. Nichts scheint festzustehen. Der Staat ist weit entfernt von jener polizeilichen Allgewalt, welche den Schwachen gegen Unbill und Verbrechen zu schützen vermag, die Kenntniss der Natur zu schwach, um Unglücksfällen vorzubeugen. Daher beständig drohende oder wirklich hereinbrechende Uebel von einer Verderblichkeit, wie wir sie kaum ahnen. Und neben diesem Schwanken des irdischen Glückes steht auch die Kirche nicht fest; auch sie, trotz ihrer Segenspendungen und Verheissungen, bleibt eine unvollkommene Erscheinung, gerade bei ihr tritt das Missverhältniss der Leistungen mit den Anforderungen schreiend zu Tage. Woher also, dürfen wir fragen, diese innere Einheit, diese Ruhe und Freudigkeit, die uns in den künstlerischen Erzeugnissen anspricht?

Sie floss aus einer tieferliegenden Quelle, aus einem innerlichen Leben, das von den Kämpfen der äusseren Welt nicht berührt wurde, und sich in Ahnungen und Anschauungen, in Wissenschaft und Dichtung entwickelte. Man kann diese Gesinnung Glauben nennen, dann aber in einem Sinne, der weder mit der Bedeutung dieses Wortes seit der Reformation, noch mit den Anforderungen der damaligen Kirche zusammenfällt. Es war allerdings eine gläubige Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen

Offenbarung, die aber nicht bloss auf der eigenen Deutung der Schriftworte, auch nicht allein auf der Autorität der Kirche, sondern auf der Voraussetzung eines objectiven, von der Wissenschaft geführten, durch alle Erscheinungen der Natur und durch die Aussprüche der Weisesten aller Zeiten bestätigten, unumstösslichen Beweises beruhete. Es handelte sich dabei auch nicht bloss um das eigene Seelenheil, nicht bloss um ein Jenseits, sondern um die von Gott gewollte und geleitete Ordnung der christlichen Welt; man glaubte an ein voraussetzlich bis in das Einzelne bestimmtes System, dessen vollkommene Durchführung nur theils durch noch mangelnde, aber zu erreichende Kenntniss, theils durch den Widerstand und die Sünde einzelner Individuen oder ganzer Stände aufgehalten werde. Dieser Glaube, anfangs nur in dunkler Ahnung vorhanden, bildete sich mehr und mehr aus, und gestaltete sich aus widerstrebenden Elementen zu einer vollen, umfassenden Weltanschauung. Um ihn zu verstehen, müssen wir aber zunächst die Gegensätze kennen lernen, welche er überwand, und dürfen nicht scheuen, uns mit den trockenen Gedanken der Schule und den dunkeln Meinungen des Volkes zu beschäftigen, denn diese beiden waren es, welche in ihrer Verschmelzung und gegenseitigen Ergänzung jener Weltansicht ihre Eigenthümlichkeit gaben.

Die Wissenschaft, um mit ihr zu beginnen, nahm im Mittelalter eine ganz andere Stelle ein, als in der alten Welt. Dort erschöpfte sich der Geist zunächst im äussern Leben, in Religion, Verfassung, Sitte, und schickte sich erst spät, als diese völlig gestaltet waren, zur wissenschaftlichen Betrachtung seines Wesens an. Hier finden wir gleich am Anfange der Entwicklung eine Wissenschaft, wenigstens der Form nach, die nicht aus der vielseitigen Erfahrung eines nationalen Lebens hervorgegangen, sondern von aussen, aus einer früheren Zeit her überliefert ist, und sich mit den Ansichten des Volkes nicht mischt. Diese Wissenschaft war nun freilich eine sehr trockene, höheren Bedürfnissen wenig entsprechende. Es war die der Römer, aber nicht in der lebendigen Gestalt ihrer Blüthezeit, sondern so wie sie in den letzten Jahrhunderten, nachdem die Quelle des Schaffens längst versiegt, von Grammatikern zum Schulgebrauche zubereitet war. Nach Anleitung der von diesen verfassten Lehrbücher bestand denn auch im Mittelalter jeder gelehrte Unterricht in den s. g. sieben freien Künsten; dem Trivium, Grammatik, Dialektik und Rhetorik und dem Quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Diese an sich dürftigen Lehren wurden natürlich unter den Händen unwissender Mönche noch leerer und trockener. Bei jener Eintheilung war auf das Bedürfniss der christlichen Theologie keine Rücksicht genommen, dennoch behielt man sie jetzt als Vorbereitung für dieselbe bei, und fuhr fort Alles, was man in jenen römischen Handbüchern fand, vorzutragen, weil man

das Nützliche von dem Ueberflüssigen zu unterscheiden nicht vermochte. Um sie aber ihrem Zwecke wenigstens scheinbar anzupassen, suchte man in jeder dieser Wissenschaften theologische Beziehungen aufzufinden. Die Arithmetik wurde erlernt wegen der in der heiligen Schrift vorkommenden bedeutungsvollen Zahlen, die Geometrie wegen der Maasse, etwa der Arche Noah und des Salomonischen Tempels, in der Musik sprach man von der Weltharmonie und in der Astronomie von wunderbaren Einflüssen der Gestirne <sup>1)</sup>. Der Schüler überkam dadurch allerlei unverstandene Vorschriften, die er, weil er keine Bestimmung für sie wusste, nur gelegentlich in pedantischem Selbstgefühl anbrachte. An diese Schulstudien reihten sich dann die römischen Historiker und andere Schriftsteller, die man theils zur Uebung im Lateinischen, als der Kirchensprache, theils um daraus nützliche Kenntnisse zu schöpfen, fortwährend las. Alle diese Kenntnisse wurden aber, weil man sie als Einleitung zur Theologie oder als Vorübung zum Kirchendienste betrachtete, von dem Heiligenscheine der Kirche umfaßt. Man verzichtete auch hier, wie bei den Glaubenslehren, auf eigenes Urtheil und hielt sich an das geschriebene Wort.

Indessen blieb es dabei nicht; bei Einzelnen regte sich doch immer der Trieb nach tieferer Erkenntniss. Sie begannen damit, es sich als eine strafbare Vernachlässigung vorzuwerfen, dass sie sich nicht bemüheten, die Glaubenslehren, so weit als möglich, zu begreifen <sup>2)</sup>; sie suchten daher sie zu erklären, zu beweisen, ihre scheinbaren Widersprüche aufzulösen, und wurden dadurch genöthiget, die in ihnen liegenden Begriffe näher festzustellen, von anderen ähnlichen zu unterscheiden, und endlich den ganzen Inhalt der Glaubenslehren in ein vollständiges Lehrgebäude zu bringen. Dies gab die eigentliche Wissenschaft des Mittelalters, die s. g. scholastische Philosophie. Eine Philosophie im neuern Sinne des Wortes, eine völlig freie Forschung, die sich von allen Voraussetzungen lossagt, war es nun freilich nicht, sondern nur ein Erkennen und Begreifen gegebener Wahrheiten. Es konnte nicht fehlen, dass die Kirche zuweilen mit der Wissenschaft in Conflict gerieth, aber im Ganzen war sie mit ihr einig, und fand bald in ihr eine kräftige Stütze. Denn der Glaube wurde um so fester und inniger, wenn man ihn durch Denken erprobt, durch all-

<sup>1)</sup> Eine nicht werthlose poetische Aufzählung der Aufgaben der sieben Künste enthält der Anticlaudianus des Alanus de Insulis vom Ende des 12. Jahrh. (Lib. II. c. 27. in Opp. ed. de Visch. Antw. 1654. p. 354 ff.).

<sup>2)</sup> Anselm von Canterbury: *Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* Dennoch hält er auch diesen Gedanken noch für eine Versuchung des Teufels; er kämpft damit Tag und Nacht, bis ihn Gott im Traume die Gründe für den Beweis seines Daseins giebt. Tennemann *Gesch. d. Phil.* VIII. 117.

gemeine, erweisliche Gründe festgestellt hatte. Die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, die man später aufgestellt hat, war noch unbekannt, es gab nur eine Wahrheit, wenn man sie glaubte, wusste man sie auch <sup>1)</sup>; der Beweis war eine nützliche, wenn auch nicht nothwendige Zugabe zum Glauben. Indem man nun aber die Schrift erklären und zerlegen wollte, konnte man über die daraus hergeleiteten Begriffe nicht einig werden, und wurde bei deren Erörterung wieder auf andere Begriffe geleitet, die neuen Streit erzeugten. Das Bewusstsein, dass die Wahrheit nur eine, dass sie uns gegeben sei, und man also gleichsam nur danach zu greifen habe, spornte den Eifer dieses Streites, die dem Zeitalter eigene Kampfbegierde mischte sich hinein, und die Schule ertönte von endlosen Disputationen, in denen, wie in den Turnieren und Fehden der Ritter, die edelsten Kräfte verschwendet wurden <sup>2)</sup>. Aber bei alledem dienten doch diese Disputationen dazu, die Waffen des Verstandes mehr und mehr zu schärfen. Auch die Ritter der Wissenschaft behaupteten, wie jene der Kreuzzüge, das gelobte Land nicht, aber auch ihre Thaten waren nicht ohne bleibenden Gewinn.

Zunächst freilich müssen wir, um diesen Gewinn zu verstehen, uns die Schranken vergegenwärtigen, in denen sich diese Wissenschaftlichkeit bewegte. Ihre Richtung war von der unserer Tage weit entfernt, fast eine entgegengesetzte. Während die heutige Wissenschaft überwiegend kritisch, stets darauf bedacht ist, nur den erwiesenen Thatsachen zu glauben, die überlieferten Lehren und die gemeine Meinung strenger Prüfung zu unterziehen, beruhete die damalige ganz auf Autorität und Tradition. Der Trieb sich durch Anschauen zu belehren, Thatsachen zu beobachten, ihre Ursachen zu erforschen, fehlte in solchem Grade, dass es uns schwer wird, uns hineinzudenken. Die Ehrfurcht vor den Aussprüchen nicht bloss der heiligen Schriften und der Kirchenväter, sondern auch der heidnischen Schriftsteller des Alterthums, die Ueberzeugung von der tieferen Einsicht derselben war so stark, dass man ihnen mehr vertraute als dem eigenen Urtheil und sich an ein passives, gläubig empfangendes Verhalten gewöhnte. Die Aufgabe der Wissenschaft bestand daher zunächst und vorzugsweise darin,

<sup>1)</sup> Im 13. Jahrh. fing man zwar an zu unterscheiden: *ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem*. Aber es war dies damals noch etwas Neues und Unerhörtes. *Quasi sint duae contrariae veritates!* ruft der Bischof aus, der diese Distinction anführt. Tennemann a. a. O. S. 460.

<sup>2)</sup> Johannes Sarisberiensis im *Metalogicus* II, c. 6. 7. bei Tennemann VIII. 55 klagt, *ut clament in compitis et in trivis doceant. Omnem dictorum aut scriptorum excutere syllabam, immo et literam, dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes, et tandem converti ad vaniloquiam ac nescientes quid loquantur aut de quibus asserant.* —

diese Ueberlieferungen zu sammeln, auszugleichen, zu ordnen, aus ihnen durch logische Schlüsse weitere Folgerungen zu ziehen, und diese Aufgabe war so gross und so schwierig, dass sie die ganze Kraft in Anspruch nahm und den Gedanken an selbstständige neue Forschungen ausschloss. Die Gelehrten des karolingischen Zeitalters waren noch weniger gebunden gewesen; erst die Verwilderung nach dem Sturze des karolingischen Reiches und die dadurch entstandene Sehnsucht nach einer von aussen kommenden Hilfe, hatte diese Scheu, sich von dem Boden der Autorität zu entfernen, erzeugt.

Vor Allem litt dadurch die Erkenntniss der Natur; nicht bloss das Volk, sondern auch die Gelehrten hatten die mangelhaftesten und verkehrtesten Vorstellungen von ihren Erscheinungen und waren den lächerlichsten Fabeln und Vorurtheilen preisgegeben. Man hat dies oft der Einwirkung der Kirche zugeschrieben, welche von einer richtigen Auffassung der Natur Gefahr für ihre Herrschaft befürchtet und daher das Studium derselben verboten und verfolgt habe. Allein diese Behauptung, so häufig sie wiederholt ist <sup>1)</sup>, ist für das Mittelalter ganz unbegründet und beruht auf groben Missverständnissen. Die spätere katholische Reaction konnte auf den Gedanken kommen, Galilei zum Widerruf zu zwingen und der Wissenschaft Schranken zu setzen; so lange die Kirche selbst die Pflegerin der Wissenschaft war, konnte ihr dies nicht einfallen. Die Naturkunde bildete einen regelmässigen Bestandtheil der höheren Studien, wurde überall öffentlich gelehrt und von der Kirche beschützt. Der Pöbel war allerdings geneigt, auffallende Resultate physikalischer Experimente für Zauberei zu halten und zu verschreien; allein die Kirche liess sich dadurch nicht bestimmen. Albertus magnus würde ungeachtet solcher Nachreden und seiner tiefen physikalischen Studien durch päpstlichen Befehl zum Bischofe befördert und demnächst, da er sich nach der Einsamkeit seines Klosters zurücksehnte, wieder dahin versetzt, wo er dann noch lange hochverehrt und von vielen Schülern umgeben lehrte <sup>2)</sup>. Als einen Beweis des Hasses der Kirche gegen die Naturwissenschaft hat man die Thatsache angeführt, dass den Geistlichen und Mönchen das Studium der Chirurgie verboten war. Allein dies Verbot beruhete nur darauf, dass man es unpassend fand, dass die

<sup>1)</sup> So z. B. Wachsmuth Sittengeschichte. Bd. III. Abth. 1. S. 306: „Indessen verkehrte die Naturforschung schein in geheimen Bergstätten, belauert und verschrien von der Kirche und den Herolden des Aberglaubens.“

<sup>2)</sup> Roger Baco, bekanntlich nächst Albertus magnus der bedeutendste Kenner der Naturwissenschaft im 13. Jahrh., wurde zwar eingekerkert, aber nicht wegen seiner physikalischen Lehren und Experimente, sondern wegen gewisser theologischer Sätze, die man für ketzerisch hielt. Neander, Kirchengesch. IV. 2. S. 561. 565.

Hände, welche den Leib des Herrn darreichten, sich mit Blut befleckten <sup>1)</sup>. Es war eine sehr begreifliche Rücksicht auf die Stellung des geistlichen Amtes, nicht eine Feindschaft gegen die unentbehrliche Wissenschaft. Ein Verbot der Anatomie an sich und für die Laien bestand niemals; sie wurde allerdings in den früheren Jahrhunderten des Mittelalters nicht geübt, allein nicht weil die römische Kirche sie untersagte, sondern weil der Koran sie missbilligte und mithin die arabische Heilkunde, aus der die christlichen Aerzte ihre Weisheit schöpften, sie nicht kannte. Sobald die Wissenschaft sich freier bewegte, wandte sie sich auch diesem Zweige zu, ohne dass die Kirche sie daran hinderte. Friedrich II. verordnete, dass Jeder, der Chirurgie ausüben wollte, einen Cursus der Anatomie an seiner Universität zu Neapel durchgemacht haben müsse, und keiner seiner zahlreichen kirchlichen Gegner machte ihm daraus einen Vorwurf. Auch wurden nun das ganze vierzehnte und die folgenden Jahrhunderte hindurch in den italienischen Hörsälen Leichen secirt <sup>2)</sup>.

Nicht also ein Verbot der Kirche war es, was die Entwicklung der Naturwissenschaft zurückhielt, wohl aber die ganze Richtung der Zeit, die allgemeine Leichtgläubigkeit, der Mangel an Kritik, Eigenschaften, welche dann freilich andererseits der Kirchenherrschaft günstig waren. So lange man das Bedürfniss eigener Erfahrung nicht hatte und alle Kenntniss aus der Ueberlieferung schöpfen zu müssen glaubte, konnte die Naturkunde nicht gedeihen. Selbst die griechischen Schriftsteller, so geniale Blicke sie auch in dieser Beziehung haben, sind hier nicht zuverlässige Führer. Ihre bewegliche Einbildungskraft eignete sich nicht zu kritischer Beobachtung und sie überlieferten neben wohlbegründeten Thatsachen ohne Bedenken eine Menge von Fabeln, welche aus dem Naturecultus der früheren

<sup>1)</sup> Die Chirurgie wird, so lautet die Vorschrift, verboten, weil sie „ad ustionem vel incisionem“ menschlicher Körper führe. Mansi, Conc. Lat. III. can. 18.

<sup>2)</sup> Dennoch sagt Wachsmuth IV. 227: „Gegen Anatomie war die Kirche.“ Häufig hat man aus der Geschichte des berühmten Arztes Vesalius (1514 † 1564) auf ein Verbot oder eine Hinderung anatomischer Studien durch die Kirche schliessen wollen. Allein auch dies beruht auf einer oberflächlichen Betrachtung der Verhältnisse. Vesalius wurde allerdings in Folge einer Section eingekerkert und zur Todesstrafe verurtheilt, die nur im Wege der Gnade in eine Wallfahrt verwandelt wurde. Die dieser Verfolgung zum Grunde liegende Anklage bestand aber nicht darin, dass er eine Leiche, sondern dass er einen nur scheinotdten, noch lebenden Patienten secirt habe; es war also einfach die Beschuldigung des Mordes. Diese mag eine Verleumdung, eine Intrigue gegen den einflussreichen und freisinnigen Leibarzt des Königs gewesen sein, aber sie steht in keinem Zusammenhange mit einem Verbote der Anatomie an sich, die er bereits zwanzig Jahre lang auf mehreren Universitäten öffentlich und unangefochten gelehrt hatte. Endlich ist auch hier daran zu erinnern, dass der Vorgang nicht dem Mittelalter, sondern der Blüthezeit der Inquisition und der katholischen Reaction angehört.

oder dem Aberglauben der späteren Zeit stammten oder von Reisenden in Umlauf gesetzt waren. Dazu kam denn, dass die Gelehrten des Mittelalters in ihrer Ehrfurcht vor den alten Schriftstellern gelegentlichen Aeusserungen der Dichter oder auch der heiligen Schrift und der Kirchenväter dieselbe Autorität beilegten wie den Berichten der strengeren Forscher, und dass sie, da sie nicht leicht auf die Quellen zurückgingen und zurückgehen konnten, sich mit Citaten und Sammelwerken begnügten, in welche auch Volkssagen, abergläubische Meinungen und unbegründete oder entstellte Berichte aus fernen Ländern Aufnahme gefunden hatten. Die phantastische Richtung der germanischen Stämme, die Neigung für das Wunderbare, Räthselhafte, Schauerliche und Schreckenerregende war auch einer grossen Zahl der Gelehrten oder Halbgelehrten nicht fremd und verschaffte den abenteuerlichsten Fabeln eine so weitverbreitete Anerkennung, dass selbst die Tieferblickenden ihnen nicht zu widersprechen wagten. Wie weit dies ging, beweisen besonders die s. g. Bestiarien, Berichte über die Thierwelt, also über einen Theil der Naturkunde, der das Interesse der damaligen Zeit im höchsten Grade in Anspruch nahm, welche daher in vielen verschiedenen Bearbeitungen vorgefunden sind, denen jedoch eine gemeinsame Quelle unbekanntem Ursprungs zum Grunde zu liegen scheint. Hier sind nicht bloss zahlreiche gar nicht existirende Thiere beschrieben, sondern auch den bekannten Thieren selbst unserer eigenen Zone eine Menge von fabelhaften Eigenschaften und Wirkungen beigelegt, welche, wie man meinen sollte, den Zweifel oder doch das Bedürfniss näherer Prüfung und Erfahrung erregt haben müssten. Allein wir finden keine Spur davon und jene Fabeln, die sich freilich meistens durch symbolische oder erbauliche Beziehungen empfahlen, sind in die meisten wissenschaftlich gehaltenen Lehrbücher aufgenommen, wobei denn der unter dem Namen Physiologus gewissermaassen personificirte Autor als Gewährsmann citirt ist<sup>1)</sup>.

Allerdings gab es dann einzelne tieferblickende Forscher, welche sich bei der blossen Tradition nicht beruhigen wollten und durch schärfere Gründe oder durch eigene physikalische und chemische Experimente zu festeren Resultaten zu gelangen suchten. Aber dies waren vereinzelte Versuche oder Theorien, die keine durchgreifende Anwendung erhielten. Roger Baco, der bereits den Unterschied zwischen dem auf Erfahrung und dem auf logischen Schlüssen beruhenden Wissen erkannte und dem letzten die überzeugende Kraft absprach, liess sich dadurch nicht abhalten, an anderen Stellen sich in den kühnsten phantastischen Behauptungen zu ergehen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Martin in den *Mélanges d'Archéologie* Vol. II. — Dr. Heider, *Physiologus* im *Archiv zur Kunde österreichischer Geschichtsquellen*. Bd. II. Heft 3 u. 4. 1850.

<sup>2)</sup> Humboldt, *Kosmos* II. 284 ff. 464. Roger Baco, der theoretisch den Vorzug der

Trotz einzelner Geistesblitze vermochten auch diese Männer nicht sich ihrer Zeit zu entziehen. Es fehlte ihnen der nöthige Vorrath bereits festgestellter Wahrheiten, an die sie anknüpfen konnten, die Uebung und Kraft, um auf diesem neuen Wege weiter fortzuschreiten und besonders endlich die Theilnahme und das Verständniss, um eine bleibende Schule zu begründen, welche ihre vereinzelt Resultate weiter ausbilden konnte. Schon ihre nächsten Schüler gaben sich wieder ganz der gewohnten Autoritätswissenschaft hin.

Ebenso wenig wie die Naturkunde gedieh das Verständniss der Geschichte. Da die antiken Schriftsteller nur antike Geschichte berichten konnten, so schien nur diese wissenschaftlichen Werth zu haben; nur sie wurde daher in den Lehrbüchern einigermaassen ausführlich und eingehend vorgetragen, nur sie diente zu Beispielen und Belägen für politische oder psychologische Betrachtungen. Von den näherstehenden Jahrhunderten hatte man nur durch trockene Chroniken oberflächliche Nachrichten. Andererseits aber hatte in der Betrachtung der Geschichte die jedesmalige Gegenwart einen vorwaltenden Einfluss. Da man nicht verglich, wurde man sich der Verschiedenheit der Zeiten nicht bewusst und stellte sich die Ereignisse der Vergangenheit ganz in den Lebensformen vor, mit denen man vertraut war. Maler und Dichter kleideten die antiken Helden ganz in ritterliches Kostüm.

Ebenso wenig wie Naturkunde und Geschichte gediehen dann alle anderen, mit ihnen zusammenhängenden, auf Erfahrung, Beobachtung, Kritik beruhenden Wissenschaften. Politik, Statistik, Finanzkunde, Psychologie waren kaum dem Namen nach bekannt; die Jurisprudenz beruhete mit Vernachlässigung der germanischen Tradition ganz auf dem römischen Recht, die Medicin auf griechischen und arabischen Ueberlieferungen, die in der Praxis mit zahlreichen abergläubischen Meinungen gemischt wurden.

Die einzige Wissenschaft, welche die Gemüther wahrhaft beschäftigte, war eben jene scholastische Theologie oder Philosophie, welche ihre Systeme aus logischen Schlüssen überlieferter Sätze bildete. Sie war der Gegenstand zahlloser Disputationen, die Aufgabe berühmter Lehrer, deren uns erhaltene Schriften eine Bibliothek von gewaltigen Folianten bilden. So unfruchtbar uns aber dies von unsicheren Prämissen ausgehende Denken erscheinen mag, so wichtig und folgenreich war es dennoch. Ohne sich dessen bewusst zu sein, förderte die Scholastik eine neue und tiefe Wahrheit ans Licht; sie gab zuerst dem denkenden Subjecte die richtige Stellung

---

Erfahrungswissenschaft so klar aussprach, ergeht sich in dunklen Beschreibungen künftiger wunderbarer Erfindungen, glaubt an Astrologie und stellt ein Lebenselixir in Aussicht. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. I. 662



zu dem Inhalte des Gedankens. Dass die Wahrheit ein einiges, in sich verbundenes Ganzes ist, dass sie dem einzelnen Denker als ein Festes und Vollendetes gegenüber steht, das er nicht erfindet, sondern nur entdeckt, dies war selbst den Griechen nicht völlig klar geworden; sie stürzten sich gleichsam in die Welt des Gedankens und können ihr eigenes Thun von seinem Gegenstande nicht unterscheiden. Ihre Systeme, von den ersten kosmogonischen Lehren bis zu Plato's begeisterter und scharfer Dialektik, gaben daher immer nur phantastische Resultate und entbehren der letzten und vollsten Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit hatten nun die Scholastiker im Uebermaasse. Denn da ihnen die Wahrheit in einzelnen Sätzen und Wörtern vorgelegt war, hatten auch alle ihre Folgerungen auf diese Sätze und Wörter Beziehung, mussten sich innerhalb der dadurch gesteckten Grenzen halten, und gaben also abgerissene, aus der Flüssigkeit des Denkens herausgerissene Begriffe. Dazu kam der Gebrauch des Lateinischen, einer todten Sprache, deren Worte der Vieldeutigkeit und Veränderlichkeit des Lebens entzogen sind, und daher fest und abgeschlossen, aber auch kalt und trocken dastehen. Der Einfluss des Gefühls und der natürlichen Anschauung war daher abgeschnitten, der Behauptung kam keine Ueberzeugung entgegen, und jeder Satz musste mit äusseren, bestimmt formulirten Gründen erwiesen werden. Dadurch wurden die Scholastiker genöthigt, die Gesetze des abstracten Denkens zu untersuchen, mit höchster Schärfe zu definiren und zu distinguiren und ihre Behauptungen stets in regelrechten logischen Schlüssen vorzutragen. Dieser pedantische Formalismus hinderte sie an freier Entwicklung und gestattete ihnen nicht, zu neuen, überzeugenden Resultaten zu gelangen, aber er bildete das reflectirende Denken zu einer Genauigkeit und Präcision aus, welche der modernen Welt zu Statten kam, und durch welche es das Werkzeug kritischer Beobachtung und das unentbehrliche Mittel aller wissenschaftlichen und praktischen Leistungen, deren wir uns rühmen, geworden ist. Jedemfalls war diese Schule für das Mittelalter höchst wichtig und erfolgreich, sie brachte Ordnung und Festigkeit in die Verhältnisse. Alle Bestrebungen des Mittelalters in politischer und kirchlicher Beziehung gingen darauf hin, die Anforderungen der Freiheit und Einheit auszugleichen, den Einzelnen Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zu gewähren, und die Einheit des Ganzen dadurch herzustellen, dass man kleinere und grössere Gruppen bildete und in Verbindung brachte. Dasselbe Verfahren, das hier thatsächlich eintrat, wandte die Scholastik auf dem Gebiete des Gedankens an, indem sie distinguirte, definirte, Prämissen feststellte, sie im logischen Schlusse verband und aus den Resultaten des Schlusses in gleicher Weise zu neuen Combinationen fortschritt. Sie that also mit Bewusstsein dasselbe, was man dort aus Instinct und in schwankenden Versuchen erstrebte,

sie zeigte die Regel, deren man dort entbehrte. Die Verhältnisse waren in der That auf dem geistigen Boden wesentlich dieselben wie im Leben. Hier wie dort hatte man eine Fülle verschiedenartiger, aus mannigfachen Quellen stammender Ueberlieferungen, römische, germanische, christliche, welche verarbeitet und in einen anschaulichen oder doch erträglichen Zusammenhang gebracht werden mussten. Dies konnte aber in der Wissenschaft leichter und bestimmter geschehen, wie in der Praxis; es war daher unvermeidlich, dass diese sich jener anzuschliessen suchte, dass man also alle Lebensverhältnisse in scholastischer Weise behandelte und construirte, bis diese endlich so weit herrschte, dass sich Alles nach dem Takte des logischen Syllogismus zu bewegen schien. Nicht der Einfluss der Geistlichkeit oder eine Nachgiebigkeit gegen die anmaassende Sprache der Schule, sondern das innere Bedürfniss verschaffte also der Scholastik die Herrschaft über das Zeitalter, die uns in der Geschichte so augenscheinlich entgegentritt. Auch wirkte sie in vieler Beziehung vortheilhaft; sie gab eine wohlbekannte, ausgebildete Form, welche den Mangel sittlicher Haltung ersetzte, ein Mittel auch die schwierigsten Verhältnisse wenigstens äusserlich zu ordnen, und eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen, welche es möglich machte, sie zu überblicken.

Indessen herrschte die Scholastik nur auf den Höhen des Lebens, in den rechtlichen und kirchlichen Verhältnissen; es gab grosse Regionen, die ihr verschlossen blieben, ja sie vollendete erst recht die Scheidung der gelehrten und geregelten Welt von dem Gefühlsleben des Volkes. Es gab fast zwei Völker in demselben Lande, ein lateinisches, von der Autorität ausgehendes und im Verstande lebendes, und ein anderes, das seine Wurzeln im natürlichen Gefühle hatte. Die logischen Begriffe der Schule fanden in den Nationalsprachen, und die Vorstellungen und Gefühle des Volks in der Latinität der Gelehrten keinen genügenden Ausdruck. Diese Trennung gewährte indessen, so nachtheilig sie in anderer Beziehung sein mochte, einen wesentlichen Vortheil, den nämlich, dass sich die dem germanischen Stamme eigenthümliche Gefühlsweise unverkümmert von dem Einflusse antiker Bildung und von der ertödtenden Einwirkung der Abstraction so lange erhielt, bis sie mit christlichen Elementen gemischt in das sich bildende Nationalleben übergehen konnte.

In der antiken Literatur, aus der die Schule Nahrung sog, war ein Element verborgen, das, obgleich scheinbar harmlos, dennoch dem Christenthume entgegenstand, die antike Auffassung der Natur und ihres Verhältnisses zum Menschen. Den Griechen und Römern in dem glücklichen Klima einer milden Zone hatte sich die Natur wie eine zuvorkommende Dienerin gezeigt, die sich wenig bemerkbar macht. Sie beobachteten sie daher nicht im Ganzen, schrieben ihre einzelnen Gaben einzelnen Kräften

und einzelnen wohlthätigen Wesen zu, und wurden so zum Polytheismus geleitet. Ihre Naturauffassung war also dem Christenthum innerlich widersprechend, sie wäre aber dennoch durch den Einfluss der alten Schriftsteller in die christliche Welt übergegangen, wenn nicht die entgegengesetzte Anschauung der germanischen Völker sie verdrängt hätte<sup>1)</sup>. Allerdings war auch diese noch mit heidnischen Elementen vermischt, aber doch dem Christenthume verwandter als jene. Das nordische Klima, rauh und wechselnd, mit seiner schwachen Production und seinem langen Winterschlaf, nöthigt den Menschen zur Gegenwehr, macht ihn rüstig und arbeitssam, lehrt ihn seine Freiheit, aber auch seine Schwäche und Isolirung, und ihr gegenüber die Natur als ein grosses Ganzes, eine gewaltige, einheitliche, bald wohlthätige, bald verderbliche, immer aber geheimnissvolle Macht kennen, zu der er im Gefühle seiner Bedürftigkeit mit einem Blicke der Ehrfurcht hinaufsiehet. Daher sind dem Nordländer die Erscheinungen der Natur am anziehendsten, wo sie sich im Ganzen zeigt, oder wo doch das Einzelne deutlich vom Ganzen abhängig und von seinem einheitlichen Leben durchdrungen ist. Das Gesamtbild von Himmel und Erde, der Zug der Wolken, und das stumme Leben der Pflanzen, die Seite der Natur, welche dem antiken Auge fast entging, beschäftigte ihn daher am meisten. Die Edda wagt es, die ganze Natur in einer Riesengestalt zusammenzufassen, in der Gestalt des Riesen Ymir, den die Söhne Börs erschlugen, um aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Fleische die Erde, aus seinem Schädel den Himmel zu bilden. Statt die Natur zu personificiren, zerstört sie die riesige Menschengestalt, um das Weltganze aus ihr zu bilden. Sie erzählt ferner von der Esche Yggdrasil, in deren Wurzeln Schlangen nagen, in deren Zweigen der Adler haust; vier Hirsche umkreisen sie, ihr Laub abnagend, ein Eichhörnchen läuft am Stamme auf und ab. Es ist offenbar ein Symbol für die im Jahreswechsel hinwelkende, unsterbliche und doch an den Schmerzen des Todes leidende Natur, wie in den alten Mythen Osiris, Adonis und der Mithrasstier, aber hier ist nicht eine einzelne menschliche oder thierische Gestalt, sondern ein Gesamtbild von Pflanzen und Thieren, die nach einer geheimen Regel zusammenwirken. Selbst auf dem prosaischen Gebiete des Rechts finden wir in den herkömmlichen feierlichen Worten der Gelöbnisse eine Fülle von Bildern dieser Art. Wenn es sich bloss von der Unverbrüchlichkeit eines Vertrages handelt, verbreitet sich die Phantasie über die weite Natur. Das Versprechen soll gelten, so heisst es wohl in diesen Formeln, so lange die Sonne

<sup>1)</sup> Wie nahe in der That diese Gefahr lag, zeigen die s. g. *Carmina burana* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Band XVI) und in gewissem Sinne die ganze Geschichte des italienischen Mittelalters.

scheint und die Ströme fließen, so lange der Wind weht und die Vögel singen, so weit die Erde grünt und die Föhre wächst, so weit der Himmel sich wölbt. Durch raschen Ueberblick über Himmel und Erde und durch feine Charakteristik geben diese Formeln oft in kurzen Worten eine volle Landschaftsdichtung <sup>1)</sup>. Es sind zwar scandinavische Beispiele, die ich anführe, weil die Ueberreste des deutschen Heidenthums durch die Einwirkung des Christenthums gründlicher zerstört sind, aber dass die deutsche Auffassung keine andere war, als die des verwandten nordischen Stammes, können wir noch in den spätern deutschen Lokalsagen, Mährchen und Volksliedern sehen. Auch hier finden wir stets den Hinblick auf das Ganze der Natur, das Mitgefühl mit dem stummen Leben der Pflanzenwelt, das geheimnissvolle Spiel mit Bäumen, Blumen, Steinen, die Voraussetzung verborgener Kräfte, die sich in ihnen offenbaren.

Es leuchtet ein, dass diese Auffassung der Natur dem Christenthume mehr zusagte, als die antike. Sie nähert sich in der That derjenigen, die wir schon im alten Testament finden. Wenn der Psalmist Gottes Grösse in der Schöpfung preist, hält er sich auch nicht bei Einzelnem auf, betrachtet nicht den Menschen oder den Bau des Thieres als grösstes Wunder, sondern blickt im weiten Raume umher und verbindet Alles zu einem Ganzen. Aber ganz gleich stehen beide Auffassungen doch nicht; der Blick des hebräischen Dichters ist flüchtig, die Natur geht ihm völlig in dem Schöpfer auf, ihre Erscheinungen kommen und verschwinden, wie die Töne des Lobgesanges. Hier wird sie mehr um ihrer selbst willen mit Liebe betrachtet, es besteht eine directe Verbindung zwischen ihr und dem menschlichen Gefühle.

Allein auch diese grössere Vorliebe für die Natur war dem Christenthume nicht feindlich, sie wurde daher durch dasselbe nicht verdrängt, sondern nur geläutert. Die Natur verlor den falschen Schimmer heidnischer Vergötterung, aber sie wurde dadurch nur um so näher gebracht, der Verkehr mit ihr inniger und vertraulicher. Dies äusserte sich denn in verschiedener Weise. In der ritterlichen Welt ward ein heiterer Ton angeschlagen. Die Lieder, mit welchen die Minnesänger nicht müde wurden, den Frühling zu feiern, sind anmuthig, weil sie freudige Empfindungen, denen auch wir alljährlich uns hingeben, frisch und jugendlich vortragen. Aber eine hohe Begeisterung, ein Gefühl für das Erhabene in der Natur verrathen sie nicht. Der Ritter ist mit der Aussenwelt kaum anders beschäftigt, als um sie zu bekämpfen oder zu geniessen. Er besingt weniger die Natur als sich in ihr. Er schwelgt in dem allgemeinen Erwachen, wetteifert mit den Nachtigallen und betrachtet Himmel und Erde als ob

<sup>1)</sup> Grimm, deutsche Rechtsalterth. S. 36, 39.

sie nur da wären, um seine Liebe zu verherrlichen; es ist eine Spur von aristokratischem Leichtsinne oder Uebermuth in seiner Freude, aber sie ist liebenswürdig und zeigt doch Theilnahme und Mitempfinden mit der grossen Schöpfung<sup>1)</sup>. Beim Volke war es anders. Hier trat das Ernste, Wehmüthige, Schauerliche, die Nachtseite der Natur mehr in den Vordergrund. Hirten, Jäger, wandernde Handwerker und wehrlose Bauern machten ganz andere Erfahrungen als der Ritter von seinem Rosse. Sie blickten aus der Nähe und in müssiger Ruhe auf das Einzelleben, auf das Wunder des Werdens und Wachsens in Pflanzen und Thieren, beobachteten den Himmel und forschten nach den Kräften der Kräuter und Steine. Die alte heidnische Heiligkeit der Berge, Bäume, Quellen war unter ihnen nicht ganz vergessen, sie musste sich nur dem Christlichen unterordnen und anfügen; was einst göttlich war, wurde jetzt dämonisch, und die Natur erschien noch immer von unzähligen, bald freundlichen und hilfreichen, bald schreckenden Wesen belebt.

Die Geistlichen und Mönche gehörten mehr dem Volke an als den Rittern. Ihr Auge, an das Dämmerlicht der Kirchen und an die kahlen Wände der Klosterzellen gewöhnt, musste doppelt empfänglich sein für das heitere Blau des Himmels und das lachende Leben in Feld und Wald; allein der stete Kampf mit der Sinnlichkeit machte sie befangen, sie sahen in der Natur mehr die Gefahr der Verlockung als die Werke Gottes, sie durchwanderten sie in scheuer Besorgniss und die geängstete Phantasie malte ihnen Schreckgestalten oder wunderbare Befreiungen vor. Ihre Seele konnte sich nicht erheben, den Herrn in seiner Schöpfung mit so hoher Begeisterung zu preisen wie der Psalmist, sie hatten kein Auge für die das Ganze durchziehende Kraft, sondern nur für einzelne Wunder. Für diese brachten sie aber auch ihre volle Gläubigkeit mit; man war begierig eine neue Bestätigung für die Herrschaft Gottes in der Welt zu finden, man sah daher leicht in dem Gewöhnlichen Bedeutsames, enthielt sich aus Pietät jedes Zweifels und überbot sich im Nacherzählen und Steigern wunderbarer Erscheinungen. Auch die Schulbildung schützte dagegen nicht, sie lehrte vielmehr Wendungen und Ausdrücke der antiken Dichter, welche, da sie ebenfalls die Vorstellung einer belebten Natur voraussetzten, dem angestammten, germanischen Volksglauben Nahrung gaben. Selbst die Gelehrten standen nicht ausserhalb des Volks, sie nahmen an seinen Gefühlen Theil. Der Gegensatz bestand mehr in der Sache als in den Personen; es war der Gegensatz zwischen der auf abstracten Schlüssen beruhenden

<sup>1)</sup> Vergl. die im Wesentlichen hiemit übereinstimmenden Betrachtungen Willh. Grimm's über das Naturgefühl in den Dichtungen des Mittelalters in Humboldt's Kosmos. II S. 33 ff.

kalten und trockenen Lehre und zwischen dem inconsequenten, ahnenden und deutenden, aber innigen und sehnächtigen Gefühle. Eine Vermischung beider konnte bei der abgeschlossenen, logischen Haltung der wissenschaftlichen Doctrin nicht entstehen, eine bleibende Trennung widersprach aber der Einheit des menschlichen Geistes. Es musste sich daher, selbst ungesucht und unbewusst, eine Vermittelung zwischen beiden bilden. Die Phantasie hatte und übte den Beruf sie herzustellen.

Die Elemente dazu waren schon vorhanden. Das Volk verhielt sich gegen die Natur eben so gläubig und hingebend, wie die Kirche gegen die Schrift, und Gottes Schöpfung konnte mit Gottes Wort nicht im Widerspruche stehen. Daher bildete sich denn bald eine Sprache, in welcher die Kirchenlehre und die Naturliebe verschmolzen waren, eine Symbolik, welche durch Zeichen und Bilder redete. Die Phantasie wurde die Mittlerin zwischen dem Verstande der Schule und dem Gefühle des Volks. Die Anlage zu einer solchen Symbolik lag sowohl im Christenthume als im germanischen Volksgeiste und war in beiden auf ähnliche Weise ausgebildet. Beide sind sich auch hier verwandt und stehen im gleichen Gegensatze gegen die griechisch-römische Anschauung. Diese ist mit der unmittelbaren Erscheinung befriedigt, sucht nichts hinter ihr; sie kann wohl vergleichen, im Gleichnisse sich die Beruhigung geben, denselben Hergang noch ein Mal, an anderer Stelle anzuschauen, aber sie liebt nicht die Metapher, nicht das flüchtige Bild, das nur andeutet, ohne sich plastisch zu entwickeln, sie will Alles klar sehen und flieht das Dunkle und Räthselhafte. Dagegen finden wir einerseits in der Edda wie andererseits in den hebräischen Dichtungen die bewegliche Phantasie, welche die Bilder wie im raschen Vorübereilen auffasst und wieder verlässt, in der Edda nicht ganz so leicht und flüchtig, aber dafür anregender, gedankenvoller. In unsern Märchen und Volkssagen, wie in der Edda und im Orient ist das Räthsel, die geheimnissvolle Frage, eine beliebte Form, ein Naturbild wird genannt, eine tiefe Bedeutung vorausgesetzt. Noch reicher an Zeichen und Bildern war die kirchliche Tradition. Das Christenthum hatte gleichsam die Symbolik geheiligt, denn selbst Taufe und Abendmahl beruhten auf einer Darstellung des Unsichtbaren durch Sichtbares; auch die Kirche hatte daher ihren Ceremonien grossentheils symbolische Bedeutung gegeben. Wir erinnern uns ferner der Sinnbilder der ersten christlichen Gemeinden, von denen noch manche sich erhalten hatten, der Vergleichen, in welchen die Hymnendichter die Natur erschöpften, um in Allem das Bild des Erlösers zu finden. Viel wichtiger aber noch war der prophetische Zusammenhang zwischen dem alten Testamente und den Heilswahrheiten, welchen das Evangelium andeutet. Christus selbst nennt den Propheten Jonas ein Zeichen seiner Auferstehung, die ganze heilige Geschichte setzt eine

Verbindung zwischen der Vorbereitungszeit im jüdischen Volke und dem Erscheinen des Erlösers voraus; schon die älteste christliche Kunst hatte eine Reihe von alttestamentarischen Ereignissen als Symbole der Heilslehren betrachtet, und die Gelehrten des karolingischen Zeitalters hatten die Zahl dieser typischen, vorbildlichen Beziehungen des alten auf das neue Testament noch vermehrt.

Dies ganze Material nahm das Mittelalter auf und bildete daraus ein umfassendes System. Zunächst wurde jener Gedanke der vorbildlichen Beziehung des alten auf das neue Testament fixirt; man fand eine Reihenfolge solcher entsprechenden Hergänge heraus, welche man gern parallelisirte, und die sich in zahlreichen Denkmälern mit geringen Abweichungen wiederholen<sup>1)</sup>. Bald aber ging man weiter und bestärkte sich in dem Gedanken einer durchgreifenden symbolischen Beziehung aller Erscheinungen auf einander. Vor Allem galt dies von der heiligen Schrift. Wenn man bisher nur einzelne alttestamentarische Hergänge als vorbildliche Erscheinungen angesehen hatte, bearbeitete man jetzt die ganze Bibel in diesem Sinne und distinguirte mit scholastischer Schärfe mehrere Arten bildlicher Bedeutung. Man setzte voraus, dass jede Stelle einen mehrfachen, wie man gewöhnlich annahm, einen vierfachen Sinn habe; neben der bloss buchstäblichen oder historischen Bedeutung eine allegorische, welche auf natürliche Erscheinungen, eine anagogische, welche auf unsichtbare göttliche Dinge, eine tropologische, welche auf moralische Lehren hinweise<sup>2)</sup>. Ein berühmter Meister dieser Symbolik, der Papst Innocenz III.,

<sup>1)</sup> Vgl. besonders Dr. Gustav Heider, Beiträge zur christlichen Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters, in dem Jahrbuche der k. k. Centralcommission. Bd. V. 1861. Derselbe, die romanische Kirche zu Schöngrabern, Wien 1855. S. 140. Endlich den, freilich ohne Kenntniss dieser bedeutenden Vorarbeiten geschriebenen Bericht über eine in der Lyceumbibliothek zu Constanz befindliche Handschrift von Laib und Schwarz (Biblia pauperum, Zürich 1867).

<sup>2)</sup> Schon Boethius sprach es aus, dass die Schrift oft neben dem historischen einen allegorischen Sinn habe, und eigentlich war diese Unterscheidung genügend. Rabanus Maurus im 9. Jahrhundert gab zuerst jene vierfache Eintheilung, welche nun die Meisten beibehielten, obgleich man zuweilen auch eine geringere oder grössere Zahl annahm. Durch Hugo von S. Victor (c. 8. des ihm zugeschriebenen Liber eruditionis theologiae) und Innocenz III. (Hurter II., 782) bekam diese Viertheilung allgemeine Geltung. Sie wurde unter Andern auch von dem Bischof Wilh. Durandus in seinem vielgelesenen Werke: Rationale divinarum officiorum (im Prolog) und von Dante (im amoroso convivio) adoptirt. Durandus giebt die einfachste Erklärung: Allegoria est quando aliud sonat in litera aliud in spiritu, ut quando per unum factum alterum intelligitur. Quod si illud sit visibile, est allegoria simpliciter, si invisibile et coeleste tunc dicitur anagoge. Tropologia est conversio ad mores. — Ein einfaches Beispiel solcher vierfachen Deutung ist das Wort Jerusalem, indem es historisch die Stadt in Palästina, allegorisch die streitende Kirche, tropologisch die fromme Seele, anagogisch das himm-

rechtfertigt dieses Vierfache selbst durch symbolische Auslegung einer kirchlichen Tradition; er findet es in den vier Paradiesesströmen vorbildlich angedeutet, indem er nach der Etymologie ihrer Namen jedem derselben eine jener vier Verständnissformen zuweist<sup>1)</sup>. Diese Interpretation richtete man dann auch auf alle heiligen Handlungen. Die Gebräuche des Cultus, die Formen des Kirchengeräthes waren ursprünglich keinesweges alle bedeutsam; man hatte Manches aus dem Alterthum übernommen Anderes bloss der äusseren Regelmässigkeit wegen angeordnet. Jetzt aber behandelte man die Kirche wie die heilige Schrift, man nahm an, dass in ihr nichts zufällig, nichts bloss äusserlich sei; man sprach es geradehin aus, dass alle Handlungen und Geräte der Kirche eine tiefe, den innersten Sinn des Christenthums bildlich darstellende Bedeutung hätten; der scholastische Scharfsinn gefiel sich darin, diese Beziehungen bis auf das Kleinste durchzuführen und zu vermehren<sup>2)</sup>.

Die symbolische Bedeutsamkeit der heiligen Schrift in jenem ausgedehnten Sinne führte aber bald noch weiter. Denn die Schrift erzählte historische und natürliche Ereignisse; das Sinnbildliche lag daher nothwendig schon in diesen, und es stand mithin fest, dass Geschichte und Natur selbst eine symbolische Bedeutung hatten. Diese liess sich zwar nicht überall nachweisen, auf manchen Punkten indessen glaubte man sie zu entdecken. Dahin gehörte zunächst die alte, griechische und römische, Geschichte. Die moderne, besonders die protestantische Frömmigkeit hat oft gegen die Antike eine feindliche Stellung angenommen, indem sie aus der ganzen vorchristlichen Aera nur das jüdische Volk gelten liess und Griechen und Römer verwarf. Nicht so das Mittelalter. Einzelne strenge Lehrer missbilligten zwar das Lesen heidnischer Autoren und wollten ihre Codices vertilgen, aber sie drangen nicht durch, man kehrte immer wieder zu den Quellen antiker Weisheit zurück. Schon die Kirchenväter hatten ja nicht selten heidnische Aussprüche als Ahnungen der Wahrheit citirt, spätere Lehrer fanden darin Vieles, das auch auf christlichem Boden Geltung hatte. Man konnte nicht glauben, dass Griechen und Römer, deren

lische Jerusalem, das Himmelreich bedeutet. Vgl. *Annal. archéol.* tom. 5. S. 217. und Schmid, *Mysticismus des Mittelalters.* Jena 1824. S. 75.

<sup>1)</sup> S. d. Stelle bei Hurter. *Gesch. Innoc. III.* II. S. 732.

<sup>2)</sup> Hurter. *Inn. III.* III., 41. So erklärt Innocenz das Pallium. Die Wolle bedeute den Ernst, die weisse Farbe die Milde; der Ring um die Schultern die Furcht des Herrn, welche den Werken Schranken und Richtung verleihen solle; die vier Purpurkreuze sind die vier weltlichen Tugenden, aber geröthet vom Blute Christi. Die beiden Streifen bedeuten das werththätige und das beschauliche Leben, welche ein Kirchenoberer vereinigen muss. Doppelt ist das Pallium auf der linken, einfach auf der rechten Seite, dort an die mannigfachen Mühen des irdischen Daseins, hier an die Ruhe des künftigen mahnend u. s. f. (dasselbst S. 43).



Sprachen gewürdigt waren zur Verbreitung der heiligen Urkunden und fortdauernd als Kirchensprache zu dienen<sup>1)</sup>, bei denen man die höchste Thatkraft und die tiefsten Gedanken fand, ganz von Gott verlassen gewesen; man meinte, dass er sich auch unter ihnen nicht unbezeugt gelassen, und nahm keinen Anstand, heidnische Helden als Vorbilder christlicher Tugenden zu benutzen.

Dazu kam noch ein besonderer Umstand. Bei den alten Schriftstellern fand man Nachrichten von weissagenden Frauen, deren eine bekanntlich in der früheren, sagenhaften römischen Geschichte eine Rolle spielte, der man aber auch andere, in unsicherer Zahl, zugesellte. Auch die Kirchenväter sprachen bald von einer, bald von mehreren Sibyllen, welche in heidnischer Zeit den Einen Gott und die Zukunft Christi verkündigt hätten. In Rom kannte man sogar den Altar, welchen Kaiser Augustus in Folge solcher sibyllinischen Prophezeiung dem „Erstgeborenen Gottes“ errichtet haben sollte. Diese Sagen nahm das Mittelalter begierig auf, es fand darin den Beweis einer fortlaufenden Offenbarung unter den Heiden, es stellte die Sibyllen in Parallele mit den jüdischen Propheten<sup>2)</sup>. Dies kam denn auch der alten Literatur zu statten, zunächst und vor Allem dem hochgefeierten Dichter Virgil, der selbst eine solche Sibylle auftreten lässt, und bei dem man in einer berühmten Stelle die unzweideutige begeisterte Verkündigung des kommenden Heils zu entdecken glaubte. Man hielt ihn daher für einen Schüler jener Seherin<sup>3)</sup>. Da er aber dennoch die falschen Götter feierte, so nahm man das nur als eine Allegorie, indem man einen tieferen, christlichen Sinn als süßen Kern unter der Schale täuschender Bilder verborgen glaubte<sup>4)</sup>, und hatte nun ein Mittel gefunden, die alte Literatur, auf der ohnehin alle Hoffnung der Bildung ruhte, zu retten.

Aehnlich wie mit der Geschichte verhielt es sich mit der Natur;

<sup>1)</sup> Früher hatte man sogar die Meinung gehabt, dass man zu Gott nur in einer der drei Sprachen beten könne, in welchen die Inschrift am Kreuze Christi verfasst war. Das Frankfurter Concil v. J. 794 eifert gegen diesen Irrthum, (Pertz Mon. III. p. 75). Es war begreiflich, dass man daher auch die Völker dieser Sprachen für vornehmer hielt, als die Neuern..

<sup>2)</sup> Näheres über die Sibyllen bei Piper, Mythologie und Symbolik d. christl. Kunst I. S. 472. ff.

<sup>3)</sup> Wenigstens war dies ziemlich allgemeine Lehre. Hieronymus hielt die Ekloge zwar für eine Prophezeiung, die aber aus Virgils-Lumpen künstlich Christo angepasst sei (esse prophetiam, sed a Virgilio-centonibus artificiose Christo coaptatam esse). Vincent. Bellov. spec. hist. VIII. 62.

<sup>4)</sup> Alauus de Insulis, de planctu naturae (Opp. p. 296) sagt von den antiken Dichtern: In superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poetica, sed interius secretum intelligentiae altioris eloquitur; ut exteriore falsitatis abjecto putamine dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniet.

auch in ihr mussten sich Spuren des göttlichen Wesens finden lassen. Zwar war die Natur durch die Sünde entstellt, feindlichen Mächten preisgegeben und das Feld der Versuchung; wenn man daher in einzelnen Erscheinungen Wunderbares und Bedeutsames wahrnahm, so blieb es dahingestellt, ob dies ein Ausfluss göttlicher Kraft sei. Aber in der grossen Gestaltung der Schöpfung, in der Sonderung von Himmel und Erde, in der Scheidung der Elemente, im Wandel der leitenden Gestirne und in der Folge der Jahreszeiten, in den allgemeinern, geistigern Eigenschaften der Natur durfte man reine, unmittelbare Aeusserungen der Schöpferkraft und mithin eine nähere Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Wahrheit annehmen, und dies um so mehr, weil diese grossen Erscheinungen zu ihrem Verständnisse unentbehrlich schienen und dazu von Alters her benutzt waren.

Vor allen galt dies von den Erscheinungen des Lichtes und der Wärme. Die tiefsten, wichtigsten Kirchenlehren von der Dreieinigkeit, von Gottes Wesen und Allgegenwart, von seinen Gnadenwirkungen auf den Menschen, von der Geburt des Heilandes u. a., die dem gemeinen Verstande unbegreiflich erscheinen und über die alltägliche Erfahrung hinausgehen, werden glaubhaft, wenn man in der Natur selbst ähnliche Erscheinungen aufzeigt. Daher hatte man schon frühe gesucht, sie durch Gleichnisse anschaulicher zu machen. Der Strahl des Lichtes, der mit geistiger Schnelle sich durch das Weltall verbreitet, durchsichtige Körper, ohne Verlust der Substanz und ohne Verletzung der Körperlichkeit, durchschiebt, versinnlicht die Allgegenwart und Allmacht Gottes; das Spiegelbild erklärt die geistige Einwirkung auf die Gemüther, ja sogar die Erschaffung der Welt aus dem Nichts; in der Einwirkung der Sonnenstrahlen auf das Reifen der Traube und die Erzeugung des Weins haben wir ein Gleichniss für die göttliche Gnade und die dadurch bewirkte Umwandlung des menschlichen Herzens. Und so lassen sich für andere Mysterien andere Analogien in der Natur finden<sup>1)</sup>. Wenn nun auch diese Gleichnisse zunächst von Menschen gesucht und gefunden waren, so hinderte dies nicht eine innere

<sup>1)</sup> Eine sehr reiche Sammlung solcher Gleichnisse zur Bezeichnung der Dreieinigkeit, der Jungfrau und Christus, gibt Wilh. Grimm in der Vorrede zu Konrads v. Würzburg goldener Schmiede (Berlin 1840) S. XXVI. g. Einige auch bei Rosenkranz Gesch. d. d. Poesie im M.-A. S. 168. Am häufigsten ist die Anwendung auf die Jungfrau Maria; so Walther v. d. Vogelweide: Also die Sunne schinet durch ganz gewohrtez glas, also gebar die Reine Krist, die magd und muoter was. Wackernagel (das deutsche Kirchenlied, S. XVI) hält dies für das älteste Beispiel dieses Gleichnisses in Gedichten, und lässt einen lat. Hymnus aus dem 14. Jahrh. darauf folgen: *Ut vitrum non laeditur sole penetrante, sic illaesa creditur post partum et ante.* Die schönsten, oft wahrhaft tief sinnigen optischen Gleichnisse enthält Dante's divina Comedia.

nothwendige Beziehung der verglichenen Gegenstände zu einander anzunehmen.

Eine wichtige Rolle in dieser Symbolik spielen ferner die Zahlenverhältnisse. Insofern sie mit den Maassen des Raums und der Zeit, namentlich in der Astronomie, zusammenhängen, gehören auch sie zu jenen unmittelbar aus der ersten Schöpfung stammenden Gesetzen der Natur; insofern sie in der historischen Chronologie bedeutsam erscheinen, konnte man eine göttliche Anordnung annehmen. Ueberhaupt aber haben die Zahlen einen geheimnissvollen Charakter, der die Mystiker aller Zeiten beschäftigt und sie verleitet hat, die Bedeutsamkeit, welche den ersten, einfachsten Zahlen wirklich beiwohnt, auch auf die übrigen auszudehnen. Ihre Unkörperlichkeit, die Festigkeit ihrer Gesetze, der spröde Ernst ihres Wesens imponiren dem sinnlichen Menschen, während sie andererseits durch die unbegrenzte Mannigfaltigkeit ihrer Combinationen sich gefällig jeder Deutung fügen. Das Mittelalter behandelte die Zahlen mit einer ehrfurchtsvollen Scheu. Wenn die Chronisten Heere, Geldsummen, Schiffe einer Flotte oder dergleichen zu schätzen haben, so begnügen sie sich gewöhnlich, sie als unzählbar, unschätzbar, unaussprechlich (*innumerables, inaestimables, ineffabiles*) zu bezeichnen; Alles was über das gewöhnliche Maass hinausgeht, hat einen Schein des Wunderbaren. Alle Traditionen von der Bedeutsamkeit gewisser Zahlenverhältnisse, die pythagoräische Lehre von der Harmonie der Sphären und ähnliche Philosopheme oder mystische Spiele fanden daher einen fruchtbaren Boden; die heilige Schrift, besonders die Apokalypse und das Buch Daniel wurden vielfach in diesem Sinne ausgebeutet, man vermuthete sogar bei den unschuldigsten Zahlenangaben symbolische Andeutungen, und glaubte in der Zahlenlehre die Grundlage göttlicher Gedanken, den ersten vorzeitlichen Schöpfungsplan zu erkennen<sup>1)</sup>. Eins und Zwei, Monas und Dyas, waren mehr Principien als Zahlen. Die Einheit erschien als die Mutter aller Dinge, und zwar — mit einem Seitenblick auf die Jungfrau Maria — als eine jungfräuliche Mutter, die durch Vermehrung nicht verändert wird. Die gerade Zahl wurde dann weiter als das Sinnbild des weiblichen Geschlechts, der Körperlichkeit, der Erde; die ungerade als das der Seele und des Lebens betrachtet<sup>2)</sup>. Demnächst war die Drei, als die erste aus der Verbindung jener principiellen Formen entstandene wirkliche Zahl, besonders heilig, in ihr lag

<sup>1)</sup> Vincentius Bellov. Spec. doct. lib. XVII. Arithmetica eunctis prior est. Hujus mundanae molis conditor Deus primum suae habuit ratiocinationis exemplar et ad hanc cuncta constituit. — Und ferner: Ratio numerorum non contemnenda est. In multis enim s. scripturarum locis quantum habet misterium elucet. Non enim frustra dictum est: Deum omnia in mensura et numero et pondere fecisse.

<sup>2)</sup> Alanus de Insulis Anticlaad. lib. III. cap. 4. Die Arithmetik lehre:

der schöpferische Anfang alles Lebens, die Zahl der göttlichen Personen. Vier dagegen, als die erste wirkliche gerade Zahl, war die Grundlage der grossen weltlichen Verhältnisse, in ihr erschienen die Himmelsgegenden, die Jahreszeiten, die Elemente, die Paradiesesflüsse. In ihr eröffnet sich das Heilige und regelt sich die Welt zur Heiligung, wie sich an den Evangelisten, den grossen Propheten, den Kirchenvätern, den weltlichen Tugenden zeigt. Aus diesen beiden Grundzahlen ergaben sich dann in verschiedener Weise zwei andere, Sieben und Zwölf. Jene, als ungerade Zahl lebensschaffend und heilig, hatte durch die sieben Tage der Schöpfung und durch die sieben damals bekannten Planeten gleichsam die Würde göttlicher Einsetzung. Ihre bedeutsame Anwendung im jüdischen Alterthume und in der Apokalypse gab ihr überdies einen hellen Nimbus. Man bemerkte daher gern die Siebenzahl, wo sie sich fand, oder fixirte willkürlich die Dinge in dieser Zahl, so dass sie in religiösen und sittlichen Beziehungen oft wiederkehrt. Aber weil durch bloss äusserliche Addition der heiligen Drei und der weltlichen Vier entstanden, ist sie unentschieden, gleichsam die Erkenntniss des Guten und Bösen. Neben den sieben Tugenden erwachsen daher auch sieben Todsünden, und die sieben freien Künste sind zweideutiger Natur, zu hochmüthigem Irrthume wie zu tiefer Einsicht der Schrift führend. Aber dennoch ist sie vorherrschend heilig und wiederholt sich in den Bitten des Vaterunsers, den Sacramenten, den Worten des Erlösers am Kreuze, den Gaben des heiligen Geistes, den Werken der Barmherzigkeit, den Leiden und Freuden der Jungfrau<sup>1)</sup>.

Quomodo principium numeri, fons, mater, origo  
 Est Monas et numeri de se parit unica turbam,  
 Quomodo virgo parit, gignens manet integra, simplex. —  
 Femina par numerus, impar mas, virgo Minerva.  
 Cur animam, coelum, rationem, gaudia, vitam  
 Impare sub numero prudentum dogma figuret;  
 Cur corpus, terram, sensum, lacrymabile, mortem,  
 Par numerus signet etc.

<sup>1)</sup> Die Werke der Barmherzigkeit: Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte kleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen, Fremde beherbergen, Todte begraben. Durch Hinzufügung des letzten hatte man die andern sechs, welche man in Math. 25, 35. 36 fand, auf 7 vermehrt. In der bildenden Kunst hat man sich der Symmetrie halber häufig (z. B. am Baptisterium zu Parma und am Münster zu Basel) auf 6 beschränkt. Auch 7 Worte der Jungfrau wurden aus den Evangelien zusammengezählt (Luc. 1, 34. 38. 40. 46; 2, 48; Joh. 2, 3. 5). Die Leiden (die Beschneidung Christi, die Flucht, die Sorge um den im Tempel zurückgebliebenen Knaben, die Kreuztragung, Kreuzigung, Kreuzesabnahme und Grablegung), und die Freuden (Verkündigung, Heimsuchung, Geburt Christi, Anbetung der Könige, Auferstehung Christi, Ausgiessung des h. G., ihre Krönung im Himmel) sollten ihr Leben umfassen, und waren ohne Zweifel der heiligen Zahl zu Ehren so zusammengestellt.

Gleichbleibender ist die Zahl zwölf als irdische Ausbreitung des Heiligen aufgefasst<sup>1)</sup>, wie sie in den Söhnen Jakobs und den Stämmen Israels, in den Aposteln und kleinen Propheten und endlich in den Monaten und den Himmelszeichen des Thierkreises erscheint. Nach diesen Hauptzahlen konnte man denn andere Zusammensetzungen bilden, denen durch das Herausheben bald dieser bald jener Grundzahl, durch das Schwankende, was dieser Symbolik anhaftete, verschiedene Bedeutungen beigelegt werden konnten. Aber gerade das Ungewisse und Räthselhafte gab diesem Spiele immer neuen Reiz.

Diese Neigung, den Erscheinungen eine geheime Bedeutung unterzulegen, hätte unter anderen Umständen dahin führen können, sie als einen blossen Schein zu betrachten und Gott und die Welt in pantheistischem Sinne zu verschmelzen. Allein dagegen war ein kräftiges Gegengewicht gegeben; die Scheidung des göttlichen Geistes im Worte von der Natur war schärfer als je empfunden. Man wusste, dass die Wahrheiten der Offenbarung übernatürliche und folglich in der Natur nicht anzutreffen waren, und dass die symbolischen Andeutungen in dieser, wenn auch von Gott ihr eingepflanzt, doch nicht die reine Wahrheit, sondern nur ein Bild derselben gaben, das durch die Eigenthümlichkeit ihres Stoffes bedingt war<sup>2)</sup>. Vor Allem enthielt aber die Schrift eine historische Wahrheit, und man wagte es so wenig sie als blosses Sinnbild zu betrachten, dass man selbst die Figuren der Gleichnissreden, Abraham, in dessen Schooss die Seligen ruhen, die thörichten und klugen Jungfrauen und den verlorenen Sohn wie historische Figuren behandelte. Die Gelehrten wussten das nun freilich besser, aber sie nahmen keinen Anstoss an dieser unbefangenen Thätigkeit der gestaltenden Phantasie, sie gestatteten sie sich selbst.

Geschah dies schon bei diesen Figuren des Gleichnisses, so galt es noch vielmehr da, wo das Wesen gewiss und nur die Gestalt unsicher war. Ein Jeder wusste, dass Gott allgegenwärtig, nicht in bestimmter Körperlichkeit begrenzt sei, dass kein Wort sein Wesen aussprechen, also auch kein Bild es würdig versinnlichen könne<sup>3)</sup>. Aber doch hatte Er sich den

<sup>1)</sup> Guil. Durandi Rationale Lib. I. cap. 3. . . doctores veteris et novae legis, qui sunt duodecim propter fidem trinitatis, quam annunciant per quatuor climata mundi.

<sup>2)</sup> Durandus im Prolog seines Rationale divinorum officiorum, obgleich ein eifriger Symboliker, bemerkt doch, die Zeit des Vorbildlichen sei vorüber, die Zeit der Wahrheit da, wir dürfen nicht jüdeln (non judaizare, nicht die Wahrheit in Gleichnissen verschliessen). Aber obgleich die Wahrheit erschienen, sei doch noch manche Wahrheit verborgen (adhuc multiplex veritas latet quam non videmus); deshalb gestatte die Kirche den Gebrauch der Bilder.

<sup>3)</sup> Vincentius Bellovacensis sagt sehr schön (Spec. historiale II. 1), ohne Zweifel aber nach einer älteren Quelle: Nihil de Deo digne dici potest, sed eo ipso jam indignum

ersten Aeltern, dem Moses gezeigt, Christus war sein Ebenbild gewesen, wer den Sohn sah, sah auch den Vater, und Christus sollte zu seiner Rechten erhöht werden. Man konnte daher nicht umhin und musste sich gestatten, ihm in menschlicher Gestalt zu denken.

Ein noch freieres Feld hatte die Phantasie bei den Engeln. Bekanntlich giebt die heilige Schrift selbst über ihre Natur und Beschaffenheit keine deutliche Kunde; aber sie erscheinen den Menschen in menschlicher Gestalt, und selbst die dunkeln Beschreibungen in den Visionen des Ezechiel und des Johannes, so wie die Bilder der Cherubim im Tempel zu Jerusalem lassen menschliche Formen durchblicken. Die ersten Christen hatten sie sich ungefähr wie die Genien auf heidnischen Bildwerken gedacht <sup>1)</sup>, ohne nähere Prüfung. Das Mittelalter war besser unterrichtet. Eine Schrift unter dem Namen des Dionysius vom Areopag gab über die himmlischen Heerschaaren ausführliche Auskunft. Diesen Dionys hielt man für denselben, welchen, zufolge der Apostelgeschichte, Paulus in Athen bekehrte, man durfte ihn als den Schüler des Apostels von dem unterrichtet glauben, was dieser bei seiner Verzückerung in den dritten Himmel (2. Kor. 12, 1—4) erfahren hatte, was er jedoch in seinem Briefe an die Gemeinde verschweigt. Seine Eröffnungen hatten daher eine grosse Glaubwürdigkeit, wenn auch nicht die der heiligen Schrift selbst. Auch wurden sie von anderen Kirchenlehrern theils bestätigt, theils im Einzelnen berichtigt, deren Angaben man ebenso gelten liess. Man zweifelte nicht, dass Gott so heiligen Männern seine Geheimnisse offenbart hatte, man grübelte nicht, warum es nicht schon durch Christus geschehen sei. Die Kunde war erwünscht und das Bedürfniss nimmt, was ihm geboten wird. Auch schadete diese Unsicherheit dem Bilde nicht; sie umgab es vielmehr wie ein zarter, beweglicher Duft, der den Körper leichter, eines überirdischen Wesens würdiger machte.

Man war einig darüber, dass die unzählbaren Schaaren der Engel in drei Ordnungen, jede von drei Chören, mithin im Ganzen in neun Chöre oder Classen abgetheilt waren <sup>2)</sup>, dass ferner diese drei Ordnungen in ihrem

---

est, quod dici potest. Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. Im 10. Jahrhundert in Italien gab es indessen sogar Geistliche, welche sich Gott nur körperlich denken konnten, so dass RATHERIUS, Bischof von Verona († 974), gegen sie eifern musste. (Gieseler K. G. II. 1. §. 27. note g).

<sup>1)</sup> Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst. Weimar 1847, S. 344 ff.

<sup>2)</sup> Dionysius selbst (de coelesti hierarchia, cap. 6) beruft sich nicht auf das Zeugnis des Apostels Paulus, sondern bloss auf Visionen heiliger Theologen im Allgemeinen. Die 9 Engelschöre in ihren 3 Ordnungen heissen bei ihm: 1) Seraphim, Cherubim, Throni; 2) Dominationes, Virtutes, Potestates; 3) Principatus, Archangeli und Angeli. Seine Erklärungen über die verschiedenen Functionen dieser Chöre sind freilich sehr

Verhältnisse zu einander, und wiederum in jeder Ordnung die drei Chöre, mehr oder weniger die drei Personen der Gottheit repräsentirten. Die erste Ordnung, Seraphim, Cherubim und Throni, gab die höchste ruhige Eröffnung des göttlichen Wesens in Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit. Die zweite ist schon thätig und gebietend, indem sie, in Herrlichkeiten, Fürstenthümer und Mächte getheilt, den Dienst der Engel selbst und die irdischen Oberhäupter der Völker leitet, ja sogar die Teufel bändiget. In der dritten Ordnung endlich sind die unmittelbaren Vollbringer der göttlichen Befehle, die Tugenden, Erzengel und Engel. Aus ihr steigen die Sendboten Gottes zu den Menschen herab, welche Geheimnisse offenbaren, Gebote des Herrn verkünden, den Frommen Beistand leisten. Verschiedene Bezirke und Aufgaben waren ihnen zugetheilt, sie hatten Provinzen zu überwachen oder einzelnen Menschen beizustehen. Ihre Aeusserungen sind zwar höchst geistig, der menschlichen Seele eröffnen sie sich ohne körperliches Mittel, unter sich und mit den Heiligen sprechen sie durch den blossen Gedanken oder schauen den Willen des Herrn Einer im Andern wie in einem Spiegel. Aber da sie auch in der Körperwelt und auf sinnliche Menschen wirken sollen, so mussten sie doch auch, wenigstens für Menschen, in menschlicher Gestalt gedacht werden <sup>1)</sup>.

In nothwendigem Gegensatze zu den Engeln standen die Teufel; die Schrift erwähnt ihrer oder setzt sie voraus, freilich ebenso und noch mehr

dunkel, hergeleitet aus dem Bezeichnungsworte, und lassen kaum mehr errathen, als dass die Engel entsprechende menschliche Eigenschaften in höchster Vollkommenheit und Reinheit darstellen. Papst Gregor d. Gr. gab (lib. 2. Moral.) ein etwas abweichendes System, indem er die Ordnung jener 9 Chöre etwas veränderte und ihre Bedeutung consequenter feststellte, weshalb ich im Texte ihm gefolgt bin. Die erste Ordnung (Epiphania) enthält die Seraphim, qui caritate prae aliis ardent, Cherubim, qui scientia prae aliis eminent, Throni, in quibus sedens Deus iudicia sua decernit; die zweite Ordnung (Hyperphania) giebt die Anwendung des göttlichen Wesens, die rechte Ordnung der Dinge, durch die *Dominationes, quae officia regunt Angelorum, Principatus, qui capitibus praesunt populorum, Potestates, quae daemonum coercent potestatem*; die dritte Ordnung (Hypophania) leitet die Ausführung dieser göttlichen Lehren (*Virtutes per quos signa et miracula fiunt, Archangeli, qui majora, Angeli qui minora nunciant*). Allen Engeln sind übrigens dieselben Gaben gemein, nur in verschiedenem Grade. Sie spiegeln die Dreieinigkeit, das Wesen des Vaters (*ordinata potestas*), des Sohnes (*scientia*), des Geistes (*actio*), sowohl in ihren drei Ordnungen, als in der Abstufung derselben ab. Diesem Systeme des Gregor folgen die Schriftsteller des Mittelalters gewöhnlich. So S. Bernhard, Alanus a. a. O. lib. 5. c. 7 und Vincentius Bellovacensis. Dante dagegen (Parad. 28) hält sich entschieden an Dionys und lässt Beatrice berichten, Gregor habe, sobald er im Himmel angelangt, über seine Irrthümer gelächelt. Jacobus a Voragine (Legenda aurea im Kap. 140 de sancto Michaelis Arch.) begnügt sich beide Meinungen anzuführen.

<sup>1)</sup> Ein vereinzelt Beispiel, wo die *Legiones angelorum* durch zwölf Löwen repräsentirt sind, wird unten erwähnt werden.

wie bei den Engeln ohne nähere Nachricht von ihrem Wesen zu geben. Da man sie als abtrünnige Engel ansah, so mussten sie diesen gleichen, aber mit kennbarer Entstellung. Wenn diese als reinere Wesen schöner wie Menschen gedacht wurden, so mussten der Satan und seine Genossen, als absolut böse, hässlicher sein. Die Kirche verschmähete es, sich mit dem Bilde des Feindes zu beflecken, sie deutete ihn höchstens sinnbildlich an, nach Anleitung der Schrift, als die Schlange, welche die ersten Aeltern verführte, als den alten Drachen, der uns zu verschlingen droht, als den Löwen, der brüllend und drohend umhergeht. Dem Volke, das sich gegen seine Versuchungen zu wahren hatte, genügte dies nicht, seine Furcht malte ihm ein Bild vor, das allmählig durch vermeintliche Erscheinungen und deren Mittheilung sich in der Phantasie mehr und mehr feststellte. Als ein Gegenstand des Schreckens wurde Satan unnatürlich und wild, als der Meister sinnlicher Versuchung halbthierisch gedacht; man setzte seine Erscheinung daher aus Thier- und Menschenformen mannigfaltig zusammen, so dass sie etwa den Satyrn der römischen Mythologie glich <sup>1)</sup>. Da aber der Geist der Lüge sich niemals in wahrer Gestalt, da er sich meistens nur im nächtlichen Dunkel zeigte, so behielt auch diese Vorstellung etwas Schwankendes.

An die Engel und Teufel reihte sich eine grosse Schaar anderer Mittelwesen, die man sich weniger mächtig als jene, aber doch, wenigstens in einzelnen Kräften, mächtiger wie Menschen vorstellte. Ohne Zweifel stammten sie grossentheils aus heidnischer Zeit. Es ist natürlich, dass der Glaube an fabelhafte Wesen, welcher durch viele Generationen geheiligt ist, nicht sogleich mit der Bekehrung schwindet. Man wagt es nicht, die Berichte der Vorfahren als blosser Einbildungen zu verwerfen, man fasst sie nur anders auf, man leugnet die Göttlichkeit, nicht die Existenz jener Phantome. So hatten selbst die Kirchenväter sich gegen die antiken Götter verhalten, sie sprachen von ihnen als von feindlichen Dämonen und gestanden ihnen daher sogar ein übermenschliches Wesen zu <sup>2)</sup>. Ebenso verfuhr die Apostel der germanischen Heiden, sie liessen die Bekehrten die Götter abschwören, und erhielten diese dadurch in der Erinnerung des Volkes, das dann in der Lehre von Engeln und Teufeln einen Anhalts-

<sup>1)</sup> Die Erzählung des Eremiten Paulus im 4. Jahrh., dem in der Wüste ein satyrartiger Mensch erschien, konnte wohl schwerlich auf die Bildung dieser Vorstellung führen, da Hieronymus selbst die Möglichkeit missgestalteter Menschen dieser Art aus der Erfahrung nachzuweisen und so die Erscheinung wahrscheinlicher zu machen versucht (Piper a. a. O. S. 405). Die spätere Kunst des Mittelalters bediente sich geradezu der antiken Satyrgestalt zur Darstellung des Teufels (Nicolo Pisano), sie hätte dies aber nicht thun können, wenn die Vorstellung des Volks nicht schon vorher festgestellt gewesen wäre.

<sup>2)</sup> Eine Reihe von Beispielen bei Piper a. a. O. S. 118.



punkt fand, um diese hergebrachten Gestalten mit seinen christlichen Begriffen in Verbindung zu bringen. In diesen aus dem Naturcultus der heidnischen Zeit herstammenden Sagen war die Eigenthümlichkeit der Gegenden ausgeprägt; was sich in Berg und Thal, an Strömen und in Sümpfen nächtlich regte, was in Heerden und Häusern Räthselhaftes vorfiel, war hier gestaltet und poetisch ausgeprägt und mit den Gefühlen heimathlicher Anhänglichkeit verwachsen. Der schroffe Gegensatz von Engeln und Teufeln fand daher auf die Wesen dieser Fabelwelt nicht unbedingte Anwendung, sie waren weder ganz gut, noch ganz böse, dem Menschen näher und ähnlicher, in manchen Stücken mächtiger, in manchen schwächer als er, und der einsame Hirt und Wanderer stand mit ihnen in einer Art Vertraulichkeit. Es war ungefähr dasselbe Gefühl des Unheimlichen und doch Anziehenden, wie für die Natur selbst, die hier nur in ihren einzelnen Erscheinungen personificirt, und dadurch weniger fremdartig erschien. Man stellte sich die Bedeutung dieser fabelhaften Wesen einigermaassen ähnlich vor, wie die der Thiere, welche ebenfalls den Menschen nicht bloss in körperlicher Kraft und Schärfe der Sinne, sondern durch ihren Instinct selbst in Kenntnissen, und, wenn man so sagen darf, in Lebensweisheit übertreffen. Die Phantasie legte jenen Dämonen eine Steigerung und Verbindung menschlicher und thierischer Vorzüge bei, sie vergegenwärtigte sich dadurch die vielfachen Uebergänge von Kraft und Gebundenheit, Empfindung und Seelenlosigkeit, Einsicht und Thorheit, welche im eigenen Leben vorkamen.

An diese Kobolde und Nixen, Riesen und Zwerge, und wie alle die unzählbaren Wesen der Volksmärchen heissen, schlossen sich ähnliche Gestalten der Ritterwelt an. Auch sie waren heidnischen Ursprungs, aber weiter hergeholt, grossentheils aus orientalischen Sagen, wie sie den Rittern während der Kreuzzüge oder den Gelehrten durch die Vermittelung der Araber zugekommen waren, besonders aus persischen Quellen. Hier war viel Verwandtes; die schroffen Gegensätze des altpersischen Dualismus waren durch griechischen Einfluss gemildert und ungefähr auf das christliche Maass des Gegensatzes von Engeln und Teufeln zurückgebracht. Dabei aber herrschte in diesen Sagen ein abenteuerlicher, ritterlicher Geist. Diese Feen, Zauberer, Genien traten vornehmer und eleganter auf; sie hingen nicht so enge mit der gemeinen Natur zusammen, die Quelle ihrer Macht war ungewiss, sie schien auf persönlichem Erwerb oder auf besonderer Gunst zu beruhen, und stimmte auch dadurch mehr zu aristokratischen Begriffen. Dafür aber waren sie weniger bedeutsam und lebenskräftig, ohne charakteristische Eigenthümlichkeit, und der Glaube an sie viel schwankender, als der an jene Wesen des Volksmärchens.

Auch die Gelehrten hatten endlich, wie Volk und Ritter, eine eigene

Art mythologischer Wesen in ihrem Kreise erzeugt, die allegorischen Personificationen, die Tugenden und Laster, die sieben freien Künste und manche andere. Man darf nicht glauben, dass das Mittelalter diese Gestalten so ansah wie wir, als willkürliche Einkleidung eines Begriffs; sie hatten eine viel kräftigere Bedeutung, sie waren nicht bloss ersonnen, sondern auch überliefert. Um dies zu erklären, müssen wir auch hier wieder auf heidnische Zeiten zurückgehen. Die römische Religiosität hatte bekanntlich die Götter nicht in dem Grade wie die griechische individualisirt; sie betrachtete sie mehr als Repräsentanten physischer und geistiger Kräfte und nahm keinen Anstand auch abstracte Begriffe, wie die Virtus, Fortuna, Abundantia, Roma persönlich zu gestalten und auf die Altäre zu erheben. Diese Auffassung war in der späteren Zeit des römischen Reichs, als der Glaube an die Volksgötter wankte und selbst die Vertheidiger des Heidenthums sie nur durch symbolische Deutung zu halten suchten, die allgemein verbreitete geworden. Sie war auch den römischen Christen weniger feindlich; es liessen sich selbst Argumente für das Christenthum daran knüpfen, und manche dieser Gestalten blieben als hergebrachte Bilder für den Ausdruck gewisser Verhältnisse und Eigenschaften im Gebrauch. Besonders die christlichen Dichter und Schriftsteller adoptirten diese allegorischen Persönlichkeiten gern, weil sie ihnen einen leicht zu handhabenden poetischen Apparat boten und ihrer lehrhaften Absicht dienten. Mehrere dieser Schriften erlangten nun in den Studien des Mittelalters eine grosse Wichtigkeit. Dahin gehörten besonders die Psychomachia des Hymnendichters Prudentius († 405), und das s. g. Satyrikon des Marcianus Capella (461), die beide als Schulbücher gebraucht wurden und in hohem Ansehen standen. Hier treten nun die Tugenden und Laster, die sieben freien Künste und eine Menge anderer allegorischer Personificationen handelnd auf. Diese Gestalten hatten daher einen historischen Boden, sie beruhten auf einer ehrwürdigen Tradition, und wenn man auch wusste, dass die Werke, in denen sie vorkamen, nur Dichtung, nicht wirkliche Geschichte enthielten, so war man doch zu sehr gewöhnt, der schriftlichen Ueberlieferung zu glauben, um ihnen jede Realität abzuspochen. In der That reihete sich die Vorstellung solcher Wesen sehr leicht an die der Engel an. Man wusste, dass die Engel unzählbar, dass sie in viele Ordnungen getheilt und ihnen verschiedene Geschäfte überwiesen seien, dass einige von ihnen Einzelnes, andere Allgemeines zu leiten hatten. Man fand sogar, dass einer ihrer Chöre den Namen Virtutes führte. War es da nicht höchst wahrscheinlich, dass jede Tugend ihren himmlischen Vorstand und Leiter hatte? Wenn auch dieser Zusammenhang der allegorischen Personificationen mit den Engeln nicht bestimmt ausgesprochen wurde <sup>1)</sup>, so lag er doch unbewusst

<sup>1)</sup> Dante Inf. VII. 77. Par. VIII. 109 setzt ihn offenbar voraus, denn die Fortuna

im Gefühle und gab diesen Gestalten eine relative Wahrheit. Ihre Existenz war, wenn auch nicht erwiesen, doch nicht unwahrscheinlich; sie beruhete auf Vermuthungen weiser und frommer Männer, denen man auch sonst unbedingt zu folgen gewohnt war, man durfte sie daher ohne Gefahr voraussetzen. Aber dennoch waren ihre Namen nicht durch eine heilige Offenbarung mitgetheilt, sie galten daher nicht für völlig sicher, an jene Vermuthungen durften sich andere anreihen. Man konnte ihre Zahl erweitern, die Grenzen ihrer Aufgaben und die Attribute ihrer Thätigkeit abweichend bestimmen oder näher feststellen. Es war eine dichterische Freiheit gestattet. Selbst bei der Gruppe dieser Gestalten, die am häufigsten vorkommt, bei den Tugenden, bildete sich keine unabänderliche Tradition. Gewöhnlich nahm man sieben Tugenden und ebenso viele Laster an. Jene bestanden meistens aus den vier weltlichen: Gerechtigkeit, Mässigkeit, Klugheit und Stärke (welche aus Plato's Republik herkommen und durch Marcius Capella in das Mittelalter eingeführt waren) und aus den drei christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung. Die Laster wurden meistens als die Todsünden: Stolz, Neid, Zorn, Lässigkeit, Geiz, Völlerei, Wollust, bezeichnet. Indessen banden sich die Dichter und die Verfasser der Lehrbücher nicht strenge an Zahl und Namen, sie vermehrten sie, theilten sie anders ein, und selbst in der bildenden Kunst finden sie sich durch andere ergänzt oder ersetzt<sup>1)</sup>. An diese aus der

und die Intelligenzen, welche durch die Gestirne auf den Gang der menschlichen Schicksale Einfluss haben, sind selige Geister, von Gott unmittelbar diesen Gebieten vorgesetzt, und haben also Eigenschaften und Geschäfte der Engel.

<sup>1)</sup> Dass man bei den Tugenden sehr frei verfahren konnte, spricht Theophilus Lib. III. c. 60. (in der Ausgabe von de l'Escalopier p. 213) deutlich aus, indem er bei einem nach dem Bilde des himmlischen Jerusalem gestalteten Weihrauchgefässe den Künstler anweist, unten in Medaillons so viel Tugenden anzubringen, als er könne und wolle (quot potueris, vel volueris). Daher weichen denn auch die Künstler oft ganz von dem gewöhnlichen Herkommen ab. Auf einem Taufsteine normannischen Stils in der Kirche von Stanton-Fitzwarren in Wiltshire in England, finden sich acht Tugenden, worunter nur die Temperantia dem gewöhnlichen Kreise angehört, nämlich ausser dieser Largitas, Humilitas, Pietas, Misericordia, Modestia, Paciencia und Pudicitia (Paley, Baptismal Fonts, bei Didron Annal. arch. XI. p. 310). An dem Dom zu Chartres sind 14 Tugenden oder virtutes (in einem allgemeinen Sinne, als gute Eigenschaften) aufgestellt, unter denen Libertas, Honor, Velocitas, Concordia, Amicitia, Majestas, Sanitas und Securitas durch Inschriften bezeichnet sind [Didron in den Annal. arch. VI. p. 48 ff.]. Auf einem Glasgemälde vom Anfange des XV. Jahrh. in der Katharinenkirche zu Hall (Schwaben) kämpfen sechs Tugenden, nämlich Sobrietas, Pietas, Castitas, Patientia, Bonitas, Humilitas mit ebenso viel Lastern (Dr. Merz im christlichen Kunstblatte. 1858. S. 44). Statt der gewöhnlichen 7 Laster oder Todsünden: Superbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula, luxuria, giebt Giotto in der Arena zu Padua die Negationen der 7 Tugenden: Injustitia, Ira, Stultitia, Inconstantia, Infidelitas, Invidia, Desperantia. Dante im Purgatorio

Vorzeit überlieferten reiheten sich dann andere, im Mittelalter erfundene Personificationen, die aber allgemein adoptirt wurden und daher auch einen historischen Charakter erhielten. So die Gestalten des Christenthums oder Glaubens und des Judenthums oder Gesetzes, die wir oft an den Kirchenthüren oder neben dem Gekreuzigten finden; jene mit dem Kreuze oder Kelche, diese mit dem gebrochenen Stabe des Gerichts und mit verbundenen Augen. So ferner die Gestalt der Welt, welche bei deutschen Dichtern mehrmals vorkommt und als eine Frau geschildert wird, die vorne schön und geschmückt, hinten aber verwest und von Würmern zernagt ist. Die Gewohnheit der Personification gestattete es aber auch, dass man nicht bloss Begriffe und Eigenschaften, sondern auch natürliche Dinge in menschlicher Gestalt darstellte; die heidnischen Flussgötter, die Gestalten des Helios und der Luna, der Erde, des Meeres, des Himmels und ähnliche mythologische Figuren des Alterthums wurden bis in das dreizehnte Jahrhundert in gewissen Darstellungen beibehalten. Diese betrachtete man natürlich nur als Zeichen, ohne Glauben an ihre Realität, aber dennoch erscheinen sie weniger matt und erzwungen wie ähnliche dichterische Figuren in späteren Werken. Sie reihen sich jenen anderen Personificationen an und werden mit ihnen von der gläubigen Stimmung des Zeitalters getragen. Daher nahm man denn auch keinen Anstand, allegorische Gestalten mit völlig historischen oder wahren, z. B. die Natur, die Vernunft, die Tugenden und Laster, die sieben Künste, die Theologie und andere Personificationen mit dem Schöpfer und Christus redend und handelnd in unmittelbare Beziehung zu bringen<sup>1)</sup>.

In der That war die Kluft zwischen jenen erdachten und diesen historischen Gestalten nicht so gross; der Dämmerchein des Ungewissen umgab mehr oder weniger die einen wie die anderen. Gott, Engel, Teufel und Dämonen, so fest man an ihre Realität glaubte, waren wenigstens nicht in gemeiner grober Körperlichkeit zu denken. Christus, die Jungfrau, die Apostel und Evangelisten, die Propheten und Könige des alten Testaments, die Heiligen wurden zwar in der Hülle ihres irdischen Leibes, die sie einst getragen, gedacht und dargestellt, aber doch mit dem Gefühle, dass sie jetzt selige Himmelsbewohner, in dem Zustande der Verklärung und Unverweslichkeit, geistige Wesen, wie die Engel, seien. Dies litt auch keine Beschränkung, wenn diese Heiligen der nächst vorhergegangenen Zeit

bringt die Todsünden in gegensätzliche Verbindung mit den in der Bergpredigt verkündigten Seligkeiten, die er zu diesem Zwecke auf 7 reducirt, und in eine entsprechende Ordnung stellt.

<sup>1)</sup> In dem berühmten unter dem Namen Anticlaudianus bekannten allegorischen Gedichte des Alanus ab Insulis (1114—1202). In der prosaischen Vision desselben Verfassers: *De planctu naturae* kommen ähnliche Allegorien vor (Opp. ed. de Visch. 1654).

angehörten. Denn auch in den Begebenheiten des Tages ahnete man ein beständiges Eingreifen höherer Mächte, ein Geheimniss, das wichtiger und interessanter war als die gemeine Erscheinung an sich selbst. Auch sie umgab ein poetischer Duft, welcher die Härte der Wirklichkeit milderte und dem Gewöhnlichen einen Schein des Wunderbaren lieh. Alle die Umstände, welche das praktische Leben unsicher und mangelhaft machten, die Haltungslosigkeit der Charaktere und die Zufälligkeit der Ereignisse, waren dieser poetischen Stimmung förderlich, und selbst die geringe Kenntniss der Natur, indem sie eine scharfe Auffassung des wirklichen Hergangs erschwerte, gestattete der Phantasie eine grössere Einwirkung. Wenn hierdurch die historischen Gestalten an der idealen Freiheit der überirdischen Wesen Theil nahmen, so hatten andererseits diese ein historisches Element. Denn vermöge des überall vorherrschenden traditionellen Charakters dachte man sich auch die Engel und selbst die allegorischen Personificationen nur in herkömmlicher, überlieferter Form. Es gab keine Scheidewand; Idee und Wirklichkeit gingen beständig in einander über, und die Erscheinungen, welche sich nicht in solcher Weise auffassen liessen, also namentlich die der unmittelbaren Gegenwart, wurden in höherer ideeller Beziehung so gut wie gar nicht berücksichtigt<sup>1)</sup>.

Wie tief diese Mischung des Idealen und Realen in der Auffassung des Mittelalters begründet war, erkennt man am deutlichsten auf einem Gebiete, das ziemlich entfernt von der Kunst zu liegen scheint, im Innern der scholastischen Philosophie. So lange die Scholastik herrschte, bestanden in ihr zwei Parteien, die sich heftig bekämpften, die Realisten und die Nominalisten. Es handelte sich um das Wesen der Universalien, der allgemeinen Begriffe, z. B. der Gattungen, Eigenschaften u. s. f., und um das Verhältniss dieser Abstractionen zu den wirklichen, individuellen Dingen. Da diese Begriffe ewig sind, die einzelnen Dinge aber vergänglich, so glaubte man jenen ein selbstständiges höheres Dasein beilegen zu müssen. Es knüpfte sich daran der Gedanke von der Herleitung aller Dinge aus Gott, wo man denn geneigt war, die Universalien als unmittelbarere, geistigere Schöpfungen ihm näher zu stellen, als die ihnen untergeordneten einzelnen Dinge. In diesem Sinne behauptete man, dass die Universalien eine reale Existenz in der Natur der Dinge hätten. Andere fanden dies widersinnig und nahmen an, dass sie blosser Namen seien, die nur im denkenden Geiste existirten. Die Anhänger dieser letzten Meinung hiess man deshalb Nominalisten, jene ersten aber, weil sie den

<sup>1)</sup> So sind in den Gedichten des Alanus und in den Triumphen des Petrarca eine Menge historischer Gestalten, aber fast alle sind aus der antiken Geschichte genommen. Nur Dante macht bekanntlich eine Ausnahme von dieser Regel.

Universalien Realität beilegen, Realisten<sup>1)</sup>. Nichts ist geeigneter, den gewaltigen Unterschied der modernen Weltauffassung von der des Mittelalters aufzudecken, als eben dieser Streit. Wir begreifen kaum, wie es möglich ist, über Existenz oder Nichtexistenz dieser Gemeinbegriffe zu zweifeln; wir wissen, dass sie eine relative Wahrheit haben, und daher nicht leere Namen sind, dass sie aber aus dem einheitlichen Wesen des Gedankens nicht heraustreten, und nicht selbstständig existieren, sondern nur als Wellen des grossen Geistesstromes vorübergehend auftauchen und wieder darin verfließen. Nicht so das Mittelalter; ihm war dieser Zweifel eine Lebensfrage. Die Lehre der Nominalisten schien den Theologen bedenklich, man befürchtete, dass durch dieselbe das geistige Wesen sich als eine unterschiedslose Substanz gestalten würde, man argwöhnte sogleich eine schädliche Anwendung auf die Lehre von der Trinität; der Nominalismus wurde daher auf Synoden geprüft und der Ketzerei beschuldigt<sup>2)</sup>. Allein ebenso konnte der Realismus auf widersinnige und unchristliche Konsequenzen getrieben werden<sup>3)</sup>. Andere stellten daher vermittelnde Formeln auf, welche die Schroffheit beider Doctrinen mildern und sie mit den Wahrheiten der Religion und der Natur in Einklang bringen sollten<sup>4)</sup>. Allein ihr Bemühen war vergeblich, der Streit wiederholte sich stets unter anderen Formen, er hörte nicht eher auf, als bis der Geist des Mittelalters selbst unterging<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Vinc. Bellov. fasst die Streitfrage dahin: *Utrum habeant universalia esse in rerum natura an non (s. solum in intellectu)*. Tennemann VIII. 477, 478. Eine deutlichere Anschauung giebt die Art wie Occam (daselbst S. 846) den Realismus definiert, als die „*opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter, distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universali. — Et ita quot sunt universalia praedicabilia, tot sunt res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia.*“ — Man kann beide Parteien auf Plato (als den Urheber des Realismus) und Aristoteles (als Nominalisten) zurückführen, und man that dies schon im Mittelalter (Joh. v. Salisbury bei Brucker hist. crit. III. 904), aber man muss dann nicht vergessen, dass die feinen geistigen Ideen der Griechen bei den Scholastikern zu festen Gestalten erstarrten.

<sup>2)</sup> Tennemann a. a. O. S. 174. — Weltkluge Männer betrachteten daher diese Lehren als eine Unvorsichtigkeit. So Otto von Freisingen (die gest. Frid. I. c. 47) von Abälard (der doch selbst als Gegner des äussersten Nominalismus auftrat): *Sententiam ergo vocum s. nominum in naturali tenens facultate non caute Theologiae admiscuit.*

<sup>3)</sup> So erfahren wir von Johann von Salisbury, dass es Realisten gab, welche annahmen: *rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse.* Tennemann a. a. O. S. 340. Sie neigten mithin zum Pantheismus.

<sup>4)</sup> So milderte Thomas von Aquin die Behauptung der Realität dadurch, dass er den Universalien nur ein *esse immateriale* zuschrieb. Tennemann a. a. O. S. 560.

<sup>5)</sup> So erklärten noch auf dem Ketzergericht über Johann von Wesel im J. 1479 die theologischen Beisitzer: *Si universalia quisquam realia negaverit, existimatur in*

Im Ganzen war indessen der Realismus vorherrschend, er sagte der religiösen Richtung des Mittelalters mehr zu. Die fromme Phantasie hatte alle Räume des Weltalls mit geistigen Mittelwesen bevölkert; sie dachte sich überall Gott nicht unmittelbar, sondern durch seine Diener wirkend. Wie sollte gerade das grosse Reich des Gedankens, also das höchste oder eines der Gott näheren, leer geblieben sein? Die Universalien erschienen als Vorstände ganzer Klassen von untergeordneten Abstractionen und wirklichen Dingen, sie waren also in der That ähnliche Begriffe, wie die Tugenden und wie die Intelligenzen, denen bei Dante die Leitung gewisser Sphären anvertraut ist, und liessen sich ebenso gut wie diese den Engeln anreihen. Aber auch abgesehen von der religiösen Beziehung führte schon die Form des scholastischen Denkens auf dasselbe Resultat. Wenn man den Sätzen in ihrer festgestellten Form eine unbedingte, nicht von der Subjectivität abhängige Wahrheit zuschreibt, wie historischen Nachrichten, so erhalten auch die Begriffe, welche als Subjecte in diesen Sätzen figuriren, ganz von selbst den Schein selbstständiger Existenz und geistiger Individualität. Dies lag so sehr im Wesen des scholastischen Denkens, dass auch die entschiedensten Nominalisten in ein ähnliches realistisches Verfahren verfielen. Indem sie die feinsten Abstractionen, z. B. Wesenheit, Qualität, Verhältniss, Handlung, Leiden u. s. f. aus dem flüssigen Zusammenhange herausrissen und zum Gegenstande ihrer Betrachtungen machten<sup>1)</sup>, indem sie dieselben mit neuerfundenen, volltönenden lateinischen Kunstwörtern belegten, gleichsam taufeten, mit Kunstwörtern, die wegen des mangelnden Artikels dem an die Nationalsprachen gewöhnten Ohre völlig wie Eigennamen klingen mussten, hatten sie dieselben schon zu dem Range selbstständiger Gedankenwesen erhoben. Wenn man ihnen dann auch hinterher das Prädicat der Realität oder Existenz absprach, so behielten sie doch als Subjecte dieses Urtheils einen Schein von Wesenheit. Der Sprachgebrauch der Wissenschaft gestand dies gewissermaassen zu, indem er sie als Nomina, gleichsam als Namen bezeichnete, deren Träger verschollen war.

Beide Parteien standen also auf gleichem Boden; die mangelhafte philosophische Methode und die Einmischung der gestaltenbildenden Phantasie

---

spiritum sanctum peccavisse, immo contra Deum, contra religionem christianam deliquisse. Ullmann Joh. Wessel. S. 119.

<sup>1)</sup> Qualitas, Quantitas, Quidditas, Haecceitas, relatio, actio, passio u. s. f. Nach Duns Scotus (Tennemann a. a. O. S. 741) besteht jedes Ding aus der Quidditas und Haecceitas, d. i. aus der Gattung und Singularität, z. B. Petrus aus der Humanitas und der Petreitas. Die höchste Spitze der Erstarrung der Begriffe war die s. g. Kunst des Raymond Lullus der sie auf bestimmte Zahlen und Ordnungen reduciren, und durch ein mechanisches Verfahren die grössten Probleme lösen zu können glaubte.

in die Arbeit des Verstandes brachte bei beiden formell dieselbe realistische Tendenz hervor, und sie unterschieden sich nur dadurch, dass die Realisten dieser Neigung folgten, die Anderen sich ihr aus wissenschaftlichen Gründen entzogen. Der Gegensatz dieser Parteien und ihre Benennung zeigt recht anschaulich, wie sehr die damalige Denkweise von der heutigen abweicht; wir würden gerade die Nominalisten, weil mehr an der gemeinen Wirklichkeit festhaltend, Realisten, diese aber, weil blossen Gedanken Existenz verleihend, Idealisten genannt haben. Wir gehen von den wirklichen Dingen und der Gewissheit aus, welche sie gewähren; das Mittelalter kümmerte sich bloss um die Realität der Begriffe. Für uns bildet der Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen eine Kluft, die wir nicht leicht überschreiten. In der damaligen Vorstellungsweise rückten beide nahe aneinander; die wirklichen Dinge verflüchtigten sich zu blossen Erscheinungen, die Gedanken verkörperten sich zu festen Gestalten, und der ganze Weltverlauf erschien, wenn auch in einem dämmernden und unklaren Bilde, doch als ein einiger und ungebrochener. Freilich hing dies zusammen mit der mangelhaften Methode des Denkens, welche die Gedanken ihrer Flüssigkeit beraubte und sie isolirt, wie sinnliche Dinge, erscheinen liess, und mit einer dadurch producirtten Thätigkeit der Phantasie, welche diesen Gedankendingen Leben und Persönlichkeit verlieh. Aber diese Mängel gewährten auch Vortheile. Durch die Beimischung des phantastischen oder poetischen Elementes hatte die Wissenschaft etwas Kindliches und Naives, wodurch sie trotz ihrer Latinität und ihrer pedantischen Form der Vorstellungsweise des Volkes sich näherte. Gefühl und Verstand, Glauben und Wissen waren noch nicht so getrennt wie später. Die Gelehrten fühlten sich im Zusammenhange mit dem Volke und dieses sah vertrauend zu ihnen hinauf. Der Begriff des Glaubens war noch nicht der, wie man ihn seit der Reformation aufzufassen pflegt; man dachte noch nicht sowohl an jene tief innerliche, durch göttliche Gnade und eigene Hingabe erzeugte, subjective Gewissheit, von der die Seligkeit des Einzelnen abhängt, als an eine objectiv begründete, auf guter Autorität beruhende Ueberzeugung. Man setzte voraus, dass Gott eine, wenn auch nicht jedem Laien, so doch der Kirche und den Gelehrten verständliche vollkommene Offenbarung aller Wahrheit gegeben habe, dass Schrift und Natur vollkommen übereinstimmten, und dass es nur darauf ankomme, alle diese Eröffnungen zu sammeln, um volle Gewissheit zu erlangen. Man nahm sogar an, dass diese Arbeit, wenn auch mit menschlicher Beschränkung, doch im Wesentlichen schon vollbracht, und dass dieser Schatz allgemeinen Wissens im Besitze der Kirche und der Gelehrten sei. Der Volksglaube war sich daher bewusst, dass er auf der breiten Basis von Natur und Geschichte, auf Offenbarungen und Ueberlieferungen ruhte, dass er nicht eine bloss subjective



Meinung, sondern in den umfassenden lateinischen Folianten der Gelehrten vollständig nachgewiesen sei. Er fühlte sich dabei um so ruhiger, als der Umfang dieser Schriften und ihre Latinität den Gedanken eigener Prüfung ganz ausschloss. Ein Zweifel an der Wahrheit dieses so begründeten Glaubens war daher nicht wohl denkbar; er hätte dem Verstande und aller Erfahrung Hohn gesprochen, und konnte nur durch ketzerischen Hochmuth oder Einflüsterungen des Teufels entstehen. Und diese Meinung war im Wesentlichen auch die der Gelehrten. Jeder Einzelne mochte wohl die Lücken seiner Kenntnisse empfinden, aber er zweifelte nicht an der objectiven Totalität des Wissens und an der Uebereinstimmung desselben mit seinen Anschauungen. Er fühlte sich auf der Grundlage zahlloser Autoritäten, auf dem Boden der Tradition vollkommen gesichert und in seinen Behauptungen gerechtfertigt.

Mehr als auf irgend einem anderen Grunde beruhete hierauf die innere Ruhe der Gemüther, die Freudigkeit und Festigkeit, das Wohlbehagen, das sich in allen höheren Erzeugnissen des Mittelalters in Schriften, Dichtungen, in der Kunst, im religiösen Leben ausspricht. So leidenschaftlich und wild der äussere Kampf um die weltlichen Interessen, so unsicher die Grenzen des Rechts, so hart auch der innere Streit der aufgeregten Begierden mit den ascetischen Anforderungen, so peinigend das Schwanken zwischen Sünde und Busse sein mochte; sobald sich der Geist zu allgemeiner, theoretischer Aeusserung erhob, trat er in ein Gebiet des Friedens, fester, ungetrübter Anschauung, wo ihn keine Zweifel beirrten, keine Gegenreden zu kritischer Abwehr, zu scheuem Auftreten bewogen. Jeder Einzelne wusste sich da in Uebereinstimmung mit Allen, mit der Meinung aller Stände und Geschlechter, ja noch mehr, in voller, ungebrochener Einheit mit sich selbst, im vollen Genusse aller Theile seines Wesens. Die Seelenkräfte, so gesteigert und gesondert sie sich äusserten, hingen doch noch innig zusammen; die vermittelnde Phantasie theilte dem Verstande etwas von der Frische und Kraft des Gefühls, dem Gefühle etwas von der Feinheit des Verstandes mit. Die Gedanken verkörperten sich zu erscheinenden Gestalten, die wirklichen Dinge verflüchtigten sich zu idealen Erscheinungen. Die Gegensätze des Geistigen und Sinnlichen, die im Leben weit auseinander gingen, liefen im tiefsten Grunde der Seele zusammen, sie gaben für die Anschauung nicht parallele Reihen, die sich unberührt lassen, sondern divergirende Linien, die während sie im äussern Leben durch einen weiten Raum getrennt schienen, in ihren tiefsten Wurzeln zusammenhingen. Daher war denn innerlich Frieden, während äusserlich der Kampf tobte; das Auge des Geistes sah jenseits der Nebel sündlicher Verwirrung die Welt als das Werk Gottes ruhig vor sich ausgebreitet, Erde und Himmel als das Spiegelbild göttlicher Eigenschaften, und die Engel

des Herrn niedersteigen, um seine Beschlüsse auszuführen und selbst die Sünde seinem Willen dienstbar zu machen. Aus diesem Glauben und aus der geistigen Anlage, auf welcher er beruhte, ergab sich die Freudigkeit und Sicherheit, das Wohlgefühl, das wir an den höheren Erzeugnissen des Mittelalters wahrnehmen.

Die Aufgabe, diese innere Anschauung nachzuweisen und objectiv zu machen, fiel zunächst der Wissenschaft zu. Sie bemühte sich daher den grossen Zusammenhang vollständig zu übersehen, ihn in der Natur und Geschichte so wie im menschlichen Geiste aufzuzeigen, den Organismus der Welt im Ganzen zu überblicken. Auch hier kam eine aus der Vorzeit überlieferte Form dem Bedürfnisse entgegen. Schon jene Werke der römischen Grammatiker, auf welchen im Anfange des Mittelalters aller Unterricht beruhte, waren Encyklopädien, welche das Gesamtergebnis der früheren Studien zusammenstellten. Dieser, aus äusseren Rücksichten entstandenen Form legte der gläubige Sinn des Mittelalters eine tiefere Bedeutung unter, er gewöhnte sich an sie, weil er in ihr wenigstens einen Anklang an das fand, wonach er sich sehnte, an die Auffassung der Welt in ihrer Beziehung zu Gott. Man suchte daher überall, wenigstens der Form nach, ein Ganzes zu geben, man hielt es für unmöglich oder unstatthaft, die Dinge vereinzelt zu betrachten, man deutete, wenn man sich des Zusammenhangs nicht völlig bewusst werden konnte, die Endpunkte der Kette, durch welche jeder Gegenstand mit den höchsten Dingen verbunden ist, mit Weglassung der Mittelglieder an, und begnügte sich so einen Auszug oder ein Abbild des grossen Ganzen darzustellen. Jeder Chronist begann mit der Schöpfung und schloss mit dem jüngsten Gerichte, jeder wissenschaftliche Vortrag stellte seine Beziehung zu den höchsten Wahrheiten fest, man kannte den Begriff der Fachwissenschaften nicht, erwartete von dem Gelehrten, dass er Alles wisse<sup>1)</sup>. In der höchsten Blüthe des Mittelalters, als die Kenntnisse schon zu einer gewaltigen Masse angeschwollen waren, gingen dann endlich mehrere Männer mit bewundernswerther Belesenheit und Ausdauer an die Riesenarbeit wirklicher Encyklopädien, welche den Anspruch machten, alle naturwissenschaftlichen, historischen und doctrinellen Kenntnisse nach einem auf symbolischen Rücksichten beruhenden Systeme zusammenzustellen. Es scheint meiner Aufgabe förderlich, ein Beispiel solcher Behandlung zu geben, um daran den Umfang dieser Weltanschauung zu zeigen.

<sup>1)</sup> In der Grabschrift des Alanus de Insulis heisst es:

Quem brevis hora brevi tumulo sepelivit,

Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit.

Septem ohne Zweifel die 7 freien Künste, duo wahrscheinlich (Brucker Hist. crit. phil. III. 780.) Theologie und Philosophie.

Ich wähle dazu das *Speculum majus* des Vincentius von Beauvais aus dem 13. Jahrhundert, der obgleich Mönch, dennoch nicht ganz in klösterlicher Einsamkeit, sondern als Erzieher der Kinder Ludwig's IX. in der Nähe des Hofes lebte.

Er nennt sein Werk *Speculum*, einen Spiegel, weil es gleichsam ein Bild der Welt gebe, oder weil er darin Alles, was der Spiegelung oder der Erforschung (denn das Wort giebt diesen Doppelsinn) würdig sei, zu vereinigen gesucht habe <sup>1)</sup>. Bei der Ordnung, sagt er in der Vorrede, habe er sich an die der heiligen Schrift gehalten, welche erst vom Schöpfer, dann von den Geschöpfen, dann vom Falle und der Erlösung der Menschen handele. Er sei auch dem Plato gefolgt, der (wie man sage) die Philosophie in die der Natur, des Geistes und der Sittlichkeit (*naturalis, rationalis, moralis*) eingetheilt habe. Wer recht nachdenke, könne dies auch auf Gott beziehen, welcher die Ursache aller Natur, das Licht aller Einsicht, das Ziel aller Handlungen sei. Daher theilt er denn sein grosses Werk in drei Theile, in das *Speculum naturale, doctrinale* und *historiale* <sup>2)</sup>.

Den „*Naturspiegel*“ beginnt er mit der Kenntniss des Schöpfers, der Dreieinigkeits, der Engel. Auch das Uebersinnliche gehört ihm zur Natur. Dann geht er sofort zur sinnlichen Welt über, indem er sie nach den Schöpfungstagen abhandelt. Zuerst also: Es werde Licht, wobei denn von Lucifer und Dämonen berichtet wird. Bei dem zweiten Schöpfungstage findet Alles, was zum Himmel gehört, seine Stelle; die Zeit, der Ton, Farbe, Geruch, die Lufterscheinungen aller Art. Der dritte Tag breitet sich weiter aus; die Wasser, die Erde mit Metallen und Steinen, die Pflanzen aller Art werden in mehreren Büchern erörtert. Der vierte Tag bringt die Lehre von den Gestirnen, der fünfte und sechste die Thiere und zuletzt den Menschen, der nach den Eigenschaften seiner Seele und seines Körpers betrachtet wird. Am siebenten überschauen wir das All, wobei denn der Verfasser die Beziehung auf Gott, wie Alles in ihm und er in Allem sei, nebst vielen schwierigen Fragen erörtert. Da aber alle Dinge für den Menschen geschaffen sind, so führt dies auf ihn zurück; die natürlichen und sittlichen Verhältnisse von Mann und Weib, die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes und endlich ein rascher Ueberblick über die bewohnte Erde machen daher den Beschluss.

<sup>1)</sup> Vinc. Bellov. Spec. maj. im Prolog: *Speculum quidem eo, quod quidquid fere speculatione i. e. admiratione dignum in mundo visibili et invisibili — colligere potui, in uno loco breviter continetur. — Speculum vel imago mundi. —*

<sup>2)</sup> Die vierte Abtheilung, welche spätere Manuscripte und die gedruckten Ausgaben enthalten, das *Speculum morale* ist als ein untergeschobener, im 14. Jahrh. verfasster Zusatz anerkannt.

Die zweite grosse Abtheilung, wieder wie die erste aus mehreren kolossalen Folianten bestehend, der „Lehrspiegel“ (*Speculum doctrinale*) geht von dem Falle des Menschen aus und hat die Aufgabe, die Wissenschaften kennen zu lehren, welche ihm als Heilmittel mitgegeben sind, um zur Weisheit und Tugend zu kommen. Er beginnt mit den vorbereitenden Lehren, dem Trivium, geht dann zu den praktischen Wissenschaften über, wohin er die Ethik, die Oekonomie, die von der Landwirthschaft und den Hausthieren handelt, die Politik, mit Einschluss des Rechts, endlich die Mechanik rechnet, wo allerlei Nachrichten von Kleidern, Bauten, Kriegführung aus antiken Schriftstellern beigebracht werden. Die Medicin macht den Uebergang zu den theoretischen Doctrinen, weil sie Beiden angehört. Ihr folgt die Physik, die Mathematik, die Musik und endlich, als das Ziel aller Weisheit, die Theologie.

Die Historie (die dritte grosse Abtheilung) beginnt mit einem Auszuge aus der Schöpfungs- und Naturlehre, geht dann zu den Patriarchen über und findet bei den Söhnen Noah die Gelegenheit zu einem geographischen Ueberblicke. In der ferneren Erzählung der alttestamentarischen Geschichte werden die wichtigsten Thatsachen der heidnischen Welt eingeschaltet. Namentlich sind ihre Dichter und Philosophen mit Blumenlesen aus ihren Werken und Uebersicht ihrer Systeme aufgeführt. Diese Auszüge werden bei den Lateinern umfassender und schliessen sich so unbefangen an die heiligen Hergänge an, dass die Legende der Jungfrau Maria zwischen Virgil und Horaz zu stehen kommt. Fortan giebt denn die Geschichte der römischen Kaiser den chronologischen Faden, an den sich die christlichen Apostel und Märtyrer, die Kirchenväter und ihre Lehren, aber auch Excerpte aus profanen Schriftstellern anreihen. So geht der Verfasser in das Mittelalter über, wo dann die Heldensage, Utherpendragon und Artus, Ganelon und die Schlacht von Roncevalles, andererseits aber auch manche Wundergeschichten ihre Stelle erhalten. Die Kreuzzüge erscheinen merkwürdigerweise keinesweges als ein sehr bedeutendes Ereigniss, der Autor weiss viel von unreinen Beweggründen zu sagen, auch ist er bei den Kämpfen der deutschen Kaiser mit den Päpsten ziemlich unparteiisch. So endlich in seine Gegenwart gelangt, bemerkt er, dass viele Zeichen der nahen Ankunft des Antichrists vorhanden seien, zählt diese ausführlich auf und schliesst mit der Beschreibung des jüngsten Gerichtes.

Für eine Zeit, die das Bedürfniss kritischer Sichtung und Feststellung noch nicht hatte, war diese Arbeit in der That von grossem Werthe. Sie gewährte einen Ueberblick, hob die Beziehungen der Dinge untereinander und zum Ganzen heraus, und erleichterte es bei späterer Entdeckung neuer Einzelheiten, den Gesichtspunkt zu finden, unter welchem sie zu betrachten waren. Auch giebt der Verfasser, obgleich er oft sein System nur wie ein

Fachwerk behandelt, in dem alles Material untergebracht werden müsse, doch in Uebergängen und Zusammenstellungen manche Andeutung, die von Künstlern und symbolischen Schriftstellern nicht unbenutzt blieb. Endlich diene es zur Bestärkung im Glauben, dass man auf so umfassende Werke, als auf begründete Zeugnisse von der Einheit des Alls, hinweisen konnte. Allein diese Zeugnisse waren doch nur menschliche, unzuverlässige, und genügten um so weniger, als die wichtigsten Fragen dabei unbeantwortet blieben. Ihre Zusammenstellung war überdies eine mehr oder weniger willkürliche und gezwungene; man fühlte leicht, dass sie nicht alle auf demselben Boden gewachsen, nicht aus denselben Grundanschauungen hergeleitet waren. Alle Mängel der scholastischen Wissenschaftlichkeit traten gerade hier, wo sie nicht einzelne Sätze beweisen, sondern ein Ganzes im höchsten Sinne des Wortes geben wollte, am Stärksten hervor. Die grosse Menge blieb zwar auf dem eingeschlagenen Wege, aber einzelne tiefere Geister widersprachen und suchten nach tieferer Erkenntniss.

Diese Gegner der hergebrachten Scholastik, die Mystiker, behaupteten nicht etwa im Besitze einer Geheimlehre oder neuer Eingebungen zu sein, sie gingen vielmehr ebenfalls von der allgemeinen, durch Christus und die Kirche gegebenen Offenbarung aus und versuchten aus derselben durch Anwendung menschlicher Geisteskräfte weitere Anschauungen zu gewinnen. Aber sie glaubten dabei eine andere Methode anwenden zu müssen. Sie behaupteten nämlich, dass es ausser der sinnlichen und der bloss verständigen Betrachtung eine dritte, höhere gäbe, welche, indem sie sich sammle und von allem Menschlichen losreise, mit unmittelbarer göttlicher Hilfe zum Anschauen Gottes sich aufschwinde<sup>1)</sup>. Sie forderten also eine tiefere, innigere Erkenntniss, eine grössere Lebendigkeit, welche alle Dinge zusammen in deutlicher Anschauung sich vergegenwärtige<sup>2)</sup>, und nahmen dabei ausdrücklich alle Seelenkräfte in Anspruch, besonders auch die Einbildungskraft, indem sie durch die sinnlichen Dinge, vermöge ihrer Aehnlichkeit mit den übersinnlichen, eine Anschauung der letzten erhalte<sup>3)</sup>. Die Natur war ihnen ein Spiegel, in welchem wir Gottes Sein und Wesen anschauen können, oder ein Wachs, in welchem die göttlichen Ideen abgedruckt seien<sup>4)</sup>. Sie lehrten, dass die Dinge nur Zeichen seien, die Gottes

<sup>1)</sup> So der h. Bernhard v. Clairveaux (bei Schmid *Mysticismus des Mittelalters*. Jena 1824. S. 196.) *Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.*

<sup>2)</sup> Richard v. S. Victor (bei Schmid a. a. O. S. 292.) *Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit.* Der h. Bernhard bezeichnet sogar diese lebendige Anschauung als einen Rausch: *ut divino ebriatus amore animus, oblitus sui, totus pergat in Deum.* S. 271.

<sup>3)</sup> Richard v. S. Victor bei Schmid a. a. O. S. 356.

<sup>4)</sup> Bonaventura bei Tennemann. *Gesch. d. Philos.* Th. 9. S. 543, 537.

Wesen andeuteten, sie erklärten Jeden, der sie anders betrachte, für einen stumpfsinnigen Träumer<sup>1)</sup>. Sie versuchten also die symbolische Anschauung zum Princip eines wissenschaftlichen Systems zu erheben, sie versuchten zu schauen, wo das Volk nur ahnete und glaubte. Die Reihe dieser Mystiker beginnt im Anfange des Mittelalters und zieht sich durch alle Jahrhunderte hindurch, aber sie bildeten keine bleibende Schule, sondern stehen vereinzelt<sup>2)</sup>. Um zu der vollen Einheit nach der sie strebten zu gelangen, mussten sie der Erfahrung und dem Verstande Gewalt anthun; sie gaben daher nur geistreiche Sätze von bedingter Wahrheit und waren in Gefahr, die nothwendige Scheidung der Dinge aufzuheben, Gott und die Welt, Gutes und Böses in wüster Mischung zu verwirren und die Natur als ein wesenloses Spiel andeutender Erscheinungen zu behandeln. Daher begünstigte die Kirche die Mystik nicht und warf ihr eine pantheistische Tendenz vor, während der grosse Haufe sich auf ihre Gedankentiefe nicht einlassen konnte. Allein dennoch sprach sie den Grundgedanken der gläubigen Anschauung mit solcher Innigkeit aus, war der christlichen Sehnsucht nach der Einheit mit Gott so natürlich, dass ihr Bestreben nicht ohne Frucht blieb. Wenn sie auch keine allgemein gültige Begründung des Glaubens gewährte, so gab sie doch Anschauungen, welche Einzelne benutzten, und es strömte aus den verborgenen Kreisen der Mystiker beständig eine wohlthätige Wärme in das Leben über, die es vor der Erstarrung in scholastischer Form bewahrte.

Scholastik und Mystik waren in der That Gegensätze, aber polarische, welche sich anzogen und hervorriefen. Jene, indem sie das einige Wesen des Gedankens zersplitterte, hatte die Voraussetzung einer höheren Einheit und konnte nicht umhin auf dieselbe hinzuweisen; diese, indem sie die Gefahr fühlte, die nothwendigen Begrenzungen der Begriffe zu verwischen, suchte ihre kühnen Anschauungen durch scholastische Distinctionen festzu-

<sup>1)</sup> Gerson, tom. 4 p. 816 bei Rixner, Handbuch der Gesch. d. Phil. II. 182. *Quicumque non accipit res, prout sunt signa Deum significantia, is merito dicitur non intelligens et hebes, imo quasi somniator phantasticus, utpote qui in vigilia inepte signa phantasmatum pro rebus ipsis suscipit et habet.*

<sup>2)</sup> Der tief sinnige Johannes Scotus Erigena, mit dem Schmid die Reihe der Mystiker eröffnet, ist auch der erste bedeutende Philosoph, und ebenso tritt am Schlusse des Abschnitts, im Anfange des 15. Jahrhunderts, wieder bei Gerson ein bedeutendes mystisches System auf. Zwischen beiden zieht sich die mystische Tradition ununterbrochen fort, aber ohne wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der Wissenschaft, indem sie entweder wie bei Wilhelm von Champeaux und Amalrich von Chartres als Pantheismus verrufen wird, oder wie bei Hugo und Richard von S. Victor, und noch mehr bei dem heil. Bernhard von Clairveaux, ganz auf das religiöse Gebiet übertritt. Vergl. Tennemann a. a. O. S. 168 und 316, Rixner a. a. O. S. 67, Ritter, Christliche Philosophie. I. 506.

stellen. Daher nicht bloss die vielfachen Versuche der Vereinigung beider Gegensätze, sondern auch die unwillkürliche Vermischung mystischer und scholastischer Elemente. Ein merkwürdiges Beispiel davon finden wir bei Roger Baco, der, übrigens einer der nüchternsten Denker, durch die Betrachtung der Natur zu tieferen Anschauungen gelangte. Indem er nämlich die Optik, die er mit dem Namen Perspective bezeichnet, neu begründen und einführen will, schildert er sie als das allgemeine Bild göttlicher Wirksamkeit. Denn alle Dinge, lehrt er, entstünden durch die Einwirkung der thätigen Kräfte auf die leidende Materie und durch die weitere Wechselwirkung, welche von diesen ersten Erzeugnissen ausgehend die Arten und Eigenschaften der Dinge hervorbringe. Die Gesetze dieser Wechselwirkung könne man am Lichte erkennen, während sie doch im ganzen Weltgebäude dieselben sein müssten, so dass die Perspective das Mittel zur Erkenntniss von allem Uebrigen werde <sup>1)</sup>.

Das wurde sie in ihrer wissenschaftlichen Gestalt nun freilich nicht; die mathematischen Studien gediehen nicht, so lange die Scholastik blühte. Beide waren der Methode nach völlig übereinstimmend, atomistisch, verständig, strenge beweisend und in Schlüssen fortschreitend; sie unterschieden sich nur durch die Axiome, von denen sie ausgingen. So lange man aber jene Methode auf die inhaltsschweren Lehren der Schrift anwendete, konnte man sich nicht entschliessen, sich mit den stoffarmen Grundsätzen, in denen die Mathematik ihren festen Boden hat, bleibend zu beschäftigen. Aber der Gedanke, den Roger hier mit mystischer Tiefe und scholastischer Schärfe aussprach, war für die populäre Symbolik ein naheliegender und fruchtbarer. Indem sie in der Beschaffenheit des Lichts das beste Gleichniss für Gottes Wirken erkannte, indem sie sich Gott als den strahlenden Mittelpunkt des Universums dachte und die grössere oder geringere Bedeutsamkeit der Dinge wie die abnehmende Kraft gebrochener und reflectirter Lichtstrahlen auffasste, lag ihr eine jenem Gedanken sehr ähnliche Vorstellung zum Grunde. Daher trat auch, je mehr diese Symbolik ausgebildet wurde, die perspectivische Beziehung immer deutlicher hervor, wie sie denn in Dante's Paradies fast unverhüllt ausgesprochen ist.

Ueberhaupt vermochten jene wissenschaftlichen Gegensätze ebenso wenig wie der politisch-kirchliche Zwiespalt die Ruhe der Gemüther bleibend zu trüben. Jede dieser wissenschaftlichen Bestrebungen enthielt doch eines

<sup>1)</sup> Nach dem Manuscripte mitgetheilt von Wood *Histor. Univers. Oxon.* I, 122: *Omnia universim sciri per perspectivam. Quoniam omnes actiones rerum fiunt secundum specierum et virtutum multiplicationem ab agentibus hujus mundi in materias patientes, et leges hujusmodi multiplicationum non sciuntur nisi a perspectiva, nec alibi sunt traditae adhuc, cum tamen non solum sint communes actioni in visum, sed in omnem sensum et in totam mundi machinam et in coelestibus et in inferioribus.*

der Elemente, deren die herrschende Weltauffassung bedurfte und in denen sie ihre Gewähr fand; die Encyklopädie die Fülle des irdischen Stoffes, die Mystik den Gedanken der vollen, ungetrübten Einheit, die Scholastik das Gesetz der Form, unter welcher die Mannigfaltigkeit auf eine Einheit zurückgeführt werden konnte. Alle zusammen gaben daher eine Anregung, sich das Ganze vorzustellen, und wenn dies der Wissenschaft nicht gelingen wollte, wandten sich Gefühl und Phantasie um so mehr der Kunst zu, um in ihr die ersehnte Anschauung zu gewinnen.