

Dieses Werk wurde Ihnen durch die Universitätsbibliothek Rostock zum Download bereitgestellt.

Für Fragen und Hinweise wenden Sie sich bitte an: digibib.ub@uni-rostock.de.


Das PDF wurde erstellt am: 08.08.2024, 07:56 Uhr.

Theodor Steinbüchel

Vom Menschenbild des christlichen Mittelalters

Tübingen: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1951

<https://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1897574959>

Druck Freier  Zugang



OCR-Volltext

STEINBÜCHEL · MENSCHENBILD

THEODOR STEINBÜCHEL

**Vom Menschenbild
des
christlichen Mittelalters**

Seit März 1955 ist unser Name geändert in

WISSENSCHAFTLICHE
BUCHGESELLSCHAFT e. V.
DARMSTADT

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGEMEINSCHAFT
TÜBINGEN

2601 N.M 1400 5819

Herausgegeben von der
Wissenschaftlichen Buchgemeinschaft e.V. Tübingen
in der Reihe „Libelli“

BAND I

Nachlaß Prof.
Wolfgang H. Fritze

Buchdruckerei H. Kaupp, Tübingen

VORWORT

„Das Menschenbild des christlichen Mittelalters“ ist ein Vortrag, den Theodor Steinbüchel im November 1945 vor Tübinger Studenten gehalten hat. Wenn er nun, fast 3 Jahre nach dem Tod des Verfassers, in Druck gegeben wird, so sind zwei Gründe dabei bestimmend. Zunächst ist es unsicher, ob und wann Steinbüchels großes Werk „Christliches Mittelalter“ noch einmal aufgelegt wird. So legt es sich nahe, eines seiner Kernprobleme dem Leser zugänglich zu machen, zumal die Bearbeitung in einer Fassung vorliegt, auf die Steinbüchel noch in den letzten Jahren große Mühe verwandt hat.

Der andere Grund liegt in dem Vortrag selbst: er bietet in glücklicher Verbindung eine reiche Fülle konkreter Einzelheiten und zugleich eine klare Übersicht über die großen inneren Zusammenhänge mittelalterlicher Anthropologie. Steinbüchel liebte das Mittelalter. Aber er wollte nicht, daß wir dorthin zurückkehren. Das Gültige und Unvergängliche: „die Würde des Menschen in seiner Kreatürlichkeit und seiner Bezogenheit zu Gott“ — wollte er in einer der vielen geschichtlichen Verwirklichungen seinen Hörern und Lesern vorhalten. Die Betrachtung der Geschichte sollte ihnen Mut machen, ihr Menschsein der Gegenwart gemäß zu gestalten. Theodor Steinbüchel wollte vermitteln, was ihm selbst ein Leben lang Lust und Schmerz war: die Leidenschaft nach dem Menschen.

Tübingen, November 1951.

Dr. Alfons Auer, Studentenfarrer

Dadurch ist der Mensch *Mensch*, daß er sich *Gedanken* macht. Die Gedanken über sich selbst und seines Daseins Sinn in der Welt ergeben, geordnet und sinnvoll gefügt, dem Menschen die Idee, das Bild von sich selbst. So ist das Menschenbild Sinn-Bild, Zusammenschau von des Menschen Sein und Sinn, von dem, was er *ist* und was er *soll* in der Welt.

Was er *soll gemäß* seinem *Sein*: das sagt dem Menschen dieses sein Sinnbild von sich selbst. Das Menschenbild ist also immer ein *Leitbild* für die Formung und Gestaltung menschlichen Lebens. Es enthält stets eine *Forderung* an die *Wirklichkeit* des Menschen. Darum ist das Menschenbild zu keiner Zeit je ganz verwirklicht, und darum klafft immer eine Kluft zwischen dem, wie der Mensch wirklich ist und wie er, dem Sinnbild gemäß, sein *soll*.

Diese Kluft zwischen Wirklichkeit und Idee, zwischen Sein und Sollen *muß* es deshalb auch im christlichen Mittelalter geben, und zu *keiner* Zeit war der Mensch wirklich so, wie er sich selbst in seinsollendem Ideal erschaute und wie er zu sein *strebte*. Wir wissen alle um die Kluft zwi-

schen Idee und Wirklichkeit, zwischen *Menschenbild* und *Menschenwirklichkeit* im christlichen Mittelalter. Sein Menschenbild war vom christlich-kirchlichen Glauben her entworfen. Aber auch in dieser mittelalterlichen Weltzeit ist der Glaube nie vollkommen gelebt worden, obwohl *er* das große und umfassende und von allen im Raum des christlichen Mittelalters als für die Lebensgestaltung verpflichtend empfundene Lebensideal darstellte. Von „*christlichem*“ Mittelalter kann man ja doch nur deshalb reden, weil der christliche Glaube in dieser Zeit allenthalben die Norm für das menschliche Leben darstellte.

Rufen wir uns einleitend die Kluft ins Gedächtnis, die im Mittelalter zwischen *wirklichem* und *vom* Glauben geforderten und *im* Glauben anerkannten Menschenleben, zwischen Idee und Wirklichkeit obwaltete! Wir denken etwa an den Widerspruch von christlicher Glaubensfreiheit und Inquisition; von christlicher Liebe und Ketzergericht; von christlicher Vaterbotschaft und Hexenaberglaube; von feinst ausgebildeter theologischer Glaubenswissenschaft und rohem Volksaberglauben; von dem Reich nicht von dieser Welt und den schweren Kämpfen zwischen Papst- und Kaisertum um die Herrschaft in einem christlichen Reich auf Erden; von gottinniger Mystik und grauiger Selbstquälerei oft in der gleichen Persönlichkeit, wie etwa bei Heinrich Seuse; von weltfroher Abgeschlossenheit, die bei Meister Eckehart ledig sein wollte aller Kreatur und doch keine Gotteskreatur verachtete, und von weltverachtender Askese in mancher Heiligengestalt; von ver-

brecherischer Selbstdurchsetzung und heroischer Sühnetat im Florenz zu Dantes Zeit; von christlicher Sterbenszuversicht und qualvoller Todesangst, die in den Zeiten des schwarzen Todes in psychologischer Polarität in äußersten Lebensgenuß umschlug; von christlicher Lebenszucht und ungehemmter Lebenslust; von festgefügter Gesellschaftsordnung und anarchisch-nihilistischem Schwarmgeistertum, dem namenlos Wilden, von dem entsetzt Meister Eckehart gesprochen hat; von hoher kirchlicher, von den Päpsten selbst geführter Kulturarbeit und unwürdig verweltlichtem Papsttum, – von unterirdischem, nie erloschenem Heidentum tief im Urboden des christlichen Mittelalters und höchster Blüte christlichen Glaubenslebens in Liturgie, Ethos und Kultur.

Das sind nur einige der Gegensätze zwischen der Idee vom Menschen und der Wirklichkeit des Menschen in der mittelalterlichen Geschichtszeit. Sie genügen vollauf, um uns vor einer unwirklich-romantischen Vergoldung des Mittelalters zu bewahren, um das *Bild* vom Menschen nicht schon für die *Wirklichkeit* des Menschenlebens im Mittelalter zu nehmen.

Das *Thema* dieses Vortrags will nun gerade das Bild, das Ideal vom Menschen, wie es im Mittelalter erschaut und dem Leben vorgehalten wurde, zeichnen. Wir sind *Menschen*. Und so haben wir ein menschliches Recht, nicht nur von dem Kleinen und Erbärmlichen, von den Grenzen und dem Versagen des Menschseins zu sprechen, sondern *auch* einmal von dem Hohen und Großen, das dem Men-

schen in seinem Bild und Ideal von sich selbst vorschwebt. Und vom *mittelalterlichen* Menschenbild müssen wir historisch sagen, daß es nicht nur ein hohes *Ideal* war, sondern im wirklichen Leben auch von gar vielen in Ernst und Würde angestrebt wurde mitten in allem *historischen* und menschlichen *Scheitern* vor dem Ideal.

So sehr aber das Menschenbild im christlichen Mittelalter ein durch seine Ausrichtung am christlich-kirchlichen Glauben einheitliches war, so ist es *innerhalb* dieser Einheit doch ein *mannigfach* ausgeprägtes. Im Großen gesehen hat das christliche Mittelalter einen vierfachen Weg beschritten, auf dem es sein Menschenbild entwarf. Es ist der Weg 1. der symbolistischen Intuition, 2. der denkerischen Daseinsdeutung, 3. der darstellenden, namentlich der architektonisch-plastischen Kunst und 4. der höfischen Laiendichtung. Auf jedem dieser Wege entsteht ein eigenes Menschenbild, das die Daseinsdeutung, die Sinnggebung, den Inhalt und die Norm des Menschenlebens in der christlich-mittelalterlichen Weltepoche umgreift, und das doch in dieser Vierfältigkeit ein Gemeinsames aufweist: die Orientierung des Lebens am Glauben der christlichen, abendländischen Kirche. Und da es also im letzten überall ein religiöses Menschenbild ist, das uns im christlichen Mittelalter begegnet, so müssen wir nicht nur vom *Menschen* heute sprechen, sondern auch von dem *Gott*, der diesem mittelalterlichen Menschen seines Lebens letzten Sinn sicherte und zu dem hin er diesem Leben die Gestalt zu geben suchte.

So lassen wir *zuerst* die vier Menschenbilder des christlichen Mittelalters an uns vorüberziehen und fragen *dann* nach dem *Gottesbild*, das dem mittelalterlichen Menschen vorschwebte.

I. Was ist der *mittelalterliche Symbolismus* und welches Menschenbild ist ihm erstiegen? Symbol ist anschaulichweisendes Sinnbild von einer unanschaulichen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist im christlich-mittelalterlichen Symbolismus die von Gott geoffenbarte und im Glauben der Kirche ergriffene Welt des Ewigen. Der symbolistischen Weltanschauung erscheinen also alle Dinge in hintergründiger Tiefe, alles Zeitliche als Weisung auf das Ewige, die *eigentliche* Wirklichkeit über die anschaulich ergriffene Wirklichkeit hinaus. Mit diesem Ewigen sind alle Dinge verbunden in ihres eigenen Seins Tiefe. So *können* sie zum Hinweis auf das Ewige werden, *dessen* zeitlich-sinnbildliche Darstellung sie sind. Das Zeitliche also Transparent des Ewigen, das Vergängliche ein Gleichnis des Unvergänglichen, das Natürliche des Übernatürlichen, die ganze Welt die *similitudo Dei*, in Ähnlichkeitsverbindung mit der göttlichen Welt. Hildegard von Bingen ist im symbolistischen 12. Jahrhundert die symbolistische Seherin und Dichterin und mit ihrem Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux die größte Vertreterin des mittelalterlichen Symbolismus. Und wie sehr dieser dem mittelalterlichen Weltbewußtsein entsprach, geht eindeutig daraus hervor, daß Dante, vor dessen Auge das ganze Mittelalter steht, in Bernhard den „höchsten Genius“ dieser ganzen mittelalterlichen Zeit gefeiert hat.

Visionär und apokalyptisch ist Hildegards Sprache. Aber diese *Sprache* und diese *Visionen* sind doch nur *eine* Form des Symbolismus. Denn symbolistisch ist auch des Laiendichters Wolfram von Eschenbach Gestaltung der Grals-*sage*, die anfangs des 13. Jahrhunderts dem ritterlichen Menschen das Bild seines Seins und Sollens vorzeichnet. Wir wissen nicht, woher die Grals-*sage* wirklich stammt. Wir wissen nur dies: arabische, byzantinische und christlich-abendländische Momente sind in ihr verwoben. Aber ihr christlich-symbolistischer Charakter ist unverkennbar. Denn aller *Weltdienst* des Ritters ist Dienst an *Gottes* Welt und ihrer gottgewollten Ordnung. Das Kaisertum ist Grals-*dienst*, und der Gral ist das Symbol der höchsten gottgegründeten Güter in ihrer hierarchischen Ordnung. Ihr zu dienen ist des Kaisertums ritterlicher Sinn – das ist die symbolistische *Kaiseridee*. In dieser Sinngebung ist die Kaisermystik nicht eine rationale theologische Idee noch nur eine politische Reichsidee, sondern das wirksame Symbol höchster Berufung eines Menschen, den Gott selbst und Gott eigens dem Ordo seiner Welt an die lenkende Spitze gestellt und *in* dem und *durch* den die Einigung von Gottesdienst und Weltdienst, diese Leitidee in aller Weltarbeit des mittelalterlichen Menschen, ihre Verwirklichung finden soll.

Alois Dempf hat mit gutem Recht dieses gesamte symbolistische Denken über Welt und Mensch als eine „vorwissenschaftliche Metaphysik“ bezeichnet. Ihre Sprache ist das Bild, nicht der Begriff. Im *Begriff* denkt die Scholastik, die

begriffliche Deutung von Gott, Mensch und Welt aus dem Glauben.

II. Das ist die *zweite* Form des mittelalterlichen Weltbildes: die *denkerische Daseinsdeutung*. Sie steigt, von Vorstufen abgesehen, im 11. Jahrhundert mit Anselm von Canterbury herauf, um im 13. bei Bonaventura, vor allem bei Thomas von Aquin, aber auch noch bei Duns Scotus ihre höchste Prägung zu erhalten, dann aber, nach diesem größten, dem eigentlich hoch-mittelalterlichen Jahrhundert, langsam abzusinken. Aber tief verbunden ist auch dieses metaphysisch-begriffliche Menschenbild dem mittelalterlichen Symbolismus. Denn auch ihr *Begriff* ist Hinweis auf göttlich-ewige Wirklichkeit. Denn die Vernunft, die den Begriff bildet und in ihm die Wirklichkeit ergreift, ist nicht die autonom-neuzeitliche, sondern die kreatürliche, in des ewigen Gottes Abbildlichkeit und in Teilhabe an der Gottesvernunft bestehende und denkende Vernunft. Nicht in sich *selbst* zutiefst trägt sie ihre Gewißheiten, sondern in dem ewigen Geist, der sie dem Menschen geschenkt. Weil von Gott stammend, kann sie ihren eigenen Bezug zu Gott ebenso erkennen wie den Bezug alles Geschaffenen zu seinem Schöpfer. Sie wird zugleich beansprucht von Gottes freier, über die kreatürliche Naturhaftigkeit hinaus dem Menschen gegebener Offenbarung. Denn Gottes Wort sucht des Menschen sinnvernehmende Vernunft: *fides quaerens intellectum*. Aber dieser Glaube, den diese Offenbarung verlangt und den des sich selbst offenbarenden Gottes Gnade schenkt, ist immer Weg auch zu höherem Wissen:

Credo, ut intelligam. Dieses augustinische Erbe durchzieht das scholastische Menschen- und Weltbild das ganze Mittelalter hindurch, auch in des Thomas Aristotelismus, der die Menschenvernunft von Gott und Glauben durchaus nicht autonom isolierte, sondern ihre Erkenntniskraft und ihre Berufung zur Sinndurchleuchtung göttlicher Offenbarung von Gott, der Quelle aller Erkenntnis und jeglicher Wahrheit, der des natürlichen wie des übernatürlichen Bereiches herleitet.

Alles Wirkliche weist, wie im anschaulichen Bild des Symbolismus, so auch im denkerisch-scholastischen Begriff in die Abgründe des Göttlichen hinein. Wer das verkennt, weiß nicht, was mittelalterliche Scholastik ist und verwechselt sie mit späterem, nicht mehr mittelalterlichem Rationalismus, der die ratio des Menschen zum Maßstab göttlicher Wahrheit erhebt. Wie tief die mittelalterliche Scholastik und ihr Bild von Welt und Mensch dem gläubigen Symbolismus verbunden bleibt, möge *ein* charakteristisches Beispiel zeigen, die Grundfrage, um die aller tiefere, metaphysische Streit in der Scholastik und auch noch in heutiger Philosophie geht: die Frage um Realität oder Nichtrealität der Allgemeinbegriffe, der Universalien. Wie schulmäßig – werden Sie sagen! Und doch hängt daran der ganze Bau des mittelalterlichen Weltbildes und seine Stellung des Menschen in ihm. Dieser große Streit der mittelalterlichen Philosophie *und* Theologie um Realismus und Nominalismus ist im Grunde ein Streit um das Recht des symbolistischen Denkens. Der mittelalterliche Spät nominalismus

des 14. und 15. Jahrhunderts sieht das Allgemeine, das das Einzelne zum gefügten Ordo des gottgeschaffenen Weltganzen als dessen haltende Klammer zusammenbindet, nicht mehr als das tragende Moment der Wirklichkeit, sondern nur noch als Denkmittel der ordnenden Menschenvernunft. So aber kann der Nominalismus die Tiefe des hochmittelalterlichen Weltbildes nicht mehr erreichen, für das dieses Allgemeine die in der Welt verwirklichte Schöpferidee Gottes ist. Der Nominalismus ist der Beginn neuzeitlicher Vernunftautonomie und all ihrer Folgen im Denken und Leben. Er ist die Spiegelung des sich in seinem innersten Gefüge lösenden Ordo, und er war erst möglich, als das symbolistische Welt- und Menschenbild, das im Realismus des scholastischen Hochmittelalters weiterlebte, zu verblassen begann.

Auch für diesen *philosophischen* Realismus ist wie für den Symbolismus jedes Wirkliche und die Gesamtwirklichkeit von göttlichem Sinn durchzogen; es ist Erfüllung der *lex aeterna*, des Weltplanes des Schöpfers und Allordners. Der Sinn seines Daseins leuchtet dem Menschen aus diesem Weltganzen entgegen. Er soll in Freiheit die Ordnung erfüllen, die er *vorfindet*, die er nicht *selbst* sich konstruiert. Und er wird in dieser Erfüllung sein eigenes Sein in der Welt zur Auswirkung bringen. Vor neuzeitlich-nihilistischer Weltangst und Unheimlichkeit des Daseins ist der mittelalterliche Mensch bewahrt, weil die Welt *Gottes* Ordnung ist, weil er selbst zur Erfüllung dieses Weltsinnes berufen ist und in dieser Erfüllung den Sinn der eigenen

Existenz bejaht und realisiert. Aber er kennt auch nicht die hintergründige Trauer der – im tiefsten – *pessimistischen Griechenseele*. Ein Wort wie das des Sophokles, daß es dem Menschen besser sei, nicht geboren zu werden, ist in einer Geisteshaltung unmöglich, für die alles Seiende seine ihm gegebene Eigenvernunft und das Ganze des Seins seine ihm aufgeprägte Sinnordnung hat.

Was der mittelalterliche Mensch vom Griechendenken übernommen hat, das hat er eben seinem *Glauben* eingebaut. In seinem Weltbild begegnen wir einer einmalig-historischen Synthesis von griechisch-ästhetischer Weltanschauung und biblisch-gläubiger Weltbetrachtung. Der Grieche schaut die Welt als die geordnet-schöne, als Kosmos. Aber sie genügt sich selbst, und von Thales bis zu Plotin hat kein Grieche die Welt als *Schöpfung* verstanden, konnte sie so nicht verstehen, weil seine *Götter Weltkräfte* waren und seine *Religion* als Tiefenbewußtsein auch in seiner *Philosophie* fortlebte. Der *christliche* Mensch des Mittelalters sieht die Welt als Ordnung, als gestaltet-abgestuften Ordo, wie Aristoteles und wie Plotin. Aber sie genügt sich *nicht* selbst, sie ist das Werk einer persönlichen Macht *über* ihr, sie gründet nach Sein und Gestalt in dem Liebeswillen eines persönlichen Gottes. Seinem weisheitsvollen Plan in freiem Entschluß und absoluter Seinsmächtigkeit entsprungen, ist der mittelalterliche Ordo weder ewig, noch kreist er in sich selbst, noch ist er Ausfluß aus dem Seinsüberfluß eines überpersönlichen Seins. Sondern er ist in der *Zeit* entstanden, d. h. in bestimmtem Moment, wenn Thomas das

auch nicht als *philosophische*, sondern nur als *Glaubens-*einsicht glaubt begründen zu können. Vor allem aber: weil geschaffen, hat die Welt eine *Geschichte*, ihre Bewegungslinie ist nicht, wie im griechischen Kosmosempfinden, der *Kreislauf* in sich selbst zurück, sondern die Bewegung zu Gott hin in steter Erfüllung ihres Sinnes. Und dieser Sinn ist – wir deuteten es schon an – die *similitudo Dei*, die Angleichung an die göttliche Schöpferidee, die zu erfüllen der Sinn des Ordo ist, wie es das große Weltbild der *Summa contra gentiles* des Thomas im einzelnen entwirft. So aber steht über allem Weltwerden *Gott* als der persönliche, der schaffende und lenkende, der welterhabene und weltnahe, der transzendente und doch allgegenwärtig-allwirkend-alldurchdringende. Hat Thomas die Eigenwirksamkeit der *causae secundae*, der Weltursächlichkeit in seinem aristotelischen Realismus stärker betont als der platonisch-augustinische Idealismus seiner Vorzeit, auch *ihm* blieb diese Weltkausalität doch die geschaffene und als solche auf Gottes Mitwirksamkeit immer und wesenhaft angewiesene.

Es ist daher ein arges Mißverständnis, in Thomas' Leistung den Beginn der Verweltlichung der Welt zu erblicken, wie ihm vorgeworfen worden ist. Seine historische, aber eben für *Kirche* und *christliches* Abendland getane Leistung ist die *Hineinnahme* der aristotelischen Vernunft in diese christlich-kirchliche Welt. Thomas ist der Apologet, der die Wahrheit des Glaubens als wohlvereinbar mit der säkularen Philosophie des in des Staufers Friedrichs II. Weltreich hochgeehrten, aber von nichtchrist-

lichen Arabern vertretenen Aristotelismus. Er läuterte ihn von dem, was christlichem Glauben unvereinbar war, vom Pantheismus vor allem der einen, in allen Menschen gleichen göttlichen Vernunft. Und in dieser Läuterung zeigte er in gewaltiger Synthesis von Augustins ewiger, göttlicher Vernunft des persönlichen Gottgeistes und aristotelischer Vernunft im Menschengeste, wie das *parvum lumen*, das kleine Licht unserer menschlichen Vernunft nicht, wie die bisherige Philosophie, in Augustins Spuren, gelehrt hatte, eines steten und besonderen göttlichen Erleuchtungsaktes bedürfe, wenn sie erkennen will. Aber daß sie überhaupt erkennt, das ist auch für Thomas ihr gottgeschaffen- gott-
ebenbildliches geistiges Sein.

Das Herzstück seiner ganzen Theologie aber ist seine Ethik, die Mitte der thomistischen *Summa theologiae*. Und in einem verchristlichten Plotinismus war dieser scholastischen Ethik wie auch jeder Mystik die Rückkehr der vernunft- und freiheitbegabten Kreatur zu ihrem Schöpfer und Ausgang zum Inhalt gegeben: der *regressus rationalis creaturae in Deum*, der dann gnadenhaft durch die *gratia Christi* und die Sakramente seiner Kirche als Gang zu *über-*
natürlicher Gottgemeinschaft ermöglicht wird. So haben wir in der Disposition der großen *Summa* des Aquinaten das scholastische Menschenbild in seiner Ganzheit vor uns: Sie handelt *de Deo*, von Gottes Sein und Wesen und von ihm als schöpferischem Ausgang alles Seins; sie handelt vom Menschen als der zu Gott zurückgehenden vernunftbegabten und dadurch gottähnlichen Kreatur. Sie handelt

zuletzt de Christo, qui secundum quod homo nobis via est tendendi in Deum, in dessen Menschwerdung uns Menschen der Weg zu Gott und Gottes Leben eröffnet und bereitet ist. Wahrlich ein geschlossenes Menschenbild, aber ein Menschenbild aus dem Glauben und erstellt in begrifflicher Erhellung dieses Glaubens durch die den Glauben suchende Vernunft des höchsten Erdengeschöpfes, des Menschen.

Der Gott des Thomas ist der dreieinige Gott des christlichen Glaubens, wenn auch die natürliche Vernunft ihn in seinem Dasein aus seinen Wirkungen als den persönlichen Schöpfer, nicht aber als *natürliche* Vernunft in seinem dreipersönlichen Wesen erkennen kann.

Der zu diesem Gott berufene *Mensch* aber steht ganz und fest in Gottes Welt und ihrem Ordo. Deren *Sein* und Ordnung, die zuletzt Gottes Schöpferwille symbolisiert und anzeigt, gibt dem Menschen die Richtschnur seines *Handelns* in der Welt, die *lex naturalis* seines Verhaltens, die, weil zuletzt von Gott gegründet, in Gottes *lex aeterna*, in seinem Schöpferplan, wurzelt. So hat das *Sein Sinn* und *Wert*, und die Werte stehen nicht, wie in modernem, gottgelöstem Denken, freischwebend neben und *über* dem Sein. Das Sein gibt die Norm des Sollens. Naturgemäßes Handeln ist sittlich gutes Handeln, aber nicht im Sinne des alten stoischen Pantheismus als Gemäßheit mit einer Natur, die ein immanenter göttlicher Logos durchwaltet, sondern in Gemäßheit mit einer Natur, deren Ordnungen Gottes Schöpferordnungen sind und deren Befolgung zu-

letzt persönlicher Gehorsam gegen Gottes Schöpferwillen ist. Die *Welt* also ist in ihrem *Sein* und in ihrem *Sollensanspruch* an den Menschen *für* den Menschen maßgebend, aber sie ist weder im Sein noch im Sollen das Letzte. Das Letzte ist immer der *Deus principium et finis totius creaturae*, und der Mensch gehorcht zutiefst nicht einem unpersönlichen Seinsgesetz, sondern dem persönlichen Willen Gottes, der in jeder Seinsforderung ihm begegnet. Sittlichkeit ist auch in Erfüllung der Seinsordnungen Begegnung von Gottes schöpferischem Anspruch und von des Menschen freier Antwort, von seiner Verantwortung vor Gottes Schöpferwort.

Damit ist die Grundhaltung des thomistischen Ethos zur Welt gegeben. *Weltdistanz* und *Weltverantwortung* sind diese Haltungen des Menschen. Denn ist die Welt nicht das *Letzte*, so bleibt der Mensch in *Distanz* von ihr. Aber ihre Ordnung *aufzugreifen* und gemäß ihrer sein eigenes Sein zu gestalten, das ist ihr Anspruch an ihn. So begründet sich seine *Weltverantwortung*. *Pietät* vor dem Seienden als verwirklichtem Gottesgedanken und *Sachlichkeit* eines seinsgerechten Verhaltens sind die sittlichen Forderungen, die im Sein selbst dem menschlichen *Wissen* vom Sein gestellt sind. Und dieses Wissen ist zugleich das *Gewissen* als Wissen von der im Sein dem Menschen aufleuchtenden Verantwortung für Sein und Selbstsein. Das Gewissen ist intellektuelles wie sittliches und religiöses Wert- und Normbewußtsein, zuletzt aber, wie aus allem jetzt klar ist, Begegnung des persönlichen Menschen mit seinem

persönlichen Gott mitten in des Menschen Weltleben.

Daß der Mensch in seiner Geistigkeit das Sein erkennen und daß er in der Freiheit seiner personalen Gewissensentscheidung seinsgerecht leben kann, das ist die einzigartige Würde seiner *humanitas* in der Welt. Da aber die Welt eine an mannigfacher Fülle des Seienden *reiche* Welt ist, da sie zugleich eine *geordnete*, das Viele zu geeinter Fülle umfangende ist, so gibt es im Sein selbst eine Rangordnung, die Stufenordnung und die Schichtung vom Unlebendigen zum Lebendigen, vom Sinnlichen zum Geistigen. Und entsprechend ihrer Seinshöhe in dieser Seinshierarchie ordnet sich der Rang der Werte und der *Wertwürde* des Seienden.

Die plenitudo esse humani: das voll erfüllte Menschentum in allen seinen Seinsanlagen und in den in ihnen gegebenen Wertqualitäten ist das Menschenideal der scholastischen Ethik, wie sie in Thomas von Aquin ihren Höhepunkt erreicht. Weder Weltflucht noch verkrüppeltes Menschentum, sondern Weltbejahung und Menscherfüllung in der Welt. Kein Individualismus, aber durchaus Pflege der eigenen Individualität, die eine Idee Gottes in der Welt ist und daher ein unübersehbarer Wert, Prägung der einen ewigen Menschidee in Gott in je besonderer Formgebung. Und zugleich Einfügung der Individualität in die Gemeinschaft, die ein Ordo im Ordo, eine Ordnung mit ihren Autoritäten und Rangstufen, ihren Herrschafts- und Dienstformen, ihren Sondergliederungen und ordines oder Ständen im großen Ordo der Welt ist. Nicht in wechselnder

Willkür des *Menschen*, sondern im festgefügteten Sein des *Ordo* und im *Wesenssein* des Menschen selbst hat die Gesellschaft ihre Wurzel und ihr natürliches Recht. Ihre letzte Sicherung ist daher der *Schöpfer* des Weltordo und des Menschen selbst. Darum heißt dem mittelalterlichen Menschen *animal sociale* nicht nur utilitaristisch-zweckhaft, daß der Mensch aus Bedürftigkeit auf Gemeinschaft angewiesen sei, auch nicht nur mit Aristoteles, daß er zur Erfüllung seiner primitiven und elementaren wie seiner höheren geistigen und kulturellen Ansprüche der Gemeinschaft nicht entraten könne. Der Mensch ist Gemeinschaftswesen: das heißt mit dem gleichen Aristoteles auch nicht nur, daß ihn die eigene Geistigkeit, Vernunft und Sprache, zum Austausch mit der Gemeinschaft berufe. Es heißt *all* dies, aber es heißt *zutiefst*, daß der Mensch im *Ordo* einer gewaltigen Schöpfung steht, in dem alle Gemeinschaftsform in Familie, Sippe, Stand, Gemeinde, Volk und Staat eingeschlossen ist. *Zuerst* aber ist der Mensch Gemeinschaftswesen, weil er in Bindung und Verbindung steht mit Gott, seinem persönlichen Ursprung. Des Menschen Wesenszug zum Transzendenten, seine *religio*, diese Urbinding in seinem Sein also ist es, die ihn der Vereinzelung enthebt und ihn an alle jene Ordnungen und in sie hineinbindet, die in Gottes *Ordo* ihren Eigenwert und ihre Eigenwürde, ihre *dignitas* und ihre *auctoritas* gemäß ihrem eigenen, gottgegebenen und dem Menschen sich aufgebenden Sein behaupten.

So hoch ist diesem Menschenbild Wert und Würde des *Menschen*, daß in ihm alle irdischen Werte gipfeln, weil

alles irdische Sein am Menschen baut. Der Mensch ein Mikrokosmos im Makrokosmos. Dieses uralter hellenischer Orphik entstammende Bild hat das Mittelalter aufgegriffen. Der Mensch ist der minor mundus bei *Thomas*, der mundus contractus bei Nikolaus von Cues, und dann wieder in Humanismus und Renaissance, bei Leibniz und bei Goethe, die Kleinwelt in der großen Welt. Dieses Bild vom Menschen ist Urerbe abendländischer Menschenwertung. Verschmolzen aber ist in mittelalterlicher Synthesis diese weltweite und weltfrohe humanitas mit der christianitas zur humanitas christiana. Denn wir vergessen beides nicht: erst in begnadetem Christenleben ist der Mensch der, der er durch Gott und *vor* Gott sein sollte. Aber wir vergessen auch dies nicht: der Gott, der die Gnade gibt, gab auch die Natur, die als das Schöpfungswerk Gottes durch die Heiligung und Erhöhung in Gottes Gnade nicht herabgemindert, sondern erhöht und zur Mitteilnahme an ihr erhöht wird. Das hohe Lied von der Würde des Menschen ist nie so erklingen wie im christlichen Mittelalter. Und die humanitas des Menschen ist zu so Hohem nie berufen worden wie zur Teilnahme an Gottes Leben selbst. Aber eben deshalb ist auch nie die doppelte Verheerung der *aversio a Deo*, der Sünde, so ernst gesehen worden, die dem Menschen die Verbindung mit diesem Gottesleben abschneidet, aber ihn zugleich auch in seiner eigenen humanitas, seiner gottgeschenkten Menschenwürde vernichtet; denn sie ist immer auch Verfehlung des *bonum humanum*, der vollen Auswirkung des gottgewollten Menschentums, Abfall von

Sinn und Idee dessen, was der Mensch als Mensch sein kann und sein soll: das in Freiheit zu Gott hin lebende und seine Gottesmitgift, seine kreatürlichen Menschenmöglichkeiten entfaltende Wesen. —

Wir wollen die Spannungen nicht verkennen, die in diesem christlichen Humanismus des Mittelalters liegen: die Verbindung griechischer, auf ganz anderem Boden gewachsener Begriffe von Welt und Mensch mit Gottes Offenbarung von sich selbst, von der Welt als seiner Kreatur und vom Menschen und seinem Heil. Keiner dieser Begriffe kann das Mysterium von Gott und seiner Offenbarung jemals bergen; sie alle sind tastende Versuche, es hinweisend zu benennen. Und je mehr uns die historische und sachliche Unzulänglichkeit aller durch die Menschenvernunft gebildeten Begriffe zum Begreifen und Darstellen eben jener Mysterien bewußt wird, um so ehrfürchtiger stehen wir vor dem Geheimnis von Gott und von Mensch selbst. Aber um so tiefer werden wir auch den Versuch dieser denkerischen Daseinsdeutung des Menschenlebens ehren, der mit *seinem* Mittel das zuletzt Unsagbare zu sagen dennoch *wagte* im Vertrauen auf jene Menschenvernunft, die, weil Gottes Ebenbild, nie ohne Verbindung mit Gott und *seiner* Welt sein kann. Hier schauen wir die Grenzen des scholastischen Menschenbildes ebenso wie seine hohe Leistung.

III. Ein *dritter* Versuch zum Entwurf eines Menschenbildes begegnet uns in dem der *darstellenden, namentlich der architektonisch-plastischen Kunst* des christlichen Mittelalters.

In seiner frühesten, der *romanischen* Kunstepoche ist

alles individuelle Menschentum in den großen Weltordo eingliedert, in der „gebändigten Spannung“, wie sie uns Heinrich Lützeler gezeichnet hat. Aus dem Geist der Liturgie, dem Gottesdienst der Gemeinschaft und seinem Mysterium ist diese Kunst erwachsen. Der romanische Mensch weiß Gott sich selber nahe in erdennaher Gegenwartigkeit, nicht in entschwindender Transzendenz. Gott ist dem Menschen der Feudalzeit, welche die Zeit der Romanik ist, der König, der *bei* seiner Erde ist, der Pantokrator, der Weltherrscher, dessen Hoheit auch noch aus dem zum Kreuz erniedrigten Herrn hervorstrahlt. Der Ge-
kreuzigte – hier ist er nicht der verächtliche Gott, den Nietzsche in ihm gesehen. Und ist er der Richter, der streng und ernst in der Apsis des romanischen Domes thront, so ist er doch der hoheitsvolle König einer Welt, in der der Mensch zu seinem Dienst berufen und gewürdigt ist, zum Lehensträger Gottes, seines höchsten Herrn, im Treuverhältnis ihm verbunden.

Städtisch-bürgerliche Kultur mit ihrer gelösteren Freiheit und ihrem individuelleren Empfinden löst die Epoche des streng geregelten Feudalismus ab, und die Romanik weicht der Gotik als dem künstlerischen Ausdruck dieser neuen und letzten Ära des christlichen Mittelalters. Der romanischen Ruhe und Statik folgt die gotische Beweglichkeit und Dynamik, der romanischen Gehaltenheit die gotische Lebendigkeit, der romanischen Erdverbundenheit die gotische Erdentrückung, der romanischen Einordnung in das Ganze das gotische Individualitätsempfinden. Konstruk-

tiv und voll lichter Klarheit wie die scholastischen Summen der gotischen Epoche sind ihre Dome und Münster. Rational die theologische Summe und in ihrem Innersten doch die latens Deitas. Durchsichtig das gotische Bauwerk, voll Licht, das durch die hohen Fenster bricht und den bunten Teppich ihrer Farben auf den heiligen Boden breitet, aber im Mittelpunkt auch hier das Gottmysterium, angezeigt durch die Ampel, die vor dem tabernaculum Dei cum hominibus schwingt; auch hier der gotische Gott der Transzendenz in unaussprechlicher Nähe seiner Kreatur.

Wie die gotische Scholastik ihren Bezug zum Symbolismus nicht verleugnen kann noch will, so auch nicht die gotische Kunst. Voll von Sinnen- und Naturfreude ist die Gotik, aber alles Sinnenhafte wird Sinnbild des Übersinnlichen. Zum Himmel weisen die Bogen und die Türme der gotischen Kathedrale, und alle lastende Schwere scheint vergeistigt zu ätherischer Immaterialität. Der Mensch dieser gotischen Zeit liebt das Sinnennahe bis zu krassester Realistik in den blutenden Schmerzensbildern des Gegeißelten und Gekreuzigten, von dem alle romanische Königshoheit jetzt genommen ist. Persönliche Innigkeit durchlebt die Andacht zur mater dolorosa in Hymnus und Vespersbild. Persönlich aber ist auch der Humor des gotischen Menschen in den Legendenspielen, den Teufelsfratzen der Wasserspeier, den Neckereien am Schnitzwerk des Chorgestühls. Alles Natürliche im Bereich des Pflanzen-, Tier- und Menschenlebens wird in den Bereich des Religiösen und in den sakralen Raum hineingenommen. Aber Gotik

ist kein Naturalismus ohne Gott und Geist. Und die schöne, nackte Leiblichkeit der gotischen Plastik ist nicht die im Diesseits ruhende griechische Leib-Geist-Vollendung. Denn immer enthüllt alle gotische Schönheit, echt christlich und ganz ungriechisch, auch die Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit des Irdischen, oder aber sie weist symbolisch *hinauf* zu Gott, dem Schöpfer des Leibes, zum Geist als dem Durchformer der Materie. Gotische Weltliebe weiß also immer von beidem: vom Ewigen *und* Zeitlichen, vom Himmlischen *und* Irdischen, vom Immanent-Weltlichen in seinem Bezug zum Transzendenten, von der Schönheit der Frau Welt und – ganz wörtlich – von ihrer Kehrseite: ihrer Häßlichkeit und Verwesung, von Lebenslust und Totentanz, vom Sehnen über die irdische Sinnhaftigkeit hinaus zum Überirdischen, von einem Sehnen so stark, so emporstrebend, daß der Leib der gotischen Frau unwirklich wird und das typisch Weibliche an ihm dem Blicke sich verbirgt, die Seele aber die mystische Gotteinigung sucht, in der alles Mannigfaltige, alle zerstreuende Vielheit in der lauterer Einheit und Einfachheit göttlichen Seins aufgehoben ist. Gerade die Mystik offenbart den gotischen Zug zur Transzendenz, und ihre individuell-persönliche Sehnsucht nach der Gotteinigung der Seele bestätigt sie als das legitime Kind der bürgerlichen Stadtkultur des gotischen Zeitalters. Die großen Städte hören die Predigten der Eckehart, Tauler, Seuse, Sterngasser und zahlreicher anderer.

IV. Aber das ist schon, mit Huizinga zu sprechen, *Herbst* des Mittelalters. Ein *viertes* Menschenbild schuf der Seelen-

reichtum des mittelalterlichen Menschen: *das Menschenbild der höfischen Laiendichtung*. Es führt uns in die hochmittelalterliche Zeit, in die ritterliche Kultur des staufischen Zeitalters im 12. und 13. Jahrhundert zurück. Seine Schöpfer sind die Anwälte des Laientums und zwar des ritterlichen Laientums in der Christenheit, das seit Gregor VII. und in der großen wissenschaftlichen Kultur des Hochmittelalters so sehr zurückgedrängt worden war. Minnesang und Ritterepos formen dieses ritterlich-laienhafte Menschenbild, und der große Staufer, Friedrich II., wird in Sizilien der Schöpfer eines durchaus laienhaften Staates im Gegensatz zum abendländischen Reich mit seiner Doppelführung in Regnum und Sacerdotium. ‚Sacrum Imperium‘: seit Barbarossa heißt das die in sich selbst heilige Kaisermacht, die nicht von Papstes Gnaden lebt. Und in seines Enkels Weltreich ersteht das Ideal weltlicher Bildung und Kultur. Die höfische Dichtung der frühstaufischen Ritterkultur in Deutschland ist laikal, *betont* laikal. Ihre Schöpfer stehen politisch gegen die Papstmacht und auf seiten des Kaisers. Aber sie bleiben ganz im Bannkreis der vom christlichen Glauben getragenen abendländischen Idee der Christenheit; keiner von ihnen rüttelt am Glauben der Christenheit.

Ein Neues aber bringen sie zu Wertung und Schätzung: den Eros, der im kirchlichen Ethos nur in der strengen Zucht des ehelichen Lebens seinen Spielraum hatte. Jetzt wird der Eros gefeiert als die beflügelnde Macht der Seele im hohen Mut ritterlichen Kampfes, im spannenden Spiel der ritterlichen Werbung um die ritterliche Frau und im

lyrischen Verhältnis zur Natur, ihrem Weben und Blühen. Aber solange die Minne nicht zum Abenteuer ausartet, solange sie die Ehe achtet, und solange sie nicht, wie bei Minnesängern einer späteren Generation, etwa bei Neidhart, zur biedern Bauernpoesie geworden, so lange ist auch der *Eros* in strenge *Schranken* gewiesen. Dieser *Eros* ist nicht schweifender Sexus, der die Person und ihre Formstrenge zerrüttet und die Schranke der *Ehre* zerbricht. Das Erotische ist in der hohen Minne die sinnlich-seelisch-geistige *Schöpfermacht* im Menschen, die *alle* Schichten des Menschen, Trieb wie geistige Personalität, durchseelt und zur Einheit geschlossener Menschlichkeit zusammenbindet. Darum ist diese Minne, die den *Eros* umhegt durch die ständische Lebensform und die Ritterehre, keine sexuelle Tändelei und kein Liebeslied nach Vagantenart. Die Minne gilt der in der *Ehe* gebundenen Ritterfrau. Aber ein so ritterlicher Dichter wie Wolfram von Eschenbach hat in seinem hohen Ehr- und Standesgefühl die Gefahren der Minne sehr wohl gesehen. Obwohl selbst von der ganzen Lebensmacht und Tiefe des *Eros* erfüllt, findet er die echte Minne nicht im erotischen Verhältnis zu dem ehelichen Weibe eines anderen, sondern zu der eigenen ritterlichen Ehegefährtin. Wolfram hat Sünde *genannt*, was Sünde *ist*. Wolfram weiß sich in hohem Selbstbewußtsein als Laie. Er hat das Band der Ehe weder theologisch noch mystisch begründet, aber er hat es, wie übrigens zuletzt auch Walther von der Vogelweide, in schlichter Christlichkeit anerkannt und die „rechte“ Ehe gefeiert, wie er in Schlichtheit sie

nennt und in der das Dreifache das Fundament bildet: die Kiusche, die Triuwe und die Demuot, die Keuschheit, die Treue und die dienende Bereitschaft. Dieses Menschlich-Echte ist für ihn das Gottgewollte. Das Rechte – das umfängt für ihn alle Gottesordnung, alles Gottgebotene. Noch in späten Tagen christlich-abendländischen Empfindens hat Adalbert Stifter, der als Letzter und Großer das Bild vom abendländischen Menschen dichterisch entwarf, diesem „Rechten“ in der Seele seines Witiko nachgespürt, in dieser großen Dichtung christlicher Seinsgerechtigkeit und christlicher humanitas im Ordo der Schöpfung. Noch einmal kommt hier das christlich-ritterliche Laienethos zur gestalteten Prägung. Ritterlehre ist Dienst an Gottes Weltordnung. Und so kann Böhmens König in Stifters Witiko den Rittern sagen: „Wer sich selbst mit seiner Ehre schmückt, der hat keine Ehre. Die Ehre muß von der Höhe kommen, daß sie heilig ist.“ Das ist genau das Gleiche, was im staufischen Zeitalter Hartmann von der Aue bekennt: Ein Tor, ein „Welttor“, der in seinem Rittertum nicht Gottes Ehre sucht nach der Minne höchster Weisung: „Vor allen Dingen minne Gott!“ Wolfram von Eschenbach scheidet im ritterlichen Menschenbild nicht in strenger Theologie – er will ja Laie, christlicher Laie sein! – Natur und Übernatur. Die Natur, recht gepflegt, das ist das Gute und ist Gottes Wille für den Ritter. Im Kern ist der Weltordo und sind alle Dinge, alle Lebensbezüge heilig, weil von Gott gegründet und gewollt.

Im *Ordo* steht der Mensch; die Anerkennung dieses

Ordo macht ihn erst zum rechten Menschen, zum Repräsentanten der *humanitas christiana*. *Alle* mittelalterlichen Menschenbilder sind deren Ausdrucksform in je verschiedener Gestaltung. Mag Bernhards von Clairvaux christlich-adeliger Gesinnung im Menschen die *creatura nobilis* begegnen, mag Thomas in weitem Blick auf Gottes Schöpfung den Reichtum gottgeschenkter Seinsfülle im Menschen bewundern, mag Meister Eckehart den adeligen Menschen als den geistesförmigen Menschen feiern, mag Dante in vornehmer Distanzierung und Differenzierung das *cor gentil* im Menschen ehren, mag die deutsche Dichtung bei Gottfried von Straßburg die „Moraliteit“ des Menschen rühmen als die Verbindung von persönlicher Bildung und gesellschaftlicher Lebensform mit der Weisheit des Herzens, der Adeligkeit des Gemütes und der Zucht des Willens – immer ist das mittelalterliche Menschenbild das Preislied von dem Gottesgeschenk des Menschseins.

Das ritterliche Menschenbild hebt sich ab von dem gelehrt-scholastischen. Zunächst: Es definiert nicht und systematisiert nicht die Tugenden als Grundhaltungen des Menschen zu sich selbst, zu Mitmensch, Welt und Gott. Es verdichtet sie zum dichterlich-anschaulichen Bild des ritterlichen Menschen. Und wieder sind es drei Grundhaltungen, die Wolfram von Eschenbach ihm zueignet: Treue, Keuschheit, ritterlicher Mut, gruppiert beim Manne um den Mut zum Echten und Edlen, bei der Frau um die mit Mäze und Scham geeinte Kiusche. Diese frauliche Keuschheit aber ist ein sehr umfassender, das Geschlechtliche

einschließender, aber es hoch überwölbender Wert. Es ist die würdevolle Haltung des ritterlichen Eheweibes in dienend-herrschender und beherrschter Frauenwürde und Weibestreue. Und auch die Triuwe umgreift bei Mann und Frau mehr als unser *heutiger* Begriff von Treue. Sie meint das rechte, das schickliche Verhalten zum anderen Menschen in bestimmter Situation und in Gemäßheit der abgestuften Lebensordnung in Ehe, Sippe, Freundschaft, Gefolgschaft. Und dazu kommt anderes, für ritterliche Ehrenhaftigkeit Unentbehrliches: die „Milte“, d. h. nicht etwa nur unsere Milde, sondern der wachsam-taktvolle Blick für des anderen Sorge und Bedürfen; die „erbärmde“ nicht als tatenloses Mitleid, sondern als barmherzig-christliches Mittragen; die „Demut“ nicht als winselnder Kleinmut, sondern als der hohe Mut zum Dienen, als Dien-mut Gott und allem gegenüber, mit dem Gefolgschaftstreue verbindet. All diese Haltungen sind Ausstrahlungen der einen Gesamthaltung der Treue. Und gewährt sie dem ritterlichen Menschen die *innere Ehrenhaftigkeit*, so sichert sie ihm auch die *äußere Ehrenwertigkeit* der „saelde“, der beglückenden Anerkennung als der Ehre Preis. In diesem Menschenbild lebt etwas von der aristotelischen Megalopsychia, der selbstbewußten Großherzigkeit, die auch Thomas von Aquin in seine Tugend- und Werttafel aufgenommen hat. Aber sie ist eingetaucht in christliche Dienstbereitschaft, die mit standesmäßigem Würde-Empfinden in streng geordneter, von Rang- und Standesbewußtsein durchseelter Gemeinschaft gepaart ist.

Die Grundhaltungen im ritterlichen Menschenbild sind *Standestugenden*, die des *scholastischen* Menschenbildes *allgemein* menschliche Haltungen. Das deutet auf einen weiteren und entscheidenden Unterschied zwischen diesen beiden Daseinsdeutungen. Scholastische Wissenschaft geht, entsprechend ihrem vom Griechentum herkommenden Wissensideal, auf das allgemeine *Wesen* der Sache und ist an deren individueller Besonderung uninteressiert. So geht es ihr um die *Essenz*, das *Wesen* Mensch, nicht um des Menschen einmalig konkretes Existieren in seinem freien, persönlichen Sichverhalten, das man nie auf eine allgemeine Begriffsformel bringen kann, die eben das Allgemeine, das *Wesen* birgt. Eben die *Existenz* aber führt die höfisch-ritterliche Laiendichtung dem ritterlichen Menschen vor die Seele; sein Existieren vor Gott und Welt in seinem jeweilig besonderen Kämpfen und Siegen, seinem Unterliegen und Scheitern, in Fall und Sichwiederfinden, in Irrung und Wirrung, in Reue und Sühne. So tritt in Wolframs Parzival dem mittelalterlichen Menschenbewußtsein der ritterliche Mensch vor die Seele, wie er *ist* und wie er sein *soll* – aber nicht als Wesensideal, sondern in seiner für den Ritter typischen, je wieder besonders von ihm zu bestehenden Schicksalhaftigkeit. Gerade als christlich-*frommer* Mensch ist er nie in seinem Dasein *gesichert*, immer gefährdet und versucht, in seinem Suchen nach dem Gral durch Schuld und Irrtum wandelnd, aber *durch* die Schuld auch in Reue und in Sühne zurückfindend zu dem *in* Schuld und Irrtum und Zweifel verkannten und

nun erst in seiner wahren Wirklichkeit ergriffenen Gott.

Parzival, dieser typisch ritterliche Mensch der Stauferzeit, wird vom Zweifel an Gott ergriffen. Aber das ist nicht der theoretisch-grüblerische Zweifel an Gottes Dasein, der keinem christlichen Menschen des Mittelalters gekommen ist, sondern der existenzielle Zweifel der Verzweiflung an dem eigenen rechten *Verhältnis* zu Gott und an Gottes wirklichem Verhältnis zu ihm, dem wirklichen, konkreten Menschen Parzival selbst und an seinem Tun und Lassen in der Welt. War mein Lebensweg der rechte und war das Gottesbild das rechte, das mir auf diesem Lebensweg voranleuchtete – das ist Parzivals Zweifelsfrage, die doch viel mehr als *Frage*, die ein innerliches Erschüttertwerden ist und persönliches Schuldigwerden vor Gott einschließt. So kommt es in Parzivals Frage zu lebendig persönlichem Ausdruck, da er den eigenen Weg als Ausweglosigkeit empfindet: „Weh, was ist Gott! – Er hätte wahrlich solchen Spott – abgewehrt von unserm Haupt – wär' er so mächtig, wie man glaubt. – Ich war mit Dienst ihm untertan – auf Gnade hoffend, doch im Wahn! – Nun gilts, den Dienst ihm aufzusagen – und hat er Haß: den will ich tragen“: die Entschlossenheit zum Trotz gegen Gott, wie Parzival ihn jetzt noch sich vorstellt.

Was ist erschüttert in diesem Menschen? Sein persönliches Treuverhältnis zu dem Gott, der *ihm die* Treue nicht gehalten, die *seine* Treue gegen Gott hatte erhoffen dürfen. So taucht in dieser existenziellen Not eines Menschen aus ureigener Daseinserfahrung die Autonomie des Menschen

mitten im theonomen Hochmittelalter aus lebendiger Gottver zweiflung auf. Aber er bleibt der gläubige Mensch; er sucht den Gral, den Inbegriff alles Hohen und göttlich Großen, in dessen Dienst der ritterliche Mensch in eben *seinem* Dienst an Gott und Gottes Welt seines Daseins Sinn erst erfüllt und seine „saelde“ in Welthuld und Gotteshuld erst erreicht. In tiefem Symbolismus erfährt Parzival am Karfreitag Gottes *wirkliche* Treue, nicht zwar die Treue des Gekreuzigten als vielmehr die Treue des Schöpfergottes, der in waltender Allmacht in Natur und Weltall, im Frühlingserblühen der scheinbar toten Natur sich als der Gott der sorgenden Treue erweist, als der treue Gott, der, wie Parzival jetzt gläubig sieht, „diesen Weltenbau vollbracht“. *Diesem* Gott gegenüber beugt sich die gegen ihn sich aufbäumende Autonomie des Trotzens. Ja, er ist *anders*, als Parzivals Menschengedanken sich ihn gedacht und gewünscht. Und er wird dem Ritter bezeichnenderweise nahe gebracht durch die Belehrung von seiten eines ritterlichen frommen Laien, nicht von Priesterseite; sein eigener Oheim Trevrizent führt ihn zur Umkehr in rechter Erkenntnis von Gott, in der Reue und Sühne dem wirklichen und wirklich treuen Gott gegenüber. Aber diesen *Schritt* zu Gott – den muß der Ritter selber tun in tapferer Entscheidung, den nimmt eines *Menschen Belehrung* ihm so wenig ab wie *Gottes Gnade*. Und *dies* ist die Entscheidungsfrage, die Trevrizent dem Irrenden und Sichumkehrenden zu eigener Antwort durch das *Leben*, durch die eigene Existenz zur Beantwortung *aufgibt*: „Aller Welt steht frei zur

Wahl – sein Lieben und sein Hassen. – Was denkt Ihr zu erfassen? – Der Sünder ohne Reue – Entflieht vor Gottes Treue. – Doch büßt er sühnend seine Schuld, – so lohnt ihm Gott mit Liebeshuld.“

Also auch der ritterliche Mensch, wie der Mensch des christlichen Mittelalters überhaupt, der homo viator zu Gott, der Wanderer zu Gott, seinem Ausgang zurück. Der Weg des ritterlichen Wanderers ist ein anderer, sein Ziel ist das für jeden gleiche: Deus principium et finis. Sein Weg ist der Kampf und der heilige Streit um die rechte Weltordnung im Ordo *Gottes*, Dienst an der Welt und am Reich als der Christenheit, Dienst in Einigung von Welt und Gottesdienst, und Dienst in Freiheit persönlicher Entscheidung für Gott. Und diesem seinem ritterlichen Menschenbild gibt Wolframs Parzival in den Schlußversen die Weihe in der Lebensweisheit schlichter Zusammenfassung: „Weß Leben sich so endet, – daß er Gotte nicht entwendet – die Seele durch des Leibes Schuld, – und er daneben doch in Huld – der Welt in Ehren sich erhält, – der hat sein Leben wohlbestellt.“ –

Die vier Typen christlicher Daseinsdeutung sind im symbolistischen, im scholastischen, im architektonisch-plastischen und im ritterlich-laienhaften Menschenbild des Mittelalters an uns vorübergezogen. In jedem von ihnen fanden wir eines: in seiner Ausrichtung auf *Gott wird* der Mensch erst *Mensch*. Aber deutlicher soll uns am Schluß nun noch das *Gottesbild* des christlichen Mittelalters entgegentreten, als es bisher, da es zuerst um den *Menschen* ging, möglich

war. Wie der Mensch sich seinen lebendigen Gott denkt, das sagt uns aber nur sein glaubendes *Beten*. Durcheilen wir daher nun noch in großen Schritten die mittelalterlichen Zeiten, um dem betenden Menschen dieser gläubigsten Zeit des christlichen Abendlandes zu begegnen und sein Gottesbild zu erkennen, das uns immer erst ganz in der Tiefe sagt, wie ein Mensch sein Dasein und seines Daseins Sinn wirklich versteht.

I. Im *Frühmittelalter* ist es die erschütternde Erfahrung der Germanenseele von dem *all*-mächtigen, den alten Göttern überlegenen Gott des neuen Christenglaubens, die das Gottesbild formt: Gott als der Schöpfer und Walter und der männlich mildeste, der im Wessobrunner Gebet unter seinen Engeln thront; der creator spiritus im Hymnus des Rhabanus Maurus; der waltende Himmelskönig des sächsischen Heliand, der in Huld seinen Sohn den Menschen schenkt und als der Allerschaffer die holdseligste Frau, die reine Magd, mit der heiligen Macht vom Himmel segnet. Auch noch der höfischen Dichtung der Stauferzeit ist der Allmächtige und Allwaltende, der in der großen Sternordnung wie im stillen Weben der Natur sich Parzival als der Treue bekundet, der Gott, dem der Ritter dient. Aber *anders* ist dieser Gott, als der Mensch ihn verstehen möchte nach seinem eigenen *Bild* von Gott. Das war ja die bitter erworbene Erkenntnis, die Parzival erst zu Gott und zu sich selber brachte. Von germanischem Schicksalsglauben tief noch durchdrungen, zergrübelt sich im 9. Jahrhundert Gottschalk, der sächsische Mönch, am Geheimnis von Got-

tes waltender Prädestination. Und doch wird diesem Manne, dem lebenslängliche Kerkerhaft ob seines Gottesglaubens die geliebte Freiheit genommen, der christliche Gott zu dem königlichen Gott in Milde und Huld, der nun tief christlich empfundene Freundgott seiner Germanenseele, so wie der Heliand den Königsmythos vom Gottessohn gedichtet hatte. *Diesem* Gott singt Gottschalks Seele das ergreifend glaubensfrohe Lied der Geborgenheit in der Gotteshuld trotz allem Unbegreiflichen göttlicher Vorherbestimmung: „Und als Sang der freien Gabe – singt inzwischen, holder Knabe, – Psalm die Seele, Psalm die Lippe – Psalm am Tag und Psalm in Nächten – süße Lieder – Dir, dem König mild und gut.“ –

II. Der *dreieinige* Gott lebt in des *Hochmittelalters* theologischer Spekulation, im kultischen Hymnus und in der weltlichen Dichtung. Der Gott, den Hildebert von Lavardin im romanischen 12. Jahrhundert als den Heilig-Hohen und doch Machtvoll-Nahen im trinitarischen Liede preist, „dessen Kraft die Allmacht bildet, – dessen Sinn Allweisheit bildet. – *In* dem All nicht eingeschlossen – *aus* dem All nicht ausgeschlossen. – Außer allem, es umhüllend, – inner allem, es erfüllend.“ Und die ganze vertrauend-trauliche Kindlichkeit des hochgebildeten Mannes vor dem gewaltigen Gott, – in Hildeberts Gottes-Hymnus bricht sie am Schlusse durch: „Friedenshafen, Heimat süße, – aus der Ferne ich dich grüße! – Möcht ich einst in deinen Hallen – mit den lieben Heiligen allen, – mit den Vätern und Propheten – Alleluia singen, beten.“ Auf den Dreifaltigen

wird auch der um Gott ringende Parzival von Trevrizent hingewiesen im anschaulichen Bild des menschengewordenen Sohnes, in dem des ewigen Vaters Hoheit und des Heiligen Geistes menschnahe Hilfe dem Menschen mitgeschenkt ist. Von dem urchristlichen Gott nicht nur der Schöpfung, die ja Allmacht in Liebe hervorrief und betreut, sondern ebenso auch von dem Gott der sich verschenkend-versöhnenden Agape, *der* Liebe, die in der Menschwerdung Gottes ihr Eigenstes dem Menschen hingibt, ist Wolframs Dichtung erfüllt. Ihr Gottesgedanke ist theozentrisch: nicht der lohnende Gott, der Menschendienst vergilt, sondern der Gott, der mit Johannes (1. Jo. 4, 8 ff.) zuerst sich dem Menschen schenkt und von sich aus dem Ritter die Hilfe anbietet. Die „umfassende Erlöserliebe“ Gottes, aber auch sein strenges Gericht über des Ritters Gottestreue – das ist der Gott, der ganz christliche Gott des höfischen Empfindens, der Gott im Ehrfurcht weckenden Geheimnis seiner Huld, die zu verdienen allen echten Dienstes tiefster Sinn ist. An des Ritters „Ehre“ ist Gott selbst, wie Hans Naumann sagt, nicht weniger interessiert als an seinem „Seelenheil“. Wenn in der Stauferzeit Hartmann von der Aue das Wort vom „höfischen Gott“ geprägt und Gottfried von Straßburg es übernommen hat, – dieser höfische Gott ist kein neuer Gott dem alten Gott der Kirche gegenüber. Er ist der Gott des christlichen Glaubens, nun ausgeprägt und geformt im höfisch-ritterlichen Gottesbild der *welt*offenen, doch ebenso auch *gott*offenen staufischen Ritterkultur.

Vom Sohne wendet sich im minniglichen Zeitalter die

Liebe der *Mutter* zu. Der größte der Minnesänger, Walther von der Vogelweide, singt das hohe Lied inniger Marienminne: „Maria klar, du hochgelobte Frau, du süße!“ Vor ihrer magdlichen Reinheit und zu ihres Kindes Ruhm büßt auch die stolze, hochgemute Ritterseele ihre Sünde, denn „ein höheres Wunder nie von Gott erging“. Und will man wissen, was den *kreuzfahrenden* Ritter im *letzten* zum Kreuzzug, als seines streitenden Ritterdienstes höchster Erfüllung, ruft, dann ist es eben nicht das vage Abenteuer und nicht die Sucht nach Neuem oder nach Gewinn, sondern der Kampf, der dem *Erlöser* sein Reich gewinnt und dem Kreuzritter die *Erlösung* von der Schuld. „Erlöser von den Sünden, hilf uns dein Reich begründen“ – so singt und betet der politisch papstfeindliche und kaisertreue, aber christlich gläubige Walther im Zeitalter des Weltkrieges zwischen Friedrich II. und den Päpsten.

Weltnahe hat der Mensch des Hochmittelalters sich seinen Gott gedacht in Walthers Lyrik, in Parzivals Naturliebe am Karfreitag, in des ritterlichen hl. Franz lyrischem Sonnengesang, diesem mittelalterlichen *Psalm* auf Gott und seine Schöpfung, in dem Ich und Welt und alle Kreatur sich zu einer einzigen Gottesfamilie von Bruder und Schwester vereinigen. Die weltfrohe Pietät verbindet sich in diesem Hymnus dem weltübersteigenden und doch *in* der Welt Gott und Gottes Wirken findenden Symbolismus, dem alle Dinge, wie im biblischen Psalm, das Gotteslob verkünden. Und er weiß sich selbst als lebendiges Stück in Gottes schöner Welt mit Sonne und Mond und den Sternen,

die sein Gott am Himmel geformt in köstlich funkelnder Ferne. Er ist voll frohen Dankes auch gegen das Fernste und Nächste, gegen Bruder Wind und Luft und Gewölk, gegen seine Schwester, die Quelle, die so nützlich ist, so gering und köstlich und keusch und so helle. Er freut sich in ungekünstelter Naivität am Bruder Feuer und der mütterlich spendenden Erde, ihren Früchten, Blumen und Gräsern. Und in schier unbegreiflicher Vertrautheit und Heimischkeit ist ihm selbst noch der Tod, der herbe, dem kein Leben entrinnen kann, der versöhnende Bruder.

Diese schon in gotisch-individuelle Kreatur- und Gottesminne hinüberspielende Naturfreude ist dem mittelalterlichen Gott- und Menschempfinden so eigen wie die Ehrfurchtshaltung vor der Königshoheit des gekreuzigten Christus in romanischer Zeit. Wenn irgendwo, dann zeigt *hier* das christliche Mittelalter, daß es nicht, wie Nietzsche oder Stefan George meinen – um nur *Große* zu nennen – jenseitsflüchtig und weltverachtend sein konnte, und daß es im Gekreuzigten nicht nur den Verachteten der Menschen, sondern auch die göttlich-unnahbare Königswürde in diesem Menschen sah.

Und *das* ist eben für das Gottesbild des Mittelalters und für den Menschen, der an es glaubt, überaus kennzeichnend: nirgends ist die *Distanz der Ehrfurcht* vor dem hoheitsvollen Gott vergessen und doch nirgends auch die *Verbundenheit* mit diesem Gott. Wie weiß der *Denker* Thomas die Welt als Kreatur dem Creator verbunden und wie weiß er dennoch, daß wir ihm verbunden sind quasi ignoto, wie

einem Unbekannten, dessen Wesen kein kreatürliches Denken je in letztgültiges Begreifen einfangen kann. Und ebenso weiß es frühe und späte *Mystik* des Mittelalters in all ihrer Gotteinigung. In Hildegards Symbolismus ist auch dem *visionären* Menschenauge das Licht der Gottheit das tiefe Dunkel und das Menschenauge doch nur ein Mückenauge, wie es denn auch mit Aristoteles Thomas im Bilde sagte. Und wenn *Eckeharts* *Mystik* noch in die *deitas Dei*, in Gottes Gottheit in denkerischer Spekulation sich vorwagte, auch ihm blieb in neuplatonisch-augustinischer Ehrfurcht Gott dennoch der Unsagbare. Stehen Denken und *Mystik* vor Gottes *Wesen* als vor der geheimnistiefen Grenze, so die *Dichtung* des Mittelalters mit Isaias und Paulus vor Gottes *Handeln* als dem menschenunbegreiflichen *Mysterium*. Wie ergriffen ist die Ehrfurcht, die Wolfram von Eschenbach *davon* künden läßt: „Geheimnisreich ist Gottes Tat! – Wer saß in seinem Rat? – Wer kennt die Grenzen seiner Macht? – Kein Engel hat sie ausgedacht.“ Doch das Geheimnis des *Heilshandelns* Gottes in der Menschen Geschichte führt, wie den Denker und den Mystiker, auch den Dichter den Weg zu der Undurchschaubarkeit und Unausdenkbarkeit von Gottes *Sein* und *Wesen*. Wolframs „Willehalm“ verstummt davor: „Wie tief, wie hoch, wie breit du seist, – kann nimmermehr des Menschen Geist – ermessen oder ahnen.“ Und schon die lichte und frohe Stauferwelt bekennt in Walther von der Vogelweide jenes Dunkel der Gottheit, von dem romanische Kathedralen und gotische Münster trotz allen Lichtes zeugten, von dem

später Eckeharts und Ruysbroeks Mystik im Bekenntnis der Weise-losigkeit Gottes sprach und schwieg, von der noch später die *docta und sacra ignorantia* des Cusaners wußte. Wieder ein Fingerzeig, wie tief auch die helle Staufer- und Laienkultur von biblisch-christlicher *Gotteschrfurcht* durchdrungen war, von dem durch kein kreatürliches Vernunftlicht zu erhellenden *Gottgeheimnis*, dem auch der weltfrohe Minnesänger in Walther von der Vogelweide nur *betend, anbetend* sich beugen kann in seinem glaubenden Gottbekenntnis: „Von vielen ward um dies Geheimnis heiß gerungen. – Doch blieb es immer unsern Sinnen Unerforschlichkeit, – Du bist zu groß, du bist zu klein. – Drum ist's mißlungen! – Tor, der Tag und Nacht durchspäht die Dämmerungen, – will er wissen, was nie war gepredigt noch gesungen.“ Der schlichte Mensch im Volke aber lebt in kindlich-unreflektiertem Glauben und im Anschluß an altes religiöses Brauchtum seinem Gott. Und vielleicht war dieses Leben außerhalb aller hohen Kultur in Denken und Mystik, in Dichten und künstlerischem Gestalten das Menschlichste im mittelalterlichen Menschen, wenn anders Meister Eckeharts, des erfahrenen Lebemeisters, Wort recht hat: „Mancher hat Bücher über Gott in Haufen, verblättert Jahre darin und bringt doch allezeit kein Vaterunser heraus.“

III. Auch als der mittelalterliche *Ordo* auseinanderbrach, erlebte doch das Gottverhältnis des Einzelnen im späten *Mittelalter* eine neue Vertiefung. In der *Gotik* schon ist der Grund zu ihr gelegt. Moderne Deutung spürt in der *Gotik* bereits das die Weltgeborgenheit des Menschen in Gottes

Ordo bedrohende „metaphysische Bangen“, das das Weltempfinden des neuzeitlichen Menschen auf weite Strecken hin begleitet. Der Nominalismus am Ausgang des Mittelalters löst, so haben wir schon angedeutet, den Menschen aus seiner Verklammerung in das übergreifende Universale, das den sinnerfüllten Stufenbau der Welt begründet. So schwindet der Symbolismus aus der Weltdeutung, der in allem Sein den Hinweis auf Gott sah, und die moderne Naturwissenschaft wird in diesem Nominalismus an der Pariser Universität des 15. Jahrhunderts schon vorbereitet. Ihre Tendenz, die Herausstellung des Quantitativen, des Errechenbaren in der Natur ließ das Qualitative und Substanziale im Sein zugunsten der mathematisch bestimm-
baren Funktion des Geschehens in der Natur immer mehr zurücktreten. Johannes Kepler, der große Astronom und der eigentliche Begründer der kopernikanischen Weltansicht, hat für die Harmonie der Planetenwelt noch tiefen Sinn gehabt; er ist der letzte große Symboliker, dem das Sein der Hinweis auf harmonische Sinnhaftigkeit und auf Gott, ihren Begründer, wurde. Galilei, sein Zeitgenosse, denkt dagegen viel mehr nominalistisch-mathematisch, und nach ihm hat Newton die klassische Mechanik des Himmels begründet, die in ihrem Deismus Gott nur noch an den Rand der Welt versetzte, bis dann Laplace diese Entwicklung vollendete und, wie er erklärte, die Hypothese von Gott für die Erklärung der Weltmechanik nicht mehr nötig hatte. Diese ganze Geisteshaltung geht in streng logischer Konsequenz von der Auflösung des sinnerfüllten mittel-

alterlichen Ordo bis ins 19. Jahrhundert ihren Weg. Das Naturgesetz ersetzt Gott. Heute erleben wir hier wieder eine geisteshistorische Wende, die die positivistische Sinnentleerung der Welt als eine wissenschaftliche Methode der Naturbetrachtung, aber nicht als die schlechthin gültige Weltanschauung überhaupt anspricht und für die Mehrschichtigkeit des realen Seins, damit aber für seine gestufte Ordnung und somit für einen Sinn im Sein wieder Raum gewinnt.

Das Menschenbild dieser modernen Betrachtungsweise wurde der homo faber, der technische Mensch, dem Wissen die Macht der Naturbeherrschung und Naturverwertung für seine Zwecke sicherte, und das Gottesbild faßte seit Descartes, dem Zeitgenossen von Galilei, Gott als Weltingenieur, dem Deismus Newtons galt Gott als die technische Intelligenz in der aus reiner Naturgesetzlichkeit für ihn noch unerklärbaren Anordnung des Planetensystems.

Der spätmittelalterliche Nominalismus zog solche Folgerungen noch nicht. Zu sehr lebte auch er noch im mittelalterlichen Gottes- und Offenbarungsglauben, für den *er* freilich eine dem *Sein* gerechtwerdende Theologie nicht mehr fand. Der Willkürgott, der nach freiem, an sein Sein nicht mehr gebundenem Willen bestimmte, was gut und böse und wer von den Menschen zum Heil berufen und nicht berufen sei, konnte tiefere Religiosität nicht befriedigen, und Luther, dessen theologische Ausbildung durch diesen Nominalismus bestimmt wurde, hat durch Paulus zu dem wirklichen Gott der Offenbarung zurückgefunden.

Vieles in seiner Polemik gegen die Kirche aber trifft deren nominalistische Theologie und Praxis am Ausgang des Mittelalters und ist der Mitanlaß zu Luthers Bruch nicht nur mit der Theologie, sondern mit der Kirche geworden. Der Nominalismus hat den Grund gelegt für die neuzeitliche Verselbstung des Menschen zu einer von Gott sich lösenden Autonomie, wie sie durch viele Wirrsale und Irrsalsale des Denkens und Lebens hindurch geboren wurde. Aber weder der Nominalismus *selbst* noch auch Luther haben eine von Gott und Offenbarungsglaube sich scheidende Autonomie vertreten, obwohl der Nominalismus den Ordo und die in ihm wurzelnde Autorität unterhöhlte, oder besser: den geistigen Ausdruck für das soziologische *Faktum* dieser Unterhöhlung darstellt. Die *via moderna*, wie das nominalistische Denken sich selbst benannte im Gegensatz zur *via antiqua* der realistischen hochmittelalterlichen Denkweise, führte *nicht* aus der Kirche heraus, aber sie führte zu einer betont persönlich-individuellen Frömmigkeit, zur *devotio moderna*, die zugleich ein edler Zug sozialer Fürsorge im Weltleben beseelte. Luther seinerseits hat ihr noch in späten Jahren – 1535 – hohe Anerkennung gezollt. Sie hat auch dem Humanismus der Zeit eine christliche Note gegeben. Um die Schule der Fraterherren in Deventer, der Hauptvertreter dieser damals durchaus zeitberufenen Frömmigkeit, kreisen die großen Namen, die so mannigfaltige Zeitrichtungen bedeuten, aber alle auch diesen Zug einer edlen persönlich betonten Frömmigkeit und Christlichkeit bekunden, die Namen der Männer aus den

drei letzten Jahrhunderten des Mittelalters und seines Übergangs in die Neuzeit, aus dem 14. bis zum 16 Jahrhundert: Gert Groot, Ruysbroek, Nicolaus Cusanus, Thomas von Kempen, Erasmus von Rotterdam.

Aber der echt mittelalterliche Zug der *Bindung* ist lange noch lebendig geblieben, tief noch in die Zeit des Barock hinein. *Der* Philosoph des Barock ist in weltumspannendem Denken Gottfried Wilhelm Leibniz im 17. Jahrhundert geworden, und auch er hat, wie Nicolaus von Cues zwei Jahrhunderte vor ihm die Ost- und Westkirche zu einigen suchte, die Einheit der zerspaltenen europäischen Christenheit zu seinem Anliegen erhoben. Sein Weltbild aber suchte – darin die mittelalterliche Universalität der modernen Individualität verbindend – das Kleine und Kleinste, das Besondere und Individuellste in eine große Metaphysik der von Gott gegründeten und vorherbestimmten Weltharmonie einzufangen. Die katholische Seele des Barockmenschen aber ist voller Dynamik zum Transzendenten, voller Jubel zu Gott und voll von sinnemfrohem Weltfühlen, voller Individualitätsbewußtsein und voll von Wissen um das Einbefangensein in eine seit Nicolaus von Cues und Kopernikus unendlich gewordene Welt, *in* der er noch nicht heimisch geworden ist, *vor* der ihn noch die Angst befallen kann und *über* die er doch hinausstrebt zum unendlichen Gott *über* ihr. Seine Kirchen zeigen den Himmel Gottes und seiner Heiligen geöffnet, und jeder dieser Heiligen hat ein flammendes Herz, das zu Gott emporglüht, all ihre Gebärden weisen ins Ewige. Und doch – in diesen Kirchen des Barock

ordnet sich alle Unruhe einem Zentrum zu: dem Emanuel, dem Gott mitten *in* seiner Welt und *unter* seinen Menschgeschöpfen. Ihm hatte im Hochmittelalter der Gotik Thomas von Aquino sein „Adoro te devote, *latens* Deitas“ gesungen, und anbetend beugt sich auch die ganze Ekstase der Barockseele diesem verborgenen und nahen Gott, der aus seiner welterhabenen Transzendenz *descendit de coelis et habitavit in nobis*. Der Barock ist die letzte, aus den alten Glaubenstiefen in einer neuen Welt geborene christliche Daseinsdeutung. Und vielleicht geht mit dem barocken Menschbild das mittelalterliche erst seinem Ende zu.

Für ein christlich-gläubiges Bewußtsein aber birgt es einen unvergänglichen Wert, der in jeder Zeit neu erschaut, von jeder Zeit in *ihrer* Weise verwirklicht werden will. Dieses Unvergängliche ist die *Würde* des Menschen in seiner Kreatürlichkeit und seiner Bezogenheit zu Gott, die Bejahung *alles* echten Menschlichen, das zwischen *Deus principium* und *Deus finis* steht, *weil* es die höchste Schöpfung in Gottes irdischer Welt ist. Der „Homo humanus“ war dem Mittelalter und ist allem christlichen Glauben ein in aller geschichtlicher und wechselnden Formgebung *bleibender* Wert. Und was dieser Wert, diese *Idee* vom Menschen in *jeder* christlichen Weltzeit dem Menschen zur Aufgabe stellt, hat Dante, des Mittelalters größter Dichter vom Sein und Sinn des Menschen, bleibend gültig gesagt in dem einen Grundwort, das alles Menschliche in Natur und Gnade umfängt: *humana civilitas*, im Glauben geformtes Menschtum in Gottes Welt.

begriffliche Deutung von Gott, Mensch und Welt
Glauben.

II. Das ist die *zweite* Form des mittelalterlichen Denk-
bildes: die *denkerische Daseinsdeutung*. Sie stellt die Denk-
stufen abgesehen, im 11. Jahrhundert mit Anselm von
Canterbury herauf, um im 13. bei Bonaventura ihren Höhepunkt zu
erreichen. Sie ist bei Thomas von Aquin, aber auch noch bei Albertus
Magno ihre höchste Prägung zu erhalten, dann aber in der Renaissance
ihre größten, dem eigentlich hoch-mittelalterlichen Charakter ent-
sprechenden, langsam abzusinken. Aber tief in der Seele des
Mittelalters lag die Sehnsucht nach einer metaphysisch-begrifflichen
Metaphysik, die auf den mittelalterlichen Symbolismus. Denn
auf göttlich-ewige Wirklichkeit hinweist, die den Begriff bildet
und in ihm sich selbst erschließt, ist nicht die autonom-neuzeitliche
Vernunft, sondern die kreativ-ökumenische, in des ewigen Gottes
Abbildung die Teilhabe an der Gottesvernunft bestehende
Vernunft. Nicht in sich selbst zutiefst tätig, sondern in der
Wahrheit, sondern in dem ewigen Geist, der uns mit sich teilhaben
geschenkt. Weil von Gott stammend, hat die Vernunft ihren
eigenen Bezug zu Gott ebenso erkennen, wie sie alles Geschaffenen
zu seinem Schöpfer. Sie beansprucht von Gottes freier, über die
Naturhaftigkeit hinaus dem Menschen gegeben. Denn Gottes
Wort sucht des Menschen vernünftige Vernunft: fides quaerens
intellectum. Glaube, den diese Offenbarung verlangt, ist nicht
selbst offenbarenden Gottes Gnade, sondern der Weg auch zu
höherem Wissen: