

# Anselm von Havelberg

## Untersuchungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts \*)

---

### V

#### 6. Die Geschichtstheologie Anselms von Havelberg

Anselms Geschichtstheologie wurde schon einige Male zum Gegenstand der Forschung, die über dieses eigenartige Phänomen im Werke des Havelbergers erst sehr spät zu reflektieren begann <sup>1)</sup>. Was G. Schreiber mit seinen Bemühungen um die Erfassung der Gesamtpersönlichkeit Anselms wurde, ist J. Spörl, der dem « Historiker » Anselm eingehende und dankenswerte Studien gewidmet hat, für dessen Geschichtstheologie geworden. Doch sieht sich die vorliegende Arbeit genötigt, sich auch mit der Methode und den Ergebnissen aller diesbezüglichen Bemühungen kritisch auseinanderzusetzen. Wie schon dargelegt müsste die Methode nicht nur aus dem Wesen und den Intentionen des forschenden Subjektes sondern vor allem auch aus der Artung des Erkenntnisobjektes resultieren. Dies ist aber nicht möglich, wenn für das naturgemäss begrenzte Forschungsziel nur der jeweils einschlägige Teil der Quellen herangezogen wird ; zumal dieser in unserem Falle sogar verhältnismässig knapp ist. Wohl sind die Elemente von Anselms Geschichtstheo-

\*) *Analecta Praemonstratensia*, XXXII (1956), 69-101, 193-227 ; XXXIII (1957), 5-39, 268-301.

<sup>1)</sup> DEMPf (1929), SPÖRL (1935), KAMLAH (1935), SCHREIBER (1941). Während bisher im allgemeinen nur die Systeme und Periodisierungsschemata, d. h. eben die schriftlich fixierten Gegebenheiten und Tatsachen positiv verglichen wurden, sollen in dieser Arbeit die unabdingbaren Voraussetzungen zu jenen vorwiegend systematischen Bemühungen nachgetragen werden.



logie vor allem im ersten Buche seiner « Dialogi » enthalten, aber erst die eingehende Sichtung des gesamten Werkes schafft die Voraussetzungen zum Verständnis des (in diesem Falle vornehmsten) Teiles. Jede Methode, die auf ihrem gesamten Wege isolierend und nicht ganzheitlich vorgeht, muss notwendig ihr Ziel verfehlen. In wie hohem Masse aber muss die Gesamtpersönlichkeit mit allen ihren Vorzügen und Schwächen, mit der Diffizilität und Vielschichtigkeit ihrer Seele erst befragt werden, wenn der Historiker ihrer Geschichtsanschauung nachspüren will, die in einer an sich bereits schwierigen, im Umbruche begriffenen Epoche entstanden ist. So kann der progressive Erkenntnisprozess nicht auf die Ergebnisse des ersten Teiles dieser Arbeit verzichten, die bisher einer vor allem isolierenden, ja sezierenden Methode<sup>2)</sup> versagt bleiben mussten. Dynamik und Aktivität, der rational-gedankliche Grundtonus mit einer erstaunlichen Hochschätzung der Bildung, ein hochgespanntes Persönlichkeitsgefühl, die Befähigung und Bereitschaft, über Spannungen persönlicher Art dem Vordringlicheren und Umfassenderen gegenüber in grosser, nüchterner Zusammenschau hinwegzusehen, das Wissen, zwischen dem Alten und dem Neuen zu stehen, echte Geschichtlichkeit im Sinne eines bewussten Gestelltheits in eine bestimmt geartete, vorgegebene Zeit — all diese wichtigen Voraussetzungen dürfen hier nicht übersehen werden; vermindern sie doch die Quellen des Irrtums in entscheidendem Masse und weisen bereits von einer nunmehr gesicherten, weiteren Basis aus grob die Richtung, in deren Verfolgung die Lösung des Problems gelingen kann.

Abgesehen von jener sehr fragmentarischen Quellenbenützung war man, wohl aus einer Art von historischem Systemzwang heraus, damit in eine Sackgasse geraten, dass man Anselm in die immer wieder stereotyp wiederkehrende Anzahl von « deutschen Symbolisten » mit einreichte<sup>3)</sup>. Anselm ist aber nichts weniger als ein Symbolist! Der Symbolismus wurde als die « Metaphysik des vor-

<sup>2)</sup> Vgl. Einleitung: *An. Praem.*, XXXII, 1956, S. 76 f.

<sup>3)</sup> DEMPF, *Sacrum Imperium*, S. 241 ff. SPÖRL, *Grundformen*, S. 110, in « Anselm von Havelberg konnten die tiefen und bestimmenden Wirkungen des deutschen Symbolismus nachgewiesen werden », kann nur insoweit Geltung behalten, als dass man diese Feststellung auf jene methodisch bedeutsamen und in der Hauptsache nur mehr als rhetorischen Schmuck aufzufassenden symbolistischen Reminiszenzen einschränkt.



wissenschaftlichen Menschen » bezeichnet <sup>4)</sup> und dürfte die Weltanschauung eines noch « unpersönlichen », in objektiv-ganzheitlichen Bindungen lebenden Menschen darstellen. Der Havelberger aber lebt nicht nur ganz eigenständig sich selbst und reflektiert aus einem reifen und spannungsreichen Persönlichkeitsgefühl heraus über die bereits bewusst eingegangenen und modifizierten Beziehungen seines Ich zur Welt, er zeichnet sich auch bereits durch einen immer wieder vernehmbaren sachlich nüchternen Abstand von den als Erkenntnisobjekte aufgefassten Dingen, durch einen so scharf distinguierenden Verstand aus, dass wir in ihm nicht mehr den vorwissenschaftlichen, sondern viel eher einen frühwissenschaftlichen Typus repräsentiert finden. Und schliesslich werden alle diese entweder aus den Einzeltönen seines Wesens erschlossenen oder in der geistigen Begegnung mit der Persönlichkeit selbst erlebten Argumente gegen Anselms Verhaftetsein im unpersönlichen, objektiven Raume der hochmittelalterlichen Symbolwelt noch — beinahe zum Ueberfluss — durch sein eigenes Wort bestätigt. Er gibt im Zusammenhange mit seinem Unwillen über eine Fehlinterpretation des Ausganges des Heiligen Geistes seitens des byzantinischen Disputationsgegners seiner Empörung über die « ineptae similitudines » Ausdruck, und zwar geschieht dies bezeichnenderweise auch in diesem Falle im Zusammenhange mit dem Erkenntnisproblem (*cognitio veritatis*). Er wirft der Vorstellungswelt und Sprache des Symbolismus die Ueberschätzung der eigenen Erkenntnisfähigkeit oder besser die bewusste Hinwegtäuschung über das eigene Erkenntnisunvermögen vor <sup>5)</sup>. Wo die Kräfte des Verstandes, wo die Ausdrucksmittel der Sprache nicht mehr ausreichen, bediene man sich der « similitudines » und glaube, auf diesem Wege in die theologische Problematik wirksam mit eingreifen zu können (*theologizare, in theologiam se extendere*). Ein Doppeltes wird hier für die Endphase des hochmittelalterlichen Symbolismus offenbar: mit dem Auseinanderbrechen des Heiligen Im-

<sup>4)</sup> DEMPFF, a. a. S., S. 229.

<sup>5)</sup> Dial. II col. 1207 C « Alii se supra se in theologiam extendentes, et tamen multum infra theologiam remanentes, non minus ineptam similitudinem sibi adinveniunt dicentes, quod sicut lacus ex fonte, non ex rivo, sed per rivum procedere dicitur, in quem videlicet aqua ipsius lacus de fonte prodiens, per eum transit ac pervenit in stagnum, sic et Spiritus sanctus ex Patre proprie procedere dicatur quasi a summa origine, in Filium quasi in rivum, et ita per Filium quasi per rivum ad sanctificandos homines, quasi in stagnum hujus saeculi ».



periums, mit dem Auseinanderfallen der « temporalia » und der « spiritualia », der « terrestria » und der « coelestia » — Anselm spricht bezeichnenderweise von den « comprehensibilia » und den « incomprehensibilia » — mit der Auflösung der himmlisch-irdischen Einheit sind auch die geistigen Voraussetzungen für ein Weiterleben dieses Symbolismus nicht mehr vorhanden <sup>6)</sup>).

Der Reichsbischof Anselm von Havelberg kann unter diesen Voraussetzungen auch nicht mehr an das « Heilige » Reich glauben. Sein ganzes Weltbild verrät eine tiefgreifende « Säkularisierung ». Vorbei ist jene « einzige grosse, ineinander verwobene Einheit ». Die « terrestria » sind nicht mehr nur Symbole, Zeichen, Sinnbilder, Abglanz des Einen, eben des Symbolisierten ; sie haben nicht mehr nur deiktischen Wert, sondern sie haben mit diesem ersten grossen, bis zum heutigen Tage wohl noch nicht ganz abgeschlossenen Auflösungsprozess der abendländischen Einheit andauernd an Eigenwert zugenommen — schon Thomas hat den « causae secundae Eigensinn und Eigenwert » zugeschrieben <sup>7)</sup> — und sind damit aus der Rolle von Kontemplationsmedia zu eigenständigen, werthafter Erkenntnisobjekten geworden. Anselms Werk ist ein frühes Dokument für die Ablösung der gläubigen Schau durch die Vernunft-erkenntnis, für das Mündigwerden der Ratio und damit für die Geschichte des Erkenntnisproblems vor allem im deutschen Raume.

Damit ist der Erkenntnisprozess nicht nur viel schwieriger geworden ; der neue Vorgang des Abstrahierens (in altiora transcendere) muss vollkommen auf jene « ridiculosae similitudines » verzichten, da sie zur Wahrheitserfassung nicht nur nicht befähigt sind (ad cognitionem veritatis attingere nequeant), sondern vielmehr ihren Beschauer dem Bildgehalte verhaften und damit der Wahrheits-erkenntnis hinderlich sind, zumal sie ihr « das lastende Gewicht der körperlichen Geschöpflichkeit entgegenstellen und den Weg der Wahrheitssuche im Raume des Göttlichen und Spirituellen versperren » <sup>8)</sup>. Wer den Weg der similitudines geht, bleibt « sarcina humanae ignorantiae gravatus, et sopore falsae opinionis de-

<sup>6)</sup> L. c. col. 1207 D « Verum ego miror et perhorresco huiusmodi similitudines de comprehensibilibus ad incomprehensibilia erectas ».

<sup>7)</sup> F. X. ARNOLD, *Bleibt der Laie ein Stiefkind der Kirche ?* (II) in: *Hochland*, XLVI, 1954, S. 525.

<sup>8)</sup> Dial. I col. 1207 D « ... objecta mole corporalium creaturarum, iter pervestigandae veritatis in divinis et spiritualibus occludunt ».



pressus » <sup>9)</sup> und wird immer nur bis zur « similitudo veri » gelangen, ohne auf dem « iter pervestigandae veritatis » weiterschreiten zu können <sup>10)</sup>; ja er kann sogar dem Irrtum und seinen von Anselm immer als sehr schwerwiegend aufgefassten Folgen verfallen! <sup>11)</sup>.

Es seien an dieser Stelle nur noch zwei unhaltbare aber leicht verständliche Folgerungen aus der symbolistischen Interpretation angedeutet. Die eine wird von DRÄSEKE <sup>12)</sup> im Anschluss an DEUTSCH <sup>31)</sup> vorgetragen und nimmt eine Beeinflussung von Anselms Geschichtstheologie durch Norberts von Xanten apokalyptische Spekulationen an: « Ad summam tamen (scil. Norbertus) hoc asseruit, non visurum se mortem, nisi prius videat generalem in ecclesia persecutio-nem » <sup>14)</sup>. Die andere <sup>15)</sup> beobachtet nicht die Eindrücke, die Anselm empfangen hat, sondern verfolgt die Wirkungen, die sein Werk vor allem auf Joachim von Fiore erzielt haben soll. Die Frage dieser Beziehungen wurden nicht eingehend untersucht, aber es können m. E. bereits im Anschluss an die Ergebnisse dieser Arbeit drei Argumente gegen eine direkte diesbezügliche Beeinflussung in Vorschlag gebracht werden. Einmal entspringt Joachims Interpretation der Heilgeschichte « seiner prophetisch historischen Methode der allegorischen Schau ». Anselm aber war den umgekehrten Weg gegangen. Zum anderen steht der trinitarische Exemplarismus des Havelbergers durchaus in einer alten Tradition, während Joachim « das traditionelle Schema... erweitert und ablöst ». Und drittens liegt Anselms nüchtern-« realistischem » Wesen nichts ferner als die apokalyptische Spekulation, die ihrerseits gemeinsam mit der Einführung eines dritten, innerweltlichen Reiches

<sup>9)</sup> L. c. col. 1208 A.

<sup>10)</sup> Anselms Zuordnung von « ratio » zu den « similitudines » ist wohl situationsbedingt; er sieht sich sowohl seinem byzantinischen Disputationsgegner als auch dem Papste als dem Auftraggeber dieser Dialogi gegenüber genötigt, einen möglichst würdigen, umfassenden und festgefügteten « fides »-Begriff zu vertreten.

<sup>11)</sup> L. c. col. 1207 C « Ideoque, trahentes hanc ineptam similitudinem, trahuntur non immerito in errorem, et in ejusdem erroris justam condemnationem... ».

<sup>12)</sup> *Der Bischof Anselm von Havelberg*, S. 171 « Anselms eigenartige Auffassung von der Geschichte der Kirche sowie von der Bedeutung des Mönchtums und seiner grossen Vertreter innerhalb derselben durch Gedanken Norberts bestimmt sei,... ».

<sup>13)</sup> RE für prot. Theol. u. Kirche I 570/71.

<sup>14)</sup> BERNHARD, *epist.* 56, PL 182 col. 162.

<sup>15)</sup> DEMPFF, S. 242.



des Heiligen Geistes den Grossteil der werbenden Kraft von Joachims Wirken ausgemacht hat.

Abschliessend muss noch ein Ausgangspunkt — auch er ist letztlich ein Ergebnis des « Symbolisten » Anselm von Havelberg ! — zumindest als « *ex eventu* » angenommen bezeichnet werden, der ganz zu Unrecht von vornherein den Historiker Anselm vor Augen hat. Wollte OTTO VON FREISING nicht « *rerum gestarum rationem* » sondern lediglich « *res gestas* »<sup>16)</sup> verfassen, so lag es Anselm überhaupt nicht im Sinne, ein spezifisch geschichtliches Werk zu schreiben, sondern den verharrenden, erstarrenden Kräften seiner Zeit, eine Apologie der vielgeschmähten « *novitates* » entgegenzusetzen. Wie der grosse Kirchenvater Augustinus seine Apologie « *De civitate Dei contra paganos* » der römisch-heidnischen Auffassung von jenen « *Atheisten* », die auch als eine « *novitas* » empfunden werden mussten, entgegensetzte, so ist auch Anselms Geschichtstheologie aus bedeutenden apologetischen Bemühungen erwachsen ! Sein ganzes Wesen ist primär zum Apologeten berufen, und sein ganzes Werk ist von hier aus geprägt. Das erste Buch der Dialogi ist lediglich eine Weiterentwicklung der bereits in der Epistola eingeschlagenen Methode. War dort den konservativen Kräften der Zeit gegenüber, die für ein Mit- und Ineinander von « *vita contemplativa* » und « *vita activa* » nicht zuletzt aus Gründen der Selbstbehauptung kein Verständnis haben wollten, der Beginn und die glückliche Verquickung dieser beiden Grundformen menschlichen Daseins auf einem Wege durch das Alte Testament demonstriert worden, so wird hier, geleitet von beinahe denselben « *insignes praecones* », das Phänomen von Entwicklung und « *Fortschritt* » als eine uralte heilsgeschichtliche Notwendigkeit nachgewiesen.

Anselm tritt hier als Angehöriger eines von den alten Mönchsorden am meisten gehassten neuen Verbandes den streng traditionalistischen, ja entwicklungsfeindlichen Kräften seiner Zeit (*calumniosi inquisitores, molesti calumniatores*) gegenüber, denen jede Regung einer Entwicklung als mit dem Odium der Novitas behaftet erschien, und die auch das geringste Abweichen von den überkommenen Formen und Gewohnheiten als anrühiges Novum zu erledigen, im Keime abzuwürgen, bemüht waren<sup>17)</sup>. Die Fülle der um die Jahrhundertwende neu begründeten Orden und kleineren Gemeinschaften (*fere annuatim*) mit ihrer bewusst zur Schau getragenen

<sup>16)</sup> Chron. VI 23, p. 286.

<sup>17)</sup> Vgl. SPÖRL, *Das Alten und das Neue*, S. 299 ff.



Eigenständigkeit, mit ihren neuen und individuellen Formen <sup>18)</sup> in Kleidung, Speise und Trank und der gesamten Liturgie, und die notwendigen Spannungen zwischen den alten und den neuen Orden einerseits, sowie besonders zwischen den neuen Gemeinschaften untereinander waren durchaus dazu angetan, die alte geschlossene Einheit zu erschüttern und das gesamte klösterliche Leben in störende Unruhe, peinliche Ungewissheit und tiefgreifende Gewissenskonflikte zu versetzen.

Diese Umstände machten sich vor allem die « otiosi » — Anselm meint damit immer die alten, schwarzen Benediktiner ! — dienlich ; sie stellen hier im stillen ihre scheinbar besorgten Fragen, geben dort ihrer Abscheu über das « scandalum » der novitates beredten Ausdruck, ja sie sind allerorts bemüht, auf ihre Weise Unsicherheit und Panikstimmung zu erzeugen, den abwartenden Kräften des Alten aber die Ruhe zu nüchterner und unbefangener Beobachtung zu rauben, um für sie auch das kleinste Positivum der neuen Bewegung im Schatten des immer als schrecklich empfundenen Skandalums untergehen zu lassen. « Quare tot novitates in Ecclesia Dei fiunt ? Quare tot ordines in ea surgunt ? Quis numerare queat tot ordines clericorum ? Quis non admiretur tot genera monachorum ? Quis denique non scandalizetur, et inter tot et tam diversas formas religionem invicem discrepantium taediose non afficiatur scandalo ? Quinimo quis non contemnat Christianam religionem tot varietatibus subjectam, tot adinventionibus immutatem, tot novis legibus et consuetudinibus agitatam, tot regulis et moribus fere annuatim fluctuantem ? Quod modo, inquiunt, a quibusdam propter regnum coelorum praecipitur, hoc statim ab eisdem, seu ab aliis propter regnum coelorum prohibetur. Quod modo tamquam sacrilegum inhibetur, subito tanquam sanctum et salubre conceditur » <sup>19)</sup>.

Und damit enthüllt sich uns auch der Anlass für die Abfassung des ganzen Traktates. « Multis quorundam fratrum precibus coactus » <sup>20)</sup> greift Anselm mit dem ersten Buche der *Dialogi* erneut in den Kampf um den « irrenden Bruder », in die erhitzte Debatte um

<sup>18)</sup> *Dial.* I col. 1142 C « ... nec monachos qui sub Regula beati Benedicti militant, nec canonicos qui sub Regula beati Augustini apostolicam vitam gerunt, imitantur ».

<sup>19)</sup> *Dial.* I col. 1141 C s.

<sup>20)</sup> Der Topos des fingierten Auftraggebers.



den « *Transitus ad aliam religionem* » ein und gibt, diesmal viel weiter ausholend als in der am strittigen Hamersleber Einzelfalle entflammten « *Epistola apologetica pro canonicis regularibus* » die philosophische und psychologische, die geschichtstheologische Apologie, die innere Rechtfertigung der « *novitates* ». Er selbst spricht seine Ansicht, das Ziel seiner Bemühungen deutlich aus: einmal sollten diese widrigen Unruhestifter (*hujusmodi inquisitores*) selbst belehrt werden, und zum anderen sollte ihre Umgebung vor weiteren « *molestae et importunae quaestiones* » verschont bleiben <sup>21)</sup>.

Nach der Widerlegung einer Reihe von unhaltbaren Auffassungen und der Aufzeigung von Anselms eigentlichem Anlasse zur Abfassung des ganzen Buches wird die Frage nach dem Wurzelgrunde der Kräfte relevant, die ihn zu dieser umfassenden Deutung der Auflösung der alten Einheit und der nicht zuletzt aus den damit aufgerissenen Bruchzonen reichlich hervorquellenden « *novitates* » befähigten; diese Deutung enthüllt sich uns dann als ein grossartiges, erstaunlich reifes und durchaus geschlossenes geschichtstheologisches System. Wiederum gibt eine der vielen trefflichen Formulierungen M. Grabmanns die äussere Situation am besten wieder <sup>22)</sup>: so « bieten gerade Zeiten des Uebergangs und der Vorbereitung, der Gärung und der Kämpfe für die genetische Geschichtsbetrachtung manche Reize psychologischer Art, die eine abgeklärte und abgeschlossene Epoche nicht gewährt ». Während die grossen Kämpfe zwischen Imperium und Sacerdotium vorübergehend beigelegt worden waren, hatten sich inzwischen im monastisch-kanonischen Bereiche, also gleichsam im Hintergrunde des grossen Geschehens, die Fronten so verhärtet, dass die Entladung Schlag auf Schlag erfolgen musste.

<sup>21)</sup> *Dial.* I col. 1143 C/D s. « *Ut igitur hujuscemodi inquisitores jam amplius non mirentur de ea quae in Ecclesia Dei est, varietate, et ut eorum molestae et importunae quaestiones jam amplius locum non habeant; denique ut et ipsi deposito scandalo et mendacio, et cognita vera religionis via, jam amplius propter varietatem oberrare non valeant: sed cum vere religiosi vere religiosi inveniantur, et intra nobiscum (!), non foris contra nos sint, videamus, et eos ad videndum nobiscum invitemus, quid secundum fidem catholicam, seu secundum sacram Scripturam super hoc faciendum et tenendum sit, videlicet quomodo Ecclesia Dei sit una in se et secundum se, et quomodo sit multiformis secundum filios suos, quos diversis modis et diversis legibus et institutis informavit et informat, a sanguine Abel justi usque ad novissimum electum* ».

<sup>22)</sup> *Geschichte der scholast. Methode* II 6.



In diesem bewegten Raume lebte Anselm von Havelberg, ja er war häufig sogar selbst der Mittelpunkt all dieser Spannungen. Aber er hat, eigentlich zwischen den grossen Mächten stehend, nicht Partei ergriffen, sondern in kühlem Abstände den unter dem Einbruche des Neuen sich noch versteifenden Fronten, der in Virulenz geratenden Vielheit von Spannungen den eigentlichen Sinn abzugewinnen versucht. In diesem Raume müssen auch die Voraussetzungen für seine Geschichtstheologie gesucht werden.

Die Spannungen zwischen Kaiser und Papst, zwischen dem Oberhaupte des Reiches und seinen Grossen und dann besonders zwischen Monasterium und Kanonie <sup>23)</sup> sowie auch bereits zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft dürften hier nicht übersehen werden <sup>24)</sup>. Es ist aber letztlich die Spannung zwischen Gott als dem Seienden, für den es Veränderung und Zeitdauer nicht gibt <sup>25)</sup>, und der erschaffenen und somit endlichen Dingwelt, die sowohl in ihren Gliedern als auch in ihrer Gesamtheit an dem einen Seienden nur partizipiert.

Mit den Bemühungen, seine Zeitgenossen von der Notwendigkeit, von der Gottgewolltheit dieser aus der Unsicherheit des Menschen jener Umbruchszone zwischen dem Alten und dem Neuen heraus so viel beklagten und kritisierten Veränderungen (tot varietates) zu überzeugen, findet Anselm schliesslich auch für die Empfindungs- und Vorstellungswelt seiner Zeit einen Zugang zum Verständnis geschichtlichen Werdens. Veränderlichkeit und Geschöpflichkeit ist nicht nur Passio — wie sie weite Kreise seiner Zeit empfanden — sondern Anmutung, Verpflichtung zur Mitwirkung an diesen « varietates », die ja nichts anderes als Stufen zum Heile sind. Geschichte wird somit zum dynamischen und aktiven Miterleben und Mitgestalten am Werke des Heiligen Geistes; jede Resistenz, das Verhaftetbleiben im Alten wird zur eigentlichen Schuld. Eine nicht zu unterschätzende Einfallsportale für das Böse ist dabei die Trägheit; ein willkommener Ansatzpunkt für das

<sup>23)</sup> Vgl. den ganzen ersten Teil dieser Arbeit.

<sup>24)</sup> Vgl. SPÖRL, *Geschichtsanschauungen*, S. 23 « Die Spannung zwischen Mönch und Politiker durchzieht sein ganzes Leben. Er spürt sie deutlich und leidet mehr darunter, als gleichgerichtete Zeitgenossen » dürfte Anselms Leidensfähigkeit überschätzen.

<sup>25)</sup> *Dial.* I col. 1147 C « quae neque amplius movebuntur, neque concutientur ».



Wirken der falsi fratres sind immer wieder Gewöhnung und Gewohnheit des Menschengeschlechtes <sup>26)</sup>).

Doch ehe nun die Funktion, die Stellung, das Wesen dieser falsi fratres in der Geschichts- und Weltanschauung Anselms ergründet wird, soll gleichsam als theoretische Vorstufe, nach einem Blick in die zeitgenössische Moraltheologie der ethische Standpunkt fixiert werden, wie er sich aus dem uns erhaltenen Werke des Havelbergers erkennen lässt. Abälard, jener geniale, von den Anhängern trotz all seiner Irrtümer und seiner sittlichen Fehler überaus hochverehrte, von seinen Gegnern zumindest bewunderte Geist huldigte in heftiger Opposition gegen die strafrechtliche Imputationstheorie dem diametral entgegengesetzten Standpunkte; er hatte an der Förderung der ethischen Imputationstheorie hervorragenden Anteil. Die Konsequenz aus seiner machtvoll vorgetriebenen Opposition konnte nicht anders lauten, als dass bei Irrtum und Unwissenheit eine Schuld gar nicht möglich sei. Die Propagierung dieser Erkenntnis in Behauptungen, dass zum Beispiel die Juden, die Christus gekreuzigt, die Stephanus gesteinigt hatten, nicht gesündigt hätten <sup>27)</sup>, musste nicht nur helle Empörung bei den Christen der Kreuzzugszeit entfachen, sie rief auch einen leidenschaftlichen Gegner des Neuerers auf den Plan: Bernhard von Clairvaux legte dem Papste auf der Synode von Sens (1140) ein Verzeichnis von Abälards Irrtümern vor, und die Synode verwarf (Kapitel 9) einige von dessen eklatantesten Ueberspitzungen.

So weit ein kurzer Blick in die Situation etwa zehn Jahre vor dem Zeitpunkte, da Anselm die uns von seiner Hand erhaltenen Werke verfasst hat. Die am zeitgenössischen Augustinismus ausgerichteten Vorkämpfer der ethischen Imputationstheorie hatten sich einer reinen Absichtsethik so weit genähert, als es nur eben vertretbar erschien, und ihnen war wiederum schnell eine Gegnerschaft erwachsen, die aber, wie mir scheint, nicht so sehr vom Wesen der ethischen Imputationstheorie selbst als vielmehr von den harten und übertriebenen Formulierungen ihrer Verfechter auf den Plan gerufen worden war.

Nun hat Anselm zwar kein geschlossenes ethisches System hin-

<sup>26)</sup> *Dial.* I col. 1148 A «... mentes humanas, terrena inhabitatione obtusas...»; «... longa consuetudine...»; I. c. col. 1157 A «... hominum animos torpentes, et diu usitata religione satiatos fideles...».

<sup>27)</sup> *Ethica*, cap. 13 s.



terlassen ; aber die vorhandenen, auf den ersten Blick sehr heterogen erscheinenden Elemente ergeben, einmal zusammengestellt, ein so lebendiges Bild von einer scheinbar widerspruchsvollen, ja krausen Seite in Anselms Wesen, dass wir hier beinahe einen irrationalen Einbruch in diese sonst so geschlossene Persönlichkeit vermuten könnten. Aber bei näherer Betrachtung werden die Spuren seiner Bemühungen, der Unsicherheit der Zeit im Uebergang von der rechtlichen zur ethischen Imputationstheorie gleichsam durch einen Eklektizismus herr zu werden, offenbar. Vielleicht kann hier auch eine Entwicklung von der älteren zur neueren Anschauung erkannt werden. Persönliche Eitelkeit und der Ehrgeiz, es seinen monastischen Gegnern gegenüber auch hier an « Aktualität » nicht fehlen zu lassen, dürften wie vielerorts im Wesen Anselms auf glücklichere Weise auch hier die eigentlichen Beweggründe gewesen sein.

Den Standpunkt, den er bei der Abfassung seiner Werke auf dem Wege von der rechtlichen zur ethischen Imputationstheorie erreicht hatte, zeigt uns am deutlichsten seines Bewertung des Irrtums auf. Während bei Abälard, der mit weitgehender Konsequenz das Gewissen als höchste Instanz anerkennt, die Schuld durch Irrtum und Unwissenheit aufgehoben wird, gilt das Bemühen von Anselms « caritas » noch in der nicht nur an den Benediktiner Egbert von Huysburg sondern an dessen ganzen Orden gerichteten *Epistola apologetica* hauptsächlich der Bekämpfung von Irrtum und Unwissenheit, um den Nächsten vor der Schuld zu bewahren. Während sich nun Anselm hier noch auf dem Boden der Objektivisten des 12. Jahrhunderts befindet, scheinen gewichtige Stellen in den *Dialogi* <sup>28)</sup> ein tieferes Eindringen in die ethische Imputationstheorie, ja einen plötzlichen krassen Wechsel des moraltheologischen Standpunktes zu verraten. Das ganze Sendschreiben ist ja bei all seinem von der Tendenz der monastisch-kanonikalen Kontroverse her zu verstehenden Ressentiment doch eine « correctio fraterna », die dem « frater dilectissimus » vor dem Wege des Irrtums zu bewahren sucht.

« Qui contra charitatem niti tentaverit officio charitatis monendus est, ne dum decipitur specie recti ponens lucem tenebras, et tenebras lucem, dulce amarum, et amarum dulce et dicens malum bonum, et bonum malum de bono in malum corruiat, lucem deserendo, tenebras apprehendat et quod dulce est respuendo, id

<sup>28)</sup> *Dial.* I col. 1154 C.



quod amarum est, non sano palato degustandum eligat »<sup>29)</sup>. Eine Isaías-Stelle<sup>30)</sup>, die dem Mittelalter gut bekannt war, wird hier als moraltheologischer Exordialtopos gleichsam einstimmend paraphrasiert. Das Reich der Sinne (lux-tenebrae) wie auch des Geistes (bonum-malum) wird als in gleicher Weise dem Zugriffe des Irrtums ausgeliefert erkannt. Und vielerorts erfährt dieses einmal angeschlagene Thema der Exhortatio seine variierende Reprise; die Breite der Variation ist dabei jeweils eine Funktion der Methode von Anselms Angriff auf Egberts Standpunkt<sup>31)</sup>. Damit sind Unkenntnis und Irrtum, bei Anselm in besonderem Masse auch Mangel an Bildung die gefährlichsten Pfade in das Bereich von Sünde und Schuld.

Noch weitaus stärker aber ist der Unwissende dem Sog der Sünde preisgegeben, wenn er von der *superbia* beherrscht wird. Hochmut, Selbstgefälligkeit und Ruhmsucht lassen geradezu alle Kräfte der Sinne und des Geistes erlahmen und ihren Träger der Schuld verfallen<sup>32)</sup>. Von der Habsucht, die seit dem 12. Jahrhundert als Wurzel aller Uebel der « *superbia* » den Rang abläuft, ist bei Anselm noch kaum die Rede<sup>33)</sup>. Hochmut, Ueberheblichkeit, Ruhmsucht<sup>34)</sup> sind die Laster des Menschen, die eigentlichen Domänen des Teufels. Irrtum und Unwissenheit der Menschen dessen Haupteinfallsporten in die Seelen der Christen. Doch werden jene erst dort

<sup>29)</sup> *Epist.* col. 1119 A. Vgl. Henry DEKU, *Ueber die Zweideutigkeit: Hochland* XLV, 1953, VI, S. 499 « Wehe denen, die Böses gut und Gutes böses nennen, die aus Finsternis Licht und aus Licht Finsternis machen (Is. 5, 20); das seien die im eigentlichen Sinne Geisteskranken, meinte das Mittelalter ».

<sup>30)</sup> 5, 20; vgl. Amos 5, 7 und 6, 12.

<sup>31)</sup> *Epist.* col. 1120 C « Timeo pro te, et propter deum timeo de te »; « ... noli vesicas pro lanternis vendere... »; l. c. col. 1127 D « Adhuc ergo jam tandem muta sententiam, quam... videris somniasse... », l. c. 1132 C « Verum tamen jam timeo de te,... ne fallaris »; l. c. col. 1134 C « Vide ergo et tu, ne fallaris... »; l. c. col. 1134 D « Ad manus ergo trahendus es et a familiaribus tuis custodiendus... »; l. c. col. 1135 A « Ananias interpretatur gratia Dei; illa... te jacentem erigat... et ab inutiles et vana veritatis imaginatione te custodiat ». — Vgl. *Dial. int. Clun. et Cist.* cap. 6 « ... liceat mihi... tibi dicere... erras, frater... ».

<sup>32)</sup> *Epist.* col. 1133 A « ... si tu,... qui de contemplativa vita adeo et toties gloriaris... contemplatus esses,... nequaquam conticuisses, sed plus in te, et de te,... gloriareris ».

<sup>33)</sup> *Epist.* col. 1138 B « ... non corruerunt, nisi elati et invidi... ».

<sup>34)</sup> L. c. col. 1120 C « ... nimirum ideo facis, ut aliqua dicendo illis placere ac pluribus possis innotescere ».



so überaus gefährlich, wo sie sich hinter dem schillernden Mäntelchen des Heuchlers (*hypocrita*) zu verbergen suchen. Ja die « *hypocrisis* » erscheint, bei aller Bedeutung, die der *superbia* und dem *error* zugestanden wird, als die eigentliche Gefahr für die willigen und damit guten Kräfte.

Nun erhebt sich einmal die Frage nach den Waffen des Guten, die den Kampf gegen die mit der *hypocrisis* so gefährlich gewappneten Mächte des Bösen aufzunehmen wagen ; gleichzeitig aber auch die Frage nach dem Raum, in dem dieser Kampf stattfindet. Die Waffen sind Demut (*humilitas*) und Liebe (*charitas*) ; das Kampffeld aber erstreckt sich nicht etwa zwischen Mensch und Teufel, sondern ist — und hier spricht sich der Psychologe Anselm sehr deutlich aus — jede einzelne Seele, in welcher und um welche Gott mit dem Satan ringt. Tritt die *superbia* als Voraussetzung oder als Begleiterin des Mangels an Bildung oder auch als Dünkelhaftigkeit auf, wird sie zur Zielscheibe von Anselms Hohn und Spott. Dieser aufgeklärte, so stark auf Vernunftkenntnis vertrauende und bauende Geist weiss Dummheit und Stolz auf einem Holze wachsen <sup>35)</sup> und glaubt beide durch Blossstellung erledigen zu können. Stört die *superbia* aber das Verhältnis des Menschen zum Nächsten oder zu Gott, und zwar abseits von Bildung und Wissen, dann wird immer wieder der Ruf nach « *humilitas* » laut <sup>36)</sup>.

Der Bedeutungswandel von « *humilis* » aus dem feudalen Bereiche des ottonisch-salischen Reichsepiskopates hinüber in das Zeitalter des heiligen Bernhard von Clairvaux, wohl hauptsächlich durch die stärkere Durchdringung des ganzen Lebens mit asketischem Gedankengut, durch das Erwachen der Mystik bewirkt, ist im Werke Anselms abgeschlossen. Während die « *humilitas* » eines Adalbert von Bremen, der bis zu dreissig Armen und Pilgern die Füße wusch, noch « ebenso stolz wie der päpstliche Titel *servus servorum Dei* » war <sup>37)</sup>, erscheint « *humilis* » hier im Sinne der Mystik als echter

<sup>35)</sup> Sattsamkeit, geistige Behäbigkeit und Genügsamkeit werden mit « *pinguis venter non gignit tenuem sensum* » desavouiert: *Epist.* col. 1120 B.

<sup>36)</sup> Die Wortfamilie von « *humilis* » tritt bei Anselm in den verschiedensten Abwandlungen immer wieder auf. *Epist.* col. 1125 A « *cum omni humilitate* » ; l. c. col. 1126 B « *os, quod humiliter clausurat* » ; l. c. col. 1126 C « *Hieronymus... non alta sapiens sed humiliter consentiens* (Rom. XII) » ; l. c. col. 1127 A « *humiliter scripta... humiliter legas* » ; l. c. col. 1128 C « *humiliter in omnibus obedire* » ; passim.

<sup>37)</sup> HEER, *Die Tragödie*, S. 17 f. ; a. a. O., S. 11 « selbst die *humilitas*, die



Gegensatz zu « superbus », als die Kraft, die dem Herzen, dem Geiste, der Seele ihre Verhärtung nimmt und sie zugänglich macht für das Wort und Wirken Gottes und des Nächsten <sup>38)</sup>. « Humilitas est virtus qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit » sagt Bernhard <sup>39)</sup>. Humilitas ist aber nicht nur Kraft und Hilfe sondern auch steiniger Weg und hohes Ziel. Der seelische Kampf, die innere schwere Bedrängnis, das Gefühl der Angst und Verlassenheit sind häufige Erscheinungsformen der humilitas <sup>40)</sup>. Anselm wirft den Mönchen ihre sattsame Behäbigkeit, ihre selbstzufriedene Seelenruhe vor, der sie sich hingeben, während draussen und sogar im eigenen Konvente die Kräfte des Bösen aktiv wirken <sup>41)</sup>. Wer « humiliter » lebt, verfällt weder der superbia noch ist er, da seine Sinne nicht betört sondern der Stimme des Guten, Gottes geöffnet sind, der Verfehlung, dem Irrtum und damit der Schuld preisgegeben.

Ja « humilitas » ist bei Anselm gleichsam — und hier äussert sich die stark vom Gedanklichen, weniger vom Gemüthhaften her geprägte Struktur seines Begriffes — die *conditio sine qua non* für Erkenntnis und Verstehen. Sie allein ist das vermittelnde Element, im welchem das erkennende Subjekt sein Erkenntnisobjekt nicht verfehlt (*error*), sondern gewahrt und dann, je nach dem Masse dieser humilitas auch erkennen kann. « Vide frater, ut ea, quae a tantis viris (scil. Hieronymo et Augustino) humiliter scripta sunt, tu quoque humiliter legas... » ruft er seinem, durch den Hochmut zum Irrtum verurteilten Gegner zu <sup>42)</sup>. Die Forderung nach einer

Demut ist in dieser Welt völlig eingewandert in die feudal-herrschaftliche Sphäre dieses Lebensstiles: sie steht in engster Einigung mit der angeborenen nobilitas des königlichen Bischofs ».

<sup>38)</sup> *Dial.* II col. 1163 C « Nechites: placet quod dicis, et humilitas tua nobis placet in colloquendo et humiliter conferendo... ».

<sup>39)</sup> *De gradibus humilitatis*, PL 182 col. 942 B; vgl. GILSON-BÖHNER, a. a. O., II 334 f.

<sup>40)</sup> *Epist.* col. 1122 B « ... ego (scil. Anselm.) tanquam peccator habens caput multis obvolutum timoribus... ». Dem Benediktiner Egbert v. H. spricht er diese innere Bedrängnis ab: l. c. col. 1121 D « ... ili (scil. Paulus, Antonius, Hilarius, Macarius) afflicti, tu consolationem habes, illi angusti, tu tranquillam vitam agis, illi in solitudinibus errantes, etc., tu in medio tuorum in excelso solio securus sedes ».

<sup>41)</sup> L. c. col. 1135 B « Id contemplativam vitam esse putant... otiose sedere, victum otiosum habere, vestitum otiosum accipere, secure et otiose dormire ».

<sup>42)</sup> *Epist.* col. 1127 A.



nicht zuletzt ethischen Abgestimmtheit des Subjektes auf das Objekt als Voraussetzung für den Erkenntnisprozess wird hier laut. Auch die Gotteserkenntnis ist nur im Raume echter humilitas möglich, und andererseits erfährt nur der humilis den Schutz des Gottessohnes. Ist doch die zweite göttliche Person « ipse Dei et hominis filius Jesus Christus » nicht nur Haupt der Kirche und aller in der vita apostolica lebenden Christen<sup>43)</sup> sondern auch « districtus iudex omnium superbiorum, amator et conservator omnium humiliorum »<sup>44)</sup>. Humilitas ist die Voraussetzung für geistige Korrespondenz; sie bewahrt vor der superbia und bereitet das Feld für das Wirken der charitas. « Intendat charitas tua, mecum solerter et humiliter considera... »<sup>45)</sup>. Erst wo die Demut eingezogen ist, kann sich die Liebe entfalten.

An einer Stelle aber hält die superbia dem Wirken der humilitas stand, ja höhnt allen ihren Bemühungen: wenn sie gemeinsam mit der « hypocrisis » auftritt. Während Ueberheblichkeit und Dünkelhaftigkeit von Spott und Hohn zerrissen werden; während die superbia der humilitas in den meisten Fällen das Feld räumen muss, prallen vom hypocrita, jenem hartnäckigen Bösewichte, jenem « membrum diaboli »<sup>46)</sup> alle Mühen sowohl der humilitas als auch der charitas ab. Seine ausführliche Charakterisierung, das wirklich gründliche und umfassende Eingehen auf diese missliche Erscheinung verrät uns Anselms persönliche Abscheu vor dem hypocrita. Hier ist wirklich einmal — aber noch immer rhetorisch aufs feinste durchgebildet, aufs effektivste konstruiert — die Diktion vom Persönlichen, vom Emotionalen her bestimmt. Und wiederum bezeichnend, an welcher Stelle Anselms Wesen entflammt wird: dort, wo sich dem Lichte, der erhellenden Kraft der Ratio die Macht der Dunkelheit in ihrer gefährlichsten Form, eben in der hypocrisis entgegenstemmt; somit ist auch hier der Primat des Verstandes nicht erschüttert. Hier sei vorderhand nur auf das brennendste Problem im Zusammenhange mit dieser misslichen Erscheinung, mit jenem « gravissimum et mortiferum periculum » hingewiesen: sie verharret nicht, sie grassiert und wächst zusehends und stellt schon eine « innumerabilis multitudo » dar.

<sup>43)</sup> L. c. col. 1131 C « ... caput ecclesiae catholicae, caput omnium contemplativorum, caput omnium activorum ».

<sup>44)</sup> L. c. col. 1131 A.

<sup>45)</sup> *Epist.* col. 1131 D.

<sup>46)</sup> *Dial.* I col. 1157 C.



Lebt nun der Mensch aus dem Geiste echter Demut, so ist er befähigt und bereit, dem Wirken der caritas in sich nachzugeben, ja schliesslich mit-zu-wirken. Nun hat Anselms caritas-Begriff wenig mit jener christlichen Liebes- und Barmherzigkeitsübung zu tun; am wenigsten, wenn sie von gemüthaftem, warmem Gefühl getragen ist! Kaum an einer anderen Stelle verrät das Werk stärker das sachlich-nüchterne, ja kühl berechnend-rationale Wesen seines Meisters. Nicht so sehr die Tat als vielmehr das Wort ist die Leistung dieser caritas für den Nächsten. Caritas ist hier ein voluntaristisch, noch stärker aber rationalistisch geprägter intentionaler Akt, der sein Ziel, seine Erfüllung in der Warnung, Belehrung und Aufmunterung, in der « Aufklärung », das heisst in der Bewahrung des Bruders vor der Gefahr des Irrtums und seiner notwendigen Konsequenz, der Schuld, sieht. Allerorts ist es die caritas, die um die rechte Erkenntnis, um die wahre Einsicht des Bruders bemüht ist<sup>47)</sup>; doch kann ihr dies nur gelingen, wenn sie allumfassend ist; ein eingeschränkter, beschnittener, etwa nur auf das Mönchtum begrenzter caritas-Begriff ist eine grosse Gefahr für die rechte Erkenntnis: nur wer die caritas als absolute Kraft anerkannt und hat, gelangt zu klarer Erkenntnis<sup>48)</sup>. Sobald aber diese so geprägte caritas bemüht ist, sich als mehr vom Gemüte her geleitete Nächstenliebe zu geben<sup>49)</sup>, endigt der Versuch sehr schnell in Konstruktion, Verzerrung, Groteske<sup>50)</sup>.

<sup>47)</sup> *Dial.* I col. 1143 C/D « ... ut et ipsi deposito scandalo et mendatio et cognita vera religionis via... cum vere religiosis vere religiosi inveniantur... videamus ». — Vgl. *Dia. int. Clun. et Cist.* col. 1574, der Standpunkt des Zisterziensers, der mit dem Anselms nahe verwandt ist, « liceat mihi... tibi dicere, caritate compellente, erras, frater... », wird in Kap. 7 von dem Kluniazenser mit Kor. I 13 pariert: « Caritas de qua dicit Apostolus, quia patiens est, quia benigna est, ipsa revera non compellit te ad hoc, ut laedas me ». Hier steht neben Anselms caritas-Auffassung kontrastierend der paulinische caritas-Begriff des Römerbriefes.

<sup>48)</sup> *Epist.* col. 1120 A « Inseris etiam quaedam ex scriptis Johannis Chrysostomi quae idcirco recte non potes intellegere, quia caritatem circa monachos tantum restrictam non potius ad omnes catholicos dilatam videris habere ».

<sup>49)</sup> Vgl. *Dial. int. Clun. et Cist.* col. 1579 C « ... ea caritate, quae juxta dictum sapientis aliquando verbis pie solet saevire propter correctionem errantis... ».

<sup>50)</sup> *Epist.* col. 1121 D « ... illi in solitudinibus errantes etc., tu in medio tuorum in excelso solio securus sedes; quae omnia ideo breviter (!) dixi, ne si in comparatione tui et illorum meram veritatem exprimam, caritatem quam edificare intendo (!), destruam et vulnus quod sanare proposui magis videar sauciare ».



So ist dieser spezifische, sehr enge und allzu spezialisierte caritas-Begriff eine beredete Quelle für das nüchtern-rationale Wesen des Havelbergers. Seine seltenen Bemühungen, sich von heiligem Eifer entflammen zu lassen, misslingen, und seine « caritas » bleibt fern aller Langmut und Duldsamkeit, aller Selbstlosigkeit und Wärme paulinischer Agape: eng verwandt dem immer wieder beschworenen Raume der Ratio. Es wird somit auch die hohe Einschätzung der Predigt und die Eitelkeit, selbst ein berühmter Prediger zu sein <sup>51)</sup>, gut verständlich. Ist doch für Anselm neben der persönlich gehaltenen correctio fraterna die Predigt vor einer grossen Gemeinde die vornehmste und höchste Leistung dieser caritas.

Anselm weicht in dieser Hinsicht vom ethischen Standpunkt seiner Zeit nicht wesentlich sondern nur dahingehend ab, dass die ethischen Begriffe bei ihm betont gedanklich-rationale Prägung erfahren, dass das Spannungsfeld hypocrisis-superbia: humilitas-caritas nicht mehr nur unter rein biblischer Sicht reproduktiv-moralistisch sondern unter ethischer Reflexion « erkenntnistheoretisch » gewertet wird. In einem Punkte aber wendet sich Anselm bewusst von der älteren Tradition ab und zwar hinsichtlich der Lehre von der Schuld. « Intentio enim bona sive mala operi nomen imponit et sive meritum sive supplicium justae retributionis requirit » <sup>52)</sup>. Nicht mehr die Tat sondern die Absicht, die Intention, ist ausschlaggebend; und in diesem Punkte dürften Zusammenhänge mit dem Werke Abälards bestehen <sup>53)</sup>. Die Abhängigkeit von Augustinus ist in beiden Fällen offensichtlich <sup>54)</sup>. Eine Handlung ist in sich nicht schlecht; sie wird schlecht nur durch die schlechte Absicht des Handelnden. In gleichem Masse ist auch die Güte eines Werkes einzig und allein in der guten Gesinnung, in der guten Absicht des die Tat Setzenden begründet. Wenn nun Anselm die Frage Abälards nach dem Wesen der guten oder bösen Absicht, und damit nach der Autorität, der die Entscheidung, ob eine Intention gut oder böse sei, nicht mehr stellt — selbst Abälard geriet hier mit sich selbst und der Zeit in Schwierigkeiten — so lässt doch so mancher nur bis zum Ansatz-

<sup>51)</sup> Vgl. *Epist.* col. 1128 B.

<sup>52)</sup> *Dial.* I col. 1154 C.

<sup>53)</sup> *Ethica*, col. 650 C « ... ita cuiusque intentio bona in se vocatur, opus vero bonum non ex se appellatur, quod ex bona procedat intentione ».

<sup>54)</sup> *Retr.* I 8, 4. Ed. c. 41 (C. S. E. L. 36) « Voluntas est, qua et peccatur et recte vivitur ». — *Contra mendacium*, 18 (C. S. E. L. 41, 489) « Interest plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat »



punkt vorgetragene Gedanke die Vermutung wach werden, dass gerade diese Problemstellung die Schwelle seines Bewusstseins durchaus überschritten haben dürfte. Schon die oben dargelegte Tatsache, dass die Ratio den Primat über alle seelischen Regungen innehat, dass vor allem der Wille rein rational determiniert ist, bringt einiges Licht in diese Frage; doch soll diese hiemit zugunsten der Fortführung des Hauptgedankens, das Wesen und die Bedeutung der *falsi fratres* in Anselms Geschichtstheologie aufzuzeigen, abgebrochen werden.

Es wäre somit völlig falsch, Anselm als einen typischen Repräsentanten der ethischen Imputationstheorie, etwa im Sinne Abälards anzusprechen; allzu gross ist die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit. So steht er unter anderem hinsichtlich der Bewertung des Ordenswechsels durch den Propst Petrus von Hamersleben noch ganz auf dem Boden der alten, nur die Tat, und zwar in diesem Falle einzig allein die Tat bewertenden Auffassung. Hier dünkt dem routinierten Diplomaten auf Grund der günstigen Rechtslage die Beiseitelassung aller Fragen nach Motiven und « Intentionen » als richtig, an anderer Stelle sichert ihm seine Fortschrittlichkeit hinsichtlich der Auffassung der Ethik die Aktualität und damit einen Vorsprung in der monastisch-kanonischen Kontroverse. Ein Opportunist? Die alte Frage, die an alle Persönlichkeiten der Zeit von Wibald von Stablo bis zu Walther von der Vogelweide immer wieder herangetragen wurde.

Mit Anselms Ethik, das heisst seiner Auffassung von *humilitas* und *caritas* auf der einen, von *superbia* und *hypocrisis* auf der anderen Seite, mit dem Wissen um die Praktizierung der strafrechtlichen Auffassung bei gleichzeitiger Huldigung an die neue ethische Imputationstheorie und schliesslich mit dem Versuch einer Klärung seines « *intentio* »-Begriffes sind — im Rahmen der Möglichkeit — die Voraussetzungen für die Erkenntnis der *falsi fratres* geschaffen. Worum handelt es sich hier? Ist dieser Personenkreis in irgendeiner Weise zu lokalisieren oder standesmässig gebunden? Welches sind die verabscheuenswerten Seiten dieser Menschen, die mit dem *hypocrita* oft in einem Atemzuge genannt werden? Was veranlasst Anselm, den « *quartus status ecclesiae, exeunte pallido equo* » unmittelbar vor dem Auftreten jener « *virī religiosi, amatores veritatis, instauratores religionis* »<sup>55)</sup> kurz vor dem Auftreten der

<sup>55)</sup> *Dial.* I col. 1154 C/D.



Ordensgründer weitgehend von den *falsi fratres* beherrscht, an den Rand des Abgrundes geführt zu sehen?

Der Begriff ist der Zeit bekannt, und sein Inhalt entspricht etwa wörtlich der « *falsa fraternitas* »<sup>56)</sup>, aber bei Anselm werden die *falsi fratres* zu einer dunklen, geheimnisvollen Macht, die, in ihrem tiefsten Wesen verworfen, den guten Kräften im Verborgenen auf-lauert. Gerade die Heuchelei macht sie, deren Zahl andauernd zu-nimmt<sup>57)</sup>, die sich mit den Lippen zu Christus bekennen, ihn aber durch ihre Taten ablehnen, so gefährlich; sie besuchen den Gottesdienst, empfangen die Sakramente, sie errichten Kirchen und statten sie zu Ehren Gottes aus, sie begehen feierlich die Festtage der Heiligen, stiften Messen und Prozessionen, erlegen sich Fasten auf und geizen nicht mit Almosen an die Armen. Ja sie pilgern nach Jerusalem und « *ad limina apostolorum* » und sind dabei letztlich im Innersten doch die « *mors interfectorix animarum pallida in hypo-crisi et simulatione* »<sup>58)</sup>. Denn ihre Gesinnung ist nicht die Demut sondern die Selbstsucht. Wohl grüssen sie ehrerbietig den Geist-lichen, vor allem den Mönch (*inclinato foris capite salutant*), aber im Herzen wohnt der Hochmut (*elato intus corde*)<sup>59)</sup>.

Im Anschluss an diese kontrastreiche Charakterisierung der *falsi fratres* — ihre Schuld wird hier ausschliesslich in der bösen Ge-sinnung gesehen — ergeht sich Anselm in einer äusserst effektvollen Auslassung über den « *hypocrita* ». Diese kunstvolle, durch ein drei-faches « *Vae tibi miser hypocrita* », gegliederte Paraphrase der Ver-wünschungen aus dem 23. Kapitel des Matthäus-Evangeliums stellt einen wundervollen, aufs feinste geschliffenen, in allen Farben schimmernden, glitzernden, funkelnden Edelstein der mittelalter-lichen Rhetorik dar<sup>60)</sup>. « *Turpissime, infelicissime, scelestissime,*

<sup>56)</sup> ARNO V. R., *Scutum canonicorum*, col. 1495 D « *Sed falsae fraternitatis nomen solis illis imputetur, qui viscera pietatis non habentes fratris errantem bovem, aut asinum ad ipsum non solum non reducant, sed et furto subripere moliantur...* ». L. c. col. 1495 A « *Sic vero et nostro in tem-pore magistrorum quorundam torpente desidia et falsorum fratrum vigi-lante perfidia data est in eum (scil. ordin. canon.) potestas...* ».

<sup>57)</sup> *Dial.* I col. 1152 C/D « *... innumerabilis jam multitudo est...* ».

<sup>58)</sup> L. c. col. 1153 B.

<sup>59)</sup> *Dial.* I col. 1152 C s.

<sup>60)</sup> Die ganze Stelle soll hier in möglichst übersichtlicher Form wiedergegeben werden. *Dial.* I col. 1154 A « *Vae tibi, miser hypocrita, omnium miserorum miseri-me, simulator boni, amator mali, inimice dei, hostis tui, seductor tui, deceptor tui, fraudator tui, adulator tui, derisor tui, delusor tui, calumniator tui,*



nequissime, damnate (!)... »<sup>61)</sup> — und dennoch spricht Anselm am Schluss den Wunsch, die Bitte aus, dass sich der hypocrita im Herzen wandeln möge, auf dass er die Wahrheit lieben und all das, was er bisher in der unrechten, nunmehr in der echten Gesinnung der Wahrhaftigkeit vollbringen könne: « Utinam corde convertaris, et fias calcator falsitatis et amator veritatis, ut ea quae hactenus fecisti in simulatione, jam amplius facias in veritate, et non mutes bonorum operum qualitatem, sed iniquam perversae simulationis intentionem... »<sup>62)</sup>. Anselm kennt viele Stufen der falsa fraternitas, von dem durch Trägheit (desidia) geförderten unbewussten Abgleiten bis zu unerklärlicher Verblendung bewussten, böswilligen Sich-Stemmens dieser « membra diaboli »<sup>63)</sup>. Sie sind überall anzutreffen, sogar im eigenen Konvente<sup>64)</sup>. Und trotz ihrer für das Gottesreich so überaus verderblichen Wirksamkeit — zerstören sie doch im Gläubigen das Gefühl sicherer Geborgenheit<sup>65)</sup> und unterhöhlen durch ihre Falschheit und Heimtücke die gesamte christliche Kirche<sup>66)</sup> — glaubt Anselm diese hypocritae nicht verloren<sup>67)</sup>, sondern bittet um deren Errettung<sup>68)</sup>.

Die falsi fratres sind der Krebs Schaden am Heilsgeschehen und

damnator tui, traditor tui, iudex tui, homicida tui, ostensor veri, factor falsi, fur proprii thesauri, persecutor propriae conscientiae, vulpes iniqua, vermis inquiete, anguis tortuose, cancer mordax, paries dealbate, caeterorum fatuorum fatuosissime, martyr diaboli, inter vivos sine vita ambulans, jam mortue ac sepulte, omnium hominum perditissime, serve nequam, intus ligate, intus incatenate, intus perforate, intus incarcerate, intus absconse, intus putridissime, intus factidissime, turpissime, infelicissime, scelestissime, nequissime, damnate, dolose, inflatae, vacuae, ventose, pallide, excaecate, tenebrose, timide, suspiciose, turgide,... ».

<sup>61)</sup> L. c. col. 1154 B.

<sup>62)</sup> L. c. col. 1154 C.

<sup>63)</sup> L. c. col. 1157 C.

<sup>64)</sup> L. c. col. 1157 C « Ne igitur miremur, si nobiscum et inter nos sunt falsi fratres ».

<sup>65)</sup> L. c. col. 1141 C « Quinimo quis non contemnat Christianam religionem tot varietatibus subjectam... ».

<sup>66)</sup> L. c. col. 1143 A « ... crebris quaestionibus aliquos inquietant, non manifeste, sed latenter et insidiosae religionem lacerantes, et tanquam religionem diligant et amplectantur, dicunt » — *Epist.* col. 1126 C/D « ... nequaquam tertiae linguae, qui nunc temporibus apud plerosque in detractionem sibilat sectatori... ».

<sup>67)</sup> *Dial.* I col. 1157 C « Utinam corde convertaris... ».

<sup>68)</sup> L. c. col. 1157 C « ... falsi fratres; sed eos in charitate toleremus, et ut, deposita simulatione, veri fiant, orantes expectemus ».



zwar vor allem, da sie sich dem Anrufe Gottes verschliessen und sich dem Auftrage, an seinem Reiche aktiv mitzuwirken, entziehen. Sie widersetzen sich damit nicht nur Gottes Willen sondern auch dem Fortschreiten der Welt in Richtung auf die Erfüllung der Zeiten. Er kennt eine echte Entscheidung; sei es für die « *torpens desidia* », für die Kräfte der Hemmung und Verneinung des Guten, oder für die aktive Mitarbeit am Aufbau des Gottesreiches. Nicht zuletzt ist hier der Wurzelgrund für Anselms Begriff von der *vita activa* erreicht, und gleichzeitig kann dieser jetzt in seiner ganzen wesentlichen Weite und Tiefe erfasst werden.

Man hat zwar festgestellt, dass das Mittelalter im allgemeinen das Wort Fortschritt nicht kenne und dass der Begriff immer nur « *reformatio* » des Alten, nie « *revolutio* » oder « *evolutio* » des Bestehenden sein könne <sup>69)</sup>; doch dürfte Anselms originelle Stellung zwischen oder besser über dem Gegensatze von Tradition und Modernität die Auffassung, dass das Mittelalter ein echtes Fortschrittsbewusstsein nicht kenne, zumindest modifizieren. Sein System hat diese bewundernswerte Dynamik nicht aus dem beharrenden Geiste von « *recreatio, reformatio, regeneratio, reparatio, restauratio, revocatio* » <sup>70)</sup> empfangen, sondern aus dem Bewusstsein der Befähigung, dem Anrufe Gottes zur Mitwirkung an der Vorwärtsentwicklung des Heilsgeschehens wirklich schöpferisch nachkommen zu können. Gut und böse erfahren bei Anselm von hier aus ihre ganz entscheidende Bestimmung. Sein Werk ist nicht nur ein wichtiger und beachtenswerter Meilenstein in der Geschichte der Bewusstwerdung des abendländischen Menschen, sondern auch in der Geschichte des Fortschrittsbegriffes. Der Mensch ist weder unbewusst-ohnmächtiges Vollzugsorgan einer fernen, unfassbaren, « anonymen » Vorsehung, noch ein das Ziel allen Lebens selbstherrlich setzendes Subjekt, sondern bereits das zur Entscheidung in Freiheit berufene und zur Mitwirkung mit Gottes Willen befähigte Wesen.

Anselms ganzes Werk ist ein Kampf gegen den verunglimpfenden und verabscheuenswerten « *horror novitatum* », ein Ringen um die vollwertige Anerkennung des Neuen; und zwar aus dem Bewusstsein heraus, sich dem Heile anzunähern und gerade die *novitas* als untrügliches Symptom dieser Annäherung erkennen zu dürfen.

<sup>69)</sup> SPÖRL, *Das Alte und das Neue*, S. 309.

<sup>70)</sup> SPÖRL, a. a. O., S. 309.



Ja hier ist schon vorhanden, was man für Bonaventura <sup>71)</sup> feststellen konnte: mit der Entwicklung und dem Fortschritte des Menschengeschlechtes ist zugleich ein Anwachsen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit verbunden. « Oportebat ut secundum processum temporum crescerent signa spiritualium gratiarum, quae magis ac magis ipsam veritatem declararunt, ut sic cum affectu salutis incrementum acciperet de tempore in tempus cognitio veritatis » <sup>72)</sup>. Auch in dieser Hinsicht ist Anselms Geschichtsauffassung scharf von der Joachims getrennt. Während dieser für das dritte und letzte Zeitalter die völlige Freiheit des Geistes, die « plenitudo intellectus » ankündigt, bleibt diese bei Anselm Verheissung und damit durchaus im Rahmen der traditionellen Lehrmeinung.

Auch hinsichtlich der Periodisierung des Heilsgeschehens bleibt Anselm innerhalb der traditionellen Auffassung. In der vierten, Anselms eigener Epoche, und zwar des dritten Weltzeitalters <sup>73)</sup>, als die falsi fratres zu einer drohenden, dunklen, unheimlichen Macht des Bösen angewachsen waren, treten jene « viri religiosi, amatores veritatis, instauratores religionis » — die Ordensgründer auf. Es ist der Augenblick höchster dramatischer Spannung, der Knotenpunkt, in dem sich — unter Anselms Sicht — das gesamte Heilsgeschehen schürzt. An dieser Stelle greift der Heilige Geist als der « Lebensspender, der Leiter und Lenker » <sup>74)</sup> der Kirche ein, und zwar — das ist für die Beurteilung von Form, Inhalt und Intention des ganzen Buches entscheidend — durch die Novitas der Ordensgründungen ! Bei dieser Feststellung muss die Erörterung verharren. Warum wird in dieser Untersuchung nicht mit der Betrachtung der ersten, sondern der vierten Epoche, und zwar des dritten Weltzeitalters begonnen ? Diese Frage, die sich auch nach der vorweg behandelten Funktion der falsi fratres noch aufwerfen könnte, beantwortet sich von selbst ; und zwar nicht nur dadurch, dass Anselms Besprechung dieser Epoche beinahe so viel Raum einnimmt, wie die Darlegung der gesamten übrigen Heilsgeschichte, sondern dadurch — und dieses Moment ist dazu erst die Voraussetzung — dass hier, in diesem

<sup>71)</sup> *In IV Sent.* 40, dub. 3; IV, 854.

<sup>72)</sup> *Dial.* I col. 1160 A.

<sup>73)</sup> Naturgemäss wird die Frage nach der Gliederung dieses heilsgeschichtlichen Ablaufes, auf deren Beantwortung die Forschung bisher im allgemeinen das Schwergewicht verlegt hatte, hier in aller Knappheit erledigt werden können.

<sup>74)</sup> *Dial.* I col. 1144 A « Et est unum corpus Ecclesiae, quod Spiritu sancto vivificatur, regitur et gubernatur ».



Zeitraume der Ausgangs- und « Vegetationspunkt » seiner gesamten Geschichtstheologie liegt.

Hier, wo seinem eigenen Orden mit — für Anselm — allzu nichtssagenden Argumenten die Existenzberechtigung abgesprochen wird, beginnt er über das Problem des Neuen nachzudenken ; und zwar mit grösster Nüchternheit, völlig « unbelastet » von Traditionalismus und Symbolschau seiner Zeit. Er verfolgt die Kette Wirkung-Ursache-Wirkung usw. mit peinlicher Genauigkeit zurück und stellt fest, dass die « novitates » niemals ein Uebel waren, wie es die konservativen Kräfte der Zeit befürchteten, sondern immer die Repräsentanten der Hilfeleistung, die der Heilige Geist dem Menschengeschlechte jeweils im entscheidenden Augenblicke zukommen lässt <sup>75)</sup>. Und von hier aus erfahren die « falsi fratres » auch gleichsam eine positive Wendung: hatten sie mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln das Heilsgeschehen zu hemmen, ja zu hindern versucht, so werden sie jetzt zum Anlass für die Entsendung der Ordensgründer und damit zur Ursache der entscheidendsten « Akzeleration » des gesamten heilsgeschichtlichen Dramas. Aber nicht nur die falsi fratres und hypocritae werden schärfer umrissen, sondern auch die Persönlichkeiten der Ordensstifter selbst. Sie erscheinen hier im Raume dieses so spannungsreichen Kontrastes von einem gleichsam überirdischen Nymbus umgeben.

Anselm beobachtet nicht nur das im Verlaufe der Kirchengeschichte wiederholte hilfreiche Eingreifen des Heiligen Geistes — besonders der jeweiligen Nahtstelle gilt sein Interesse — der aufmerksame Beobachter des menschlichen Seelenlebens stellt auch gegenüber den äusseren Gründen (Häretiker, hypocritae) gleichsam die inneren fest: die Sinne der Menschen stumpfen im Laufe der Zeit ab, sie verlangen, wie überall so auch im religiösen Bereiche, nach Abwechslung ; und ehe sie erneut der Welt verfallen, erhalten sie « nova exempla ». « Denn das Ungewohnte und Ungebräuchliche pflegt in höherem Masse als das Gewohnte und Gebräuchliche die Aufmerksamkeit aller auf sich zu ziehen » <sup>76)</sup>. An der göttlichen

<sup>75)</sup> *Dial.* I col. 1144 B « Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae uno Spiritu sancto vivificari ».

<sup>76)</sup> *Dial.* I col. 1157 A « Novit quippe Spiritus sanctus tantum corpus Ecclesiae ab initio et nunc et semper regit, hominum animos torpentes et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare, ut cum viderint alios magis ac magis in altiore religionis arcem cons(c)endere, novis exemplis fortius excitentur, et relicta pigritia et amore sae-



Weisheit werden die Eigenschaften von Lehrer, Arzt und Seelenführer besonders offenbar (paedagogice et medicinaliter)<sup>77)</sup>; und mit dieser Erkenntnis, die nicht der Symbolschau sondern nur der wirklichen Kenntnis der Kirchengeschichte<sup>78)</sup> erwachsen ist, ausgerüstet, erfährt neben dem Zeitalter des Heiligen Geistes auch die vorausliegende Zeit ihre nicht zuletzt psychologische Deutung.

Während seine dem trinitarischen Exemplarismus folgende Einteilung des gesamten irdischen Geschehens durchaus älteren Traditionen folgt — « ab idolis ad legem... a lege ad Evangelium »<sup>79)</sup> — ist dies bei der Gliederung des dritten Weltzeitalters in die sieben Epochen der Kirchengeschichte (7 Siegel, 4 Rosse) nicht festzustellen. Wohl geben die « septem sigilla, quae vidit Joannes »<sup>80)</sup> weiterhin das äussere Gerüst der Periodisierung ab, doch werden diese biblisch vorgegebenen Epochen nicht mehr mit den allegorisch-symbolistischen Erzeugnissen einer im « deutschen Symbolismus » bisweilen doch sehr ungezügelt wuchernden Phantasie, sondern mit wirklich Geschehenem, mit echter Kirchengeschichte erfüllt.

Das ganze geschichtstheologische System des Havelbergers, das sich als ein grosser Beweisgang für den sehr frühen Einsatz von « novitates » seitens der göttlichen Weisheit darstellt (novus ritus, novus ordo vivendi, nova mandata, novae praeceptiones, novae prohibitiones)<sup>81)</sup>, setzt, in ganz ähnlicher Weise wie der Beweisgang in der Epistola, mit Abel — « nec lege adhuc scripta doctus, sed sola lege naturae instructus »<sup>82)</sup> — ein und führt über Noe, Abraham und Jakob zu Moses; von hier über David zu Christus. Und wiederum « novae caerimoniae et observationes »<sup>83)</sup>. Aber entscheidend ist für Anselm neben den novitates, die schon in der

culi, quo tenebatur, alacriter et sine formidine, quod perfectum est apprehendat et imitentur. Nam insolita et inusitata magis solent mirari omnes, quam solita et usitata ». Schon allein diese Ausdrucksweise hat nichts mehr mit re-formatio oder re-novatio zu tun; der Heilige Geist bedient sich nicht einer wieder aufgenommenen, sondern einer originär neuen Formensprache.

<sup>77)</sup> L. c. col. 1147 D; vgl. col. 1148 A « ... evangelica et salubris pharmacia paulatim suscepta est, arte divina benignioribus medicinaliter commista ».

<sup>78)</sup> Bes. l. c. col. 1151 A s.

<sup>79)</sup> L. c. col. 1147 B; vgl. col. 1160 A « ... ante legem et sub lege, et sub gratia ».

<sup>80)</sup> L. c. col. 1149 B; vgl. Apok. VI 2,

<sup>81)</sup> Dial. I col. 1146 A.

<sup>82)</sup> L. c. col. 1144 C.

<sup>83)</sup> L. c. col. 1146 C.



Zeit der « *lex naturae* » getroffene Distinktion zwischen dem einen unveränderlichen Glauben und der Veränderlichkeit seiner Erscheinungsformen: dort « *licet una fide, tamen diversis modis vivendi* »<sup>84)</sup>, hier « *multis modis una fide* »<sup>85)</sup>. Und auch nach dem tiefsten Einschnitte — das Auftreten des Gottessohnes bleibt in seiner zentralen Bedeutung durchaus anerkannt — erstrecken sich die « *novitates* » lediglich auf die Formensprache, gleichsam auf das Gefäss, während der Glaubensinhalt unverändert bleibt.

Die erste Epoche der Kirchengeschichte (*equus albus*), erstreckt sich bis zu Stephanus<sup>86)</sup> und ist durch ein stetiges Anwachsen der christlichen Lehre gekennzeichnet. Der zweite Zeitraum<sup>87)</sup>, die Zeit des roten Pferdes, wird durch das Blut der Martyrer bestimmt, und findet in der allgemeinen Annahme des Christentums « auf der ganzen Welt » ihren Abschluss. Könige und Fürsten eilen, sich taufen zu lassen, und dem Christentum wird gesetzlich der Frieden verbürgt<sup>88)</sup>. Aber schon erwachsen der so legalisierte Lehre neue Feinde, und zwar in der dritten Epoche (*schwarzes Pferd*)<sup>89)</sup> von innen her; « *Heretici, characterem bestiae portantes infixum in cordibus suis* ». Anselms Kenntniss der Häresien der Arius, Sabellius, Nestorius, Eutyches, Macedonius und Photius ist erstaunlich. Wie dort die allgemeine Annahme des Christentums von seiten des Staates den blutigen Verfolgungen ein Ende gesetzt hatte, so sind es hier die ersten grossen Konzilien, die Abhilfe schaffen. Wachstum, Legitimierung und innere Sicherung nach schweren äusseren und inneren Kämpfen sind die Erfolge der ersten drei Epochen der Kirchengeschichte, und immer wieder ist die Kirche gestärkt aus gefährvollen Bedrängnissen hervorgegangen<sup>90)</sup>.

<sup>84)</sup> L. c. col. 1145 B.

<sup>85)</sup> L. c. col. 1146 D.

<sup>86)</sup> *Dial.* I col. 1149 B/C.

<sup>87)</sup> L. c. col. 1149 D s.

<sup>88)</sup> L. c. col. 1150 « *Cessante igitur manifesta persecutione, lex contra Christianos data relaxatur, alia lex ad pacem Ecclesiae promulgatur, reges ad baptismum currunt, diversarum provinciarum principes fidem Christi suscipiunt. Totus mundus nomen Christianum quod prius insequabatur, jam nunc humiliter veneratur, et crux Christi quae prius erat in scandalo et derisione, nunc erigitur in honorem et venerationem* ».

<sup>89)</sup> L. c. col. 1150 D - 1152 B.

<sup>90)</sup> L. c. col. 1152 B « *... ita in hoc statu Ecclesiae crevit mirabili contra haereticos sapientia, sicut in priori statu in persecutione martyrum victoriosa crevit patientia* ».



Jetzt aber erst, im vierten Zeitalter (*equus pallidus*) <sup>91)</sup>, in Anselms eigener Zeit, erwächst dem Reiche Gottes auf Erden in den *falsi fratres* die grösste Gefahr, und hier bringen die Ordensgründer im entscheidenden Augenblicke Rettung. Wie fern Anselm vor allen dem Zahlensymbolismus steht, zeigt nicht zuletzt die Souveränität, mit der er die neutestamentlichen Prophetien als das äussere Gerüst der « erfahrenen » Geschichte dienlich macht. Mit der Beibehaltung der traditionell-neutestamentlichen Form und deren Erfüllung mit wirklich « Geschehenem » gehen das Alte und das Neue, wie in Anselms Leben und Werk so oft, hier ihre schönste und reifste Verbindung ein. Von Christus bis zum Tode des Protomartyr, von Stephanus bis zum Edikt von Mailand (ohne Namensnennung), dann bis zu den grossen Konzilien (Nizäa, Antiochien, Ephesus, Chalzedon und Konstantinopel): über diesen Zeitraum von etwa drei Jahrhunderten erstrecken sich die ersten drei Epochen. Die vierte aber setzt bei Augustinus ein <sup>92)</sup> und währt bis über Anselms eigene Zeit hinaus. Von Augustinus <sup>93)</sup> und Benedikt bis zur Gründung von Cîteaux, Prémontré und des Templerordens umfasst sie allein etwa achthundert Jahre <sup>94)</sup>. Vor allem die einmalige Ordensgeographie der Prämonstratenser: « *ubique terrarum diffusa est (scil. religio Norbertina) (!)* » <sup>95)</sup>, verrät uns Anselms grossen Stolz, diesem Verbands anzugehören. Aber nicht mehr als die liebevolle und etwas weiter ausholende Betrachtung des Ordens Norberts von Xanten verrät seinen persönlichen Standpunkt: nichts mehr von den Spannungen zwischen Monasterium und Kanonie, geschweige von der Heftigkeit der Auseinandersetzungen, von denen das Sendschreiben erfüllt war, ist hier zu vernehmen. Hier wird in einem höheren Raume, in einer von dem Willen zu echter Objektivität zeugenden Zusammenschau jedem Orden, jeder Gemeinschaft das ihr — nach Anselms Auffassung — zukommende Lob gezollt.

Im ganzen gesehen weiss sich Anselm in der entscheidendsten Epoche der Kirchengeschichte leben; wie knapp und dürftig werden doch die folgenden drei Zeiträume abgetan! Nochmals wird hier der « Vegetationspunkt » seiner Geschichtstheologie offenbar: in

<sup>91)</sup> L. c. col. 1152 D ss.

<sup>92)</sup> Hier ergibt sich eine Ueberschneidung der Epochen.

<sup>93)</sup> Natürlich findet die augustiniſche Tradition (St. Rufus, Prémontré) vor der benediktinischen (Camaldoli, Vallombrosa, Cîteaux) ihre Würdigung.

<sup>94)</sup> Ueber die « Ordensrevue » vgl. vor allem SCHREIBER, *Studien*, S. 28.

<sup>95)</sup> *Dial.* I col. 1153 B.



diesem Zeitraume von existenzieller Bedeutung darf niemand dem Irrtum, der Erstarrung, der Verhärtung verfallen; jedermann muss über die Zeichen des Guten (Ordensgründungen) und des Bösen (*falsi fratres, hypocritae*) « aufgeklärt » werden <sup>96</sup>). « Ideoque jam deinceps nullus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si Ecclesiae cuius semper est eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi. Sed jam nunc sufficiat respondisse eis qui calumniantur tot varietates in Ecclesia sancta » <sup>97</sup>). Damit ist Anselms Absicht bei seinem Gange durch die sieben Epochen der Kirchengeschichte offenbar: Ruhe und Kampf, Wachstum und Rückschläge, Diastole und Systole wechseln miteinander — bei unantastbarer, geheiligter und unveränderlicher Einheit der Glaubensinhalte — immer wieder, aber in einer für das Gottesreich förderlichen Weise ab. Und der Mensch muss zu scharfer Distinktion erzogen werden — das apologetische Element dürfte aufs Ganze gesehen hinter dem didaktischen zurücktreten — um seine Entscheidung selbständig für oder gegen das Gottesreich treffen zu können.

So wird den « transpositiones », den « mutationes » und der « varietas » <sup>98</sup>), dem Fortschreiten des Heilsgeschehens in immer neuen Erscheinungsformen der Horror einmal durch die Distinktion genommen, dass immer nur die Formen, nie aber der Inhalt der fides selbst den Wandlungen unterliegen — gibt es doch hier nur einen sukzessiven Offenbarungs- und Enthüllungsprozess, der seinerseits wiederum die « mutationes » mitbedingt — zum anderen aber bedient sich Anselm wiederum in einem entscheidenden Punkte des Traditionsbeweises. Die « varietas » ist nichts Neues, nicht das dräuende und unheilträchtige Trauma des 12. Jahrhunderts, auch kein An-

<sup>96</sup>) An dieser Stelle treten die Ordensgründer im göttlichen Heilsplan, oder gemäss Anselm besser — im Erziehungswerke des Heiligen Geistes segensreich auf (*paedagogice* (!) col. 1147 D). Hier wie auch bei seinem Gottesbilde — die Korrespondenz ist deutlich vernehmbar — gibt sich Anselms Wesen am klarsten kund. Die Ordensgründer sind vor allem « *amatores veritatis* » (col. 1154 D); und auch an Gott wird die « *divina sapientia* » (... *edocuit* » col. 1147 C/D) und die « *justitia* » gepriesen (Abel erweckt sein Wohlgefallen bei Gott « *non propter munera, sed propter justitiam* », *Dial.* I col. 1144 B). Er ist allweise, gerecht, unveränderlich; selbst die Schönheit ist in Anselms Gottesbild nicht übersehen. Aber von Barmherzigkeit, Güte und Liebe ist hier wie im Wesen Anselms und der Ordensgründer — wie er sie sieht — nichts vernehmbar!

<sup>97</sup>) L. c. co. 1160 B/C.

<sup>98</sup>) L. c. col. 1147 B.



zeichen für eine Auflösung der Kirche im Zeitalter der Ordensgründungen, sondern die « *varietates* » gibt es, seit die Schöpfung besteht. Und die göttliche Weisheit bedient sich ihrer in ihrem Heilsplane nicht zuletzt als eines wichtigen psychologischen Hilfsmittels <sup>99)</sup>.

Ja letztlich ist die Veränderlichkeit geradezu das Zeichen der Geschöpflichkeit und währt nur so lange wie diese selbst: sind doch alle « *novitates* » nur ein « *transitus* (scil. ad ea) quae neque movebuntur... neque concutientur ». Dem dynamischen Wesen des Havelbergers wird der existentielle Unterschied zwischen den « *mobilia* » und den « *immobilia* » allorts bewusst. Immer wieder nimmt er die Distinktion « *una fide, tamen diversis modis vivendi* » wahr; und er erreicht auf dem Wege seines Systems weitaus mehr, als die ursprünglich beabsichtigte Legitimierung der *novitates*. Was ehemals der Verständnislosigkeit, ja der Feindseligkeit der Zeit gegenüber gerechtfertigt werden sollte, erscheint jetzt als die Notwendigkeit: ist doch das Ziel des Lebens nur über die « *varietates* » und « *mutationes* » zu erreichen. Aus dem Wissen um die Unveränderlichkeit Gottes (quae neque movebuntur) ergibt sich dem distinguierenden Verstande die notwendige Veränderlichkeit dieser Schöpfung. Anselm beschreitet gleichsam den umgekehrten Weg des heiligen Thomas: hatte dieser über hundert Jahre später in seinen « *quinque viae* » aus der Veränderlichkeit des Geschöpflichen die Existenz eines « *motor primus immobilis* » zu beweisen versucht, so wird hier aus dem Wissen um Gott die Notwendigkeit der « *varietates* » und « *mutationes* » seiner Geschöpfe auf dem Wege zu ihm postuliert.

Zwar ist vor allem hinsichtlich des trinitarischen Exemplarismus die augustinische Tradition offenbar, aber Anselms aufgeklärter Geist erlebt trotz des Wissens um die verderbliche Wirksamkeit der « *falsi fratres* » das dritte Weltzeitalter, die « *aetas sub gratia* » nicht als « *mundus senescens* », sondern die Fülle der *novitates* ist für ihn geradezu der sichtbare Fingerzeig des machtvollen Aufwärtsgeführt-Werdens durch den Heiligen Geist. Sein Wissen um die Fähigkeit, sich aktiv und schöpferisch an der beschleunigten Zurücklegung dieses Heilsweges beteiligen zu können, gibt ihm das Bewusstsein eines echten « *Fortschrittes* » — natürlich nicht im Sinne eines Glaubens an einen grenzenlosen diesseitigen Fortschritt, der den Glauben an die göttliche Vorsehung ersetzen könnte! Und

<sup>99)</sup> L. c. col. 1147 C « *divina Sapientia tanta varietate paulatim usa est...* ».



dieses Bewusstsein verleiht ihm einen Optimismus, der sich die Ueberwindung der *falsi fratres* zumutet, und der in diesem Kampfe nur noch wächst.

Somit steht am Ende dieses Ganges durch das Alte und das Neue Testament die Ueberwindung der grossen Unsicherheit, die im Zeitalter der Ordensgründungen beängstigend um sich zu greifen begonnen hatte. Veränderung und Entwicklung sind nicht Dekadenzerscheinungen, sondern das der Schöpfung zueigene, beglückende Wesen. Von hier aus kann der zur Mitwirkung bereite Mensch Kraft empfangen » ; hier liegt — bei aller Erkenntnis Anselms, dieses « hellhörigen Zeitbeobachters » <sup>100)</sup>, um das Wirken der Kräfte der Finsternis — der Urgrund und die Keimzelle für seine von Hoffnungsfreude überstrahlte Welt- und Geschichtsanschauung. G. Schreibers <sup>101)</sup> Feststellung, dass « die ganze theologische Konzeption Anselms bedeutender und grösser (sei) als die des Zisterziensers Otto von Freising » findet hier von einer anderen Seite her erneute Bestätigung.

Kurt FINA.

<sup>100)</sup> SCHREIBER, *Studien*, S. 23.

<sup>101)</sup> Zu GEYER, *Die patristische u. scholastische Philosophie*, S. 241 f.; SCHREIBER, *Studien*, S. 14.