

Studien über Gerhoh von Reichersberg.

Zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts.

Von Hans Haimar Jacobs in Heidelberg.

Vorbemerkung.

Die Werke Gerhohs habe ich in den Ausgaben von Migne, *Patrologia Latina* Bd. 193 und 194, und von Sackur, in den *Mon. Germ. Lib. de lite* Bd. III, der die politisch wichtigen Schriften ediert hat, benutzt. Ein Verzeichnis der Werke Gerhohs, auch der ungedruckten, gibt Josef Bach in „*Österreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie*“ Bd. IV, S. 109 ff. Von den dort als ungedruckt angeführten Schriften sind inzwischen gedruckt worden: „*De investigatione Antichristi*“ und „*Tractatus contra Graecorum errorem*“ in Scheibelbergers Ausgabe der „*Opera Gerhohi hactenus inedita*“, Linz 1875, die leider nur zu diesem einen Bande gedieh; der erste Teil von *De Inv. Ant.* auch in Sackurs Ausgabe von Gerhohs politischen Schriften *Lib. de lite* Bd. III; ebendort „*De quarta vigilia noctis*“ (schon vorher von Scheibelberger in der „*Österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie*“ Bd. 10 zusammen mit einer kleinen Schrift Gerhohs veröffentlicht), teilweise der „*Libellus de ordine donorum sancti Spiritus*“ und der „*Liber de novitatibus huius temporis*“, der vollständig abgedruckt ist bei O. J. Thatcher, *Studies concerning Adrian IV.* In: *The Decennial Publications of the University of Chicago, First Series, Volume 4, Chicago*

Es handelt sich bei der Arbeit, die vor allem K. Hampe, aber auch F. Rörig und in Einzelfragen R. Klibansky zu Dank verpflichtet ist, um die Heraushebung von Motiven, die für Gerhohs von Reichersberg gesamte Gedankenwelt von zentraler Bedeutung sind, und um den Versuch einer Zeichnung seiner Persönlichkeit in ihrer Grundhaltung. Das Ganze ist als Vorarbeit zu einer eingehenderen Behandlung der politischen Publizistik Gerhohs gedacht, die ich zunächst noch zurückstellen muß, und beabsichtigt natürlich nicht, eine dem Nichttheologen nicht zustehende allseitige Erforschung der Theologie Gerhohs, ihrer dogmengeschichtlichen Verknüpfung und genauen Quellenherleitung, die noch zu leisten wäre, zu geben.

1905, S. 151 ff. (Ich zitiere später nur „Scheibelberger“ und „Thatcher“.)

Der ungedruckte Teil des Psalmenkommentars, die Auslegung von Psalm 51—57, wurde von mir in der Handschrift Clm. 16 012 benutzt, für deren Übersendung nach Heidelberg ich der Bayerischen Staatsbibliothek in München zu danken habe, ebenso wie für die Übersendung zweier anderer Handschriften. Sie enthalten den von Bach, a. a. O. S. 117 und — darauf beruhend — von Lefflad in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. V, Sp. 390 angeführten „Libellus de assumptione Dei genetricis Mariae“, der aber nicht von Gerhoh stammt (vgl. unten Anm. 238). Für die Möglichkeit der Benutzung der „Gerhohi Sermones XXXI, conscripti ab auctoris fratre Arnone“, in: Cod. Lat. Vind. 1558 danke ich der Nationalbibliothek in Wien. Da Arno fol. 2^o unten selbst sagt: „Non est autem nostre intentionis velut officio notarii fungendo verbis quoque eius penitus adherere ita ut nihil admittam extrinsecum, quod nostre quoque humilitati ad edificationem ecclesie sancte divino fuerit spiritu suggestum“, ist der Wert dieser Predigten für die Erkenntnis von Gerhohs Persönlichkeit gering. Für die Erlaubnis der Benutzung des Cod. Reichersperg. VIII, der einige ungedruckte Schriften Gerhohs enthält, in Reichersberg selbst danke ich der Leitung des Chorherrnstifts auch an dieser Stelle verbindlichst. Die Ausbeute auch aus dem „Liber de fide“ (Cod. Reichersperg. VIII, fol. 23—53, nicht wie Bach a. a. O. S. 112 angibt, — 82 b), der hauptsächlich in Betracht kam, war verhältnismäßig unbedeutend.

Von mir benutzte zerstreute Einzelpublikationen von kleinen Schriften sind jeweils in den Anmerkungen erwähnt.

I.

Es ist die Eigentümlichkeit der Kultur des Abendlandes, daß eine Religion, die nicht im ursprünglichen Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen und geistigen Ganzen der Völker erwuchs, ihm von außen aufgepfropft wurde. In dem notwendigen, in den Jahrhunderten des Mittelalters sich still vollziehenden Anverwandlungsprozeß aber stand das Christentum in Gefahr, in

die lebenskräftige, ursprüngliche Welthaltung der Völker gänzlich aufgesogen und zur selbstverständlichen Handhabung im Hausgebrauch des Alltags erniedrigt zu werden. Es verdankt die Erhaltung und immer wieder vor sich gehende Erneuerung seines fordernden Andersseins gegenüber der Welt dem Mönchtum, das dieses Wollen gleichsam als reale Institution verkörperte und immer wieder vor Augen stellte. Wenn auch seine Abgeschlossenheit von der umgebenden Wirklichkeit nur relativ war und es oft recht tief in deren Getriebe hineingezogen wurde, so war die Klausur doch umhegt genug, um immer wenigstens einige Funken von dem Feuer der weltüberwindenden Freiheit zu erhalten. Zum Unterschied von der östlichen reinen Kontemplation aber war bei den Kirchenvätern des Westens und gerade auch bei Benedikt von Nursia in der römischen Atmosphäre eine praktisch-willensmäßige Haltung erwachsen, die bei den nordischen Schülern auf eine noch ungebrochenere, jugendlich-optimistischere Anlage der Aktivität und des Kollektivgefühls traf. So wurde auch im Mönchtum die Tendenz zu aristokratisch-selbstgenügsamer Kontemplation immer wieder von den gesinnungsmäßigen und ethisch-verbindenden Motiven der Sorge für die Gesamtheit der Kirche übertönt.

Aus der zunächst innermönchischen Erneuerungsbewegung des Cluniazensertums ging daher eine gewaltige Säuberungsaktion der Gesamtkirche hervor, die sich bei der innigen Durchdringung der beiden Teile des Corpus Christianum auch auf die weltliche Obrigkeit bezog und daher politischen Charakter annahm.

Das natürliche Erlahmen der Stoßkraft dieser Ideen und ihr Versinken in den von ihnen mit veranlaßten Machtkampf und Machtgewinn der Weltkirche rief in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts eine neue Reaktionsbewegung hervor. Man hatte die Verweltlichung der Kirche durch die Machtausdehnung im Investiturstreit mit Besorgnis erlebt, und so erhielten in dieser neuen Strömung die wieder aus religiöser Ursprünglichkeit belebten Reformideen bei aller Schärfe kirchlich-asketischer Gesinnung einen neuen Einschlag von Vorsicht in der Bewertung der politischen Macht der Kirche, deren Begriff sich überhaupt stärker vergeistigte. Die Kirche als sittliche Zucht-

und sakramentale Erlösungsanstalt wurde in ihrer prinzipiellen Bedeutung keineswegs in Frage gestellt; man ging nur noch radikaler auf ihre asketische Reinigung aus. Aber das Vertrauen auf die Vervollkommnungsmöglichkeit der Institution hatte durch die Umsetzung gerade der cluniazensischen Ideen in gesteigerten weltlichen Machtwillen und Glanz der Kirche doch einen Stoß erlitten, und so vertraute man ihr auch sein Seelenheil nicht mehr mit restloser Selbstverständlichkeit an, sondern fühlte sich mehr als früher auf das eigene religiöse Erlebnis und seine Gewißheit zurückgeworfen. In intensiverem Suchen kam man zu einer subjektiveren Ergreifung und Verlebendigung des Erlösungswerkes und des Heilandes selbst, die über die Ansätze in der cluniazensischen Bewegung hinauskam. Auch diese Bewegung ist mönchisch. Sie äußert sich in den neuen Ordensgründungen der Karthäuser, der Prämonstratenser, der Zisterzienser. Bernhard von Clairvaux ist der größte Name dieser Richtung; in Deutschland war Gerhoh von Reichersberg ihr Hauptvertreter auf politischem Gebiete. Darüber hinaus verkörpert er in seiner Gesamtpersönlichkeit und seiner Theologie bedeutsam ihre deutsche Ausprägung zusammen mit Männern wie Norbert von Xanten, Rupert von Deutz, Anselm von Havelberg, seinem Bruder Arno von Reichersberg und auch Hugo von St. Viktor, der ja deutscher Abstammung ist.

Er gehört der Generation Bernhards an; drei bis vier Jahre war er jünger als sein großer Zeitgenosse. 1093 oder 1094 wurde er in Polling bei Weilheim in Oberbayern geboren. Die meisten Nachrichten über sein Leben stammen von ihm selbst¹⁾. Die cluniazensische Zurückstellung der weltlichen und natürlich-menschlichen Eigenwerte hatte nicht etwa den Blick von der

1) Außerdem sind noch der Lebensabriß in der Chronik seines Mitkanonikers Magnus von Reichersberg (M. G. S. S. XVII S. 490, Z. 20 ff.) und die *Annales Reichersbergenses* (ebenfalls M. G. S. S. XVII) in einzelnen Nachrichten für sein Leben wichtig. Für die äußeren Lebensdaten verweise ich im übrigen auf die Feststellungen in den Arbeiten von Stülz, Probst Gerhoh I. von Reichersberg. Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. I, S. 153—166; Bach, Probst Gerhoh I. von Reichersberg. Österr. Vjschr. f. kath. Theol. Bd. IV 1865; Nobbe, Gerhoh von Reichersberg, Leipzig 1881; und zuletzt E. Sackur in der Einleitung zu seiner Gerhoh-Ausgabe M. G. lib. de lite Bd. III S. 131—136.

eigenen Persönlichkeit abgelenkt, sondern in asketischer Konzentration vielmehr das Auge von der zerstreuen Fülle des äußeren Lebens weg erst recht auf das seelische Zentrum als Träger der religiösen Verantwortung gerichtet. In dieser Linie, die im 10. Jahrhundert einsetzte²⁾, stand Gerhoh. Nach diesem Prinzip teilte er sein Leben in zwei Teile: in die „prior vita“ mit ihren „miserabiles excessus“ und in die Zeit, wo er diesem Wandel, in dem er fast zugrunde gegangen war, ganz entgegengesetzt lebt³⁾. In der Beurteilung des früheren Zustandes zeigt er die zeitübliche übertreibende Strenge. Eine seiner Hauptsünden ist ihm die Teilnahme an geistlichen Theaterspielen und die Anleitung, die er als Augsburger Domschulmeister auch seinen Zöglingen zu solchen Eitelkeiten gab, an Torheit noch viele seiner Zeitgenossen übertreffend⁴⁾. Zur gehörigen Kennzeichnung der Sünde aber, die im Verschmähen der geistlichen Kleidung und der Tonsur lag, bekennt er sich teilhaftig an dem Gift der Ketzerei Julian Apostatas, eines der scheußlichsten Ungeheuer in mittelalterlichen Augen⁵⁾. Aber er erhofft vom Erlöser Heilung auch für sich, der hier — und damit gibt er das Motiv seiner autobiographischen Sündenbekenntnisse an — allen Lesern seine Schuld bekennt⁷⁾ und um ihr Gebet für den sündigen Autor bittet. Anderswo sieht er ein Verdienst seiner Darstellung darin, daß er durch sie vielen ein Beispiel geworden sei, die sich auch bekehren wollten⁸⁾; auch das ist üblich⁹⁾ und sagt über seine Individualität nicht allzuviel aus¹⁰⁾.

2) Vgl. von Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter. In: Aus Mittelalter und Renaissance. S. 208. Die Ansicht von Ottenhals, Das Memoirenhafte in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters. Almanach d. Kais. Ak. d. Wiss. Bd. 55, Wien 1905, S. 365, der mönchische Geist des 11. Jahrhunderts sei der Selbstbiographie schädlich gewesen, ist unrichtig; es liegt eher umgekehrt.

3) M. G. Lib. de lite III, S. 234, Z. 30 f.

4) M. G. Lib. de lite III, S. 499.

5) M. G. Lib. de lite III, S. 203, Z. 28.

7) Lib. de lite III, S. 190, Z. 4 f. Humilitätsbezeugung mit anschließender Bitte um Gebet der Leser auch Cod. Mon. 16012, fol. 75'.

8) Lib. de lite III, S. 234, Z. 29.

9) Vgl. die Parallelen besonders für die deutsche Literatur bei J. Schwietering, Die Demutsformel in der mittelhochdeutschen Dichtung. Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1921, S. 80.

10) Was N o b b e, a. a. O., S. 65, verkennt.

Typisch ist auch, daß er seine Bekehrung unter der Form sah, wie sie seit Paulus' Beispiel immer wieder erlebt wurde: Gott selbst hatte durch Wunder in sein Leben eingegriffen. In der damaligen Mönchsautobiographik pflegte das durch Visionen zu geschehen¹¹⁾. Visionenschilderungen sind auch bei Gerhoh vorhanden¹²⁾; in der Darstellung seines eigenen Schicksals spielen andere „gewaltige Zeichen und Wunder“¹³⁾ eine Rolle. Eine Krankheit im Jünglingsalter von 16 oder 17 Jahren lenkte seinen Sinn auf den Vorsatz der Keuschheit, aber leider reichlich spät. Seine Jungfräulichkeit war schon dahin¹⁴⁾. Als Domscholaster nach Augsburg berufen, wuchs er in die Lebensgebräuche des verweltlichten Augsburger Domklerus hinein; er gibt davon anschauliche Schilderungen¹⁵⁾. Im Investiturstreit wurde Bischof Hermann als Anhänger Heinrichs V. mit gebannt¹⁶⁾, und daß nun Gerhoh erst nach einigem Zögern den Bischof verließ, bereute er später als Stützung des schlechten Baumes, den schon die Axt des Bannes gefällt hatte¹⁷⁾. Wenn er aber schließlich doch nicht an den Sakramenten des Gebannten teilhaben wollte¹⁸⁾, so berührt er damit eines der brennendsten Probleme dieser Zeit¹⁹⁾. Zunächst löste er nur diese Einzelfrage im Sinne der strengen Reformrichtung, und auf den Ruf des Bischofs kehrte er nach Augsburg zurück, als der Friede zwischen Kaiser und Papst 1122 auch Hermann vom Bann befreite²⁰⁾. Doch schon 1124 verließ Gerhoh Augsburg für immer, zerfallen mit den übrigen Domherren. Die Unterweisung durch einen besonders heiligen Mann, die in Bekehrungsgeschichten naturgemäß oft vorkommt, fand auch Gerhoh. Einem frommen Eremiten weist er den entscheidenden Anstoß für die Lösung der ihn quälenden Frage zu, ob für den weltlichen Kleriker eine Hoffnung auf

11) Bezold, a. a. O., S. 210. 12) s. oben.

13) Lib. de lite III, S. 203, Z. 21: „... in ingenti pavore, in signis atque portentis ...“ im Anschluß an Deut. 26, 7—11.

14) Lib. de lite III, S. 203, Z. 27.

15) Z. B. Lib. de lite III, S. 498; auch S. 315 wird wohl auf Augsburger Erlebnissen beruhen.

16) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III, S. 904.

17) Lib. de lite III, S. 189, Z. 45 ff.

18) Lib. de lite III, S. 498, Z. 4 ff.

19) Vgl. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., S. 372 ff.

20) Lib. de lite III, S. 498, Z. 20.

Seelenheil bestehe, wenn er keusch lebe, aber an seinem Privateigentum festhalte²²). Der Eremit wies ihn mit so düsteren Worten auf die Schrecken Gottes hin, daß er Gerhoh zunächst verhaßt wurde²³). Aber nach Überlegung seiner Worte und Feststellung ihrer Übereinstimmung mit den Vätern geschah in Gerhoh die Umwandlung. Er zog sich wieder, wie schon 1118, in das Chorherrnstift Raitenbuch zurück. Die Augustinerchorherrn waren nicht eigentlich Mönche, sondern Priester, welche die den Reformideen entsprechende Lebenshaltung der Weltgeistlichkeit durchführen wollten. So war ihr Stiftsleben klösterlich organisiert, und auch die Bezeichnungen sind fließend²⁴). Raitenbuch, das seine Gründung der Anregung Altmanns von Passau, eines der Hauptvertreter des Reformgeistes in Bayern, verdankt hatte²⁵), war eine „Pflanzschule der regulären Zucht“²⁶). Damit war das „frühere Leben“ Gerhohs endgültig abgeschlossen.

Auch sein späteres Wirken spielte sich, außer kirchenpolitischen Reisen, ganz und gar im bayerischen Bereich und in der Lebensform des Augustinerchorherrentums ab. Nachdem Gerhoh sogar in Raitenbuch durch seine Strenge Anstoß erregt hatte, wurde ihm von Bischof Kuno von Regensburg die Pfarrei Cham verliehen, der er ebenfalls ein Regularkanonikerstift angliedern wollte; aber noch vorher wurde er von Erzbischof Konrad nach Salzburg berufen, und hiermit trat er in einen Umkreis ein, in dem die Tradition der cluniazensischen Askese und Kirchenpolitik mit besonderer Stetigkeit von Erzbischof Gebhard über

22) Ebenda S. 234, Z. 16.

23) Ebenda Z. 25. Stiegler, Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht, Bd. I, Mainz 1901, S. 226 Anm. 1, stellt fest, daß nach Stephan von Tours die Aufhebung des gemeinsamen Lebens der Kanoniker im 10., 11. und 12. Jahrhundert sich auf eine Dispensation zurückführen läßt, was nach Gerhohs Äußerungen a. a. O. zu seiner Zeit seitens der Kanoniker zweifellos geschah und von ihm als Mißbrauch der Dispensation bekämpft wurde.

24) Vgl. dazu H. Schaefer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. v. U. Stutz, H. 3, Berlin 1903, S. 170.

25) Vgl. Riezler, Geschichte Baierns, 2. Aufl., Bd. I, 2. Hälfte, S. 141.

26) Vgl. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. II, 2. Aufl., S. 8.

Thiemo und Konrad bis Eberhard herrschte und sich gerade auch in der Pflege des Augustinerchorherrentums auszeichnete²⁷⁾. So wurde Gerhoh 1152 zum Propste des Chorherrenstiftes Reichersberg am Inn ernannt, und als solcher starb er sechsundsiebzig-jährig am 27. Juni 1169.

Seine Entwicklung stellte sich ihm selbst als stufenweise Er-greifung seiner asketischen Lebensideale dar; später ist von grundlegenden Änderungen nichts mehr zu spüren. Neben seiner religiös-ethischen Veranlagung ist in der Darstellung des Verhältnisses zu seinen Mitkanonikern²⁸⁾ ein anderes Prinzip seines Lebens schon angedeutet: die kirchenpolitische Aktivität, die sich in seiner Publizistik nur einem breiteren Bereich zu-wandte. Zu memoirenhafter Schilderung miterlebter Zeitereig-nisse um ihrer selbst willen sind nicht einmal Ansätze vorhan-den. So wie Gerhoh sich sieht und zeichnet, erscheint er als ziem-lich einfache und im Kern unoriginelle Figur auf dem eigentlichen „düsteren Pfaffenschauplatz des *medii aevi*“, nämlich der Bühne des Zeitalters des Investiturstreites. Sein Sündengefühl scheint nicht aus ursprünglich religiösem Erlebnis heraus auf die erb-sündige Verderbtheit des Menschen vor Gott, sondern vielmehr äußerlich-moralisch auf Verstöße gegen den mönchischen Sitten-kanon der Reformzeit bezogen zu sein.

Gerhoh war sicherlich, im Unterschied etwa von Rather von Verona oder Otloh von St. Emmeram, eine verhältnismäßig un-komplizierte und gebundene Natur. Das aber bedeutet bei ihm nicht Schablonenhaftigkeit des Erlebnisgehaltes selbst, sondern nur die Unfähigkeit zu differenziertem, bis zu dem Erlebniskern vordringendem und ihn adäquat erfassendem Selbstverständnis. Wenn er in asketisch-lehrhaftem Zusammenhang die theologische Feststellung macht, daß derjenige vergeblich auf Erbarmen hofft, der nicht vorher den Zorn gefürchtet hat — „erst muß der untere Mühlstein gelegt werden, dann kann der obere mit ihm verbun-den werden“²⁹⁾ —, so schimmert ein selbsterlebtes Erfassen Gottes als des doppelpoligen Numinosums der sündenvergeben-den Gnade ebenso wie des furchtbaren Zornes deutlich hindurch.

27) Vgl. Riezler, a. a. O., S. 215 ff.

28) Lib. de lite III, S. 498, Z. 30. 29) Cod. Mon. 16012, fol. 45.

In diesem Zusammenhang wurde ihm der erlösende Mittler von zentraler Lebensbedeutung, denn „durch das Werk der Erlösung offenbart sich jenes unaussprechliche Erbarmen“³⁰⁾. Die leidenscheue „*pietas humana*“, die nach einer Erlösungsmöglichkeit ohne das Leiden des Gottessohnes fragt, lehnte Gerhoh ab³¹⁾. Die Satisfaktionsauffassung, die er vertrat, ist allerdings nicht diejenige Anselms von Canterbury, sondern die von Anselm bestrittene volksreligiöse und gregorianische von dem Preise, den Gottes Gerechtigkeit dem Teufel zuerkennen muß, wenn seine Barmherzigkeit die Menschheit von ihm loskaufen will³²⁾. In diesem objektiven Geltungsbereich einer dogmatischen Idee bleibt aber für Gerhoh die Erlösung nicht. Er würdigt sie vielmehr so stark von Gesichtspunkten subjektiver Erfahrung aus, daß er damit geradezu an seines sonstigen Feindes Abälard Auffassung heranstreift, der psychologisierend in der Erweckung unserer Liebe durch das Leiden Christi und durch Gottes Wohltat den Sinn des Erlösungswerkes sieht; diese Liebe befähige den Menschen zur freien Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Die in den früheren Jahrhunderten übernommenen christlichen Überlieferungsmassen waren gleichzeitig theologisch zurechtgestutzt und auch schon leidenschaftlich ergriffen worden, aber bisher immer noch schwer und starr geblieben. Hier zeigt es sich deutlich, daß Gerhoh an dem Prozeß ihrer freieren und feineren geistigen Durchbildung, die seit dem 11. Jahrhundert im Gange war, ebenso teilhatte, wie Abälard, allerdings in seiner besonderen Art. Der gottmenschliche Christus ist auch ihm der moralische Wegweiser, der durch seine Milde die Menschen zur Besserung anleitet und dann zum Vater führt³³⁾. Und eines der Hauptargumente für die Notwendigkeit des Opfertodes des Sohnes selbst liegt für Gerhoh in der Ermutigung zum Aufblick und zum Zutrauen zu Gott. Denn selbst bei einer andern Form der Erlösung aus der Macht des Teufels hätte der schuldbewußte

30) Cod. Mon. 16012, fol. 127'.

31) Vgl. *De investigatione Antichristi*, ed. Scheibelberger, S. 202.

32) Scheibelberger, S. 206. Immerhin findet sich der Gedanke der Versöhnung Gottes durch das Opfer auch, z. B. Migne, Bd. 193, 665 c.

33) Scheibelberger, S. 190.

Mensch niemals sein Antlitz zur Schau des Glanzes Gottes zu erheben gewagt, sondern wäre „durch die Geißeln und die Stacheln seines eigenen Gewissens zerschlagen, vor dem Anblick des wahren Lichtes geflohen“ und dann doch wieder dem Teufel anheimgefallen³⁶⁾. An diesem Punkte der stärksten Annäherung aber tritt Gerhohs tiefinnerliche Verschiedenheit von Abälards Frömmigkeit deutlich ans Licht. Gegenüber dem moralisierenden Rationalismus des Franzosen ist bei Gerhoh nicht nur der objektive Sinn der Satisfaktion gewahrt, sondern darüber hinaus ist gerade sein Erlebnis der subjektiven Wirkungen des Opfers durchaus von tiefem Nichtigkeitsgefühl durchdrungen³⁷⁾. Der Gedanke der Erzeugung von Gegenliebe durch die erlösende Liebe Gottes ist als Teilsinn dieses Mysteriums schon bei Augustin zu finden, wird bei Anselm mit hervorgehoben und trägt Bernhards Christusfrömmigkeit³⁸⁾; Abälard verabsolutiert ihn zum eigentlichen Sinn der Erlösung. Für Gerhoh eigentümlich aber ist der besonders deutliche Ausdruck des Gefühls der völligen Sündenzerknirschtheit. Eine starke und herzliche Heilsgewißheit schwingt sich mitten aus dogmatischen Erörterungen zu einem vertrauensvollen und dankbaren Gebet zum Erlöser auf³⁹⁾. So ist an diesem zentralen Punkte von Gerhoh eine Feinheit der soteriologischen Analyse erreicht, die Lamprechts Ansicht, daß „fast mehr noch als Bernhard... Gerhoh ein Held der neuen Frömmigkeit gewesen“ sei⁴⁰⁾, zu bestätigen scheint. Auf das Ganze gesehen, weist aber doch die Christusauffassung bei Gerhoh nicht die Glut und Feinheit der Farben auf, wie bei dem vollmenschlicheren und sprachgewaltigeren Bernhard; abgesehen von leisen Anklängen fehlen durchaus die erotisch-sensualistischen Züge, die Bernhards Christuserlebnis in seinen Hoheliedpredigten trägt. Gerhohs fromme Ergriffenheit vermochte die überkommene steife dogmatische

36) Ebenda S. 204.

37) Wie ich in Ergänzung zu Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, 4. Aufl., S. 458, Anm. 4, und Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 2. u. 3. Aufl., S. 252, betonen möchte.

38) Vgl. A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung, Bd. I, S. 48.

39) Scheibelberger, S. 218.

40) Deutsche Geschichte, Bd. II, 1. Aufl., S. 365.

Sprache nicht so umzuschmelzen, wie Bernhards Leidenschaft und sein mystischer Drang zur nachfühlenden Einswerdung mit Jesus, seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung. Wo bei Gerhoh einmal ein mystisches Element durchbricht, ist es mehr vom Neuplatonismus und den Viktorinern bestimmt; eine Dreistufenbeschreibung der Schau Gottes begründet deren Möglichkeit zwar mit der voraufgegangenen reinigenden und vergeistigenden Erlösungsgnade Christi, schließt aber die Versenkung in die Lebensumstände Jesu überhaupt nicht mit ein⁴¹⁾, sondern bezieht sich nur auf den durch den Glanz der göttlichen Majestät uns wunderbar im Himmel erleuchtenden Christus⁴²⁾. Seine Christusvorstellung ist trotz einer leisen Auflockerung im ganzen noch die romanische, die in der Plastik des 12. Jahrhunderts in der Darstellung des majestätischen, in seiner abstrakten Stilisierung die Distanz der göttlichen Idee verkörpernden gekrönten Kruzifixus am eindrucksvollsten Gestalt gewonnen hat⁴³⁾.

So ist auch das Bild Marias bei ihm nicht mit den persönlichen Zügen der Zutrauen erweckenden, ja bezwingenden Liebenswürdigkeit wie etwa bei Bernhard oder der ekstatisch gepriesenen gnadenhaften Schönheit wie bei dem Italiener Petrus Damiani oder auch der fürstlichen Hoheit wie bei dem frommen Rupert von Deutz ausgestattet⁴⁵⁾. Sie rückte für Gerhoh so sehr an das Zentrum des Erlösungswerkes heran, daß sie geradezu das Haupt des Teufels zertrat, indem sie durch den Glauben an die Worte des Engels Gabriel das Wort Gottes, also Gott, durch das Wirken des heiligen Geistes empfang; dieses inkarnierte Wort vernichtete dann ja die Kraft des Teufels⁴⁶⁾. Wie Zeitgenossen⁴⁷⁾ bezeichnete auch Gerhoh Maria als „specialiter

41) Ähnlich wie Hugo von St. Victor; vgl. K. Müller, Zur Mystik Hugos von St. Victor. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 65, S. 175 ff. Die Gerhohstelle bei Scheibelberger, S. 329 ff.

42) Scheibelberger, S. 334 unten.

43) Die schönen Worte über Christus als König und die Heiligen als seine milites, Cod. Mon. 16012, fol. 126 f., sind wörtlich aus Hugo von St. Victor, De sacramentis I, Prologus Cap. 2, übernommen.

45) Vgl. dazu R. Rocholl, Rupert von Deutz. Gütersloh 1886, S. 141 ff.; ferner St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg 1909, S. 101 ff.

46) Scheibelberger, S. 249 und auch 256.

47) Vgl. die Anführungen bei Seeberg, Dogmengeschichte, Bd. III, S. 253.

sponsa Dei patris“, durch deren Schoß Gott schon vor aller Zeit das Wort Fleisch werden lassen wollte⁴⁸⁾, er pries das besondere Privileg der Jungfrau, „die die Gottheit durch eine einzigartige Tat zum Tempel und zur Gattin sich zu weihen für wert hielt, die die ganze Dreieinigkeit sich mit göttlichen Umarmungen unterwarf“⁴⁹⁾.

Mit der starken Betonung der Innenschau, durch die Gerhoh Gott zu erfassen hofft, wird die religiöse Haltung der augustini-schen Innerlichkeit mit ihrem Ausschließlichkeitsverhältnis von Gott und Seele wieder belebt und fortgebildet⁵⁰⁾. Diese Religio-sität bedeutete trotz der leisen Verschiebung in dem Verhältnis von Subjektivem und Objektivem gegen die früheren Jahrhun-derte keineswegs schon ein ichbestimmtes, innerhalb der Ge-meinschaft der Kirche sich quietistisch abschließendes Genießen des Göttlichen. Auch führte gerade die tiefere Innewerdung des Erlösers und seines Werkes damals noch nicht zu einer Auf-hebung des asketischen Verdienstglaubens durch reines Ver-trauen auf die Gnade Gottes, sondern ergoß sich vielmehr in die alten asketischen Gedanken der Nachahmung des Heilandes und verlieh ihnen neues Leben in neuer Gestalt⁵¹⁾. Schon bei fran-zösischen Einsiedlern zur Zeit des ersten Kreuzzugs⁵²⁾ und auch bei Norbert von Xanten⁵³⁾ kam es zu jener Nachahmung des äußeren Lebens Christi, die dann in der Gestalt Franz' von Assisi gipfelte⁵⁴⁾ und sich nicht mit der herkömmlichen mönchi-schen Askese auch strengster Konsequenz begnügte, sondern auch

48) Clm. 16012, fol. 129 Mitte ff.

49) Vgl. Scheibelberger, S. 253 und 254.

50) „Quid ergo sursum loco ad videndum Deum pergis homo quod intra te mundicordi solum promissum est?“ Zu diesen Worten (Scheibelberger S. 312) vgl. z. B. Augustin, De videndo Deo ad Paulinam (Tertia Veneta, Bd II, Sp. 632 c): Gott „mundo corde videbitur, qui nec in loco videtur nec usw.“ Sie heben aber Gerhoh nicht, wie Lamprecht, Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 365, möchte, über Bernhard hinaus, der ganz von dieser Innerlichkeit getragen ist.

51) Vgl. über die „Nachfolge Christi“ den Aufsatz von R. Seeberg in „Aus Religion und Geschichte“, Bd. I, Leipzig 1906, S. 1 ff.

52) Vgl. Johannes von Walter, Die ersten Wanderprediger Frank-reichs, N. F. 1906, S. 161 ff.

53) Vgl. v. Walter, a. a. O., S. 118 ff.

54) Vgl. v. Walter, Franz von Assisi und die Nachahmung Christi. Erlin 1910.

das unstete Wanderleben des Heilands und der Apostel auf sich nahm. Zu so spezieller Gestaltung der Askese nach dem Vorbild Jesu kam auch Bernhard nicht⁵⁵⁾, und wenn auch Gerhoh das Armutsideal ganz besonders in den Vordergrund stellte⁵⁶⁾, so sprengte er doch in den immer wiederholten Rufen nach armem und keuschem Leben der Priester nicht die üblichen überkommenen und im 11. Jahrhundert wieder belebten Formeln; er bezog sich dabei mehr auf die Apostel, spätere Väter und Heilige und kanonische Gesetze als auf das Vorbild Christi selbst. In der Begründung seiner Regelstrenge klingt sein Gotteserlebnis mit, wenn er sich eins weiß mit der Liebe, die alles duldet, aber auch übereinstimmt mit dem, der gewisse Ärgernisse nicht litt, sondern sie ausrottete⁵⁷⁾. Das besonders von Gregor dem Großen in der Kirche stabilisierte vulgärkatholische Grundmotiv der Furcht⁵⁸⁾, die zu immer gesteigerter Werkanspannung führt, wird von Gerhoh noch keineswegs überwunden, sondern führt bei allem Mißtrauen in die Fähigkeiten des menschlichen Willens⁵⁹⁾ zu besonders strenger Askese, der er mit dem gründ-

55) Über Bernhard in diesem Zusammenhang vgl. v. Walter, Wanderprediger, S. 165 ff.

56) Lib. de lite III, S. 508. Auf die Ähnlichkeit mit Franziskus weist A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München und Berlin 1929, S. 261, hin.

57) Lib. de lite III, S. 235 u. 234. Die Motivierung des kirchenrechtlichen Instituts der Dispensation durch das christliche Prinzip der Caritas wurde in der kanonistischen und praktisch-theologischen Literatur vor Gerhoh und zu seiner Zeit mehrfach ausgesprochen. Vgl. Stiegler, a. a. O., S. 124 (Ivo von Chartres), S. 133 (Bernhard von Clairvaux), S. 136 und 138 (Peter Venerabilis), S. 141 (Alger von Lüttich). Die Ansicht Heinzels, Heinrich v. Melk, Berlin 1867, und Endres', *Honorius Augustodunensis*, 1906, S. 124, der sich ihm anschließt, Gerhohs Worte „Satis scio — veritatis inesse“ (Lib. de lite III S. 235, Z. 49—234, Z. 3) wendeten sich gegen die allegorische Auffassung der Höllestrafen in gewissen Schulen, entspricht nicht dem Zusammenhang, der nicht gegen eine besondere Auffassung der Höllestrafen polemisiert, sondern die falsche Auffassung der Dispensation; es heißt ausdrücklich: „... virtus dispensationis, quam valde inculcat magistrorum in scolis diligentia...“

58) Vgl. dazu G. Ljunggren, *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik*, Uppsala 1920, S. 157 ff.

59) Vgl. *Cod. Mon.* 16012, fol. 117' ff., wo Gerhoh eine durchaus augustianische Lehre von der Gnadenwirkung mit *operatio* und *cooperatio* durch die Gnade vertritt; anderswo wird aber doch die Bedeutung der Werke stark betont; vgl. *Cod. Mon.* 16012, fol. 90'

lichen Ernst seiner ganzen Persönlichkeit oblag. Der Glaube war ihm zwar keineswegs nur ein totes Fürwahrhalten der „*materia fidei*“, nämlich des „*mysterium trinitatis*“ und des „*sacramentum dominice incarnationis*“, sondern ein mit Liebe und Hoffnung in untrennbarer Dreieinigkeit⁶⁰⁾ verbundenes lebendiges Vertrauensverhältnis zu dem treuen Gott, „*quae solummodo est vere fidelium vere fideli Deo similium*“. Der paulinische Gedanke der Rechtfertigung allein durch den Glauben aber klingt im „*Liber de fide*“ nur gelegentlich und nicht als zentrale und weiterführende Problemstellung an⁶¹⁾; ohne einen Ausgleich mit den paulinischen Worten zu suchen oder zu erreichen, wird anderswo die Bedeutung der Werke und des asketischen Lebens mit Selbstverständlichkeit betont⁶²⁾. Gerhohs Biograph erzählt von ihm die üblichen, ins Extrem gesteigerten Fasten mit den üblichen Worten: das Fleisch wurde weggefastet, fast nur noch die Haut blieb an den Knochen⁶³⁾. In der Praxis scheint also die harmonistische augustinische Ansicht von der Gerechtigkeit, die auch dem Fleische das Seine gibt und es als Helfer zum Dienste Gottes und der Nächsten gesund hält, bei dem leidenschaftlichen Mann doch einer mehr dualistischen Haltung des Mißtrauens und der Abtötung gewichen zu sein⁶⁴⁾.

Die Begründung seiner neuen religiösen Existenz auf ernstem und eingehendem Studium der Tradition ist für die Anklammerung der Frömmigkeitsbewegung an die objektiven Satzungen der Kirche ebenso bezeichnend wie für die Durcharbeitung und Belebung dieser Traditionsmassen; nur ganz gelegentlich, wie etwa bei Rupert von Deutz, kam ihr ihre Sub-

untten, ferner fol. 21' im Anschluß an Gregor d. Großen, fol. 115' u. a. m.

60) Vgl. den „*Liber de fide*“ in Cod. Reichersperg. VIII, fol. 24', 38, 44', 49', besonders fol. 52 und 52'.

61) Cod. Reichersperg. VIII, fol. 45': „*Iustificatum dico non per iusticiam legis aut operum, sed per iusticiam fidei, quam in epistula ad Romanos multum commendat apostolus . . .*“ Vgl. auch fol. 28.

62) Z. B. Cod. Reichersperg. VIII, fol. 42' oben, fol. 35, fol. 36.

63) Chron. Magni, M. G. S. S. 17, S. 491, Z. 37.

64) Vgl. z. B. Cod. Mon. 16012, fol. 191' f.; fol. 168' f.: „*Diligetur corpus et universa corporis bona, tamen propter animam, anima propter Deum, Deus autem propter semetipsum.*“ Vgl. dazu Augustin, *De civitate Dei* XIX, 4.

jektivität zum eigenen Bewußtsein⁶⁵). Gerhohs gediegener Gewissenhaftigkeit entsprach eine Stellungnahme erst nach eingehender Durchforschung der Autoritäten ganz besonders. Immer und immer wieder und doch ohne Entscheidung legte er in dem Schisma zwischen Alexander III. und seinen Gegenpäpsten die Gründe für und wider die einzelnen Parteien prüfend auseinander⁶⁶). Diese grübelnde Schwere seines Charakters ging aber nicht so weit, daß sie etwa, wie Otlohs von St. Emmeram Selbstschilderung erschütternd zeigt⁶⁷), zur angstgequälten Selbstzergliederung und stets neuen qualvollen Visionen führte. Wenn Gerhoh sich, trotz aller guten Absichten, der Überschreitung asketischer Vorschriften durch unmäßiges Essen oder gar einen Rausch schämen muß⁶⁸), so waren das Erschütterungen, die bei gewissenhaften Asketen nicht ausbleiben konnten; Tränen wegen seiner Sünden zu vergießen, lag im Geschmack der Zeit und war rühmlich⁶⁹). In seiner gewissenhaften moralischen Selbsterforschung beklagte er auch seine Unfähigkeit, seine Zunge im Zaum zu halten⁷⁰), und seinen Übereifer im Kampfe gegen die Werke der Finsternis, der ihn nach seinem Bekenntnis an Papst Innozenz II. zu unbeabsichtigter Beleidigung gegen seinen Nächsten hinriß⁷¹). Damit allerdings rührte er an Grundgefahren seines Wesens. Der Liebe, die er verehrte, huldigte er wohl mehr in seinem Wirken im engeren Umkreis seines Stiftes; in seinen Schriften zahlte er überwiegend dem

65) S. H a u c k, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, S. 438 f.

66) Lib. de lite III, S. 308, Z. 25 ff., Z. 36; S. 359, Z. 45; S. 360, Z. 4 ff.; S. 373, Z. 20; S. 384, Z. 30 ff.; S. 386, Z. 11; S. 400, Z. 31 ff.; S. 508, Z. 22 ff.

67) Vgl. v. B e z o l d, Selbstbiographie, a. a. O., S. 211 ff.

68) M i g n e, P. L., Bd. 193, Sp. 1427. B a c h, Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. IV, S. 60 und ebenso N o b b e, a. a. O., legen auf diese konventionellen Sündhaftigkeits- und Demutsbezeugungen zu viel Gewicht.

69) Vgl. v. E i c k e n, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 318.

70) M i g n e 193, Sp. 1375—1378; 1427. Cod. Mon. 16012, fol. 14, gibt Gerhoh im Anschluß an eine schablonenhafte und unkonkrete, lange Sündenbeziehung die Möglichkeit zu, daß man ihm die „multa loquacitas“ seiner Schriften vorwerfen könnte. Jeder seiner Leser wird das bestätigen. Übrigens ist in diesen Worten vor allem die traditionelle Abneigung gegen die rhetorische Schön- und Vielrednerei der heidnischen Literatur gegenüber der christlichen simplicitas enthalten.

71) Lib. de lite III, S. 237, Z. 42.

eifernden Gott Tribute, die sich nicht nur durch die aus der Väterliteratur üblichen Formen des Streitens⁷²⁾ erklären lassen.

Allerdings war er durch seine religiöse und moralische Anlage zu sehr bestimmt, als daß er es zu jener Gewissenlosigkeit des Handelnden hätte bringen können, die viele Päpste und Kirchenfürsten seiner Zeit im Übermaß besaßen. An seinem Verhalten beim Schisma treten die Grenzen seiner politischen Befähigung ja klar zutage. Aber das ist doch für ihn bezeichnend: nicht, weil er sich in seiner Demut nicht zur Stellungnahme für befugt hielt, sondern weil er ein gewisses Recht der Kritik über die beiden Parteien beanspruchte und beide belastet fand, wollte er die Entscheidung vertagen, bis ein allgemeines Konzil Klarheit geschaffen habe. Die Begründung seiner Einstellung sah er in dem natürlichen Urteilsrecht des Menschen in Fragen der Ethik. „Wer sich wundert, daß ich so spreche, der wisse, sage ich, und mache sich klar, daß ich nicht über Personen von hoher Würde urteile, sondern nur die Unrechtmäßigkeiten, von denen die öffentliche Meinung erzählt, verabscheue, und über sie zu urteilen ist auch jedem niedrig gestellten Menschen, wie ich einer bin, erlaubt, wenn er nur bei Vernunft ist; ja es liegt in seiner Natur begründet⁷³⁾.“ Weil er ein Mensch sei und nicht vermöge, es nicht zu sein, urteile er und zwar sage er: wenn dies so oder so ist, so ist es ein Übel von solcher Größe oder solcher Beschaffenheit und so oder so ist es von den Christen zu verabscheuen und so ist es zu bekämpfen⁷⁴⁾. In dieser Formulierung eines doch ganz persönlichen Gehaltes wird die allgemeingeschichtliche Bedeutung des ratio-Gedankens, dieses aus der Stoa von den Vätern übernommenen Motivs von einer gottgegebenen Vernunft eines jeden Menschen, in seiner Sprengkraft auf das hierarchische mittelalterliche Denken leise bemerkbar. Die ratio ist bei Gerhoh nicht auf Glaubensfragen bezogen und wird auch zur Begründung ethischer Urteile nur hier von ihm herangezogen; aber bezeichnenderweise geschieht das bei

72) Vgl. dazu B. S c h m e i d l e r, Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtsschreibung des Mittelalters. In: Geschichtliche Studien, Albert H a u c k zum 70. Geburtstag..., Leipzig 1916, S. 25 ff.

73) Lib. de lite III, S. 368.

74) Lib. de lite III, S. 369, Z. 3.

einer Gelegenheit, wo das besondere Amtsscharisma der oberen Stufen der Hierarchie zur Herstellung der Stufenharmonie in der Kirche offensichtlich nicht fähig gewesen war. Der Widerstreit zwischen starkem hierarchischem Respekt und dem Würdegefühl des allgemein-menschlichen sittlichen Verantwortungsbewußtseins spiegelt sich in Gerhohs Überlegung sehr lebendig; die Gefahren, die für die Hierarchie in dem persönlichen Vollkommenheitsstreben und -bewußtsein des mönchischen Spiritualismus sich ergeben konnten, deuten sich leise an, wenn sie auch den objektiv-kirchlichen Zusammenhang als solchen hier noch nicht entfernt in Frage stellen. Gerhohs sittlich motiviertes Selbstbewußtsein wirkt durchaus im Rahmen der Kirche und für sie; zu Fragen und Zweifeln, die die prinzipielle religiöse Gültigkeit der kirchlichen Institutionen berühren, finden sich bei ihm nicht die leise-
sten Ansätze.

Gerade das Bewußtsein von der Größe seiner Aufgabe erfüllte ihn mit neuem Mut zur Überzeugungstreue, der ihn innerhalb dieser selbstverständlichen Anerkennung der Kirche als Prinzip allerdings dann auch die höchsten Vertreter der verderbten Kirche seiner Zeit nicht als Gegner scheuen ließ: nicht den Bischof und die Domherren von Augsburg, nicht die Raitenbacher Chorherren, nicht seine einflußreichen theologischen Widersacher, zu denen in einer Einzelfrage sogar Bernhard von Clairvaux gehörte ⁷⁵⁾, nicht die Päpste, denen er immer wieder mit neuen Reformvorschlägen und Mahnungen kam ⁷⁶⁾. Dem weltlichen Herrscher vollends, Kaiser Friedrich, deduzierte er die Unrechtmäßigkeit der Wahl seines Papstes so kühn ins Gesicht, daß die Fürsten des Gefolges zornig auf ihn eindrangten ⁷⁷⁾. Und so konnte er wohl an Gefahren aller Art erinnern, die er im Dienst Christi erduldet ⁷⁸⁾. Aber in seiner nachdrücklichen Art, von seinen Verdiensten, Erlebnissen, Verbindungen mit Päpsten ⁷⁹⁾ und Kirchenfürsten ⁸⁰⁾, die seine Förderer waren, Erfolgen im Dien-

75) Lib. de lite III, S. 241, Z. 20; 285, Z. 19 ff.

76) Vgl. Anm. 79.

77) Lib. de lite III, S. 408, Z. 27 ff.

78) Lib. de lite III, S. 303, Z. 20 ff.

79) Vgl. z. B. Lib. de lite III, S. 268 Z. 43, 1. Sp.; S. 292, Z. 33; S. 396, Z. 24; S. 420, Z. 6 ff.; S. 432, Z. 42; S. 493, Z. 1; S. 502, Z. 23.

80) So Lib. de lite III, S. 225, Z. 31; S. 237, Z. 35; S. 397, Z. 25 usw.

ste seiner Ideen⁸¹⁾ oft und gern zu sprechen, immer wieder an seine früheren Arbeiten zu erinnern, blickt doch durch alle Bezogenheit auf die Sache der naive persönliche Geltungswille hindurch⁸²⁾. Bernhard von Clairvaux hatte sich einmal veranlaßt gesehen, Gerhoh durch zwei Bibelworte (1. Tim. 1, 17; Luk. 19, 38) daran zu erinnern, Gott allein die Ehre zu geben⁸³⁾. Gerhohs Stellungnahme dazu ist bezeichnend. Er bezeugt Bernhard höflich seine Freude über dessen Sorge um ihn, betont aber, er sei sich leeren Rühmens nicht bewußt. Er verläßt sich mit Paulus einzig auf Gottes Gericht, aber die demütige Versicherung, daß er es jetzt mit vermehrter Furcht erwarte, kann doch nicht über die Absage hinwegtäuschen, die er Bernhard, der höchsten moralischen Autorität seiner Zeit, in der Überzeugung seiner Selbstlosigkeit und pflichtmäßigen Demut erteilt: mit Behagen erzählte er später, wie in derselben Streitfrage über die Ungültigkeit der Schismatikersakramente Papst Innozenz II. den Abt und die andern, „die Säulen zu sein schienen“ (Gal. 2, 9), nicht gegen ihn gehört habe⁸⁴⁾. Im Grunde wurde ihm sein Charakter in diesem Zug, der dem christlichen Humilitätsgefühl so sehr widersprach, kaum problematisch, wie etwa Rather von Verona, der als Motiv seiner schonungslosen Seelenentblößung Eitelkeit angab⁸⁵⁾. Gerhoh meinte von sich sagen zu können, daß ihn die Selbsterkenntnis nicht aufblähe, sondern vielmehr demütige, da sie ihm sich selbst ohne Täuschung zeige⁸⁶⁾. Bis zu den tiefsten und verwickeltsten Wurzeln seines Handelns aber drang seine gewissenhafte Überlegung nicht, und gerade deshalb trieb sie in Verbindung mit seinem starken Selbstgefühl ihn oft in einen starren und polternden Rigorismus hinein. Die weltmännische Souveränität und der graziöse Takt des burgundischen Aristokraten Bernhard von Clairvaux, des „doctor mellifluus“, fehlten ihm ebenso wie dessen fortreißender persönlicher Zauber; er verleugnete seine Stammesherkunft nicht. Seine Grob-

81) Lib. de lite III S. 225, Z. 34; S. 269, Z. 10, 1. Sp.; S. 432, Z. 43 u. ö.

82) Darauf macht auch J. de Ghellinck S. J., *Le mouvement théologique du douzième siècle*, Paris 1914, S. 155, aufmerksam. Vgl. d. v. ihm angef. Stellen u. Lib. de lite III, S. 269, Z. 9 u. a.

83) Lib. de lite III, S. 242, Z. 25.

84) Lib. de lite III, S. 284.

85) Vgl. v. Bezold, a. a. O., S. 209.

86) Cod. Mon. 16012, fol. 136^r.

heit wurde noch verstärkt durch die pedantische Rechthaberei des wissenschaftlichen Doktrinärs, der wohl in seiner Väterkenntnis auch den großen Bernhard übertraf⁸⁸⁾ und auf die von ihm gesammelten Kirchenväterstellen und Dekrete pochte⁸⁹⁾. Denn zu den ganz schlichten Gemütern, die nur das Leben in Christus durchführten und selbst die theologischen Forschungen verschmähten, gehörte Gerhoh nicht. Wie er durch sein publizistisches Wirken mit den bewegenden Faktoren des politischen Lebens in vielfache persönliche Berührung kam, so gingen auch die kulturellen Strömungen seiner Zeit nicht an ihm vorüber, ohne daß er zu ihnen mit der kämpferischen Intensität, die allen seinen Lebensäußerungen eigen war, Stellung genommen hätte.

II.

Den Grund seiner Bildung legte Gerhoh in den Schulen von Moosburg und Freising, die er als Knabe besuchte. An die französischen Schulen, die viele seiner Zeitgenossen besuchten⁹⁰⁾, kam er nicht. Aber sein Studium im entfernten Hildesheim, das sich einer ruhmvollen wissenschaftlichen Tradition erfreute⁹¹⁾, zeigt, daß es ihm nicht an Erkenntnistreben fehlte, und von dessen Früchten legen seine Werke Zeugnis ab.

Die Situation, in die er auf theologischem Gebiete hineinwuchs, war durch das Aufkommen der scholastischen Methode bedingt. Der Begriff der Scholastik ist ja eng mit dem Gedanken an Aristoteles verknüpft. Aber die Zufuhr an Stoff und Gedanken durch die Aristotelesrezeption wäre wirkungslos geblieben, wenn sie nicht schon fruchtbaren Boden vorbereitet gefunden hätte in der dialektischen Strömung des 11. Jahrhunderts. Sie war eine spontane Bewegung des zu sich selbst kommenden mittelalterlichen Geistes, der damit vor allem auf französischem Boden die ersten selbständigen Schritte im rationalen Denken tat. Dieser

88) Vgl. Hü f f e r, Der hl. Bernhard von Clairvaux, Bd. I, Münster 1886, S. 202.

89) Lib. de lite III, S. 177, Z. 37 ff., besonders S. 178, Z. 4 ff. u. ö.

90) Vgl. darüber Riezler, Geschichte Baierns, Bd. I, 2. Hälfte, 2. Aufl., S. 459 ff.

91) Vgl. S p e c h t, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Stuttgart 1885, S. 343 ff., besonders S. 348.

erwachende Rationalismus wollte, in jugendlich-optimistischer Überschätzung der noch unerprobten Möglichkeiten des Verstandesgebrauches, auch die geoffenbarten Glaubenssätze, an deren gültiger Wahrheit im allgemeinen nicht gezweifelt wurde⁹²⁾, doch mit den schärferen Mitteln der Dialektik analysieren und neu begründen, so daß sie auch auf dem Turnierplatz der Verstandesfechtkünste durchaus bestehen könnten. Zum Ernste des theologischen Erkenntnisdranges kam zweifellos auch das Überlegenheitsgefühl des Besitzes der neuen Erkenntnismittel und bei vielen, so Peter Abälard, die entsprechende Gelehrten-eitelkeit hinzu, oft auch verbunden mit den jugendlichen Ungezogenheiten des Rationalismus: Freude an leerlaufendem Scharfsinn, an der Geschicklichkeit dialektischer Diskussion um ihrer fechterischen Eleganz willen. Eine gewisse begriffliche Unlebendigkeit, die die lebendigen Glaubensinhalte durch sezierende Distinktionen und Hineinzwängen in nicht adäquate Formen zu töten schien, mußte der neuen Wissenschaft, die von der ursprünglich theologiefremden, antikisierenden Logik herkam, schon an sich eignen. Mit der gefühlsbetonten Frömmigkeitsbewegung dieser Zeit, deren Vertretern die Glaubensrealitäten gerade wieder lebendigster Besitz geworden waren, war ein Zusammenstoß schon wegen dieses Grundunterschiedes in der Struktur unvermeidlich. Ihre Stellung zur Tradition war verschieden konservativ⁹⁴⁾, aber im allgemeinen setzten sie in ihrer wissenschaftlichen Arbeit die Linie des frühmittelalterlichen Traditionalismus fort. Die theologische Schriftstellerei bis ins 10. Jahrhundert hinein stand, wie die ganze Bildung des Frühmittelalters, unter dem Zeichen einer in rationaler Durchdringung noch unsicheren, mehr stofflichen Aneignung der Überlieferung aus dem christlichen und auch heidnischen Altertum, die ja einer

92) Vgl. z. B. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, S. 156, und F. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung, aus dem Nachlaß herausgegeben von Bernouilli, 1917, S. 240 ff.

94) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV., S. 438 ff., für Rupert von Deutz; H. v. Schubert, Geschichte des deutschen Glaubens, S. 92, spricht sogar von „offenbar doch auch einer geringeren Gebundenheit eben an jene Autoritäten“ in der deutschen Frömmigkeitsbewegung als in der Frühscholastik, was aber so allgemein nicht zutrifft.

ungleich durchgebildeteren Kulturstufe entstammte⁹⁵). Kirchenväter, Konzilbeschlüsse und Papstdekrete waren unwiderlegliche Autoritäten für die ewigbleibende Wahrheit, die immer von neuem bloß aneinanderreihend ausgeschrieben wurden. Zu Gerhohs Zeit aber verarbeiteten doch viele Theologen diesen überlieferten Stoff unter selbständiger Weiterentwicklung⁹⁶), so daß auch sie wohl mit Vertretern des allerstarrsten Traditionalismus in Konflikt gerieten⁹⁷). Da dem kritischen und konstruierenden Verstand die stärkere Bewußtheit seines Tuns und der Zug zu systematischer Durchdringung des Ganzen eigen ist, konnten diejenigen, die mit ihm die Wahrheit des Dogmas begründen wollten, viel leichter mit den Glaubenssätzen in Reibung kommen als die, welche die dogmatische Tradition gläubig und mit der mittelalterlichen Ehrfurcht vor der Überlieferung hinnahmen, über sie tatsächlich vielleicht an einzelnen Stellen durch ihr persönliches religiöses Erlebnis auch hinwegwachsen, ohne aber an eine prinzipielle Neubegründung zu denken. Es kam zum Kampf zwischen den wesentlichsten Repräsentanten der beiden Strömungen: Bernhard von Clairvaux und Peter Abälard, in dem Bernhard siegte.

In Deutschland führte vor allem Gerhoh diesen Kampf, allerdings ohne darin so erfolgreich zu sein wie Bernhard. Der Zusammenhang, der zwischen reformpäpstlicher Parteistellung im Kampfe der Zeit und Abneigung gegen die moderne Theologie bestand, war keineswegs wesensnotwendig. So differenzierte sich dieser Zusammenhang stark nach den einzelnen Persönlichkeiten. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts und des Lebens Gerhohs kamen sich die Scholastik und das Papsttum

95) Vgl. über die Methode dieser frühmittelalterlichen theologischen Literatur vor allem *Grabmann*, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, S. 179 ff.

96) *Taylor*, The Mediaeval Mind, Bd. I, S. 234, schreibt der religiösen Bewegung des 11. Jahrhunderts die Emotionalisierung, Eeseeung des kirchenväterlichen Christentums zu. Vgl. auch *Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, S. 119; *Harnack*, Dogmengeschichte III, S. 340.

97) Vgl. *Hauck*, Bd. IV, S. 440, über die Beurteilung Ruperts von Deutz durch Anhänger des Alten. Die Ansicht *Haucks*, S. 465, daß auch Gerhohs Salzburger Gegner noch weiter rechts standen als er und Gerhohs Behauptung, sie seien Dialektiker, wie auch sonst seine Aussagen über Gegner, nicht schwer wiege, ist unbegründet.

immer näher. Der letzte Papst, den er erlebte, Alexander III., der unbeugsame Kämpfer für das päpstliche Recht, war zum mindesten in seiner Methode Schüler Abälards und als Magister Roland Bandinellus Verfasser eines Sentenzenwerkes⁹⁸⁾. Diese Entwicklung entsprach nicht bloß der Notwendigkeit der Anpassung an mächtige Zeitströmungen, sondern dem inneren Zuge zur Verfestigung und Rationalisierung, in dem die sich zum zentralistischen Herrschaftsapparat ausbildende Papstkirche schon seit Mitte des 11. Jahrhunderts begriffen war. Zu ihr gehörte auch auf dem zentralen Herrschaftsgebiet der potestas magisterii ein in abgegrenzten und möglichst eindeutig-stabilen Begriffen zweckhaft durchgebildetes, handliches Dogmeninstrument, wie es eben die dialektisch-scholastische Arbeit ausbilden konnte. Die Doppelstellung der Frömmigkeitsbewegung des 12. Jahrhunderts wird auch hier sichtbar. Gerhoh kämpfte mit Hartnäckigkeit und Leidenschaft gegen die Vertreter der Dialektik: Peter Abälard, Gilbert de la Porrée, Anselm von Laon, Petrus Lombardus und ihre Schüler; in Deutschland war sein Hauptgegner Folmar von Triefenstein, Augustinerchorherr wie Gerhoh selbst. Daneben aber hatte er von vornherein sich gegen den Einfluß der Dialektiker am päpstlichen Hofe und im Kardinalskolleg zu wehren⁹⁹⁾. So scheint er in seiner Angst um die Unversehrtheit des Glaubens päpstlicher zu sein als der Papst. Aber das erklärt sich eben daraus, daß sein Kampf um die Reinheit der Kirche ebenso sehr gegen ihre Verweltlichung durch die Herrschaft des Staates über sie, wie gegen ihre im Gegenschlag sich ausbildende Verweltlichung durch Ergreifung staatlicher Herrschaftskompetenzen und Herrschaftsmittel, also gegen die immer deutlicher sichtbar werdende Machtkirche und deren geistiges Prinzip sich richtete, ohne doch in dieser letzteren Frontstellung radikale Konsequenzen zu ziehen. So war er wohl ein Vertreter strengster asketischer Kirchlichkeit und auch ein

98) Vgl. Grabmann, a. a. O., Bd. II, S. 224. Über seine Schülerschaft zu Abälard S. 227.

99) Statt Angabe von Quellenstoff verweise ich auf seine schöne und übersichtliche Verarbeitung in der Darstellung der Etappen von Gerhohs theologischem Kampf in Haucks Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, S. 462 ff.

Anhänger päpstlicher Autorität gegen weltliche und staatliche Übergriffe in die Kirche, aber ihm fehlte das Organ für die Erfassung der Möglichkeit und Notwendigkeit der sich anbahnenden Verbindung von Dialektik und Papsttum. Das und nicht mangelnde Wahrheitsliebe¹⁰⁰⁾ ist der tiefere Grund, weswegen er sich die Kurie nur auf seiner Seite denken konnte und halbe Höflichkeitsanerkennungen von Kardinälen schon als Einverständnis bezeichnete.

Auch Gerhoh war Anhänger der neuen Richtung gewesen¹⁰¹⁾ und erlebte also auch hier eine Bekehrung. Hauck nimmt an, daß die Änderung seiner wissenschaftlichen Stellung mit der seines kirchlichen Standpunktes zusammenhing: „... nie von der Lehre und dem Glauben der Kirche d. h. der Päpste abzuweichen, das wurde der theologische Grundsatz des Kirchenpolitikers“¹⁰²⁾. Doch die Kirchenpolitik bedeutete bei ihm nichts Letztes, sondern war größtenteils eine Auswirkung religiösen und ethischen Grunderlebens. Von einer zweckhaften Unterordnung aller Angelegenheiten unter kirchliche Interessenpolitik kann bei Gerhoh keine Rede sein. Leider läßt sich nicht feststellen, wer die „magistri in scolis“ waren, die nach Gerhohs Ansicht durch Verlaß auf die Dispensation den Grimm Gottes gering zu achten lehrten, um ihre aufblähende Wissenschaft¹⁰³⁾ zu zeigen: ihre Lehre hatte Gerhoh vor der Aufrüttelung durch den Eremiten vertreten. Gerade diese Art der Charakteristik wendet er auch auf seine scholastischen Gegner an, so daß immerhin vor allem an sie zu denken sein wird, zumal in den Schulen auch juristische Gegenstände behandelt wurden. Damit wäre anzunehmen, daß zuerst in dieser höchst persönlichen, asketisch-religiösen Frage in seine dialektischen Überzeugungen entscheidend Bresche gelegt worden ist und sich der Übergang zu dem autoritären Traditionalismus vollzogen hat. Doch sind Gerhohs Äußerungen zu vag, um hierin volle Sicherheit zu schaffen; seine politische Seite aber hatte der theologische Kampf auch für ihn. Er stellte ihn

100) Wie Hauck, a. a. O., S. 467 u. 468 meint.

101) Migne 193, Sp. 491: „Nam et ego de torrentibus philosophorum aliquando in via bibi, et in fontes eorum curiositatis hydriam misi.“ Ferner Migne 193, Sp. 571 b. 102) Hauck, Bd. IV, S. 457, Anm. 2.

103) Vgl. Lib. de lite III, S. 233 f.

in eine Linie mit dem Kampf gegen die Gültigkeit der Sakramente der schismatischen Anhänger Anaklets II., der ja dogmatisch und politisch zugleich war¹⁰⁴). Der Hauptakzent aber lag für ihn, viel mehr als etwa für Bernhard¹⁰⁵), durchaus bei dem sachlich-theologischen Gehalt der Fragen.

Wenn er von den Ansprüchen „der Lehrer, die in ganz Frankreich die Schulen beherrschen“¹⁰⁶), spricht, wenn er ganze Sätze „aus Frankreich stammender Gelehrter“¹⁰⁷) bekämpft, wenn er an Otto von Freising ablehnend von „scholastischen Übungen“¹⁰⁸) schreibt, so deuten schon diese verallgemeinernden Bezeichnungen sein Bewußtsein an, im prinzipiellen Kampfe gegen eine ganz andersartige Richtung zu stehen. Er gesteht in seinem Brief an Otto, der selbst in Frankreich von den Lehren der Scholastiker berührt worden war¹⁰⁹), über die Dialektiker höflich zu, daß unter ihnen hervorragende Gelehrte seien, überfließend von Strömen der Beredsamkeit und Quellen der Weisheit, die ihre Schüler aus der heiligen Schrift erquickten. Aber diese Schüler hält er bezeichnenderweise „für nicht so begierig nach Weisheit als neugierig nach Wissenschaft“¹¹⁰). Der übliche Bedeutungsunterschied von *sapientia* und *scientia* war im Mittelalter der augustinisch-gregorianische von geistlicher Spekulation und eigentlicher Wissenschaft¹¹¹). Die Ablehnung eines ausgesprochenen Intellektualismus, die sich also als Motiv von Gerhohs Abneigung ergibt, wird noch deutlicher durch die allerdings gebräuchlichen Gegensatzpaare, in die er diese Männer hineinstellt: Manche ihrer Schüler haben unbefriedigt ihnen andere Lehrer vorgezogen, „den Rhetoren die Fischer, den Argumentatoren die

104) Lib. de lite III S. 503, Z. 22: „... intendens ecclesiae utilitatem communem...“ und Z. 27 ff.

105) Vgl. Caspar, Bernhard von Clairvaux, Meister der Politik, Bd. III, S. 187.

106) Lib. de lite III, S. 235, Z. 35. 107) Ebenda S. 284, Z. 24.

108) Vgl. auch Migne 193, Sp. 491; 193, Sp. 566 b, 578 a, 582 a.

109) Über Ottos geistesgeschichtliche Stellung vgl. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 37. 110) Migne 193, Sp. 491.

111) Vgl. z. B. Augustin, De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Lib. II, in der Tertia Veneta Tom. XI, Sp. 453 b: „... haec ita discerni probabiliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur.“ Vgl. auch Enarratio in Ps. 135, Vers 8.

Kinder und die Säuglinge, aus deren Mund Gott sein Lob ertönen läßt¹¹²⁾. Im Gegensatz zu den verschiedenen Lehren und den Streitigkeiten der Magister verweist er auf die „heilsame und übereinstimmende Lehre der heiligen Väter, die Gott schauen“¹¹³⁾. „Jene unnützen Disputierer aber“, schreibt er in einem Brief an das Kardinalkollegium, „die nur das glauben können oder wollen, was sie mit dem Intellekt und dem Verstande zu begreifen vermögen, gehen nicht davon ab, undisziplinierte Quästionen zu stellen, wenn nicht die apostolische Autorität (d. h. die Kurie) ihnen eine Grenze setzt¹¹⁴⁾.“

Der christozentrische Zug seiner Religiosität trieb ihn, seine theologische Arbeit auf dem Gebiet der christologischen Streitigkeiten der Zeit anzusetzen; hier und in seiner damit zusammenhängenden Lehre von dem sakramentalen Christus der Eucharistie wird das erlebnismäßige Zentrum seiner Abneigung gegen die Anwendung des „disputandi artificium secundum naturales rationes“¹¹⁵⁾ deutlich sichtbar. Es ist nicht nur traditionalistische Angst vor der Zerstörung des hergebrachten Dogmas, sondern die lebendige Ganzheit und schlichte Einheit eines realen Glaubenserlebnisses fühlt sich durch die logisch-formalen, aus Boethius genommenen, „mathematischen“ Kategorien gefährdet, indem gesagt wird, sie seien schon auf eine wirkliche menschliche Person nicht anwendbar¹¹⁶⁾. In diesem Sinne protestierte Gerhoh gegen die Methode der Dialektiker, die bei ihrem Bemühen, das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur in Christus in rationalen Subjekts-Prädikatsrelationen in logischen Urteilen faßbar zu machen, von dem gegebenen, konkreten, einmaligen Fall Christi stets abstrahierten, an

112) Migne, a. a. O. u. Cod. Mon. 16012, fol. 100^r, wo Gerhoh den „triumphum per pisatores videlicet ac rusticos confutandi huius mundi philosophos“ feiert.

113) Migne, a. a. O. Ebenso Lib. de lite III, S. 303, Z. 33 u. 42.

114) Migne 193, Sp. 584 b. Über fides und ratio auch Thatcher, S. 46 oben und 67 oben und Migne 193, Sp. 994 b. Über das Problem überhaupt vgl. W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. Gotha 1931.

115) Cod. Mon. 16012, fol. 53, anlässlich der Deutung der Einsetzungsworte der Eucharistie.

116) Vgl. die Zitate bei Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt aus. Wien 1869, Bd. II, S. 399, 419. (Thatcher, S. 65 unten, 66 oben.)

Stelle der Frage von Gott und Mensch in Christus die gattungsbegrifflich-allgemeine nach der möglichen Verbindung von Gott und Mensch überhaupt setzten und dann versuchten, diese abstrakten Allgemeinvorstellungen durch Begriffe wie *natura*, *essentia*, *substantia* zu definieren und in logischen Verhältnissen wie Akzidenz, Concomitanz usw. in Beziehung zu setzen¹¹⁷). Hier ist nicht eine eingehende Erörterung der sachlichen Positionen der beiden Parteien und des Verlaufes des Kampfes zu geben¹¹⁸). Die persönliche Grundlage der theologischen Stellungnahme Gerhohs und die allgemeinste Form seiner Denkweise aber wird deutlich, wenn er den von den Dialektikern gewonnenen Ergebnissen gegenüber einfach betont: Es handelt sich hier nicht absolut um Gott und Mensch ohne Bezug auf irgendeine Person, sondern um den ganz bestimmten Christus, den der Vater geweiht und in die Welt gesandt hat; wenn er auf dessen historisch-einmalige Erlösungstat hinweist: Dieser Herr und Gott der Glorie ist gekreuzigt, der Sohn Gottes ist Fleisch geworden, er hat gelitten unter Pontius Pilatus; und wenn er dann behauptet: Diese Inhalte sind von diesem konkreten Christus, der zugleich Gott und Mensch ist, ebenso natürlich zu präzisieren wie von Paulus das Sterben, weil eben damit nicht behauptet wird, die Menschheit oder die Gottheit prinzipiell sei damit gestorben¹¹⁹). Die reale Person des Erlösers, dessen Werk er erlebt hat, setzt er als Subjekt ins Urteil ein und glaubt, daß ihm einfach seinem Wesen gemäß das Prädikat Gott zukomme, wie es die Evangelisten, die Apostel und die Propheten lehrten, und er hält keine logische Figur für nötig, um auseinanderzusetzen, was ganz klar ist, wie sie (die Dialektiker) es mit dem Tropus der Concomitanz, dem Tropus der Akzidenz oder einer Art der Teilhabe sagen. Und er fügt ausdrücklich hinzu: „Soviel man

117) Vgl. Bach, a. a. O., Bd. II, S. 395, Anm. 8.

118) Das geschieht am eingehendsten bei Bach, a. a. O., Bd. II, S. 390—447; 474—582. Über seine Eucharistielehre s. Bach, Bd. I, S. 423—442. Neben der äußerst stoffreichen, aber wenig artikulierten Darstellung Bachs sind die Abschnitte in Seebergs Dogmengeschichte Bd. III, S. 250 ff. und Haucks Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, S. 458 ff., sowie die Spezialdarstellung von Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Bd. II, Heft 1, 1898, bes. heranzuziehen.

119) Vgl. Bach, Bd. II, S. 396.

nämlich bei der Stützung unseres Glaubens an Tropen hinzugefügt, so viel nimmt man der Einfachheit und eigentlichen Wahrheit des Urteils¹²⁰⁾." Den Schülern Abälards wirft er vor, daß Gott nach ihrer Behauptung nicht mehr vollkommen einfach sei.

Der alte philosophische und asketische Begriff der simplicitas zeigt sich in solchen Bemerkungen von positivem Lebensgehalt erfüllt. Es handelt sich nicht bloß negativ um Abwehr gegenüber dem zerstreuen Wissen und den zerlegenden Begriffen der von curiositas geleiteten Wissenschaft, sondern positiv um die adäquate Erfassung und Wahrung eines sinngebenden, einfachen und ungebrochenen Glaubenserlebnisses. Diese Erlösungserfahrung eben, für die Christus ebensowohl in seiner Funktion der menschlichen Leidensfähigkeit wie der nur von Gott selbst erfüllbaren Satisfaktion von vitaler Bedeutung war, äußerte sich in jener engen Verklammerung von Gott und Mensch, die seine Christologie fast zum Monophysitismus führte und sich zuweilen in etwas groben und logisch unzulässigen Konsequenzen ausspricht. Man hat betont, daß Gerhohs und seines Bruders Arno gleichgerichtete Christologie wegen ihrer Begriffsunfertigkeit dogmengeschichtlich nicht weiter gewirkt hätte¹²¹⁾. Die beiden Theologen gehören in der Tat trotz ihrer Anknüpfung an Hilarius von Poitiers und an die im Original ihnen nicht bekannte Christologie Kyrills von Alexandrien weniger in den Entwicklungszusammenhang der dogmatischen Begrifflichkeit als in die Geschichte der Frömmigkeit hinein, deren Rechte sie mit nimmermüdem Kampfmuth wahrzunehmen suchten. Auch unter den Christologen, die von der neuen Religiosität bestimmt waren¹²²⁾, hebt sich ihre Auffassung inhaltlich wie begrifflich als besonders massiv heraus. Die Theologengruppe, zu der Gerhoh gehörte, hat man mit der französischen Schule von Chartres und anderen als Platoniker zusammengeordnet¹²³⁾, aber der Unterschied ist doch beträchtlich. Und mag Rupert

120) Vgl. Bach, Bd. II, S. 467, Anm. 15.

121) Vgl. Baltzer, a. a. O., S. 74.

122) Vgl. dazu besonders Baltzers klare und anschauliche Darstellung, in der dieser emotionale Hintergrund der Dogmen am besten in die Darstellung verwoben ist.

123) Vgl. den Aufsatz von R. Rocholl, Platonismus im deutschen Mittelalter. Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 24, S. 1 ff.

von Deutz mit den alexandrinischen Vätern die Erlösung mehr als notwendige Wiederherstellung des Kosmos zur harmonischen Ganzheit denn als Rettung des erbsündigen Menschen auffassen, so steht bei Gerhoh doch trotz einiger neuplatonisierender Anklänge ein höchst realistisches Sündenerlebnis im Mittelpunkt seiner Religiosität. Arno weist selbst mit einem gewissen Trotz darauf hin, daß es sich um Verarbeitung der in der „laicalitas“¹²⁴⁾ gangbaren Glaubensanschauungen handle, für die die nicht weiter differenzierte und abgewogene Auffassung von dem gekreuzigten Gottessohn damals auch sonst bezeugt ist¹²⁵⁾. Damit wird der demokratische Einschlag, der der Reformbewegung in ihrer Stützung auf die breiten Laienmassen gegenüber der verweltlichten Bischofsaristokratie eigen war, auch auf dogmatischem Gebiete sichtbar. Vor allem aber lenkt sich der Blick auf den landschaftlichen und volklichen Boden, auf dem die Reichersberger Kämpfer ihren Streit führten. Die besondere bäuerliche Gemeinschaftsgebundenheit und kräftige Volkstümllichkeit, die für die Gesamtkultur des bayerischen Stammes bis in seine gesellschaftlichen und kulturellen Spitzen hinein charakteristisch war und ist¹²⁶⁾, schlägt auch bei diesen weltlosgelösten Asketen durch und gibt ihrer Gestalt ihr eigentümliches Gepräge. Die simplicitas und rusticitas, die sie predigen, gewinnt von diesem Hintergrund aus ihre besondere Tönung; die Bedeutung der Ursprünglichkeit schwingt mit. Die magische Primitivität, wie sie in der bäuerlichen Umgebung, der Gerhoh entstammte, noch heute weitgehend das Verhältnis zu den übergeordneten Mächten bestimmt, ist auch bei ihm kräftig zu spüren. Er lehnte in augustinish-asketischem Haß gegen das Theater mit dem seit den Kirchenvätern üblichen Argument der unnützen Unwahrheit der künstlerischen Phantasieerzeugnisse¹²⁷⁾ sogar die im Dienst der Kirche stehenden und im schau-

124) Arno, *Apologeticus contra Folmarum*, ed. C. Weichert, 1888, S. 129.

125) Vgl. Seeberg, a. a. O., Bd. III, 2. u. 3. Aufl., S. 252; besonders aber Hauck, Bd. IV, S. 460.

126) Vgl. dazu J. Nadler, *Das geistige Eigenleben der deutschen Stämme*. In: *Volk und Reich der Deutschen*, I. Bd., Berlin 1929, S. 52.

127) *Lib. de lite*, Bd. III, S. 437, Z. 29.

spielfreudigen Bayern besonders blühenden Mysterienspiele ab. Daß in ihnen Männer sich ganz in Frauen verwandeln, als wenn sie sich schämten. Männer zu sein, daß sich Kleriker zu Rittern, Menschen in Dämonenfratzen umbilden, darin sieht er nicht bloß falschen, sondern wirklichen Wahn¹²⁹⁾. Unter der Hand schiebt sich ihm jetzt jenes alte magisch-dämonistische Denkmotiv des an die Wand gemalten Teufels, der Wirklichsetzung durch Name oder Bild, in die Argumentation ein, und das Spiel, das er sonst wegen seines Charakters bloßer Vortäuschung tadelt, verabscheut er jetzt, weil er es in die Wirklichkeit umschlagen sieht: „Was ist also Wunderbares dabei, wenn jene den Antichrist oder Herodes, den sie in ihren Aufführungen spielen, nicht, wie es wohl eigentlich ihre Absicht ist, im Spiele vorgaukeln, sondern in voller Wahrheit vorstellen, zumal ihre Lebensweise von dem leichtfertigen Wandel des Antichrists nicht weit entfernt ist?“¹³⁰⁾

Wie er hier in die asketisch-moralischen Überlegungen ein Rudiment aus primitiverer Schicht eindringen läßt, so durchbricht er auch aus der Geschlossenheit seines bäuerlich-konkreten Glaubens und Denkens heraus die Gespinste der intellektuell-wendigen, mit spätantiken Mitteln arbeitenden Denkformen der Früh-scholastik. Es ist bezeichnend, daß seine Christologie zwar in der Entwicklung der Dogmenbegriffsgeschichte nicht fortwirkte, daß später aber Luthers christologische Formeln — natürlich ohne unmittelbare Beeinflussung — lebhaft an sie erinnern. Auch bei Luther ist es nach Reinhold Seeberg das unmittelbare Bedürfnis, das Göttliche konkret zu fühlen und zu schauen, das zu der

129) Lib. de lite, Bd. III, S. 316, Z. 1 ff.

130) Lib. de lite, Bd. III, S. 315, Z. 34: „quid ergo mirum, si et isti nunc Antichristum et vel Herodem in suis ludis simulantes eosdem non, ut eis intentioni est, ludico mentiuntur, sed in veritate exhibent, utpote quorum vita ab Antichristi laxa conversatione non longe abest?“ Über Gerhoh und die Theaterspiele vgl. Sturmhoefel, Der geschichtliche Inhalt von Gerhohs von Reichersberg erstem Buche über die Erforschung des Antichrists. Programm der Thomasschule. Leipzig 1887, S. 9 ff., der darüber ausführlich handelt und auch darauf aufmerksam macht, daß mit dem bei Gerhoh erwähnten Antichristenspiel nicht der bekannte Tegernseer „Ludus de Antichristo“ gemeint sein kann. Auf diese literarhistorischen Fragen ist hier nicht einzugehen.

Theorie der physischen Einheit von Gott und Mensch in Christus getrieben hat¹³¹). In diesem sprengenden Ungenügen des Glaubens am dogmatischen Begriff, das bei Luther nur unendlich viel stärker und bewußter lebendig ist, sieht Gerhoh diejenigen, welche, „gelehrt in den weltlichen Wissenschaften, von jener Weisheit aus, die irdisch, geschöpfllich, teuflisch ist, zur Erörterung der himmlischen Dinge übergehen“, als „Jünger des Antichrists“ an¹³²).

III.

In einer ähnlichen Lage wie die Theologie befand sich in Gerhohs Zeitalter das Wissen vom kirchlichen Recht, das Gerhoh als Kirchenpolitiker anging; der innere Zusammenhang der neu entstehenden kanonischen Rechtswissenschaft von bewußt juristischem Charakter, die sich mit Gratians Dekret als eigenes Fach aus der Theologie heraushob, mit der organisatorischen Ausbildung des päpstlichen Herrschaftssystems ist unmittelbar greifbar als dessen Beziehung zur scholastischen Geistesbewegung, mit der die neue Jurisprudenz übrigens durch gegenseitiges Geben und Nehmen verbunden war. Gerhoh stand auch dieser Bewegung, die sich allerdings in Italien vollzog und erst in die Mitte seiner schriftstellerischen Tätigkeit fiel¹³³), fern. Bei ihm findet sich kein Zeichen einer Benutzung Gratians¹³⁴). Die Quellen seiner Rechtskenntnisse waren die gebräuchlichen Sammlungen des kanonischen Rechts, darunter die pseudoisidorischen Fälschungen mit ihrem Zubehör, den Capitula Angilramni und der Dekretaliensammlung des Benedictus Levita, und aus der Zeit des Investiturstreites Deusededit's Kanonensamm-

131) Vgl. Seeberg, a. a. O., Bd. IV, 1. Abtl., 2. u. 3. Aufl., S. 583.

132) Migne 194, Sp. 342 b.

133) Gratians Dekret wurde wahrscheinlich bald nach 1140 verfaßt. Vgl. Stutz, Gratian und die Eigenkirchen. Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abtl. Bd. I, S. 2.

134) Wo Sackur in der Monumentaausgabe auf Gratianstellen hinweist, handelt es sich nicht um Benutzung Gratians durch Gerhoh, die ja für die Stellen aus den vor 1140 geschriebenen Werken (Lib. de lite III, S. 162, 199, 221, 224, 226, 231) überhaupt ausgeschlossen ist, sondern um eine Benutzung Gratians als unpersönlicher Quellen-sammlung durch den Herausgeber.

lung¹³⁵). Die ganze Entwicklung, aus der auch die neue Kanonistik, wenn nicht erwuchs, so doch zum mindesten ihre stärkste Nahrung zog, nämlich die Entwicklung der Kirche hin zu Alexander III., Innonenz III. und den großen Juristenpäpsten des 13. Jahrhunderts, die immer stärkere Betonung des Charakters der Kirche als politischer Macht, als Rechtsanstalt und als rationalen Verwaltungsmechanismus beobachtete Gerhoh als Mann der religiösen Innerlichkeit, wie auch Bernhard und andere seiner Zeitgenossen, mit Schmerz. Aber sein Kampf scheint sich nur gegen die politischen Auswirkungen und Auswüchse dieses Geistes, wie etwa die Appellationstaktik der Kurie, gerichtet zu haben, nicht gegen seine wissenschaftliche Ausprägung in der kanonistischen Disziplin.

Klarer ist seine Stellung zum römischen Recht. Dessen Fortleben hatte, zum mindesten in einer verderbten Praxis, ja in Italien nie ganz aufgehört¹³⁶); am Beginn des 12. Jahrhunderts war es ebenfalls in Bologna durch Irnerius und die Glossatoren wenigstens wissenschaftlich mächtig neu belebt worden, ohne daß zunächst eine unmittelbare politische Notwendigkeit mitwirkte¹³⁷). Diese neue Rechtswissenschaft wirklich großen Stils beeinflußte auch die etwas später beginnende neue Epoche der Kanonistik¹³⁸). Stärker aber noch wirkte sie nach der anderen Seite in die Praxis hinein: auf das Imperium, das sich mit Konrad III. und besonders Friedrich Barbarossa seiner nie ganz vergessenen antik-universalistischen Tradition wieder stärker bewußt wurde¹³⁹).

135) Vgl. auch die Angaben bei E. Perels, Die Briefe Papst Nikolaus' I., 2. Teil. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 59, S. 153 f.

136) Vgl. W. Goetz, Das Wiederaufleben des römischen Rechts im 12. Jahrhundert. Archiv für Kulturgeschichte, Bd. X, S. 27.

137) Vgl. Goetz, a. a. O., S. 28, wo weitere Literatur angeführt wird.

138) Gratian kannte den justinian. Kodex genau, vgl. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts, Bd. I, S. 105, auch S. 62; Goetz, a. a. O., S. 38. Die Glossatoren nach Gratian waren sich des Zusammenhanges mit dem römischen Rechte durchaus bewußt; vgl. v. Schulte, a. a. O., S. 104, bes. Anm. 2.

139) Vgl. Pomtow, Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I. und die Anschauungen seiner Zeit. Diss. Halle 1885, S. 2 f.

Wegen des Einflusses auf die kirchliche Rechtsentwicklung und später auch auf die große Politik nahm Gerhoh zu der neuen Bewegung energisch Stellung. Wo er das römische Recht kennen lernte, ob schon im Rhetorikunterricht¹⁴⁰⁾, ob später auf seinen Italienreisen, deren erste er schon 1123 mit Bischof Hermann von Augsburg unternahm, ist nicht festzustellen. Durch den Streit mit dem Kaplan Barbarossas jedenfalls, mit dem er 1164 bei einem Aufenthalt in Begleitung seines Erzbischofs am kaiserlichen Hofe in Pavia disputierte, wobei der Kaplan die kaiserliche, römisch-rechtliche Theorie über das Majestätsverbrechen vertrat, Gerhoh dagegen mit kirchenrechtlichen Argumenten arbeitete¹⁴¹⁾, — durch diesen Zusammenstoß mit dem politischen Geist des justinianischen Rechtes wurde ihm dieses nicht erst nahe gebracht. Die Scheidung zwischen *res publica* und *res privata* des Königs in seinem ersten Werke „*De aedificio Dei*“¹⁴²⁾ mag inhaltlich nur das allgemeine staatliche Bewußtsein des deutschen Mittelalters wiedergeben¹⁴³⁾; in der Schärfe ihrer Prägung ist sie römisch-rechtlich bedingt. Der große Kommentar zum 64. Psalm, den Gerhoh nach dem Unheil des 2. Kreuzzuges als Reformschrift über den verderbten Zustand der Kirche an Papst Eugen III. sandte, zeigt dann sicher, daß er auch das römische Recht in den Gesichtskreis seiner Betrachtungen gezogen hatte, auf jeden Fall aber seine Vertreter, die Legisten. Mit der Klage über die *causidici* und *legistae* oder Sophisten oder Dialektiker oder vielmehr Häretiker mit sophistischem Redeschwall und über ihren Kampf gegen das göttliche Gesetz und das wahrhaft levitische Priestertum nahm er ein Motiv auf¹⁴⁴⁾, das von den Zeitgenossen vielfach abgewandelt wird¹⁴⁵⁾.

140) Über die Verbindung von Rhetorik und Rechtsstudium auch in Deutschland vgl. Specht, a. a. O., S. 120 ff.

141) Lib. de lite III, S. 404, Z. 15 ff.

142) Lib. de lite III, S. 153 f.

143) Wie G. v. Below, Der deutsche Staat des Mittelalters, S. 150, Anm. 3, und Keutgen, Der deutsche Staat des Mittelalters, S. 10, anzunehmen geneigt sind.

144) Lib. de lite III, S. 481, Z. 31.

145) Vgl. z. B. A. Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg (Schweiz) 1914, S. 11. Kirchliche Verbote des Studiums und erwerbsmäßigen Betriebs der Jurisprudenz seit 1131 (Koperska, S. 51).

In Italien und Frankreich existierte schon seit dem 11. Jahrhundert dieser Typ spitzfindiger und durch ihre dialektische Zungenfertigkeit gefährlicher zugleich Rechts- und Philosophiekundiger vom Schlage Anselms des Peripatetikers¹⁴⁶⁾, und auch Deutschland wird wohl von ihnen nicht verschont geblieben sein. Von dieser Verurteilung der Auswüchse des juristischen Betriebs durch Gerhoh ist nicht ohne weiteres auf sein Verhältnis zum römischen Recht selbst zu schließen. Mit Mißtrauen zwar stand er dem Gesetze des Justinian und des Theodosius gegenüber, aber nur dort sei es in der Kirche zu mißbilligen, wo es von den göttlichen Gesetzen abweiche¹⁴⁷⁾. Abgesehen von den in der Barbarossazeit zutage tretenden politischen Gefahren des römischen Rechts als Werkzeug der kaiserlichen Partei gegen die Kirche, die 1156, in den Anfangsjahren Barbarossas, noch nicht so sichtbar wurden, lagen die Motive für Gerhohs Mißtrauen in dem weltlichen Charakter des römischen Rechts und zweifellos auch in seiner wissenschaftlich-rationalen komplizierten Ausbildung, die ihm von seiner Wiederauferstehung durch die Wissenschaft her noch ganz besonders anhaftete. Gerhoh stellte es der *lex Dei*, nach der im Hause Jakob besser geurteilt würde, gegenüber. Und wie er zur Spitzfindigkeit der Dialektiker die Einfachheit der Apostel in Kontrast setzte, so sah er jetzt den Schmuck des Hauses Jakob in der „*simplex narratio*“ und dem „*sincerum iudicium*“ nach den Gewohnheiten der alten römischen Päpste. Man hört das Gefühl des deutschen Mittelalters für das gute und alte Recht in solchen Worten ehrlicher, sittlicher Besorgnis ebenso mitschwingen, wie die altkirchliche Anschauung von der *vetustas* der göttlich inspirierten unveränderlichen Rechtssatzungen der Kirche; und der späteren Einstellung mancher deutscher Kreise gegen die Rezeption des römischen Rechts in Deutschland scheint Gerhohs Motivierung seines Widerwillens zu entsprechen, wenn er einmal die künstliche Tüftelei der Legisten bei ihrer Behandlung von Rechtsfällen tadelnd durch die Erzählung eines Vorfalls am päpstlichen Hofe charakterisiert, wo weder die Legisten selbst

146) Vgl. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 26, S. 85 ff.

147) Lib. de lite, Bd. III, S. 501, Z. 40 ff.

noch die Kardinäle die verwirrten Fälle nachher wieder lösen konnten¹⁴⁸⁾. Zu einer völligen Ausschaltung des römischen Rechts und der Legisten aus dem kirchlichen Gerichtsverfahren aber kam er nicht; die Legisten sollten nur vorbereitende Funktionen haben und der geistliche Richter dann den Urteilsspruch fällen¹⁴⁹⁾. Seine Stellungnahme, die das Zugeständnis der Möglichkeit eines subsidiären Gebrauchs des römischen Rechts also enthält, scheint, nur speziell auf das römische Recht angewandt, der gratianischen Theorie zu entsprechen, der die weltlichen Gesetze „der Annahme und Beachtung würdig“ erschienen, wenn sie dem kirchlichen Rechte nicht widerstrebten¹⁵⁰⁾, eine Ansicht, die von späteren Dekretisten auch ausdrücklich auf das römische Recht angewandt wurde¹⁵¹⁾. Aber die Übereinstimmung in den Endansichten läßt die Verschiedenheit der Motivierung nur noch deutlicher hervortreten. Für die Kanonisten handelt es sich um die juristisch-politische Frage der Suprematie des kirchlichen Rechts über das weltliche, der Möglichkeit der Brechung ent-

148) Lib. de lite III, S. 302, Z. 40. G. v. Below, Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland, der die Ansicht von der geschlossenen Abneigung des deutschen Volkes gegen das römische Recht als solches widerlegt, bringt doch S. 76 ein Beispiel, das Gerhohs Stimmung gegen die juristische Spitzfindigkeit entspricht. Überhaupt scheint mir von Belows Interpretation der Äußerungen deren Motive zu weilen etwas zu rational zu vereinfachen und doch auch mitwirkende gefühlsmäßige Stimmungen nicht genug herauszuheben.

149) Der direkte Einfluß des römischen Rechts schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts, also bald nach Beginn der wissenschaftlichen Wiedergeburt, auf die praktische Gerichtsbarkeit der päpstlichen Kurie steht durch diese Ausführungen Gerhohs, wie auch durch die Klagen Bernhards über den Gebrauch der Gesetze Justinians an der Kurie, fest, auch wenn beide als Schwarzseher ihn etwas zu stark einschätzen mögen. Das römische Recht wirkte, ganz abgesehen von den alten, stets vorhandenen römisch-rechtlichen Bestandteilen des kirchlichen Rechts (v. Schulte, S. 54 u. 96) und auch abgesehen von der Beeinflussung der neuen Bologneser kanonistischen Wissenschaft durch die legistische Disziplin, auch unmittelbar auf die Praxis der päpstlichen Rechtsprechung schon unter Papst Eugen III. Die Feststellung Fickers, Untersuchungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd. III, S. 308 und Goetz, a. a. O., S. 29, der ihm folgt, entsprechen also, mindestens soweit sie auch für die Kurie gelten sollen, nicht den Tatsachen. Denn an der Richtigkeit von Gerhohs Bericht ist, zumal bei der Übereinstimmung mit Bernhard, nicht zu zweifeln, da er ja gerade unter Eugen III., seinem Lieblingspapste, zu der Kurie die besten Beziehungen hatte und öfter am päpstlichen Hof selbst weilte.

150) Schulte, a. a. O., S. 93.

151) Schulte, a. a. O., S. 97, Anm.

gegenstehenden weltlichen Rechts durch kirchliche Normen in Fällen, die die Kirche berührten. Von diesem Standpunkt aus konnte das Paptstum von Alexander III. an sich zu dem römischen Recht seit seiner Auffrischung in Theorie und Praxis sogar feindlicher stellen als früher und 1219 das legistische Studium den Priestern verbieten¹⁵²). Gerhoh dagegen war es vor allem um die Bewahrung der Reinheit des von Gott gegebenen, alten, schlichten Rechts gegenüber dem weltlichen, gelehrt-spitzfindigen Rechte der Legisten zu tun, dem er nur mit merkbarem Widerwillen geringe zeitbedingte Konzessionen machte. Die Kanonisten betrachteten das Recht als Funktion der Kirche als politisch-gesellschaftlichen Körpers, Gerhoh vom religiös-spirituellen Standpunkt aus als Mittel zur Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit in der Glaubensgemeinschaft des *domus Jakob*, wenn er diese auch nicht rein spirituell, sondern auch in ihren irdisch-politischen Notwendigkeiten auffaßte¹⁵³).

IV.

Gerhohs Haltung in Theologie und Rechtswissenschaft ist von einem Unterton des asketischen Mißtrauens gegen die weltliche, von Gott und dem Jenseits ablenkende Wissenschaft überhaupt getragen. Die Dialektik war Profanwissenschaft. Die Bedeutung der dialektischen Bewegung in der Theologie lag darin, daß dieser früher von der Theologie getrennte und sich infolgedessen

152) Vgl. C. H. Haskins, *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge 1927, S. 217.

153) Die Ähnlichkeit der Argumentation, der Bezeichnungen der Gegner und der Stimmung in dem Kampfe gegen Dialektiker und Legisten legt die gemeinsame Motivation der Verteidigung einer schlicht glaubensmäßigen Haltung gegen rationale Komplizierung und Versteifung in beiden Fällen nahe. Für Gerhoh und seine Gesinnungsgenossen trifft also m. E. die Konstruktion, die R. Sohm in seinem Werk über „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“ und kürzer in seinem „Kirchenrecht“, Bd. II, S. 63 ff., von dem geistigen Gehalt des altkatholischen Kirchenrechts gegeben hat, durchaus zu. Nur ist diese Auffassung nicht allgemeinkirchlich und auch von vornherein mit genuin juristischen Elementen durchsetzt gewesen; kraft geistiger Verwandtschaft hat Sohm die Haltung der Spiritualisten, die er selbst radikal verkörperte, in ihren Grundzügen richtig getroffen, aber vereinfacht und auf einen viel zu weiten Geltungsbereich angewandt. Mit diesen Einschränkungen ist ein tiefer idealtypischer Wahrheitsgehalt seiner Schilderung durchaus vorhanden.

mit ihr vertragende weltliche Bildungskomplex teilweise mit der Theologie verschmolzen wurde. Wer die weltliche Wissenschaft überhaupt ablehnte, mußte ihre Übertragung auf die Theologie vollends aufs schärfste bekämpfen. So konnte die asketische Negierung der Werte der Welt in allen ihren Ausgestaltungen das Grundmotiv des Kampfes gegen die Dialektiker bilden. Aber selbst Männer wie Otloh von St. Emmeram, Petrus Damiani, Manegold von Lautenbach, die die beginnende dialektische Bewegung bekämpften, kamen bei allem Mißtrauen zu keinem völligen und ständigen Verdikt gegen Profanwissenschaft als solche¹⁵⁴). Auch auf diesem Lebensgebiete zeigt es sich, daß nicht Dualismus das eigentliche Formprinzip der mittelalterlichen Weltanschauung ist, sondern eine gradualistische Einordnung der Dinge und Werte der Welt in einen strengen, auf das Jenseits und damit die Sakramentskirche hin gefügten geistigen Zusammenhang, innerhalb dessen sie zu relativer Anerkennung kamen¹⁵⁵). Diese war allerdings bei Männern des strengsten mönchischen Rigorismus oft von dualistischer gänzlicher Negation nicht weit entfernt.

Manche wissenschaftsfeindlichen Aussprüche, besonders wenn sie in der beliebten Antithese von der menschlichen zur höheren geoffenbarten göttlichen Weisheit auftreten, mögen rhetorisch-floskelhaft sein. Aber auch wenn man noch gradualistische Möglichkeit der verschiedenen Bewertung für die verschiedenen Lebensformen innerhalb der Kirche in Betracht zieht, so zeigt doch im allgemeinen die uneinheitliche, von Widersprüchen fast nie ganz freie Haltung den niemals völlig ausgeglichenen Widerstreit in der Seele dieser Asketen. Auch Gerhoh zeigt diese Spannung.

154) Vgl. Grabmann, Scholastische Methode, Bd. I, S. 230—234.

155) Auf diese Struktur der mittelalterlichen Weltanschauung hat vor allem Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, hingewiesen. Dazu die ergänzenden und revidierenden Ausführungen von A. v. Martin, Die mittelalterliche Weltanschauung. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 3, 1925, S. 485 ff., und der Aufsatz von Günther Müller: Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 2, 1924, der diese Gedanken für die Literaturgeschichte fruchtbar macht.

Seine Grundhaltung allerdings ist deutlich. Für die Erforschung der Sachverhalte, die sich nach der Ordnung der Natur bewegen, hielt er die „Kunst, nach der natürlichen Vernunft zu disputieren“, für nützlich¹⁵⁶). In Aufnahme eines oft ausgesprochenen Gedankens erkannte er die sieben freien Künste sogar in der heiligen Schrift als Begleiterinnen der göttlichen Weisheit wieder; er meinte, alle rhetorischen Farben in ihr finden zu können¹⁵⁷). Im allgemeinen aber fehlt auch bei ihm nicht ein Motiv, das für die Problematik der Wissenschaft im ganzen Mittelalter wichtig ist: die Scheu vor der antik-heidnischen Herkunft dieser Wissenschaft. Antiker Gehalt lebte allerdings in den für den Schulgebrauch zubereiteten Büchern der *artes liberales* nur sehr verdünnt fort¹⁵⁸), aber doch genügend, um asketischen Eiferern Grund zum Anstoß zu geben¹⁵⁹). Die beiden Strömungen innerhalb des Christentums, die frühchristliche der unbedingten Verneinung der heidnischen Wissenschaft und die vor allem von der alexandrinischen Schule mit Clemens und dann Origenes an der Spitze inaugurierte der Verbindung von christlichem Glauben und griechischer Philosophie, traten ja niemals ganz unvermischt auf, zumal die zweite bei der Wesensverschiedenheit der beiden Komponenten, die sie in Einklang bringen wollte, nicht in sich geschlossen war. Ihre Existenzberechtigung zog die zweite Richtung aus dem zu der Zeit ihres Entstehens vor allem in der Stoa vertretenen Gedanken von der göttlichen Herkunft aller Vernunft und daher auch der heid-

156) Cod. Mon. 16012, fol. 53: „Est enim disputandi artificium secundum naturales rationes adinventum in his rebus ad indigendam veritatem in naturalibus utile quae moventur secundum ordinem naturae.“

157) Migne, Bd. 193, Sp. 712. Ähnlich schon bei Isidor von Sevilla, Orig. II, 23, zitiert bei Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1861, Bd. II, S. 10, Anm. 24. Ganz ähnlich, aber ausführlicher als Gerhoh, Rupert von Deutz: De trinitate et operibus eius, Migne 167, Sp. 1764. Den Syllogismus fand auch Honorius Augustodunensis in der Heiligen Schrift, s. E n d r e s, Honorius Augustodunensis, S. 94.

158) Vgl. E d. N o r d e n, Geschichte der antiken Kunstprosa, Bd. II, S. 688.

159) Vgl. dazu E n d r e s, Historisches Jahrbuch 1906, S. 27, über die Cluniazenser und ihre großen Äbte und die Bewegung von Einsiedeln; derselbe, Petrus Damiani, S. 12 u. 34; derselbe über Manegold v. Lautenbach, Historisch-politische Blätter für das kathol. Deutschland, Bd. 127, S. 395 ff.

nischen Vernunftwissenschaft. Gerhoh machte sich ihn theoretisch zu eigen, wenn er heidnische und christliche Philosophie von demselben wahren Licht stammen läßt, das jeden Menschen erleuchtet. Auch bei ihm finden sich¹⁶⁰⁾ die beiden berühmten Allegorien, mit denen schon die Väter die Benutzung der antiken Profanliteratur motiviert hatten, nämlich die von Origenes stammende Auslegung der den Ägyptern entführten silbernen und goldenen Geräte, die zum Bau des Hauses Gottes dienten (Exod. 11, 2), als heidnischer Profanwissenschaften¹⁶¹⁾, und die gleiche Deutung einer Gefangenen, die durch Abschneiden des Haares und Beschneiden der Nägel eine israelitische Gattin werden konnte (Deut. 11, 12)¹⁶²⁾. Aber den charakteristischen Unterschied der antiken zu den christlichen Philosophen sah er darin, daß jene sich mit der Gründung der Welt am Anfang der Zeit beschäftigen, diese aber mit der Erlösung, als die Zeit erfüllt war. Die weltlichen Philosophen nämlich wenden dem Licht den Rücken zu und sehen es nicht, aber durch das Licht sehen sie die Werke der Schöpfung gemeinsam mit den Christen oder sogar schärfer als viele gute Christen; die christlichen Philosophen aber reinigen das Auge ihres Herzens, damit sie das ewige Licht selbst sehen¹⁶³⁾. Dabei hatte er allerdings vorher die Berechtigung der heidnischen Philosophen, „die physische Artung der Sonne und des Mondes und der weltlichen Kreatur zu erforschen“, anerkannt. Aber die typische Geringerwertung solcher Erkenntnis wird doch deutlich. Er traf darin mit Bernhard zusammen, dem auch die Wissenschaft eine Gabe Gottes war, und der es doch den heidnischen Philosophen zum Vorwurf machte, daß sie bei der Erkenntnis der geschöpflichen Dinge stehen geblieben seien¹⁶⁴⁾. Die Beschäftigung der natürlichen Wissenschaft mit dem Zustande des maior und des minor mun-

160) Migne 194, Sp. 529 f.; Scheibelberger S. 223.

161) Vgl. Norden, a. a. O., Bd. II, S. 675 ff.

162) Besonders durch das Vorkommen bei Hieronymus im Mittelalter wirkungsvoll; vgl. Koperska, a. a. O., S. 19.

163) Diese Stelle aus dem ungedruckten III. Teil des Psalmenkommentars Cod. Mon. 16012 ist zitiert bei Bach, Dogmengeschichte, Bd. II, S. 479, Anm. 15 b.

164) Koperska, a. a. O., S. 63. Ähnlich Gerhoh, Migne 194, Sp. 466 d.

dus, „den die Griechen *microcosmus* nennen“, nämlich die subtile Erforschung des Laufs der Gestirne und der Natur der vier Elemente sowie der vier Kardinaltugenden ist für Gerhoh voller Lügen, da die vier Tugenden ja erst durch den Glauben an Gott und Christus wahrhaft ermöglicht werden¹⁶⁵). In Anlehnung an Worte Augustins stellt er den Epikuräern, die das Vergnügen des Körpers für das höchste Gut erklären, und den Stoikern mit der Wissenschaft der freien Künste und der Natur als höchstem Gut die Verachtung fleischlicher Lust und der Eitelkeit des weltlichen Wissens durch die Gläubigen gegenüber¹⁶⁶). Asketische Humilität mit ihrer Abneigung gegen den Vernunftstolz und aufblühenden Wissensdünkel, der auf die Ursünde der *superbia* zurückgeführt wird, ist in seiner Haltung ebenso lebendig wie die Feindschaft gegen die zerstreuende Dürre und unnütze Neugier¹⁶⁷). Daß aber diese schärferen Äußerungen seine Grundhaltung widerspiegeln, zeigt die Verklausulierung und Abschwächung der vermittelnden Ansichten, als er einmal in einer umständlichen Allegorie das heidnische Wissen mit den babylonischen Strömen vergleicht. Deren größter ist der Euphrat, der vom Paradiese kommt und durch viele andere Gewässer vermehrt ist, indem nämlich gewissen Worten der Wahrheit doch mehr fabelnde Lüge untermischt sei¹⁶⁸). Damit will er außer den Dichtern die Grammatiker, Rhetoren, Dialektiker, Philosophen, also überhaupt die heidnische Wissenschaft charakterisieren. Der Maßstab der Erlösung war natürlich auch bei den Asketen der früheren Zeit, die dieses Problem quälte, maßgebend gewesen. Gerhohs Motivierung seiner Stellung zur Wissenschaft aber trug die besondere Färbung einer ausdrücklichen Beziehung auch dieses Wertes auf Christus selbst. Das Wort Jesu: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ brachte er mit der üblichen, im allgemeinen auf Platon zurückgeführten Dreiteilung der Wissenschaften in Ethik, Physik und Theorik zusammen, und

165) Cod. Mon. 16012, fol. 56' ff. Im Anklang an Augustin, *Enarrationes in psalm. 73*. Vgl. auch Migne 194, Sp. 775 D.

166) Cod. Mon. 16012, fol. 135'; vgl. auch Scheibelberger S. 220 u. Lib. de lite III, S. 480, Z. 15. 167) Cod. Mon. 16012, fol. 136'.

168) Lib. de lite III, S. 480, Z. 15. Aus der verwickelten Allegorie sind nur die wichtigsten Züge herausgelöst. Derselbe Gedanke Migne 194, Sp. 93 c.

zwar die Ethik mit dem Weg, dem Lebenswandel, für den es kein besseres Beispiel gäbe als Christus, die Physik, die Naturwissenschaft, mit der Wahrheit, und die Theorik, also die eigentliche Grundlage des Wissens, gewöhnlich in dieser Dreiteilung als Logik bezeichnet, mit dem Leben. Die Physik etwa, die mit der in Christus existierenden Wahrheit zusammenfallen sollte, zeichnete sich dadurch aus, daß sie die eitle Unnötigkeit der sonst diesen Namen tragenden Wissenschaft erkennen sollte. Denn dadurch, daß Christus sich als die Wahrheit erklärte, zog er, so meint Gerhoh, in klarem Licht den Strich zwischen seiner Lehre und der abergläubischen Geschwätzigkeit der Heiden sowie der eitlen Wissenschaft dieser Welt¹⁶⁹). Christus ist hier, in dem theologisch-spekulativen Zusammenhang des zweiten Buches der „Aufspürung des Antichrists“, das metaphysizierte Gebilde der Dogmatik, das bei Gerhoh speziell Züge der alexandrinischen Väter und der christlichen Neuplatoniker wie Maximus Confessor trug, persönlicher Heiland zugleich und metaphysisch-kosmisches Weltprinzip, das Quell auch der Wissenschaft sein konnte¹⁷⁰), da es im Mittelpunkt aller Welt- und Lebensordnung stand, auch der Natur¹⁷¹). Gerhoh erkennt allerdings auch hier die Verdienste der Heiden sogar für die Theorie des einen höchsten Gottes und seines Sohnes, den sie „noiv“ (= νοῦν) nennen, an¹⁷²), aber in so lahmem Nachhinken, daß seine Grundstimmung nicht zweifelhaft sein kann. Der augustinische Respekt vor den Philosophen, in denen man christliche Wahrheiten vorweggenommen glaubte, ist auf Gerhoh in seiner Unkenntnis der Schrif-

169) Dieser interessante Gedankengang Scheibelberger S. 219 ff. Dieselbe Dreiteilung Migne, Bd. 194, Sp. 775 d. Ähnliche Ablehnungen der Philosophie Migne 193, Sp. 793, 806, 1226 a, Bd. 194, Sp. 92 d, 466 d, 732 b, 906 d. Thatcher S. 86.

170) Die Beziehung der Wissenschaft auf Christus ist neuplatonischen Ursprungs; bei Maximus Confessor z. B. „hat in ihm auch die natürliche Wissenschaft ihren letzten Grund“. (Bach, a. a. O., Bd. I, S. 18.)

171) Dieser Gedanke Scheibelberger S. 236.

172) Scheibelberger, S. 223. Die ganze Stelle, mit dem Wunsche nach Bekehrung und Heilung solcher heidnischer Philosophen, paßt nicht in die Zeit Gerhohs, so daß an ziemlich unveränderte Übernahme aus einem Kirchenvater zu denken ist; ich habe die Quelle aber nicht finden können.

ten¹⁷³⁾ nur sehr verdünnt und literarisch überkommen. Wo er das Recht der heidnischen Naturerkenntnis bedingt anerkennt, ist zuweilen der neuplatonische Einschlag seines Denkens spürbar, so etwa in der Formulierung in dem Lichtgleichnis, in der Beziehung der Wissenschaft auf Christus und vielleicht auch in dem Bilde der ursprünglich reinen, in ihrem Lauf mit Lügen vermischten Paradiesströme; die relative Anerkennung des Erkenntnisgegenstandes der Natur und der getrübbten heidnischen Erkenntnisse entspricht deren Stelle und Wert im neuplatonischen Stufenbau der Welt, in dem ein gewisser Zusammenhang auch noch der untersten Stufen mit Gott gewahrt wird. Bei dem ebenfalls neuplatonisch beeinflussten Hugo von St. Victor tritt diese harmonisierende Rangordnung auch in der Formulierung deutlicher hervor: „Die niedrigere Weisheit führt, richtig eingeordnet, zur höheren“¹⁷⁴⁾. Solcher Harmonismus lag Gerhoh doch gefühlsmäßig fern.

Er setzte etwa die Linie fort, die von Petrus Damiani und dem von diesem beeinflussten Manegold von Lautenbach¹⁷⁵⁾, dem früheren Dekan in Gerhohs zeitweiligem Aufenthaltsort Raitenbuch, herkam. Manegolds Schriften kannte er¹⁷⁶⁾, ohne unmittelbar in den Formulierungen Abhängigkeit von ihm zu zeigen; seine Stimmung widerwilliger Zugeständnisse an den Wahrheitscharakter mancher heidnischer Lehren in der Theorie in Verbindung mit der Hervorhebung des Trennenden für die Praxis¹⁷⁷⁾ vertrat auch er, wenn auch wohl etwas gemildert. Das jedenfalls ist ganz deutlich: Von einem selbstverständlich-harmonischen Verhältnis von Natur- und Offenbarungserkenntnis — von einer Haltung schlichter Fraglosigkeit, wie von den

173) Die kurzen Erwähnungen von Platons Timäus, Migne 193, Sp. 632, und von Aristoteles, Migne 193, Sp. 604, und 194, Sp. 329 d sind nicht von Belang.

174) „Inferior sapientia ordinata ad superiorem conducit.“ Zitiert bei Koperska, a. a. O., S. 82.

175) Über Manegold vgl. Endres, Historisch-politische Blätter 1901, S. 489.

176) Er spricht Lib. de lite III, S. 232, Z. 37 ff. zunächst von seiner politischen Schrift für Gregor VII., dann aber S. 233, Z. 7 von seinen „scripta“, die von den Raitenbucher Stiftsbrüdern noch viel benutzt würden.

177) Vgl. Endres, a. a. O., S. 394 ff.

Steinen sie für Anselm von Canterbury konstruiert und darüber hinaus als typisch-frühmittelalterlich erweisen möchte¹⁷⁸⁾, ist bei Gerhoh keine Rede. Die gegenseitige Zuordnung von weltlichem Wissen und Glauben, zu der auch er kommt, ist erkämpft und neigt so sehr zum Auseinanderfallen, daß sogar der Gedanke einer glaubensunabhängigen und trotzdem richtigen, allerdings unnötigen Naturerfahrung als Möglichkeit auftaucht, ohne daß er durchgeführt würde. Nicht der Eindruck der im staufischen Zeitalter einsetzenden autonomen Bemühungen um die Natur scheint Gerhoh zur Aufnahme dieses Gedankenfragments veranlaßt zu haben, sondern es handelt sich um einen Nachklang der Auseinandersetzung der Patristik mit der antiken Kosmologie. So stellt sich in Gerhoh das Mittelalter nicht als goldenes Zeitalter des harmonischen Ineinander der menschlichen Gemütskräfte, sondern als mühsam hergestellte und festgehaltene Einheit von großen heterogenen geistesgeschichtlichen Tendenzen dar.

V.

Noch viel mehr als gegen die sieben freien Künste wandte sich die tiefe Abneigung der rigorosen Asketen gegen die Beschäftigung mit den auctores selbst¹⁷⁹⁾. Allerdings herrschte auch hier nicht volle Übereinstimmung und Konsequenz: man konnte doch der Stilmuster und Beispielsammlungen für die Erlernung der Grammatik, ohne die auch theologische Arbeit nicht möglich war, nicht entbehren. Gedankengehalt und Lebensgefühl der heidnischen Dichter jedenfalls mußten allen streng christlichen Seelen ein Greuel sein. Vom 11. Jahrhundert an begann nun ein Wiederaufleben und eine mehr innerliche und bewußte Neuan eignung der antiken Überlieferung auch ihrem Gehalte nach auf

178) W. v. d. Steinen, Vom Heiligen Geist des Mittelalters, Breslau 1926, S. 30 ff., S. 12.

179) Vgl. Norden, Antike Kunstprosa, Bd. II, S. 688. Beispiele ferner bei Endres, Philosophisches Jahrbuch 1904, S. 69; Sackur, Die Cluniazenser, Bd. II, S. 328 ff., wo sich aber zeigt, daß selbst bei den Bahnbrechern der asketischen Bewegung diese Abneigung ihre Grenze hatte; Groche, Beiträge zur Geschichte einer Renaissancebewegung bei den deutschen Schriftstellern des 12. Jahrhunderts. Diss., Halle 1910, S. 74.

fast allen Kulturgebieten¹⁸⁰). Auch die Frühscholastik ist als Teil dieser Bewegung aufzufassen. Trotzdem gerieten ihre Träger mit den neuen humanistischen Bestrebungen besonders in Frankreich bald in heftigsten Kampf¹⁸¹). Aber die Motive der Dialektiker lagen nicht in der Besorgnis wegen des heidnischen Inhalts der Schriftsteller begründet, sondern in ihrem zuweilen autoritätslosen, selbstvertrauenden Intellektualismus. Dieser mußte der ästhetisierenden, ruhig andächtigen oder enthusiastischen Kontemplation des vergangenen antiken Lebens entgegengesetzt sein, um dessen verständnisvolle Aneignung man bemüht war¹⁸²). In diesem Streit der beiden ungleichen Brüder, der in Frankreich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts herrschte, hatte Gerhoh keine Stelle, denn im deutschen Geistesleben zeigten sich diese humanistischen Tendenzen noch nicht in solcher zur Stellungnahme zwingenden Breite wie in Frankreich und England. Gerhohs Beurteilung der antiken Kulturinhalte aber ist nicht zweifelhaft.

Die antike Mythologie, die er bei den Philosophen schon verabscheute, „die Ehebrüche Jupiters, die Eifersucht der Juno, seiner Schwester und Gattin, und die Buhlerei der Venus und Ähnliches der Art“¹⁸³), fand er ja erst bei den Poeten recht ausgebildet. Dieser moralische Haß gegen die leichtfertige Götterwelt des Altertums war im Mittelalter allgemein; genau so zeigte ihn etwa Rupert von Deutz, und ebenso wie für Gerhoh waren auch ihm die Dichter „quakende Frösche“. Von einer Ahnung

180) Walter Goetz, Die Wiederaufnahme der Antike im Mittelalter und der Renaissance. In: Vom Altertum zur Gegenwart. Leipzig 1923, S. 53 ff., läßt diese Neuerweckung mit dem 12. Jahrhundert beginnen. Genaue Grenzen sind hier natürlich nicht zu ziehen; Italien z. B. nahm wohl das ganze Mittelalter hindurch eine gewisse Sonderstellung ein; vgl. etwa F. Schneider, Rom und Romgedanke (1926). Doch ist nach dem Material, das v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus, 1922, vorlegt, nicht an dem Einsetzen dieser Bewegung im 11. Jahrhundert, vor allem im französischen und anglo-normannischen Kulturgebiet, zu zweifeln.

181) Vgl. Norden, Antike Kunstprosa, Bd. II, S. 688 ff.

182) Die Stelle aus Johans von Salesbury „Entheticus“, die Norden S. 713 anführt, zeigt diesen Gegensatz zwischen der liebenden Versenkung in die Vergangenheit und dem aufklärerischen Vernunftstolz der Logiker, die auf ihr eigenes Denken pochten.

183) Lib. de lite III, S. 481, Z. 4.

184) Migne 167, Sp. 599.

der dämonischen Schönheit und Gefährlichkeit der antiken Götterwelt ist in ihrer rein moralischen Verurteilung durch Gerhoh nichts zu spüren. Seine Gesinnung gegen die heidnische Überlieferung kommt zum individuelleren Ausdruck in einem Vergleich zwischen Christus und Odysseus, der „bei Griechen und Lateinern für weise gehalten wurde . . . den auch unser Boethius erwähnt . . .“¹⁸⁵⁾ „Jedoch, wenn wir die Torheit des Kreuzes mit solcher Weisheit vergleichen, so ist es, als wenn wir das Licht der Sonne mit einer angezündeten Fackel in Vergleich stellten.“ Unter die Kategorie des nicht Wirklichen, nur Erdichteten wird die Odysseusüberlieferung gebracht, ähnlich wie von Otto von Freising¹⁸⁶⁾, der auch zweifelt. Der Kampf des Odysseus mit Polyphem und Christi Ringen mit dem Leviathan, Odysseus' Unfähigkeit, seine von Polyphem verzehrten Genossen zu befreien und Christi Erlösungswerk, Odysseus' Einnahme Trojas durch Verrat und Hinterlist und Christi ruhmvoller Sieg über die Hölle durch das Kreuz, die Unterwerfung der ganzen Welt durch seine Gesetze werden in Parallele gesetzt, und diese muß erweisen, daß Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht hat. Diese Gegenüberstellung inadäquater Größen mag dem modernen Leser rhetorisch gesucht erscheinen. Es gab ein literarisches Vorbild für solche Vergleiche, die Ekloge des sogenannten Theodul wohl aus dem 9. Jahrhundert, die Begebenheiten und Gestalten der klassischen Sage und der Bibel gegenüberstellte¹⁸⁸⁾. Gerhoh mag das vielgelesene Schulbuch¹⁸⁹⁾ gekannt haben, aber es beschränkte sich auf Stoffe des Alten Testaments. So darf man seinen Vergleich trotz aller seiner Gesuchtheit und steifen Formelhaftigkeit von der etwas unbeholfen sich äußernden Innigkeit seiner Christusauffassung her verstehen, die ihn auch die entferntesten Dinge gleich im Hinblick auf den Erlöser und sein Werk erleben ließ. Gerade die Odys-

185) M i g n e 193, Sp. 1006 c. Bezugnahme auf den Götterglauben vor der Errichtung des Altars des Kreuzes mit Herzählung der einzelnen Götter und ihrer Funktionen M i g n e 193, Sp. 1226.

186) Vgl. B. L a s c h, Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter (vom 6.—12. Jahrh.). Breslau 1887, S. 15 (Chron. I, 26).

188) Vgl. M a n i t i u s, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. I, S. 570.

189) Derselbe, a. a. O., S. 574.

seusstelle rührte einen Zeitgenossen, einen Mönch, so zu Tränen, daß er diese Seite der von Gerhoh entliehenen Handschrift verwischte. Den Dank- und Entschuldigungsbrief, mit dem er die Rücksendung begleitete, verfehlte Gerhoh nicht, in einem späteren Teil seines Psalmenwerkes in vollem Wortlaut mitzuteilen¹⁹⁰⁾.

Selbst unter den drei Sprachen, die das Mittelalter als heilig verehrte, weil die Überschrift des Kreuzes in ihnen abgefaßt war: Hebräisch, griechisch und lateinisch¹⁹¹⁾, machte Gerhohs Rigorismus Unterschiede. Bedauernd stellte er fest, daß „die heiligen Könige, nämlich diejenigen, die die Beginner und Verfasser der Schriften der Wahrheit gewesen sind“¹⁹²⁾, „nicht mit der einen hebräischen Sprache den beredten griechischen und den wortgewandten lateinischen Grammatikern, Rhetoren, Dialektikern, den zahlreichen tragischen, komischen, satirischen Poeten Widerstand leisten konnten“¹⁹³⁾. Aber trotz dieser Hochschätzung des Hebräischen kannte er es nicht; die hebräischen Worterklärungen, die er gern allegorisch verwertete, entnahm er, wie das ganze Mittelalter und auch sein Zeitgenosse Otto¹⁹⁴⁾, des Hieronymus Kommentaren und vor allem Isidors Etymologien. Und daß er auch nicht, wie Bach¹⁹⁵⁾ meint, griechisch konnte, geht daraus hervor, daß er einmal an Bischof Eberhard von Bamberg über griechische Ausdrücke schrieb¹⁹⁶⁾, er habe ihre Bedeutung von der griechischen Sprache kundigen Vätern erfahren. Wenn er die Odysseussage behandelt und von Homer spricht, so wird deutlich, woher er seine Kenntnisse besaß; im gleichen Atemzuge nennt er Virgil und „unsern Boethius“; vielleicht kannte er, ebenso wie Otto¹⁹⁷⁾, auch noch den Homerauszug des sogenannten Pindarus Thebanus. Soviel aber wird auch aus den gelegentlichen, nicht sehr häufigen Anführungen gangbarer Dichter¹⁹⁸⁾ klar: ein gewisses klassisches Schulwissen

190) Migne 193, Sp. 1756 a.

191) Vgl. darüber Julius Schwering in der Festschrift für Sauer, Stuttgart 1925, S. 3 ff.

192) Lib. de lite III, S. 480, Z. 8.

193) Ebenda Z. 12.

194) Vgl. Hofmeister, N. A. 37, S. 685.

195) Österreichische Vierteljahrsschrift für kath. Theologie, Bd. IV, S. 87, Anm. 3.

196) Zitiert bei Hofmeister, N. A. 37, S. 685, Anm. 1.

197) Vgl. Hofmeister ebenda S. 729.

198) Migne 193, Sp. 1473 c; 194, Sp. 183 a; 327 a, b; 1161 a, b; Cod. Mon. 16012, fol. 75; Cod. Reichersperg. VIII, fol. 23'.

wollte und konnte er bei aller Abneigung gegen den Gehalt der antiken Dichtung nicht verleugnen, ebenso wie die meisten seiner Gesinnungsgenossen. Aber über das bei gebildeten Klerikern auch in dieser Zeit des Verfalls der klassischen Studien¹⁹⁹⁾ übliche Maß solcher Kenntnisse kam er nicht hinaus; einen freundlichen und unverbindlichen Schmuckwert des Lebens bildeten sie für ihn kaum.

Auf die Ideale, die er vertrat, rief das Scheitern des zweiten Kreuzzuges eine Reaktion hervor: „... weltliche Strömungen bekamen auf ein halbes Jahrhundert das Oberwasser“²⁰⁰⁾. Anonym und mehr unter der Oberfläche hatten sie schon immer gewirkt²⁰¹⁾. Gerhoh bekämpfte schon in seinem ersten Werk den Vortrag der „leeren Fabeleien weltlicher Taten“, statt deren vielmehr „Worte einer heiligen Lektion“ an den Tischen der Bischöfe gehört werden sollten²⁰²⁾; und er freute sich über die Verdrängung „schimpflicher Lieder“, die gottlob selbst in Laienkreisen keiner mehr öffentlich zu singen wage, besonders in deutschen Landen, durch geistliche Lieder in der Volkssprache²⁰³⁾. Nun aber gewann das kräftige und glanzfrohe Lebensgefühl der weltlich-feudalen Gesellschaft nicht nur bewußten Ausdruck neben dem bis dahin offiziell geltenden christlich-asketischen Gedankengehalt der Kirche, sondern gab darüber hinaus dem kulturellen Gesicht der Zeit die eigentlich bestimmenden und hervortretenden Züge, wie sie sich in Deutschland in Barbarossa und seiner Umgebung am deutlichsten konzentrierten; das Zeitalter Bernhards von Clairvaux war mit einem Schlage vorüber. Gerhoh schalt in seinem eifervollen Kommentar zum 64. Psalm, den er wohl bald nach dem zweiten Kreuzzug schrieb, Venus eine Buhlerin; in der neuen Zeit,

199) Über den Rückgang des klassischen Wissens der Kleriker unter dem Einfluß der Reformideen vgl. C. Bursian, *Gesch. der klassischen Philologie in Deutschland* von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1. Hälfte, 1883, S. 55 ff., besonders S. 68.

200) Hampe, *Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer*, 4. Aufl., S. 117.

201) Vgl. dazu B. Schmeidler, *Anti-asketische Äußerungen aus Deutschland im 11. und beginnenden 12. Jahrhundert*. In: *Kultur- und Universalgeschichte*. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag. Leipzig 1927, S. 35 ff.

202) *Lib. de lite* III, S. 177, Z. 6.

203) *Lib. de lite* III, S. 437, Z. 7 ff.

einige Jahrzehnte später, durfte der Verfasser des *Ligurinus* es wagen, die Schönheit der Kaiserin Beatrix durch den Vergleich gerade mit Venus ins rechte Licht zu stellen²⁰⁴), und der größte Dichter der Barbarossazeit, der Verherrlicher von Friedrichs glanzvollem Kaisertum, der allerdings ein ungezogener Liebling der Musen und einer der äußersten Ausläufer des neuen Humanismus war, nicht der Ausdruck des allgemeinen Zeitgeistes, aber doch von ihm verstanden und getragen, der Archipoeta, besang frech eben jene Untugenden der Venus in seiner Lebensbeichte: „In der Venus Brautgemach führen alle Wege“. Gerhoh brachte es nicht einmal zu der Konzilianz des feineren und reicheren Hugo von St. Victor, der bei ähnlicher geistesgeschichtlicher Position doch der antiken Dichtung Konzessionen machte und Annehmlichkeit und Nutzen in ihr verbunden fand²⁰⁵).

VI.

Denn Gerhoh war zu sehr ethisch gerichtet, als daß er ästhetischer Annehmlichkeit Einfluß auf die Bildung seiner Anschauungen gestattet hätte; seine Gesamthaltung ergibt sich aus der tatsächlichen Praxis seiner Arbeit noch deutlicher. In seiner religiösen und theologischen Richtung hing er sonst in vieler Beziehung eng mit Hugo von St. Victor zusammen, so in seinem Hauptwerk: „*De investigatione Antichristi*“, in dem er ein gedankliches Ganzes seiner Weltanschauung mit Christus als Mittelpunkt entwirft. Dilthey hat den Unterschied der willensmäßigen, auf die Seele und einen ethischen, unsinnlichen Gott gerichteten Welthaltung des Christentums und der ästhetisch-intellektuellen, die Harmonie des Kosmos schauenden griechischen Metaphysik oft hervorgehoben²⁰⁷) und auch darauf hingewiesen, wie die christliche Willensmetaphysik dann doch mit der griechischen bildhaft-kosmischen Philosophie im

204) Vgl. Bezold, *Das Fortleben usw.*, S. 24.

205) Vgl. Koperska, a. a. O., S. 85, Anm. 2.

207) Vgl. z. B. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* Bd. I, S. 251 ff.; *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften*, Bd. II, S. 4 ff., bes. S. 7 oben.

Dogma sich verband²⁰⁸), und wie das ganze Mittelalter hindurch dieser Zwiespalt fort dauerte. In dem ruhig-beschaulichen Hugo von St. Victor lebte bei allem asketisch-mystischen Versenken in Gott und die eigene Seele doch auch das augustinische Gefühl für die harmonische Schönheit des von Gott geschaffenen Kosmos noch fort, und oftmals durchwachte er Winternächte in der Betrachtung der Sterne²⁰⁹). Die Hinwendung zu kosmologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Problemen, die damals in Frankreich schon einen spezifisch untheologischen Charakter der „Entdeckung der Welt“ trug, geschah bei den Deutschen Hugo von St. Victor und auch Hildegard von Bingen, bei der dieses neue Realitätserlebnis besonders stark vorhanden war²¹⁰), durchaus im Zusammenhang einer symbolhaft alle Erkenntnisse auf Gott und die Erlösung beziehenden Haltung. Dieser Zug des deutschen Geisteslebens, der auch in seinem Widerstand gegen die Fassung der Glaubensrealitäten mit den Mitteln des natürlichen Denkens in der Frühscholastik sich ausspricht, wird von Gerhoh mit besonderer Geschlossenheit und Eindeutigkeit verkörpert. Er sah ebenfalls das Ganze der Welt als geordneten Stufenbau und sah auch die materielle Natur als Schöpfung Gottes an, aber die relative Wertung der Natur und ihrer Erkenntnis bleibt bei ihm noch gedanklicher und ist weniger im Lebensgefühl verankert als bei dem wissensdurstigen, theoretisch-kontemplativen Hugo.

Eine gelegentliche kosmologische Erörterung über die Kugelgestalt und durch die Schwerkraft bedingte Lage der Erde im Weltraum hat nur den anagogischen Zweck, die Andersartigkeit der himmlisch-jenseitigen Verhältnisse davon abzuheben²¹¹). Auch sein Wissen in den sieben freien Künsten ist durchaus theologischen Zwecken untergeordnet²¹²). Wichtiger aber für

208) Vgl. z. B. Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 258, 264, 267. 209) Vgl. Grabmann, Scholastische Methode, Bd. II, S. 232.

210) Vgl. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. Leipzig und Berlin 1930, S. 116—118.

211) Scheibelberger, S. 312 ff., auch S. 321. Vgl. Bach, Bd. II, S. 572. Naturwissenschaftliche Kenntnisse sonst noch, abgesehen von den noch zu erwähnenden astronomischen, Migne 193, 639 a, 1569 d, 1640 d und 194, Sp. 977 b.

212) Grammatik Migne 193, Sp. 944 b; 194, Sp. 501 c; Scheibelberger, S. 253 u. a.; Rhetorik: Migne 193, Sp. 651 d; 741 c; 765 c;

Gerhoh als Theologen und überhaupt als kulturelle Persönlichkeit ist sein praktisches Verhalten zur Dialektik, und dieses richtete sich nicht ganz nach der Negativität seines Willens. Er arbeitete mit Begriffen wie *substantia*, *natura*, *essentia*, *naturalis forma*, *quantitas* — *qualitas*: Beispiele, die sich leicht vermehren ließen. Sein ganzes dogmatisches Schrifttum ist von einem Netz solcher Begriffe antik-philosophischer Herkunft überzogen, dessen Maschen bald weiter, bald enger sind. Das erklärt sich zur Hauptsache aus dem Charakter, den Dogma und Glaubenslehre aus dem Altertum mitgebracht hatten, denn sie waren ja durch die Benutzung der spät-antiken zeitgenössischen Philosophie erst gebildet und gefestigt worden. Seitdem war ohne eine gewisse Anwendung philosophischer Terminologie überhaupt keine theologische Diskussion zu führen. Bei Gerhoh wird die Herkunft solcher Termini aus dem überkommenen Erbgut der Väter dann recht deutlich, wenn er Zitate etwa aus Hilarius²¹³⁾ oder Dionysius Areopagita²¹⁴⁾ gibt und nun die Begriffe weiter verwertet und wendet. Daß die neue scholastische Bewegung letzten Endes den origenistischen, in der alten Kirche offiziell gewordenen Stil der Theologie wieder erneuerte²¹⁵⁾, sah Gerhoh nicht. Zu dem in den Autoritäten schon gegebenen und weiter wirkenden Grundgehalt an Scholastik kam aber auch bei ihm der Bestand an logischem Wissen durch das eifrige Studium der *artes* in der Jugend hinzu. Boethius, dessen Schriften vor allem das Arsenal der logischen Kenntnisse schon das ganze Frühmittelalter hindurch bildeten²¹⁶⁾, war auch hier die Quelle und

870 d; 1711 d. Von den Fächern des Quadriviums Geometrie: Migne 194, Sp. 409 d; Astronomie: Migne 193, Sp. 795 c, 899 ff., im allgemeinen: Migne 193, Sp. 712 c; Scheibelberger, S. 321.

213) Migne 193, Sp. 593.

214) Migne 193, Sp. 815 a, b Behandlung des Gottesbegriffs im Anschluß an Pseudo-Dionysius.

215) Manegold von Lautenbach weist warnend auf das Beispiel des großen Origenes, der durch allzu eifrige Beschäftigung mit den heidnischen Philosophen von seiner Höhe herabgesunken sei. Vgl. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 17, Heft 2 und 3, Münster 1915, S. 106. Ähnlich Otto von Freising Chron. III, 27.

216) Vgl. über das traditionelle Material der Logik im Frühmittelalter: Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II, S. 4; Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 189.

wird von Gerhoh ausdrücklich genannt²¹⁷). Bei solchen Gelegenheiten zeigt sich dann doch eine bewußte Verwendung der Dialektik für theologische Zwecke. Sie wird veranlaßt — und damit wird ein drittes Einfallstor der Dialektik in seine Theologie genannt — durch den Zwang des Kampfes gegen die Dialektiker, der ein Treffen auf derselben Ebene und eine Angleichung der Waffen erforderlich machte. Gerhoh tat es nicht gern. Man fühlt, wie er sich bewußt einen Stoß gibt und mit etwas unsicherem Hohn seine Simplität gegen die Begrifflichkeit der Philosophen stolz herausstellt. „... Damit es nicht so scheint, als ob wir gegen die in ihrem eigenen Bereiche weisen Philosophen (apud se sapientes) philosophieren wollen, so zeigen wir ihnen ganz einfach, was usw. ...“²¹⁸). Mit Männern wie Petrus Damiani, Bruno von Segni²¹⁹) und in gemildertem Maße Rupert von Deutz²²⁰) teilte er ebensowohl die Abneigung gegen die Dialektik in der Theologie wie die Unfähigkeit, sie in der Auseinandersetzung mit Dialektikern zu vermeiden, auch dann, wenn es die Polemik nicht unbedingt erforderte²²¹). Allerdings: von der eigentlich charakteristischen scholastischen Technik mit der ausdrücklichen Anwendung des Syllogismus, von Abälards Sic-et-non-Gegenüberstellung oder den Disputations- und Quästionsmethoden finden sich bei Gerhoh kaum schüchterne Spuren, so wenn er einmal einer Erörterung eine „oppositio“ entgegenstellt und dann mit der „solutio“ doch das Recht seiner Behauptung erweist²²²). Von einer prinzipiellen Anwendung solcher Methoden kann bei Gerhoh keine Rede sein; er benutzt sie mehr zufällig und bringt im übrigen mehr gefühlsmäßig-pathetische Spekulationen als rationale Deduktionen. Man hat seine logische Naivität in seinen christologischen Bemühungen getadelt, die z. B. die Möglichkeit des völligen Ineinander von göttlicher und menschlicher Person in Christus damit zu beweisen

217) Z. B. Migne 194, Sp. 1089 b; Scheibelberger, S. 277.

218) Migne 193, Sp. 594 a.

219) Vgl. Gigalski, Bruno Bischof von Segni, 1898, S. 277 ff.

220) Vgl. Grabmann, Scholastische Methode, Bd. II, S. 102, Anm. 2; S. 104.

221) Vgl. z. B. bei Gerhoh: Migne 193, Sp. 604 b, 617 a, 644 a, 1066 b, 1640 b, 1696 b. Thatcher, S. 54, 55. Scheibelberger, S. 260 usw.

222) Thatcher, S. 51.

sen suchte, daß eine Person, wenn sie gut würde, sich ja auch nicht verdoppele, und ebenso sei es mit einer göttlichen Person, wenn sie menschlich würde²²³); man hat bei ihm in der Tat oft den Eindruck eines Durchhauens des gordischen Knotens der komplizierten Begrifflichkeit, dessen Schürzung und Lösung er aus seinem Glaubensinstinkt heraus ablehnt.

Das zeigt sich in seiner realistischen Einstellung den dogmatischen Begriffen gegenüber. Gerhoh hat in dem Universalienstreit seines Zeitalters keine Stellung genommen; aber einzelne Äußerungen von ihm zeigen, daß er seiner geistigen Gesamteinstellung nach implizit jeden Nominalismus ablehnte. Die „nomina“ der Trinität, Vater, Sohn und Geist, waren ihm nicht „absque significantia casse voces“ (Thatcher, S. 49), sondern sie bezeichneten für ihn reale Substanzen (Thatcher, S. 66), die aber doch substantiell in dem einen Gott vereinigt sind. Darin spricht sich aber kein scholastischer Denkrealismus der Hypostasierung von Begriffen, sondern vielmehr ein irrationalistischer Glaubensrealismus aus, der eben autoritär an den überkommenen dogmatisch-metaphysischen Formen festhält und ihren realen Glaubenssinn durch die Auffassung als bloße voces bedroht sieht.

Wenn Gerhohs dogmatische Kontroversschriften durch die Natur ihres Gegenstandes an vielen Stellen ein gewisses scholastisches Aussehen tragen, so fällt das in den publizistischen Teilen seines Werkes völlig weg. Bei Gerhohs älterem Zeitgenossen Honorius Augustodunensis setzt sich die scholastische Methode, deren er sich in einigen theologischen Schriften durch Verwendung der syllogistischen Form bedient²²⁴), auch in seine Publizistik hinein fort²²⁵). Honorius ist insofern wohl der erste Vertreter des scholastischen Stils der Publizistik, der in Dantes „Monarchie“ mit ihrer streng syllogistischen Methode seine vollkommenste Ausprägung erfuhr. Inhaltlich führen von Honorius manche Verbindungen zu Gerhoh: in der methodischen

223) Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 2. und 3. Aufl., S. 250.

224) Vgl. Endres, Honorius Augustodunensis, S. 94.

225) Lib. de lite III, S. 43, 49, 50.

Form seiner Publizistik aber steht Gerhoh ganz außerhalb der Linie, die sich mit Honorius leise anzudeuten beginnt.

Ebenso wie die theologischen trugen auch die publizistischen Arbeiten Gerhohs die methodische Signatur des Traditionalismus der früheren Jahrhunderte. Er legte Wert darauf, daß bei weiteren Abschriften seines Werkes „De aedificio Dei“ die am Rande angeführten Autoritätenstellen stets wieder hinzugesetzt würden, um als sichere Mauern sein Gebäude zu befestigen²²⁶⁾, und wollte in seinem Psalmenkommentar ganz den Spuren der Väter folgen²²⁷⁾. Und trotz im allgemeinen eigener Verarbeitung finden sich auch in seinen Werken Seiten bloßer Aneinanderreihung von Väterstellen²²⁸⁾. Seine Väterkenntnis schöpfte auch er nicht überall aus den Originalwerken; so teilt er selbst einmal mit, daß er einen als Augustinwort ihm entgegengehaltenen Passus nicht im Florilegium habe finden können²²⁹⁾.

An der Problematik dieses Traditionalismus aber konnte er nicht vorüberkommen. Sie lag darin, daß die Tradition als ein in sich geschlossenes Ganzes nur in der Anschauung der Zeit existierte, in Wirklichkeit aber vielsinnig und oft widerspruchsvoll war, was bei Kontroversen durch die Möglichkeit der Berufung aller Parteien auf entsprechende Autoritäten immer wieder zutage trat. Die Aufgabe der Harmonisierung dieser Dissonanzen erforderte zu ihrer Lösung die Ausbildung gewisser kritischer Methoden, und darin wurde gerade zu Gerhohs Zeit ein Gipfel durch Abälards „Sic et non“ erreicht. Apologetische und polemische Tendenzen waren, so auch in der Geschichtsschreibung²³⁰⁾, von Anfang an eine der Wurzeln dieser Kritik gewesen: die Verstärkung der polemischen Stimmung und Arbeit in der Streitschriftenliteratur des Investiturestreites hatte auch die Gelegenheiten und Notwendigkeiten zur Übung des kritischen Sinnes er-

226) Lib. de lite III, S. 158, Z. 20.

227) Migne 193, Sp. 621 a, 988 c; Migne 194, Sp. 55 c; Cod. Mon. 16012, fol. 58 oben.

228) Vgl. z. B. den Brief an Bischof Eberhard von Bamberg Migne 194, Sp. 1069 c ff.; ferner Migne 194, Sp. 1095 ff., 1126—1134, 1157 ff. u. a.

229) Migne 193, Sp. 1413 a.

230) Vgl. B. L a s c h, Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter usw., S. 16 ff.

weitert²³¹); Streitschriften Bernolds von Konstanz konnten eine Quelle für Abälards Sic-et-non-Methode werden²³²). Auch an Gerhoh wird dieser Zwang der Polemik in seiner theologischen wie in seiner politischen Kampfesarbeit deutlich.

Das Grundgefühl des Traditionalisten Gerhoh war natürlich jener Optimismus in bezug auf die im Grunde vorhandene Übereinstimmung der Autoritäten, der auch sonst von Männern dieser Epoche ausdrücklich betont wird²³³). So verglich er einmal die scheinbare Gegnerschaft zweier orthodoxer Väter mit der Stellung von zwei Cherubim, die mit einander zugewendetem Gesicht Gegner zu sein scheinen, während sie nur getrennt sind bei der Betrachtung einer und derselben Bundeslade, weswegen ihre Verschiedenheit zur Einheit geführt wird²³⁴). Die Regeln, nach denen Gerhoh im Sinne dieses Ausgleichs und zur Prüfung der Authentizität²³⁵) von Väter- und Kanonenstellen polemisch arbeitete: Einstellung losgerissener Sätze in ihren Sinnzusammenhang²³⁶), stilkritische Vergleichung²³⁷), chronologische Kritik durch Feststellung von Anachronismen²³⁸), hatten sich im Mittelalter schon nach und nach herausgebildet²³⁹).

231) Vgl. Mirbt, Publizistik, S. 625 ff.; Moriz Ritter, Historische Zeitschrift, Bd. 107, S. 365.

232) Wie Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 238 ff. und Bd. II, S. 216, betont.

233) So Deusededit; vgl. Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 259.

234) Zitiert bei Ghellinck, S. 326, Anm. 2 aus einem ungedruckten Brief Gerhohs an Eberhard von Bamberg in der Brüsseler Bibliothek: „Ecce duo patres orthodoxi quasi duo cherubim vultibus contra se unice versis videntur adversi, cum sint solum divisi, conuendo unum propiciatorium, propter quod eorum diversitas conducitur in unum.“ Vgl. auch Thatcher, S. 45: „Duos istos patres diverso non aduerso hoc loco sentire ...“

235) Vgl. Mühlbacher, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Bd. VI, S. 307.

236) Migne 193, Sp. 587: „... Praecedentibus et subsequenter colata sensum habent catholicum“ und Sp. 590.

237) Migne 193, Sp. 1413 a.

238) Lib. de lite III, S. 210, Z. 41. Über den angeblichen Brief des Bischofs Ulrich von Augsburg an Papst Nikolaus, den es aber zur Zeit Ulrichs gar nicht gab. Auch der moderne Herausgeber bedient sich desselben Argumentes, um den Brief als Fälschung zu erweisen. Vgl. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, Bd. V. Monumenta Bambergensia, S. 114, Anm. 3. B. Schmeidler, Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit, Leipzig 1927, S. 193 ff., weist den Brief als Fälschung des Mainzer Diktators in der Kanzlei Heinrichs IV. nach. Vgl. ferner den von O. Kurth mitgeteilten Brief

Kritik, die auf die historische Tatsächlichkeit zielte, kam natürlich für die Theologie ebenso in Betracht wie für die Publizistik. Eine spezifisch juristische Färbung aber nimmt die Konkordanzmethode an, wenn Bernold in seinen Leitsätzen empfiehlt, Dekrete daraufhin durchzusehen, ob sie auch tatsächlich „generaliter“ oder nur aus irgendeinem Grunde als Dispensation, die die Päpste gewähren durften, erlassen seien²⁴⁰⁾. Auch mit diesem Argument arbeitete Gerhoh²⁴¹⁾. Im Falle eines gar nicht zu beseitigenden Widerspruchs zwischen Papstdekreten aber erkannte er der „potior et antiquior auctoritas“²⁴²⁾ den Vorzug zu und folgte damit einer Regel, die auch Abälard in seiner Sic-et-non-Schrift erwähnt²⁴³⁾. Daß aber Gerhoh diese Regel aus der kanonistischen Literatur, woher auch Abälard sie hatte, und nicht durch die Vermittlung Abälards bezogen hatte, sagt er selbst bei anderer Gelegenheit²⁴⁴⁾. Diese Methoden waren weder in der Theologie noch in der Kanonistik durch irgendwelche besonderen ideengeschichtlichen Einflüsse verursacht, sondern sie waren eine aus den Bedürfnissen der Stoffbehandlung sich ergebende Anwendung des gesunden Menschenverstandes. Erst nach und nach wurden sie in ein System von festen Regeln gebracht und konnten dann allerdings wohl zum Bewußtsein ihrer selbst als einer neuen, eigenartigen Denkform kommen. Diese Stufe scheint in Abälards Sic et non erreicht zu sein. Ob Abälard

Gerhohs N. A. Bd. 19, S. 462 ff. Er ist von Kurth aus der ursprünglich aus Ebrach stammenden Handschrift Qu. II A. d. 18 der Gräfl. Raczynskischen Bibliothek in Posen abgedruckt. Außerdem findet er sich noch in: Clm. 14 348, ursprünglich aus St. Emmeram, fol. 188 und 189, und in Clm. 2586, ursprünglich aus Aldersperg, fol. 88—93. Beide Handschriften weisen einen in der von Kurth veröffentlichten Fassung fehlenden erbaulichen Einleitungspassus auf. In Clm. 14 348 fehlt allerdings die wichtige Namensnennung des Bischofs Juvenal und des Kaisers Martian (s. N. A. 19, S. 466 oben), durch die Gerhoh das jüngere Alter der Schrift beweist, so daß Clm. 2586 den vollständigen Text des Briefes bietet. In beiden Handschriften folgt ebenso wie in der von Kurth benutzten dann die in dem Brief behandelte Schrift, die also nicht ein Werk Gerhohs ist (vgl. Vorbemerkung).

239) Lasch, a. a. O. weist auf Ekkehard von Aura und Otto von Freising hin.

240) Vgl. Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 237.

241) Lib. de lite III, S. 206, Z. 20.

242) Lib. de lite III, S. 198, Z. 1 ff.

243) Vgl. Grabmann, Bd. II, S. 202; Ghellinck, S. 354.

244) Lib. de lite III, S. 216, Z. 22 und 26.

schon bewußt den nächsten Schritt tat und diese Verstandesmethode nicht mehr zur Harmonisierung, sondern zum Nachweis der Divergenz der Autoritäten benutzte und damit dem Verstand auch die Entscheidung über die sachlichen Fragen, auf die man von den Autoritäten eine Antwort verlangte, überließ, ist strittig²⁴⁵). Bei Gerhoh jedenfalls ist anscheinend noch nicht die Stufe prinzipieller Anwendung dieser Methoden bei der Auslegung der Autoritäten erreicht. Sie werden bei ihm nur benutzt, wenn die Notwendigkeiten der Kontroverse es fordern, wie ja der Appell an die ratio natürlich nie ganz auszuschalten ist. Immerhin: mit diesen Methoden umzugehen, verstand Gerhoh, und ebenso wie sein Bruder Arno hatte er sich über das Konkordanzproblem seine Gedanken gemacht²⁴⁶), wenn auch die Anwendung solcher kritischen Mittel bei ihm nicht allzu häufig zu sein scheint.

Wo nicht die polemische Auseinandersetzung diese Mittel erfordert, werden alle Ansätze zur Wissenschaftlichkeit und rationalen Kritik schnell durch die religiös-politische Tendenz überwunden, so vor allem auf den eigentlich historischen und geschichtstheologischen Strecken von Gerhohs Werken. Weltanschaulich bedingt ist schon die Tatsache, daß Gerhoh gerade historische Leistungen aufzuweisen hatte, während er Philosophie und Naturwissenschaft mißachtete. Das liegt nicht nur daran, daß ihm als traditionalistischem Theologen und Politiker Beschäftigung mit vergangenen Zuständen der Kirche und ihren dokumentarischen Niederschlägen irgendwie naheliegen mußte, sondern ist tiefer in dem besonderen Gehalt der Anschauungen begründet, die auch seine politische Gesinnung und Tätigkeit erst bestimmten. Davon soll später die Rede sein; hier kommt es auf die Art seiner Geschichtsschreibung selbst an. Der Antihistorismus Peter Damianis, die Mischung von asketischem Haß und Verachtung, die dieser gegen die Beschäftigung mit der Gesetzgebung und den Siegen vergangener Könige zeigte²⁴⁷), findet

245) Gr a b m a n n, Bd. II, S. 204 ff. führt die Meinungen für und wider an und entscheidet sich gegen die Annahme einer solchen Tendenz des Werkes.

246) Vgl. darüber Gh e l l i n c k, S. 326, Anm. 3.

247) Vgl. E n d r e s, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft.

sich bei Gerhoh nicht ausgesprochen, wenn auch bei ihm kaum ein Anflug einer Freude an der bunten Tatsächlichkeit des Vergangenen zu spüren ist²⁴⁸). Ebenso wie Otto von Freising in der Chronik, lieferte auch Gerhoh einmal in seiner Darstellung des zweiten Kreuzzuges siebzehn Jahre nach dem Ereignis Geschichtserzählung in universalhistorischem, geschichtstheologischem Zusammenhang, nämlich demjenigen einer „Aufspürung des Antichrists“. Daß er dessen Wirken schon in der Vergangenheit und vor allem in seiner Zeit sah, anstatt es wie die „publica opinio“ in die Zukunft zu verlegen²⁴⁹), läßt schon politische Augenblickstendenz vermuten. Auch Otto, der pessimistische Zisterzienser, betont die asketische Zweckorientiertheit seiner Geschichtsschreibung besonders stark; sie wollte mit der Schilderung der Weltbegebenheiten das Gefühl für die Vergänglichkeit des Ruhms dieser Welt wecken²⁵⁰). Aber Otto ist objektiver, als seine Tendenz es erwarten läßt; Gerhoh ist subjektiver, als es seine Absicht gewesen sein mag. So ist seine Darstellung des zweiten Kreuzzuges von geringem Quellenwert²⁵¹), nicht weil Gerhoh die Tatsachen absichtlich umbog, sondern deswegen, weil es ihm gar nicht um vollständige Wiedergabe der Geschehnisse zu tun war, sondern nur um möglichst eindrucksvolle Schilderungen eines Ereignisses, das die Moral, die er ihm anhängen wollte, nämlich die verderblichen Folgen der „avaricia“, besonders anschaulich illustrieren

Baeumkers Beitr. z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, Bd. 8, Heft 3, S. 14 ff.

248) Auch der Rationalismus der scholastischen Philosophen führte schon damals zu verächtlichem Herabsehen auf die Beschäftigung mit den historischen Tatsachen. Gilbert de La Porrée verwarf den Wissensdrang aus Neugierde, der „de statu regni et itinere regis, de aliis huius modi inquit, ubi nullius fractus est ...“. Aber er betont dem gegenüber: „Est etiam verum rationis, quod est in artibus ...“ Zitiert bei Hofmeister, N. A. 37, S. 641, Anm. 4.

249) Lib. de lite III, S. 309, Z. 10 ff.

250) Vgl. Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker. Leipzig 1900, S. 22 ff., bes. S. 26.

251) Das ist auch letzten Endes das Resultat der Untersuchung Sturmhöfels, Der geschichtliche Inhalt von Gerhohs von Reidersberg erstem Buche über die Erforschung des Antichrists. Programm der Thomasschule, Leipzig 1887, der die dahingehende Auffassung Kuglers, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges, S. 54 ff., nur wenig modifiziert.

konnte²⁵²). Daher interessieren ihn auch im Gegensatz zu Otto²⁵³) die richtige chronologische Verknüpfung und der geographische Zusammenhang der Ereignisse nur wenig²⁵⁴). Gerhohs Biograph Nobbe hat die „Nüchternheit und Kritik“ gepriesen, mit denen Gerhoh in der „Aufspürung des Antichrists“ die zahllosen Wundertaten, Krankenheilungen usw. in der großen Volksbewegung zu Beginn des zweiten Kreuzzuges nach seinem Scheitern als Täuschung betrachtete²⁵⁵). Aber es handelte sich bei dieser nachträglichen Verurteilung keineswegs um ein Mißtrauen aus rationalen, an wissenschaftliche Kritik anklingenden Beweggründen gegen Wundertaten überhaupt. Im Kommentar zum 59. Psalm, den er wohl kurz nach Beginn des Kreuzzuges schrieb, war seine jubelnde Begrüßung des großen Ereignisses noch durch keinerlei skeptische Bedenken gegen die Wundertaten gedämpft²⁵⁶); diese stellten sich erst ein, als er nach dem Zusammenbruch nicht mehr Gott, sondern den Antichrist in diesen Ereignissen wirksam sah²⁵⁷). Bloßer Schein mußten diese Heilwunder sein, weil der alte Feind stets als Lügner angesehen wurde, und so kommt Gerhoh zu einer aufklärerisch anmutenden Erklärung dieser Wunder, indem er psychologisch recht fein den Wunsch als Vater des Gedankens bei der Heilung wirksam sein läßt²⁵⁸). Seine Stellungnahme gründete sich nicht auf rationale Einsicht, sondern die Einsicht wurde nachträglich durch den veränderten Standpunkt ermöglicht und steht nun in eigenartiger Isoliertheit als ein Stück kritisch-kausalen Denkens in einem Denkkzusammenhang von ganz

252) Sturmhoefel, a. a. O., S. 18; 20, stellt diesen Begriff der avaricia nicht ganz in das richtige Licht. Er spielt bei Gerhoh auch politisch eine sehr wichtige Rolle, indem avaricia die Wurzel der Simonie, der Mißstände in der Kurie usw. war.

253) Vgl. Lasch, a. a. O., S. 29.

254) Vgl. Sturmhoefel, a. a. O., S. 16.

255) Nobbe, a. a. O., S. 46. Die Kritik an den Zeichen Lib. de lite III, S. 583, Z. 2 ff.

256) Lib. de lite III, S. 436, Z. 1 ff.

257) Über diesen antichristlich-eschatologischen Ideenkomplex vgl. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen, Teil I.

258) Lib. de lite III, S. 583, Z. 14 ff.: „Dumque inter benedictis verba requisiti ab ipsis violentis miraculorum exactoribus fuissent, an aliquid melius haberent illique proprie sanitatis cupidi aliqua dubie responderent, statim cum clamore sublimis rapiabantur et quasi sani inter manus vectantium ducebantur.“

anderer Struktur; nicht eine natürliche Ansicht vom Weltlauf bildet den Grund, der von Wundern und Zeichen einer übersinnlichen Sphäre zuweilen oder oft durchbrochen wird, sondern in einem tragenden Zusammenhang supranaturalistischer Betrachtung der Erscheinungen als Auswirkung und Zeichen transzendenter Mächte schafft sich zuweilen das kausalnatürliche Denken Raum. So war auch der Glaube an Visionen, in denen man das ganze Mittelalter hindurch fordernde und bestätigende, warnende und tröstende Offenbarungen der Gottheit suchte und wahrzunehmen glaubte, bei Gerhoh ungehemmt, wenn auch nicht besonders ausschweifend. Neben der Mitteilung von Visionen besonders frommer, begnadeter Personen mit rein erbaulichem Zweck²⁵⁹⁾ fehlen auch bei ihm naive Schilderungen mit den politischen Zielen, denen so oft im Mittelalter²⁶⁰⁾ der Visionenglaube dienen mußte, nicht. Ein Mann, der wegen seiner simonistischen Handlungsweise mit Gerhoh in Konflikt geraten war, erschaute kurz vor seinem Tode solche Jenseitsqualen als Strafe, daß er Gerhoh kniefällig um Verzeihung bitten ließ²⁶¹⁾. Beiden war geholfen.

Einer solchen Weltauffassung, die die Erscheinungen nicht in ihrer realen Tatsächlichkeit ins Auge faßte, sondern sie überwiegend in ihrem zeichenhaften Bezug auf Gott und das ewige Heil sah oder übersah, entsprach das Symbol als das methodische Mittel des Ausbaus und der schärferen Artikulation der so gewonnenen Einsichten. Das ganze Mittelalter lebte in symbolischen Bezügen und variierte damit eine Denkform, die seit ihren verschiedenen methodischen Ausgestaltungen durch die antiochenische und alexandrinische Schule in der Patristik geblüht hatte²⁶²⁾. Aber es ist bezeichnend für das deutsche Denken des

259) Lib. de lite III, S. 305 ff.; Migne 193, Sp. 697 c; 194, Sp. 371 b.

260) Vgl. C. Fritzsche, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. In: Vollmöllers romanische Forschungen, Bd. II u. III, wo eine Reihe von Visionen beschrieben wird. Cod. Mon. 16012, fol. 173 gibt Gerhoh die bekannte Vision aus den Gesta des Hl. Eucherius wieder, worin dieser Karl Martell wegen seiner Säkularisationen in der Hölle sah.

261) Lib. de lite III, S. 451, Z. 30 ff.

262) Über diese mittelalterlichen Auslegungsmethoden vgl. etwa die gute Zusammenfassung bei Grundmann, Studien über Joachim von Floris, Leipzig und Berlin 1927, S. 23 ff.

12. Jahrhunderts, daß es gerade dieses Element der spätantiken Überlieferung weiterbildete und viel weniger die Ansätze zur scholastischen und kosmologisch-realwissenschaftlichen oder -mythischen Begriffsbildung, wie das französische es tat. Diese Eigentümlichkeit des deutschen Geisteslebens des 12. Jahrhunderts war nur ein anderer Ausdruck jener Richtung konkreter Glaubensintuition, die auch der deutschen antidialektischen Christologie jener Zeit und besonders massiv derjenigen Gerhohs von Reichersberg ihr Gepräge gab. Die Mehrdeutigkeit und eine gegenüber dem Begriff vorhandene gewisse Unverbindlichkeit der symbolischen Beziehung entspricht dem Erlebnis des in natürlich-menschliche Geistesformen doch nicht zu fassenden Göttlichen besser, als die feste rationale Begrenzung und logische Verbindlichkeit. Es steht im Zusammenhang mit Gerhohs fast ausschließlicher Richtung auf Gott und das Heil und mit seiner Interesselosigkeit für die Tatsachen der Welt in ihrer Eigenständigkeit, daß er diese Methode der uneigentlichen Betrachtung des Tatsächlichen als Hinweis und Zeichen für anderes mit Virtuosität handhabte. Ausgeklügelte Zahlensymbolik findet sich ebenso wie Verwertung seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse von Tieren und Steinen in diesem Sinne²⁶³), ohne daß darin neue Anwendungsprinzipien sichtbar würden. Auch der alte Gedanke der *concordia* des Alten und Neuen Testaments wird in vielen Beispielen und in der üblichen Weise ausgemünzt; in der fruchtbaren Weiterführung und Ausgestaltung dieses Motivs aber liegt die Besonderheit des Symbolismus Gerhohs und seiner geistigen Verwandten wie Rupert von Deutz, Hugo von St. Victor, auch Honorius Augustodunensis, Anselm von Havelberg und vor allem Otto von Freising. Der Gedanke der *concordia veteris et novi testamenti* beruhte bekanntlich auf der Anschauung von der Erfüllung des vorbedeutenden Alten Testaments durch Christus und den neuen Bund der Erlösung; Gerhohs gesamter Psalmenkommentar beruht auf diesem Auslegungsprinzip. Es wurde typologisch ausgebildet, indem nicht bloß beliebig herausgegriffene Einzelbegebnisse und -persönlichkeiten auf Christus bezogen wurden, sondern darüber

263) Vgl. Anm. 211.

hinaus an die Stelle des Neuen Testaments die gesamte folgende christliche Geschichte trat und es geradezu zur Bildung paralleler Reihen kam; selbst die Geheimnisse seiner eigenen Zeit fand Gerhoh im Alten Testament so genau vorgebildet, daß er sogar Folgerungen für die Zukunft daraus ziehen zu dürfen glaubte²⁶⁴). Er entwickelte etwa, was mit dem Schicksal des Tempels in Jerusalem gemeint ist: Der Erbauung des Tempels durch David und Salomo entspricht der Bau der Kirche durch Jesus Christus, den zweiten David, und seinen Geist, gleichsam den wahren Salomo; der Einäscherung durch die babylonischen Herrscher die Verfolgung der christlichen Kirche durch Nero und seine Nachfolger; Cyrus, Darius, Artaxerxes, die den Wiederaufbau des Tempels erlaubten, sind Vorbilder für Konstantin und diejenigen seiner Nachfolger, die gute Gesetze für die Kirche gaben und schlechte abschafften. Die Ketzler der damaligen Zeit, Arius, Sabellius und Photinus, werden mit den Nachbarfürsten verglichen, die den Wiederaufbau des Tempels verhindern wollten und zu diesem Zwecke vorgaben, mitbauen zu wollen, aber nicht zugelassen wurden²⁶⁵). Mit den Entweihungen des Tempels in der Zeit des Antiochus Epiphanes stimmen dann die Greuel überein, die die Kirche zur Zeit Heinrichs IV. erdulden mußte²⁶⁶). In dieser großzügigen Geschichtssymbolik liegt die Fortbildung eines Prinzips, das mit dem Christentum in die Weltgeschichte gekommen war und in dessen Ausbildung und metaphysischer Begründung Dilthey die eigentliche Leistung des sonst von den Alten so abhängigen mittelalterlichen Denkens sieht²⁶⁷): „Dieselben hatten an dem Kosmos ihre Auffassung der Gottheit gebildet und selbst ihre theologischen Systeme kannten nur eine Gedankenmäßigkeit des Weltzusammenhanges. Hier tritt Gott in die Geschichte und lenkt die Herzen zur

264) Lib. de lite III, S. 141, Z. 18 ff.: „... sicut olim sunt figurata et prophetata, sic nostris temporibus hec videmus inchoata, licet nondum consummata“. Lib. de lite III, S. 167, Z. 23 und S. 277, Z. 41.

265) Vgl. dazu Lib. de lite III, S. 167, Z. 23, wo dieselbe Esrastelle auf diejenigen Fürsten und Völker bezogen wird, die zu Gerhohs Zeiten von den Kirchen Benefizien verlangen, und auf die Bischöfe, die sie ihnen weigern.

266) Lib. de lite III, S. 320, Z. 25 ff. Derselbe Gedankengang wird dann S. 338, Z. 34 ff. wieder aufgenommen und erweitert durchgeführt.

267) Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 329 ff.

Verwirklichung seines Zweckes²⁶⁸⁾." Und in der Gegenüberstellung der heidnischen Wissenschaft, die sich kosmologisch mit der Erschaffung der Welt am Anfang der Zeit beschäftigt, und der christlichen mit der Erlösung in der Fülle der Zeit als Gegenstand deutet ja Gerhoh selbst die potentiell historische, auf die einmalige Erlösungstat bezogene Form dieses Denkens an. Bei Augustin allerdings, den man gern für den ersten christlichen Geschichtsphilosophen ansieht, ist von eigentlich geschichtlichem Denken noch keine Rede²⁶⁹⁾; Lucifers Fall und jüngstes Gericht, zwischen denen sich die Menschheitsgeschichte abspielt, liegen im Jenseits; ein Gliederungsprinzip der Menschheitsgeschichte wird durch den Kampf der beiden Reiche, der *civitas Dei* und *civitas diaboli*, im Grunde nicht gegeben, da sie ihrer Organisation nach so sehr überirdisch und unerkennbar sind, daß beide durch alle irdischen Organisationen, auch die Kirche, quer hindurchgehen. Aber jene jugendliche Aktivität des abendländischen Christentums, die seinem Mönchtum den Zug zu kirchenpolitischer Auswirkung und Weltdurchdringung verlieh, konnte durch allen übernommenen und tief verarbeiteten augustiniſchen Pessimismus in bezug auf die eitle Welt nicht gehemmt werden, sondern rang sich gerade in widerstrebenden und eschatologisch-pessimistisch beurteilten Zeitläuften stets wieder zur Hoffnung auf eine verchristlichte Welt in einer gereinigten Kirche durch; diese Hoffnung spricht sich in geschichtstheologischen Konstruktionen aus und sucht in ihnen ihre Begründung. Der Sinn der Geschichte wurde zwar auch letzten Endes im Jenseits gesehen, wie ja das Lebensprinzip der Kirche als sakramentaler Heilsgemeinschaft der Sphäre des Transzendenten entstammt. Aber bei der jugendlichen Verhaftung der Völker in die Wirklichkeit ihrer Lebenswelt und in deren konkrete Zeitaufgaben²⁷⁰⁾ setzte man trotz aller Kritik an der realen Kirche in ganz anderem Maße den gewaltigen und viel mehr als im Spälatertum das Leben selbstverständlich durchdringenden Kirchenorganismus mit der *civitas Dei* in eins; Sinn und Wirklichkeit rückten

268) A. a. O. S. 330.

269) Vgl. dazu die neueste Darstellung in der Rede von Heussi, Vom Sinn der Geschichte. Augustinus und die Moderne. Jena 1930.

270) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 268.

näher zusammen; man suchte hoffnungsfreudiger nach relativer Sinnverwirklichung im Diesseits, ohne aber immanente Entwicklungsprinzipien auch nur zu bezwecken. Diese Entwicklung war lange im Gange²⁷¹⁾ und führte in der lebendigen und aufgelockerten Durchbruchsepoche des 12. Jahrhunderts gerade in Deutschland, dem Boden ebenso sehr intensiver Heilserfahrung wie kirchenpolitischen und geistigen Kampferlebnisses, zu jener Fülle origineller heilsgeschichtlicher Deutungen in den Werken der deutschen Symbolisten. Bei niemand treten diese Züge inniger vereint und kräftiger ausgebildet zutage als bei dem ebenso gelehrt-grüblerischen wie religiös-intensiven und politisch-leidenschaftlichen Gerhoh. Jede geschichtliche Sinndeutung ist ihrem Charakter nach symbolisch, indem sie die Tatsachen als Ausdruck ideeller Kräfte faßt; dem Traditionalismus Gerhohs und seiner Zeit entsprach es, daß es sich hier nicht um freie Deutungen handeln konnte, sondern um Weiterführung der bereitliegenden ererbten Form der Konkordanz und Typologie und damit um eine oft gezwungen und ausgetüftelt wirkende Anklammerung an biblische Texte; der damals schon errungene Grad der Selbständigkeit des Denkens fühlte sich ohne diese Grenzen und diesen Halt noch zu unsicher, und der geschichtliche Stoff als solcher hatte andererseits in den Augen dieser Männer und zumal Gerhohs noch nicht genug Eigenbedeutung, um ihn nicht unter diese Deutungskategorien und damit erst zu Bedeutung und Wert bringen zu können. Insofern aber die synthetische Tätigkeit der Beziehungsherstellung zwischen biblischer und kirchengeschichtlicher Tatsache doch eine freischöpferische war, äußern sich in diesen symbolischen Beziehungen doch ernsthaft geschichtsphilosophische Einsichten und, wie wir sahen, deutende Epochensetzungen, die andererseits durch den Zwang zur genaueren Ausdeutung des gegebenen biblischen Materials auch wieder mitbestimmt werden. Die Kategorien der zugrunde liegenden Geschichtsanschauung wurden zum Teil schon berührt: Es sind die üblichen mittelalterlichen Zeitanschauungen, der augustinische Ideenkomplex aus „De civitate Dei“ und ganz besonders der

²⁷¹⁾ Vgl. die Geschichte dieser Entwicklung in Alois Dempf's „Sacrum Imperium“, München und Berlin 1929.

antichristlich-eschatologische Gedankenzusammenhang; die von ihnen vorgeformten Anschauungen Gerhohs werden dann mit einem Netz von symbolischen Deutungen übersponnen und schärfer artikuliert. In Gerhohs letztem Werk²⁷²⁾ etwa werden die vier Nachtwachen aus Marcus 6, 48 ff. auf vier Kirchenepochen bezogen; dem Wind, gegen den die Jünger auf dem See zu kämpfen haben, entsprechen in der ersten Nachtwache die Christenverfolgungen, in der zweiten die Häresien, in der dritten die Sittenverderbnis, in der vierten, Gerhohs eigener Zeit, die überall wirksame avaricia. Diese Widrigkeiten und Laster werden durch Antichristen wie Nero, Julian Apostata, Heinrich IV. verkörpert. In der ersten Nachtwache wachten schützend Apostel und Märtyrer, in der zweiten die Lehrer der Kirche, in der dritten der asketische Papst Gregor der Große; für die vierte ruft Gerhoh Christus selbst herbei. Man kann nicht bestreiten, daß in dieser Ausdeutung und Einteilung ein ergreifendes reales Verständnis für die entscheidenden Epochen der Kirchengeschichte unter dem Blickwinkel des asketischen Ideals und seiner ethisch-politischen Forderungen enthalten ist, in diesem Falle schon zu verhältnismäßiger Freiheit von allzu spezieller Einschachtelung in allegorische Einzelbezüge gelöst. So führt unsere Betrachtung der geistigen Grundhaltung Gerhohs und ihrer Ausdrucksformen zur Erörterung seiner sozialtheologischen und kirchenpolitischen Anschauungen und Erlebnisse hinüber, in deren Zusammenhang eine eingehendere Analyse der Geschichtsauffassung und ihrer symbolischen Form erst möglich ist; unsere Bemerkungen wollten nur die Grundzüge andeuten und den Quellpunkt in Gerhohs geistiger Haltung aufzeigen, die uns für eine irrationalistische Strömung im deutschen Geistesleben des 12. Jahrhunderts, eine erste eigentümlich „deutsche Bewegung“, überhaupt repräsentativ zu sein scheint.

²⁷²⁾ „De quarta vigilia noctis“, abgedruckt Lib. de lite III, S. 533 ff.