

---

# Europäische und außereuropäische Kultur- und Ordnungsideen

## Die Mittelpunktstellung von Subjekt und kritischer Vernunft als europäisches Spezifikum

Karl-Heinz Ohlig

### *Zur Fragestellung*

Die Vorstellungen unterschiedlicher Kulturen sind nicht leicht zu beschreiben. Sie sind nicht etwas einfach Vorhandenes, sie sind vielmehr in einem dauernden Wandel begriffen. Sie kennen vielfältige und auch widersprüchliche Prägungen und Motive, auch weil sie oft in ihrer Geschichte Einflüssen von außen unterlagen, die zu synkretistischen Ausprägungen führten.

Auch die hier gestellte Frage hat ihren „Sitz im Leben“ in der gegenwärtigen Situation. Lange Zeit waren die Kulturen voneinander abgeschottet, lebten in ihren mehr oder minder großen Binnenräumen, wussten nichts von den anderen – wie wir von den Indios Amerikas und diese von uns – oder waren an ihnen nicht interessiert – wie z. B. das „Reich der Mitte“ am Rest der Welt – bzw. grenzten sich polemisch von ihnen ab – wie die islamische Welt von Byzantinern und Abendländern und umgekehrt oder wie sich die lateinische Kultur, trotz gemeinsamer religiöser und philosophischer Wurzeln, im Jahr 1054 von den Byzantinern trennte. Natürlich ist das eine Grobzeichnung. Es gab daneben zahlreiche gegenseitige Beeinflussungen durch die Aneignung fremder kultureller und

religiösen Traditionen oder durch politische Einwirkungen.

Aber eine grundsätzliche Veränderung im Verhältnis der Kulturen ergab sich erst in der Neuzeit mit der Entdeckung der Seewege nach Afrika, Asien und Amerika, dann verstärkt mit dem Zeitalter des europäischen Kolonialismus und Imperialismus. Als der Erste Weltkrieg ausbrach, gehörten drei Viertel der Menschen zum europäisch-amerikanischen Machtbereich, und das vierte Viertel war zumindest abhängig von Europa. Dies führte zu einer weiten Ausbreitung europäischer kultureller und politischer Einflüsse, so dass große Teile der Welt nicht mehr oder kaum noch von ihren voreuropäischen Traditionen geprägt sind, wie z. B. Nord- und Lateinamerika, Australien oder Neuseeland. Soll man sie zur europäischen Kultur zählen? Das Verhältnis der Kulturen war damals asymmetrisch zugunsten Europas.

Das hat sich geändert. Die Entkolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg, die heute trotz bleibender Dominanz „des Westens“ zumindest prinzipiell abgeschlossen ist, führte in vielen kulturellen Großräumen zu einer Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen und religiösen Traditionen und Identitäten sowie zu einem neuen Selbstbewusstsein. Trotz oder vielleicht wegen der gegenwärtigen Globalisierung durch Medien, Internet, weltweiter Verflechtung der Politik und Wirtschaft entfalten die oft Jahrtausende alten Kulturen in Großräumen wie in regionalen Untergliederungen eine beeindruckende kulturelle Selbstvergewisserung und Dynamik.

Die heutige Situation der täglich im Zusammenleben mit fremdkulturellen Minoritäten oder wenigstens in den Medien erfahrenen kulturellen Vielfalt hat mehrere Folgen: zum einen, dies gilt besonders für Europa, das Bewusstsein der Kontingenz der eigenen Tradition, zum anderen die Gefahr eines Auseinanderdriftens oder von Konflikten der

Kulturen. Ob daraus eine zunehmende Profilierung wenigstens der wichtigsten Kulturräume oder sogar ein „Kampf der Kulturen“ oder, wahrscheinlicher, *in the long run* eine synkretistische Weltkultur resultieren, lässt sich noch nicht absehen. Insofern stehen alle Ausführungen unter einem Vorbehalt, weil lebendige Prozesse und in der Geschichte immer wieder auftretende Umbrüche nicht vorhersehbar sind.

Zentrale Spezifika der europäischen Kultur im Vergleich zu anderen kontinentalen Kulturen zu bestimmen, gerät leicht in die Gefahr von Plattitüden oder Schlagwörtern – im Stil: Die Inder verehren heilige Kühe, wir nicht; die muslimischen Frauen tragen meist Kopftuch oder sind verschleiert, unsere nicht. Die jeweiligen Phänomene sind so zahlreich und pluriform und werden oft durch gegenteilige Phänomene wieder aufgehoben. So hilft es nur, grundlegende Mentalitäten und Denkweisen mit aller Vorsicht und Vorbehalten zu erarbeiten und zu vergleichen.

### *1. Die tiefreichende Individualisierung in Europa*

Auf einer vorherigen und auf dieser Tagung sind schon wichtige Prägungen der europäischen Kultur angesprochen worden: die griechische und römische Antike, die zentrale Rolle des Christentums sowie des europäischen Judentums. Ein Blick auf die großen Kulturräume in Indien, China, in den islamischen Ländern usf. kann aber zeigen, dass dort ein fundamentales Ergebnis der europäischen Geschichte nur schwer rezipierbar ist oder jedenfalls anders gewichtet und anderen Ordnungsideen untergeordnet wird, nämlich *die Würde des Einzelnen, die sich hieraus ergebenden Rechte und die Rolle der kritischen Vernunft (Aufklärung)*.

Dass es in Europa gerade zu dieser Entwicklung gekommen ist, hat mit allen vorher genannten Prägungen durch

Antike und Christentum zu tun, die hierzu Motive geliefert haben, kennt aber ganz besondere Motivstränge, die zu einem nur in der abendländischen Geschichte feststellbaren Ergebnis geführt hat: Die personale Sicht des Menschen und damit verbunden die absolute Priorität der subjektiven Vernunft bzw. des subjektiven kritischen Denkens (Aufklärung), in eins damit seine ethische und gesellschaftliche/politische Autonomie, also eine Trennung von Kirche und Staat, und eine von Intersubjektivität variierte Sozialauffassung.

Ein globaler Vergleich mit anderen Kulturen macht deutlich, dass nur in Europa eine so tiefreichende Mittelpunktstellung des Einzelnen und die kriteriologische Funktion des Subjekts für Erkenntnis, Recht, politische und gesellschaftliche Mitwirkung anzutreffen sind. Trotz aller Übernahme europäischer Ideen auf Grund der jahrhundertelangen Dominanz Europas zeigen die jüngeren Entwicklungen, dass diese Rezeption nicht wirklich gesichert ist und immer wieder von Vorstellungen zurückgedrängt wird, die der Gemeinschaft, dem Staat, der Religion usw. Priorität gegenüber dem Einzelnen einräumen. Ein Beispiel können die Diskussionen um den Menschenrechtskatalog sein, der oft als europäischer oder westlicher Import angesehen und in zentralen Aspekten bestritten wird.

Diesen Gesichtspunkt muss man wohl als das *zentrale Spezifikum Europas* betrachten. Die Vorstellung von einer nicht relativierbaren Würde des Einzelnen aber wurde Europa nicht einfach in den Schoß gelegt oder ist ihm zugefallen, sondern ist in einer langen Geschichte mühevoll und mit vielen Opfern errungen worden. Diese Geschichte soll in einigen Linien verfolgt werden, wobei hier die wichtigsten Motivstränge nur, in einer Art von Metareflexion, anhand dieser Geschichte aufgezeigt werden, also einer Geschichte vor allem des Mittelalters, aus der die neuzeitlichen und modernen Entwicklungen resultieren. Dies soll

im Folgenden mit Verweis auf einige zentrale Aspekte, die natürlich nur cursorisch und fragmentarisch angesprochen werden können – es geht um einen Zeitraum von rund 1000 Jahren – versucht werden.

## *2. Person und Individuum. Ein kulturhistorischer Rückblick*

### a) Der Monotheismus als Grundlage

Eine Vorstellung vom Menschen, die ihn – trotz aller Einbettung und Abhängigkeit von der Naturwelt und der Gemeinschaft – vorwiegend als Einzelnen sieht, der für sich letztverantwortlich ist, hat eine grundlegende Voraussetzung: den vom Christentum als jüdisches Erbe übernommenen Monotheismus. In der zentralen Orientierung an den einen Gott, der handeln kann, die Welt erschaffen hat und an ihrem Ende steht, vor dem wir uns verantworten müssen, konnte sich die Auffassung ausbilden, den Menschen als Partner Gottes primär als Subjekt zu verstehen. Am absoluten Subjekt als Gegenüber konnte sich die Auffassung von der Geltung auch des menschlichen Subjekts etablieren und festmachen.

Zwar findet sich auch in Indien und China seit der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends die Vorstellung von einem „Selbst“ des Menschen. Dieses aber war konfrontiert mit der Gottheit als einem sachhaften, un- bzw. überpersönlichen Weltprinzip, als das All-Eine, ohne Bewusstsein seiner selbst und ohne die Fähigkeit zu handeln; aus diesem Urgrund sind wir entstanden und kehren dorthin zurück – unsere konkrete, auch individuelle Existenz in der pluralen Welt ist nicht von bleibender Bedeutung bzw. wird in den indischen Upanishaden sogar als nicht-sein-sollend oder im Buddhismus als Scheinrealität (Anatta-

Lehre) angesehen. Das Selbst des Menschen hat also keinen Bestand; die soteriologische Perspektive für den Menschen ist am Ende die Selbstaufhebung in das All-Eine hinein, so dass dann alle Pluralität („Zweiheit“) in der Identität des einen Göttlichen (Brahman bzw. Nirvana oder Tao) aufgehoben ist.

b) Unterschiedliche Auswirkungen des Monotheismus auf die Etablierung des Individuums

Die im Monotheismus angelegte Chance führte aber nicht in allen monotheistischen Kulturen zu einer Stabilisierung oder gar Emanzipation des Individuums anhand des göttlichen Du. Trotz seiner großartigen Gottesidee – der Monotheismus ist originär im exilischen Judentum seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. ausgebildet worden – verstärkte sich im *antiken Judentum* gleichzeitig die ethnische Rückbindung an und in das Volk Israel, dem eine vorrangige Bedeutung zukam. So konnte sich der Monotheismus in seinen anthropologischen Auswirkungen gewissermaßen nur im Binnenraum des Jüdischen – und dort in der Einpassung in „das Volk“ – entfalten. In der Neuzeit allerdings beförderten gerade Juden die zeitgenössischen Individualisierungsprozesse in Europa.

Eine der zentralen „Leistungen“ des Christentums und zugleich auch Grundlage seines weltweiten „Erfolgs“ ist die Lösung dieser Rückbindung des jüdischen Monotheismus an seine jüdisch-ethnische Grundlage im Gefolge der Christologie (Stichwort: Taufe von „Heiden“ ohne vorherige Beschneidung). Darüber hinaus hat die in der Christologie formulierte eschatologische Geltung eines einzelnen Menschen, Jesu, den Blick auf die Würde jedes Einzelnen verstärkt. Dennoch gab es auch im Christentum weitere kulturelle Einflüsse, die den Durchbruch zur Mittelpunktstellung des Subjekts verzögerten.

In der *hellenistisch-christlichen und bald byzantinischen Mentalität*, die sehr stark von platonischen und neuplatonischen Ideenwelten geprägt war (und ist), wurde die personale Gottesvorstellung immer wieder überlagert von der Idee des Einen, Guten, Schönen, Wahren und Seienden; *das* Göttliche faszinierte mehr als *der* Gott. Dem entsprechend tritt als zentrale Perspektive des Menschen die Sehnsucht nach Vergöttlichung, nach dem Einswerden mit dem Göttlichen, nach dem Versinken im Meer der Gottheit in den Vordergrund, das durch den inkarnierten Logos Gottes, den Gottmenschen Jesus Christus vermittelt wird. Das „Prinzip des Tausches“ durchzieht wie ein Grundmotiv die hellenistisch-christliche Literatur: „Gott wurde Mensch, damit wir Gott [oder göttlich] werden“. Die soteriologische Perspektive des Menschen ist somit tendenziell wiederum unpersönlich bzw. „über-individuell“.

*Im Islam* gab es in den ersten Jahrhunderten ebenfalls, wenigsten in der Philosophie, eine stark neuplatonische Prägung, die aber als heterodox empfunden und bald, endgültig im 12. und 13. Jahrhundert, ausgesondert wurde. Obwohl auch im dann siegreichen orthodoxen Islam der Einzelne Gott und seinem Gericht gegenübersteht, wird er nivelliert in die *umma*, die Gemeinschaft, und ihr vor allem rechtliches Regelwerk, das penibel zu befolgen ist, so dass eine Entwicklung zur Autonomie des Individuums behindert ist. Unter diesen Bedingungen kam es zu einer *Entpersönlichung des Individuums*<sup>1</sup> und zu dem Versuch, das Individuum zu reformieren, „bis es typengerecht ... wird.“<sup>2</sup>

Ohne den Monotheismus hätte sich die Vorstellung von einer letzten Geltung und Würde des Subjekts zwar nicht bilden können. Aber die Geschichte zeigt, dass dies allein nicht genügte. Weitere Faktoren mussten hinzutreten, um diese Vorstellung zu etablieren.

### *3. Person und Individuum in Europa*

Nur in der abendländischen Kultur konnte sich – diese These soll im Folgenden erläutert werden – auf der Basis und in Auseinandersetzung mit dem Monotheismus eine singuläre Geschichte der Emanzipation des Individuums entwickeln. Und tatsächlich zeigt ein Vergleich mit außereuropäischen Kulturen, dass ihnen diese Vorstellung von der Letztgeltung des einzelnen Menschen und seiner Würde fremd ist.

#### Zu den Voraussetzungen

Diese Geschichte hatte zwei Voraussetzungen: eine kultur- und eine begriffsgeschichtliche.

Zur Ersteren: Die lateinische Theologie<sup>3</sup> ist – trotz der Einflüsse des Hellenismus – von ihren Anfängen an – gemäß den römischen Denkrastern – sehr stark ethisch und juridisch ausgerichtet; es gilt, den von Gott, der vor allem als rechtsetzender Wille wahrgenommen wird, auferlegten *Ordo* zu befolgen. Die östliche Vergöttlichungssehnsucht spielt im lateinischen Westen demzufolge keine Rolle, es geht vielmehr um das rechte (gute) oder rechtswidrige (sündige) Handeln, um Schuld und Vergebung: „Wer sündigt, der befindet sich nicht im Lichte, sondern in der Finsternis“, schreibt der nordafrikanische Theologe Tertullian (gest. nach 220).<sup>4</sup>

Die menschliche Schuld kann nur durch eine positive Gegenleistung, den Kreuzestod Jesu Christi, getilgt werden. Die griechische Zwei-Naturen-Christologie wird so gewendet, dass sie begründen kann, wieso nur der Tod Jesu alle Schuld sühnen konnte: Als Mensch erbringt er ein Opfer, das wegen seines Menschseins uns Menschen gerechterweise zugerechnet werden kann; weil er zugleich Gott ist, besitzt dieses Opfer einen unendlichen Wert.<sup>5</sup>

Gott wird zur Sünde, damit wir gerechtfertigt werden (Augustinus<sup>6</sup>); Luther schreibt, „daß die Gnade oder die Gabe Gottes zur Sünde geworden (eingesündet) ist, und die Sünde zur Gnade geworden (eingegnadet)“<sup>7</sup>. Dahinter steht die Vorstellung, dass Gott – anders als in der Verkündigung Jesu – nur vergeben kann, wenn zuvor eine adäquate Sühne, der Tod des Gottessohnes Jesus, erbracht wurde. Die als Störung des vom göttlichen Willen auferlegten *Ordo* verstandene Sünde erfordert auch zu ihrer Aufhebung gemäß lateinischem Denken eine rechtlich einwandfreie Sühne, eine Satisfaktion.

Diese Raster werden in der Folgezeit weiter entfaltet und in der *Erbsündenlehre*, die erstmals von Augustinus (gest. 430) gedacht wurde<sup>8</sup>, fest etabliert; denn erst durch sie – sündige wie gute Taten sind ja „zufällig“ und variabel (Menschen können heute böse und morgen gut sein) – war ein Begründungszusammenhang gegeben, die Schuld des Menschen in Adam, von dem sie auf uns übergang, gewissermaßen *grundsätzlich* zu verankern: Wir alle sind seit Adam vor Gott verloren und können nichts daran ändern; wir stehen unter der Herrschaft Satans und sind unfähig zum Guten. Nur das Kreuz Christi schafft die Möglichkeit für Gott, auf rechtlich ordentliche Weise zu vergeben (das ethisch begründete *solus Christus*). Damit hat Gott im Kreuz Jesu Christi den von seinem Willen ursprünglich auferlegten *Ordo* wiederhergestellt (Leo I., gest. 461).<sup>9</sup> Später wird Anselm von Canterbury (gest. 1109), neben Abaelard (gest. 1142) einer der „Väter“ der Scholastik, diese Ansätze zu seiner Satisfaktionstheorie ausbauen<sup>10</sup>, deren wichtigsten Thesen auch in die konfessionellen Theologien der frühen Neuzeit<sup>11</sup> eingegangen sind.

Die lateinische Konzentration der christlichen Sache auf Schuld und Rechtfertigung lenkt den Blick zwangsläufig auf das Individuum, das ja die Schuld höchstpersönlich und – seit Augustinus – auch durch die Erbsünde auf sich geladen

hat; Letztere ist, wie die Synode von Orange im Jahr 529 kirchenamtlich ausführt, auf jeden Menschen übergegangen. So fühlt sich der Einzelne in seinem Heil bedroht; seine einzige Hoffnung ist die Genugtuung, die Christus am Kreuz erbracht hat. Schon Tertullian formuliert: Die Schande des Kreuzestodes, die Gott auf sich genommen hat, „hilft mir“<sup>12</sup>. Für Augustinus wird es notwendig, in den *Confessiones* die erste Autobiographie der Weltliteratur zu schreiben, die ein gewaltiges, in vielen Punkten auch neurotisches Bekenntnis seiner persönlichen Sündigkeit und ein Lob der Gnade Gottes ist: „Wer gibt mir, daß ich Ruhe finde in Dir? Wer gibt mir, daß Du kommest in mein Herz und es trunken machst; daß ich mein Schlechtes vergesse und mein einziges Gut umfange – Dich?“<sup>13</sup>

Diese lateinisch-christlichen Raster, die dem neutestamentlichen und östlich-antiken Christentum fremd waren, wurden die Basis dafür, dass – nach weiteren Entwicklungen, die im Folgenden dargelegt werden – die subjektive Heilsangst im Spätmittelalter vorherrschend wurde und zur „subjektiven Wende“<sup>14</sup> in der frühen Neuzeit führte. Als exemplarisch für diese Entwicklung mag die Frage Martin Luthers gelten: „Wie finde *ich* den gnädigen Gott?“, was zu einem Rückbezug aller soteriologischen und christologischen Aussagen auf *je mich* persönlich führte.<sup>15</sup>

Zum Zweiten: Für diesen Blick auf das Individuum ergab sich, aus ganz anderen Zusammenhängen, eine glückliche terminologische Vorgabe: die Ausbildung des heutigen Personbegriffs im 6. Jahrhundert. So wurde es möglich, das grundlegend Singuläre eines jeden Menschen sprachlich zu benennen. Bekanntlich bildete sich in der hellenistischen Theologie die Vorstellung aus, dass Gott irgendwie dreifach sei, parallel dazu wurde Jesus, endgültig seit dem Konzil von Nizäa im Jahre 325, als Mensch und zugleich Gott angesehen. Für die Dreiheit in Gott wie auch für den christologischen Einheitspunkt schälte sich

mit der Zeit in der hellenistischen Theologie der Begriff *hypóstasis* (alexandrinische Theologie), in der westsyrischen Tradition der Begriff *prósopon* (Gesicht, Außenansicht [antiochenische Theologie]) heraus. Tertullian in Nordafrika, dem wir viele Begriffe der lateinischen Theologie verdanken, umschrieb sowohl die Dreiheit in Gott wie den Einheitspunkt in Jesus Christus erstmals mit dem Begriff *persona*.<sup>16</sup>

*Persona* kommt wahrscheinlich aus dem Etruskischen und bezeichnete die Maske, die ein Schauspieler trug, also seine Rolle. Was Tertullian meint, kann man ungefähr so übertragen: Der eine (laut Tertullian von Ewigkeit her unitarische) Gott übernimmt uns gegenüber mit Beginn der Geschichte („im Anfang“, Gen 1,1) drei Rollen (als Vater, Sohn und Geist), ebenso spielen Gottheit und Menschheit in Jesus eine, nämlich gemeinsame Rolle. Der Begriff hatte also noch nichts mit unserem Personbegriff zu tun.

In der Folgezeit wurde dieser Begriff nicht beachtet, bis ihn Augustinus wieder in die Theologie einbrachte, weil er nicht wusste, wie er die griechischen Begriffe übersetzen sollte: *hypostasis* heißt auf Latein *substantia*, und das schien ihm sowohl in der Trinitätslehre (drei Substanzen in einem Gott) wie in der Christologie (Gott und Mensch in einer Substanz) häretisch zu sein. Er liebte erklärtermaßen auch den *persona*-Begriff nicht, hatte aber keinen besseren Vorschlag. So formuliert er also: In Gott gibt es drei Personen, in Jesus Christus eine Person, welcher Sprachgebrauch zur Basis der abendländischen Theologie wurde. Auch bei Augustinus hatte die Vokabel *persona* noch nicht die heutige Bedeutung von Aktzentrum, Subjektivität usf., weil er Gott als ein einziges und einfaches Subjekt, mit *einem* Denken und Wollen und *einer* Handlung nach außen auffasste (also als *eine* Person im modernen Sinn), und in der Christologie bezeichnete er mit diesem Begriff das Resultat der Inkarnation; der Mensch Jesus bleibt Subjekt:

*homo ille*, und die eine Person ist erst ein Resultat der Einigung von Gott und Mensch, nicht dessen ewige Voraussetzung in der Person des göttlichen Wortes.

Das wurde erst anders durch Boethius (gest. 524), dem wir den modernen Personbegriff verdanken. Boethius stammte aus altem römischem Adel und war Konsul unter Theoderich II. (Dietrich von Bern), der ihn später zum Tod verurteilte. Nebenher nahm er zu östlichen christologischen Streitigkeiten Stellung. Als Lateiner liebte er präzise Definitionen und legte Begriffe fest: *Persona* bezeichnet das Individuelle geistiger Seiender, im Gegensatz zu ihrer allgemeinen und gemeinsamen Realität (Natur und Akzidentien). Petrus, Paulus und andere sind alle Menschen, also von gleicher Natur, aber jeder ist auch eine unverwechselbare Person. So definierte er: „Person ist die individuelle Substanz einer geistigen (oder: geistfähigen) Natur“ (*persona est individua substantia rationalis [rationabilis] naturae*).<sup>17</sup>

Diese Definition war verhängnisvoll für die abendländische *Theologie*: In Gott werden fortan – trotz aller Betonung der Einheit – drei Subjekte („Iche“) gedacht, also ein verdeckter Tritheismus, beim Menschen Jesus ersetzte schon gemäß Boethius die ewige Person des Wortes die des Menschen, so dass ihm das Wichtigste am Menschsein, eine menschliche Personalität, fehlte. Aber für die *übrige Geistesgeschichte Europas* bedeutete die Definition eine Revolution und einen Gewinn: Bisher war in der antiken Tradition der Geist immer als etwas Allgemeines gedacht, der sich in den einzelnen Menschen erst individuiert durch die Verbindung mit der Materie, mit einem Leib, und die dadurch begründeten akzidentellen Unterschiede. So war Individualität also eine Folge akzidenteller materieller Bedingungen, die nur das allgemeine Geistsein des Menschen, seine eigentliche Würde, konkretisierten. Jetzt aber wurde erstmals der Gedanke formuliert, dass *Geist sub-*

*stantiell und grundsätzlich individuell, subjektiv ist* oder, wie man im Mittelalter spezifizierte: *per se discernens se* (Hugo von St. Viktor, gest. 1141)<sup>18</sup>, also immer reflexiv und mit Bewusstsein seiner selbst.

Weil der Mensch primär als denkfähiges Geistwesen, wenn auch mit einem Leib ausgestattet, gedacht wurde, ist er ganz wesentlich personal, d. h. Aktzentrum, Subjekt, Selbstbewusstsein. Die Definition des Boethius wurde auf einem Konzil in Frankfurt im Jahr 794 im Kampf gegen den spanischen Adoptianismus übernommen und von da an Gemeingut der mittelalterlichen und neuzeitlichen Tradition.

Damit war Europa ein Begriff in die Wiege gelegt, mit dem das Subjektsein als zentrale anthropologische Wirklichkeit umschrieben werden konnte – Basis des europäischen Personalismus, den schon Roger Bacon (gest. 1292) radikal formulierte: Er kritisierte Theologen und Philosophen, die immer von dem Allgemeinen und den Universalia redeten: „Ein einziges Individuum übertrifft alle Universalien der Welt“ (*Unum individuum excellit omnia universalia de mundo*).<sup>19</sup> Dieser Satz hat zwar allgemeinere erkenntnistheoretische Implikationen, gilt aber auch für den Menschen.

#### *4. Die strukturelle Besonderheit der abendländischen Geschichte*

Dass der einzelne Mensch in seiner Personalität, zu der auch sein Denken, Verstehen und Handeln gehören, auch faktisch zum *Movens* der abendländischen Geschichte wurde, hat allerdings kulturgeschichtliche Ursachen, die noch tiefer reichen und die im Folgenden kurz angedeutet werden. Deswegen wird ein Blick in die kultur- und religionsgeschichtlichen Besonderheiten des Mittelalters unverzichtbar, aus denen das neuzeitliche und moderne Europa entstanden ist.

Für unsere Frage wird meist lediglich auf die Antike und ihr Wiederaufleben in Renaissance und Humanismus hingewiesen, um die spätere emanzipatorische Entwicklung, z. B. in Aufklärung und in modernen Naturwissenschaften, zu erklären. Hierbei wird übersehen, dass durch das gesamte Mittelalter die antiken Traditionen, in Philosophie, Theologie und Wissen über die Natur, eine große Rolle spielten. Das war keineswegs neu und kann keineswegs die tiefreichende Geschichte der Emanzipation von Vernunft und Subjekt plausibel machen, die der europäischen Kultur eigentümlich ist. Erst der Blick auf die gesamte mittelalterliche Geschichte lässt verstehen, wie und warum sich diese europäischen Entwicklungen ergeben haben. Das kann im Rahmen eines kurzen Beitrags natürlich nur cursorisch und mit Erwähnung einiger weniger zentraler Motive geschehen.

a) Die übermächtige Herausforderung der abendländischen Kultur

*Die neue Situation nach der Antike*

Im Mittelalter verlagerte sich das Zentrum der westlichen Kirche zunehmend aus dem Mittelmeerraum nach Norden. Dieser Raum war nur dünn besiedelt und vorwiegend agrarisch geprägt; kleine Städte gab es nur wenige – im westlichen Europa meist dort, wo sie auch schon zu römischer Zeit bestanden, im übrigen Europa bildeten sie sich viel später um Klöster oder befestigte Herrschersitze. Die Bevölkerung bestand aus Germanen sowie – bis auf wenige Sprachinseln – romanisierten Kelten und Slawen. Diese Völker und Stämme besaßen durchaus differenzierte, wenn auch so gut wie schriftlose Hochkulturen, die aber der antiken Kultur weit unterlegen waren.

Der Szenenwechsel war gewaltig. War das Christentum der Antike vor allem eine Stadtreligion und waren die

Christen urbane Menschen, die auch an den theologischen Diskussionen teilnahmen, blieb dagegen das mittelalterliche Christentum lange Zeit agrarisch geprägt, und die Christen waren Objekte einer seelsorgerlichen Betreuung. Theologie wurde eine Angelegenheit der Schulen (Scholastik). Die Missionierung Europas ging vor allem von Irland und Schottland aus, dessen Clanklosterchristentum seinerseits wohl auf Einflüsse griechischen Mönchtums zurückzuführen ist. Seit dem 8. Jahrhundert aber verstärkt sich der Einfluss des lateinischen Christentums durch die angelsächsische Mission und die pippinsche und karolingische Politik. Mehr und mehr wird das Abendland vom spätantiken lateinischen Christentum geprägt, das bald zur Grundlage der universalen mittelalterlichen Kultur wird.<sup>20</sup>

*Die Spannung zwischen objektiver fides und subjektivem Denken*

Das Mittelalter stand von Anfang an vor einer gewaltigen Herausforderung; es musste sich das komplexe und überlegene Erbe der christlichen Antike zueigen machen. Mit der Christianisierung wurde ja nicht nur die Annahme des Glaubens an Jesus Christus erforderlich, sondern auch der Resultate der antiken theologischen Entfaltung bzw. Inkulturation des Christentums. Die Trinitätslehre und die Zwei-Naturen-Christologie, die Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre, die Kirche mit ihren mittlerweile schon recht geformten Strukturen und Vollzügen, alles das war für den mittelalterlichen Menschen vorgegebener Inhalt des Glaubens, der *fides*. Zur *fides* zählten also die früheren Beschlüsse von Konzilien, die Schriften antiker Theologen, soweit sie bekannt waren, vor allem des Augustinus. *Fides* war also nicht einfach der Glaube an Jesus Christus und die dadurch begründete Nachfolge, sondern das Gesamt der antiken theologischen und ekklesiologischen Entwicklungen, die gehorsam anzunehmen waren.

„Das christlich-europäische Mittelalter unterscheidet sich von der Ungebrochenheit anderer ‚Mittelalter‘ durch eine schon von Anfang an angelegte Gespaltenheit seiner Kultur, welche darin begründet ist, daß jene Gemeinschaft, welche dem Mittelalter seine Religion brachte, die Kirche, nicht mit dieser Zeit geboren, sondern das Ergebnis und Erbe der Endstufe der vorangegangenen, der antiken Kultur war.“<sup>21</sup> Die Gespaltenheit des Abendlandes war von besonders tiefer Art dadurch, dass die überlegene antike christliche Theologie und Kirche zugleich mit dem Anspruch auftraten, göttliche Offenbarung und selbst Inhalt der objektiven *fides* zu sein; nach den ebenfalls vermittelten lateinischen Rastern war diese *fides* Ausdruck des göttlichen (Heils-)Willens und erforderte eine gehorsame Annahme.

Diese Herausforderung war gewaltig und beinahe gewaltsam. Ihr standen gegenüber germanische, romanische, slawische Menschen, die sich erst einmal mühsam in die lateinische Fremdsprache und die antike Theologie einarbeiten mussten. Sie brachten von ihren ethnischen kulturellen Traditionen und Mentalitäten her zunächst nur wenige Voraussetzungen mit und empfanden sich im Gegenüber zur objektiven *fides* zunächst einmal auf sich selbst zurückgeworfen; sie sahen sich als Einzelne, die mit den Mitteln ihres Verstandes auf die gehorsame Aneignung des „Glaubens“ verpflichtet waren. Die Diastase von objektiver göttlicher *fides* und subjektivem menschlichem Denken war diesem Vermittlungsprozess des Christentums ins Abendland von Anfang an mitgegeben.

Anselm von Canterbury formuliert programmatisch die Aufgabe der mittelalterlichen Theologie: *fides quaerens intellectum*, der Glaube ist mit den Mitteln des Verstandes vom „Subjekt“ zu ergründen und zu begründen. Weil viele Prozesse des Synkretismus von Hellenismus und Latinität auf der einen und biblischem Kerygma auf der anderen

Seite zu aporetischen Ergebnissen geführt hatten (z. B. die Trinitätslehre, Christologie usw.), erschienen sie den mittelalterlichen Theologen als Geheimnisse, die die Möglichkeit des bloßen Denkens übersteigen, eben weil sie *göttliche Offenbarungen* sind. Seit Dionysios Ps-Areopagites bürgerte sich der Begriff *hyperfyés, supernaturalis*, ein. Der Glaube war also übernatürlicher Herkunft und deswegen dem Verstand nicht zugänglich.

Die Prägung des Mittelalters durch den christlichen (Neu-)Platonismus der lateinischen Spätantike tat ein Übriges, diesen Denkansatz zu verstärken: Wie im Platonismus die eigentliche, wahre Erkenntnis nicht über die Sinneswahrnehmung gewonnen werden konnte – diese blieb schattenhaft und unvollkommen –, sondern in der unmittelbaren Schau der idealen Wirklichkeit, im vorchristlichen Platonismus durch *Anámnesis, memoria* (des Geistes an seine Präexistenz in der idealen Welt) gründete, so war die tiefste Erkenntnis der Glaubenswahrheiten im christlich gewendeten Platonismus (eine Präexistenz wurde abgelehnt) nur durch *illuminatio*, Erleuchtung durch Gott (so schon Augustinus<sup>22</sup>), möglich. Erleuchtung durch Gott aber ist ein Akt seiner Gnade; wer also mit seinem Denken die Glaubenswahrheiten falsch interpretierte, musste ein Sünder sein, der sich gegen die Gnade Gottes sperrte. Dieses Raster wurde dann auch zur Rechtfertigung des harten kirchlichen Vorgehens gegen die „Ketzer“ benutzt.

Die Anfänge dieser tiefreichenden Spaltung zwischen objektiver göttlicher Offenbarung und dem „bloß“ denkenden Subjekt reichen in die lateinische Spätantike zurück, in der die Kluft zwischen *fides* und *intellectus*, z. B. bei Augustinus, schon eine große Rolle spielte. Im letzten Kapitel seines Trinitätsbuchs schreibt er: „Auf diese Glaubensregel (*regula fidei*) richtete ich mich aus, so gut ich konnte, und soweit du (Gott, Verf.) mir die Fähigkeit dazu gegeben hast; ich suchte dich und verlangte, mit meinem Verstand zu se-

hen, was ich glaubte (*desideravi intellectu videre quod credidi*)<sup>23</sup>.

Natürlich waren im Mittelalter über lange Zeiten nur Schultheologen an der theoretischen Diskussion der genannten Fragestellung beteiligt. Dennoch aber scheint Letztere ebenso die einfachen Christen berührt zu haben. Auch sie wurden durch die kirchliche Verkündigung mit komplizierten Dogmen konfrontiert; sie erlebten Gottesdienste, Sakramentspendung und sonstige kirchliche Handlungen bis hin zur Segnung der Felder als unverständliche, von einer fremden Sprache begleitete Riten, die nur Spezialisten – die Kleriker – vollziehen konnten; die offizielle Kirche begegnete ihnen als ein von Gott gestifteter Machtapparat, auf den sie für ihre Suche nach Heil angewiesen waren.

### *Das Mittelalter als eine Geschichte der Emanzipation von Subjekt und Intellekt*

Die abendländische Kultur konstituierte sich also auf der Basis der Vermittlung der überlegenen, differenzierten antik-christlichen Tradition; diese wurde zugleich als göttliche Offenbarung verstanden. Aus der Aufgabe, diese *fides* mit der subjektiven Vernunft zu erfassen, ergeben sich die Phasen der mittelalterlichen Theologiegeschichte.

Das Abendland reagierte auf die ihm gestellte Aufgabe zunächst rezeptiv: Es ging in die Schule. In der seit Martin Grabmann so genannten *Vorscholastik*<sup>24</sup> (vom 7./8. bis zur ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts) wurden in den Klosterschulen die lateinische Sprache, Lesen und Schreiben, Logik, Grammatik, Rhetorik usw. gelernt. Die spärlich verfügbaren spätlateinischen Schriften wurden in Catenen-sammlungen (kettenähnlich aneinander gereimte Zitate) und Florilegien aufgeschrieben und internalisiert.

Die *Frühscholastik* (2. Hälfte des 11. und das 12. Jahrhunderts) ist dadurch gekennzeichnet, dass jetzt – wenig-

tens für klerikale und mönchische Eliten – nicht nur ein breiteres Repertoire von Schriften der christlichen und „heidnischen“ Antike, über die Theologie hinaus auch viele philosophische Bücher, zur Verfügung standen, sondern auch die eigene Denktätigkeit geschult und ihrer selbst sicherer geworden war; einige Kloster- und Kathedralschulen, wie die von Chartres oder von St. Viktor in Paris, brachten eine Reihe von Theologen, die zugleich auch Philosophen waren, hervor.

Am Beginn dieser Epoche stehen zwei sehr verschiedene Männer, der „kirchliche“ Anselm von Canterbury und der „kritischere“ Abaelard. *Anselm* setzt die kirchliche Glaubenslehre als objektiv wahr voraus. Aber er schafft, ohne die Norm der *fides* in irgendeinem Punkt zu hinterfragen, dem Denken einen großen Raum: Er will die Glaubensaussagen mit den Mitteln der (bloßen) Vernunft aufzeigen (*si Christus non daretur*). Petrus Abaelard sieht in den Glaubensüberlieferungen viel deutlicher die Dissonanzen, Widersprüche und Schwierigkeiten; in seiner Schrift *Sic et Non* (Ja und Nein) ordnet er widersprüchliche Aussage-reihen zusammen, deren Divergenzen ihm dann gestatten, sein eigenes Urteil dazu abzugeben. Zwar bleibt auch er seiner Zeit verhaftet, den Glauben selbst stellt er nicht in Frage. Aber er schafft dem Denken doch einen größeren Freiraum, indem er z. B. einfach feststellt, dass die Trinitätslehre oder die Aussagen des sog. Apostolischen Glaubensbekenntnisses vom *descensus ad inferos* (dem Abstieg ins Reich des Todes) keine biblischen Grundlagen besitzen.

Die von der Normativität der *fides* erzwungene Aufmerksamkeit für die Subjektivität und die Problematisierung des subjektiven Denkens hatte erkenntnistheoretische Auswirkungen, darüber hinaus aber auch „praktische“. Abaelard schrieb ein Buch zur Ethik mit dem Zusatz „Erkenne dich selbst“ (*Ethica seu Scito te ipsum*). In ihr rückt er von der mittelalterlichen Überzeugung ab, dass es ethisch

nur auf das Tun ankomme; wichtiger sei die (subjektive) Gesinnung, die *intentio*.

In der *Hochscholastik* (13. und frühes 14. Jahrhundert) erreichte die Synthese von Glauben und Wissen ihren Höhepunkt, wie sie sich literarisch in den Summen der Theologie oder architektonisch in den gotischen Kathedralen, eine Synthese von Himmel und Erde, darstellt. Sowohl die Kenntnisse der kirchlichen Glaubenstradition waren jetzt umfassender als früher wie auch die Möglichkeiten des differenzierten Denkens in Philosophie und Theologie in beeindruckender Weise entwickelt. Hierbei repräsentierten die beiden Bettelorden, die die meisten Lehrstühle an den Universitäten besetzen konnten und miteinander konkurrierten, unterschiedliche Schwerpunktsetzungen, eine mehr „intellektualistische“ Linie der Dominikaner- und eine stärker „praktische“ Orientierung der Franziskanertheologie.

Erstmals wurde in dieser Zeit die Selbständigkeit der Philosophie, also des (geschulten) Denkens, den Vorgaben des Glaubens gegenüber postuliert. In der Diskussion, ob die These des Aristoteles von der Ewigkeit der Materie philosophisch vertreten werden dürfe, schrieb Thomas von Aquin († 1274) an seinen Ordensgeneral: „Ich kann nicht sehen, inwiefern es die Glaubenslehre betrifft, wie die Worte des Philosophen (Aristoteles, Verf.) ausgelegt werden“<sup>25</sup>. Eine „doppelte Wahrheit“ – eine glaubensgemäße und zugleich eine (abweichende) rationale?

Die Synthese von *fides* und *intellectus*, objektiver Vorgabe und subjektiver Aneignung zerfiel schließlich in der *Spätscholastik* (frühes 14. und 15. Jahrhundert). Diese Trennung bewirkte, dass der – den Verstand überschreitende – Glaube, vor allem seine praktisch-ethischen Forderungen, nicht mehr systematisch-philosophisch, sondern positivistisch der Bibel entnommen (Biblizismus) und auch kritisch gegen die kirchliche Praxis benutzt wurde (Wyclif,

Hus). Auf der anderen Seite aber verlor das Denken, die Philosophie, die bisherige Stütze im Glauben und war sich selbst überlassen. Menschliches Denken wurde an seinen Möglichkeiten irre, die Realität erreichen zu können. Die Dinge erschienen wieder als einzelne, die erst durch unser Denken unter Allgemeinbegriffen zusammengefasst werden. Für Wilhelm von Ockham (gest. 1347) sind nur die Einzeldinge real. Unsere Begriffe sind Produkte menschlicher Verstandestätigkeit, sie sind bloße Namen, *nomina* (Nominalismus). Der Nominalismus erweist sich „als geliebte Theorie, als Lebenspraxis des ‚uomo singulare‘ bzw. ‚uomo unico‘, der aufgrund eines gesellschaftlichen Individualisierungsprozesses um die Relativität der Erkenntnisse und Werte weiß“<sup>26</sup>.

b) Ein zweiter, „thematischer“, Rückblick auf das Mittelalter

Die in den vorherigen Überlegungen skizzierte Problematik, die sich mit der Konstitution des Abendlandes ergab, soll kurz durch weitere Gesichtspunkte vertieft werden.

#### *Die Hinwendung zur Erscheinungswelt*

Das Abendland kannte die Schriften des Aristoteles lange Zeit nicht; sie wurden erst im 12. und 13. Jahrhundert durch Vermittlung der muslimischen Philosophie bekannt und dann rezipiert. Weder in der Antike – Aristoteles war Schüler Platons – noch in der islamischen Philosophie, die Aristoteles in neuplatonischer Interpretation las<sup>27</sup>, wurden diese Schriften als Gegensatz zu Platon wahrgenommen. Anders im Abendland; hier führte ihre Rezeption zu einer Wende des Denkens.

Mit der Annahme des aristotelischen Hylemorphismus, demzufolge jedes geschöpfliche Seiende aus Materie (hyle) und Form (morphé) zusammengesetzt ist, war für die

menschliche Erkenntnis die Möglichkeit denkbar geworden, die (allgemeine) Form eines konkreten Seienden durch Abstraktion aus den Einzeldingen mittels seiner Vernunft, die dabei aktiv werden musste, herauszulösen.

Damit wurde die menschliche Erkenntnistätigkeit verwiesen auf die Erscheinungswelt, die durch die Sinne wahrnehmbar ist; Erkenntnis wurde nicht mehr „von oben“, durch Erleuchtung, sondern an den sichtbaren Dingen gewonnen. Diese *conversio ad phantasmata*, die Hinwendung zur Erscheinungswelt,<sup>28</sup> war eine Art von Revolution der bisher bestimmenden platonisch-neuplatonischen oder auch augustinischen *deduktiven* Erkenntnistheorie.

Diese vor allem von Thomas von Aquin energisch vertretene aristotelische Erkenntnistheorie aber war *induktiv*. Der Verstand wandte sich im Erkennen der empirischen Welt zu, nur sie war Gegenstand der Erkenntnis. Zwar gab es auch noch die Metaphysik, aber ihre Aussagen wurden „lediglich“ durch *Schlussfolgerungen* gewonnen, auf der schmalen Basis der Überzeugung von der Geltung der Kausalprinzipien auch über die Empirie hinaus und einer (aufgrund des Schöpfungsglaubens) angenommenen *analogia entis*. Allerdings beschränkte Thomas von Aquin diese induktive Methode auf den Bereich der Philosophie, also des geschulten Denkens. Für die Theologie blieb er bei den platonisch-augustinischen deduktiven Rastern.

Diese erkenntnistheoretische Wende führte zu einem neuen Interesse an der Natur, deren Abläufe man beobachtete, und schließlich zur Entstehung der Naturwissenschaften. Damit war der menschlichen, subjektiven Erkenntnistätigkeit eine neue Autonomie zugewachsen, die bald in nicht wenigen Fällen auch zu einer Kollision individueller Welterkenntnis mit der *fides* führte, wie dies plakativ in der „kopernikanischen Wende“ oder in dem Galileo Galilei (fälschlich) zugeschriebenen Satz „Und sie bewegt sich doch“ zum Ausdruck kommt. Das neue Interesse an

der Weltwirklichkeit richtete sich auch auf Gesellschaft und Staat und führte bald dazu, auch ihr Funktionieren unabhängig von der *fides*, z. B. in der Volkssouveränität, zu begründen (Marsilius von Padua [gest. 1342/43]).

*Die schöpferische subjektive Vernunft*

Ein zweiter Gesichtspunkt ist für den Aspekt der Individualisierung wichtig. Thomas unterschied im Anschluss an Aristoteles zwischen einem mehr *rezeptiven Verstand* (*intellectus possibilis*) und einem *tätigen Verstand* (*intellectus agens*). Letzterem fiel die Aufgabe zu, aus den durch die Sinneseindrücke vermittelten Dingen die Form herauszulösen und einen Begriff zu bilden. Auch die muslimische Philosophie hatte die aristotelische Vorstellung von einem „tätigen Verstand“ aufgegriffen, diesen aber im Sinne der neuplatonischen Interpretation als eine aus Gott durch Emanation hervorgegangene *Hypostase* verstanden, an der die Menschen in der Erkenntnis teilhaben können. Weil der *intellectus agens* hierbei also eine überindividuelle und vorzeitliche Hypostase war, trug er bei zur Ent-Subjektivierung der menschlichen Erkenntnis; Erkenntnis ist Teilhabe an diesem Allgemeinen.

Thomas dagegen, und in seinem Gefolge die weitere scholastische Philosophie, verstand den *intellectus agens* als ein *subjektives Vermögen*, mittels dessen jeder Einzelne die empirische Welt und durch Schlussfolgerung sogar über sie hinaus erkennen kann. Nur der *intellectus agens* des einzelnen Denkenden kann die Formen herauslösen und Begriffe bilden. So wird der Mensch im Erkenntnisvorgang der Abstraktion *schöpferisch* tätig, alle Begriffe sind – obwohl in den Formen der Dinge grundgelegt (erkenntnistheoretischer Realismus) – *subjektiv produziert*. Der Grundstein zur neuzeitlichen „subjektiven Wende“ war gelegt, der (Einzel-)Mensch erscheint, wenigstens außerhalb der Theologie, als aktives Subjekt der Erkenntnis.

Zwar blieben die Spielräume des Denkens noch längere Zeit durch die objektive Vorgabe der *fides* eingeengt und die Denktätigkeit damit gewissermaßen kanalisiert; aber *in the long run* entfaltete sich die Sprengwirkung dieser erkenntnistheoretischen Etablierung des Individuums.

### *Papsttum und Kaisertum*

Schon seit den frühen Kulturen waren Stammeshäuptlinge oder später Könige sakrale Figuren. Nachdem sich, schon früh, ein spezialisiertes „Priestertum“ entwickelt hatte und auf Grund seines Ansehens auch „politische Macht“ beanspruchte, waren Konflikte zwangsläufig. Nirgendwo aber führten diese Auseinandersetzungen, wie in Europa, zu einer Trennung der beiden Bereiche.

Der Grund hierfür ist ein „historischer Zufall“ aus den Anfängen der abendländischen Geschichte. Mit der Schwächung und bald dem Untergang des (west-)römischen Kaisertums war dessen imperiale und zugleich sakrale Funktion, die sich vor allem an Konstantin, Kaiser und in eins damit *pontifex*, orientierte, nicht zu Ende. Im byzantinischen Reich gab es weiterhin Kaiser, die wie bisher neben ihrer weltlichen Macht zugleich auch Oberhaupt der Kirche waren, so dass Patriarchen, Bischöfe und Priester ihnen nachgeordnet waren (Cäsaropapismus); die großen altkirchlichen Konzilien wurden von den Kaisern einberufen und geleitet, ihre Beschlüsse erhielten durch die kaiserliche Approbation Geltung.

Im Westen traten schon um die Wende zum 5. Jahrhundert die römischen Bischöfe das imperiale Erbe an und beanspruchten geistliche Macht. Papst Leo I. (gest. 461) preist in einer Predigt zu Ehren des Petrus und Paulus die Stadt Rom: „Diese (Petrus und Paulus) sind es, die dich zu solchem Ruhm geführt haben ... Durch die göttliche Religion solltest du deine Herrschaft weiter ausbreiten als früher durch weltliche Macht.“<sup>29</sup> Dieser Anspruch auf das geist-

liche Erbe der imperialen Tradition konnte sich im lateinischen Westen, wenn auch erst allmählich im Lauf der folgenden Jahrhunderte, Gehör verschaffen.

Weltliche Machthaber, die das Kaisertum weiterführen konnten, gab es zunächst nicht. Erst mit dem Anspruch Karls des Großen wurde die römische Kaiseridee auch im politischen und zugleich religiösen Bereich aufgegriffen; im Jahr 800 ließ er sich in Rom zum Kaiser krönen.

Da sowohl Karl der Große wie auch die folgenden Kaiser politische Macht besaßen und auch sakrale Figuren waren, daneben aber die Päpste in Rom zunehmend geistliche Führer des lateinischen Christentums wurden und ebenso politische Macht für sich beanspruchten, hat diese Bipolarität viele Spannungen hervorgerufen. Der dann im Wormser Konkordat von 1122 gefundene Kompromiss beendete zwar nicht die Streitigkeiten; noch im Jahre 1302 beanspruchte Papst Bonifaz VIII., dass ihm jegliche Kreatur untertan sein müsse (der französische König reagierte darauf mit dem erzwungenen Umzug der Päpste nach Avignon, also unter seinen Herrschaftsbereich [Exil von Avignon, 1309–1377]). Und auch die weitere Geschichte kennt viele Konflikte.

Aber schon der Wormser Kompromiss brachte einen entscheidenden Fortschritt: *die Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Bereich* und, trotz notwendiger Kooperation, die prinzipielle Selbstständigkeit der jeweiligen Vollmachten. Hieraus resultierte im späteren Verlauf der Geschichte *die Trennung von Kirche und Staat, Politik und Religion*, die in den europäischen Staaten in unterschiedlichen Formen verwirklicht wurde und wird.

Mit anderen Worten: Diese begriffliche und dann reale Unterscheidung und Trennung hat ihre Ursache in einem Zufall der abendländischen Geschichte, die *zwei Erben der konstantinischen, der römisch-imperialen Reichsidee* hatte: zuerst die römischen Bischöfe und einige Zeit später die

Kaiser. So wurden zugleich ein Cäsaropapismus und ebenso ein „Gottesstaat“ verhindert, und Politik wie auch Religion gewannen ihre je spezifische Autonomie. Europa kennt auch in diesem Feld eine Kultur der Unterscheidung, die es nicht aufgeben darf, ohne seine Identität zu verlieren.

*Die Sehnsucht nach individueller Selbstvergewisserung  
Alternative Formen von Praxis, Theologie und Frömmigkeit*  
Offizielle Theologie blieb bis zum Ausgang des Mittelalters die Scholastik; betrieben wurde sie von den an der lateinischsprachigen Tradition geschulten Klerikern und Mönchen; „Laien“ waren ausgeschlossen. Ihnen stand zur Wahrnehmung ihrer religiösen Bedürfnisse – sofern sie nicht einfach einen halbchristlichen magischen Volksglauben praktizierten – das sakramentale und rituelle Angebot der Kirche zur Verfügung, das vom Klerus verwaltet wurde.

Diese autoritativ vorgegebenen Formen christlicher Praxis wurden als ungenügend empfunden, sobald die sog. Laien mündiger wurden, ihre Rolle nicht mehr rein rezeptiv empfanden und ihr Leben auf eine persönliche und von ihnen selbst gewählte Weise gestalten und begründen wollten. Diese Zeit war – nach einigen weiter zurückreichenden Anfängen – im Übergang zum Hochmittelalter, mit aller Macht seit dem 13. Jahrhundert, gekommen.

Natürlich waren die damaligen Menschen noch nicht in der Lage, eine höchstpersönliche Autonomie zu erreichen. Sie bedurften eines Rückgriffs auf allseits anerkannte Autorität, auf Jesus Christus bzw. auf Gott. Diesen Rückgriff aber versuchten sie auf eine neue Weise, nämlich durch eigene Erfahrung, also unvermittelt durch die Kirche, zu erreichen. Das heißt nicht, dass sie in jedem Fall die Legitimität der Kirche, ihrer Amtsträger oder Heilsangebote bestritten; aber sie „transzendierten“ sie, indem sie sich in individueller Erfahrung auf Jesus bzw. Gott stützten, und gewannen so ein Selbstbewusstsein, das sie unabhän-

gig machte und sie nicht selten auch in einen Konflikt mit der Kirche und ihrer Lehre trieb. Diese neue Orientierung ist vor allem in zwei Bewegungen zu finden, in der Armutsbewegung, d. h. einer radikalen Nachfolge Jesu – in einer *vita apostolica* –, und in der Mystik.

Wer die Jesusnachfolge auf eine ganz ernsthafte Weise, meist im Sinne eines Lebens in Armut und Wanderschaft verstand und praktizierte, konnte die subjektive Gewissheit gewinnen, „richtig“ zu handeln, auch wenn diese Lebensformen und neu gewonnenen Erkenntnisse mit Gestalt und Lehre der feudalen mittelalterlichen Kirche nicht recht zusammenpassten oder sogar kollidierten. So finden sich seit Beginn des Hochmittelalters eine Reihe von Klerikern und Mönchen, bald auch Laien, die in radikaler Armut lebten, durch die Lande zogen, diese Lebensform predigten und Anhänger sammelten. Im Allgemeinen verstanden sie sich als christliche Reformer, die nicht im Gegensatz zur Kirche standen. Aber ihre Eigenart und ihr Tun mussten zum Konflikt mit der Hierarchie führen: Manche Bischöfe mögen die alternativen Lebensformen als Bereicherung verstanden haben, viele aber fassten sie auch als Bedrohung für sich selbst auf. Die eigene Schriftbenutzung führte dazu, sich seine Überzeugungen selbst zu bilden und nicht vom Lehramt vorgeben zu lassen. Vor allem aber eine Predigt-tätigkeit ohne Autorisierung oder Kontrolle durch die Bischöfe barg Zündstoff. Gerade die amtskirchlichen Versuche, die „Laienpredigt“ zu verbieten, trieben die Betroffenen in einen Konflikt mit den Autoritäten. Ihre Häretisierung wegen Missachtung des Predigtverbots führte dann oft auch zu tatsächlichen theologischen Abweichungen von der offiziellen Lehre und zur grundsätzlichen Ablehnung der kirchlichen Autorität.

Auch in der Mystik fanden „Laien“ sowie auch eine Reihe von Klerikern in den unterschiedlichen Orden eine Möglichkeit unmittelbarer Erfahrung Jesu bzw. Gottes.

Wer in einer dichten mystischen Erfahrung, sei sie visionär oder meditativ, die Einheit mit Jesus oder Gott zu realisieren meinte, konnte eine Autonomie gewinnen, die das Individuum, wenigstens grundsätzlich, oft auch faktisch, von den kirchenamtlichen Vorgaben freimachte bzw. seine Lebensgestaltung in einem Punkt jenseits der kirchlichen Autorität verankerte.

Begreift man Mystik in diesem Sinne als eine Erfahrung der Unmittelbarkeit und Nähe zu Gott oder Jesus im eigenen Innern, findet sie sich erst vom 13. Jahrhundert an, mit einigen wenigen früheren Vertretern wie z. B. Bernhard von Clairvaux oder Hildegard von Bingen, die aber die späteren Konsequenzen erst erahnen lassen.

Seit dem 13. Jahrhundert aber wird Mystik zu einer verbreiteten Erscheinung, bei der auch in großer Zahl Frauen eine Rolle spielen; hier konnten sie ihren Beitrag muttersprachlich einbringen. Der Gebrauch der Muttersprache legte sich auch von daher nahe, dass in der Mystik sehr persönliche und intime Erfahrungen verbalisiert wurden, für die dieses Sprachmedium – wie z. B. die deutschen mystischen Schriften Meister Eckharts zeigen können – besser geeignet war als die lateinische Schul- und Gelehrtensprache.

Hans Bayer betont, dass der mystische Vorgang „den Menschen aufs äußerste vereinzelt“<sup>30</sup>. Durch mystische Erfahrungen konnten Individuen einen Standpunkt gewinnen, der ihnen unabhängig oder jenseits der kirchlichen Vermittlung zur Autonomie verhalf. Dies zeigt sich darin, dass viele Mystikerinnen und Mystiker die Amtskirche einer scharfen Kritik unterzogen, einige auch mit dem Lehramt in Konflikt gerieten, wie Meister Eckhart, oder sogar verurteilt und hingerichtet wurden, wie Marguerite Porète im Jahre 1310.

So trug auch die Mystik dazu bei, das Individuum selbstständiger werden zu lassen und in der persönlichen, inneren Erfahrung das Zentrum auch des Christseins zu sehen.

Mystische Innerlichkeit wurzelt „in der geistigen Emanzipation des Individuums“<sup>31</sup>; man müsste hinzufügen: Letztere wird durch Erstere verstärkt und gewinnt Sicherheit. Damit bereitete sie den Weg zu Luthers Überzeugung, dass sich das Christsein, das er im lateinischen Sinn als Rechtfertigung verstand, auf den höchstpersönlichen Glauben gründe.

Diese Versuche zu individueller Lebensgestaltung von „Laien“ – wozu in diesem Fall auch die nichtgeweihten Mönche und alle Nonnen zu zählen sind – schufen sich seit dem 12. und 13. Jahrhundert mit Macht Raum, kennen aber auch eine Vorgeschichte, die sie ermöglichte und auch schon während der Frühscholastik erste Ansätze der Suche nach persönlicher Selbstvergewisserung entstehen ließ. Hierzu hatte die Gregorianische Kirchenreform im späten 11. Jahrhundert beigetragen, in der auch Laien zum Engagement aufgerufen wurden; in den Kreuzzügen seit dem Ende des 11. Jahrhunderts und in den Wallfahrtsbewegungen waren ebenfalls die Laien zur Aktivität aufgefordert; vor allem aber kam es im Gefolge der Kreuzzüge zu einem Aufblühen von Handel und Handwerk; in Oberitalien und Südfrankreich, bald auch anderswo, bildete sich eine Stadtkultur<sup>32</sup> mit Bürgertum und Proletariat. Aus den Reihen des Bürgertums, aber auch des niederen Adels<sup>33</sup>, rekrutierten sich die Wortführer der neuen Bewegungen.

Auf diesem Hintergrund entstand in Teilen der Bevölkerung das Empfinden, von der Feudalkirche mit ihrem vorwiegend rituellen Angebot in ihrem subjektiven Heilsbedürfnis alleingelassen zu sein. Sie versuchten nun, eigene Wege zu gehen, die sich in harter Kritik an der Kirche, ihren Dogmen, Vollzügen und Amtsträgern äußerte und im Spätmittelalter zu größeren Bewegungen führte (Armutsbewegung; *John Wyclif*, gest. 1384; *Jan Hus*, hingerichtet 1415).

## 5. Der Einfluss von Humanismus und Renaissance

Es ist eine weit verbreitete Meinung, dass seit dem Spätmittelalter Humanismus und Renaissance eine Emanzipation von der kirchlichen Glaubens- und Vorstellungswelt einleiteten, weil sie vorchristliches Gedanken- und Formgut in den Mittelpunkt stellten. Schon Jacob Burckhardt hatte die These aufgestellt, im Mittelalter habe es keine Vorstellung vom Individuum gegeben, diese sei erst durch die Renaissance eingebracht worden.<sup>34</sup> Diese Meinung lässt sich nicht aufrechterhalten, sie verwechselt Ursache und Wirkung. Auch Hans Bayer ist der Meinung, dass Thesen dieser Art „die ausgeprägten individualistischen Tendenzen, die schon in der städtischen Sozialsphäre zu Beginn des Hochmittelalters in Erscheinung treten“, übersehen.<sup>35</sup>

Im ganzen Mittelalter wurde die vor- und außerchristliche Antike, ihre Philosophie und Kunst, hochgeschätzt; das war also nichts Neues. Neu aber war, dass der Rückgriff auf und die Orientierung an der Antike jetzt einen neuen Stellenwert bzw. *eine andere Funktion* gewannen. Der Grund hierfür ist darin zu sehen, dass die Emanzipation des Subjekts, die Überzeugung von der Subjektivität des Denkens und seine Lösung von der Theologie weit vorangetrieben war, aber noch nicht bis zu dem Punkt, den Descartes' Schlagwort *cogito ergo sum* symbolisiert. Der einzelne Mensch hatte zwar die fraglose Sicherheit an der objektiv vorgegebenen *fides* verloren, war aber noch nicht so selbstsicher, dass er sich ganz auf sich allein und sein Denken zu stützen wagte; *er brauchte noch Autorität, einen festen Halt*.<sup>36</sup> Diesen schien die Antike zu bieten, die ja auch bisher schon in hoher Geltung stand. Die neue „Nutzung“ der Antike als eine alternative Autorität hat also ihre Ursache in einer mittelalterlichen Problematik; die Antike sollte als Anker dienen für das seiner selbst noch nicht sichere Sub-

jekt. Dies zeigt sich auch in den seit dem Quattrocento aufkommenden und bis zum 16. Jahrhundert vermehrt auftretenden Selbstporträts. Auch in ihnen sind die individuellen Züge idealtypisch gestaltet, so dass sie in Konventionen, die sich an die Antike anlehnen, eingebunden, von ihnen also „gestützt“ oder legitimiert sind.<sup>37</sup>

Weil jetzt die antike Gedanken- und Formenwelt, bis hin zu Elementen des Lebensgefühls, teilweise an die Stelle der Glaubensorientierung trat, kam es aber auch zu *inhaltlichen* Veränderungen; der freie, selbstbestimmte Mensch wurde zum Leitbild, das Kreisen um Sünde und Rechtfertigung trat zurück. Manche Aspekte aber, die oft ausschließlich auf die neuen Einflüsse zurückgeführt werden, z. B. das „Zurück zu den Quellen“, das ein Postulat des sich emanzipierenden Geistes ist, kennen schon ältere Wurzeln.

## 6. Die Antithese der Neuzeit

Die subjektiven Bewegungen des Mittelalters, Armutsbewegung und Mystik, gipfelten in der Neuzeit endgültig auf. Martin Luther fragt: „Wie finde ich den gnädigen Gott“, und er postuliert für den Einzelnen und seinen rechtfertigenden Glauben den unmittelbaren Zugang zu Jesus Christus und Gott, ohne die Zwischenschaltung der Heilsinstitution Kirche. Alle Raster der lateinischen Theologie seit Augustinus werden jetzt ins Subjektive gewendet und vom Einzelnen ganz persönlich internalisiert: Die Erbsünde betrifft vor allem mich, ich bin durch und durch Sünder und dem Zorn Gottes verfallen, Jesus ist für mich gestorben, Gott rechtfertigt mich in Gnade und Prädestination. Der subjektive Glaube wird zur Basis der Rechtfertigung (des Einzelnen).

Diese Struktur wird auch von *Calvin* beibehalten, aber inhaltlich anders gewichtet. Für ihn ist die ewige Prädesti-

nation Ausgangspunkt der Rechtfertigung des Erwählten; alle anderen Motive von der Erbsünde bis zum Kreuz und dem Glauben werden dieser Mitte nachgeordnet: Der Einzelne steht unmittelbar vor dem prädestinierenden Gott.

Der Katholizismus der Neuzeit, wesentlich geprägt vom Konzil von Trient, versucht zwar, der Kirche, ihrer Lehre und ihrem Amt, eine starke Bedeutung zu bewahren, so dass sich faktisch der Einzelne in „objektive“ Raster einfügen muss und somit Individualisierung in diesem Kontext zumindest langsamer verläuft. Andererseits aber geht es in der Lehre des Konzils von Trient, was ihm oft zum Vorwurf gemacht wurde, um den Einzelnen; weil *er*, wie die Christen anderer Konfessionen, *sein* Heil zu verwirklichen sucht, soll er sich, anders als in den anderen Konfessionen, an die Vorgaben und Heilsangebote der Kirche halten. Die „synthetische“ Lösung des Katholizismus aber ist – das ist neu gegenüber dem Mittelalter – auf den Einzelnen bezogen. Und die kontroverstheologische Situation tat ein Übriges, das Katholischsein wenigstens grundsätzlich als ein Ergebnis freier Wahl des Einzelnen erscheinen zu lassen (vgl. z. B. die Bedeutung der „Wahl“ in *dem* neuzeitlichen katholischen Orden, dem Jesuitenorden). So ist mit der frühen Neuzeit eine bis dahin unbekannte Stufe der Individualisierung zu erkennen.

Diese Linie, in der sich das subjektive Denken von „objektiven“ Vorgaben zu befreien suchte, wurde allerdings durch die Reformation (und ebenso durch die Gegenreformation) zunächst zurückgedrängt bzw. sogar behindert. Zwar machten sich die Reformatoren von der kirchlichen Setzung der *fides* frei und ließen das Subjekt zu seinem Recht kommen. Aber sie hielten am „Kern“ der *fides*, dem *objektiv* gegebenen Gott und seinem Heilswillen, an der Inspiration der Schrift und an den altkirchlichen Dogmen, fest. Dies alles blieb dem Subjekt vorgeordnet, so dass es die radikal empfundene Subjektivität des Denkens

nicht auch auf diese Vorgaben beziehen und sie subjektiv herleiten konnte; Gott wurde zunächst noch nicht als Postulat des subjektiven Denkens betrachtet. So vertritt *Ernst Troeltsch* nicht zu Unrecht die These, die Reformation sei in manchem noch dem Mittelalter zuzurechnen und habe den Beginn der Neuzeit für längere Zeit aufgehalten.<sup>38</sup>

### 7. Die Aufklärung

So scheint erst die Aufklärung den Durchbruch zur Autonomie von Subjekt, Intellekt und Ethik und schließlich auch zur politischen, gesellschaftlichen und sozialen Selbstbestimmung gebracht zu haben. Aber schon René Descartes (gest. 1650) hat, in Weiterführung der mittelalterlichen Entwicklung, den programmatischen Satz *Cogito ergo sum* formuliert, wenn er selber sich vielleicht auch noch nicht der Tragweite seiner Aussage bewusst war. Nicht mehr wie im Mittelalter heißt es: Ich bin, weil Gott mich geschaffen hat, sondern der einzige Ausgangspunkt und die einzige Selbstvergewisserung ist das subjektive Denken.

Diese *subjektive Wende des Denkens* wurde in der Aufklärungszeit, vor allem von Immanuel Kant (gest. 1804), systematisch begründet. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Immanuel Kant)<sup>39</sup>, womit alle Heteronomie „objektiver“ Vorgaben für das Individuum überwunden ist; in seiner *Kritik der reinen Vernunft* begründet Kant alle Erkenntnis im „transzendentalen Subjekt“.

Für die Aufklärer, wie z. B. für G. E. Lessing (gest. 1781), erschien der Glaube jetzt als bloß historische Vorgabe. Aber erst mit dem Beginn der Moderne, im 19. Jahrhundert, wurde die Kritik auf die *fides* selbst, vor allem auf den bisher thetisch vorausgesetzten Gottesglauben, ange-

wandt, der jetzt ebenfalls als Produkt subjektiver Reflektionsprozesse wahrgenommen wurde.

Das aufgeklärte Denken war noch längere Zeit eine Sache kleiner Eliten, und auch nicht alle Aufklärer besaßen die gleiche Radikalität. Aber schon in dieser Epoche wird deutlich, dass die subjektive Begründung des Denkens mit den damaligen christlich-neuzeitlichen Auffassungen kollidierte, von der Feststellung G. E. Lessings, dass Erziehung die Offenbarung ist, „die dem einzelnen Menschen geschieht“, und dem Menschen nichts gibt, „was er nicht aus sich selbst haben könnte“<sup>40</sup>, sowie dass es einen „garstig breiten Graben“ zwischen der „historischen Wahrheit“ des Christentums und den „notwendigen Vernunftwahrheiten“ gebe<sup>41</sup>, bis hin zur Christentumskritik Voltaires (gest. 1778).

## 8. Resümee

Die gewaltige Herausforderung, die für das Abendland die Vermittlung der objektiven Offenbarung bedeutete, hatte jetzt – nach langen Jahrhunderten des rezeptiven Aneignens, des Wachsens der Fähigkeiten zu eigenem Denken, der Synthese und ihres Zerfalls – eine ebenso gewaltige Antithese gefunden. Ein übermächtiger Vater kann die Entwicklung seiner Kinder behindern, so dass sie niemals selbstständig werden; sie können aber auch im Gegenzug durch diese Herausforderung umso mehr Autonomie erringen. Dieser Vergleich trifft wohl für das Abendland zu. Es ist an dem Übervater Kirche und Glaube gewachsen, befreite sich von allen (scheinbar) „objektiven“ Vorgaben und hat die Autonomie des subjektiven Denkens in einer Weise formuliert, wie es in keiner anderen Kultur geglückt ist: Alles hat nur Bestand, wenn es vor dem Forum der Vernunft bestehen kann. Damit verbunden ist die Vorstellung von der Autonomie des Menschen gegenüber allen Heteronomien ethischer Art.

Eine solche oder auch nur vergleichbare Geschichte hat es in keiner anderen kulturellen Tradition gegeben. Sie ist gewissermaßen das zentrale Erbe Europas, das es in den interkulturellen Dialog einzubringen gilt. Europa ist geprägt von Aufklärung, Autonomie des Einzelnen, Menschenrechten, Einsatz für die daraus resultierenden Folgerungen, wie Religions- und Pressefreiheit usf.

Zwar hat es in Europa auch in der Neuzeit und Moderne immer wieder – oft verheerende – Rückfälle gegeben, die den Einzelnen durch dogmatische Vorgaben, Nationalismen oder sonstige Ideologien zu nivellieren suchten. Aber man kann doch festhalten, dass sich dieser Status des autonomen Subjekts immer wieder durchzusetzen scheint.

Eine Gefahr allerdings scheint es in dieser Hinsicht für die europäische Identität zu geben: Der Sieg des Subjekts über alles Vorgegebene lässt ihm seine Bezugs- und Reibepunkte, bis hin zu Gott, entschwinden. Was geschieht, wenn sich die antithetisch errungene Freiheit nicht mehr halten kann, weil ihr keine These mehr gegenübersteht? „Ohne transzendenten Rückbezugspol sind wir dem Ungeheuer Welt eingefügt ... Wenn kein verfassungsgebender, transzendenter, mit Menschen solidarischer Gott mit uns etwas Besonderes vorhat, so ist die Welt, in der wir und von der wir sind, ein Hyperungeheuer“, aus dessen evolutiven Prozessen wir als „Monstren“, „bis hin zu Tyrannosaurus Rex, Homo sapiens und Ebola-Virus“, hervorgegangen sind.<sup>42</sup>

Der Sieg der Individualisierung kann sich also in sein Gegenteil verkehren, und der Konformismus individueller Selbstverwirklichung sowie die fehlende Distanz zu modischen Zwängen und irrationalen Angeboten scheinen diese Annahme zu bestätigen. Die Gefahr der postmodernen Beliebigkeit kann zu einer Dekonstruktion des Subjekts und seiner Verantwortung – scheinbar gestützt durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse – führen. Wie aber sieht die globale Zukunft aus, wenn die Stimme Europas ihr zentra-

les Spezifikum nicht mehr wirksam einbringen kann, weil es hinter seine eigene Geschichte zurückfällt?

### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Gustav Edmund von GRÜNEBAUM: *Der Islam im Mittelalter* (Die Bibliothek des Morgenlandes), Zürich/Stuttgart 1963, S. 284–300.

<sup>2</sup> EBD. S. 298.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Karl-Heinz OHLIG: *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, S. 343–362.

<sup>4</sup> Tertullian, *De pudicitia* 19 (Texte zur Theologie, Dogmatik, Bd. 4.1 und 2: *Christologie*, bearb. von Karl-Heinz OHLIG, Graz/Wien/Köln 1989 [im Folgenden abgekürzt TzT 4,1 und 2], TzT 4,1, Nr. 68, S. 101).

<sup>5</sup> Tertullian, *De anima* 41,3 (CCL 2, 1954, 844): „Solus enim deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus.“

<sup>6</sup> AUGUSTINUS: *Enchiridion ad Laurentium sive de fide et spe et caritate* (um 423), 13, 41.

<sup>7</sup> Martin LUTHER: *Wider den Löwener Theologen Latomus*. In: Martin LUTHER: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Hans Heinrich BORCHERDT und Georg MERZ, *Ergänzungsreihe*, Bd. 6 (übers. von Robert FRICK), 3. Aufl., München 1961, S. 135. Ähnlich schon: DERS.: *Brief an Georg Spenlein* (1516), S. 35.

<sup>8</sup> Vgl. OHLIG (wie Anm. 3): *Fundamentalchristologie*, S. 343–355.

<sup>9</sup> LEO I.: *Tomus ad Flavianum* 3.4 (aus dem Jahre 449).

<sup>10</sup> Anselm von CANTERBURY: *Cur deus homo* (aus dem Jahre 1098).

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Martin LUTHER: *Der große Katechismus von 1529*: „auff das er für mich genut thete / und bezalete was ich verschuldet habe“ (Luthers Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von Albert LEITZMANN, hrsg. von Otto CLEMEN), 4. Bd.: *Schriften von 1529–1543*, 6. Aufl., Berlin 1967, S. 55.

<sup>12</sup> TERTULLIAN: *De carne Christi* 5,3 (CCL 2, 1954; 881; um 210–212).

<sup>13</sup> AUGUSTINUS: *Confessiones*, *Bekenntnisse*, Lateinisch und deutsch (eingel., übers. u. erläutert von Joseph Bernhart), München 1955, (I) S. 19.

<sup>14</sup> Vgl. OHLIG (wie Anm. 3): *Fundamentalchristologie*, S. 433–512.

<sup>15</sup> Ein schönes Beispiel für die subjektiv gewendete Betrachtung bietet: Martin LUTHER: Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leides Christi (1519), WA 2,134.135 (auch: TzT 4,2, Nr. 198), oder: DERS.: Adventspostille (1522), Evangelium vom 1. Adventssonntag. Mt 21, 1–9 (WA 10, I, 2, 21–26; auch: TzT 4,2, Nr. 199): Christus ist „nit alleyn S. Petro unnd den heyiligen eyn solcher man, ßondernn auch dyr selbs, ia dyr selbs mehr denn allen andernn“ (WA, ebd. 25; Tzt ebd. 93).

<sup>16</sup> TERTULLIAN: Adversus Praxean 27,11; 29,2 und 7,2.9; 9,3.

<sup>17</sup> BOETHIUS: Opusculum contra Eutychen et Nestorium, Kap. 3.

<sup>18</sup> Hugo von ST. VICTOR: De sacramentis christianae fidei II,1,11.

<sup>19</sup> Roger BACON: Liber primus communium naturalium, pars 2, d.2, c.7 (ed. Oxford, o.J., 94).

<sup>20</sup> Zu dem Einfluss der germanischen und keltischen bzw. romanischen Traditionen auf die Gestalt des Christentums vgl. OHLIG (wie Anm. 3): Fundamentalchristologie, S. 326–335; S. 363–391.

<sup>21</sup> Alfred von MARTIN: Kultursoziologie des Mittelalters. In: Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, S. 371f.

<sup>22</sup> Vgl. AUGUSTINUS: z. B. retractationes I 24,4; de trinitate XII 15,24; de diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio 83 q. 4 6.

<sup>23</sup> AUGUSTINUS: De trinitate XV 18, 51, oratio (CCL XVI, 2, 534).

<sup>24</sup> Martin GRABMANN: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (unveränderter Nachdruck von <sup>1</sup>1933), Darmstadt <sup>2</sup>1961, Erster Abschnitt, 1. Kapitel: „§ 1. Die Zeit der Vorbereitung (Vorscholastik)“, S. 25–29.

<sup>25</sup> *Nec video, quid patineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponuntur*; zitiert nach Martin GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, S. 308.

<sup>26</sup> Hans BAYER: Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. In: Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976), S. 127.

<sup>27</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG: Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mainz/Luzern 2000, S. 269–283.

<sup>28</sup> Thomas von AQUIN: Summa theologica, z. B. pars prima, quaestio LXXXV, art. I.

<sup>29</sup> LEO I.: sermo 82,1.

<sup>30</sup> BAYER (wie Anm. 26): Soziologie, S. 132.

<sup>31</sup> EBD. S. 136.

<sup>32</sup> Vgl. EBD. S. 119: „Aus dem freien dörflichen Handwerk ent-

wickelte sich nun das städtische Handwerk. Daneben blühte ... der Handel auf ... Diese sozial-ökonomische Entwicklung trägt – wissenschaftlich gesehen – sowohl die frühen individualistischen bzw. voluntaristischen Tendenzen des 12. Jahrhunderts als auch den Okkhamistischen Nominalismus und spätmittelalterlichen Individualismus mit seinen Elementen kritischer Skepsis ...“.

<sup>33</sup> Zum „ritterlichen Individualismus des 12. Jahrhunderts“ vgl. EBD. S. 121–123.

<sup>34</sup> Jacob BURKHARDT: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch (<sup>1</sup>1860). In: Werner KAEGI (Hrsg.): Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, Bd. V, Berlin/Leipzig 1930, zweiter Abschnitt: „Entwicklung des Individuums“, S. 95–123.

<sup>35</sup> BAYER (wie Anm. 26): Soziologie, S. 121.

<sup>36</sup> Sigrid HUNKE: Glauben und Wissen. Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft, Düsseldorf/Wien 1979, stellt in ihrer Einleitung die gängige These in Frage, die Renaissance selbst sei der auslösende Faktor für die Entstehung der Neuzeit gewesen (S. 11–14). Auch sie sieht die Wurzeln der Neuzeit tief im Mittelalter; die Berufung auf die Antike habe vielmehr dem neuzeitlichen Denken „wiederum Autoritäten“ eingebracht (S. 12). Sie gibt auch den Hinweis, dass die italienische Renaissance gänzlich anders zu werten sei, insofern hier auch schon im Mittelalter die Tradition des antiken Denkens ungebrochener war als im übrigen Europa.

<sup>37</sup> Vgl. Stefanie MARSCHKE: Künstlerbildnisse und Selbstporträts. Studien zu ihren Funktionen von der Antike bis zur Renaissance, Weimar 1998, bes. „III. Öffentliche und private Funktionen in der Renaissance“, S. 125–311.

<sup>38</sup> Ernst TROELTSCH: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Die Kultur und Gegenwart, Ihre Entwicklung und Ziele, hrsg. von Paul Hinneberg, Teil I, Abt. IV; Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion, I. Hälfte: Geschichte der christlichen Religion), Berlin und Leipzig 1906, S. 254–269.

<sup>39</sup> Immanuel. KANT: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1783), in: Werke, Bd. 9, hrsg. von Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1968, S. 53.

<sup>40</sup> Gotthold Ephraim LESSING: Die Erziehung des Menschengeschlechtes. In: DERS.: Werke, hrsg. von Herbert G. KÖPFERT, 8.

Bd.: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften (bearb. von Helmut GÖBEL), München 1979, S. 490.

<sup>41</sup> Gotthold Ephraim LESSING: Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: EBD. S. 11–13.

<sup>42</sup> Peter SLOTERDIJK: Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James. In: William JAMES: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (übers. von Eilert HERMS und Christian STAHLHUT), mit einem Vorwort von Peter SLOTERDIJK, Frankfurt/Main 1997, S. 20.