

Freiheit des Handelns und göttliche Fügung im Geschichtsverständnis mittelalterlicher Autoren

VON JOACHIM EHLERS

In der Nacht zum Karfreitag – wohl des Jahres 922 – zwang König Heinrich I., schwer betrunken, seine Gemahlin zum Beischlaf. Er tat das auf Anstiften des Teufels und zeugte einen Sohn – Heinrich, später Herzog von Bayern –, der dem Bösen durch sofortige Taufe bei der Geburt zwar entzogen werden konnte, seiner Prophezeiung aber nicht entging: »Meine Gefährtin, die Zwietracht, wird ihn und alle, die später seinen Lenden entstammen, niemals verlassen; nie sollen sie ruhigen Frieden genießen!« In der Tat, so fügt Thietmar von Merseburg dieser seiner Erzählung¹⁾ hinzu, herrschten zur Zeit Herzog Heinrichs von Bayern und seines Sohnes Heinrich des Zänkers häufig Unruhe und wenig dauerhafte Sicherheit. »In diesen Tagen aber, da Heinrich, der dritte in der Zahl der Herzöge, der zweite in der Reihe der Szepterträger, die Herrschaft angetreten hat, ist das böse Unkraut verdorrt und die strahlende Blüte heilsamen Friedens aufgebrochen; sollte ihm jetzt noch etwas Ähnliches wie seinen Vorgängern zustoßen, dann ist es nicht seine, sondern des verruchten Aufwieglers Schuld«²⁾.

Mit dem unmittelbaren Eingreifen des Teufels begründete der Merseburger Bischof einen sich über Jahrzehnte erstreckenden, ebenso bedeutsamen wie charakteristischen Ablauf der inneren Geschichte des Reiches, während er den Willen Gottes als strafende Antriebskraft des Ungarnsturms von 954 bemühte³⁾ und damit zwei Hauptgesichtspunkte mittelalterlicher Autoren bei der Erklärung historischer Krisensituationen oder auffälliger Prozesse in unser Blickfeld rückt. Eng mit dem Wirken Gottes oder des Teufels, guter oder böser Mächte auf den Geschichtsverlauf⁴⁾ war die Frage nach der Praedestination verbunden, die auch unser Historiograph in seine Erzählung verwob, das heißt, er diskutierte sie nicht explizit-theoretisch, sondern führte sie praktisch vor die Augen des Lesers: Heinrichs I. Witwe Mathilde hatte angeblich die Absicht, ihren jüngsten Sohn Heinrich zum Nachfolger des Vaters zu machen, *sed hoc Deus, electos sibi ad unaquaque semper preordinans, noluit*; Gott, der seine Erwählten zu allem stets vorherbestimmt, wollte das nicht⁵⁾, und die wichtigsten Großen

1) Thietmar von Merseburg, *Chronicon* I,24, MGH SRG (in us. schol.) S. 30/32.

2) Wie Anm. 1.

3) Thietmar II,7; S. 46.

4) Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Hg. von A. ZIMMERMANN (*Miscellanea Mediaevalia* 11), Berlin 1977.

5) Thietmar I,21; S. 28.

setzten die von Heinrich I. angeordnete Thronfolge durch. Läßt sich an dieser Stelle das politische Handeln des Adels noch als irdischer Vollzug göttlicher Setzung verstehen, so muß doch bei manch anderer Gelegenheit Zweifel darüber aufkommen, ob bloße göttliche Vorherbestimmung als ausreichend angesehen und nicht vielmehr aktives Eintreten für seine Ziele vom politisch Handelnden erwartet wurde: Bischof Siegmund von Halberstadt wollte seinen Kaplan Bernhard zum Nachfolger haben und wußte auch, daß Gott es so vorgesehen hatte; gleichwohl stattete er Bernhard mit allem Notwendigen aus, damit er beim Königshof die Fürsprache einflußreicher Männer erlangen könne⁶).

Mühsam also bricht Gottes Vorsehung sich ihre irdische Bahn, aber nichts spricht vorerst dafür, Freiheit des Handelns aus dieser Lage abzuleiten. Vom Problem der politischen Freiheit dagegen, der Statusfreiheit, zeigen sich nahezu alle Autoren mehr oder weniger berührt. Als das Magdeburger Domkapitel nach dem Tod Erzbischof Giselers (1004) sein Wahlrecht zu behaupten sucht, zitiert Propst Walthard im entsprechenden Bericht Thietmars sehr frei Lucan: »Die Freiheit des Volkes, das unter einem König steht, geht zugrunde vor der Freiheit des Herrschers; nur ihr Schatten bleibt übrig, will man all seinen Weisungen folgen«⁷). Andererseits ist das Königtum aus dem eigenen Volk Garant für dessen Freiheit: »Wehe den Völkern, denen keine Hoffnung verbleibt auf die Folge eines Nachkommen ihrer Herren in der Herrschaft, denen sich in innerer Zwietracht und langem Streit kein schneller Ratschluß oder keine Zuflucht bietet. Wenn sich in der Blutsverwandtschaft kein für das hohe Amt Würdiger findet, dann muß freilich unter Zurückstellung aller Feindschaft aus anderer Familie ein Geeigneter gefunden werden, denn Fremdherrschaft ist das größte Elend; Unterdrückung und große Gefahr für die Freiheit bringt sie mit sich«⁸).

Mit diesen vier Aspekten: Macht des Teufels, Wirken Gottes, Praedestination, politische Freiheit, aufgewiesen am Werk eines einzigen Verfassers, haben wir zugleich das Grundmuster, von dem die mittelalterliche Historiographie im Hinblick auf unser Thema beherrscht wird. Um Aufweis dieser Tatsache durch Beleghäufung kann es freilich nicht gehen, vielmehr kommt es einleitend darauf an, die Frage nach der Freiheit im Geschichtsverlauf als eng verbunden mit der Frage nach einer staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu erkennen, in der Freiheit jeweils verwirklicht werden kann. Schon Jürgen Miethke hat, Gedanken von Wilhelm Berges aufgreifend und weiterführend, daran erinnert, daß mittelalterliche Freiheit primär im Hinblick auf die Gesellschaftsordnung gedacht wurde, die vor jeder staatlichen Struktur immer schon vorhanden war und geradezu deren Voraussetzung bildet⁹). Diese unauflösliche Verbindung erklärt, warum ständig von der Freiheit gesprochen, aber vor dem späten 15. Jahrhundert niemals theoretisch und zusammenhängend über sie gehandelt worden ist – mit Ausnahme des ständig präsenten Grundmotivs vom *liberum arbitrium*. Dieser Bezug auf die Gesellschaft und ihre Ordnung, auf Gruppen und Gruppenmentalitäten hat in einem

6) Ebd. I,22; S. 28.

7) Ebd. V,41; S. 268.

8) Ebd. I,19; S. 24/26.

9) Vgl. in diesem Band S. 221–247.

Zeitalter noch geringer staatlicher Verdichtung zu einer bei aller Unsystematik bemerkenswert monotonen Behandlung des Freiheitsproblems in der Geschichtsschreibung geführt, zu Stereotypen, die ich nicht zuletzt aus dem Phänomen der Doppelsprachigkeit erklären möchte, aus der Hochstilisierung aller historiographischen Äußerungen in einer geschlossenen lateinischen Gesellschaft, deren Nähe zur Bibel und ihrer Exegese, zu Philosophie und Theologie größer war als zur Volkssprache und der von ihr vertretenen Kultur¹⁰⁾. Ob es sich um »two cultures« im strengen Sinne handelte, muß in unserem Zusammenhang nicht geklärt werden, aber die Divergenz sollte erkennbar sein, damit wir nicht moderne Fragen an die Quellen stellen und uns mit entsprechend modernen Antworten abspesen lassen müssen. Diese Gefahr ist größer, als oft vermutet wird.

Wenn Hegel seine Philosophie der Geschichte von der These her entfaltet: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben«¹¹⁾, so ist damit eine Einflußlinie begründet worden, deren Nachwirkung uns täglich begegnet und trotz Jacob Burckhardts Verdikt¹²⁾ ziemlich ungebrochen anhält. Bereits Karl Löwith hat in seinem seinerzeit Aufsehen erregenden und viel gelesenen Buch die »theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie«¹³⁾ aufgewiesen und von Orosius zu Hegel, Marx und Burckhardt verfolgt; die in der christlichen Geschichtsvorstellung herrschende Auffassung von der Ost-/West-Richtung der Geschichte findet sich denn auch in Hegels Stufenlehre in bezug auf die Freiheit: Die Orientalen wußten nichts davon, daß der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist, und weil sie es nicht wußten, waren sie es auch nicht. Sie wußten nur, daß Einer frei ist; dieser war deshalb ein Despot und seinerseits kein freier Mann. Den Griechen ist zuerst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, aber weder sie noch die Römer wußten, daß der Mensch als solcher frei ist, sondern sie kannten nur die Freiheit einiger und hatten deshalb Sklaven. Erst die germanischen Völker (Hegel nennt sie »Nationen«) haben im Christentum das Bewußtsein erlangt, »daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht«¹⁴⁾. Dieses Prinzip mußte nun in die Welt eingeführt werden: eine langwierige und schwere Aufgabe, denn noch lange herrschte in den Staaten nicht die Freiheit, waren Regierungen und Verwaltungen nicht auf das Prinzip der Freiheit gegründet.

Es kann zweifellos nicht Aufgabe der Geschichtswissenschaft sein, diesen Gedanken Hegels mit modernen, empirischen Methoden als richtig zu erweisen und zu behaupten, im

10) Exemplarisch M. RICHTER, Sprache und Gesellschaft im Mittelalter. Untersuchungen zur mündlichen Kommunikation in England von der Mitte des elften bis zum Beginn des vierzehnten Jahrhunderts (Monographien z. Gesch. d. MA 18), Stuttgart 1979.

11) G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hg. von F. Brunstäd, Stuttgart 1961, S. 61.

12) J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Gesammelte Werke 4), Basel 1978, S. 2.

13) So der Untertitel zu K. LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart³ 1953 (zuerst Chicago 1949: *Meaning in History*).

14) HEGEL (wie Anm. 11) S. 59f.

christlichen Mittelalter habe es mit fortschreitender Zeit immer mehr Freiheit gegeben. Es geht allerdings auch nicht ums Gegenteil. Unsere Frage nach der Einschätzung des Verhältnisses von Freiheit und göttlichem Heilsplan, der Bedeutung der Freiheit im geschichtlich bestimmten Leben des Menschen und der Gesellschaft soll hier nicht nur ideengeschichtlich verfolgt werden, selbst wenn die zugrundeliegenden Quellen das auf den ersten Blick nahelegen. Diese Texte formulieren aber nicht nur traditionsbedingte Wünschbarkeiten und Forderungen, sondern sie sind angesichts der Interdependenz von Religion und Politik, von Weltbild und Handeln auch Reflexe zeitgenössischer Realität und insoweit »Überreste«. Unsere Frage an sie zielt auf die vorgegebene Dialektik von Freiheit des Menschen und göttlicher Bestimmung.

Die Historiographen haben, soweit sie das Problem überhaupt erkannten und reflektierten, den Zusammenhang von Freiheit und Geschichtsverlauf nur über die Heilsbedürftigkeit des Menschen hergestellt, sein Vermögen oder Unvermögen, zum Heil oder Unheil seiner selbst beizutragen, Gutes zu tun oder Böses zu unterlassen. Fragen, die sich an der elementaren Widersprüchlichkeit der Lehren zum *liberum arbitrium*¹⁵⁾ immer neu entzündeten, wurden auf diese Weise durch das nun mit ihnen notwendig verbundene Problem der Herkunft des Bösen in der Welt erheblich verschärft¹⁶⁾. Weil dualistische Erklärungsmodelle abgelehnt wurden, galt es, andere Antworten zu finden, unter denen die von Orosius in apogetischer Absicht gegebene am durchschlagendsten wirkte und deshalb immer wieder Verwendung fand. Das Leiden in der Welt, hatte Orosius gelehrt¹⁷⁾, das heißt die Geschichte, sei der schlüssige Beweis für Gottes Geduld mit dem Menschen, der seine Freiheit mißbraucht und nun Gelegenheit zur Reue bekommen habe. Damit war eine Verbindung des christlichen Heilsgeschehens und der profanen Geschichte durch das Problem von Gut und Böse gegeben; zwar kannte nicht jeder Historiograph die Feinheiten der philosophisch-exegetischen Debatte, aber gerade unter dieser Voraussetzung gewann sein Werk repräsentative Züge im Sinne der *communis opinio* seiner Zeit. Unterscheiden wir bei der Heuristik zwischen *bonus/malus*-Urteilen in politischer und oft polemischer Absicht einerseits, grundsätzlichen Feststellungen über den Zustand der Welt andererseits, so ergibt sich als ein erster Befund, daß die meisten Historiographen politisch und gleichsam geschichtsimmanent urteilten, die Wahrheit pragmatisch, in den Sachen selbst, zu finden meinten. Die philosophisch-theologische Lehrauseinandersetzung spielte (wie auch nicht anders zu erwarten) in der breiteren Öffentlichkeit mithin

15) E. TIELSCH, Anselms von Canterbury Stellung innerhalb der Geschichte des »De libero arbitrio«-Problems, in: *Analecta Anselmiana* 4.2 (1975) S. 65–100. – O. LOTTIN, Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle, in: *DERS.*, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 1, Gembloux 1942. – *La notion de liberté au moyen âge: Islam, Byzance, Occident.* (Penn – Paris – *Dumbarton Oaks Colloquia* 4), Paris 1985.

16) Vgl. Ch. WERNER, *Das Problem des Bösen*, Zürich 1947. – A.-D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, Paris 1949. – J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Paris 1963. – W. HÜBENER, »Malum auget decorem in universo«. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik, in: *Die Mächte des Guten und Bösen* (wie Anm. 4), S. 1–26. – Israel PERI, Die Konzeption des Heilsgeschehens und die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Hexaemeron Arnos von Reichersberg, in: *ebd.*, S. 104–112.

17) Orosius, *Historiarum adversum paganos libri VII*; VII,1 (CSEL 5), S. 431–434.

eine andere Rolle als doxographische Studien suggerieren: Einzelne Aspekte des gesamten Problemfeldes konnten je nach Bedarf, Bildungsstand und persönlicher Ansicht aufgenommen werden.

Dort, wo die Motive Gottes für seine Duldung des Bösen in der Welt gesucht wurden, stand menschliche Freiheit hoch im Kurs: Bei Otto von Freising, der den Weltstaat *in proprio libertatis arbitrio* blühend zeigte, damit kommende Geschlechter am Beispiel ihrer Väter das Verwerfliche sähen¹⁸), ebenso wie in der mittelhochdeutschen Kaiserchronik, die heidnischem Zweifel am guten Gott, der die Menschen einander böseartig quälen läßt, entgegenhielt, daß eben dieser Gott seine Geschöpfe *in ainer frihait* lassen will¹⁹). Meist aber wurde der düstere Hintergrund der Welt nur als Folie für die Qualität des Helden benutzt, in der Vita Heinrici IV. etwa oder in den Gesta Philippi Augusti Rigords von St-Denis²⁰), und meist waren die Autoren nicht imstande, allgemeine Wertbegriffe für ihre Arbeit funktional werden zu lassen. Sie wollten in erster Linie erzählen und schoben die Erörterung grundsätzlicher Probleme mehr oder weniger beiseite. Selbst ein philosophischer Kopf wie Otto von Freising, der sich auf dergleichen einließ und in die Gesta Frederici eine systematische Reflexion über das Gute einschob, kam zu dem Ergebnis, daß die Zahl der Gesichtspunkte, unter denen eine Handlung als gut oder böse beurteilt werden kann, prinzipiell unbegrenzt sei. Infolgedessen gäbe es keinen einfachen Maßstab für Bewertung von Handlungen oder Personen und eben deshalb sei es besser, *non disputantis more, sed disserentis ordine* Geschichte zu schreiben²¹). Das entsprach einer philosophischen Biblexegese, die das Heilsgeschehen niemals logisch erklären, sondern immer nur geschichtlich verstehen wollte²²). Ihr konnte die Frage menschlicher Handlungsfreiheit nicht anders als im Rahmen der göttlichen Heilsordnung sinnvoll sein, und deshalb provoziert eine Untersuchung auf der Basis moderner Unterscheidung von profaner Geschichte und Heilsgeschichte unzutreffende Antworten der mittelalterlichen Zeugen. Entsprang die Bannung Heinrichs IV. einem freien Entschluß Gregors VII.? Die Antwort Ottos von Freising²³) fällt hier sehr viel weniger eindeutig aus als die von ihm an anderer Stelle²⁴) wiedergegebene, im Zorn gesprochene Rede Heinrichs V. an sein Gefolge, das ihn eingedenk der Strafen Gottes bat, auf die Hinrichtung des Grafen von Bar zu verzichten: »Der Himmel gehört dem Herrn des Himmels, die Erde aber hat er den Menschenkindern gegeben«²⁵)!

18) Otto von Freising, Chronica III, Prol., MGH SRG (in us. schol.), S. 131f.

19) Kaiserchronik, MGH DC 1, S. 143.

20) Vita Heinrici IV., MGH SRG (in us. schol.). Rigord von St-Denis, Gesta Philippi Augusti, ed. H. F. DELABORDE, Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton 1, Paris 1882, S. 1–167.

21) Otto von Freising (wie Anm. 18) II, Prol.; S. 68.

22) Vgl. J. EHLERS, Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie, in: Die Mächte des Guten und Bösen (wie Anm. 4), S. 27–71; hier S. 34ff.

23) Otto von Freising (wie Anm. 18) VI, 35f.; S. 304ff.

24) Otto von Freising/Rahewin, Gesta Frederici I, 11, hg. von F.-J. Schmale (Ausg. Q. 17), S. 150.

25) *Celum celi domino, terram autem dedit filiis hominum*. Vgl. Ps. 113, 16.

Das ist ein klares Zeugnis für das Verlangen nach weltimmanent freiem Handeln, aber dieser Anspruch entspringt einem getrübbten Blick (*turbato pre ira oculo*) und wird, als auf unerklärliche Weise wieder Nüchternheit einkehrt (*irrationabili motu defervescente*), nicht eingelöst. Der Graf bleibt am Leben, und Gott muß den König jedenfalls um dieser Sache willen nicht strafen.

Richten und Strafen gehören zu den hauptsächlichsten Wirkweisen Gottes in der Geschichte, durch verhängte Übel oder die Züchtigung schlechter Könige sich äußernd und als Werkzeuge Menschen, Teufel oder Dämonen einsetzend. Der Auftragscharakter wird hierbei meist dadurch betont, daß ein Unterschied zwischen göttlichem Ratschluß und irdischem Vollzug hervortritt: Die Pöhlde Annalen lassen die Eroberung Halberstadts durch die Partei Heinrichs des Löwen im Jahre 1179 *non sine iusto Dei iudicio* möglich werden, der Ablauf selbst geschieht dann aber *humani quoque generis hoste ... incitante*²⁶). Dennoch scheint das Insistieren auf dämonischen Kräften ein Relikt der älteren monastischen Welt zu sein, jedenfalls tritt es von der Mitte des 12. Jahrhunderts an in der Historiographie immer weiter hinter innerweltlicher Argumentation zurück²⁷), so daß von hier aus zu fragen wäre, ob die Dämonen und Monster in der bildenden Kunst des Hochmittelalters nicht als formaler Ausdruck einer vergehenden Bewußtseinsstufe zunehmend dekorative Funktion erhalten haben.

Als zweite Wirkweise Gottes in der Geschichte ist seine Förderung des Guten erkennbar, allgemein durch Kampf gegen das Übel, im Besonderen aber und immer wieder durch Hilfe für gute Könige, wobei freilich die statusbezogene *bonitas*-Qualität kraß hervortritt: Der »gute« König verdankt diese Charakteristik nicht so sehr moralischen als vielmehr Idoneitäts-gesichtspunkten, das heißt, es ist in den meisten Fällen der tüchtige, zur Ausübung seines Amtes recht befähigte Herrscher. Hierin zeigt sich nicht nur die seit dem 11. Jahrhundert ausformulierte und auch praktisch erprobte kirchliche Herrschaftstheorie²⁸), sondern auch eine Auffassung, die politische Wertung von dem unausrottbaren Wunschbild trennte, »that the king should be a good man«²⁹). Diese ruhige Betrachtungsart schwindet nur in der Polemik, die den König als im Auftrag Gottes Handelnden verteidigen will³⁰) oder den Einbruch des Bösen in die Geschichte anhand seiner politischen Verbrechen schildert, wie das für Heinrich IV. immer wieder versucht worden ist. Gerade in diesem Falle zeigt sich aber sehr schön die langsam einsetzende individuellere Betrachtungsart, die mit ihren Verurteilungen des Königs als eines moralisch minderwertigen³¹) *homo perversus*³²) eine persönliche Schuld

26) Annales Palidenses zu 1179, MGH SS 16, S. 95.

27) EHLERS (wie Anm. 22), S. 52 f.

28) Vgl. Vorbereitung und Ablauf der Erhebung Rudolfs von Rheinfelden. Dazu W. SCHLESINGER, Die Wahl Rudolfs von Schwaben zum Gegenkönig 1077 in Forchheim, in: DERS., Ausgewählte Aufsätze, hg. von H. PATZE und F. SCHWIND (VuF 34), Sigmaringen 1987, S. 273–296.

29) M. VALE, Charles VII, London 1974, S. 10, im Hinblick auf die bei Gaston du Fresne de Beaucourt, dem bedeutenden Biographen Karls VII. von Frankreich, herrschende Grundüberzeugung.

30) Gottfried von Viterbo, Speculum regum, MGH SS 22, S. 30.

31) Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica VII, hg. von A. LE PRÉVOST, Bd. 3, Paris 1840, S. 163 ff.

32) Annales s. Disibodi, MGH SS 17, zu 1106, S. 7.

betont, die über gewöhnliche Kriminalität weit hinausführte³³). Um solche Behauptungen zu erhärten, wurden neben legendarisch-bizarren Zügen³⁴) immer häufiger innerweltliche Erklärungen bemüht, das heißt, man suchte überzeugende politische Kausalitäten herzustellen und geriet damit zwangsläufig auf das Feld pragmatisch-autonomer Abläufe.

Das wurde durch die seit dem 11. Jahrhundert immer deutlicher erhobene Forderung erleichtert, bei der Beurteilung einer menschlichen Handlung nach den dabei herrschenden Umständen zu fragen³⁵). Gallus Anonymus führte die historiographischen Konsequenzen dieser Überzeugung vor, als er die Blendung Herzog Zbigniews durch seinen eigenen Bruder Boleslaw III. im Winter 1112/13 beschrieb³⁶) und verlangte, *persona, aetas* und *opportunitas* genau zu untersuchen, bevor eine Bewertung versucht würde. Methodisch ist das nichts anderes als die Reduktion einer biblischen Erzählung auf ihren Literalsinn³⁷), die wie dort so auch im Rahmen der politischen Geschichte zu einem relativierenden historischen Verständnis führte. Wenn der Historiograph aber begann, sorgfältig und umfassend Details für die Erklärung der von ihm geschilderten Vorgänge zu sammeln, so verloren deren außerweltliche Urheber an Bedeutung. Nicht überirdische Mächte, sondern menschliches Fehlverhalten konnte als auslösendes Moment für Katastrophen erkannt werden und dann zu so weitwirkenden Erzählungen führen, wie sie Saxo Grammaticus von Hamlet bot³⁸).

Auf diese Weise drang seit dem 12. Jahrhundert das Motiv der individuellen Schuld stark in die Geschichtsschreibung ein und stand neben dem ebenfalls kräftig ausgebildeten pragmatischen Erklärungsansatz. Je näher überdies der Autor dem politischen Geschehen stand – wie zum Beispiel Suger von St-Denis als Berater zweier Könige und zeitweiliger Regent Frankreichs, Giselbert von Mons als Kanzler Balduins von Hennegau, der Notar Friedrichs II., Richard von San Germano, der Erzbischof und Diplomat Romuald von Salerno oder der Bischof Galfred von Monmouth –, um so weniger arbeitete er mit guten oder bösen Mächten, sondern er historisierte das Problem des guten oder bösen Tuns, wobei er freilich ebenso wenig sichere Kriterien hatte wie unsere Gegenwart. Damit verschwand allerdings nicht die Möglichkeit, und ich werde das sogleich im einzelnen nachweisen, große Mächte literarisch zu instrumentalisieren, aber ihre Wirkungsmöglichkeiten

33) Ekkehard von Aura, *Chronica*, Rec. III zu 1106, hg. von F.-J. SCHMALE und I. SCHMALE-OTT (Ausg. Q. 15), S. 288.

34) Dem *Annalista Saxo*, MGH SS 6, S. 697, zufolge verehrte Heinrich IV. ein kleines ägyptisches Idol, das ihm weissagte, falls er vorher einen Mord oder an einem kirchlichen Hochfest einen Ehebruch begangen hatte.

35) J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963.

36) Gallus Anonymus, *Chronica Polonorum* III, 25, MGH SS 9, S. 476.

37) Hugo von St. Viktor, *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, Prol., hg. von W. M. GREEN, in: *Speculum* 18 (1943) S. 488–492.

38) Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III, 6,5–IV, 2,4, hg. von J. OLRİK und H. RAEDER, Kopenhagen 1931, S. 77–92.

wurden im Vergleich zur Darstellung innerweltlicher Kausalitäten unzulänglich herausgearbeitet, nur mehr in toposhafter Monotonie angeführt.

Es bedurfte zu solcher Sehweise nicht jener Modifikationen der augustinischen Gnadenlehre, wie sie sich vor allem bei Abaelard formuliert finden und eine neue Sicht der subjektiven menschlichen Willenskräfte begründeten. Aus der heilsrelevanten Polarität von Gut und Böse einerseits, Freiheit andererseits folgte ja mit zwingender Notwendigkeit als Aufgabe, die Rolle des menschlichen Willens zu bestimmen: Ist er frei oder unfrei? Kann er auf die Erlangung der Gnade hinwirken oder sich auch von ihr abwenden? Kommt es für die Gewinnung des Heils und des göttlichen Wohlgefallens überhaupt auf den Willen des Menschen an? Diese Fragen können hier nicht philosophiegeschichtlich kompetent beantwortet werden, ich muß sie aber stellen, um den ideengeschichtlichen Hintergrund zu beleuchten, vor dem die Historiographen gearbeitet haben und der sie selbst dann beeinflusst hat, wenn sie wenig theoretische Interessen hatten.

Seit 396 hatte Augustin die vollständige Nichtigkeit aller autonomen Bemühungen des Menschen, sei es durch Intellekt oder durch Wollen, um die Gnade behauptet und den Vorwurf des Pelagius provoziert, daß damit die Willensfreiheit schlechthin aufgehoben sei³⁹⁾. Diese Lehre wurde spätestens seit der Gottschalk-Kontroverse verwässert, als Hrabanus Maurus und Hinkmar von Reims Kompromisse zwischen der Autorität des Kirchenvaters und der Freiheit ihrer in dieser Welt tätigen, an der Herrschaft vielfältig beteiligten und gesellschaftlichen Normen setzenden Kirchenorganisation anstrebten⁴⁰⁾. Im täglichen Leben war der heilswirksamen Qualität des menschlichen Willens dagegen schon immer große Bedeutung fraglos zugekommen, in der Askese der Mönche ebenso wie im Appell an die Stifter und Förderer geistlicher Institute, bei der Verpflichtung des Königs auf den Kirchenschutz und der religiösen Legitimation sittlicher Forderungen. Jedes Zumessen von Schuld und Strafe setzte mindestens unbewußte Anerkenntnis des Täterwillens voraus, so daß auch in der Geschichtsschreibung frei handelnde Menschen auftreten konnten, lange bevor Abaelard die augustinische Theorie mit seiner Neubestimmung des Willens in Bedrängnis brachte.

Auf die frei erteilte Zustimmung des Subjekts zu seinem Tun kommt es bei Abaelard an, denn nicht schon der Wille an sich ist gut oder böse, sondern erst die persönliche Billigung dessen, was gewollt wird. Entscheidend ist mithin die Intention, während die Handlung wertneutral bleibt, und dies eröffnete neue Dimensionen für Freiheit und persönliche Verantwortung⁴¹⁾. Auf der anderen Seite hat Abaelards Zeitgenosse Hugo von St. Viktor die

39) Nachweise bei K. FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, S. 172 ff.

40) K. FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, S. 160 ff. Über die Bedeutung des Prädestinationsstreits für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Theologie vgl. die auch zu anderen Aspekten unseres Themas sehr ergiebigen Ausführungen bei G. SCHRIMPF, Bausteine zu einem historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hg. von J. P. BECKMANN u. a., Hamburg 1987, S. 1–25; hier bes. S. 5 ff.

41) FLASCH (wie Anm. 40), S. 222 ff.

augustinische Position zu halten gesucht, als er nach dem Verhältnis von Gottes Willen zu Gottes Macht fragte und damit auch die Problematik von Vorwissen und Vorherbestimmung abhandeln mußte⁴²⁾. Welche der beiden Größen *potestas* und *voluntas* ist in Gott kräftiger, das heißt, ist es vorstellbar, daß Gott mehr will als er kann, oder umgekehrt: daß er mehr kann als er will? Für Hugo waren Macht und Wille bei Gott identisch, denn wenn er etwas gegen seinen Willen tun könnte, wäre er nicht allmächtig, weil zwingbar. Im gleichen Sinne lehrte Hugo die in Gott bestehende Identität von *praescientia* und *praedestinatio*, die nur auf Erden unterschieden und deshalb gelegentlich widersprüchlich seien. *Praescientia* gibt es für Gut und Böse, *praedestinatio* hingegen nur zum Guten, das heißt, Gott weiß zwar alles Künftige im voraus, prädestiniert aber nur sein eigenes Tun, während alles von ihm zugelassene Geschehen von der Präscienz erfaßt ist. Der Mensch ist also insofern frei, als er Gottes Wissen nicht hat, oder – im Sinne Abaelards –: Wenn Gott eine Handlung voraussieht, dann wird sie eintreten, aber sie geschieht nicht, weil Gott sie voraussieht⁴³⁾. Unter diesen Bedingungen sah Hugo von St. Viktor in sehr alten Bildern die Geschichte als Kampf zwischen Christus und dem Teufel, als Stoff für den Exegeten, der die Spur von Gottes Werken nachzuzeichnen und zu deuten hatte⁴⁴⁾. Dieses Weltbild konnte nicht dualistisch werden, denn ihm zufolge lenkt Gott das Geschehen und offenbart sich selbst in den Resultaten, die immer nur die eine unveränderliche Wahrheit demonstrieren können, da alle *elementa* in der Schöpfung angelegt sind. Neues über die christlichen Grundwahrheiten hinaus ist im Prinzip für solche Geschichtsbetrachtung nicht zu erwarten.

Wie und mit welcher Intensität das auf die Historiographie gewirkt hat, ist deshalb schwer auszumachen, weil die philosophische Auseinandersetzung im allgemeinen Bewußtsein wenig deutliche Spuren hinterließ. Der *modus vivendi* hatte oftmals Lösungen antizipiert, deren begriffliche Formulierung die Theorie erst mit teilweise großer Verzögerung brachte. Nehmen wir die Geschichtsschreiber als Quellen für Leben und Lebensgefühl ihrer Zeit beim Wort, so fällt die Entscheidung auf dieser Grundlage schwer: Wie steht es mit der Wirkung philosophischer Lehren auf Leben und Verhalten der Menschen, das heißt, wirkt die Theorie lebensbestimmend oder reflektiert sie nur das ohnehin schon faktisch Gelebte? Hatte die von Gottschalk aufgeworfene Frage, ob jemand gegen seinen Willen ins Kloster gebracht und dort festgehalten werden dürfe, in der ausgehenden Karolingerzeit eindeutige Antworten gegen die freie Entscheidung hervorgerufen, so konnte vierhundert Jahre später eben diese Freiheit zur ausschlaggebenden und anerkannten Grundlage des Handelns in der gleichen Situation werden. »Hier steht euer Sohn«, hielt Bruder Jeremias dem protestierenden Vater Salimbene von Parma entgegen, »er ist erwachsen und soll selbst für sich sprechen. Fragt ihn, und wenn er mit euch gehen will, so gehe er im Namen des Herrn. Wenn er aber nicht will, so können

42) Hugo von St. Viktor, *De potestate et voluntate Dei*, MPL 176, Sp. 839–842.

43) R. PEPPERMÜLLER Abaelards Auslegung des Römerbriefes, in: BGPhMA 10 (1972), S. 52.

44) Im einzelnen J. EHLERS, Hugo von St. Viktor (Frankfurter Hist. Abhandlungen 7), Frankfurt 1973, S. 165f.

wir ihn nicht zwingen, mit euch zu gehen«⁴⁵). Trotz aller Stilisierung des Vorgangs nach dem Muster der Franziskusvita im Hinblick auf das Eingreifen des Vaters, die Standhaftigkeit des jungen Mannes und die Belohnung durch anschließende Vision ist hier eine andere Einstellung zur persönlichen Entscheidungsfreiheit erkennbar. Ist sie aber eine unmittelbare Folge der philosophischen Schulauseinandersetzungen des 12. Jahrhunderts? Wenn Salimbene an anderer Stelle⁴⁶) bemerkt, daß die gute von der bösen Tat nur durch die Absicht des Handelnden unterschieden werden könne (*quicquid agant homines, intentio indicat omnes*), so scheint das ohne zumindest indirekte Kenntnis Abaelards nicht gut vorstellbar. Immerhin aber ist es der christlichen Lehre niemals gelungen, die Komplexe Erbsünde, Prädestination, Gnade, menschliche Verantwortung und Allursächlichkeit Gottes widerspruchsfrei zusammenzubringen. Hier stößt der Historiker an die Grenzen seiner methodischen Möglichkeiten, denn er muß darüber hinaus in Rechnung stellen, daß sich auch die Vorstellung von dem, was der Mensch als Person sei, im Laufe der Zeit verändert hat. Nach persönlicher Verantwortung, personal bestimmtem Handeln und entsprechend auf die Person bezogener Freiheit lassen sich die Quellen aber nur dann sinnvoll befragen, wenn in diesem Punkte Sicherheit besteht. Dasselbe gilt in bezug auf die Wandlungen der Gottesvorstellung im Laufe der Jahrhunderte, weil der tätige Gott im Bewußtsein jener, die sein Handeln und Wirken beobachteten, nicht immer ein und derselbe geblieben ist⁴⁷).

Für Orosius war Gott der eigentlich geschichtlich Handelnde, der den Weltenlauf in Gang gesetzt hatte und nun seinem Plan gemäß förderte, dabei stets Gutes bewirkte, alles Böse durch Schuld des Menschen als Sündenstrafe geschehen ließ⁴⁸). Mit dieser Annahme stand und fiel das Geschichtsbild des Orosius, für den der Mensch nichts war als ein von Gott beherrschtes Werkzeug, das sich zwar auch gegen den Heilsplan entscheiden kann, für diesen Mißbrauch der *licentia libertatis* aber Strafe auf sich zieht⁴⁹). Bei dieser Grundeinstellung ist es im wesentlichen geblieben. Selbst wenn Otto von Freising die Erkenntnisfähigkeit preist, weil erst sie den Menschen von jeder anderen Kreatur unterscheidet⁵⁰), so dient doch solche *ratio* ausschließlich zur Einsicht in den Plan der Werke Gottes, wie er sich vor allem im Geschichtsprozeß und dort mit ungeheurem Aufwand niederschlägt. Warum zum Beispiel ließ Gott die lange Vorherrschaft der Stadt Rom über den gesamten Erdkreis zu? *Primo, ut dixi, ut ad maiora intelligenda promptiores ac capatiores essent mentes hominum*⁵¹). Geschichtserkenntnis

45) *Verumtamen hic est filius vester, etatem habet, ipse de se loquatur. Queratis ab eo, si vult venire vobiscum, veniat in nomine Domini. Sin autem, vim ei, ut vobiscum veniat, inferre non possumus.* Salimbene von Parma, *Cronica*, MGH SS 32, S. 40.

46) Salimbene (wie Anm. 45), S. 101.

47) Das zeigt sehr klar FLASCH (wie Anm. 40) im zweiten Teil (»Entwicklungsstadien der mittelalterlichen Philosophie«, S. 123 ff.).

48) Orosius (wie Anm. 17) II, 3, 5 ff.

49) Orosius (wie Anm. 17) I, 1, 9; vgl. VII, 1, 3.

50) Otto von Freising (wie Anm. 18) VII, Prol.; S. 307.

51) Ebd. III, Prol.; S. 133.

ist mithin Gotteseerkenntnis⁵²⁾, und weil es die Möglichkeit gibt, von den sichtbaren auf die unsichtbaren Werke Gottes zu schließen⁵³⁾, kann der Mensch auch rationale Erkenntnis über den bloßen Glauben hinaus gewinnen⁵⁴⁾. Dann aber werden sonst ganz unerklärliche Ereignisse verständlich als Eingriffe Gottes, wie etwa das Edikt Kaiser Maximins für die Christen, die er vorher so grausam verfolgt hatte⁵⁵⁾. Gerade das, was dem modernen Leser als das Vernunftwidrige schlechthin erscheint, ist dem Historiographen des 12. Jahrhunderts Mittel zur rationalen Erklärung geschichtlicher Vorgänge.

Das war aber nur eine Richtung unter mehreren möglichen. Galbert von Brügge bemühte sich ausdrücklich um die Erkenntnis der in den Sachen selbst liegenden Wahrheit (*rerum veritas*)⁵⁶⁾, und solch pragmatisches Vorgehen findet sich häufig bei Gelegenheiten, die ebensogut das Wirken Gottes hätten beweisen können und auch vielfach bewiesen haben. Aus politischer Zweckmäßigkeit erklärten manche Zeitgenossen den Anschlag Heinrichs des Stolzen auf Herzog Friedrich von Schwaben im Jahre 1129, denn der Welfe habe dies »aus Treue zum Reich und um der Ruhe im Staate willen getan ... in der Absicht, den Herzog dem Kaiser auszuliefern und im Reich Frieden zu stiften«⁵⁷⁾. Selbst wenn der Mensch als *exemplum* benutzt wird wie in der Vita Heinrichs IV. und zum pädagogischen Sprachrohr des beschreibenden Autors gerät, impliziert das Freiheit, weil freie Entschlüsse zur Nachahmung dabei vorausgesetzt sind. Der Verfasser der *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* schrieb deshalb Geschichte, *ut et boni ex bene gestis virtutis sumant exemplum et a male gestis discant salubriter abstinendum*⁵⁸⁾. Auch bestimmte Wertvorstellungen der Menschen können zu politischen Handlungen und Reaktionen führen, ohne daß Gott dabei im mindesten tätig werden muß: Wenn Kriege die einzig erstrebenswerte Sache ist, meinte Saxo Grammaticus⁵⁹⁾, so kommt es zwangsläufig zu dauerndem Aufruhr und Hochschätzung des Krieges.

Im übrigen konnte zwischen der autonomen Absicht eines politisch Handelnden und dem Ratschluß Gottes klar unterschieden werden, und zwar nicht nur hinsichtlich einer Divergenz von Zielvorstellung und tatsächlich Erreichtem, sondern auch qualitativ in der Weise, daß freies Wirken des Menschen unterstellt wurde: Zur Führungsrolle Annos von Köln beim Kaiserswerther Vorfall des Jahres 1062 sagte Frutolf von Michelsberg: »In welcher Absicht er [das heißt der Erzbischof] das tat oder ob Gottes Urteil das billigte, können wir nicht entscheiden; ...«⁶⁰⁾. Selbständiges Verfolgen eigener Pläne und Entschlüsse ist dem Menschen

52) Ebd., Brief an Friedrich I.; S. 1–3.

53) Ebd. IV, Prol.; S. 180.

54) Ebd. V, Prol.; S. 227.

55) Ebd. IV,2; S. 186.

56) Galbert von Brügge, *Passio Karoli comitis Flandriae*, hg. von H. PIRENNE (Collection de textes 10), Paris 1891, S. 2.

57) Otto von Freising/Rahewin (wie Anm. 24) I,20; S. 162ff.

58) *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium*, MGH SS 14, S. 376.

59) Saxo Grammaticus (wie Anm. 38) VII,2,6; S. 185.

60) *Quod ille qua intentione fecerit vel qualiter divino iudicio placuerit, discernere non valemus*. Frutolf von Michelsberg, *Chronica*, hg. von F.-J. SCHMALE und I. SCHMALE-OTT (Auszg.Q. 15), zu 1057, S. 72.

also möglich, aber er kann durch Gott in seinem Tun soweit behindert werden, daß er seine Vorhaben nicht zustande bringt. Konrad II. war fest entschlossen, das Bistum Bamberg aufzuheben, und wurde nach dem Bericht Frutolfs erst durch eine Vision Bischof Bruns von Augsburg davon abgebracht⁶¹⁾. Folgt der Herrscher aber trotzig seinem Willen, so muß er zwangsläufig unglücklich werden: *Infelicitèr ergo vixit, quia sicut voluit vixit*, sagte der Annalista Saxo über Heinrich IV.⁶²⁾ und sprach damit deutlich aus, was vom freien, ungebundenen und Gottes Ordnungen mißachtenden Willen zu halten war. Allerdings hatte dieser Wille im Dienst einer den Sachsen feindlichen Regierung gestanden und mußte damit das Verdikt eines Autors anziehen, der einen Hauptpunkt philosophischer Diskussionen seiner Zeit naiv auf die Ebene des politischen Konflikts transponierte. Das zeigt um ein weiteres die Mehrschichtigkeit von christlichem Verständnis, philosophischer Reflexion und historiographischer Verarbeitung; es gibt keine schlüssige Verbindung zwischen ihnen, die sich in einfacher, allgemeiner Charakteristik fassen ließe.

Ganze historiographische Gattungen beruhten unter diesen Voraussetzungen auf der Überzeugung, daß die Welt sich erzählend begreifen ließ, und sie lebten aus dem philosophisch nicht weiter belasteten (und belastbaren) Interesse am Geschehen. Gattungsspezifisch ist dementsprechend auch die Bewertung von freiem Handeln und göttlicher Fügung, denn der Universalhistoriker verfolgte mit seinem Werk andere Ziele als ein landes- oder herrschaftsbezogener Historienschreiber, und er wollte mit dem Heilsplan Gottes im Geschichtsverlauf auch die Methoden zur Ausführung des Erlösungswerkes schildern, die heilspädagogischen Prinzipien und Eingriffe. Deshalb suchte er nicht weltimmanente Kausalitäten, sondern wandte bei seinen Demonstrationen mitunter grobschlächtig-triviale Verfahren an, wie sie auch der Didaktik nützlich erschienen. Thomas von Pavia († um 1280) ließ Christus selbst in Gestalt eines Aussätzigen die Barmherzigkeit Robert Guiskards prüfen, um ihm dann die Erhöhung seines Hauses zu versprechen⁶³⁾; natürlich muß dem Autor klar gewesen sein, daß Erbarmen das denkbar schlechteste Mittel zum politischen Aufstieg ist, aber dem franziskanischen Ordensprovinzial der Toskana ging es um ein predigtwirksames Exempel für die Bewertung einer Haupttugend seines Ordens. Die Abhängigkeit des Lebens von höheren Ratschlüssen steht aber, dem Beweisziel entsprechend, auch für die Weltchronistik im Vordergrund⁶⁴⁾ und dasselbe gilt für Texte, die der Hagiographie nahestehen oder ähnliche Zwecke verfolgten. Ps.-Turpin ließ die Einnahme Pamplonas durch Karl den Großen einzig mit Hilfe Gottes und des heiligen Jakob gelingen⁶⁵⁾. Das gattungsspezifische Urteil könnte

61) Ebd. zu 1025; S. 58 ff.

62) Annalista Saxo (wie Anm. 34) zu 1068; S. 697.

63) Thomas Tuscus (Thomas von Pavia), *Gesta imperatorum et pontificum*, MGH SS 22, S. 497 f.

64) Otto von Freising (wie Anm. 18) III, 15; S. 153 f.: Nero verfolgte die Christen durchaus mit Gottes Einverständnis, weil der erste Feind des Gottesreiches so grausam sein sollte, daß ihn selbst der Weltstaat mißbilligte.

65) Ps.-Turpin, *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, hg. von A. DE MANDACH a. d. Nachlaß von A. HÄMEL, in: SBA.PPH (1965.1), I, 2; S. 43.

man selbst einem Peter Abaelard nachweisen, wenn die *Historia calamitatum* unzweifelhaft authentisch wäre⁶⁶), denn dort sagt der Verfasser im Rückblick auf sein bisheriges Leben: »Aber Satan hat mich mit seinen Stricken so umfassen, daß ich nicht habe, wo ich ausruhe oder wie ein Mensch lebe, sondern unstedt und flüchtig wie Kain nach der Verfluchung überall umherirre«⁶⁷). Der persönlichen Verantwortung, im philosophischen Diskurs von erstrangiger Bedeutung, ist das Wirken der bösen Macht hier eindeutig übergeordnet.

Aber auch außerhalb der Universalchronistik werden große politische Ereignisse durch Gottes Willen erklärt, wenn schuldhaftige Verirrung der Handelnden herausgestellt werden soll. Der Fortsetzer der Kölner Königschronik sah in der Ermordung Philipps von Schwaben den Vollzug einer Anordnung Gottes, dem Menschen als irdische Werkzeuge dienen, Schuld auf sich luden und dann ihre gerechte Strafe empfangen⁶⁸). Das sehr verbreitete Strafmotiv führte gelegentlich zu Banalitäten, die das niedrige intellektuelle Niveau mancher Darstellung kraß enthüllen: Als beim Erfurter Hoftag Friedrichs I. im Jahre 1184 der Boden des Versammlungssaals in der Dompropstei einbrach, stürzte die ganze Gesellschaft in eine darunter liegende Kloake. Am tiefsten sank Graf Heinrich von Schwarzburg, der immer mit den Worten zu schwören pflegte: *Si haec fecero vel dixero, submergar in latrinam*⁶⁹).

Hier gibt sich eine der großen religiösen Wahrheiten der Christenheit in primitivster Form zu erkennen, als kümmerlicher literarischer Einfall zum moralischen Kommentar der Erzählung. Auch die immer wiederkehrenden Wendungen, daß etwas *divina ammonitione* oder *sancti Spiritus instinctu* geschehen sei, sind meist formelhaft und dürften nicht so verstanden werden, als ob sich der betreffende Historiograph auch bei genauer Nachfrage mit allen logischen Konsequenzen für sein Weltbild darauf hätte festlegen lassen. Wenn Gott, Teufel und Dämonen als verfügende, wirkende oder treibende Kräfte benannt werden, steht oft eine schriftstellerische Absicht im Vordergrund und nicht so sehr der Wunsch, wirkliche Gründe für das erzählte Geschehen zu finden. Eine Metaphorik beginnt sich abzuzeichnen, die wir nicht mißverstehen und als Beleg für konsistente religiöse und politische Überzeugungen nehmen dürfen. Insofern haben wir es auch bei den Werken wenig anspruchsvoller Autoren mit literarischen Texten zu tun⁷⁰), die ein vorgegebenes Reservoir stilistischer Figuren und einprägsamer Erklärungsmuster ausbeuteten und Konventionen folgten. Bei der Interpretation muß das beachtet werden, denn wo es schon zwischen philosophischen Überlegungen zum *liberum arbitrium* und Handlungstheorien keine selbstverständliche Beziehung gibt⁷¹),

66) Den letzten Stand der Diskussion referiert FLASCH (wie Anm. 40), S. 213 ff., der auch die einschlägige Literatur verzeichnet (S. 626 f.).

67) Petrus Abaelardus, *Historia calamitatum*, hg. von J. MONFRIN, Paris³ 1967, S. 105.

68) *Chronica regia Coloniensis*, MGH SRG (in us. schol.), Cont. III zu 1208, S. 226.

69) Albert von Stade, *Annales Stadenses*, MGH SS 16, zu 1183, S. 350.

70) J. EHLERS, *Historiographische Literatur*, in: *Neues Handbuch d. Literaturwiss.* 7 (Wiesbaden 1981), S. 425–460.

71) Das zeigt in der ganzen Breite der Aspekte J. FRIED, *Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter*, in: *HZ* 240 (1985) S. 313–361.

sind Geschichtsschreiber mit dem Wunsch nach widerspruchsfreier Synthese überfordert. Die Historiographie schuf keine Klarheit über den Freiraum der Menschen gegenüber Gott und seinem Heilsplan, sie bestätigte nur Unsicherheiten und Widersprüche der Meinungen darüber.

Für den Geschichtsverlauf ist Handlungsfreiheit von größerer Bedeutung als Willensfreiheit, und in dieser Hinsicht ist der Spielraum nach den hier untersuchten Texten bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nicht größer geworden. Ein Blick voraus auf die Memoiren des Philippe de Comynes und damit auf die Zeit gegen 1500 zeigt jedoch, daß Gottes Walten dort zwar immer noch große Bedeutung hat, aber durchweg auf Situationen beschränkt ist, die der menschlichen Vernunft nicht zugänglich sind und von ihr infolgedessen auch nicht bewältigt werden können. In erster Linie gilt das für den Krieg mit seinen rein zufälligen Entscheidungen, die häufig gerade den unvernünftigsten Menschen Erfolge bescheren und mit denen Gott zeigt, *que les batailles sont en sa main et dispose de la victoire à son plaisir*⁷²). Des weiteren greift Gott nach wie vor unberechenbar in den Lauf der Ereignisse ein, um Unrecht zu bestrafen, und er verwirrt gelegentlich die *raison* des Fürsten, die normalerweise gute und vorhersehbare Resultate erbringt. Hier ist mit der Vernunft ein innerweltliches Erklärungsmoment eingeführt worden, das in dieser Weise vorher unbekannt war. Der Rang individueller Entscheidungsprozesse und ihrer jeweiligen psychischen Voraussetzungen war in das Blickfeld des Schriftstellers getreten.

Eine Entwicklungsgeschichte dieses Befundes läßt sich nach dem augenblicklichen Stand der Untersuchungen nicht schreiben. Sie müßte dem 14. Jahrhundert große Aufmerksamkeit widmen, aber die Vorarbeiten dafür stehen noch aus. Das Bild der früheren Zeit wirkt im ganzen statisch, ohne erkennbaren Wechsel in der Beurteilung der Freiheit durch die Geschichtsschreiber, ohne breit wirksamen Einfluß der philosophischen Diskurse auf die Historiographie. Anhand ihrer Texte ist ein »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« nicht aufweisbar, die wesentlichen Elemente sind früh vorhanden und werden auch in der Relation zueinander nur wenig variiert, grundsätzliche Äußerungen fehlen ganz. Das entspricht dem herrschenden Mangel an kohärenten Freiheitslehren; nur im römischen Recht stand eine übergeordnete, vom partikularen Gegenstand gelöste Definition zur Verfügung, aber sie ergab sich aus der Abgrenzung gegen den Rechtsstatus der Sklaverei und hatte keinen Bezug zur jedem gleichermaßen eigenen Freiheit der Menschennatur. Daß ein solcher Naturstand vorgestellt werden konnte, zeigt Gottfried von Straßburg, der den siebenjährigen Tristan in die Obhut eines gebildeten Mannes übergehen läßt, damit er bei ihm *der buoche lere an vienge*, das heißt in die Schriftkultur eingewiesen würde: *daz was sin erstiu kere / uz siner vriheite: / do trater in daz geleite / betwungenlicher sorgen, / die ime da vor verborgen / und vor behalten waren*⁷³). Bildung und aus ihr folgende Reflexion als Beschränkung ursprüngli-

72) Philippe de Comynes, *Mémoires*, hg. von J. CALMETTE, 1–3 (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge) Paris 1924/25, I,3; Bd. 1, S. 26f.

73) Gottfried von Straßburg, *Tristan*, hg. von G. WEBER, Darmstadt 1967, vv. 2068–2073.

cher Freiheit – das Spektrum möglicher Einstellungen war groß, aber es enthielt nicht die Freiheit des historisch handelnden Subjekts. Im Geflecht vieler verschiedener Freiheiten als räumlich, sachlich und oft auch zeitlich eingegrenzter Sonderrechte agierte nicht das autonome, selbstbestimmte Individuum, sondern der König, der Ratgeber, der Bischof oder der Heerführer. Keiner von ihnen konnte an allgemein gedachter Freiheit teilhaben, denn das bestimmende Kennzeichen der Epoche war auch hier die Vielfalt, mit eigenem Lebensrecht begabt und sinnvoll nicht erst als Vorstufe der modernen Welt.