

Äußerungen mittelalterlicher Theologie zum Kirchenbau

Dietrich Rössler

Bernhard von Clairvaux (1090-1163) gilt in der Kirchengeschichte und in der ganzen Kulturgeschichte als der bedeutendste Abt seiner Zeit. Er hat die Klosterreform begründet, mit der eine neue Epoche des religiösen Lebens in Europa begann, und er hat sich zu den meisten Themen dieser Epoche literarisch geäußert, so auch zur kirchlichen Architektur:

„ich sehe jetzt ab von der unheimlich übertriebenen Höhe der Bethäuser, von ihren masslos in die Länge gezogenen Langhäusern oder ausschweifend unnützen Breiten, von ihrem aufwendigen Unterhalt und den phantastischen Gemälden: während diese Dinge die Blicke der Beter auf sich ziehen, bis sie sich die Hälse verdrehen und das Aufkommen der Andacht verhindern... Aber es ist nun einmal so und mag zur Ehre Gottes geschehen.“¹

Mit dieser Kritik hat Bernhard nicht nur für eine angemessene Grösse und für eine einfache Ausstattung der Kirchen plädiert, sondern für einen Bau, der einer ganz bestimmten Funktion dienen soll und der dieser Funktion zu entsprechen hat, nicht zuletzt auch darin, dass störende oder ablenkende Anordnungen vermieden werden. Wo er selbst zur Bauherrschaft gehörte, hat Bernhard dieses Programm auch deutlich zur Ausführung gebracht. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet die Klosterkirche von Fontenay, eine frühe Filiation der Primärabtei Clairvaux, gegründet 1118. Fontenay ist ein schmuckloser romanischer Bau mit einem grossräumigen Langhaus, einem kleinen Querhaus und einem einfachen quadratischen Chorabschluss.

Bernhard bezeichnet die Kirche als Oratorium (Bethaus) und genau das ist die Funktion, die Bau und Ausstattung prägen soll. Das Oratorium ist ein geheiligter Raum, der allen Christen, Priestern, Mönchen und Laien zum Gebet dient. Gerade bei einer Mönchskirche, zu der Laien nicht ohne weiteres Zugang hatten, hat die Bezeichnung „Oratorium“ ein eigenes Gewicht. Denn in anderen Texten der Epoche ist die normale Bezeichnung für die Kirche eben nicht „Oratorium“, sondern „Ecclesia“, denn „Oratorium“ steht im Unterschied dazu für die kleinen, einzelnen Heiligen gewidmeten Kapellen an der Apsis oder am Querhaus der Kirche. Aber wenn nun gerade der grosse Kirchenbau als „Bethaus“ bezeichnet wird, dann ist dadurch zum Ausdruck gebracht, dass diese Kirche ihre wesentliche Funktion durch das Programm gewinnt, in dem das Gebet zur Lebensform schlechthin werden soll. Und eben dieses Programm war das Ziel der Klosterreform der Zisterzienser.

Eine Klosterreform war im 10. Jahrhundert in der Tat dringend geboten, und zwar nicht nur in Burgund. Das klösterliche Leben war fast überall in der christlichen Welt verfallen und hatte einen Tiefpunkt erreicht. Die Klöster waren durch regelmässige Raubzüge der Normannen, der Ungarn und der Sarazenen schwer beeinträchtigt, der Adel hatte das Interesse an seinen Klöstern verloren, und die Zahl der Mönche war rapide gesunken. Vor allem aber waren die geistigen Grundlagen des Mönchtums selbst, seine tragenden Ideen, unsicher geworden. Seit der Antike waren das Anachoretentum und die Weltflucht, verbunden mit eschatologischen Erwartungen, leitende Vorstellungen gewesen. Das aber hatte immer mehr an Rückhalt in der allgemeinen Kulturentwicklung verloren, und schon Karl der Grosse hatte versucht, den Mönchen im Unterricht und in der Wissenschaft neue Aufgaben zu geben. Aber was sollte der neue grosse Lebenszweck der Mönche sein? Warum sollte man jetzt ins Kloster gehen?

Auf diese Fragen war die Gründung von Cluny (910) eine Antwort, mit der dann ein neues Zeitalter beginnen sollte. Das Konzept war einfach: Das Leben im Kloster ist ein Leben in ständigem Gebet, das Gebet ist die klösterliche Lebensform schlechthin, und eine entsprechende Lebensordnung bildete die durch Benedikt von Aniane redigierte Benediktinerregel. Die Gemeinsamkeit des Lebens aller Mönche, eines Lebens, das durch die liturgische Form selbst gleichsam zur Liturgie werden konnte, das wurde

¹ Der Text findet sich in Bernhards Apologie (*Apologia ad Guillelmum Abbatem* (ca 1125) in: P.L. V.182 (1862) cap. 12, p. 914). Er hat mehrfach Eingang in die Rekonstruktionen der ästhetischen Theorie des theologischen Neuplatonismus gefunden. Vgl. dazu Assunto, R., *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln, 1963. Die Übersetzung aus dem Text Bernhards entspricht dem Vorschlag bei W. Tatarkiewicz, *Geschichte der Ästhetik*, II, 1980, p. 218. Die Rede von der Kirche als „Bethaus“ geht zurück auf die Benediktinerregel Kap. 52.

dann im 11. Jahrhundert zum erfolgreichen Programm für den Neubeginn einer wesentlichen Institution der Kirche und damit der Kirche selbst.²

Nicht nur die Mönche, alle Christen sollten und wollten beten, und dafür wurden überall Kirchen als Bethäuser gebraucht, denn dem Gebet wurde vor allem dann vertraut, wenn es im geheiligten Raum und – auch der Protektion wegen – in Gegenwart von Heiligen in Gestalt ihrer Reliquien verrichtet werden konnte. In den Klosterkirchen wurde Tag und Nacht gebetet. Der Morgen begann mit einer Messe, die, nach Gallikanischem Ritus, mit Prozessionen und Litaneien, viel Zeit in Anspruch nahm. Dazu kamen die Tages- und Nachtzeitengebete, die nach der Benediktinerregel für alle Klöster in Frankreich verpflichtend waren, und die achtmal in 24 Stunden stattzufinden hatten. Dabei wurden vorwiegend Texte aus den Psalmen gebetet.

Aber zu den Ursachen für die wachsende allgemeine Bedeutung der kirchlichen Gebetskultur gehörte nicht zuletzt das Memorialwesen.³ Die Lehre vom Purgatorium war seit Beginn der Epoche sehr populär geworden und hatte die Sorge für das Schicksal der Toten und für das eigene Schicksal nach dem Tod zu einem allgemein bewegenden Thema gemacht. Nachlass oder gar Befreiung von Sündenstrafen im Fegefeuer konnten durch Gebete bewirkt werden, vor allem auch durch wiederholte Gebete. Und solche Gebete konnten oder mussten delegiert werden, wenn im Rahmen der Messe ein Totengedenken und ein Gebet für einen Toten mit dem Ausrufen seines Namens am Höhepunkt der Sakramentsfeier erwünscht war. Es liegt nahe, dass dieses Totengedenken in den Klöstern vor allem den Mönchen des eigenen Convents nach ihrem Tod zugedacht wurde. Tod und Gedenken wurden in Totenbüchern notiert, und für die 70er Jahre des 12. Jahrhunderts hat der Nekrolog des Klosters St. Martin des Champs etwa 20.000 Namen enthalten.⁴ Dazu kamen die Namen der Kirchenfürsten und der Adligen, deren Familien eine Grablege im Kirchenbereich zustand, und derer, für die eine Grablege oder das Totengedenken durch Schenkungen erworben wurde. So war das Memorialwesen mit seinen festen Regeln auch noch einmal ein deutliches Abbild der Gesellschaft, in der es sich ausgeprägt hat. Die Gebetskultur dieser Epoche galt späteren Zeiten als Vorbild, und zwar sowohl für das klösterliche Leben, wie auch für die Lebensregeln der allgemeinen kirchlichen Erziehung überhaupt.

In den Klosterkirchen konnten täglich bis zu fünfzig Messen gelesen werden, denn dort kamen auch die Privatmessen, die gerade erst legitimiert worden waren, in wachsender Nachfrage hinzu.⁵ Für die grosse Zahl der Messen insgesamt waren viele Altäre erforderlich, und dafür standen neben dem Hochaltar die Kapellen an der Apsis und am Querhaus zur Verfügung. Dass es in der grossen Kirche Cluny III vierzehn solcher Kapellenaltäre gab, war danach jedenfalls auch eine Konsequenz aus den Bedürfnissen der Liturgie und der Gebetskultur.

Die Klosterreform als Reform des klösterlichen Lebens und als Norm und Mass für das christliche Leben überhaupt hat sich in dieser Epoche nahezu überall durchgesetzt. Allerdings gab es zwischen Clairvaux und Cluny, den grossen Zentren der Reform, auch Differenzen, es gab unterschiedliche Standpunkte und entsprechende Diskussionen. Bernhards Kritik an der Architektur der neuen Kirchen und am

² Die Hinweise auf die Geschichte des Mönchtums und der Klöster seit der Spätantike und insbesondere auf Cluny folgen der sehr detaillierten Darstellung bei J. v. Walter, *Die Geschichte des Christentums*, Bd. II, 2te Aufl. 1939, p. 328 ff., 440 ff., sowie den konzentrierten Beschreibungen von V. Leppin, *Geschichte des mittelalterlichen Christentums*, Tübingen 2012, p. 174ff. und B. Schmidt, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Darmstadt 2017, p. 80 ff. Historisch und theologisch grundlegend für Cluny ist hier J. Wollasch, *Cluny Licht der Welt*, Düsseldorf 1996.

³ Das Totengedenken in der Messe stammt aus der gallikanischen Tradition und war daher vor allem in fränkischen Klöstern verbreitet (cf. H.B.Meyer, *Eucharistie, Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 4, Regensburg 1989, p. 203). In Cluny hat die Memorialkultur (nach der Darstellung von J. Wollasch, a.a.O. p. 234 ff.) ihren Höhepunkt unter dem Abt Petrus Venerabilis gehabt.

⁴ Nach Wollasch, a.a.O. p. 238. Kirche und Kloster St. Martin des Champs gehörten seit 1079 als Priorat zur Abtei Cluny (cf. E. Mazur-Keblowski, *Die Kirche St Martin und ihre Zeit*).

⁵ Private Messen (*sine populo*), Votivmessen und private Totenmessen erforderten Änderungen im Textbestand der Messe und bedurften daher der ausdrücklichen Legitimation durch die Kirchenbehörde, cf. H.B.Meyer, a.a.O. p. 252.

Schmuck an Altären und in Kirchenräumen war eines der grossen Themen, von denen Überlieferungen erhalten sind.

In einem Disput mit Suger von St.Denis, dem Abt einer der ersten grossen gotischen Klosterkirchen, wies Bernhard kritisch darauf hin, dass so viel Gold und Edelgestein überall auf den Altären die Aufmerksamkeit der Beter vor allem auf den irdischen Reichtum richten werde, statt auf den Himmel. Suger entgegnete, dass der Schmuck doch eher zu würdigem Nachsinnen anrege, weil doch „alles, was besonders kostbar ist, vor allem dem Dienst an der hochheiligen Eucharistie gewidmet sein sollte“⁶. Solche Argumente zeigen, dass ihnen zwei doch recht verschiedene Auffassungen von dem zugrunde liegen, was in Kirche und Kultus das Wesentliche und das Kennzeichnende sein soll. In Bernhards Vision hat jedes Gebet und jede Messe das Ziel, den Beter in Leiden und Sterben Christi einzuführen, ihn in mystischen Stufen zur Nachfolge Jesu anzuleiten und ihm so das *opus redemptionis* anschaulich werden zu lassen.⁷ Suger dagegen versteht die Eucharistie als den Besuch Gottes auf Erden, im Sakrament sieht er die Gegenwart Christi in Person verbürgt und es steht für ihn fest, dass die Altäre über den Reliquien Besuchsorte der Engel sein können.⁸ Das sind in der Tat sehr verschiedene Auffassungen. Sie berühren jedoch keineswegs das gemeinsame Formular der Messfeier, wie es sich in dieser Epoche aus der Vereinigung der Gallikanischen mit der Römischen Messe ergeben hatte. Der Unterschied betrifft vielmehr das Gesamtverständnis der gottesdienstlichen Feier: ihr geistliches Zentrum, die versöhnende Gnade des Opfers Christi, wie Bernhard es vertritt, wird bei Suger erweitert durch die heiligende Gegenwart Gottes im eucharistischen Sakrament. Die Liturgie bleibt unverändert sie selbst, aber es liegt auf der Hand, dass solche Veränderungen sich gerade auch in der entsprechenden Architektur auswirken können.

Der rekonstruierte Disput zwischen Bernhard und Suger bildet den Epochenwechsel ab, der sich in diesem Jahrhundert vollzieht.⁹ In den historischen Wissenschaften finden sich für diesen Wandel paradigmatische Themen. Das ist in der Kunstgeschichte der Übergang von der Romanik zur Gotik und in der Philosophiegeschichte der Beginn der Scholastik, in der Kirchengeschichte sind das der Investiturstreit sowie die Laterankonzilien und in der Liturgiegeschichte die Abendmahlsdiskussionen und die Definition der Transsubstantiationslehre. Gerade das letzte Thema aber, die Transsubstantiation der Elemente bei den Wandlungsgebeten der Messe, hat für die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung grosse Bedeutung gewonnen. Dieses Lehrstück hat die gesamte Messe verändert, es hat der Priesterschaft eine einzigartige Stellung in Religion, Kirche und Gesellschaft begründet, und es hat den kirchlichen Institutionen ihre gemeinsame Grundlage formuliert.

Zu den zentralen Texten der Messe gehörten von Anfang an die Einsetzungsworte Jesu beim Abendmahl: „Das ist mein Leib“ (Mt. 26,26). Aber über viele Jahrhunderte blieb ganz offen, wie das genauer verstanden werden könnte. Die ältesten Überlieferungen legten mythologisch-realistische Vorstellungen nahe, aber im Rahmen der spätantiken platonistischen Theologie war auch eine symbolisch-metaphorische Deutung möglich. Dieser Fall wurde im 9. Jahrhundert diskutiert, als Ratramus von Corbie, ähnlich wie Rhabanus Maurus, die gottesdienstliche Feier wesentlich als Vermittlung einer *virtus divina* beschrieb.¹⁰ Ein Jahrhundert später hat Berengar von Tours vier Synoden mit dem Problem

⁶ Suger, adm. 231, 1040-1043, in: *Abt Suger von St.Denis*. Hrsg. von Andreas Speer und Günther Binding, Darmstadt 2005, p. 65. Suger diskutiere hier nicht mit dem Anspruch auf theologische Originalität, seine Quellen seien vielmehr die Liturgie, also das Stundengebet, die Eucharistiefeier und die Schriftlesung (ebd).

⁷ Bernhard hat der Mystik eine eigene Prägung gegeben, die in der Folgezeit vielfach aufgenommen wurde. Suger geht darauf nicht ein. Eine sehr detaillierte Darstellung gerade der mystischen Gebetsfrömmigkeit Bernhards findet sich in TRE (1897) Bd. 2, p. 623ff. Auch neuere Darstellungen betonen die besonderen und oft konkreten Züge in der Mystik Bernhards (RGG 3.Aufl., Bd. IV, Sp. 1250) und verweisen auf die neue Bedeutung der Passion für sein ganzes Denken (RGG 4.Aufl. s.v.).

⁸ Suger cons. 83, 515 (p.240); cons. 43, 249 (p. 220).

⁹ Auf diesen Epochenwechsel hat vor allem Kurt Flasch aufmerksam gemacht (*Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin bis Machiavelli*, Reclam 2020, p. 210 ff.). Die Umwälzungen in dieser Zeit betreffen „das ökonomische, soziale, institutionelle, juristische und das religiöse Leben“ und „insbesondere die sprachlichen Lebensbedingungen des mittelalterlichen Denkens“ (ebd), sie betreffen also die gesamte Kultur.

¹⁰ Eine vorzügliche und gedrängte Übersicht über diesen „ersten Abendmahlsstreit“ gibt B. Schmidt (a.a.O. p. 120 f.). Es kennzeichnet die Stellung von Lehraussagen in dieser Epoche, dass sie nicht durch die autoritative

beschäftigt, wie denn Brot und Wein wirklich und tatsächlich Leib und Blut Christi sein können, und erst die fünfte Synode fand eine Formulierung („substantialiter converti“), von der aus eine für diese ganze Epoche theologisch und philosophisch überzeugende Antwort auf alle Fragen möglich schien. Das freilich leistete dann erst, nachdem Gutmund von Aversa die Argumentation durch die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz ergänzt hatte, das neue Lehrstück von der Transsubstantiation der Elemente, die sich durch den konsekrierenden Akt der Messe ereignet. So wurde die Messe zur Eucharistiefeyer.¹¹

In kurzer Frist ordneten sich alle Teile der Messe auf den Höhepunkt der Feier in den Wandlungsgebeten hin, und die alten Abschnitte des Formulars, wie etwa die Katechumenenmesse, wurden als Vorbereitung der Eucharistie und als Hinführung zum Zentrum der Feier in der Konsekration angesehen.¹² Man konnte jetzt von der wirklichen Anwesenheit Gottes am Altar sprechen, und dieser Präsenz waren eine Kirche und ein Kirchenraum nach der Beschreibung Sugers offensichtlich angemessener als die Kirche Bernhards, denn sie sollte nun auch die Gottesstadt und das himmlische Jerusalem auf Erden abbilden.¹³

Durch ihre zentrale Bedeutung für die Messe wurde die Eucharistie zum Inbegriff der ganzen Religion, und in der folgenden Zeit haben wesentlich zunächst die Elevation der Hostie und dann die Monstranz die Frömmigkeit geprägt. Massgeblich für alles, was das kirchliche Leben betrifft, wurde die Tätigkeit des Priesters und zumal dessen Dienst am Altar, für den man durch Weihe und Lebensform legitimiert wurde. Damit wuchs dem Klerus eine Reputation zu, die über allen Ständen zu stehen schien und die deshalb auch in der ständischen Gesellschaft an kaum einer Stelle versagt werden konnte.¹⁴ Die äussere Erscheinung des Priesters und sein Lebensstil sind deshalb schon früh von einem Konzil geregelt worden,¹⁵ und das kirchliche, aber auch das öffentliche Ansehen ist dem geistlichen Stand bis in die Neuzeit geblieben.

Die wachsende Kultur des kirchlichen Lebens gehörte an prominenter Stelle zu den Gründen für die enorme Ausweitung des Kirchenbaus im 12ten und 13ten Jahrhundert. Nicht nur die Zahl der neuen Kirchen im Ganzen, auch die Zahl der neuen grossen Kathedralbauten vermehrte sich in kurzer Zeit. Diese Konstellation ist schon von Zeitgenossen lebhaft kommentiert worden. So wird beschrieben, dass grosse Teile der Bevölkerung sich freiwillig an den Arbeiten, vor allem am Transport der Materialien, beteiligt haben, und dass mancherorts sogar viele Adelige dabei gewesen sind.¹⁶ Es scheint, dass gerade die Kirchen neueren Stils ein solches Engagement ausgelöst haben. Vom Bischof von Auxerre wird berichtet, dass er seine alte Kathedrale abreißen liess, „damit sie nach Ablegung des Schmutzes ihrer Altertümllichkeit zu einer eleganteren und neueren Art verjüngt werde“¹⁷. Mit „eleganter“ und „neue Art“ wird offensichtlich nicht eine nur renovierte, sondern eine im ganzen neue Kirche, eine Innovation, beschrieben, nämlich eine Kirche des neuen Stils und der eucharistischen Frömmigkeit.

Äusserung etwa einer Synode entschieden wurde. Eine detaillierte Darstellung der ganzen Auseinandersetzung bietet V. Leppin, a.a.O., p. 149 ff.

¹¹ Die Bezeichnung „Eucharistie“ für die ganze Messfeier ist im Mittelalter in Gebrauch gekommen (cf. TRE, Bd.5, p. 560 s.v.), offenbar im Zusammenhang mit der Entwicklung der dogmatischen Bestimmungen. Die abschliessende Verurteilung Berengars erfolgte 1079 (DH 700) und die Definition der Wandlung zum „Transsubstantiat“ 1215 beim IV. Laterankonzil (DH 802). Die anfänglichen Stadien der Transsubstantiationslehre gehören zum festen Bestand der katholischen Dogmatik, cf. Gerhard Kardinal Müller, *Katholische Dogmatik*, 10. Aufl. Freiburg 2016, p. 678, 690 ff. Erläuternde Anmerkungen zum philosophischen Verlauf der Argumentation finden sich in: HWBPh, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1349 ff., und zur liturgiewissenschaftlichen Sicht bei H. B. Meyer, a.a.O. p. 226 ff.

¹² Diese Veränderungen hatten allerdings schon früher begonnen, weil es jedenfalls im Westen erwachsene Katechumenen nicht mehr gab und Lektionen und Gebete nicht mehr vordringlich einem Unterricht zugeordnet werden mussten. cf. auch H. B. Meyer, a.a.O. p.239 ff.

¹³ „Der Kirchenbau selbst wurde zu einem Abbild der Gottesstadt“ B. Schmidt, a.a.O. p. 137.

¹⁴) Der Klerus galt schon im *Decretum Gratiani* als ein eigenes genus, cf. Leppin a.a.O. p. 281 f. cf. ferner B. Schmidt, a.a.O. p. 64, 138.

¹⁵ Die Vorschriften finden sich im IV. Laterankonzil, can. 14-20.

¹⁶ Johann Hinrich Claussen, *Gotteshäuser*, München, 2te Aufl. 2012, p.121 f.

¹⁷ Claussen, ebd. p.123. Nach G. Binding, *Die neue Kathedrale*, in: G. Wieland, Hrsg., *Aufbruch, Wandlung, Erneuerung*, Sttg. 1995, p.225, spricht Alanus von Gott als dem „elegans Architectus“.

Aber wie schon Bernhard, so haben auch andere Zeitgenossen den neuen Stil und überhaupt die modisch gewordene allgemeine Bautätigkeit kritisiert. Man nannte das den „morbus aedificandi“ und Petrus Cantor, Domdekan von Paris (gest. 1179) sprach sogar von einer „libido aedificandi“¹⁸. Diese Kritik an der Bautätigkeit und am neuen Stil der Architektur hatte allerdings tiefere Ursachen. Die Kritik galt im Grunde der neuen Frömmigkeit, die sich seit dem 11. Jahrhundert ausgebildet hatte, und die im folgenden Jahrhundert schon vielfach bestimmend schien.

Man hat den Übergang, der nicht allein die Frömmigkeit, sondern das ganze allgemeine Bewusstsein und alle Lebensbereiche betroffen hat, als „Wasserscheide“ bezeichnet, um die besondere Art dieses Übergangs zu verdeutlichen.¹⁹ Die neue Frömmigkeit zeigte sich prägnant und unübersehbar in der kirchlichen Kunst. Bis dahin war Christus der Weltenrichter, der am Ende über alle Zeiten das Urteil fällen wird, aber nun wurde er der Erlöser, ein Mensch, geknechtet und geschunden, wie andere auch. Und ebenso wurde Maria zur Mutter nicht mehr nur des Gekreuzigten, sondern aller Bedürftigen und all derer, die sie anrufen, und daraus entstand eine ganze Bewegung, die Marienverehrung, die sich schnell und weit ausbreitete, mit unmittelbaren Folgen für die Rolle der Frau in der Kirche und in der Gesellschaft.

Im Rahmen der neuen Religiosität begann das ganze kirchliche Leben sich zu verändern. Es kam zu deutlicher Individualisierung der Frömmigkeit und zu fortschreitender Differenzierung der religiösen Gedankenwelt, und hier finden sich denn auch die Anfänge der neuen wissenschaftlichen Theologie. Diese Theologie hat das Verfahren der philosophischen Argumentation in den Religions-Diskurs eingeführt und damit Meinungsverschiedenheiten und Positionsdifferenzen grundsätzlich anerkannt und nicht mehr völlig ausgeschlossen.²⁰ So ist die Offenheit für Veränderungen der Lebenswelt immer mehr gewachsen, und nicht zuletzt auch der Sinn für die Ästhetik der neuen Architektur und für den neuen Stil überhaupt. Im französischen Kronland sind in einhundert Jahren fast zwanzig riesige Kathedralen entstanden,²¹ und jede als individuelle Variante des gemeinsamen neuen Stils.

¹⁸ Petrus Cantor P. L. Vol. 205, Sp. 275 C.

¹⁹ K. Flasch, a.a.O. p. 210.

²⁰ cf. J. Lauster, *Die Verzauberung der Welt*, München 2020, p. 220 ff.

²¹ Claussen, a.a.O. p. 121.