

A close-up photograph of a person's hands holding an open book. The book is resting on a rustic wooden surface. The pages are filled with text, and the person's fingers are visible at the edges of the pages. The lighting is soft, highlighting the texture of the wood and the paper.

Johannes Schilling

DAS EVANGELIUM IN DER GESCHICHTE DER FRÖMMIGKEIT

Kirchengeschichtliche Aufsätze



DAS EVANGELIUM IN DER GESCHICHTE DER FRÖMMIGKEIT

Johannes Schilling

DAS EVANGELIUM IN
DER GESCHICHTE DER
FRÖMMIGKEIT

KIRCHENGESCHICHTLICHE AUFSÄTZE

Herausgegeben von Dietrich Korsch
und Jan Lohrengel



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Johannes Schilling, Dr. phil., Dr. theol., Jahrgang 1951, war Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte und Direktor des Instituts für Kirchengeschichte und kirchliche Archäologie der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er studierte Musikwissenschaft, Germanistik, Lateinische Philologie des Mittelalters sowie Evangelische Theologie in Göttingen, Zürich, Wien und München. Schilling arbeitete bei der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, war Mitarbeiter am Seminar für Lateinische Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit sowie Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte in Marburg und Hochschulassistent für Kirchengeschichte in Göttingen. Nach Lehrstuhlvertretungen in München und Hamburg übernahm er 1993 die Professur für Kirchengeschichte in Kiel.

Seit 1999 ist er Präsident der Luther-Gesellschaft. Er ist Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Hamburg, gehört dem Vorstand des Vereins für Reformationgeschichte an und steht dem Wissenschaftlichen Beirat der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt als Vorsitzender vor.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 8034

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Makena Plangrafik, Leipzig
Satz: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04522-8
www.eva-leipzig.de



Thomas Michler

VORWORT

Wer die Geschichte zu Wort kommen lassen will, muss das Wort der Geschichte hören. Der Historiker ist darum zuerst Philologe, Liebhaber des Wortes.

Was das Wort der Geschichte zu hören gibt, bedarf des unterscheidenden Urteils. Denn die Worte der Geschichte sprechen Verschiedenes aus. Darum ist der Historiker auch Kritiker, Freund der Unterscheidung.

Wo das Wort Gottes in der Geschichte laut wird, verlangt es inmitten der Äußerungen der Frömmigkeit erkannt zu werden. Darüber wird der kritische Historiker zum Theologen, wenn sich ihm Sinn und Geschmack für das Evangelium auftun.

Wie das Evangelium in der Geschichte zu Wort findet, führt auf den innersten Sinn der Kirchengeschichte. Der Historiker als Philologe und Theologe wird zum Kirchenhistoriker.

Johannes Schilling hat sich vielfach und stetig, von seiner mittellateinischen und seiner theologischen Promotion an bis zur Entpflichtung von der Lehre an der Universität, den Mühen des kritischen Editors unterzogen, von den Gesta Gregorii Peccatoris über die Passio Doctoris Martini Lutheri, Luthers Briefe und Melanchthons deutsche Loci bis zu den mehrbändigen Ausgaben der Lateinisch-deutschen und der Deutsch-deutschen Lutherausgabe. Davon kann dieser Band nur Exempel geben, in der Edition von Texten der Marburger Theologen Johannes Schwan und Johannes Drach sowie der Vorrede Martin Luthers zu Georg Rhau. Der Philologe Johannes Schilling weiß: Ohne kritische Textgrundlage auf der Breite der Überlieferung gibt es kein verlässliches historisches Urteil.

Das kritische Urteil aber ist vonnöten, denn die Geschichte sagt nicht das Immergleiche. Insbesondere an Lebenswenden wird das Neue in der Geschichte auch im Horizont eines individuellen Lebenslaufs sichtbar. Davon ist in diesem Band immer wieder die Rede, beispielhaft im Beitrag über die gewesenen Mönche, dem Ergebnis von Johannes Schillings Zeit am Historischen Kolleg in München. Der Kritiker weiß um die Mühen der Lebensführung, wenn er sein Urteil fällt.

Außergewöhnlich tritt das Neue da ins Licht der Geschichte, wo das Evangelium zu Wort kommt. Die Reformation als Wiederentdeckung des Evangeliums zu betrachten, gehört zu den Grundüberzeugungen Johannes Schillings. Denn dabei geht es nicht allein um eine neue Orientierung individuellen Lebens, sondern um dessen letzte Geltung vor Gott und damit um die Antwort auf die eine und zentrale Frage, die die Geschichte selbst stellt. Darum besitzt dieser Band in den Studien zu Luther und Melanchthon sein thematisches Zentrum, dem die Maßstäbe des Urteils entspringen.

In der Geschichte bleibt aber die Aufgabe der Unterscheidung bestehen. Auch das Evangelium geht in die Geschichte der Frömmigkeit ein - und muss

dort immer wieder erkannt, gepflegt und verkündigt werden. Darum gewinnt die Geschichte des Evangeliums ihre Gestalt in der Geschichte der Kirche, der die Besinnung auf das Evangelium unablässig aufgegeben ist. Als Christ weiß sich Johannes Schilling in seinem wissenschaftlichen Ethos dieser Aufgabe beständig verbunden – stets im Blick auf die Kirche vor Ort, sei es in Hessen, sei es in Sachsen, sei es in Schleswig-Holstein oder anderswo. Als ästhetisch erfahrener Zeitgenosse weiß er aber nicht minder die Spuren des Evangeliums in der Kultur zu entziffern, in der bildenden Kunst so gut wie in der Musik.

Was dieser Band aus Anlass der Entpflichtung vom akademischen Alltag gesammelt der Öffentlichkeit vorlegt, ist nur ein Ausschnitt aus dem breit gefächerten wissenschaftlichen Werk Johannes Schillings. Weil sich der Liebhaber des Wortes auf dem Feld der Kirchengeschichte stets im Sinne der kritischen, aber zugleich menschenfreundlichen Unterscheidung von Frömmigkeit und Evangelium betätigt hat und noch betätigt, sind die Anlässe seiner Beiträge zur Kirchengeschichte so vielfältig wie seine biographischen, literarischen und ästhetischen Interessen und Aktivitäten. Davon legt das Verzeichnis der Veröffentlichungen Zeugnis ab, das diesen Band beschließt.

Wir danken der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland für die großzügige Unterstützung der Publikation dieses Bandes. Diese Bereitschaft, die Veröffentlichung der verstreut erschienenen Studien zu fördern, ist ein erfreulicher Beleg für die Orientierung des wissenschaftlichen Werks Johannes Schillings an der Mitte der kirchlichen Verkündigung, dem Evangelium. Frau Dr. Annette Weidhas hat für die Evangelische Verlagsanstalt die verlegerische Verantwortung übernommen. Dafür sagen wir herzlichsten Dank.

Von mancher Erfahrung gespeist, kann man sagen, dass die Entlassung aus der Pflicht universitärer Mitarbeit, der sich Johannes Schilling in Marburg, Göttingen, München und Kiel über viele Jahre unterzogen hat, den Weg in neue Freiheit öffnet. Darum dürfen wir von dem Liebhaber des Wortes, dem kritischen Historiker und engagierten Theologen auch künftig noch Beiträge zur Kirchengeschichte erwarten, die das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit entdecken helfen.

Kassel und Kiel, März 2016

*Dietrich Korsch
Jan Lohrengel*

INHALTSVERZEICHNIS

I AUF DEM WEG ZU ERNSTER FRÖMMIGKEIT

Kreuzzug und Friedensreich 13

Alle eilten, Mönche zu werden ...
Die Reform der Kirche 27

Gewesene Mönche
Lebensgeschichten in der Reformation. 47

Johannes Schwan aus Marburg
Sein Leben und seine Schriften 73

II DIE WIEDERENTDECKUNG DES EVANGELIUMS

Luther und Gregor der Große. 109

Martin Luthers Deutsche Bibel. 121

**Die reformatorische Bewegung im Spiegel
der zeitgenössischen Flugschriften** 139

Hutten und Luther. 149

**Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhau's
Symphoniae iucundae (1538) und Martin Luthers Vorrede.** 173

»Die Musik ist eine herrliche Gabe Gottes«
Luther und die Reformation der Musik. 187

Martin Luther, der Psalter und die Rudolstädter Medianbibel
Über Bibel- und Bucheinzeichnungen des Reformators 203

»Wer so stirbt, der stirbt wohl«
Doktor Martin Luthers christliches Sterben 217

»Wo aber Gott ist, da müssen alle Güter mit sein«
Luthers Auferstehungsgewissheit und der angefochtene Glaube 237

Johannes Drachs Marburger Gedenkrede auf Martin Luther	251
Philipp Melanchthon	
Theologie und Frömmigkeit, pietas und eruditio	279
»... deine Berufung und Begabung kennst du«	
Melanchthon im Kreis der Wittenberger Reformatoren	301
Melanchthons Loci communes deutsch	315
»Gottes werck, wie wunderbarlich er die Menschen kinder regieret«	
Zum Geschichtsverständnis der Wittenberger Reformation	337
Die Wiederentdeckung des Evangeliums	
Wie die Wittenberger Reformatoren ihre Geschichte rekonstruierten . . .	353
III EVANGELISCHES ZEUGNIS	
Die Reformation	
»Segen« oder »Katastrophe«?	373
Johann Peter Hebel als Theologe	389
Johannes Brahms' »Ein Deutsches Requiem«	
als Auslegung der Heiligen Schrift.	407
Luther 1946.	417
Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins	
nach dem Zweiten Weltkrieg	431
Die Wirklichkeit der Kirche	449
»Wie wir alle unter einem Christo sind und streiten	
und Christum bekennen sollen«	
Credo – Confessio – Ecclesia	459
Textnachweise	471
Bibliographie	475
Personenregister	503

I AUF DEM WEG ZU ERNSTER FRÖMMIGKEIT

KREUZZUG UND FRIEDENSREICH

I. EINLEITUNG

»Der Krieg, [...], selbst der Krieg, mein Herr, hat schon dem Fortschritt dienen müssen, wie Sie mir einräumen werden, wenn Sie sich gewisser Ereignisse aus Ihrer Lieblingsepoche, ich meine: wenn Sie sich der Kreuzzüge erinnern! Diese Zivilisationskriege haben die Beziehungen der Völker im wirtschaftlichen und handelspolitischen Verkehr aufs glücklichste begünstigt und die abendländische Menschheit im Zeichen einer Idee vereinigt.«

»Sie sind sehr duldsam gegen die Idee. Desto höflicher will ich Sie dahin berichtigen, daß die Kreuzzüge nebst der Verkehrsbelebung, die sie zeitigten, nichts weniger als international ausgleichend gewirkt haben, sondern im Gegenteil die Völker lehrten, sich voneinander zu unterscheiden, und die Ausbildung der nationalen Staatsidee kräftig förderten.«

»Sehr zutreffend, soweit das Verhältnis der Völker zur Klerisei in Frage kommt. Ja! damals begann das Gefühl staatlich nationaler Ehre sich gegen hierarchische Anmaßung zu festigen [...]«

»Und dabei ist, was Sie hierarchische Anmaßung nennen, nichts als die Idee menschlicher Vereinigung im Zeichen des Geistes!«

»Man kennt diesen Geist, und man bedankt sich.«¹

Soweit der Einstieg mit einem Streitgespräch aus Thomas Manns ›Zauberberg‹. Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverfolgung – das ist die klassische Trias der historischen Widerlegungsversuche des Christentums und der Ablehnung der christlichen Kirche. Manche haben gar ein ganzes Leben lang gegen die Geschichte des Christentums angeschrieben und es doch nicht »widerlegt«. Die Fragen, Anfragen und Anklagen haben ihren berechtigten Grund – warum es, trotz oder gar wegen der Christen, so zugehe in der Welt, das will nicht nur den Christen selbst, sondern erst recht den Nichtchristen nicht in den Kopf.

Dabei geht es mir nicht um die »Verbrechen, die im Namen des Christentums und der Kirche« begangen worden sein sollen und begangen wurden; bedenkenswert sind vielmehr jene Fragen, die schon Adolf Harnack vor gerade eben einem Jahrhundert aufgeworfen hat: »Hat die christliche Religion selbst in ihrer Geschichte irgend einmal oder dauernd einen kriegerischen Charakter an-

¹ Mann, Thomas, Der Zauberberg (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe: Werke - Briefe - Tagebücher Bd. 5.1), Frankfurt am Main 2002, 578,29-579,17. Für den Druck habe ich den Text des Vortrags beibehalten; die Anmerkungen bieten Nachweise und nehmen einige Überlegungen auf, die sich aus der Vorbereitung und aus Gesprächen ergeben haben. Irgendwelche Vollständigkeit ist nicht erstrebt.

genommen und Recht und Pflicht des heiligen Krieges gepredigt?« – Das ist die erste der drei Eingangsfragen, die Harnack 1905 in seiner Abhandlung »Militia Christi« stellte – die beiden anderen, ob die Kirche militärische Organisation (in übertragenem Sinn) zeitweilig oder dauernd bei sich eingeführt und ihre Gläubigen oder einen Teil derselben diszipliniert und wie sich die Kirche zum weltlichen Soldatenstand und zum Krieg gestellt haben, (ließ sie sie gelten oder duldete oder verurteilte sie sie?) folgen nach.² »Wer mit diesen Fragen durch die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart schreiten wird, darf auch noch auf interessante Einblicke und auf wertvolle Erkenntnisse rechnen.« – Mit Harnacks Fragen sind einige Grundprobleme auch der Kirchengeschichte verbunden: nämlich 1. dass »der Krieg« eine der Grundformen alles Lebens³ sei, also so etwas wie eine anthropologische Grundgegebenheit. Die historische Erfahrung erweist diesen Satz als zutreffend. Mit dieser individuellen und zugleich überindividuellen Gegebenheit verbindet sich 2. ein Aspekt, den ich mangels Fachkompetenz nur als Aufgabe formulieren kann: Die historische Anthropologie hat im Hinblick auf die Fragen von Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit bzw. Friedensfähigkeit und Friedensstiftung Fragen der modernen Sozialpsychologie aufzunehmen. Die Freudsche Beobachtung, dass das »Individuum unter einer bestimmten Bedingung ganz anders fühlt, denkt und handelt, als von ihm zu erwarten stand, und diese Bedingung ist die Einreihung in eine Menschenmenge, welche die Eigenschaft einer »psychologischen Masse« erworben hat⁴, ist in jedem Falle zu berücksichtigen. »Emotionalität und Irrationalität« kennzeichnen seit Gustave Le Bons »Psychologie des foules⁵ das Verhalten einer solchen entindividualisierten Ansammlung von Menschen. Die Unterscheidung des eigenen kollektiven Selbst von dem fremden kollektiven Anderen führt zu einer Situation von Zuneigung zu »uns« und zu Indifferenz, Abwertung, Ablehnung oder Feindseligkeit gegen »die anderen«. Schon die Kreuzzugstexte reden von der *impia gens Saracenorum*, den *inimici crucis*, den *Deo odibiles Saraceni*.⁶ In der »Masse« ereignet sich eine Verschiebung der Identität vom individuellen auf das kollektive Niveau.⁷ Dieses Kollektiv verhält sich unter Umständen durchaus rational und normativ. Welche psychologische »Ansteckung« in ihm erfolgt und unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen die Grenze zwischen

² Harnack, Adolf von, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.

³ Ebd., 2.

⁴ Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in: Ders., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet* Bd. 13, Frankfurt am Main 1969 (London 1940), 77. – Vgl. auch Simon, Bernd, *Psychologie des Kollektivs. Zwischen Engagement und Fanatismus*, in: *Christiana Albertina* 61 (2005), 6–17.

⁵ Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*, Paris 1895; deutsch u. d. T. »*Psychologie der Massen*«, zuerst 1908.

⁶ Becker, Alfons, *Papst Urban II. (1088–1099). Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug (SMGH 19 II)*, Stuttgart 1988, 366.

⁷ Simon, *Psychologie* (siehe Anm. 4), 11.

Zivilisation und Barbarei überschritten wird, ist im Einzelnen zu prüfen. 3. Auch unser Thema lässt sich als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift verstehen⁸, ja, es fordert zu einem solchen Verstehen geradezu heraus. Eine bestimmte Form der Nachfolge hat in der *militia Christi*, von der wir handeln, Gestalt gewonnen – im eigentlichen Selbstverständnis als eine legitime, ja, gebotene Form der Entsprechung des Willens Gottes. *Deus vult*, »Gott will es« war der Ruf der Stunde. Der Schlachtruf der Kreuzfahrer.

Die gewaltige Aufgabe, zwischen dem Neuen Testament und der Neuerfindung der Politik im 17. Jahrhundert sozusagen ein ganzes Jahrtausend der Geschichte nach Jesus Christus zu stemmen, das die intrikatesten Problemstellungen und gewaltsame und friedfertige Lösungen umfasst, kann ich auch nicht ansatzweise enzyklopädisch behandeln. Ein Jahrtausend schultert man nicht in einer halben Stunde, auch wenn man als Zwerg auf den Schultern der Riesen sitzt. Ich möchte Probleme der Themenstellung anhand dreier Positionen behandeln: 1. Nach einem langen Anlauf beginnt mit dem Ersten Kreuzzug etwas Neues in der Geschichte der *christianitas*: Zum ersten Mal versammelt sich sozusagen die ganze Welt, um *justissimo bello glorioseque*⁹ gegen die Ungläubigen zu kämpfen. Die Idee verdankt sich nicht politischen Tageserwägungen;¹⁰ sie ist vielmehr zu verstehen innerhalb einer heilsgeschichtlich bestimmten, geschichtstheologischen Gesamtkonzeption.

Meine zweite Position ist die Werbeschrift Bernhards von Clairvaux für ein neues Genus der *militia Christi*, seine Verteidigung des Templerordens. In dieser »Lobrede auf das neue Rittertum« muss man das Epitheton »neu« ernst nehmen: Für die Nachfolge Christi wird hier ein neuer Weg, ja, eine neue Qualität entworfen. 3. Jerusalem wird in der mittelalterlichen Exegese und Literatur seit des Hieronymus »Liber interpretationis hebraicorum nominum« als *visio pacis* übersetzt – nach dem Hebräerbrief (12, 22) ist es die *caelestis patria*. Beda Venerabilis hat in seinem Lukaskommentar daraus eine *civitas pacis illa coelestis*¹¹ gemacht. Eine *visio pacis* – wenn auch keine *civitas pacis* – hat auch Nikolaus von Kues gegen Ende des mir anbefohlenen Zeitraums entworfen: In seiner Schrift »De pace fidei« entwickelt er eine Vision, nicht eines Friedensreiches, aber eines friedlichen Lebens der Gläubigen in der *diversitas rituum*.

Am Schluss will ich mit wenigen Strichen ein nachmittelalterliches Verständnis der *militia Christi* skizzieren.

⁸ Ebeling, Gerhard, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (SgV 189), Tübingen 1947; wieder in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (KiKonf 7), Göttingen ²1964, 9–27.

⁹ Urban II. an Kaiser Alexios von Konstantinopel 1096; PL 151, 485 C.

¹⁰ Vgl. Becker, Papst Urban II. (siehe Anm. 6), 333–336.

¹¹ PL 92, 468.

2. DER AUFRUF PAPST URBANS II. ZUM KREUZZUG 1095

Was wir Kreuzzug nennen, ist der Sache, nicht dem Begriff nach, ein Phänomen des Mittelalters. Aber schon in den Darstellungen der Asketenkämpfe gegen die Dämonen bei Origines will Harnack »die Töne des Mittelalters [...] angeschlagen«¹² gehört haben. Einen förmlichen Aufruf zum Ersten Kreuzzug gibt es bekanntlich nicht, doch erging im Dezember 1095 ein Schreiben Urbans II. an alle Gläubigen, Fürsten wie Untertanen, in Flandern.¹³ In diesem rief der Papst dazu auf, die durch Christi Passion und Auferstehung geheiligte Stadt Jerusalem zu befreien, und er wies auch darauf hin, dass mit einem solchen Zug die *remissio omnium peccatorum* der Teilnehmer verbunden sei.¹⁴ Ein zeitgenössischer Chronist¹⁵ hat den Aufbruch der Kreuzfahrer als Auslegung des Herrenwortes Mt 16,24 (par) verstanden: Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach (*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me*)¹⁶. Die Kreuzfahrer würden (nach einer *applicatio* von Lk 9,22 auf dieselben) in dieser Nachfolge wohl viel leiden müssen¹⁷, doch werde ihnen auch reichlicher Lohn zuteil werden. Vergebung der Sünden und Gleichstellung mit den Märtyrern¹⁸ – das machte die *peregrinatio* für die Kreuzfahrer attraktiv.

Der ›Liber Pontificalis‹¹⁹, das offizielle Gedächtnis der Papstkirche, stellt die Kreuzzugsunternehmung Urbans II.²⁰ denn auch an die Spitze seiner vita: Was Gregor VII. nicht gelungen sei, habe dieser von Gott erwählte Papst durch Gottes Gnade ins Werk setzen können: um der Verteidigung des christlichen Glaubens nach Jerusalem aufbrechen und das Grab des Herrn aus den Händen der Feinde befreien (*pro defensione christianae fidei peregere et Domini sepulchrum e manibus inimicorum liberare*)²¹. Die Kreuzfahrer brachen nach empfangener Vergebung der Sünden (*absolutione peccatorum suorum accepta*) nach Jerusalem auf und kämpften dort (*militaverunt*); nach errungenem Sieg zollte die ganze Welt (*totus mundus*) Gott, dem Heiligen Petrus und seinem Stellvertreter (*vicario*)

¹² Harnack, *Militia Christi* (siehe Anm. 2), 30.

¹³ Text: Hagenmeyer, Heinrich (Hg.), *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100*. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges, Innsbruck 1901 (Ndr. Hildesheim, New York 1973), 136f.; danach in: Mayer, Hans Eberhard (Hg.), *Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge* (Historische Texte. Mittelalter 2), Germering 1965, 10.

¹⁴ Vgl. auch Urban II. »ad Bononienses«: Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe* (siehe Anm. 13), 137f.

¹⁵ *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* I 1; Mayer, *Idee* (siehe Anm. 13), 9.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ *Oportet vos pati multa pro nomine meo*; vgl. Lk 9,22: *oportet filium hominis pati*.

¹⁸ Vgl. die Belege bei Becker, *Papst Urban II.* (siehe Anm. 6), 406.

¹⁹ Duchèsne, Louis (Hg.), *Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire* Bd. 2, Paris 1955, 293–295.

²⁰ Über ihn Becker, *Papst Urban II* (siehe Anm. 6).

²¹ Duchèsne, *Liber* (siehe Anm. 19), 293, 5.

Lob.²² Nach Auffassung des Papstes wie seiner Zeitgenossen²³ handelte es sich freilich um eine Tat Gottes selbst – ein Werk wie die ›*Gesta Dei per Francos*‹ etwa gibt davon Zeugnis. Was soll man darüber sagen, wird Bernhard später fragen, als: Das ist vom Herrn geschehen und ist ein Wunder vor unseren Augen.²⁴ Der Kreuzzug, da gab es keinen Zweifel, war ein *bellum iustum*, ja, *iustissimum*; das *ius*, die *ditio christianorum* stand gegen die *tyrannis*, die *oppressio* und die *persecutio* der Sarazenen. Und so handelte es sich bei dem Zug um einen Akt der Befreiung der Christen und der heiligen Stätten aus der Herrschaft von Barbaren²⁵, kurz, um die Wiederherstellung der *libertas ecclesiae*.

Im Canon II des Konzils von Clermont war im November 1095 ein Kreuzzugsablass verkündet worden: Wer allein um der Frömmigkeit, nicht um der Ehre oder um Geldes willen, sich nach Jerusalem aufmacht, um die Kirche Gottes zu befreien, dem soll dieser Weg als vollständige Bußleistung angerechnet werden: *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam ecclesiam dei Ierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur.*²⁶ Auffällig war in der Kreuzzugspropaganda auch, dass der Gedanke des Opfers für Gott ein Movens für die Teilnahme an der Unternehmung sein sollte oder wurde: Die Kämpfer bringen ihr Leben Gott zum Opfer dar. Das war, gewiss, eine Parallele zum Verständnis des monastischen Lebens als Opfer. *Caritas est, pro fratribus animam ponere*, heißt es bei Balderich von Dol in einer Predigt.²⁷ Und um das Mittelalter hier einmal zu überschreiten – auch im 20. Jahrhundert steht das Wort aus Joh 15,13 auf den Kriegerdenkmälern: Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.

Urbans Sicht der Geschichte, die offenkundig von seinen Zeitgenossen geteilt wurde, war die einer Reconquista und Restauratio; die ganze Christenheit auf Erden sollte es sein, »an der sich das heilsgeschichtliche Wirken Gottes vollzog«²⁸. Nach einer anfänglichen Blütezeit hatte Gott die Heiden als Strafgericht über die Christen kommen lassen, nun gab er seiner Kirche nach seiner Barmherzigkeit²⁹ eine neue Chance zur Wiederherstellung³⁰ – *renovari Christianitatis imperium*, so hat Guibert von Nogent den Auftrag der Christen gedeutet.

²² »Victoria itaque facta, Deo et beato P. eiusque vicario totus mundus laudes reddere cepit« (Ebd., 293, 12f.).

²³ Über das Verhältnis der Ideen Urbans II. zum »Zeitgeist« vgl. Becker, Papst Urban II. (siehe Anm. 6), 374f.

²⁴ Ps 117, 23; Winkler, Gerhard B. (Hg.), Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Innsbruck 1990–1999, 284, 21f.

²⁵ Becker, Papst Urban II. (siehe Anm. 6), 373. 356. 362f.

²⁶ Mayer, Idee (siehe Anm. 13), 10.

²⁷ Becker, Papst Urban II. (siehe Anm. 6), 405 Anm. 311.

²⁸ Ebd., 432

²⁹ Vgl. etwa PL 151, 504 C.

³⁰ Welche Implikationen dies für das Verhältnis von Rom und Byzanz hatte oder haben sollte, verfolgen wir hier nicht; vgl. dazu Becker, Papst Urban II. (siehe Anm. 6), insbes. 433.

Die begeisterten Zeitgenossen nahmen den von ihnen so verstandenen *kairos* wahr und machten den Gedanken zur Tat. Der große militärische Erfolg der lateinischen Christenheit zeigte langfristig ein ambivalentes Gesicht: Die Stärkung Europas und des Papsttums, die Herrschaftsverdichtung des Westens, hatte die Schwächung der byzantinischen Kirche und die Entfremdung vom Osten insgesamt bei sich.³¹

Der Historiker Carl Erdmann³² hat 1935 in seinem Buch ›Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens‹³³ die Entwicklung von den Anfängen bis auf Urban II. geführt, unter dem, mit Erdmanns Begriffen, die »hierarchische« und die »populäre« Kreuzzugs-idee »zu weltgeschichtlicher Vereinigung« gelangten. Die Besonderheit dieses Ersten Kreuzzugs als Novum in der Kirchen- und Christentumsgeschichte liegt wohl darin, dass die ecclesia, die institutionell gestärkte Kirche zu einer Macht wurde, die sich als ganze nach außen wandte und auch Gewalt anwandte. Im Hinblick auf die Ausbildung der Gestalt der Kirche könnte das ein bedeutendes Datum sein. Denn spätestens seit diesem Datum hat die starke Institution je und je auch von der Möglichkeit der Androhung und Ausübung von Gewalt Gebrauch gemacht.

3. BERNHARDS VON CLAIRVAUX SCHRIFT ›DE LAUDE NOVAE MILITIAE‹ (UM 1130)

Bernhard von Clairvaux hat im Mittelalter den Ehrentitel *doctor mellifluus* erworben. Aber nicht nur Honig floss von seinen Lippen, sondern auch Galle, und zu den galligen Ausflüssen seines Mundes gehören die Kreuzzugspredigten. Die »Chimäre des Jahrhunderts« hatte bekanntlich für den zweiten Kreuzzug geworben. In seiner Schrift ›De consideratione‹ an seinen Schüler Papst Eugen III. rechtfertigte er sich für seinen Einsatz und betonte, er wolle lieber zum Gespött der Menschen werden und die ihm angetane Schmach in der Nachfolge Christi ertragen, als vor Gott ungerecht dastehen.³⁴

Um 1130 verfasste er für den Hochmeister des Templerordens, der dieser Unterstützung damals unbedingt bedurfte,³⁵ einen *sermo exhortationis*, eine Ermunte-

³¹ So der Duktus von Beckers Zusammenfassung, ebd., 434.

³² Über Erdmann (1898–1945) vgl. Baethgen, Friedrich, Carl Erdmann, in: DA 8 (1951), 251–253; Fuhrmann, Horst, »Sind eben alles Menschen gewesen«. Gelehrtenleben im 19. und 20. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Monumenta Germaniae Historica, München 1996, bes. 98f.117.

³³ Erdmann, Carl, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (FKGG 6), Stuttgart 1935; Ndr. Darmstadt 1955.

³⁴ Bernhard von Clairvaux, De consideratione PL 182, 727–808, hier 745 A = Winkler, Bernhard von Clairvaux (siehe Anm. 24) 1, 611–841, hier: 668.

³⁵ Vgl. bes. Fleckenstein, Josef, Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux, in: Ders., Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 377–392.

rung, da er selbst als Kleriker anstelle der Lanze den Griffel zu schwingen habe. Militant, so lehrt Bernhard den Leser ohne Umschweife, kann man also auch als Propagandist sein. Noch 1860 sollten 20.000 Söldner von Papst Pius IX. durch die Lektüre von Bernhards Werk gegen Garibaldi und Victor Emmanuele II. sozusagen geistig mobil gemacht werden.³⁶

Schon die Anrede an den Adressaten ist »militant«: *Hugoni militi Christi et magistro militiae Christi, Bernhardus Claraevallensis solo nomine abbas: bonum certanem certare* – 2 Tim. 4,7 lässt grüßen. Bernhard lobt das novum militiae genus ausdrücklich. *Intus fide, fortis ferro [...] se muniunt* (282,25): innerlich rüsten sie sich mit Glauben, äußerlich mit Eisen. Die Ritter – *Christi milites* –, die das Land zurückgewinnen, in dem der Herr einst im Fleisch gegenwärtig (in *carne praesens*; 270, 3) war, kämpfen einen guten Kampf. »Denn der Tod, den man für Christus erleidet oder einem anderen zufügt, trägt keine Schuld an sich und verdient höchsten Ruhm« (277; 276, 4f.). Der *vana gloria* der *malitia* weltlicher Ritter wird die *vera gloria* der *militia Christi* entgegengesetzt.

Die als Märtyrer in rechter Gesinnung für Gott den Tod erleiden, dürfen der guten Sache (*bona causa*) und damit ihres Lohns gewiss sein (272, 1, 5, 18).

»Ein Ritter Christi [...] tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Schreitet also sicher voran, ihr Ritter, und vertreibt unerschrocken die Feinde des Kreuzes Christi in der Gewissheit, dass weder Tod noch Leben euch von der Liebe Gottes scheiden kann, die in Christus Jesus ist (Röm 8,38f.).«

Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Jesu (270, 22–24).

Den kleinen Unterschied zwischen weltlichem und geistlichem Rittertum stellt Bernhard mit dem Tausch der Vokale a und i dar: *secularis militia* ist doch nur *malitia*, weil sie motiviert ist durch niedere Beweggründe: eine unvernünftige Leidenschaft des Zorns (*irrationabilis iracundiae motus*), die Gier nach eitlen Ruhm (*inanis gloriae appetitus*) oder den Trieb nach irdischem Besitz (*terrenae qualiscumque possessionis cupiditas*), Motive, die schon von Urban II. als unlauter abgelehnt worden waren.

Drei Worte der heiligen Schrift sind es insbesondere, die den Charakter von Bernhards *exhortatio* prägen: 1. 1 Petr 2,14: (Denn nicht ohne Grund trägt er das Schwert) er steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut, zum Ruhm aber für die Guten (*Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*; 276, 9f.). So kommt es zum ruhmreichen Töten der Heiden, in dem Christus verherrlicht wird (276, 14f.) – 2. Die Bußpredigt Johannes des Täufers aus Lk 3,14; aus

³⁶ Winkler, Bernhard von Clairvaux (siehe Anm. 24) I, 204. – Die Zitate aus Bernhards Schrift werden im Folgenden im Text nach der Ausgabe in *Sämtliche Werke I* in Klammern nachgewiesen.

dem Wort des Johannes: Tut niemandem Gewalt oder Unrecht und lasst euch genügen an eurem Sold! wird gefolgt, Johannes habe den Kriegsdienst nicht ganz und gar verboten. Dieser Schluss wird nun sozusagen überboten durch die Aussage: »Wem – so frage ich steht es besser an, als denen, durch deren starke Hand Zion, unsere befestigte Stadt, zu unser aller Schutz gehalten wird?« (218, 4f). – 3. Den kräftigsten Impuls für die Rechtfertigung ihrer militia aber erhalten die Ritter von dem Beispiel des Herrn selbst. Die Tempelreinigung ist das Vorbild, dem die *milites Christi* folgen:

»Die Ritter entbrennen im gleichen Eifer für das Haus Gottes, wie einst er selbst, der Anführer der Ritter: Als er damals den Tempel betrat, von mächtiger Zorneswut entflammt, bewaffnete er seine heilige Hand nicht mit dem Schwert, sondern mit einer Geißel [...] er erachtete es für höchst unwürdig, daß das Haus des Gebetes mit solchen weltlichen Geschäften verunreinigt werde« (287; 286, 13–19).³⁷

Wenn Bernhard später im Traktat formuliert: *Vita Christi vivendi mihi regula existit* (228, 22–230, 1), lässt sich eine solche Regel schwer mit der Militanz der Ritterschaft in Einklang bringen. Feldzug gegen die Heiden und fromme Betrachtung und Nachfolge an den heiligen Stätten schlossen sich offenbar nicht aus. Die Integration persönlicher Frömmigkeit in die *christianitas* konnte in der frommen *meditatio* der heiligen Stätten ebenso Ausdruck finden wie in einem »seligen« physischen Kampf. Verteidigung der Kirche mit Waffen und Versenken in die *religio* bildeten keinen unauflöselichen Widerspruch.

³⁷ Eine Geschichte der Auslegung dieser Perikope dürfte für die Erkenntnis des Verhältnisses von Christentum und Gewalt aufschlussreich sein. Ich bin geneigt, diese Form der Schriftauslegung mit Johann Peter Hebels Geschichte »Gutes Wort, böse That« zu kommentieren: »In Hertingen, als das Dorf noch rothbergisch war, trifft ein Bauer den Herrn Schulmeister im Felde an. »Ists noch euer Ernst, Schulmeister, was ihr gestern den Kindern zergliedert habt: So dich Jemand schlägt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar?« Der Herr Schulmeister sagt: »Ich kann nichts davon und nichts dazu thun. Es steht im Evangelium.« Also gab ihm der Bauer eine Ohrfeige, und die andere auch, denn er hatte schon lang einen Verdruß auf ihn. Indem reitet in einer Entfernung der Edelmann vorbey und sein Jäger. »Schau doch nach Joseph, was die zwey dort mit einander haben.« Als der Joseph kommt, gibt der Schulmeister, der ein starker Mann war, dem Bauer auch zwei Ohrfeigen, und sagte, es steht auch geschrieben: »Mit welcherley Maas ihr messet, wird euch wieder gemessen werden. Ein voll gerüttelt und überflüßig Maaß wird man in euern Schoß geben;« und zu dem letzten Sprüchlein gab er ihm noch ein halbes Duzend drein. Da kam der Joseph zu seinem Herrn zurück und sagte: »Es hat nichts zu bedeuten, gnädiger Herr; sie legen einander nur die heilige Schrift aus.« Merke: man muß die heilige Schrift nicht auslegen, wenn mans nicht versteht, am allerwenigsten so. Denn der Edelmann ließ den Bauern noch selbige Nacht in den Thurn sperren auf 6 Tage, und dem Herrn Schulmeister, der mehr Verstand und Respect vor der Bibel hätte haben sollen, gab er, als die Winterschule ein Ende hatte, den Abschied.« Aus: Hebel, Johann Peter, Sämtliche Schriften Band 2: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, Karlsruhe 1990, 216.

Vielleicht kann man die Erkenntnisse aus Bernhards Wirken in dieser Hinsicht in die These zusammenfassen: Bernhard hat den Gedanken der *militia*, ganz gewiss in Kenntnis der Geschichte, durch die *militia sancti Petri* hindurch wiederum zur *militia Christi* geführt – eine Art Universalisierung und Individualisierung zugleich, die das Ursprüngliche mit dem konkret historisch Gewordenen verknüpfte, die geschichtliche Entwicklung gleichsam als Katalysator für eine Neuinterpretation der *militia* auf der Stufe gegenwärtiger Entwicklung benutzte. *Militia Christi* war nicht nur mehr das individuelle gute Christenleben in der Nachfolge des Herrn, sondern jenes, das als solches die *militia Petri* einschloss und dem römischen Primats- und Universalgedanken einen entsprechenden militanten Gedanken der *militia* beigab – eine Art innerer Aufrüstung der Christen als Folge der institutionellen Gestaltwerdung und Verfestigung der Kirche. Es handelt sich bei dem *novum genus militiae* gleichsam um ein militantes Mönchtum, das nach der *evangelica perfectio* (282, 6) strebte. Dennoch galten diese Ritter weiterhin als Laien, von denen der Papst immerhin meinte, *eos non esse inferioris meriti, quam vel monachos, vel communis vitae canonicos*³⁸ – die höhere Form des Lebens in Gestalt des mit geistigen Waffen kämpfenden Mönchtums blieb davon gleichwohl unberührt und wurde ihrem Rang nach doch nicht erreicht.

4. NIKOLAUS VON KUES, ›DE PACE FIDEI‹ (1453)

Im Jahre 1453 vollendete Nikolaus von Kues seinen Traktat ›De pace fidei‹³⁹, angesichts des Falls von Konstantinopel (am 29. Mai 1453), den Enea Silvio Piccolomini, wie wir aus Arno Borsts ›Lebensformen im Mittelalter‹⁴⁰ gelernt haben, als eine Kulturkatastrophe schilderte.

Der Text steht in der Folge ähnlicher Dialoge, etwa Abaelards ›Dialogus inter philosophum, Judeum et Christianum‹ und dem ›Liber de gentili et tribus sapientibus‹ des Raimundus Lullus (um 1276).

Die kurze Schrift ist in vieler Hinsicht von hohem Interesse und hat auch in jüngerer Zeit verstärkte Aufmerksamkeit gefunden.⁴¹ Gewiss resultiert diese

³⁸ Fleckenstein, Rechtfertigung (siehe Anm. 35), 390 Anm. 47 (Anselm von Havelberg).

³⁹ Text: Klibansky, Raymond/Bascour, Hildebrand (Hgg.), Nicolai de Cusa, Opera omnia VII: De pace fidei, Hamburg 1959. Mit einer deutschen Übersetzung: Berger, Klaus/Nord, Christiane (Hgg.), Nikolaus von Kues, Vom Frieden zwischen den Religionen, Frankfurt M. u. Leipzig 2002.

⁴⁰ Borst, Arno, Lebensformen im Mittelalter, Berlin 1973.

⁴¹ Sie bildet etwa auch das Schlussstück von Ottmann, Henning, Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bis auf unsere Zeit. Teilband 2: Das Mittelalter, Stuttgart 2004. – Vgl. auch Wenz, Gunther, De pace fidei. Nikolaus von Kues als Theoretiker eines christlichen Ökumenismus, in: MFCG 28: Nikolaus von Kues 1401 2001, Trier 2003, 189–209; David, Philipp, Lichtblick des Friedens. Grundlegung einer sapien-

Aufmerksamkeit nicht zuletzt aus der Notwendigkeit oder vielleicht aus dem Gebot nach Frieden unter den Religionen. Zumindest bei seinen Lesern wolle der Cusaner »den tödlichen Zusammenhang zwischen Gewohnheit, Dünkel und Gewalt unterbrechen«⁴².

Die Ausgangssituation: Ein Visionär wird im Geist Zeuge einer himmlischen Sammlung, in der von der gewaltsamen Unterdrückung der Menschen aus religiösen Gründen berichtet wird. Der Konflikt zwischen den Kriegsparteien habe *ob diversum ritum religionum* ([1] 3, 6f.) heftiger als üblich gewütet. Mithilfe einiger wenigen Weisen, die sich in den Unterschieden zwischen den Religionen auskennen, könnte man womöglich zu einem dauerhaften Frieden untereinander gelangen.

Im Gespräch mit dem einen Gott wird zunächst festgehalten, dass Konflikte durch den jeweiligen Glauben der verschiedenen Gemeinschaften entstehen, die ihren Glauben jeweils für den besseren halten. Der eine Gott, der der Anlass des Streits ist, soll Frieden stiften, da doch alle *ihn* suchen. Wenn es Gott gefalle, wiche alle Gewalt und alles Böse *et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate* ([6] 7,10f.). Die *differentia rituum* kann und soll man nicht beseitigen, aber wie Gott einer ist, so solle auch eine Religion und eine Gottesverehrung sein: *sicut tu unus es, una sit religio et unus latraie cultus* ([6] 7, 14f.).

Auf die Verkündung des göttlichen Vorhabens, »daß alle verschiedenen Religionen mit Zustimmung aller Menschen in eine einzige Religion zusammengeführt werden, die fortan unverletzlich sei«⁴³, ergeht die Frage, wie das denn möglich sein solle, da doch alle Frommen ihrer eigenen Religion anhängen. In mehreren Argumentationssequenzen werden Überlegungen der verschiedenen Vertreter der Religionen so gelenkt, dass sie eine *conclusio pacifica* ([20] 20, 1) anstreben. Sogar die Darstellung der Trinitätslehre müsse in der gebotenen Form *ab omnibus de neccesitate* ([26] 28, 3) – von allen, also auch von Juden und Muslimen, zwangsläufig – anerkannt werden.

Die Erlösung in Jesus Christus ist Gegenstand eines zweiten großen Diskurses, währenddessen es etwa heißt, auch die Arabes bekennen die Zweinaturenlehre, *quamvis plerique non plene considerent* ([39] 37, 26). Schließlich wird auch die Auferstehung Jesu Christi als Voraussetzung für die von allen Religionen angestrebte Seligkeit (*felicitas, vita aeterna*; [57] 53, 21) entfaltet. Ein Tartare (Tartarus) ist es, der sich angesichts des gemeinsamen Glaubens an

tialen Theologie der Religionen im Anschluss an Nikolaus von Kues (Kieler Theologische Reihe 3), Münster 2006.

⁴² Berger/Nord, Nikolaus von Kues (siehe Anm. 39), 9. - Im Folgenden werden die Stellennachweise im Text nach der Ausgabe in den Opera omnia in Klammern geboten.

⁴³ Berger/Nord, Nikolaus von Kues (siehe Anm. 39), 43 (...misertus est igitur Dominus populo, et contentatur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem; [9] 10, 16-19); vgl. Verbum: »una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur« ([16] 15, 16f.).

den einen Gott über die religiösen Bräuche der anderen: Taufe, Ehe, Abendmahl wundert: Einheit aber müsse sein, *diversitas enim parit divisionem et inimicitias, odia et bella* ([54] 51, 8f.). Diesem Votum hält Paulus Abraham, den Vater des Glaubens für alle Glaubenden, entgegen: Gegen den Gerechten sind alle Unterschiede der Riten nichtig: *anima iusti haereditabit vitam aeternam. Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum* ([55] 51, 15–52,1).

Nach einer Darlegung der Rechtfertigungslehre, der Beschneidung und der Taufe geht es um die Werke (*opera*) mit dem Ergebnis: »Also muss wohl der Frieden im Glauben und ein Gesetz der Liebe genügen, zu dem dann die Toleranz gegenüber den Bräuchen hinzukommt.«⁴⁴

Schließlich wird auch noch die von den Böhmen eingebrachte Abendmahlslehre konsensual gelöst. In den übrigen Fragen rät Paulus zur Vorsicht: *Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare*. Und wo es keine gemeinsamen Formen gebe, sollten die *nationes – salva fide et pace –* bei ihren Frömmigkeitsformen und Zeremonien bleiben.⁴⁵

Klarsichtig wird in der Frage nach einer möglichen *concordia* aber auch festgestellt, dass eine Minderheit die ganze Welt mit Waffen nicht durcheinanderbringen könne ([41] 39, 14f.). Eigenartig ist andererseits der Schluss: Vielleicht werde sogar die *devotio* durch eine gewisse *diversitas* gesteigert, um bei Gott und den Menschen Verdienst und Lob zu erwerben.⁴⁶ Aber könnten es nicht gerade die Affekte sein, die *devotio*, die dem Modell inklusiven Konsenses im Wettstreit vor Gott und der Welt⁴⁷ einen Strich durch die Rechnung machen?

Nikolaus hat, so könnte man ihn verstehen, die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der Religion ins Eschaton verschoben. Es handelt sich in seinen vernünftigen Darlegungen um eine Art Neutralisierung des Konflikts. So wie der Augsburger Religionsfriede, dessen 450. Wiederkehr am kommenden Sonntag in Augsburg feierlich begangen werden wird, die Frage nach der Wahrheit der Konfessionen ausklammerte, so beantwortet auch Nikolaus sie nicht.

Aber heißt das nicht, den Wahrheitsanspruch des Glaubens aufzugeben? In der Tat wird man sich fragen, ob es aus christlicher Perspektive eine andere sinnvolle Interpretation dieser Schrift, aber eben auch überhaupt dieses Gedankens gibt, als die, dass die Wahrheit des (christlichen) Glaubens an Gott als den Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt dergestalt zur Darstellung kommt, dass der Gedanke des Cusaners – *una religio in varietate rituum* – dahingehend zu verstehen ist, dass die *eine* Religion bzw. die Einheit der Religion nicht eine Frage der Selbstbehauptung einer geschichtlichen Gestalt von Religion sei,

⁴⁴ Ebd., 137 (Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando [60] 56, 18f.).

⁴⁵ Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes salva fide et pace in suis devotionibus et ceremonialibus ([67] 62, 3–5).

⁴⁶ Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo ([67] 62, 5–8).

⁴⁷ Vgl. etwa die Ausführungen in [6] 7, 9–19.

sondern dass diese Frage nach der Einheit und damit auch nach der Wahrheit ein eschatologisches Geschehen ist. Der eine Gott wird die eine Religion, die in der Verschiedenheit der *ritus* bezeugt wird, seine eine *Wahrheit* zu seiner Zeit bestätigen und beglaubigen.

5. SCHLUSS

Ich schließe mit einigen knappen Andeutungen über das Verständnis der *militia Christi* bei Luther. Wie gebraucht er den Begriff, und was ist die Sache, die mit diesem Begriff bezeichnet wird?

Das größte Problem hat Luther nicht mit den äußeren Feinden, sondern mit den inneren. *Vos alii milites quam mundani*⁴⁸, ruft er seinen Predigthörern zu. Der Mensch als *caro* und *spiritus* hat mit *tentationes* verschiedenster Art zu tun. Deshalb hat sein erstes Anliegen darin zu liegen, dem Teufel zu wehren. *Ita tam strenuus sic pugnans fio Christianus*, sagt er in einer Predigt am 13. November 1530, *miles in regno Christi, non mundi, Et percutio non Turcicum Caesarem, sed Caesarem diabolorum*⁴⁹.

Die wichtigste Auszeichnung eines solchen *miles* (Christianus) ist die *fiducia*, mit der Gott ihn ausrüstet.⁵⁰ Und so predigt Luther über den heiligen Geist: *Sic spiritus sanctus dicitur spiritus, quod faciat eum ein mut, quod tamen sit sanctus animus, non impius, ut militum, sed sancta audacia in profitendo verbo*.⁵¹ Entsprechend gilt daher weiter: Die dem Predigtamt vorstehen, diejenigen sind die Ritter Christi, die hingehen, das Wort ausstreuen und gegen den Satan beständig kämpfen (*Sic, qui praesunt ministerio verbi, illi sunt milites Christi, qui eunt disseminant verbum et contra sathanam assidue militant [...]*⁵²).

Sein Vertrauen allein auf Gott und sein Wort setzen und dabei die Welt gestalten – das ist die Situation des Christenmenschen in der Welt.

»Die Christen sind Kämpfer und wahre Soldaten Gottes, die in der Schlachtreihe stehen und nicht sicher sein können, deshalb beten sie inständig und erbitten Gottes Hilfe. Dagegen, die sicher sind, beten nicht, sie glauben nämlich, daß der Teufel

⁴⁸ WA 32, 155, 17 (11.11.1530).

⁴⁹ WA 32, 174, 1 (13.11.1530): Strengkämpfend werde ich ein Christ, Streiter im Reich Christi, nicht der Welt, und ich schlage nicht den Kaiser der Türken, sondern den Kaiser der Teufel.

⁵⁰ WA 17 I, 325, 9f., vgl. auch WA 38, 629 (Annotationes in aliquot capita Matthei. 1538).

⁵¹ WA 27, 214, 13–15 (Johannistag 1528).

⁵² WA 13, 625, 20–22 (Praellectiones in prophetas minores. Sacharja c. IX).

weit weg sei, und so erfahren sie auch den Glauben nicht, verlieren und sind später in der Versuchung wie ein ›dürres Blatt.«⁵³

Weder der monastische noch gar der Weg eines neuen *genus militiae* noch die *concordia rituum* ist der Weg, der zum Himmel und damit zur Überwindung von Gewalt führt.

Unter den Bedingungen eines neuen Verständnisses der Kirche gilt vielmehr: Ohne *tentatio* ist die *militia Christi* nicht zu führen.⁵⁴

⁵³ WA 40 III, 189, 19-23: Sic Christiani sunt bellatores et veri milites Dei, qui in acie stant nec possunt esse securi, ideo orant solícite et implorant Dei auxilium. Contra qui securi sunt, nihil orant, sentiunt enim Diabolum procul abesse et sic fidem etiam non sentientes amittunt et postea in tentatione sunt tamquam ›aridum folium‹ (In XV Psalmos graduum 1532/33 [1540] Ps 126, 4).

⁵⁴ Natürlich will ich mit diesen abschließenden Andeutungen keine individualistische Engführung des gestellten Problems insinuieren. Aber in allen Strukturdebatten geht es doch auch und gerade um die Friedfertigkeit und Friedensfähigkeit des Einzelnen. Wohin die Gewalt führen kann, welche »strukturelle Gewalt« den Einzelnen überrumpeln und förmlich enthemmt machen kann, wissen wir nicht nur nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts besser als alle Vernunft, auch zum Frieden in der Welt beitragen kann? Wir glauben es, und wir versanken wohl in Hoffnungslosigkeit, glaubten wir es nicht. Denn die Vernunft hat die Menschheit bisher nicht vor Gewalt bewahrt und nicht zum Frieden geführt. Der Glaube ist ein hartes Stück Friedensarbeit an sich selbst, in der Hoffnung und unter der Verheißung, dass er den Raum des Einzelnen überschreitet und beiträgt zum Frieden der Welt.

ALLE EILTEN, MÖNCHE ZU WERDEN ...

Die Reform der Kirche

Die Vortragsreihe, zu der der Braunschweiger Dom einlädt und die zu eröffnen ich die Ehre habe, bietet mit dem Dom-Forum vier historische Beiträge. Kirche und Staat, Theologie und Bildung, herrscherliches Selbstbewusstsein und Frömmigkeit werden in den folgenden Vorträgen zur Sprache kommen; wir wollen mit dem Mönchtum und der Reform der Kirche beginnen.

Manche von Ihnen werden die Ausstellung¹ schon gesehen haben, andere haben das Erlebnis der Besichtigung noch vor sich. Von Mönchen und Nonnen und von der Reform der Kirche gibt die Ausstellung einiges zu erkennen, freilich muss man genau hinschauen, welche Werke aus Klöstern stammen oder in ihnen Verwendung fanden. Vom gottesdienstlichen und geistlichen Leben der Klosterpersonen aber erfahren wir auch durch diese kostbaren Werke kaum etwas, es lässt sich allenfalls in manchen schriftlichen Äußerungen dokumentieren. Dazu kommt, dass die Ausstellung eben doch zuerst eine Ausstellung über Heinrich den Löwen und die Welfen ist, und zu der Gestalt des Herzogs von Bayern und Sachsen, der mir in Kiel von einer Litfaßsäule als einer der mächtigsten Männer seiner Zeit entgegensprang – reich, mächtig und skrupellos, wenn mich meine Erinnerung nicht trügt –, zu einer solchen Gestalt oder Figur passt die Vorstellung von Gottesdienst, klösterlicher Stille, Mystik oder was immer man mit dem Kloster auf den ersten Blick verbinden mag, offenbar nicht besonders gut. So werden wir versuchen, uns der bewegten Zeit zu nähern, die freilich in ihrer Suche nach dem Heil nicht und vielleicht nicht einmal zuerst kontemplative Züge trägt, sondern sehr aktive.

Es mag gut sein, am Anfang dieses Vortrags einen Prospekt zu geben über dieses bewegte 12. Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung unseres Themas von Mönchtum und Kirchenreform². Noch immer suchte man das rechte Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt zu bestimmen. Zwar war der sogenannte Investiturstreit mit dem Wormser Konkordat 1122 beendet worden, aber wie wenig ernst dieses genommen wurde, zeigen etwa die Bistumsgrün-

¹ Luckhardt, Jochen/Niehoff, Franz (Hrsgg.), Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–3235. Katalog der Ausstellung Braunschweig 1995, Herzog Anton Ulrich-Museum, 3 Bde. München 1995, Bd. 1 Katalog (im Folgenden zitiert mit Nummern der ausgestellten Stücke).

² Zur Übersicht vgl. u. a. Bäumer, Remigius, Mittelalter und Reformation (ÖKG 2), Mainz u. München 1973 u.ö.; Winkelmann, Friedhelm, Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge (KGE 1/10), Leipzig 1994; Haverkamp, Alfred, Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273, München ²1993; zur vorausgehenden Zeit: Tellenbach, Gerd, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Schmidt, Kurt Dietrich/Wolf, Ernst (Hrsgg.), Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 2 Lfg. F 1), Göttingen 1988.

dungen Heinrichs des Löwen, für die der Kaiser dem Herzog Rechte zugestand, die er nach Ansicht der geistlichen Gewalt gar nicht haben sollte.

Mit dem ersten Kreuzzug 1096-1099 hatte sich die lateinische Christenheit weit nach Osten ausgedehnt. Nach dem Fehlschlag des zweiten Kreuzzugs 1147-1149 wurde der dritte 1189-1199 durch die Beteiligung des Kaisers Friedrich Barbarossa und der Könige von Frankreich und England zu einer eindrucksvollen Demonstration des christlichen Abendlandes.

In der Kirche zeigten sich vielfältige Reformbestrebungen, doch war es nicht ausgemacht, ob sie innerhalb der Kirche bleiben wollten oder gehalten werden konnten – radikaler Reformwille und damit verbundene mögliche oder tatsächliche Häresie lagen nahe beieinander.

Kreuzzüge, Pilger- und Handelsfahrten waren Ausdruck einer neuen Mobilität. Sie brachten die Menschen auf den Weg in fremde, unbekannte Länder. Mit dieser Mobilität war Expansion verbunden – die Eroberung des verlorenen Heiligen Landes und die Erschließung bisher für das Christentum unerschlossener Gebiete im Nordosten Europas. Die neuen Orden des 12. Jahrhunderts, die Prämonstratenser³ und die Zisterzienser⁴ insbesondere, sind es gewesen, die die Erschließung und Christianisierung der neuen Kolonisationsgebiete östlich der Elbe trugen. Vielleicht ist es in der gegenwärtigen Situation nicht ganz überflüssig, darauf hinzuweisen, dass Europa als ein christliches Europa ein solches geworden ist und dass seine Einheit jenseits des Christlichen vielleicht kaum zu halten oder neu herzustellen sein wird.

Mit der Mobilität verband sich schließlich eine größere soziale Durchlässigkeit, als sie bis dahin gegeben gewesen war. Alles in allem zeigt dieses Jahrhundert mehr aufbrechende als beharrende Kräfte, und zu diesem Aufbruch leisteten nicht zuletzt die Mönche einen entscheidenden Beitrag.

Wir befinden uns in der Zeit nach der gregorianischen Reform und nach dem Investiturstreit, das Zeitalter Gregors und Heinrichs ist vorbei. Zwischen Gregor VII. und Innozenz III. liegt das Bernhardinische Zeitalter, wie man es nach dem großen Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux genannt hat, der uns später noch ausführlicher beschäftigen soll.

Wenn ich nun noch ein paar Schlaglichter auf das Jahrhundert werfe, halte ich mich im Rahmen der Lebensdaten Heinrichs des Löwen⁵, also in den Jahren zwischen 1129/30 und 1195 – wir haben ja damit beinahe drei Viertel des Jahrhunderts umfasst.

Als Heinrich 1129/30 geboren wurde, herrschte in Rom Papst Innozenz II. (1130-1143). Seit drei Jahren, seit 1126 war Norbert, der Gründer der Prämonstratenser, Erzbischof von Magdeburg, und in St. Denis bei Paris hatte

³ Vgl. dazu Elm, Kasper (Hrsg.), Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst, Köln 1984.

⁴ Vgl. dazu ders. (Hrsg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), Bonn 1980.

⁵ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 153f.

Abt Suger den mächtigsten und zukunftsweisenden Kirchenbau des 12. Jahrhunderts begonnen (1122–1155). In der Kathedrale von Autun war Gislebertus, einer der größten Menschenbildner des Mittelalters, am Werk (ca. 1125–1135). Die ersten Zisterzienserkirchen und -abteien entstanden: Fountains in England und Fontenay in Burgund, mit einem weitgehend einheitlichen Bauprogramm, das auf Schlichtheit – so den Verzicht auf Glockentürme und figürlichen Schmuck – und Funktionalität ausgerichtet war⁶. Wohin man sieht, in Italien, Frankreich und England und im Reich – es entstehen die großen Kathedralen, Notre-Dame de Paris oder Canterbury, das Königsportal in Chartres gewinnt Gestalt.

Um 1140 legte ein Bologneser Kleriker namens Gratian unter dem Titel ›Concordantia discordantium canonum‹ eine Sammlung des Kirchenrechts an, die Ausdruck eines fortschreitenden Rationalisierungs- und Verrechtlichungsprozesses war⁷. 1146 rief Bernhard von Clairvaux zum zweiten Kreuzzug auf. Im selben Jahr wurde der Abt Wibald von Stablo, einer der bedeutendsten Geistlichen seiner Zeit, auf Betreiben König Konrads III. auch Abt von Corvey⁸. Um 1150 stellte Petrus Lombardus, ein Pariser Magister, seine Sentenzen zusammen und schuf damit die Grundlage für eine Schultheologie, die sich bis zum Ausgang des Mittelalters auf ihn beziehen sollte. 1151 starb Suger von St. Denis, 1153 Bernhard von Clairvaux, 1156 Petrus Venerabilis, der große Abt von Cluny. 1154 errichtete Heinrich der Löwe mit Erlaubnis des Kaisers die drei nordelbischen Bistümer Oldenburg in Holstein (1160 verlegt nach Lübeck), Ratzeburg und Mecklenburg⁹. 1172–73 unternahm er seine Pilgerreise in das Heilige Land¹⁰, an die Stätten, an denen der Herr selbst gelebt hatte und gestorben war, eben in das Zentrum der Welt, wie es die Ebstorfer Weltkarte am Eingang der Ausstellung so eindrücklich darstellt¹¹.

Nachdem er das Heilige Land selbst besucht hatte, unternahm Heinrich 1182 eine weitere peregrinatio religiosa nach Santiago di Compostela, dem nach Rom bedeutendsten Wallfahrtsort in Europa, am westlichen Ende des Kontinents. Als Mathilde, die Gattin Heinrichs, 1189 in Braunschweig begraben wurde, zogen die abendländischen Ritter, allen voran der Kaiser Friedrich Barbarossa, den Sie als miles christianus¹² in einer feinen und herrscherlichen Darstellung in

⁶ Den zisterziensischen Idealplan kann man in vielen Klöstern sehr einheitlich realisiert finden. Vgl. dazu Braunfels, Wolfgang, *Abendländische Klosterbaukunst*, Köln 1969 u. a.; Badstübner, Ernst, *Kirchen der Mönche. Die Baukunst der Reformorden im Mittelalter*, Berlin 1980 u. ö.; Binding, Günther/Untermann, Matthias, *Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland*, Darmstadt 1985.

⁷ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), *Herrschaft* (siehe Anm. 1), 46 A 8 und 487f. G 10 (vor 1168).

⁸ Ebd., 558–562 G 64–66.

⁹ Ebd., 167–170 D 14 und 170f. D 15.

¹⁰ Ebd., 275–287.

¹¹ Ebd., 32–34 A 1.

¹² Ebd., 42–44 A 6.

der Ausstellung sehen können, als Kreuzfahrer ins Heilige Land. Und als Heinrich am 6. August 1195 starb und in St. Blasius neben seiner Frau beigesetzt wurde, da lebte in Assisi schon Giovanni-Francesco Bernardone (1182–1226), der die Kirche aus dem Geist der Armut erneuern sollte. Soweit dieser Schnelldurchgang durch das Jahrhundert, den wir nun durch einige ruhigere Betrachtungen vertiefen wollen.

I.

Lassen Sie uns zunächst einen Blick werfen auf das Mönchtum¹³. Was war monastisches Leben, was machte es aus, was unterschied es vom Leben in der Welt? Welchem Lebensentwurf folgte man, wenn man beschloss, in ein Kloster einzutreten und Mönch oder Nonne zu werden? Was brachte Frauen und Männer dazu, sich von der *Welt* zu trennen und allein zu leben oder sich einer Gemeinschaft anzuschließen, die neben der *Welt* und außerhalb derselben existierte? Hatten Menschen die Freiheit, sich für das Kloster zu entscheiden, oder entschieden andere, vornehmlich die Eltern, dass sie diesen Weg nehmen sollten, aus Gründen der Staatsraison oder der Versorgung?

»*Monachus*«, so definiert Isidor von Sevilla¹⁴, dem das Mittelalter die meistgebrauchte Enzyklopädie verdankt,

»*Monachus* wird einer nach der griechischen Wortbedeutung genannt deshalb, weil er allein, einzeln ist. *Monás* heißt nämlich im Griechischen soviel wie *singularitas*. Wenn nun *solitarius* (einsam, abgesondert) das Wort *Mönch* interpretiert, was macht jemand in der Menge, der (doch) allein ist?«¹⁵

Aber es gebe noch andere Arten von Mönchen: Die in Gemeinschaft lebenden Zölibitaren, die Anachoreten, die sich nach dem Gemeinschaftsleben in die Wü-

¹³ Überblick: Frank, Karl Suso, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1975 u. ö.; Bibliographie: Constable, Giles, *Medieval Monasticism. A select bibliography* (Toronto Medieval Bibliographies 6), Toronto and Buffalo 1976; Brooke, Christopher, *Die große Zeit der Klöster 1000–1300*, Freiburg, Basel u. Wien 1976; zuletzt Hauschild, Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1 *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, § 6: Mönchtum als wahres Christentum 261–335; sowie Elm, Kaspar, Art. *Orden*, in: *TRE* 25 (1995), 315–330. – Zur Alltagsgeschichte vgl. etwa Goetz, Hans Werner, *Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, München 1986.

¹⁴ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), *Herrschaft* (siehe Anm.1), 74–76 B 7.

¹⁵ Isidor, *Etymologiarum Lib. VII. XIII.* – *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX recognovit ... Lindsay, W.M. ... Oxonii 1911 (Repr. 1971): »Monachus Graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis. Monás enim Graece singularitas dicitur: Ergo si solitarius interpretatur vocabulum monachi, quid facit in turba qui solus est?«* – Dann folgen noch Erklärungen über die Eremiten und den Abtsnamen.

ste zurückgezogen hatten. Die Anachoreten folgten (*imitantur*) Elia und Johannes dem Täufer, die Zönobiten aber den Aposteln.

Das heißt zunächst: Monastisches Leben ist einsames Leben. Mönchsein galt seit den Zeiten der ägyptischen Wüstenväter als ein besonders heiliger Weg, als der Versuch eines engelgleichen Lebens, eines angelikos bios, der vita angelica, das auf Erden einen Vorschein dessen geben kann, was den Menschen nach diesem leiblichen Dasein im Himmel erwartet. Man geht in die Wüste, in die Stille, in die Einsamkeit – die Wüsten Ägyptens sind dann in den nord- und mitteleuropäischen Gefilden zum Wald geworden. Mönche gehen in den Wald und lassen sich dort nieder, fern von den Menschen. Abstand gewinnen von der Welt, zu sich selber kommen, das macht es möglich, zu Gott zu gelangen.

Zweitens: Monastisches Leben ist asketisches Leben. – Die Ursprünge des monastischen Lebens liegen in der Askese. Askese wird in den Formen der Nahrungseinschränkung, der Triebbeherrschung und der Einschränkung bzw. des Verzichts auf Besitz gelebt – insgesamt bedeutet und verlangt sie eine Einschränkung der Kreatürlichkeit des Menschen. Askese ist Selbstdisziplin, zur Überwindung der eigenen Selbstverfangenheit, und ein Weg, Zugang zu Gott zu finden. Besitz und Ehe sind dabei hinderlich, Ehelosigkeit Vorschein eines engelgleichen Lebens¹⁶, Schweigen ist Teilnahme am Schweigen der Ewigkeit¹⁷.

Sodann drittens: Monastisches Leben ist Nachfolge. Nachfolge Jesu, Nachfolge der Propheten, Nachfolge der Apostel. Der Begriff *imitari* begegnet schon bei Isidor, er wird sich durchhalten bis ans Ende des Mittelalters und gipfeln in dem berühmten Buch des Thomas von Kempen: *De Imitatione Christi*. »*Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles was du hast und gib es den Armen und folge mir nach*«, hatte Jesus dem reichen Jüngling geraten.

Schließlich: Monastisches Leben ist Leben nach der Regel. Bei den Benediktinern und Zisterziensern nach der Regel Benedikts, in anderen Gemeinschaften, etwa bei den Prämonstratensern, nach der Regel Augustins. Dazu kamen die örtlichen Bräuche der Klöster, die auf die jeweiligen Gegebenheiten und Besonderheiten Rücksicht nahmen, die *Consuetudines*.

Wer nach Evangelium und Regel lebte, konnte des Heils gewiss sein. Er hatte sich von der Welt getrennt, die zur Sünde verleitet, auf den Weg eines heiligmäßigen Lebens begeben – die Mönche standen gleichsam auf der richtigen Seite, das Risiko ihres Lebensentwurfes war minimiert, Evangelium und Regel gaben beinahe so etwas wie eine Garantie für das Heil, so dass selbst Königssöhne, Könige und andere weltliche Große zu Lebzeiten ins Kloster gingen oder sich doch wenigstens in der Mönchskutte begraben ließen.

Freilich waren die Klöster nicht vollkommen getrennt von der Welt, vielmehr mit dieser in vielfältiger Weise verbunden. Sie waren gestiftet von weltlichen Her-

¹⁶ Vgl. Mt 22,30.

¹⁷ Zur Kommunikation diente eine Zeichensprache, mit Hilfe derer die Mönche sich stumm verständigen konnten. Vgl. Jarecki, Walter, *Signa loquendi. Die cluniazensischen Signa-Listen (Saecula spiritalia 4)*, Baden-Baden 1981.

ren, sie wurden in deren Schutz genommen, wofür die weltlichen Herren etwa die Vogteirechte geltend machten¹⁸. Heinrich der Löwe hatte die Vogteirechte über ungefähr 70 Kloster im Bereich seiner Herrschaft inne, sie unterstanden damit seinem Schutz, aber er hatte damit auch Zugriff auf die Entscheidungen, Abtswahlen oder Rechtsgeschäfte, die von den Konventen getroffen wurden.

Dafür waren die Klöster Orte des Gedenkens. In ihnen wurde der Lebenden und der Toten gedacht, in den Nekrologen, den *libri vitae*, den Lebensbüchern, waren ihre Namen aufgeschrieben zu ewigem Gedächtnis¹⁹. So entstand ein Gütertausch zwischen geistlichen und weltlichen Gütern – die Weltpersonen arbeiteten für die Klosterpersonen, die Klosterpersonen beteten für die Weltpersonen, ja für die Welt.

In einem Entwicklungsland, wie es das dünnbesiedelte, waldreiche und an Städten arme Nordostdeutschland im 12. Jahrhundert noch immer war, bildeten die Klöster auch in dieser Zeit noch überhaupt so etwas wie die Zentren von Zivilisation und Kultur²⁰. So waren sie neben ihrer eigentlichen Aufgabe des *opus dei*, des Gottesdienstes und Gebetes, dem nichts vorzuziehen sei, Stätten der Gelehrsamkeit und Bildung, Träger der Schriftkultur und Zentren der Kunstfertigkeit, aber auch Orte sozialer Dienste, der Krankenversorgung, Almosenspendung und Beherbergung. Durch Gebetsverbrüderungen waren die Klöster, ebenso wie mit ihren Stiftern und Förderern, untereinander verbunden, zum Teil über große Entfernungen in ganz Europa. Das Beispiel der Verbrüderung zwischen Helmarshausen an der Weser und dem schwedischen Lund mag genügen, um eine Ahnung von den europaweiten Beziehungen zwischen den Klöstern zu gewinnen.

2.

Spricht man in der abendländischen Kirche des Mittelalters von einem Zeitalter der Reform, so denkt man gewöhnlich an den Zeitraum zwischen 1046 und 1215²¹, also von der Synode von Sutri bis zum vierten Laterankonzil im Jahre 1215, jener machtvollen Versammlung der abendländischen Christenheit, die Innozenz III., der mächtigste Papst des Mittelalters²², einberufen hatte und

¹⁸ Beispiel: Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 129f. und 132 C 5.

¹⁹ Vgl. Offb 21,27. - Beispiele: Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 138f. C 10; 261 D 70; 320–322 D 115; 566f. G 70; 582f. G 81.

²⁰ Übersicht: Streich, Gerhard, Kloster, Stifte und Kommenden in Niedersachsen vor der Reformation (Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens 30), Hildesheim 1986.

²¹ Zur Abgrenzung vgl. etwa Jakobs, Hermann, Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215 (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 7), München ²1988.

²² Vgl. Moeller, Bernd, Papst Innozenz III. und die Wende des Mittelalters, in: Schilling, Johannes (Hrsg.), Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, Göttingen 1991, 21–34. 284.

auf der die abendländische Christenheit neu umschrieben wurde²³. Das Konzil verabschiedete das einzige neue Dogma des Mittelalters, die Transsubstantiationslehre, also die Lehre von der wesentlichen Verwandlung der Elemente Brot und Wein im Abendmahl in Leib und Blut Christi, und es machte den Gläubigen erstmals die österliche Beichte und Kommunion zur Pflicht.

Reform in der Kirche war nach der Synode von Sutri im Jahre 1046 ein Programm, dem sich die folgenden Päpste verpflichtet wussten. Durch ihre Nennung knüpften sie an die alte Kirche an. Es gab nun einen Clemens II. oder einen Damasus II. Der Kampf der Reformer richtete sich in erster Linie gegen die Simonie, also den Ämterkauf. Seit Mitte des 11. Jahrhunderts verstärkten sich aber auch die Bemühungen um die Ehelosigkeit der Priester. Papst Leo IX. (1049–54) vermochte durch seinen großen Einsatz auch das Ansehen des Papstamtes zu stärken.

Im Zusammenhang mit der Simoniefrage wurde schließlich das Recht der Laien, kirchliche Ämter zu vergeben, überhaupt in Frage gestellt. Der Konflikt, der in dieser Frage aufbrach, wurde am konsequentesten und heftigsten von Papst Gregor VII. betrieben – mit Recht spricht man daher von der Gregorianischen Reform.

Gregor VII. hatte eine monastische Vergangenheit, in den römischen Klöstern Santa Maria und San Paolo ist er mit den Reformideen Clunys in Berührung gekommen. Neben dem Streit um die rechte Ordnung der Welt gelang es ihm, Reformen in den Kirchen in ganz Europa, von Spanien bis Skandinavien, durchzusetzen. Gregor hat den Anspruch des römischen Papstes in bis dahin unbekannter Weise gesteigert. »Gehorsam zu Rom wurde zum Kennzeichen der Rechtgläubigkeit« (Fuhrmann). Im »Dictatus papae« (1075) ist dieser Anspruch lapidar zusammengefasst: »Nur der römische Papst trägt zu Recht den Titel des universalen Papstes (Quod solus Romanus Pontifex jure dicatur universalis)«, und: »Wer nicht mit der römischen Kirche übereinstimmt, kann nicht als katholisch [rechtgläubig] gelten (Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae Ecclesiae)«²⁴. Im Streit zwischen Papst und Kaiser ging es nach Auffassung des Papstes um die Freiheit der Kirche, die *libertas ecclesiae*²⁵. Bis zum Ausbruch des Streites war man davon ausgegangen, dass die geistliche und die weltliche Gewalt in der Kirche gemeinsam wirkten. Gott habe seine Ordnung auf zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche, gegründet, die in der Kirche zu führen seien. – Der Kampf, der nun ausbrach, und zwischen Gregor und Heinrich IV. eskalierte, ging um die Überordnung der einen Gewalt in der Kirche über die andere, ja, recht besehen, um die Vorherrschaft in der Welt.

²³ Vgl. Ohst, Martin, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter* (Beiträge zur Historischen Theologie 89), Tübingen 1995.

²⁴ Mirbt, Carl, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1924, 146 Nr. 278; vgl. Mokrosch, Reinhold/Walz, Herbert (Hrsgg.), *Mittelalter* (KTGQ 2), Neukirchen-Vluyn 1980, 61f.

²⁵ Tellenbach, Gerd, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturestreites* (FKGG 7), Stuttgart 1936.

Ich habe schon auf die neue Auffassung der Stellung Roms in der Gesamtkirche hingewiesen. Sein Ehrenplatz war durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus seit alter Zeit unbestritten. Nun aber verschaffte sich der Gedanke Raum, die römische Kirche sei, wie man sagte, Angel und Haupt aller Kirchen, und alle Gewalt in der Kirche sei damit Teilhabe an der päpstlichen Gewalt. Das Wort Jesu an Petrus aus Matthäus 16,18: »*Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen*«, das seit langem in Rom in besonderer Würde stand, wurde nun als Petrus und seinen Nachfolgern, das heißt: den Päpsten, exklusiv zugesagt verstanden.

Man hat darauf hingewiesen, dass dies um den Preis geschah, das Christliche vor allem an mönchischen und römischen Vorstellungen zu messen und andere Ausformungen christlichen Glaubens und christlichen Lebens darüber vernachlässigt zu haben – ein Problem, das die ganze Geschichte der Kirche und später der katholischen Kirche bis in unsere Zeit begleitet.

Fragt man nach dem Zusammenhang von monastischen Reformen und gregorianischer Reform, so wird man sehen, dass die neuen Impulse aus dem Mönchtum ideell und personell auf Rom und auf die Gesamtkirche eingewirkt haben. Die monastische strenge Auffassung des Christlichen hat ihren Teil dazu beigetragen, dass die Ansprüche der Kirche auch gegenüber den weltlichen Personen strenger, radikaler, ausschließlicher wurden.

Die neuen Ordensgemeinschaften des 11. und frühen 12. Jahrhunderts betonten im Unterschied zu ihren Vorgängern das Vorbild der frühen Kirche, der *ecclesia primitiva*, und des apostolischen Lebens, der *vita apostolica*, das damit immer auch einen Zug zur Besinnung auf die Anfänge christlichen Gemeinschaftslebens hatte. Dieses Ideal sollte prinzipiell für alle Christen gelten, und so erhielt die Vorstellung, wahres Christenleben sei das Klosterleben, noch einmal eine deutliche Stärkung. Die Lebensform²⁶ des monastischen Lebens wurde so etwas wie eine Lebensnorm auch für die Welt. Am Ende des siebenten Buches seiner Chronik oder Geschichte der zwei Staaten (*Chronica sive Historia de duabus civitatibus*) hat Otto von Freising²⁷ eine Beschreibung der verschiedenen Mönchsorden²⁸ seiner Zeit gegeben. Das ist das Ende dieser Weltgeschichte des großen Zisterziensers. Die Ausstellung zeigt die ansehnlichste Handschrift die-

²⁶ Zum Begriff: Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1973 u. ö., bes. 14ff. Borst bezeichnet sie als geschichtlich eingeübte soziale Verhaltensweisen: »Sie befriedigen erstens vitale Bedürfnisse und Interessen wie Selbsterhaltung oder Selbstbestätigung. Zweitens sichern sie soziale Konventionen und Institutionen siehe Ansehen oder Spiel. Drittens üben sie ethische Normen und Werte wie Hingabe oder Enthaltung ein« (ebd., 21).

²⁷ Text: Otto Bischof von Freising, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*, übers. von Schmidt, Adolf, Hrsg. von Lammers, Walther (*Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters*. Freiherr von Stein-Gedächtnisausgabe 16), Darmstadt 1960.

²⁸ *Descriptio diversorum ordinum religiosorum*; Schmidt/Lammers (Hrsgg.), *Chronik* (siehe Anm. 27), 560/561–566/567.

ser Chronik aus der Universitätsbibliothek Jena, die sich durch ihre Federzeichnungen vor anderen Überlieferungsträgern auszeichnet²⁹.

Mönche sind für Otto

»Vereinigungen von Heiligen, die, nach dem Gebot des Evangeliums [Lk. 14,33] auf ihre eigenen Wünsche, auf ihr Eigentum, auf ihre Verwandtschaft Verzicht leistend und zur Abtötung des Fleisches immerwährend das Kreuz tragend, voll Sehnsucht nach dem Himmelreich Christo nachfolgen.«³⁰

Je nachdem ob sie in der Nähe der Menschen oder abgeschieden von ihnen leben, »vermitteln [sie] ihren Nächsten durch Wort und Vorbild die Richtschnur des rechten Lebens«, oder sie sind mehr auf ihren Seelenfrieden bedacht und meiden den Verkehr mit ihnen und ziehen sich in die Einsamkeit zurück, um sich Gott allein hinzugeben. Doch wie auch immer die Lebensformen dieser Gemeinschaften seien: »Sie alle führen schon auf Erden ein Leben in himmlischer, engelhafter Reinheit und Heiligkeit des Wandels und des Gewissens.« Ihr Leben orientiert sich an der Urgemeinde – als Orientierung diente, nicht nur den Augustinern, aber diesen besonders und ausdrücklich, Apostelgeschichte 4,32: »Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele.« »Cor unum et anima una«, ein Herz und eine Seele sein, das wollten die monastischen Gemeinschaften wiederherstellen, in ihrer Gegenwart und in ihrer Gemeinschaft leben, als Erneuerung und Repräsentation der ersten christlichen Gemeinde. Ungestörte Beschäftigung mit dem Göttlichen, strenge Beachtung der Klausur, konsequenter Ausschluss der Frauen von der Gemeinschaft der Mönche waren dafür erforderlich. Monastisches Leben verlangte Gewissenhaftigkeit, genaue Selbsterforschung, penibles Hüten vor allen Anwendungen der Sinnlichkeit. Otto verstand monastisches Leben als die letzte, äußerste Möglichkeit des menschlichen Lebens vor dem Ende der irdischen Welt.

Neben dem monastischen Gemeinschaftsleben hat das Eremitenleben, die *vita eremitica*, stets eine eigene Anziehung auf diejenigen ausgeübt, die nach Vollkommenheit strebten³¹. Es lebte während des ganzen Mittelalters neben dem klösterlichen Gemeinschaftsleben fort und fand im 12. Jahrhundert in Gestalt der Kartause eine Form, die Einsiedlerdasein und Gemeinschaftsleben miteinander verband. Das Einsiedlerdasein galt zwar als eine höhere Form der Askese, doch gab es seit den Anfängen des Mönchtums Warnungen an allzu beflissene Asketen vor Überforderung ihrer selbst. Ein schönes Zeugnis solcher Warnung zur Vorsicht und zugleich ein Beispiel mittelalterlicher *humanitas* bietet ein Gedicht Fulberts von Chartres, der um die erste Jahrtausendwende

²⁹ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), *Herrschaft* (siehe Anm.1), 38–41 A 4.

³⁰ Schmidt/Lammers (Hrsgg.), *Chronik* (siehe Anm. 27), 561.

³¹ Constable, Giles, *Eremitical Forms of Monastic Life*, in: Ders., *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*, London 1988, Nr. V.

lebte³². Die Übersetzung, in der ich Ihnen das Gedicht zu Gehör bringe, stammt von Paul von Winterfeld, einem der Begründer der Lateinischen Philologie des Mittelalters als Wissenschaft:

Der Einsiedel

Es war einmal ein Mönch Johann,
Der hoher Tugend Ruhm gewann,
Ob zwar er klein nur von Gestalt;
Der lebt' selbzeit im wüsten Wald.

Er sprach: »Den lieben Engelein gleich
Will leben ich im Himmelreich,
Nicht Speise kennen noch Gewand,
So zubereitet Menschenhand.«

Der Ältre sprach, und meint es gut:
»Mein Bruder, sei auf deiner Hut!
Nur nicht zu jach! Es wird dir leid,
Was du beginnst, in kurzer Zeit.«

Darauf Johann: »Nein, ohne Krieg
Gibt's Niederlage nicht noch Sieg!«
Und weiterweg zum wüsten Ort
Zieht nackt und bloß er mutig fort.–

Acht Tage hält er grad' es aus:
Des Feldes Gras ist karger Schmaus;
Der Hunger wandelt seinen Sinn:
So macht er kehrt nach Hause hin.

Dort saß sein Freund in guter Ruh
Am warmen Herd, die Türe zu.
Da klopft es leis: »Mach auf die Tür,
Mach auf, mein Bruder, komm herfür:

³² Es ist unter den sog. Cambridger Liedern, einer der berühmtesten Sammlungen mitellateinischer Dichtungen vor den Carmina Burana, überliefert, in einer Handschrift, die im Auftrag Kaiser Heinrichs III. († 1056) entstand. - Ausgabe: Strecker, Karl (Hrsg.), Die Cambridger Lieder (Monumenta Germaniae Historica 40), Berlin, Zürich u. Dublin 1966, 97–101 Nr. 42.

Ich bin's, Johann, der draußen steht,
 Der hungernd hier um Einlaß fleht.
 Erbarm dich mein und meiner Qual;
 Ich muß zurück, hab keine Wahl.«

Doch der, von innen: »Nimmermehr!
 Johann ward wie der Engel Heer;
 Zum Himmel schaut verzückt sein Blick,
 Der schaut nach uns nicht mehr zurück.«

Johann mit Zähneklappern wacht
 Auf kalter Erde drauß die Nacht;
 Zu dem, was er sich auferlegt,
 Er nun auch diese Buße trägt. –

Der Morgen graut. Er darf hinein.
 Geduldig trägt er jede Pein,
 Bei trockenem Brote, stillbeglückt,
 Kein Scheltwort rührt ihn, wie entrückt.

Nun ist er satt, und frisch und frank
 Sagt Gott er und dem Bruder Dank;
 Zur Hacke greift der müde Mann
 und gräbt und schafft, so gut er kann.

Nach solcher Not für alle Zeit
 War seines Hochmuts er befreit;
 Er ward, zum Engel halt zu schwach,
 Ein braver Mensch – so nach und nach.³³

Das klösterliche Gemeinschaftsleben galt gegenüber dem Eremitendasein zwar als eine weniger anstrengende Form der Nachfolge Christi und der Suche nach Vollkommenheit, nach perfectio, aber verdienstlich war auch dieses Leben. Es war, wie die verschiedenen Reformansätze zeigen, auch reformbedürftig; insbesondere der wachsende Reichtum der Klöster und ihre weltliche Bedeutung haben immer wieder zu Abweichungen von der Regel geführt. Deshalb hat es auch hier an zeitgenössischen Kritikern nicht gefehlt – die große Zeit der Klöster und der Klosterreformen ist auch die große Zeit der kirchenkritischen Dichtung.

³³ Winterfeld, Paul von/Reich, Hermann (Hrsgg.), Deutsche Dichter des Lateinischen Mittelalters in deutschen Versen, München ^{3,4}1922, 211f.

Die Carmina Burana³⁴ etwa sind voll von sogenannten moralisch-satirischen Dichtungen. In ihnen werden vor allem die Simonisten angegriffen, Kleriker, die sich auf Kosten der Laien bereichern und die Kirche zum Geschäft machen. Auch Mönche und die Ordensgemeinschaften werden angeklagt, dass sie ihre Gelübde nicht halten. Nicht nur sexuelle Verfehlungen werden ihnen zur Last gelegt, sondern auch unmäßiger Weingenuss und andere Formen der Völlerei. Die Kritik steigert sich bis hin zu den Sauf- und Spielmessen, die in dieser Handschrift überliefert werden³⁵ – Gottesdienstformulare, die eben nicht geistlich, sondern nur allzu weltlich erfüllt werden. Leider eignen sich solche Texte nicht für einen Vortrag – der Witz dieser Dichtungen und die parodistischen Effekte sind nur im Lateinischen richtig wahrzunehmen.

Ein Beispiel soll Ihnen dennoch einen Eindruck vom moralischen Ernst und vom künstlerischen Rang dieser Dichtungen geben. Walther von Chatillon³⁶, einer der bedeutendsten lateinischen Dichter des 12. Jahrhunderts, prangert den Verfall von Kirche und Klerus an:

Daß die Kleriker nichts taugen,
sehen so der Laien Augen;
käuflich ward die Christ-Vermählte,
Dirne, die zum Adel zählte.
Käuflich ist nun der Altar,
käuflich ist die Hostie gar,
wo doch jeden Wertes bar
Gnade, die zu kaufen.³⁷

³⁴ Text: Fischer, Carl/Kuhn, Hugo (Hrsgg.), Carmina Burana. Die Gedichte des Codex Buranus lateinisch und deutsch, Zürich u. München 1974 (auch als dtv-Taschenbuch Nr. 2063, 51991).

³⁵ Fischer/Kuhn (Hrsgg.), Gedichte (siehe Anm. 34) 44; deutsch auch in: Langosch, Karl (Hrsg.), Vagantendichtung, lateinisch und deutsch (Sammlung Dieterich 316), Bremen 1968, 280–283; Lehmann, Paul, Die Parodie im Mittelalter, Stuttgart 1963.

³⁶ Über Walther von Chatillon (ca. 1135 bis um 1200) vgl. zuletzt Streckenbach, Gerhard (Hrsg.), Walter von Chatillon, Alexandreis. Das Lied von Alexander dem Großen, Heidelberg 1990.

³⁷ Langosch, Vagantendichtung (siehe Anm. 35), 297. - Verständlicher und schärfer ist der lateinische Text:

*»Iacet ordo clericalis
in respectu laicalis,
sponsa Christi fit mercalis,
generosa generalis;
veneunt altaria,
venit eucharistia,
cum sit nugatoria
gracia venalis.«*

Bei allem Spielerischen, das diesen Dichtungen eignet, wird man nicht übersehen, dass sie Ausdruck scharfer Kirchenkritik³⁸ und Einforderung der Reform der Kirche sind – und dass die Reform der Kirche vom Haupt her erwartet wird, von Rom – »*Roma caput mundi est, sed nil capit mundum*«³⁹ und »*nummus est pro numine et pro Marco marca* (Gold steht hierfür Gott, die Mark an des Markus Stelle)«⁴⁰ sind beliebte Sprachspiele der Zeit. Der Perversion der Lage war nur mit der Verdrehung der Sprache beizukommen.

3.

Reform der Kirche, so haben wir gesehen, heißt im schöpferischen 12. Jahrhundert⁴¹ vor allem: Reform aus dem Mönchtum, aus dem Geist des Mönchtums und in seinen Institutionen⁴².

Es ist vor allem *ein* Mann, der für die Faszination, die das Mönchtum im 12. Jahrhundert ausübte, steht und dieses Jahrhundert so geprägt und bestimmt hat, dass man das ganze Zeitalter, das *Saeculum Bernardinum*, nach ihm benennen wollte: Bernhard von Clairvaux.

Bernhard war ziemlich unbestritten die geistige Führungspersönlichkeit Europas im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts. Sein ausgedehnter Briefwechsel zeigt ihn in Verbindungen mit Herrschern und Heiligen, Klerus und Laien, Königen und Päpsten. An Eugen III., einen ehemaligen Zisterzienser auf dem Stuhl Petri, richtete er seine Schrift *De consideratione* (»Was ein Papst erwägen muss«)⁴³, in der er die besonderen Herausforderungen des geistlichen Amtes beschrieb. Schon im 12. Jahrhundert waren seine Schriften und zahlreiche ihm zugeschriebene Werke weit verbreitet, dem 13. Jahrhundert galt er bereits als einer der Väter, und im 15. nahm seine Wirkung neuerlichen Aufschwung⁴⁴.

³⁸ Schüppert, Helga, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (*Medium Aevum* 23), München 1972.

³⁹ Fischer/Kuhn (Hrsgg.), Gedichte (siehe Anm. 34), 42, 4,1–2 (Walther von Chatillon).

⁴⁰ Fischer/Kuhn (Hrsgg.), Gedichte (siehe Anm. 34), 42, 11,5f.

⁴¹ Zur Renaissance des 12. Jahrhunderts vgl. Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1927; Brooke, Christopher, *The Twelfth Century Renaissance*, London 1969, ²1976; Benson, Robert/Constable, Giles (Hrsgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. 1982.

⁴² Vgl. dazu Constable, Giles, *Renewal and Reform in Religious Life. Concepts and Realities*, in: Haskins/ders. (Hrsgg.), *Renaissance and Renewal* (siehe Anm. 41), 37–67.

⁴³ Deutsch auch: Balthasar, Hans Urs von (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux. Was ein Papst erwägen muss* (*De consideratione ad Eugenium Papam*) (*Christliche Meister* 26), Einsiedeln 1985.

⁴⁴ Vgl. Köpf, Ulrich, *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux*, in: Elm, Kaspar (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit* (*Wolfenbütteler Mittelalter-Studien* 6), Wiesbaden 1994, 5–65, hier: 8–10.

Bernhards Wirksamkeit erstreckt sich auf nahezu alle Bereiche des kirchlichen und weltlichen Lebens seiner Zeit. Da ist seine Wirksamkeit in seinem Kloster und seinem Orden, sein Einfluss auf andere Ordensgemeinschaften seiner Zeit, sein Einsatz für den zweiten Kreuzzug und sein Kampf gegen Häretiker und Feinde der Kirche. Die erste Biographie⁴⁵ weiß zu berichten, Bernhards Mutter habe vor der Geburt ihres Sohnes einen Traum gehabt, in ihrem Schoß sei ein laut bellender Hund – ein Zeichen für den kommenden Kampf Bernhards gegen die Feinde des Glaubens und der Kirche.

Schon zu Lebzeiten ist Bernhard von einer historischen Person zu einer Kultgestalt geworden⁴⁶; vor allem in seinem Orden hat man ihn früh zu einem Heiligen gemacht. Seit 1159 hatten die Zisterzienser von Clairvaux Erlaubnis, ihres großen Abtes im Chorgebet zu gedenken⁴⁷, kanonisiert wurde der *honigfließende Lehrer*, wie sein mittelalterlicher Ehrentitel lautet, 1174 durch Papst Alexander III.

Bernhard hat die Menschen seiner Zeit und diejenigen, die nach ihm gelebt haben, stärker als zuvor auf ihre eigene religiöse Erfahrung gelenkt. Zwar steht an den Anfängen der Entdeckung des christlichen Selbst Augustin mit seinen *Confessiones*. Aber gerade im 12. Jahrhundert mehren sich die Äußerungen über die eigene Person. In der Geschichte der Autobiographie, wie sie Georg Misch in seinem monumentalen Werk dargestellt hat⁴⁸, kommt dem 12. Jahrhundert eine ganz außerordentliche Bedeutung zu. Von Bernhard haben wir keine Autobiographie, freilich reichlich Selbstzeugnisse. Aber es war doch gerade Bernhard, der durch seine Schriften das religiöse Subjekt neue Erfahrungen machen ließ, mit Gott und mit sich selber, und so seinen Anteil hat am Mündigwerden des religiösen Menschen. Zisterziensische Spiritualität⁴⁹ ist ein Schritt gewesen auf dem Wege zur franziskanischen Frömmigkeit.

Vor einer Generation hat der französische Benediktiner Jean Leclercq den Begriff der monastischen Theologie geprägt.⁵⁰ Monastische Theologie ist

⁴⁵ Text: Sinz, Paul (Hrsg.), *Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux (Vita prima)* (Heilige der ungeteilten Christenheit 2), Düsseldorf 1962.

⁴⁶ Vgl. dazu Bredero, Adriaan H., *Der heilige Bernhard von Clairvaux im Mittelalter: von der historischen Person zur Kultgestalt*, in: Elm, Kaspar (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux* (siehe Anm. 44), 141–159 (eigentlich ein Beitrag über Entstehung und Verwendung der *vita prima*); ders., *Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie: Das Heiligkeitsbild Bernhards in der Zisterzienserhagiographie des 12. Jahrhunderts*, in: Kasper, Clemens/Schreiner, Klaus (Hrsg.), *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter* (SMGB.E 34), St. Ottilien 1994, 135–151.

⁴⁷ Bredero, *Heiligkeitsbild* (siehe Anm. 46), 146.

⁴⁸ Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt/M. 31949ff.

⁴⁹ Vgl. Kasper/Schreiner (Hrsg.), *Spiritualität* (siehe Anm. 46).

⁵⁰ Vgl. bes. Leclercq, Jean, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 (Originalausgabe: Ders., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris 1957). Vgl. ggf. von den Steinen, Wolfram, *Monastik und Scholastik. Zu Dom Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu*, in: ZDA 89, 243–256; Leclercq,

existentielle Theologie, eine Theologie der Erfahrung. »*Tota vita monastica in experientia usuque consistit (das ganze mönchische Leben besteht in Erfahrung und Übung)*« – das wusste und lernte man seit dem frühen Mittelalter. Diese Theologie der Erfahrung erhielt in Bernhards Wirken neue Kraft. Bernhards religiöse Erfahrung ist vor allem Christuserfahrung, seine Frömmigkeit Christusfrömmigkeit, ja Christumystik⁵¹. Seine zentrale Erkenntnis ist dabei, dass Christi Leiden und Sterben für *uns* geschehen ist – mit anderen Worten, dass das Kreuz das heilsame Kreuz ist, uns zu Gute. Hier hat dann später Martin Luther, übrigens auch explizit, an Bernhard angeknüpft und den Angelpunkt seiner existentiellen Theologie gefunden⁵².

Lassen Sie mich die Ausführungen über Bernhard beschließen mit dem Hinweis auf eine besonders eindrucksvolle Darstellung des großen Abtes. Die Anschauung seiner Anhänger, Bernhard habe eine besondere Nähe zu Christus, verdichtet sich im Bild des sog. amplexus. Es stellt die Umarmung zwischen dem unter dem Kreuz knienden Bernhard und dem liebend sich vom Kreuz herunter neigenden Christus dar – auch dies ein Beitrag zum offenbar schwieriger werdenden Verständnis des Kreuzes.

Beim Tode Bernhards gab es in Europa mehr als 300 Zisterzienserklöster⁵³. In Bernhards Kloster Clairvaux lebten bei seinem Tode 700 Mönche. Im Raum des heutigen Niedersachsen entstanden in jener Zeit 31 Zisterzen, 20 Frauen- und 11 Mannsklöster⁵⁴. Citeaux war 1098 gegründet worden, die ersten Primarabteien 1113 bis 1115, und nun verringerten sich die zeitlichen Abstände: von Kamp am Niederrhein, gegründet 1123, gingen die Töchter Walkenried⁵⁵ (1129), Volkerode/Volkenroda in Thüringen 1131, Amelungsborn 1135, Michaelstein (1146) und Hardehausen in Westfalen (1140) aus. Amelungsborn wurde seinerseits das Mutterkloster von Riddagshausen (1145)⁵⁶ und Doberan

Jean, The Renewal of Theology, in: Benson/Constable (Hrsgg.), Renaissance and Renewal (siehe Anm. 41), 68–87. Über Leclercq vgl. Altermatt, Alberich Martin, Ein Leben im Dienste der Erforschung der Vergangenheit für die Zukunft: Dom Jean Leclercq (1911–1993), in: Gehrke, Helmut (Hrsg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert zum 50. Geb., Paderborn 1995, 117–124.

⁵¹ Vgl. dazu Ruh, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1 Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 226–275.

⁵² Vgl. dazu Lohse, Bernhard, Luther und Bernhard von Clairvaux, in: Elm, Kaspar (Hrsg.), Bernhard von Clairvaux (siehe Anm. 44), 271–301.

⁵³ Jedin, Hubert (Hrsg.), Atlas zur Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. 1980, Karte 53.

⁵⁴ Vgl. Faust, Ulrich (Hrsg.), Die Männer- und Frauenklöster der Zisterzienser in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Hamburg, (GermBen 12) St. Ottilien 1994, Überblick und monographische Darstellungen zu den einzelnen Häusern. Übersicht auch bei Krumwiede, Hans-Walter, Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 1 Von der Sachsenmission bis zum Ende des Reiches 1806, Göttingen 1995, 81–86 (mit Karte).

⁵⁵ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 596f. G 92.

⁵⁶ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 594–596 G 90. Vgl. auch das Abtssiegel 596 G 91.

(gegründet 1117, neugegründet 1186); das 1163 gegründete Kloster Loccum wiederum war eine Tochter von Volkenroda⁵⁷.

100 Jahre nach Bernhards Tod hatte der Orden in Mittel- und Südeuropa, in Irland, Skandinavien und den Kreuzfahrerstaaten 647 Zisterzen mit etwa 20000 Mönchen und Laienbrüdern.

4.

Während Eremiten und Mönche in ihrem Leben die wahre Nachfolge suchen, wird gleichzeitig die Liebe neu entdeckt. Zuerst in Frankreich, dann aber auch in Deutschland – ein kunstvolles Gesellschaftsspiel um die Liebe, in höfischer Manier. Erotik und Enthaltbarkeit⁵⁸, das sind die Pole, zwischen denen die Spannung des Jahrhunderts und der Menschen sich bewegt.

Neben dem Mönchtum prägte das Rittertum die Welt des 12. Jahrhunderts. Auf der Suche nach Gott und dem rechten Leben gab es auch diesen Weg. Es muss deshalb wenigstens kurz auch bei unserem Thema die Rede davon sein.

Das Rittertum des 12. Jahrhunderts entwickelt ein höfisches Leben, das sich in ritterlichen Turnieren zeigt, ein Leben in Disziplin und Kultivierung des Daseins. Und sein Einsatz in den Kreuzzügen zeigt, dass es sich auch für die Sache des Glaubens einsetzt – aus dem miles wird im Dienst der Sache Gottes der miles christianus⁵⁹.

Ein Anknüpfungspunkt für dieses Thema hier in Braunschweig ist die Geschichte von Gregorius, dem guten Sünder, in der in aller Dramatik die Schwierigkeit der Entscheidung für den rechten Weg zwischen Mönch und Ritter erkennbar wird. Der Stoff von dem aus einem Inzest geborenen Kind, das unwissend und ungewollt seine Mutter heiratet und damit eine Sünde die andere zeugt, ist zuerst im Französischen literarisch formuliert worden. Seine deutsche Fassung hat ihm Hartmann von Aue⁶⁰ verliehen – die deutsche Dichtung entstand etwa in den Jahren, in denen Heinrich der Löwe starb. Um 1210 hat der Abt Arnold von Lübeck⁶¹, ein ehemaliger Braunschweiger Benediktiner

⁵⁷ Vgl. die Stammtafel der Zisterzienserklöster in Niedersachsen mit Angabe der Filiationen Amelungsborns bei Krumwiede, Kirchengeschichte (siehe Anm. 54), 85 sowie Faust, Zisterzienser (siehe Anm. 54).

⁵⁸ Vgl. auch Dalarun, Jacques, Erotik und Enthaltbarkeit. Das Kloster des Robert von Arbrissel, Frankfurt/M. 1987.

⁵⁹ Vgl. Althoff, Gerd, Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos, in: Saec. 32, 317–333.

⁶⁰ Über Hartmann vgl. Cormeau, Christoph, Hartmann von Aue, in: Ruh, Kurt (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 3, Berlin u. New York 1981, Sp. 500–520; Text: Paul, Hermann/Wachinger, Burghart (Hrsgg.), Hartmann von Aue, Gregorius (Altdeutsche Textbibliothek 2), Tübingen 1984.

⁶¹ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 157f. D 7.

aus St. Ägidien und der Fortsetzer von Helmolds Slawenchronik⁶², Hartmanns Werk für Wilhelm von Lüneburg⁶³, den vierten Sohn Heinrichs des Löwen, in lateinische Verse übersetzt.⁶⁴

Diese lateinische Übertragung ist eines der wenigen Beispiele für den Weg einer Dichtung von der Volkssprache ins Lateinische. Die Gründe für diesen Schritt lassen sich nicht exakt bestimmen, vielleicht ging es darum, die Dichtung nach England oder nach Dänemark weiterzuvermitteln, vielleicht ging es auch um die *Ansippung* eines Heiligen an die welfische Familie.⁶⁵

In Hartmanns Gregorius wie in Arnolds Übersetzung gibt es eine ausgedehnte Passage, in der Gregorius und sein Ziehvater, der Abt eines Inselklosters, in dem der kleine Findling aufgezogen worden war, in einem Streitgespräch sich darüber auseinandersetzen, ob der monastische oder der ritterliche Weg der rechte Lebensweg für den jungen Adligen sei. Der Abt versucht den Jungen zunächst behutsam, dann nachdrücklich für den besseren Weg des Klosterlebens zu gewinnen, der Junge aber beharrt auf seinem Willen, ein Ritter zu werden. Ich nehme den Konflikt für paradigmatisch und stelle ihn Ihnen als solchen vor. Außerdem lässt sich an der Auseinandersetzung erkennen, welchen Wandel die Kontroverse in der Bearbeitung des Textes des Laien Hartmann durch den Kleriker Arnold erfahren hat.

Der Abt stellt dem jungen Mann die littera Pythagore, das Y vor Augen – das Sinnbild für den Menschen am Scheideweg. Gregorius soll sich dem rechten Weg zum Heil zuwenden, im Kloster bleiben und Nachfolger des Abtes werden, der linke Weg in die Welt werde ins Verderben führen. Aber Gregorius ist auf der Suche nach seiner Identität, nach seinen Wurzeln und nach seinem Lebensziel. Ein Geistlicher zu werden, kann er sich nicht vorstellen, sein Sinn steht ihm danach, Ritter zu werden. *»Ihr habt das seligste Leben, das Gott der Welt gegeben hat«,* sagt er zu dem Abt. *»Wer sich das zu Recht erkoren hat, der ist selig«* –

*»ir habet das süeziste leben
daz got der werlde hât gegeben:
swer imz ze rehte hât erkorn,
der ist saelic geborn«⁶⁶.*

⁶² Stob, Heinz (Hrsg.), Helmold von Bosau, Slawenchronik (AODGMA 19), Darmstadt 1963.

⁶³ Luckhardt/Niehoff (Hrsgg.), Herrschaft (siehe Anm.1), 361f. E 25.

⁶⁴ Vgl. Schilling, Johannes, Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris. Untersuchungen und Edition. Mit einem Beiheft (Palaestra 280), Göttingen 1980

⁶⁵ Leider kann die einzige Handschrift, die dieses Werk überliefert, in der Ausstellung nicht gezeigt werden. Sie wurde 1981 gestohlen, und man kann nur hoffen, dass sie erhalten ist und eines Tages wieder ans Licht kommen wird.

⁶⁶ Paul/Wachinger (Hrsgg.), Gregorius (siehe Anm. 60), 1507–1510.

Der Benediktiner Arnold führt in seiner Übersetzung an dieser Stelle den Begriff der *angelorum socia*⁶⁷, der Gemeinschaft der Engel für das Klosterleben ein und formuliert damit in präziser Begrifflichkeit, worum es in der Kontroverse geht. Während der Abt dem Jungen seinen Weg in die Ritterschaft ausreden will, behauptet dieser, dass der ritterliche Weg kein Unheilsweg sein muss: die anmaßende Überordnung des Klerikers über die Laien gilt nicht fraglos, auch ein ritterliches Leben kann ein Gott wohlgefälliges Leben sein.

*»ritterschaft daz ist ein leben,
der im die mâze kan gegeben,
sô enmac nieman baz genesen.
er mac gotes ritter gerner wesen
danne ein betrogen klôsterman«⁶⁸.*

Nach langem Hin und Her kommt der Abt schließlich zu der Einsicht:

*»dû bist, daz merke ich wol dar an,
des muotes niht ein klôsterman.
nû wil ich dichs niht wenden mê.
got gebe daz dir wol ergê
und gebe dir durch sîne kraft
heil ze dîner ritterschaft«⁶⁹.*

Zwar fällt Gregorius in seinem ritterlichen Leben zunächst neuerlich in die Sünde des Inzestes, aber nach langer, freiwilliger und demütiger Buße wird er schließlich zum Papst erhoben. So geht die Geschichte eines ritterlichen Lebens gnädig und heilvoll zu Ende. Der *guote sündære* – so hat Hartmann von Aue seinen *Helden* genannt. Eine Beispielgeschichte vom Leben mit der Schuld.

Ich komme zum Schluss, versuche zusammenzufassen und einen Ausblick auf die weitere Geschichte von Mönchtum und Reform der Kirche zu geben.

Das Mönchtum – so konnte man sagen – war das dynamische Element in der Kirche des Mittelalters. Immer wieder entwickelte es in seinen verschiedenen Reformen und Neugründungen Innovationspotentiale und reagierte auf die gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit. Mönchsein war offenbar der Weg einer innerlichen Rationalisierung der Religion. In denselben Jahren, in denen Bernhard seine größte Wirksamkeit entfaltete, nicht nur als Mönch, aber eben auch als solcher, wurde das *Decretum Gratiani* zusammengestellt. Darin

⁶⁷ Schilling, *Gesta* (siehe Anm. 64), II 14,30.

⁶⁸ Paul/Wachinger (Hrsgg.), *Gregorius* (siehe Anm. 60), 1532–1535. – In Arnolds Version behauptet der Junge ausdrücklich, Ritterschaft lasse einen Menschen nicht der Gnade Gottes verlustig gehen (Schilling, *Gesta*, (siehe Anm. 64), II 14,47f: »*milicia non privat dei gracia*«).

⁶⁹ Paul/Wachinger (Hrsgg.), *Gregorius* (siehe Anm. 60), 1635–1640.

mag man einen Vorgang von äußerer Rationalisierung der Religion erkennen, einen Prozess der Verrechtlichung, der dem Prozess der Verinnerlichung komplementär zuzuordnen ist. Freilich war Mönchsein nicht der einzige Weg zum wahren Leben, wie die Kontroverse zwischen Gregorius und dem Abt gezeigt hat. Daneben gab es auch das ritterliche Leben, und der Konflikt zwischen einem Leben als miles oder als clericus ließ sich nicht eindeutig zugunsten der Kleriker lösen. Auch Mönch und Ritter sind komplementäre Gestalten des 12. Jahrhunderts. Sie haben jeweils, um ein altmodisches Wort zu gebrauchen, zur Versittlichung des Einzelnen und der Gesellschaft beigetragen. Wenn man überhaupt Werte wie Ethos, Tugend, Ritterlichkeit, Disziplin, Kultivierung, Selbstdisziplin und Selbstüberwindung für erstrebenswert hält, so wurden im 12. Jahrhundert große Anstrengungen daraufhin unternommen – um Gott und der Welt zu dienen.

Zusammenbringen ließen sich die Wege, wenn überhaupt, dann nur mit Mühe. Die Aufteilung der Wirklichkeit war – und ist – allemal einfacher, als die gesamte Wirklichkeit zusammenzuhalten. Es ist wiederum Bernhard gewesen, der die Spannung der monastischen Existenz zwischen Gott und Welt aus eigener Erfahrung thematisiert hat. Nicht ohne Grund spricht er in einem Brief an einen befreundeten Prior von sich selbst als der *Chimäre meines Jahrhunderts*:

»Es ist Zeit, nicht mich selbst zu vergessen. Mein widernatürliches Leben, mein geplagtes Gewissen schreit zu Euch. Denn ich bin gewissermaßen die Chimäre meines Jahrhunderts, nicht Kleriker, nicht Laie. Die Lebensweise eines Mönchs habe ich ja schon lange abgelegt, wenn auch nicht die Kutte.«⁷⁰

Wenige Jahrzehnte später war die Entscheidung, das Leben als Mönch oder Nonne zu führen und sich von der Welt zu trennen und die Einsamkeit zu suchen, nicht mehr so eindeutig zu treffen wie noch in der großen Zeit des 12. Jahrhunderts. Da entwickelten sich neue Formen eines frommen, heiligmäßigen Lebens, vor allem die Bettelorden, die nun ihren Platz in den Städten nahmen und durch ihre Seelsorge stärker als zuvor ein Moment in der Kirche als Gemeinde wurden. Neben diesen neuen Orden des 13. Jahrhunderts entwickelten sich fromme Lebensgemeinschaften, die gleichwohl keine Orden sein wollten oder sein sollten, ein Semireligiosentum, in dem die harten Gegensätze von Kloster und Welt, Klerikern und Laien, gemildert wurden zugunsten eines Lebens in der Welt. Elisabeth von Thüringen hat, eine Zeitgenossin des Franziskus von Assisi, ihr Leben als soror in saeculo, als Schwester in der Welt,

⁷⁰ Winkler, Gerhard (Hrsg.), Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch-deutsch, Bd. 3, Innsbruck 1992, 334: »Tempus est ut non obliviscar mei. Clamat ad vos me monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iamdudum exui conversationem, non habitum.«

gelebt⁷¹. Drei Jahrhunderte später war es noch einmal eine Reform, die aus dem Mönchtum kam und die gerade in ihrem neuen Verständnis des Christentums den monastischen Weg als besonderen Heilsweg verwarf. Das Verhältnis von Klosterpersonen und Weltpersonen, das durch den Tausch zwischen geistlichen und weltlichen Gütern geprägt gewesen war, hatte bis zu seiner Bestreitung in der Reformation angedauert – die Überzeugung, dass es gut sei, Mönche und Nonnen zu haben, die für die Weltleute beteten und ihnen Anteil an ihren Verdiensten verschafften, während diese auch für jene ihren weltlichen Geschäften nachgingen, hat ein ganzes Zeitalter bestimmt.

Eine derartige Arbeitsteilung freilich erschien Luther und den Reformatoren nicht mehr möglich. Glaube wurde nun ausdrücklich Sache des einzelnen, stellvertretenden Glauben kann es nach Ansicht Luthers nicht geben. – Hier in Braunschweig im Ägidienkloster war es der Benediktinermönch Gottschalk Kruse, der 1524 nach Luthers Vorbild das Kloster verließ, seinen Klosteraustritt mit einer Verteidigungsschrift rechtfertigte und später als evangelischer Prediger wirkte. Der mittelalterliche Heilsweg des monastischen Lebens wurde nun ausdrücklich als Unheilsweg angesehen. Damit war das Kloster endlich – soll man sagen: unmittellalterlich? – in die Welt gekommen⁷².

⁷¹ Vgl. Sankt Elisabeth. Fürstin - Dienerin - Heilige, Sigmaringen 1981, darin insbesondere den Beitrag von Kaspar Elm; zuletzt Ohst, Martin, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: ZThK 91 (1994), 424–444.

⁷² Vgl. dazu Schilling, Johannes, Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation (Schriften des Historischen Kollegs. Vorträge 26), München 1990, in diesem Band S. 47–72.

GEWESENE MÖNCHE

Lebensgeschichten in der Reformation

Den Göttinger Lehrern und Freunden

Am 5. September 1527 trug der Schreiber des Landgrafen Philipp von Hessen anlässlich der Auflösung des Augustinerchorfrauenstiftes Ahnaberg in Kassel bei der Befragung der Nonnen deren Wünsche in sein Protokollbuch ein.¹ Katharina Korbachs, Verweserin und Oberste, gab zu erkennen, dass sie in einem, möglichst in ihrem, Kloster bleiben wolle, »dan sie in die welt nicht will«². Andere Nonnen baten um Bedenkzeit, um sich mit ihren Verwandten zu beraten. »Margaretha Bartholdi, ein alte person, liegt zu beth, kan alters halber nicht wandern und [ist] über 70 jar im kloster gewesen«³; Leuckel Lampast aus Kassel, eine uneheliche Tochter Landgraf Ludwigs II., war »bey 50 jarn von kindt auf im kloster gewesen«⁴. »Die Jungfrawen alle sampt so aus gehen wollen bitten meyn g.h. undertheniglichen inen ir bethe und anders was sie in iren zellen haben volgen zu lassen. Darneben bitten die anderen, die dar in plieben wollen in ire Betten vnd anderst in iren zeln zulassen.« »Fiat« – es sei, vermerkt das Protokoll.⁵

I.

In den Jahren um 1527 wurden in der Landgrafschaft Hessen 835 Klosterpersonen »abgefunden«. 367 von ihnen lebten in 20 Männerklöstern, die übrigen 468 in 18 Frauenklöstern. Der zahlenmäßig größte Konvent, das Zisterzienserinnenkloster Heydau, umfasste 46 Nonnen, aus dem Zisterzienserkloster Haina wurden 40 Mönche abgefertigt. Kleinere Klostergemeinschaften bestanden oft nur aus ungefähr zehn Konventualen, in einzelnen Fällen waren es auch weniger. Viele von ihnen unterzeichneten ein ihnen von der landgräflichen Kanzlei vorgelegtes Bekenntnisformular und erklärten damit, dass sie zur Selbsterkenntnis und Einsicht gekommen seien und ein ordentliches und »gemeines« christliches Leben führen wollten.

¹ Staatsarchiv Marburg 22a Gen. 1,2; gedruckt in: Schultze, Johannes (Hrsg.), Klöster, Stifter und Hospitäler der Stadt Kassel und Kloster Weißenstein. Regesten und Urkunden (VHKH IX. Klosterarchive 2 [zit.: KIA 2]), Marburg 1913, 227–230 Nr. 592.

² KIA 2, 228 Nr. 3.

³ Ebd., Nr. 4.

⁴ Ebd., Nr. 8.

⁵ Staatsarchiv Marburg 22a Gen. 1,2, Bl. 16^v.

Der penibel dokumentierte und vorzüglich überlieferte Vorgang stellt der Leistungsfähigkeit und Rationalität der landesherrlichen Verwaltung ein glänzendes Zeugnis aus. Mit aller Gründlichkeit wurde hier verfahren, damit irgendwelche Ansprüche der ehemaligen Klosterpersonen oder ihrer Nachkommen und Erben für alle Zeiten ausgeschlossen würden.

Dieser Vorgang liefert uns Namen und Herkunft der Mönche und Nonnen, ihr Lebensalter und wie lange sie im Kloster gewesen, welche Ämter sie bekleideten und welche Vermögenswerte sie in die Konvente eingebracht hatten. Er vermerkt weiter, womit sie abgefunden wurden, das heißt, mit welchen Einkünften – zumeist bis an ihr Lebensende – aus dem in landesherrliche Verwaltung übergegangenen Klostervermögen sie zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts rechnen konnten.

Nun war aber die Sequestration der Klöster weder bloß ein Vorgang der Verwaltungs- noch der Finanzgeschichte, sondern eben auch und gerade einer, der Menschen den Mentalitäts- und Wertewandel der Gesellschaft konkret erfahren ließ. Sie sind ja nicht einfach nur Datenmaterial für statistische Untersuchungen und Auswertungen – sie waren an ihrem historischen Ort ja doch auch die Opfer dieser »Reformation«.

Aber während die Auflösung der Klöster⁶ als Verwaltungsvorgang hervorragend belegt werden kann, wissen wir von seiten der Betroffenen aufs Ganze gesehen nicht sehr viel. Freilich, das verwundert nicht, denn viele von ihnen waren alt oder krank oder des Schreibens unkundig – und was uns durch die Jahrhunderte abhanden gekommen ist, wissen wir auch nicht. Insgesamt sind mir nur drei ausführlichere Selbstzeugnisse gewesener Mönche aus Hessen – und nur davon rede ich hier – bekannt geworden, und die Lebensgeschichte einer Nonne kann ich nicht erzählen, weil es keine Quelle dafür gibt. Dem Epochenbruch entsprechen, wie man sehen kann, die Brechungen dieser Lebensgeschichten, und die Mönche, die sich autobiographisch äußern, scheinen zu solcher Äußerung gleichsam genötigt gewesen zu sein. Ob die Zeugnisse repräsentativ oder exemplarisch sind, steht dahin; jedenfalls sind sie authentisch.

⁶ Vgl. vor allem Franz, Eckhart G., Die hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 19 (1969), 147–233; Miller, David B., The Dissolution of the Religious Houses of Hesse during the Reformation, Yale 1971. – Zu ähnlichen Entwicklungen in Sachsen vgl. Burkhardt, Carl August H., Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545. Leipzig 1879, 105–118.

2.

Über Johannes Schwan⁷ aus Marburg wüssten wir vermutlich nichts, oder mindestens nichts, was den Versuch einer Darstellung seines Lebens irgendwie sinnvoll erscheinen lassen könnte, hätte er nicht selbst eine Schrift verfasst, die in eine besondere und krisenhafte Phase seines Lebens Einblick gewährt: in seinen Austritt aus dem Kloster und dessen Folgen.

»Auff freytag nach Sanct Matthias«, den 27. Februar 1523, datierte Schwan einen Brief an seinen Vater Daniel, einen der angesehensten Bürger der hessischen Residenzstadt. Dieser Brief richtete sich nicht allein und vielleicht nicht einmal zuerst an den Vater: Johannes Schwan hatte in Wittenberg einen Sendbrief erscheinen lassen, »Darinne er anzeigt ausz der Bibel vnd schryfft/warumb er Barfusser orden des er etwan [früher] ym kloster zů Baßell gewest verlassen.«⁸ Die Flugschrift Schwans, denn darum handelt es sich, begründet ausführlich und aus der Heiligen Schrift den Klosteraustritt des Sohnes gegenüber dem Vater.

Schwans Schrift gehört zu einer ganzen Reihe von Zeugnissen der frühen Reformationszeit, in denen ehemalige Klosterpersonen sich mit ihrer monastischen Vergangenheit auseinandersetzten. Luther nannte sie »Apologien und Verantwortungen widder das unchristlich wesen der Müncherey und Nonnerey«⁹. Es handelt sich geradezu um eine neue Literaturform und eine eigene, neu entstandene Gruppe von Autoren, die sich hier in der Öffentlichkeit zu Wort meldeten, darunter auch Frauen. Etliche dieser Schriften gingen von Wittenberg aus und wurden zum Teil auch dort gedruckt, so dass man beinahe annehmen möchte, es handele sich um eine geplante Propagandaoffensive, an der sich neben Johannes Schwan noch weitere Franziskaner: Johann Eberlin von Günzburg, François Lambert von Avignon, Johann Fritzhans und Johannes Briesmann und der Braunschweiger Benediktiner Gottschalk Kruse beteiligten. In Nürnberg meldete sich der Kartäuser Gallus Korn zu Wort, in Zwickau der Annaberger Franziskaner Friedrich Mykonius und in Konstanz der Alpirsbacher Benediktiner Ambrosius Blarer. Eine Rechtfertigungsschrift der Zisterzienserin Florentina von Oberweimar aus dem Kloster Helfta bei Eisleben gab Luther 1524 mit einem Vorwort heraus¹⁰; 1528 folgte, obwohl nunmehr, wie Luther schrieb, »bey den unsern solche büchlin schier ein uberdrus worden sind,

⁷ Einzelheiten bei Schilling, Johannes Schwan aus Marburg. Sein Leben und seine Schriften, u. a. in: Haustein, Jörg/Oelke, Harry (Hrsgg.), Reformation und Katholizismus. Beiträge zu Geschichte, Leben und Verhältnis der Konfessionen, Hannover 2003, 141-177; in diesem Band S. 73-106.

⁸ Ein Sendbriff Johannis Schwan + Darinne er anzeigt ausz der Bibel vnd schryfft/Warumb er Barfusser orden des er etwan ym kloster zů Baßell gewest verlassen. - 8 Blätter. Vorhanden z. B. in Göttingen SUB, Marburg UB. Zitate werden im Folgenden im Text mit Angabe der Blattzahlen nachgewiesen.

⁹ WA 26, 628, 22f.

¹⁰ WA 15, (79) 86-94.

und die kinder allenthalben auff der gassen gnugsam davon singen«¹¹, die Geschichte der Ursula von Münsterberg, einer Freiburger Magdalenenschwester¹², deren Fall als Angehöriger des Hochadels besondere Aufmerksamkeit erweckte. Beachtlich ist, dass diese Schriften gedruckt wurden – sie waren als öffentliche Rechenschaft verfasst und fanden öffentliches Interesse.

Johannes Schwan wurde um 1485, wohl als ältester Sohn des wohlhabenden Handelsherrn, späteren Stadtbaumeisters und mehrfachen Bürgermeisters Daniel Schwan und seiner Frau Elisabeth, vermutlich einer Schwester des Franziskaners und Kölner Weihbischofs Johannes Spender, in Marburg geboren. 1499 findet man ihn in der Matrikel der Universität zu Köln, Ende des Jahres 1500 erwarb er ebendort das Bakkalaureat. Um 1503 trat er als ungefähr zwanzigjähriger studierter junger Mann in das Marburger Franziskanerkloster ein. Seine Mönchsprofess muss ein gesellschaftliches Ereignis von Rang gewesen sein; neben dem Landgrafen Wilhelm II. nahmen auch Vertreter der hessischen Ritterschaft und des Marburger Rates daran teil. Die Teilnahme der Großen der Landgrafschaft – ein offenbar ungewöhnlicher Vorgang – scheint darauf hinzuweisen, dass dieser Schritt eines Sohns des angesehenen und reichen Bürgers Daniel Schwan, der hier aus der Welt in das Kloster ging, als außerordentlich empfunden wurde.

Über Schwans Marburger Klosterleben wissen wir nichts. Eine Zeitlang hat er im Basler Minoritenkloster gelebt, wie auch der Titel seiner Schrift vermeldet. Sicherer Anhalt bietet erst wieder der Wittenberger Matrikeleintrag vom Sommersemester 1522: dort wurde er als »Fr.[ater] Joannes Swan Martburgen. [sis] minorita basileus dioc.[esis] Magun.[tinensis]«¹³, also noch als Ordensangehöriger, immatrikuliert – ein Franziskaner Ende Dreißig auf dem Wege vom geistlichen zum weltlichen Beruf. Da deutet sich die Geschichte eines bewegten äußeren und inneren Lebens an – man überlegt sich freilich auch, was auf diesem Wege auf der Strecke blieb und verloren ging.

In Wittenberg kam Schwan gerade in eine Auf- und Umbruchssituation.¹⁴ Seit 1521 hatten einige Priester geheiratet, die Gelübde waren durch Karlstadts Kritik, Melancthons »Loci communes«, durch Luthers Schrift »De votis monasticis iudicium«¹⁵ und die Klosteraustritte zahlreicher Mönche in ihrer bindenden Wirkung bestritten worden. Die Messe war abgeschafft, neue Formen des Gottesdienstes wurden erprobt. Seit dem 6. März 1522 war Luther, nach beinahe einjähriger Abwesenheit in Worms und auf der Wartburg, wieder in der Stadt. In den Predigten, die er in der Invokavitwoche vom 9. bis zum 16. März in der Stadtkirche gehalten hatte, war es ihm gelungen, die äußere Ruhe

¹¹ WA 26, 628,24f.

¹² WA 26, (623) 628–633.

¹³ Album Academiae Vitebergensis. Ältere Reihe Bd. 1. Aalen 1976 (Ndr. der Ausgabe Leipzig 1841), 113b, 11 f.

¹⁴ Vgl. dazu zuletzt Brecht, Martin, Martin Luther. Zweiter Band: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532. Stuttgart 1986, 64ff.

¹⁵ WA 8, (564) 573–669.