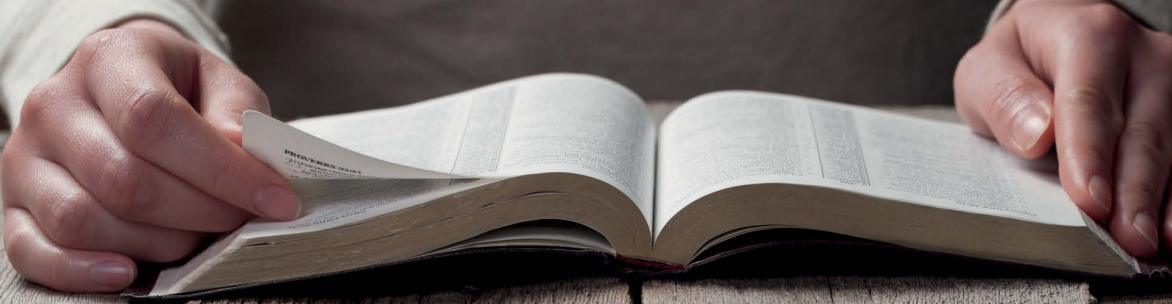




Johannes Schilling

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 Reformationsgeschichte 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.

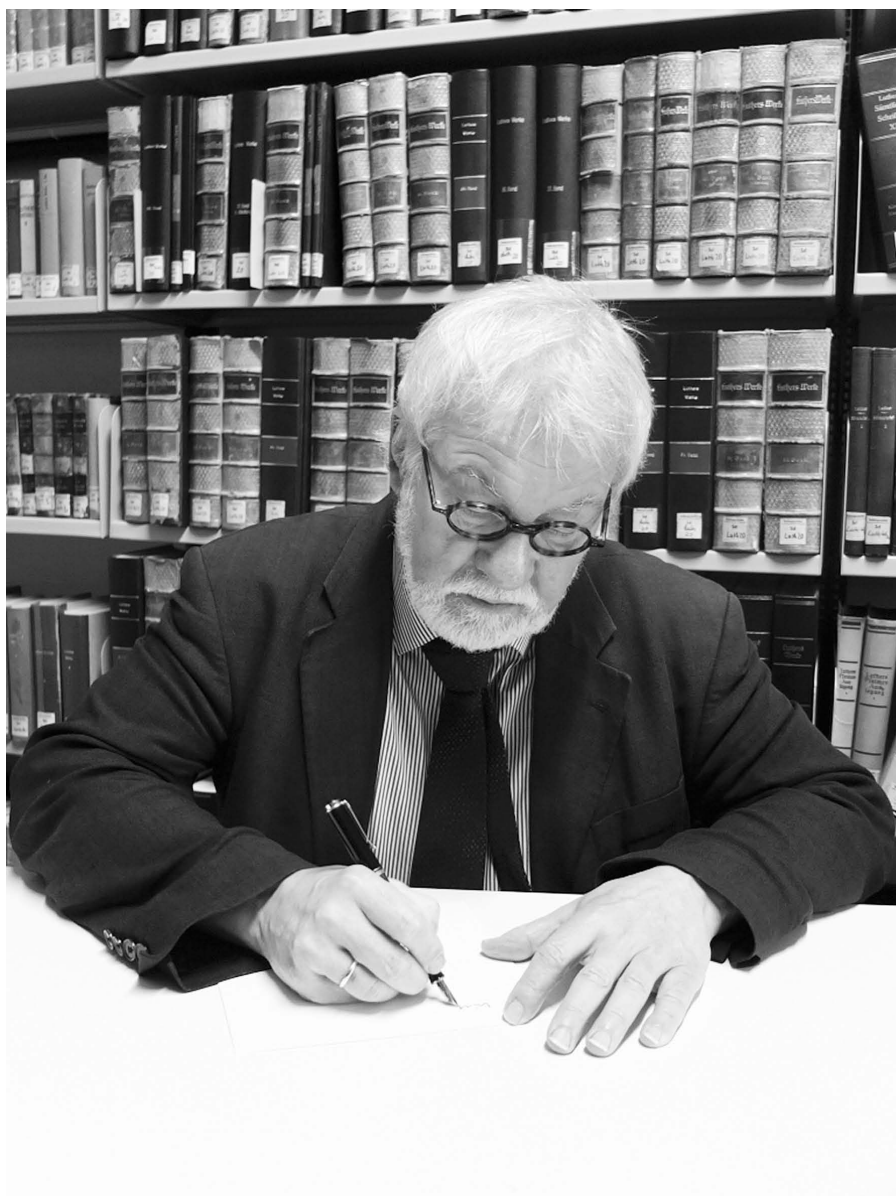
© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 8034

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 Merton

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

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 wunderlich 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 hat«, ist in jedem Falle zu berücksichtigen. »Emotionalität und Irrationalität« kennzeichnen seit Gustave Le Bons »Psychologie des foules«⁵ 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 pergere 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 unauflöslichen 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 auskannten, 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 necessitate* ([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 einem 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, MÖNCHHEIT 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 1993; 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.