

Christoph Burger

Leben als Mönch und Leben in der ‚Welt‘ – monastischer Anspruch und reformatorischer Widerspruch

1. Mönche als Elite innerhalb der christlichen Kirche

Wenn Gruppen von Menschen sich innerhalb einer Großorganisation zusammenschließen und besondere Anforderungen an die eigene Lebensführung stellen, dann erheben sie dadurch unbewusst oder bewusst den Anspruch, innerhalb der Organisation eine Elite darzustellen. Es liegt dann nahe, dass die Mitglieder solcher Gruppen alle die, die sich nicht für ihre Lebensführung entscheiden, als lediglich durchschnittliche oder gar als unzureichende Mitglieder der Großorganisation verstehen. Als Mitglieder der Elite können sie ja auf die Durchschnittlichen herabsehen. Es liegt nahe, dass sie das auch wirklich tun. Umgekehrt liegt es vor der Hand, dass die Angehörigen der Mehrzahl einer Großorganisation, in der sich eine Elite herausbildet, deren Mitgliedern Bewunderung entgegenbringen. Freilich können sie dann auch daran zu zweifeln beginnen, ob sie selbst auch nur den Anforderungen genügen, die an sie als an einfache Mitglieder der Organisation gestellt werden dürfen. Solcher Selbstzweifel kann allerdings dann in Abwehr umschlagen, wenn die Mehrzahl der Mitglieder den Eindruck gewinnt, dass Angehörige der Elite selbst hinter den Anforderungen zurückbleiben, die sie stellen.

Reformer, die gegen eine derartige Differenzierung in ‚Elite‘ und ‚Durchschnittliche‘ zu den Ursprüngen der Großorganisation zurückdenken wollen, in denen es diesen Unterschied ihrer Ansicht nach noch nicht gegeben habe, die eine solche Elitebildung kritisieren und ablehnen, kann man auch dann als Innovatoren betrachten, wenn sie selbst sich ganz und gar nicht als solche betrachten. Stellt ihre Forderung, zu den Anfängen zurückzukehren, doch gegenüber der geschichtlich gewachsenen Entwicklung der Großorganisation eine Innovation dar.

Solche Einsichten der Gesellschaftswissenschaften helfen auch manche Phänomene der christlichen Kirchengeschichte zu erklären.¹ Denen, die eine

¹ Vgl. LAWRENCE STONE: *The past and the present*, Boston/London/Henley 1981, S. 5–21, zu dem wesentlichen Beitrag, den die Gesellschaftswissenschaften seit etwa 1870 zur Theoriebildung in den historischen Disziplinen geleistet haben. – Zum Begriff ‚Elite‘ vgl. etwa die

Lebensform wählten, die als Verwirklichung christlicher Ideale anerkannt war, konnte die Weise, in der die Mehrzahl der Christen ihr Christsein gestaltete, leicht als allzu gewöhnlich erscheinen. Umgekehrt konnten ‚Normalchristen‘ auf die Lebensweise und auf den damit verbundenen Anspruch derer, die entschiedener Christen sein wollen, mit Bewunderung reagieren. Genügten diese freilich dem angestrebten und verkündigten Ideal selbst nicht, dann konnten die ‚Normalchristen‘ sich über solches Versagen auch entrüsten.

Immer von neuem wurde im Laufe der Kirchengeschichte die Frage gestellt, ob schon das ‚normale‘ Leben eines Christen in der ‚Welt‘ dem Willen Gottes entspreche. ‚Welt‘ war dabei nicht neutral zu verstehen als die Erde, auf der Menschen sich vorfinden, sondern als der ‚widergöttliche Kosmos‘, wie der Apostel Paulus und der Evangelist Johannes es wiederholt formuliert haben.² Der ‚widergöttliche Kosmos‘ galt Christen immer wieder als derartig gefährlich, dass sie sich seiner Machtsphäre radikal entziehen wollten. Manche wählten die Lebensform von Einsiedlern. Andere traten einer klösterlichen Gemeinschaft bei. Schon im zweiten Jahrhundert nahmen Asketen, die auf das Leben in der ‚Welt‘ verzichteten, in der Kirche beziehungsweise in ihrer Gemeinde den hervorragenden Platz ein, der zuvor Geistbegabten zuerkannt worden war.³

Wer sich als Christ dafür entschied, Eremit oder Mönch zu werden, ging einen besonderen Weg.⁴ Wer diesen Weg wählte, sagte damit, sei es nun ohne oder mit Absicht, auch schon etwas über das Christsein anderer Christen aus. Das galt schon von den Anfängen des christlichen Mönchtums an.⁵ Die bloße Existenz eines Sonderweges stellte ja die Suffizienz der ‚normalen‘ Gestaltung christlichen Lebens in Frage. Die Lebensweise von Eremiten und Mönchen konnte bei anderen Christen Zweifel an der Zulänglichkeit der eigenen Weise, Christ zu sein, entstehen lassen. Wer in die Einöde hinauszog, um als

Beiträge s. v. von RICHARD MÜNCH (soziologisch), ANSGAR JÖDICKE (religionswissenschaftlich) und EILERT HERMS (ethisch), in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 2, Tübingen 1999, Sp. 1224–1226.

² Vgl. RUDOLF BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments* (1. Aufl. Tübingen 1958), 5. Aufl. Tübingen 1965, zur Sichtweise des Apostels Paulus: „Der ‚kosmos‘ als die Sphäre der irdischen Lebensbedingungen wird zur Macht über den Menschen ...“ (S. 257), und zur Sichtweise des Evangelisten Johannes: „Das Wesen des ‚kosmos‘ ist also Finsternis ...“ (S. 367).

³ Vgl. BERNHARD LOHSE: *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Göttingen 1963 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 12), S. 24.

⁴ Im Rahmen dieses Artikels kann ich auf den Unterscheid zwischen Mönchen der kontemplativen Orden und Bettelmönchen (Mendikanten) nicht eingehen. Ebenso wenig will ich hier die weiblichen Religiösen gesondert behandeln.

⁵ Bei Johannes Cassianus (360–430/35) etwa „begegnen allein die Mönche als diejenigen, die die Vollkommenheit anstreben und gegebenenfalls auch erreichen“: Lohse (wie Anm. 3), S. 94.

Asket Christi gegen Dämonen zu kämpfen, oder wer in einer mönchischen Gemeinschaft lebte und Gelübde ablegte, der machte ja durch die Entbehrungen, die er auf sich nahm, gewollt oder ungewollt anderen Christen klar, dass er eine besondere Form christlicher Lebensgestaltung verwirklichte.

Manche Christen hatten nicht die Kraft zu einer so radikal asketischen Lebensweise, waren aber davon überzeugt, dass sie Gott wohlgefälliger sei. Andere hatten zu dem Zeitpunkt, zu dem sie ihre eigene Lebensform als ungenügend zu betrachten begannen, bereits in einer Weise über ihr Leben verfügt, die den Weg in die Einöde oder in ein Kloster unmöglich machte, beispielsweise durch eine Eheschließung. Solche Christen konnten dann Anschluss suchen an die Klöster, in denen sie intensive Gottesnähe voraussetzten. Sie konnten im Spätmittelalter beispielsweise Mitglieder eines Drittordens oder einer Bruderschaft werden, die sich um einen Mendikantenkonvent scharte.

Eremiten, Eremitengemeinschaften, Orden und Kongregationen kann man unter anderem auch als elitäre Gruppen innerhalb einer Großorganisation betrachten, wie es eine Kirche nun einmal auch ist. Mit solchen Gruppen kann man verschieden umgehen. Bewunderung, verbunden mit Gunsterweisen, ist eine der Möglichkeiten. Man kann derartige Eliten aber auch aus der Großorganisation ausschließen. Auf diese Weise hat die christliche Kirche des Abendlandes etwa gegenüber den Waldensern reagiert. Man kann sie auch stigmatisieren und schrittweise zu einer akzeptierten Lebensform zwingen. So wurden die Beginengemeinschaften behandelt. Eine weitere Möglichkeit ist die, die entstehende Elite gleich von Anfang an zu integrieren und gerade dadurch auch anzupassen. So ging die römische Kurie beispielsweise mit der Bewegung des Franziskus von Assisi um. Ob sie die Mitglieder der Elite nun als vortreffliche Mitglieder begünstigten, ausschlossen, in eine akzeptierte Lebensform zwangen oder integrierten, die Leiter der Großorganisation verschafften sich und der Mehrheit der Mitglieder eben durch deren Einstufung als außerordentlich ein gutes Gewissen dafür, ungefähr so weiterzuleben wie bisher.

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben die Ansprüche der Mönche, innerhalb der Christenheit eine Elite darzustellen, entschieden zurückgewiesen. Sie behaupteten, sie wollten lediglich zur alten Form christlichen Lebens in der Zeit der Frühen Kirche zurücklenken. In ihrer Zeit bedeutete ihre Kritik an den in Jahrhunderten gewachsenen Lebensformen des Mönchtums dennoch eine Innovation. Ich will nun zunächst kurz skizzieren, in welchen Gestalten der Anspruch von Mönchen auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit christlicher Daseinsgestaltung auftreten konnte.

2. Ansprüche von Mönchen auf höhere Vollkommenheit

2.1. Auf der Grundlage von Gottes Barmherzigkeit muss der Christ sich bemühen

Alles menschliche Bemühen galt als angewiesen auf die Barmherzigkeit Gottvaters, Christi und Marias. Doch die verstanden sich sozusagen von selbst und brauchten gerade deswegen nicht besonders hervorgehoben zu werden. Diese Selbstverständlichkeit konnte zu einer Schwerpunktsetzung führen, die einen modernen Leser erstaunt. So sprach etwa der Erfurter Professor der Theologie aus dem Orden der Augustinereremiten Johannes von Paltz (ca. 1445–1511) in seinem Handbuch seelsorgerlicher Theologie ‚Coelifodina‘ im Jahre 1502 davon, was den Sünder in Todesnot trösten könne. Im modernen Druck nimmt seine Darstellung 235 Seiten ein. Er unterschied mehrere Weisen, auf die Gott tröste. Der Darstellung der „unermesslichen Güte Gottes“ widmete er nur eine Seite, derjenigen der „unaussprechlichen Milde Christi“ zwei und der Schilderung der „mütterlichen Liebe der allerseligsten Jungfrau Maria“ dreieinhalb Seiten.⁶ Ausführlich brachte er dagegen zur Sprache, was strittig war und seiner Meinung nach der Empfehlung bedurfte: die Freundlichkeit der Heiligen, die Fruchtbarkeit der Sakramente und die Bedeutung der Ablässe, ganz besonders des Jubiläumsablasses. So sehr er auch die Ablässe empfahl, die Mitgliedschaft in einer Bruderschaft erschien ihm denn doch noch einmal besser und fruchtbringender.⁷ Knapp zwei Jahre nach dem umfangreichen Handbuch ‚Coelifodina‘ konnte Paltz ein gleich umfangreiches ‚Supplementum Coelifodinae‘ im Druck erscheinen lassen, in dem er unter anderem ausführlich den Nutzen des Klosterlebens pries: dem, der ins Kloster eintritt, winkt vollkommener Erlass aller Sünden, ein reinerer Lebenswandel als in der ‚Welt‘ und mehr Heilsgewissheit in der Todesstunde.⁸ Den modernen Leser befremdet es, dass Paltz Inhalte, die theologisch zweifellos minder wichtig waren, so viel breiter darstellte als deren Grundlage, Gottes Güte. Paltz wäre zwar nicht einmal auf die Idee gekommen, kirchliche Gnadenmittel mit der Güte Gottes selbst auf eine Ebene zu stellen. Dennoch bleiben dem, der sein Handbuch liest, seine ausführlichen Aussagen zu den strittigen Fragen stärker im Gedächtnis als die knappen Aussagen zu der von ihm vorausgesetzten Grundlage. Und Paltz schreibt immerhin, Gott erweise seine

⁶ Vgl. JOHANNES VON PALTZ OESA: *Coelifodina* (Johannes von Paltz, Werke 2, edd. Christoph Burger und Friedhelm Stasch, Berlin/New York 1986: Spätmittelalter und Reformation, Band 2), S. 229–235.

⁷ Vgl. dazu ausführlicher unten bei Anm. 28.

⁸ Vgl. JOHANNES VON PALTZ OESA: *Supplementum Coelifodinae* (Johannes von Paltz, Werke 2, edd. Berndt Hamm, Berlin/New York 1986: Spätmittelalter und Reformation, Band 3), S. 115, 1–131, 21.

Gnade in der Regel eher vermittelt durch seine Kirche als unmittelbar.⁹ Das kann einen modernen Protestanten immerhin nachdenklich machen.

Ein moderner Leser kann sich immerhin die Frage stellen, ob ein Christ des 15. oder 16. Jahrhunderts die Barmherzigkeit Gottvaters und die Milde Christi als wirklich tröstlich empfand, wenn sie ihm nur so kurz und gleichsam selbstverständlich dargelegt wurden. Wurde doch oft genug eine Konzeption breit entfaltet, in der das Leben eines Christen auf Erden als Kampf und als bloßes Durchgangsstadium gezeichnet wurde, als eine Zeit, in der es gilt, Verdienste zu erwerben, sich möglichst wenige Unterlassungen und Vergehen zuschulden kommen zu lassen und sich auf diese Weise dafür zu qualifizieren, im Endgericht in die ewige Seligkeit aufgenommen zu werden.¹⁰ Seelsorger und akademische Theologen strebten danach, bei ihren Lesern und Hörern zu erreichen, dass diese ihr alltägliches Leben danach ausrichteten, wie sie hoffen durften, die himmlische Herrlichkeit zu erreichen und wie sie fürchten mussten, zu ewiger Verdammnis verurteilt zu werden. Die im täglichen Leben vorausgesetzten Werte, beispielsweise die Allgegenwart des Geldes,¹¹ sollten durch die Erinnerung an die Ewigkeit, die dem kurzen Erdenleben unausweichlich folgen würde, relativiert und in Frage gestellt werden.¹² Das Sakrament der Buße erhielt einen zentralen Ort in der seelsorgerlichen Theologie.

⁹ Vgl. ebd. S. 264, Zeilen 6–9: „dominus deus est magis misericors et liberalior per sacerdotes quam per se ipsum loquendo non quantum ad naturam suam, sed quantum ad effectum et exhibitionem, quia plura beneficia exhibet mediantibus sacerdotibus quam sine ipsis ...“ Den Zusammenhang dieser Aussage erläutert BERNDT HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (BHT 65), S. 261.

¹⁰ Vgl. dazu BERNDT HAMM: Die ‚nahe Gnade‘ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: ‚Herbst des Mittelalters‘? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé, Berlin/New York 2004, S. 541–557, hierin besonders den Abschnitt: III. Die Alternative zur nahen Gnade: das mühsam zu erringende Heil, S. 545–547.

¹¹ Man denke beispielsweise nur an den Text des Liedes, das die Herrschaft des Geldes beschreibt, aus den Carmina Burana: „Manus ferens munera / pium facit impium; / nummus iungit federa, / nummus dat consilium; / nummus lenit aspera, / nummus sedat prelium ...“ Es soll etwa 1170 entstanden sein (leicht erreichbar beispielsweise in der elektronischen ‚Bibliotheca Augustana‘). JACQUES LE GOFF: Kaufleute und Bankiers im Mittelalter, Frankfurt/New York 1993, S. 81, zitiert einen Florentiner Kaufmann mit der Aussage: „Deine Hilfe, dein Schutz, deine Ehre, dein Gewinn ist das Geld.“ Vgl. auch BERNDT HAMM: Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 21: Gott und Geld (2006), S. 239–275.

¹² Vgl. NOTGER SLENCZKA: Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Band 12, Berlin 2007, S. 97–112; hier: S. 99. Slenczka macht an Texten des Raimund von Penaforte deutlich, dass ein Beichtvater Gottes Wohltaten und Christi Liebe im Beichtgespräch in den Vordergrund stehen musste, obwohl ein Büsser dazu verpflichtet war, ihm detailliert seine Vergehen aufzuzählen (S. 103).

Spätmittelalterliche Theologen gingen zwar stets von Gottes umfassender Liebe aus. Furchtrente (attritio) empfahlen sie lediglich als Zwischenstufe zur echten Reue aus Gottesliebe heraus (contritio).¹³ Aber sie stellten doch auch immer wieder die Frage: Genügt, was ein Christ tut, um vor Christi Richterstuhl bestehen zu können? Ist die Buße echt?¹⁴ Theologen wie beispielsweise Ludolf von Sachsen und nach ihm Johannes von Paltz setzten voraus, bei den allermeisten Christen werde die Bilanz zwischen guten und schlechten Taten und Unterlassungen nicht so positiv sein, dass sie ohne langen Aufenthalt im Läuterungsfeuer in den Himmel gelangen könnten.¹⁵ Dann lag es natürlich nahe, diejenige Lebensform herauszustreichen, die so viel Distanz zur gottfeindlichen ‚Welt‘ hält wie möglich, die monastische Existenz. Ein Leben im Kloster machte ein bußfertiges Leben einfacher.

2.2. Das Verhältnis von Taufe, Buße und Gelübde zueinander

‚Wahrhaft Christ werden heißt Mönch werden‘, lautete der Anspruch, den Mönche implizit durch die Wahl dieser Lebensform oder auch explizit in Schriften formulierten. Den Eintritt in einen Orden bezeichneten sie als ‚Bekehrung‘. Damit relativierten sie natürlich implizit den Wert der Taufe als der Initiation jedes Christen. Einige für die Entwicklung des Selbstverständnisses von Mönchen auf der Schwelle vom Spätmittelalter zur Reformation wirkungsreiche Aussagen sollen hier in Erinnerung gerufen werden. Die Taufe hatte seit der Regierungszeit des Kaisers Theodosius¹⁶ den Charakter einer bewussten und während der Christenverfolgungen sogar riskanten Entschei-

¹³ Vgl. SLENCZKA (wie Anm. 2), S. 112: „Auf die Erlösung vom Schrecken – insbesondere von der Hölle des Gewissens – zielt das Bußinstitut. Es weckt die Hoffnung, dass nicht der Schrecken und die Angst die endgültige Wirklichkeit sein werden.“

¹⁴ Vgl. BERNDT HAMM: Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: Lutherjahrbuch 65 (1998), S. 19–44; hier: S. 38: „Typisch spätmittelalterlich ist die Frage nach der ausreichenden Buße: welche Art und welches Quantum an Reue, Beichte, Satisfaktionsleistung bzw. Ablaßwerb ist notwendig und ‚genugsam‘ für die Tilgung von Sündenschuld und ewiger wie zeitlicher Sündenstrafe?“

¹⁵ Vgl. dazu REINHARD SCHWARZ: Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32, Stuttgart 1981, S. 526–553, sowie SVEN GROSSE: Der Richter als Erbarmer. Ein eschatologisches Motiv bei Bernhard von Clairvaux, in *Dies irae* und bei Bonaventura, in: Theologische Quartalschrift 185, Donauwörth 2005, S. 52–73, hier besonders S. 56–58 zu den vier Gruppen von Menschen beim Endgericht. Sehr anschaulich dargestellt ist die spätmittelalterliche Gerichtserwartung in dem Beitrag von PETER JEZLER: Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung, in: DERS. (Hg.): „Himmel, Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter“, München (¹1994), ²1994, S. 13–26.

¹⁶ Genau genommen geht es um die juristische Interpretation einer Vorschrift des Theodosius, ein christlicher Bürger seines Reiches habe die nizänische Trinitätslehre zu akzeptieren, in der Folgezeit, vgl. dazu WOLF-DIETER HAUSCHILD: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, Gütersloh 1995, Paragraph 3, 13.1.4. (S. 148).

derung eingeübt. Hieronymus formulierte das wirkungsreiche Wort von der Buße als der ‚zweiten Planke nach dem Schiffbruch‘.¹⁷ Dadurch relativierte er natürlich die Bedeutung der Taufe. In der Folgezeit entwickelte sich die Buße zu einem Sakrament von zentraler Bedeutung.¹⁸ Der monastische Theologe Bernhard von Clairvaux sah den Vorrang von Mönchen darin, dass sie im Unterschied zu einfachen Christen aus eigenem Antrieb aktiv nach Gott suchen. Christen, die in der ‚Welt‘ leben, lassen sich dagegen ihrerseits bloß passiv von Gott suchen, meinte er.¹⁹ Damit war der Anspruch formuliert, die Lebensform der Mönche sei die einer Elite innerhalb der Christenheit. Einen Menschen, der die ‚Welt‘ verlassen und in ein Kloster eintreten will, darf nicht einmal die eigene Mutter daran hindern, sagte Bernhard.²⁰ Den Ruf des Himmels stellte im Spätmittelalter auch Johannes von Paltz mit einem Zitat aus den *Vitae patrum* dem Widerstand der leiblichen Mutter gegenüber. Den Wunsch Mönch zu werden, bezeichnete er in diesem Zusammenhang als ‚Bekehrung‘. Ein Mann wird Mönch, obwohl ihn seine Mutter wegen seines Entschlusses ausschilt. Denn beim Jüngsten Gericht werde er die Bestürzung Christi und seiner Engel schlechter ertragen können als jetzt die Schelte seiner Mutter.²¹ Der Dominikaner Martin Gruneweg (1562–nach 1615) schrieb in seiner volkssprachlichen Autobiographie, schon der Paulusschüler Dionysius Areopagita habe die Mönche einen höheren und vornehmeren Stand unter den Christen genannt.²²

Derartige Kernaussagen waren geeignet, das Selbstbewusstsein von Mönchen und ihr Vertrauen in die Heilsrelevanz ihrer Lebensform zu stärken.

2.3. Gelübde als überpflichtmäßige Leistung

Der Anspruch, Mönche hätten eine höhere, Gott wohlgefälliger Lebensweise gewählt als andere Christen, verband sich oft mit der Behauptung, die ‚Evan-

¹⁷ HIERONYMUS: Epistola 130, 9 (Ad Demetriadem) (PL 22, 1115 = Vallarsi 986; CSEL 56, 189): „Verum nos ignoremus poenitentiam, ne facile peccemus. Illa quasi secunda post naufragium miseris tabula sit: in virgine integra servetur navis.“

¹⁸ Zur Entwicklung des Bußwesens vgl. MARTIN OHST: *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995 (Beiträge zur historischen Theologie 89).

¹⁹ Vgl. Bernhard von Clairvaux O. Cist.: *Sermones de diversis* 37, 2: „Generatio quaerentium Dominum.“ Zit. bei LOHSE: *Mönchtum und Reformation* (wie Anm. 3), S. 118, Anm. 35 [von S. 117].

²⁰ Vgl. Bernhard von Clairvaux O. Cist.: Epistola 104, 3: „desere potius ipsam propter ipsam.“ Zit. bei LOHSE: *Mönchtum und Reformation* (wie Anm. 3), S. 118, Anm. 40.

²¹ Vgl. JOHANNES VON PALTZ OESA: *De adventu domini ad iudicium* (ed. Christoph Burger, in: *Johannes von Paltz, Werke III: Opuscula*, edd. Christoph Burger u.a., Berlin/New York 1989: *Spätmittelalter und Reformation*, Bd. 4, S. 390–408), hier: S. 395, Z. 13–17.

²² MARTIN GRUNEWEG OP: *Autobiographische Aufzeichnungen*, herausgegeben durch Almut Bues, Präsentation in Krakau im April 2008, bei Anm. 2820.

gelischen Räte‘ oder Ratschläge, die *consilia evangelica*, stünden über den Geboten. Es konnte dann heißen, die Gebote Gottes zu halten, wie sie im Dekalog und im Doppelgebot der Liebe niedergelegt seien, dazu seien alle Christen verpflichtet. Über den Geboten aber stünden die *consilia evangelica*. Man werde dann ein vollkommener Christ, wenn man sich freiwillig auferlege, auch sie zu befolgen. Das täten Mönche, wenn sie Gelübde ablegten. So behauptete beispielsweise der Dominikaner Thomas von Aquin, Mönche hätten einen Vorrang gegenüber den Weltgeistlichen, weil sie durch ihre Gelübde eine dauerhafte Verpflichtung auf sich nähmen, die *consilia evangelica* zu befolgen. Diese Selbstverpflichtung gehe über das hinaus, was Gott fordere. Insofern könnten Mönche Gott verdienstliche Leistungen anbieten.²³

Nicht nur die Christen in der ‚Welt‘ konnten am Vollkommenheitsanspruch der Mönche Anstoß nehmen. Auch Weltgeistliche setzten sich damit auseinander. Sie hielten den Verfechtern des Vorrangs der Mönche entgegen, es gäbe keine Empfehlungen Gottes, die höher stünden als Dekalog und Bergpredigt. Ein Christ könne nicht etwa Gott das Befolgen der Gelübde als überpflichtmäßige Leistung anbieten. Die *consilia evangelica* seien bloß Hilfen für Schwache, die auf diese Weise auf dem rechten Pfad gehalten werden müssten. So argumentierte beispielsweise der Pariser Hochschullehrer der Theologie Jean Gerson (1363–1429), ein Weltgeistlicher. Er behauptete, Mönche suchten nur die eigene Vollkommenheit. Bischöfe dagegen und deren Helfer in der Seelsorge, die Pfarrgeistlichen, vervollkommneten auch andere Christen und stünden insofern höher im Rang.²⁴ Der Streit zwischen Mendikanten einerseits, Weltgeistlichen andererseits präfigurierte den Streit zwischen Mendikanten und Reformatoren des 16. Jahrhunderts.

Im Spätmittelalter vertraten Bettelmönche wiederholt den Anspruch, eine vollkommene Form christlicher Daseinsgestaltung zu leben als Weltgeistliche und Laien. Zwei Argumente, die dafür angeführt worden sind, werden im Folgenden kurz dargestellt. Eines lautet, das Leben im Konvent stelle im Vergleich zum Leben in der gottfeindlichen Welt einen Weg dar, auf dem man als Christ sicherer hoffen dürfe, selig zu werden. Ferner wurde der Anspruch erhoben, Mönche stünden in einer Schlachtreihe der auf Erden kämpfenden Kirche, mehr noch, sie seien in der alt und hinfällig gewordenen Welt Gottes ‚neue Miliz‘. Beide Ansprüche relativieren die Existenzform des Christenmenschen, der keine Sonderleistungen aufweisen kann.

²³ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* II–II, q 184 art 8 ad 5 (ed. Marietti II–II Sp. 805b).

²⁴ JEAN GERSON: *De consiliis evangelicis et statu perfectionis* (DERS.: *Œuvres complètes*, ed. P. Glorieux, Bd. 3, Paris etc. 1962, S. 24): „status curatorum est status perfectionis exercendae, religionis vero status magis est acquirendae.“ Vgl. CHRISTOPH BURGER: *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986 (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 70), S. 178–183.

2.4. Das Leben im Kloster als Weg, der sicherer zum Heil führt

In zahlreichen Quellen erhoben Mönche den Anspruch, das Leben im Kloster sei ein Weg, der sicherer zum ewigen Seelenheil führe, eine *via securior*, als ein Leben als Christ in der gottfeindlichen Welt. Ich führe einige Beispiele für diese Behauptung an.

Ein spätmittelalterlicher Liedtext setzt wirkliche Abkehr von den Gefahren der ‚Welt‘ mit dem Eintritt ins Kloster gleich. Er spricht davon, dass die warnenden Worte eines Lehrers einen jungen Mann zur Einkehr gebracht hätten. Ein Lehrer hatte ihm vorgehalten, das irdische Leben laufe aufs Sterben zu. Auch die Leiber der lebensfrohesten Menschen fräßen am Ende die Würmer. Der junge Mann will sich aufgrund dieser Warnung von der vergänglichen weltlichen Freude abkehren hin zur dauerhaften Freude, zur Ausrichtung aufs ewige Seelenheil. Für den Verfasser einer der Textfassungen des Liedtextes genügt es nicht, dass der junge Mann sich hat warnen lassen und sein Leben ändern will. In der letzten Strophe wird vielmehr dem eben bekehrten jungen Mann in den Mund gelegt:

„Was soll ich nun beginnen?
Wenn ich einen grauen Rock anziehe,
dann bin ich aller Welt Gespött!“
Sofort trat er ins Kloster ein. Amen.²⁵

Um als Mönch sicher sein zu können, dass seine Umkehr von Dauer sein wird, nimmt der neu bekehrte junge Mann es in Kauf, dass er für seine Entscheidung verspottet werden wird.

Durch eine massive Strafandrohung sichert der Augustinereremit Johannes von Paltz 1487 in einer Synodalansprache den Vorrang der *via securior* im Bettelordenskonvent. Er zitiert zustimmend eine Erzählung aus dem ‚*Speculum historiale*‘ des Vinzenz von Beauvais. Darin warnt ein König seinen Bruder, der es gewagt hatte, Bettelmönche gering zu schätzen. Sie seien trotz des

²⁵ ‚Wie laut sang der Wächter auf der Zinne‘, Textfassung der Handschrift Österreichische Nationalbibliothek 12.875, Strophe 10 (edd. E. Bruning e.a., *Monumenta Musica Neerlandica* VII, S. 122). Hier in eigener Übersetzung aus dem Mittelniederländischen. Helmut Tervooren und Martina Klug gehen davon aus, dass diese nun in Wien verwahrte Handschrift wohl aus einem kontemplativen Kloster in Roermond stammt, das Kaiser Joseph II. aufgehoben hatte (Ein neu entdeckter Adventszyklus aus dem niederrheinischen Kloster Gaesdonk. Beschreibung, Edition und Kommentar, in: *Queeste. Tijdschrift over middeleeuwse letterkunde*, Jahrgang 9, Nummer 1, 2002, S. 38–66, hier: S. 38, Anm. 3). Der ‚graue Rock‘ deutet wohl darauf hin, dass der junge Mann im Liedtext in einen Franziskanerkonvent eintreten will. Zum Kontext vgl. CHRISTOPH BURGER: Auf dem Wege ins himmlische Vaterland. Ein neu entdeckter Zyklus von Liedtexten aus dem niederrheinischen Chorherrenstift Gaesdonck, in: *Heaven on earth / Himmel auf Erden*, hg. von Rudolf Suntrup und Jan R. Veenstra, Frankfurt/Main 2008 (*Medieval to Early Modern Culture/ Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*, Bd. 12).

abgerissenen Aufzuges, in dem sie aufträten, Sendboten Gottes.²⁶ Wer sie verachte, der ziehe sich das ewige Verderben zu. Zustimmend führt Paltz Abschnitte aus der Gründungslegende des Kartäuserordens an, in der es heißt, der vornehme Magister Bruno sei „auf heilsame Weise erschrocken und voller Reue“ gewesen, als ein hochangesehener Pariser Hochschullehrer auf der Leichenbahre bekannt habe, er sei auf ewig verdammt. Bruno und seine Gefährten hätten, um einem gleichen Schicksal zu entgehen, den schmalen Pfad gewählt, der zum ewigen Leben führe, und hätten daraufhin die Grande Chartreuse gegründet.²⁷ Und in seiner ‚Coelifodina‘ weist er 1502 darauf hin, dass die Aufnahme in die Bruderschaft (*confraternitas*) eines Bettelordenskonvents denn doch noch einmal besser und fruchtbringender sei als selbst der Ablass.²⁸ Wer Mitglied einer Bruderschaft wird, dessen Geist wird so erleuchtet, dass er die Wahrheit erkennen wird. Die Mitgliedschaft in einer Bruderschaft erwirbt Gnade Gottes, aufrechte Zerknirschung über die Sünde und Hinwendung des Willens zu Gott. Sie vermehrt die empfangene Gnade Gottes. Sie bewahrt geistlich, körperlich und ökonomisch vor Verarmung, Verzweiflung und vor Feinden. Sie befreit von Schwäche und von Unfruchtbarkeit. Sie verschafft Genugtuung, und zwar selbst für Verstorbene.

Die ‚Welt‘ wird bei dieser Empfehlung des Lebens im Konvent als des Weges, der sicherer zum Heil führt, als sehr bedrohlich erfahren. In den zitierten Texten wird das Leben in der als gottfeindlich qualifizierten ‚Welt‘ als für das Seelenheil bedrohlich geschildert. Zugleich wird das Leben im Konvent als sicherer empfohlen. Gottgefälliges Leben lässt sich laut diesen Texten am sichersten in Kloster oder Bettelordenskonvent verwirklichen.

Als besonders gefährliches Einfallstor der ‚Welt‘ im negativ qualifizierten Sinn ins Leben eines Christen galt die Sexualität. Die Priorin des Dominikanerinnenklosters ‚St. Nikolaus in undis‘ in Straßburg sagte 1522 zu einem vierzehnjährigen Mädchen, dessen Vater es – noch vor der Profess – wieder aus dem Konvent holen will: „Ich wollte lieber zusehen, wie du in ein Grab gelegt wirst, als dass ich nun sehen muss, dass du in die ‚Welt‘ gehst.“²⁹

²⁶ PALTZ: *De adventu domini ad iudicium* (wie Anm. 21), S. 396, 25: „*praecones dei mei*“. Der Aufzug der Mönche wird beschrieben auf S. 396, Z. 7–8.

²⁷ PALTZ: ebd., S. 393, 12–395, 5. Paltz zitiert die *Vita Brunonis* in Auszügen (PL 152, 483A–486B). Innerhalb des Zitats wird mit der Aussage über den schmalen Weg auf Matthäus 7, 13–14 angespielt.

²⁸ Vgl. PALTZ: *Coelifodina* (wie Anm. 6), S. 381, 1–2: „*Quomodo confraternitas sit melior et fructuosior indulgentia*.“ Die Darstellung beginnt bereits auf S. 377 und reicht bis S. 397, 30.

²⁹ „Ich wolt dich aber lieber sehen in ein grab legen, denn das ich dich müß sehen in die welt gon.“ Ursula von Mörßmünster, Priorin von St. Nikolaus in undis, Bericht über ein Ereignis am 22. Juni 1522. Ediert von KATHERINE G. BRADY und THOMAS A. BRADY, JR. In: Peter A. Dykema und Heiko A. Oberman (edd.): *Anticlericalism in Late Medieval and Early*

Der Sonderweg der monastischen Existenz gewann dadurch besondere Anziehungskraft, dass er der zu sein beanspruchte, auf dem man hoffen durfte, sicherer aus der gefährlichen ‚Welt‘ in die himmlische Herrlichkeit zu gelangen.

2.5. *Der Anspruch von Mönchen, sie seien die Kerntruppe der auf Erden streitenden Kirche*

Von der Kirche auf Erden im Unterschied zur triumphierenden himmlischen Kirche als von der auf Erden streitenden Kirche, der *ecclesia militans*, zu sprechen, war geläufig. Deswegen sprachen denn auch sowohl Mitglieder kontemplativer Orden wie solche der Bettelorden von einer ‚Schlachtreihe‘ der Christen, in der sie stünden. Bei einer von sächsischen Franziskanern veranstalteten Disputation wurde diese Selbstbezeichnung dadurch noch gesteigert, dass sie die Mitglieder des eigenen Ordens als eine ‚neue Miliz‘ bezeichneten.

Norddeutsche Benediktinerinnen wurden nach der Profess als Bräute Christi gekrönt. Zur Liturgie der Nonnenkrönung gehörte es, dass der Bischof, der diese Krönung vorzunehmen hatte, an einer Stelle der Liturgie mit Worten des Hohen Liedes sang: „Wer ist sie, die hervorbricht ... wie eine geordnete Schlachtreihe?“³⁰

Etwa 1439/1440 wurde die Kirche des Wiener Karmelitenkonvents mit einer Darstellung Marias und der vier lateinischen Kirchenväter Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor I. geschmückt. Spruchbänder erläutern die Darstellung. Eines davon bezeichnet den Orden der Karmeliten als Schlachtreihe, die im Kampfe steht, und formuliert ein Stoßgebet an Maria: „Lehrerin der Bildung Gottes, steh’ unserer Schlachtreihe bei!“³¹

Der Kölner Karmelit Nikolaus Blanckaert bezeichnete sich 1551 in einer Schrift, die sich gegen Johannes Calvin wendete, als ‚Bürger des Christenrei-

Modern Europe, Leiden etc. 1993 (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), S. 210–212, hier: S. 211.

³⁰ Vgl. EVA SCHLOTHEUBER: *Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter*, Tübingen 2004 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), S.170. Der liturgische Gesang zitiert Hoheslied 6, 9 (Vulgata): „Quae est ista, quae progreditur ... ut ... castrorum acies ordinata?“

³¹ *Doctrix disciplinae dei nostre assis aciei!*

Die Darstellung ist abgebildet bei Franz-Bernard Lickteig: *The German Carmelites at the medieval universities*, Rom 1981 (Textus et studia historica carmelitana 13), Abbildung nach S. 432. Vgl. dazu CHRISTOPH BURGER: *Der Kölner Karmelit Nikolaus Blanckaert verteidigt die Verehrung der Reliquien gegen Calvin (1551)*, in: L. Grane, A. Schindler und M. Wriedt (Hgg.): *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Mainz 1998 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft 44), S. 27–49, hier: S. 42, Anm. 67.

ches‘.³² Mitten unter den Bürgern dieses christlichen Reiches fechte er sicher.³³ In ausgesprochen militärischen Worten sprach er von der Schlachtreihe, in der er kämpfe.³⁴

Sprechen diese drei Texte von ‚Schlachtreihen‘ innerhalb der auf Erden streitenden Kirche, so geht der vierte einen entscheidenden Schritt weiter durch den Anspruch, der hier erhoben wird, Vorhut der auf Erden streitenden Kirche auf deren Weg hin zur himmlischen Seligkeit zu sein. Der hohe Anspruch stand in diesem Fall in erheblichem Kontrast zur angefochtenen Situation derer, die ihn erhoben. Denn wie der ganze Franziskanerorden, so spaltete sich im Spätmittelalter auch die franziskanische Ordensprovinz Saxonia in Konvente von Angehörigen der Obödienz, die für sich in Anspruch nahmen, die Regel streng zu befolgen, und Konvente der minder strengen Konventualen. Sächsische Franziskaner, die diese Spaltung unerträglich fanden und zur Einheit des Ordens zurücklenken wollten, versuchten im Jahre 1519, im Gebiet ihrer Provinz die Einheit des Ordens wieder herzustellen. Um dieses Ziel zu erreichen, veranstalteten sie ein Provinzialkapitel und hielten eine Disputation. Die Franziskaner luden Mitglieder der Wittenberger theologischen Fakultät ein, darüber mit ihnen zu disputieren. In den Thesen, die sie für diese Disputation verfassten, sprachen sie über ihren Orden als über eine neue Miliz (*nova militia*), die Gott gegeben habe, um die alt und damit hinfällig gewordene Erde noch einmal zu bessern.³⁵ Franziskus sei der Fähnrich dieser neuen Miliz gewesen. Die erste Disputationsthese lautete: „Gott in seiner Güte beschloß voller Gnade, als die Welt greisenhaft wurde, seiner kämpfenden

³² ALEXANDER CANDIDUS (Nikolaus Blanckaert) O. Carm.: Widmungsbrief der ersten von zwei zusammen gebundenen Schriftchen (mit dem Titel: *Iudicium*) an den Abt des Zisterzienserklosters Camp, Johannes von Hüls: „*Non arbitratus sum ego officium esse cuius Christianae Reipublicae ...*“ (Epistula dedicatoria, A3v/A4r), vgl. auch CHRISTOPH BURGER: Ist, wer den rechten Zungenschlag beherrscht, auch schon ein Humanist? Nikolaus Blanckaert (Alexander Candidus) O. Carm. († 1555), in: Fokke Akkerman, Arjo Vanderjagt, A. van der Laan (Hgg.): *Northern humanism in European context, 1469–1625: from the ‚Adwert Academy‘ to Ubbo Emmius*, Leiden 1999 (Brill’s studies in intellectual history, vol. 94), S. 63–81, hier: S. 76, Anm. 58.

³³ NIKOLAUS BLANCKAERT, ebd.: „*inter medios ciues Christianae Reipublicae securus pugno*“. (A4v). Ebd. S. 76, Anm. 57.

³⁴ Vgl. CHRISTOPH BURGER: Der Kölner Karmelit ... (wie Anm. 31), S. 44, bei Anm. 78.

³⁵ Vgl. GERHARD HAMMER: *Militia Franciscana seu militia Christi*. Das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vertretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 69, 1978, S. 51–81, und 70, 1979, S.59–105. Hier: 69, 1978, S. 65: „*Gratiose decrevit divina benignitas senescente mundo novam quandam ecclesiae suae militantis militiam demonstrare*.“ In nochmals verbesserter Form sind Hammers Einleitung und Edition des Texts abgedruckt in: Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 59, Weimar 1983 (Einleitung: S. 606–678), Text: S. 678–697.

Kirche eine neue Miliz zu zeigen.“³⁶ Die Wittenberger Theologen nutzten die Chance, die Franziskaner anzugreifen. Denn wenn es einer ‚nova militia‘ bedarf, die neue Hoffnung erweckt, dann muss es ja auch eine ‚vetus militia‘ geben, die ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden ist. Deswegen, lautet der Vorwurf der Wittenberger, liegt im Anspruch dieser Mendikanten zugleich der Vorwurf an Weltgeistliche und Christen, die in der gottfeindlichen ‚Welt‘ leben, sie seien ihrer Aufgabe nicht gewachsen gewesen. Wenn Franziskus in der Thesenreihe der Franziskaner als der ‚Fahnenträger‘ dieser neuen Miliz bezeichnet wird,³⁷ dann müssen die Offiziere der ‚vetus militia‘ innerhalb der ‚ecclesia militans‘ außerstande gewesen sein, ihre Aufgabe befriedigend zu erfüllen.³⁸

Nur im letzten der vier angeführten Texte wird ausdrücklich der Anspruch erhoben, eine ‚neue Miliz‘ zu sein. Nur dieser enthält implizite die Aussage, die Franziskaner hätten die Aufgabe, in der hinfällig gewordenen Welt die Stoßtruppe der Kirche zu sein. Die drei anderen beschränken sich auf den Anspruch, in einer Schlachtreihe der auf Erden kämpfenden Kirche zu stehen.

3. Der fundamentale Widerspruch Luthers und einiger seiner Anhänger gegen den Anspruch, Mönche seien eine Elite innerhalb der Christenheit

3.1. Der Widerspruch Luthers

Schon vor Beginn der lutherischen Reformation verloren kontemplative Orden und Bettelorden an gesellschaftlichem Ansehen. Der Zustrom von Novizen, besonders aus vornehmen Familien, nahm ab. Der im Spätmittelalter weit verbreitete Antiklerikalismus wandte sich auch, ja sogar ganz besonders, gegen Mönche und Nonnen. Viele Klöster und Konvente gerieten in finanzielle Probleme.³⁹ Luther und seine Anhänger aber stellten die Ansprüche der Mön-

³⁶ Franziskanerdisputation 1519 (WA 59, 678, 6–7).

³⁷ Franziskanerdisputation 1519 (WA 59, 681, Z. 34 und 35): „Ad quam vexilliferum et antesignanum divum Franciscum elegit, per quam [sic!] vitam passionemque Jesu voluit renovare.“

³⁸ Besonders herausgestellt hatte die Vortrefflichkeit des Franziskus Bartholomäus de Rinonico von Pisa († um 1401) in seinem ‚Liber conformitatum vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu‘. Vgl. dazu innerhalb der Einleitung von Hammer den Abschnitt: Die Thesen der Franziskanerdisputation und ihre Quellen (WA 59, hier: S. 664 und 665).

³⁹ Vgl. etwa FRANCIS RAPP: Die Mendikanten und die Straßburger Gesellschaft am Ende des Mittelalters, in: Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, hg. von Kaspar Elm, Berlin 1981 (Berliner Historische Studien. Band 3. Ordensstudien II), S. 85–102. Die Vielfalt der Kritik an Klerikern und Mönchen in Spätmittelalter und Reformation zeigen beispielsweise die Beiträge in dem Sammelband: Anticlericalism ... (wie Anm. 29).

che und Mendikanten radikaler in Frage, als das im Spätmittelalter geschehen war. Sie tadelten nicht bloß Missstände, sondern griffen den Sonderweg der monastischen Existenz als den einer Elite innerhalb der Christenheit grundsätzlich an. Ihre Infragestellung mönchischer Ansprüche entsprang der ausschließlichen Orientierung auf den einen Mittler Christus hin, der alle anderen Mittler zwischen Gott und den Christen überflüssig mache. Sein Kreuzestod schließe jeden Anspruch auf Verdienst, der vor Gott gelten könne, aus. Luther betonte die fortdauernde Geltung der Taufe, die auch durch Übertretung der Gebote Gottes nicht außer Kraft gesetzt werde, und relativierte so die Bedeutung des Bußsakraments. Der Anspruch, den er erhob, nur die Heilige Schrift gelten lassen zu wollen, relativierte die gebräuchliche Berufung auf die Tradition. Wo sich die lutherische Reformation durchsetzen konnte, gerieten die Ansprüche der Mönche, innerhalb der Christenheit eine Elite darzustellen, enorm unter Druck. Von nun an ließen sich alle vorhandenen Vorbehalte und Beschwerden gegen sie einem umfassenden alternativen Gesamtkonzept zuordnen.⁴⁰

Nach reformatorischer Lehre sollte dem Angebot göttlicher Gnade in Christus auf der Seite der Glaubenden die dankbare Annahme entsprechen, die in der Taufe stattfand.⁴¹ In seiner umfassenden Auseinandersetzung mit den Mönchsgelübden aus dem Jahre 1521 ‚De votis monasticis‘ wandte sich Martin Luther in sehr grundsätzlicher Weise gegen den Anspruch, die monastische Lebensweise sei besonders vollkommen. Er sprach den Gelübden jede Begründung aus der Heiligen Schrift ab.⁴² Bündelnd resümierte er:

⁴⁰ Vgl. dazu BERNDT HAMM: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84, 1993, S. 7–82, hier S. 8: „Unter ‚normativer Zentrierung‘ verstehe ich die Ausrichtung auf eine bestimmende und maßgebende, grundlegend orientierende, regulierende und legitimierende Mitte hin.“ Vgl. zu diesem Vorgang auch von dems.: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7, Neukirchen 1992, S. 241–279, sowie: Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie. In: Zeitschrift für Historische Forschung 26, 1999, S. 163–202.

⁴¹ Vgl. WERNER JETTER: Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung, Tübingen 1954 (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 18), S. 317: „Luther versteht die *Einmaligkeit* der Taufe neu: sie meint nicht den einmaligen Vorgang, sondern seine einmalige Qualität.“

⁴² Vgl. LUTHER: De votis monasticis, Teilüberschrift: „Daß die Gelübde nicht auf Gottes Wort sich gründen, vielmehr Gottes Wort widersprechen.“ Luthers Schrift wird hier zitiert nach: Martin Luther: Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte, hg. von Karl-Heinz zur Mühlen, Göttingen 1983. Die dort auf den Seiten 78–215 gebotene Übersetzung ist mit kleinen Anpassungen an den modernen Sprachgebrauch übernommen aus: Luthers Werke, hg. von G. A. Buchwald und G. Kawerau, Ergänzungsband 1, hg. von Otto Scheel, Berlin 1905, S. 199–376. Die Teilüberschrift steht auf S. 84. Manche zitierte Stellen werden auch im lateinischen Original abgedruckt: „Primum, vota non niti verbo dei, immo adversari verbo dei.“ (WA 8, 578, 4–5).

„Diese und ähnliche Aussprüche der Schrift ... zwingen uns gewißlich zu verdammen, was ... ohne, außer oder über Christus hinaus einhergeht, mag's auch gleich durch Engel vom Himmel gegeben und durch gewaltige Wunder bestätigt sein.“⁴³

Gegen die geläufige Deutung, der Dekalog sei das Gebot Gottes für alle Menschen und die Bergpredigt eine Ethik für eine Elite, stellt Luther die Interpretation, in der Taufe verpflichtete sich jeder Christ auch auf die Bergpredigt. Von einer Ethik für gewöhnliche Christen und einer Elite-Ethik für Mönche zu reden widerspreche den Aussagen der Heiligen Schrift. Es zeugt nach seiner Ansicht von einer unermesslichen Verblendung, wenn Mönche behaupten, sie lebten „über Christus hinaus ein höheres und vollkommeneres Leben.“⁴⁴ Luthers Einschätzung des Franziskus wechselt in dieser Schrift innerhalb weniger Zeilen. Zunächst nimmt er ihn gegen die Ansprüche zeitgenössischer Franziskaner in Anspruch. Er behauptet, Franziskus habe gewollt, dass seine Brüder allein nach dem Evangelium lebten, und im Evangelium stehe eben nichts davon, dass ein Christ auf sexuelle Betätigung verzichten müsse.⁴⁵ Doch nimmt er diese scheinbare Zustimmung zur Intention des Ordensgründers gleich wieder zurück und tadelt, Franziskus selbst habe durch seine Regel eben doch zu einer Sondervorschrift gemacht, was Christus von allen Christen erwarte:

„Doch leider ließ auch der heilige Mann entweder durch die Menge derer, die in der Welt das Evangelium verachten, oder durch die irrige Bemühung um die päpstliche Bestätigung und Genehmigung sich [auf die Weise] gefangen nehmen, daß er das allen Gläubigen gemeinsame Evangelium zu einer besonderen Regel für wenige machte und, was Christus als Gemeingut angesehen wissen wollte, zu einem Sondergut ...“⁴⁶

Es geht Luther freilich auch gar nicht um Franziskus, sondern um die Ansprüche zeitgenössischer Franziskaner auf elitäre Vollkommenheit. Scharf tadelt

⁴³ LUTHER: De votis monasticis, deutsch: S. 85; lateinisch: „Haec et similia oracula scripturae ... certe cogunt damnare ... quod vel citra vel praeter vel ultra Christum incedit, etiam si per angelos de coelo traditum, si per miracula ingentia confirmatum esset.“ (WA 8, 579, 1–4).

⁴⁴ LUTHER ebd., deutsch: S. 86. Bei der Franziskanerdisputation, an der er 1519 teilgenommen hatte, hatte Nicasius Claii, Teilnehmer an der Disputation als Mitglied der Wittenberger theologischen Fakultät, gesagt: „Niemals verschwand der Glaube an Christus so vollständig, daß er von Franziskus hätte erneuert werden müssen.“ („Fides vero Christi numquam adhuc defecit penitus, ut a Francisco renovaretur ...“; WA 59, 682, Z. 16–17).

⁴⁵ Vgl. LUTHER: De votis monasticis (wie Anm. 42), deutsch: S. 86; lateinisch: WA 8, 579, 26–34.

⁴⁶ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 87; lateinisch: „Falsus tamen est vir sanctus vel multitudine contemnentium Euangelium in mundo, vel operatione erronea Papisticae confirmationis et approbationis captus, ut commune Euangelium cunctis fidelibus faceret singularem regulam paucorum, et quod catholicum esse Christus voluit, traheret in schismaticum.“ (WA 8, 579, 38–580, 1).

er denn auch die Aussage: „Die Regel der Minoritenbrüder ist das Evangelium“, weil sie implicite aussage, allein die Franziskaner seien Christen.⁴⁷ Demnach hat Franziskus also nach Luthers Auffassung doch nicht gewollt, dass seine Brüder allein nach dem Evangelium lebten, wie Luther es versteht. Die Franziskaner verweigern Gott den Glauben,⁴⁸ indem sie den Anspruch erheben, sie befolgten die Evangelischen Räte und nicht bloß die Gebote.⁴⁹ Sie machen das Evangelium zum Gesetz.⁵⁰ Was sie Räte nennen, sind Gebote Gottes. In der Bergpredigt und andernorts hat Christus nicht Räte erteilt, sondern gelehrt, was zu tun sei.⁵¹ Er hat sich nicht etwa darauf beschränkt, Ratschläge zu erteilen. Aus einem Ratschlag kann kein Gebot werden.⁵² Für alle Christen gibt es nur den einen gemeinsamen Weg.⁵³ Wenig später kommt Luther auf diese Frage zurück und lehnt es scharf ab, dass die Mönche sich aus der Vielzahl der Anordnungen Christi lediglich Gehorsam, Armut und Keuschheit als angebliche ‚Evangelische Räte‘ Christi herausgesucht hätten.⁵⁴ Die Unterscheidung zwischen einem Stand der Vollkommenheit und einem Stand der Unvollkommenheit lehnt Luther denn auch rundheraus ab: „Der andere Grund ihres Unglaubens ist, daß sie das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit und Unvollkommenheit zerteilen.“⁵⁵ Wirklich vollkom-

⁴⁷ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 87; lateinisch: „Quid enim est dicere: ‚Regula fratrum Minorum est Euangelium‘, quam statuere, solos fratres Minores esse Christianos?“ (WA 8, 580, 13–15).

⁴⁸ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 88: „zwei Hauptgründe ihres Glaubens oder vielmehr ihres Unglaubens ...“; lateinisch: „Sed hic incidunt duo eorum principia fidei seu potius perfidiae tractanda ...“ (WA 8, 580, 21). Vgl. auch ebd., deutsch: S. 94: „es müssen die den Glauben austilgen, die sich auf Gelübde und Werke verlassen, ... denn wenn sie sich fürchten, sobald sie sie übertreten haben, müssen sie hoffen, wenn sie sie halten.“; lateinisch: „Quia fieri non potest (uti dicemus), quin fidem extinguant, qui votis et operibus confidunt. Confidunt autem, qui necessaria ea ducunt, dum enim timent illis omissis, necesse est, ut sperent eisdem servatis.“ (WA 8, 584, 32–35).

⁴⁹ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 88.

⁵⁰ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 88: „Aber nun wissen sie nicht, was das Evangelium ist, weil sie ein Gesetz daraus machen, so verstehen sie auch diese Worte des Paulus gar nicht.“; lateinisch: „Sed sicut ignorant, quid sit Euangelium, dum legem ex ipso faciunt, ita has voces Pauli prorsus non capiunt.“ (WA 8, 580, 38–39).

⁵¹ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 89.

⁵² LUTHER ebd., deutsch: S. 93: „Denn unmöglich kann ein Rat des Evangeliums zu einem Gebot werden ...“; lateinisch: „Quia impossibile est, ut consilium Euangelii fiat praeceptum ...“ (WA 8, 584, 7–8).

⁵³ LUTHER ebd., deutsch: S. 92: „alle, die sie gelobt haben, sollen auf den gemeinsamen Weg der Christen zurückkehren ...“.

⁵⁴ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 96.

⁵⁵ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 93; lateinisch: „Alterum principium perfidiae illorum: quod vitam Christianam partiuntur in statum perfectionis et imperfectionis.“ (WA 8, 584, 23–24).

men lebt nur der, der in heißer Liebe allen dient.⁵⁶ Es ist der Teufel, der behauptet, man könne etwas geloben, das nicht alle Christen bereits in ihrer Taufe gelobt haben.⁵⁷

In seiner Schrift ‚Vom ehelichen Leben‘ tritt Luther 1522 der Behauptung entgegen, die Sexualität sei eine der großen Gefahren, die einem Christen in der ‚Welt‘ drohten. An dieser Stelle sei an die oben angeführte Aussage der Straßburger Äbtissin erinnert, die ihre Postulantin lieber im Grabe als in der ‚Welt‘ gesehen hätte. Luther vertritt die Ansicht, es gäbe zwar ganz besondere Christen, die von Natur aus in der Lage wären, eine Ehe einzugehen, also zeugungsfähig seien, die aber um des Himmelreiches willen ehelos blieben. Aber solche Menschen seien derartig selten, dass sie nicht einmal ein Promille der Christen ausmachten.⁵⁸ Ein Mensch kann nach Luthers Meinung nicht enthaltsam leben, wenn er nicht von Gott selbst eine spezielle Gnadengabe erhalten hat.⁵⁹ Freilich darf ein moderner Leser nicht die eigenen Ansprüche an Ehe als eine alle Bereiche menschlicher Existenz umfassende Lebensgemeinschaft zugrunde legen, wie sie erst seit der Romantik erhoben worden sind. Feiert Luther doch die Ehe in erster Linie als eine gottgegebene Ordnung gegen Hurerei und Unkeuschheit.⁶⁰ Von einer geistigen Gemeinsamkeit der Eheleute ist in dieser Schrift nur da die Rede, wo Luther davon spricht, dass ein Ehepartner den anderen zum christlichen Glauben führen könne. Luther tritt begeistert für das eheliche Leben ein, weil es seiner Überzeugung nach gottgewollt ist. Er formuliert ein Gebet, das ein Ehemann beten solle, um dafür zu danken, dass er im gottgewollten Stand der Ehe leben dürfe.⁶¹ Sind doch Väter und Mütter als Apostel, Bischöfe und Pfarrer ihrer Kinder zu betrachten.⁶² Wenn sie sich auf ihre Keuschheit und ihren monastischen Stand verlassen, dann sind Mönche und Nonnen nach Luthers Überzeugung es nicht wert, ein getauftes Kind zu wiegen und zu versorgen, selbst dann nicht, wenn eine Hure dieses Kind zur Welt gebracht hätte.⁶³ Es gelte zu erkennen, dass Gott Menschen wie eine Mutter in Güte pflegt.⁶⁴

Im Unterschied zu der Kritik daran, dass Angehörige monastischer Gemeinschaften hinter den Idealen zurückblieben, mit denen sie den Anspruch

⁵⁶ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 94.

⁵⁷ Vgl. LUTHER ebd., deutsch: S. 95–96.

⁵⁸ Vgl. LUTHER: *Vom ehelichen Leben*. Hg. und übersetzt von Oswald Bayer. Insel-Ausgabe, Band III, Frankfurt 1982, S. 166–199; hier: S. 171. Der lateinische Text: WA 10 II (Einleitung: S. 267–275), S. 275–304. Die aus dieser Schrift angeführten Stellen werden nur in der Übersetzung geboten.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 195.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 194.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 189–190.

⁶² Vgl. ebd., S. 196.

⁶³ Vgl. ebd., S. 191.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 193.

erhoben, innerhalb der Christenheit eine Elite besonders entschiedener Nachfolger Christi zu sein, stellt Luther den Sonderweg monastischer Existenz als solchen in Frage. Er bestreitet, dass ein Christ die Evangelischen Räte freiwillig durch Gelübde zur Verpflichtung für sich selbst machen und dadurch vor Gott Verdienst erwerben könne.

3.2. *Protest von Anhängern Luthers gegen elitäre Ansprüche der Mönche*

Die Hinwendung von Allgemeinhistorikern zur Erforschung und Darstellung der Geschichte breiter Bevölkerungsgruppen⁶⁵ hat dazu geführt, dass neben den Schriften der hervorragenden Reformatoren des 16. Jahrhunderts in zunehmendem Maße auch deren Einfluss auf minder bekannte Menschen und die Rolle von Multiplikatoren berücksichtigt worden ist und wird. Auch an dieser Stelle sollen einige Beispiele dafür angeführt werden, wie im Einflussbereich Luthers Kritik am Anspruch der Mönche darauf formuliert worden ist, sie stellten innerhalb der Christenheit eine Elite dar.

Wiederholt tauchte die Aussage auf, besser als der Aufenthalt im Kloster sei das ‚gemein christlich Leben‘. So argumentierte beispielsweise Landgraf Philipp von Hessen in einem Schreiben, in dem er dem ehemaligen Kartäuser Johannes Lening eine Abfindung zuwies, um dessen Lebensunterhalt zu sichern, Lening habe sich für ein ‚gemein christlich Leben‘ entschieden: „den standt der vermeinten geistlichkeit zu verlassen, sich in ein erbare [sic] gottseliges und gemein christlich leben zu begeben geursacht worden ist.“⁶⁶

Im Jahre 1519 kam es zu einem Streitgespräch im sächsischen Jüterbog. Ausgelöst hatte die Kontroverse der Jüterboger Prediger Franz Günther. Diskussionsgegner der dortigen Franziskaner waren der Augustinerprior Konrad Helt und ein namentlich nicht bekannter Wittenberger Augustiner, der ihn begleitete. Dieser unbekannte Augustiner hielt den Franziskanern entgegen, es gebe überhaupt keine *consilia evangelica*, sondern alles, was im Evangelium stehe, sei den Christen geboten. Gott fordere die Befolgung des ganzen Evangeliums und höchste Vollkommenheit von jedem Christen (und nicht etwa nur von Bettelmönchen).⁶⁷ Damit widersprach er dem Anspruch, wenn ein Men-

⁶⁵ Vgl. etwa STONE: *The past and the present* (wie Anm. 1), S. 14: „The most influential social science to turn to history to test its theories and expand its data base was demography ...“ Dieser Text wurde 1981 publiziert.

⁶⁶ JOHANNES SCHILLING: *Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation*. München 1990, S. 25. CORNELIS AUGUSTIJN hat den Landgrafen Philipp als einen ‚fürstlichen Theologen‘ bezeichnet: Ein fürstlicher Theologe. Landgraf Philipp von Hessen über Juden in einer christlichen Gesellschaft, in: *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, hg. von Heiko A. Oberman, Ernst Saxer u. a., Bd. 2, Zürich 1992, S. 1–11.

⁶⁷ Vgl. *Quellen zu Thomas Müntzer*, bearbeitet von WIELAND HELD (†) und SIEGFRIED HOYER, Leipzig 2004 (Thomas-Müntzer-Ausgabe, Bd. 3), S. 40, 28 bis S. 42, 4 (die lateinischen Texte stehen auf den Seiten mit geraden Zahlen).

dikant freiwillig die *consilia evangelica* dadurch für sich verpflichtend mache, dass er Gelübde ablege, erwerbe er dadurch Verdienst. Die Gelübde fügen dem, was einem Christen durch die Taufe bereits zur Pflicht gemacht ist, nichts hinzu. Die Überraschung der Franziskaner wird aus ihrem Bericht an ihren kirchlichen Oberen deutlich. Das gesamte Paradigma, mit dem sie als Mönche erzogen worden sind, wird ja hier in Frage gestellt. Auf diese radikale Reduktion der Heilsvermittlung konnten sie nicht vorbereitet sein.

Im gleichen Jahr 1519 trat bei der Franziskanerdisputation in Jüterbog als erster Gesprächspartner der Gastgeber Philipp Melanchthon gegen die sächsischen Mendikanten in die Schranken. War es doch üblich, dass ein neues und als solches noch relativ unerfahrenes Mitglied der Körperschaft Theologische Fakultät der Universität Wittenberg als erstes disputierte. Sollte der junge Kollege scheitern, dann konnten zur Not die erprobten Professoren, die nach ihm disputierten, die Scharte noch ausweiten. Melanchthon stellte dem oben referierten Anspruch der Franziskaner, ihr Orden sei die neue Miliz Gottes in einer greisenhaft gewordenen Welt, die Aussage entgegen: „Wir haben eine einzigartige Miliz, der wir durch die Taufe selbst zugerechnet werden. Deshalb frage ich, auf welche Weise diese eure neue franziskanische Miliz sich von Christi Miliz unterscheidet.“⁶⁸

Der ehemalige Franziskaner Johannes Schwan sprach im Februar 1523 in einer Flugschrift, in der er seinem Vater seinen Austritt aus dem Kloster erklären wollte, recht deutlich Luther nach: Glaube ist „lebendige zuersicht im hertzen / auff die zusage gottes ...“. Wo dieser Glaube ist, werden gute Werke nicht ausbleiben: So wenig Feuer sein kann, ohne Wärme und Licht auszustrahlen, so wenig bleibt Glaube ohne gute Werke.⁶⁹ Als er ins Kloster eingetreten sei, habe er gemeint, die Kraft seiner Taufe sei dahin.⁷⁰

In einer zweiten Schrift agitierte Schwan gegen Ansprüche der Mendikanten. Außerhalb der Heiligen Schrift, schreibt er, gibt es keine verbindlichen Zeugnisse für Gottes Willen.⁷¹ Schwan war 20 Jahre lang Franziskaner gewesen und zu dem Zeitpunkt, zu dem er seine Schriften verfasst, etwa 38 Jahre alt.

In den angeführten Aussagen von Anhängern Luthers begegnen keine Argumente, die gegenüber denen, die er bereits formuliert hatte, inhaltlich Neues brächten. Luthers Reden vom allgemeinen Priestertum aller Getauften wird

⁶⁸ Franziskanerdisputation 1519 (WA 59, S. 680, 2–4). Zum Verständnis der Gelübde als eines Selbst-Opfers vgl. CORNELIS AUGUSTIJN: *Luthers intrede in het klooster*, Kampen 1968, S. 20 (mit dem Hinweis auf eine Predigt Luthers vom 5. Juni 1535 über Psalm 110, WA 41, 200, 13–19). In der Erstfassung seiner ‚*Loci communes*‘ von 1521 behandelt Melanchthon die Mönchsgelübde nach dem Abschnitt über die ‚Ratschläge‘ (3. De lege. De monachorum votis: 93–107; ed. Pöhlmann, Gütersloh 1993, S. 124–130).

⁶⁹ SCHILLING ebd. (wie Anm. 66), S. 11.

⁷⁰ SCHILLING ebd. (wie Anm. 66), S. 12.

⁷¹ SCHILLING ebd. (wie Anm. 66), S. 14.

lediglich angeeignet und vertreten. Auf dieser Grundlage wird der Anspruch zurückgewiesen, es sei eine Leistung, die man Gott vorweisen könne, wenn man sich durch Gelübde die Befolgung der Evangelischen Räte freiwillig zur Pflicht mache.

4. Die Bildung einer christlichen Elite in den lutherischen Landeskirchen

Die ‚normative Zentrierung‘ der Reformation des 16. Jahrhunderts⁷² hat zu einem neuen Paradigma für die Definition der Beziehung zwischen Gott und Menschen geführt. Im Konflikt mit dem historisch gewachsenen Anspruch der hierarchisch verfassten Kirche auf die Mittlerrolle hin zum Mittler Jesus Christus wurde entschlossen auf ihn als auf den einzigen Mittler hingewiesen. Die Taufe wurde zum dankbaren ‚Ja‘ zu Gottes Heilsangebot erklärt, über die hinaus es keine weitere Stufe vollkommenen Christseins geben könne. Für einen Stand besonders ernsthafter Christen, für eine christliche Elite, war im Prinzip in diesem Konzept kein Raum mehr. Das bedeutete aber nicht, dass die Mitglieder reformatorischer Kirchen auf die Dauer der Versuchung widerstanden hätten, führende Persönlichkeiten eben doch besonders zu ehren. Es fällt ins Auge, dass Luther⁷³ und andere Reformatoren trotz der zentralen Bedeutung, die die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen in der lutherischen Tradition erhielt, in kürzester Zeit in die Rolle protestantischer Heiliger einrückten. Lucas Cranach der Jüngere stellte beispielsweise bereits die Wittenberger Reformatoren als Apostel beim Letzten Abendmahl dar.

Nicht nur die Reformatoren selbst, sondern auch die Amtsträger wurden innerhalb der Gemeinden reformatorischer Kirchen sehr bald eben doch wieder Leitfiguren. Die Auslegung der Bibel auf der Grundlage der hebräischen und griechischen Originaltexte erforderte ja ein akademisches Studium. Für die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden bedurften die Gemeinden geschulter Wortführer, die aufgrund gediegener Kenntnis der Theologiegeschichte die reformatorische Botschaft mit Argumenten verteidigen konnten. Auch der Wunsch der Obrigkeiten, Ansprechpartner zu haben, die sie zur Verantwortung ziehen und zur Disziplinierung der Untertanen einsetzen

⁷² Vgl. dazu die oben in Anm. 40 genannten Arbeiten von BERNDT HAMM.

⁷³ „Bei Luther stoßen wir sonnenklar auf den Konflikt zwischen dem Konzept von Heiligkeit, wie es durch die Kirche definiert wird, und der Wahrnehmung von Heiligkeit von unten her – einen Konflikt, der durch die westlichen Kirchen gewöhnlich verschleiert wird, sei es nun dadurch, dass sie als den einzigen Maßstab der Heiligkeit die kirchliche Autorität anerkennen, sei es dadurch, dass sie erklären, jede Form der Anerkennung sei Gottes Monopol.“ WILLEM FRIJHOFF: Heiligen, idolen, iconen. [Antrittsvorlesung, gehalten am 28. Mai 1998], Nijmegen 1998, S. 38. Im Original niederländisch.

konnten, hob die Geistlichen aus den Gemeinden heraus. Schließlich führte der Wunsch der einfachen Christen selbst, andere Christen zu verehren, die ihr christliches Leben auf besondere Weise gestalteten, auf die Dauer dazu, dass eben doch eine – nun eben reformatorische – Gruppe von ‚Fähnrichen‘ und eine ‚neue Miliz‘ entstand. Die gesellschaftliche Realität holte auch die reformatorischen Kirchen ein. Der Historiker Frijhoff plädiert denn auch für einen weiten Begriff von Heiligkeit: „Große Männer nehmen eine Ausnahmestellung ein. Sie verkörpern die leuchtenden Werte, die eine Gruppe sich bleibend vor Augen stellen will.“⁷⁴

⁷⁴ FRIJHOFF: Heiligen, idolen, iconen (wie Anm. 73), S. 7. Im Original niederländisch.

