

Reformation und Mönchtum

Herausgegeben von
ATHINA LEXUTT,
VOLKER MANTEY und
VOLKMAR ORTMANN

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Berndt Hamm (Erlangen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin)

Volker Leppin (Jena), Jürgen Miethke (Heidelberg)

Heinz Schilling (Berlin)

43



Reformation und Mönchtum

Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus

Herausgegeben von

Athina Lexutt,
Volker Mantey und
Volkmar Ortman

Mohr Siebeck

ATHINA LEXUTT ist Professorin für Kirchengeschichte an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

VOLKER MANTEY ist Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

VOLKMAR ORTMANN ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

ISBN 978-3-16-149638-7 / eISBN 978-3-16-158580-7 unveränderte ebook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

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

© 2008 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen 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 von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
CHRISTOPH BURGER Leben als Mönch und Leben in der ‚Welt‘ – monastischer Anspruch und reformatorischer Widerspruch.....	7
ULRICH KÖPF Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux.....	29
MANFRED SCHULZE Mönchtum oder reformatio? Jakob Wimpfeling und der andere Weg zur Reformation.....	57
VOLKER LEPPIN Humanismus und Mönchtum. Überlegungen zu ihrer Bedeutung für ein Verständnis der Wittenberger Reformation.....	79
BERNDT HAMM Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung.....	103
MARC VAN WIJNKOOP LÜTHI Wolfgang Musculus und das Mönchtum.....	145

HERMAN J. SELDERHUIS Luther <i>totus noster est</i> . The reception of Luther's thought at the Heidelberg theological faculty 1583–1622.....	173
ATHINA LEXUTT „Der Mönch braucht keine Gelehrsamkeit“. Luther zwischen Theologie und Religion in der Beurteilung Johann Salomo Semlers. Ein Beitrag zur Rezeption des Themas „Reformation und Mönchtum“ im 18. Jahrhundert.....	189
VOLKER MANTEY Das Verständnis der Reformation als Epoche bei Ferdinand Christian Baur – nebst einem Ausblick auf das Verhältnis von Reformation und Mönchtum.....	213
VOLKMAR ORTMANN Luther und das Mönchtum als Thema der Lutherforschung im 20. Jahrhundert.....	227
CHRISTOPH JOEST Die Entstehung von Kommunitäten in den Kirchen der Reformation.....	241
SASKIA SCHULTHEIS Bibliographie	265
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	275

Einleitung

2. Juli 1505. Es gewittert. Hagel und Sturm peitschen über die Felder. Blitze zucken über den wolkenschweren Himmel und tauchen die Felder für Sekunden in ein gespenstisches Licht.

Mitten darin: Ein Mann in Todesangst. Hilflos ist er den Gewalten ausgeliefert, keine Scheune, keine Hütte ist in der Nähe, in der er Zuflucht suchen könnte. Er kämpft an gegen den schneidenden Wind und den scharfen Regen, der so dicht ist, dass er kaum die Hand vor Augen sieht. Seine Füße finden nur schwer Halt auf dem immer sumpfiger werdenden Weg, das Atmen fällt ihm schwer. Ein Blitz schlägt in seiner unmittelbaren Nähe ein. Der junge Mann stürzt zu Boden. Soll sein Leben so schnell zu Ende sein? Sein Leben, das er so fröhlich und genussreich zu gestalten weiß? Ein Leben, das einen so verheißungsvollen Lauf nimmt, an der Universität? Eine große Karriere als Jurist steht ihm vielleicht bevor. Hat er noch eine Zukunft? Und was, wenn er seinem Gott in der nächsten Minute gegenüber steht? Was hat er vorzuweisen? Ist er vorbereitet auf diese Begegnung?

In diesem Moment äußerster Bedrängnis klammert sich der Mann an den letzten Ausweg: an Gott, bzw. an die, die ihm im Augenblick näher sind: die Heiligen. Er fasst einen unwiderruflichen Entschluss und betet, fleht, schreit: „Hilf Du, heilige Anna, ich will ein Mönch werden.“ Sein Gebet scheint erhört zu werden, er kommt ungeschoren aus dem Gewitter. Und er macht wenige Tage später Ernst. Gegen den ausdrücklichen Willen seines Vaters, zur Verwunderung seiner Kommilitonen bittet er am 17. Juli um Aufnahme in das Augustiner-Eremitenklster in Erfurt.

Ob es sich wirklich so zugetragen hat, darüber kann trefflich diskutiert werden. Indes, es handelt sich um eine Geschichte, ohne die keine Biographie Martin Luthers geschrieben werden kann und darf. Das Gewitter-Erlebnis bei Stotternheim auf der Rückreise von seinem Elternhaus in Mansfeld nach Erfurt hat immer wieder Anlass zu Forschungen, Hypothesen, Spekulationen und nicht zuletzt zu zahlreichen künstlerischen Umsetzungen geboten. Seine Dramatik ist nahezu unvergleichlich, und das Ereignis ist sicherlich vor allem deshalb so faszinierend, weil es ohne diesen Zwischenfall vielleicht nie eine Reformation gegeben hätte, die von Luthers Namen geprägt wurde.

Martin Luther – bzw. damals noch nicht gräzisiert: Martin Luder – wird Mönch. Und auf welchen Zeitpunkt auch immer man seinen reformatorischen Durchbruch datiert, so ist doch dies in allen Theorien unstrittig: Es wird noch einige Jahre dauern, bis aus dem Mönch der Reformator wird, der aufgrund exegetischer Einsichten das theologische Weltbild umstürzt. Diese Jahre als Mönch nun sind für Luthers persönliche und theologische Entwicklung ganz entscheidende Jahre gewesen. Monastische Lebensweise und monastisches Denken haben ihn maßgeblich geprägt und Spuren hinterlassen, die auch nach dem reformatorischen Durchbruch noch nachzuweisen sind. Was bedeutet es, dass Martin Luther Mönch gewesen ist? Wie gestalteten sich mönchisches Leben und mönchische Theologie in der Zeit und an dem Ort, in der und an dem Luther Mönch war? Was rezipierte Luther an monastischer Denkungsart und wogegen grenzte er sich ab? War Luther ein „typischer“ Mönch? Was waren die genauen Beweggründe, Mönch zu werden, und welchen Einfluss haben diese Gründe für seine Gestaltung des monastischen Alltags wie seiner sich entwickelnden Theologie? Diese und benachbarte Fragen wurden von der Lutherforschung immer wieder gestellt, vor allem dann, wenn es darum ging, das genuin Reformatorische der Theologie Luthers zu eruieren. Die Fragen und ihre Antworten waren von erheblichem Gewicht für Luthers Profil und für ein darauf fußendes protestantisches Profil.

So ist es nicht mehr als recht gewesen, sich 2005, im Jubiläumsjahr, 500 Jahre nach Luthers Klostereintritt, einige dieser Fragen erneut zu stellen und durch weitere Fragestellungen zu ergänzen. Denn das Verhältnis von Mönchtum und Reformation ist keineswegs eines, das sich auf die Person Luthers allein konzentrieren darf, ebensowenig auf die Epoche der Reformation. Viel zu wenig hat man sich bisher in der Forschung damit beschäftigt, wo neben und außer Luther dieses Verhältnis Bedeutung gehabt hatte für Gang und Gestalt der Reformation – und zwar auch für die reformatorische Bewegung nichtlutherischer Art – und für das Selbstverständnis des Protestantismus in den Jahrhunderten nach der Reformation. Gab es etwa monastische Einflüsse in der reformierten Tradition? Und was bedeutete es für die Lutherrenaissance, dass Luther Mönch gewesen ist?

Diesen und anderen Fragen widmete sich ein Symposium, das vom 12. bis 14. April 2005 in der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier zu Ehren des Lutherforschers Karl-Heinz zur Mühlen stattfand, der in jenem Jahr seinen 70. Geburtstag feierte. Auf diesem Symposium stellten namhafte Spätmittelalter- und Reformationshistoriker ihre neuesten Forschungsergebnisse vor. Dabei galt es, den Bogen von der mittelalterlich-monastischen Tradition bis ins 20. Jahrhundert zu spannen, um für das noch relativ unentdeckte Forschungsfeld Reformation-Mönchtum Impulse zu sammeln. Die besondere Atmosphäre des Klosters, die Teilnahme am Alltag der Mönche und das angeregte Gespräch mit ihnen bereicherte diese wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um die

nötigen Konkretionen. Das Thema Luthers wurde auf ganz eigene Weise lebendig.

Diese Impulse weiterzugeben, die Forschung anzuregen und das Gespräch über das Thema lebendig zu halten ist nun die Aufgabe des vorliegenden Bandes. Dazu wurden die Vorträge des Symposiums um drei Beiträge ergänzt, die zusätzliche wichtige Aspekte darboten. Insgesamt wird ein Kaleidoskop an Themen geboten, das genug Anregungen zu weiteren Untersuchungen auffächert. Den Auftakt bildet ein Beitrag zur Frage, ob und in welcher Weise sich das Mönchtum als christliche „Elite“ verstand bzw. verstanden wurde. Christoph Burger untersucht die mittelalterliche Vorstellung von der *via securior* und ihre fundamentale Kritik durch die Reformation. Schon die Ergebnisse dieser Untersuchung verdeutlichen, wie wenig singulär Luthers Anfragen an das Mönchtum und wie theologisch bedeutsam sie sind. Die positive Rezeption monastischer Theologie, wie sie insbesondere durch Bernhard von Clairvaux präsentiert wird, weist dagegen Ulrich Köpf nach. Nicht nur, aber doch besonders im Denken Luthers haben verschiedene Elemente monastischer Theologie ihre bedeutsamen Spuren hinterlassen, etwa im Blick auf das Interesse am religiösen Subjekt, im Erfahrungsbegriff, in der Christologie, in der Konzentration auf das Wort. Von dort aus bezeichnet Köpf – hier nicht zum ersten Mal – Luther als zweiten großen monastischen Theologen neben Bernhard. Die Kritik Jakob Wimpfelings am Mönchtum und besonders an ihrem Anspruch, den universitären Wissenschaftsbetrieb maßgeblich zu beherrschen, untersucht Manfred Schulze. Wimpfeling sieht im Mönchtum ein Hindernis der notwendigen kirchlichen Reformen, unter anderem deshalb, weil es eine nicht kontrollierbare Parallelorganisation darstellt. Der Humanist hat das Interesse, die scholastische Augustinrezeption zu überwinden, den Kirchenvater auf der Basis der Quellen neu zu entdecken als Mann der Kirche und eben nicht als Mönch. Dem Verhältnis von Humanismus und Reformation widmet sich dann der Aufsatz von Volker Leppin. Er konstatiert das Zusammentreffen monastischer und humanistischer Kritik, Methode und Reformbereitschaft an der Wittenberger Universität und rückt damit das in der Forschung vorherrschende Bild zurecht, als sei die oberdeutsche Reformation humanistisch, die Wittenberger jedoch allein durch die *via moderna* beeinflusst gewesen. Luther selbst erzeigt sich von daher als jemand, der monastische Spiritualität und humanistische Grundsätze in seinem Denken zu vereinen weiß und von diesen Wurzeln aus neue Wege beschreitet. Die frühen Klosterjahre Luthers stehen im Mittelpunkt der Betrachtung Berndt Hamms. Ziel ist es, das die Forschung schon zu lange beherrschende Problem der so genannten reformatorischen Wende als historisch unsachgemäß zu entlarven. Dabei hilfreich ist die Konzentration auf das bei Luther in dieser Form schon früh neu gefüllte Verständnis der *tentatio*, das seine Erfurter Klosterzeit bestimmt, und auf die Entwicklung, die Begriff und inhaltliche Füllung neh-

men. Mit dem Beitrag Marc von Wijnkoop Lüthis wird der Blick von Luther weg gelenkt auf die reformierte Seite. Er untersucht das Verhältnis des vor allem in Augsburg, Straßburg und Bern tätigen Wolfgang Musculus zum Mönchtum und zeigt die tiefe Ambivalenz, ja gar die bunte Vielfalt in diesem Verhältnis auf. Der erst recht spät aus dem Orden ausgetretene Benediktiner Musculus bleibt seiner monastischen Herkunft in vielen Punkten treu, erkennt und benennt mit evangelischem Scharfsinn jedoch zugleich die Grenzen dieser Lebensform und des damit verbundenen Anspruchs. Den Faden des „reformierten Typus“ des Verhältnisses von Reformation und Mönchtum spinnt Herman J. Selderhuis weiter, wenn er nach der Lutherrezeption im Heidelberger Universitätsbetrieb fragt. Die Mönche von 1518, die der Heidelberger Disputation beiwohnten, wurden zu den Reformern der späteren Jahre, die der Überzeugung waren, Luthers Lehre auch weiterhin zu vertreten. Die Heidelberger Theologie erweist sich im Rekurs auf die Heilige Schrift als im besten Sinne irenisch und ökumenisch. Welche Probleme die monastische Herkunft Luthers der Aufklärungstheologie machte, eruiert Athina Lexutt in ihrem Beitrag zu Johann Salomo Semlers Deutung des Lutherschen Spruchs „Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum“. Sich in den Bahnen allgemein üblicher Mönchtumskritik bewegend, dient diese Auseinandersetzung mit den Aussagen Luthers Semler dazu, auf die in seinen Augen so notwendige Unterscheidung von wissenschaftlicher Theologie und Religion zu insistieren. Den Bogen ins 19. Jahrhundert schlägt sodann Volker Mantey, der für das Verständnis der Reformation als Epoche bei Ferdinand Christian Baur auch dessen Auffassung vom Mönchtum untersucht. Dabei stellt sich heraus, dass in der Spätmittelalterdeutung Baur das Mönchtum im Gegensatz zur Scholastik keine herausragende Rolle spielt, genauso wenig die Tatsache, dass ein Großteil der Scholastiker aus dem monastischen Umfeld stammt, oder die Zeit Luthers im Kloster. Volkmar Ortmann gibt einen Überblick über den Perspektivenwechsel in der Lutherforschung des 20. Jahrhunderts. Nachdem lange Zeit die Gegenüberstellung von Luther und Mönchtum die leitende Betrachtungsweise war, rückte zunehmend Luther als Mönch ins Zentrum der Forschung und eröffnete für die Lutherforschung ebenso wie für das Verständnis von Luthers Theologie einen neuen Horizont. Der letzte Beitrag schließlich knüpft an diesen Perspektivenwechsel hinsichtlich des Verhältnisses von Reformation und Mönchtum an und untersucht, wie sich die monastische Lebensweise trotz aller theologischen Einwände im Protestantismus dennoch Raum geschaffen hat. Christoph Joest bietet einen Überblick vom 19. bis zum späten 20. Jahrhundert, von Wichern und Löhe bis hin zu den zahlreichen kleineren Wohngruppen und geistlichen Gemeinschaften wie dem Nehemiahhof in Ludwigsfelde, bevor er die grundsätzliche Frage beantwortet, ob evangelische Lehre und monastische Lebensform kompatibel sind. Den Abschluss des Bandes bildet eine Bibliographie, von Saskia Schultheis erstellt, die den wag-

halsigen Versuch unternimmt, die Literatur zusammenzutragen, die sich zentral oder am Rande mit dem Thema dieses Tagungsbandes beschäftigt. Dass dort wenig Struktur zu herrschen scheint und viele Lücken klaffen, liegt an der Sache und verdeutlicht, wie notwendig eine Aufarbeitung des Gegenstandes ist, wozu sich dieser Band als kleine Anregung versteht.

Zuletzt ist vielfältig zu danken. Zuerst und vor allem den Autoren, welche die Tagung und diesen Band gestaltet und so viel Geduld bewiesen haben, als sich die Herausgabe aus mannigfachen Gründen verzögerte. Wir danken ebenfalls denjenigen, die das Zustandekommen dieses Buches ermöglicht haben: den Herausgebern der Reihe „Spätmittelalter und Reformation“; dem Verlag Mohr Siebeck für alle Unterstützung, die notwendig ist von den ersten Plänen bis zur Fertigstellung; schließlich Herrn Christian Obermayer, der die mühevollen Arbeit der Formatierung trotz und neben seinem Examen in bewundernswerter Geduld auf sich genommen hat. Last but not least danken wir den Brüdern der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier, nicht nur für ihre außerordentliche Gastfreundschaft, sondern auch für ihr lebendiges Beispiel wahrhafter monastischer Spiritualität, die im Alltag der Moderne innehalten lässt und den Blick öffnet für das, worauf es ankommt.

Gießen, im Mai 2008

Athina Lexutt, Volker Mantey, Volkmar Ortman

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. Ablasserwerb 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).