

ULRICH KÖPF

# Mönchtum als Lebensform

---

Mohr Siebeck

Ulrich Köpf  
Mönchtum als Lebensform





Ulrich Köpf

# Mönchtum als Lebensform

Gesammelte Aufsätze

Mohr Siebeck

*Ulrich Köpf*, geboren 1941; Professor em. für Kirchengeschichte und ehemaliger Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen.

ISBN 978-3-16-159940-8 / eISBN 978-978-3-16-160060-9  
DOI 10.1628/978-3-16-160060-9

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

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen aus der Stempel Garamond gesetzt und auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

## Vorwort

In meiner wissenschaftlichen Arbeit nimmt die *vita religiosa* einen breiten Raum ein, die wir im Deutschen mit einem aus der Geschichte des Sprachgebrauchs herleitbaren Recht – *pars pro toto* nehmend – gerne durch den Begriff ›Mönchtum‹ bezeichnen. Seit ich mich mit ihr beschäftige, hat sie mich durch die Vielfalt ihrer geschichtlichen Ausprägungen beeindruckt, aber auch durch ihre Beständigkeit und Dauer von der Frühzeit der Christenheit bis zur Gegenwart: als die bedeutendste ›Lebensform‹, die das Christentum in seiner Geschichte hervorgebracht hat. Durch ihren außerordentlichen Einfluß auf alle Bereiche christlichen Lebens und Denkens, der selbst nach ihrer grundlegenden Kritik und weitgehenden Aufhebung durch die Reformation im Protestantismus und Anglikanismus fortwirkt, ist sie eine der prägenden Mächte der christlichen Welt geworden, die dem Kirchenhistoriker immer wieder begegnet.

Im ersten Band der Gesammelten Aufsätze (Monastische Theologie und Protestantismus, Mohr Siebeck: Tübingen 2018) sind meine wichtigsten Beiträge zur ›monastischen Theologie‹ (besonders Bernhards von Clairvaux) und zu ihrer Rezeption vereint. Der vorliegende Band enthält meine Studien über einige grundlegende Themen sowie über verschiedene Gemeinschaften und Persönlichkeiten aus der Geschichte der *vita religiosa*. Den Titel ›Mönchtum als Lebensform‹, unter den ich sie stelle und der bei Fachleuten wie unter den Angehörigen mancher behandelten Gemeinschaften Anstoß erregen könnte, erläutere ich im einleitenden Beitrag.

Wie in den früheren Bänden meiner Gesammelten Aufsätze sind die aufgenommenen Texte, darunter zwei bisher unveröffentlichte, formal weitgehend einander angeglichen, auch in manchen Einzelheiten korrigiert und ergänzt worden, inhaltlich im wesentlichen aber unverändert geblieben, um den jeweiligen Stand der Forschung und meiner eigenen Erkenntnisse nicht zu verwischen. Überschneidungen zwischen ihnen habe ich nicht getilgt, damit die meist aus Vorträgen hervorgegangenen Aufsätze einzeln gelesen werden können. Auch gelegentliche kleine Unterschiede in der Formulierung, an denen eine Entwicklung meiner Auffassungen erkennbar ist, sind unverändert beibehalten.

Bei der erneuten Durchsicht meiner Beiträge aus vier Jahrzehnten habe ich mich immer wieder dankbar an eine Reihe inzwischen heimgegangener Angehöriger verschiedener religiöser Gemeinschaften erinnert, die ich kennenlernen und mit denen ich in wissenschaftlichen wie in persönlichen

Austausch treten durfte. Stellvertretend für viele nenne ich hier nur Äbtissin M. Assumpta Schenkl OCist. von Seligenthal bei Landshut, die Übersetzerin Bernhards von Clairvaux und Verfasserin zahlreicher durch ihn inspirierter Gedichte, die in hohem Alter Kloster Helfta bei Eisleben wiedererrichtet hat, Abt Bernhard Kohout-Berghammer OCist. von Schlierbach (Oberösterreich), als ausgebildeter Klassischer Philologe Übersetzer mehrerer Werke der frühen Zisterzienser-Väter und über viele Jahre Gesprächspartner von besonderem spirituellem Tiefgang, Engelbert Grau OFM., Bibliothekar von St. Anna in München, der als vorzüglicher Kenner des Franziskus wie der Klara von Assisi dem Anfänger wichtige Zugänge zum Orden der Minderbrüder eröffnet hat, und Oktavian Schmucki OFMCap., den bedeutenden Erforscher des Franziskus und in späteren Jahren auch des Kapuzinerordens, der mir in jahrzehntelangem wissenschaftlichem Austausch zum engen Freund geworden ist. Im Umgang mit ihnen und anderen – Toten wie noch Lebenden – habe ich die *vita religiosa* in ihren konkreten Ausprägungen eindrucksvoll kennengelernt.

Besonderen Dank sage ich den Freunden Theresia und Reinhold Rieger für guten Rat und vielfältige Hilfe, den Verlagen, in denen meine Beiträge ursprünglich erschienen sind, für die Erlaubnis zum erneuten Abdruck sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck, vor allem Frau Susanne Mang, für die bewährte Zusammenarbeit.

# Inhalt

Vorwort .....	V
Abkürzungen .....	XI
Einleitung: Mönchtum als Lebensform. Zu einigen Grundbegriffen der <i>vita religiosa</i> .....	1

## I. Allgemeines

1. Annäherung an Gott im Kloster .....	75
2. Orte monastischen Lebens. Thesen und Fragen .....	94
3. Das Ideal der Nachfolge Christi im abendländischen Mittelalter	104
4. Das Thema der Freundschaft im abendländischen Mönchtum bis zum 12. Jahrhundert .....	128

## II. Benediktinisches Mönchtum

5. Ekklesiologie im Vorfeld der gregorianischen Reform. Das Kirchenverständnis Roberts von Tombelaine .....	155
6. Alpirsbach in der monastischen Reformbewegung des 15. Jahrhunderts .....	175
7. Der Alpirsbacher Konvent zwischen Reform und Reformation ..	188

## III. Zisterzienser und Kartäuser

8. Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser . . . . .	201
9. Zur Schriftauslegung der frühen Zisterzienser . . . . .	220
10. Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Politiker . . . . .	237
11. Kloster Bebenhausen und die zisterziensische Spiritualität . . . . .	257
12. Zisterziensische Spiritualität im Kloster Herrenalb? . . . . .	275
13. Das »Herrenalber Gebetbuch« . . . . .	292
14. Zisterziensische Spiritualität in Tirol: Die Anfänge von Stift Stams . . . . .	315

## IV. Regularkanoniker

15. Die <i>Regula Augustini</i> (Augustinregel) . . . . .	335
16. Kann man von einer Spiritualität der Augustiner-Chorherren sprechen? . . . . .	342
17. Die Terminologie des Chorherrenstifts in schriftlichen Quellen des 12. Jahrhunderts . . . . .	363
18. Bildung im Leben und Wirken der Regularkanoniker . . . . .	378
19. Die geistlichen Aspekte von Chorherrenstiften . . . . .	401
20. Überlegungen zum Typus kanonikaler Theologie . . . . .	411

## V. Franziskus von Assisi und Franziskaner

21. Franz von Assisi . . . . .	433
22. Leidensmystik in der Frühzeit der franziskanischen Bewegung . .	454
23. Hugolino von Ostia (Gregor IX.) und Franziskus . . . . .	476
24. Bemerkungen zum franziskanischen Schöpfungsverständnis . . . .	496
25. Die Stigmata des Franziskus von Assisi . . . . .	509
26. Assisi als franziskanischer Erinnerungsort . . . . .	537
27. Oktavian Schmuckis Beitrag zur Franziskusforschung . . . . .	549

## VI. Religiöse Frauen

28. Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik . . . . .	571
29. Bernhard von Clairvaux und die zisterziensische Spiritualität. Zum geschichtlichen Hintergrund der Helftaer Frauenmystik . . .	594
30. Angela von Foligno. Eine Skizze . . . . .	612
31. Angela von Foligno. Ein Beitrag zur franziskanischen Frauenbewegung um 1300 . . . . .	620
32. Angela von Foligno – eine franziskanische Mystikerin . . . . .	643
 Bibliographische Nachweise . . . . .	 663
 Register	
Historische Personen . . . . .	669
Forscher . . . . .	675
Sachen . . . . .	679



## Abkürzungen

CChr.CM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series latina
CCMon	Corpus consuetudinum monasticarum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DIP	Dizionario degli istituti di perfezione
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HStASt	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae historica
PG	Migne, Patrologia graeca
PL	Migne, Patrologia latina
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SBO	S. Bernardi Opera, hg. von J. Leclercq/C. H. Talbot/H. M. Rochais, Rom 1957–1977
SC	Sources chrétiennes
TRE	Theologische Realenzyklopädie
WA	Weimarer Ausgabe: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe



## Einleitung

### Mönchtum als Lebensform

#### Zu einigen Grundbegriffen der *vita religiosa*

##### I. ›Mönchtum‹ oder *Vita religiosa*?

Der Titel des vorliegenden Bandes scheint in einem gewissen Mißverhältnis zu seinem Inhalt zu stehen. Nur ein Teil der hier behandelten Themen gehört nämlich zum ›Mönchtum‹ im engeren Sinne. Anderes, wie Franziskus von Assisi und seine Gemeinschaft oder gar die Kanoniker, fällt streng genommen aus dem vom Titel vorgegebenen Rahmen und ließe sich problemloser unter den Begriff der *vita religiosa* einordnen. Wenn ich mich dennoch für den Oberbegriff ›Mönchtum‹ entschieden habe, so muß das begründet werden.

Das bis auf das Altlatein (Plautus, Terenz) zurückgehende, von Cicero besonders ausgiebig gebrauchte und näher erklärte Substantiv *religio* sowie das davon abgeleitete Adjektiv *religiosus* haben eine reiche Geschichte, die hier nicht ausführlich behandelt zu werden braucht.<sup>1</sup> Im christlichen Sprachgebrauch sind zwei noch heute gültige Bedeutungen von *religio* grundlegend geworden: zum einen die weite, heute vorherrschende von ›Religion‹, zum andern die spezielle, heute fast nur noch im katholischen Kirchenrecht<sup>2</sup> und vor allem in dem durch das Adjektiv bezeichneten Personenkreis gebräuchliche einer elitären religiösen Praxis. Diese Personen heißen *religiosi* und *religiosae* (›Religiösen‹), ihre spezifische Lebensweise *vita religiosa*, wofür ein deutsches Äquivalent fehlt. Die Übersetzung ›religiöses Leben‹ wäre viel zu weit, da sie alle Gläubigen umfaßt, der in der einschlägigen Literatur häufige<sup>3</sup> und auch in der offiziellen deutschen Version des *Codex Iuris Canonici* von 1983 gebrauchte Begriff ›Ordensleben‹ ist zu eng, da er nur einen Teil der mit *vita religiosa* gemeinten Phänomene abdeckt.

---

<sup>1</sup> Vgl. Ernst FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36), Göttingen 1986.

<sup>2</sup> Während noch der *Codex Iuris Canonici* von 1917 in seinem zweiten Buch *De personis* nach den Klerikern und vor den Laien in einer *Pars secunda* (can. 487–681) *De religiosis* handelte, stellt der ganz anders aufgebaute Codex von 1983 den institutionellen Charakter in den Vordergrund und handelt im dritten Teil seines zweiten Buchs *De populo Dei* von *Instituta vitae consecratae* (can. 573–730), d. h. *Instituta religiosa* (can. 607–709) und *Instituta saecularia* (can. 710–730).

<sup>3</sup> Z. B. Leonhard HOLTZ, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986.

Ähnliches gilt von ›Mönchtum‹, dem im Deutschen gebräuchlichen Begriff. In einem strengen und genauen Verständnis verdienen nur das antike und das im weiteren Sinne auf altkirchlichen Regeln beruhende christliche Mönchtum diesen Namen. In den Ostkirchen, die keine Orden im abendländischen Sinne kennen, handelt es sich vor allem um die Regeln des Pachomius und des Basilius von Caesarea, im Abendland bis zur Karolingerzeit um eine größere Anzahl unterschiedlicher kontinentaler und insularer Regeln, erst seit den Aachener Beschlüssen und der folgenden Gesetzgebung Kaiser Ludwigs des Frommen (816–819) vor allem um die *Regula Benedicti*. Unter den engen Begriff ›Mönchtum‹ fallen also neben den Mönchen des christlichen Ostens und denen des altkirchlichen wie frühmittelalterlichen Abendlands (einschließlich der irischen, iroschottischen und irofränkischen) insbesondere die bis heute bestehenden Gemeinschaften der Benediktiner mit allen Nebenformen, der Zisterzienser und der Kärtäuser. Kanoniker (*canonici*) und Kanonissen (*canonissae*), die in den lateinischen Quellen klar von *monachi* und *monachae*<sup>4</sup> unterschieden werden, deren Klöster aber wie die der Mönche lateinisch *monasteria*, in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis heute freilich ›Stifte‹ heißen, lassen sich dem Mönchtum im weitgefaßten Sinne zuordnen, zumal wenn sie nach einer Regel (d. h. seit dem 11. Jahrhundert nach der sogenannten *Regula Augustini*) leben und – wie die Prämonstratenser – sogar in einem ›Orden‹ organisiert sind. Dagegen verstehen sich spätere, seit dem 13. Jahrhundert entstandene Gemeinschaften, wie die der Franziskaner, deren Stifter sich erfolgreich gegen die von der römischen Kurie geforderte Übernahme einer der gebräuchlichen Regeln gewehrt hat, bis heute in strenger Unterscheidung vom Klostermönchtum als Bruderschaften oder bruderschaftlich verfaßte Orden. Das spätere Mittelalter und schließlich die Neuzeit haben eine Fülle neuer religiöser Gemeinschaften hervorgebracht, die sich nicht mit dem älteren Mönchtum vergleichen lassen. Da der Begriff ›Religiösen‹ jedoch meist nur Fachleuten vertraut ist, hat Karl Suso Frank, selbst Mitglied des *Ordo fratrum minorum*, einer für weitere Leserkreise bestimmten, in mehreren Auflagen verbreiteten Darstellung den Titel ›Geschichte des christlichen Mönchtums‹ gegeben<sup>5</sup> und einleitend erklärt: »Mönchtum wird dabei nicht im engen Sinne des katholischen Kirchenrechts verstanden. [...] Mönchtum steht hier für das christliche Ordens-

<sup>4</sup> Zu den frühmittelalterlichen Begriffen für geweihte Frauen vgl. Gisela MUSCHIOLO, *Famula dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 41), Münster 1994, 43: Im Unterschied zur weiten Bedeutung von *religiosa*, *sanctimonialis*, *virgo*, *ancilla dei*, *famula dei* und *puella deo sacrata* »sind die Bezeichnungen *monacha* und *abbatissa* eindeutig auf Konvente, auf klösterlich lebende Frauen bezogen«.

<sup>5</sup> Karl Suso FRANK, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt <sup>5</sup>1993, von der 1. Auflage 1975 bis zur 4. Auflage 1983 unter dem Titel: *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*.

wesen; seine Geschichte umfaßt deshalb die Verwirklichungen des monastischen Gedankens bis heute«. <sup>6</sup>

Auch ich habe mich nach einigem Zögern entschlossen, im Titel dieses Bandes den Begriff ›Mönchtum‹ zu gebrauchen, obwohl eigentlich *vita religiosa* weiter und deshalb treffender wäre. Die gewählte Bezeichnung halte ich allerdings im Blick auf den historischen Sprachgebrauch durchaus für gerechtfertigt. Schon zur Zeit der Entstehung der neuen Orden des 13. Jahrhunderts war es nämlich nicht ungewöhnlich, alle Religiösen einschließlich der Bettelorden (Mendikanten) als ›Mönche‹ zu bezeichnen. Zur Abgrenzung von den stabil in Klöstern mit Grundbesitz lebenden Mönchen nannte man die Mendikanten im Deutschen auch ›Bettelmönche‹. Einen Beweis dafür, daß diese Ausdrucksweise auch außerhalb Deutschlands bereits so früh üblich war und sogar sachlich begründet wurde, liefert Humbertus de Romanis, von 1254 bis 1263 der fünfte *Magister generalis* des Dominikanerordens, ein fruchtbarer, scholastisch gebildeter Schriftsteller, in seiner wohl um die Jahrhundertmitte verfaßten Auslegung der Augustinus-Regel. <sup>7</sup> Hier fragt er einmal, weshalb gewöhnlich das Wort *monasterium*, das doch den Aufenthaltsort von Mönchen bezeichne, auch auf Regularkanoniker angewandt werde. <sup>8</sup> Seine schulmäßig formulierte Antwort leitet er durch die Feststellung ein, daß zwar Regularkanoniker (*regulares [sc. canonici]*), zu denen er seinen eigenen Orden zählt, keine Mönche seien, daß aber in weiterem Sinne (*per quamdam expansionem*) alle *regulares* Mönche genannt werden. <sup>9</sup>

Dieser erweiterte Sprachgebrauch hat sich in der Folgezeit behauptet, auch wenn bei der Behandlung von Religiösen immer wieder zwischen ›Mönchen‹ und ›Brüdern‹ unterschieden werden kann. <sup>10</sup> Selbst bei den Mendikanten, unter denen die Angehörigen der franziskanischen Familie bis heute oft besonders nachdrücklich auf der Unterscheidung bestehen, blieb die weite

<sup>6</sup> Ebd. IX.

<sup>7</sup> Zu dieser Regel vgl. Ulrich KÖPF, *Die Regula Augustini* (Augustinregel), im vorliegenden Band Nr. 15.

<sup>8</sup> In der Aussage: *Haec igitur sunt, quae, ut observetis, praecipimus, in monasterio constituti* (Humbertus de Romanis, *Expositio Regulae B. Augustini*, XII, in: DERS., *Opera de vita regulari*, hg. von Joachim Joseph BERTHIER, Vol. I, Torino 1956, 61; hier und in den folgenden Zitaten aus dieser Edition ist die Interpunktion von mir korrigiert).

<sup>9</sup> Ebd. 65f.: *Sed cum monasterium dicatur statio vel status monachorum, quare vocat locum regularium, qui non sunt monachi, monasterium? Respondeo, sicut omnes regulares per quamdam extensionem dicuntur monachi et judicantur inde, non ad imparia secundum jura, sic et loca regularium omnium dicuntur monasteria. Proprie tamen locus regularium dicitur canonica a canon (κανών), quod est regula. Sed potius posuit nomen monasterii quam istud, quia magis sapit religionem. Illud enim convenit tam saecularibus quam regularibus canonicis.*

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Lorenzo Valla in seinem Dialog *De professione religiosorum* von 1442/43: Laurentii Valle *De professione religiosorum*, ed. Mariarosa CORTESI (*Thesaurus mundi* 25), Padova 1986. Er unterscheidet hier ohne weitere Begründung durchgehend zwischen *monachi* und *fratres*.

Bedeutung ebenfalls erhalten. So hat etwa der observante Nürnberger Augustinereremit Conrad von Zenn 1414/15 einen *Liber de vita monastica* verfaßt, in dem die Lebensform seines die *Regula Augustini* befolgenden Ordens ganz selbstverständlich als ein ›monastisches Leben‹ von ›Mönchen‹ dargestellt wird.<sup>11</sup> Zahlreiche Beispiele für diesen weiten Sprachgebrauch bieten die Werke des hundert Jahre später lebenden Augustinereremiten Martin Luther. Luther bezeichnet sich und Angehörige anderer Bettelorden in vielen Äußerungen als *monachi* oder »Mönche«. So nennt er sich etwa im Widmungsbrief der Schrift ›Über die Mönchsgelübde‹ an seinen Vater einen *monachus*<sup>12</sup> und spricht von seinem *monachatus* (Mönchsstand, Mönchtum).<sup>13</sup> Entsprechend betont er noch 1545 im Rückblick auf seine frühe Entwicklung, er habe als »untadeliger Mönch« gelebt.<sup>14</sup> Und im Streit mit Karlstadt weigert er sich, dem Gegner nachzugeben, mit dem Zusatz: »Ich wolt ehr noch morgen so eyn gestrenger münch werden und alle klosterrey so fest hallten, als ich yhe gethan habe.«<sup>15</sup> Auf einen Angriff Herzog Georgs von Sachsen antwortet er: »War ists, Ein fromer Münch bin ich gewest, Und [habe] so gestrenge meinen Orden gehalten, das ichs sagen thar [d. h. wage]: ist jhe ein Münch gen himel komen durch Müncherey, so wolt ich auch hinein komen sein.«<sup>16</sup> In seiner Schrift an den Deutschen Orden stellt er »bettel mōnch und ander mōnch« nebeneinander.<sup>17</sup> Die Angehörigen des *Ordo praedicatorum* nennt er mit Selbstverständlichkeit »Predigermönche«,<sup>18</sup> und in der auf der Veste Coburg verfaßten Psalmenauslegung bezeichnet er die Augustinereremiten wie die übrigen Bettelmönche als *monachi*.<sup>19</sup>

Die Phänomene, die unter den Begriff *vita religiosa* fallen, sind außerordentlich vielfältig. Sie umfassen Eremiten von den Anfängen eines christlichen Religiosentums schon in den ersten Generationen nach dem Tode Jesu über die Anachoreten der Wüstengebiete des Vorderen Orients, am Karmel-Gebirge, auf dem Berg Athos und in anderen Teilen der östlichen Kirchen, die mittelalterlichen und neuzeitlichen Einsiedler verschiedenster Art bis zu

<sup>11</sup> Vgl. Hellmut ZSCHUCH, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein *Liber de vita monastica* (Beiträge zur historischen Theologie 75), Tübingen 1988.

<sup>12</sup> *De votis monasticis*, 1521: WA 8, 573,31 f.: *neque enim libens et cupiens fiebam monachus*.

<sup>13</sup> Ebd. 573,19 f.: *Annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei*.

<sup>14</sup> Vorrede zum 1. Band seiner lateinischen Schriften, 1545: WA 54, 185,21: *irreprehensibilis monachus*.

<sup>15</sup> *Wider die himmlischen Propheten*, 1525: WA 18, 116,6 f.

<sup>16</sup> *Kleine Antwort auf Herzog Georgen nächstes Buch*, 1533: WA 38, 143,25–28.

<sup>17</sup> *An die Herren deutschs Ordens* [...] *Ermahnung*, 1523: WA 12, 232,28.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. *Ein Bericht an einen guten Freund*, 1528: »die prediger Münche zu Bern«: WA 26, 561,1; 562,3.

<sup>19</sup> Die ersten 25 Psalmen auf der Koburg ausgelegt, 1530: WA 31I, 315,15 f.: »*Sic monachi*: die Augustiner waren zu ersten, darnach kamen die andern bettel münche.«

den wenigen heute noch in der westlichen Welt existierenden Eremiten und Inklusen (Reklusen), sodann Eremiten-Kolonien, z. B. in der nitrischen und sketischen Wüste Ägyptens des 4. Jahrhunderts oder im italienischen Apennin des 11. Jahrhunderts (Campo Maldoli/Camaldoli, Vallombrosa), das Klostermönchtum der Koinobiten seit Pachomius († 346), die seit dem 12. Jahrhundert entstandenen ›Orden‹ im eigentlichen Sinne, ›Bettelorden‹ und ›Bruderschaften‹ unterschiedlichster Art, daneben die verschiedenen Formen klerikaler *vita communis* seit Eusebius von Vercelli († 371) und Augustinus († 430) sowie eine unübersehbare Fülle an neuzeitlichen ›religiösen Instituten‹. Wer sich einen Eindruck von ihrer Vielzahl und Vielfalt machen möchte, der sollte den zehnbändigen ›Dizionario degli Istituti di perfezione‹ durchblättern, das umfassendste Nachschlagewerk auf diesem Gebiet.<sup>20</sup>

Um eine Ordnung in das verwirrende Bild dieser zahlreichen Gestalten religiösen Lebens zu bringen, hat es verschiedene Bemühungen gegeben, sie zu klassifizieren und sogar einzelnen Phasen der Geschichte der *vita religiosa* zuzuweisen. Erst jüngst hat Giancarlo Rocca, der Herausgeber des ›Dizionario degli istituti di perfezione‹ und gewiß ihr bester Kenner, folgende Gliederung der Institutionen der *vita religiosa* vorgeschlagen: 1. häusliche Askese, 2. eremitische Askese, 3. Mönchtum, 4. Kanonikertum, 5. Reklusion als extreme Form des Eremitentums, 6. Ritter- und Spitalorden, 7. Mendikanten mit 8. ihren Reformgemeinschaften, 9. Regularkleriker und 10. neuere Institute.<sup>21</sup> Seine wichtigen Überlegungen stehen im Zusammenhang mit den ausgedehnten Diskussionen über den institutionellen bzw. soziologischen Charakter der *vita religiosa* in den letzten Jahrzehnten, auf die ich hier nicht eingehen kann.

Meinen Zugang zum weiten Feld der *vita religiosa* habe ich weniger über die Frage nach dem institutionellen Charakter der religiösen Gemeinschaften gewonnen als über das Interesse an ihrer Innenseite, d. h. an ihrer Frömmigkeit und Theologie. Dabei hat für mich der von evangelischen Theologen lange Zeit gemiedene Begriff ›Spiritualität‹ besondere Bedeutung gewonnen. Ich verwende ihn bewußt nicht in dem allzu weiten, ungenauen und daher nichtssagenden Verständnis, das er in den letzten Jahrzehnten auch im Deutschen durch seinen inflationären Gebrauch als Ersatz für den herkömmlichen Begriff ›Frömmigkeit‹ erhalten hat. Im Gegensatz dazu verstehe ich unter ›Spiritualität‹ eine bewußt geformte Art von Frömmigkeit und religiösem Verhalten, wie sie weniger in einer Religion (›christliche Spiritualität‹), Konfession (›evangelische‹, ›katholische‹, ›orthodoxe Spiritualität‹) oder gar Tätigkeit (z. B. ›Spiritualität des Pilgers‹) möglich ist, aber auch nicht bei

<sup>20</sup> Der ›Dizionario degli Istituti di perfezione‹, hg. von Guerrino PELLICIA (1962–1968) und Giancarlo ROCCA (1969–2003), 10 Bde., Rom 1974–2003, abgekürzt: DIP, gibt einen erschöpfenden Überblick über die ganze Vielfalt religiöser Gemeinschaften.

<sup>21</sup> Vgl. die Darstellung und Erörterung verschiedener Einteilungen durch Giancarlo ROCCA, *Ciclo di vita degli istituti religiosi e ciclo di vita delle istituzioni di vita religiosa*, in: *Recollectio* 40 (2017) 1019–1049, hier 1035–1040.

einer offenen Mehrzahl von Religiösen und Klöstern (z. B. ›monastische‹ oder ›benediktinische Spiritualität‹), sondern weit eher in klar abgrenzbaren Gemeinschaften: z. B. ›zisterziensische‹ oder ›franziskanische Spiritualität‹.<sup>22</sup>

Im übrigen zeigt sich auch dem Zugang durch Interesse an der Innenseite der *vita religiosa*, daß solches Leben sich immer nur in Verbindung mit seinen Gestaltwerdungen und Äußerungen fassen und verstehen lässt. Frömmigkeit und Theologie sind untrennbar mit ihren institutionellen Voraussetzungen und ihren Verflechtungen mit der Lebenswirklichkeit verbunden. Zur Erfassung des gesamten inneren und äußeren Lebens von Religiösen und ihren Gemeinschaften scheint mir seit langem der Begriff der ›Lebensform‹ für die Gestalt eines geplanten, bewußt geformten und unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen gewachsenen Lebens am sinnvollsten. In ihm konkretisieren sich alle geistigen und geistlichen Kräfte, die in der *vita religiosa* wirksam sind. Deshalb soll dieser Begriff, den ich auch in den hier gesammelten Beiträgen immer wieder verwende, zunächst näher betrachtet werden.

## II. Zum deutschen Begriff der ›Lebensform‹

Der Begriff ›Lebensform‹ ist im Singular wie im Plural in der wissenschaftlichen Literatur und weit darüber hinaus heute völlig geläufig. Er ist so verbreitet und anscheinend auch so selbstverständlich, daß es nicht nötig scheint, ihn näher zu erläutern. Allerdings hat er eine Geschichte, die noch nicht umfassend untersucht ist, jedoch eine gründliche Aufarbeitung verdiente – eine Arbeit, die den Rahmen dieses einleitenden Beitrags bei weitem übersteigt. Im folgenden kann ich dazu nur einige exemplarische Beobachtungen mitteilen, teilweise bloße Zufallsfunde.

Der Gebrauch des deutschen Wortes ›Lebensform‹ ist lexikalisch nur ganz unzureichend erfaßt.<sup>23</sup> Auch ich kann sein erstes Vorkommen nicht

<sup>22</sup> Vgl. Ulrich KÖPF, Kann man von einer Spiritualität der Augustiner-Chorherren sprechen? (2003; im vorliegenden Band Nr. 16); DERS., Art. Spiritualität I. Zum Begriff; II. Kirchengeschichtlich, in: RGG<sup>4</sup> 7, 2004, 1589–1591; 1591–1593.

<sup>23</sup> Der allzu kurze Art. Lebensform des Grimmschen Wörterbuchs von MORIZ HEYNE (Deutsches Wörterbuch von Jacob GRIMM und Wilhelm GRIMM, Bd. 6, 1885, 439) enthält lediglich zwei sehr beliebige Belege aus Rezensionen in Zeitschriften der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Mehr bietet Gerhard MITTELSTÄDT in seinem Art. Lebensformen im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, 1980, 118f. Für ihn beginnt die Geschichte des Begriffs mit Friedrich Schleiermacher. Er verweist allerdings nur auf eine einzige Stelle: Psychologie. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. von L. GEORGE (Schleiermacher, Sämtliche Werke III/6), Berlin 1862, 334f. Aus dem 19. Jahrhundert nennt er außerdem noch Wilhelm Wundt, sodann aus dem 20. Jahrhundert Eduard Spranger, Herman Nohl, Wilhelm Flitner, Kurt Erlinghagen, Heinrich Scholz und Ludwig Wittgenstein.

sicher belegen. In den Werken Immanuel Kants findet es sich noch nicht; ihm scheint allein das in der Aufklärung offenbar beliebte<sup>24</sup> Wort ›Lebensart‹ geläufig zu sein.<sup>25</sup> Auch Goethe, bei dem man ›Lebensform‹ am ehesten erwartet, hat das Wort in seinem lexikalisch gut erschlossenen Werk nicht verwendet, obwohl es ihm im Alter anscheinend bekannt war.<sup>26</sup>

Mein erster sicherer Beleg stammt vom späten Schleiermacher (1768–1834). Bei ihm steht ›Lebensform‹ wiederholt in unterschiedlichen Zusammenhängen: zum einen für Naturwesen im allgemeinen, zum andern für das Verhalten von Menschen in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft. In den von Schleiermacher selbst veröffentlichten Werken finde ich es einmal in Überlegungen zur Grundlegung der Ethik. In Abgrenzung gegen Kant und Fichte sucht er nach einer Begründung des Sittlichen in einem Allgemeinen, in dem der Gegensatz von Naturgesetz und Sittengesetz überwunden ist. So schreibt er 1825 in einer Berliner Akademieabhandlung: »Nämlich alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens sind wahre Naturgesetze. Denn die lebendigen Wesen, die Vegetation mit eingerechnet, entstehen aus Thätigkeiten und bestehen in Thätigkeiten, welche sich immer auf dieselbe Weise entwickeln; wahre Gattungsbegriffe nun sollen der vollständige Ausdruck sein für alles was eine bestimmte Lebensform constituirt an sich und in ihrer Differenz von andern verwandten, und zwar so daß sie in ihrem Zusammenhange, den wir auf bestem Wege sind immer vollkommener zu begreifen, das Naturgesetz des individuellen Lebens auf unseren ganzen Weltkörper ausdrücken.« Er lehnt es ab, »bis z. B. auch auf die Formen der Krystallisation« einzugehen, meint jedoch: »Die Vegetation aber und Animalisation zeigen uns in jeder ihrer verschiedenen Formen ein abgeschlossenes Ganze, dessen Begriff das Gesetz ist für ein System von Functionen in ihrer zeitlichen Entwicklung.«<sup>27</sup> Offenbar bezieht sich ›Lebensform‹ hier auf

<sup>24</sup> Bei Johann Joachim Spalding (1714–1804), einem Hauptvertreter der deutschen Aufklärungstheologie, dessen von Albrecht BEUTEL herausgegebene Kritische Ausgabe durch ausführliche Sachregister vorzüglich erschlossen ist, findet sich neben dem bevorzugten Wort ›Lebensart‹ (›Lebens-Art‹) seltener auch ›Lebensordnung‹.

<sup>25</sup> Vgl. Kant-Konkordanz zu den Werken Immanuel Kants, hg. Andreas ROSER/Thomas MOHN, Bd. 4, Hildesheim/Zürich/New York 1993.

<sup>26</sup> Im Goethe-Wörterbuch, hg. von der Berlin-Brandenburger Akademie der Wissenschaften, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Stuttgart 2011, 1025, ist kein Beleg aus Goethes Werk erfaßt, sondern nur eine undatierte Äußerung aus einem Gespräch mit Johannes Falk (1768–1826; FALKS Buch ›Goethe aus näherm persönlichen Umgange‹ ist 1832 postum erschienen), nach: Goethe, Gespräche, hg. von Wolfgang HERWIG, Bd. 5, Zürich/Stuttgart 1987, 87: »Die Philosophen können uns ihrerseits nichts als *Lebensformen* darbieten. Wie diese nun für uns passen, ob wir, unserer Natur oder unseren Anlagen nach, ihnen den erforderlichen [!] Gehalt zu geben imstande sind, das ist unsere Sache.«

<sup>27</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, in: ders., Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 11: Akademievorträge, hg. von Martin RÖSSLER, Berlin/New York 2002, 429–451, hier 447,16–25; 447,33–448,2.

die Natur, nicht auf ein geschichtlich geprägtes Phänomen der menschlichen Lebensgestaltung. In naturwissenschaftlichem Sinn gebraucht übrigens auch Arthur Schopenhauer (1788–1860), der seit seiner Habilitation 1820 in Berlin einige Jahre erfolglos gelehrt hatte, später den Begriff in seinem Hauptwerk ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹.<sup>28</sup> In Schleiermachers Vorlesungen über Psychologie, die schon ihr erster Herausgeber Johann Friedrich Leopold George (1811–1873) »gewissermaßen den Schlüssel nicht nur zu dem philosophischen System sondern auch zu der theologischen Grundanschauung des verehrten Meisters« nennt,<sup>29</sup> wird neben der naturwissenschaftlichen auch

---

Vgl. dazu die Paraphrase von Wilhelm DILTHEY, *Leben Schleiermachers*. 2. Bd.: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, 1. Halbbd., in: DERS., *Gesammelte Schriften* Bd. XIV/1, hg. von Martin REDEKER, Göttingen 1966, 238 f.: »In Vegetation, Animalisation und geistiger Welt tritt in aufsteigender Ordnung jedes Mal ein neues Prinzip in das Leben der Erde. Jede dieser Stufen wirkt sich in einer Mannigfaltigkeit von Lebensformen aus. Jede dieser Formen bildet ein abgeschlossenes Ganzes. Es trägt in sich das Gesetz für ein System von Funktionen in ihrer zeitlichen Entwicklung. Jedes lebendige Wesen innerhalb einer solchen Form besteht aus Tätigkeiten und besteht in Tätigkeiten, die sich immer auf dieselbe Weise entwickeln. Wir können nun das, was eine bestimmte Lebensform konstituiert und von verwandten unterscheidet, als einen Gattungsbegriff bezeichnen.« Dilthey vermutet hier eine Anknüpfung an Kant: »Er nimmt Kants Begriff des organischen Wesens auf, jede solche Lebensform, ein jedes Einzelwesen, in dem sie sich verwirklicht, ist ein in sich geschlossenes Ganzes, in dem ›das Gesetz ... für ein System von Funktionen in ihrer zeitlichen Entwicklung‹ enthalten ist, und ein solches Ganzes kann nicht erklärt werden aus den Gesetzen der anorganischen Natur. Er sieht endlich in dieser Form eine Regel, die zu verwirklichen ist, ein Sollen, so nach etwas der Intelligenz und ihren Zwecken Analoges.« (ebd. 238). Vgl. dazu Kants Abhandlung ›Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie‹ (1788): »Weil der Begriff eines organisierten Wesens es schon bei sich führt, daß es eine Materie sei, in der alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht [...]. Ich meinerseits leite alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab, und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmählichen Entwickelung von *ursprünglichen Anlagen* [...], die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren.« (Immanuel Kant, *Werke*, hg. von Wilhelm WEISCHEDER, Bd. 5, Wiesbaden 1957, 163 f.), und die ›Kritik der Urteilskraft‹ (1790) über das Produkt der Natur, das, »als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes Wesen*, ein *Naturzweck* genannt werden können« wird (ebd. 486).

<sup>28</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. 25: *Transcendentale Betrachtungen über den Willen als Ding an sich* (in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Paul DEUSSEN, Bd. 2, München 1924): »So mag denn auch noch dieses Gleichniß mit hingehen, daß man sich das Menschengeschlecht bildlich als ein *animal compositum* vorstellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden, [...] Beispiele darbieten.«

<sup>29</sup> In: *Sämtliche Werke* (wie Anm. 23), VII. Dieses Urteil wird durch die neuere Schleiermacher-Forschung bestätigt. So spricht Eilert HERMS, *Die Bedeutung der »Psychologie« für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher* (1991), in: DERS., *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen 2003, 173–199, davon, Schleiermacher habe die Psychologie »schließlich [...] selbst nicht nur als eine für die *Realisierung* des Systems allen menschlichen Wissens, sondern auch für die *Begründung* dieser Systemkonzeption unverzichtbare Disziplin eingeschätzt« (ebd. 192), und betont seine »explizite Erhebung der Psychologie zur systematischen Fundamentaldisziplin« (ebd. 196).

eine zweite, das Leben und Wirken des Menschen betreffende Bedeutung sichtbar. In der Nachschrift seiner Vorlesung vom Sommersemester 1821 durch Friedrich August Eyssenhardt wendet Schleiermacher den Begriff zunächst noch auf die verschiedenen Arten von Lebewesen (vegetativ, animalisch, menschlich) an.<sup>30</sup> In späteren Ausführungen über Vorgänge in der menschlichen Gesellschaft kommt er bei Bemerkungen über den »Gegensatz zwischen Liebe zum Neuen und Halten am Alten« darauf zu sprechen, daß »neue Beschäftigungen[,] neue Lebensformen eintreten«, die einen Wandel herbeiführen, was er an den Beispielen von Kleidermode und Gesetzgebung veranschaulicht.<sup>31</sup> In der Nachschrift aus dem Sommersemester 1830, die Karl Friedrich SICKEL anfertigte,<sup>32</sup> findet sich der Begriff im »Konstruktiven Teil« im Kontext von Erörterungen über den menschlichen Charakter im Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft (»Gesamtheit«, auch »Masse«). Der Charakter manifestiert sich nach Schleiermacher wesentlich »in der Beziehung dessen, was wir als Einzelwesen ansehen[,] auf die Gesamtheit, welcher es angehört«,<sup>33</sup> in seinem »Antheil an der Gesamtaufgabe«,<sup>34</sup> in seinem »Verhältniß zu dem Gesammtleben«. <sup>35</sup> Dabei gilt, daß »konstante Einflüsse auf das gemeinsame Leben immer nur von denjenigen ausgehen können, welche Charakter haben«. <sup>36</sup> Auf die Frage, wodurch »eine größere Entwicklung entstehe«, zeigen sich zwei Möglichkeiten: entweder »durch

<sup>30</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Vorlesungen über die Psychologie, hg. von Dorothea MEIER, in: ders., Kritische Gesamtausgabe, 2. Abt. Bd. 13, Berlin/Boston 2018, 493,14f. (hier wie in den folgenden Zitaten wird die Schreibweise vereinfacht): »Zunächst haben wir die Aufgabe noch vor uns, in Beziehung auf das menschliche Leben zu fixieren, was wir von den verschiedenen Lebensformen im Allgemeinen schon gesagt haben.« Gemeint sind damit vorangehende Äußerungen über die verschiedenen »Lebensfunktionen« (ebd. 487f.) und verschiedene »Lebensthätigkeiten« (ebd. 488,36; 492,4, 9, 19). Was gemeint ist, zeigen die folgenden Ausführungen: »So finden wir z. B. ein Minimum und ein Maximum des Lebens, wenn wir eine Moluske mit einem Säugethiere vergleichen. Aber es gilt dasselbe auch in einer und derselben Form, das Leben in den verschiedenen Formen. [...] Wir müssen das vegetabilische und animalische Leben in das menschliche mit aufnehmen, ohne entscheiden zu können, ob nicht die niedern Funktionen doch von dem eigenthümlich Menschlichen mit durchdrungen sind.« (ebd. 494,13–16; 28–31).

<sup>31</sup> Ebd. 562,14–23: »Den Gegensatz zwischen Liebe zum Neuen und Halten am Alten können wir eigentlich in denen finden, welche Erfinder und Gesetzgeber sind. [...] Jedes Volk hat seinen eigenthümlichen Typus von Bekleidung, und dieser bleibt oft Jahrhunderte derselbe, bis neue Beschäftigungen neue Lebensformen eintreten; dann aber kann der rechte Erfinder auftreten. Wenn wir nun sehen, wie wir es im Wechsel der Moden finden, das immer verschwindende Erfinden, so ist dies ganz etwas Ähnliches als was wir im Großen in der Gesetzgebung finden.«

<sup>32</sup> Nach dem Urteil der Herausgeberin Dorothea MEIER in der Einleitung ihrer Edition, ebd. LXXXV: »zuverlässig und ausführlich«.

<sup>33</sup> Ebd. 828,15f.

<sup>34</sup> Ebd. 828,25f., 30f.; 829,24.

<sup>35</sup> Ebd. 831,5f.; ähnlich. 831,24f.: »Verhältniß zwischen dem Einzelnen und dem gemeinsamen Leben«.

<sup>36</sup> Ebd. 831,33f.

äußere Impulse« oder »durch Entwicklung von Ungleichheit in der Masse selbst«,<sup>37</sup> d. h. durch das Auftreten eines Einzelnen: »nämlich so daß der größere Entwicklungsexponent und also der ganze Typus des Lebens sich in einem Einzelnen entwickelt und dieser eben deßwegen einen dominierenden Einfluß auf die Masse ausübt.«<sup>38</sup> Mit der Betrachtung des Einzelnen und seines Wirkens ist aber das Ende der Erklärbarkeit erreicht: »Hier sind wir nun an der Grenze schlechthin, wenn wir von dem Einzelnen als solchen reden, der ist der Größte, der eine neue Lebensform, in das Gesamtleben bringt in das er tritt [...].«<sup>39</sup> Als Synonym der an dieser Stelle erstmals erwähnten »Lebensform« gebraucht Schleiermacher kurz darauf unter Aufnahme des bereits erwähnten Begriffs »Typus«<sup>40</sup> den Ausdruck »Lebenstypus«.<sup>41</sup> Einzelne Menschen, die in der beschriebenen Weise wirken, nennt er »übermenschlich«<sup>42</sup> und »Heroen«.<sup>43</sup>

Da Schleiermachers »Psychologie« erst als letzter Band seiner ›Sämtlichen Werke‹ 1862 erschien, konnte sein Reden von ›Lebensform‹ im Sinne eines bestimmten Zustands des »Gesamtlebens« erst seit dieser Zeit rezipiert werden. Damals war der Begriff in ethisch-geschichtlichem Sinn aber bereits längst gebräuchlich. So verwendet ihn etwa Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) im Vorwort von 1845 zu seiner 1844 gehaltenen aufsehenerregenden Tübinger Antrittsvorlesung: »Daß ich vom Standpunkte der Ästhetik überall auf frischere, konkretere Lebensformen dringe, dies wird man am Ende zum Jakobinismus verdrehen.«<sup>44</sup> In der Besprechung einer Schrift von Georg Gottfried Gervinus aus dem gleichen Jahr bemerkt er über Bemühungen um eine Erneuerung des Protestantismus durch Betonung der »sittliche[n] Lebensgemeinschaft«: »Allein wenn es ihnen damit ernst ist, woher denn der

<sup>37</sup> Ebd. 832,7–11.

<sup>38</sup> Ebd. 832,23–26; vgl. 832,38–833,3: »So wie wir aber als geschichtliche Erfahrung nicht leugnen können, daß in vielen solchen isolirten Massen der bürgerliche Zustand sich unter der Form der Ungleichheit entwickelt hat, so hat der Typus eine solche bewußte Zusammengehörigkeit und also ein bestimmtes Zusammenwirken der Kräfte in einem Einzelnen entwickelt und dieser hat dadurch einen bildenden Einfluß auf die ganze Masse genommen.«

<sup>39</sup> Ebd. 833,11–13.

<sup>40</sup> Zu »Typus« vgl. auch ebd. 835,5; 836,27, 32f.: »Typus des Denkens«.

<sup>41</sup> Ebd. 833,33f.: »Denn denken wir uns so einen Einzelnen als den Urheber eines neuen Lebenstypus [...].«

<sup>42</sup> Ebd. 833,16.

<sup>43</sup> Ebd. 833,24f.: »Wir kommen also hier auf den Begriff des Heroischen im engeren Sinn dieses Wortes«, 30: »dieser heroische Charakter«; 834,9f.: »Und dies ist das nächste Gebiet dieses dominirenden Einflusses einzelner unter dem Ausdruck der Heroen«; 834,1: »das Heroische«; 836,1–3: »so sehen wir die Nothwendigkeit eines Hervortretens Einzelner, die umformen, was so nicht weiter fortbestehen kann, die Heroen«.

<sup>44</sup> Friedrich Theodor VISCHER, Akademische Rede zum Antritte des Ordinariats am 21. November 1844 zu Tübingen gehalten, Tübingen 1845, nach dem Abdruck in: ders., Kritische Gänge, hg. von Robert VISCHER, Bd. 1, Leipzig <sup>2</sup>1914, 130–181, hier 137.

große Eifer, die erneute Lebensform, die sie gründen wollen, Kirche zu nennen.«<sup>45</sup>

An einigen Lesefrüchten aus Werken Theodor Fontanes (1819–1898) zeigt sich, daß das Wort in einer sehr weiten Bedeutung auch Eingang in die Literatursprache des späten 19. Jahrhunderts Eingang gefunden hatte. So läßt der Dichter in dem 1887–1890 entstandenen Roman ›Unwiederbringlich‹ eine junge Adelige sagen: »Es gibt so viel Formen des Lebens [...], man kann Gräfin Aurora Schimmelmann und man kann Ebba Rosenberg sein: ein jedes hat seine Berechtigung, aber man darf nicht beides zugleich sein wollen.«<sup>46</sup> Später berichtet er über Graf Holk, eine der beiden Hauptpersonen, der nach seiner Scheidung für einige Zeit nach London gereist ist: »Und da war er nun seit einem halben Jahr und empfand unter Verhältnissen und Lebensformen, die den schleswig-holsteinischen einigermaßen verwandt waren, so viel von Heimatlichkeit, wie sie der Heimatlose gewärtigen konnte.«<sup>47</sup> In seinem 1888–1891 verfaßten Roman ›Frau Jenny Treibel‹ läßt er den Gymnasialprofessor Schmidt über seine Tochter urteilen: »Corinna hat nun wohl für immer mit der Modernität und dem krankhaften Gewichtlegen aufs Äußerliche gebrochen, und hat statt dessen die von ihr verspotteten Lebensformen wieder anerkennen gelernt, in denen sie großgeworden ist.«<sup>48</sup> Und in seinem 1895–1898 entstandenen Alterswerk berichtet eine junge Frau von ihrer Schwester: »Denn wie mir Melusine erzählt hat, sind die Weiberfeinde sogar stolz darauf, Weiberfeinde zu sein, und behandeln ihr Denken und Tun als eine höhere Lebensform.«<sup>49</sup> Der Begriff ist hier offenbar noch flüssig, bezeichnet aber doch auch schon mehr als beliebige Lebensweisen.

Ein präziser, gehaltvoller Begriff von ›Lebensform‹ scheint erst in der Philosophie am Ausgang des 19. Jahrhunderts gebräuchlich geworden zu sein. In der Ethik Wilhelm Wundts (1832–1920) spielt er eine tragende Rolle für die »Systematik der Sitte«.<sup>50</sup> In Wundts gleichsam phänomenologischer Darstellung spielen religiöse Momente allerdings keine Rolle. Erst bei der

<sup>45</sup> Friedrich Theodor VISCHER, *Gervinus und die Deutsch-Katholiken* (1845), in: DERS., *Kritische Gänge*, ebd., 188–216, hier 194.

<sup>46</sup> Theodor FONTANE, *Unwiederbringlich*, 18. Kapitel, in: DERS., *Sämtliche Werke*, hg. von Walter KEITEL. Bd. 2, München 1962, 692.

<sup>47</sup> Ebd. 31. Kapitel: ebd. 791.

<sup>48</sup> Theodor FONTANE, *Frau Jenny Treibel*, 15. Kapitel: ebd. Bd. 4, München 1963, 466.

<sup>49</sup> Theodor FONTANE, *Der Stechlin*, 13. Kapitel: ebd. Bd. 5, München 1966, 133.

<sup>50</sup> Wilhelm WUNDT, *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Stuttgart 1886, <sup>4</sup>1912 (danach wird im folgenden zitiert). Im 3. Kapitel »Die Sitte und das sittliche Leben« behandelt der Verfasser zuerst »Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte« und schließt mit Ausführungen über die »Systematik der Sitte« (138–141). Darin unterscheidet er »individuelle und soziale Lebensformen«, die er später auch »Gesellschaftsformen« nennt (ausführlich 193–244); an der Grenze zwischen beiden sieht er die »Verkehrsformen« (ausführlich 165–193). Viertens nennt er als »ein letztes und umfassendstes Gebiet [...] die humanen Lebensformen« (139, ausführlich, aber kürzer als die anderen Gebiete behandelt 244–253).

Beschreibung der »humanen Lebensformen« kommen unter dem Gesichtspunkt der »Wohltätigkeit« Gemeinschaften für Krankenpflege zur Sprache; konkret nennt er nur »geistliche Ritterorden«, ohne aber auf ihren geistlichen Charakter einzugehen.<sup>51</sup>

Erstaunlich ist, daß Wilhelm Dilthey (1833–1911), in dessen der konkreten geschichtlichen Welt stark zugewandtem Denken (›Lebensphilosophie‹) der Begriff ›Leben‹ eine zentrale Stellung einnimmt (z. B. ›Lebenserfahrung‹, ›Lebensbezüge‹, ›Lebenszusammenhang‹, ›Lebensäußerung‹, ›Lebensregeln‹ usw.)<sup>52</sup> und der ja bereits in seinem ›Leben Schleiermachers‹ auf dessen Gebrauch des Begriffs ›Lebensformen‹ hingewiesen hat,<sup>53</sup> ihn in seiner eigenen Philosophie nur relativ selten verwendet. So etwa, wenn er von der »Objektivierung des Lebens« handelt:<sup>54</sup> »Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform, von Stil des Lebens ebensogut [...] wie Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht«<sup>55</sup> nach »Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten, der sich in den Gemeinschaften fortsetzt«.<sup>56</sup> Daran, wie Dilthey den Begriff hier eher beiläufig gebraucht, zeigt sich, daß er bei ihm keine tragende Rolle spielt. Wichtiger wird er aber in seinem unmittelbaren Einflußbereich, etwa bei seinem Schüler Herman Nohl (1879–1960), der in einem späteren Werk nebeneinander »die großen Lebensformen der Temperamente, der Geschlechter, der Rassen und der Altersstufen, der Berufstypen und Stände in Stadt und Land, der weltanschaulich bedingten Persönlichkeitsgestalten aller Art« nennt.<sup>57</sup>

Im 20. Jahrhundert wurde der Begriff vor allem durch Eduard Sprangers (1882–1963) in mehreren Auflagen erschienenen und weit verbreitetes Buch ›Lebensformen‹ im Rahmen seines Konzepts einer »geisteswissenschaftlichen Psychologie« geläufig.<sup>58</sup> Spranger unterscheidet sechs ›ideale Grundtypen der Individualität‹, denen er ebensoviele ›Lebensformen‹ zuordnet: den theoretischen, ökonomischen, ästhetischen und sozialen Menschen, den Machtmenschen und den religiösen Menschen. Dabei kann er sagen: »Das

<sup>51</sup> Ebd. 252.

<sup>52</sup> Vgl. Wilhelm DILTHEY, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. VII (hg. von Bernhard GROETHUYSEN), Stuttgart/Göttingen 41965, 130–138: »Das Leben und die Geisteswissenschaften«, hier 137: »So bildet der Ausgang vom Leben und der dauernde Zusammenhang mit ihm den ersten Grundzug in der Struktur der Geisteswissenschaften; beruhen sie doch auf Erleben, Verstehen und Lebenserfahrung.«

<sup>53</sup> Oben Anm. 27.

<sup>54</sup> Ebd. 146–152.

<sup>55</sup> Ebd. 151.

<sup>56</sup> Ebd. 150.

<sup>57</sup> Herman NOHL, Charakter und Schicksal (zuerst 1938), Frankfurt a. M. 51959, 101, zu Beginn des II. Teils »Die Lebensformen« (101–187).

<sup>58</sup> Eduard SPRANGER, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, 1914, letzte verbesserte Auflage: Tübingen 51925 (Nachdr. 81950, von mir benutzt).

Grundsätzliche über die Lebensformen ist also apriori verständlich.«<sup>59</sup> Doch weist er in zahlreichen Äußerungen darauf hin, daß es sich nicht allein um Formen handelt, die von der menschlichen Natur vorgegeben sind, sondern daß diese Typen und alle Beispiele für sie Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung sind.<sup>60</sup> Spranger begnügt sich im übrigen nicht mit der bloßen Beschreibung der genannten Typen, sondern handelt in einem eigenen Abschnitt über »Folgerungen für die Ethik«.

Besondere Bedeutung gewann der Begriff Anfang der zwanziger Jahre auch für den evangelischen Theologie- und späteren Philosophieprofessor Heinrich Scholz (1884–1956) in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk.<sup>61</sup> Sein Gebrauch macht für Scholz nämlich der empirischen Betrachtung einen über das religiöse Individuum hinausreichenden Zugriff auf das Phänomen der Religion möglich; denn »der Typus, die Lebensform« »steht in der Mitte zwischen dem religiösen Individuum und dem individualitäts-, obschon hoffentlich nicht charakterlosen Phänomen der ponderablen Religion als solcher.«<sup>62</sup> »Lebensformen der Religion sind Formen, in denen sich religiöses Leben und nicht religiöse Erschöpfung ausdrückt.«<sup>63</sup> Die Anfänge einer Theorie der religiösen Lebensformen reichen nach Scholz in die Antike zurück; die Stoa kenne nach Varro drei Haupttypen der Religion: *genus mythicon*, *genus physicon*, *genus civile*,<sup>64</sup> womit dort allerdings nach Augustinus drei Arten von *theologia* oder Göttererklärung gemeint sind.<sup>65</sup> »Aus den Modalitäten des Offenbarungs- und des Gottesbewußtseins müssen sich die gesuchten ›Lebensformen‹ der ponderablen Religion ergeben.«<sup>66</sup> Pantheismus, Mystik und Christentum seien ihre drei großen Lebensformen.<sup>67</sup> Scholz versteht unter Lebensformen also Typen der Religion, weniger geschichtliche Konkretisierungen innerhalb einer bestimmten Religion.

Wenig später, zwischen 1924 und 1928, entwarf der von der Lebensphilosophie Henri Bergsons und der Phänomenologie Edmund Husserls herkommende Soziologe Alfred Schütz (1899–1959) eine ›Theorie der Lebensformen.«<sup>68</sup> Unter diesem Begriff versteht er »die Einstellung des Ichbewußtseins

<sup>59</sup> Ebd. 33.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. 115, 130, 327, 328, 339, 390 ff., 421, 429, 432, 439, 443.

<sup>61</sup> Heinrich SCHOLZ, *Religionsphilosophie*, Berlin <sup>2</sup>1922. Hier 171–178: »Begriff, Entstehung und Gliederung der religiösen Lebensformen«.

<sup>62</sup> Ebd. 171.

<sup>63</sup> Ebd. 172.

<sup>64</sup> Ebd. 172 f.

<sup>65</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 6,5: *tria genera theologiae [...], id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile*, nach Varro, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*.

<sup>66</sup> SCHOLZ, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 61), 178.

<sup>67</sup> Ebd. 202, 209.

<sup>68</sup> Alfred SCHÜTZ, *Theorie der Lebensformen* (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode), hg. u. eingeleitet von Ilija SRUBAR, Frankfurt a. M. 1981.

zur Welt« und unterscheidet vom »Erlebnis der Einheit schlechtweg« als »erweiterte Lebensform[en]« »das Bewußtsein in der reinen Dauer«, »das gedächtnisbegabte Ich«, »das handelnde Ich«, »das dubezogene Ich«, »das sprechende Ich« und »das denkende Ich«. <sup>69</sup> Offenbar handelt es sich dabei um grundlegende Bewußtseinshaltungen, nicht um konkrete, aus der geschichtlichen Lebenswirklichkeit gewonnene Phänomene.

In ebenso elementarer, aber inhaltlich anders bestimmter Weise fügte Ludwig Wittgenstein (1889–1951) den Begriff in seine Sprachphilosophie ein. In den ›Philosophischen Untersuchungen‹ von 1945 erläutert er den für sein Denken grundlegenden Begriff ›Sprachspiel‹ durch den der ›Lebensform‹. <sup>70</sup> An anderer Stelle schreibt er, es sei »charakteristisch für unsere Sprache, dass sie auf dem Grund fester Lebensformen, regelmäßigen Tuns, emporwächst.« <sup>71</sup>

In der zweiten Hälfte, vor allem aber seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wurde ›Lebensform‹ geradezu zu einem inflationär gebrauchten Modebegriff, zumal in der philosophischen Ethik, die auch auf die theologische Ethik ausstrahlt. Aus einer Fülle von Beiträgen, die mir vorliegen, erwähne ich nur wenige exemplarisch. So hat der Konstanzer Philosoph Jürgen Mittelstraß 1980 unter Rückgriff auf Johann Gottlieb Fichte <sup>72</sup> und Max Weber <sup>73</sup> die Auffassung von ›Wissenschaft als Lebensform‹ rehabilitiert. <sup>74</sup> 2014 hat die Berliner Philosophin Rahel Jaeggi eine ›Kritik von Lebensformen‹ vorgelegt, in der sie sich gründlich mit dem Begriff auseinandersetzt, freilich ohne auf seinen geschichtlichen Hintergrund einzugehen. <sup>75</sup> Aus der theologischen Literatur nenne ich nur die jüngst erschienene Antrittsvorlesung von Christian Polke an der theologischen Fakultät der Universität Göttingen über

<sup>69</sup> Ebd. 110f.

<sup>70</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. I 23., in: DERS., *Schriften*. *Tractatus logico-philosophicus*, *Tagebücher 1914–1916*, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1960, 300: »Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? [...] Es gibt unzählige solcher Arten [...]. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen. [...] Das Wort ›Sprachspiel‹ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.«

<sup>71</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Ursache und Wirkung*. *Intuitives Erfassen*, in: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a. M. 1989, 115. Vgl. Georg RÖMPP, *Ludwig Wittgenstein*, Köln/Weimar/Wien 2010, 125–136.

<sup>72</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in: ders., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hg. von Fritz MEDICUS, Bd. 1, Leipzig 1911 (Nachdr. Darmstadt 1962), 217–274.

<sup>73</sup> Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes WINCKELMANN, Tübingen <sup>3</sup>1968, 582–613.

<sup>74</sup> Jürgen MITTELSTRASS, *Wissenschaft als Lebensform*. *Zur gesellschaftlichen Relevanz und zum bürgerlichen Begriff der Wissenschaft*, in: DERS., *Wissenschaft als Lebensform*. *Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt a. M. 1982, 11–36.

<sup>75</sup> Rahel JAEGGI, *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a. M. 2014, bes. 63–135.

Lebensformen als »Stoff der Ethik«,<sup>76</sup> die er als »Gestalten von Lebensführungspraxen« oder »Formen menschlicher Lebensführung« definiert.<sup>77</sup>

Wenden wir uns nun dem Gebrauch des Begriffs in der historischen Literatur zu, aus der ich ebenfalls nur einige ausgewählte Belege vorstellen kann.

Der Basler Historiker Jacob Burckhardt (1818–1897), bei dem wir den Begriff vermuten können, hat ihn anscheinend erst in seinen späten, von 1870 bis 1886 gehaltenen Vorlesungen über ›Griechische Culturgeschichte‹ häufiger benutzt, die nach seinem Tod durch seinen Neffen Jacob Oeri von 1898 bis 1902 veröffentlicht wurden.<sup>78</sup> Hier spricht Burckhardt von »Lebensformen des alten Griechenlands«,<sup>79</sup> von »alten Lebensformen«, die »äußerlich beibehalten, von innen völlig ausgehöhlt waren«,<sup>80</sup> von »Sparta selbst mit all seinen Einrichtungen und Lebensformen«,<sup>81</sup> von »Lebensformen«, welche die Insel [Kreta] bei ihrer Dorisierung annahm<sup>82</sup> oder von einer ganzen »Cultur welche den Griechen als solchen kenntlich machte, durch eine Fülle gemeinsamer Lebensformen aller Art, ohne welche zu existiren für ein Unglück gegolten haben muß und welche den Griechen trotz allem Haß immer wieder mit dem Griechen zusammenführten«. <sup>83</sup>

Der niederländische Historiker Johan Huizinga (1872–1945) gab seinem erstmals 1919 erschienenen Werk ›Herfstij der middeleeuwen‹ den Untertitel ›Studien over levens- en gedachtenvormen der vertiende en vijftiende eeuw en Frankrijk en de Nederlanden‹.<sup>84</sup> Der Begriff ›levensvormen‹ entsprach seinem Interesse an Kulturgeschichte als Morphologie.<sup>85</sup> Unter Kul-

<sup>76</sup> Christian POLKE, Lebensformen. Vom »Stoff« der Ethik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 115 (2018) 329–360.

<sup>77</sup> Ebd. 331: »Ethik als Theorie menschlicher Lebensführung bezieht sich demnach auf jene *Gestalten von Lebensführungspraxen*, die wir fürs Erste *Lebensformen* nennen können. Dabei zeigt sich: Es sind diese Sets von Praxen und Strukturen, die uns bisweilen in äußerster Dringlichkeit auf die Frage hinführen, *wie wir leben wollen*.« Es sind »diese Formen menschlicher Lebensführung, eben Lebensformen, die den ›Stoff‹, und das heißt doch wohl den Inhalt von Ethik, ausmachen.«

<sup>78</sup> Jetzt in Jacob BURCKHARDT, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von der Jacob Burckhardt-Stiftung, Basel, Bd. 19–22: Griechische Culturgeschichte. Aus dem Nachlaß hg. von Leonhard BURCKHARDT/Barbara von REIBNITZ/Alfred SCHMID/Jürgen von UNGERN-STERMBERG, München/Basel 2002–2012.

<sup>79</sup> Ebd. 19, 48,30.

<sup>80</sup> Ebd. 19, 242,35 f.

<sup>81</sup> Ebd. 19, 72,16.

<sup>82</sup> Ebd. 19, 115,28 f.

<sup>83</sup> Ebd. 19, 237,14–18.

<sup>84</sup> Johan HUIZINGA, Herfstij der middeleeuwen. Studien over levens- en gedachtenvormen der vertiende en vijftiende eeuw en Frankrijk en de Nederlanden, Harlem 1919; deutsch von Kurt KÖSTER nach der niederländischen Ausgabe letzter Hand (1941): Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart <sup>9</sup>1965.

<sup>85</sup> Vgl. Christoph STROPP, Johan Huizinga. Geschichtswissenschaft als Kulturgeschichte, Göttingen 2000, bes. 89–100.

tur verstand Huizinga »die Form des Lebens und des Denkens einer Gruppe oder Epoche.«<sup>86</sup>

Auch bei Friedrich Meinecke (1862–1953) begegnet der Begriff gelegentlich. So spricht er 1916 von »bestimmten politischen Interessen und Lebensformen«.<sup>87</sup> 1918 sagt er vom »künstlerischen Geist« im 19. Jahrhundert: »Es wurden in ihm die festen Lebensformen der alten Gesellschaft ebenso zertrümmert und zerrieben wie die festen Stile des künstlerischen Schaffens.«<sup>88</sup> 1925 kritisiert er die Auffassung des Individuums als bloßes »Organ größerer kollektiver Lebensmächte und Lebensformen«.<sup>89</sup> Während seiner Arbeit an dem Werk ›Die Entstehung des Historismus‹ (1936) notierte er Formulierungen wie »in eine neue Lebensform hineinzuwachsen«<sup>90</sup> und »fließende Lebensvorgänge [...], die aus primitivsten Lebensformen heraus sich entwickelt haben«.<sup>91</sup>

In einem sehr weiten Sinn redet Herbert Grundmann (1902–1970) 1935 von »einer Verwirklichung des Christentums als einer »religiösen Lebensform«<sup>92</sup> und von aus den »religiösen Bewegungen« hervorgegangenen »Ordnungen und Lebensformen der mittelalterlichen Kirche«.<sup>93</sup>

Bereits diese wenigen, willkürlich herausgegriffenen Belege zeigen, daß bedeutenden Historikern seit dem 19. Jahrhundert der Begriff durchaus geläufig war, wenn auch noch nicht in einer terminologisch strengen Ver-

<sup>86</sup> HUIZINGA, *Herfstij* (wie Anm. 84), 81 mit Anm. 158: »Wat noemen wij cultuur? de vorm van het leven en de gedachte van een groep of tijdperk, omvat ook staat, recht, bedrijf [Wirtschaft], landgebruik [Landnutzung].«

<sup>87</sup> Friedrich MEINECKE, *Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung*, in: DERS., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, hg. von Eberhard KESSEL (Friedrich Meinecke, Werke, Bd. 4), Stuttgart 21965, 153–171, hier 158.

<sup>88</sup> Friedrich MEINECKE, *Die Bedeutung der geschichtlichen Welt und des Geschichtsunterrichts für die Bildung der Einzelpersönlichkeit*, unter dem Titel ›Persönlichkeit und geschichtliche Welt‹ (1922), ebd. 30–60, hier 55.

<sup>89</sup> Friedrich MEINECKE, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte* (veröffentlicht 1928), ebd. 61–89, hier 63.

<sup>90</sup> Friedrich MEINECKE, *Aphorismen*, ebd. 227.

<sup>91</sup> Ebd. 237.

<sup>92</sup> Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Historische Studien Berlin 1935), um einen Anhang vermehrter Neudruck Darmstadt 1961, 14: »eine religiöse Gesinnung, die das Wesen des Christentums nicht mehr in der Kirche als Heilsordnung und in der Kirchenlehre als Dogma und Tradition erfüllt und verwirklicht sah, sondern nach einer Verwirklichung des Christentums als einer religiösen *Lebensform* suchte, die für jeden einzelnen echten Christen unmittelbar verbindlich und für sein Seelenheil wesentlicher sei als seine Stellung im hierarchischen Ordo der Kirche oder sein Glaube an die Lehren der Kirchenväter und Theologen«.

<sup>93</sup> Ebd. 9: »Das Ziel der Arbeit ist die Erkenntnis, durch welche Entscheidungen sich die religiösen Bewegungen zu den Ordnungen und Lebensformen der mittelalterlichen Kirche ausgestaltet haben.«

wendung. Nach dem Zweiten Weltkrieg verfaßte der Pädagoge Wilhelm Flitner (1889–1990), ein Schüler Eduard Sprangers, eine umfassende, gehaltvolle ›Geschichte der abendländischen Lebensformen‹, die den Begriff präzise gebraucht und von »Lebensformen antiken Ursprungs« über »Neue Lebensformen des Mittelalters« und »Die Erneuerung der abendländischen Formen durch die Renaissance« bis zu »Lebensformen der Gegenwart« führt.<sup>94</sup> Als »antiken Ursprungs« behandelt er die Lebensformen der Kleriker, des Mönchtums und der Regenten, als im Mittelalter neu entstanden das Rittertum und »Freie christliche Werkleute«, und aus der »Erneuerung der abendländischen Formen durch die Renaissance« sieht er die »humanistische Lebensform« sowie »die weltmännische Lebensform«, d. h. den »Hofmann und die gute Gesellschaft« hervorgegangen, deren Fortdauer über Aufklärung und deutsche Klassik bis an die Gegenwart (das 20. Jahrhundert) heranreichte.

Seither ist die Zahl der Belege für den freilich oft nicht sehr präzisen Sprachgebrauch in der geisteswissenschaftlichen Literatur Legion. So behandelt etwa Dietrich W. H. Schwarz 1970 in der Reihe »Grundlagen der Germanistik« unter dem Titel ›Sachgüter und Lebensformen‹ vorwiegend materielle Aspekte des Lebens.<sup>95</sup> Er gibt jedoch ebensowenig Rechenschaft über den Begriff ›Lebensformen‹ wie Wolfgang Reinhard, der 2004 eine »historische Kulturanthropologie« unter den Titel ›Lebensformen Europas‹ stellt.<sup>96</sup> Reinhard handelt nicht, wie man aus diesem Titel schließen möchte, von einzelnen Lebensformen als Typen menschlicher Lebensgestaltung, sondern von einer Fülle von Einzelaspekten, die er unter den drei großen Themen »Körper«, »Mitmenschen« und »Umwelten« zusammenstellt. Bezeichnenderweise reduziert er Flitners Verständnis der ›Lebensformen‹ auf »Verhaltensregeln, die im zwischenmenschlichen Verkehr als selbstverständlich gelten«; damit wird er dem Gewicht des Begriffs allerdings nicht gerecht.<sup>97</sup> Flitner gebraucht ihn tatsächlich viel prägnanter: »Die Lebensformen jedoch, die uns in der Gesittungsgeschichte begegnen, sind Versuche, den Normen auf einem geschichtlichen Boden eine wirkliche Gestalt zu verleihen, in der sich den Normen entsprechend ein Lebensentwurf aufbauen, das Leben sich führen läßt.«<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Erstmals München 1967, zuletzt in Wilhelm FLITNER, *Gesammelte Schriften* Bd. 7, Paderborn/München/Wien/Zürich 1990. Über die Entstehung des Titels berichtet Walter RÜEGG ausführlich in seinem Nachwort (ebd. 373 f.).

<sup>95</sup> Dietrich W. H. SCHWARZ, *Sachgüter und Lebensformen. Einführung in die materielle Kulturgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit* (Grundlagen der Germanistik 11), Berlin 1970.

<sup>96</sup> Wolfgang REINHARD, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München 2004.

<sup>97</sup> Ebd. 11. Reinhard zitiert eine Formulierung Flitners im Vorwort zur 2. Auflage (wie Anm. 94, 21).

<sup>98</sup> FLITNER, *Lebensformen* (wie Anm. 94), 28.