I. Begriffsgeschichtliche Prolegomena

Klaus Schreiner

Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?

Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter

Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit, zwei Gegenbegriffe, die benennen und erfassen wollen, was in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters Elite und Volk in der Art und Weise ihres Frommseins voneinander trennte, haben derzeit Konjunktur¹. Um Unterschiede in der *praxis pietatis* sozialstrukturell zu verankern, scheinen sie unentbehrlich geworden zu sein. Die Kraft ihrer Suggestion ist beträchtlich.

1. Probleme der Begriffsbildung in der neueren Forschung

Mit Elitefrömmigkeit werden religiöse Denk- und Verhaltensweisen umschrieben, die, angeblich von hoher Reflexivität geprägt, zum unverwechselbaren Habitus intellektueller Eliten zählten. Volksfrömmigkeit meint Massenreligiosität und lenkt den Blick auf Defizite gedanklicher Aneignung und spiritueller Durchdringung, auf Aberglaube und Archaik; mit Volksfrömmigkeit werden Einstellungen des gemeinen Mannes umschrieben, der, wenn er sich religiös betätigte, nicht an die Pflege religiöser Innerlichkeit dachte, sondern auf konkrete Hilfe hoffte, um gegen Krankheit und Not, gegen unheilstiftende Machenschaften böser Geister und Dämonen geschützt zu sein.

Derartige Zuspitzungen und Kontraste leuchten auf den ersten Blick ein. Folgt man ihrer Logik, nährt sich Elitefrömmigkeit aus begrifflicher Erfassung des Geglaubten; sie verwirklicht sich in einer aus theologischem Wissen gespeisten Spiritualität,

¹ Vgl. dazu die umfassende Bibliographie von *Peter Dinzelbacher*, Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. v. *Peter Dinzelbacher* und *Dieter R. Bauer* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF. 13, Paderborn, München, Wien, Zürich 1990), „Zur Volksreligion allgemein“ (15 ff.), „Zur Volksreligion im Mittelalter“ (17 f.) und „Zur Volksreligion im Mittelalter allgemein“ (18 f.). – Für kritische Lektüre des Manuskripts habe ich zu danken Andreas Kolle und Gerd Schwerhoff.

der materialisierte Frömmigkeit und religiöse Magie von Grund auf fremd sind. Mit Volksfrömmigkeit hingegen verbindet sich die Vorstellung von Ritualen, Gewohnheiten und Verhaltensweisen, in denen die überwiegende Masse einer lese- und schreib-unfähigen Bevölkerung ihre Zuwendung zu Gott und seinen Heiligen artikulierte, um in Not und Bedrängnis durch himmlische Mächte geschützt zu sein; sie hat nichts zu tun mit Mystik und Meditation; sie läßt an Flurprozession und Wettersegnen denken, an Kräuterweihe und Reliquienverehrung, an Motivgaben und Paternosterschnüre, an aggressives Mord- und Totbeten, an grenzenloses Vertrauen in die Kraft (*virtus*) von Sakramenten und Sakramentalien, von denen *tumbe laien* erwarteten, daß sie gutes Wetter und gute Ernte bewirken, Mensch und Tier vor Schaden bewahren. Volksfrömmigkeit ist geprägt durch lebensgeschichtliche und naturhafte Bezüge. Sie bringt Grundfragen menschlicher Existenz zur Sprache: die Gesundheit und Fortpflanzung des Lebens, Krankheit und Tod, die Fruchtbarkeit der Felder, den Schutz des Viehs gegen Verhexung und Seuche. Rituale und Bilder spielen in der Frömmigkeit der vielen eine gewichtigere Rolle als das Nachdenken über Glaubenssätze und Bibelperikopen.

Zieht man aus dem heute vorherrschenden Begriffsgebrauch Bilanz, kristallisieren sich drei Unterscheidungsmerkmale heraus, mit deren Hilfe die besondere Eigenart von Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit bestimmt wird: Massenhaftigkeit, Rationalität und soziale Trägerschaft.

Folgt man der herrschenden Meinung, ergibt sich folgendes Bild: Der Frömmigkeitspraxis spätmittelalterlicher Laienchristen war nicht nur „zarter Individualismus“, „Hang zur stillen Innerlichkeit“ eigen, sondern auch ein „Zug zur Massenhaftigkeit“, der in „Massenwallfahrten“ sowie in „Massenausfällen“, wie z. B. in Hexenverfolgungen, unübersehbar in Erscheinung trat². In der Tat: Wundertätige Bilder und blutende Hostien, außeralltägliche Visionen und Verzückungen lösten spontane Massenpilgerfahrten aus, welche Vertreter der Amtskirche teils förderten, teils zu verhindern suchten und, wenn der kirchlichen und weltlichen Ordnung Gefahr drohte, gewaltsam unterdrückten. František Graus spricht im Hinblick auf die Geißlerbewegung des Jahres 1349 von „Massenphänomen“ oder „Massenbewegung“; in den Kinderwallfahrten des 15. Jahrhunderts sieht er „Züge einer spontanen Massenbewegung“³.

Neben den „wie eine Psychose auftretenden Massenwallfahrten überwiegend junger und einfacher Menschen“⁴ gab es den Zulauf zu Predigern, die „überall die Volksmassen in Bewegung“ brachten⁵. Die Massen strömten, wenn, wie das bei Johannes Kapistran († 1456) der Fall war, einem wortgewaltigen Kanzelredner der Ruf vorausging, Kranke heilen zu können.

² Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 11.

³ František Graus, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86, Göttingen ²1988) 49.

⁴ Ludwig Schmugge, Die Pilger, in: Unterwegssein im Spätmittelalter, hrsg. v. Peter Moraw (Zeitschrift für historische Forschung Beih. 1, Berlin 1985) 33 f.; vgl. a. ebd., 33–38 („Impulsive Massenwallfahrten“).

⁵ Ottokar Bonmann, Zum Prophetismus des Johannes Kapistran (1386–1456), in: Archiv für Kulturgeschichte 43/44 (1961/62) 195 u. ebd. Anm. 11.

Massenhaftigkeit blieb bis ins 19. Jahrhundert und – denkt man an Wallfahrtsorte wie Tschestochow, Lourdes, Fatimà, Santiago, Altötting – bis heute ein Bestimmungsmerkmal volkstümlicher Frömmigkeit. Wer von Volksfrömmigkeit im 19. Jahrhundert spricht, denkt an die Religiosität breiter Massen, die sich vornehmlich aus unteren Gesellschaftsschichten zusammensetzten – aus Kleinbauern, Handwerkern, von Proletarisierung bedrohten Bergleuten. Massenwirksame Frömmigkeit, wie sie im 19. Jahrhundert von breiten Bevölkerungsschichten der katholischen Kirche praktiziert wurde, trug zur Bildung persönlicher und kollektiver Identität bei; sie brachte Öffentlichkeit hervor, die es gestattete, dem laizistischen Zeitgeist zu widersprechen und soziale Folgelasten der werdenden Industriegesellschaft anzuprangern. „Dem gemeinen Volk“, beteuerten Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts, „sind Wallfahrten eine Erneuerung des Geistes.“⁶ Zugleich war aber die katholische Kirche daran interessiert, daß sie von erneuerungsbereiten Wallfahrern „als einzig legitimer Trägerin christlicher Weltdeutung, aber auch von Weltdeutung überhaupt“ erfahren und anerkannt wird⁷. Marienfrömmigkeit, wie sie heute in den großen Wallfahrtszentren Polens und Lateinamerikas von einer breiten, sich als Gottesvolk verstehenden Bevölkerung gepflegt wird, gilt als „authentische Praxis des Volkes“, der ein kritisch-befreiender Gegenwartsbezug eigne⁸, oder als „kollektive Spiritualität des Volkes“, die tief in dessen religiöses und profanes Leben eingreife. Als „Madonna des Volkes“ symbolisiere Maria „nicht nur die Gefangenschaft der Armen, sondern auch ihren Aufschrei“⁹. Kurz: In Krisensituationen, in denen Massen mit Hilfe religiöser Rituale und Symbole ihrem Verlangen nach Sinngebung, kirchlicher Selbstbehauptung und sozialer Gerechtigkeit Ausdruck geben, erfüllt kollektiv ausgeübte Frömmigkeit gesellschaftlich bedeutsame Funktionen.

Rationalität dient als weiteres Kriterium, um auszumachen, was Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit ihrem eigentlichen Wesen nach waren und sein wollten. Mit der Elle religiöser Rationalität gemessen, erscheint Volksfrömmigkeit als eine Denk- und Verhaltensform, die unreflektiertem Brauchtum folgt, auf lebenspraktische Hilfen bedacht ist, vor allem aber Gott nicht im Geist und in der Wahrheit anzubeten, sondern sinnlich zu erfahren sucht. Um „Unterschiede zwischen naiver, unreflektierter Volksfrömmigkeit und philosophisch-spekulativ durchdachter, reflektierter Religiosität“ kenntlich zu machen¹⁰, mangelt es nicht an theoretischen Versuchen und praktischen Beispielen. Volksfrömmigkeit, lautet die *sententia communis*, bestimme sich aus unkritisch hingenommener Überlieferung, deren theologische Legitimität und religiöse Sinnhaftigkeit nicht bedacht werde; Elitefrömmigkeit beruhe auf dem „Urteil des kritischen Geistes“, der sich vom Geltungsanspruch traditionaler, theologisch

⁶ So der Regensburger Pastoraltheologe Josef Amberger in seiner 1850/57 erschienenen „Pastoraltheologie“. Zitiert nach Michael N. Ebertz, Die Organisation von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde 2 (1979) 66.

⁷ Ebd., 65.

⁸ Johannes Thiele, Madonna mia. Maria und die Männer (Stuttgart 1990) 40.

⁹ Ebd., 43.

¹⁰ Alois Kehl, Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die alte Kirche (München 1974) 313.

nicht begründbarer Hinterlassenschaften emanzipiert habe¹¹. Erwiesen sei, daß in die frühchristlichen Gemeinden der „Ungebildete ... seine ganze naive Religiosität“, der „Gebildete seine ganze Aufgeklärtheit und Bildung“ mit- und eingebracht habe¹². Dieser Dualismus zwischen reflektierter und unreflektierter Frömmigkeit, dem die „Scheidung zwischen Gebildeten und Ungebildeten“ zugrunde liege¹³, sei langfristig zum maßgebenden Grundmuster christlicher Frömmigkeitsgeschichte geworden.

Im Blick auf die Frömmigkeit der Katholiken im 19. Jahrhundert wurde von spannungsreicher und konfliktträchtiger Polarität zwischen „Massenreligiosität“ und „religiösem Intellektualismus“ gesprochen; die religiöse Intelligenz habe sich an die „biblischen Schriften als Motivationsgrundlage religiöser Handlungen und als Legitimationsgrundlage religiöser Forderungen“ gehalten; für die von der Amtskirche organisierte Massenreligiosität hingegen sei die Tradition, das „zweite katholisch-kirchliche Legitimationsprinzip“ maßgebend gewesen¹⁴. Max Weber hatte für eine solche Kategorisierung das erforderliche religionssoziologische Rüstzeug geliefert. Webers religionssoziologische Grundlegung verschiedenartiger Frömmigkeitstypen beruht auf der Annahme, daß intellektuell Geschulte, die gemeinhin sozial privilegierten Schichten entstammen, andere Erlösungsvorstellungen hegen als Angehörige nicht privilegierter Schichten, „denen der Intellektualismus ökonomisch und sozial unzugänglich ist“¹⁵. Unterschiedliche Intellektualität, der sich unterschiedliche soziale Trägergruppen zuordnen lassen, begründet nach Ansicht Max Webers unterschiedliches Verlangen nach Erlösung. „Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ‚innerer Not‘ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet.“¹⁶ Die Erlösungsreligiosität Nicht-Privilegierter

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 315.

¹³ Ebd., 314. – Zum Defizit an Intellektualität in der Religion des Volkes vgl. bereits Hegel in seinen „Fragmenten über Volksreligion und Christentum“ (1703–1794): „Volksreligion“ müsse so beschaffen sein, daß dabei „Phantasie, Herz und Sinnlichkeit“ nicht leer ausgehen (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*: Frühe Schriften. Werke 1 (Frankfurt a. M. 1983) 33). „Was die Zeremonien betrifft, so ist wohl einerseits keine Volksreligion ohne dieselben gedenkbar, auf der anderen Seite aber wohl nichts schwerer, als zu verhindern, daß sie nicht von dem Pöbel für das Wesen der Religion selbst genommen werde“ (ebd. 38). Die „Eigenschaften der Zeremonien einer Volksreligion“ müßten deshalb so beschaffen sein, daß nicht „bloß das Werk, der Mechanismus bleibt und der Geist verfliegt“ (ebd. 40).

¹⁴ Ebertz, *Organisierung von Massenreligiosität* (wie Anm. 6), 71.

¹⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., besorgt von Johannes Winkelmann (Tübingen 1972) 296. – Über soziale Ursprünge und gesellschaftlich bedingte Ausprägungen von Erlöserreligiosität vgl. ebd., 296–301; 306 ff.

¹⁶ Ebd., 307. – Praktisch rechnender Rationalismus, der auf einer Haltung des ‚Do ut des‘ beruhe, hafte der „Alltags- und Massenreligiosität aller Zeiten und Völker und auch allen Religionen an“ (ebd. 259). Charakteristisch für „Volksreligiosität“ sei überdies die Neigung, Gegenstände religiöser Verehrung nicht als über sich hinausweisende Zeichen, sondern als Träger außeralltäglicher Kräfte zu betrachten. „Kein Konzilsbeschluß, der die ‚Anbetung‘ Gottes von der ‚Verehrung‘ von Heiligenbildern als bloßen Mitteln der Andacht scheidet, hat gehindert, daß der Südeuropäer noch heute das Heiligenbild selbst verantwortlich macht und ausspuckt, wenn trotz der üblichen Manipulationen der beanspruchte Erfolg ausbleibt“ (ebd. 246). Anzunehmen aber, wie

stand, wenn man Webers Annahmen folgt, unter dem unerbittlichen Gebot lebenspraktischer Bedürfnisse; sie verband sich mit rechenhaften Vergeltungserwartungen, die hoffen ließen, daß gute Werke und religiöse Vorleistungen durch Befreiung von Leiden entschädigt werden. Sozial und ökonomisch privilegierte Schichten hingegen weisen der Religion die Aufgabe zu, ihre Lebensführung zu legitimieren – Weber spricht in diesem Zusammenhang von „seelischem Komfortbedürfnis nach der Legitimität des Glückes“ –¹⁷ und ihrem Leben einen durchgehenden Sinn zu geben.

Ein solches dualistisches Konzept legt es nahe, Volksreligion zum Widerpart wissender, durchdachter und gelehrter Religion (*religion savante*) zu machen. Im Lichte einer Betrachtungsweise, die sich zutraut, zwischen der Frömmigkeit der theologischen Experten und der Frömmigkeit des Volkes fundamentale Differenzen ausmachen zu können, erscheint es folgerichtig, die Religion der Vielen vornehmlich auf lebenspraktische und emotionale Antriebe zurückzuführen, der Religion intellektueller Eliten hingegen eine logisch konsistente, sinnstiftende Struktur zuzuschreiben. Kommt es darauf an, aus der jeweiligen Frömmigkeitsform rationale und irrationale Anteile herauszufiltern, wird mittelalterliche Volksfrömmigkeit als „Gemengsel vorchristlicher und christlicher Riten“ charakterisiert¹⁸, deren Widersprüchlichkeit von Zeitgenossen nicht als Problem empfunden worden sei. Heidnische Amulette zu gebrauchen, sich zu bekreuzigen und Heiligenbilder zu verehren, hätten diese nicht als Frömmigkeitsformen empfunden, die theologisch Unvereinbares miteinander verknüpften. Eine diese Sachverhalte zusammenfassende These lautet: Volksfrömmigkeit, in der sich gläubige und abergläubische Vorstellungen zu einer „Symbiose des Alltags“ vermischten¹⁹, zeichnete sich durch Züge synkretistischer Religiosität aus, die das Leben ihrer Träger sicherer zu machen schien, von wissenden Theologen aber kritisiert und abgelehnt wurde.

Massenhaftigkeit und Rationalität gelten als Kategorien, mit denen sich empirisch bezeugte Tatbestände, soweit sie mit volksfrommer Religiosität zu tun haben, erfassen und deuten lassen. Schwierigkeiten begrifflicher und sachlicher Art ergeben sich, wenn genauer nach der *sozialen Trägerschaft* jener religiösen Denk- und Verhaltensformen gefragt wird, welche die Eigenart der vom Volk gepflegten Frömmigkeit ausmachten. Die Frage drängt sich auf, was in den Wortverbindungen Volksfrömmigkeit,

Fortsetzung Fußnote von Seite 4

Max Weber das tut, alle Mönchsgemeinschaften der westlichen Kirche seien Gemeinschaften religiös Qualifizierter und als solche „Träger einer Virtuosen-Religiosität“ gewesen (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen 1988) 260), die kraft ihres komtemplativen und asketischen Charakters von der Massenreligiosität der Laien angeblich durch eine tiefe Kluft getrennt waren, geht an der Wirklichkeit vorbei. Laien gingen zwar nicht in den Chor, um lateinische Psalmen zu beten. In kritischen, existenzbedrohenden Situationen suchten aber Mönche, Kleriker und Laien gleichermaßen Schutz und Hilfe bei den Reliquien von Heiligen. Die Zeugnisse, daß Bilder-, Heiligen- und Reliquienverehrung nicht allein Sache von *illitterati* und *idiotae* war, sondern eine Frömmigkeitsform, die des zeitlichen und ewigen Heils wegen sowohl von hohen und niederen Klerikern als auch vom hohen Adel und vom gemeinen Volk gepflegt und praktiziert wurde, sind Legion.

¹⁷ Weber, 299.

¹⁸ Graus, Pest (wie Anm. 3), 81 f.

¹⁹ Ebd., 82.

Volksglauben und Volksreligiosität mit *Volk* eigentlich gemeint ist. Die große Masse der Untertanen im Gegensatz zu gesellschaftlichen Führungsschichten und intellektuellen Eliten? Die Gesamtheit des Volkes jenseits aller bestehenden sozialen Schranken? Das von Gott berufene neue Volk Gottes, das sich als Kirche begreift? Worin liegt nun aber die besondere Erklärungskraft des Begriffs ‚Volk‘, wenn es sich als ausnehmend schwierig erweist, als reale Bezugsgröße ein genau abgrenzbares soziales Substrat anzugeben? Zu Recht ist die Frage gestellt worden, ob „nicht gerade die Religiosität des Mittelalters durch in verschiedenen Schichten relativ homogene Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen charakterisiert“ gewesen sei²⁰. Erwiesen sei nämlich, daß im Mittelalter „die ‚Eliten‘ noch in wesentlich stärkerem Maß an der Volkskultur partizipierten als etwa im bürgerlichen Zeitalter“; die „den beiden Kulturen gemeinsamen Elemente“ seien im Mittelalter „noch wesentlich zahlreicher“ gewesen als in der neuen und neuesten Zeit²¹; dieselben Frömmigkeitsformen – ob Wallfahrt oder Reliquienkult – seien „in den verschiedenen Sozial- und Bildungsschichten oft mit derselben Emotionalität gepflegt“ worden²².

Dem ist schwer zu widersprechen. Wer auf den schichtenübergreifenden Charakter mittelalterlicher Frömmigkeit abhebt, hat das Zeugnis zeitgenössischer Quellen auf seiner Seite. Grad und Reichweite dieser religiösen Homogenität, die zwischen sozial ungleichen Gruppen religiöse Gemeinsamkeit stiftete, werden jedoch kontrovers beurteilt. Von einem unbedachten Gebrauch des Begriffs Volksreligion, gab František Graus zu bedenken, könnten Nivellierungseffekte ausgehen, die einebnen, was in Wirklichkeit getrennt und geschieden gewesen sei. Deshalb brachte er in Erinnerung,

²⁰ Dinzeltacher, Volksreligion (wie Anm. 1), 13.

²¹ Peter Dinzeltacher, Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter, in: Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, hrsg. v. Peter Dinzeltacher und Hans-Dieter Mück (Stuttgart 1987) 4.

²² Ebd., 5 f. – Vgl. auch Gábor Klaniczay, Hexenverfolgungen in Ungarn: Soziale oder kulturelle Spannungen, in: ders., Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen (Berlin 1991) 69: Es sei „schwer, in Ungarn vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, das heißt geraume Zeit nach dem Ende der Hexenverfolgungen, von so etwas wie einem systemimmanenten Konflikt zwischen einer sogenannten ‚Volkskultur‘ und einer ‚Elitekultur‘ zu sprechen. Magische Vorstellungen und Praktiken hielten sich mit bemerkenswerter Anpassungsfähigkeit am Leben. Für die Angehörigen des Landadels waren sie genauso Bestandteil des Alltagslebens wie für die Bauern“. Kaiserin Maria Theresia ging, wie das gemeine Volk auch, auf Wallfahrt, verehrte Gnadenbilder und förderte Gnadenorte, machte Meßstiftungen für glückliche Heimkehr (vgl. Gábor Tuskés – Eva Knapp, Österreichisch-ungarische interethnische Verbindungen im Spiegel des barockzeitlichen Wallfahrtswesens, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1990, 23 f.). Die Grenze zur Religion des Volkes bildete dessen Glaube an Zauberer und Hexen. Deshalb fühlte sich die Kaiserin verpflichtet, in einem „Gesetz zur Ausrottung des Aberglaubens“ dagegen vorzugehen. *Die Neigung des einfältig-gemeinen Pöbels zu abergläubischen Dingen hat hierzu den Grund gelegt, die Dumm- und Unwissenheit als eine Mutter der Verwunderung und des Aberglaubens, hat solchen befördert, woraus dann, ohne das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden bey dem gemeinen Volk die Leichtgläubigkeit entsprungen* (Klaniczay: Der Niedergang der Hexen und der Aufstieg der Vampire im Habsburgerreich des achtzehnten Jahrhunderts, in: ders., ebd. 77). Hexenwahn war eine ständeübergreifende Angelegenheit. „Man kann“, betont Arno Borst, „nicht wie Trevor-Roper den Aberglauben der Gebirgsbauern und die Dämonologie der Intellektuellen auseinanderdividieren“ (ders.: Barbaren, Ketzler und Artisten. Welten des Mittelalters (München, Zürich 1988) 283). Im späten 14. Jahrhundert habe die „Kettenreaktion von der Furcht bis zum Fanatismus“ gleichermaßen „Bauern und Theologen“ ergriffen (ebd. 285).

daß die Frömmigkeit des späten Mittelalters keinesfalls „aus einem Guß“ war, sondern „mannigfaltige Schattierungen“ aufwies und dazu tendierte, „nach Gruppen und Schichten bezeichnende Varianten“ auszubilden²³. Diesem Tatbestand seien die „Begriffe Volks- oder Laienfrömmigkeit“ nicht angemessen; sie würden „öfter Unterschiede zwischen Verehrungsformen der bürgerlichen, der adeligen und der bäuerlichen Gemeinschaften“ verwischen, „die z. T. recht typische, eigenständige Formen des religiösen Lebens entwickelten“²⁴.

Sorgfältiges Studium der Quellen läßt den Eindruck entstehen, daß der Begriff Volksfrömmigkeit komplexe Vergangenheit dem Vorurteil von Nachfahren unterwirft, die es mit dem Gebrauch ihrer Begriffe nicht so genau nehmen. Der Verdacht drängt sich auf, daß die antithetischen Begriffe Elite- und Volksfrömmigkeit mit Abgrenzungen zu tun haben, die im 18. und 19. Jahrhundert die Religiosität aufgeklärter, gebildeter Bürger von dem frommen Aberglauben des einfachen Landvolkes trennten. Offenkundig ist überdies, daß die mangelnde Differenzierungskraft des Begriffes Volksfrömmigkeit auch mit seiner Entstehungsgeschichte zusammenhängt.

Begriffsbildung unterliegt zeitgebundenen Erfahrungen und Interessen. Insofern braucht es nicht zu überraschen, daß auch das Wort Volk, das in die Wortverbindung Volksfrömmigkeit Eingang fand, auf zeitgebundene Sichtweisen verweist und mit zeitgebundenen Wertungen behaftet ist. Als Volkskundler und Kirchenhistoriker in den zwanziger und dreißiger Jahren anfangen, Volksfrömmigkeit zum Gegenstand ihrer Forschungen zu machen, meinte Volk organische Ganzheit, nicht eine sozial gegliederte Handlungseinheit, in der die ungleiche Verteilung von Ehre, Macht und Reichtum Spannungen und Konflikte verursacht. Der damals gebildete und gebrauchte Begriff Volksfrömmigkeit setzte eine „substantielle Gleichartigkeit des ganzen Volkes“ voraus. Gleichartigkeit kam – je nach Standpunkt und Interesse – einer unerschöpflichen Quelle kultureller Hervorbringungen gleich oder diente als Auffangbecken abgesunkenen Kulturgutes.

Wer heutzutage den Begriff Volksfrömmigkeit verwendet, ist nicht gehalten, sämtliche Konnotationen seiner Entstehungsgeschichte wiederherzustellen und im Kopf zu behalten. Aber man sollte sich diese ab und an bewußt machen, um zwischen dem formalen Werkzeugcharakter eines Begriffs und seiner ideologiebefrachteten Entstehungsgeschichte unterscheiden zu können. Mit dem Begriff Volksfrömmigkeit verbinden sich ideologische Vorstellungen einer Zeit, in welcher derjenige, der „statt Volk Bevölkerung und statt Boden Landbesitz“ sagte, „viele Lügen“ nicht unterstützte und „Wörtern ihre faule Mystik“ nahm²⁵. In der Tat: „Der Begriff ‚Volksfrömmigkeit‘ ist ein sehr deutscher Begriff, der belastet ist mit den weltanschaulichen und politischen Vorurteilen eines halben Jahrhunderts.“²⁶

²³ *Graus*, Pest (wie Anm. 3), 140.

²⁴ Ebd.

²⁵ *Bertolt Brecht*, Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit, in: *ders.*, Über Politik und Kunst, hrsg. v. *Werner Hecht* (Frankfurt a. M. 1976) 43.

²⁶ *Wolfgang Schieder*, Volksfrömmigkeit in sozialgeschichtlicher Perspektive, Masch.Ms. für die Sektion ‚Volksfrömmigkeit‘ auf dem Berliner Historikertag 1984, zitiert von *Gottfried Korff*, Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945, in: *Wolfgang Brückner*, Gott-

In neueren Forschungen zur Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters begegnen Volksfrömmigkeit, Volksreligion und Volksreligiosität als deutschsprachige Äquivalente für *religion populaire*, *popular religion* oder *religione popolare*. Eine so begriffene und gedeutete Religion ist Bestandteil einer alle Lebensbereiche des Volkes bestimmenden Volkskultur, einer *culture populaire*, *popular culture* oder *cultura popolare*. Religion und Frömmigkeit lassen sich exakt bestimmen; die Crux der Wortverbindung Volksfrömmigkeit, Volksreligion oder Volksglaube bleibt das Volk, es sei denn, man ist bereit, die Bezeichnungen ‚Volk‘ oder ‚volkstümlich‘ zu beliebiger Verwendung freizugeben.

Versucht man, Frömmigkeit, wie sie in der mittelalterlichen Welt und Kirche von Individuen und Gruppen als symbolisches und soziales Handeln ausgeübt wurde, mit gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen in einen Zusammenhang wechselseitiger Bedingtheit zu bringen, zeigen sich Diskrepanzen zwischen begrifflichen Vorgaben und sachlichen Befunden. Deren Vielfalt und Differenziertheit sperrt sich gegen einen Zugriff, in dem als Träger unterschiedlicher Frömmigkeitsformen nur Elite und Volk vorkommen. Das dichotomische Interpretationsraster setzt voraus, daß die soziale Hierarchie einer Gesellschaft in schichtgebundenen religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen eine unmittelbare Entsprechung findet; es beruht auf der Annahme, daß voneinander abweichende Frömmigkeitsstile als Reflexe und Funktionen sozialer Distanzen zu begreifen sind; es sucht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der mittelalterliche Ständegedanke, der rechtlich verbrieft Ungleichheit der Lebensführung auf den Begriff bringt, sich auch der Religion bemächtigte.

Bei der Verwendung des Begriffs Elitefrömmigkeit wird stillschweigend vorausgesetzt, daß seine Träger eine homogene Schicht bilden, die gleichermaßen über Bildung und Herrschaft verfügt. Wer aber kann und soll konkret damit gemeint sein? Der studierte Theologe und gebildete Kleriker, der ein Bischofsamt ausübt, einem Domkapitel angehört oder einer Stadtpfarrkirche vorsteht? Der Ordensmann und die Klosterfrau, die, sofern sie nicht einer Gemeinschaft von Mendikanten angehören, Mitglieder einer mit Herrschaftsrechten ausgestatteten geistlichen Kommunität sind? Der lesefähige Edelmann und der bücherliebhabende Patrizier, die des Berufs, der Bildung und des Glaubens wegen seit dem späten Mittelalter zunehmend nach dem Buch greifen? Prototypen aristokratischer Elitekultur waren während des ganzen Mittelalters Bischöfe, Äbte und Kardinäle, die dem Adel entstammten, theologisch gebildet waren und kraft ihres Amtes geistliche und weltliche Herrschaft ausübten. Eine Kristallisation von Bildung und Herrschaft fand nur in diesen Personenkreisen statt, sofern alle ihre Mitglieder über theologische Bildung verfügten, was im Mittelalter keinesfalls der Normalfall war. Studierte Bettelmönche und Predigerbrüder kamen – zumindest im 13. Jahrhundert – vielfach aus dem Adel; über Herrschaftsrechte verfügten sie nicht. Elite bezieht sich in ihrem Falle nur auf ihren intellektuellen Status, nicht auf soziale Ehre, politische Herrschaft und wirtschaftlichen Reichtum.

Fortsetzung Fußnote von Seite 7

fried Korff, Martin Scharfe, Volksfrömmigkeitsforschung (Ethnologia Bavarica 13, Würzburg, München 1986) 44.

Wer versucht, die sogenannte Volksfrömmigkeit mit einem unverwechselbaren sozialen Substrat auszustatten, geht von der unrealistischen Annahme aus, eine in ihrer gesellschaftlichen Reichweite unkonturierte Kollektivbezeichnung zu einem Werkzeug historischer Heuristik machen zu können. Genau benennen zu wollen, aus welchen Berufsgruppen und Gesellschaftsschichten sich jenes Volk eigentlich formierte, das Träger einer besonderen Frömmigkeit gewesen sein soll, kommt der Quadratur des Kreises gleich. Auf der Suche nach Bezugs- und Trägergruppen werden teils „einfache Leute“ und „abhängige Klassen“ genannt²⁷, teils ist ohne jedwede Differenzierung und Abgrenzung von „Volk“ die Rede, das als sozial undifferenzierte Handlungseinheit begriffen wird. Der Adressaten- und Rezipientenkreis jener Frömmigkeit, die auch als „Jedermannsfrömmigkeit“ oder „Frömmigkeit der ‚Vielen‘“ charakterisiert wird²⁸, seien „grundsätzlich alle“²⁹: der ganze *populus christianus* also, die *multitudo christianorum* oder *congregatio omnium fidelium*, aus der sich die Gesamtkirche, Stadt- und Landpfarreien aufbauen.

Wie „Alltagsgeschichte an sich keine Geschichte der Ohnmächtigen oder keine Geschichte von unten allein sein kann, genauso wenig kann eine Erforschung von Volksglauben und Volksfrömmigkeit einen rechtfertigenden alleinigen Bezug auf Unterschichten oder kleine Leute haben“³⁰. Der Begriff Volk beziehe sich zwar auch auf Randgruppen und Unterschichten der mittelalterlichen Gesellschaft; in seiner sozialen Reichweite bleibe er aber auf diese nicht beschränkt. Bilder von Heiligen oder Darstellungen von alt- und neutestamentlichen Heilsereignissen seien zwar als „Ausdrucksformen von Volksfrömmigkeit“ zu betrachten und zu lesen; im Kontext ihrer Entstehungs- und Funktionsgeschichte betrachtet, hätten aber Bilder und Skulpturen auf eine jedem verständliche Weise das Volk in seiner Gesamtheit ansprechen wollen. „Eine ausschließliche Beschränkung auf den ‚Ungebildeten‘, auf den ‚kleinen Mann‘ findet dabei jedoch natürlich nicht statt.“³¹

Versteht man, wie das Aaron J. Gurjewitsch tut, unter Volksreligiosität „die niedere Schicht des mittelalterlichen Bewußtseins“³², welche die „Masse der Bevölkerung“³³ in ihrem Denken und Verhalten bestimmt habe, sei das „nur bedingt“ möglich, weil „diese Schicht [religiösen Denkens und Empfindens] in der Tat wahrscheinlich auch bei Vertretern des gebildeten Teils der Gesellschaft aufgefunden werden könnte“³⁴. Da Volksfrömmigkeit, eine „von den breiten Massen getragene Weltanschauung“³⁵, nachweislich auch bei gelehrten Kulturträgern und Kulturvermittlern begegnet,

²⁷ So Hubert Ch. Ehalt, Volksfrömmigkeit und Volkskultur. Aspekte des Problemkreises, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 15/1 (1985) 3.

²⁸ Gerhard Jaritz, Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 206.

²⁹ Ebd., 218.

³⁰ Ebd., 205.

³¹ Ebd.

³² Aaron J. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen (München 1980) 356.

³³ Ebd., 358.

³⁴ Ebd., 356.

³⁵ Ebd., 357.

müsse die soziale Trennschärfe des Begriffes Volksfrömmigkeit erheblich relativiert werden³⁶.

Alles in allem: Der Versuch, zwischen religiösen Wissensbeständen und gesellschaftlichen Strukturen Korrelationen dingfest zu machen, verstrickt in Aporien. Dem Begriff Volksfrömmigkeit liegt die Annahme zugrunde, volkstümliche Religiosität sei als Korrelat schichtgebundener Erwerbs- und Soziallagen zu begreifen. Dem widerspricht der Befund der Quellen. Volksfrömmigkeit ist nicht Frömmigkeit einer sozial homogenen Trägergruppe, sondern Medium und Ausdrucksform ständeübergreifender religiöser Vergesellschaftung. Gurjewitsch spricht denn auch von „einer verwickelten und widersprüchlichen Synthese“ der Volks- und Gelehrtenkultur, von der „Dialektik“ beider Überlieferungen, „ihrer geschichtlichen Wechselwirkung“³⁷. Jean-Claude *Schmitt* hält das „Nebeneinander verschiedener Kulturtypen in bestimmten Epochen“ für gegeben, betont aber, zugleich müsse auch „die Kompromißbildung, Interaktion, der Kreislauf zwischen unterschiedlichen Kulturen bewußt bleiben“³⁸. Jacques *Le Goff* versucht, „einen Zusammenhang zwischen den sozialen Gruppen oder Schichten und den verschiedenen Kulturstufen während des Übergangs von der Antike zum Mittelalter der westlichen Welt herzustellen“³⁹; er insistiert auf der „Kluft zwischen den ungebildeten Massen und einer gebildeten Elite“⁴⁰; dennoch betont er mit Nachdruck: „Die kulturelle Stratifikation führt zu einer aristokratischen klerikalen Kultur, sie darf jedoch nicht mit der sozialen Stratifikation verwechselt werden.“⁴¹ Norbert *Schindler* will Volkskultur nicht mit der „Kultur der Unterschichten“ gleichsetzen; Volkskultur definiert er als „die allseits bekannte und beliebte Kultur, die Kultur der Vielen, die nicht den gesellschaftlichen Führungseliten angehören“⁴². Unverzichtbar sei der Begriff Volkskultur deshalb, weil er die Annahme transportiere, „daß unterhalb der Ebene der Elitenkulturen andersartige soziokulturelle Mechanismen kollektiver Identitätsbildung bestanden“. Deshalb will er an der dem „Begriff Volkskultur und der in ihm mitgesetzten Dichotomisierung gesellschaftlicher Erfahrungshorizonte zwischen ‚denen da oben‘ und ‚denen da unten‘, zwischen der Kultur

³⁶ Gurjewitsch hebt in seinem Buch „Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung“ (Dresden 1986) unmißverständlich die „Unklarheit und Verschwommenheit des Begriffs einer ‚Volkskultur des Mittelalters‘“ hervor. Er betont, „daß der Gegenstand des Buches nicht eigentlich die Volkskultur des Mittelalters an sich ist“, weil der Mittelalterforscher über „außerordentlich begrenzte Möglichkeiten“ verfüge, diese als solche wahrzunehmen und zu erkennen. Vielmehr gehe es „um ihre ‚Begegnung‘ mit der amtlichen Kultur und um die Wechselwirkung zwischen beiden Bewußtseinssträngen“ (334 f.).

³⁷ Ebd., 335.

³⁸ Jean-Claude *Schmitt*, Der Mediävist und die Volkskultur, in: Volkreligion (wie Anm. 1), 31.

³⁹ Jacques *Le Goff*, Kirchliche Kultur und Volksüberlieferungen in der Zivilisation der Merowinger, in: ders., Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts, ausgewählt von Dieter Groh und eingeleitet von Juliane Kümmel (Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1984) 121.

⁴⁰ Ebd., 123.

⁴¹ Ebd., 127.

⁴² Norbert *Schindler*, Spuren in der Geschichte der ‚anderen‘ Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert), hrsg. v. Richard van Dülmen und Norbert Schindler (Frankfurt a. M. 1984) 23.

der Eliten und der sogenannten einfachen Leute festhalten, zumal sie dem sozialen Erfahrungsmodus und dem rudimentären Klassenbewußtsein der Unterschichten über weite Strecken der historischen Entwicklung vielleicht eher entspricht als differenziertere Forschungskonzeptionen“⁴³. Gilt das, was hier von der Volkskultur gesagt wurde, auch von der Volksfrömmigkeit?

„Ganz gleich ob man vom starren Bild eines dualen Schemas von Volks- und Elitekultur oder von der Vorstellung einer lockeren Verschränkung zwischen beiden Komplexen ausgeht“, resümiert Gottfried Korff in einer Bestandsaufnahme über „Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945“, „eine Beziehung gibt es und diese muß in ein soziales Schichtungsgefüge (Stand oder Klasse) eingeordnet werden. Einblicke in diesen Problemkreis, der seit einigen Jahren intensiv im religionshistorischen Umkreis diskutiert wird, wären wahrscheinlich möglich, wenn statt von Volksfrömmigkeit die Rede von ‚populärer Frömmigkeit‘ wäre, und mit der Frage nach der ‚Popularisierung‘ auch die Verbreitung religiöser Verhaltens- und Mentalitätsformen in einem jeweiligen historischen Schichtungsschema in den Blick genommen würde.“⁴⁴ Von anderer Seite wurde gesagt, in dem Gegensatz zwischen laikaler

⁴³ Ebd., 54.

⁴⁴ Korff, Frömmigkeits- und Symbolforschung (wie Anm. 26), 54. – Wenn in frühmittelalterlichen Translationsberichten von unsäglich großer Volksmenge (*multitudo magna populorum; innumera bilis populus*) die Rede ist, die bei den Reliquien Schutz und Hilfe sucht, wird diese gegliedert nach Geschlecht und Alter, in Männer und Frauen, Greise und Kinder oder nach sozialer Zugehörigkeit in Adlige (*nobiles*) und Nichtadlige (*ignobiles*), Reiche (*divites*) und Arme (*pauperes*). So in der *Translatio Sancti Viti Martyris* c. XX, XXVIII, XXIX. Übertragung des Hl. Märtyrers Vitus, bearb. u. übers. von Irene Schmale-Ott (Münster i. W. 1979) 58 ff. Frömmigkeit, die von allen gepflegt und ausgeübt wird, weil es gemeinsame, schichtenübergreifende Nöte und Gebrechen gibt, die der Heilige zum Guten wenden soll, läßt sich nicht als schichtspezifische Verhaltensweise ausmachen und als solche einer bestimmten sozialen Trägergruppe zuweisen. Zwischen Volks- und Elitefrömmigkeit sinnvoll und sachlich angemessen zu unterscheiden, setzt meines Erachtens die Entstehung eines breiteren Bildungsbürgertums voraus, dessen Mitglieder sich als „vernünftige Christen“ vom „einfältigen Volk“ und dessen traditionellen Frömmigkeitspraktiken abzugrenzen suchen. Zu dieser Unterscheidung vgl. Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (Paderborn 1991) 333. „Neigung zum Außerordentlichen und Wunderbaren“ wurde seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu einem sozialen Schichtmerkmal des „meist dummen an Mißbräuchen und Aberglauben gewohnten Pöbel“, mit dem sich aufgeklärte Prediger und gebildete, vernünftig denkende Laienchristen nicht auf eine Stufe stellen wollten. Wer an Wunder glaubte und auf Wallfahrt ging, bezeugte im Kontext eines Glaubensbegriffs, der Wunder, Wallfahrten und Bittgänge zu den „Nebensachen der Religion“ rechnete, seine „soziale, ökonomische und kulturelle Inferiorität“ (Rebekka Habermas: Wallfahrt und Aufbruch. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit [Frankfurt, New York 1991] 171; 173). Davon zu unterscheiden ist die Tatsache, daß sich während des ganzen Mittelalters Stimmen der Kritik regten, die im Namen einer spirituellen Frömmigkeitstheologie Einwände gegen unbedachtes, wundersüchtiges Laufen und Wallen erhoben. Vgl. dazu Klaus Schreiner: ‚Peregrinatio laudabilis‘ und ‚peregrinatio vituperabilis‘. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, in: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, hrsg. vom Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Krems (im Druck). Das Verlangen, durch Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung von seelischer Bedrängnis und materieller Not befreit zu werden, war in allen Epochen der abendländischen Christenheit normbedürftig, sowohl im Mittelalter als auch in der frühen Neuzeit. Aber erst als sich im ausgehenden 18. Jahrhundert re-

Volksfrömmigkeit und klerikaler Elitefrömmigkeit würde sich sowohl der Widerspruch zwischen Herrschenden und Beherrschten abbilden als auch der Riß zwischen offizieller kirchlicher Rechtgläubigkeit und dem tatsächlichen Glauben des Volkes⁴⁵.

Fortsetzung Fußnote von Seite 11

ligiöse und gesellschaftliche Differenzierungsprozesse überlappten, konkret: als sich damals ein Bildungsbürgertum konstituierte, mit dessen Bildungs- und Humanitätsbegriff Wallfahrt und Reliquienverehrung nicht mehr zu vereinbaren waren, haben sich in der praxis pietatis unterschiedliche, sozial verortbare Frömmigkeitsformen herausgebildet. Auf Wallfahrt zu gehen und an Wunder zu glauben, charakterisiert seitdem das religiöse Verhalten besitz- und bildungsloser Klassen, die Volksschulen besucht hatten und über keine Berechtigungen verfügten, um eine Beamtenstelle übernehmen oder einen beamtenähnlichen Beruf ausüben zu können. – Was die Verfechter einer Trennung zwischen der Frömmigkeit des Volkes und der Frömmigkeit der Eliten vielfach außer acht lassen, ist die Verschiedenheit von Theologie und Frömmigkeit. Beide sind nicht deckungsgleich. Theologie dient der begrifflich-rationalen Vergewisserung christlicher Glaubensinhalte. Frömmigkeit, in der Christen innerlich und äußerlich ihrem Verhältnis zu Gott Ausdruck geben, konkretisiert sich in religiös-ethischen Einstellungen, in der Pflege persönlicher Andacht und Erbauung sowie in der Teilnahme an gemeinschaftlich vollzogenen Handlungen und Ritualen. Es ist nicht so, daß theologische Reflexion zwangsläufig eine von ‚volkstümlichen‘ Elementen gereinigte Frömmigkeit hervorbringt, deren spirituelle Geschlossenheit sinnlich-materiale Formen christlicher Glaubens- und Lebenspraxis (wie die Verehrung von Reliquien, Heiligen- und Gnadenbildern z.B., desgleichen Prozessionen, Wallfahrten, Benediktionen und Stiftungen) ausschließt. Sorge um das Heil der eigenen Seele sowie das Bemühen, Probleme der eigenen Lebenspraxis mit Hilfe von Glaube und Frömmigkeit lösbar zu machen, schufen zwischen Klerikern, Mönchen und Laien breite Zonen der Gemeinsamkeit und Übereinstimmung. *André Vauchez*: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge* (Rom 1981) 501, beschrieb diesen Sachverhalt – zugegebenermaßen zugespitzt – wie folgt: „La croyance dans les privilèges des corps saints était, à l’époque qui nous intéresse, universellement répandue. Sur ce point S. Thomas d’Aquin ne pensait pas autrement que le paysan le plus ignorant, même s’il justifiait la croyance commune par des arguments théologiques qui n’étaient guère accessibles à ce dernier.“ Die „Personengeschichte des Mittelalters“, so wurde im Blick auf eine Fülle einschlägiger Beweisstellen gesagt, zeige, „daß sehr zahlreiche Angehörige der geistlichen und weltlichen Eliten (wenn nicht überhaupt ihre Mehrzahl) den heiligen Reliquien nicht nur die ihnen zustehende Verehrung zollten, sondern sie geradezu fanatisch sammelten“ (*Peter Dinzelbacher*, *Die ‚Realpräsenz‘ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von *Peter Dinzelbacher* und *Dieter R. Bauer* (Ostfildern 1990) 156). Schichtenübergreifend sind auch Kritik und Zweifel, die gegenüber der Echtheit von Reliquien geäußert wurden. Kritische Einwände machten nicht nur Theologen; Stimmen des Zweifels und der Kritik regten sich auch in der *multitudo popularis*, die gemeinhin als kritiklos, wundersüchtig und sensationslüstern galt. Vgl. *Klaus Schreiner*, *‚Discrimen veri ac falsi‘. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, in: *Archiv f. Kulturgeschichte* 48 (1966) 12–14.

⁴⁵ Eine Betrachtungsweise, die der Tatsache Rechnung zu tragen sucht, daß die Kirche des Mittelalters nicht allein für Lebensführung, Lebensdeutung und ewiges Leben zuständig war, sondern zugleich eine politische, materielle und theologische Macht darstellte, deutet den Gegensatz zwischen der *religion populaire* und der *religion savante* als Ausdruck ungleicher Machtverhältnisse. Volksfrömmigkeit, die in einem Gefüge von Macht und Ohnmacht verortet wird, lenkt das Erkenntnisinteresse auf uniformierende Disziplinierungsmaßnahmen der Amtskirche. Volksfrömmigkeit, die gegen amtskirchliche Reglementierungen ihr Eigenrecht behauptet, transportiert innerhalb eines solchen Konzeptes „eigensinnige“ Traditionen, welche die offizielle Kirche zu neutralisieren und der Frömmigkeit der Wissenden und Gelehrten anzupassen sucht. Unter diesen Voraussetzungen an volkstümlichen Gebräuchen festzuhalten, komme deshalb dem Be-

Was die Verfechter einer gesellschaftlich bedingten Scheidung zwischen Volks- und Elitefrömmigkeit gemeinhin nicht bedenken: Die mit gleichbleibender Hartnäckigkeit immer wieder behauptete Dichotomie hat eine historische Dimension, die bis in die Zeit des Mittelalters zurückreicht.

2. *Clerici litterati* und *laici illitterati*. Zur historischen Grundlegung der Dichotomie von Volks- und Elitefrömmigkeit

Die dichotomische Betrachtungsweise von heute, die gelehrte und volkstümliche Frömmigkeit begrifflich voneinander trennt, entbehrt nicht geschichtlicher Vorbilder. In Gegenbegriffen zu denken, hat Tradition. Schriftsteller des Mittelalters bedienten sich gleichfalls antithetischer Begriffe, wenn sie Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit in zwei dominante Gruppen aufspalteten – in *litterati* und *illitterati*, in *docti* und *simplices*, in *clerici* und *laici*. Dualistische Denk- und Sprachfiguren reduzieren Komplexität, um Interessen derer, von denen sie in kontrovers geführten Diskursen benutzt werden, zur Sprache und auf den Begriff zu bringen. Prägnant und anschaulich beweisen das zahlreiche Metaphern, Sentenzen und Begriffe, die von mittelalterlichen Autoren entworfen und gebraucht wurden, um *spiritualia* und *temporalia*, *sacerdotium* und *regnum* als zwei streng voneinander getrennte Bereiche erscheinen zu lassen, obschon jedermann wußte und es Tag für Tag erfuhr, daß die Kirche weltliche Herrschaft ausübte, die weltliche Ordnung sakralen Charakter trug, sich Herrscher, Landes- und Adelsherren für das Seelenheil ihrer Herrschaftsbefohlenen verantwortlich fühlten und vor allem durch Schutzpflichten, Vogtei- und Patronatsrechte in die kirchliche Verfassung integriert waren. Die rigide Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Ordnung, die auf begrifflich-diskursiver Ebene fixiert wurde, hat es in Wirklichkeit nie gegeben. Antithetische Zuspitzungen im Interesse der Kirche waren die Regel, ungeachtet tatsächlich bestehender Verflechtungen und Überschneidungen, die den ideologischen Charakter antithetischer Begriffsbildung evident machen.

Fortsetzung Fußnote von Seite 12

mühen gleich, sich gegen den Herrschaftsanspruch der Amtskirche zu behaupten. Kirche, welche die *religion savante* zur allgemeinen Norm erhob und die *religion populaire* entsprechend umdeutete, absorbierte und gegebenenfalls auch gewaltsam unterdrückte, habe Konfliktpotential innerhalb der mittelalterlichen Feudalgesellschaft entschärft und – indem sie das tat – zur Stabilisierung der kirchlichen und politisch-sozialen Ordnung beigetragen. Vgl. dazu Jean-Claude Schmitt, 'Religion populaire' et culture folklorique, in: *Annales E.S.C.* 31 (1976) 941–953. Dazu ist Folgendes zu bemerken: In einer Gesellschaft, in der Glaube und Frömmigkeit auch die *salus publica* mitverantworten mußten, konnte das gar nicht anders sein. Entschieden zu kurz greifen würde deshalb ein Ansatz, der es zum methodischen Prinzip erhebt, das Bemühen um symbolisierende Umdeutung ursprünglich heidnischer Frömmigkeitspraktiken von vornherein unter Ideologieverdacht zu stellen. Versuche, religiöse, in Liturgie und Lehre nicht verwurzelte Gewohnheiten zu 'entmaterialisieren', sind primär theologischer Natur. Sollen ihre Ziele durchgesetzt und verallgemeinert werden, kommen zwangsläufig Herrschaftsmechanismen ins Spiel, die aber die theologische Absicht nicht von vornherein zu diskreditieren brauchen.

Auf den Begriff gebrachte Dualismen erfassen und beschreiben nicht differenzierte Sozialverhältnisse, sondern vereinfachen und verkürzen die Vielfalt sozialer Beziehungen und Abhängigkeiten im Interesse der sich sprachlich artikulierenden Handlungsträger. Antithetisch konzipierte Begriffspaare erfüllen argumentative Funktionen, erhellen Einstellungen und Geltungsansprüche derer, von denen sie gebraucht werden – und dies alles andere als absichtslos. Als „historische Erkenntniskategorien“ hingegen „pflegen vergangene Antithesen zu grob zu sein“⁴⁶. Es sind Sprachgebilde, in denen die des Wortes und der Schrift Mächtyen ihr Selbstverständnis und ihre Sichtweise der Gesellschaft zum Ausdruck bringen. Die eigene Position gewinnt an Rang und Gewicht, wenn die Gegenposition abgewertet und heruntergestuft wird.

Die dichotomische Gegenüberstellung von Klerikern und Laien diente der Festbeschreibung von Wert- und Sozialhierarchien, nicht der Wiedergabe komplexer Sozial- und Bildungsverhältnisse. Die Dichotomie zwischen Klerus und Volk schloß aus, daß Laien predigen, im Rahmen der Laienbeichte Sünden vergeben, selbständig die Bibel lesen oder auf kirchlichen Konzilien Sitz und Stimme haben. Eine solche Zweiteilung der Kirche grenzte zwei qualitativ verschiedene Handlungsbereiche spezifisch qualifizierter Handlungsträger gegeneinander ab, um eine vom Klerus beherrschte Kirche gegen laikale Eingriffe abzuschirmen und zu immunisieren. Bei der mitunter bis zu feindlichem Antagonismus getriebenen Gegenüberstellung von Klerus und Laien ging es nicht allein um die Autonomie kirchlichen Rechts- und Verwaltungshandelns. Theologie und Recht stützten sich gegenseitig. Theologische Bildung als Monopol des Klerus zu beanspruchen, machte Laien zu gehorsamspflichtigen Zuhörern. Selig der, der liest, wie die *litterati vel clerici*, und der hört, wie die *laici*, schrieb im 13. Jahrhundert der Minorit Alexander von Bremen; besitze doch der Laie weder einen Weihegrad (*sacer ordo*), noch sei er in einer freien Kunst (*liberalis ars*) ausgebildet⁴⁷. Hörer des Wortes zu sein, verpflichtete zur Rolle des geistig unselbständigen, unterwürfigen Untergebenen. Im Begriff der mittelalterlichen Predigt war „die Vorstellung eines Gefalles von oben nach unten impliziert, die die Laienpredigt als ein Unding erscheinen läßt, als einen Schritt, der auf die Auflösung des hierarchischen Gefüges selbst hinausläuft“⁴⁸. Johannes Balbus von Genua definierte in seinem ‚Catholicon‘ (13. Jahrhundert) den Laien als jemanden, der nicht lesen und schreiben kann (*extraneus a scientia*

⁴⁶ Reinhard Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a.M. 1979) 214. Dem fügte Koselleck hinzu: „Vor allem kann keine geschichtliche Bewegung mit denselben Gegenbegriffen hinreichend erkannt werden, mit denen sie einst von den Beteiligten erfahren oder begriffen wurde.“

⁴⁷ Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, hrsg. v. A. Wachtel (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Weimar 1955) 11. – Vgl. dazu Herbert Grundmann, *Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: *ders., Ausgewählte Aufsätze, Teil 3: Bildung und Sprache* (Schriften der MGH 25, 3, Stuttgart 1978) 45.

⁴⁸ Rolf Zerfuß, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert* (Freiburg, Basel, Wien 1974) 25.

literarum) und, weil er *laos* pseudoetymologisch mit *lapis* in Zusammenhang brachte, als verhärtet (*durus*) und versteinert (*lapideus*)⁴⁹.

Nur der *clericus*, der kraft seiner Weihe einen unzerstörbaren geistlichen Charakter besaß, dem kirchlichen Recht unterstand, eine eigene Standeskleidung und einen speziellen Haarschnitt, die Tonsur, trug, war *litteratus* und als solcher Träger der lateinisch überlieferten Kultur und Bildung⁵⁰. Nur der Kleriker konnte lateinische Texte lesen und lateinisch schreiben; nur er war in der Lage und berechtigt, die Heilige Schrift auszulegen; nur er durfte öffentlich predigen; nur er befaßte sich im Idealfall mit den Schriften der antiken und christlichen Klassiker.

Das alles kannten und konnten Laien nicht – zumindest nicht bis zum 12. und 13. Jahrhundert. Damals fingen stadtbürgerliche Fernhändler an, ihr Kontor durch schriftliche Rechnungs- und Aktenführung zu rationalisieren und ihre lateinischen Briefe selber zu schreiben. Laien, die bis dahin als klug und weise galten, schöpften Wissen und Weisheit aus mündlich überlieferten Sagen, Geschichten und Liedern, aus aufmerksamem Zuhören bei der Predigt, aus interessierter Teilnahme an der Liturgie, die im Laufe des Kirchenjahres die wichtigsten Stationen christlicher Heilsgeschichte durch Wort und Sakrament vergegenwärtigte. An geistlichen Schauspielen teilzunehmen, belehrte und erbaute; Bilder, die an alt- und neutestamentliche Heilsereignisse erinnerten oder das Martyrium von Heiligen darstellten, weckten heilsbedeutsames Mitleiden (*compassio*). Laien, die in den Himmel kommen wollten, mußten von ihren Augen und Ohren Gebrauch machen, um zu erfahren, von welchen Denk- und Verhaltensweisen ihr zeitliches und ewiges Heil abhing. Von sich aus die Heilige Schrift zu lesen, blieb ihnen verwehrt. Weder waren sie buchstabenkundig, noch verfügten sie über geistliche Weihegrade, die sie zu legitimen Lesern der Heiligen Schrift gemacht hätten.

Globale Dualismen, zu denen auch die Dichotomie zwischen Klerus und Laien gehört, vermögen Differenzen, Polaritäten und Gegensätze idealtypisch zu präzisieren; sie dürfen aber „nicht dazu verführen, die damit gemeinten und oft auch hervorgerufenen gegenseitigen Verhältnisse historisch ebenfalls im Dual weiterzulesen und festzunageln“⁵¹. Theorie und Praxis mittelalterlicher Frömmigkeit lassen sich nicht in Dualismen auflösen, in denen sich zugleich die antithetisch konstruierte soziale Zweiteilung einer Gesellschaft widerspiegelt. Als antithetisch gehandhabte Begriffe sind Elite- und Volksfrömmigkeit geeignet, den Blick auf Gemeinsamkeiten zu verstellen, Differenzen aber zu überzeichnen und in vorgeformte Schubladen einzuordnen. Das hängt auch damit zusammen, daß die von theologisch Gebildeten und Studierenden betriebene *theologia scholastica, speculativa vel litteratoria* kurzerhand als von intellektuellen Eliten ausgeübte *devotio* bezeichnet und als solche verstanden wird. Abstrakte Begriffstheologie als Frömmigkeit zu qualifizieren, dient der Plausibilität einer modernen Antithese, nicht aber der angemessenen Wiedergabe eines geschichtlichen Sachverhalts. Mittelalterliche Autoren waren darauf bedacht, Theologie und Frömmigkeit

⁴⁹ *Joannes Balbus*, *Catholicon* (Moguntiae 1460, Neudruck London 1971) Stichwort *laicus*.

⁵⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden *Grundmann*, *Litteratus – illitteratus* (wie Anm. 47), 1–66.

⁵¹ *Koselleck*, *Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe* (wie Anm. 46), 214.

deutlich voneinander zu trennen, begrifflich und sachlich. Antithesen, die komplexe Tatbestände über Gebühr vereinfachen, haben ihren Preis.

Das antithetische Begriffspaar Elite- und Volksfrömmigkeit partizipiert an traditionellen Dualismen, die ursprünglich kirchlich-klerikaler Selbstbehauptung dienten, mit wachsender zeitlicher Distanz aber in historische Erkenntniskategorien umstilisiert wurden. Die Dichotomie von Klerus und Laien hat ihren historischen Platz in mittelalterlichen Kontroversen über das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Ordnung. Ihre geschichtliche Wirksamkeit und Bedeutung beruht auf ihrer Argumentationsfunktion in einem bestimmten historischen Kontext. In der zweckorientierten Zuspitzung trennender Gegensätze liegt zugleich ihre beschränkte Verwendbarkeit für die wissenschaftliche Erkenntnis frömmigkeitsgeschichtlicher Sachverhalte begründet. Ist aber der historische Wortgebrauch, der zeitgenössische soziale Realität nur in polemischer Verkürzung wiedergibt, selber in Frage zu stellen, erscheint es nicht weniger wichtig, auch moderne Dualismen, die, genauer betrachtet, auf antithetische Begriffsbildungen des Mittelalters zurückgehen, kritisch zu überprüfen.

Gratians Dekret (um 1140), das maßgebliche kirchliche Rechtsbuch des Hochmittelalters, dividierte die Kirche in „zwei Arten von Christen“ (*duo genera Christianorum*) auseinander⁵². Die erste Art bildete der von Gott erwählte, zu Gottesdienst, Gebet und Betrachtung verpflichtete Klerus; die zweite Art bestand aus dem Volk (*populus*), den Laien (*laici*), denen es gestattet sein sollte, zeitliche Güter zu besitzen, zu heiraten, Ackerbau zu treiben, Gericht zu halten, der Kirche Opfer darzubringen und den Zehnten zu entrichten. Als Glieder, die für die Kirche Verantwortung tragen, sind Laien in diesem Kirchenbild nicht vorgesehen. Laien sind keine Partner, die in Prozessen kirchlicher Entscheidungsfindung ein Wort mitzureden haben. In den Innenräumen kirchlicher Macht- und Heilsverwaltung haben Laien nichts zu sagen und zu suchen. Der Laie bleibt draußen vor der Tür. „Der Geistliche ist König, der Laie lebt von Konzessionen“⁵³ – eine griffige Formel, um die Stoßrichtung der von Gratian kirchenrechtlich verankerten Dichotomie zu verdeutlichen.

Wenn Gratian Klerus und Volk als „zwei Arten von Christen“ bezeichnet, ergreift er Partei für den Klerus. Seine Dichotomie definiert Kleriker als „Herrschende“ (*regentes*), die befugt sind, andere, soweit es um Fragen der Tugend geht, zu lenken (*alios regentes in virtutibus*); sie läßt den *ordo clericalis* gegenüber dem *ordo laicalis* als den

⁵² Vgl. dazu und zum Folgenden Ronald J. Cox, *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists* (Washington 1959); Luigi Prosdocimi, *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12. q. 1 c. 7: 'Duo sunt genera Christianorum'*, in: *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law* Boston College, 12–16 August 1963, ed. by Stephan Kuttner and J. Joseph Ryan (*Monumenta juris canonici series C: Subsidia* vol. 1, Civitas Vaticana 1965) 105–122; ders., *Lo Stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in: *I laici nella 'societas Christiana' dei secoli XI e XII* (*Miscellanea del Centro di Studio Medioevali* 5, Milano 1968) 56–77. – Vgl. auch Erich Meuthen, Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche, in: *Historisches Jahrbuch* 81 (1962) 101–122.

⁵³ So Wolfgang Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF. 13, Münster i.W. 1973) 127.

„würdigeren Stand“ (*dignior ordo*) erscheinen; sie nimmt rechtliche Trennungen vor, die es ausschließen, daß Laien Eigentumsrechte an Kirchen oder kirchliche Zehnten besitzen. Im Lichte einer solchen Zweiteilung besitzen Laien den Charakter von Weltleuten (*virī saeculares*), die *negotia saecularia* besorgen, keine liturgischen Handlungen vornehmen dürfen und in kirchlichen Angelegenheiten keine Entscheidungsbefugnisse besitzen; als dem Klerus Untergebene (*subditi*) sind sie diesem in Fragen des Glaubens und der Sitte zu Gehorsam verpflichtet; als Schriftunkundige (*illitterati*) sind sie gehalten, sich vom Klerus, bei dem Bildungsvorsprung und geistliche Vollmacht zusammenfallen, belehren zu lassen. Laien mangelt die nötige Einsicht in die Heilige Schrift. Deshalb bedürfen sie klerikaler Belehrung⁵⁴.

Insbesondere der letztere Gesichtspunkt ist für unsere Fragestellung wichtig. Die Dichotomie zwischen Klerus und Laien schreibt nicht nur Rechtsgrenzen fest; sie zieht auch Grenzl意思 in Fragen des religiösen Wissens und der religiösen Bildung. Selbständiger Wissenserwerb durch Laien ist in diesem dualistischen Schema nicht vorgesehen. Der Laie erfüllt die Rolle eines passiven Rezipienten. Wie und was sollte ihm gepredigt werden? Was und wieviel durfte und sollte er über Geheimnisse des Glaubens wissen? Welche religiösen Texte durfte er lesen? Welche sollten seiner Lektüre vorenthalten bleiben?

Vom „Leben des heiligen Remigius“ verfaßte Hinkmar von Reims († 882) zwei Versionen: eine, die dem Volk (*populus*), den wenig Gebildeten (*minus scientes*) vorgelesen werden sollte, und eine andere für die Erleuchteten (*illuminati*), die durch die Güte des Herrn gebildet sind⁵⁵. In der Fassung für das Volk ging es Hinkmar um narrative Vergegenwärtigung ethischer und rechtlicher Normen, um die Wundertaten des Heiligen und seine zur Nachahmung verpflichtenden Tugenden⁵⁶; die Kapitel hingegen, die den Gebildeten vorgelesen werden sollten, enthielten „abstrakte Schlußfolgerungen und Hinweise auf die Bibel“. Hier wurden „die sakramentale Natur der Sünde

⁵⁴ Vgl. dazu Zerfaß, Laienpredigt (wie Anm. 48), 183–188 („Der Laie als *vir saecularis*“ (183 ff.); „Der Laie als *subditus*“ (185 ff.); „Der Laie als *illitteratus*“ (187 ff.)).

⁵⁵ Gurjewitsch, Weltbild (wie Anm. 32), 364.

⁵⁶ Vgl. dazu eingehend Heinz Hofmann, Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters, in: Grundriß der Romanischen Literaturen des Mittelalters, Vol. XI/1: La littérature historiographique des origines à 1500 (Heidelberg 1987) 537 f.: „Die Darstellung ist in diesen Kapiteln einfach, leicht verständlich und nicht ohne Deftigkeiten, deren Funktion es ist, durch Spannung und Kurzweil die Zuhörer aus dem *populus* bei Laune zu halten. Nicht ungeschickt indessen verstand es Hinkmar, in diese Teile Erzählungen über den Erwerb von Gütern und Rechtstiteln für die Reimser Kirche durch den S. Remigius einzuflechten, aber auch die Pflichten der verschiedenen Kreise der Bevölkerung gegenüber S. Remigius – und das heißt: auch gegenüber seinen Nachfolgern, den Erzbischöfen von Reims – seinen Zuhörern bei dieser Gelegenheit in Erinnerung zu rufen, so daß neben der erbaulichen Belehrung auch die rechtlichen und politischen Implikationen deutlich gemacht wurden.“ Den *populus* will Hofmann (ebd., 538) nicht „mit den einfachen und ungebildeten Angehörigen niederer sozialer Klassen“ identifiziert wissen; als Adressaten- und Rezipientenkreis denkt Hofmann an den „das Lateinische bis zu einem gewissen Grad beherrschenden Adel“. Wurden aber die für den *populus* bestimmten Abschnitte der Remigius-Vita am Fest des Heiligen in der Kirche von Reims vorgelesen, konnte das nur „in einer volkssprachlichen Übersetzung“ geschehen, „um auf diese Weise die mit dem Vorlesen der *Vita* verbundenen Intentionen dem Adressatenkreis nahezubringen“.

erörtert, die Frage der göttlichen Schöpfung *ex nihilo*, der Willensfreiheit und andere Themen, die offensichtlich für den Geist der ‚einfachen Menschen‘ als unzugänglich galten“⁵⁷.

Haimo von Halberstadt (9. Jahrhundert) hob in einer Predigt zur Lukasvariante der Bergpredigt (Luk. 6,17 ff.) hervor, „Jesus habe die unterschiedliche Auffassungsgabe seiner verschiedenen Hörergruppen erkannt und entsprechend gepredigt. Zuerst stieg Jesus mit den Jüngern auf den Berg und lehrte die Vollkommenen das vollkommene Gesetz, dann stieg er wieder herab und lehrte die einfachen Menschen auf einer Wiese die elementaren Gebote. Die Behandlung des Neuen Gesetzes in unterschiedlichen Schwierigkeitsgraden war nötig, um besonders die einfachen Menschen, die zum Tun des Guten ungeeignet waren, vom Bösen abzuhalten.“ Entsprechend sollten „Prediger zwei Gruppen von Predigthörern berücksichtigen, nämlich solche, die mit den Aposteln die Geheimnisse des Himmelreiches fassen können (nach Mk. 4), und solche, denen nur gerade das Allereinfachste beigebracht werden kann“⁵⁸.

Auf einer 1031 in Limoge gehaltenen Synode weigerte sich ein Prediger, der über die Trinität predigte, folgenden Satz aus dem Glaubensbekenntnis des hl. Athanasius auszulegen: *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens*. Als ihn der Bischof von Poitiers drängte, auch diesen Glaubensartikel zu erklären, sagten andere Prälaten, wegen der Anwesenheit von Laienfürsten (*laici principes*) möge der *grammaticus* von einer Erklärung Abstand nehmen. Keiner dürfe die Abgründigkeit des trinitarischen Geheimnisses ausloten, wenn Laien zuhören würden (*audientibus laicis*); darüber zu schweigen sei besser, als daß in den Herzen von Laien, denen intellektuelles Unterscheidungsvermögen abgehe (*qui discrete nesciunt cogitare*), unerlaubte Gedanken aufkommen, die zur Blasphemie führen⁵⁹.

In einer Predigt zu Matth. 7,1 unterschied Petrus Comestor († ca. 1179), Kanoniker in Troyes, ehe er 1164 Kanzler der Universität Paris wurde, zwischen einem *genus Deividum* und einem *genus pedisequum*. Zum Geschlecht derer, die Gott zu erkennen und zu schauen vermögen, rechnete er *scholares et litterati claustrales*, die um die „Hintergründigkeit der Heiligen Schrift“ wissen. Die Predigthörer vom dienenden Fußvolk hingegen seien nicht in der Lage, Gott aus der Heiligen Schrift zu erkennen.

⁵⁷ Gurjewitsch, *Weltbild* (wie Anm. 32), 365. Vgl. dazu Hofmann, *Artikulationsformen* (wie Anm. 56), 538: In den für die *instructiores* und *studiosiores* bestimmten Partien stellt Hinkmar „Verbindungen zu biblischen Stellen aus AT. und NT. her, läßt sich auf philosophische, dogmatische und moraltheologische Diskussionen ein, erörtert Fragen des kanonischen Rechts, führt sein exegetisches Können vor und flicht zahlreiche Zitate aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter, aber auch aus anderen Autoren der heidnischen und christlichen Antike, vor allem den christlichen Dichtern, ein“.

⁵⁸ Brigitta Stoll, *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 30, Tübingen 1988) 116.

⁵⁹ Léopold Delisle, *Notice sur les manuscrits originaux d'Adémar de Chabannes* (Paris 1896) 20. – Das Verhalten erinnert an eine Bestimmung aus dem ‚Codex Iustiniani‘, die vorschrieb, daß es niemand wagen solle, „über die höchste Trinität und den katholischen Glauben“ öffentlich zu streiten (*de summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*). Vgl. Codex Theodosianus 16, 1, 2. Die Bestimmung geht auf ein Edikt zurück, welches die Imperatoren Gratian, Valentinian und Theodosius 380 erlassen hatten.

„Sie können höchstens den göttlichen Spuren in den sichtbaren Dingen der Welt folgen und sind daneben auf die Schriftauslegung durch die Gelehrten angewiesen.“⁶⁰

Der Zisterzienser Alanus ab Insulis (Alain de Lille) († 1203) vertrat in seiner ‚Summa de arte praedicatoria‘ die Auffassung, daß es den *minores* zukomme, durch Gleichnisse unterrichtet zu werden; den *maiores* hingegen stehe es an, Einsicht in die geoffenbarten Geheimnisse des Reiches Gottes zu erhalten⁶¹. Thomas von Aquin hielt gleichfalls dafür, daß den *rudēs* religiöses Wissen und geistliche Wahrheit in Form bildhafter, auf körperliche Sachverhalte bezogene Gleichnisse (*sub similitudinibus corporalium*) vermittelt werden sollten, weil theologisch ungebildete Laien „zur Erfassung des Geistigen an sich“ (*ad intelligibilia secundum se capienda*) nicht fähig seien⁶².

Auf ihrem Generalkapitel, das die Dominikaner 1325 in Venedig abhielten, wurden Klagen laut über Ordensbrüder in der Teutonia, deren volkssprachliche Predigten den einfachen und ungebildeten, für schwierige theologische Erörterungen nicht vorgebildeten Hörern leicht Anlaß zum Irrglauben geben könnten⁶³. Das 1328 in Toulouse tagende Generalkapitel verbot allen Ordensmitgliedern, auf der Kanzel theologisch schwierige Materien (*subtilia*) in der Muttersprache zu behandeln⁶⁴. Im Jahre 1326 hatte der Prozeß gegen Meister Eckhart begonnen. Ihm wurde vorgeworfen, *coram vulgo simplici* in sprachlich mißverständlicher Form abgründig tiefe Gedanken über die Gottes- und Seelenlehre vorgetragen zu haben. Vieles spricht für die Annahme, daß der ‚Fall Eckhart‘ den Entschluß des dominikanischen Generalkapitels auslöste.

Meister Eckhart hatte versucht, das Spannungsverhältnis zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Frömmigkeitspraxis, zwischen Kleriker- und Laienkultur zu entschärfen und auszugleichen. Theologen und Kirchenmänner des 14. und 15. Jahrhunderts machten ihm jedoch zum Vorwurf, daß er durch seinen ungewöhnlichen Sprachgebrauch, dessen er sich bediene, um theologisch subtile Sachverhalte in der Öffentlichkeit darzulegen, den theologisch ungeschulten Laien nur verwirre. Gebildete Leser (*intelligentes*), argumentierte Nikolaus von Kues (1401–1464), würden in Eckharts Werken „viele scharfsinnige und nützliche Einsichten“ (*multa subtilia et utilia*) finden. Die ungebildete Menge (*vulgus*) sei jedoch kein Publikum für Eckharts Schriften. Dem gemeinen Volk bleibe unverständlich, in welcher Weise und in welchem Umfang Eckhart die überkommene kirchliche Lehrtradition mit eigenen Gedanken vermische und verändere. Eckharts Bücher seien deshalb besser aus öffentlich zugänglichen Büchersammlungen (*de locis publicis*) zu entfernen⁶⁵.

⁶⁰ Stoll, *De Virtute in Virtutem* (wie Anm. 58), 117.

⁶¹ Migne PL 210, Sp. 184.

⁶² Summa theologica I, q. 1 a. 9.

⁶³ Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, Vol. 2 (1304–1378), ed. Benedictus Maria Reichert (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum 4, Romae, Stuttgartiae 1899) 160f.

⁶⁴ Ebd., 180.

⁶⁵ Vgl. Ingeborg Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3, Leiden 1967) 54ff.; Winfried Trusen, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF. 54, Paderborn, München, Wien, Zürich 1988) 184f. Gerard Zerbolt van Zutphen (1367–1398) vertrat in seiner Schrift ‚De libris teutonicalibus‘ die Auffassung, „daß Laien Bücher, die in der Muttersprache geschrieben sind,

Es war ein Gemeinplatz spätmittelalterlicher Predigtlehre, daß dem einfachen Volk keine *hobe ding* gepredigt werden sollen, welche seine Aufnahme- und Verständnisfähigkeit übersteigen. Prediger, welche *subteile hobe ding sagen die dem gemeinen volck zu subtil seind*, rechnete Johannes Geiler von Kayzersberg (1445–1510) zu den *falschen Propheten*⁶⁶. Als jedoch der Augsburger Bischof Friedrich von Zollern im Jahre 1490 den Straßburger Prediger für eine neu zu errichtende Prädikatur am Augsburger Dom gewinnen wollte, lehnte das dortige Domkapitel die Berufung Geilers ab. Die Augsburger Domherren waren der Auffassung, es sei für das *gemaine volk fruchtbarer*, wenn man ihm die Heilige Schrift wie bisher *schlecht*, d. h. einfach und kunstlos auslege, als daß *durch ain boucheleerten die subtilitäten vnd spitzikaiten ... der hailigen geschrift geprediget werden*⁶⁷.

Das hat Geiler selber nie beabsichtigt und gewollt. In seinem Kirchenbegriff beharrte er auf einer strengen Trennung zwischen Klerikern und Laien. Allein dem Klerus kam das Recht auf Schriftauslegung zu; wenn Pfarrer predigen, sollten sie auf die Aufnahmefähigkeit ihres Publikums Rücksicht nehmen. Nur wer über Leder, Messer, Nadel und Draht verfüge, schrieb Geiler, die wortgewaltige „Posaune der Straßburger Kirche“, könne deshalb noch lange keinen Schuh machen, es sei denn, er habe das Handwerk gelernt. So verhalte es sich auch mit der Bibel. Die Heilige Schrift lege sich nicht von selbst aus; dazu sei es notwendig, daß einer *dye Kunst erlernt habe*⁶⁸. Für die

Fortsetzung Fußnote von Seite 19

lesen dürfen. Wenn diese aber theologische Fragen, wie die vom göttlichen Wesen, von der Dreifaltigkeit oder von der göttlichen Vorsehung behandeln, dann sollen die Laien sie nicht lesen, weil sie sie doch nicht verstehen und sie ihnen daher mehr schaden als nützen würden. Dem Laien fehle oft das rechte Urteil in diesen Dingen, meint er, und darum könnten solche Probleme gefährlich für ihn werden. In diesem Zusammenhang erwähnt Gerard Zerbolt ausdrücklich Eckhart und seine Werke. Zerbolt scheint vor allem die Neuheit der Wortprägung zu fürchten, die den ungeschulten Laien leicht verwirren könnte. Eckharts Ausdrücke lägen außerhalb des allgemein gebräuchlichen kirchlichen Wortschatzes und seien selbst für Gebildete schwer verständlich. Er fürchtet für den Glauben jener Laien, die diese Bücher lesen und sich darüber unterhalten. Sie verbreiten leicht die Gottlosigkeit. Diese feindliche Einstellung gegenüber Eckhart und solchen, die seine Lehre verbreiten, erklärt sich aus dem Zusammenhang: Gerard Zerbolt wurde getrieben vom Eifer, die eben erst zur Mündigkeit erwachten ‚Devoten‘, die Laien der *devotio moderna*, zu schützen. Nicht ungehindert, ungewarnt sollten sie Eckhart genießen; er hätte sie zu leicht berauschen können. Auch sprach bei ihm der gleiche Beweggrund mit, der auch Geert Groote vor mystischen Abhandlungen in der Volkssprache warnen ließ: es konnten dadurch Gespräche entstehen, die die junge Bewegung in den Ruf der Ketzerei brachten, so wie es in verschiedenen Beginenhöfen geschehen war“ (*Maria Alberta Lückers*, Meister Eckhart und die *devotio moderna* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Leiden 1950) 57 f.). Vgl. dazu auch *Degenhardt*, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, 32 ff.

⁶⁶ *Herbert Kraume*, Die Gerson-Übersetzungen des Geilers von Kayzersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption. (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 71, München 1980) 222.

⁶⁷ *Ebd.*, 107 f.; *Rolf Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 19, Augsburg 1971) 301 f.

⁶⁸ So Geiler in einem Predigtzyklus über ‚die christenlich bilgerschaft zum ewigen vatterland‘; zitiert nach *Johannes Janssen*, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters (Frei-

Predigt vor *eynfaltigen menschen* stellte er folgende Regel auf: *Also ein predicant soll predigen einfeltige, gemeine, nützliche, lerliche ding, disputieren vnd hohe ding richt er dabeiman vß vnd yn der schuol bei anderen; dem gemeinen volck hingegen solle man in der Predigt einfache Glaubensmaterien (schlecht ding) darlegen und verständlich machen, weil ihm das größeren Nutzen bringen würde*⁶⁹.

Im Hinblick auf das mangelnde Abstraktionsvermögen der *simplices* rechtfertigte Geiler bildliche Darstellungen des Todes. Der Tod, der keine Wesenheit (*quidditas*) besitze, einer Beraubung des Lebens (*privatio*) gleichkomme und – ontologisch betrachtet – etwas Nichtseiendes (*non ens*) sei, entziehe sich jedweder Verbildlichung. Dennoch dulde die Kirche Bilder des Todes (*imagines mortis*). Das tue sie der einfältigen und ungebildeten Menschen (*simplices*) wegen, nicht aber im Interesse der Gebildeten (*docti et perfecti*), die, wenn sie über den Tod nachdenken, der Bilder nicht bedürfen. Bildhafte Todesdarstellungen, mögen sie auch nur Fiktionen einer nicht darstellbaren Wirklichkeit sein, würden sich als Hilfen gegen die Laster des menschlichen Fleisches bewähren, demütig machen und Furcht erwecken. Geiler hielt es für denkbar, daß Bilder des Todes lese- und schreibunfähige Laien zum rechten Sterben anleiten⁷⁰. Deshalb erinnerte er an den vielzitierten Grundsatz Papst Gregors d. Gr., wonach das, was den Gebildeten die Schrift sei, den *idiotae* Bilder bedeuten würden⁷¹.

Fortsetzung Fußnote von Seite 20

burg i. Br. 61880) 610. – Das von Geiler gegen Laien gerichtete Argument begegnet bereits in den Predigten Bertholds von Regensburg. Der Franziskanerprediger benutzte es, um theologisch ungebildeten Ketzern jedwede Kompetenz zur Auslegung der Bibel abzusprechen. „Jedermann wisse doch, daß niemand ein guter Lehrmeister (*bonus magister*) von Fertigkeiten sein könne, die er selbst nicht beherrsche, ja nicht einmal kenne. Niemand könne ein guter Lehrer der Malkunst sein, der noch nie ein Bild gesehen habe. So sei es auch beim Schreiben, beim Schuhmachen, beim Brotbacken und dergleichen Tätigkeiten mehr und deshalb „kann auch dieser Bauer kein guter Lehrmeister in der Heiligen Schrift sein!“ Der „Magister Bour“ verkörpert den nach Ansicht Bertholds zweifelhaften Biblizismus der Ketzler. „Du Dummkopf“, herrscht er diesen an, weil er den grammatikalischen Aufbau und Literalsinn des ersten Satzes des Johannesprologs nicht zu erklären vermag, „ein Bub im zweiten Schuljahr weiß das, es ist ein Kinderspiel, was ich von Dir verlangt habe ... was würdest Du erst antworten, wenn ich noch nach den anderen, den höheren Schriftsinnen (*de altis sensibus*) gefragt hätte? Ich rate Dir also, kehre zum Pflug, zum Webstuhl oder sonst dergleichen zurück, denn die größte Dummheit ist es, wenn einer etwas lehren will, was er selbst nicht begreift“ (*Peter Segl*, Berthold von Regensburg und die Ketzler seiner Zeit (Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 4, Regensburg 1987) 125).

⁶⁹ Kraume, Gerson-Übersetzungen (wie Anm. 66), 222.

⁷⁰ Volker Honemann, Der Tod bei Geiler von Kaysersberg, in: Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur, Bd. 1, hrsg. v. James Hogg (Analecta Cartusiana 117, Salzburg 1987) 96–99.

⁷¹ Ebd., 102. – S. *Gregorii Magni, Registrum epistularum libri VIII–XIV*, ed. Dag Norberg CCL 140 A (Turnholti 1982) 768: *pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent*. Vgl. auch ebd. 873f.: *Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est*. – Sich in der Frage nach der Bedeutung der Bilder für die Frömmigkeit der Laien auf Papst Gregor d. Gr. (um 540–604) zu berufen, hat Tradition. Bereits Guillelmus Duranti (um 1235–1296) tat es, als er in seinem ‚Rationale divinorum officiorum‘ schrieb: *Die gemelte und der chirchen czierung seindt der layen schrifte und leze. Davon Gregorius: anpetten daz gemelte ist ein anderz, lernen waz anczepetten sei durch die zaichnunges des gemeltes auch ein anderz ist, wann oder waz daz die schrifte*

Aber nicht allein die Predigt sollte der Trennung zwischen Klerus und Laien, die auch immer eine Unterscheidung zwischen ungleichen geistlichen Vollmachten und ungleicher theologischer Bildung einschloß, Rechnung tragen. Auch der Umfang dessen, was Laien in dogmatischen Grundfragen des christlichen Glaubens wissen sollten und durften, war begrenzt. Der für den Aufbau der Kirche konstitutive Dualismus zwischen Klerikern und Laien legte es nahe, auch in Fragen des religiösen Wissens Trennlinien zu ziehen. Der Dominikaner Humbert von Romans († 1277) greift Gratians Stichwort von den *duo genera hominum* auf, um abzugrenzen, was in Glaubensfragen Kleriker und was Laien wissen sollen⁷². Über- und Unterordnung begreift Humbert als ein Welt und Kirche gleichermaßen gestaltendes Ordnungsprinzip. In der Welt gebe es einen höheren Teil (*pars superior*), den Himmel, und einen niederen Teil (*pars inferior*), die Erde. Der Mensch bestehe aus einem erkenntnisfähigeren Teil (*pars magis comprehensibilis*), der Seele, und einem anderen, der dazu weniger in der Lage sei, dem Körper. Für die heilsgeschichtliche Legitimität hierarchisch strukturierter Glaubensvermittlung spreche auch die alttestamentliche Stiftshütte, die aufgeteilt war in einen heiligen Teil (*pars sancta*) und einen noch heiligeren (*sanctior*), der das Allerheiligste (*sancta sanctorum*) genannt wurde. Entsprechend gebe es unter den Christen zwei Arten von Menschen, Kleriker nämlich und Laien. Klerikern würde kraft ihrer Würde (*dignitas*) und ihres Wissens (*scientia*) ein höherer Rang zukommen. Deshalb müßten sie auch ein heiligmäßigeres Leben führen als Laien, bei denen weder Würde noch Wissen und Sittenreinheit im Überfluß vorhanden seien. Dieser Trennung entspreche auch die Trennung im Kirchenraum. Der Chor bleibe dem Klerus vorbehalten, das Schiff den Laien. Die Treppen zum Chor der Kleriker hinaufzusteigen, um die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen (*ad scrutandum secreta fidei*), bleibe Laien verwehrt. Sie sollten sich *implicite* die christliche Glaubenslehre zu eigen machen, wie es im Buch Job (1,14) heiße: Die Rinder pflügten, und die Eselinnen weideten neben ihnen. Mit den Eselinnen seien nach der Auslegung Gregors d.Gr. die „Einfältigen“ (*simplices*) gemeint, die sich mit der „Lehre ihrer Großen“ (*doctrina suorum maiorum*) zufrieden geben müßten. Den Klerikern als den Dienern Gottes müßten sie deshalb Ehrfurcht entgegenbringen⁷³.

Fortsetzung Fußnote von Seite 21

den lesenden geit, daz verleichet daz gemelte den ungelerten, di ez ansehent in dem gemelte; di unwizzen sehent, waz si volgen sollent und lesent in dem gemelte di, die nicht chunnen erbennen di schrift (Durandus' *Rationale* in spätmittelhochdeutscher Übersetzung. Die Bücher I–III nach der Hs. CVP 2765, (Assen/Niederlande 1974) 42). – Zur Wirkungsgeschichte des von Papst Gregor d.Gr. formulierten Grundsatzes vgl. Lawrence G. Duggan: Was art really the 'book of the illiterate'?, in: *Word and Image* 5, 3 (1989) 227–251.

⁷² Humbertus de Romanis, *De eruditione praedicatorum*, in: *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* XXV (Lyon 1677) 491. Vgl. dazu Yves Congar, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: 'Laïcus' – sans lettres*, in: *Studia mediaevalia et mariologica* P. C. Balić OFM dicata (Roma 1971) 326; Alexander Murry, *Religion among the Poor in Thirteenth-Century France: The Testimony of Humbert de Romans*, in: *Traditio* 30 (1974) 298.

⁷³ Hugo von St. Viktor verdeutlichte an Hand der Job-Stelle das Stellvertretungsprinzip in Glaubensangelegenheiten. Er schreibt: Bereits in der Zeit vor und unter dem Gesetz hätte es Menschen gegeben, denen das Geheimnis der göttlichen Inkarnation geoffenbart worden sei. Den

Um darzutun, daß Art und Umfang des theologischen Wissens für Kleriker und Laien nicht identisch sein dürfen, beruft sich Albert d.Gr. († 1280) auf das Wunder der Brotvermehrung. Jesus habe die Menschenmenge mit Gerstenbrot (*panes bordeaci*) gesättigt. Als eine Frau nach Weißbrot (*panes delicatus*) verlangte, habe der Herr gesagt: es sei nicht gut, das „Brot der Söhne“ zu nehmen und es den Hunden zu geben (Matth. 15,26). Grobe und harte Gerste bedeute die Lehre, die dem Zugvieh (*iumenta*), den Laien zu vermitteln sei. Die Unterweisung der Laien müsse in einer bildhaften, auf Ähnlichkeiten mit körperlichen Gegenständen (*corporales similitudines*) sich stützenden Sprache geschehen. Weizen hingegen bedeute geistliche Speise (*refectio spiritualis*), die Klerikern und Mönchen zu kredenzen sei⁷⁴.

Der Augustinereremit Simon Fidati (um 1280–1348) leitete aus der Tatsache, daß Zacharias, der Vater des Johannes, in den Tempel ging, indes die Menge des Volkes draußen bleiben mußte (Luk. 1,9 f.), Normen für den Zugang zu den Geheimnissen des christlichen Glaubens ab⁷⁵. Vor Leuten aus dem Volk (*vulgares*) sollten Glaubens-

Fortsetzung Fußnote von Seite 22

wahrhaft Wissenden und Glaubenden hätten die *simplices* von damals, die neben den Rindern weidenden Esel, ihren Glauben anvertraut. Der alttestamentliche Sachverhalt finde in der gegenwärtigen Kirche eine unmittelbare Parallele: *Sicut hodie in Ecclesia multi simplices, etsi ita distinctae; nesciant Trinitatem assignare, credunt tamen quia in fide et humilitate adhaerent illis qui et hoc sciunt et credunt*. Summa sententiarum tr. I, c. 3: De fide antiquorum, in: Migne PL 176, Sp. 47. Vgl. auch Hildebertus Cenomacensis episcopus. Tractatus theologicus c. 2: De fide antiquorum, in: Migne PL 171, Sp. 1072.

⁷⁴ Albertus Magnus, In Joel enarratio, in: Opera omnia, ed. Augustus Borgnet, Tom. 19 (Parisii 1892) 141. – Mit Hilfe von Matth. 15, 26 deutete Albertus Magnus Joel 1, 11: „Die Ackerleute sind verwirrt und die Weingärten heulen um den Weizen und um die Gerste, daß aus der Ernte auf dem Felde nichts werden kann“.

⁷⁵ Simonis Fidati de Cassia, Gesta salvatoris Domini nostri Jesu Christi seu commentaria super IV Evangelia (Ratisbonae 1733) 99. – Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der Florentiner Humanist und Platoniker, vertrat die Auffassung, sowohl Moses als auch Jesus hätten Geheimtraditionen begründet, die dem Volk verborgen bleiben sollten. In seiner Rede „Über die Würde des Menschen“ (De dignitate hominis) sagte er: „Denn es berichten nicht nur die berühmten Gelehrten der Hebräer, sondern von den Unsrigen auch Esdras, Hilarius und Origenes, daß Moses nicht nur das Gesetz, das er in fünf Büchern aufgezeichnet der Nachwelt hinterlassen hat, sondern auch eine geheime und wahre Auslegung des Gesetzes auf dem Berge von Gott empfangen habe. Es wurde ihm aber von Gott geboten, daß er nur das Gesetz dem Volke bekannt gäbe, die Auslegung des Gesetzes aber sollte er weder schriftlich niederlegen noch dem Volke verkünden. Sondern er sollte es nur dem Josua allein und dieser wiederum den anderen ihm folgenden Hohenpriestern unter strenger Verpflichtung des Stillschweigens offenbaren.“ Für den Glauben und die Frömmigkeit des israelischen Volkes habe die schlichte Schilderung der Ereignisse genügt, um „Gottes Macht, seinen Zorn gegen die Gottlosen, seine Milde gegen die Guten, seine Gerechtigkeit gegen alle“ zu erkennen. „Aber die geheimen Mysterien, die unter der Hülle des Gesetzes und unter dem Schutt der Worte verborgen liegen, die Geheimnisse der höchsten Gottheit, sie dem Volke zu offenbaren, was wäre dies anderes gewesen als das Heilige den Hunden preisgeben und Perlen vor die Säue zu werfen! Sie mußten also vor dem Volke geheimgehalten und nur den Vollkommenen offenbart werden.“ Jesus habe ebenso gehandelt: „Origenes versichert uns, daß Jesus Christus, der Meister des Lebens, vieles seinen Jüngern offenbart habe, was diese nicht niederschreiben wollten, damit es nicht zum Gemeinbesitz der Menge würde. Das bestätigt besonders Dionysius Areopagita, der sagt, daß die geheimen Mysterien unserer Religion von unseren Urhebern her ‚ek nou eis noun dia meson logon‘, von Seele zu Seele ohne Buchsta-

geheimnisse nicht ausgebreitet werden. Das unwissende Volk solle von der Kenntnis des Verborgenen ausgeschlossen bleiben, damit es hingebungsvoller verehere, was es weniger kenne. Auf diese Weise bleibe auch ausgeschlossen, daß das Göttliche bei den Ungebildeten (*indocti*) gering geachtet, wert- und bedeutungslos werde. Vom Allerheiligsten sollten Laien ferngehalten werden, sollten draußen bleiben und sich sittliche Verhaltensnormen (*moralia*) anhören. Sich mit den Geheimnissen der Heiligen Schrift zu befassen, sei ausschließlich Sache der Priester. Dem Volk komme es nicht zu, sakramentale Handlungen zu vollziehen (*conficere*) oder deren Wesen zu erkennen (*cognoscere*); es solle vielmehr glauben (*credere*), was sich im Gottesdienst vor ihren Augen abspiele. Das Volk möge seine Gebete mit den Bitten der Priester verbinden, nicht aber den verborgenen Sinn der Heiligen Schrift erforschen wollen⁷⁶.

Sich Metaphern zu bedienen, war ein Weg, um kenntlich zu machen, was Laien und Kleriker voneinander trennt. Früh- und Hochscholastiker ersetzten bildhafte Wendungen durch theologische Begriffe. Petrus Lombardus († um 1160) unterschied zwischen *revelatio distincta*, die er den *maiores* zuordnete, und *revelatio velata*, die seiner Ansicht nach den Glauben der *simplices* bestimmen sollte. Thomas von Aquin stellte der *fides implicita* der *simplices* die *fides explicita* der *maiores* und *superiores* gegenüber.

Petrus Lombardus erläuterte in seinem Sentenzenbuch, daß die Unterscheidung zwischen begriffener und verhüllter Offenbarung sowohl für den Alten als auch für den Neuen Bund gelte⁷⁷. Abraham, Moses und die anderen Patriarchen (*alii maiores*) hätten über eine klare Erkenntnis der Glaubensartikel (*distinctio articulorum fidei*) verfügt. Den Einfältigen (*simplices*) hingegen habe eine *distinctio aperta* gefehlt. Sie hätten sich überzeugen lassen, daß das zu glauben sei, was „jene Großen“ (*illi maiores*) glaubten und lehrten. In gleicher Weise gebe es auch in der Kirche *minus capaces*, die nicht in der Lage seien, die Glaubensartikel zu verstehen. Dennoch würden sie glauben, was im Glaubensbekenntnis enthalten sei. Indem sie glauben, was sie nicht wissen (*credunt enim quae ignorant*), sei ihr Glaube als *fides velata in mysterio* einzustufen. Auf diese Weise würden sich die *minus capaces* durch ihren Glauben an die Großen

Fortsetzung Fußnote von Seite 23

ben nur durch die Vermittlung des Wortes, übertragen seien“ (*Giovanni Pico della Mirandola*, Über die Würde des Menschen, übers. v. Herbert Werner Rüssel (Zürich 1988) 55 ff.).

⁷⁶ Der Nürnberger Dominikanerprior Peter Kirchschatz († 1483) schärfte in einer Gründonnerstag-Predigt (*ders.*, Sermo doctoralis summe devotus ac fructuosus in die parasceve de passione domini cum quatuor euangelistarum concordancia (Köln 1477) nicht foliiert) seinen Zuhörern das Paulus-Wort ein: *Noli altum sapere sed timere* (Röm. 11, 20). Mit diesem verknüpfte er folgende, die theoretische Neugierde von Laien reglementierende Grundsätze: *debet homo simplex de plana scriptura contentari nec profunda et alta querere sicut faciunt ex superbia quidam acuti spiritus quibus nullus praedicator sufficit subtilia predicare. Hij querunt altissima et ignorant yma ... laici utriusque sexus ex nimia curiositate investigandi archana divina et subtilia incidunt in hereses et cecitates mentales cum illa nimium excedant intelligentias illiteratorum.* – Freundlicher Hinweis von Heinrich Rüthing. Zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Auslegungsgeschichte von Röm. 11, 20 vgl. Carlo Ginzburg, Hoch und niedrig. Erkenntnisverbote im 16. und 17. Jahrhundert, in: Freibeuter 10 (1981) 9–23.

⁷⁷ Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, ed. tertia, tom. II, liber III et IV, (Spicilegium Bonaventuranum cura PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 5, Roma 1981) 154 f.: Liber III, dist. XXV, cap. 2 „De fide simplicium“.

hängen, denen sie gleichsam ihren Glauben anvertrauen. Mit einem Hinweis auf Job 1,14 schließt Petrus Lombardus seinen Gedankengang ab: Die Eselinnen, die neben den Pflügen und den Rindern weiden, seien die *simplices et minores*. Indem diese demütig den Großen folgen, würden sie als Geheimnis glauben, was jene als Geheimnis gelehrt hätten.

Gleich dem Lombarden entwarf auch Thomas von Aquin eine Hierarchie der Wissensträger und Wissensgrade⁷⁸. Die Entfaltung des zu Glaubenden, argumentiert Thomas, erfolge durch göttliche Offenbarung. Die Offenbarung gelange aber kraft göttlicher Anordnung durch die Übergeordneten (*superiores*) zu den Untergeordneten (*inferiores*). Kraft dieser theologischen Gesetzmäßigkeit müsse auch die Entfaltung des Glaubens durch höhergeordnete zu untergeordneten Menschen gelangen. Eine explizite Erfassung des offenbarten Glaubensgutes sei nicht für alle Christen heilsnotwendig; nur diejenigen, die in der Kirche ein Lehramt ausüben, seien gehalten, „ausdrücklich zu glauben“ (*explicite credere*). Insofern würden die einfachen Leute aus dem Volk (*minores*) einen im Glauben der Höhergestellten eingeschlossenen Glauben (*fides implicita in fide majorum*) besitzen, sofern diese der wahrhaft göttlichen Lehre anhängen.

Was Petrus Lombardus und Thomas von Aquin zum Ausdruck bringen wollen, ist eindeutig: Den Laien, die weder über eine geistliche Weihe noch über theologische Bildung verfügen, gebühre eine ihrem Stand entsprechende Glaubensform. Beide Theologen unterscheiden zwischen begriffener und unbegriffener Gläubigkeit. Letztere verdanke ihre Heilswirkung der Tatsache, daß sie am expliziten Glauben geweihter und studierter kirchlicher Amtsträger teilhabe.

Die Trennung zwischen Klerus und Laien bestimmte auch den Kanon dessen, was nichtklerikale Laienchristen lesen sollten und was nicht. Kirchliche Synoden sprachen sich gegen das Bibellesen der Laien aus. Theologen wandten sich gegen die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache. Für Glaube und Frömmigkeit einfacher, ungebildeter Leute (*vulgares*) sei Hören (*audire*) besser als Einsehen und Verstehen (*intelligere*) mit Hilfe von Büchern. Da man bei der Menge keine allzu großen intellektuellen Fähigkeiten voraussetzen dürfe, erscheine es notwendig, dem einfachen Volk zwei andere Mittel der Gotteserkenntnis zu empfehlen: Meditation und Gebet. Nicht der geschriebene Buchstabe, sondern die von Gott geschenkte Gnade ebne den Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift. Der *modus lectionis* sei deshalb für die Erlangung christlicher Vollkommenheit entbehrlich. Christus selbst habe für Kleriker und Laien unterschiedliche Erkenntniswege festgelegt. Um die Masse der Bevölkerung zu erreichen, habe Jesus nur in Gleichnissen gesprochen; im engsten Hörerkreis hingegen habe er auf bildliche Redeweisen verzichtet und den Sinn seiner Gleichnisreden erklärt. Die Heilige Schrift enthalte Geheimnisse, welche die Fassungskraft von Laien übersteigen. Für deren Heil reiche es aus, die Bibel *per clericos interpretantes* zu ken-

⁷⁸ Thomas von Aquin, Summa theologiae II^a–II^{ae}, qu. 2, art. 6: *Utrum omnes teneantur ad habendum fidem explicitam.*

nen. Als Schriftbeweis für diese Auffassung diene gemeinhin das Jesuswort, wonach man Perlen nicht vor die Säue werfen solle (Matth. 7,6)⁷⁹.

Als ausgesprochen dunkel (*obscure*) und deshalb für einfache ungebildete Leute (*simplices*) ungeeignet galten die prophetischen Bücher des Alten Bundes und die neutestamentliche Apokalypse⁸⁰. Vor der Lektüre des Hohen Liedes gewarnt hatten bereits Theologen der alten Kirche. Ein spätmittelalterlicher geistlicher Autor, der das *puech der liebe aus den predigen des andächtigen liebhaber Sand Bernhards* ins Deutsche übersetzte, wollte seine Übersetzung nur in den Händen von *geübten vnd wolbewärten menschen* wissen, die *yn geystlicher liebe westätt* seien. Andere sollten das Büchlein nicht lesen, *wann es yn vnfruchtper wäre*⁸¹. In deutschsprachigen Bibelfrühdrucken des späten 15. Jahrhunderts kam das *Boek der senghe* in lateinischer Fassung zum Abdruck, um junge Leute vor sittlichen Gefährdungen zu bewahren⁸².

Von der Liebesmetaphorik des Hohen Liedes ließen sich offenkundig auch Kleriker in Versuchung bringen. In einem mittelalterlichen Exempel wird ein Kleriker vorgestellt, der, mit Haut und Haar in eine Nonne verliebt, seine Liebesgefühle durch Zitate aus dem Hohen Lied brieflich zum Ausdruck brachte. Den Brief schloß er mit dem Bekenntnis „Ganz schön bist Du meine Freundin und ohne Makel“ (Hohes Lied 4,7). Als er zu dem Vers kam „Deine Lippen sind wie Milch und Honig“ (4,11), verstummte seine Sprache, und er fiel tot um. Auf dem Zettel, den er in Händen hielt, erkannten seine Mitbrüder, daß er Wörter der geistlichen Liebe für Zwecke der fleischlichen, unreinen Liebe mißbraucht hatte⁸³.

Von Hütern der Rechtgläubigkeit gewarnt wurde außerdem vor deutschsprachlichen mystischen Texten, denen unterstellt wurde, daß sie sich mit der offiziellen Lehre nicht in Einklang befinden⁸⁴.

⁷⁹ Klaus Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: Zeitschrift für Historische Forschung 11 (1984) 290 f.

⁸⁰ Ebd., 294.

⁸¹ Werner Höver, Theologia Mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging u. a. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 36, München 1971) 118. – Theodor von Mopsvestia erklärte „das Hohelied als weltliche erotische Poesie für unkanonisch“ (Rosemarie Herde, Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert (Spoleto 1968) 959). Bernhard von Clairvaux bringt in seiner ersten Predigt über das Hohelied „die seit Origenes geläufige Erklärung des Hohenliedes als eines Buches für *eruditae mentes*“ in Erinnerung (ebd., 1058).

⁸² Olaf Schwenke, Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln (Berlin 1967) 115.

⁸³ Exempla aus Handschriften des Mittelalters, hrsg. v. Joseph Klapper (Sammlung mittellateinischer Texte 2, Heidelberg 1911) 52.

⁸⁴ S. o. S. 19; Schreiner, Laienbildung (wie Anm. 79), 294.

3. Traditionsgestützte Abgrenzungen zwischen dem Bildungsgrad von Klerikern und Laien, die angesichts zunehmender religiöser Laienbildung der Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden

Die Aufspaltung der Kirche in Kleriker und Laien forderte ihren Preis – auch in Fragen des Glaubens und des religiösen Wissens. Eine allgemeine Zugänglichkeit zu theologischen Wissensbeständen sah die amtskirchliche Doktrin nicht vor. Die theologische Literatur war unter klerikale und laikale Lesergruppen aufgeteilt. Nur *tutsche buecher*, schrieb der Straßburger Gottesfreund Rulmann Merswin (1309–1383), seien den *einfaltigen leigen gar nütze und gar guot*; theologische Fachliteratur (*glosierte büechere*), zu der gemeinhin auch die Bibel gezählt wurde, würde der *pfaffheit* gehören, nicht den *leigen*⁸⁵.

Eine solche Verteilung der Lesestoffe entspricht dem überkommenen dichotomischen Schema, demzufolge die christliche Kirche durch zwei verschiedenartige *genera* von Personen konstituiert wird. Die Tatsache, daß in wachsendem Maße Laien als legitime Leser von muttersprachlichem religiösem Schrifttum angesprochen und genannt werden, gibt jedoch zu erkennen, daß die zwischen Klerus und Laientum, zwischen *clerici litterati* und *laici illitterati* festgeschriebenen Grenzen im späteren Mittelalter an Trennschärfe verloren, sich verwischten und überschnitten. „Die alten Unterscheidungen und Gleichungen stimmen da nicht mehr: *litterati* und *illitterati* verteilen sich nicht mehr deutlich auf verschiedene Stände und auf verschiedene Sprachen, nicht mehr auf die lateinische Buchtradition lesender Kleriker und die gesprochene, gesungene Überlieferung für hörende Laien. Die Schranken zwischen beiden werden durchbrochen, die lebende Sprache wird schrift- und buchfähig, die Laien oder wenigstens manche Gruppen von Laien werden lesefähig und lesewillig und schreiben selbst – in ihrer Muttersprache.“⁸⁶

Das schloß nicht aus, daß aus unbedachtem Traditionalismus immer noch Trennlinien gezogen wurden, in denen sich Wert- und Ordnungsvorstellungen von Klerikern widerspiegeln, nicht aber Tatsachen eines sich ausdifferenzierenden Bildungssystems, in dem das traditionelle Bildungsmonopol des Klerus keinen Platz mehr hatte. Der Bamberger Domscholaster Konrad von Megenberg († 1374) beschrieb das *genus clericorum* als „Licht der christlichen Religion“ (*lux christianae Religionis*), das *genus laicorum* hingegen als „unwissendes Volk“ (*populus ignarus*)⁸⁷. Megenbergs Trennungs-

⁸⁵ Ebd., 293 Anm. 126.

⁸⁶ Grundmann, *Litteratus – illitteratus* (wie Anm. 47), 61. – Vgl. in diesem Band auch Volker Honemann, *Der Laie als Leser*, S. 242: „Der Umstand aber, daß der Traktat [„De libris teutonicalibus“ des Gerard Zerbolt van Zutphen] in die Volkssprache umgesetzt und dadurch auch ungelehrten Laien zugänglich wird, zeigt, daß die Laien nicht mehr nur das passive, zu belehrende Gottesvolk sind, über dessen Seelenheil ein lateinisch-wissenschaftlich gebildeter Klerikerstand wacht, ja, daß die Scheidung in *clerici – litterati* und *laici – illitterati* den tatsächlichen Verhältnissen nicht mehr (und man könnte hinzufügen: längst nicht mehr) gerecht wird.“

⁸⁷ Konrad von Megenberg, *Tractatus contra Wilhelmum Occam* c. 7, in: Richard Scholz (Bearb.), *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs d. Bayern (1327–1354)*. Ana-

denken entspricht einer Norm, die theologisches Wissen als Standeswissen des Klerus definiert; in einer Situation, in der sich Grenzen auflösen und verflüssigen, sucht der theologisch und philosophisch gebildete Domherr aus Bamberg eine traditionelle Dichotomie festzuschreiben. Der Megenberger beschreibt nicht eine veränderte Bildungswirklichkeit; er proklamiert eine unzeitgemäß gewordene Norm, um dem „Mündigkeitsprozeß der deutschsprachigen Welt“ (Kurt Ruh) Einhalt zu gebieten.

Das dichotomische Schema diene Abgrenzungsbedürfnissen des spätmittelalterlichen Klerus. Als solches erfüllte es eine zeitgebundene Funktion. Als geschichtswissenschaftliches Erkenntnismodell, das klerikale Standesinteressen fortschreibt, verfehlt es seinen Gegenstand. Weder historische noch moderne Dichotomien tragen der Tatsache Rechnung, daß der spätmittelalterliche *laicus* nicht mehr mit dem schreib- und leseunkundigen Nichtkleriker aller Stände gleichgesetzt werden darf. Lesen und schreiben zu können, war kein klerikales Standeskriterium mehr.

Die Laien, im frühen und hohen Mittelalter eine uniforme Masse von Analphabeten, hatten sich im Verlauf des späteren Mittelalters in zwei Gruppen ausdifferenziert: in die *groben leyn*, die als *illitterati* des Lesens und Schreibens nicht mächtig waren, und in die *subtilen leyn*, die über die erforderlichen intellektuellen Voraussetzungen verfügten, um sowohl die Heilige Schrift (*geschrift*) als auch geschriebenes Recht (*geschriben rehten*) lesen und verstehen zu können⁸⁸. Die Verfasser katechetischer Traktate und mystischer Literatur hatten als Publikum die gesamte lesefähige christliche Öffentlichkeit im Auge, nicht ein nach Standeskriterien geschichtetes Publikum. Besitz und Lektüre erbaulicher Literatur waren nicht mehr eine Frage der Zugehörigkeit zum Stand der Kleriker. „Fromme Bücher“ (*libri devoti*) zu besitzen oder nicht, hing vom geistig-religiösen Interesse des einzelnen ab sowie von seinen verfügbaren oder nicht verfügbaren finanziellen Mitteln, um Bücher kaufen zu können oder auf sie verzichten zu müssen. Soziale Momente spielten in Prozessen der religiösen Wissenserweiterung und Wissensaneignung immer noch eine Rolle; Bildung hatte jedoch aufgehört, Privileg eines Standes zu sein.

In seinem ‚Buch der göttlichen Tröstung‘ schrieb Meister Eckhart: „Ein heidnischer Meister, Seneca, spricht: Man soll von großen und hohen Dingen mit großen und hohen Sinnen sprechen und mit erhabener Seele. Auch wird man sagen, daß man solche Lehren nicht für Ungelehrte sprechen und schreiben solle. Dazu sage ich: Soll man

Fortsetzung Fußnote von Seite 27

lysen und Texte 2 (Bibliothek des Königlich-Preussischen Historischen Instituts in Rom 10, Rom 1914) 367. – Vgl. Congar, Clercs et laïcs (wie Anm. 72), 322 f. – Mit diesem Bemühen um Markierung deutlich erkennbarer Grenzl意思 zwischen Klerikern und Laien hat es gleichfalls zu tun, wenn Konrad von Megenberg den *clericus laicalis* und den *laicus clericalis* als Erscheinungsformen deformierter Lebensführung brandmarkt und sie mit dem verweiblichten Mann (*vir effeminatus*) und der vermännlichten Frau (*mulier effronita*) vergleicht (Konrad von Megenberg, Werke. Ökonomik (Buch I), hrsg. v. Sabine Krüger (MGH 500–1500, Staatsschriften des späteren Mittelalters 3, Stuttgart 1973) 37).

⁸⁸ So Job Vener in seiner 1421 abgefaßten ‚Ermahnung gegen die Hussiten‘. Vgl. Hermann Heimpel, Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447. Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, Bd. 3 (Göttingen 1982) 1345.

nicht ungelehrte Leute (be-)lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand (dann) lehren oder schreiben. Denn darum belehrt man die Ungelehrten, daß sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden.“⁸⁹

Heinrich Seuse († 1366) widmete seine ‚Hundert Betrachtungen‘ ausdrücklich *devotis personis, doctis et indoctis*⁹⁰. Bildung, sie mochte hoch oder niedrig sein, bildete für Seuse kein Kriterium, um daraus unterschiedliche Frömmigkeitstypen abzuleiten. Geistige Begabung und soziale Herkunft, die für handgreifliche oder spirituelle Frömmigkeit disponierten, ließ Seuses Begriff von Frömmigkeit nicht mehr gelten. Katechetische und mystische Texte des späten Mittelalters suchten und fanden ihre Leserschaft nicht in ausgewählten Statusgruppen; ihre Verfasser wandten sich vielmehr an ein Publikum, in dem Standesgrenzen belanglos geworden waren; sie wollten *allen menschen gelerten vnd vngelerten*, desgleichen *allen geistlichen vnd klösterlichen personen* nützlich und hilfreich sein⁹¹.

Ulrich von Pottenstein († 1416/17) widmet seine Katechismus-Summe den *gelerten vnd den layen*⁹². Letztere charakterisiert er genauer als fromme und verständige Laien (*frume vnd verstanden layen*), die fähig und willens sind, seine Auslegungen des Vaterunser, des Ave Maria, des Credo und des Magnificat zu lesen⁹³. Ihnen zuliebe – das sind insbesondere „lesekundige Angehörige des Adels oder der bürgerlichen Oberschicht der Städte“⁹⁴ – hat er diese Glaubensmaterien in deutscher Sprache behandelt. Es war das erklärte Ziel Ulrichs von Pottenstein, daß sein katechetisches Kompendium – man hat es als „Summe der Theologie für Laien“ bezeichnet⁹⁵ – *willigen lesern gemain schol werden*⁹⁶. Die von ihm ins Auge gefaßte ‚Gemeinheit‘ umfaßte sowohl Gelehrte und Laien. Beide Gruppen suchte er mit dem erforderlichen Heilswissen auszurüsten, um sie frömmen und in Fragen der Theologie urteilsfähiger zu machen⁹⁷.

⁸⁹ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übersetzt v. Josef Quint (München 1979) 139.

⁹⁰ Georg Steer, Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit, in diesem Band S. 227–240.

⁹¹ Karin Baumann, Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung mittelalterlicher Superstitionenkritik, Bd. 1 (Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie 6, 1, Würzburg 1989) 114.

⁹² Gabriele Baptist-Hlawatsch, Das katechetische Werk Ulrichs von Pottenstein. Sprachliche und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen (Texte und Textgeschichte 4, Tübingen 1980) 148.

⁹³ Ebd., 145.

⁹⁴ Christoph Burger, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken, in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter, hrsg. v. Norbert Richard Wolf (Wiesbaden 1987) 112.

⁹⁵ Ders., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, hrsg. v. Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 179, Göttingen 1989) 407.

⁹⁶ Baptist-Hlawatsch, Katechetisches Werk Ulrichs von Pottenstein (wie Anm. 92), 71.

⁹⁷ In der Tat: „Die traditionelle antike, früh- und hochmittelalterliche Scheidung von *litteratus* als dem lese-, schreib- und lateinkundigen Kleriker und *illitteratus* als dem lese-, schreib- und lateinunkundigen, nur der eigenen Muttersprache mächtigen Laien gilt nicht mehr“ (Georg Steer,

In der spätmittelalterlichen Lesekultur spiegeln sich Gemeinsamkeiten zwischen Klerikern, Mönchen und Laien, die größer waren, als es die Entgegensetzung von Elite- und Volksfrömmigkeit unterstellt. Im Lichte der Tatsachen verliert der begriffliche Antagonismus seine trennenden Konturen. Das gilt nicht allein für die religiösen Lesestoffe des späten Mittelalters, sondern für die Geschichte mittelalterlicher Frömmigkeit überhaupt. Adolf von Harnack sprach von der „Monachisierung der Laienwelt“, um mit Hilfe einer griffigen Wortverbindung deutlich zu machen, daß hochmittelalterliche Reformmönche das weltliche Leben der Laien nach Leitbildern monastischer Askese zu formen suchten. Die Spiritualität, welche die mittelalterliche Christenheit beseelte, „war durch und durch monastisch geprägt; ... sie spiegelte die Züge, die dem monastischen Lebensstand eigen sind: die Ausrichtung dieses Lebens auf das andere Leben, das Fehlen einer Wertschätzung der irdischen Wirklichkeiten und Werke für sich, ja in sich“⁹⁸. Harnacks Formulierung von der „Monachisierung der Laien“ wurde jüngst auf den von den Bettelorden im 13. Jahrhundert bewirkten „Transfer mönchischer Lebens- und Frömmigkeitsformen“ in den „städtisch-kommunalen Lebensraum“ bezogen. Insbesondere „Franziskus und die mit und nach ihm auftretenden mystisch-kontemplativen Heiligen“ seien „zu Protagonisten einer nunmehr im urbanen Lebensraum angesiedelten, ihrem Ursprung nach jedoch monastisch-asketisch konstituierten Religiosität und Frömmigkeitsausübung“ geworden. Symptomatisch für diesen Vorgang sei nicht zuletzt die Tatsache, „daß beispielsweise für das Milieu klösterlich-eremitischer Abgeschiedenheit bestimmtes Erbauungsschrifttum aus bernhardinischer Zeit ... eine neue breite Rezeption in der städtischen Gesellschaft fand“⁹⁹. Die ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘ waren bestrebt, den Alltag christlicher Bürger mit monastischen „Konventionen geistlicher Lebensführung“ zu formen und zu durchdringen¹⁰⁰.

Fortsetzung Fußnote von Seite 29

Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert, in: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981, hrsg. v. *Walter Haug, Timothy R. Jackson und Johannes Janota* (Heidelberg 1983) 355). Die Schleifung bildungsgeschichtlicher Barrieren und Bastionen hatte zur Folge, „daß Werke, die ursprünglich für Christen ‚in der Welt‘ verfaßt worden waren, den Weg in Klöster und Drittordenshäuser fanden, und daß ursprünglich für Angehörige religiöser Gemeinschaften geschriebene Abhandlungen auch von Christen ‚in der Welt‘ gelesen wurden“ (*Burger, Theologie und Laienfrömmigkeit* (wie Anm. 95), 404).

⁹⁸ *Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums* (Stuttgart 1964) 661.

⁹⁹ *Klaus Krüger, Bildandacht und Bergesamkeit. Der Eremit als Rollenspiel in der städtischen Gesellschaft*, in: *Malerei und Stadtkultur in der Danteszeit. Die Argumentation der Bilder*, hrsg. v. *Hans Belting und Dieter Blume* (München 1989) 191. – Zur Fluktuation zahlreicher literarischer Werke „im Gebrauch zwischen *clerici, laici* und *monachi*“ vgl. *Georg Steer, Imagines mundi-Texte als Beitrag zur Ausformung eines laikalen Weltbildes im Spätmittelalter*, in: *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, hrsg. v. *Richard Wolf* (Wissensliteratur im Mittelalter, Wiesbaden 1987) 25. – Ein Schreiber der für den Laien Hans von Aur bestimmten ‚Rechtssumme‘ des Dominikanerbruders Berthold äußerte den Wunsch, daß *das gegenwürtig puech ... abgeschrieben bietten all trew christen lay und auch slecht priester die in latein vielleicht als vil nicht vernemen als not wär* (ebd., 26).

¹⁰⁰ *Anton G. Weiler, Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna*, in diesem Band S. 193.

Das Stundengebet der Laien verdankt seine Entstehung dem Verlangen von Laien, „die Frömmigkeit der dem vollkommeneren Leben Geweihten mitzumachen und nachzuahmen“¹⁰¹. Ebenso ist das Tischgebet der Laien monastischen Ursprungs, desgleichen der Brauch, Sterbenden in der Todesstunde den Psalter vorzulesen. Der Dritte Orden des hl. Franziskus sollte jenen, die – aus welchen Zwängen und Notwendigkeiten auch immer – an ihrem Platz in der Welt ausharren mußten, Anteil an den Heilsmöglichkeiten des Mönchtums geben.

Der Wunsch, möglichst oft und lange die nach der Wandlung erhobene Hostie anzuschauen, um durch diesen Anblick himmlischer Gnaden und irdischer Hilfen teilhaftig zu werden, „war durchaus nicht nur beim einfältigen Volk, sondern auch bei Heiligen und bei frommen, gebildeten Menschen lebendig“¹⁰². Solche Beobachtungen gebieten Zurückhaltung, wenn man den Hang zum Konkret-Sinnlichen nur für das Volk und dessen Frömmigkeit reklamiert. Als „ein ganz besonderes Zeichen der Frömmigkeit“ wertet Gutolf von Heiligenkreuz in seiner vor 1284 abgefaßten *Historia annorum 1264–1279* die Schaufrömmigkeit Ottokars, des böhmischen Königs, der auf dem Marchfeld 1278 den Tod fand. Der Zisterzienser berichtet: Wenn König Ottokar seligen Angedenkens, zu Lebzeiten ein „Verehrer des Gottesdienstes“, „mit seinem geliebten Sohn der Hl. Meßfeier beiwohnte, dann wurde beim Vorzeigen des allerheiligsten Körpers Christi sein Liebling, sein Sohn, durch ihn selbst oder durch die Seinigen hochgehoben, damit sich seine Augen das Abendmahl einprägten, das ja gewissermaßen den sichersten Wegweiser zu seiner Erlösung darstellt, und damit er in seiner Jugend lerne, den, der das ewige Leben heraufführt, wenigstens zur Kenntnis zu nehmen, wenn er ihn auch wegen seiner Jugend noch nicht durch vernünftige Überlegung verstand. O welch bewunderswerte neue Übung der Frömmigkeit, die im wahrsten Sinne des Wortes christlich ist, gemäß jenem Worte der höchsten Weisheit: ‚Erziehe deinen Sohn, und er wird dir Linderung bringen, und du wirst seiner Seele Ergötzlichkeiten bieten‘“¹⁰³. Selbst hinter Klostermauern war Schaufrömmigkeit, die immer wieder als typisch volksfromme Verhaltensform charakterisiert wird, ein theologisch legitimes Element religiöser Lebenspraxis. ‚Der leeken ghewoenten‘, die im Kloster Eemstein bei Dordrecht, einer zur Windesheimer Kongregation zählenden

¹⁰¹ Josef Stadlhuber, Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben, in: Zeitschrift für katholische Theologie 72 (1950) 286. – Im Blick auf die Seelgerüstungen von Laien und deren Verfügungen über das Totengeleit bei ihrem Begräbnis sind vergleichbare Beobachtungen gemacht worden. Vgl. Joachim Wollasch, Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: Historisches Jahrbuch 110 (1990) 43: „Im Blick auf das 14. Jahrhundert werden wir demnach festzustellen haben, daß nun, was jedem Mönch im früheren und hohen Mittelalter nach seinem Tod von der Gemeinschaft seiner Brüder gegeben wurde, von den Laien immer mehr in Anspruch genommen wurde.“ Von den „Krisen des 14. Jahrhunderts und vor allem von der Pest und ihren Folgen zutiefst verunsichert“, machten sich Laien „die Hoffnungen zu eigen, die früher auf der Praxis der Totensorge besonders durch die klösterliche Gemeinschaft geruht hatten“.

¹⁰² Hans Bernhard Meyer, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963) 190.

¹⁰³ Andreas Kusternig, Erzählende Quellen des Mittelalters. Die Problematik mittelalterlicher Historiographie am Beispiel der Schlacht bei Dürnkrut und Jedenspeigen 1278 (Wien, Köln 1982) 99.

geistlichen Kommunität, vor 1431 zusammengestellt wurden, sahen vor, daß Laienbrüder, die am Sonntag nicht an der Messe teilnehmen können, zumindest versuchen sollen, zur Wandlung zu kommen, um *onsen beer te sien*¹⁰⁴.

Das Interesse am Außersalltäglichen und Wunderbaren war schichtenübergreifender Natur. Kaiser, Fürsten und Patrizier, selbst Martin Luther, statteten der Augsburger Begine Anna Laminit einen Besuch ab, „weil sie einen (angeblich) blutenden Kruzifixus besaß und ohne Nahrung zu leben schien“¹⁰⁵. Frömmigkeitsformen – wie Wallfahrt, Prozession oder Reliquienverehrung – sind in allen Bildungs- und Sozialschichten mit der gleichen Hingabe gepflegt worden¹⁰⁶.

Zur *Weisung des Heiltums* in Nürnberg erschienen im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert *gewöhnlich etliche geistliche oder weltliche Fürsten oder sonst vornehme Leut und ein unzählig Meng Volks von nahen und fernen Orten*¹⁰⁷. Am Stil des Wallfahrens sind soziale Zugehörigkeiten ablesbar; Prozessionen bilden die bestehende soziale Ordnung ab; als Frömmigkeitsformen, die von Menschen unterschiedlicher sozialer Herkunft gepflegt und getragen werden, sind Wallfahrten und Prozessionen weder der Elite noch der Volkskultur zuzurechnen. Das gilt auch von den Geißlern, einer „Bewegung von Laien, die nach effektiveren Formen der Buße suchten, um den göttlichen Zorn abzuwenden“¹⁰⁸. An den Geißlerzügen und deren Bußübungen beteiligten sich gleichermaßen reiche und arme, vornehme und gewöhnliche Leute, desgleichen Pfaffen und Bettelmönche. Letzteren trug das den Vorwurf ein, sich nicht wie *virii litterati* zu verhalten, sondern sich wie „gekrönte Esel“ (*asini coronati*) zu benehmen¹⁰⁹. Der Straßburger Kleriker Fritsche Klosener berichtet davon in seiner nach der Mitte des 14. Jahrhunderts abgefaßten Papst-Kaiser-Chronik: *leien und pfaffen* seien Geißler geworden; aber kein Kleriker, der gelehrt war (*kein pfaffe der üt geleret was*), habe sich der Geißlerbewegung angeschlossen. Wenn *manig bider* man sich auf Geißelfahrt begeben habe, habe er das *in sinre einvaltigen wise* getan¹¹⁰, nicht aufgrund vernünftiger Überlegungen. Um ihr soziales Erscheinungsbild zu charakterisieren, schildert Klosener nicht nur die „Kostbarkeit ihrer Fahnen“, sondern berichtet überdies von der jedem Teilnehmer obliegenden „Verpflichtung, eine gewisse Summe Geldes mitzuführen“¹¹¹. Für „Basel nennt Matthias von Neuenburg etwa 100 der Vornehmsten (*de melioribus*), die als Geißler nach Avignon zogen. Eine Bewegung der

¹⁰⁴ Heinrich Rüthing, Frömmigkeit, Arbeit, Gehorsam. Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation, in diesem Band S. 210.

¹⁰⁵ Dinzelbacher, Volkskultur (wie Anm. 21), 6.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Johannes Müllner, Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, Teil 2: von 1351–1469, hrsg. v. Gerhard Hirschmann (Nürnberg 1984) 249. – Vgl. auch Franz Machilek, Die Heiltumsweisung, in: Nürnberg – Kaiser und Reich. Ausstellung des Staatsarchivs Nürnberg (Neustadt a.d. Aisch 1986) 57–66, hier: 65 f.

¹⁰⁸ Graus, Pest (wie Anm. 3), 59.

¹⁰⁹ Ebd., 56.

¹¹⁰ Fritsche (Friedrich) Closener's Chronik (1362) (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 8; Die Chroniken der oberrheinischen Städte Straßburg 1, Göttingen 1961, Photomechan. Nachdruck der ersten Auflage Leipzig 1870) 119.

¹¹¹ Graus, Pest (wie Anm. 3), 53.

„Unterschichten“ waren die Geißler mit Sicherheit nicht“¹¹². Die soziale Zusammensetzung der durch das Land ziehenden Flagellanten beschrieb Matthias von Neuenburg († 1370), bischöflicher Notar in Straßburg und Basel, so: Es waren unter ihnen Priester (*sacerdotes*) und gebildete Leute (*litterati*), Adelige (*nobiles*) und Nichtadelige (*ignobiles*), Frauen und Knaben¹¹³. Die Limburger Chronik überliefert: In einem *ein-feldigen sinne* hätten sich *ritter, knechte, burger unde gebure* der Bewegung angeschlossen¹¹⁴. Die Schöppen-Chronik der Stadt Magdeburg schreibt: Es seien *gemeine lude* gewesen, aus denen sich die Geißlerzüge zusammengesetzt hätten¹¹⁵.

Es hatte Tradition, religiöse Laienbewegungen, die sich der Kontrolle des Klerus entzogen, als Zusammenschlüsse ungebildeter Leute niedriger Herkunft zu verunglimpfen. Um das Norm- und Traditionswidrige ihres Verhaltens anzuprangern, wurden auch Geißlergruppen als Zusammenschlüsse von *simplices homines* dargestellt¹¹⁶. Ein Spottgedicht aus dem Jahre 1260 brandmarkte die Geißler als Gemeinschaften, in denen der Lohnarbeiter (*cerdo*), der Bäcker (*pistor*) und Metzger (*carnifex*) das Predigtamt ausüben, der Schuster (*sutor*) die Absolution erteilt, der Weber (*textor*) und Zimmermann (*faber*) die Messe feiern¹¹⁷. Häretiker als ungebildete, schreib- und leseunfähige Leute (*idiotae, illitterati*), als Arme (*pauperes*) und Handwerker (*opifices*) abzuqualifizieren, gehörte zum Stil mittelalterlicher Ketzerpolemik. Zu behaupten, an den Geißelübungen hätten auch Bettler, Diebe und ähnliche Gruppen teilgenommen, diente gleichfalls der Diskreditierung einer Bewegung, die sich anmaßte, was nach offizieller kirchlicher Lehre Aufgabe des Klerus war.

Religion, die ihre Heilsmächtigkeit nicht von wahrhafter Geistigkeit und gedanklicher Reflexion abhängig macht, sondern sich vor allem in kultischen Ritualen verwirklicht, vermindert und nivelliert Differenzen, die Menschen aufgrund ihrer Bildung und ihrer sozialen Zugehörigkeit voneinander trennen. Sollen Frömmigkeitsformen Ausdruck einer typischen Standeskultur sein, setzt das eine sozial homogene Trägerschaft voraus. Zugegeben: Auch das gab es im Mittelalter, vornehmlich in Bruderschaften, die als Zusammenschlüsse von Standesgleichen einen gemeinsamen Standespatron verehrten und ihren Mitgliedern ein würdiges Begräbnis ausrichteten. Nur in sozial homogenen Gruppen, Bruderschaften und Bünden bestanden enge Wahlverwandtschaften zwischen religiösen Inhalten und sozialer Zugehörigkeit. Heilige Helfer und Patrone erkoren sich alle beruflich-sozialen Gruppierungen, die Philosophen und Juristen ebenso wie die Ritter, Schuster und Goldschmiede. Das hat mit Gemeinschaftsorientierung, einem Grundzug mittelalterlicher Frömmigkeit, zu tun, nichts mit Volk und Elite.

¹¹² Ebd.

¹¹³ *Mathia de Nuwenburg*, *Chronica*, hrsg. v. Adolf Hofmeister (Berlin 21955) 427.

¹¹⁴ Die Limburger Chronik (MGH Deutsche Chroniken 4, 1. Abf., Hannover 1883) 32.

¹¹⁵ Die Magdeburger Schöppenchronik (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 7; Die Chroniken der niedersächsischen Städte Magdeburg 1, Göttingen 1961, Photomechan. Nachdruck der ersten Auflage Leipzig 1869) 204.

¹¹⁶ *Graus*, *Pest* (wie Anm. 3), 53.

¹¹⁷ So das zeitgenössische *Anonymi Chronicon rhythmicum austriacum* V, 658 ff. (MGH SS 25) 363. Vgl. *Graus*, *Pest* (wie Anm. 3), 56 und ebd. Anm. 128.

Zu bedenken und zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang ein weiterer Sachverhalt. Der Klerus, der gemeinhin als Träger gelehrter Elitefrömmigkeit vorausgesetzt wird, war alles andere als ein in sich geschlossener Bildungs- und Sozialstand. Den gesamten Klerus der mittelalterlichen Kirche zum Träger und Repräsentanten einer gelehrten Bildungskultur machen zu wollen, geht an der Wirklichkeit vorbei. Zwischen dem graduierten Theologen und dem einfachen Leutpriester, der wegen seiner unzureichenden Lateinkenntnisse bei studierten und humanistisch gebildeten Laien nur Hohn und Spott ertete, bestehen unüberbrückbare Bildungsunterschiede. Spätmittelalterliche Kirchenreformer beklagten die sprachliche und theologische Unwissenheit von Priestern, die das, was sie lesen, nicht verstehen oder überhaupt nicht lesen können. Die Annahme, daß mittelalterliche Kleriker von Berufs wegen exzellente Latinisten waren, die mühelos lateinische Texte lesen, schreiben, verstehen und anderen verständlich machen konnten, beruht auf wirklichkeitsfremden Vorstellungen. Nur im Idealfall deckten sich *scientia* und *ordo*, Bildungs- und Weihegrad.

Die *toraten pharrer* waren Zielscheibe von unnachsichtiger Kritik und sarkastischem Spott. Neben den *hohen pfaffen* und *hohen prelaten*, die theologisch gebildet sein sollten, aber es vielfach nicht waren, gab es *arme unkundende priester*, die, wenn sie die Messe gelesen hatten, spielten und tranken, weil sie *in der geschrift nit geuebet* waren¹¹⁸. Verfasser spätmittelalterlicher Katechismustraktate – wie Marquard von Lindau, Thomas Peuntner, Stephan Landskron und Heinrich von Friemar – klagten über den *mangel der gelerten prediger*. Beim Spenden der Sakramente würden *die einuältigen oder vngelerten priester* oftmals in die Irre gehen (*jrrrent*), weil *sy nicht die rechten wort sprechendt so sy die krancken salben mit dem heiligen oel*. Stephan von Landskron berichtet von *vngelerten klosterfrauwen die dye tagzeit oder etliche psalm in der latein singen oder sprechen die sy nicht verstee*. Es würde ihnen aber *grossen nucz* bringen, wenn sie die lateinischen Texte, die sie beten, *lerneten verstee*¹¹⁹. Johannes von Speyer († 1456), Benediktiner in Melk, kritisierte Mönche, die sich am lateinischen Chorgebet beteiligen, ohne überhaupt zu verstehen, was sie psalmodieren und lesen. Betroffen stellte er fest: „Einer singt dem anderen in lateinischer Sprache vor und versteht die Bedeutung und den Sinn seiner Worte nicht.“ Solche „Pseudomönche“, die des Lateins nicht kundig seien, würden sich wie Deutsche verhalten, die französische Lieder singen, ohne den Sinn dessen zu erfassen, was sie sprachlich und gesangsweise von sich geben¹²⁰. Es kommt nicht von ungefähr, daß Johannes Gerson († 1429) zu den

¹¹⁸ Heimpel, Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447, Bd. 3 (wie Anm. 88), 1347. – Zum Bildungsstand des niederen Klerus im späten Mittelalter und zur zeitgenössischen Kritik an „unerfahrenen und ungelehrten Priestern“ vgl. auch Friedrich Wilhelm Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 2, Leiden, Köln 1953).

¹¹⁹ Baumann, Aberglauben für Laien, Bd. 1 (wie Anm. 91), 115 f.

¹²⁰ Vgl. Klaus Schreiner, Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 86 (1986) 112. – In der hochmittelalterlichen Plastik wurden theologisch ungebildete Kleriker als zweibeinige, in klerikale Gewänder gekleidete Esel dargestellt, die in einem Evangelium lesen, das von einem richtigen, vierbeinigen Esel gehalten wird. Die Satire war per-

einfachen Christen (*simplices*) nicht nur Laien rechnet, sondern auch niedere Weltkleriker und Mönche¹²¹.

Fortsetzung Fußnote von Seite 34

fekt. Vgl. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford 1986) Abb. VII. (zwischen S. 144 und S. 145). – Vgl. auch ebd., 292–298 („Illiteracy' in the church: the crescendo of protest“); 298–302 („Illiteracy' in the church: the reality“).

¹²¹ Christoph Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas*. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70, Tübingen 1986) 99. Vgl. ebd., 99: „Wenn Gerson immer wieder darauf hinweist, er wolle die Gewissen der ‚simplices‘ schützen, dann rechnet er zu dieser Gruppe die Ungebildeten im Gegensatz zu den ‚litterati‘. Es sind die, die nichts von Theologie verstehen und deshalb darauf angewiesen sind, daß ihnen ihre Oberen nur das als göttliches Gesetz vorschreiben, was wirklich diesen Namen verdient, die nicht selbst zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz unterscheiden können und deswegen der Interpretation der ‚praelati‘ ausgeliefert sind.“ – Job Vener verfaßte seine ‚Exhortacio quedam contra Hussitas‘ in deutscher Sprache, weil, wie er ausdrücklich hervorhebt, *etliche leyen und auch der pfaffen eins teyles ... nit vast geübet in der latinßen zuongen oder den buechern sint* (Heimpel, Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447, Bd. 3 (wie Anm. 88), 1338). – Vgl. a. Berndt Hamm, *Laientheologie zwischen Luther und Zwingli: Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften von 1523/24*, in: *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, hrsg. v. Josef Nolte u. a. (Stuttgart 1978) 223 ff.: „Der Begriff des Laien besitzt zu Beginn des 16. Jahrhunderts zwei verschiedene Aspekte oder Nuancierungen. Man kann einerseits in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des Kirchenrechts zwischen den Laien und dem Klerus oder dem weltlichen und geistlichen Stand unterscheiden, wobei dann unter ‚Kleriker‘ in einem sehr weiten Sinne jeder Tonsurierte, von den nur Tonsurierten über die Inhaber der niederen bis zu den Inhabern der höheren Weihen, zu verstehen ist“ (223). Der Konstanzer Stadtschreiber und Laientheologe Jörg Vögeli hat in seinen reformatorischen Schriften „aber meist eine andere Nuance des Laienbegriffs im Blick, die sich auch in anderen Dokumenten der Konstanzer Theologie sowie bei Luther und Zwingli findet: Als Gegenüber der Laien ist nicht der Klerus in toto, sondern speziell der gelehrte Kreis der Fachtheologen gemeint, der nur einen Bruchteil der Kleriker ausmacht. Daß Vögeli diesen Bildungsaspekt des Laienbegriffs hervorheben will, zeigt sich z. B. auch in der Art und Weise, wie er sich selbst den ‚Einfältigen‘ zu-rechnet. So beschreibt er in seinem Brief an Zwick, wie er und Einfältige seinesgleichen (‚mingslich einfältigen‘) durch das Gaukelwerk der Theologen irregeführt worden seien. Er wird wohl vor seinem Eintritt in die städtische Kanzlei die Domschule in Konstanz besucht haben, die ihm neben den Elementarkenntnissen in Lesen und Schreiben vor allem Kenntnisse im Abfassen von Urkunden, in Grammatik, Rhetorik, in der Liturgie und im kanonischen Recht sowie gute Lateinkenntnisse vermittelte. Was ihm aber fehlte, war die Fachausbildung zum Theologen an der Universität, ja wohl überhaupt jegliche Universitätsausbildung“ (224). Vögelis durch „die Schule vermittelter Bildungsstand ist der des normalen Priesters, der in der Regel auch nur die Ausbildung durch eine Dom-, Stifts-, Kloster- oder Lateinschule genoß, doch hat er nicht ihn, sondern speziell den theologisch gelehrten Priester im Auge, wenn er sich selbst als Einfältigen oder Laien bezeichnet“ (225). Vögeli zieht, spätmittelalterliche Traditionen aufnehmend und weiterführend, aus seinem Bildungsstand und seiner Denkungsart theologische Konsequenzen: Dem „‚einfältigen‘ Laien“ entspreche das „‚einfältige‘, klare Wort Gottes“ (226). Andreas Bodenstein von Karlstadt hat in seinen von 1518 bis 1525 veröffentlichten Schriften den Begriff des Laien idealtypisch zugespißt. Als solcher gibt er genauer Auskunft über die theologische Vorstellungswelt Karlstadts als über die religiösen Bildungsinteressen spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Laien. In seinem ‚Taufdialog‘ zum Beispiel läßt Karlstadt „gebildete Laien und Leser deutscher Flugschriften“ sprechen, „die über eine solide Kenntnis der Bibel verfügen. Sie sind von Luthers Lehre beeinflusst worden, aber durch ihr ausgeprägtes Selbstbewußtsein verweigern sie sich einer theologisch-exegetischen Bevormundung durch die Gelehrten. Einzige Autorität ist

Der Vorwurf mangelnder theologischer Bildung gehört zu den Stereotypen spätmittelalterlicher Klerus- und Mönchskritik. Kleriker- und Laienfrömmigkeit als zwei inkommensurable Denk- und Verhaltensformen streng voneinander trennen zu wollen, verfehlt die Tatsachen. Es gibt Übergänge, Überschneidungen, Identitäten. Es waren Kleriker und Theologen, die das Bild der Heiligen formten, von ihren wunderbaren Taten Mirakelberichte anfertigten und zur Verehrung ihrer Reliquien einluden. Um einen Heiligen publik zu machen, bedurfte es wortgewaltiger und schriftkundiger Kleriker. Diese verarbeiteten nicht in den Schoß des Volkes abgesunkenes Kulturgut, sondern schöpften aus kirchlichen Glaubensüberlieferungen, die sie Menschen mit zeitverhafteten Interessen und Erwartungen zu vermitteln und zu erschließen gedachten. Den Kult der Heiligen in eine klerikale und laikale Variante auseinanderdividieren zu wollen, wäre deshalb ein abwegiges, ausgesprochen unhistorisches Unterfangen. Ging es in der mittelalterlichen Welt um Sinn und Nutzen christlicher Heiligenverehrung, hegten Kleriker und Laien dieselben Vorstellungen und Erwartungen. Schließlich waren Kleriker auch Träger jener Rituale, von deren regelmäßigem Vollzug laikale Fromme Hilfen in ihren persönlichen und kollektiven Lebensnöten erwarteten.

Gemeinsamkeiten zwischen Klerus und Laienschaft finden sich auch auf dem weiten Feld der Magie. Mochte diese nun heidnisch oder christlich geprägt sein, niedere Kleriker hatten vielfach ihre Hände im Spiel, wenn mit heiligen und unheiligen Mitteln erreicht werden sollte, was mit Hilfe der Vernunft, der Fürsprache eines Heiligen oder der Gnade Gottes nicht zu erreichen und zu bewerkstelligen war. Die Synode von Laodicea (Ende 4. Jahrhundert) verbot Klerikern, „als Magier, Zauberer, Wahrsager oder Astrologen zu fungieren oder Amulette herzustellen“¹²². Das Konzil von Toledo (400) drohte Klerikern, welche die *ars magica* ausüben, Suspension und Klosterhaft an. Dekretisten des hohen und späteren Mittelalters übernahmen diese Bestimmung in ihre Rechtssammlungen und brachten sie von neuem zur Geltung. Abt Wibald von Stablo suspendierte 1149 einen in Zauberkünsten bewanderten Mönch, der beschuldigt wurde, für Teufelsbeschwörungen und andere verwerfliche Zwecke Zaubersprüche zu benutzen¹²³. Die Kodifikation der Beschlüsse des zisterziensischen Generalkapitels vom Jahre 1202 rechnete mit der Möglichkeit, daß sich auch ein Mönch oder ein Laienbruder als *sortilegus* betätigt. Weil sich aber Wahrsagerei und

Fortsetzung Fußnote von Seite 35

und bleibt für sie die ‚lautere Wahrheit‘, so wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist; an ihrem Maßstab messen sie jede Kirchenlehre. Der Taufdialog stellt die beiden Gesprächspartner jedoch in keinen konkreten sozialen Bezug. Es bleibt völlig offen, welchem gesellschaftlichen Milieu sie angehören“ (*Alejandro Zorzin*, Karlstadt als Flugschriftenautor (Göttinger theologische Arbeiten 48, Göttingen 1990) 212f.). Im Fall des „Peter Lai“, der sich als Bauer in das Gespräch einschaltet, kann man nachgerade „von einem verklärten Laienbild sprechen. Karlstadt projiziert in diesen zeitgenössischen Petrus Züge der Urapostel hinein und läßt somit eine Laienfigur entstehen, die kaum mehr Berührungspunkte zur zeitgenössischen Realität der Laien aufweisen dürfte“ (ebd. 216).

¹²² Norbert Brox, Magie und Aberglaube in den Anfängen des Christentums, in: Trierer theologische Zeitschrift 83 (1974) 170.

¹²³ Vgl. Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Darmstadt 1963, unveränderter photomechan. Nachdr. der ersten Auflage Freiburg i. Br. 1902) 100.

Mönchsberuf nicht miteinander vertragen, wurde Übeltätern im Ordensrock Bestrafung angedroht¹²⁴. Im Hinblick auf die Verfasserschaft und die Verbreitung des ‚Tractatus de incantatione‘ (14. Jahrhundert) wurde zu Recht angemerkt: „Das Merkwürdigste an diesen Aufzeichnungen ist die große Rolle, welche die niedere Geistlichkeit bei der Verbreitung von Segensformeln, abergläubischen Bräuchen und Kuren spielt.“ Eine solche Mitwirkung des Klerus bei der Verbreitung abergläubischer Praktiken bedingte sich nicht allein aus gemeinsamen religiösen Einstellungen, die niedere Kleriker mit dem einfachen Volk teilten; es spielte außerdem die Tatsache eine Rolle, daß „zum Aufzeichnen und Lesen der Formeln eine gewisse Bildung gehört, über die im 14. Jahrhundert, besonders auf dem Lande, die Geistlichen am bequemsten verfügten“¹²⁵.

Ehrfurchtsvoller Umgang mit den Sakramenten setzte „religiöse Kenntnis und Bildung voraus“, die in mittelalterlicher Zeit „der großen Masse des Volkes und auch vielen Geistlichen abging“¹²⁶. Caesarius von Heisterbach († nach 1240) berichtet von einem westfälischen Priester, der seiner besinnungslosen, vom Teufel besessenen Magd „als Heilmittel – wie das in solchen Fällen geschah – eine nicht konsekrierte Hostie in den Mund“ legte. Als das nichts half, „benetzte er seine Finger mit Speichel, berührte die heilige Hostie und steckte nun den Finger, welcher die Hostie berührt hatte, der Kranken in den Mund. Sie kam sofort zur Besinnung und stand auf. Caesarius will das von einem Augenzeugen, einem Prämonstratenser, gehört haben“¹²⁷. Caesarius seinerseits fand an dem Verhalten des westfälischen Pfarrers nichts Tadelnswertes. Für gotteslästerlichen Frevel hielt er es allerdings, wenn sich Geistliche dazu hinreißen ließen, die *virtus sacramenti* für Zwecke des Liebeszaubers zu mißbrauchen¹²⁸. Ein französischer Synodalredner des 12. Jahrhunderts wandte sich gegen Priester, die Bündnisse mit dem Teufel abschließen, um sich Frauen gefügig zu machen, oder sich von Frauen für Zwecke des Liebeszaubers kaufen lassen. Manche Priester würden den Leib des Herrn sogar Dirnen aushändigen, welche diesen zu ihrem unreinen Geschäft (*ad negotium immundum*) mit sich tragen und mit der Eucharistie im Mund ihre Liebhaber küssen¹²⁹.

Die Warnung an Kleriker, sich nicht als ‚Magier oder Zauberer‘ (*magi vel incantato-*

¹²⁴ Bernard Lucet, La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure (Bibliotheca Cisterciensis 2, Roma 1964) 79. – Die Vallombrosaner, eine in der Mitte des 11. Jahrhunderts durch Johannes Gualbertus ins Leben gerufene Reformbewegung, die auf der Grundlage der Benediktinerregel zönotische und eremitische Lebensweise miteinander verband, beschlossen 1216 auf ihrem Generalkapitel: *Prohibemus vero firmiter ne quis per domos ire audeat de cetero, aut mendicando aut sortes iaciendo aut divinationum species varias operando, ut sortilegus potius quam monachus videatur* (Acta capitulorum generalium congregationis Vallis Umbrosae, vol. 1, ed. Nicola R. Vasaturo (Roma 1985) 59). Das Generalkapitel wiederholte und verschärfte diese Bestimmung im Jahre 1258. Ein Mönch, der sich als Loswerfer oder Wahrsager betätigt hatte, sollte, falls er sich nicht bessert, aus der klösterlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden (ebd., 89).

¹²⁵ Anton E. Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, VII (Wien 1900) 136.

¹²⁶ Franz, Messe (wie Anm. 123), 93.

¹²⁷ Ebd., 95 f.

¹²⁸ Ebd., 97 und Anm. 2.

¹²⁹ Ebd., 97 und Anm. 3.

res) zu betätigen, zieht sich wie ein roter Faden durch kirchliche Rechtssammlungen des frühen und hohen Mittelalters¹³⁰. Zum Erwartungshorizont und Erfahrungsraum des früh- und hochmittelalterlichen Kirchenrechts gehört der theologisch ungefestigte Kleriker, der den Boden der kirchlichen Lehre verläßt, um durch Magie zu bewirken, was Dogma und Sakrament verweigern. Raimundus von Peñaforde († 1275) rechnet in seiner ‚Summa de casibus conscientiae‘ (vor 1225 bis nach 1234) immer noch mit Klerikern, welche die Geschäfte von Magiern und Zauberern betreiben und als solche sogar selber Amulette (*phylacteria*) herstellen. Amtsträger der Kirche, die solches tun, sollten aus der Gemeinschaft der rechtgläubigen Christen ausgeschlossen werden¹³¹. Dieselbe Strafe sollte auch über Kleriker und Mönche verhängt werden, die der Überzeugung sind, daß man sich an die Zukunftsprognosen zwielichtiger Mantik (*divinationes; auguria; sortes sanctorum*) zu halten habe¹³². Zwischen unstudierten Klerikern und schriftlosen Laien muß es, was den Glauben an die divinatorische und übelabwehrende Kraft magischer Praktiken anbetrifft, ein hohes Maß an gemeinsamen Einstellungen und Erwartungen gegeben haben. Anscheinend waren nur theologisch ‚aufgeklärte‘ Kleriker kraft ihres Studiums dagegen gefeit, auf abergläubische Abwege zu geraten.

Hohe kirchliche Amtsträger ignorierten den theologischen Grundsatz, daß es allein Gott zukomme, die Zukunft zu kennen. Selbst hohe Prälaten gingen zum Wahrsager, um über ihr künftiges Schicksal Genaueres zu erfahren. Ein gewisser Raimundus de Puteo aus Sorèze, ein Wahrsager, welcher, der Häresie verdächtigt, im Juli 1277 in Toulouse durch den Inquisitor Pontius de Parnaco verhört wurde, berichtet davon. Was er im einzelnen schildert, rechtfertigt die Annahme, daß auch den Spitzen der kirchlichen Hierarchie eine Anfälligkeit für unorthodoxe, der Magie verdächtige Verhaltensweisen unterstellt werden darf. Raimundus gibt an, viele Kleriker, Mönche und Laien hätten ihn aufgesucht, um sich den Ausgang künftiger Vorgänge und Entscheidungen weissagen zu lassen. In der Tat: Es sind renommierte Namen, die der Wahrsager als seine ‚Kunden‘ anführen konnte.

Als ersten nannte er „den ehemaligen Bischof von Carcassonne, Guillelmus Arnaldi, der ihn wegen einer Krankheit befragt hatte, die sehr ernst gewesen zu sein scheint, da der Bischof, wohl an ihr, am 4. September 1255 starb“¹³³. Petrus Raimundi, ehemals Abt in Sorèze, bat ihn gleichfalls um Rat und Hilfe. „Es ging dabei im wesentlichen um die Abtwahl in La Grasse, einem Kloster in der Nähe von Carcassonne, die Petrus Raimundi zu seinen Gunsten zu entscheiden suchte.“¹³⁴ Der Ehrgeiz, Abt zu werden, ließ hehre Grundsätze der kirchlichen Moral und Dogmatik in Vergessenheit geraten. Der Vorsteher des Klosters von Alet „wollte Auskunft über einen Streit,

¹³⁰ Dieter Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlin 1979) 223 und Anm. 37.

¹³¹ *Raymundus de Pennafort OP., Summa de casibus conscientiae et de matrimonio* (Veronae 1744) 107.

¹³² Ebd., 108.

¹³³ Lothar Kolmer, Papst Clemens IV. beim Wahrsager, in: *Deutsches Archiv* 38 (1982) 148.

¹³⁴ Ebd., 149.

den sein Kloster mit dem Adeligen Olivarius de Terminis hatte¹³⁵. Raimundus de Falga, der Bischof von Toulouse, suchte ihn heim wegen eines an der römischen Kurie gegen ihn laufenden Prozesses. Der Bischof von Toulouse hatte wahrlich Grund, nach einem rettenden Anker Ausschau zu halten. „Die Anklage lautete auf Brudermord, Simonie und Infamie. Der Stand der Angelegenheiten war nicht günstig für den Bischof. Er und seine Rechtsberater waren bereits exkommuniziert, die Amtsenthebung war zu erwarten.“¹³⁶

Der Wahrsager betreute aber noch prominentere Kunden. Zu diesen zählte der Rechtsgelehrte Guido Fulcodii, seit 1257 Bischof von Le Puy, seit 1261 Erzbischof von Narbonne und seit 1265 Papst. Als solcher nannte er sich Clemens IV. Die Befragung zwischen dem späteren Papst und dem Wahrsager hatte an der Jahreswende 1261/62 stattgefunden; es ging dabei um eine Prognose über das von Guido Fulcodii angestrebte Kardinalat (*super facto cardinalatus*)¹³⁷. Ehe Guido Fulcodii seine Wahl zum Papst annahm, holte er *super negotio papatus* gleichfalls ein Orakel ein. Die Zeit war überschattet durch den Kampf der Kirche mit den letzten Repräsentanten des staufischen Hauses. „Es ist vorstellbar, daß der neu gewählte Papst durch die Befragung des Wahrsagers etwas Sicherheit gewinnen wollte, eine Gewißheit, dem Amt und seinen Anforderungen gewachsen zu sein.“¹³⁸ Die aktenkundig gewordenen Namen von Kirchenmännern, die, ging es um die Lösung akuter Lebensprobleme, nicht von den Heils- und Deutungsangeboten ihrer Kirche Gebrauch machten, sondern bei Wahrsagern Rat und Hilfe suchten, beweisen auch dies: Die Verfasser von Poenentialsummen konstruierten keine wirklichkeitsfremden ‚Gewissensfälle‘, als sie kirchliche Würdenträger davor warnten, zum Wahrsager zu gehen. Den von ihnen angedrohten Sanktionen gegen abergläubische Denk- und Verhaltensweisen lagen konkrete Erfahrungen zugrunde, was eine kurzsichtige, tatsachenbesessene Geschichtswissenschaft mitunter übersieht. Raimundus von Peñaforte beteuerte in seiner ‚Summa de casibus conscientiae‘: Wird ein Bischof, Priester, Diakon oder jeder andere Kleriker ertappt und überführt, Magier, Wahrsager, Zauberer, Loswerfer oder Kenner der *ars magica* (*Magi; Haruspices; Incantatores; Arioli, Augures, Sortilegi; qui profitentur artem magicam*) um Rat gefragt zu haben, soll er von seinem Amt suspendiert und in ein Kloster gesteckt werden, um durch inständige Buße von dem begangenen Sakrileg befreit zu werden¹³⁹.

In prognose- und prophezeiungssüchtiger Zeit schützten weder Amt noch Studium vor dem Gang zum Wahrsager. Die Sprache der Quellen ist eindeutig: „Es waren ja alle Schichten der Bevölkerung abergläubisch und deshalb Klienten von Wahrsagern.“¹⁴⁰ Der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz (1445–1511) äußert sich zu diesem Punkt ausnehmend genau. Aberglaube ist für ihn keine Angelegenheit der niederen Stände. Er benennt und beschreibt nicht weniger als vier Täuschungsmanö-

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., 150.

¹³⁷ Ebd., 152.

¹³⁸ Ebd., 156.

¹³⁹ *Raymundus de Pennaforte OP*, *Summa de casibus conscientiae* (wie Anm. 131), 107 f.

¹⁴⁰ *Kolmer*, Clemens IV. (wie Anm. 133), 156.

ver (*quattuor decipulae*), deren sich der Teufel bedient, um nicht nur das „gemeine Volk“ (*communis populus*), sondern auch die „Herrschenden beider Stände“ (*utriusque status maiores*) zu verführen: sinnlose Wallfahrt (*vana peregrinatio*), magische und abergläubische Wahrsagerei (*magicalis sive superstitiosa divinatio*), astrologischer Betrug (*astrologicalis illusio*) und alchimistische Täuschung (*alchibimicalis deceptio*). Unbedachtes Wallfahrtsfieber würde nicht nur den *communis populus* erfassen, sondern auch sehr viele andere, die sich für klug (*prudentes*) halten. Durch abergläubische Mantik würden sich nicht nur *potentes et simplices*, sondern auch *spirituales et laicales* täuschen lassen. Zur Astrologie greife der Teufel insbesondere deshalb, um *maxime potentes* hinters Licht zu führen¹⁴¹.

In krisenhaften Lebenssituationen bildete Rechtgläubigkeit kein sicheres Bollwerk gegen die Versuchung, von Sakramenten, Sakramentalien und heiligen Schriften mantischen und magischen Gebrauch zu machen. Selbst die Heilige Schrift blieb davon nicht ausgenommen. Ihre magische und mantische Instrumentalisierung ist – zumindest im frühen und hohen Mittelalter – in allen Schichten der mittelalterlichen Gesellschaft anzutreffen. Die Verwendung von Bibelzitaten als Amulett, das gegen Teufel und Dämonen, gegen Krankheit, Verhexung und Zauberei schützen sollte, begegnet bei Bauern, Königen und Edelleuten, ja sogar bei niederen Klerikern. Dasselbe gilt für den Gebrauch der Bibel als Quelle zukunftsöffnender Prophetie. Kurzum: Es gab Einstellungen zur Bibel, die nicht nur für die Vorstellungswelt ungebildeter Unterschichten charakteristisch waren, sondern in gleicher Weise auch die religiöse Mentalität des niederen und hohen Klerus sowie der weltlichen Oberschichten kennzeichneten.

Die Art und Weise, in der breitere Laienschichten ihren Glauben verwirklichten, bildete kein geschlossenes System von Vorstellungen und Verhaltensweisen, das sich gegen das Glaubenssystem und die Frömmigkeitspraxis des kirchlichen Klerus genau abgrenzen ließe. Gott nur im Geist und in der Wahrheit anbeten zu wollen, schließt nicht aus, bei Sakramentalien Hilfe zu suchen, um physische Gebrechen abzuwenden. Auf die Heil- und Wunderkraft von Reliquien zu vertrauen, war nicht nur Sache des einfachen Volkes. Die soziale und intellektuelle Spannweite derer, die von Reliquien Hilfe erwarteten, ist beträchtlich. Als sich der kranke König Ludwig XI. von Frankreich (1461–1483) dem Tod nahe fühlte, ließ er sich aus Rom das Corporale des hl. Petrus beschaffen, aus Reims das Salbölgefäß, das, als Bischof Remigius den Merowingerkönig Chlodwig taufen wollte, eine Taube vom Himmel auf die Erde gebracht hatte¹⁴². Der Abt von St. Peter in Salzburg, Professoren der dortigen Benediktineruniversität, Herren und Damen vom Adel sowie Leute aus dem einfachen Volk ließen sich, wenn sie im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert auf den Nonenberg in Salzburg pilgerten, das Kopfreliquiar mit der Hirnschale der hl. Erentrudis

¹⁴¹ Johannes von Paltz, Werke 2. Supplementum Coelifodinae, hrsg. u. bearb. v. Berndt Hamm (Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 3, Berlin, New York 1983) 385–441, hier: 385; 413; 431.

¹⁴² Werner Paravicini, Der Tod Ludwigs XI. von Frankreich, in: Der Tod im Mittelalter, hrsg. von Alexander Patschovsky (im Druck).

aufs Haupt setzen, um gegen Kopfweh geschützt zu sein¹⁴³. Ein Unterschied zwischen sinnhafter und aufgeklärter Devotion ist bei solchen Praktiken nicht auszumachen. Handeln Kleriker und gebildete Laien, die Lebenshilfe bei Sakramentalien suchen, unter ihrem intellektuellen Niveau? Begehen sie ein unverzeihliches *sacrificium intellectus*, wenn sie sich so verhalten, wie das Leute aus dem ungebildeten Volk gemeinhin zu tun pflegen? Derartige Überlegungen wollen nicht wahrhaben, daß auch das religiöse Subjekt keine geschlossene Einheit darstellt, sondern – ungeachtet eines beständigen Ringens um Identität – von inneren Dissonanzen und Diskontinuitäten bewegt und bestimmt wird.

Gebrochene Identität illustriert folgende Geschichte, die, mag sie wahr oder auch nur gut erfunden sein, eindrucksvoll veranschaulicht, daß die Vereinbarkeit von theoretisch Unvereinbarem dem Vorrat menschlicher Verhaltensmöglichkeiten nicht fremd ist. Leibniz, der Philosoph, hielt sich 1689/90 in Italien auf, um die genealogische Verbindung zwischen dem Welfenhaus und dem Haus der Este in Ferrara ausfindig zu machen. Über seinen Aufenthalt in Italien schrieb er keine ‚Italienische Reise‘, wohl aber berichtete J. G. Eckhart, sein späterer Adlatus, von einer abenteuerlichen Seefahrt seines Meisters, die dieser nur deshalb überlebte, weil er auf ungewöhnliche Weise fromm war. „Leibniz“, berichtet Eckhart, „war von Venedig an der Küste entlang in See gegangen, in einer kleinen Barke ganz allein. Was hieß: als einziger Passagier. Und da eben kam ein gräßlicher Sturm. Oft habe er ihm erzählt, berichtet Eckhart, daß die Schiffer – des Glaubens, er kenne ihre Sprache nicht – sich in seiner Gegenwart dahin verständigten, ihn über Bord zu werfen und seine Sachen unter sich aufzuteilen. Ein Leibniz weiß sich auch da zu helfen. Er hat für jeden Fall das Richtige in der Tasche. Diesmal einen Rosenkranz, den er hervorholt, als sei es Zeit dafür. Man sieht ihn beten. Einer von den Matrosen erklärt seinen Kumpanen daraufhin, er könne es nicht übers Herz bringen, den Passagier zu töten, da man doch sehe, daß er kein Ketzer sei. So kam Leibniz mit dem Leben davon und ging bei Mesola an Land.“¹⁴⁴ Hans Blumenberg kommentiert das Verhalten des Philosophen, der – sei es aus präventiver Intelligenz, sei es aus überlegener Toleranz oder schierem Opportunismus – einen Rosenkranz in der Tasche trug, folgendermaßen: „In der Geschichte der Religionen gibt es nicht nur das eindrucksvolle Faktum ihres Rigorismus und ihrer Märtyrer, sondern als Kontrast dazu auch, zumal in der Annäherung an Aufklärungen, das Eindrucksvolle derer, die in ihrer Person alle Möglichkeiten solcher Aufspaltungen und Zersplitterungen des Menschen vereinigen zu können glauben.“¹⁴⁵

Wer sich vorzustellen vermag, daß Leibniz im Seesturm nach dem Rosenkranz griff, rechnet mit der Möglichkeit des Unmöglichen. Ein einprägsames Beispiel für innere Widersprüchlichkeit und menschliche Zerrissenheit bleibt Leibniz mit dem Rosenkranz in der Hand allemal.

¹⁴³ Edgar Krausen, Die Pflege religiös-volksfrommen Brauchtums bei Benediktinern und Zisterziensern in Süddeutschland und Österreich, in: Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 83 (1972) 274 f.

¹⁴⁴ Hans Blumenberg, Die Sorge geht über den Fluß (Frankfurt a. M. 1987) 12.

¹⁴⁵ Ebd., 14.

4. Mystisches Denken als Motiv und Antrieb zur Ausbildung einer neuen, ständeübergreifenden Frömmigkeit

Die dualistische Aufspaltung der Kirche in Kleriker und Laien erfüllte eine kritische Ordnungsfunktion. Das Gegensatzpaar Klerus – Volk zum Beleg für die Existenz qualitativ unterschiedlicher Frömmigkeitstypen machen zu wollen, die sich durch duale Bestimmungsmerkmale – wie z. B. reflektiert und unreflektiert, literarisch und mündlich – gegeneinander abgrenzen und voneinander trennen lassen, übersieht einen doppelten Sachverhalt: Zum einen können auch Individuen ihr Handeln und Verhalten an sich widersprechenden Ordnungen orientieren; gelehrt und gebildet zu sein, ist keine Garantie für gleichbleibende, stetig durchgehaltene religiöse Rationalität. Hinzu kommt, daß sich im Zeichen spätmittelalterlicher Mystik ein Frömmigkeitsbegriff herausbildet, der Theologie (*scientia theologica*) nicht mit Frömmigkeit (*devotio*) gleichsetzt, Reflexion nicht gegen unreflektierte religiöse Unmittelbarkeit ausspielt, weder Bildungs- noch Weihegrad zu Konstituentien einer besonderen Form von Frömmigkeit macht. Frömmigkeit, deren Wesen als *intentio*, als *affectus* oder *voluntas* begriffen wird, nimmt – zumindest auf der Ebene gelebter und praktizierter Frömmigkeit – der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien ihre trennende, hierarchisierende Funktion.

Die Wirkung, die Theologie als Wissenschaft für die Pflege wahrer Frömmigkeit auszuüben vermag, wird nicht gering veranschlagt. Erheblich relativiert wird ihre Bedeutung jedoch durch die ständig wiederkehrende Feststellung, daß Bücherstudium und theologische Reflexion zu einem Hinderungsgrund für wahres Frommsein werden können. Insofern gilt die von theologischer Begrifflichkeit unbelastete Einfalt (*simplicitas*) einfacher Laienchristen (*simplices*) als besonders günstige Disposition, um das Ideal einer neuen, affektiven Frömmigkeit verwirklichen zu können. Frömmigkeit, die als Vertrauen, Umkehr und Bewegung des Menschen zu Gott begriffen wird, führt zu einer sichtlichen Aufwertung des laikalen *simplex*, an dessen frommer Glut (*fervor*; *inflammatio*) sich Theologen und Kleriker ein Beispiel nehmen sollen. Angesichts eines ständeübergreifenden Frömmigkeitsverständnisses, wie es von spätmittelalterlichen Theologen grundgelegt und propagiert wurde, erscheint es nachgerade als abwegig und absurd, zwischen Elite- und Volksfrömmigkeit trennen zu wollen.

Frömmigkeit bestimmt sich aus zwei Grundelementen: aus praxisbezogener Theorie und theoriegeleiteter Praxis. Als eine von theologischen Wertvorstellungen geprägte Verhaltensform hat es Frömmigkeit zum einen mit innerseelischen Haltungen, Erfahrungen und Erlebnissen von Individuen und Gruppen zu tun, zum anderen mit caritativen und kultisch-liturgischen Verhaltensweisen. Von der Teilnahme am Gottesdienst, von Prozessionen und Wallfahrten, von Heiligen- und Reliquienverehrung, von der Zugehörigkeit zu Bruderschaften, von Stiftungen und tätiger Nächstenliebe erwarteten mittelalterliche Fromme ewiges Heil und zeitliche Wohlfahrt. Kollektive Formen frommen Verhaltens erfüllten überdies politische und soziale Funktionen, die für die Stabilität und Integration eines Gemeinwesens unverzichtbar waren. Zeigen zu wollen, wie sich kultische Rituale als Faktoren politisch-sozialer Integrationsbildung

bewährten, wäre ein weites Feld. Dieses umfassend zu bestellen, ist im folgenden nicht beabsichtigt. Beschränkung tut not. Es sollen Zusammenhänge ermittelt werden, die spätmittelalterliche Theologen zwischen Frömmigkeitstheorie und Frömmigkeitspraxis herstellten; es geht um ihre Anstrengungen, zwischen Schultheologie (*intelligentia*) und frommer Lebensgestaltung (*devotio*), zwischen *intellectus inquisitionis* und *affectus devotionis*, zwischen *doctrina speculativa* und *pietas fidei* zu vermitteln; Gegenstand des Erkenntnisinteresses ist das Nachdenken über eine affektive, erfahrungs-gesättigte *theologia mystica*, die im Zeichen der Reform von der „diskursiven Universitätstheologie zur Frömmigkeit des Alltags“ eine Brücke zu schlagen suchte¹⁴⁶. Mystische Theologie im Sinne des Johannes Gerson war nicht „elitäre Spiritualität, sondern eine von jedem einfachen Christen – *etiamsi sit muliercula vel idiota* – nachvollziehbare Buß- und Gesetzesfrömmigkeit“¹⁴⁷. Diese den *simplices* zugedachte Art des Frommseins, die *theologia intellectus* durch *theologia affectus*, *scientia* durch *sapientia*, *cognitio* durch *devotio* ersetzt, wurde von spätmittelalterlichen Reformtheologen mit dem Anspruch verknüpft, für alle Stände der christlichen Kirche verbindliche Norm des religiösen Denkens, Fühlens und Verhaltens zu sein.

Thomas von Aquin hatte die Ansicht vertreten, die einfachen Leuten eigentümliche geistige Schwerfälligkeit bilde einen Hinderungsgrund für die Erkenntnis der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Im Zeichen der Mystik verloren solche Abgrenzungen an Legitimität und Überzeugungskraft. Mystische Theologie und Frömmigkeit erhoben Forderungen und setzten Maßstäbe, die es nicht mehr zuließen, die Frömmigkeit der Laien und die Frömmigkeit der sogenannten Eliten in einer hierarchisch gestuften Wertskala zu verorten.

Affectus, *fervor* und *voluntas*, die Leitbegriffe spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie, machten christliches Frommsein von Bildung, Studium und sozialer Zugehörigkeit unabhängig. Der Benediktiner Johannes Keck aus Tegernsee († 1450) definierte *devotio* als *fervor bone voluntatis*¹⁴⁸. Gerard Zerbolt van Zutphen († 1398), einer der geistigen Väter der *devotio moderna*, beschrieb *devotio* als *dulcis quaedam affectio, vel inclinatio affectuosa ad bonum, vel incitatio quaedam dulciter trahens affectum*¹⁴⁹. Im ‚Malogranatum‘ (‚Granatapfel‘), im 14. Jahrhundert von einem Zisterzienserabt in Königsaal nahe Prag verfaßt, begegnet folgende Definition: *Est autem devotio ipsa pius et humilis affectus in deum ex conscientia proprie infirmitatis*¹⁵⁰.

Die affektive Aufladung des Begriffs *devotio* ist auch an dessen Übersetzungswörtern ablesbar. *Devotus* wird in deutsch-lateinischen Vokabularien mit *got lobig uel*

¹⁴⁶ Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie 65, Tübingen 1982) 141.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Johannes Keck, Commentarius in Regulam S. Benedicti, Clm. 18 150, f. 108^r.

¹⁴⁹ Magnus Ditsche, Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes der Devotio Moderna, in: Historisches Jahrbuch 79 (1960) 139.

¹⁵⁰ Manfred Gerwing, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57, München 1986) 222. – Zum Inhalt vgl. ebd., 14: „Dialogisch aufgebaut, besteht es aus drei ‚libri‘, von denen je eines den ‚Stand der Anfangenden, Fortschreitenden und des Vollkommenen‘ darstellt, dabei insgesamt einem beträchtlich hohen Grad individueller Spiritualität das Wort redend.“

jnnyg uel andechtig oder mit innich uel andechtich übersetzt¹⁵¹. Hält man sich an den 1486 in Straßburg erschienenen ‚Vocabularius predicantium‘, ist der *devotus* ein *andechtiger gesamelter im gemuet; ein bebender schneller got zuo dienen; der sin sele vnd gemuet gar vnd gantz streckt vnd gibt zuo gotz dienst*¹⁵². *Devotio* wird gemeinhin durch *ynnekeit* oder *andechtikeyt* wiedergegeben¹⁵³. Das Straßburger Wörterbuch für Prediger definiert Frömmigkeit als *siedende hitz der liebe, so dz hertz vber sich südt vel walleit in got vnd vereinigt sich mit got*¹⁵⁴. Als weitere Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten werden angeboten: *guotwilligkeit, schnelllichkeit zuo gotteß dienst; enzintniß; andacht; inbrünst; blüender geist; ein schneller bereiter will zuo gottes dienst; dapfferigkeit; ernsthaftigkeit; ersamkeit*¹⁵⁵. *Affectare* und *affectus* werden volkssprachlich durch *begern* und *begerunge*¹⁵⁶ sowie durch *liebhaben vel liebhan* und *begird; liebe; begirlichkeit; begirlich; krafft; beweglichkeit; guotwilligkeit; der will; gunst; begerung* wiedergegeben¹⁵⁷.

In diesen lateinischen und volkssprachlichen Definitionsversuchen verbindet sich spätmittelalterlicher Erneuerungswille mit Besinnung auf scholastische und mystische Traditionen. Thomas von Aquin hatte Frömmigkeit als besonderen Akt des Willens betrachtet (*specialis actus voluntatis*), in dem sich der einzelne Christ mit seiner ganzen Existenz Gott anheimgibt¹⁵⁸. Scholastischer Tradition entsprach es überdies, dem Willen das Gute (*bonum*) als Gegenstand seines Strebens zuzuordnen, das Wahre (*verum*) hingegen zum Erkenntnisobjekt des Intellekts zu machen. Eine ausnehmend eingängige und deshalb auch immer wieder zitierte Bestimmung dessen, was Fröm-

¹⁵¹ ‚Vocabularius Ex quo‘. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe, gemeinsam mit Klaus Grubmüller hrsg. v. Bernhard Schnell u. a., Bd. 3 (Tübingen 1988) 763 f.

¹⁵² Vocabularius predicantium (Argentinae 1486) f. H 2^r: deuotus.

¹⁵³ ‚Vocabularius Ex quo‘ (wie Anm. 151), Bd. 3, 764.

¹⁵⁴ Vocabularius predicantium (wie Anm. 152), f. H 2^r: deuotio.

¹⁵⁵ Ebd. – Daß unter den deutschen Äquivalenten zu *devotio* nicht *frumkeit* begegnet, ist kein Zufall. *Frumkeit*, im Mittelalter vielfach als Synonym von *ere* verwandt, beinhaltet rechtliche und sozialrechtliche Normen. Von seinem Ursprung her gehört der Begriff Frömmigkeit dem Bereich des Ethischen und Rechtlichen an. „Ein frommer Mensch war ein nützlicher Mensch, ein unverzichtbares Glied der Gemeinschaft. Er erfüllte die Ordnung seines Standes“ (Manfred Seitz, Artikel Frömmigkeit II, in: Theologische Realenzyklopädie 11 (Berlin, New York 1983) 676). Frömmigkeit war im späten Mittelalter keine Bezeichnung für religiöses Ergriffensein, persönliche Hingabe an Gott oder affektiv gestimmte Gottseligkeit. Es war Martin Luther, der, indem er die für seine Rechtfertigungslehre maßgeblichen Begriffe *iustus* und *iustitia* mit gerecht und *frum* bzw. mit Gerechtigkeit und *frumkeit* übersetzte, Frömmigkeit zu einem mit religiösen Werthaltungen und Emotionen aufgeladenen Begriff machte. Zur Begriffsgeschichte von Frömmigkeit im späten Mittelalter, in der frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert vgl. auch Heide Wunder, Von der *frumkeit* zur Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Genese bürgerlicher Weiblichkeit (15.–17. Jahrhundert), in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, hrsg. von Ursula A. J. Becher u. Jörn Rüsen (Frankfurt a. M. 1988) 174–188; Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1990) 617–621.

¹⁵⁶ ‚Vocabularius Ex quo‘ (wie Anm. 151), Bd. 2, 73.

¹⁵⁷ Vocabularius predicantium (wie Anm. 152), f. A 8^r: affectare; affectus.

¹⁵⁸ Summa theologiae II^a–II^{ae}, qu. 82: De devotione, art 1 *devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devotent, ut ei se totaliter subdant. ... devotio est specialis actus voluntatis*. Ebd. art. 3: *devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompse se tradat ad divinum obsequium*.

migkeit ihrem wahren Wesen nach ist und sein soll, ließ sich Hugo von St. Viktor († 1141) einfallen: *Devotio ... est conversio in Deum per pium et humilem affectum, fide, spe et caritate subnixa*¹⁵⁹.

Alcher von Clairvaux zitierte die Definition des Viktoriners in seiner 1162 abgefaßten Schrift *De spiritu et anima*¹⁶⁰. Auf die Frage *quid sit devotio* griff der theologisch gedankenreiche und literarisch vielseitige Benediktinerprior Johannes von Kastl († nach 1418) gleichfalls auf Hugo von St. Viktor zurück, um das Wesen christlicher Frömmigkeit als Hinwendung zu Gott *pio et humili affectu* zu definieren¹⁶¹. Den Affekt beschrieb er als „spontane und süße Neigung des Geistes zu irgendetwas“¹⁶²; innere Frömmigkeit, unterstrich er in anderem Zusammenhang, entflamme den Affekt des Menschen zu Gott¹⁶³. Wenn der Theologe aus dem benediktinischen Reformkloster Kastl Frömmigkeit in Eifer (*zelus*), Mitleid (*compassio*) und Güte (*benevolentia*) aufgliedert, will er in Erinnerung bringen, daß christliche Frömmigkeit auch einen mitmenschlichen, sozialen Bezug hat: Eifer bedeute Eifer für Gerechtigkeit; Mitleid meine Mitleiden mit dem Elend und den Gebrechen anderer; Güte sei spontane Bereitschaft, anderen Gutes zu tun¹⁶⁴.

Gebrauchen spätmittelalterliche Theologen die Wortverbindung *affectus devotionis*, um den affektiven Charakter christlichen Frommseins hervorzuheben, bringen sie unausgesprochen zur Geltung, was Bernhard von Clairvaux († 1153) über die menschlichen Affekte (Liebe, Freude, Furcht, Trauer) als Ort religiöser Erfahrung geschrieben und gelehrt hatte. Unter Affekten verstand Bernhard „werthaltige (lust- oder unlustbetonte) Vorgänge im nichtrationalen Bereich des menschlichen Innenlebens“, die im Gegensatz stehen „zu den rationalen Kräften des Subjekts“ sowie „zum äußeren Handeln und Reden“¹⁶⁵.

Im Kontext solcher Überlegungen bildete intellektuelle Reflexion, zu der Wissen, Bücherstudium und natürliche Vernunft befähigten, nicht mehr einen Indikator höherwertiger Spiritualität und Frömmigkeit. Von religiöser Bildung und theologischem Wissen konnten, wenn es vornehmlich auf den *affectus* ankam, auf Glaube und Fröm-

¹⁵⁹ Hugo von St. Viktor, *De modo orandi*, in: Migne PL 176, Sp. 979.

¹⁶⁰ Migne PL 40, Sp. 816.

¹⁶¹ *Commentarius in Regulam S. Benedicti*, Clm. 18 152, f. 217^b: *devotio ergo est conversio in deum pio et humili affectu*.

¹⁶² Ebd., f. 220^{vc}: *Affectus est spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquid inclinatio*. Vgl. Josef Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters*, Teil 1: Darstellung (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 27,1, Münster 1967) 346.

¹⁶³ *Commentarius* f. 221^{ra}: *interna devotio affectum hominis inflammans ad Deum*.

¹⁶⁴ Ebd., f. 217^b.

¹⁶⁵ Ulrich Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (Beiträge zur historischen Theologie 61, Tübingen 1980) 142 f. – Zur Bedeutung von *affectus* in der hochmittelalterlichen Mystik vgl. neuerdings Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts (München 1990) 374: Hugo von St. Viktor „definiert nicht, was er unter *affectus* – einem Begriff, den bereits Augustinus, Cassian und Gregor als positiven Wert, nämlich als liebende Bewegung der Seele zum höchsten Gut, verwendet haben – versteht, aber er charakterisiert dieses Verlangen als Streben nach vollkommener Demut, erfüllter Liebe (*caritas*) und Reinheit der Beschauung (*ad contemplationis puritatem*)“.

migkeit sowohl förderliche als auch nachteilige Folgen ausgehen. Das *studium litterarum*, beteuerte der Kartäusertheologe Dionysius von Rijkel († 1471), verschaffe Distanz zu materiellen Werten, erleuchte den Verstand und bewahre die Kontemplation vor Irrtümern, die sich bei theologisch Ungebildeten leicht einschleichen würden. Andererseits könne, weil Wissen aufblähe, Studium zur Überheblichkeit und „zur Schwächung der *via affectiva* in Liebe und Tugend“ führen¹⁶⁶. Johannes Gerson plädierte deshalb für eine *theologia affectiva*, die, Gedankengänge Augustins, der monastischen Theologie des 12. und der franziskanischen Theologie des 13. Jahrhunderts aufgreifend, „den anthropologischen Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens im Affekt, d.h. im Bereich des Willens sieht“¹⁶⁷ und sich von sterilen, höchst überflüssigen theologischen Spekulationen, Subtilitäten und Sophismen abwendet. Polemik gegen die scholastische Schultheologie des späten Mittelalters kennzeichnet die Einstellung aller spätmittelalterlichen Reformtheologen, denen es in Theologie, Glaube und Frömmigkeit nicht auf intellektuelle Gotteserkenntnis ankam, sondern auf lebendige Gotteserfahrung. Der Augustinereremit Johannes von Paltz, der in seiner Gotteslehre zwischen *cognitio intellectiva* und *cognitio affectiva et experimentalis* unterscheidet, sagte unmißverständlich: „Während der Affekt der Liebe zu einer vertrauten Erfahrung Gottes, zu einer *notitia affectiva, experimentalis et familiaris*, zu einem Gefühl der Süße führe, sei die Verstandeserkenntnis, der Demut und Liebe fehlen, trocken und fade, manchmal auch voll eitler Neugierde (*vana et curiosa*).“¹⁶⁸

Dem spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbegriff eignet ein antiintellektualistischer Grundzug¹⁶⁹, der unstudierte Laien nicht länger spirituelle Unfähigkeit bescheinigt, sondern deren besondere Eignung herausstellt. Bereits Thomas von Aquin setzte sich mit der Erfahrungstatsache auseinander, daß Frauen und einfache Männer (*simplices viri*) gemeinhin frommer sind als jene, die über Wissen (*scientia*) verfügen¹⁷⁰. Von selbst, legt Thomas dar, verstehe sich das nicht, weil einfache Männer und Frauen mit einem offenkundigen *contemplationis defectus* behaftet seien. Ursachen und Erscheinungsformen dieses „Mangels an Beschauung“ werden von Thomas nicht näher erläutert. Es entspricht aber Grundüberzeugungen thomistischer Anthropologie, daß einfache Männer und Frauen, die eine *vita activa* führen, zur Kontemplation unfähig sind;

¹⁶⁶ Vgl. dazu Harald Dickerhoff, Schule, religiöse Erziehung und Kirchenreform in den pädagogischen Schriften des Kartäusers Dionysius von Rijkel († 1471), in: *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationgeschichte*, Bd. 2, hrsg. v. Walter Brandmüller u. a. (Paderborn 1988) 32 f. Vgl. *Dionysius Cartusianus, In festo S. Francisci Confessoris, ad religiosos sermo tertius* (1464), in: *Opera omnia*, Tom. 32 (Tornaci 1906) 466: *Idcirco dum homo vehementer se occupat in exercitio intellectus, considerando acute subtiles materias atque difficiles quaestiones, aut quod destabilius esset, studendo curiosa et inania; fervor caritatis, affectio devotionis studiumque virtutum in via affectiva decrescunt, tepescunt, minuuntur, et nisi provideatur, penitus exstinguuntur: unde et paucos doctores scholasticos videmus canonizatos, et forsitan neminem praeter Thomam.*

¹⁶⁷ Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 146), 156.

¹⁶⁸ Ebd., 157.

¹⁶⁹ Vgl. dazu allgemein Heiko A. Oberman, *Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation*, in: *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, ed. Steven Ozment (Sixteenth Century Essays and Studies 11, Kirksville (Missouri) 1989) 43–63.

¹⁷⁰ *Summa theologiae* II^a–II^{ae}, qu. 82, art. 3.

sie können nicht lesen und bleiben aufgrund ihrer mangelnden Intellektualität der Macht ihrer Sinne ausgeliefert¹⁷¹. Andererseits seien einfache Männer und Frauen gewillt, ihre Überheblichkeit (*elatio*) zu bändigen und zu unterdrücken. Wissen hingegen nähere Vertrauen in die eigenen Kräfte und hindere daran, sich mit seiner ganzen Existenz (*totaliter*) Gott zu überantworten. Sei aber der Mensch bereit, auch sein Wissen vorbehaltlos Gott zu unterwerfen, werde dadurch die Frömmigkeit vermehrt (*ex hoc ipso devotio augetur*). Dann lasse sich auch mit guten Gründen behaupten, daß Betrachtung (*meditatio*) Ursache von Frömmigkeit (*devotionis causa*) sei.

Mystische Beschauung, Andachts- und Gebetsglut erforderten weder theologische Bildung noch hohe soziale Abkunft. Von Bruder Aegidius, einem der ersten Gefährten des hl. Franziskus, schreibt Bonaventura († 1274): Obgleich er ein einfacher, ungebildeter Mann war, sei er zum Gipfel erhabener Beschauung erhoben worden (*quamquam esset idiota et simplex, ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem*)¹⁷². Folgt man den Kanonisationsakten der hl. Klara von Montefalco († 1308), soll die Heilige einmal zu ihrem Bruder Franz, einem studierten Minoriten, gesagt haben: Er solle sich nicht ständig Gedanken machen über Wissenschaft (*scientia*) und schriftstellerischen Ruhm (*extollentia scripture*); ihr würde es größeren Trost bedeuten, wäre er mit guter Gesinnung und glühender Frömmigkeit ein Laienbruder und ein Koch der Brüder als ein Vorgesetzter (*maior*) aus dem Kreis der Lektoren¹⁷³.

Der Dominikaner Humbert von Romans († 1277) meinte, die städtischen Armen seien „ausnehmend fromm gegenüber dem Wort Gottes“ (*devotiores ad verbum Dei*); der „Same des Wortes“ würde in ihren Herzen nicht so leicht zugrunde gehen¹⁷⁴. Vieles sei an der städtischen Menge (*turba*) lobenswert: die Frömmigkeit gegenüber Christus (*devotio ad Christum*), ihre innere Disposition zum Glauben (*facultas fidei*) und ihr Eifer für Christus (*zelus pro Christo*). Diese Eigenschaften hätten bereits in der urchristlichen Gemeinde die Menge des einfachen Volkes gekennzeichnet. Schon damals habe die Masse der einfachen Leute bereitwilliger (*facilius*) geglaubt als die Großen (*maiores*); gegen die Großen, die Christus verfolgten, habe sich die Menge mit Eifer für Christus eingesetzt.

Theologische Lehre, die an ihrem praktischen Nutzen für spirituelle Lebensführung gemessen wurde, schmälerte den Rang theologischer Wissenschaft und das Ansehen ihrer Träger. Meister Eckhart (1260–1328) plädierte für „eine innerliche Erkenntnis“

¹⁷¹ Keine hohe Meinung hatte Thomas von den *minores* und *simplices*. Sie sind nicht schreib- und lesefähig, durch Bücherwissen nicht gebildet (*illiterati; non instructi; litteris non erudiuntur*); sie entbehren weltlicher Klugheit (*carent mundana astutia*) und vermögen nur Sinnliches (*sensibilia*) zu erfassen; in der Erkenntnis der göttlichen Weisheit sind sie ausnehmend stumpf und schwerfällig (*valde hebetes in cognitione divinae sapientiae*); sie sind besser durch Bilder und Symbole als durch Vernunftgründe ansprechbar (*melius indicuntur representationibus quam rationibus*). Vgl. dazu Benoît Lacroix et Albert-M. Landry, *Quelques thèmes de la religion populaire chez le théologien Thomas d'Aquin*, in: Pierre Boggioni (éd.), *La culture populaire au moyen âge* (Paris 1979) 167 f.

¹⁷² Kurt Ruh, *Kleine Schriften*, Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter, hrsg. v. Volker Mertens (Berlin, New York 1984) 133.

¹⁷³ André Vauchez, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome 1981) 473, Anm. 76.

¹⁷⁴ Vgl. Murry, *Religion* (wie Anm. 72), 311, Anm. 185.

des von Gott Geoffenbarten, „die nicht durch Schulbildung und Verstandesübung erworben werden kann“¹⁷⁵. Nikolaus von Straßburg, ein enger Vertrauter Meister Eckharts, äußerte stadtbürgerlichen Predigtzuhörern gegenüber, denen die abstrakte Begrifflichkeit der scholastischen Schulsprache fremd war, Vorbehalte gegen theologische Schulgelehrsamkeit. Um darzutun, daß theologisches Schulwissen nicht als „spiritueller Bonus“ zu bewerten sei, sagte er: *Hête der einvaltigöste gebüre der in eime dorfe ist mē minne und dēmüetikeit denne der wíseste pfaffe der ze París ie gelêrt wart: sô siu in das ewigge leben kaemen, er gēbe im nit sehs pfenninge umbe alle sîne kunst*¹⁷⁶.

Mystische Frömmigkeit verwischte Grenzen zwischen Klerikern und Laien. Die häufige Betrachtung der Passion, lehrte Heinrich Seuse (um 1295–1366), mache den Ungelehrten (*indoctus*) zu einem Gelehrten (*doctus*) und lasse ungebildete Laien (*imperiiti et idiotae*) in die Rolle von Lehrern (*magistri*) aufsteigen – allerdings nicht zu Lehrern einer Wissenschaft, die aufbläht, sondern zu Lehrern der Liebe, die erbaut¹⁷⁷.

In der älteren deutschen Frauenmystik, insbesondere in deren Lehre von der Armut im Geiste, wurde „die Niedrigkeit der Auserwählten als Bedingung der Möglichkeit mystischer Gotterfahrung aufgewiesen. Verständlich, daß unter solchen Voraussetzungen die Gotteserfahrung einer Müllerin oder einer Kuhmagd ebenso wertvoll sein konnte wie die eines Pfaffen.“¹⁷⁸ In Flagellantenkreisen Norditaliens erzählte man sich die Geschichte eines hungernden Bauern, dem auf seinem Acker Christus

¹⁷⁵ Georg Steer, Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit, in diesem Band S. 229.

¹⁷⁶ Zitiert nach Georg Steer, Geistliche Prosa, in: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370, Teil 2: Reimpaargedichte, Drama, Prosa, hrsg. v. Ingeborg Glier (München 1987) 332.

¹⁷⁷ Henricus Suso, Horologium Sapientiae, ed. Pius Künzle (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 23, Fribourg 1977) 494f. – Zitiert von Johannes von Paltz, Werke 1: Coelifodina, hrsg. v. Christoph Burger u. Friedhelm Stasch (Berlin, New York 1983) 102. – Die theologische Aufwertung der Laien wurde gestützt und gefördert durch kirchenrechtliche Argumente. Wilhelm von Ockham (1290/1300–1349) vertrat die Auffassung, die *causa fidei* gehe gleichermaßen Laien und Kleriker an. Gott sei nicht nur ein Gott für Kleriker (*deus clericorum*), sondern in gleicher Weise auch ein solcher für Laien (*deus laicorum*). Gottesdienst zu halten und sich über Glaubensfragen Gedanken zu machen, sei zwar Berufs- und Amtspflicht der Kleriker; das bedeute aber nicht, daß Laien, wenn es um Probleme des Glaubens gehe, zu schweigen hätten. „Wo die Kleriker irren oder der Haeresie verfallen sind, dort haben die Laien sich der Sache Gottes anzunehmen. Darum ist es eine Erfindung herrschsüchtiger Kleriker zu behaupten, niemals und nirgendwo dürfe eine Glaubensfrage einen weltlichen Richter oder Laien beschäftigen. Damit wollen sich die Kleriker nur zu den Herren (*domini*) über die Laien in der Kirche aufwerfen“ (Jürgen Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie (Berlin 1969) 546). In der Heiligen Schrift würden Laien niemals „vom Namen der ‚Kirche‘“ (*ab ‚ecclesiae‘ nomine*) ausgeschlossen werden. Zum biblischen Begriff der Kirche (*nomen ‚ecclesiae‘*) würden auch „Männer und Frauen und Laien“ gehören. So Ockham in seinem ‚Dialogus super dignitate papali et regia‘. Vgl. ebd. 546, Anm. 407: *Cum vero dicitur quod ad iudicem saecularem non pertinet causa fidei vel dei: respondetur quod dicere causam fidei nullo modo spectare ad iudicem saecularem vel laicos, omnino esset insanum, et est verbum clericorum avarorum et superborum, qui ideo ab ecclesia dei laicos conantur excludere, ut ipsis laicis exclusis possent ab ecclesia laicorum domini reputari, cum ... in scriptura sacra numquam laici ab ‚ecclesiae‘ nomine ecludentur. sed ubicumque ... nomen ‚ecclesiae‘ viros et mulieres et laicos comprehendat.*

¹⁷⁸ Alois Maria Haas, Deutsche Mystik, in: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (wie Anm. 176), 241.

erschienen war. Der göttliche Heiland habe ihm seinen Sack mit Brot gefüllt und ihn belehrt, „daß nicht die Reichen und die Mächtigen dazu ausersehen seien, der Welt wieder Frieden zu bringen, sondern die Armseligen und Erniedrigten. Denn da weder Prälaten noch Gelehrte sich aufraffen werden, hat die göttliche Barmherzigkeit beschlossen, ihre Macht in Gestalt der einfachen arbeitenden Menschen zutage treten zu lassen.“¹⁷⁹ Gerd Groote († 1384), der leidenschaftliche Anwalt für eine zeitgemäße, „neue Frömmigkeit“ (*devotio moderna*), wandte sich gegen Akademiker, welche durch ihre intellektuelle Überheblichkeit die Frömmigkeit zerstören, die Einfältigen verlächen und das Volk hinters Licht führen (*Isti [academici] sunt subversores pietatis, derisores simplicium, deceptores vulgi*). Den *agrestes, innocentes* und *simplices* würde von gelehrten Theologen (*docti theologi*) nur geringfügige Hilfe zuteil werden. Tatsache sei jedoch, daß Einfache (*simplices*), Arme (*pauperes*), Verachtete (*abiectioni*) und Ungebildete (*ignari*) eine größere Bereitschaft für das Evangelium mitbringen würden als studierte Akademiker. Je „nackter“ nämlich Unwissende und Niedrige von hohen Würden seien, um so aufnahmefähiger seien sie für das Wort Gottes (*quanto nudiores ab altis fastigiis tanto verbi dei receptibiliores sunt*)¹⁸⁰.

Um die Frage zu beantworten, weshalb ungebildete Laien (*laici et illitterati*) bisweilen frommer (*devociore*) als gebildete Kleriker (*clerici litterati*), ja sogar Mönche (*religiosi*) seien, greift Johannes von Kastl († nach 1418) auf Überlegungen zurück, die der Franziskanertheologe David von Augsburg († 1272) in seiner Schrift ‚De exterioris et interioris hominis compositione‘, einem der „wirkmächtigsten Lehrbücher der ‚methodischen Meditation‘“¹⁸¹, entwickelt hatte. Johannes von Kastl folgte Wort für Wort der Vorlage seines literarischen Gewährsmannes¹⁸². Frömmigkeit (*devocio*) sei eine *pie affectionis pinguedo*; sie beziehe sich deshalb mehr auf den Affekt (*ad affectum*) als auf den Verstand (*ad intellectum*). Die *simplices devoti* und die zahlreichen *litterati indevoti* würden das anschaulich vor Augen führen.

Gleichwohl: Vollkommene Frömmigkeit (*perfecta devocio*) gebe es nicht ohne das Licht der Vernunft (*lumen intellectus*). Anders verhalte sich die *intelligencia* der einfältigen Frommen (*simplices devoti*), anders die der Gebildeten (*litterati*). Die *litterati* könnten scharfsinnig über jeden geistlichen Gegenstand sprechen und mit eigenen Worten ausdrücken, was sie sagen wollen. Sie verstünden zu gliedern; sie könnten für ihre Darlegungen angemessene Gründe und Ursachen benennen; sie seien in der Lage, in geformter Rede überzeugend ihre Auffassungen vorzutragen; sie würden auch über die erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten verfügen, um im Bedarfsfall aus Wenigem und Geringfügigem eine lange Rede zu machen und das, was klar und aus sich selbst heraus offenkundig sei, in kunstvolle Wörter so zu verpacken, daß der Ein-

¹⁷⁹ Iris Origo, ‚Im Namen Gottes und des Geschäfts‘. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. Francesco di Marco Datini 1335–1410 (München 1985) 289.

¹⁸⁰ Hans Martin Klinkenberg, Die *Devotio Moderna* unter dem Thema ‚Antiqui – Moderni‘ betrachtet, in: *Miscellanea Mediaevalia* 9: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter (Berlin, New York 1974) 406.

¹⁸¹ Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, Sp. 604.

¹⁸² Commentarius in Regulam S. Benedicti, Clm 18 152, f. 218^b–218^{va}. Die Schrift des David von Augsburg ist ediert unter den Schriften Bonaventuras. Der von Johannes von Kastl benutzte Text findet sich in: Bonaventurae opera omnia, ed. A. C. Peltier, Tom. 12 (Paris 1868) 433.

druck entstehen könne, es sei aus dem innersten Mark der Philosophie herausgezogen worden.

Die Einfachen und Frommen (*simplices ac devoti*) hingegen würden klarer das Wesen der Wahrheit (*veritas in se*) schauen (*videre*) und seien deshalb auch in der Lage, tiefgründiger (*profundius*) über sie zu denken, ihre Bedeutung zu beurteilen und *per gustum affectus* die Adern des inneren Geschmacksvermögens (*saporis intimi venae*) zu erforschen¹⁸³ sowie *per purae intelligentiae radium* alles klarer zu unterscheiden. Mit Hilfe von Begriffen im eigentlichen Sinne Unterscheidungen vorzunehmen, verstünden sie nicht; dennoch würden sie natürliche Unterschiede der Wahrheit *ex ipso saporis gustu* als *per argumentorum conjecturas* erfassen. An einem Exempel lasse sich der Unterschied verdeutlichen; ein Philosoph könne sich über eine Kunst (*ars*) geistreich äußern; ein Handwerker könne diese wirklich ausüben. Ein studierter Mediziner wisse mehr *per scienciam*, ein medizinischer Praktiker mehr *per experienciam*. In Frömmigkeit und Theologie, lautet die Quintessenz des Johannes von Kastl, habe Wissen, das auf religiöser Erfahrung beruhe, größeres Gewicht als jenes, das mit Hilfe des Verstandes erworben worden sei.

Wie sehr die Gedankengänge des Johannes von Kastl zum Gemeingut spätmittelalterlicher Reformtheologie zählten, beweisen Überlegungen, die Johannes Gerson († 1429) anstellte, um der Frömmigkeit der Laien eine spirituelle Dimension zu geben. *Theologia mystica*, stellte er unter Berufung auf Dionysius Areopagita fest, sei gemeinschaftliches Besitztum aller Christen¹⁸⁴. Gotteserfahrung (*devotio*) sei einfachen Christen (*simplices*) leichter möglich als den *litterati* – ein Gedanke, auf den Gerson immer wieder zurückkommt, um die Überlegenheit mystischen, affektiv angeeigneten Erfahrungswissens über die mit Hilfe des Intellekts erworbene Gotteserkenntnis herauszustellen. Es bedürfe nicht intensiv betriebener Wissenschaft, schreibt er, um „Kunde von mystischer Theologie zu bekommen. Vielmehr genügt es, daß die affektiven Kräfte der Seele durch gläubige Übernahme inne werden, Gott sei der ganz und gar Liebenswerte (Hoheslied 5, 16), und schon werden sie von Gott hingerissen. Deshalb kann auch ein schlichtes Weiblein (*muliercula*) oder ein Ungebildeter (*idiotia*) die *theologia mystica* erreichen, die doch die höchste, vollkommenste Erkenntnis ist, eben die Erkenntnis Gottes.“¹⁸⁵

Dieser Art von Betrachtung teilhaftig zu werden, hätten selbst Frauen (*mulierculae*) und Analphabeten (*idiotae sine litteris*) das Recht (*fas*), sofern sie einen einfachen Glauben (*fides simplex*) besitzen; mystische Erfahrungen seien gemeinhin von einfachen Christen leichter zu machen als von intellektuell hochstehenden und theologisch versierten Männern¹⁸⁶. Deshalb kann Gerson auch die Kleinen (*parvuli*), die Jesus den Klugen und Weisen gegenüberstellt (Matt. 11, 25), als „Wissenschaftler“ bezeichnen, weil „innere Erfahrung ‚aus Gott‘ auch bei einem Ungebildeten mehr ent-

¹⁸³ Zum inneren Geschmack (*sapor*), dem Ganzen der Seele oder Herzens, als Organ religiösen Erfahrens bei Bernhard von Clairvaux vgl. Köpf, Erfahrung in der Theologie Bernhards (wie Anm. 165), 154–161.

¹⁸⁴ André Combes, La théologie mystique de Gerson, Tome 2 (Spiritualis 2, Roma 1964) 588.

¹⁸⁵ Burger, Aedificatio (wie Anm. 121), 133.

¹⁸⁶ Combes, Théologie mystique (wie Anm. 184), 587.

scheidendes Wissen bedeutet als viele theoretische Erkenntnisse eines Gebildeten, der lediglich ‚über Gott‘ nachdenkt und spricht“¹⁸⁷. Es sei erwiesen, hebt Gerson in seinem Traktat über mystische Theologie hervor, daß *simplices ydiotae* durch Glaube, Hoffnung und Liebe schneller und leichter zur mystischen Theologie gelangen als in diskursiver Schultheologie geübte und gebildete Männer¹⁸⁸.

Gersons Gedanken über mystische Theologie strahlten aus und zogen an. Der Kartäuser Dionysius Rijkel von Roermond (1402/03–1471), ein gelehrter Scholastiker und begnadeter Mystiker, äußerte Vorbehalte gegen eine rein „natürliche Erkenntnis des Göttlichen“ (*divinorum cognitio naturalis*), die als intellektuelle Begriffstheologie abstrakt (*informis*), kalt (*algens*) und unfruchtbar (*sterilis*) bleibe. Deshalb könne es geschehen, daß bisweilen theologisch Ungebildete, schreib- und leseunfähige Fromme und Einfache (*devoti ac simplices, litterature ignari*) eine hellere, süßere und heilsamere Kenntnis Gottes gewinnen als Schultheologen und Philosophen¹⁸⁹. In den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts erläuterte der Bibliothekar der Erfurter Kartause am Beispiel des Vaterunser, wie einfache Leute (*simplices persone*) zur mystischen Theologie gelangen können. Er schreibt: „Du, Schüler dieser göttlichen Weisheit, das, was Du liest, hörst und siehst, sprichst oder denkst, ziehe sofort in Dein Gemüt (*in affectum*), danach strebend, es im Innersten gewissermaßen sinnhaft zu riechen und zu schmecken. So, wenn Du das ‚Vater unser‘ hörst, erhebe sofort Deinen Sinn zur Ehrfurcht und Liebe, zu einem treuen und vertrauensvollen Fordern, was Du und Deine Brüder an notwendigen Dingen brauchen; denn er ist Euer gemeinsamer Vater.“¹⁹⁰

Was die Stellung der Laien überdies aufwertete, war die Vergegenwärtigung urchristlicher Bildungs- und Sozialverhältnisse. Sich an diese zu erinnern, trug zum einen dazu bei, die theologische Legitimität einer Klerikerkirche, die ihre Führungspositionen ausschließlich Nachfahren adliger Familien vorbehielt, in Frage zu stellen; zum anderen bot die *ecclesia primitiva* Anknüpfungspunkte, um anschaulich und einsichtig zu machen, wie sich ‚heilige Ungebildetheit‘ (*sancta simplicitas*) in der frühchristlichen Mission als geschichtsbildende Kraft bewährt hatte. In der urchristlichen

¹⁸⁷ Burger, *Aedificatio* (wie Anm. 121), 131.

¹⁸⁸ Ioannis Carlierii de Gerson de mystica theologia, ed. André Combes (Lucani 1958) Cons. 9, 1, S. 229: *Stat simplices ydiotas per fidem, spem et caritatem citius et sublimius pervenire ad theologiam mysticam quam eruditos in theologia scolastica seu discursiva*. – Der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach (um 1389–1464) wehrte sich zwar als Anwalt einer affektiven, antiintellektualistischen Mystik gegen einen Begriff von mystischer Theologie, wie ihn Johannes Gerson, Nikolaus von Kues und Marquard Sperber vertraten; was aber die Zugänglichkeit von Laien zu mystischer Theologie anbetrifft, stimmt er mit seinem Kontrahenten Johannes Gerson nahezu wörtlich überein. Schreibt und betont er doch: *Quod simplices idiote per fidem, spem et caritatem citius et sublimius possunt pervenire ad mysticam theologiam, quam eruditi in theologia scolastica seu discursiva* (Cod. Mell. 1767, p. 388. Zitiert nach Franz Hubalek, Aus dem Briefwechsel des Johannes Schlitpacher von Weilheim (Der Kodex 1767 der Stiftsbibliothek Melk) (Masch. Diss. Wien 1963) 105).

¹⁸⁹ Vgl. Harald Dickerhoff, Kartäusisches Apostolat in Leben und Werk des Dionysius von Rijkel (1402/03–1471), in: Festgabe Heinz Hürten zum 60. Geburtstag, hrsg. v. *dem.* (Frankfurt a. M. 1988) 199.

¹⁹⁰ Erich Kleineidam, Die Spiritualität der Kartäuser im Spiegel der Erfurter Kartäuser-Bibliothek, in: Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, hrsg. v. Marijan Zadnikar in Verbindung mit Adam Wienand (Köln 1983) 195.

Jesusbewegung galten nämlich nicht die Rangkriterien der herrschenden Sozialordnung; Randexistenzen, deren Marginalitätserfahrungen Jesus einen tiefen theologischen Sinn gegeben hatte, verkündeten die göttliche Heilsbotschaft.

Um die Diskrepanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu Gesicht zu bringen, wurde immer wieder die Feststellung des Apostels Paulus zitiert, derzufolge Gott nicht viele Mächtige, Weise und Hochgeborene in die Gemeinde von Korinth berufen habe (1. Kor. 1,26–29). Von der Spätantike bis ins späte Mittelalter beteuerten Exegeten unter Berufung auf den Apostel Paulus, daß machtlose, niedriggeborene und ungebildete Männer, die weder über Herrschaft noch über Ansehen und Bildung verfügten, den Erdkreis von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt hätten¹⁹¹. Aus dieser Auslegungstradition schöpfte Hugo von Trimberg († nach 1313), „der die Frömmigkeit des *einveltigen man* über alle *kunst*, die Hl. Schrift über alle Gelehrsamkeit und Literatur setzt“¹⁹² und ausdrücklich betonte: *swer kristen gelouben wil bewern, / der geloubt vil baz den vischern / denne den die tiefe disputierent / und wenic die sele da mite zierent*¹⁹³. Unter Berufung auf das Pauluswort plädierte der Augustinereremit Jordanus von Quedlinburg († 1378) für *sermones simplices et communes*, weil auf der Einfachheit der Wörter die Erbauung der Seelen beruhe. Das ganze Evangelium und die ganze Heilige Schrift sei auf der *simplicitas verborum* gegründet. Das beweise auch die von Jesus getroffene Wahl seiner Apostel. Nicht Philosophen und Rhetoren (*philosophi et rhetores*), sondern einfache Fischer (*simplices piscatores*) habe Jesus zu Lehrern des Glaubens erwählt¹⁹⁴. Um seine Forderung nach einer religiösen „Praxis des einfachen frommen Lebens, zur Bußgesinnung in Demut, Gehorsam und Geduld und zu guten Werken“¹⁹⁵ historisch zu erhärten, verglich der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz (um 1445–1511) die Prediger des Antichrists mit denen Christi: „Dieser hat zum Predigen arme, einfache, ungebildete (*simplices idiotae*) und gute Menschen gewählt und gesandt; der Antichrist hingegen wird zur Verkündigung seiner Falschheit Schlaue und Verschlagene, Gelehrte in der Weltweisheit und Verdorbene wählen und entsenden.“¹⁹⁶

Erasmus von Rotterdam erinnert in seinem ‚Lob der Torheit‘ (1508) daran, daß die Sympathie Jesu den Einfältigen gegolten habe, nicht den bücherkundigen Gelehrten; den Weisen habe Christus das Geheimnis des Heils verborgen, den Kleinen und Un-

¹⁹¹ Klaus Schreiner, Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85 (1974) 317–357.

¹⁹² Hans Bayer, Gralsburg und Minnegrotte. Die religiös-ethische Heilslehre Wolframs von Eschenbach und Gottfrieds von Straßburg (Berlin 1978) 48.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Jordanus de Quedlinburg, Opus postillarum et sermonum de tempore (Strassburg 1483) Sermo 163 (B): *Nemo ergo vilipendat sermones simplices et communes, quia in simplicitate verborum est edificatio animarum. Unde Evangelium et tota sacra scriptura in simplicitate verborum fundata est ... Non enim elegit Christus philosophos et rhetores, sed simplices piscatores in doctores fidei, qui simplicitate verborum totum mundum illustraverunt.* – Vgl. Adolar Zumkeller, Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient, in: Sanctus Augustinus. Vitae spiritualis magister, Tom. 2 (Roma 1959) 256 f.

¹⁹⁵ Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 146), 160.

¹⁹⁶ Ebd., 144.

mündigen aber offenbart. Christus habe nach dem Zeugnis des Evangeliums „den Pharisäern, Schriftgelehrten und Gesetzerklärern“ den Krieg angekündigt, „den ungelehrten Pöbel“ hingegen in seinen Schutz genommen; „Kindern, Weibern, Fischern war er vorzüglich gewogen“¹⁹⁷. Agrippa von Nettesheim († 1535) stellte die rhetorische Frage, ob nicht Christus aus dem Mund von Eseln, d.h. durch einfache und ungebildete Apostel und Schüler alle heidnischen Philosophen und Gesetzeslehrer der Juden, alle menschliche Weisheit besiegt und überwunden habe¹⁹⁸.

Reformatorische Theologen trösteten einfache Leute, die *kein latin können* und Tag und Nacht arbeiten müssen, mit dem Hinweis auf Jesus, den Apostel Paulus und die alttestamentlichen Patriarchen, die auf vorbildliche und einmalige Weise zugleich arbeitsam und fromm gewesen seien: *Jhesus unser heyland was auch ein ley, vor den würdigen und geistlichen der welt ungelert und ein zymmerman. Paulus arbeitet auch tag und nacht, domit er niemant beschwaerlich wer. Die heiligen ertzvaetter und etlich propheten seind guot, schlecht hyrten gewesen, noch hat der geist gottes reychlich mit sein hochsten goben in ynen gewonet*¹⁹⁹. Deshalb gehöre, wie von anderer Seite in einer 1524 erschienenen Flugschrift gesagt wurde, „das Evangelium nicht allein den Pfaffen, es ist vnser, wie wol auch yhr, doch eygentlicher vnser denn yhr; jedermann kann es lernen und greifen, und die Laien besitzen den Priestern ebenbürtige, ja ihnen im Grunde sogar überlegene Glaubenserkenntnis, die auch den Frauen zukommt“²⁰⁰. Martin Luther widmete sein 1522 verfaßtes ‚Betbüchlein‘ *den gemeynen Christen und den eynfeltigen*; bei seinem ‚Kleinen Katechismus‘, den er einen *groben, schlechten, eynfeltigen guten*

¹⁹⁷ Erasmus von Rotterdam, Lob der Narrheit (Zürich 1987) 180. Deshalb kann Erasmus auch mit Nachdruck herausstellen, nichts sei allgemeinverständlicher und allgemeinverbindlicher (*communius*), nichts volkstümlicher und dem Volke angemessener (*popularius*) als die Lehre Jesu. Deren lebensverändernde Macht beruhe „nicht so sehr auf Gelehrsamkeit als auf Ergriffensein“ (*Non tam ingenio quam pietate percipiuntur ... litterae sacrae. Spiritus eas docet non Aristoteles, gratia non ratio, afflatus non syllogismus*). „Der Geist Christi pflege sich vorzüglich schlichter Frömmigkeit mitzuteilen. Darum könne selbst ein Pflüger oder Weber, indem er das Ideal der Vita angelica zu verwirklichen strebe, ein wahrer Theologe und großer Doktor sein. Möchten doch Gebildete und Ungebildete während ihrer Alltagsgeschäfte das Gotteswort zum Thema ihrer Unterhaltungen machen und sich darin je nach Fassungskraft gegenseitig fördern“ (Walter Henß, Predigtrichtlinien vor dem Bauernkrieg. Zwischen Schriftprinzip und kirchlicher Lehrautorität, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 106, Kan. Abt. 75 (1989) 301 f.). Erasmus konnte den volkstümlichen Charakter der Botschaft Jesu insbesondere deshalb hervorheben, weil er auf den hermeneutischen Grundsatz eines mehrfachen Schriftsinnes verzichtete. Dem mehrfachen Schriftsinne hatten sich unterschiedliche Rezipientengruppen zuordnen lassen. Wie das im Idealfall aussehen sollte, kann man bei dem Pariser Magister *Alanus ab Insulis* (um 1125–1203) nachlesen. Er schreibt: *Minoribus proponitur lac historiae; mediocribus mel tropologiae, maioribus solidus panis allegoriae* (Sermones octo: Sermo IV De Pascha, ad magistros clericorum, in: Migne PL 210, SP. 209).

¹⁹⁸ Agrippa von Nettesheim, De vanitate c. 102: Ad encomium asini digressio (Wiesbaden 1982) 308.

¹⁹⁹ Martin Bucers Deutsche Schriften Bd. 1: Frühschriften 1520–1524, hrsg. v. Robert Stupperich (Gütersloh 1960) 85.

²⁰⁰ Bernd Moeller, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: Archiv für Reformationsgeschichte 75 (1984) 188 f.

Catechismus nennt, hat er als Leser und Benutzer den *gemeinen Mann* im Auge, das *gemeine Volk*, die *leyen*, den *gemeynen Christen*²⁰¹.

Humanisten und Reformatoren argumentierten nicht traditionslos. Nikolaus von Kues hatte „einen armen *idiota*, einen römischen Handwerker, zum Partner, ja zum Lehrer eines reichen Redners und eines Philosophen in Gesprächen über die Weisheit, über die Natur des Geistes, über Versuche mit der Waage“ gemacht. Eine gängigen Urteilskriterien widersprechende Einschätzung des Laien verdeutlicht der Cusaner durch einen bemerkenswerten Rollentausch: „Der *idiota*, der nichts vom Bücherrwissen und von Autoritäten hält, kommt durch fragendes Selbstdenken der Wahrheit näher als die *litterati philosophi*; er ist dem *litteratus* überlegen an Weisheit, ‚die auf den Straßen ruft‘, weil er nicht wie ein Pferd am Halfter aus der Bücherkrippe frisst, sondern von der natürlichen Nahrung seines Geistes lebt; und er ist zugleich demütiger als der Gelehrtenstolz, weil er sich sokratisch seines Nichtwissens bewußt bleibt.“²⁰²

Ausdruck fanden solche Überzeugungen über die geistige und religiöse Ursprünglichkeit unverbildeter Laien nicht allein in geistvoll ausgedachten Disputationen, sondern auch in prosaischen Exempeln und Geschichten. In spätmittelalterlichen Beispielgeschichten tauchen Laien auf, die, weil sie eine tiefe *minne* zu Gott besitzen, *maister göttlicher geschrifft* und *göttlicher kunst* belehren²⁰³. In einer Wiener Handschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wird ausführlich dargelegt, wie ein *lay* einen *hohen lerer der heiligen geschrifft zu einem vollkommen leben bekehrte*²⁰⁴.

²⁰¹ Harding Meyer, Der Glaube der Einfachen und der einfache Glaube in Luthers Katechismen, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. 2, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Walter Baier u. a. (St. Ottilien 1987) 863 f.; 866.

²⁰² Grundmann, Litteratus (wie Anm. 47), 64 f. – Mit der religiösen Aufwertung des Laien hängt es gleichfalls zusammen, daß im späteren Mittelalter die Offenbarungstexte mit „Schauungen von Angehörigen jener Schichten“, die „herkömmlicherweise mit dem Volk identifiziert werden“, zunehmen (Peter Dinzelbacher, *verba hec tam mystica ex ore tam ydiote glebonis*. Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben – unter besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsliteratur und der Vision Gottschalks, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 64). Als Träger von Visionen werden seit dem 13. Jahrhundert genannt: zwei Bauern und mehrere Bauerntöchter, ein Handwerker, eine Färbers- und eine Weberstochter (ebd., 65). – Das schloß nicht aus, daß im späten Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit das Lob des unverbildeten, durch Gelehrsamkeit unbelasteten Laien in generelle Bildungsskepsis umschlagen konnte. Der mit Johannes Reuchlin streitende Kölner Dominikaner Johannes Pfefferkorn fand das „Besondere göttlichen Handelns in der Jüngerberufung Jesu“ beispielhaft vorgebildet. Jesus habe „eben keine Redekünstler, sondern ungelehrte Fischer berufen. Der Gelehrte war für Pfefferkorn der besonders im Glauben Gefährdete; Gelehrsamkeit konnte geradezu zum Kennzeichen der Ketzerei werden.“ (Hans-Martin Kirn, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns (Tübingen 1988) 183). Alle Ketzer seien *hochgelernt* gewesen. Deshalb sein Grundsatz: *gelert macht tzom tzeitten verkert* (ebd., Anm. 253).

²⁰³ F. P. Pickering, Notes on Late Medieval German Tales in Praise of Docta Ignorantia, in: Bulletin of the John Rylands Library 24 (1940) 121–137.

²⁰⁴ Cod. Vindob. 3009, f. 141^v–142^r. Bei dem Text handelt es sich um ein sog. ‚Goldenes ABC‘, das auf den „Schluß des zweiten Kapitels in dem zur ‚Gottesfreundliteratur‘ gehörenden sog. ‚Meisterbuch‘“ zurückgeht (Peter Kesting, Artikel ‚Goldenes ABC‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (2. Aufl.), Bd. 3, Sp. 77–80). Vgl. auch Nicolaus von Basel. Bericht von der Bekehrung Taulers, hrsg. v. C. Schmidt (Frankfurt a. M. 1981; Nachdruck d. Ausg. Straß-

Dem Laien gelang das, indem er mit jedem Buchstaben des ABC eine Lebensregel verknüpfte: *An sollent ir fahen ein reines gutes gotliches leben. Böses sollent ir miden vnd gut dar für tun. Cimlich vnd meßelich in allen dingen vnd leren das mittel halten. ... Eygen willen sollent ir grüntlich got hergeben. Geborsam vnd willig zu allen göttlichen dingen. ... Inndwendig in dem hertzen lernen betrachten und bedencken nach gotes schmerzen vnd das in ewer hertz sencken. ... Truwe vnd warheit sollent ir zu allen menschen ban bereyt.* Die theologische Summe dieser laikalen Lebenskunst bestand aus dem Vertrauen in die verwandelnde Kraft mystischer Theologie, die von dem Laien als affektive Hingabe an Gott beschrieben und gefordert wurde. Der Anonymus der Wiener Handschrift verwandelte Grundsätze spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie in ein katechetisches Lehrstück.

An solchen Beispielerzählungen ist abzulesen, daß die *idiotae*, deren Weisheit mehr zählt als das Wissen von Gelehrten, alles andere waren als Kopfgeburten spätmittelalterlicher Theologen. Solche Lehrstücke entwarfen ein für alle christlichen Stände gleichermaßen verbindliches Frömmigkeitsideal. Dieses sollte nicht durch *scientia* und *cognitio*, sondern durch *simplicitas* und *affectus* geprägt sein.

Ein Frömmigkeitsverständnis, für das die affektive Vereinigung der Seele mit Gott konstitutiv war, machte Laien zu selbstverantwortlichen Subjekten ihrer Frömmigkeit. Als solche bedurften sie nicht mehr der Hilfestellung durch die *fides explicita* kirchlicher Prälaten. Das ‚Prinzip Stellvertretung‘ wurde nur unter dem Gesichtspunkt kirchlicher Rechtgläubigkeit von neuem in den theologischen Diskurs eingeführt. War nämlich Rechtgläubigkeit eine Bedingung für den Erwerb ewigen Heils, bedurfte es der Rechtfertigung, weshalb abergläubische Auffassungen und Praktiken die endzeitliche Rettung ungebildeter Laienchristen nicht gefährden. Spätmittelalterliche Theologen, die sich diesem Problem stellten, dachten insbesondere an theologisch nicht zu billigende Wallfahrtsgepflogenheiten, an zweifelhafte Formen des Bilderkults, an magisch anmutenden Umgang mit geweihtem Wachs und geweihtem Wasser, an Exorzismusgebräuche, die nach Form und Inhalt an Beschwörungszereemonien von Zaubernern erinnerten.

Johannes Gerson räumte ein: Unter den einfachen Christen (*christiani simplices*) sei unter dem Schein des Glaubens vieles Brauch geworden, dessen Verzicht theologisch geboten und ein Zeichen echter Frömmigkeit wäre. Dennoch würden solche Gebräu-

Fortsetzung Fußnote von Seite 54

burg 1875) 17f. – Die Kenntnis dieses Sachverhalts verdanke ich einem freundlichen Hinweis von Georg Steer, Eichstätt. – Der Dialog des Laien mit dem Kleriker und Theologen hat sich im Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts zu einem eigenen literarischen Genus herausgebildet. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an den in Südholland um 1333 entstandenen Traktat ‚Meester Eggaert en de onbekende leek‘, einem fingierten Zwiegespräch zwischen Meister Eckhart und einem Laien. In dem kontrovers geführten Dialog geht es „keinesfalls um eine religiöse Diskussion, um religiöse Unterweisung und Belehrung des theologisch Ungebildeten, sondern um das geistige Mitspracherecht des Laien. Nicht der Theologe ist die Zentralfigur, sondern der Laie. Das Frage- und Antwortspiel über praktisch-asketische Fragen soll lediglich die theologische Bildung des hier stellvertretend für das aufstrebende Laientum stehenden Gesprächspartners beweisen und damit den Anspruch des ‚Laientheologen‘ legitimieren“ (*Degenhardt*, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (wie Anm. 65), 29).

che von der Kirche geduldet (*tolerantur*), weil sie sich nicht ohne Schaden beseitigen ließen. Den Grund für diese Duldung begründet Gerson theologisch: Der irrende und irrumsfähige Glaube der Einfachen werde durch den Glauben der Größeren, der theologisch wissenden und geweihten Kirchenmänner, mit der wahren Glaubensregel in Übereinstimmung gebracht, berichtigt und geheilt. Gerson spricht sich für die Duldung von Irrtümern und Fehlhaltungen aus, weil die unreflektierte *fides implicita* einfacher Frommer durch die *fides explicita* der theologisch Gebildeten und geistlich Ordinierten von Irrtümern gereinigt und vervollkommen werde²⁰⁵. Johannes Gerson ist jedoch mit seiner Geduld am Ende, wenn er auf Kleriker zu sprechen kommt, die zäh und unverdrossen Widerstand leisten, wenn Reformtheologen und Reformsynoden versuchen, abergläubische Riten in den Kirchen zu beseitigen. Der Heidelberger Magister Nikolaus Jauer (Nicolaus de Jawor) († 1435) kritisierte *pastores et plebani*, die *ex ignorantia sacre scripture et liberalium artium* immer noch an Formen religiöser Verehrung festhalten, die nichts anderes sind als Reste des alten Götzendienstes (*reliquie ydolatriae antiquae*). Um so mehr sollten *communitates* bemüht sein, Pfarrer und Prediger zu bekommen, die Kenner der Heiligen Schrift sind²⁰⁶.

Der Appell des Heidelberger Reformtheologen Nikolaus Jauer für eine schriftgemäße Verkündigung mutet ausgesprochen reformatorisch an. Im Kontext spätmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte liest er sich als Votum für eine verstärkte Mit- und Selbstverantwortung der Laien in Fragen des Heils.

²⁰⁵ Johannes Gerson, De erroribus circa artem magicam, Œuvres compl., éd. Palémon Glorieux, vol. 10 (Paris 1973) 83 f. – Johannes von Paltz vertrat die Auffassung, daß die *simplices* bei der Verehrung von Reliquien und Heiligenbildern nicht immer zwischen Anbetung (*latría*) und Verehrung (*hyperdulia*) zu unterscheiden vermögen. Ihre *fides implicita* bleibe aber dennoch heilswirksam, wenn sie Bilder so zu verehren beabsichtigen, wie es die Kirche lehrt. Insofern sei die Frömmigkeit der einfachen Leute (*devotio simplicium*) auch nicht ständig zu tadeln, wenn sich diese über den Gegenstand ihrer Verehrung falsche Vorstellungen machen, konkret: wenn sie sich Gottvater als ehrwürdigen Greis (*senex reverendus*) vorstellen, wie er gemeinhin auf Bildern zu sehen ist, oder wenn sie sich in ihrer Phantasie Engel als geflügelte Wesen (*angeli alati*) ausmalen. Vgl. Paltz, Supplementum Coelifodinae (wie Anm. 141), 410 f.

²⁰⁶ Adolph Franz, Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten-geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1898) 122. – Bereits in hochmittelalterlicher Zeit wurde die Auffassung vertreten, daß Laien zur Selbsthilfe greifen sollen, wenn die kirchlichen Prälaten ihre Lehrverpflichtungen gegenüber den Laien vernachlässigen und nicht wahrnehmen. Der Pariser Theologe Philipp der Kanzler (1160/85–1236) stellte folgende Maxime auf: „Mit zweierlei Nahrung müssen die Prälaten ihre Seelsorgskinder versorgen, mit der Milch der Frömmigkeit und der Lehre. Ein armes Weib, das sich keine Amme leisten kann, nährt ihr Kind mit ihrer eigenen Milch. So sollen es auch die Christen halten, denen die Frömmigkeit und die Lehrunterweisung der Prälaten abgeht. Sie nähren die guten Keime in sich gleichsam mit Milch, wenn sie sich in frommen Werken und im Studium der Heiligen Schrift üben. (Aus einer Predigt am Fest der Kreuzerhöhung, am Oktavtag von Mariä Geburt über das Thema: *Stabat juxta crucem Jesu Maria* (Joh. 19, 25), Cod. Avranches 132 f. 256^{va})“ (Johannes Baptist Schneyer, Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39, 4, Münster i. W. 1963) 44, Anm. 27).

5. Vorschläge für eine Betrachtungsweise, die auf antithetisch gehandhabte Begriffe verzichtet: Politisch-soziale Verfaßtheit von Laienfrömmigkeit als Ausdrucks- und Erscheinungsform gesamtgesellschaftlicher und gruppenspezifischer Erwartungen, Bedürfnisse und Interessen

Elitefrömmigkeit und Volksfrömmigkeit sind idealtypische Begriffsbildungen, die aus der Frömmigkeitspraxis mittelalterlicher Christen jene Momente herausheben, die als wichtig und wesentlich gelten sollen. Das Gegensatzpaar Gelehrtenkultur und Volkskultur, dem elitäre und volkstümliche Formen des Frommseins zugeordnet werden, lenkt den Blick auf Unterschiede zwischen mündlichen und schriftlichen Formen religiöser Wissensaneignung und Kommunikation, desgleichen auf amtskirchliche Bestrebungen des hohen und späten Mittelalters, Standesgrenzen zu religiösen Wissensgrenzen zu machen. Es verweist auf die qualitative Andersheit von theologisch-begrifflicher Schulwissenschaft auf der einen, von sinnenhafter Vergegenwärtigung des Heils durch symbolisch-sinnliche Ausdrucksformen einer lebenspraktisch ausgerichteten Frömmigkeit auf der anderen Seite, auf den Abstand zwischen textgebundener Meditation und mündlicher Memorierkultur. Der Versuch, das In-, Mit- und Gegen-einander verschiedener Frömmigkeitsformen in das Prokrustesbett idealtypischer Begrifflichkeit zu pressen, deren konsequente Anwendung nur die Alternative läßt zwischen klerikaler Gelehrtenfrömmigkeit und volkstümlicher Laienfrömmigkeit, vereinfacht und verfehlt die historische Wirklichkeit.

Klerus und Volk zum Träger standesspezifischer Frömmigkeitsformen zu machen, entspricht einer von Theologen und Kanonisten des Mittelalters entworfenen Kirchen- und Gesellschaftstheorie, welche standesgebundene Wissensbestände, ungleich verteilte Rechte und Vollmachten als Stabilitäts- und Überlebensbedingungen des kirchlichen Sozialsystems fest schreibt. Insofern bleibt zu prüfen, welchen methodischen Gewinn es eigentlich bringen soll, sich dualistisch angelegter Begriffe zu bedienen, die – zeitgebundenen Interessen folgend – verschleiern und verzeichnen, was sie eigentlich erklären sollen.

Was Roger Chartier unlängst über die Zweiteilung von „Volkskultur und Gelehrtenkultur“ ausführte, trifft *vice versa* auch auf die Volks- und Elitefrömmigkeit zu. „Das Populäre“, so Chartier, sei „weder die für das Volk hergestellte Kultur noch jene vermeintlich entwurzelte Kultur, sondern ein spezifisches Beziehungsverhältnis zu einem kulturellen Objekt ... An die Stelle der oft enttäuschten Suche nach einer spezifischen und ausschließlichen Volkskultur muß die Identifikation differenzierter Gebrauchsformen von gemeinsamen Materialien treten.“²⁰⁷ Insofern komme es darauf an, „nicht von Ensembles von Gegenständen“ auszugehen, „die jeweiligen Gruppen

²⁰⁷ Roger Chartier, *Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung*, in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, hrsg. von Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer (Frankfurt/Main 1985) 385 f.

eigen wären, sondern von der Art der Beziehungen, die jede der Gruppen zu den Objekten, den Wissensbeständen und den Praktiken unterhält“²⁰⁸.

Auf die Frömmigkeit des Mittelalters angewandt, bedeutet dies: Es gibt keine besonderen religiösen Vorstellungen und Rituale, die Volksfrömmigkeit als unverwechselbare religiöse Denk- und Verhaltensform konstituieren. Konkret: Es gibt keine standesspezifische Adelsfrömmigkeit, sondern gemeinchristliche Frömmigkeitsformen, die sich Edelleute im Lichte ihres Ehrbegriffs aneignen, indem sie ein standesgemäßes Totengedächtnis beanspruchen, sich nur mit Standesgenossen zu Bruderschaften zusammenschließen und nur mit Standesgleichen auf Wallfahrt gehen oder bei der Stiftung von Kirchen und Altären Heiligenpatrone wählen, deren Herkunft, Lebensführung und Kompetenz sich mit ihren eigenen Wertvorstellungen in Einklang bringen lassen. Wenn der „westfälische Adel im Verlaufe des 14. und 15. Jahrhunderts seine Burg- und Schloßkapellen oder wenigstens einzelne Altäre unter das Patronat des heiligen Antonius stellte“, so insbesondere deshalb, weil dessen „tapferer Kampf gegen die Versuchungen und Angriffe des Teufels ihn, den ‚bellicosum contra daemones virum‘, zu einem Vorbild ritterlicher Gesinnung werden ließen“²⁰⁹. Die „besondere Pflege des Antoniuskultes durch den Adel“, die im 15. Jahrhundert rein adlige Antoniusbruderschaften mit eigenen Symbolen entstehen ließ, hing überdies damit zusammen, daß dem Adel daran gelegen sein mußte, sich den hl. Antonius, einen „unberechenbaren Herrn über Menschen- und Tierkrankheiten“, geneigt zu machen²¹⁰.

Nichtadlige beschränkten in ihrer Verehrung des hl. Antonius eigene Wege. An einem guten Verhältnis zu Antonius, der gleichermaßen strafen und helfen, lebensbedrohende Krankheiten schicken und heilen konnte, mußten auch sie interessiert sein. Die Verehrung von Heiligenreliquien zeigt vergleichbare Prägungen. Reliquien wurden von allen Schichten und Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft verehrt. Zu einer religiösen Handlung, an der soziale Ungleichheit abgelesen werden konnte, wurde sie dadurch, daß Könige und Adlige bei der Verehrung von Reliquien Privilegien genossen oder vermögend und einflußreich genug waren, um sich Reliquiensammlungen anzulegen oder für den persönlichen Gebrauch Reliquien zu erwerben. Als Friedrich III. 1442 zur Heiltumsschau in Nürnberg eintritt, hat man ihm zu Ehren *S. Sebalds und Cypriani Häupter* bereitgestellt und *ihme der Häupter eins auf sein Haupt gesetzt*²¹¹. Im Spital gab der dortige Kustos dem König und anderen Fürsten *das Speer und andre Heiltumb* zu küssen²¹². Von westfälischen Adligen wird berichtet, daß sie „Reliquien von Heiligen am Halse zu tragen pflegten“²¹³. Schwangere Fürstinnen aus dem sächsischen Hause und ihre Verwandten konnten damit rechnen, daß, um ihnen zu einer leichten Entbindung zu verhelfen, der Gürtel der hl. Elisabeth aus

²⁰⁸ Ebd., 382.

²⁰⁹ Adalbert Mischlewski, Soziale Aspekte der spätmittelalterlichen Antoniusverehrung, in diesem Band S. 146.

²¹⁰ Ebd., 139.

²¹¹ Müllner, Annalen (wie Anm. 107), Teil 2, 355.

²¹² Ebd., 356.

²¹³ Florenz Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte (Münster i. W. 1900) 173, Anm. 5. So der Osnabrücker Augustinereremit Gottschalk Hollen von Körbecke bei Soest († nach 1485).

Wittenberg geholt und ihnen auf den Leib gelegt wurde²¹⁴. Nichtadelige Frauen mußten mit einer „Länge Christi“ oder einer „Länge Mariens“, die man ihnen um den Leib band, vorliebnehmen.

Religiöse und soziale Privilegien überlappten sich, wenn Stadtbürger kraft ihres Ansehens und Reichtums auch von der Kirche bevorrechtet wurden²¹⁵. Nur vermögende Familien waren in der Lage, sich den Gebrauch eines hauseigenen Tragaltars (*altare portabile*) verbrieften zu lassen, auf dem jeder Priester ihrer Wahl die Messe feiern konnte. Nur vermögende Bürger waren im Besitz von Beichtbriefen, kraft deren sie frei und unabhängig von ihrem zuständigen Pfarrer einen Beichtvater wählen durften. Nur vermögende Stadtgeschlechter waren im Besitz von Vergünstigungen, die es ihnen gestatteten, „bei jedem Welt- oder Ordenspriester in jeder beliebigen Kirche und zu jeder Zeit den Gottesdienst mitzufeiern und die Sakramente zu empfangen“²¹⁶, um auch in Zeiten des Interdikts auf Gottesdienst und Sakramentenempfang nicht verzichten zu müssen.

Mittelalterliche Frömmigkeit verdankt ihre soziale Prägung und Funktion den Erwartungen, Bildungs- und Aneignungsinteressen derer, die sie ausüben. Kollektive Momente kommen ins Spiel, weil Kult und Frömmigkeit gemeinschaftlich ausgeübt werden. Vergemeinschaftung, in der sich religiöse Motive und soziale Interessen durchkreuzten, führten zur Entstehung sozial offener und sozial geschlossener Gruppen. Kirchen und Klöster, Bruderschaften und Zünfte, Städte, Territorien und das Reich entwickelten eigene Formen religiöser Selbstdarstellung.

Gleichwohl: Religion erschöpft sich nicht in der Sinngebung, Rechtfertigung und Darstellung gesellschaftlicher Gegebenheiten. Nicht alle religiösen Aussagen, Denk- und Erlebnisformen mittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit sind sozialen Interessenlagen zuzuordnen oder als geistige Äquivalente sozialer Strukturveränderungen verständlich zu machen. Die Exegese des biblischen Offenbarungsgutes bringt theologische Einsichten und religiöse Sinnüberschüsse hervor, die sich sozial nicht verorten und verrechnen lassen. Der christlichen Theologie und Frömmigkeit des Mittelalters eignete stets ein Ethos schichtenübergreifender Solidarität und Brüderlichkeit – unbeschadet der real fortbestehenden ungleichen Verteilung an Gütern und Lebenschancen.

Insofern ist Frömmigkeit im Mittelalter gleichermaßen durch theologische Autonomie und gesellschaftliche Abhängigkeit gekennzeichnet. Religiöse Formen des Wissens und Verhaltens waren nicht unlösbar an bestimmte soziale Trägergruppen ge-

²¹⁴ Renate Kroos, Vom Umgang mit Reliquien, in: Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, hrsg. v. Anton Legner, Bd. 3 (Köln 1985) 32. – Von der brandenburgischen Kurfürstin Anna wird berichtet, sie habe 1474 nach einer glücklichen Niederkunft die aus Wittenberg geholten Elisabethreliquien (Gürtel, Becher, Löffel) wieder nach dort zurückgeschickt. Aus Dankbarkeit habe sie „viel Wein in den Elisabethbecher gießen und ihn in neue, d.h. ungebrauchte Gefäße umfüllen lassen, zum Nutzen armer schwangerer Frauen“ (ebd.). Die soziale Geste ehrt die Fürstin. Dennoch reflektiert der Reliquiengebrauch soziale Distanz. Die Fürstin gebraucht Originalreliquien; arme Frauen müssen sich mit Berührungsreliquien begnügen.

²¹⁵ Karl Schlemmer, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation (Würzburg 1980) 346 f.

²¹⁶ Ebd., 347.

bunden, sondern konnten auch immer zum Gemeingut der christlichen Gesamtgesellschaft werden. Tatsache ist aber auch, daß in vormodernen, wenig ausdifferenzierten Gesellschaften, in der Religion den sozialen Zusammenhang gewährleistete, „das Religiöse weit stärker mit dem Politischen, Ökonomischen und Kulturellen verbunden“ war²¹⁷ als in modernen Gesellschaften, die sich durch eine weitgehende Verselbständigung gesellschaftlicher Teilbereiche (wie Staat, Wirtschaft, Religion und Familie) auszeichnen. Weil es aber eine Ständegesellschaft war, die im Mittelalter dem Politischen, Ökonomischen und Kulturellen ihren Stempel aufdrückte, blieben Glaube und Frömmigkeit davon nicht ausgenommen.

Politisch-soziale Einheiten – wie Städte, Territorien und das Reich – wählten sich Heilige als Schutzpatrone, die kollektiv verehrt wurden. Wenn die Florentiner im späten Mittelalter das Fest ihres Stadtpatrons, Johannes des Täufers, feierten, kam dies einer „Selbstdarstellung der politisch und sozial hierarchisch geordneten Stadtgesellschaft“ gleich²¹⁸. Biblische und scholastische Herrschaftstheologie rechtfertigte die Herrschaft von Kaisern, Königen und adligen Herren. Die Heiligenverehrung des gemeinen Mannes, der, wenn er unrechte Gewalt erlitt, beim hl. Leonhard, dem Anwalt der Bedrängten und legendären Helfer der Gefangenen, Schutz und Hilfe suchte, besaß einen anderen sozialen Gehalt. Volkssprachliche Bibellektüre pflegten im späten Mittelalter sowohl lateinunkundige Kleriker und Mönche als auch nach religiöser Bildung strebende Angehörige von Königs- und Adelsfamilien, wohlhabende Stadtbürger und bäuerliche Ketzler, Ordensfrauen und Beginen, Laienbrüder und Laienschwestern klösterlicher Gemeinschaften. Die Aneignung und Verarbeitung biblischer Texte bestimmte sich jedoch aus Bildungs- und Erkenntnisinteressen, die auch und nicht zuletzt von der sozialen Zugehörigkeit der jeweiligen Leser abhingen.

Eine Wallfahrt konnte – bedingt durch die Standeszugehörigkeit und die Standesinteressen der jeweiligen Teilnehmer – unterschiedliche soziale Ausprägungen annehmen und unterschiedliche soziale Funktionen erfüllen. Zu Recht wurde deshalb gesagt: „Im Spätmittelalter sind ritterliche ‚Prestigepilgerfahrten‘ und die exklusiven Jakobs-Bruderschaften bürgerlicher und ritterlicher Kreise doch wohl nicht nur ein Zeugnis für das spirituelle Interesse an einer *peregrinatio*, sondern ebenso für deren gesellschaftliche Funktion.“²¹⁹ Wer eine Wallfahrt unternahm, erwarb sich nicht nur Guthaben für den Erwerb ewiger Seligkeit; er folgte zugleich einem inneren Drang nach Ortsveränderung, einer unbändigen Lust zu Reisen. Dies gemeinsam mit Standesgenossen und in standesgemäßen Formen zu tun, war eine Form sozialer Selbst-

²¹⁷ Franz-Xaver Kaufmann, Das Kirchenverständnis im Spannungsfeld von Gesellschaft und Religion, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 29 (Freiburg, Basel, Wien 1982) 77.

²¹⁸ Achatz Frhr. von Müller, Überregionale Identität und rituelle Integration im Quattrocento, in: Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, hrsg. v. Ferdinand Seibt und Winfried Eberhard (Stuttgart 1987) 285, unter Berufung auf die grundlegende Arbeit von Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence* (New York 1980).

²¹⁹ Ludwig Schmugge, ‚Pilgerfahrt macht frei‘ – Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens, in: Römische Quartalschrift 74 (1979) 30.

darstellung, die nach innen den Zusammenhalt einer Gruppe festigte, nach außen den Anspruch auf soziale Ehre dokumentierte.

Wallfahrten des gemeinen Mannes sahen anders aus und wurden auch von zeitgenössischen Chronisten anders wahrgenommen. Mathias Döring, ein sächsischer Chronist des späten 15. Jahrhunderts, charakterisierte die Pilger, die 1487 nach Wilsnack liefen, als junge Leute beiderlei Geschlechts, als Knechte und Mägde, als Leute aus dem niedrigen Bauernvolk (*de vili plebecula et gente rustica*)²²⁰. Das ‚Laufen‘ nach Niklashausen im Sommer des Jahres 1476 gibt sich als „eine religiös und sozial motivierte Volksbewegung“ zu erkennen²²¹. Die Massenwallfahrt ins Taubertal, ausgelöst durch das charismatische Auftreten des Hans Behem, eines Hirten und Spielmanns, war getragen von bäuerlichen und städtischen Bevölkerungsschichten, wobei auffällt, daß nach Ansicht berichtender Zeitgenossen „die bäuerliche Beteiligung die entscheidende war“²²². Zeitgenössische Beobachter sprechen mit der Arroganz der Wissenden und Aufgeklärten von *rusticorum et imperitorum multitudines*, von den *gebawern*, die zu *Nickeltßhausen waren gewest*; sie charakterisieren die Niklashäuser Waller als *die armen lute* oder *das gemeyn volk*. Mit Bedacht auf den niedrigen Sozialstatus der Teilnehmer abzuheben, entspringt der Absicht, soziale Zugehörigkeit zu moralisieren, konkret: Unterschichten als Gruppen und Personen von niedriger Bildung und niedrigen moralischen Qualitäten erscheinen zu lassen. Dem Sozialprofil der Wallfahrer entsprachen Beruf und Abkunft des Paukers und *idiot*a Hans Behem, der kraft seines Sendungsbewußtseins, seiner oratorischen und visionären Begabung Tausende von Menschen bewegt hatte, für einen kurzen Sommer nach Niklashausen zu kommen. „Ein Spielmann, ein aus kleinbäuerlichen Verhältnissen stammender Leibeigener, ein ungelehrter Laie verkündete die Botschaft, die ihm, wie er sagte, die Jungfrau Maria geoffenbart hatte.“²²³

‚Populäre‘ Züge nahm die Wallfahrt nach Niklashausen sowohl durch ihre Massenhaftigkeit als auch durch die soziale Botschaft ihres Predigers an. Ritterliche und patrizische ‚Prestigewallfahrer‘ wären vermutlich nicht auf den Gedanken gekommen, die Spitzen ihrer Schnabelschuhe abzuschneiden oder sich ihre Hemden vom Leibe zu reißen, um sie der Jungfrau zu opfern. Mit dem Selbstgefühl hochgeborener Damen hätte es sich auch schwerlich vereinbaren lassen, die eigenen Haare abzuschneiden, um sie zum Zeichen der Buße der Jungfrau als Opfer darzubringen²²⁴. In der Art und Weise, wie die des Wortes und der Schrift mächtigen Zeitgenossen auf die Wallfahrt nach Niklashausen reagieren, zeigt sich unstreitig eine Dichotomie zwischen *populares* und *litterati*, zwischen dem *cristen vulck* und den *schriftuysen*. Dieser Widerspruch ist jedoch nicht als Gegensatz zwischen standes- und unstandesgemäßen Frömmigkeitsformen zu interpretieren; er wurzelt in der Unvereinbarkeit zwischen der schichtge-

²²⁰ Ders., Die Pilger (wie Anm. 4), 38.

²²¹ Klaus Arnold, Neues zu Niklashausen 1476, in: Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Rainer Postel u. Franklin Kopitzsch (Stuttgart 1989) 69.

²²² Ders., Niklashausen 1476. Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes (Baden-Baden 1980) 65.

²²³ Ders., Neues (wie Anm. 221), 69.

²²⁴ Ders., Niklashausen (wie Anm. 222), 100 f.

bundenen Praxis einer schichtenübergreifenden Frömmigkeitsform und den religiös-sozialen Wahrnehmungskategorien schriftkundiger Chronisten, die sich den Interessen geistlicher und weltlicher Obrigkeiten verpflichtet fühlten.

In ‚populären‘ Wallfahrten und ‚aristokratischen‘ Pilgerreisen spiegeln sich nicht divergierende Frömmigkeitstypen, sondern unterschiedliche Gebrauchsformen einer gemeinchristlichen religiösen Handlung. Beide Arten des Wallens sind Anschauungsbeispiele dafür, wie Frömmigkeit für schichtspezifische Interessen und Prestigebedürfnisse instrumentalisiert werden konnte. Merkmale ständisch geprägter Frömmigkeit, wie sie z. B. auch in sozial exklusiven Bruderschaften von Patriziern oder Adligen mit Händen zu greifen sind²²⁵, haben nichts mit unterschiedlichen Inhalten christlicher Frömmigkeit zu tun, sondern mit Zugeständnissen an Leitbilder ständischer Lebensführung. Der Grundsatz, daß Kommunikation nur unter Standesgleichen ehrbar sei, sollte auch in der Gestaltung religiösen Verhaltens zum Ausdruck kommen.

Um die Verbindung von religiösen und sozialen Privilegien in Erinnerung zu bringen, hatte Kaiser Friedrich II. in einem Brief an Elias, den Ordensgeneral der Minoriten, seiner Genugtuung darüber Ausdruck gegeben, „daß die Bundeslade allein von Adligen berührt werden durfte“²²⁶. Symptomatisch für die Durchsetzung sozialer Geltungsansprüche innerhalb der Liturgie ist die Art und Weise, in der Laien mit dem Corporale des messefeiernden Priesters in Kontakt kamen. Spätmittelalterliche Fromme schrieben dem Corporale besondere Heilswirkungen zu, weil auf diesem während der Messe der konsekrierte Leib des Herrn gelegen hatte. „Nach der Messe legten Priester den an den Altar tretenden Gläubigen das Corporale auf das Gesicht. Es scheint damit ein Opfer verbunden gewesen zu sein, denn nur Wohlhabende wurden mit dieser Zeremonie bedacht. Heinrich von Langenstein bemerkt, daß die Armen sich beklagen, weil man sie nicht der Auflegung des Corporale für würdig halte.“²²⁷ In der *besingnuss* (Totenmesse) der spätmittelalterlichen Reichsstadt Bibrach a. d. Riß pflegte man zwei Opfergänge zu halten. Beim zweiten wurde den Opfern vom Priester die Stola aufs Haupt gelegt, aber nur die Männer vornehmer Herkunft – *was die Mann eins Absehns sendt gesein* – durften sie küssen²²⁸.

Kirchen als Schau- und Versammlungsplätze gemeinsam ausgeübter Frömmigkeit konstituierten Öffentlichkeit, in der adlige und patrizische Geschlechter Ansprüche auf gesellschaftliche Geltung und soziale Ehre artikulierten, sei es durch Wappenschilder oder Grablegen, sei es durch Altarstiftungen oder gesonderte Plätze im Gotteshaus, sei es durch privilegierte Behandlung im Vollzug liturgischer Rituale. Ihr Bedürfnis nach Repräsentation war mitunter größer als die Bereitschaft, durch sinnfällige Gesten Demut zu bekunden. Spätmittelalterliche Theologen kritisierten denn auch,

²²⁵ Vgl. dazu in diesem Band die Aufsätze von *Miri Rubin* und *Adalbert Mischlewski*.

²²⁶ *Eduard Winkelmann*, *Acta imperii inedita*, Bd. 1 (Innsbruck 1880) 299.

²²⁷ *Franz*, *Messe im Mittelalter* (wie Anm. 123), 91 f.

²²⁸ *Anton Schilling*, *Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichsstadt Bibrach unmittelbar vor der Einführung der Reformation*, in: *Freiburger Diözesanarchiv* 19 (1887) 169.

daß den Vornehmen „die spitzen Schnabelschuhe und die feinen Kleider das Niederknien auf den gewiß nicht immer sehr sauberen Boden verleiden“²²⁹.

6. Zusammenfassende Erwägungen: Plädoyer für einen quellenorientierten Begriff von Laienfrömmigkeit

Versucht man, diese Befunde unter allgemeineren Gesichtspunkten zu systematisieren, ergeben sich m. E. drei Sachverhalte, die für Begriff und Wirklichkeit mittelalterlicher Laienfrömmigkeit wesentlich sind: Im christlichen Religionsbegriff enthaltene Elemente, die sich für soziale Erwartungen und Interessen mittelalterlicher Laienchristen als anschlussfähig und erweiterbar erweisen (1). Bemühungen von seiten des kirchlichen Klerus, in seelsorgerlicher und missionarischer Absicht, Korrelationen zwischen Inhalten der Religion und sozialen Lagen ihrer Rezipienten herzustellen (2). Von Laien unternommene Versuche, Formen und Inhalte ihrer Frömmigkeit selber zu bestimmen. Dazu zählt insbesondere die Lektüre volkssprachlicher Bibeltexte; hinzu kommen von laikalen Gruppen ausgehende Anstrengungen, sich selber Gegenstände und Orte religiöser Verehrung zu schaffen und insbesondere auf dem Wege der Selbstorganisation ihre geistlich-kirchliche Betreuung zu verbessern (3).

1. Frömmigkeit hat es – hält man sich an das Frömmigkeitsverständnis des späten Mittelalters – gleichermaßen mit *affectus*, mit religiösem Wissen sowie mit elementaren lebenspraktischen Erwartungen und Bedürfnissen zu tun. Alle drei Sachverhalte besitzen soziale Bezüge; sie beruhen auf schichtgebundenen Einstellungen und üben gesellschaftliche Wirkungen aus.

Einer vornehmlich in der religiösen Erfahrung verankerten Frömmigkeit war die Tendenz eigentümlich, theologische Wissensunterschiede als mehr oder weniger irrelevant einzuebnen und Frommsein zu „demokratisieren“ (Heiko Obermann). Spätmittelalterliche Frömmigkeitstheologen wandten sich gegen die Vorstellung, daß *scientia* im Sinne einer elaborierten Schul- und Universitätstheologie eine unabdingbare Voraussetzung christlicher Frömmigkeit darstelle. Bloße *doctrina speculativa*, die *devotio* und *pietas fidei* ausspart, betrachteten sie vielmehr als einen Hinderungsgrund für wahre christliche Frömmigkeit.

Dennoch betonten sie mit Nachdruck, Frömmigkeit habe auch mit richtigem Wissen (*recht wissen*), mit Vernunft (*vernunft*) und Verstehen (*versteen*) zu tun. Jeder Mensch, gebot Stephan von Landskron († 1477), Mitglied des regulierten Chorherrenstifts der Augustiner zu St. Dorothea in Wien, solle in Fragen des Glaubens und der Lebensführung *lernen vnnd wissen als vil zuo seinem stand gehoert*²³⁰. Der Begriff „Stand“ machte Standeszugehörigkeit zum Gradmesser für den Umfang religiösen Wissens. Alle Autoren spätmittelalterlicher Katechismustraktate unterschieden „zwischen den Stücken, deren Kenntniss unbedingt notwendig ist zum ewigen Heil, und

²²⁹ Meyer, *Elevation* (wie Anm. 102), 175.

²³⁰ Baumann, *Aberglauben für Laien* (wie Anm. 91), Bd. 1, 104.

solchen, die dem Stand und dem Amt des einzelnen Menschen zugehören²³¹. Zum Grundbestand religiösen Wissens, über den *aynveltige layen*, die *da gehöörn zu dem gemaynen christenlichen standt*, verfügen sollten, zählte das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, gemeinhin eng verbunden mit dem Ave Maria, das unmittelbar nach dem Vaterunser gesprochen wurde, sowie die Zehn Gebote. Diese Trias galt als unverzichtbare Grundvoraussetzung für den *schlechten kristenlichen glauben*; diese *drew dinck* zu beherrschen, sei *ein yetlicher einfeltiger vnd slechter vnd lediger dorf mensch schuldig zu wissen*²³². Wer diese drei Gebets- und Glaubenformeln nicht kannte, hatte auch keine Chance, selig zu werden. Laienchristen sollten aber ihre religiösen Kenntnisse nicht auf das Minimum an religiösem Pflichtwissen beschränken, sondern mit *allem fleiß das gocz wort hoeren so man das predigt oder list vnd auch selber lessen, wo er das fuegliche thuon mag oder ein andern vor im lessen lassen vnd fragen von den die paß gelert sein oder mer versteuen*²³³.

Lesen sollte Laien in Fragen des Glaubens wissender und einsichtiger machen. In einer Zeit, in der es keine allgemeine Schulpflicht gab, hing jedoch Lesefähigkeit weitestgehend vom Sozialstatus und dem Lebenskreis einer Familie ab, in der Kinder aufwuchsen. Explizites Standeswissen in Fragen des Glaubens entfalteten die Verfasser spätmittelalterlicher Katechismustraktate in Form von Anweisungen für eine christliche Lebensführung, die gewährleistet, daß ethisch relevante Probleme des Berufslebens und der Amtsführung in Übereinstimmung mit den von der Kirche vorgegebenen Werten und Normen gelöst werden.

Eine Religion, die ins Leben eingreifen sollte, weil man ihr zutraute, gleichermaßen ewiges Heil und zeitliche Wohlfahrt zu vermitteln, ist auch immer wieder von diesem Leben eingeholt, ergriffen und geprägt worden. Das blieb so bis in die neue und neueste Zeit. „Obschon der hiesige Bauer“, berichtet ein Beobachter bayerischer Religions- und Kirchenverhältnisse an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, „beim gewöhnlichen Gang der Dinge ganz und gar nicht frömmelt, so erwacht doch seine ganze Andacht in vollem Maße, zur Zeit, da sich eine Viehseuche zeigt. Da verlobt man sich zu allen Heiligen, wo man hülfe zu finden glaubt, geht wallfahrten, legt Geld in die Opferstöcke, läßt Messen lesen, reißt das Hochwürdigste Gut aus dem Schoße des Altars, spricht damit Segnungen über die Herde auf offenem Felde, betet häufig Rosenkränze, bis die Seuche nachläßt, dann geht wieder alles seinen gewohnten Gang.“²³⁴ Was sich im Rückblick auf das Frömmigkeitsleben des späten Mittelalters als Werk- und Leistungsfrömmigkeit, als theologisch aberwitziges Do-ut-des-Verhältnis zwischen Mensch und Gott ausnimmt, verstanden Zeitgenossen als theologisch legitimen Handel (*sanctum negotium*), bei dem religiöse Anstrengung gegen göttliche Hilfe ausgetauscht wurde.

Der Glaube an die helfende und übelabwehrende Kraft von Heiligen- und Reli-

²³¹ Egino Weidenbiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (München 1965) 16.

²³² Baumann, Aberglauben für Laien (wie Anm. 91), Bd. 1, 110f.

²³³ Ebd., 104.

²³⁴ Zitiert nach Fintan Michael Phayer, Religion und das Gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750–1850 (Miscellanea Bavarica Monacensia 21, München 1970) 72.

quienverehrung, von Prozessionen und Wallfahrten, von biblischen Amuletten und liturgischen Benediktionen speiste sich nicht aus diskursiver und meditativer Aneignung von religiösem Bücherwissen, sondern aus vitalen Existenzbedürfnissen, aus mündlicher Glaubensüberlieferung und religiöser Erfahrung, aus Exempel- und Mirakelbüchern, die auf ihre Weise veranschaulichten, daß sich in Grenzsituationen des Lebens Frommsein immer lohnt und auszahlt.

Frömmigkeit war gleichermaßen für die Erfüllung seelischer und körperlicher Bedürfnisse zuständig. An Mariä Lichtmeß wurden im hohen und späten Mittelalter Kerzen geweiht *ad sanitatem corporum et animarum*²³⁵. Der hochgelehrte Benediktinerabt Johannes Trithemius (1462–1516) war der Überzeugung, daß „einfache und gute Menschen“ (*simplices et boni homines*) „alle Bedürfnisse des menschlichen Lebens zum Gegenstand von Gebetswunsch und Erfüllungshoffnung machen“ können; elementarer Wunderglaube sei eine *tam corporum quam mentium miraculosa medicina*²³⁶. Die heilige Ölung wurde in der 1504 in Straßburg gedruckten ‚Hymelisch funtgrub‘ als ein *sacrament der noturfft* bezeichnet²³⁷, das *den krancken grosz hilff thut an lyb vnd an sel*²³⁸. Der *fünfft nutz oder fruchtberkeyt d' beyligen Ölung*, betont der Autor, bestehe in der *gesunt machung des leybes, wo es der gesuntheit d' sele nütz wer*²³⁹. Bonaventura definierte die heilige Ölung als *medicina spiritualis*; gesundmachende Wirkungen auf den Körper wollte er ihr nicht zuschreiben²⁴⁰. Der Vergleich zwischen dem theologischen Traktat eines Bonaventura und der volkstümlichen Erbauungsschrift eines Anonymus zeigt: Bei der Vermittlung von *Theologumena* an Laien waren der Spiritualisierung religiöser Riten Grenzen gesetzt. Dem Verlangen nach spürbarer Hilfe in existentiellen Lebensnöten mußte die Kirche in ihrer Verkündigung Rechnung tragen. Mit banaler Alltäglichkeit befaßte Laienchristen setzten sich nicht mit orthodox oder weniger orthodox formulierten Glaubenssätzen auseinander; der Inhalt

²³⁵ Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bd. I (Graz 1960, unveränd. photomechan. Nachdr. d. 1. Aufl., Freiburg i. Br. 1909) 446.

²³⁶ Nikolaus Staubach, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit: Die historiographischen Fiktionen des Johannes Trithemius im Lichte seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses, in: Fälschungen im Mittelalter, Teil 1: Kongreßdaten und Festvorträge. Literatur und Fälschung (MGH Schriften 33, 1, Hannover 1988) 289.

²³⁷ Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmälern, oder 50 Jahre der deutschen Sprache im Reformationszeitalter vom Jahre 1470 bis 1520, hrsg. v. Vincenz Hasak (Regensburg 1868) 336.

²³⁸ Ebd., 334.

²³⁹ Ebd., 336.

²⁴⁰ Bonaventura, In 4 Sent., dist. 23, art. 1, qu. 1, Opera omnia, Tom. 4 (Quaracchi 1889) 588. – Mit Bemühungen um ‚Entmaterialisierung‘ spätmittelalterlicher Frömmigkeit hat es gleichfalls zu tun, wenn der Erfurter Augustinertheologe Johannes von Paltz Laienchristen einschärft, eine theologisch vertretbare Anrufung der Heiligen in Leid und Krankheit gebiete, „daß man auch die natürlichen Mittel und menschlichen Hilfen gebraucht, da es sonst den Anschein habe, als wollte man Gott und die Heiligen versuchen“. Vgl. Adolar Zumkeller, Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient, in: Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister 2 (Rom 1959) 317, aus der ‚Coelifodina‘ des Johannes von Paltz zitierend: *Sed tunc debite requiruntur, si nihil obmittitur de his, que pertinent ad salutem, hoc est, si infirmus facit ea, que ab ipso naturaliter et humano modo fieri possunt, ne videatur Deum et sanctos temere*.

ihrer Frömmigkeit bestand und bestimmte sich aus dem, was ihr konkretes Leben ausmachte, was sie hoffen ließ, worunter sie litten.

Bei Heiligen und deren Reliquien konkrete Hilfe in konkreten Lebensnöten zu suchen, kommt – im Kontext zeitgenössischer Theologie betrachtet – nicht einer ‚Materialisierung‘ christlichen Glaubens gleich, sondern entspricht Überzeugungen, wie sie spätmittelalterliche Theologen immer wieder zum Ausdruck brachten. Ängste, daß Heiligen- und Reliquienverehrung an Stoffliches binde und deshalb die einem Christen ziemende geistige Anbetung Gottes zuschanden mache, quälten sie nicht. Heiligenreliquien zu verehren, versichert der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz (um 1445–1511) in seiner ‚Himmlischen Fundgrube‘ (‚Coelifodina‘), diene gleichermaßen *ad medicinam tam corporis quam animae*; Heiligenreliquien hingegen zu verachten, sei oftmals eine Ursache frühzeitigen Todes (*causa mortalitatis immaturae*)²⁴¹. Es gebe keine körperliche oder geistige Bedrängnis (*aliqua angustia sive corporis sive mentis*), keine Krankheiten des Körpers (*infirmities corporis*), keine durch Armut und Verfolgung verursachten Notsituationen (*necessitates paupertatis et persecutionis*), in denen der fromme Christ im Himmel keinen heiligen Helfer finde. Bereits zu Lebzeiten hätten alle Heiligen nicht nur die für das ewige Heil bestimmte Seele ihres Nächsten geliebt, sondern auch dessen auf die Seele hingeeordneten Körper. Einige Heilige – wie der Evangelist Lukas, wie Kosmas und Damian – hätten schon zu Lebzeiten die medizinische Heilkunst (*ars salvandi corpus per medicinam*) ausgeübt und auf diese Weise ihr Interesse an der Gesundheit des menschlichen Körpers zum Ausdruck gebracht²⁴². Insofern rechtfertige das Beispiel der Heiligen selber das Verhalten christlicher Frommer, die in ihren seelischen und körperlichen Belangen von himmlischen Helfern Hilfe erbitten.

Spätmittelalterliche Mirakelbücher sind randvoll von Berichten, aus denen hervorgeht, wie in Situationen sozialer Bedrängnis und physischer Not Frommsein belohnt wurde. In einer spätmittelalterlichen Schrift über ‚Unser Frauen Psalter‘ konnte nachgelesen werden, *wie durch den psalter vnser frawen verächt arm menschen kchommen muegen zu hohen erenn*²⁴³. Gegenstand der Geschichte ist der rasante soziale Aufstieg von eines *kcholars* tochter mit Namen Maria, die, weil sie die *pater noster* *snur des psalters* ständig bei sich trug und betete, zur Königin von Frankreich avancierte. Die französische Königin Blanka, die Mutter des hl. Ludwig, diene als Beispiel dafür, daß durch beharrliches Rosenkranzbeten *kinder geben werden von got dem herren den vngeperrhafften frawen*²⁴⁴. Solche Texte aufzuschreiben und zu überliefern, verdankt sich dem Interesse von Klerikern und Mönchen, denen daran lag, für eine bestimmte Frömmigkeitsform oder für einen bestimmten Heiligen zu werben.

2. Soziale Bezüge flossen in die primär aus Frömmigkeits- und Kultinteressen verfaßten und verbreiteten Texte beiläufig ein. Dabei ist zu beachten, daß Heiligengeschichten, Mirakelberichte und Heiligenkult Sehnsüchten und Bedürfnissen Rech-

²⁴¹ Johannes von Paltz, Werke 1: Coelifodina, hrsg. v. Christoph Burger und Friedhelm Stasch (Berlin, New York 1983) 185.

²⁴² Ebd., 252.

²⁴³ Cgm. 164, f. XLI^v–XLV^r.

²⁴⁴ Ebd., f. XL^v–XLI^v.

nung trugen, die sowohl im Erwartungshorizont von Gesamtgesellschaften als auch in der Interessensphäre einzelner Gruppen und Schichten lagen. Mittelalterliche Laienfrömmigkeit beinhaltet insofern einen doppelten Sachverhalt: zum einen Formen und Inhalte einer schichtenübergreifenden religiösen Kultur, zum anderen schichtspezifische Sonderformen religiösen und kultischen Verhaltens. An der Ausarbeitung von beiden Formen mittelalterlicher Laienfrömmigkeit waren Kleriker und Mönche des Mittelalters maßgeblich beteiligt. Wenn sie das taten, schrieben und argumentierten sie als Menschen ihrer Zeit. Sie drückten sich in Begriffen einer zeitgebundenen Sprache aus; sie verfaßten ihre Texte als Individuen, die sich an Traditionen gebunden fühlten, als Menschen, die zeitgenössischen religiösen Strömungen folgten, als Mitglieder geistlicher Kommunitäten, deren rechtliche und ökonomische Interessen sie auch dann zu wahren suchten, wenn sie Heiligen- und Wundergeschichten erzählten.

In solchen Voraussetzungen wurzelt die jeweilige Biographie eines Heiligen, seine soziale Zuordnung und seine besondere Kompetenz für bestimmte Anliegen, Nöte und Bedürfnisse. Heilige und förmlich heiliggesprochene Könige sind Indikatoren für ein verstärktes Verlangen nach Sakralisierung königlicher Macht. Die Kulte heiliger Könige sind „Ausdruck einer Gesellschaft, in der sich die Kirche herbeiließ, die Ahnen des Königs heiligzusprechen, um seine Legitimität zu verteidigen und eine Macht zu festigen, die in manchen Fällen vom wachsenden Feudalismus angetastet wurde“²⁴⁵.

In spätmittelalterlicher Zeit, in der das Kirchenrecht den König zum schlichten *laicus* herunterstufte und die zeitgenössische politische Theorie die Legitimität von Herrschaft von vernunftgemäßen Handlungsmaximen und dem Konsens der Beherrschten abhängig machte, hielten „die Habsburger trotz ihrer innerdynastischen Kämpfe, Erbteilungen und Vormundschaftsprobleme am Prinzip der dynastischen Spiritualität fest“²⁴⁶. Durch die Ausbildung von Landesheiligen und Landespatronen und mit Hilfe erfolgreich betriebener Heiratspolitik strebten sie nach einer „ganz Europa umspannenden *stirps regia et beata*“²⁴⁷, die „alles edle und heilige Blut von Königen und Fürsten, von Märtyrern, Asketen und Bekennern des Abendlandes“ in sich vereinigte²⁴⁸. Mit der politischen Vernunft konkurrierte dynastische Sakralität, die das Mittelalter überdauerte.

Maria siegte 1571 in der Seeschlacht bei Lepanto über die Türken, am Weißen Berg 1620 über den calvinistischen Friedrich V. von der Pfalz, den die böhmischen Stände zum König erhoben hatten. Der Schlachtruf ‚Maria‘ garantierte 1683 am Kahlenberge von neuem einen siegreichen Triumph über die Türken. „In Österreich wurde sie [Maria] offiziell zur obersten Feldmarschallin mit dem Titel einer Generalissima er-

²⁴⁵ André Vauchez, Der Heilige, in: Der Mensch des Mittelalters, hrsg. v. Jacques Le Goff (Frankfurt a. M., New York 1989) 351.

²⁴⁶ Elisabeth Kovács, Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger (1273–1519), in diesem Band 93.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., 103.

nannt und kam wie zuvor schon bei den Bayern nicht bloß auf die Münzen, sondern auch auf die Kriegsfahnen.“²⁴⁹

Aus der Tatsache, daß Äbte und Bischöfe des frühen und hohen Mittelalters fast ausschließlich dem Adel entstammten, erklärt sich der hohe Anteil von Heiligen adliger Herkunft. Auch die Vorstellung, „daß sich moralische und geistige Vollkommenheit nur schwer außerhalb einer hervorragenden Abstammung entwickeln könne“²⁵⁰, mag dazu beigetragen haben, edelgeborene Kirchen- und Klosterherren, die sich durch Askese, Nächstenliebe, missionarischen Eifer und aktive Weltgestaltung auszeichneten, vorrangig mit dem Heiligenschein zu zieren. Die zeitgenössische Quellsprache hebt auf den engen Zusammenhang zwischen Tugend und Geblütsadel ab; *nobilitas* und *sanctitas* bringt sie in ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit. Daß der Adel durch zahlreiche wundertätige Vorfahren im Himmel und auf Erden präsent war, stärkte sein Ansehen und legitimierte seinen Herrschaftsanspruch.

Hinzu kamen eigene Vorstellungskomplexe, die sich mit den Wortverbindungen *nobilitas Christi*, *nobilitas Mariae* und *nobilitas sanctorum* umschreiben lassen²⁵¹. Die Aristokratisierung des mittelalterlichen Christus-, Marien- und Heiligenbildes entsprach den Erwartungen einer Führungselite, die an standesgemäßen religiösen Vorstellungen vital interessiert war. Die christlichen Prediger und Missionare waren realistisch genug, auf solche Einstellungen und Erwartungen Rücksicht zu nehmen. Das war nicht schierer Opportunismus. Die Wahrheiten der christlichen Religion mußten so beschaffen sein, daß sie auf Menschen, deren Denk- und Lebenshorizont maßgeblich durch ihre soziale Abkunft, ihre berufliche Tätigkeit und gesellschaftliche Stellung bestimmt war, einladend wirkten.

Theologen machten aus dem *nobilis Christus*, dem Nachfahren von Königs- und Adelsgeschlechtern, eine Legitimationsfigur für die rechtliche und soziale Vorrangstellung des Adels in Kirche und Gesellschaft. Die *nobilitas Christi* diente der Begründung einer adligen Frömmigkeit, die zwischen der Eigenart des weltlichen Adels und dem Wesen des menschengewordenen Gottessohnes Affinitäten und Analogien herstellte.

Entsprechend verhielt es sich mit der Entwicklung des mittelalterlichen Marienbildes. Im frühen und hohen Mittelalter trat die biblische Magd sichtlich zurück, um einer machtvollen Herrscherin Platz zu machen. Anhand biblischer Geschichtsregister glaubte man den Nachweis führen zu können, daß der Mutter des Messias eine individuelle Königsabstammung zukam. Die hohe Abkunft Mariens ermöglichte nicht nur eine weitgehende Übereinkunft zwischen göttlichen und adligen Wertmaßstäben, sie machte überdies Jesus zum freigebornen Manne. Hochmittelalterliche Theologen suchten einsichtig zu machen, weshalb die Vollkommenheit der göttlichen Zeugung im Schoß der Jungfrau eine niedriggeborene Magd als Mutter Jesu ausschloß und eine

²⁴⁹ Wolfgang Brückner, *Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in diesem Band 79–92.

²⁵⁰ Vauchez, *Der Heilige* (wie Anm. 245), 348.

²⁵¹ Zu den Begriffen *nobilitas Christi*, *nobilitas Mariae* und *nobilitas sanctorum* vgl. demnächst eingehender Klaus Schreiner, *Kirche und Mönchtum in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Studien zur sozialen Verfaßtheit religiöser Gemeinschaftsformen*.

Gebärerin aus dem Adelsstand erforderlich machte. Höfische Züge, die geistliche und weltliche Schriftsteller seit dem hohen Mittelalter der Gottesbraut aus Nazareth zunehmend aufprägten, prädestinierte sie zur Standesheiligen des Adels. Zahlreiche Rittergesellschaften des späten Mittelalters wählten sie zu ihrer Schutzpatronin; zahlreiche Burgkapellen wurden ihrem Patronat unterstellt.

Das Bemühen um eine erfolversprechende Christianisierung des Adels machte die Entfaltung standesspezifischer Frömmigkeitsformen zu einer unabdingbaren Notwendigkeit. Daraus entstand eine für die Kirche und die Adelsgesellschaft des Mittelalters charakteristische Verflechtung von Frömmigkeit, Standesgefühl und Sozialbewußtsein. Aus der Erwartungshaltung adliger Führungsschichten bedingte sich in gleicher Weise eine Aristokratisierung des Heiligenideals, die zur Ausbildung adliger Standespatrone führte. Ritter- und Adelsheilige setzten nicht allein Maßstäbe für eine dem Adel angemessene Lebensführung; sie gaben den Herrschafts- und Statusprivilegien der adligen Herrschicht überdies eine religiöse Rechtfertigung.

Stadtheilige erfüllten andere Funktionen; sie repräsentierten und garantierten städtische Freiheiten. Sie bürgten für sozialen Zusammenhang und rechtfertigten zugleich den Aufstiegswillen aufstrebender Gruppen und Familien. Neue Schichten traten „gern unter dem Banner des lokalen Schutzheiligen an, um so ihren Willen zu bekunden, die wahren Interessen der Stadt zu vertreten und das Neue an ihren Forderungen unter dem Mantel der Anrufung der traditionellen Nothelfer zu verbergen“²⁵². Standespatrone von Bruderschaften und Zünften vermittelten handwerklicher und kaufmännischer Berufsarbeit Segen und Legitimität; ihren Mitgliedern gaben sie das Bewußtsein gemeinsamer Heilssorge, die Gewißheit einer guten Sterbestunde und Gewähr für ein ehrenvolles Begräbnis. Im Kult von Heiligen fanden Stadtbürger sich selber wieder; am Bild der Heiligen können ihre Erwartungen, Ideale und Interessen abgelesen werden.

Trifft es zu, daß das europäische Spätmittelalter „nicht mehr an die monarchische Religion“ glaubte, „weil seit dem dreizehnten Jahrhundert ständische Genossenschaften immer selbstbewußter den dynastischen Herrschaften gegenübertraten“²⁵³, braucht es nicht zu überraschen, wenn sich auch Gemeinwesen gemeinschaftlich ausgeübter Religion bedienten, um ihr politisches Wollen zu heiligen. Das deutschsprachige ‚Große Gebet der Eidgenossen‘, das wohl seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bis in unsere jüngste Gegenwart als Gemeinschaftsandacht verrichtet wurde, beweist das anschaulich und eindrucksvoll²⁵⁴. Politische Religiosität hatte seit dem späteren Mittelalter auch eine kommunale Komponente. Im ‚Großen allgemeinen Gebet‘ vergewisserten sich die Eidgenossen ihrer Zusammengehörigkeit. Öffentliches Beten dokumentierte und festigte kommunales und staatlich-politisches Gemeinschaftsbewußtsein.

Die Schwyzer, aber auch andere eidgenössische Orte schmückten seit dem begin-

²⁵² Vauchez, *Der Heilige* (wie Anm. 245), 371.

²⁵³ Arno Borst, *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters* (München, Zürich 1988) 302.

²⁵⁴ Vgl. dazu Peter Oxsenbein, *Laienfrömmigkeit und Gemeinschaftsbewußtsein. Das ‚Große Gebet‘ der Eidgenossen als spätmittelalterliche Volksandacht*, in diesem Band 319–330.

nenden 15. Jahrhundert ihre Banner mit Eckquartieren, die Motive aus der christlichen Heilsgeschichte – wie z. B. Christus am Kreuz, umgeben von den sogenannten *arma Christi* – zeigten. Der in Landesbannern dokumentierte Freiheitsanspruch erhielt auf diese Weise eine sakrale Legitimation. Während die habsburgische Hofhistoriographie des späten 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts viel historische Einbildungskraft aufbot, um das regierende Haus an christliche Heilige und antike Helden anzuspinnen, bauten die Eidgenossen auf die Kraft gemeinschaftlichen Betens, das über drei Stunden dauerte und in vorreformatorischer Zeit wohl „die einzige größere gemeinschaftlich abgehaltene Laiendevotion“ darstellte²⁵⁵.

„Wahlverwandschaften“ zwischen beruflichen Interessen und frommen Verhaltensweisen gab es bei den Bauern. „Der heilige Wendelin und Sankt Wolfgang galten als Tierschutzpatrone“ und wurden im Elsaß vornehmlich in Gegenden verehrt, „die zum Weidgang geeignet waren“²⁵⁶.

Gleichwohl: Heilige handelten nicht in sklavischer Abhängigkeit von den Interessen eines Standes. Im wundertätigen Eingreifen von Heiligen zeichnet sich vielfach eine sozial ausgleichende Tendenz ab; als Fürsprecher, Helfer und Wundertäter üben sie im Interesse des einfachen Volkes „ausgleichende Gerechtigkeit“²⁵⁷. „Wenn die Lehre in der Theorie Untergebenen gegenüber Gerechtigkeit forderte, so predigte die Hagiographie Milde und Gnade ... Der Heilige fiel nur selten Machthabern unmittelbar in den Arm; er milderte eher die Folgen ihrer Taten, auffällig etwa bei den spektakulären Gefangenenbefreiungen, die Unschuldigen und Schuldigen zugute kamen.“²⁵⁸ Der Nürnberger Stadtheilige „Sebald überbrückt die Spannung zwischen dem Reichtum der mächtigen Gemeinde und dem schlechten Gewissen der Sünder; er ist ein Asket und sorgt trotzdem für Weißbrot und Wein; er hilft dem armen Kranken, aber auch dem ehrbaren Stadtrat; er hilft gegen den Hunger, nicht weniger gegen den Burggrafen. Er hilft ‚uns‘, nur den Nürnbergern, ihnen aber ohne Ausnahme, den Geistlichen und Patriziern, den Handwerkern und Bauern, über alle sozialen Spannungen hinweg.“²⁵⁹

In Städten abgehaltene Fronleichnamsprozessionen erfüllten nicht allein religiöse Zwecke; als öffentliche Kulthandlungen waren sie zugleich städtische Ereignisse von hohem politisch-sozialen Symbolwert. Sie dienten „als Mittel der Abgrenzung und Selbstdarstellung der Bürgerschaft“²⁶⁰, vergegenwärtigten durch ihre Wegführungen „erfahrene und kollektiv erinnerte Vergangenheit“ und brachten „Strukturen politischer Macht und Hierarchie“ zur Darstellung²⁶¹. Die unverschleierte Darstellung von

²⁵⁵ Ebd., 320.

²⁵⁶ Francis Rapp, Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß, in diesem Band 127–136.

²⁵⁷ František Graus, Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer (Ostfildern 1990) 94.

²⁵⁸ Ders., Hagiographie und Dämonenglauben. Zu ihren Funktionen in der Merowingerzeit, in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36 (Spoleto 1989) 118.

²⁵⁹ Borst, *Barbaren, Ketzer und Artisten* (wie Anm. 253), 419.

²⁶⁰ Miri Rubin, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in diesem Band 309–318, hier: 314.

²⁶¹ Ebd., 316, 317.

Machtverhältnissen konnte, je nachdem wie sie von Teilnehmern und Zuschauern wahrgenommen und gedeutet wurde, ungleichen Zugang zu Einfluß und Reichtum annehmbar machen oder „zum Anlaß obrigkeitskritischer Massenbewegungen und Aufstände“ werden²⁶².

Religiöse Rituale erfüllten nicht nur eine systemintegrierende Funktion; sie konnten auch systemsprengend wirken. Allgemeiner gesagt: „Religiöse Erfahrungen können gegebene soziale Ordnungen stützen oder in Frage stellen, können den Einzelnen zu bejahenden oder zu verneinenden Haltungen führen, können konstruktiv oder destruktiv wirken oder sich auch vom einen zum anderen wandeln.“²⁶³ Auch Maria, die Mutter Jesu, sperrte sich gegen einseitige parteiliche Vereinnahmung.

Maria, dargestellt mit Zepter und Krone inmitten ihres himmlischen Hofstaates, schmückte spätmittelalterliche Stadtpaläste. Franziskanischer Armutsgedanke und marianische Exegese ließen die ‚Madonna der Demut‘ (*Maria humilitatis*; *Maria dell' Umiltà*) entstehen, die nicht mehr auf einem Thron, sondern – bar jedweder Herrschaftszeichen – auf dem Boden sitzt. Die demütige, auf dem Boden sitzende und das Jesuskind stillende Maria ist gleichsam als ein menschlich identifizierbares Gegenbild zur zeitlos thronenden Himmelskönigin entworfen und gestaltet worden. In dem Sitzen auf dem Boden klingt eine alte marianische Preisung an, die Maria als Acker rühmt, „der die Frucht des Erbarmens [Jesus] reifen läßt“.

Die Demutsmadonna zierte nicht Rathäuser und Paläste; sie findet sich in den Kirchen der Bettelorden. Um weltlicher Herrschaft eine religiöse Legitimation zu geben, war die *Maria humilitatis* denkbar ungeeignet. Sie repräsentiert nicht Hoheit, Macht und Ehre, sondern gab der Mühsal menschlichen Alltags, dem Leben der Kleinen und Namenlosen einen religiösen Sinn. Maria im Glanze ihres Hofstaates repräsentiert himmlische Macht; sie soll weltliche Herrschaft festigen, soll bürgerliche Gemeinwesen unter ihren schützenden Mantel nehmen. Die Demutsmadonna ist ein Zeichen der Solidarität mit denen, die sich durch Not zu Boden gedrückt fühlen, die nicht am Glanz großen Lebens teilhaben, sondern im Vertrauen auf die arme, demütige Maria durchzukommen suchen.

Heilige des Mittelalters erfüllen eine soziale Funktion, die aus dem jeweiligen sozialen Kontext zu erschließen ist. Die Vielfalt sozialer und politischer Zusammenhänge, in denen sie handelnd auftreten, läßt es deshalb nicht zu, sie der Frömmigkeit des Volkes oder der Frömmigkeit der Eliten zuzuordnen. In der Verehrung von Schutzpatronen, die für das zeitliche und überweltliche Heil städtischer Gesellschaften verantwortlich gemacht wurden, brachten bürgerliche Kommunen, Gruppen und Individuen zum Ausdruck, was sie bewegte und in welchen Belangen sie von ihren Heiligen Hilfe erwarteten. Insofern verbanden sich mit dem Kult von Stadtheiligen vitale Lebens- und Überlebensinteressen bürgerlicher Kollektive und Individuen. Es waren Kleriker, die das Bild des Heiligen und dessen kultische Verehrung so gestalteten, daß es dem Heils- und Hilfsverlangen stadtbürgerlicher Laien entsprach.

²⁶² Ebd., 317.

²⁶³ Niklas Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt a.M. 1977) 11.

3. Ein höheres Maß an Eigenständigkeit bewiesen Laien in ihrem Bemühen, Schriften des Alten und Neuen Bundes in ihrer Muttersprache lesen zu können. Katechetische Lehr- und Erbauungstexte zu lesen, war theologisch unproblematisch. Selbständig zur Bibel zu greifen, widersprach dem herkömmlichen Kirchen- und Theologiebegriff, der die Bibel als exklusives Besitztum des Klerus reklamierte.

Volkssprachliche Bibellektüre, wie sie insbesondere seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert von Waldensern mit Hingabe gepflegt wurde, weckte Häresieverdacht. Einen Ketzer, schrieb um 1260 der kirchentreue Passauer Anonymus, erkenne man daran, daß er bei Tag arbeite, bei Nacht jedoch lerne und lese. Gelesen oder auswendig gelernt hat der so charakterisierte Ketzer die in die Volkssprache übersetzten alt- und neutestamentlichen Schriften²⁶⁴.

Die Bibel in die Sprache des lateinunkundigen Volkes zu übersetzen, entsprang nicht pastoraler Sorge der Großkirche; volkssprachliche Bibelübersetzungen entstanden deshalb, weil religiös engagierte Laien mehr wissen und vertiefter glauben wollten. Kirchliche Amtsträger fühlten sich jedoch in ihrer Lehr- und Auslegungskompetenz bedroht, wenn bibellesende Laien als unliebsame Konkurrenten in ihr Blickfeld gerieten²⁶⁵. Das bekamen im ausgehenden 13. Jahrhundert auch jene, gemeinhin als Beginen bezeichneten „frommen Frauen“ (*mulieres devotae*) zu spüren, die sich ohne Bindung an eine Regel und ohne ewige Gelübde zu klosterartigen Gemeinschaften zusammengeschlossen hatten, um betend und betrachtend, lesend und arbeitend gemeinsam miteinander zu leben. Daß sich unstudierte Frauen mit theologischem Schrifttum abgaben, das in der Muttersprache abgefaßt war, hielten zeitgenössische Theologen für eine „Krankheit“, aus der ihrer Auffassung nach zwangsläufig Ärgernisse entstehen mußten. Kirchliche Synoden des beginnenden 14. Jahrhunderts haben es denn auch Beginen ausdrücklich verboten, in ihrer Muttersprache (*in vulgari*) theologische Bücher zu lesen; nur muttersprachliche Gebetstexte wurden ihnen zur erbaulichen Lektüre zugewilligt.

In der muttersprachlichen Aneignung der biblischen Heilsbotschaft durch lesende

²⁶⁴ Auszüge aus dem Sammelwerk des Passauer Anonymus, hrsg. v. Alexander Patschovsky und Kurt Selge (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 18, Gütersloh 1973) 70f. – Der 1261 gestorbene Dominikaner-Inquisitor Stephan von Bourbon überliefert die Geschichte eines jungen Rinderhirten, „der während eines einjährigen Aufenthaltes im Hause eines Waldensers außer Predigten und Gebeten auch vierzig Sonntagsevangelien so beigebracht bekommen hatte, daß er sie auswendig rezitieren konnte“ (*Peter Segl*, Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketraktaten und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 165. Der Passauer Anonymus selber berichtet von einem ungebildeten Bauern, der in der Lage war, das ganze Buch Job Wort für Wort aufzusagen. Vgl. Auszüge aus dem Sammelwerk des Passauer Anonymus, 71.

²⁶⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiner, Laienbildung (wie Anm. 79), 287–304 („Zur Legitimität muttersprachlicher Bibelübersetzungen“), 304–325 („Soziale Implikationen biblischer Grundfragen“); ders., Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 353–360 („Volkssprachliche Bibellektüre: Von der spätantiken Volkskirche zur Klerikerkirche des hohen und späten Mittelalters“), 360–364 („Auf der Suche nach einer neuen Frömmigkeit: Bibel-lesende Laien und die Reaktion der Kirche“), 364–369 („Die Antwort der Reformen“).

Laien artikuliert sich Widerspruch gegen erstarrte, unzureichende Formen kirchlicher Verkündigung. Theologische Theorie und laikale Lebenspraxis gerieten im hohen und späten Mittelalter in einen konfliktträchtigen Widerspruch. Neue Bedürfnisse stellten alte Normen in Frage. Seit dem 12. und 13. Jahrhundert gab es eine religiöse Frauenbewegung, die vehement nach volkssprachlichen religiösen Lesestoffen verlangte. Das Ideal vom ‚geistlichen Menschen‘, das die großen Mystiker des 14. Jahrhunderts verkündeten, ließ rechtlich und theologisch festgeschriebene Unterschiede zwischen Klerikern und Laien verblassen. Meister Eckhart versicherte: Auch der Handwerker, der in seiner Werkstatt im Geiste Christi seine Pflicht tut, sei Gottes Freund. ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘, die seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert durch zeitgemäße Formen einer verinnerlichten Frömmigkeit, einer *devotio moderna*, Kirche und Gesellschaft zu erneuern suchten, machten das volkssprachliche religiöse Buch zu einem wirksamen Mittel der Seelsorge.

Prozesse der Alphabetisierung und geistigen Mobilisierung in spätmittelalterlichen Städten weckten Neugierde nach volkssprachlichen biblischen Texten und erklärten den Glossen, nach theologischen Summen und Handbüchern, nach mystischen und katechetischen Lesestoffen, die christliches Frommsein verinnerlichten und das Gewissen schärfen. Mit lateinischem Buchwissen waren diese Bedürfnisse nicht mehr zu erfüllen. Es kam deshalb darauf an, mit Hilfe von Übersetzungen heilsbedeutsames und lebenspraktisches Wissen für ein interessiertes Laienpublikum verfügbar zu machen. Wer jedoch – ungeachtet kirchlicher Vorbehalte und Verbote – die lateinische Bibel in die gesprochene Muttersprache übersetzte, verstrickte sich in Normenkonflikte. Wer eine deutschsprachige Bibel kaufte und sie zu Hause las, um über das Gelesene im Kreise seiner Familie, auf der Straße, auf dem Markt oder im Wirtshaus zu sprechen, entzog sich den Verhaltenserwartungen der Kirche.

Das zeigt: Die Amtskirche sah sich außerstande, auf elementare Bildungsbedürfnisse der Laien produktiv zu reagieren. Auf eine religiöse Herausforderung reagierte sie durch Rekurs auf hierarchische Strukturprinzipien ihrer Verkündigung und Verfassung. Im Blickfeld kirchlicher Amtsträger, Kanonisten und Theologen brachten bibellesende Laien nicht neue religiöse Bedürfnisse zum Ausdruck, sondern warfen innerkirchliche Ordnungsprobleme auf, die mit herkömmlichen Ordnungsvorstellungen gelöst wurden. Die Kirche flüchtete in Apologetik und verpaßte den Dialog mit dem Laien.

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts begannen Laien und Kleriker neutestamentliche Schriften in ihre Muttersprache zu übersetzen. Daß sie die Heilige Schrift für breitere Kreise lesbar machten, hielten sie nicht für einen Verstoß gegen den amtlichen Lehrauftrag der Kirche, sondern für eine notwendige Voraussetzung kirchlicher Reform. In den Vorreden, die sie ihren Übersetzungen vorausschickten, gaben sie zu erkennen, in welcher Absicht und Gesinnung sie biblische Texte für ein breiteres Lesepublikum erschließen wollten. Die *deutsche Schrift*, versicherte ein Bibelübersetzer in der Mitte des 14. Jahrhunderts, sei den Menschen zu ihrer Seligkeit überaus *nützlich und tauglich*. Es gefalle Gott und stärke den Glauben, würden Laien die Bibel lesen, um Gottes Botschaft an die Menschen besser zu verstehen. In der Vielfalt menschlicher Sprachen sahen die Bibelübersetzer keine fluchstiftende Folge der babylonischen

Sprachverwirrung, sondern eine Chance, allen Völkern in ihrer eigenen Sprache die Heilsbotschaft Christi verständlich zu machen. Die Fürsprecher volkssprachlicher Bibelübersetzungen zitierten den hl. Augustinus, um den Nachweis zu führen, daß alle Christen – Gelehrte und Ungelehrte, Kleriker und Laien – aufgerufen seien, beim Lesen der ins Deutsche übersetzten Bibel Heil und Trost zu finden. Die Heilige Schrift, konnte unter Berufung auf den Kirchenvater Augustinus gesagt werden, besitze einen *popularis sinus*, einen „für das Volk bestimmten Schoß“, in den sie alle (*omnes*) aufnehmen möchte. Bibelübersetzer zitierten außerdem den Apostel Paulus, der ehemals gesagt hatte, daß alles, was die Bibel an Heilsereignissen und Offenbarungswahrheiten enthalte, zu unserer Belehrung aufgeschrieben worden sei. Sie beriefen sich auf Ratschläge und Weisungen Christi, der dazu aufgefordert habe, sich in die Heiligen Schriften zu vertiefen. Jesus selber habe durch seine Verkündigung die Muttersprache als Liturgie- und Verkündigungssprache anerkannt und geheiligt.

Bibelhungrige Laien des späten Mittelalters kannten sich in der Heiligen Schrift mitunter weit besser aus als mancher *arm priester, der in der geschrift nit geuebet war*. Religiöse Verinnerlichung erstrebte die Amtskirche durch Predigt und Katechese sowie durch die Verbreitung und Lektüre volkssprachlicher Erbauungsschriften. Das Lesen der Evangelien und Apostelbriefe sollte dem Klerus vorbehalten bleiben.

Was lange Zeit Norm und Brauch war, verlor im späten Mittelalter an ungefragt hingenommener Geltungskraft. Geistige und soziale Differenzierungsprozesse des späten Mittelalters brachten auf seiten der Laien neue religiöse Bedürfnisse hervor, denen sich die Kirche und ihre Theologen langfristig nicht entziehen konnten. Wenn gebildete und religiös aufgeschlossene Laien des späten Mittelalters die Heilige Schrift in ihrer Muttersprache lesen wollten, taten sie das nicht aus ästhetischer Lust oder einem betont emanzipatorischen Interesse, sondern in der Absicht, ihr „höchstes Interesse vor Gott“ (Hegel) in einer Sprache zum Ausdruck zu bringen, die sie auch verstanden.

Die subtilen und verständigen Laien griffen zur volkssprachlichen Bibel; die groben und einfältigen Laien stießen an Grenzen religiöser Symbolisierung und theologischer Einsicht. Sie wehrten sich gegen die Abschaffung des Wettersegens durch theologisch gebildete Pfarrer, weil sie an Kult- und Frömmigkeitsformen interessiert waren, die ihre elementaren Lebensinteressen zu sichern schienen. Sie statteten die konsekrierte Hostie mit Heil- und Wunderkräften aus, die Gartenland wieder fruchtbar, erkrankte Bienen heilen, die Ernte steigern und den Fischfang erfolgreich machen sollten. Was sich im historischen Rückblick als abergläubische Zweckentfremdung des Altarsakraments ausnimmt, liest sich im Kontext spätmittelalterlicher Frömmigkeit als Versuch, mit Hilfe religiöser Mittel materielles Überleben zu sichern.

Wer imstande war, in seiner Muttersprache die Bibel zu lesen, konnte sich in seinem Frömmigkeitsleben auf ein spirituelles Potential stützen, das sich dagegen sperrte, Bibelverse als Amulett am Hals zu tragen oder zur wirksamen Abwehr von Übeln in den Stall zu hängen oder im Acker zu vergraben. Die Ausdifferenzierung der spätmittelalterlichen Laiengesellschaft in lesefähige und illiterate, in subtile und grobe, in verständige und einfältige Laien schwächte tendenziell das Vertrauen in die Kraft religiös-magischer Techniken und Gebräuche, was aber nicht ausschloß, daß biblische

Schriften, nachdem sie durch den Buchdruck allgemein zugänglich geworden waren, in verstärktem Maße als Werkzeuge religiöser Magie verwendet wurden²⁶⁶.

Zieht man aus einem solchen Befund allgemeinere Schlüsse, ist schwerlich zu übersehen, daß der Begriff Laienfrömmigkeit weit besser mit der Sprache der Quellen und den von diesen überlieferten Sachverhalten zu vermitteln ist als der Begriff Volksfrömmigkeit. Der Begriff Laienfrömmigkeit entlastet von unhistorischen Alternativen und Dichotomien. Ein Begriff von Volksfrömmigkeit, der einerseits zur Verknüpfung von Frömmigkeitsformen mit Schicht- und Klasseninteressen verpflichtet, andererseits aber als soziales Substrat ein aus Priestern und Laien zusammengesetztes Gottesvolk oder ein sozial- und berufsständisch gegliedertes Predigtpublikum voraussetzt, verblaßt zu einer analytisch untauglichen Worthülse. Der Begriff Laienfrömmigkeit verstrickt nicht in solche Widersprüche. Er trägt der Tatsache Rechnung, daß christliche Kultpraxis religiöse Vergemeinschaftung über Standesgrenzen hinweg ermöglicht; er lenkt zugleich den Blick auf religiöse Denk- und Verhaltensformen, die als wahlverwandte Korrelate schicht- und standestypischer Soziallagen verständlich und begreifbar zu machen sind. Laienfrömmigkeit meint gleichermaßen Gemeinsamkeit und Differenzierung; sie beinhaltet sowohl schichtenübergreifendes religiöses Handeln als auch gruppen- und schichtenspezifische Ausprägungen von Frommsein. Zum Begriff spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit gehört darüber hinaus der Bezug zu muttersprachlichen religiösen Erbauungstexten. Die Literarisierung und literarische Aneignung religiöser Themen sollte dazu beitragen, die Frömmigkeitspraxis der Laien zu verinnerlichen. Ein Frömmigkeitsideal, das Laienchristen den spirituellen Reichtum christlicher Glaubensüberlieferung erschließen wollte, verlangte nach volkssprachlicher Übersetzung des überlieferten Heilswissens, nach katechetischen Traktaten, Gebets- und Meditationstexten, Heiligenlegenden und biblischen Geschichten, um neue Frömmigkeit (*devotio moderna*) realisierbar zu machen. Religiöse Unterweisungs- und Erbauungsliteratur, die veränderten Frömmigkeits- und Leseinteressen genügen wollte, wandte sich an alle christlichen Frommen (*devoti*), ohne zwischen Klerikern und Laien zu unterscheiden. Der Begriff Laienfrömmigkeit, wie er hier als problemstrukturierender Arbeitsbegriff verwendet wurde, rechnet mit der Möglichkeit,

²⁶⁶ Vgl. dazu *Regine Grube-Verhoeven*, Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: *Zauberei und Frömmigkeit* (Volksleben 13, Tübingen 1966) 12–57. – Von *Jack Goody*, Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften, in: *ders.* u.a. (Hrsg.), *Entstehung und Folgen der Schriftkultur* (Frankfurt a.M. 1986) 46 f., ist die Annahme, „die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben brächte die eher magischen Elemente von Ritus und Glauben zum Verschwinden“, als falsch zurückgewiesen worden. „Was früher mündlich überliefert wurde, wird jetzt schriftlich niedergelegt, und ebenso wie religiöse Mythen sich in den Worten des Heiligen Buches kristallisieren, so werden magische Formeln in den Wahrsage- und Zauberbüchern und in numerologischen Abhandlungen festgehalten, die in der ganzen literalen Welt verbreitet sind.“ Eine „radikale Dichotomie zwischen ‚Religion‘ und ‚Magie‘“ sei im religiösen Verhalten von Alphabeten und Analphabeten nicht auszumachen. Im „Schatten der fixierten und etablierten Bücher Gottes, die den Kern der Weltreligionen bilden“, habe nämlich „eine andere Kategorie von Texten zirkuliert, eine Kategorie, die sich mit magischen Formeln und numerischen Vierecken beschäftigte, die Lösungen für bestimmte Probleme anbot, z.B. das Rezept für einen Trank, um eine Frau zu gewinnen, oder einen Zauberspruch, um einen entlaufenen Diener zurückzubringen“.

daß es zwischen der Frömmigkeit von Laien, die kein Latein können, und der Frömmigkeit von Klerikern, die nur unzureichend die lateinische Sprache beherrschen, breite Zonen des Austausches und der Gemeinsamkeit gibt.

Der Begriff Laienfrömmigkeit bezieht sich sowohl auf die religiöse Praxis von Laienbrüdern, die in klösterlichen Gemeinschaften leben, als auch auf die religiösen Aktivitäten jener Laienchristen, die, von der offiziellen Kirche unter Häresieverdacht gestellt, am Rande oder außerhalb der Kirche eigenständige religiöse Teiltraditionen begründen.

Der mit der Quellsprache des späten Mittelalters vermittelte Begriff des Laien verweist außerdem auf unterschiedliche Leitbilder und Konzepte spätmittelalterlicher Laienchristlichkeit. Mit dem ‚emanzipativen‘ Modell der Deutschen Mystik, das die Selbstverantwortung des religiösen Subjekts betonte, konkurrierte ein ‚papalistisch-kirchliches‘, das Laien zwar verpflichtete, sich in allen Fragen des geistlichen, kirchlichen und rechtlichen Lebens kundig zu machen, zugleich aber keinen Zweifel daran ließ, daß Laien als gehorsamspflichtige Glieder der Kirche vollständig der Leitung kirchlicher Amtsträger unterstellt bleiben sollen²⁶⁷. Wie sich Laien selber verstehen, was sie lesen und nicht lesen sollten, hing von theologischen Prämissen ab, die stärker hierarchisch-papalistisch oder mystisch-subjektiv geprägt sein konnten. Anders gesagt: Ein historisch gesättigter Begriff von Laienfrömmigkeit lenkt das Erkenntnisinteresse auf offen ausgetragene oder latent vorhandene Spannungen zwischen kirchlicher Gehorsamspflicht und persönlicher religiöser Selbstverantwortung.

Der auf Gerard Zerbolt van Zutphen zurückgehende Traktat ‚De libris teutonicalibus‘ (um 1400), eine vom Geist niederländischer Devoten inspirierte Apologie für die Lektüre volkssprachlichen geistlichen Schrifttums, zeigt ausnehmend deutlich, „wie unabhängig von den Priestern, die Gottes Wort als ein Gehörtes verkünden, sich der Traktat die zu eigener Lektüre der Heiligen Schrift fähigen Laien bereits denkt“²⁶⁸. Die Schrift ‚De libris teutonicalibus‘ entwirft „ein Bild vom Laien als Rezipienten geistlicher Literatur, der, genuin an geistlichem Leben interessiert, in der Regel lesen und mit den meisten Texten selbständig-kritisch umgehen kann“²⁶⁹. Bei den lesenden Laien hingegen, welche die ‚Laienregel‘ des 1434 gestorbenen Dietrich Engelhus im Auge hatten, kann von „geistiger Autonomie gegenüber den ‚clerici litterati‘ und ihrer Bildung“ keine Rede sein; „so werden sie denn auch nachdrücklich ermahnt, dem Kirchenherrn und der Geistlichkeit überhaupt gehorsam zu sein“²⁷⁰.

Vergleichbare Züge lassen sich in der laikalen Spiritualität ausmachen, die Konversen (*conversi*, *ley broderen*), Donaten (*donati*) und Familiaren (*laici familiares*) in spätmittelalterlichen Klöstern der Windesheimer Kongregation pflegten. Gehorsam galt für jene, die bei den Windesheimern für die Verrichtung der *opera externa* und *labores manuales* zuständig waren, als die Grundtugend schlechthin. Zugleich läßt sich aber beobachten, daß in Gemeinschaften der Windesheimer Kongregation Laienbrüder

²⁶⁷ Georg Steer, Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit, in diesem Band 227–240.

²⁶⁸ Volker Honemann, Der Laie als Leser, in diesem Band 241–252, hier: 247.

²⁶⁹ Ebd., 251.

²⁷⁰ Ebd.

von sich aus bemüht waren, „eine ihnen angemessene Gestaltung des religiösen Lebens“ zu finden²⁷¹. Mit der Verpflichtung zum Gehorsam verbanden sich Selbstinitiative und Wille zur Eigenständigkeit. Auch klösterlich lebende Laien „verstanden sich im 15. Jahrhundert nicht mehr nur als das zu führende und zu belehrende ‚Volk‘“²⁷².

Krisenerfahrungen trugen dazu bei, „Grenzen zwischen einer Art Hochtheologie und der sogenannten Volksfrömmigkeit“ zu verflüssigen²⁷³. „Unter dem Eindruck der Pest und dem Auszug der reichen Mitbürger machten sich viele einfache Leute, wie Vergerio, Zabarella und Arévalo explizit andeuten, Gedanken darüber, wie sich die göttliche Vorherbestimmung mit dem freien Willen des Menschen verträgt, wieso die Pestflüchtigen [aus den oberen Gesellschaftsschichten wie wohlhabende Bürger, Ratsherren, Ärzte und Mitglieder des hohen Klerus] sich der göttlichen Strafe entziehen dürfen und wie es um eine göttliche Gerechtigkeit bestellt ist, die offenbar den größten Teil der Auswanderer verschont. Theologische Probleme wie die Prädestinationslehre und die Theodizee, die sonst der universitären Disputation vorbehalten waren, wurden nun öffentlich in den Predigten und bei anderen Gelegenheiten erläutert.“²⁷⁴ Über göttliche Vorsehung und menschlichen Tod belehrten und diskutierten im späten Mittelalter nicht nur Theologen, sondern auch humanistisch gebildete Laien.

Der Begriff Laienfrömmigkeit ist offen für die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem – konkret: für das Nebeneinander juridisch und affektiv geprägter Frömmigkeitsformen. Frömmigkeit, die als *amicitia* zwischen Gott und Mensch gedeutet und verwirklicht wurde, unterschied sich wesentlich von frommer Hingabe, die den Charakter rechtsverbindlicher Hörigkeit und Leibeigenschaft annahm, als Unterwürfigkeit und Knechtschaft begriffen und symbolisch dargestellt wurde. „Heiligenknechtschaft“ machte *zynsbaftig*; mit der vollzogenen Unterwerfung verbanden sich Ansprüche auf vertragsgemäß zu gewährende Hilfen. Frömmigkeit, die sich aus der Lektüre von *libri devoti* speiste, lockerte und löste traditionale Verklammerungen zwischen „konkretem Rechtsdenken“ und „handgreiflichen Frömmigkeitsformen“²⁷⁵.

Spätmittelalterliche Laienfrömmigkeit verwirklicht sich im Spannungsverhältnis zwischen Autonomie und Gehorsam, zwischen theologisch vertiefter Spiritualität und rechtlich geprägter Handgreiflichkeit, zwischen Innovation und Tradition. Eigeninitiative bewiesen spätmittelalterliche Laien nicht allein als Übersetzer und Verfasser geistlicher Texte, sondern auch durch den Ausbau und Unterhalt neuer Wallfahrtsorte. Hi-

²⁷¹ Heinrich Rütting, Frömmigkeit, Arbeit, Gehorsam. Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation, in diesem Band 203–226, hier: 226. Vgl. dazu auch Klaus Schreiner, Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur, in: Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache, hrsg. v. Horst Brunner und Norbert Richard Wolf (Wiesbaden 1992) 291–321.

²⁷² Rütting, ebd. 226.

²⁷³ Heinrich Dormeier, Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem, in diesem Band 331–384, hier 383.

²⁷⁴ Ebd., 383.

²⁷⁵ Wolfgang Brückner, Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in diesem Band 79–92.

storiische Daten, die aus der Untersuchung elsässischer Wallfahrtsverhältnisse gewonnen werden konnten, beleuchten und belegen das. Von insgesamt neun der während des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts im Elsaß errichteten neuen Kultstätten läßt sich angeben, von wem der Anstoß zur Bildung der Wallfahrt ausging. „Nur einer der bekannten Urheber, ein Straßburger Kanonikus, gehörte dem geistlichen Stand an; zwei waren Bürger, ein weitgereister Kaufmann aus Zabern und ein kurz vorher in den Patrizierstand aufgerückter Rentner aus Straßburg. Aus Lautenbach machte 1471 die Ortenauer Ritterschaft ein Standesheiligtum. Für 6 Heiligtümer beweisen uns die Akten, daß Bauern den Anstoß zu deren Renommée gegeben haben.“²⁷⁶ Kulte, die ihr Entstehen vitalen bäuerlichen Interessen verdankten und nicht von der Amtskirche gleichsam von oben oktroyiert worden waren, bewiesen im Bauernkrieg und in der Reformation ein hohes Maß an Resistenz. Den von Bauern ins Leben gerufenen und getragenen Wallfahrtsorten wurde Schonung gewährt. „Im Bauernkrieg gebärdeten sich die Bilderstifter nicht als Bilderstürmer. In Neunkirch wurden die Fenster des Pfarrhauses eingeschlagen, die Marienkirche blieb verschont.“²⁷⁷

Die bäuerlichen Aktivitäten im Bereich des Wallfahrtswesens sind zu sehen im Zusammenhang mit einer allgemeinen Steigerung ländlicher Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. Symptomatisch für ein deutlich erkennbares Verlangen nach Verbesserung der Seelsorge auf dem Land sind die von Landgemeinden vorgenommenen Altar- und Kaplaneistiftungen, die künftigen Pfründeninhabern mitunter eigens zur Pflicht machten, evangeliengemäß zu predigen, desgleichen die wachsende Bedeutung des Pfarrerrwahlrechts, die Ausgestaltung und der Neubau ländlicher Pfarrkirchen sowie die Umwandlung von Kaplaneien in Pfarreien²⁷⁸. Die Kirche im Dorf, in unmittelbarer Nähe zu haben, war ein Element genossenschaftlichen Selbstwertgefühls und garantierte der *universitas rusticorum* ein höheres Maß an Heilssicherheit.

Suche nach Sicherheit (*securitas; certitudo*) in Fragen des Heils ist ein Aspekt spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit, Verlangen nach konkreter Hilfe *ein anderer*. Aus dem beiderseitigen Verhältnis, das ausgewogen oder einseitig sein konnte, bestimmte sich die religiöse Lebensführung spätmittelalterlicher Laien.

²⁷⁶ Francis Rapp, Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß, in diesem Band 130 f.

²⁷⁷ Ebd., 135.

²⁷⁸ So Peter Blickle und Franz Quarthal in ihren Darlegungen zu dieser Thematik bei der Tagung.