

## Die Bibel in der Gregorianischen Reform\*

Es ist nicht leicht, über die Bibel im Mittelalter zu sprechen, denn diese Epoche hat tausend Jahre gedauert.<sup>1</sup> Ich beschränke mich hier auf die das elfte und zwölfte Jahrhundert umfassende Periode der sogenannten Gregorianischen Reform, die sich an den Namen des Papstes Gregor VII. knüpft. Sie hatte schon vor ihm begonnen, hatte sich unter seinem Einfluß zu der Zeit, da er noch unter dem Namen Hildebrand Erzdiakon der Römischen Kirche war, verstärkt, und sie dauerte nach seinem Tode weiter. Diese Reform war somit langwierig und verwickelt. Es kann hier nicht darum gehen, vollständig über sie zu berichten, sondern wir werden uns um so mehr auf die Rolle beschränken, die die Bibel dabei spielte, als diese Frage kaum je erforscht worden ist. In der überaus reichen Bibliographie über die Gregorianische Reform befaßt sich ein einziger Titel mit diesem Thema: das Werk von M. Hackelsperger «Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke, Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaiser und Papsttum zur Zeit der Salier».<sup>2</sup> Es ist eine solide Arbeit, doch schon der Titel und der Untertitel weisen darauf hin, daß sie nur einen Einzelaspekt des Problems betrifft: die Verwendung der Bibel in den politischen Auseinandersetzungen. Die Gregorianische Reform erstreckte sich aber nicht nur auf die Religionspolitik, sondern auf viele andere Gebiete. Die Historiker beurteilen die Religionspolitik heute im allgemeinen eher strenger als früher; von den andern Gebieten stehen einzelne erst kaum am Anfang ihrer Erforschung.

Wenn wir über das Thema «Bibel und Reform im Mittelalter» sprechen, müssen wir uns zunächst dar-

über klar werden, was das Wort «Reform» besagen will. In seinem Werke «The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers» hat Gerhart B. Ladner jüngst eine sehr genaue und wertvolle Untersuchung darüber angestellt.<sup>3</sup> Darin hat der Autor den biblischen Begriff *reformare* – *reformatio* und das damit zusammenhängende Vokabular – *regenerare*, *renasci*, *renovare*, *reparare*, *restaurare*, *restituere*, *resurgere*... usw. – erforscht und ist dann der Entwicklung dieses Begriffs in der Väterzeit nachgegangen. Wir können uns hier mit dem Hinweis begnügen, daß im Römerbrief der Gedanke der *reformatio* sich mit dem der *renovatio* verbindet: «Gleichen euch nicht dieser Welt an, vielmehr wandelt euch durch Erneuerung des Sinnes...» (12,2).<sup>4</sup> Ladner hat treffend aufgezeigt, daß die Väter vor allem die Reform des christlichen Menschen, und nicht die der Kirche und ihrer juristischen oder disziplinären Strukturen anstrebten; es ging ihnen dabei in erster Linie darum, daß das Bild Gottes im Menschen stets aufs neue wiederhergestellt werde. Ist man im Mittelalter und insbesondere im elften Jahrhundert von diesem Gedanken nicht zu der Idee einer Reform der Kirche und der Gesellschaft übergegangen? Wenn ja, hat das dann zu einer Verengung und Verarmung des biblischen Reformbegriffs geführt? Hat man dem Inhalt der Schrift nicht einen Sinn gegeben, der ihr fremd ist? Auf diese Frage kann allein die Feststellung der Tatsachen Antwort geben. Die Untersuchung muß sich auf zwei verschiedene und einander ergänzende Gebiete erstrecken: auf das der Reform der Personen – nennen wir sie innere Reform – und sodann auf die Reform der Institutionen – die äußere Reform. Wir müssen also zunächst die «individuelle» und dann die «überindividuelle» Reform (wie Ladner sie genannt hat) ins Auge fassen oder, so man will, zunächst die Reform der Christen, dann die Reform der Christenheit.<sup>5</sup> Aus dem Tatsachenbefunde werden sich einige Folgerungen ergeben.

\* Ich wurde eingeladen, hier auszugsweise einen Vortrag zu veröffentlichen, den ich am Bibelinstitut zu Rom im Januar 1965 gehalten habe. Ich habe nicht vor, darin alle Probleme, die das im Titel genannte Thema enthält, in ihrer Gesamtheit zu lösen oder auch nur zu stellen, sondern ich begnüge mich damit, in den engen Grenzen eines kurzen Aufsatzes den gegenwärtigen Stand der Forschung darzustellen in der Hoffnung, dadurch zu neuen Untersuchungen anzuregen.



## I. DIE REFORM DER CHRISTEN

Eine erste Feststellung drängt sich auf: Im elften und zwölften Jahrhundert wurde das biblische Vokabular über die *reformatio* kaum auf die Kirche als ganze angewandt; es ist damit weiterhin die innere Erneuerung des christlichen Menschen gemeint.<sup>6</sup> Diese Reform des Christen und aller Christen vollzog sich in Gruppen von Christen, von denen wir der Klarheit halber hier eine nach der andern ins Auge fassen: die Kleriker, die Mönche und die Laien.

## a. Der Klerus

Eigentlich betrifft die Reform des Klerus schon die der Laien, die den Klerikern besonders anvertraut sind: ihr Ziel ist es, die Geistlichen dazu zu bringen, mehr der Heiligen Schrift gemäß zu leben und den Gläubigen die Schrift besser zu lehren. Darum treten Gregor VII. und seine Mitarbeiter so sehr für eine Rückkehr zu der «Form der Urkirche», der apostolischen Urgemeinde ein, worin alle «ein Herz und eine Seele» bildeten,<sup>7</sup> und darum betonen sie auch die Vorteile des gemeinsamen Lebens und die Forderungen der evangelischen Armut. Wie Gregor VII. sagt, will er sein ganzes pastorales Wirken «auf die Prophetentexte wie auf die Texte des Evangeliums» stützen.<sup>8</sup> Bei der Wahl eines Bischofs «soll man sich vor allem nach der Autorität des Evangeliums und der kirchlichen Vorschriften richten».<sup>9</sup>

Die polemischen Auseinandersetzungen über das sittliche Verhalten des Klerus verwenden reichlich, ja fast allzureichlich biblische Argumente. Solche, die die Sakramente für Geld erhalten oder spenden, werden «Simonisten» genannt nach Simon, von dem die Apostelgeschichte berichtet<sup>10</sup> und der Jason (2 Makk 4,7), Giezi, Balaam, Judas Iskarioth als Vorgänger hatte; alle Bibeltexte, die die Habsucht verurteilen, werden in diesem Zusammenhang angeführt.<sup>11</sup> Unenthaltliche Kleriker werden «Nikolaiten» genannt im Hinblick auf die Nikolaiten, von denen in der Apokalypse die Rede ist.<sup>12</sup>

Alle diese Texte lenken unser Augenmerk auf einen Aspekt der Gregorianischen Reform, dem die Historiker, die sich vor allem mit der politischen Lage beschäftigen, im allgemeinen wenig Aufmerksamkeit schenken. Wir werden später auf die Gültigkeit dieser Schriftzitationen zurückkommen müssen. Doch zunächst mußten die betreffenden Stellen konstatiert werden. Sie setzen einen bestän-

digen Kontakt mit der gesamten Bibel voraus und haben zum Ziel, diese Beschäftigung mit der Schrift beim Klerus und bei den Laien zu fördern. Eines der vordringlichsten Anliegen der Gregorianischen Reform war es, eine Erneuerung der Pastoral, der *cura animarum* herbeizuführen, deren Vorbedingung und Ergebnis in einer vermehrten Kenntnis des Wortes Gottes bestehen sollten.

## b. Die Mönche

Über die monastische Reform des elften und zwölften Jahrhunderts, die man in ihrer Gesamtheit als eine weitreichende Erneuerung des Mönchtums betrachten kann, gäbe es viel zu sagen und noch zu forschen. Es steht fest, daß die Bibel darin einen überaus großen Platz einnimmt. In den Schriften der Ordensreformer bildet die Bibel ebensowohl ein Argument wie dort, wo es sich um die Reform des Klerus handelt; sie wird für wichtiger gehalten als das Zeugnis der Wüstenväter oder die Zeugen des alten Mönchtums. Schon im zehnten Jahrhundert hatte Abt Odo von Cluny sein Programm in einem langen, von der Bibel inspirierten Gedicht mit dem Titel «Occupatio» dargelegt.<sup>13</sup> Dieser Verwendung der Bibel liegt eine Entscheidung zugrunde: die Mönche erwarten von der Schrift die Themen und selbst eine Gesamtschau des Christentums, woraus sie intensiver leben als andere und die sie in einer Art wie die der Kapitäle des Kreuzgangs von Moissac ausdrücken.<sup>14</sup>

Sowohl die Bibel als Argument für eine Erneuerung des Mönchtums angeführt wird, so dient sie doch, wie man den Eindruck hat, den Mönchen noch mehr als Mittel zur innern Erneuerung. Aus diesem ganzen Bestreben wird im zwölften Jahrhundert das tiefgründige biblische Schrifttum des hl. Bernhard hervorgehen, dessen gesamtes Reformwerk auf dem Gebiet der Institutionen – Klöster, Bistümer und römische Kurie – auf einer Theologie der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen beruht.<sup>15</sup>

## c. Die Laien

Die Seelsorgetätigkeit des Klerus und die Ausstrahlung der Klöster wirkte auch auf die Laienschaft ein. Wie man weiß, legte man in manchen Klöstern wenigstens bei gewissen Gelegenheiten dem Volke die Heilige Schrift aus. An mehreren Orten wurde sie in liturgischen Spielen dramatisch wiedergegeben. Neuere Arbeiten erforschen mehr



und mehr die Bibelübersetzungen in romanische und germanische Sprachen und den Einfluß, den sie auf die Romane und andere literarische Werke ausgeübt haben.<sup>16</sup> Es hatte schon seit langem auf die verschiedenen Zuhörerklassen abgestimmte verschiedene Arten der Bibelauslegung gegeben. Wenn so das Volk auch die Bibel kennen konnte, so blieb die eigentliche Bibelkunde doch dem Klerus vorbehalten. Vom elften Jahrhundert an wird sich aber die Laienschaft nach und nach ihrer selbst bewußt, und das gesamte pastorale Bemühen der Reformbewegung trägt das ihre dazu bei. So rufen auch die Laien nach der Bibel, und religiöse Volksbewegungen und Wanderprediger ernten großen Erfolg, weil sie sich auf das Evangelium berufen. Auch sie sind versucht, unter dem ungeheuren Stoff, den die Bibel bietet, eine Auswahl zu treffen. Insofern diese Auswahl gewisse Texte übergeht und andere überbetont, kann dieses Vorgehen zu Mißbräuchen führen. Der Klerus und seine führenden Vertreter fanden in den heiligen Büchern Argumente zugunsten der von ihnen vertretenen Anliegen, was zum Anlaß werden konnte, eine «Klerikerbibel» zusammenzustellen oder wenigstens zu einer klerikalen Verwendung der Bibel zu führen, ähnlich wie es damals, wie wir sehen werden, eine «politische» Bibel gab. Doch gab es allmählich auch eine Laienbibel und selbst eine antiklerikale Bibel. Ein Fachmann auf diesem Gebiet hat die evangelische Einstellung dieser «Kirche des Evangeliums», von der damals die Volksfrömmigkeit träumte, wie folgt charakterisiert: «Die Kirche der *vita apostolica* ist eine offene, mit dem Judentum im Zusammenhang stehende Kirche, die jede gutgewillte Seele aufnimmt und augenscheinlich nicht die Forderung stellt, in die Gemeinschaft der Gläubigen einzutreten. Die Kirche des Evangeliums, wie die Volksmassen sie sehen, ist eine Kirche der Guten im Gegensatz zu der Kirche der Bösen; bekanntlich oft eine Kirche der Armen gegenüber der Kirche der Reichen, einer Kirche defensiven Charakters, die ein Bollwerk gegen die Außenstehenden und insbesondere gegen den Häretiker bildet...» «Das Evangelium, an das man dabei glaubt und nach dem man lebt, ist nicht das Evangelium als Ganzes wie das, welches die Kleriker studierten. Es ist darin für gewöhnlich weder von Johannes die Rede, der erst gegen Ende des Mittelalters entdeckt wird, dank einer Verinnerlichung des religiösen Gefühls, noch von den Stellen dogmatischen Charakters bei den Synoptikern, sondern es handelt sich dabei im wesentlichen um

ein Evangelium nach Matthäus... Es ist das mehr ethische als dogmatische Evangelium (Christi dem Fleische nach), das dem Ressentiment Raum läßt, welches sich zum Beispiel darin äußert, daß hier die lukanische Fassung der Seligpreisungen der des Matthäus vorgezogen wird. Ein Ressentiment gegen die Mönche, gegen die schlechten Priester, gegen die Reichen und Mächtigen macht sich geltend, worin sich oft schwer unterscheiden läßt, wie viel davon dem Ingrim und wie viel dem frustrierten Streben nach Gerechtigkeit und Brüderlichkeit entspringt.»<sup>17</sup>

So suchte sich gegenüber der hierarchischen Kirche «eine vom Instinkt geleitete und spontane, mehr an das Evangelium als an das kanonische Recht gebundene Volkskirche»<sup>18</sup> zu bilden. Die Träger der Gregorianischen Reform waren sich dieser Gefahr bewußt, der sie durch eine bessere Schriftkenntnis im Klerus und durch diesen in der Laienwelt entgegenzuwirken suchten. Schon allein die Tatsache, daß das Volk so begierig nach Schriftziten war, erklärt uns die ungeheure Rolle, die die Bibel in den durch die Reform der Institutionen ausgelösten polemischen Auseinandersetzungen spielen sollte.

## II. DIE REFORM DER CHRISTENHEIT

Der Aspekt der Gregorianischen Reform, der in den literarischen Quellen die meisten Spuren hinterließ und infolgedessen in den Arbeiten der Historiker den größten Raum einnimmt, ist der Machtkampf zwischen dem Papsttum und den weltlichen Herrschern, insbesondere zwischen Gregor VII. und dem Kaiser Heinrich IV. Der römische Papst beanspruchte in der Leitung und Erneuerung der Gesamtkirche und der Teilkirchen eine größere Handlungsfreiheit; da er dabei auf Widerstand stieß, mußte er die Suprematie seiner Gewalt behaupten und rechtfertigen. Dieser harte und langwierige Streit gab hüben und drüben zu vielen Schriften Anlaß, und wir haben zu erforschen, welchen Raum die Bibel in diesem Schrifttum einnimmt. Alle berufen sich nämlich auf die Heilige Schrift. Hackelsperger hat seiner Dissertation über «Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke» ein Verzeichnis der Schriftstellen beigelegt, auf die er in den Streitschriften dieser Zeit stieß. Diese sind gesammelt in den drei Bänden der «*Monumenta Germaniae historica*», die den Titel tragen «*Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculi XI et XII*». Es sind ungefähr hundert



Schriften, die insgesamt mehr als zweitausend Seiten füllen, obwohl noch nicht alles dabei ist. Darin werden mehr als siebenhundert Bibelstellen zitiert, die ungefähr je zur Hälfte dem Alten und dem Neuen Testament entnommen sind. Vom Alten Testament werden am meisten der Pentateuch und die historischen Bücher – vor allem die Bücher der Könige – herangezogen, sowie die Propheten; die meisten Stellen aus dem Neuen Testament sind den Evangelien und den Paulusbriefen entnommen.<sup>19</sup>

Diese Zahlen sind beredt, sagen aber noch nicht alles. Im Register Gregors VII. sind, soweit man sich auf das von seinem Herausgeber Caspar zusammengestellte Register verlassen kann – wie ich aber feststellen konnte, ist wenigstens in gewissen Punkten seine Liste unvollständig –, an ungefähr 600 Stellen an 500 Bibeltexte verwendet.<sup>20</sup>

Diese Zahlen sind vielsagend, geben aber noch immer keine richtige Vorstellung. In einer Untersuchung über die biblischen Quellen des Denkens Gregors VII. hat H.-X. Arquillère erforscht, wie weit das Alte Testament und das Neue Testament – dieses, wie wir sahen, entscheidend – zum Geist der Liebe, Geist des Glaubens und zum Gedanken der Freiheit bei Gregor beigetragen haben.<sup>21</sup> Man müßte diese Untersuchung noch vertiefen und sie auf andere Autoren ausdehnen, um den Wert der Ergebnisse beurteilen zu können. Wir müssen uns hier mit einem Beispiel begnügen, mit der päpstlichen Gewalt.

Um die päpstliche Gewalt zu rechtfertigen, berufen sich Gregor VII. und seine Anhänger auf die Evangelientexte, die von der Aufgabe des Petrus sprechen: «Weide meine Lämmer...» (Jo 21,15), «Bestärke deine Brüder...» (Lk 22,31–32), «Du bist Petrus...» (Mt 16,18).<sup>22</sup> Man wendet damals in der römischen Kurie auf das universale Seelsorgeamt des römischen Papstes auch die Stelle bei Jeremias an: «Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königsreiche...» (1,10); man beruft sich indes auf sie «in einem Kontext, in dem von Korrektur und Reform, von abzustellenden Mißständen, von zu behebender Unordnung die Rede ist – so, wie das später der hl. Bernhard tun wird». Erst in den folgenden Epochen und vor allem von Bonifaz VIII. an wird man diese Schriftstelle als einen klaren Ausdruck der päpstlichen Autorität verwenden. Hingegen macht man schon zur Zeit Gregors aus der Stelle im ersten Korintherbrief: «Der geistbegabte Mensch beurteilt zwar alles, er selbst aber wird von keinem beurteilt» (2,15) ein Argument zugunsten des Grund-

satzes: *Prima sedes a nemine indicatur*.<sup>24</sup> Muß man, wie man schon vermutet hat,<sup>25</sup> annehmen, daß die Vulgata, indem sie *ἀναγορεύω* mit *iudicare* übersetzte – was den Sinn nicht ganz genau wiedergibt –, die Deutung dieses Textes mehr auf die juristische Ordnung hin orientierte statt auf die «geistliche» Ordnung im paulinischen Sinn des Wortes?<sup>26</sup> Vielleicht wurde vor allem der Sinn des paulinischen Begriffes *πνευματικός* – *spiritualis* verschoben: statt als die charismatische Befähigung, zu unterscheiden und zu beurteilen – eine Befähigung, die von daher kommt, daß der Mensch mit Christus eins ist<sup>27</sup> –, wurde er als eine amtliche und juristische Gewalt aufgefaßt. In diesen wie in andern Punkten wäre genau abzuwägen, welche Verdienste und Mißverdienste, welche «Reichtümer» und «Lücken» die Vulgata und die andern lateinischen Bibelversionen aufweisen.<sup>28</sup> Bis zur Epoche Gregors VII. hatte man jedoch diesem Text seine moralische Bedeutung gelassen; es hatte somit neuer Umstände bedurft, um auf den Gedanken zu bringen, ihn im Sinn einer gerichtlichen Gewalt aufzufassen. Andererseits verwendeten unter den gleichen Umständen andere, ebenfalls in den christlichen Disziplinen ausgebildete Männer zur Stützung der entgegengesetzten These die Texte der Evangelien und der Paulusbriefe, welche dafür sprechen, daß die gerichtliche Gewalt des Papstes begrenzt ist. Gab nicht Christus selbst zu, daß man ihn richte, als er sprach: «Wenn ich unrecht geredet habe, so beweise, daß es unrecht war...» (Jo 18,23)? Selbstverständlich vergaß man nicht, was der hl. Paulus im Galaterbrief in bezug auf Petrus sagt: «Ich habe ihm ins Angesicht widerstanden» (2,12).<sup>29</sup> Damit war dieses Arsenal von Schriftargumenten für und gegen die päpstliche Autorität zusammengestellt, das Johannes von Paris zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts als erster kritisch zu sichten versuchte, das aber ganze Jahrhunderte der Polemik überdauerte und fast bis auf unsere Tage entgegengesetzten Ansichten zur Begründung diente.

Das angeführte Beispiel genügt, um ein Bild von den Auseinandersetzungen dieser Zeit zu vermitteln. Aus dem Anspruch, den das Gesetz im Alten Bunde auf alle Bereiche erhebt, versuchte man ein Argument zur Erklärung der römischen Zentralisation zu machen. Aus Texten wie den des hl. Paulus über den Leib Christi zog man juristische Folgerungen. Man unterlegte der Stelle vom *fons aquae vivae* des Jeremias (2,13) den Sinn, daß die Bischöfe ihre Jurisdiktion vom Papste erhielten. Man rechtfertigte die Exkommunikation durch die Stellen



aus dem Buch Levitikus, die den Aussatz bannen. Man rechtfertigte Kriege durch Verweise auf das Alte Testament. Man übertrug die Symbolik der Mitra, des Throns, des Szepters, des Fußkusses und anderer Insignien der Herrscher und Könige Israels auf den Papst und die Bischöfe. Kurz, man machte aus Schriftthemen, deren Sinn ein ganz anderer war, Regierungsaxiome.<sup>30</sup> Läßt sich somit behaupten, die Parteigänger der päpstlichen Theokratie hätten die Bibel für sich allein in Beschlag genommen? Nein, denn ihre Gegner wandten die gleiche Methode an und deuteten die gleichen Schriftstellen und auch andere im entgegengesetzten Sinn. Niemand hatte also ein Monopol auf dieses Vorgehen. Man hat einfach versucht, die Ideen der Zeit, in der man lebte, und des Milieus, dem man angehörte, oder die Anliegen, die man vertrat, in der Bibel wiederzufinden. Statt die Bibel objektiv zu befragen, hat man sie je nach den gerade vorliegenden Bedürfnissen gedeutet, verwendet, zurechtgebogen. Man hat eine Auswahl daraus getroffen und sodann die ausgewählten Stellen auf die Ziele hingeeordnet, die man im Auge hatte, und auf die Art, wie man die Reform verstand, und die Macht, die sie zu verwirklichen hatte. Man hat deshalb wohl sehr viele Texte beigezogen, dabei aber die Tragweite jedes Zitats beschränkt und den Umfang der ganzen biblischen Botschaft geschmälert. Das sind die nicht zu leugnenden Ergebnisse, zu denen die Geschichtsforschung gelangt ist. Zeigen wir zum Schluß noch auf, welche Probleme dieser Befund stellt.

### Schluß

Die Probleme lassen sich auf zwei Hauptfragen zurückführen: eine historische und eine theologische.

1. Die historische Frage: Wie ist die Gregorianische Reform zu beurteilen? Stellt sie einen Bruch mit der früheren, traditionellen Auffassung des Christentums über die Reform dar? Wie wir sahen, gehen das Wort Reform und der Reformgedanke auf die Lehre des hl. Paulus über die Erneuerung des Menschen durch den Geist Gottes zurück. Die Mahnung des Römerbriefes *Reformamini in novitate sensus vestri* wurde in der abendländischen Liturgie bis auf den heutigen Tag in der Messe vom ersten Sonntag nach Epiphanie unablässig verkündet, und in der Oktav dieses Festes gebraucht die Oration der Messe und des Breviers das gleiche Vokabular im selben Sinn: *intus reformari mereamur*. Geht es dabei nur um eine innere Reform, die das Äußere, das heißt die Lebensformen, Institutionen und die

heute vielberufenen Strukturen der Kirche nicht miteinbezöge? Der hl. Augustin, der im Mittelalter auf das Abendland einen so großen Einfluß ausübte, daß man von einem «politischen Augustinismus» sprechen konnte, hat gelehrt, daß zwar jeder Einzelne in sich selber den Kampf führen müsse, mit dem sich das Buch «*De agone christiano*» befaßt, und um Selbstreform und Selbstkorrektur bemüht sein müsse; daß er aber dabei sich mit den andern zusammenschließen müsse, um die Gesellschaft, die Welt verbessern zu können. Die christliche Liebe macht es ihm zur Pflicht, nach dem Wohl aller, nach der *vita socialis*, nach einer gemeinsamen Reform der Personen zu streben.<sup>31</sup> Innere Reform und äußere Reform schließen einander keineswegs aus, sondern im Gegenteil erheischt die erste die zweite und verlangt nach ihr als nach ihrer Vorbedingung und ihrem Beginn und «Prinzip», und umgekehrt leistet die äußere Reform der inneren einen Dienst.

Diese traditionelle Auffassung wurde von der Gregorianischen Reform so, wie diese in den Möglichkeiten der Epoche lag, gewahrt und in die Wirklichkeit übergeführt. Gregor VII. hat das paulinische Vokabular sowohl für die persönliche Reform wie für die institutionelle Reform verwendet. Aber so, wie man es schon lange vor ihrer Zeit getan hatte, waren er und die andern um die Reform der Kirche von damals Bemühten sich bewußt, daß die Kirche als juridischer Organismus die Pflicht hat, den Gehalt des Alten und des Neuen Testaments zu entfalten, zu ordnen, ins konkrete Leben überzuführen und auf die zeitbedingten besonderen Bedürfnisse anzuwenden. Die Konzilsdekrete und kirchenrechtlichen Bestimmungen waren schon von jeher von der Schrift inspiriert, die man des öftern zitierte. Der Geist des Westens zeigte wenig Interesse für abstrakte Gedankengebäude, sondern es zog ihn mehr zu praktischen Lösungen hin; um sie zu finden, zu formulieren und durchzusetzen, suchte man gern nach einem Leitsatz aus dem Alten Testament – während man insbesondere über die Frage der Beziehungen der religiösen Gemeinschaft zu den weltlichen Mächten die letzten Lösungen dem Neuen Testament entnahm. In einer Kirchenrechtssammlung des siebten Jahrhunderts wie der «*Collectio Hibernensis*» gibt es nicht weniger als fünfhundert Bibeltexte, deren jedem einfachhin der Titel «Lex» vorangeht. So hat man in der Gregorianischen Reform wie vorher an der Verbindung zwischen der Bibel und dem Kirchenrecht festgehalten. Erst in der folgenden



Epoche machten sich diese beiden Disziplinen selbständig: Gratian auf der einen Seite und Petrus Lombardus auf der andern sammeln die Gewährstellen, die dann während langer Zeit als grundlegende Texte dienen.

Gregor VII. und seine Anhänger haben die Reform wohl als eine wesentlich geistige verstanden, und die Tatsache, daß viele von ihnen Mönche waren und alle unter dem Einfluß des hl. Augustinus standen, trug dazu bei: Für sie wie für ihren Meister gibt es keine Reform der Kirche ohne eine Reform des christlichen Menschen, und in diesen beiden Bereichen besteht die Reform nicht in Neuerungen, sondern in Erneuerung; man will nicht vorerst zerstören, um dann neu aufzubauen, sondern man geht darauf aus, das Bestehende zu reparieren, zu restaurieren, wieder in Form zu bringen. Die Reform setzt eine Tradition voraus, und diese gibt es nicht ohne Bibel.

2. Hier erhebt sich das zweite Problem, mit dem wir uns zu befassen haben: Was ist von der Verwendung der Bibel in der Gregorianischen Reform zu halten? Erstens ist festzustellen, daß die Bibel dabei Verwendung fand. Fast möchte man sagen, man habe dabei von der Bibel übermäßig Gebrauch gemacht. Zudem gab es darin keine antibiblische Strömung, da ja die Schrift allen Argumente und Gegenargumente liefern konnte. Man kann sogar sagen, daß die besten Geister von ihr einen mäßigen und wohlbedachten Gebrauch machten. Wie wir sahen, führt Gregor VII. im Hinblick auf die Kirchenreform lieber das Evangelium als das Alte Testament an, und P. Congar hat vermerkt, daß der hl. Anselm, «der die Allegorie nicht gepflegt zu haben scheint», auf die Beziehung zwischen den beiden Gewalten die großen symbolischen Schemata wie Melchisedech, Sonne und Mond, die beiden Schwerter nicht anwendet.

Es wäre übrigens zu unterscheiden zwischen der eigentlichen Exegese des Mittelalters, die von den Theologen gepflegt wurde, wenn sie über die Gegebenheiten des Glaubens nachdachten – sie vor allem wurde von P. de Lubac aufgehell –, und der Verwendung der Heiligen Schrift in der Polemik. Auf diesem zweiten Gebiet findet das Schriftargument bei fast allen Autoren überreiche Verwendung. Man mußte ihr also eine wirkliche Bedeutung zuerkennen. Wenn wir die paar hundert Werke lesen, die in den drei Bänden der «*Libelli de lite*» bequem erreichbar sind, so gewöhnen wir uns rasch daran, daß die gleichen Texte zugunsten verschiedener Thesen verwendet werden, und es ist

uns leicht gemacht, einen Traktat mit einem andern zu vergleichen, um über ihren Wert zu urteilen. Doch die meisten Leser von einst hatten nur einen oder einige dieser Texte vor Augen und kannten die der Gegner nicht, so daß die Behauptungen, die durch Bibelstellen belegt waren, verständlicherweise auf die Geister einen großen Einfluß machen mußten.

Über diese Tatsache haben wir ein genaues Zeugnis: Zu Beginn seines Traktates «*Summa gloria*» stellt Honorius von Autun die Frage, welche der beiden Gewalten über der anderen stehe, und erklärt, er sie ohne weiteres imstande, mit wenigen Worten darauf zu antworten. Aber er fügt gleich hinzu: «Doch den Unwissenden oder den durch die Weltweisheit Geblendeten erscheint nichts annehmbar, was nicht durch zahlreiche Schriftstellen bestätigt wird. Darum müssen wir bis auf den Anfang der Welt zurückgehen.» Darnach beginnt das erste Kapitel, das den Titel trägt: «Adam Bild Christi». Dann ist von Abel, Kain, Nimrod dem «Anführer der Tyrannen» die Rede, und erst nach vierzehn Kapiteln gelangt man zu Christus. Dieser Text beweist, welche Bedeutung man der Bibel beimaß, und vor allem, welchen Eindruck sie auf die weniger Gebildeten machte; er zeigt auch, daß die Theologen, die, um diesem Wunsch der Christen zu entsprechen, nach ihr griffen, wohl wußten, daß alle Argumente, die sie aus der Bibel zu gewinnen suchten, keine schlüssigen Beweise waren, sondern daß gewisse Stellen lediglich dazu dienten, Gedanken zu veranschaulichen und einzuhämmern, die man anderswie und kürzer beweisen konnte. Wie man hier auch sieht, wurden die biblischen Fakten in chronologischer Reihenfolge verwendet. Diesen Autoren fehlte weniger Sinn für die Geschichte, das heißt ein Bezug auf die Vergangenheit des Volkes Gottes, sondern es ging ihnen vielmehr der Sinn für die Evolution ab: die verschiedenen Phasen dieser Vergangenheit wurden als gleichzeitig betrachtet, wie wenn sie zu einer Gegenwart gehörten, die sich immer gleichgeblieben ist und in der Kirche weiterbesteht.

Diese ganze Art der Bibelverwendung ist durch eine allzu buchstäbliche Auslegung des Alten Testaments charakterisiert, dessen Texte man auf zeitbedingte Situationen der Kirche anwandte, und durch das Fehlen einer buchstäblichen Deutung gewisser wichtiger Stellen des Neuen Testaments. Gewiß wußte man ausgezeichnete Grundsätze anzuführen, wie den vom hl. Johannes inspirierten, der in einer ganzen auf Tertullian zurückgehenden



Tradition formuliert wurde und dann in die Erklärungen Gregors VII., Urbans II. und Ivos von Chartres einging, bevor er in die Kirchenrechtssammlungen Eingang fand: «Der Herr sagt: Ich bin das Leben und die Wahrheit. Er sagt nicht: Ich bin die Gewohnheit.» Dieser richtige Gedanke und andere, ebenso gültige Grundsätze, wurden aber am falschen Ort angewendet, da man den genauen Sinn anderer Texte nicht zu erfassen vermochte, woran die mangelnde Bildung die Schuld trug und der Umstand, daß man unter dem Einfluß leidenschaftlicher Konflikte stand, die konträre Interessen weckten. Diese Auseinandersetzungen haben sicherlich dazu beigetragen, die Perspektiven und die Objektivität einzuengen und in Sehweisen und Interpretationsaxen zu versetzen, von denen aus man den Sinn gewisser Schrifttexte nicht richtig zu deuten vermochte.

Dieser Befund läßt uns so richtig ermessen, welchen Fortschritt die Bibelwissenschaften heute gemacht haben und wie vorsichtig man heute die Schrift verwendet, im Gegensatz zu damals. Die Ehrfurcht vor der Bibel und die Liebe zur ihr, wie sie der Gregorianischen Epoche zu eigen waren, sind gleich geblieben, aber heute verfügt man über die philologischen und historischen Kenntnisse, mit deren Hilfe man die inspirierten Texte genauer und sicherer zu erfassen vermag.

Im Mittelalter war man zuweilen versucht, Gedanken und Institutionen in der Bibel zu finden und durch sie zu rechtfertigen, von denen in ihr nie die Rede war, und von ihr die Lösung von Fragen zu erwarten, die sie nie gestellt hatte. In dieser ganzen biblischen Argumentation liegt somit viel Zeitbedingtes. Was davon gültig bleibt, ist die Überzeugung, daß es der Reform bedarf, daß dieses *aggiornamento* zu vollziehen ist, dessen Gedanken die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Ausdruck *acomodata renovatio* wiedergeben. Ferner die Überzeugung, daß die Reform der Strukturen von einer Reform der Personen abhängt, die sich in dem Geist, der von Christus der Kirche gesandt wird, fortwährend erneuern müssen. Die unvoreingenommene, objektive Erforschung der Bibel kann viel dazu beitragen. Wie die Erfahrung, die man im Mittelalter, insbesondere zur Zeit der Gregorianischen Reform gemacht hat, beweist, muß man die Deutung und Verwendung des Wortes Gottes von allem freihalten, was dessen Tragweite einzuschränken droht, weil es bloß von einer besonderen Kultur und von zeitbedingten Umständen bedingt ist. Dann wird man in der Bibel die bleibenden und allgemeingültigen Elemente finden, die allen Christen aller Zeiten gemeinsam sind und allen Menschen aller Zonen die Wege Gottes eröffnen können.

<sup>1</sup> Vgl. das vierbändige Werk von H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris 1959 ff.

<sup>2</sup> Bottrop in Westf., 1934.

<sup>3</sup> Harvard University Press, 1959.

<sup>4</sup> Das Wort *μετανοοῦν* des griechischen Urtextes wird in der Vulgata und in D (alter europäischer Text) mit *reformamini* wiedergegeben, und in der Version, die der hl. Cyprian zitiert (K), mit *transformemini*.

<sup>5</sup> Das Wort *christianitas* wurde damals manchmal im gleichen Sinne gebraucht wie *populus christianus* und *christiana plebs*. Zu der von Ladner, a.a.O., 424, angegebenen Literatur kommt noch das Werk von Y. Congar, *L'Eglise chez S. Anselme*, Spicilegium Beccense I, Paris 195, 393, Anm. III.

<sup>6</sup> Zwar wird das Wort *reformare* sehr oft auf den Frieden angewandt – *reformare pacem* – und zuweilen auf eine Ordensregel oder auf ein Kloster oder gar auf eine Einzelkirche; dabei hat es im allgemeinen den – nicht biblischen – Sinn von «zurückgeben», «restituieren» oder durch Zahlung einer Entschädigung ein Unrecht wiedergutmachen. Aber es geht dabei nicht – wenigstens habe ich keinen Text in diesem Sinne gefunden – um die *reformatio Ecclesiae*, von der man im fünfzehnten Jahrhundert anlässlich der Konzilskrise und in der Folge so angelegentlich sprechen wird. Hingegen ist weiterhin von der «inneren Reform die Rede», d. h. von der «Wiederherstellung des Urbildes Gottes» im Menschen. Schon allein dieser terminologische Sachverhalt zeigt an, daß die innere Reform nicht aus dem Auge verloren war; sie wurde weiterverfolgt in treuem Festhalten an der Sprechweise und Lehre des hl. Paulus.

<sup>7</sup> Vgl. Ladner, a.a.O., 384, 402.

<sup>8</sup> Gregorii VII registrum IV, 281, Ausg. E. Caspar, Mon. Germ. Hist., *Epistolae selectae*, Berlin 1955, 344.

<sup>9</sup> Ebd., V, 353.

<sup>10</sup> Vgl. die von mir in: *Simoniaca haeresis*, Studi Gregoriani I, Roma 1947, 523–530 zitierten Texte.

<sup>11</sup> Vgl. Hackelsperger, a.a.O., 100–108.

<sup>12</sup> Apk 21 und 16.

<sup>13</sup> Ausg. A. Swoboda, Leipzig 1900.

<sup>14</sup> Zu diesen Kapiteln vgl. J. Hourlier, *La spiritualité à Moissac d'après la sculpture*, Moissac et l'Occident au XI<sup>e</sup> siècle, Toulouse 1964, 71–80.

<sup>15</sup> Der hl. Bernhard gebraucht den Ausdruck *reformatio* in einem paulinischen Kontext in *De diversis*, Sermon II (Patr. Lat. 183, 545 A) und in *Sup. Cant.*, 74, 6, Ausg. S. Bernardi opera II, Roma 1958, 243, 24. *Reformare* kommt im paulinischen Sinn (wie sich aus dem Kontext ergibt) oft vor, z. B. *Sup. Cant.* 14, 5, Ausg. S. Bern. op. I, Roma 1957, 79, 13.

<sup>16</sup> Vgl. die von den *Cahiers de civilisation médiévale* VII (1964) in der Bibliographie unter den Nummern 749, 1010, 1184, 1788 verzeichnete Literatur.

<sup>17</sup> E. Delaruelle, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI<sup>e</sup> siècle*, *La vita comune...* I, 172.

<sup>18</sup> Ebd., 173.

<sup>19</sup> Hackelsperger, a.a.O., 130–136: Register der Bibelstellen.

<sup>20</sup> Gregorii VII Registrum, in *Mon. Germ. Hist., Epist. selectae* II, Berlin 1955, 644–659: Verzeichnis der wörtlich (oder im Anklang) zitierten Bibelstellen.

<sup>21</sup> Saint Grégoire VII, Paris 1934, 222–272.



<sup>22</sup> Vgl. G. Miccoli, *Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII*, *Studi medievali* IV, 1 (1963), 116. Miccoli weist darauf hin, wie häufig diese Texte von Gregor VII. angeführt werden.

<sup>23</sup> Y. Congar, *Ecce constitui te super gentes* (Jer 1,10), in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift M. Schmaus), hrsg. von J. Auer - H. Volk, München 1957, 679.

<sup>24</sup> Y. Congar übersandte mir zu dieser Frage eine noch unveröffentlichte Untersuchung, was ihm hier freundlichst verdankt sei.

<sup>25</sup> A. Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur*, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur* (Festgabe A. Ehrland), Bonn 1922, 280-81.

<sup>26</sup> ἀνακρίτω hatte in der griechischen Literatur und in der Septuaginta für gewöhnlich einen juristischen Sinn. Es bezeichnete die gerichtliche Untersuchung, die mit dem Urteil endete. Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Buchsel in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, Stuttgart 1938, 945-946.

<sup>27</sup> Dies ergibt sich aus dem Zusammenhang, insbesondere aus dem folgenden Vers, 16.

<sup>28</sup> Vgl. *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins*, Roma, Abbaye Saint-Jérôme, 1959.

<sup>29</sup> Vgl. Hackelsperger, a.a.O., 24. Die Autorität, die die Gregorianischen Texte dem hl. Paulus zulegen, wurde untersucht von Y. Congar, *S. Paul et l'autorité de l'Eglise Romaine d'après la tradition*, in: *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus* 1961, Roma 1963, 504-506.

<sup>30</sup> Vgl. dazu die von W. Ullmann, *The Bible and Principles of Government in the Middle Ages*, in: *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spoleto 1963, 206-226, angeführten Texte.

<sup>31</sup> Vgl. G. Ladner, *The Idea of Reform*, 402-424.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

Geboren am 31. Januar 1911 in Avesnes, Frankreich, Benediktiner, zum Priester geweiht 1936. Er studierte in Sant' Anselmo, Rom, und in Paris am Institut Catholique, am Collège de France und an der Ecole de Chartres. Er promovierte 1943 mit der These: *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*. Er ist Professor in Sant' Anselmo, Ehrendoktor der Universitäten Mailand und Löwen. Veröffentlichungen sind u. a.: *S. Bernardi opera*, t. I-III (1957-63), *Aux sources de la spiritualité occidentale* (1964), er arbeitet mit an den Zeitschriften *Irenikon*, *Revue Bénédictine*, *Etudes* und *Christus*.