

Claude Gérest

Geistliche Bewegungen und kirchliche Institution

I. Die geistliche Bewegung, Epiphanie der Institution oder Kontestation gegen sie?

Die Geschichte der christlichen Kirchen ist durchlaufend gezeichnet vom Auftreten geistlicher Bewegungen. Diese Bewegungen sind an sich nicht kontestatorisch. Es gibt unter ihnen sogar solche, die sich die Aufgabe stellen, zugunsten der Gemeinschaft, aus der sie hervorgegangen sind, etwas von der evangelischen Dynamik fruchtbar zu machen, welche sie nach ihrer eigenen Aussage aus der ihr eigenen Tradition empfangen haben. So möchten sie sich eher als Epiphanie, also als Darstellung dessen, was im tiefsten Grunde der Institution vorhanden ist, verstehen.

Andere Bewegungen haben kritischere Positionen eingenommen. In jedem Falle aber zeigt schon die bloße Existenz solcher Bewegungen – jenseits aller ausdrücklich behaupteten Ziele – an, daß im Spannungsgefüge der christlichen Existenz der Kirchen Mangelerscheinungen bestehen. Diese Bewegungen zeigen zumindest an, daß die Kirchen selbst nicht in jeder Beziehung der Ort geistlicher Begegnung sind, eben weil es notwendig erscheint, diesen Ort in oder neben den Kirchen erst zu schaffen. Und wenn die geistlichen Bewegungen den Namen «Erweckung» oder – im Englischen – «revival» erhalten haben, wie es in den letzten Jahrhunderten oft der Fall war, so deutet dies doch wohl eine Erschlaffung und wenn schon nicht gerade den Tod, so doch zumindest ein schläfriges Dahindämmern der Institution an.

Die geistlichen Bewegungen sind etwas völlig anderes als eine einfache Reform der Kirche. Eine solche Reform läßt sich bewerkstelligen durch die Abstellung von Mißbräuchen, durch das Geltendmachen der «kanonischen Regeln» des Denkens, des Rechtes oder der Praxis. Die Bewegung dagegen befaßt sich nicht in erster Linie damit, Prinzipien oder Regeln wieder zur Geltung zu bringen, sondern vielmehr einen neuen Elan zu ver-

mitteln. Ihre oft vermerkte Gegensatzhaltung zur «Orthodoxie» ist nicht bloßer Zufall. Das Wachen über die Korrektheit des theologischen Denkens und Redens, eine auf die Genauigkeit der Formeln fixierte Aufmerksamkeit sind tatsächlich Aufgaben, die leicht die Gefahr mit sich bringen, daß über ihnen das Verlangen nach ständiger Erneuerung im Geiste austrocknet. So stieß sich – um nur ein Beispiel zu nennen – im 18. Jahrhundert der pietistische Eifer Zinzendorfs und der «mährischen Brüder» viel mehr an dem konservativen Dogmatismus der lutherischen «Rechten» als an dem Säkularismus und den Freiheiten, welche sich die von der Aufklärung infizierten Theologen herausnahmen.

a. Charakteristische Merkmale der geistlichen Bewegung

Die «Geistlichen» sind in den einzelnen Kirchen unter den verschiedensten Formen aufgetreten: als Mönche, Starzen, «Pfingstler», Inspiratoren einer großen Entscheidung, revolutionäre Propheten, weise alte Männer, die aber alle je auf ihre Weise dafür Zeugnis abgelegt haben, daß das Christentum nicht in erster Linie ein Organisationsrahmen, eine soziologische Größe oder eine Ideologie ist, sondern eine Inspiration und eine Gemeinschaft.

Gemeinsamer Nenner all dieser so verschiedenen Bewegungen in so unterschiedlichen Epochen ist die Suche nach Unmittelbarkeit und das Verlangen nach Erkenntnis aufgrund von lebendiger Erfahrung. Denjenigen Christen, die sich begnügen mit einem soziologisch bestimmten Glauben und einem Gehorsam gegenüber den Traditionen, halten die «Geistlichen» eine Rückkehr zu den Quellen vor Augen. Man kann hier zunächst an die Quellen denken, wie sie uns in den Heiligen Schriften vorgegeben sind. Die Erweckungsbewegungen haben zu allen Zeiten dem Lesen und der Hochschätzung der Bibel größten Wert beigegeben, und zwar schon vor der Erfindung des Buchdrucks. So haben die «pauperes Christi» des 12. Jahrhunderts sehr viel getan für die Verbreitung des Textes der Bibel, für ihre Einteilung in Perikopen und ihre Übersetzung. Das Buch aber ist selbst nur eine Vermittlungsinstanz. Der «Geistliche» sucht hinter dem Buch denjenigen, der im Buche spricht. Im Grenzfall (aber hier handelt es sich wirklich nur um einen Randfall!) verehrt er den «heiligen» Text nicht so sehr, als daß er nicht danach strebte, aus ihm einen neuen Text zu machen, so wie Schleiermacher in seinen

berühmten Reden aus dem Jahre 1799 im Blick auf den «Virtuosen der Religion» sagt. Mehr allgemein gesprochen: einem Wort *über* Gott zieht er ein Wort vor, das von Gott selber herkommt. Er ist mehr interessiert an einem von Gott inspirierten Handeln als an sittlichen Folgerungen, die aus einem Lehrsystem zu ziehen wären. Gott gegenüber ist er Mystiker (selbst wenn dieses Wort nicht mehr beliebt ist, weil es zu Unrecht den Gedanken an eine gewisse Technik des innerlichen Lebens wachruft), den Menschen gegenüber ist er Prophet. Durch sein Handeln wie durch sein «Erleiden» möchte er eine solche Einwohnung, eine solche Transparenz des Heiligen Geistes im Wesen des Menschen sichtbar machen, daß manche dabei geradezu an eine Identifikation denken. Viele Kirchen haben in Stunden, in denen sie sich vom Mißtrauen bestimmen ließen, die «Geistlichen» des Pantheismus angeklagt, so etwa Rom im Blick auf die «Brüder vom freien Geist», die rheinischen Mystiker, die andalusischen Illuminaten und andere, die später als Heilige anerkannt worden sind, und ebenfalls Luther verfuhr so gegenüber den Wiedertäufern. Unter den so Angeschuldigten zeigte sich mehr als einer empfänglich für diesen Vorwurf, aber es war ihnen nicht unmöglich, sich dagegen zu verteidigen, denn es fehlt nicht an Schrifttexten über eine quasi «Verschmelzungseinheit» zwischen dem Gläubigen und dem ihm einwohnenden Gott.

Der Gott des «Geistlichen» macht sich nicht bloß gegenwärtig in der Unmittelbarkeit der Erfahrung. Er ist vielmehr ein Gott, der kommt und der eine Zukunft entstehen läßt. Für diese Zukunft ist der «Geistliche» Zeuge. So hat sein Verhalten etwas an sich, das Überraschung, ja Verwirrung auslöst. Die Normen eines bloß allgemeinen Menschenverstandes oder einer allzusehr durchorganisierten Ethik läßt er hinter sich. Das allgemein erwartete Erscheinungsbild der Heiligkeit ist bei ihm außer Kurs gesetzt. Wenn der «Geistliche» ein Kontemplativer ist, so wird er am ehesten interessiert sein an der Ekstase, durch die er aus sich selbst ausgeht dem entgegen, der der Kommende ist. Diese Ekstase wird er eher erreichen durch persönliche Sammlung oder gemeinschaftliche Begeisterung als durch stille Andacht und liturgische Riten. Wenn er aber Aktiver ist, so wird sein Ziel darin liegen, eine neue Welt und eine neue Freiheit erscheinen zu lassen. Da er auf die Zukunft ausgerichtet ist, ist er den anderen voraus. Viele verstehen ihn nicht oder versuchen vielleicht, ihn als Nachzügler aus einer vergan-

genen Epoche abzutun. Die florentinische Revolution Savonarolas kann als Rückkehr zu einer anachronistischen Theokratie gedeutet werden, und Bernanos kann für einen Reaktionär gehalten werden. Aber was an diesen Modellen der Vergangenheit verhaftet ist, stellt nicht mehr dar als die bloße Materialität dieser Werke. Die eigentliche Inspiration aber ist gegeben in dem Aufruf zur Erneuerung der Zeitverhältnisse.

Daß der Gott, welcher kommt und sich in seiner Unmittelbarkeit darbietet, der Geist genannt wird, ist nicht ohne Bedeutung. Der Geist ist ja höchster Ausdruck der Dreifaltigkeit als des Geheimnisses der Wechselbeziehungen und der Ekstase. «In seinem Sohn löst Gott sich von sich selbst, und im Geist findet er seine Einheit wieder», schreibt Paul Tillich. «Sicherlich handelt es sich hier um eine symbolische Redeweise, aber sie erinnert doch allzeit die Christen daran, daß Gott nicht eine tote Identität ist, sondern lebendiger Grund von allem, was lebt.»¹ Wer «Geist» sagt, zielt damit auf die Gemeinschaft in Gott und sodann zwischen Gott und allem Lebenden. Überdies ist der Geist für jeden Christen, der nicht einem Modalismus verfallen ist, «ein anderer Helfer», der dem Sohne eng verbunden ist, der «sagt, was von ihm ist», ohne dabei mit ihm verwechselt werden zu können. Der Geist ist es auch, dem wir seit Ostern von Jesus anvertraut sind. Er ist es, der uns das Evangelium immer von neuem aktuell macht, der uns dazu anleitet, es neu zu entdecken, nicht bloß, es zu wiederholen. Seine Einheit und sein Anderssein in bezug zum Sohne gibt uns die Sicherheit, daß wir in einem Leben der Gemeinschaft mit Christus ohne Selbstentfremdung frei bleiben. Der Geist ist die Atmosphäre der Freiheit in der Öffnung auf Gott hin. «Wir alle», sagt Paulus, «die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln, werden in das gleiche Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn aus geschieht, welcher Geist ist» (2 Kor 3, 17–18). Die Vertreter der historischen geistlichen Bewegungen haben von den innertrinitarischen Beziehungen nicht notwendigerweise einen genauen und wissenschaftlich ausgefeilten Begriff, aber sie haben sich immer auf den Geist berufen als auf einen Lehrmeister in der erfinderischen Treue gegenüber dem Evangelium, in der Fähigkeit zur Verinnerlichung des Lichtes und der Freiheit.

b. Komplexe Beziehungen zwischen
geistlichen Bewegungen und kirchlichen
Institutionen

In ihrem Streben nach Unmittelbarkeit, der Zukunft zugewandt und eifersüchtig auf Freiheit bedacht, haben die Anhänger der geistlichen Bewegungen natürlich große Mühe, Institutionen mit ihrer Eigenart vertraut zu machen und sich selbst für jene annehmbar zu machen. Der Gegensatz zwischen Kirchen und Propheten ist ein für unsere Zeit so geläufiges Thema, daß es nicht mehr nötig ist, es noch eigens näher zu beleuchten.

Unter «Institutionen» verstehen wir hier das Gesamtgefüge von verfaßten Sprachregelungen, von Riten, Sakramenten, Ämtern und Gesetzgebung, welches der Gemeinschaft beständige Dauer durch die Zeiten hin und sozialen Zusammenhalt sichert. Solche Organisationsrahmen begünstigen überhaupt nicht die Bewegung und die freie Inspiration. Und es kommt noch hinzu, daß in der Kirche der Rückbezug auf die Vergangenheit, in welcher die kirchengründenden Ereignisse zu finden sind, ohne Unterlaß als Rechtfertigung für den gesamten institutionellen Aufbau in den Vordergrund gestellt worden ist. Gleichzeitig erschien der Glaube von allen Seiten her von einem System von Vermittlungen umgeben: Man glaubt auf das Wort von Zeugen hin, welche von der Kirche legitimiert sind, und zwar wieder nach Formeln, welche die Kirche aufbewahrt und verpflichtend auferlegt. Dieses Netzwerk von vermittelnden Instanzen scheint dazu angetan, jeden geistlichen Aufschwung für immer gerinnen zu lassen. Andererseits unterhält die institutionelle Kirche notwendigerweise politische Verbindungen mit den anderen Institutionen dieser Welt. Dies bildet eine unversieglige Quelle für Konflikte mit den glühenden Vertretern prophetischer Spontaneität und Kontestation. Die Angriffe gegen die «nachkonstantinische» Kirche stammen nicht erst von gestern, sondern finden sich schon bei Arnold von Brescia und bei den antiklerikalen Christen des 12. Jahrhunderts.

Undurchlässig gegen den Geist – so erscheint die Institution immer wieder in der Sicht der Polemik, und zwar nicht ohne Grund. Man kann sich aber nicht einfach an diese Sicht halten und dabei zum Beispiel übergehen, was die Institution über sich selbst und über ihre Beziehungen zu den geistlichen Wirklichkeiten sagt. Wenn es aber nun schwierig ist für die Kirche, sich schlicht und einfach den Leib des Heiligen Geistes zu nennen (wie

etwa Moehler sie in einer Schrift des Jahres 1820 sah), so beruft sie sich doch auf eine Darstellung und eine Funktionsbeschreibung des Geistes, die nur ihr selber eigen sind und die in ihre eigene Definition eingegangen sind. Die Kirche ist – wie wir bereits gesagt haben – der Vergangenheit zugewandt, da der Rückbezug auf die kirchengründenden Ereignisse ihr wesentlich ist. Wie aber kann man vergessen, daß diese Ereignisse gerade Einbruchstellen des Geistes sind und daß sie darauf ausgerichtet sind, in unablässigen Pfingstgeschehnissen von neuem erfahrbar zu werden? Die in den Symbola enthaltenen Glaubensformeln sollen nicht an die Stelle eines geistlichen Strebens treten, sondern ihm die Richtung weisen. Die Sakramente sind nichts ohne den vollzogenen Zugang zu den Mysterien, welche sie enthüllen. Die Dienstämter, durch welche die Gemeinschaft vor allem anderen Gestalt als gesellschaftliche Körperschaft annimmt, sind «eingesetzt für die Auf-erbauung» im Geiste (vgl. 1 Kor 12, 27 und Eph 4, 11). Freigeschenkte Gnadengaben sind Erkennungszeichen und Hilfe ebenso für diejenigen, «welche vorstehen» und «welche leiten», wie für diejenigen, «welche als Propheten tätig sind». Die Autorität hat – nach Paulus – weder die ausdrückliche Aufgabe noch die hervorstechende Neigung, «den Geist auszulöschen». Ihre Berufung ist es vielmehr, zu seinem Sichtbarwerden beizutragen. Der hierarchische Aufbau einer Kirche kann sogar die Bedeutung der Ankündigung einer neuen Epoche erhalten, wenn nämlich in ihrem eigenen Gefüge «die Ersten zu Letzten werden und die Herrschenden zu Dienern». Man könnte mir jedoch entgegenhalten, daß diese evangelische Umkehrung der gesellschaftlichen Rangordnung sich nur selten verwirklicht findet – abgesehen von frommen Mahnreden. Das ist wohl richtig. Aber es genügt in unserem Zusammenhang, daß die kirchliche Autorität den vollkommenen Anspruch ihrer Berufung in dieser oder jener Episode ihrer eigenen Geschichte, in der Prophetie und Institution in eins zusammenfielen, wiedererkennen kann.

Nun fehlt es aber nicht völlig an solchen Episoden. Denken wir nur an den Widerstand gewisser Kirchenmänner gegenüber tyrannischen Herrschern: die Märtyrer der ersten Jahrhunderte, Basilus und Ambrosius, Papst Martin, Pius VII., die Bischöfe in den Konzentrationslagern unter dem Naziregime usw.; im Blick auf solche Gestalten kann man dann Sätze hören wie diesen: «Zu der Zeit, da gab es noch Bischöfe!» Solche Redewen-

dungen lassen unsere Enttäuschung gegenüber der üblichen Wirklichkeit und zugleich unseren geheimen Glauben an die evangelische Berufung des Bischofsamtes erkennen. Wir könnten hier auch an Synoden des 10. Jahrhunderts erinnern, die in einer außergewöhnlichen Atmosphäre des Enthusiasmus und allgemeinen Jubels den «Gottesfrieden» ausriefen.²

Häufiger aber haben die hierarchischen Instanzen auf eine bloß indirekte Weise einen Beitrag zum Entstehen oder zur wertenden Unterscheidung geistlicher Phänomene geleistet. Beispiele ließen sich hier finden bei der Gründung von Orden oder bei missionarischen Bemühungen. Kurzum: die Institution erscheint kraft ihres Ursprungs und ihrer Geschichte durch die geistliche Aktivität, die doch eigentlich ihre Rechtfertigung und oft auch ihr tatsächliches Anliegen ist, polarisiert. Sie kann freilich auch in sich selbst verfangen dahinleben, um ihre Selbsterhaltung und ihr «fleischliches» Wohlergehen besorgt. Hineingestellt zwischen ihre Berufung «von oben» und das Schwerefeld ihrer gesellschaftlichen Existenz hat die Kirche eine Geschichte, die von Dramatik und Spannung bestimmt ist. Viele können dies nicht realistisch wahrnehmen, so etwa die bedingungslosen Apologeten, die in der Kirche nur die Trägerin geistlicher Vollmacht sehen, und (auf andere Weise) die Kontestatoren gegen das System, die es aufgegeben haben, die Institution noch als einen Ort für das Empfangen des Geistes zu betrachten.

Die kirchliche Institution findet den vollen Ausdruck ihres Auftrags in der geistlichen Bewegung. Umgekehrt neigt die geistliche Bewegung immer dazu, sich zu institutionalisieren. Manchmal mag man das geistliche Abenteuer erleben, daß es in einem gesegneten Augenblick, in einem «kairos», zu einem außergewöhnlichen Zusammentreffen beider Aspekte kommt. Dann bedarf es keiner weiteren Maßnahme, als daß man sich auf eine Kommunikation in der Quasi-Unmittelbarkeit verläßt. Eine Bewegung läßt sich aber nicht auf dieses geistliche Abenteuer reduzieren, selbst wenn dieses Abenteuer einer solchen Bewegung ihren Sinn gibt. Eine Bewegung ist ein gesellschaftlicher Tatbestand, welcher, um zustande zu kommen und Gestalt anzunehmen, der Kontinuität, der Kohärenz, der Kommunikationsmittel, der einenden Zeichen und Riten bedarf. Aus jedem einzelnen dieser Bedürfnisse entsteht aber rasch die Institution. Der Traum von einem «Christsein ohne Kirchen» ist mehr als einmal im Verlauf der Jahrhunderte zutage getreten. Er hat auch einige Ein-

zelexistenzen aufrechterhalten, aber er ist nur mit Mühe in die gesellschaftliche und historische Wirklichkeit einzubringen, wenigstens nicht ohne sich dabei selbst zu verraten, indem er die Grundlinien einer «Gegenkirche» hervorbrachte. Andererseits bestand das konkrete Problem der meisten geistlichen Bewegungen nicht darin, jede Art von Institution entweder anzuerkennen oder zu verwerfen, sondern in der Frage, welche Haltung sie gegenüber der kirchlichen Institution einnehmen sollten, aus der sie hervorgegangen waren: Sollten sie sie unterstützen? Oder sie reformieren? Oder aber ihr gegenüber zu «Randerscheinungen» werden und eine neue Gemeinschaft – ob Kirche oder Sekte – gründen? Und wie auch immer die gewählte Lösung aussehen mochte, so wurde doch immer deutlich, daß die institutionelle Organisation von einiger Bedeutung war, insofern sie den Rahmen und das sichtbare Zeichen für den aufzubringenden geistlichen Elan darstellte.

Zur Klärung der Beziehungen zwischen Institutionen und geistlichen Bewegungen muß man auch die Frage nach der Wirkweise des Geistes stellen – eine sehr ehrgeizige Frage. Immerhin sagt uns die Schrift doch einiges zu diesem Thema: Der Geist ist schöpferische Kraft und Freund der Freiheit, zugleich aber auch Treue, Treue zu dem, was Jesus gesagt hat nach Johannes, Treue gegen die Predigt vom Kreuz nach Paulus (1 Kor 2). Diese Treue des Geistes zum Evangelium als einer lebensschaffenden Kraft erstreckt sich auch auf die Verheißungen Christi für die Institution (vgl. Joh 20, 22–23). Diese Verheißungen – das muß hier wiederholt werden – zielen nicht auf eine totale und beständige Durchgeistigung der Kirche als Körperschaft, sondern auf den Beistand des Geistes für diejenigen Akte, durch welche die Kirche dem Evangelium dient und ihm handgreiflichen Ausdruck verleiht, gemäß ihrer eigentlichen Berufung: zur Verkündigung des Wortes, zum Dienst an der Versöhnung, zur Feier der Eucharistie. An dem engen Band zwischen dem Geist und diesen Akten zu zweifeln, hieße aus dem Geist ein vages und gespenstisches Etwas machen.

Die Epiklesegebete, die heute in den meisten Kirchen der Feier der Sakramente vorausgehen, bringen gut zum Ausdruck, daß man die Treue des Geistes zu diesen Gaben Gottes erwartet und daß man weiß, daß menschliche Handlungen und Ritus allein nicht ausreichen, um das Wirken des Geistes hervorzubringen. Damit relativiert die Institution sich selbst und verleiht zugleich der Macht des Geistes noch stärkeren Ausdruck.

Wenn sich andererseits das Wirken des Geistes im Leben einer christlichen Gemeinschaft manifestiert, so kann er in diesem Gemeinschaftsleben nicht einzig und allein unter dem Zeichen der Treue in Erscheinung treten, sondern er muß sich wohl in alldem erweisen, was seines Wesens ist: als schöpferische Kraft, als Anreger der Spontaneität, als Widerspruch gegen pseudogeistliches Gehabe. Das Thema der Gegenwart des Geistes in den Kirchen dürfte nicht ausschließlich in konservativem Sinne oder zugunsten von Appellen zu passivem Gehorsam ausgebeutet werden.

Diese Gegenwart ist ja nicht dazu gegeben, daß die Gemeinschaft in ihr Sicherheit und Genügen finde, sondern damit sie sich daraus löse. Mit anderen Worten: Wenn es ein «Schon-Dasein» des Geistes in den Kirchen gibt, so nur zu dem Zweck, um sie daran zu erinnern, daß sie «noch nicht» wirklich geistlich sind.

Gerade weil die kirchlichen Institutionen selbst noch nicht wirklich geistlich sind, während sie doch dem Geist verpflichtet sind, entstehen in ihrer Mitte Bewegungen, deren Anliegen es ist, «die Zeit zu beschleunigen». Entsprechend den jeweiligen Verhältnissen sind diese Bewegungen sich mehr oder weniger entweder dessen bewußt, was sie von der Kirche empfangen haben, oder aber dessen, was der Kirche mangelt. Daher rührt die Vielschichtigkeit der Beziehungen zwischen ihnen und der Institution.

Die Geschichte bietet mannigfaltige Beispiele zur Illustration dieser Vielschichtigkeit. Eines der interessantesten Beispiele scheint uns das 12. Jahrhundert und der Beginn des 13. Jahrhunderts zu bieten. Diese Zeitspanne war besonders reich an geistlichen Bewegungen, und in weniger als einem Jahrhundert kann man an ihnen beobachten, wie sie in buntem Wechsel die Kirche bekämpfen, sie unterstützen, sie verlassen oder in einen Redintegrationsprozeß mit ihr eintreten. Ist aber damit nicht eine erschöpfende Typenbeschreibung für die Beziehung zwischen den «Geistlichen» und den Institutionen gegeben?

II. Vier Beziehungstypen zwischen «Geistlichen» und Institutionen anhand der Geschichte des 12. Jahrhunderts

Im 12. Jahrhundert erlebt Westeuropa eine gewaltige Ausdehnung seiner bisherigen inneren und äußeren Dimensionen: zunächst aufgrund der demographischen Entwicklung, sodann in Gestalt des Neuerwachens des städtischen Lebens, des

Geldumlaufs, der literarischen Kultur und der Künste. Die geschwächten Feudalkräfte verschwinden zwar nicht, aber sie werden gleichzeitig von oben und von unten angegriffen: durch die Zentralisierung in den Monarchien Frankreichs und Englands und durch die städtischen «Freiheiten». In dieser Welt, die viel weniger stabil ist als die agrarische Gesellschaft des Hohen Mittelalters, ist es für alle nicht leicht, sich dem viel unbestimmteren Rahmen der neuen Lebensverhältnisse und der wachsenden Macht des Geldes anzupassen.

Die Kirche hatte gerade eine gewaltige Kraftanstrengung unternommen, um sich aus den goldenen Ketten zu befreien, die sie sich von der Feudalgesellschaft hatte anlegen lassen. Seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hatte die Gregorianische Reform die Besserung des Lebensstils und der Rekrutierungsordnung des Klerus ins Auge gefaßt. Bekanntlich kam es dadurch zum ersten großen Kampf zwischen «Sacerdotium und Imperium», als dessen zentrale Figuren traditionellerweise Gregor VII. und Heinrich IV. gelten. Das «Wormser Konkordat», welches diesen Kampf 1122 beendete, sicherte den «Triumph der Kirche». Die weltlichen Standesherrn mußten nun darauf verzichten, sich die Prälaten durch die Investitur mit Stab und Ring zu Vasallen zu machen. Nun hatte sich aber das Papsttum, um diese Lösung erzwingen zu können, eine bis dahin unvergleichliche weltliche Macht geschmiedet, es setzte Kaiser und Könige ab und dehnte seine Lehnsherrschaft aus auf die Normannenstaaten Italiens, die Toskana, Spanien, Ungarn und das Heilige Land, es führte die Kreuzzüge an und tat viele ähnliche Dinge. Auch außerhalb Roms vermehrte die Kirche – womit wir hier den Klerus meinen – ihre Macht und ihren Reichtum. Eine paradoxe Situation: Man hatte sich die Reinigung der Institution und ihre Loslösung aus kompromittierenden politischen Bindungen zum Ziel gesetzt und gelangte schließlich und endlich dahin, ihr einen noch herrschenderen Platz in dieser Welt zu verschaffen.

Diese Herrscherrolle der Kirche wurde aber schon zur damaligen Zeit in Frage gestellt, und so war das 12. Jahrhundert aufs neue erfüllt von Kämpfen gegen die Macht der Kirche. Unter Friedrich Barbarossa (1152–1190) lebt der Konflikt mit dem Reich wieder auf. Die neuen politischen Kräfte können sich nicht mehr dazu verstehen, sich von der kirchlichen Autorität Grenzen setzen zu lassen: die königliche Verwaltung stößt mit den Bischöfen zusammen (man denke z. B. an die

Ermordung Thomas Becket's, des Erzbischofs von Canterbury, im Jahre 1170); die bürgerlichen Kommunen erheben sich gegen feudale Prälaten, in Rom wird sogar die Republik (aus der Erinnerung an Vorbilder aus der Antike) ausgerufen – entgegen dem Willen der Päpste (von 1144 bis 1155).

Diese Kämpfe waren von aufsehenerregender Dramatik, aber im Endeffekt bestärkten sie gegen Ausgang des Jahrhunderts doch nur wieder die «päpstliche Theokratie» und die Macht des Klerus. Schwerwiegender war es für die Kirche in einem gewissen Sinne, daß sie die Bestrebungen eines erheblichen Teils des gläubigen Volkes nach «Armut» und Reinheit enttäuscht hatte. Diese Bestrebungen waren dem Anschein nach eine Zeitlang von der Kirche ermutigt worden: Solange die offiziellen Reformatoren des 11. Jahrhunderts gegen die schlechten Priester und ihre feudalen Helfer kämpften, hatten sie die Bundesgenossenschaft von Laienbewegungen gesucht, die im Volksmilieu beheimatet und ziemlich ungestüm waren, wie etwa die Mailänder «Pataria» (zwischen 1050 und 1075). Man hätte glauben können, daß die Erneuerung der Kirche im Sinne einer Förderung der Rechte der kleinen Leute und der Armen verlaufen wäre. Die Wirklichkeit aber entsprach keineswegs dieser Erwartung. Kein Wunder also, daß man im 12. Jahrhundert wieder Volksbewegungen antrifft, die jetzt nicht mehr nur die simonistischen Kleriker, sondern die Institution als ganze im Namen der evangelischen Armut anprangern.³

*1. Die radikale Opposition gegen die Institution
in den Volksbewegungen zu Beginn des
13. Jahrhunderts*

Kirchenschriftsteller wie Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis wurden außer Fassung gebracht durch das Ungestüm antiklerikaler Reaktionen, wie sie zu ihrer Zeit durch mehr oder weniger erleuchtete und von Volkshaufen umschwärmte Prediger provoziert wurden. Sie hatten Petrus von Bruys und seinen Schüler Heinrich von Lausanne vor Augen. Gegen 1130 wirkten diese Agitatoren im Süden der Provence, dem späteren Languedoc; sie verbrannten Kreuze, geißelten die Priester (und dies nicht nur mittels des Wortes!), nötigten sie zur Eheschließung und warfen sich gegen jegliche Autorität auf. Vorläufer auf diesem Wege der Auflehnung gegen die «etablierte» Kirche hatten sie schon in den ersten Jahrzehnten ihres Jahrhunderts gehabt in Tanchelm von Antwerpen und in dem Bretonen Eude (oder Eon) de

l'Etoile.⁴ Andere waren diesen gefolgt, wie zum Beispiel Arnold von Brescia, welcher sich dem Aufstand der Römer gegen die weltliche Macht der Päpste anschloß, und Speroni. Obwohl diese Gestalten ein schlimmes Ende nahmen, hingerichtet durch die Autoritäten oder von der Volksmenge umgebracht (wie es der Fall war bei Petrus von Bruys gegen 1140 in Saint-Gilles-du-Gard), so konnten sie doch jahrelang ihre Botschaft verbreiten und Jünger um sich sammeln.

Die von diesen Männern ausgelösten Bewegungen waren eher Vehikel eines emotionalen Protestes als einer Lehre. Man hat irrtümlicherweise versucht, sie mit manichäischen Tendenzen oder mit der Häresie der Katharer in Verbindung zu bringen.⁵ Man findet aber bei ihnen keinerlei metaphysische Spekulation, keinerlei Ansatz eines Versuches, den Geist von der Materie zu trennen. Sie verkünden das bevorstehende «Gottesgericht», das Reich der «Heiligen» und die Wiederkunft Christi. Vor allem wenden sie sich gegen jede Form einer kirchlichen Einsetzung. Bezeichnend in dieser Beziehung sind die Lehrpunkte der «Petrobrusianer» (der Schüler des Petrus von Bruys), wie sie Petrus Venerabilis in dem Traktat, den er gegen sie geschrieben hat, als wichtig festgehalten hat. Sie lehnen die Kindertaufe ab, welche dem «Glauben der Kirche» eine andere Bedeutung zu geben versuche als die persönliche Überzeugung eines jeden einzelnen Gläubigen; sie fordern die Zerstörung der Kirchenbauten und der Altäre und die Abschaffung des Kirchengesangs; sie wenden sich gegen die Fürbittgebete für die Verstorbenen, aber offensichtlich nicht aus mangelnder Pietät gegenüber den Toten, sondern um so dem Klerus seinen Einfluß auf das Volk zu schmälern; die Ablehnung jeder Realpräsenz in der Eucharistie erscheint dem cluniazensischen Autor durch Berengar von Tours inspiriert, dennoch aber hat sie – trotz ihrer Heftigkeit – keine große theologische Tragweite und ist auch weitab von den Spitzfindigkeiten des theologischen Schulstreites angesiedelt: Petrus von Bruys bestritt einfach, daß der Leib Christi nach seiner Auferstehung in die Verfügung einer apostolischen Gemeinde gegeben sei.⁶ Mit kurzen Worten gesagt: Die Botschaft der Petrobrusianer läßt sich beschreiben als ein Angriff auf jede Form von kirchlichem Eigentum und gegen jede Machtposition des Klerus, vielleicht auch noch als ein Verlangen nach Gemeinschaft mit den einzig und allein «Heiligen», mit den Armen, ohne jeden Kompromiß mit den Institutionen dieser Welt.

Gleichzeitig mit ihrem Aufbegehren gegen die sichtbare Kirche klagten diese Protestbewegungen auch die Gesellschaft an. Die neueren Historiker haben sich mit besonderem Interesse mit der unlegbaren politischen Tragweite dieser Bewegungen befaßt. Dennoch ist hier eine allzu vereinfachende Deutung zurückzuweisen: Sie bestünde darin, aus dem hier zur Debatte stehenden Phänomen eine bloße Episode in der Geschichte des Klassenkampfes zu machen. Wir können aber nicht feststellen, daß die Werbekampagnen dieser Wanderprediger einen Erfolg in den derart umschriebenen Milieus und Volksschichten gehabt hätten: Ihre Bewegungen gruppieren sich weder einzig und allein noch hauptsächlich aus den wandernden Landarbeitern («vagi»); noch weniger können sie als die Vertretung des städtischen Bürgertums als der aufsteigenden, aber noch von den adligen Feudalherren verachteten und von der Kirche vernachlässigten Klasse gelten. Ritter und zahlreiche Kleriker trafen sich hier mit Leuten aus den unteren Volksschichten.⁷ Was sich hier Ausdruck zu schaffen sucht, ist weniger eine Klasse als vielmehr eine ganze Gesellschaft, die so ihre Kritikfähigkeit entwickeln kann und zugleich ihre Angst vor der eigenen Labilität abreagiert. Aus diesem Blickwinkel erweist sich die offensichtliche Anarchie, der wir bei Tanchelm oder Petrus von Bruys begegnen, als Symptom für die Unfähigkeit, sich mit dem Leben in den allzu engen Bindungen der Feudalordnung abzufinden, und überdies für die Furcht vor neuen Sozialisierungsformen. Eindeutiger war die Reaktion dieser Bewegungen gegenüber dem Reichtum und der mit ihm verbundenen Macht.

Größere Schwierigkeiten könnte man vielleicht haben, wenn es darum geht, nicht die politische Bedeutung, sondern die geistliche Tragweite dieser Bewegungen anzuerkennen. Zunächst ist man frappiert von dem Hang zur Vereinfachung, von den Leidenschaften, der Gewalttätigkeit und bisweilen auch dem Wahnsinn der führenden Verfechter dieser religiösen Erhebung: Tanchelm und Eon erklärten sich selbst zum «Sohn Gottes». Authentische Heilige haben in Petrus von Bruys, Heinrich von Lausanne oder Arnold von Brescia nichts anderes gesehen als vulgäre Agitatoren oder Kriminelle. Wie könnten wir sie rehabilitieren, wenn wir dabei zu ihren Gunsten eine «Unterscheidung der Geister» vornehmen müßten, wie wir sie gegenüber einem unserer Zeitgenossen nicht leisten könnten? Aber wenn wir auch darauf verzichten müssen, ein Urteil über den religiösen

Wert dieser oder jener Persönlichkeit zu fällen, so können wir doch in dem von ihnen aufgewühlten Kielwasser das Nachschwingen von echt geistlichen Bestrebungen erkennen, die von Bedeutung sind für die Tiefendimension des Christentums.

In den tiefsten Grundschichten dieser Volksbewegung ist ein Verlangen nach Rückkehr zum Evangelium wirksam. Petrus Venerabilis, ein an sich wenig wohlwollender Gewährsmann, bezeugt dies doch dadurch, daß er in seinen Streitschriften eine Menge von Bibelzitate zusammenträgt. Er war sich wohl dessen bewußt, daß er diese Art von «Häretikern» einzig und allein mit dieser Art von Waffen treffen konnte.

Das Evangelium, wie es hier gelesen wird, steht ohne jeden Kommentar. Man sucht mit ihm in einen unmittelbaren Kontakt zu kommen. Daher rührt auch das ausgemachte Mißtrauen gegenüber dem Gelehrten, der mit dem Buchstaben des Buches zugleich seine eigene Bildung aufdrängen möchte. Die Führer der neuen Bewegungen geben sich gern als «ungebildet» («sine litteris») aus, und wenn sie doch ein wenig gebildet sind, so vertuschen sie es. Außer dem Mißtrauen gegen die in der Wissenschaft verkörperte Macht ist in diesem Bestreben, die Tradition zu ignorieren, etwas anderes wirksam: der Versuch, die Zeitspanne, welche uns vom Evangelium trennt, auszulöschen, jene Zeitspanne, welche zwischen dem Ereignis und unserem Glauben die Institution hat entstehen lassen. Petrus von Bruys bewahrte von der gesamten Schrift nichts anderes als die vier Evangelien – wohl um dadurch die Geschichte zu eliminieren, das heißt aber zugleich, um damit den progressiven und sozialen Charakter des Christentums auszuscheiden. Wir haben es hier gleichsam mit dem Exzeß des Verlangens aller «Geistlichen» zu tun: daß nämlich das Evangelium ihnen unmittelbar transparent werden möchte.

Für unsere Kontestatoren ist das Evangelium nicht bloß ein Buch, sondern eine Kraft, die unser Leben und die Welt umstürzen müßte. Die eigentümlichen Zeichen dieser Kraft, aus denen die neuen Zeiten entspringen, könnten dann nicht die Fortdauer des Sakraments in der Institution sein, sondern vielmehr das Heraufkommen des Unerwarteten, die Herrschaft der Armen, der Sturz der Mächtigen, die Freude inmitten von Verfolgungen. Diese Zeichen sind es wohl, welche die Volkshaufen um Tanchelm und Petrus von Bruys erwarteten und welche sie der Welt darboten wollten – wenn auch zugegebenermaßen nicht ohne Ungeschicklichkeiten und widersinniges Verhalten.

Dies ist der Grund, warum ihre Ausbrüche für die Erforschung der Spiritualität nicht ohne Bedeutung sind – selbst wenn sie nicht heiliggesprochen worden sind.⁸

2. Geistliche Bewegungen als Stützen der Institution

Auf die Angriffe der Antiklerikalen antwortete die katholische Kirche mit Unterdrückung, mit der Festigkeit ihres inkarnatorischen Gefüges, mit ihrem sozialen und kulturellen Prestige, aber auch mit ihrer geistlichen Vitalität. Neue monastische Orden wurden gegründet, die enger mit der Institution verbunden waren als das ursprüngliche Zölibitarium, Orden von Priestermonchen, die bereit waren, wenn es nötig wäre, die «Muße der Kontemplation» aufzugeben, um ein Bischofsamt oder eine Gesandtschaft zu übernehmen. Cîteaux, 1098 gegründet, ist das Modell für diesen neuen Ordentyp. Die Reform der Kanoniker, die bei den Klerikern an den Kathedralen, den Kollegiatstiften und Hospitälern das gemeinsame Leben, die Gütergemeinschaft und die Regel St. Augustins zu Ehren bringt, verläuft zum allergrößten Wohl der Institution. Die Historiker, die über das 12. Jahrhundert gearbeitet haben, haben des langen und breiten darüber geschrieben. Mehr im Dunkeln gelassen haben sie dagegen das Entstehen von Gemeinschaften, die von Laien mit dem Ziel eines konkreten Lebens im Geist des Evangeliums gegründet wurden. Glücklicherweise geben uns neuere Studien Aufschluß über dieses Phänomen: So praktizieren zum Beispiel in der Gegend von Vicenza ländliche Siedler die Gemeinsamkeit des Landbesitzes, der Arbeit und des Gebetslebens. Sie sind verheiratet und werden von den Kanonikern der Diözese mit Ländereien ausgestattet. Ihre Beziehungen zum Klerus sind freundschaftlich. Aber die Autonomie ihrer Gruppe bleibt gewahrt. Ohne Zweifel bestehen bei ihnen Verbindungen zu der größeren Strömung der «Büßenden Laien», aus der auch Franz von Assisi hervorgehen sollte.⁹

Die Originalität und die Vielfalt dieser neuen Formen von Gemeinschaftsleben legen ein beredtes Zeugnis ab für die geistliche Lebendigkeit einer Kirche, die ansonsten allzu administrativ und allzu sehr an die politische Ordnung gebunden ist. Man kann leicht erklärlicherweise nicht erwarten, bei diesen orthodoxen Gruppen die kontestatorische Heftigkeit und die Anarchie anzutreffen, die das Kennzeichen der «häretischen» geistlichen Bewe-

gungen ist. Dennoch konvergieren die Grundlinien des Programms der einen und der anderen mehr, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Das Ideal evangelischer Praxis, das brennende Verlangen nach einer «Rückkehr zur Lebensweise der Urkirche» ist der Lebensnerv der neuen Reformen innerhalb der Institution. Ihr Biblizismus ist bisweilen naiv, aber immer aufrichtig. Das Cîteaux der Gründungszeit siedelte sich in einer wirklichen Wüste an, «inmitten von wilden Tieren», aus dem Verlangen, den allzu reichen und freigebigen Stiftern zu entkommen (vgl. das «Exodium» des Stefan Harding). Im Verlauf des folgenden Jahrhunderts wurde freilich auch der Zisterzienserorden immer reicher. Aber die Praxis der Entäußerung verbindet sich nun mit der Predigtstätigkeit und der «cura animarum» der Regularkanoniker, vor allem der Prämonstratenser; in der Lebensbeschreibung ihres Gründers, des heiligen Norbert, lesen wir die Formulierung, die man für franziskanisch halten könnte: «Nackt folgte er dem nackten Christus nach.»

Was dieses Thema der Armut betrifft, so leitet die geistlichen Bewegungen des 12. Jahrhunderts weniger das Interesse an einer Praxis der Askese als vielmehr die Freude, sich mittels einer Erfahrung das Evangelium zu eigen zu machen. Dieses Suchen nach einem von lebendiger Frische erfüllten Kontakt mit den christlichen Quellen findet sich auch in ihrer Frömmigkeit wieder. Man muß hier die Werke Bernhards von Clairvaux und anderer zisterziensischer Meister wie Wilhelm von Saint Thierry und Aelred von Rieval in Erinnerung rufen, ebenso die Schriften der Kanoniker Hugo und Richard von St. Victor und anderer. Wir sind heute frappiert von dem affektiven Reichtum und dem «Psychologismus» ihrer Frömmigkeit. Wie schon sie sind auch wir heute ebenso weit entfernt von der gekünstelten und objektivierenden Spekulation wie von den Praktiken der Volksfrömmigkeit des Hohen Mittelalters mit ihren übertriebenen Materialisierungen. Die neue Spiritualität zielt auf einen tiefempfundenen Herzenskontakt mit den Wirklichkeiten des Glaubens. So ist Bernhard von Clairvaux nur zu verstehen als einer, der aus seiner Erfahrung zu solchen spricht, die ebenfalls ihre Erfahrungen machen wollen mit der Wonne oder den Leiden des Menschen Jesus, mit der Freundschaft der Gottesmutter, mit dem Kommen des Wortes in die Seele und vor allem damit, wie man dazu gelangt, Gott zu lieben. Seine Mystik ist wohl auch im Zusammenhang mit jenem Verlangen nach Unmittelbarkeit und Transparenz

zu sehen, welches kennzeichnend ist für die geistliche Bewegung seiner Zeit.

Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ist eine in hohem Maße charismatische Persönlichkeit. Das zeigt auch seine berühmte «Versuchung», von der Wilhelm von Saint Thierry sagt, daß die bösen Geister, die gegen ihn angetreten waren, sich angeschickt hätten, ihn zu lieben, nachdem sie ihn erblickt hatten. In Bernhard wird die Möglichkeit offenbar, Inspiration und Unterwerfung unter die Institution zu vereinen. Ein konservativer Prophet, würden wir sagen. Sicherlich war er ein Konservativer, dieser Feudale, der dem Feudalismus verhaftet bleibt bis in den Regierungsstil und die Ausstrahlung seiner Abtei Clairvaux hinein; dieser Verteidiger der Päpste und ihrer weltlichen Herrschaft; dieser Agitator des zweiten Kreuzzuges; dieser Polemiker, der sich die verwegenen Theologen seines Jahrhunderts, Gilbert Porretanus und Abälard, vornimmt. Übrigens hat Bernhard von Clairvaux Abälard nicht begriffen! Aber wie hätte er auch den methodischen Zweifel des Dialektikers begreifen können, wo er selbst doch ohne Umschweife die geistlichen Geheimnisse verkostete. Noch mehr aber war Bernhard Charismatiker, dieser Verteidiger einer Christenheit in Waffen, der aber seinen Zeitgenossen ihre antisemitischen Pogrome als Schande vorhielt, dieser Freund der Mönche, der im Blick auf die Verhältnisse in den Klöstern so frei und voller Humor sein konnte (man denke nur an seine Beschreibung der Wasserspeier von Cluny), dieser mit unvergleichlichem Freimut redende Ratgeber von Prälaten, dieser Friedensvermittler zwischen verfeindeten Städten, dieser Asket, der so zartfühlend zu trösten verstand. Man kann verstehen, daß Luther hochentzückt war von dem Traktat «De consideratione», den Bernhard seinem ehemaligen Novizen Papst Eugen III. gewidmet hatte. Hier wird der Papst aufgefordert, nicht seine ehrwürdigen Vorgänger nachzuahmen, seine Zeit dazu zu nützen, sich zu demütigen, seine Schmeichler für seine schlimmsten Feinde zu halten.

3. Eine geistliche Kraft, welche von der Institution nicht verstanden werden konnte

Die «Armen von Lyon» oder auch «Waldenser» boten in ihren Anfangszeiten das Bild einer Unterart der Bewegung «büßender Laien», denen vor allem an der Armut und an der freien Predigtstätigkeit gelegen war. Ihr Gründer Waldes (bekannter unter dem Namen Petrus Valdo), ein reicher Lyo-

ner Kaufmann, hatte sich durch den Gesang eines fahrenden Spielmanns anregen lassen, sich zu bekehren. Er verkaufte seinen Besitz, verließ seine Familie, gab eine Übersetzung der Heiligen Schrift in Auftrag und widmete sich dann einem Leben als Wanderprediger (1173 oder ein wenig später). Männer und Frauen scharten sich um ihn und folgten seinem Beispiel. Ihr Ziel war nicht, die kirchliche Institution zu bekämpfen, sondern ihr das Modell einer von weltlichen Verpflichtungen freien Gemeinschaft vorzuleben, die keinen anderen «Vorsteher» kannte als Christus selbst und von einem evangelischen Lebensstil von herausfordernder Schroffheit geprägt war. Sie trugen sich mit der Absicht, den Häretikern – wie etwa den Katharern – mit der bloßen Waffe des Wortes und des guten Beispiels entgegenzutreten.

Das gute Einverständnis zwischen den Waldensern und der Institution hatte aber keinen Bestand, ungeachtet der Bemühungen von Petrus Waldes, die Anerkennung durch den Erzbischof von Lyon und Papst Alexander III. zu erhalten. Im Jahre 1183 wurde die gesamte Gruppe exkommuniziert, aus Lyon vertrieben und im folgenden Jahr auch von Papst Lucius III. verurteilt. Vermutlich hatte sie Anstoß erregt durch die Heftigkeit ihrer Anwürfe gegen die Reichen und gegen die schlechten Kleriker – was an sich für diese Zeit nichts so Ungewöhnliches war, oder vielleicht auch dadurch, daß sie den Frauen einen Platz in der Predigtstätigkeit eingeräumt hatte? Der unmittelbare Grund ihrer Verurteilung jedoch war die Freiheit zum Predigen, die sie für sich in Anspruch nahmen, und zwar nötigenfalls auch ohne die Erlaubnis des Klerus. Die Institution verhärtete sich gegen diese freien Prediger, die das Evangelium aktualisieren und lebendig machen wollten, weil sie ihre fachliche Unzuständigkeit fürchtete, aber wohl auch, weil diese Konkurrenz, die hier den Bischöfen und Priestern gemacht wurde, eine beredte Anklage gegen deren Unzulänglichkeiten und geistliche Erstarrung war. Die Reflexionen eines englischen Klerikers, der im Jahre 1179 in Rom die ersten Waldenser sah, sind wohl der Nachhall eines Gefühls der Frustration gegenüber diesen «Armen», die sich mit ihrer Armut bewaffnen, um so die Funktionen eines neuen «Ordens» zu usurpieren.

Waldes seinerseits konnte es nicht ertragen, nicht mehr predigen zu sollen. Da er sich mit einer Vollmacht von oben ausgestattet fühlte, erklärte er, man müsse «Gott mehr gehorchen als den Menschen». Welches Urteil auch immer man über sein Verhalten fällen mag, so kann man doch den Man-

gel an Offenheit gegenüber den Charismen der Prophetie und der Mahnrede in der Kirche des 12. Jahrhunderts nur bedauern. Einer der Gründe für diese Verslossenheit ist ohne Zweifel das zu ausschließliche und zu selbstgenügsame Vertrauen in die Verbindung zwischen dem Geist und der hierarchischen Institution.

4. Eine wieder in die Institution integrierte geistliche Bewegung

Nachdem die Waldenser exkommuniziert worden waren, verbreiteten sie sich im Languedoc, in den Rheinlanden und in der Lombardei (wo sie sich mit den Humiliaten verschmolzen, deren Geschichte der ihrigen verwandt war). Sie lebten vom Bettel (oder in Italien von der Wollweberei). Sie verboten sich selbst den Eid, der damals eine gewichtige Rolle als gesellschaftliches Band spielte. Sie proklamierten die absolute Gewaltlosigkeit. Sie hielten es für ein Zeichen des Segens, von der Kirche verfolgt zu werden. Trotzdem wiesen sie die von «schlechten Priestern» gespendeten Sakramente (wenigstens anfänglich) nicht zurück. Dann gaben sie sich neue Riten wie das «Brotbrechen».

Dominikus und die antialbigensischen Prediger der katholischen Kirche im Languedoc verfehlten nicht, den Eifer der Waldenser in diesem Lande und ihre Erfolge bei einer Bevölkerung, die mehr nach Beispielen als nach Worten verlangte, zu verzeichnen. Sie unternahmen es, sie in ihre Reihen zu überführen und hatten zum Teil auch Erfolg dabei.

Eine Gruppe von Waldensern, an ihrer Spitze der Schriftsteller Durandus von Osca (oder von Huesca), fand sich bereit, sich unter gewissen Bedingungen der römischen Kirche zu unterwerfen und erhielt daraufhin die Erlaubnis, das Volk zu ermahnen und «à la vaudoise» (nach waldensischer Art) zu leben, das heißt in der Armut des Bettelns und der Wanderschaft (1209). Dies waren die sogenannten «katholischen Armen». Im Jahre 1201 war eine andere Gruppe von Waldensern in Italien unter der Führung von Bernhard Prim auf gleiche Weise wieder in die römische Kirche integriert worden.

Diese Redintegrationen, die unter dem Pontifikat Innozenz' III. stattfanden, stellen einen interessanten Kompromiß zwischen der Institution und den charismatischen Bewegungen dar. Diese finden sich hier bereit, ihren Antiklerikalismus zu mäßigen und sich in der Ausübung ihres Predigt-

dienstes von den amtlichen Stellen kontrollieren zu lassen. Die Institution anerkennt die wohlbe gründete Berechtigung einer Laienpredigt, die freilich scharf unterschieden wird von der andersgearteten «Lehrpredigt», die allein den Klerikern zukomme. Über dieses praktische Zugeständnis hinaus anerkennt sie damit die Relativität ihrer Verbindung mit Dem, der die Gnadengaben austeilt, wo es ihm gut scheint. Um sich derart harmonisch aufeinander abstimmen zu können, muß man aber stets diese seine wechselseitigen Relativitäten erkennen und anerkennen.

Schlußbemerkungen

In der Auseinandersetzung zwischen Bewegungen und Institutionen neigt unser Herz natürlicherweise dazu, sich zugunsten der «Geistlichen» auszusprechen: Sie repräsentieren das Leben, den Enthusiasmus, den Widerwillen gegen Kompromisse, die Fähigkeit zu überraschen, die Gemeinschaft. Der Institution dagegen erkennt man die Weisheit, die klare und allgemeingültige Sprache, die Fähigkeit zur Übermittlung von Riten und pädagogischen Leitbildern zu. Diese ungleiche Verteilung der Verdienste führt aber nicht unweigerlich zu einer dramatischen Gegnerschaft; sie kann vielmehr geradezu das Entstehen eines Bewußtseins der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit und Ergänzungsfähigkeit bewirken. Die Geschichte bietet, wie wir gesehen haben, Beispiele dafür. So stellt sich also die Frage: Unter welchen Bedingungen können Institution und Bewegung einander anerkennen und sich eine in der anderen integrieren? Wir sollten uns hier vor allzu sauberen Schlußfolgerungen hüten: Aus der Geschichte bezieht man keine gesetzlichen Verhaltensregeln, allenfalls das Material für die Besinnung auf einige Klugheitsregeln. Die Ergebnisse unserer Überlegungen wollen wir hier vorlegen:

a) Um die Unzugänglichkeit der Kirchen gegenüber geistlichen Strömungen zu erklären, führt man vor allem das soziologische Gewicht der Institution als Ursache an: ihre Verbindung mit der politischen Gewalt oder den Wirtschaftsmächten, ihre Furcht vor dem Durcheinandergeraten ihrer Traditionen und ihrer hierarchischen Ordnung. Dieser Gesichtspunkt, dessen Wohlbegründetheit wir einsehen, ist in der letzten Zeit so oft ausgesprochen worden, daß man wohl auch von uns erwartet, daß wir noch darauf eingehen.

Die Institution, welche die «Geistlichen» so oft verwirft, will damit den Geist weder mißachten

noch vergißt sie ihn einfach. Der Konflikt rührt vielmehr daher, daß die Kirchen sich zu krampfhaft nur an ihre eigene Verbindung zum Geist klammern. In dem Bestreben, seine Gegenwart in ihrem amtlichen Gefüge zu betonen, vergessen sie leicht, daß «der Geist weht, wo er will». Die lassen den Anspruch auf Gelehrigkeit gegenüber dem Geist völlig absorbiert werden von der Gehorsamspflicht gegen ihre eigenen Weisungen. Sie überschätzen sich in ihrer Rolle als Werkzeuge des Geistes. Daher rührt oft jenes Mißtrauen gegen den, der den Anspruch erhebt, ein prophetisches Wort zu verkünden, wenn er nicht von ihr die Konsekration dazu erhalten hat, oder auch das Mißtrauen gegen jeden, der neue Modelle für das Gemeinschaftsleben schaffen will, die außerhalb der von ihr approbierten Muster liegen. Die historischen Zusammenstöße zwischen der traditionellen Kirche und den charismatischen Bewegungen drehten sich im Wesentlichen immer um das Recht der freien Predigt oder um die konkreten Ausdrucksformen, die dem evangelischen Armutsideal zu geben seien; nur nebenher ging es um die Prinzipien einer politischen Ethik, welche die «Geistlichen» aus ihrer grundlegenden Inspiration abzuleiten beanspruchten. Die Mystiker, die den Anschein erweckten, daß sie für ihr Leben mit Gott auf kirchliche Vermittlungen verzichteten, sind fast in dem gleichen Maße gefürchtet worden wie die charismatischen Revolutionäre. In dieser «Abstoßung» eines «Geistlichen», der gleichsam als «Fremdgewebe» empfunden wird, kann man wohl einen soziologischen Reflex des Kirchenkörpers sehen, einen Reflex der Selbstverteidigung. Dagegen scheint mir die Verteidigung der Gesamtgesellschaft eine geringere Rolle zu spielen, als gewisse Kreise meinen.

Dieser Reflex der Selbstverteidigung läßt sich aber unter Kontrolle bringen; und die Kirchen meistern dieses Problem auch zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger gut. Danach bemißt sich auch ihre mehr oder weniger große Öffnung gegenüber geistlichen Strömungen. Innozenz III. zum Beispiel erlaubt – im Unterschied zu seinen Vorgängern – den «katholischen Armen» und dann auch Franz von Assisi nicht nur ein Leben innerhalb der Institution, sondern auch, daß sie diesen ihren Mangel an Spiritualität aufweisen. Er erhoffte einen überströmenden Einfluß des Geistes auf eine Kirche, welche die Relativität ihres Geistbesitzes zugäbe. Er brachte damit zum Ausdruck, daß die Gemeinschaft der Gläubigen in einer Spannung lebt zwischen den Strukturen,

welche den Geist erwarten, und der Ankunft dessen, welcher der Erwartete ist.

b) Nicht immer war es das Bestreben der geistlichen Bewegungen, sich in die Institution zu integrieren. Manche haben es aber dennoch für gut erachtet, mit ihr in Verbindung zu bleiben. Wenn sie auch eine totalere Verleiblichung der Kraft des Evangeliums anzielten, so glaubten sie doch nicht, daß ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche mit diesem Vorhaben unvereinbar sei. So suchten die Charismatiker wohl in der Unmittelbarkeit des Augenblicks mit dem Wort Gottes zu kommunizieren; aber es gibt unter ihnen solche, die wissen, daß dieses Wort auch «Gedächtnis» ist in einer von Erfahrung reichen Institution. Dieses «Gedächtnis» aber ergänzt und relativiert aufs glücklichste die Entdeckung, welche dem Augenblick verdankt wird. Der Prophet kann es hinnehmen, sich von den Hütern der Tradition kontrollieren zu lassen, denn er hat Vertrauen in die Kontinuität zwischen dem Geist Jesu und dem Jesus der apostolischen Gemeinde.

Überdies zeigt sich bei den «Geistlichen» oft die Versuchung, ein vom Geist gewirktes Zeichen für den Geist selber zu halten. Sie verabsolutieren dann ihr Charisma, fast so, wie die Institution leicht ihre Dogmen oder ihre Hierarchie verabsolutiert. Die Spiritualität der «Geistlichen» hat es also nötig, daß eine Kontrolle über sie ausgeübt wird, oder – wenn man so will – daß sie sich einer Konfrontation mit dem Evangelium aussetzt. Und diesen Dienst erwartet man meistens von den Kirchen. Dies ist ein sehr schwieriger Punkt, da einerseits alle «Geistlichen» es nicht hinnehmen, derart in Frage gestellt zu werden, und da andererseits die Kirchen nicht immer das Klima des Vertrauens zu schaffen wissen, das für die Hinnahme eines solchen Dienstes der Unterscheidung der Geister unerlässlich ist.

Der «Geistliche» ist außerdem immer der Versuchung eines elitären Hochmutes ausgesetzt. Manchmal stößt er die Massen ab durch seine Esoterik oder seine hochgespannten Forderungen und tröstet sich allzuleicht darüber hinweg. Die Kirchen haben im allgemeinen eine größere Besorgtheit um die breite Masse. Man klagt sie wohl manchmal der Demagogie an, und nicht immer zu Unrecht. Aber diese Sorge um einen Universalismus und um eine Anpassung an alle, die man bei ihnen antrifft, ist auch der Reflex eines typisch evangelischen Anliegen. Wenn in früheren Zeiten gewisse «Geistliche» gegenüber der Kirche eine Haltung der Geduld und der Nachgiebigkeit ein-

genommen haben, so taten sie dies oft, um sich nicht unter dem Vorwand höherer Ansprüche von der größeren Gesamtheit des christgläubigen Volkes abzusondern. Wie könnte man sich absondern von der Herzensfröhlichkeit dieser Masse, um die der Herr selbst so besorgt war? Eine gewisse Mittelmäßigkeit der Kirchen ist vielleicht nur die Kehrseite dieser Sorge um die Massen, die ein von Jesus ererbter Auftrag ist. Und noch immer ist es notwendig, daß die Kirchen diese Massen nicht im Stich lassen, von denen sie doch selbst sagen, daß sie um sie besorgt sind. Mehr als eine der berühmten Protestbewegungen gegen die Institution ist aus der Überzeugung entstanden, daß die kirchliche Hierarchie das Volk im Stich gelassen habe. Man denke nur an Johannes Hus und Savonarola. Wer möchte heute noch solche Männer verdam-

men? Und wie sollte man andererseits den evangelischen Ursprung einer Verantwortung für die Masse erkennen, wenn diese Verantwortung im denkbar unevangelischsten Stil ausgeübt wird?

Nicht zu jeder Zeit ist jede Art von Versöhnung möglich. Dennoch möchten wir hier zum Schluß die Erinnerung an jene geistlichen Bewegungen beschwören, welche ihre Freiheit eifersüchtig gewahrt haben und es dabei verstanden haben, in einer Kirche zu leben, deren soziologische Inkarnation naturgemäß belastend ist. Prophetische Erleuchtung kann zu harmonischem Einklang finden mit dem «Gedächtnis» des Glaubens, ebenso wie die neuen Möglichkeiten eines Lebens im Geist vereinbar sind mit der Sorge, «keines dieser Kleinen zu verlieren», dieser Kleinen, um deretwillen Christus gekommen ist.

¹ Paul Tillich, *Amour, pouvoir et justice*. Übersetzung von Junker. PUF 1964, 67.

² Die charismatische Seite dieser Versammlungen schimmert z. B. durch, wenn man den Bericht des Chronisten Raoul Glaber über die Versammlung von Puy-en-Velay im Jahre 990 liest. Auszüge aus seinem Text und von anderen zeitgenössischen Berichten finden sich in Latreille, Delaruelle und Palanque, «*Histoire du catholicisme en France*», Bd. I, 236. Ed. «*Spes*», 1957.

³ Man möge entschuldigen, wenn wir hier die verwickelte Frage des Ursprungs der «hätetischen Volksbewegungen» des Mittelalters vereinfachend behandeln. Die Enttäuschung über die Entwicklungswende, welche die Gregorianische Reform genommen hatte, ist offensichtlich nicht ausreichend, um alles zu erklären. Daß auch dies ein gewichtiger Faktor war, wird offenkundig in dem Bedeutungswandel, den das Wort «*pataria*» (oder auch «*patarini*») vom 11. zum 12. Jahrhundert durchmachte: Es beginnt nun soviel wie «hätetisch» zu bedeuten.

⁴ Diese hatten ihrerseits wieder Vorläufer im 11. Jahrhundert, aber es läßt sich nicht feststellen, daß sie Bewegungen gegründet hätten, welche die Spannweite derer hätten, welche wir im 12. Jahrhundert antreffen.

⁵ Die katholischen Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts sind oft Ursache für Verwirrungen und Verwechslungen unter neueren Historikern geworden, indem sie aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten Häretiker jeder Art einfach «*Manichäer*» nannten. Vgl. zu dieser Frage: R. Morghen, «*Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della chiesa*»: «*Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*» III, 333–356 (Florenz 1955).

⁶ Vgl. Petrus Venerabilis, «*Contra Petrobrusianos*». Ed. Fearns, *Corpus Christianorum*, p. 87, 150, 8–11.

⁷ Von den Anführern dieser Bewegungen war Eon ein Ritter, Heinrich von Lausanne ein Mönch, Arnold von

Brescia ein Kanoniker, später dann Waldes ein reicher Kaufmann. Dem 12. Jahrhundert fehlte es – wie auch vielen anderen Zeiten – nicht an Menschen, die gegen ihre eigene Klasse protestierten. Vgl. zu diesem Thema: «*Héresies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*»: «*Communications et débats du colloque de Royaumont, présentés par Le Goff, Mouton et Cie* (1968) 484 pp.

⁸ Vgl. zu diesem Thema außer den in den vorausgehenden Anmerkungen zitierten Werken: Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*... (Hildesheim 1961); Werner, *Pauperes Christi* (Leipzig 1956); Borst, *Die Katharer*, 1. Kapitel, MGH (Stuttgart 1953) usw.

⁹ Vgl. Meerseman und Assa, «*Pénitents ruraux... au XII^e siècle*»: RHE XLIX, 1954, 343–390; Mandonnet-Vicaire, «*Les origines de l'ordo de Penitentia*»: «*Saint Dominique*», II, 295–308 (Paris 1937); M. D. Chenu, «*Moines clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique*»: RHE XLIX, 74 ff.

¹⁰ Vgl. Gonnet, *Il Valdismo medievale* (Torre Pellice 1942); Solge, *Die ersten Waldenser* (Berlin 1967); Dondaine, *Aux origines du Valdésisme: Archivum Fratrum Praedicatorum* (1949); Thouzelier, *Catharisme et Valdésisme...* (Paris 1966); «*Cahiers de Fanjeaux*» 2 (Toulouse 1967).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GÉREST

geboren im Februar 1921 in Saint-Etienne, Dominikaner. Er studierte Geschichte in Lyon und Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in St. Alban-Leyse, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz, unterrichtet in den Seminaren zu Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum St. Irenée verbunden, schreibt für «*Lumière et Vie*».