

ULRICH KÖPF

Monastische Theologie im 15. Jahrhundert¹

*Gerhard Ebeling in Dankbarkeit und Verehrung
zum 80. Geburtstag am 6. Juli 1992*

I. Das Problem

1. Der Titel meines Beitrags könnte mit zwei kleinen, aber gewichtigen Veränderungen auch etwas anders geschrieben werden: ›Monastische Theologie‹ im 15. Jahrhundert?

›Monastische Theologie‹ – das ist ja nicht eine bekannte, klar umrissene und anerkannte Größe, die man im 15. Jahrhundert aufsuchen könnte wie den Konziliarismus oder den Papalismus². Obwohl der Begriff ›monastische Theologie‹ bereits vor 45 Jahren in die Wissenschaft eingeführt wurde³, findet man bisher weder in unseren großen theologischen Lexika noch in den kirchengeschichtlichen Handbüchern nähere Auskunft über ihn. Er ist – zumindest in Deutschland – noch nicht wirklich rezipiert worden, und auch die wenigen Autoren, die ihn auf Erscheinungen des 15. Jahrhunderts anwenden⁴, erläutern ihn nicht näher, so daß der Leser meist nicht genau weiß, was sie sich darunter vorstellen. Dieser Begriff ist in Wirklichkeit alles andere als selbstverständlich, und wenn man ihn einmal konsequent verwendet, stößt man noch immer auf Widerspruch⁵.

Aber selbst wenn der Begriff einer ›monastischen Theologie‹, der ja für das 12. Jahrhundert entwickelt worden ist, für jene Zeit seine Brauchbarkeit erweist, dann ist es immer noch fraglich, ob er sich auch auf das 15. Jahrhundert anwenden läßt. Das Thema dieses Beitrags kann offenbar in verschiedener Hinsicht problematisiert werden, und es ist notwendig, sachlich und zeitlich etwas weiter auszuholen, um die mit ihm verbundenen Fragen anzugehen.

2. Mein Thema führt in die weitgespannte Problematik einer Darstellung der Theologiegeschichte hinein, die im Rahmen unserer Tagung freilich auf das 15. Jahrhundert zugespitzt werden soll. Dieses Jahrhundert ist theologiegeschichtlich nicht leicht zu fassen. Es erscheint aus theologiegeschichtlicher wie aus allgemein geistesgeschichtlicher Sicht sehr bewegt, reich

1 Geringfügig überarbeitete Fassung eines am 27. September 1991 auf der Studententagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart ›Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert‹ in Weingarten gehaltenen Referats. Der Vortragscharakter wurde bewahrt; die Anmerkungen können nur ausgewählte Hinweise geben.

2 Vgl. dazu jetzt Heribert SMOLINSKY, Art. Konziliarismus, in: TRE 19, 1990, 579–586, mit umfangreicher Bibliographie.

3 Vgl. u. bei Anm. 49.

4 Vgl. z. B. GANZER, u. Anm. 88.

5 Ich habe das – um nur ein Beispiel aus meinen persönlichen Erfahrungen zu nennen – im März 1990 auf der in Anm. 7 erwähnten Tagung in der Diskussion über mein Referat ›Monastische und scholastische Theologie‹ erlebt.

an Formen auf allen Gebieten – weniger mit dem 13. und 14. als mit dem 12. Jahrhundert⁶ vergleichbar. Wie das 12. Jahrhundert ist es eine Zeit des Umbruchs. Aber anders als jenes scheint es mehr der Vergangenheit als der Zukunft zugewandt. Eine solche Behauptung ist natürlich gewagt, zumal angesichts des Themas unserer Tagung »Aufbruch in die Moderne«. Man fragt sich nach dem Verhältnis dieser Formulierung zum Thema einer früheren Tagung: »Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne«⁷. In der Tat hat das 12. Jahrhundert auf dem Gebiet der Theologiegeschichte viel größere Innovationen hervorgebracht als das 15. Jahrhundert⁸ – selbst wenn man den Humanismus miteinbezieht, der aber auch wieder ein sehr komplexes und keineswegs einlinig in die Zukunft weisendes Phänomen ist. Alles in allem trägt das 15. Jahrhundert theologiegeschichtlich gesehen durchaus herbstliche Züge; aber wenn das Laub sich zu färben beginnt, reifen die Früchte, und so wäre es ganz falsch, dieses Jahrhundert als theologisch unfruchtbar anzusehen⁹. Im Gegenteil: Ein Problem seiner theologiegeschichtlichen Erfassung liegt gerade in seiner Vielfalt, im Reichtum seiner Erscheinungen.

3. Wenn man nach Kategorien für eine theologiegeschichtliche Einordnung des 15. Jahrhunderts sucht, so bietet sich in der einschlägigen Literatur zunächst und vor allem der Begriff »Spätscholastik« als eine historische, freilich weit über das 15. Jahrhundert zurückreichende Form der Scholastik an¹⁰. Wir sind gewohnt, alle mittelalterliche Theologie, alle theologische Wissenschaft in strengem Sinne, unter den Begriff der »scholastischen« Theologie zu subsumieren¹¹. Die scholastische Theologie erscheint uns – Protestanten wie Katholiken – bis heute als

6 Eine noch immer lesenswerte Einführung in den Reichtum dieses Jahrhunderts bietet Paul LEHMANN, *Die Vielgestalt des 12. Jahrhunderts*, in: DERS., *Erforschung des Mittelalters*, Bd. 3, Stuttgart 1960, 225–246.

7 Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart im Kloster Schöntal, 14.–18. März 1990.

8 Durch die Entstehung der scholastischen Theologie – gekennzeichnet durch die Methode der *quaestio* und die systematische Ordnung des Materials in Sentenzensammlungen und Summen – sowie durch die Vollendung der monastischen Theologie im Werk Bernhards von Clairvaux bildet das 12. Jahrhundert eine Epoche nicht nur in der mittelalterlichen, sondern in der gesamten Theologiegeschichte.

9 Vgl. z. B. Johannes BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, in: HDG I 4, 1962, 62: »Das 14. und noch weit mehr das 15. Jh. bringen für die Theologie im allgemeinen eine Periode des Niederganges und des allmählich einsetzenden Zerfalls«. Für die Einschätzung des Spätmittelalters wichtig war lange Zeit das Urteil von Joseph LORTZ. Vgl. *Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 58, 1949, 1–26, 212–227, 257–279, 347–357. Wiederabgedruckt in: DERS., *Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlaß seines 100. Geburtstages* hg. von Peter Manns (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 126), Stuttgart 1987, 295–370, besonders VI. *Die Theologie*, 360–369.

10 Häufig wird die »Spätscholastik« einfach mit dem 14. und 15. Jahrhundert gleichgesetzt, z. B. von Johannes BEUMER in seinen Beiträgen zum »Handbuch der Dogmengeschichte«. Vgl. etwa: *Die theologische Methode*, in: HDG I 6, 1972, 84: »Die Spätscholastik umfaßt ein sehr weites Gebiet, schon wegen der über zwei Jahrhunderte (14. und 15.) sich erstreckenden Zeit ...«. Bernhard GEYER hatte den Anfang der spätscholastischen Periode der mittelalterlichen Philosophiegeschichte erst ab etwa 1340 bzw. nach Wilhelm von Ockham († 1349) angesetzt: *Die patristische und scholastische Philosophie* (Friedrich UEBERWEGS, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Teil 2), Darmstadt 1958 (Nachdruck der Ausgabe letzter Hand 1927) 141 bzw. 583.

11 So auch in den meisten Faszikeln des von Michael SCHMAUS begründeten »Handbuchs der Dogmengeschichte«. In dem ursprünglich von Kurt Dietrich SCHMIDT und Ernst WOLF, jetzt von Bernd MOELLER herausgegebenen Handbuch »Die Kirche in ihrer Geschichte« ist der gesamten Theologie des Mittelalters ein Abschnitt »Scholastik« von Martin Anton SCHMIDT gewidmet (*Die Kirche in ihrer Geschichte* 2 G2, Göttingen 1969). – Derselbe Autor stellt in dem von Carl ANDRESEN herausgegebenen »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte«, Bd. 1, Göttingen 1982, die Theologie nach Anselm von Canterbury

Inbegriff mittelalterlicher Theologie, in idealer Ausprägung verwirklicht durch Thomas von Aquin, den *Doctor communis* und »Fürsten der Scholastik«¹². Diese Einschätzung bedeutet einen Sieg der thomistisch geprägten Neuscholastik des 19. Jahrhunderts und der Enzyklika *Aeterni patris* von 1879 auf der ganzen Linie, im Protestantismus wie im Katholizismus¹³. Die verdienstvollen Bemühungen, den Horizont durch Einbeziehung der franziskanischen Theologie¹⁴ oder der Theologie der Augustinereremiten¹⁵ zu erweitern, sind auf einen engen Kreis von Spezialisten beschränkt geblieben und haben im allgemeinen Bewußtsein kaum gewirkt. An einzelnen Punkten haben sie freilich begonnen, das ältere, ganz von der Schultheologie beherrschte Bild der mittelalterlichen Theologiegeschichte zu berichtigen.

Die Orientierung an der Scholastik hat natürlich auch gute sachliche Gründe. Jene Theologie, die im 12. Jahrhundert an den Kathedralschulen vor allem Frankreichs entstanden ist, war die zukunftsweisende Form von Theologie – wenigstens für einige Jahrhunderte. Sie hat den Unterricht an der wichtigsten mittelalterlichen Bildungsinstitution für Theologen, an den theologischen Fakultäten der seit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert entstehenden Universitäten, vollkommen geprägt. Nachdem die *Sentenzen* des Petrus Lombardus im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts in Paris zum systematischen Lehrbuch geworden waren, haben die Sentenzenkommentare alle frei entworfenen systematischen Werke verdrängt. Die Methode der *quaestio* hat nicht nur die Form der zweiten großen Lehrveranstaltung neben der Vorlesung, der Disputation, bestimmt und rasch die Kommentierung der Sentenzen überwuchert, sondern ist bald auch in die Schriftauslegung eingedrungen. Den Grundformen scholastischer Arbeit, *lectio* und *disputatio*, sollte die Zukunft gehören – sie wirken ja an der Universität bis heute nach. Es ist also durchaus verständlich, wenn der erfolgreiche scholastische Typus von Theologie die Sicht der Theologiegeschichte nachhaltig bestimmt, zumal er in der Neuzeit sogar im Protestantismus wieder auflebte und die Theologie der lutherischen wie der reformierten Orthodoxie für etwa zwei Jahrhunderte prägte.

Auch im 15. Jahrhundert zieht zuerst die scholastische Theologie die Aufmerksamkeit des Theologiehistorikers auf sich. Besonders auffällig und dementsprechend vielbeachtet sind ihre Aufspaltung in verschiedene Lehrrichtungen, sogenannte *viae* (Wege), und die Schulstreitigkeiten zwischen diesen Wegen: einer *via antiqua*, die wieder unter die Anhänger des Thomas von Aquin und solche des Duns Scotus aufgeteilt ist, und einer *via moderna*, die durch Wilhelm von Ockham bestimmt wird. Von vermeintlichen anderen Wegen (wie einer angeblichen *via Gregorii*¹⁶) und von tatsächlichen Verbindungen zwischen den genannten drei Wegen soll hier nicht die Rede sein.

unter dem Titel »Die Zeit der Scholastik« dar, nachdem Ekkehard MÜHLENBERG die Entwicklung bis zu Anselm einschließlich unter Verzicht auf einen Oberbegriff in den Kapiteln »Die Entstehung von dogmatischer ›auctoritas‹« und »Die Entdeckung der ›ratio‹« behandelt hat.

12 Z. B. Angelus WALZ, Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik, Basel 1953.

13 Vgl. Franz EHRLE, Zur Enzyklika ›Aeterni Patris‹. Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hg. von Franz PELSTER (Sussidi Eruditi 6), Rom 1954, 27: Jamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminent Thomas Aquinas ... (auch: DENZINGER-SCHÖN-METZER, ³⁶1976, jetzt: DENZINGER-HÜNERMANN, ³⁷1991, Nr. 3139).

14 Vgl. für Deutschland vor allem die zahlreichen aus dem ›Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie‹ der Ludwig-Maximilians-Universität München hervorgegangenen Untersuchungen.

15 Vgl. besonders die Arbeiten Adolar Zumkellers sowie Heiko A. Obermans und seiner Schüler.

16 Nach dem 1358 gestorbenen bedeutenden Theologen des Augustiner-Eremitenordens Gregor von Rimini. Um den Nachweis einer *via Gregorii* hat sich besonders Heiko A. Oberman bemüht. Vgl. Manfred SCHULZE, ›Via Gregorii‹ in Forschung und Quellen, in: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, hg. von Heiko A. OBERMAN (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersu-

Wichtiger ist, daß wir uns ein Problem klarmachen, das zugleich die Grenzen einer Orientierung an den Einteilungsschemata der Spätscholastik aufzeigt. Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Wegen hat in der Artistenfakultät ihren historischen Ort und ihren sachlichen Grund. In der modernen Literatur wird sie immer wieder von der Artistenfakultät auf die theologische Fakultät übertragen. Aber es ist bis heute nur in Ansätzen untersucht und noch keineswegs wirklich geklärt, mit welchem Recht man Verbindungslinien von Positionen im Universalienstreit – d. h. einer logisch-ontologischen Kontroverse – zu den spezifisch theologischen Positionen zieht, also mit welchem Recht man etwa von einem theologischen Nominalismus redet¹⁷. Dennoch übt der Wegestreit der Artisten eine derartige Faszination aus, daß die Darstellung der Theologiegeschichte des 15. Jahrhunderts bis heute ganz im Banne des Typus scholastischer Theologie steht. Indessen bietet die Literatur auch Hinweise darauf, daß der Begriff ›Spätscholastik‹ nicht mehr als ausreichend erscheint, um die theologischen Bemühungen des 15. Jahrhunderts angemessen zu bezeichnen. Wo man Denker wie Nikolaus von Kues in die Darstellung mit einbezieht, scheint der weitere Begriff ›Spätmittelalter‹ passender, der freilich keine theologiegeschichtliche Aussagekraft besitzt¹⁸. Doch trotz solcher Bedenken behauptet sich ›Spätscholastik‹ als die wichtigste Kategorie zur Erfassung der spätmittelalterlichen Theologie. Alle anderen Bezeichnungen bleiben daneben theologiegeschichtlich unscharf. Alternative Formen von Theologie werden in der Literatur vorwiegend nach kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten eingeordnet – etwa unter der Überschrift »Theologie in der Zeit der Reformkonzilien«¹⁹ – und im größeren Zusammenhang regelmäßig unter den Oberbegriff ›Scholastik‹ gestellt. Der Humanismus, die bedeutendste geistige Erscheinung im 15. Jahrhundert, wird zwar als eine Gegenbewegung gegen die Scholastik wahrgenommen; aber er wird selten als eine Form von Theologie, sondern eher als eine Komponente, als Einschlag in der Theologie dieser Zeit gewürdigt²⁰.

4. Nachdem das Spätmittelalter lange vernachlässigt worden war, hat sich ihm die Forschung verschiedener Disziplinen in den letzten Jahrzehnten mit Nachdruck zugewandt – (Bd. 20), Berlin und New York 1981, 1–126, der auch von einer via Aegidii und einer via Bradwardini spricht.

17 Beispiel einer förderlichen Untersuchung der Zusammenhänge: Christoph Peter BURGER, Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ›auxilium speciale dei‹ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini, in: Gregor von Rimini, hg. von H. A. OBERMAN (wie Anm. 16) 195–240.

18 So läßt Leo SCHEFFCZYK, Schöpfung und Vorsehung, in: HDG II 2a, 1963, auf »§ 9. Das Schöpfungsdenken der Frühscholastik« und »§ 10. Die Synthese des Schöpfungsdenkens in der Hochscholastik« einen »§ 11. Die Diastase in der Schöpfungstheologie des Spätmittelalters« folgen. – Elisabeth GÖSSMANN, Glaube und Erkenntnis im Mittelalter, in: HDG I 2b, 1971, gliedert ihre Darstellung in die Kapitel: »Vor- und Frühscholastik«, »Hochscholastik« und »Spätmittelalter«. Sie grenzt Nikolaus Cusanus, dem sie einen eigenen Paragraphen widmet, ausdrücklich von den »spätscholastischen Denkbemühungen« ab (123).

19 So M. A. SCHMIDT, Die Zeit der Scholastik (wie Anm. 11) 738, der darunter Jean Gerson, Jan Hus und Nikolaus von Kues zusammenfaßt.

20 Im ›Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte‹, hg. von Carl ANDRESEN, ist dem Humanismus (zusammen mit dem Antitrinitarismus) ein eigener Abschnitt gewidmet, der aber nicht in die Darstellung der spätmittelalterlichen Theologie (Bd. 1) integriert, sondern von ihr durch die Darstellung der Reformationszeit, des Anglikanismus, des tridentinischen Katholizismus, der orthodoxen Kirche sowie der Spiritualisten und Täufer getrennt und an den Anfang des letzten Bandes (Bd. 3, Göttingen 1984) verwiesen ist. Der Verfasser dieses kurzen, aber gehaltvollen Abschnitts, Gustav Adolf BENRATH, betont mit Recht, daß »die Frage nach der theologiegeschichtlichen Bedeutung des Humanismus noch nicht beantwortet« ist. »Sie pflegt noch immer meist nur beiläufig – im Rahmen der Abgrenzung der reformatorischen Theologie vom Humanismus – behandelt zu werden« (5). Deshalb kann er sagen: »in den Darstellungen der Dogmen- und Theologiegeschichte hat die Lehre des Humanismus bislang keinen eigenen Platz gefunden« (6).

ganz abgesehen von der blühenden internationalen und interdisziplinären Humanismusforschung. Dabei sind so viele wenig bekannte oder gar unbekannte Texte und Sachverhalte erschlossen und so viele bisher dunkle Details erhellt worden, daß auch die theologiegeschichtliche Betrachtung des 15. Jahrhunderts davon wichtige Einsichten und Anstöße empfängt. Auf einen kleinen Ausschnitt daraus soll mein Referat hinführen. Aber bevor ich den Blick darauf verenge, muß ich noch einige Bemerkungen zum Ganzen machen.

Wie ich schon eingangs andeutete, bietet die Theologie des 15. Jahrhunderts wie das gesamte geistige Leben der Zeit den Eindruck großer Vielfalt – einer Vielfalt, die sich in keiner Weise mehr in die Kategorien der scholastischen, also der akademischen, Theologie einordnen läßt. Ich erwähne dafür nur zwei Sachverhalte:

Zum einen fällt der außerordentliche Reichtum literarischer Formen ins Auge, in denen sich die Theologie des 15. Jahrhunderts darstellt. Zwar werden auch weiterhin alle traditionellen Gattungen weitergepflegt, die aus dem Unterricht der theologischen Fakultät hervorgehen: also die Quaestiones und Quaestionsammlungen, die Sentenzenkommentare und Bibelkommentare. Aber neben sie treten wichtige andere Formen fachtheologischer Literatur. Seit dem 14. Jahrhundert wächst die Zahl theologischer Monographien, Traktate, die ein Einzelproblem behandeln. Ihr Gegenstand sind nur zum Teil konventionelle Themen, die bisher im Rahmen der systematischen Werke, also der Sentenzenkommentare, behandelt wurden, in viel größerem Umfang jedoch aktuelle Themen, die im akademischen Rahmen vor allem in *quaestiones de quolibet* diskutiert wurden. Diese Traktate sind insbesondere eine literarische Gattung zur Erörterung von Fragen, die in der von den Sentenzen des Petrus Lombardus vorgegebenen Systematik keinen oder keinen angemessenen Ort hatten.

Am auffälligsten ist das Gebiet der Ekklesiologie, die ja in den Sentenzenkommentaren keinen festen Platz hat, sondern von der nur hier und dort, vor allem in der Sakramentenlehre des vierten Buches, einzelne Aspekte behandelt werden. Eine geschlossene oder auch nur einigermaßen zusammenhängende Erörterung ekklesiologischer Fragen gibt es in diesem Rahmen nicht. Die ekklesiologische Problematik in der ganzen Fülle ihrer Aspekte tritt ja auch erst im späteren Mittelalter in den Gesichtskreis der Theologen und bringt dann eine reiche Literatur hervor²¹. Seit der Wende zum 14. Jahrhundert begegnet eine lange Reihe von Schriften *De potestate papae*²², die sich dann im 15. Jahrhundert in Traktaten mit unterschiedlichem Titel fortsetzt und erweitert. Die ganze Literatur im Umkreis des großen abendländischen Schismas und der Reformkonzilien – Literatur mit Titeln wie *De ecclesia*²³, *Summa de*

21 Selbstverständlich war die Kirche immer ein zentraler Gegenstand theologischer Reflexion, wovon ein Blick in eine neuere Zusammenfassung überzeugen kann, den von Klaus BERGER, Gerhard MAY und Josef FINKENZELLER verfaßten Artikel Kirche II–IV (Neues Testament, Alte Kirche, Katholische Kirche), in: TRE 18, 1989, 201–252. – Wie wenig aber die ekklesiologischen Fragestellungen in der Schultheologie aufgingen, läßt die bedeutende Darstellung von Yves M.-J. CONGAR erkennen: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, in: HDG III 3c, 1971; Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, in: HDG III 3d, 1971. Bezeichnenderweise verzichtet Congar auch auf eine Gliederung der mittelalterlichen Theologiegeschichte auf Grund der üblichen Periodisierung der Scholastik.

22 »Schlagartig fast treten die Schriften ›De potestate papae‹ auf im letzten Konflikt mit dem sich konsolidierenden Nationalstaat des französischen Königs Philippe le Bel und den Streitigkeiten um Kaiserkrönung und Kaiserrecht mit dem Habsburger Albrecht I.« Jürgen MIETHKE, Die Traktate ›De potestate papae‹. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter, in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve 25–27 mai 1981 (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'études médiévales, 2^e sér., vol. 5), Louvain-la-Neuve 1982, 193–211; 197.

23 Z. B. Jan Hus 1412/13.

*ecclesia*²⁴, *Manuale de ecclesia*²⁵, *De aequivocatione nominis ecclesiae*²⁶, *De unitate ecclesiae*²⁷, *De potestate ecclesiastica*²⁸, *De schismate*²⁹, konziliaristische und papalistische Traktate, gehören dazu.

Ein anderes Thema ist die ›Mystik‹ als ein Phänomen religiösen Lebens, das in den systematischen Werken bisher nur in einzelnen Aspekten, etwa in der Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, unter den Stichwörtern *sapientia* oder *contemplatio* behandelt wurde. Im 15. Jahrhundert findet sich eine Reihe von Traktaten *De mystica theologia*³⁰ oder mit ähnlichen Titeln, die erstmals versuchen, alle sachlichen Gesichtspunkte sowie die verschiedenen Traditionen der Mystik in einer gewissen systematischen Ordnung zusammenzufassen.

Mit wieder anderen Fragestellungen und Formen haben wir es in der reichhaltigen im weiteren Sinne didaktischen Literatur zu tun, die das Spätmittelalter in wachsendem Umfang hervorgebracht hat: einer Literatur, die das akademische Wissen an einen breiteren Leserkreis vermitteln möchte³¹. Man kann natürlich fragen, ob es sich dabei überhaupt um theologische Literatur im eigentlichen Sinne handelt und nicht um bloß vermittelnde, belehrende und erbauliche Literatur. Diese Frage muß später noch einmal aufgenommen werden. Bezeichnenderweise sind hier die Übergänge fließend, was sich auch darin ausdrückt, daß diese Schriften zum Teil sowohl in lateinischer als auch in volkssprachlicher Fassung oder gar nur in einer Volkssprache vorliegen.

Damit sind wir beim zweiten Sachverhalt, der die theologische Literatur des 15. Jahrhunderts so reich und bunt macht: der Tatsache, daß wir zahlreiche Schriften in zweisprachiger (gelegentlich sogar mehrsprachiger) Überlieferung³² oder in einer originalen volkssprachlichen Fassung besitzen. Das ist noch etwas anderes als die eindeutig nichttheologische, religiöse Literatur in der Volkssprache, die wir das ganze Mittelalter hindurch verfolgen können: Gebetsliteratur etwa oder Bibelübersetzungen und -bearbeitungen oder (besonders seit dem 13. Jahrhundert) religiöse Schriften von Frauen und für Frauen (Schwesternbücher,

24 Z. B. Juan de Torquemada 1453.

25 Z. B. Heinrich Toke um 1434.

26 Stephan von Pálec 1412.

27 Z. B. Jean Gerson 1409.

28 Z. B. Pierre d'Ailly 1416.

29 Z. B. Francesco Zabarella 1403/09.

30 Z. B. Jean Gerson 1407/08.

31 Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.-7. Dezember 1985, hg. von Norbert Richard WOLF (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, hg. von Horst BRUNNER u. a., Bd. 1), Wiesbaden 1987. Vgl. daraus neben der Einleitung (9-22): Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereichs 226 besonders 103-122: Christoph BURGER, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken. - Grundsätzlicher: DERS., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik - Bildung - Naturkunde - Theologie. Bericht über die Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, hg. von Hartmut BOOCKMANN - Bernd MOELLER - Karl STACKMANN (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen - Phil.-hist. Klasse 3. Ser. 179), Göttingen 1989, 400-420.

32 Vgl. exemplarisch: Herbert KRAUME, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 71), Zürich und München 1980. - Rainer RUDOLF, *Ars moriendi*. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens (Forschungen zur Volkskunde 39), Köln und Graz 1957.

Predigten usw.)³³. Seit den Forschungen von Wolfgang Stammer³⁴ und Kurt Ruh³⁵ kennen wir eine deutsche, das heißt deutschsprachige, Scholastik³⁶, die man nicht einfach unter die Gattung ›Erbauungsliteratur‹ subsumieren kann. Es handelt sich aber zumeist nicht um originale theologische Wissenschaft, sondern um Vermittlung solcher Theologie an mehr oder auch weniger gebildete Laien, also um didaktische Literatur im weiteren Sinne³⁷. Daneben muß schließlich noch die katechetische Literatur im engeren Sinne erwähnt werden – auch sie nicht Entwicklung, sondern didaktische Aufbereitung theologischer Gedanken³⁸.

5. Damit komme ich aber von der Vielfalt theologischer Literatur, die ich hier nur andeuten konnte, wieder auf meine anfängliche Frage nach der theologiegeschichtlichen Erfassung des 15. Jahrhunderts zurück. Diese Frage richtet sich nicht oder nur beiläufig auf die Inhalte theologischer Arbeit. Sie läßt sich also nicht durch Hinweis auf die großen theologischen Gesprächsthemen des Jahrhunderts, nicht durch Unterscheidung von Richtungen wie ›Reformtheologie‹³⁹, ›konziliarer Theologie‹ oder ›papalistischer Theologie‹ beantworten. Die Frage nach der theologiegeschichtlichen Einordnung richtet sich vielmehr auf den Typus theologischer Arbeit. Nach den bisherigen Vorüberlegungen sollen in einem erneuten, aber kurzen Durchgang einige gängige Typisierungen der Theologie im 15. Jahrhundert betrachtet werden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Einheitlichkeit.

Ein fester Typ von Theologie und zweifellos der wichtigste auch noch im 15. Jahrhundert ist der scholastische. Er herrscht weitgehend an den theologischen Fakultäten – selbst dort, wo die Macht scholastischen Denkens an der artistischen Fakultät bereits durch neue Tendenzen geschwächt oder sogar gebrochen ist. Seine Bedeutung soll durch meine Ausführungen keineswegs geleast, sondern auf das historisch angemessene Maß zurechtgerückt werden. Im Augenblick genügt die Feststellung, daß bereits jene Werke, die wir bei unserem ersten kurzen Blick auf die theologische Literatur betrachtet haben, den Rahmen des scholastischen Typs von Theologie sprengen. Für eine Darstellung der Theologiegeschichte des 15. Jahrhun-

33 Noch immer grundlegend ist der umfassende Überblick von Wolfgang STAMMLER, *Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache*, in: *Deutsche Philologie im Aufriß*, Bd. 2, hg. von Wolfgang STAMMLER, Berlin 1954, Sp. 1299–1632; ²1960 (Nachdruck 1966), Sp. 749–1102.

34 Vgl. Wolfgang STAMMLER, *Von mittelalterlicher deutscher Prosa. Rechenschaft und Aufgabe*, in: *Journal of English and Germanic Philology* 48, 1949, 15–44; besonders 30–32. – DERS., *Deutsche Scholastik*, in: *ZDP* 72, 1953, 1–23; wieder abgedruckt in: DERS., *Kleine Schriften zur deutschen Literaturgeschichte des Mittelalters*, Berlin 1953, 127–155.

35 Vgl. Kurt RUH, *Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher Sprache*, in: *Theologische Zeitschrift* 7, 1951, 341–365. – DERS., *Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik*, in *ZDP* 72, 1953, 24–53; beide Aufsätze wieder abgedruckt in: DERS., *Kleine Schriften*, Bd. 2: *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, hg. von Volker MERTENS, Berlin und New York 1984, 1–13; 14–45. – Vgl. ferner Kurt RUH, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik* (*Bibliotheca Germanica*, Bd. 7), besonders 32–63.

36 Vgl. den umfangreichen Forschungsbericht von Georg STEER, *Germanistische Scholastikforschung*, in: *Theologie und Philosophie* 45, 1970, 204–226; 46, 1971, 195–222; 48, 1973, 65–106.

37 Vgl. RUH, *Bonaventura deutsch* (wie Anm. 35) 41 (ohne diese Differenzierung): »Deutsche Scholastik ist scholastische Theologie in deutscher Sprache. Durch Übersetzung und freie Bearbeitung scholastischer Werke wird der Versuch gemacht, scholastische Doktrin der Laienwelt zu vermitteln«.

38 Vgl. z. B. Eginio WEIDENHILLER, *Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters* (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Bd. 10), München 1965. – Dieter HARMENING, *Katechismusbibliographie. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter*, in: WOLF (wie Anm. 31) 91–102.

39 Dies ist wohl die wichtigste typisierende Bezeichnung einer Alternative zur scholastischen Theologie, die sich in der Sekundärliteratur findet. Vgl. z. B. Gerhard RITTER, *Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5, 1927, 342–380.

derts stellt sich also die Frage, wie wir die vielfältige theologische Arbeit, die sich nicht unter den Oberbegriff der scholastischen Theologie subsumieren läßt, angemessen erfassen können.

Ein in der wissenschaftsgeschichtlichen Tradition geläufiger Begriff ist die Bezeichnung ›mystische Theologie‹, die ja auch in dem genannten Werktitel aus dem 15. Jahrhundert einen Anhaltspunkt zu haben scheint. Ich halte die Formulierung für problematisch, weil sie auf einer falschen Übersetzung des pseudo-dionysischen Ausdrucks *μυστική θεολογία* beruht. *Μυστική θεολογία* heißt ›mystische Gotteserkenntnis‹ und ›mystische Rede von Gott‹, und das Adjektiv ›mystisch‹ wird dabei erläutert als ›geheimnisvoll‹, ›unsagbar‹, ›symbolisch‹⁴⁰. Solche Gotteserkenntnis und solches Reden von Gott sind etwas anderes als ›Theologie‹ in dem Sinn, den der Begriff im Abendland seit dem 12. Jahrhundert angenommen hat. Was in den Traktaten *De mystica theologia* des 15. Jahrhunderts vorliegt, das sollte man besser ›Theologie der Mystik‹ im Sinne einer theologischen Reflexion und Theoriebildung über den mystischen Weg zu Gott nennen, und diese Theologie kann – wie auch ältere Reflexionen über *contemplatio* und *vita contemplativa* etwa im Rahmen von Sentenzenkommentaren – nicht selten einen durchaus scholastischen Charakter haben. ›Theologie der Mystik‹ bezeichnet also zunächst keinen speziellen Typus theologischen Denkens, sondern ein inhaltlich umschriebenes Gebiet der Theologie.

Einen selbständigen Typ von Theologie scheint auf den ersten Blick die reiche wissensvermittelnde, in den christlichen Glauben, Lehre und Leben einführende katechetische, pastorale, popularisierende, oft auch in einer Volkssprache verfaßte Literatur zu repräsentieren. Im Zusammenhang mit Johann von Paltz ist dafür der Begriff ›Frömmigkeitstheologie‹ geprägt worden⁴¹, der inzwischen auch aufgenommen wurde⁴². Ich halte diesen Begriff für ganz unglücklich, weil er zwei grundsätzlich verschiedene Ebenen auf mißverständliche Weise miteinander verbindet. Jede Art von Theologie bezieht sich auf Frömmigkeit und strebt nach Umsetzung in Frömmigkeit. Entscheidend ist die genauere Bestimmung dieser Beziehung, die durch eine Verbindung der beiden Ebenen in einem Begriff erschwert wird⁴³. Mir scheint, daß die praxisorientierte Literatur tatsächlich einen eigenen Typus von Theologie repräsentiert, der gerade in der spätmittelalterlichen Bildungssituation im Übergang von einer weitgehend klerikalen, ausschließlich in lateinischer Sprache vermittelten, zu einer die Laien umfassenden, volkssprachlichen religiös-theologischen Bildung kräftigen Aufschwung genommen hat⁴⁴. Aber diese Literatur ist noch nicht hinreichend unter theologiegeschichtlichem Aspekt untersucht worden. Ein eigener Typus von Theologie liegt nur dann vor, wenn es sich nicht bloß um die Umsetzung theologischer Erkenntnisse aus dem Bereich der Wissenschaft in kleine Münze und pastorale Belehrung handelt, sondern wenn sich im Denken der betreffen-

40 Vgl. René ROQUES, Note sur la notion de theologia chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite, in: RAM 25, 1949, 200–212.

41 Von Berndt HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74, 1977, 464–497. – DERS., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), Tübingen 1982.

42 Z. B. von Chr. BURGER (wie Anm. 31).

43 Vgl. die Aussage Hamms über die von ihm erwähnten »gelehrten Theologen« des 15. Jahrhunderts: »Bei ihnen ist Theologie eine Art von Frömmigkeit und Frömmigkeit eine Art von Theologie, so daß man geradezu von einer Frömmigkeitstheologie sprechen kann«. HAMM, Frömmigkeit (wie Anm. 41) 479; ähnliche Formulierung: DERS., Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 41) 133. Solche Verwischung des Unterschieds zwischen den beiden Ebenen macht es unmöglich, den Typus dieser Theologie klar herauszuarbeiten.

44 Vgl. Georg STEER, Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert, in: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981, hg. von Walter HAUG – Timothy R. JACKSON – Johannes JANOTA (Reihe Siegen, Bd. 45), Heidelberg 1983, 354–367.

den Autoren eine von ihrer Lebenssituation und den Zielen ihrer Arbeit bestimmte theologische Reflexion und Urteilsbildung nachweisen läßt. Andernfalls handelt es sich um eine Form der literarischen Vermittlung, nicht aber der theologischen Arbeit.

Beim 15. Jahrhundert denkt man natürlich immer an den Humanismus. Tatsächlich hat der Humanismus eine eigene, sehr gewichtige Theologie hervorgebracht, die allerdings keineswegs einheitlich ist. Sie kann von philologisch-historischen Interessen ausgehen⁴⁵ oder eine »Theologie aus dem Geist der Rhetorik«⁴⁶, spekulativ wie Marsilio Ficinos *Theologia Platonica*⁴⁷ oder aristotelisch-scholastisch wie etwa im Paduaner Humanismus⁴⁸ sein. Auf die vielgestaltige Theologie des Humanismus, die weit mehr ist als eine humanistisch, von humanistischer Gesinnung oder humanistischen Ideen beeinflusste oder geprägte Theologie, kann ich hier nicht näher eingehen.

Wir wenden uns jetzt vielmehr dem letzten Typ in meiner Auswahl des Wichtigsten zu: der »monastischen Theologie«. Der lange Anweg hierher war beabsichtigt – er sollte die Gesichtspunkte und Probleme einer theologiegeschichtlichen Betrachtung des 15. Jahrhunderts verdeutlichen.

II. Der Typus der monastischen Theologie

1. In der deutschsprachigen Sekundärliteratur über das 15. Jahrhundert begegnet man neuerdings gelegentlich der Kategorie »monastische Theologie«, ohne daß freilich dieser Begriff sachlich näher erläutert oder gar diskutiert würde. Darin spiegelt sich die Unsicherheit in der Rezeption des Begriffs durch die deutschsprachige Forschung wieder. Selbstverständlich redet man von »monastischen Schriften« und »monastischer Literatur«; aber steht dahinter ein selbständiger Typ von Theologie, wie ich ihn zuvor gefordert habe?

Bevor wir nach dem Vorkommen »monastischer Theologie« im 15. Jahrhundert fragen, müssen wir also kurz auf den Begriff eingehen, und zwar im Zusammenhang mit der Zeit, für die er entwickelt wurde. Der Begriff »théologie monastique« in einem prägnanten Sinne wurde von dem Luxemburger Benediktiner Jean Leclercq in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt. Er findet sich erstmals 1946 im Anhang seines großen Werks über Petrus Venerabilis⁴⁹ und in einem Aufsatz, der die Eigenart des abendländischen Mittelalters im Blick auf sein Verhältnis zum christlichen Osten charakterisiert⁵⁰. In den folgenden Jahren hat Leclercq die Konzeption einer »monastischen Theologie« im Gegensatz zur »scholastischen Theologie« an der Theologie der Mönche im 12. Jahrhundert, insbesondere an der Bernhards von Clairvaux, entwickelt. Im Jubiläumsjahr 1953 wurde sie vor allem von der französischen

45 Vgl. z.B. Wolfgang SETZ, Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 44), Tübingen 1975; zum spezifisch theologischen Interesse besonders 54–59. – Dazu Ekkehard MÜHLENBERG, Laurentius Valla als Renaissance-theologe, in: ZThK 66, 1969, 466–480.

46 Peter WALTER, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 1), Mainz 1991.

47 Beste Ausgabe: Marsile FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. Raymond MARCEL, Paris 1964–1970.

48 Vgl. Bruno NARDI, *Saggi sul' Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Università degli Studi di Padova. Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, Bd. 1), Firenze 1958. – DERS., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.

49 Jean LECLERCQ, *Pierre le Vénéral, Saint-Wandrille* 1946, 366: »Une théologie monastique« mit kurzer Charakterisierung (366–367).

50 Jean LECLERCQ, *Médiévisme et Unionisme*, in: *Irénikon* 19, 1946, 6–23; 13: »Il y a donc une théologie monastique«.

und italienischen Forschung breit aufgenommen⁵¹, und bereits zehn Jahre nach seinem ersten Entwurf konnte Leclercq sie in einer Synthese seiner bisherigen Forschungen voll ausgebildet vorstellen⁵². Wir brauchen nicht auf die ausgedehnte Diskussion um den Begriff der ›monastischen Theologie‹ einzugehen – außerhalb Deutschlands ist er rasch und vollständig rezipiert worden, während man ihm in Deutschland vielfach zurückhaltend oder ablehnend begegnet⁵³.

2. Ich halte den Begriff zunächst einmal im Blick auf das 12. Jahrhundert im allgemeinen und auf Bernhard von Clairvaux im besonderen für sehr hilfreich und sachlich völlig gesichert; er scheint mir aber darüber hinaus auch von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Theologiegeschichte im ganzen zu sein⁵⁴.

Seine wichtigste Bedeutung liegt darin, daß er die theologiegeschichtliche Betrachtung von der reinen Ideengeschichte wegführt, an der die gängigen Darstellungen kranken⁵⁵. Die Gegenüberstellung von ›monastischer Theologie‹ und ›scholastischer Theologie‹ als den beiden Haupttypen der Theologie im 12. Jahrhundert führt von den Inhalten und Methoden der theologischen Arbeit zurück auf ihre Verankerung in der konkreten Lebenswirklichkeit, ihren ›Sitz im Leben‹⁵⁶. ›Monastische Theologie‹ ist die Theologie, die von Mönchen (Benediktinern, Zisterziensern, Kartäusern) im Rahmen ihres klösterlichen Lebens getrieben wird, ›scholastische Theologie‹ jene, die an Kathedralschulen und den Schulen freier Lehrer, kurz: in der ›Welt‹ ihren Ort hat. Mit jedem Sitz im Leben sind spezifische Voraussetzungen und Ziele verbunden, von denen die jeweils besonderen Vorgehensweisen abhängen: hier die auch räumliche Abgeschiedenheit durch Klausur, Klostermauer und oft schon durch die bloße Lage des Klosterortes – dort die Offenheit zur größeren Gemeinde und zur Welt bereits durch die Lage der Schule in einer Bischofsstadt; hier die theologische Vertiefung zunächst für die eigene Existenz und dann auch für die klösterliche Familie – dort die Schulung für den Dienst in der weltlichen Gemeinde, ja in der Gesamtkirche, also für ein Wirken nach außen: in der Unterweisung von Christen, in der Bekämpfung von Ketzern und in der Bekehrung von Ungläubigen. Dementsprechend hier die schon vom äußeren Rahmen geförderte Konzentra-

51 Vgl. aus dem Jubiläumsjahr vor allem: Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon 15–19 septembre 1953, in: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9, 1953, 5–334, darin 7–23: Jean LECLERCQ, S. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle.

52 Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; deutsche Übersetzung: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963.

53 Einen Rückblick auf Geschichte und Rezeption des Begriffs und der damit verbundenen Auffassung hat Jean LECLERCQ in den letzten Jahren mehrfach gegeben. Vgl. besonders: *Desiderio e intelletto: La teologia monastica*, in: *Invito al Medioevo*, ed. Inos BIFFI – Costante MARABELLI (Di fronte e attraverso, Bd. 76), Milano 1982, 47–55. – DERS., *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali (Di fronte e attraverso, Bd. 262)*, Milano 1990. – DERS., *Naming the Theologies of the Early Twelfth Century*, in: *Mediaeval studies* 53, 1991, 327–336.

54 Einen ausführlichen Forschungsbericht und eine sachliche Begründung meiner Auffassung habe ich in meinem Schöntaler Vortrag »Monastische und scholastische Theologie« gegeben, der in dem Sammelband: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. von Dieter R. BAUER – Gotthard FUCHS, Innsbruck, erscheinen wird. Deshalb kann ich im folgenden Abschnitt weitgehend auf Belege verzichten. – Vgl. vorerst: Ulrich KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (BHTh 61)*, Tübingen 1980. – DERS., *Bernhard von Clairvaux (1090–1153)*, in: *Klassiker der Theologie*, hg. von Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, Bd. 1, München 1981, 181–197; besonders 189–191. – Dazu LECLERCQ, *Esperienza spirituale* (wie Anm. 53) 137–154.

55 Vgl. Ulrich KÖPF, *Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?* In: *ZThK* 85, 1988, 455–473; besonders 469f.

56 Dieser Begriff, der zu Beginn unseres Jahrhunderts von der protestantischen Bibelwissenschaft für die geschichtliche Einordnung der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments verarbeiteten literarischen Gattungen entwickelt wurde, trifft genau das, worauf Jean Leclercq mit seiner Formulierung »*For a Sociology of Theologies*« hinzielt. LECLERCQ, *Naming the Theologies* (wie Anm. 53) 327.

tion, der Weg von der *lectio* über *meditatio* und *oratio* zur *contemplatio*: eine Theologie, die sich in der Schriftauslegung, in den Formen von Predigt und Traktat vollzieht und niederschlägt – dort die Auseinandersetzung mit Widersprüchen, die Bemühung um den Ausgleich gegensätzlicher Traditionselemente, die Diskussion mit den Vertretern anderer Standpunkte: dies alles vollzogen in der mündlichen *disputatio*, schriftlich festgehalten in der Form der *quaestio*, die ein Problem scharf formuliert, Argumente *pro* und *contra* einander gegenüberstellt, mit Mitteln der Logik eine Lösung herbeiführt und die unterlegenen Argumente mit Gründen zurückweist. Hier ein Denken, das sich seiner Grundlagen in der Erfahrung des religiösen Subjekts versichert, das Heilige Schrift und Tradition als Ausdruck von Erfahrung auffaßt und zu neuer Erfahrung hinstrebt – dort ein Denken, das ohne solche Suche nach existentieller Verankerung autoritativ vorgegebene Aussagen als Axiome nimmt und sich mit allem Scharfsinn teils um ein Verständnis dieser Axiome bemüht, teils ein Gebäude von Schlußfolgerungen auf ihnen errichtet. Obwohl die theologischen Inhalte nicht den Grund ihrer Differenzierung bilden, setzen beide Typen von Theologie doch auch unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte. Während die scholastische Theologie sich vor allem um die zentralen Dogmen der Überlieferung wie um die aktuelle Identitätsfindung in der Kirche durch Lehre bemüht: um Trinitätslehre, Christologie, Sakramentenlehre und anderes, bedenkt die monastische Theologie besonders nachdrücklich die Situation und den Heilsweg des religiösen Subjekts, das heißt vor allem des einzelnen Mönchs unter Einschluß seiner religiösen Gemeinschaft – also die Anfechtungen, sein Versagen und seine Bewährung, seinen Weg von der Buße bis zum Höhepunkt des religiösen Erlebens. Die monastische Theologie schließt deshalb vielfach auch eine Theologie der Mystik, des asketisch-mystischen Weges und der mystischen Erfahrung, ein. Beide Typen haben letzten Endes ein unterschiedliches Wahrheitsverständnis: Die scholastische Theologie setzt eine übersubjektive, durch Vernunft, Offenbarung und Tradition vorgegebene Wahrheit voraus, die im dialektischen Diskurs gefunden werden muß; die monastische Theologie geht von der Wahrheit in der individuellen Überzeugung des religiösen Subjekts aus, um in der Gemeinschaft mit ihrem gemeinsamen Lebenszusammenhang, mit gemeinsamem Gebet und Lesung einer verbindenden Tradition, zu gemeinsamen Erfahrungen und Überzeugungen zu gelangen, die diese Gemeinschaft unter einem gemeinsamen Wahrheitsanspruch verbinden.

Natürlich habe ich hier beide Formen der Theologie als Idealtypen dargestellt, durch die ihre geschichtliche Wirklichkeit nicht vollkommen erfaßt werden kann. Man braucht nur an eine Gestalt wie Abaelard zu denken, den typischen fröhscholastischen Theologen, der gleichzeitig jahrzehntelang Mönch war⁵⁷, – oder man braucht nur nach der Einordnung der Theologen des Pariser Chorherrenstifts von St. Victor in das Schema zu fragen⁵⁸, um die Probleme zu sehen, die noch nicht gelöst sind. Aber trotz solcher Probleme scheint mir die Herausarbeitung der beiden Grundtypen von monastischer und scholastischer Theologie den Schlüssel für das Verständnis der Theologiegeschichte des 12. Jahrhunderts zu liefern. Ja – manche Probleme werden erst auf dem Hintergrund dieser Typisierung deutlich.

3. Bevor wir uns wieder dem 15. Jahrhundert zuwenden, muß noch die Frage aufgeworfen werden, wie denn der monastische Typ der Theologie nach dem 12. Jahrhundert fortlebte. Was ich bisher über die monastische Theologie im Vergleich mit der scholastischen Theologie gesagt habe, das gilt zunächst nur für das 12. Jahrhundert. Während sich die scholastische Theologie auf der damals eingeschlagenen Linie weiterentwickelte – denn offenkundig gehörte

57 Vgl. z. B. Jean LECLERCQ, »Ad ipsam sophiam Christum« Le témoignage monastique d'Abélard, in: RAM 46, 1970, 161–181. – Thomas J. RENNA, Abélard versus Bernard: An event in monastic history, in: Cîteaux 27, 1976, 189–202.

58 Vgl. z. B. Jean LECLERCQ, The Renewal of Theology in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, ed. Robert L. BENSON – Giles CONSTABLE, Cambridge, Mass. 1982, 68–87.

ihr die nähere Zukunft –, war die Fortführung der monastischen Theologie problematisch. Ursache für die unterschiedlichen Geschnitte der beiden Theologien war der tiefe bildungsschichtliche Einschnitt, der in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts durch die Entstehung der Universitäten und der Bettelorden bewirkt wurde.

Die wissenschaftlich-theologische Arbeit konzentrierte sich im 13. Jahrhundert weitgehend in den Universitäten – also in der Institution, die aus den weltlichen Schulen hervorgegangen war und die Tradition der scholastischen Theologie (wie der scholastischen Wissenschaft im allgemeinen) fortführte. An dieser der Welt zugewandten Institution machten die Angehörigen der neuen religiösen Gemeinschaften rasch Karriere, die sich zwar aus der Welt zurückgezogen hatten, aber auf das stärkste in die Welt hineinwirkten⁵⁹.

Neben den neu entstehenden Universitäten traten die Klöster als Bildungsstätten und Orte, an denen Theologie getrieben wurde, rasch zurück⁶⁰. Die Mönche der alten Gemeinschaften nach der Benediktsregel paßten sich der Entwicklung insofern an, als sie ihre Vertreter bald auch an die Universitäten schickten. 1244 gründete Stephan Lexington das Bernhards-Kolleg, das erste Studienhaus der Zisterzienser in Paris⁶¹, und etwa ein Dutzend Jahre später folgten ihm die Cluniazenser mit einem von der Abtei Fleury gestifteten Kolleg⁶². In den Jahren 1256/57 erhielten die Zisterzienser einen eigenen theologischen Lehrstuhl, 1258/59 auch die Benediktiner⁶³. Damit war aber eine mehr oder weniger starke Anpassung an die scholastische Theologie – ihre Unterrichtsformen, ihre literarischen Gattungen und auch ihren Geist – unvermeidlich verbunden. Die Anpassung ging so weit, daß eine ganze Reihe von Mönchen in die neuen Gemeinschaften übertrat. Deshalb hielt es das Generalkapitel der Zisterzienser von 1242 für nötig, an die Dominikaner und Franziskaner in Paris die Bitte zu richten, nur solche Mönche aufzunehmen, die vom Orden für den Übertritt freigegeben waren⁶⁴.

Für das Fortleben der monastischen Theologie im 13. Jahrhundert hatte diese Anpassung des benediktinischen und zisterziensischen Mönchtums zwei wichtige Folgen:

Zum einen trat eine selbständige monastische Theologie mit dem Ort und Lebensmittelpunkt im Kloster, wie sie im 12. Jahrhundert geblüht hatte, im 13. Jahrhundert zurück. Daß Papst Benedikt XII. – selbst ein Zisterzienser – im Jahr 1335 durch Bullen den Benediktinern

59 Vgl. Luigi PELLEGRINI, *Università – Ordini mendicanti. Incontro di due istituzioni medioevali*, Pescara 1984. – Dieter BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977.

60 Vgl. *Los monjes y los estudios. IV semana de estudios monasticos Poblet 1961, Poblet 1963*, besonders 249–260: Anselme HOSTE, *Les études chez les moines des XIII^e et XIV^e siècles*; der Band enthält daneben eine Reihe von Untersuchungen über die Studien in verschiedenen Ländern und Kongregationen.

61 Edmond KWANTEN, *Le collège Saint-Bernard à Paris. Sa fondation et ses débuts*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 43, 1948, 443–472. – Clifford Hugh LAWRENCE, *Stephen of Lexington and Cistercian University Studies in the Thirteenth Century*, in: *Journal of ecclesiastical history* 11, 1960, 164–178. – C. H. TALBOT, *The English Cistercians and the Universities*, in: *Los monjes y los estudios* (wie Anm. 60) 209–234.

62 Heinrich DENIFLE, *Das erste Studienhaus der Benedictiner an der Universität Paris*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1, 1885, 570–583. – Ursmar BERLIÈRE, *Les collèges bénédictins aux universités du moyen âge*, in: *RBen* 10, 1893, 145–158.

63 Vgl. die Tabelle der Lehrstühle in: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hg. von Heinrich DENIFLE – Émile CHATELAIN, Bd. 1, Paris 1899 (Nachdruck Bruxelles 1964).

64 *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, hg. v. J.-M. CANIVEZ, Bd. 2, (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 10), Louvain 1934, 253 n. 42. (Für den freundlichen Hinweis auf diesen Vorgang danke ich Herrn P. Edmund Mikkers O. Cist. herzlich.)

und Zisterziensern für ihr Universitätsstudium neue, verschärfte Vorschriften machte⁶⁵, das ist kein Indiz für einen Rückzug der Mönchstheologie aus der Universität ins Kloster, sondern für den allgemeinen Niedergang monastischen Strebens nach theologischer Bildung. Von einer selbständigen monastischen Theologie ist in dieser Zeit wenig zu erkennen.

Zum andern ist diese einst selbständige monastische Theologie neben der scholastischen Theologie der Universitäten nicht einfach untergegangen, sondern lebt und wirkt mit einzelnen Tendenzen und Elementen in der scholastischen Theologie fort. Bernhard von Clairvaux mit seinen echten und mit untergeschobenen Werken (an der Spitze der *Epistola aurea* Wilhelms von St. Thierry) ist einer der meistzitierten Autoren, wenn nicht der meistzitierte Autor aus dem Mittelalter nicht nur in der religiösen Literatur, sondern auch in der scholastischen Theologie. Elemente wie die Betonung der inneren Erfahrung – von der alltäglichen religiösen Erfahrung bis hin zur mystischen Erfahrung – für die theologische Erkenntnis- und Theoriebildung, die Hervorhebung des affektiven Charakters theologischer Überzeugung und überhaupt des Praxisbezugs theologischer Arbeit, zeigen den Einfluß der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts auf die scholastische Theologie des 13. Jahrhunderts – auf frühe Dominikaner wie Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg und andere, besonders aber auf die franziskanische Theologie: die *Summa Halensis*, vor allem Bonaventura, aber auch spätere Franziskaner. Die Geschichte einer genuin monastischen Theologie im 13. und 14. Jahrhundert liegt noch ganz im Dunkel, während das Fortleben der monastischen in der scholastischen Theologie dieser Zeit wenigstens punktuell erhellt ist, vor allem im Zusammenhang von Arbeiten zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux – freilich ohne den von mir skizzierten Problemhorizont⁶⁶.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die genuin monastische Theologie des 12. Jahrhunderts in den beiden folgenden Jahrhunderten zwar vielleicht auch in einer noch unerforschten geradlinigen Kontinuität fortlebt, zumeist aber auf sehr verschlungenen Wegen nachwirkt, und zwar nicht nur durch die Vermittlung der Universitätstheologie, sondern in großem Umfang über die Erbauungsliteratur, die weitgehend aus der monastischen Literatur des Früh- und Hochmittelalters lebt und immer wieder zur Grundlage und Quelle neuer theologischer Überlegungen wird⁶⁷.

III. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?

1. Damit kann ich nun in einem letzten Schritt wieder zum 15. Jahrhundert zurückkehren. Die monastische Theologie, eingangs in Anführungszeichen gesetzt, ist kein Phantom, sondern wenigstens im 12. Jahrhundert ein voll ausgebildeter und der scholastischen Theologie gleichwertiger Typus von Theologie. Sie erlischt im 13. Jahrhundert, in der Zeit der Universitäten

65 Vgl. Laetitia BOEHM, Papst Benedikt XII. (1334–1342) als Förderer der Ordensstudien. Restaurator – Reformator – oder Deformator regulärer Lebensform? In: *Secundum regulam vivere*. Festschrift für Norbert Backmund, hg. von Gert MELVILLE, Windberg 1978, 281–310.

66 Vgl. z.B. Jacques GUY BOUGEROL, Saint Bonaventure et Saint Bernard, in: *Antonianum* 46, 1971, 3–79. – Basil PENNINGTON, The Influence of Bernard of Clairvaux on Thomas Aquinas, *Studia monastica* 16, 1974, 281–291.

67 Vgl. Giles CONSTABLE, Twelfth-Century Spirituality and the Late Middle Ages, in: *Medieval and renaissance studies* 5, 1971, 27–60. – DERS., The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the Late Middle-Ages, in: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Dekalb, Ill. 1971, 3–26. – Nähere Ausführungen über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux, eine wesentliche Voraussetzung der monastischen Theologie im 15. Jahrhundert, enthält mein einleitender Beitrag zu dem von Kaspar ELM herausgegebenen Sammelband, der das 27. Wolfenbütteler Symposium ›Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung in Mittelalter und Neuzeit‹ vom 23.–27. 10. 1990 dokumentieren wird.

und der neuen religiösen Gemeinschaften, nicht einfach, sondern lebt wenigstens in Tendenzen und Elementen, aber natürlich auch in der Bewahrung und Überlieferung der großen monastischen Werke, auf verschiedenen Ebenen fort.

Doch wie verhält es sich mit monastischer Theologie im 15. Jahrhundert? Vorweg muß gesagt werden, daß sich für diese Zeit noch keine komprimierten Ergebnisse vorlegen lassen wie für das 12. Jahrhundert⁶⁸. Das liegt an der Sache wie an der Forschungslage, und beides hängt miteinander zusammen. Das 15. Jahrhundert hat keinen überragenden Vertreter monastischer Theologie hervorgebracht wie das 12. Jahrhundert, sondern neben mancher gewiß nicht unbedeutenden Gestalt eine Fülle zweit- und dritrangiger Autoren und Werke – zahlreiche Texte auf wissenschaftlichem Niveau wie auf der religiösen Ebene. Die Forschung hat diese umfangreiche Literatur noch nicht einmal vollständig erfaßt, geschweige denn durch Editionen zugänglich gemacht und ausgewertet. Manche Autoren gebrauchen dabei mehr oder weniger beiläufig den Begriff ›monastische Theologie‹; aber aus Mangel an klaren Vorstellungen über die damit gemeinte Sache tragen sie wenig zur Erhellung unseres Themas bei.

Eine Feststellung läßt sich aber vorweg treffen: Es gibt im 15. Jahrhundert eine ausgedehnte theologische Literatur von Religiösen, die nicht einfach die Linie der mit Elementen der monastischen Theologie angereicherten scholastischen Theologie fortführt, sondern selbständige Reflexionen auf monastische Existenz und auf monastische Spiritualität anstellt. Wie weit man sie freilich als ›monastische Theologie‹ im Sinne des 12. Jahrhunderts bezeichnen kann, das muß noch geprüft werden.

2. Die Voraussetzungen für das Wiederaufleben einer ›monastischen Theologie‹ – wenn auch vielleicht in neuer Gestalt – sind auf jeden Fall günstig.

Zum einen liegen sie in dem geistesgeschichtlichen Umbruch, der sich in offener Bekämpfung der Scholastik oder wenigstens scholastischer Tendenzen äußert. Der Humanismus als Träger neuer Ideen hat Kritik an der Scholastik geübt, obwohl sich vielfältige Verbindungen zwischen Humanismus und Scholastik finden⁶⁹. Es gab aber auch eine Kritik, die aus der Universitätstheologie selbst hervorging. Ihr wichtigster Vertreter war am Beginn des 15. Jahrhunderts Jean Gerson – Weltkleriker, akademischer Lehrer und Kanzler der Universität Paris –, der in mehreren Briefen und in zwei Vorlesungen Gedanken zu einer Reform des Studiums entwickelte⁷⁰. Eine seiner Grundideen – die Kritik an der verderblichen *curiositas*⁷¹ – verdankt er Bernhard von Clairvaux, in dessen monastischem Wissenschaftsverständnis die Verwerfung

68 Vgl. aber die vorzüglichen Übersichten von Jean LECLERCQ, *Monastic and Scholastic Theology in the Reformers of the Fourteenth to Sixteenth Century*, in: *From Cloister to Classroom*, ed. Rozanne ELDER (Cistercian studies series 90), Kalamazoo, Mich. 1986, 178–201. – DERS., *Il chiostro e la scuola nei secoli XIV–XVI*, in: DERS., *Esperienza spirituale* (wie Anm. 53) 83–104.

69 Vgl. z. B. Paul Oskar KRISTELLER, *Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance*, in: DERS., *Humanismus und Renaissance*, hg. von Eckhard KESSLER, Bd. 1 (Humanistische Bibliothek, R. I, Bd. 21), München 1974, 87–111, aber auch die anderen Aufsätze dieses Bandes wie von Bd. 2 (Humanistische Bibliothek, R. I, Bd. 22), München 1976.

70 Vgl. Louis B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform* (Studies in medieval and reformation thought 7), Leiden 1973. – DERS., *Mysticism, Conciliarism, and Reform*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 6, 1974, 135–153. – Heribert SMOLINSKY, *Johannes Gerson (1363–1429)*, Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: *HJ* 96, 1978, 271–295. – Christoph BURGER, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris* (BHTh 70), Tübingen 1986.

71 Vgl. seine beiden Vorlesungen von 1402: *Contra curiositatem studentium*, in: *Jean Gerson, Œuvres complètes*, ed. Palémon GLORIEUX, Bd. 3, Paris, Tournai, Rom und New York 1962, 224–249.

der reinen, theoretischen Neugierde eine zentrale Rolle spielt⁷². Solche grundsätzliche Kritik am scholastischen Typ der Theologie aus der monastischen Tradition heraus hat einer Wiedergewinnung monastischer Theologie den Weg geebnet.

Zum andern liegt eine grundlegende Voraussetzung dafür in den ausgedehnten Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts in Mönchtum und Orden. Das braucht in diesem Zusammenhang nicht näher ausgeführt zu werden. Die Ergebnisse der intensiven neueren Forschung sind in einem jüngst erschienenen, von Kaspar Elm herausgegebenen Sammelband zusammengefaßt⁷³. Auch wenn das Hauptinteresse dieser Untersuchungen bei der Reform von Verfassung und Lebensform beziehungsweise Lebenswirklichkeit liegt, bieten sie doch zugleich Hinweise auf die Theologie der Reformbewegungen.

3. Eine genuin monastische Theologie – das heißt eine solche, die nicht nur Elemente monastischen Denkens aufnimmt, sondern die ihren Sitz im Leben in der monastischen Wirklichkeit hat –, eine solche genuin monastische Theologie kann es nur im Mönchtum geben. In der Tat findet sich hier auch im 15. Jahrhundert eine reiche theologische Literatur, und zwar vor allem in den monastischen Reformbewegungen, die nicht nur die Voraussetzung, sondern auch der Ort solcher theologischen Arbeit sind⁷⁴. »Monastisch« darf dabei nicht in dem älteren, auch im Ordensrecht festgehaltenen und noch heute von den Religiösen vertretenen Sinne auf die benediktinisch-zisterziensische und die kartäusische Lebensform beschränkt werden. Im 15. Jahrhundert bezeichnen sich auch die Angehörigen der Bettelorden als »Mönche«. Wie weit das mit der Anpassung der neuen religiösen Gemeinschaften des 13. Jahrhunderts an das ältere Mönchtum zusammenhängt, das braucht hier nicht erörtert zu werden; es genügt, den Sprachgebrauch festzuhalten. Wenn ich jetzt aus dem weiten Kreis der monastischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts einige wenige Beispiele hervorhebe, dann greife ich zuerst und vor allem auf das Mönchtum zurück, das unter der Regula Benedicti steht; denn aus ihm ist ja im 12. Jahrhundert die genuin monastische Theologie hervorgegangen.

Unter den Benediktinern Italiens ragt im 15. Jahrhundert als Reformers Hieronymus Aliotti aus Arezzo (1412–1480) hervor⁷⁵. Er war ein humanistischer Gelehrter, der Griechisch konnte

72 Vgl. besonders *Sermo super Cantica Cantorum* 36 (Opera, Bd. 2, ed. Jean LECLERCQ – C. H. TALBOT – H. M. ROCHAIS, Rom 1958, 3–8). – *De gradibus humilitatis et superbiae* 28–38 (Opera, Bd. 3, ed. Jean LECLERCQ – H. M. ROCHAIS, Rom 1963, 38–45).

73 Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. von Kaspar ELM (Berliner historische Studien, Bd. 14 = Ordensstudien, Bd. 6), Berlin 1989. – Vgl. auch noch: Petrus BECKER, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 68 = Studien zur GermSac 14), Göttingen 1980, 167–187. – Kaspar ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben, in: ebd., 188–238.

74 Die verbindende Kraft der Reformgesinnung hebt Pius ENGELBERT im Blick auf Bursfelde hervor: Die Bursfelder Benediktinerkongregation und die spätmittelalterlichen Reformbewegungen, in: HJ 103, 1983, 35–55; 51: »Offensichtlich hatten die Bursfelder kein entwickeltes benediktinisches Zusammengehörigkeitsgefühl. Sie verstanden sich mit den Observanten anderer Orden besser als mit ihresgleichen, erst recht, wenn diese unreformiert waren. ... Dieser gemeinsame Erlebnishorizont der spätmittelalterlichen Observanzbewegung hat seinen Grund nicht zuletzt in einer gemeinsam bejahten Theologie«. Er bestimmt die Gemeinsamkeiten dann aber durch die Hochschätzung Jean Gersons und die Bemühung um eine »mystische Theologie« (»Bußmystik« statt »Transformationsmystik«, nach Heiko A. Oberman) und fragt nicht nach monastischer Theologie.

75 Klaus GANZER, Monastische Reform und Bildung. Ein Traktat des Hieronymus Aliotti (1412–1480) über die Studien der Mönche, in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit*. Festgabe für Erwin Iserloh, hg. von Remigius BÄUMER, Paderborn, München, Wien und Zürich 1980, 181–199.

und in einer literarischen Bildung die Grundlage für den Weg zum Heil sah. Diese Bildung schafft die Voraussetzung für das heilsame Studium der Bibel und der Väter, das im Mittelpunkt der monastischen Theologie stehen muß. In seinem Traktat *De monachis erudiendis* (Über die Bildung der Mönche) von 1441/44 spielt dieser Gedanke die zentrale Rolle. Aliotti verwirft mit der monastischen Tradition, in Übereinstimmung mit Bernhard, die *curiositas*; aber er stellt ihr zugleich das aus der benediktinischen Tradition gewonnene Ideal eines Studiums der Heiligen Schrift in *lectio* und *meditatio* gegenüber.

Aliotti hat sein Kloster in Arezzo 1472 der Kongregation von Santa Giustina in Padua zugeführt, die das wichtigste monastische Reformzentrum Italiens im 15. Jahrhundert bildete⁷⁶. Aus ihr ist eine ganze Reihe monastischer Werke hervorgegangen: Werke zum monastischen Leben und seinen Problemen. Ich erwähne nur die Schrift Michaels von Brescia, eines Mönchs der Badia von Florenz am Ausgang des 15. Jahrhunderts, *De excellentia vitae pure contemplativae*, in der die Überlegenheit des beschaulichen über das aktive Leben dargelegt wird – des beschaulichen Lebens, das für den Verfasser Inbegriff des monastischen Lebens ist. Eine theologische Rechtfertigung also der monastischen Lebensweise: nichts anderes als eine Form von monastischer Theologie, die im 15. Jahrhundert an Bernhard von Clairvaux anknüpft⁷⁷.

Auch die deutsche Reformbewegung im benediktinischen Mönchtum hat eine ausgedehnte theologische Literatur hervorgebracht, die bisher vor allem als Ausdruck des monastischen Reformwillens oder als Beitrag zu zeitgenössischen Kontroversen gewürdigt worden, aber noch nicht konsequent auf ihren Zusammenhang mit der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts hin untersucht worden ist. Wieder sollen nur exemplarisch wenige Namen aus dem Bereich der drei bekanntesten deutschen Reformzentren genannt werden: von Melk, Kastl und Bursfelde.

Unter dem Einfluß der Melker Reform erlebte das Kloster Tegernsee im 15. Jahrhundert eine religiöse und wissenschaftliche Neublüte⁷⁸. Der Abt Johannes Keck von Giengen (1400–1450)⁷⁹ verfaßte unter anderem eine *Expositio super regulam S. Benedicti*, in die er verschiedene thematische Abhandlungen einfügte: so im Anschluß an die Auslegung von Kapitel 48 die Traktate *De vita activa et contemplativa* und *De mystica theologia*, wobei er sich entschieden gegen die Scholastik mit ihren verschiedenen Richtungen wendet. – Dieser Regelkommentar ist ebenso noch unveröffentlicht wie die meisten Schriften des Tegernseer Priors Bernhard von Waging (um 1400–1472)⁸⁰, der vor allem durch seine Parteinahme für Nikolaus von Kues im Streit um die *docta ignorantia* bekannt ist⁸¹. Sein *Laudatorium doctae*

76 Barry COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and The Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985, 40–42.

77 COLLETT (wie Anm. 76) 57–61.

78 Virgil REDLICH, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, Bd. 9), München 1931 (Nachdruck Aalen 1974).

79 Heribert ROSSMANN, *Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie*, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag ...*, hg. von Martin BODEWIG – Josef SCHMITZ – Reinhold WEIER (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13), Mainz 1978, 330–352.

80 Martin GRABMANN, *Bernhard von Waging († 1472), Prior von Tegernsee, ein bayerischer Benediktinermystiker des 15. Jahrhunderts*, in: SM 60, 1946, 82–135. – DERS., *Die Erklärung des Bernhard von Waging O.S.B. zum Schlußkapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, in: *Franziskanische Studien* 8, 1921, 125–135.

81 Edmond VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 14,2–4), Münster 1915.

ignorantiae (1451)⁸² und sein *Defensorium laudatorii doctae ignorantiae* (1455)⁸³ sind gedruckt; anderes wartet noch auf genauere Untersuchung und Veröffentlichung, wie die Traktate *De cognoscendo Deo* oder *De spiritualibus sentimentis et perfectione spirituali*. Martin Grabmann, der sie untersucht hat, nennt diese Schriften »zwei prächtige Blüten aus dem Gottesgarten der katholischen Mystik«⁸⁴; aber sein Referat läßt vermuten, daß sie durchaus auch unter der Frage nach einer monastischen Theologie gelesen werden können. Der gesamte Erfahrungshintergrund der Männer und auch Frauen, über die Bernhard von Waging berichtet, hat durch und durch monastischen Charakter. Die Mystik, die er analysiert – und zwar in weitem Umfang mit Formulierungen Bernhards von Clairvaux, die er diesem selbst oder Bonaventura als Vermittler verdankt –, eine Mystik von Männern und zum Teil namentlich genannten Frauen (Mechthild von Magdeburg, Katharina von Siena und anderen), hat ihren Sitz im Leben im Kloster, wobei unter Kloster eben nicht mehr nur ein einziger Typus (das früh- und hochmittelalterliche Benediktiner- oder Zisterzienserkloster) zu verstehen ist. Diese Ortsbestimmung gilt natürlich auch vom Werk des bekanntesten Theologen aus dem Reformzentrum Kastl⁸⁵: Johannes von Kastl. Josef Sudbrack hat ihm eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, die ganz unter dem Begriff einer »geistlichen Theologie« steht, im Untertitel aber sonderbarerweise nicht als ein Beitrag zur Theologiegeschichte, sondern zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters bezeichnet wird⁸⁶. Sudbrack kennt den Begriff der monastischen Theologie; aber er gebraucht ihn nur in einem ironisierend-ablehnenden Sinne und nicht als eine historische Kategorie⁸⁷.

Aus der Bursfelder Reformbewegung muß Johannes Trithemius genannt werden, der Abt von Sponheim und Verfasser zahlreicher Briefe und Traktate über monastisches Leben und Studium und ihre Reform. Über ihn hat Klaus Ganzer eine Untersuchung vorgelegt, die sogar den Begriff der »monastischen Theologie« im Titel führt⁸⁸ und sich auf Jean Leclercq beruft⁸⁹, im übrigen aber alles andere als den Typus dieser Theologie behandelt und die Kategorie der monastischen Theologie gar nicht als Mittel zum Verständnis des Trithemius benützt. Indessen zielen alle Überlegungen des Sponheimer Abts auf den Ort monastischen Lebens und Studiums, auf das Kloster, hin, und er schöpft in hohem Maße aus der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Er empfiehlt den Mönchen unter dem Schlagwort *mystica theologia* einen von der reinen Liebe geleiteten, den Affekt ansprechenden Weg einer über sieben Stufen aufsteigenden Gotteserkenntnis als ihre ureigene Theologie.

Diese Auffassung, daß die Theologie der Mönche eigentlich und in ihrer vollkommenen Form eine Theologie der Mystik sei, die eine Abgeschiedenheit in der Klausur des Klosters oder noch besser der Zelle voraussetzt, findet sich in vertiefter Form bei den Kartäusern. Gerade sie haben eine größere Anzahl von Traktaten *De mystica theologia* hervorgebracht (Jakob von Paradies [1381–1465], Nikolaus Kempf von Straßburg [1397–1497] usw.). Der

82 VANSTEENBERGHE (wie Anm. 81) 163–168.

83 VANSTEENBERGHE (wie Anm. 81) 169–188.

84 Bernhard von Waging (wie Anm. 80) 93.

85 Vgl. jetzt Peter MAIER, Ursprung und Ausbreitung der Kastler Reformbewegung, in: SM 102, 1991, 75–203.

86 Josef SUDBRACK, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters (BGAM 27,1–2), Münster 1966/67.

87 Vgl. SUDBRACK (wie Anm. 86) Bd. 1, 230: »... der monastischen Theologie, wie sie Jean Leclercq zu nennen liebt«; 322 Anm. 332: »Leclercq kommt fast in jedem seiner Werke darauf zu sprechen«.

88 Klaus GANZER, Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius, in: HJ 101, 1981, 384–421. – Vgl. auch Noel L. BRANN, The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism (Studies in the history of Christian thought 24), Leiden 1981, der den Begriff der »monastischen Theologie« vermeidet.

89 GANZER (wie Anm. 88) 419 Anm. 243.

Zusammenhang mit dem Leben ist mit Händen zu greifen. Er wird aber auch geradezu programmatisch ausgedrückt: »Die ganze Form dieser kontemplativen Existenz ist durch ihre Lebensumstände geprägt: [Sie leben] allein in der Zelle, frei von Sorgen, ohne Überfluß, aber mit dem Notwendigsten versehen, fern von allem, was ihre Neugierde erregen könnte, durch Literatur hinreichend unterrichtet, abseits von den Sorgen der Weltleute, frei für Gott und sich selbst«⁹⁰. Hier sind alle Beziehungen zur äußeren Welt abgeschnitten – der ideale Raum für eine vollkommene monastische, das heißt zugleich mystische, Erlebnis- und Erkenntniswelt.

Die Voraussetzungen für eine monastische Theologie, die hier in sehr zugespitzter Form beschrieben wurden, lassen es auf den ersten Blick unmöglich erscheinen, daß auch in den religiösen Gemeinschaften mit apostolischer Ausrichtung, also vor allem den Bettelorden, eine spezifisch monastische Theologie entstehen könnte. Und doch haben auch diese Gemeinschaften gerade im Zusammenhang ihrer Reform- und Observanzbestrebungen eine genuin monastische Theologie hervorgebracht, die freilich noch kaum erforscht ist. Ich muß mich mit einem kurzen Hinweis auf den Nürnberger Augustinereremiten Conrad von Zenn (gest. 1460) begnügen. Er hat einen *Liber de vita monastica* verfaßt, der nur handschriftlich erhalten ist und in rund zweihundert Kapiteln die wesentlichen Themen und Probleme der monastischen Existenz behandelt. Das Werk ist jüngst untersucht und – freilich ohne nähere Erörterung – in die Tradition der monastischen Theologie eingeordnet, aber auch wieder gegen die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts abgegrenzt worden⁹¹. Im Blick auf die Unterschiede zur Theologie etwa Bernhards von Clairvaux schlägt Hellmut Zschoch »versuchsweise« den Begriff einer »spätmonastischen Theologie« vor⁹².

4. Mit diesem Stichwort möchte ich meine kurze Vorstellung von Beispielen aus dem 15. Jahrhundert abschließen und einige Ergebnisse formulieren, die nur vorläufig sein können und mehr Fragen aufwerfen als beantworten:

(1) In der Fülle der theologischen Literatur des 15. Jahrhunderts gibt es nicht nur zahlreiche fortwirkende Einflüsse und Elemente der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts, besonders Bernhards von Clairvaux, sondern auch wieder eine genuin monastische Theologie, deren Sitz im Leben das Kloster ist.

(2) Über das quantitative Verhältnis dieser monastischen zur scholastischen Theologie im 15. Jahrhundert läßt sich vorerst nichts sagen, da die Literatur, in der die monastische Theologie entwickelt wird, zum größten Teil noch nicht veröffentlicht, noch kaum bearbeitet, ja noch nicht einmal vollständig bekannt ist.

90 Jakob von Paradies, *De mystica theologia*, nach Dieter MERTENS, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465)* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 50 = Studien zur GermSac 13), Göttingen 1976, 128: »tota forma huiusmodi contemplacionis a sanctis eorum institutionibus est formaliter impressa et expressa, soli in cella, vacui a curis, resecatis superfluis, necessariis provisus, curiositatibus absicis, scripturis sufficienter instructis, a turbis secularium remotis, deo et sibi vacantibus«.

91 Hellmut ZSCHOCH, *Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA (†1460) und sein Liber de vita monastica* (BHTh 75), Tübingen 1988.

92 ZSCHOCH (wie Anm. 91) 96f.: »Die Argumentationsweise Conrad von Zenns steht ... in der Tradition der monastischen Theologie. ... Von der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts, etwa der Bernhards, unterscheidet sich Conrads Werk freilich durch die inhaltliche Konzentration auf den innermonastischen Bereich und auf die klösterliche Lebensweise sowie durch die z. B. mittels minuziöser Gliederungen vollzogene Schematisierung der Argumentationsweise. Will man seine Art, »Theologie« im Sinne klösterlicher Lebensanweisung und mönchischer Selbstreflexion zu treiben, theologiegeschichtlich einordnen, würde sich versuchsweise der Begriff einer »spätmonastischen Theologie« anbieten, der geistige und methodische Zusammengehörigkeit ebenso zum Ausdruck bringen könnte wie die Differenz im sachlichen Horizont«.

(3) Es steht fest, daß die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts keinen Vertreter hat, der sich auch nur annähernd mit den bedeutenderen Vertretern des Typus im 12. Jahrhundert, geschweige denn mit Bernhard von Clairvaux, vergleichen ließe.

(4) Ganz sicher besitzt die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts nicht die Geschlossenheit ihrer Vorgängerin im 12. Jahrhundert. Ein Grund dafür mag sein, daß in dieser Zeit eine überragende und prägende Gestalt fehlt. Was die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts an Bedeutendem zu sagen hat, das verdankt sie ohnehin der Tradition, das heißt in erster Linie Bernhard von Clairvaux. Insofern weist sie in der Tat auch nicht weit voraus, ist nicht Teil eines ›Aufbruchs in die Moderne‹, und der größte monastische Theologe des frühen 16. Jahrhunderts, der diesem Typus von Theologie zu neuer Geschichtsmächtigkeit verholfen hat – der Augustinereremit Martin Luther – knüpft nicht an die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts, sondern in selbständigem Rückgriff wieder an die Bernhards an.

(5) Die Vielfalt der monastischen Theologie des 15. Jahrhunderts hat aber noch weitere Gründe:

– Die geschichtliche Situation hat sich gegenüber dem 12. Jahrhundert verändert; neben das ältere Mönchtum sind inzwischen verschiedene neue religiöse Gemeinschaften mit einer neuartigen Lebensform getreten.

– Die Verbindung mit der scholastischen Theologie im 13. und 14. Jahrhundert ist nicht spurlos an der monastischen Theologie, an ihren Tendenzen und Elementen, vorübergegangen. Die Tradition der monastischen Theologie wird jetzt vielfach durch bedeutende Autoren dieser beiden Jahrhunderte vermittelt, allen voran Bonaventura, aber auch durch Kompilatoren wie Rudolf von Biberach, Hugo von Balma und andere.

– Schließlich haben zahlreiche monastische Theologen des 15. Jahrhunderts eine Universitätslaufbahn hinter sich: Der spätere Trierer Abt Johannes Rode war vor seiner Conversio zum Mönchtum (Eintritt in die Trierer Kartause) sogar Rektor der Universität Heidelberg gewesen⁹³; die süddeutschen Benediktiner standen in enger Beziehung zur Wiener Universität⁹⁴.

Das alles bedeutet vielfältige zusätzliche Einflüsse, die zu einer Differenzierung der monastischen Theologie dieser Zeit führen. Erst wenn die wichtigsten monastischen Texte des Jahrhunderts vollständig erfaßt und sachlich wie traditionsgeschichtlich erschlossen sind, wird man aus ihrer Vielfalt wieder Gemeinsamkeiten und große Linien herausarbeiten können. Bevor sich das Thema ›monastische Theologie im 15. Jahrhundert‹ zusammenfassend darstellen läßt, ist noch ein weites Feld zu bearbeiten.

93 Petrus BECKER, Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes zu St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines (BGAM 30), Münster 1970.

94 Vgl. REDLICH (wie Anm. 78) besonders 8–71.